

Transzcendentális és testiség a husserli fenomenológiában

Es muss doch möglich sein,
Faktum und ideale Möglichkeit und Notwendigkeit
in ein wissenschaftliches Verhältnis zu setzen!
(Husserl)

I. A PERFEKT TUDAT

A mottónak választott idézetnél aligha lehetne tömörebben és elszántabban összefoglalni, mire alapozta Husserl a transzcendentális fenomenológiát mint univerzális tudományt: „mégiscsak lehetségesnek kell lennie annak, hogy tudományos viszonyba állítsunk faktumot és ideális lehetőséget és szükségszerűséget” (Husserl 1973. 131). Persze, kérdezhetnénk, mi mást nevezünk tudománynak, ha nem a megismerésnek azt a módját, amelynek során az esetleges tényekből szükségszerű törvényekhez jutunk? Csakhogy az idézet nem ezt mondja. Nem azt jelenti, amire elsőre gondolunk, hogy tudniillik a tudományoknak az a dolguk, hogy indukciót alkalmazva jussanak el az esetleges, egyedi tényekből a tényeket előidéző és kormányzó általános és szükségszerű törvényekhez. Hanem azt, hogy lehetségesnek *kell* lennie, hogy a faktumot közvetlenül, minden indukció és absztrakció nélkül, mint ideális lehetőséget és szükségszerűséget felmutassuk. Mert minden faktum szükségszerű. De minek kapcsán merül fel a legélesebben esetlegesség és szükségszerűség problémája a transzcendentális fenomenológiában? A legalapvetőbb és a legnagyobb téttel bíró módon természetesen a tudat kapcsán.

Hogy kontextualizáljuk a mottót, induljunk ki két idézetből, amelyeknek a tartalma látszólag ellentmondásban áll egymással. Az egyik *A fenomenológia ideája* címen közzétett korai szövegből való, amely a Husserl által 1907-ben Göttingenben tartott előadásorozat publikált változata. Az itt közölt első előadásban Husserl a megismerés lehetőségének problémáját veti fel. A természetes gon-

A tanulmány az Edmund Husserl születésének 150. évfordulója alkalmából, 2009 decemberében Budapesten rendezett konferencián elhangzott előadás bővített változata.

dolgodás számára, mondja, a megismerés lehetősége magától értetődő, nem csupán kétségtelen, de kérdésre sem érdemes tény. Mihelyt azonban reflektálni kezdünk az ismeret és a tárgy viszonyára, vagyis a természetes gondolkodás talajáról átlépünk a filozófiára, minden problematikussá válik. A problematikusság ebben az esetben azt jelenti, hogy mivel a tárgy csak szubjektív adottságmódok összességeként lesz a megismerés tárgya, vagyis relatívvá válik, a megismerés és az ismeret elveszíti az őket kitüntetett módon jellemző szükségszerűséget. A tárgy relativitását csak az szüntethetné meg, ha a szubjektivitás, melynek minden objektivitás kétségtelenül a függvénye, maga szükségszerűnek bizonyulna. Ebben az esetben a tárgy továbbra is relatív maradna a tudathoz való viszonyában, azonban a róla származó ismeret, minthogy az abszolút(ként tekintett) tudatban jön létre, már abszolút érvényű lenne. Csakhogy, és itt következik az említett első idézet, a szubjektív pólussal, tehát a logikus gondolkodással kapcsolatban is felmerülhet a kétely, hogy nem abszolút szükségszerű, hanem véletlenszerűen esetleges:

Biológiai gondolatok nyomulnak előtérbe. Emlékeztetnek bennünket a modern fejlődéelméletre, mely szerint az ember a létért való küzdelemben és a természetes kiválasztódás során fejlődött, s vele együtt fejlődött az értelme is, s értelmével együtt az azzal velejáró s azt jellemző formák, így közelebbről a logikai formák is. Eszerint a logikai formák és logikai törvények csupán az emberi faj véletlenszülte mivoltát fejezik ki, és ez másként is alakulhatott volna, s a jövőbeni fejlődés folyamán mássá is lesz? A megismerés tehát *emberi megismerés* csupán, s az *emberi intellektuális formákhoz* kötve képtelen arra, hogy a dolgok természetét, magukat a dolgokat magánvalóságukban „eltalálja” (Husserl 1972. 48).

Bár a kérdező forma miatt nem tűnik állásfoglalásnak, mégis – ismerve a kérdező forma filozófiai szerepét – határozottan állíthatjuk, hogy Husserl, Nietzschével ellentétben, és talán ellenében is, egyértelműen elveti ennek az antro-po-biológiai fejlődéselméletnek a relevanciáját, legalábbis a megismerés tekintetében. A logika, a logikus gondolkodás *nem eredhet* a logikátlanságból, a megismerés és az igazság nem lehetnek a létfenntartás sikeresnek bizonyult kellékei, és az emberi megismerés nem csupán az egyik lehetséges – az emberi intellektuális formák által meghatározott – formája a megismerésnek.¹ A fenomenológia mindenké számára ismert kiindulópontja és tartós alapja az a meggyőződés lesz, hogy az emberi tudat nem esetleges, hanem abszolút szükségszerű faktum, ennek a tudatnak a kifejlődése nem alakulhatott volna másképpen, és semmilyen jövőbeni fejlődés nem változtathatja meg. Tudjuk, hogy ennek a meggyőződésnek a háttérében a pszichologizmus-kritika áll, amelynek célja a logika, a logikai tör-

¹ Vö. Nietzsche 1997. 110, 111. aforizmák.

vények, műveletek és tárgyak önállóságának, a gondolkodás pszichofizikai aktu-saitól való függetlenségének kimutatása és megőrzése, annak garantálása, hogy a logikai ítéletek az ítéles esetleges pszichofizikai folyamatától független, örök igazságok. A logikában megállapított szükségszerűséget Husserl a tudati tevékenység egészére kiterjeszti. Akár úgy is értelmezhetjük a fenomenológia kibontakozásának történetét, hogy az úgynevezett transzcendentális fordulat ennek a kiterjesztésnek a következménye vagy motívuma, amely kiteljesedett formáját az eidetikus redukción alapuló lényegelemzésekben éri el. A noétikus lényegelemzések hivatottak kimutatni, hogyan és miért éppen így épül fel szükségképpen a transzcendentális szubjektivitás és interszubjektivitás teljesítményeként a világ.

Az interszubjektivitás azonban az eltérésen és a pontosításon keresztül elkerülhetetlenül a változás és alakulás, egyszóval a kibontakozás értékét írja bele a megismerés problematikájába. Másképpen: történetivé teszi, ha nem is az igazságot, de a megismerést mindenképpen. Az ismeretek vagy az igazság története egyben a tudatnak a története is, melynek alapja maguknak az egyedüli tudatoknak a története, ez pedig, *per definitionem*, máris függetleníthetetlen az egyedek biológiai adottságaitól. Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy nem kell-e a tudat genezise kapcsán mégiscsak elfogadnunk valamilyen fejlődéskoncepciót, amely nagyon közelinek tűnik a biológiai evolúció gondolatához. Következzék most a második ígért idézet másfél évtizeddel későbből, a húszas évek elején tervbe vett szisztematikus műből:

A világ csak akkor létezhet, ha konstitutív módon kifejlődik, ha az abszolút szubjektivitás kifejlődik, ha maga a világ kifejlődik úgy, hogy az emberi öntudat formájában öntudattá, majd még tovább tudományos öntudattá fejlődik (Husserl 1973. 136).²

Mit gondoljunk erről a kétféle fejlődésszéméről: a biológiai evolucionizmusról, amelynek elfogadása a tudat és a logika esetlegességéhez vezetne, és amelyet ezért el kell vetni, illetve a világ és az öntudat kifejlődéséről, melyben minden szükségszerűnek bizonyul, és amely így létjogosultságot nyerhet a transzcendentális fenomenológiában? Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a két idézet két különböző korszakból, de mindenképpen két különböző kontextusból való: az egyik a statikus fenomenológia, a másik a genetikus fenomenológia korszakából vagy kontextusából. Husserlben a statikus vizsgálódásokról a genetikus vizsgálódásokra való áttérés motívumaként megszületett egy felismerés, melynek eredményeképpen már nemcsak lehetségesnek, de egyenesen szük-

² „[D]ie Welt kann nur sein, wenn sie sich konstitutiv entwickelt, wenn die absolute Subjektivität sich entwickelt, wenn sie selbst die Welt sich entwickelt, so dass sie sich zum Selbstbewusstsein in Form von menschlichem entwickelt, und sich dann weiter zum wissenschaftlichen Selbstbewusstsein entwickelt.”

ségesnek is tartotta, hogy a tudat genetikus történetéről beszéljen, ám ez nem járt azzal, hogy a tudatot kiszolgáltatta volna az esetlegességnek.

Nem tagadva azt, hogy ennek az irányváltásnak lényegi szerepe van a fenomenológia kibontakozásában, és hatása van a fenomenológia alapelveire és alapfogalmainak értelmére is, beláthatjuk, hogy az előbbi koncepciót elvetni nem jelenti azt, hogy az utóbbit ne lehetne elfogadni, hiszen a két idézetben nem ugyanolyan értelemben vett fejlődésről esik szó. Bármennyire közelinek látszik is a genetikus fenomenológiában elfogadott fejlődéseszmé a biológiai evolucionizmushoz, a két fejlődéskoncepció lényegi ponton különbözik egymástól. A biológiai evolucionizmus szükségszerű elv alapján (a létért folytatott küzdelem nevében), de összességében végcél nélkül zajló, esetleges folyamatként mutatja be a fejlődést, a tudat genetikus története viszont olyan teleologikus fejlődés, amely esetlegességeken (egyedi tudatok kifejlődésén) keresztül halad a szükségszerű cél felé. A különbség tehát a fejlődés célszerűségében, illetve ennek hiányában áll. Vagyis az esetlegesség és szükségszerűség viszonyára irányuló kérdésünk kiegészül a célszerűségre irányuló kérdéssel, vagy azzá alakul át. Már nem (csak) azt kell kérdeznünk, hogy esetleges, vagy szükségszerű-e a tudat, hanem azt is, hogy mi a célja a tudat genetikus történetének.

Ahol van cél, ott a célhoz vezető út egyes állomásai csak látszólag esetlegesek. Ezért kell lehetségesnek lennie, hogy a faktumot mint ideális lehetőséget és szükségszerűséget ragadjuk meg. Az *Eszmék* II. részében, a szellemi világ konstitúciójának elemzése során találjuk az alábbi észrevételt, melyre a későbbiekben még visszatérünk:

Ha a közösségi szubjektumok az individuális vagy interindividuális módon megjelenő tárgyak esetében a jelenségről egybehangzó ítéletet (*Erscheinungsprädikate*) alkotnak, az csupán véletlenszerű faktum, ha ellenben a tapasztalatot feldolgozó ésszerű gondolkodás (*vernünftiges Erfahrungsdenken*) során az objektív (fizikai) meghatározottságok tekintetében jutnak meg egyezésre, az szükségszerű (Husserl 1984. 38).³

Az interszubjektív tudati aktusok ugyanis nemcsak hogy nem az egyén individuális pszichofizikai adottságaihoz, de nem is esetlegesen az emberi léthez kötődnek, hanem az egyetemes tudat tiszta lényegiségei, amelyek totális szervezettségükben az ész(szerűséget) mint olyat alkotják. Ahogy a *Kartezianus elméletekben* olvassuk: „Az ész nem esetleges-faktikus képesség, nem lehető-szerűen esetleges tényállások címszava, hanem általában a transzcendentális

³ „Jede Übereinstimmung der Gemeinschaftssubjekte hinsichtlich der Erscheinungsprädikate der individuell und interindividuell erscheinenden Objekte gilt als zufälliges Faktum, dagegen Übereinstimmung hinsichtlich aller im vernünftigen Erfahrungsdenken sich herausstellenden objektiven (physikalischen) Bestimmungen als notwendige.”

szubjektivitás egyetemes és lényegi össz-szerkezete” (Husserl 2000. 70). Az emberi tudat genezise történetileg azt jelenti, hogy a konkrét (emberi) egóként objektiválódott transzcendentális szubjektivitás a transzcendentális filozófiák és filozófusok által bejárt történelmi-teleologikus úton halad egyetemes lényegi össz-szerkezetének, vagyis az észnek a megvalósulása felé.

A tudat genetikus története olyan fejlődés, amelyet egyszerre szemlélhetünk úgy, mint ami feltétele az igazság történetének, és úgy is, mint ami annak célja, sőt úgy is, mint ami az igazság történetének a célja. Ezért a fejlődés a tudatnak nem csupán lehetőséget biztosít arra, hogy a világot mint saját teljesítményét *értse meg*, de követelményként támasztja vele (tulajdonképpen magával) szemben, hogy saját teljesítményeként *hozzon létre* egy világot, vagy akként alakítsa át a világot, hogy saját teljesítményeként ismerhessen rá. Ennek a követelménynek nem felelhet meg akármilyen tudati tevékenység. *Az európai tudományok válsága* című írásában Husserl a következőképpen reflektál erre a kérdésre: mivel az ész megvalósulása a fejlődés telosza, a világmegértő és világalakító tevékenységből *szükségképpen* maradnak ki azok a szubjektumok, akiknek e két értelemben vett világkonstitúciós tevékenysége – appercepció rendszerük habitualitásának torzulása miatt – nem illeszthető be az ésszerűség teleológiai rendjébe. Ilyenek az elmeháborodottak, illetve a gyerekek, akik állítólag nem végeznek ilyen konstitúciós tevékenységet, csak – mások közvetítésével – a világ elsajátítására képesek. Őket, és velük együtt még az állatokat is, a normális-normatív világkonstitúciós tevékenységhez *mérten* sajátos világkonstitúció jellemzi, amelyet analógia alapján módosult intencionalitásként írhatunk le. Az analógia miatt mégiscsak bekapcsolódnak az észmegvalósulás teleologikus rendjébe, ám éppen mint nem normálisok, s ilyennekként mint (aktuálisan) nem normatív érvényű konstitúciót végzők. Ez az analogikus sor azonban nem áll meg az állatoknál, hanem „végül valamennyi élőlényt” magába foglalja, „amennyiben ezeknek van valamiféle »életük«” (Husserl 1998. 235). Ezért ha a normális-normatív világkonstitúció történetét vizsgáljuk, a „transzcendentális visszakerdezés” minden élőn végighalad, mert csak így tárulhat fel *a tudat genetikus története*.⁴

Vajon a módosult intencionalitások kontinuuus sorával, amely minden élőt magában foglal, nem ugyanahhoz jutottunk-e, amit fentebb elvetettünk, vagyis a biológiai evolucionizmushoz? A tudat genezisének kutató transzcendentális vissza-

⁴ Kérdéses persze, hogy milyen jellegű és milyen mértékű módosulást tűr el a világkonstitúcióban szerepet játszó normális intencionalitás anélkül, hogy kirekesztődne a világkonstitúcióból. Egyáltalában milyen szükségyszerűség dönti el, hogy mely habitualitások illeszkednek és melyek nem az ésszerűség rendjébe? Az sem teljesen világos, hogy mi jelöli ki az ész teleologikus rendjét, vagy röviden a teleologikus rendet, és hogy honnan ered a célszerűség. És külön vizsgálatot igényel, hogy vajon az ész önmegvalósulása nem feltételezi-e a habitualitások folytonos változását, melyek közül adott pillanatban éppen azok nem illeszkednek, mert nem szabad illeszkedniük a fennálló rendbe, melyek a későbbiekben „előrevivőnek” bizonyulnak. Most egyelőre tekintsünk el ezeknek a problémáknak a tárgyalásától, hogy majd később visszatérjünk hozzájuk.

kérdés módszertanával – amely arra utal, hogy nem az emberi tudat evolúcióját kutatjuk, hanem *a tudat* transzcendentális alapjaira kérdezzük vissza – sem lehet elleplezni azt a schopenhaueri belátást, hogy az anorganikus és organikus világot, illetve az organikus anyagot és az emberi tudatot kontinuos evolúció köti össze, és az evolúció során objektívalódott alakzatok egymás hatványozott analogonjai.

Nem kétséges, hogy Husserl a genetikus fenomenológiai elemzésekkel nagyon közel kerül, legalábbis témáját illetően, a biológiai evolucionizmus kérdésfeltevéséhez. A *Karteziánus elmékedésekben* például így összegzi a genetikus problémák szintjeit a transzcendentális fenomenológiában:

A pszichofizikai világrajövetel elvezet bennünket a tisztán biológiai-tes-ti egyedfejlődés, illetve filogenezis problémájához, melynek párhuzama a lélektani filogenezis. [...] Vajon mindebben nem a konstitúciós fenomenológia transzcendentális filozófiájának lényegi problémái bukkannak föl? [...] a genetikus problémák már a valóban fenomenológiai nevezhető munka legelső, legalapvetőbb szintjén is erőteljesen megjelennek. [...] Csakhogy ezzel a fentebb említett generatív problémákat, a születés és a halál, az animalitás nemzedéki összefüggéseinek kérdéskörét még nem is érintettük, hiszen magasabb dimenziókhoz tartozván az alsóbb szférák hatalmas kifejtő munkáját igénylik (Husserl 2000. 159).

Milyen értelemben nevezhetők még ezek az elemzések *transzcendentál*-fenomenológiaiainak? Hiszen a transzcendentális elemzések lényege épp abban áll, hogy *amíg csak lehet*, biztosítsa a szellemi világ önállóságát és eredendőségét. A kérdés az, hogy meddig lehet ezt tenni. Komolyan vehetjük-e, hogy a transzcendentális visszakérdezésben feltáruló és egymás alapjául szolgáló elő-, ős-, őseredeti rétegek hagymahéjként záródnak egymásra? Nem képez-e határt (végpontot és egyben korlátot is) a *transzcendentális* elemzésekben a biológiai-fiziológiai testiség? Avagy ez a testiség része lehet a transzcendentálnak, és értelmes transzcendentális testről beszélni? Megelőlegezve a későbbieket, tömören csak annyit válaszolunk erre a kérdésre, hogy igen, a testiség nemcsak alávethető transzcendentális elemzésnek, de bizonyos értelemben maga jelenti a transzcendentálisitást.

De mi az, hogy transzcendentális test(iség)? Egyáltalán, mi köze a fentebb elmondottakhoz a testnek? Akkor tudunk válaszolni erre a kérdésre, ha megvizsgáltuk, mi a szerepe a husserli fenomenológiában a testnek. Hangsúlyozom: a husserli fenomenológiában, hiszen tudjuk, hogy éppen a testiség (*Leiblichkeit*) Husserl által elvégezett fenomenológiai elemzéseinek kritikájából egy egészen más fenomenológia is kibontakozhat, és például Merleau-Ponty vagy Michel Henry elemzéseiben ki is bontakozott. Ha a testiség fenomenológiai leírására lennénk kíváncsiak, akkor természetesen ezeket az újabb fenomenológiai le-

írásokat is áttekintenénk. Most azonban nem azt vizsgáljuk, mennyiben találóak Husserl leírásai, hanem azt akarjuk megérteni, miként alakították át a sajáttestre (*Leib*) vonatkozó, általa is „újszerűnek” nevezett fenomenológiai belátások a fenomenológia néhány korai alapelvét, és miképpen vált a testiség a fenomenológia mint univerzális tudomány tervének teherhordójává. Egyértelműnek tűnik például, hogy a transzcendentális szubjektivitás fogalma (mondhatnánk fenomenális tartalma) épp a testiség elemzésével bővült ki jelentős mértékben (tett szert egyáltalán valamilyen tartalomra). Ezt az elmozdulást sematikusan úgy írhatnánk le, hogy a transzcendentális szubjektum a descartes-i típusú szubjektumtól a leibnizi monász felé mozdult el.

Amikor tehát a testre vonatkozó fenomenológiai elemzéseket a husserli kontextuson belül tartva vizsgáljuk, arra koncentrálunk, hogy azokat a feszültségeket tárjuk fel, melyek a fenomenológiának mint univerzális tudománynak a terve, illetve a sajáttest-elemzések belátásai között támadnak. Véleményem szerint ez utóbbiak alapján teszik kérdésessé annak a lehetőségét, hogy a fenomenológia a filozófus radikális öneszmélésén túl a világra vonatkozó végső univerzális tudomány beteljesedett alakzata legyen. Husserl azonban szükségszerűnek tartotta, hogy ha magunkat mint transzcendentális interszjektív szubjektumokat átvilágítjuk, akkor az univerzális ész tudományához és az ennek produktumaként előálló igaz tudáshoz jutunk el. Ehhez valóban az kell, amit a mottónak választott idézet állít: vagyis hogy lehetséges legyen faktumot, ideális lehetőséget és szükségszerűséget tudományos viszonyba állítani. S mivel Husserl mindvégig ragaszkodott ehhez az elképzeléséhez, fenomenológiája az eredeti szándékkal szemben metafizikává alakult, vagy legalábbis ráépült egy leibnizi típusú metafizikára. Igaz, Husserl ezt a metafizikát megkülönböztette a történetileg elfajult metafizikától, és csak annyiban nevezte metafizikának, amennyiben a lét végső ismeretét, az első filozófiát annak szokás nevezni.

II. TRANSCENDENTALITÁS ÉS TESTISÉG FESZÜLTSEGE

A címben jelzett probléma, vagyis transzcendentalitás és testiség viszonya feszültséggel terhes. Úgy érezzük, amit ez a két fogalom megnevez, az nem kapcsolódhat össze, épp ellenkezőleg, transzcendentalitás és test(iség) kizárják egymást. Ha egymás mellé rendeljük is őket, csak azzal a szándékkal tesszük, hogy kimutassuk, nem férnek meg egymással: transzcendentális test vagy testi transzcendentalitás – értelmetlen és értelmezhetetlen kifejezéseknek tűnnek. Ennek oka mindenekelőtt abban keresendő, hogy a transzcendentálishoz térképzetet társítunk, és létszféra¹ként értelmezzük. Az így értett transzcendentalitás több konnotációt is hordoz. Az egyik alapján a *tudati immanencia* apodiktikusan evidens, tiszta szférájának tekintjük, mely éppen annak köszönheti apodikticitását és tisztaságát, hogy ki van belőle zárva minden transzcendens – a tudatimmanen-

ciához képest tudattranszcendens – tárgyiség, ami jelesül a test(iség)et jelenti. A másik szerint az *abszolút lét* szférájával azonosítjuk, mondván: minden, ami van, konstituáltként van, ekként pedig relatív az őt konstituálóhoz képest, mely így maga abszolút. Ennek következtében a test és a testi lét a maga egyediségében és esetlegességében nem tartozhat a transzcendentális szférához. A harmadik konnotáció értelmében univerzális-örök szférának értelmezzük, melyben szükségszerűség uralkodik, egészen pontosan önkibontakozásának *teleologikus szükségszerűsége*, amivel nyilvánvaló ellentmondásban látszik lenni az önkibontakozásra képtelen, így mindenfajta teleológiát nélkülöző test(i lét).

Nem lehet nem észrevenni, hogy a fogalom Husserl használatában túlnyomórészt ezeket a konnotációkat hordozza. A transzcendentális fenomenológia a tiszta tudatban adott abszolút lét tudománya, mely magából a tudatból szükségszerűen bontakozik ki. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Husserl csak ilyen értelemben gondolt volna a transzcendentalitásra, amikor transzcendentálisnak keresztelt el a fenomenológiát. Amiből persze nem következik, hogy rögtön valamilyen egészen más értelmet tulajdonított volna neki. Az hiszem, nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a transzcendentális fordulat idején Husserl maga is ráhagyatkozott ezekre a konnotációkra, és rájuk bízta magát az elemzéseiben is. A fenomenológia mint univerzális transzcendentális tudomány eszméje pedig mindig is ezekre a jelentésmozzanatokra épül.

Amíg tehát a transzcendentalitás a tiszta tudat abszolút és szükségszerű szféráját jelenti, addig a test a maga anyagiságával, esetlegességével és meghaladhatatlan egyediségével nem tartozhat ehhez a szférához. Ha viszont mégis, az csak azon az áron történhet, hogy a test(iség)re is kiterjesztjük a transzcendentalitás fentebbi jellemzőit, és tudattranszcendens helyett tudatimmanensnek, relatív helyett abszolútnak, végül esetleges helyett teleologikusan szükségszerűnek tekintjük. Ehhez azonban a transzcendentális nem maradhat egy létszféra neve. Talán éppen ennek felismerése motiválhatta Husserlt abban, hogy utolsó nagy művében, a *Válság*-könyvben a visszatekintő tisztázás és önértelmezés szándékával reflektáljon arra, mit is ért, vagy akar érteni transzcendentalitáson, és annak a fentiekől eltérő értelmét határozza meg:

Jómagam a *legtágabb értelemben* használom a „transzcendentális” kifejezést: azt a [...] motívumot értem rajta, amely Descartes közvetítésével valamennyi újkori filozófiát értelmessé teszi [...]. A megismerés képződményeinek végső forrására való visszakérdezés motívuma ez, a megismerő önmagára és megismerő életére való ráeszmélkedéséé, amennyiben valamennyi, számára érvényes tudományos képződmény célszerűnek mutatkozik; mint saját tevékenysége eredményeit őrzi meg őket, amelyekkel szabadon rendelkezhet és rendelkezik. Radikális formában tisztán e végső forrásból feltörő, tehát végső alapokon nyugvó egyetemes filozófia motívumáról van szó (Husserl 1998. 130).

Még mielőtt elhamarkodottan úgy ítélnénk, hogy semmi sajátságos nincs ebben a meghatározásban, semmi olyan, amiben eltérne a szó hagyományos értelmétől, hiszen egymás után bukkannak fel a tiszta forrás, az abszolút alap és a teleologikus szükségszerűség mozzanatai, vegyük észre, hogy egy momentum már itt is arról árulkodik, hogy a forrás, az alap és a szükségszerűség nem egy létszféra nevei vagy jellemzői. A *visszakérdés* motívuma a fentebb említett térképzetrel szemben a transzcendentális időbeli viszonylatban ragadja meg, tehát a Husserl által feltárt konstitúciós rétegek – például az én konstitúciójában – nem az én mélyére, mögé vagy fölé, hanem elé, korábbra vezetnek vissza.

Ennek következményeként a fenomenológiai leírás tárgya, a világértelem végső, abszolút, szükségszerű, transzcendentális forrása nem lehet a test nélküli tudat:

E forrás neve: *én magam*, egész valóságos és lehetséges megismerő lételemmel, végső soron *konkrét* [kiemelés tőlem – K. L.] lételemmel általában. Az egész transzcendentális problémakör középpontjában énem – az „*ego*” – áll, mégpedig ahhoz való viszonyában, amit eleinte magától értetődően mint vele azonosat tételeztünk: *saját lelkemhez*. De itt találjuk ennek az ének és önnön tudati lételemnek a *világhoz való viszonyát* is, amelyről tudomásom van, és melynek igazi létét saját ismereti képződményeimben ismerem meg (Husserl 1998. 130).

Mert az köztudott, hogy nem mindig *ez* az *ego*, a maga konkrét – a környező életvilágban való empirikus – lételem volt a megismerés képződményeinek végső forrása. De nem is egy tetszőlegesen más *ego*. Kezdetben a fenomenológiai redukció egybeesett a descartes-i módszeres kétellyel; a redukció eredményeképpen egymástól élesen elválasztva egyfelől a fizikai természet, másfelől pedig a tiszta tudat állt elő. Mivel a tiszta tudat hordozója, a konkrétan létező én is része a világnak, ezért a redukcióban ő is zárójelbe került, így jött létre a világ nélküli, a maga benső világában önmagával beszélgető, minden személyességétől, sőt énségtől mentes tiszta tudat.⁵ Ám bármennyire is igyekezett Husserl ennek a tudati szférának a tisztaságát garantálni, ügyelve arra, nehogy Descartes-hoz hasonlóan beemelje a tudatimmanenciába a világ egy darabkáját, észre kellett vennie, hogy a tiszta tudatban a világ fenomenális jelenlétén túl jelen van valami kiiktathatatlan világi elem, mely az észleléshez és minden észlelethez determináns módon hozzákapcsolódik. Ez a valami nem hagyja meg a tudatot a maga bensőségességében. A megismerés termékei ugyanis nem az öntudat a priori formáiban találják meg eredeti forrásukat, hanem a konkrét megismerő

⁵ Ezzel kapcsolatban lásd Derrida kritikáját a *La voix et le phénomène* című művében (Derrida 1967), valamint a jelen írás szerzőjének *A fenomenológia alapvetésének derridai dekonstrukciója* című tanulmányát (Kicsák 2000).

tevékenységet végző énben. Az észlelés alapját jelentő érzéki észleletek utalnak a keletkezésük módjára is. Olyan érzetokről van szó, melyek értelméhez szükségképpen hozzátartozik a mozgás, ami viszont testet feltételez. Vagyis a test bejelentkezik a fenomenológiai szférába, mint annak kiiktathatatlan része, felülírva, kitágítva a transzcendentális addigi értelmét is.

Ettől a fentebbi idézetben meghatározott transzcendentalitástól nemcsak hogy nem idegen a testiség, de – ha Husserlhez hasonlóan a transzcendentalitást nem mint létszférát, hanem mint időben kibontakozó funkciót, vagyis mint azt a konstituáló működést értjük meg, melynek eredménye a konstituált transzcendens világ – azt is mondhatjuk, hogy a testiség alkotja magát a transzcendentálist. Ha a megismerés termékeinek végső forrása a konkrét ego a maga konkrét megismerő életével, akkor végső soron a testisége, mely az ego konkrétságának a lehetőség-feltétele, teszi lehetővé számára azt is, hogy egyáltalán ismerettel rendelkezzen a világról.

III. A TEST BEEMELÉSE A TRANSCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIÁBA – A KINESZTÉTIKUS TUDAT

Tudjuk, milyen lényegi szerepet játszik az észlelés a fenomenológiában. Husserl a *Fenomenológiai pszichológia* (1924) szisztematikus részében (39. § *Az észlelés elemzése magára az észlelőre való tekintettel*) egyértelműen beszél arról, hogy az észlelésnek a megszokott, és nemcsak ebben a műben, hanem általában a korábbi írásokban szereplő leírása szörnyen egyoldalúan történt (vö. Husserl 1968. 196–200: „Roppant mértékű [*ungeheure*], legszívesebben azt mondanám, rémes [*ungeheuerliche*] egyoldalúság jellemzi”). Miben állt az egyoldalúság? Abban, hogy az észlelést nem mint magát a folyamatot (*Wahrnehmen*), hanem csupán mint ennek a folyamatnak az eredményét (*Wahrnehmung*) vette tekintetbe. Elhanyagolta a noétikus oldalt a noématikus tartalom javára, vagyis az objektumra, a tárgyi megjelenések lefutására koncentrált. Az észlelés ebben az egyoldalú értelmezésben annyit jelentett, mint a megjelenésben megjelenőt, a perceptív módon véltet birtokolni. Az észlelés eredménye azonban „nem az égből pottyán le”, csakis az észlelés folyamatában teszünk szert rá. Az észlelés folyamatának pedig megvannak a sajátosságai, melyeket *szükségszerű funkciójukban* lehet tanulmányozni, azaz transzcendentális elemzésnek vethetünk alá. Husserl többször is hangsúlyozza, hogy az elemzések megmaradnak a szubjektív bensőségben, a belső intencionális szférában. Azért van erre szükség, mert most vétetik fel az egyedi-esetleges test az apodiktikus szükségszerűség közegébe.

Lássuk, milyen lépéseken keresztül. A dolgok jelenségeit vizuálisan a látóban, taktílisán a tapintóban, és így tovább, észleljük; csak ezáltal teszünk szert erre vagy arra a jelenségre. Ebben a faktumban szükségszerűség rejlik, mely lényeginek mutatkozik. Ugyanis minden észlelet észlelőre utal, és nem valami-

lyen általános, hanem mindig konkrét-egyedi észlelőre: a vizuális észleletek a látóra, a taktilisak a tapintóra. Ez az utalás nem egyszerűen kísérője az észleleteknek, hanem az észlelés lényegéhez tartozik. Az észlelés intencionalitását tehát, amely a dolgot észleltként adja, nem lehet anélkül tanulmányozni, hogy ne vizsgálnánk azt az intencionalitást is, amely a sajáttest észlelőfunkcióinak felel meg. Az észlelésben ezért kétfajta intencionalitás, a tudati és a testi intencionalitás épül egymásra. Így megkerülhetetlenné válik, hogy tematikus vizsgálat alá vegyük az észlelőszervek egységét, vagyis a testünket.

A test fenomenológiai megközelítését megnehezíti, hogy a szemlélet eltértyiasít, a sajáttestet viszont nem tárgyként kell megragadnunk, hanem olyan észlelőfunkciók intencionális egységeként, melyek tárgyakat adnak, vagy adják a tárgyakat. Lehetséges ez? Igen, mert a sajáttest rendelkezik azzal a specifikummal, amellyel semmilyen más test nem: úgy mutatkozik meg nekem, tehát oly módon válik intencionális aktus tárgyává, hogy közben nem tárgyiasul. A saját testünk számunkra elsődlegesen és közvetlenül nem mint szemléleti tárgy van adva, hiszen ekkor maga is jelenség lenne, hanem mint funkció (intencionális működésként), ebben az esetben észlelési funkció. Ez a legkritikusabb pontja az elemzésnek, és ezt Husserl is tudja, ezért beszél a probléma „felelősségteljes tudományos kibontásáról”. Mert nem elegendő annyit megállapítani, „pszichológia előtti megfontolásokból” kiindulva, hogy a testünk egyszerre dologként és egyszerre funkcióként, specifikus testként is adott; fenomenológiailag is hozzáférhetővé kell tenni, és le kell írni a sajáttest tapasztalatát. Husserl szerint ez is fenomenológiai redukcióban történik meg, analóg módon a külső észleléshez, hiszen a test is térbeli dologként adódik. Azonban az analógia itt véget is ér, mert a test több tisztán térbeli dolognál. A saját test észlelése alapvetően újszerű észleleti értelmet és vele egy újszerű észleléstípust jelent.

Az új itt az, hogy ez az észlelés, jóllehet térbeli-dologi észlelés formája van, egészen újszerűt nyújt, és vele egy újszerű észleléstípust is, ahogyan a korrelatíván transzcendensen vélt és tételezett, ami itt a test, maga is alapvetően újszerű (Husserl 1968. 198).

Az itt az újszerű, hogy nem csupán a specifikus testi intencionalitás tárul fel, hanem ennek egybeszövődése a tudati intencionalitással. A tudati és testi intencionalitás kölcsönösen egymásra vonatkozó intencionalitás, és amit eddig, egyoldalúan, tisztán tudati intencionalitásnak tekintettünk, az nem csupán indexként, hanem lényegi determinánsként hordozza magában a specifikus testi intencionalitást, a kinesztézist. A kölcsönös egymásra utalás és egymásra utaltság okán önmagában a tudati, illetve önmagában a testi intencionalitás csak absztrakcióval válik szét egymástól. *Az észlelés maga kinesztétikus intencionalitás. A test transzcendentális meghatározása azonos a kinesztétikus tudattal.*

Ne gondoljuk azonban, hogy ezzel a test „felszívódik” a tudatban, mert a testet magát kétoldalúság, egyfelől szubjektív bensőség, másfelől objektív külsőség jellemzi. Egyidejűleg, hiszen a bensőtestiség nem más, mint szubjektív működési módok potenciálisan adott habituális rendszere, ami külsőleg szervekben és objektív térbeli mozgásokban aktualizálódik. Vagyis ami a kinesztétikus tudat testi meghatározottságát jelenti, az a test objektív térbeli mozgásának függvénye.

A test azonban nemcsak az észlelő tevékenységben játszik döntő szerepet a szubjektív bensőtestiséggel és az objektív térbeli mozgással együtt, hanem mint a világba beavatkozó, a természeti folyamatokkal objektívan változó is. Vagyis nemcsak személő, személetet nyújtó, hanem gyakorlati-cselekvő szerv is, melyet az én *hégemonikonként* mozgat.

Husserl azzal zárja ezt az okfejtést, hogy a testi intencionalitás elemzésének eredményei olyan új felismerésekhez vezetnek, amelyek a térbeli világ adottságának fenomenológiája során nélkülözhetetlenek. A világnak mint térbeli világnak a lehetősége ugyanis a kinesztétikus tudat alapját alkotó és orientációs rendszerünk nullpontjaként funkcionáló testben rejlik.⁶

1. Testek

Ha most arra a kérdésre keressük a választ, hogy miként kell érteni és hogyan lehet megragadni ezt a tranzscendentális-fenomenális testet, akkor fel kell vázolnunk azt a teljes konstellációt, amelybe az *Eszmék* II. részében a test – a természet és a szellem között – a lélekkel együtt elrendeződik.⁷ Előzetesen má-

⁶ Az a gondolat, hogy itt nem csupán az eddigi leírások egyoldalúságának kiegyensúlyozásáról, kiegészítéséről van szó, vagyis hogy az újszerű belátások a fenomenológia alapjait érintik, ott lappang ugyan az elemzésben, mégsem tör át. Nem válik kérdésessé például, hogy a sajáttest tapasztalata valóban analóg-e a térbeli dolgok tapasztalatával. Husserl nemcsak evidensnek veszi ezt, de a test tapasztalatát olyan észlelésként határozza meg, amely szükségképpen intencionális viszonyban valósul meg. Kiemeli, hogy ez az intencionalitás nem azonos a szemléletben megjelenített tárgyéval. Ám arra, hogy mi áll ebben a viszonyban a szubjektív póluson, ha egyszer a test a tárgyi pólus, nem kérdez rá. Nem kérdez rá arra sem, hogy miben állnak az újszerű észleleti értelmek, és mi jellemzi azt a bizonyos újszerű észleléstípust. Nem másról van itt szó, mint arról, hogy a test, amely minden észlelés feltétele, most az észlelésünk tárgyává válik. De nem egyszerű tárgyként jelenik meg, hanem funkcionalitásában. Vagyis az éppen észlelő testet kell(ene) észlelnünk. A sajáttest észlelése esetében azonban megbillen az az elrendezett viszony, amely a tudatként felfogott tranzscendentális szubjektum (a működő, konstituáló szubjektum) és az őt szemlélő fenomenológiai szubjektum (az elemzést végző fenomenológus) között épül ki. A működő tudatszubjektum „fölé” tudok emelkedni, a testből viszont nem lehet kiemelkednem, mert a test észlelése testileg meghatározott észlelést jelent. Vagyis észlelőként ez a test soha nem észlelhető. Nem mellesleg ezek Merleau-Ponty és Michel Henry legfőbb ellenvetései Husserllel szemben.

⁷ „Also haben wir z w e i P o l e: physische Natur und Geist und dazwischen Leib und Seele.” Husserl 1984. 116.

ris szögezzük le: a fenomenális test a konkrét hús-vér fizikai testem, azonban nem fizikaiként szemlélve, azaz nem mint tőlem független, külső észlelésem tárgyaként adott dolog, hanem mint olyan test, *melyben én működöm*. Ez a konkrét hús-vér test különböző létrétegek megbonthatatlan, komplex egységeként konstituálódik, melyek – csakis a leírás kedvéért – analízissel, redukcióval és absztrakcióval különválaszthatók egymástól.

Az első megkülönböztetés a beállítottság-váltás alapján megy végbe. A természeti-természettudományos beállítottságban a test mint téridőbeli objektum lesz szemlélet tárgyává: ezt nevezi Husserl *fizikai test*nek. Ekként adott számunkra, külső észleletként, minden test a maga fizikai tulajdonságainak összességéeként, és ekként adott mások számára, illetve a tudományos vizsgálódás számára a saját testem is. A magam számára a saját testem, még ha tudományos vizsgálat alá vetem is, akkor sem lehet pusztán fizikai objektum. Tárgyként viszont adódhat, mégpedig a természetes beállítottságban, mint „a személyes környező világ jelensége és tagja”. Ez az *anyag* test. A testem mindkét esetben konstituált objektumként válik hozzáférhetővé.

A fenomenológiai beállítottságban a test nem mint konstituált, hanem mint konstituáló egység jön tekintetbe. Ez a fenomenológiai test kétoldalú, amitől a személyes, konkrét én, éppen testi mivolta miatt, besugárzási és kisugárzási centrummá (*Ein- und Ausstrahlungszentrum*) lesz. A test *egyfelől* érzékelő mező, s mint ilyen affektusoknak passzívan kitett és ezek felfogására képes érzőtest (*aesthesiologischer Leib*), *másfelől* pedig szabad mozgások végzésére, aktivitásra képes, akaró-test (*Willensleib*). Az előbbi értelemben a fizikai, helyesebben a materiális testtől függ, vagyis a természetbe ágyazódik, az utóbbi értelemben pedig a szabadon tevékeny szellemnek van alárendelve.

Ennek következtében a test közvetítő médium a külső és belső világ között, a természet és a szellem között, amit a fent említett kétarcúságának köszönhet. Egyébként a természet és a szellem világa (a test és a lélek) közötti viszonyt Husserl feltételeességi viszonyként határozza meg. Ezáltal igyekszik a fenomenológia test-lélek felfogását kiemelni az addigi hagyományos elképzelések köréből. Ez a feltételeességi viszony azt jelenti, hogy a két szféra kapcsolatára nem alkalmazható sem a hagyományos paralelizmus, miszerint a szellemi folyamatokat velük egy időben lezajló és nekik megfelelő testi folyamatok kísérik, sem pedig a természeti világra jellemző kauzalitás. Így a szellemi világ és a természeti világ között a kauzális kapcsolat hiányában sem reduktív, sem deduktív viszony nem lehetséges.

(Ezzel Husserl permanens paradoxióban tartja a testproblematikát. A célja ugyanis a pszichofizikai paralelizmus felszámolása, aminek alapját a descartes-i dualizmus képezi. Ez a meghaladás azonban nem vezethet el egy spinozai típusú monizmushoz, hiszen akkor a szellemtudományok, önálló tárgy hiányában, lehetetlenek lennének. Természet és szellem, anyag és szellem, test és szellem dualitását fenntartva kell tehát meghaladni a redukcionista-deduktív tendenciákra hajlamosító descartes-i dualizmust.)

2. Test és igazság

Fentebb láttuk, hogy a kinesztétikus észlelés fenomenális teste a térbeli orientációs rendszerünk nullpontja, abszolút itt-és-mostként redukálhatatlan egyediség. Miután a test az észlelés lehetőségfeltételének bizonyul, a transzcendentális szubjektivitás meghaladhatatlanul egyedivé válik. Az univerzális tudomány alapjait ezeknek az egyedi észleleteknek kell alkotniuk úgy, hogy az egyediségből utat találunk az univerzalitáshoz, a helyhez és időhöz kötöttségből az időtlen igazsághoz. Az egyediség csak akkor nem zárja ki a szükségszerűséget, ha maga az esetlegesség válik szükségszerűséggé, ha a test alá van vetve annak a transzcendentális teleológiának, mely a világ végső igazságához vezet. Most rekonstruáljuk azt a két lépést, melynek során a test ennek a transzcendentális teleológiának rendelődik alá.

A) *Normalitás – anomalitás*. Kiindulásként térjünk vissza egy korábbi idézethez. Emlékszünk, Husserl azt írja az *Eszmék* II. részében, hogy ha az egyének a jelenségekre vonatkozóan egybehangzó ítéletet alkotnak, az véletlenszerű tény, ha ellenben a tapasztalatot ésszerűen meggondolják, és úgy jutnak megegyező ítéletre, az szükségszerű:

Ha a közösségi szubjektumok az individuális vagy interindividuális módon megjelenő tárgyak esetében a jelenségről egybehangzó ítéletet alkotnak, az csupán véletlenszerű faktum, ha ellenben a tapasztalatot feldolgozó ésszerű gondolkodás során az objektív (fizikai) meghatározottságok tekintetében jutnak megegyezésre, az szükségszerű (Husserl 1984. 38).

Majd úgy folytatja, hogy az eltérések és az egybeesések – vagyis a jelenségek észlelése során jelentkező szükségszerű eltérések és véletlenszerű egybeesések, illetve a tapasztalat ésszerű gondolati feldolgozása során jelentkező véletlenszerű eltérések és szükségszerű egybeesések – maguk nem véletlenszerűek, hanem nagyon is szabályozottak. Megvan a pontosan feltárható okuk, mégpedig az egyének testi és lelki organizációjában: az egybeesések oka ennek az organizációnak az azonossága, az eltérések okai pedig az organizációban jelentkező különbségek.

Ehhez járul még továbbá az is, hogy ennek az objektív teoretikus természetismeretnek a segítségével a szubjektumoknak a jelenségekben adódó *minden valóságos vagy lehetséges eltérését és megegyezését* (a dolgok közvetlenül tapasztalt állapotát) pontosan a szubjektumok objektíve kutatható *testi és lelki organizációjára való tekintettel lehet megmagyarázni*, tehát maguk is *szükségszerűnek* bizonyulnak (Husserl 1984. 38, kiemelés tőlem – K. L.).⁸

⁸ „Dazu gehört des weiteren, dass mittels dieser objektiven theoretischen Naturerkenntnisse alle wirklichen und möglichen Differenzen und Übereinstimmungen der Subjekte in ihren

Létezik tehát egy olyan testi-lelki organizációs állapot, mely szükségszerűen vezet el az egyedileg eltérő észleletektől az ésszerű gondolatok megegyezéséig (*Übereinstimmung*). Ezt nevezi Husserl *normalitás*nak. A tapasztalatot megragadó ésszerű gondolatok ugyanakkor nem csupán egyedi tudatok korrelátumai, de „korrelátumai” az objektív világnak is. Vagyis a közös gondolatok nemcsak egymással egyeznek meg, de egybeesnek a világ igazságával is, helyesebben konstituálják azt. Röviden azt mondhatjuk: igaznak a normális testiségben optimálisan adottat nevezzük.

A „normális” testiséghez hozzátartozik a megjelenítés lehetőségeinek jól vagy rosszul működő rendszere, és ehhez továbbá hozzátartozik egy optimális adottságmód eszméje, vagy adottságmódok lehetséges optimális rendszere, mely egy adott fokon az igazságot képviseli (Husserl 1973. 121).⁹

A fentieket összegezve, azt találjuk, hogy a világ nem más, mint egy testre vonatkoztatott lehetséges téridőbeli tapasztalatok univerzuma. A test egyedisége okán a világról adódó szemléletek redukálhatatlanul különbözőek. A testiséggel jelentkező, meghaladhatatlan egyediség és a vele járó egyedi világszemlélet ellenére a kommunikatív konstituálódó életvilágban egy általános-közös világ konstituálódik. Hogyan lehetséges ez? Husserl szerint úgy, hogy *a biofizikai normalitásnak és anomaliásnak megfelel egy konstitutív normalitás és anomaliás*. Minden normális embert elsődlegesen normális testiség jellemez, normális érzékszervekkel és normális érzékelőmezővel, vagyis normális pszichikummal. Mint minden konstitúciós folyamatnál, természetesen itt is kétpólusú korrelatív viszonyra bukkanunk: A *normálisan működő szemlélő* (vagy a szemlélő normális működése) korrelátumként az *igaz módon szemlélt világot* (vagy a világ igaz szemléletét) teremti meg. Az egyik póluson tehát a normálisan működő test vagy a testi működés normalitása áll, melynek kapcsán Husserl eredendő normalitásról beszél, és ezt a testi viselkedés egy bizonyos tipikus állandójának tartja. A tipikusság és az állandóság a percepció és appercepció képességek habitussá váló aktualizációjában nyilvánul meg. Ha ez az állandósult viselkedés nem juthat érvényre, a világ elbizonytalanodik, és amíg a bizonyosság helyre nem áll, látszatként marad érvényben. A helyreállást a korrelatív viszony másik pólusa, az optimális adottságmód vagy adottságmódok lehetséges optimális rendszere biztosítja.

Phänomenen (den unmittelbar erfahrenen dinglichen Beständen) unter den Rücksichtnahme auf die ebenfalls objektiv erforschbare leibliche und seelische Organisation derselben zu erklären, also selbst als notwendig erkennbar seien.”

⁹ „Zur »normalen« Leiblichkeit gehört ein System von Möglichkeiten der Darstellungen, schlechter und guter, und diesem wieder gehört zu die Idee einer optimalen Gegebenheitsweise oder eines möglichen optimalen System von Gegebenheitsweisen, das auf einer gewissen Stufe die Wahrheit vertritt.”

Rövid kitérőt kell most tennünk, mert súlyos problémák merülnek fel az elmondottakkal kapcsolatban. Erősen kérdéses mindenekelőtt az, hogy az optimális adottságmód vagy az adottságmódok optimális rendszere az észlelő biofizikai organizációjának és a tárgy fizikai megjelenésének az összhangjában áll-e. Mert amit igazságnak, a világeszlelés és a világról alkotott ítéletek igazságának, vagyis az adottságmódok optimális rendszerének nevezünk, *szokásszerűen aktualizálódó képességek* működéséhez van kötve. A habitualitás, a típusosság olyan fogalmak a husserli fenomenológiában, amelyek többet fednek el annál, mint amennyit feltárnak, miközben lényegi pontokon nagyon komoly teherhordó elemei a fenomenológiának. A legtöbb helyen leíró fogalmakként működnek, és az introspekción alapuló, szükségképpen egyedi tudatelemzések általános érvényűségének a lehetőségfeltételét jelentik. Ezen a ponton azonban, vagyis a normalitásról szóló leírásokban lényegileg nem maradhatnak meg csupán leíró fogalmaknak, ahogy egyébként, mint mindjárt látni fogjuk, maga a normalitás sem. Egyáltalán nem mindegy, hogy a „képes vagyok” éppen milyen mozgási, észlelő, megismerő és gondolkodási folyamatokban aktualizálódik, de nem abban az értelemben, hogy erről a tárgy megragadásának sikeres vagy sikertelen esetei döntenének. Az aktualizációnak meghatározott módon *kell* megtörténnie, mert a világ az ettől eltérő esetekben a látszat érvényességét hordozza. Vagyis a habitualitás nem bármilyen intencionális ráirányulások szokásszerű rendszere, hanem csak bizonyos kiválasztottaké, melyek követendő normákká válnak, és az egyéneken szokások kialakításával állandósulnak. A típusosság ezekben a történetileg változó, kondicionálással interiorizált normák formájában gyakorolt intencionális viszonyulásmódokban figyelhető és állapítható meg.

Husserl szerint ezt a kiválasztást az említett korreláció világi pólusa, az optimális adottságmódok rendszere vezérli. A normalitás azonban kommunikatív közösségbe tömörült személyek sokasága között áll fenn, akik a tapasztalataikat és a tapasztalati kijelentéseiket illető szabályok felől átlagosan megegyeznek,¹⁰ szemben ugyanezen közösség más tagjaival, akik környező világukat, életvilágukat egyedi irányultságú leírásokban ragadják meg, és a „mindenkori motiváció keretei között empirikusan nem megvalósítható módon tapasztalják” (Husserl 1984. 38). Hogy mik alkotják a motiváció fennálló kereteit, arról egy közösség normálisnak tekintett tagjai döntenek, miközben ez normalitásuknak a feltétele is egyben. Normális az, amiben a közösség normális tagjai mint az egyedi szubjektív észleletek átlagában megegyeznek, abban az értelemben, hogy ítéleteiknek van közös tartalma, ami egyben egy intézményalapító megegyezés – konvenciókötés – alapját is képezi.¹¹ Ezt az átlagot a normálisok határozzák

¹⁰ Az *Übereinstimmung* másik értelme vezérli az értelmezésünket.

¹¹ Miről van szó? Elevenítsük fel a tapasztalati ítéletek egybeesésére vonatkozó érvelést, és képzeljük el, hogy két normális észlelőről van szó. A különböző szubjektumok számára a dolgok természetesen különböző módon jelennek meg abból a tényből eredően, hogy maguk téridőbeli (tehát fizikai-testi) mivoltukban elkülönülnek egymástól, nem lehetnek

meg, de a norma a megegyezésben teremődik. A normalitás nem valamilyen természettől adott szükségszerűség tehát, hanem tulajdonképpen megegyezésen alapuló konvencionálisnak, azaz normativitásnak bizonyul. És elsődlegesen az anomália sem a testi-lelki organizációban jelentkező különbség, hanem ettől a konvencionális normativitástól való eltérés. Mert hogyan is lehetne biofizikai különbségekre észleleti és észleletítéleti különbségeket visszavezetni, tekintve azt a végtelen eltérést, ami egy testi organizmusban fiziológiai szinten kimutatható? Hogy érzékeljük, milyen súlyos problémák rejlenek itt, gondoljuk meg a következőket: a világkonstitúció és még azt megelőzően egyáltalán az értelemképződés során jelentkezhetnek olyan anomáliák, melyeknek nem felel meg semmilyen szomatikus vagy pszichikai anomália. Ha azt el is fogadjuk, bár korántsem evidens, hogy pszichofizikai anomáliák szükségképpen értelem-anomáliákhoz vezetnek, az viszont egyáltalán nem biztos, hogy a pszichofizikai normalitás kizárja az értelem-anomáliákat.

Az a gondolat, hogy ez a megegyezés nem egybeesést, hanem konvenciót alkotó szerződést jelent, nem bukkan fel Husserlnél. Az pedig, hogy a később tévedéseknek bizonyuló valamikori igazságok – melyekre éppúgy érvényes, hogy a magukat normálisnak tartó személyek közösségének interszjektív konstituálódó korrelatívumai – hogyan és miért változhatnak meg, nem válik kérdéssé. Ahogyan az sem, hogy melyik változik előbb, vagy hogy milyen mértékű változás vezethet el az igazság megváltozásához, és hogy mennyiben múlhat az igazság megváltozása a habitusok véletlenszerű megváltozásán.

Mivel Husserl a megalapozás eszméje vezérli, ennek a normalitásnak a testi-lelki organizáció természet adta működésében találja meg az alapját. *A természet normát teremt.* Husserl szerint a természetkutatás során konstituált fizikai

ugyanabban az időpillanatban ugyanazon a helyen. Tudjuk, ha ennek ellenére egybehangzó ítéletet alkotnak, a közvetlenül tapasztalt érzéki-szemléleti jelenségről, az pusztán véletlenszerű egybeesés lehet. Szigorú értelemben azonban nem csupán véletlenszerű, de lehetetlen is, hogy az ítéleteik megegyezzenek, ezért az egybehangzó ítéletek közül valamelyiknek hamisnak kell lennie ahhoz, hogy megegyezhessen egy másikkal. Az egyik szjektumnak tévednie kell, tévesen kell érzékelnie a jelenséget vagy tévesen kell megítélnie az érzékelt jelenséget. És itt komoly nehézségre bukkanunk, hiszen vagy azt kell feltételeznünk, hogy a jelenség mint megjelenés önmagában lehet téves, tehát egy fenomén adódhat nem igaz módon, vagy azt, hogy az ítélet függetleníti magát az érzéki szemlélettől. Az előbbinek a lehetőségét önmagában ki kell zárjunk, az adódás tudniillik olyan végső és meghaladhatatlan feltétele a fenoménnek, amelyről nem mondhatjuk, hogy lehet igaz vagy hamis. Az adódás van, és ennek függvényeként van a fenomén. Vagyis a tévedés azért lehetséges, mert *az ítélet függetlenedik az érzéki szemlélettől.* Ha viszont függetlenné válhat, akkor az igazsága sem abban áll, hogy egybeesik vele. A jelenségre vonatkozó igaz ítélet nem a jelenséggel egyezik meg, hanem a megjelenés optimális rendszerébe illeszkedik.

Amit a jelenségre vonatkozó azonos ítéletnek nevezünk, azt a szavak adekvát használata teszi lehetővé. A szavak, a nyelv bázisa az, amit Nietzsche a nem azonos azonossá tételének nevez, a különbség eltörlését eredményező nivelláció. Ekkor azonban a testi-lelki organizációban jelentkező különbség vagy megegyezés nem lehet az ítéletben jelentkező különbség és egybeesés szükségszerű oka. Márpedig Husserl erre alapozza a normalitásról szóló okfejtését, amin pedig azután az igazság teleologikus történetének elképzelése nyugszik.

dologi objektivitás ugyanaz, mint ami egyfelől az egyedi szubjektumok számára személetesen konstituálódik (mintegy magától, passzív-spontán módon), majd pedig leíró kijelentéseikben kifejeződik, másfelől pedig mint amelyik annak a közösségnek a korrelátumaként konstituálódik, amely a magukat normálisnak értékelő személyekből jön létre. Természetesen a szóban forgó szubjektumok ugyanazok. Az számít normálisnak, akiben szubjektíve személetesen ugyanaz a dologi objektivitás konstituálódik meg, amelyet a magukat normálisnak tartó személyekből álló közösség interszjektíve konstituál. Ez nem véletlen, ez teleológia.

Mindent felülír a szükségszerűség. Ám ha mindez a testi-lelki organizációban van megalapozva, akkor az igazság megváltozása korrelátumként ennek az organizációnak a megváltozását feltételezi, és egyben eredményezi is. Husserl nem habozik ezt a megoldást választani: a magasabban fejlett testek jutnak el a magasabb rendű igazságokhoz, és a magasabb rendű igazság tudatosodása magasabb rendű testeket, azaz magasabb szintű testi szerveződéseket termel ki.

B) *A magasabb rendű testek organikus teleológiája.* A testhez kötöttség folytán tulajdonképpen minden *solus* világ anomáliát mutat, de megvan a lehetősége annak, hogy egyetértésre jussunk, kialakítsuk a világ észlelésének valamilyen egységességét. Mert bár a világkonstitúció egyéni, szubjektív rendszer terméke, de egy interszjektív rendszer által is meghatározott. A világhoz az is hozzátartozik, hogy nemcsak az én eredendő konstitutív rendszeremben áll elő ilyenként vagy olyanként, hanem mindenki más számára más és más módon is megjelenik, azonban ezek a különböző megjelenési lehetőségek egységgé, a valóságos és lehetséges megjelenések egységévé állnak össze. Létezik tehát egy interszjektíve lehetséges tapasztalati rendszer, melynek az egyik póluson a normális testiséggel működő egyének, a másik póluson a világról közösen megszerezhető pontos meghatározás eszméje felel meg. Mert az egyes szemlélet a priori mindenkor nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy új szubjektumok lépjenek be abba az összefüggésbe, és a dologról még újabbat is megtapasztalhassanak.

Soha nem mondhatom, hogy egy tapasztaló szubjektivitás soha nem jelentheti ki bizonyossággal, hogy valaki ne tudna több meghatározástartalmat, ne tudná esetlegesen a világ addig rejtve maradt oldalát megtapasztalni, mégpedig olyanok, akikhez „magasabb” testiség tartozik (Husserl 1973. 122).

A világ lehetséges változatainak tehát a testiség lehetséges változatai felelnek meg: a homályos, látszatszerű, nem igaz érvényességét hordozó világnak egy tökéletlen testiség, az igaz világ szemléletének egy magasabb testiség. Ez a szubjektum szintjén a sajáttest vagy egyes testi funkciók megváltozását jelenti, interszjektíve azonban ezek a változások már az alacsonyabb és magasabb szintű testi szerveződések világába: az állatvilág fajaihoz vezetnek. És ezzel el-

jutottunk az organikus teleológiához, az igazság feltárására egyre alkalmasabb testek kifejlődésének eszméjéhez, mely tulajdonképpen megisméltése a biológiai evolucionizmus gondolatának, hiszen ezeknek a testi individuumoknak, fizikai organizmusoknak a fejlődését a létfenntartáshoz és az egyéni fejlődésükhöz szükséges kedvező feltételek segítik.

Ami alapvetően megkülönbözteti azonban a transzcendentális teleológiát a biológiai evolucionizmustól, az a célszerűség, s ennek egyértelmű meghatározása: a fejlődés a világról létrehozandó igaz szemlélet céljából zajlik. Így a fejlődés, bármelyik szinten szemléljük is, magának a test-lélek-szellem egységeként létező monásznak a fejlődése. Helyesebben egy monásrendszeré, melynek rendszerszerűségét az egy és ugyanazon célból zajló fejlődések összefüggésegysége alkotja, és amely „az egy és ugyanazon világ különböző lehetséges szemléleteit fokozatosan és fejlődésszerűen valósítja meg, felemelkedik az emberhez és végül a magában mind magasabb szintű intelligenciát és tudományt kibontakoztató emberhez” (Husserl 1973. 128). A fejlődés magának a monásznak a létalapja, mert egy monász nem létezhet másként, csak amennyiben kifejlődik, és egy világszemlélet csak mint a monász fejlődésének produktuma jöhet létre. Amit igaz világnak nevezünk, az a világról való szemlélet módján valósul meg, egyszerre a megismerés és a létrehozás értelmében. Ezt a kibontakozást pedig úgy kell elgondolnunk, mint a tudat önkifejlődését.

IRODALOM

- Derrida, Jacques 1967. *La voix et le phénomène*. Paris, PUF.
- Husserl, Edmund 1968. *Phänomenologische Psychologie*. (Husserliana IX.) Szerk. Walter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1972. A fenomenológia eszméje. In *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat. 27–110.
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928*. (Husserliana XIV.) Szerk. Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1984. *Die Konstitution der geistigen Welt*. (Text nach Husserliana IV.) Szerk. Manfred Sommer. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Kicsák Lóránt 2000. A fenomenológia alapvetésének derridai dekonstrukciója. *Gond.* 25–26. 115–154.
- Nietzsche, Friedrich 1997. *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap.