

Edmund Husserl: *Fenomenológia és antropológia*

(Előadás a frankfurti, a berlini és a hallei Kant Társaság számára)*

Mint ismeretes, az utóbbi évtizedben Németország fiatalabb filozófus-generációja egyre intenzívebben fordul a filozófiai antropológia felé. Jelenleg Wilhelm Dilthey életfilozófiája – az antropológia új alakzata – gyakorol jelentős hatást. Még az úgynevezett fenomenológiai mozgalmat is magával ragadta az új törekvés, amely szerint a filozófia valódi alapja egyedül az emberben, mégpedig az ember konkrét világi léte lényegtanában rejlik. Néhányan ebben látják az eredeti konstitutív fenomenológia azon szükséges reformját, amely által a fenomenológia először juthat el valódi filozófiai dimenzióhoz.

Mindez azt jelenti, hogy a fenomenológia elvi alapállása teljesen megfordul. Míg az eredeti fenomenológia, amely transzcendentálisként bontakozott ki, az összes embertudományt – akármilyen természetű is legyen – kizárta a filozófia alapjainak meghatározásából, és harcolt az összes erre vonatkozó kísérlet mint antropologizmus és pszichologizmus ellen, addig most mindennek pontosan az ellenkezője kellene, hogy érvényre jusson: a fenomenológiai filozófiának az emberi létezésből kellene teljességgel újjá épülnie.

E vita nyomán modernizált formában mindazon régi ellentét visszatér, amely az *újkori filozófia* egészét mozgásban tartotta. A korszak jellemző sajátos szubjektivista törekvése kezdettől fogva két egymással szembenálló irányzatot eredményezett: az antropológiai (vagy pszichologista, ill. a transzcendentalista irányzatot. Az egyik oldal szerint a filozófia állandóan szükségszerűnek tartott szubjektív megalapozását magától értetődően a pszichológiának kell nyújtania. A másik oldalon azonban a transzcendentális szubjektivitás tudományát követelik, azt a teljességgel újszerű tudományt, amelyre épülve minden tudomány, így a pszichológia is, először válik filozófiailag megalapozhatóvá.

* Elhangzott 1931. június 1-jén Frankfurtban, június 10-én Berlinben, valamint június 16-án Halléban.

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Edmund Husserl 1989. *Phänomenologie und Anthropologie*. (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle). In Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Gesammelte Werke. 27. kötet. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. Dordrecht, Kluwer. 164–181.

Sorszerűnek kell-e tekintenünk, hogy e vita, csupán történelmi viseletét változtatva, időről időre lángra lobban? Erre a kérdésre nemmel fogunk felelni. Hiszen a filozófia lényegében, feladata elvi értelmében kell körvonalazódnia annak a módszernek, amelyet a filozófia önmaga megalapozásához elvből megkövetel. Amennyiben a módszer szükségszerűen szubjektív, úgy e szubjektív sajátos értelme is *a priori* meghatározott kell legyen. Tehát lehetségesnek kell lennie olyan szintű elvi különbségtételnek az antropológizmus és a transzcendentálisizmus között, amely fölötté áll a filozófia és az antropológia, illetve a pszichológia valamennyi történelmi alakzatának.

Ám itt minden attól függ, hogy valóban rendelkezünk-e azokkal a *belátásokkal*, amelyek az elvi döntés előfeltételét képezik, s amelyeknek éppen állandó hiánya hívja életre a szüntelen viszályt. Eljutottunk-e már odáig, hogy rendelkezhetünk ezekkel a belátásokkal? Kellően tisztázott-e a filozófia elvi lényege, illetve módszere és apodiktikusan fogalmilag megragadható-e felfogása ahhoz, hogy *arra* végérvényes döntést alapozhassunk?

Igyekszem meggyőzni Önöket arról, hogy valóban eljutottunk idáig, mégpedig a konstitutív fenomenológia fejlődése eredményeképpen. Anélkül, hogy végigkövetném e fejlődést, megkísérlem legalább mint eszmét felvázolni az e fejlődés során teljesen világos formát öltött transzcendentális-filozófiai *módszert*, csakúgy, mint az azt követő szisztematikus munkával elért *transzcendentálisfilozófiát*. E belátásra jutva magától az ölnkbe hull az elvi, tehát a végérvényes válasz arra a mai témánkat képező kérdésre, hogy a filozófia és majd a fenomenológiai filozófia mennyiben lelhet metodológiai alapzatára a „filozófiai” antropológiában.

Kiindulási pontként állítsuk szembe egymással a prekartezianus és a poszt-kartezianus filozófiát! Az előbbit a filozófiának az antikvitásig visszanyúló régi *objektivist* eszméje határozta meg, míg a posztkartezianus egy új, *szubjektivistikus-transzcendentális eszme* felé orientálódott.

Az újkor valódi filozófiáért folytatott küzdelmei (és az imént említett módszertani viszályok is) a filozófia és a tudomány régi eszméjének valódi meghaladását tűzték ki célul egy új eszme nevében: ebben az esetben a régi eszme valódi meghaladása egyúttal annak megőrzését is jelenti, mégpedig úgy, hogy a régi eszme eredeti értelmét transzcendentál-relatív eszmének tekintik.

Mint ismeretes, a tudomány európai értelemben véve általánosságban a görög szellem teremtménye. Eredeti neve filozófia, ismerettartománya az általában vett létező univerzuma. Különböző diszciplínákba ágazik el, fő ágait tudományoknak hívjuk. Közülük *filozófiainak* azonban csak azokat nevezzük, amelyek olyan kérdésekkel foglalkoznak, melyek általában minden létezőt hasonló módon ragadnak meg. Azonban örökre nélkülözhetetlen marad a filozófia régi egyetemes fogalma, amely ténylegesen magába foglal minden tudományt.

A filozófia, a tudomány céleszméje eleinte homályos, s csak hosszabb fejlődési szakasz során tisztul le, formálódik és szilárdul meg fokozatosan. A *θαυμάζειν*, a

tiszta „teoretikus” érdekek beállítódásában nyert megismerés során adódik a tudomány első értelme, amely azonban hamarosan elégtelennek bizonyul. A pusztán empirikus, leíró, osztályozó és induktív megismerés a szó pregnáns értelmében véve még nem tudomány. Pusztán relatív és csak az adott helyzetre vonatkozó igazságokat nyújt. A filozófia, a valódi tudomány az abszolút végérvényes, minden relativitást meghaladó igazságokra irányul. Ezekben a létező akként határozódik meg, amiként önmagában van. A szemléleti világban, a tudomány előtti tapasztalat világában ugyan *magától értetődően* és minden relativitása ellenére egy valóban létező világ mutatkozik meg, azonban annak tényleges minőségei meghaladják a pusztán tapasztalást. A filozófia, a valódi tudomány, ha csak a megközelítés szintjén is, ezeket a minőségeket célozza meg úgy, hogy az eidoszhoz fordul; ahhoz a tiszta *a priori*hoz, amely az apodiktikus belátásban bárki számára hozzáférhető.

A fejlődés a következő eszme felé tart. Az adott világ filozófiai megismerése mindenekelőtt megkövetel egy univerzális, *a priori* világismeretet, mondhatjuk, egy univerzális ontológiát, amely nem csupán absztrakt általános, hanem egyúttal konkrétan regionális is. Ezáltal fogható fel a *világ invariáns lényegformája, tiszta rációja* a világ összes regionális létszférájával együtt. Vagy másképpen fogalmazva: a faktikus világ megismerését megelőzi a lényeglehetőségek univerzális megismerése, amely nélkül a világ egyáltalán nem, tehát a faktikus világ sem volna elgondolható létezőként.

Ezen *a priori* segítségével válik tehát lehetségessé egy racionális módszer, a faktikus világ megismerésére a racionális ténytudományok formájában. A vak empiria átracionalizálódik, részesedik a tiszta rációban. A ráció vezetésével alaptól épül fel az ismeret, a racionálisan *tisztázott* tények ismerete.

Így például a materiális [*körperlich*] természetet tekintve: a tiszta matematika – mint az egyáltalán elgondolható természet *a priori*ja – teszi lehetővé a valódi filozófiai természettudományt, éppen mint matematikai természettudományt. Ez azonban több mint pusztán példa, hiszen a tiszta matematika és a matematikai természettudomány először mutatott rá arra – természetesen egy szűkebb szférában –, hogy mi az, *amiért* a filozófia, a tudomány eredeti objektivisztikus eszméje küzdött.

Különböztessük meg egymástól ezen elképzelésen belül azt a két dolgot, amelyeket egymástól megkülönböztetni az újkori fordulat kései következményeként vált szükségessé: e koncepció formális és a materiális elemét. *Formális* a *létezőt* totalitásában megcélzó univerzális és – a már korábban említett értelemben vett – racionális megismerés. Az egész hagyományban azonban a létező – vagy az *általában vett valami* – formális fogalmának értelme már eleve kötődik anyagsághoz, úgymint világi létező, ill. úgymint *valóságos* [*Reales*], mint ami létének értelmét a létező világból nyeri el. Tehát a filozófiának az összes realitás tudományának kell lennie, és mint ahogyan azt mindjárt látni fogjuk, éppen e törekvés inog meg majd az újkorban.

Az újkori filozófia Descartes-tal kezdődő fejlődése élesen elválik minden megelőző fejlődéstől. Újfajta motívum lép működésbe, amely ugyan nem a filozófia formális eszméjét, azaz a racionális tudományosságot támadja, hanem annak materiális értelmét, s azt végül teljesen megváltoztatja. Elvész az *a naivitás, amely a világot magától értetődően létezőként*, a tapasztalás által magától értetődően eleve adottnak tételezi: ami eddig magától értetődött, *nagy talánnyá* lesz. A kar-teziánus elfordulás az előre adott világtól a *világot tapasztaló szubjektivitáshoz* és egyáltalán a tudat szubjektivitásához a tudományos kérdés teljességgel új dimenzióját nyitja meg, amelyet előzetesen transzcendentálisnak nevezünk.

Filozófiai alaproblémaként e dimenzió különböző módokon nyilvánul meg: úgy mint a megismerés-vagy a tudat problematikája, vagy mint az objektíve érvényes tudomány lehetőségének problémája, de úgy is mint a metafizika lehetőségének problémája stb. Bárhogyan is írjuk le, mindig távol van attól, hogy precíz, eredetien megalkotott tudományos fogalmakban megfogalmazott problémaként álljon elő. Folyvást hordoz valami kétes színezetet, s e homályosságában szabad teret ad az ellentmondásos fordulatoknak. A megismerés ezen újonnan megnyitott dimenziója nehezen juthat szóhoz és lelhet fogalmaira; a régi, hagyományos fogalmiság, amely e dimenzió lényegétől idegen, meghatározni nem, csak félreértelmezni képes azt.

Így az újkori filozófia folyton azon fáradozik, hogy behatoljon ebbe az új dimenzióba, s eljusson a helyes fogalmakhoz, a helyes kérdésfeltevésekhez és módszerekhez. Ehhez azonban hosszú út vezet. Ezért érthető, hogy az újkori filozófia, hiába elkötelezett a tudomány szolgálata mellett, miért nem jut el egyetlen, a transzcendentális törekvésnek megfelelő filozófiához. Helyette olyan rendszerek sokaságával nézünk szembe, amelyek mind ellentmondanak egymásnak. – Javult-e ez a helyzet a legutóbbi időkben?

Az újkori filozófiák eme zűrzavarában, gyors egymásutániságuk közepette remélhetjük-e, hogy már köztük volt az a filozófia, amelyben az újkornak a transzcendentálisra való törekvése teljességgel tisztázódott és elvezetett a transzcendentális filozófia szilárd, apodiktikusan szükséges eszméjéhez? Utat talált-e a komoly, szigorúan tudományos munka módszeréhez, sőt akár magához e munka szisztematikus kezdetéhez és folytatásához?

Válaszomra már a bevezetésben előre utaltam. Nem tehetek másként, mint hogy a transzcendentális vagy konstitutív fenomenológiában lássam a tisztán kidolgozott és valódi tudományos munka lehetőségéhez jutott transzcendentális filozófiát. Bár sokat beszélnek róla és sok kritika éri, tulajdonképpen ismeretlen: a természetes és tradicionális előítéletek szemellenzőként hatnak és nem engedik érvényesülni valódi értelmét. Éppen ezért a kritika, ahelyett hogy segítette volna vagy jobbító szándékkal lépett volna fel, nem is érintette még a fenomenológiát.

Ezért most az én feladatomban, hogy az Önök számára evidenssé tegyem a transzcendentális fenomenológia igaz értelmét. *Ezután* nyerjük el azokat az alapvető

belátásokat, amelyek révén eldönthető az a probléma, hogy lehetséges-e filozófiai antropológia.

A legegyszerűbb kezdőpontot a *descartes-i Elmélkedések* jelentik. Csakis formájukra és arra a bennük áttörő akaratra hagyatkozunk, amely a legtudományosabb radikalizmusra törekszik. Nem követjük az *Elmélkedések* tartalmát, amelyet, s erre többször utaltunk, az elfogult ítéletek gyakran félremagyaráztak. Inkább arra teszünk kísérletet, hogy végigvigyük azt a tudományos radikalizmust, amely felülmúlhatatlan. Az újkori filozófiák mind a *descartes-i Elmélkedésekből* erednek. Most fordítsuk e történeti állítást filozófiaivá! Minden filozófia eredeti gyökere az elmélkedés, a magányos öneszmélés. Az autonóm filozófia a maga eredetiségében – abban a korszakban élünk, amelyben az emberiség autonómiájára ébredt – a filozófálok önmagukért való magányos és radikális felelőssége lesz. Csak a magány és az elmélkedés tehet valakit filozófussá, szükségszerűen csak önmagából kiindulva születhet meg benne a filozófia. Azt, amit mások, illetve a hagyomány tudásnak, tudományos megalapozásnak tekint, nekem mint autonóm énnek saját evidenciámban kell végigkövetnem a végső megalapozásig. E végső megalapozásnak közvetlenül és apodiktikusan evidensnek kell lennie. Csak így tudok abszolút felelősséget vállalni, abszolút módon igazolni. Tehát egyetlen előítéletet sem hagyhatok kikérdezetlenül és megalapozatlanul, legyen az az ítélet mégoly magától értetődő is.

Ha csakugyan megpróbálok eleget tenni e követelménynek, csodálkozva fedezek fel egy olyan magától értetődő, univerzális léthitét, amelyet – bár egész életemen keresztülhúzódom és azt hordozza –, soha nem vettem észre, és amely soha is nem jutott kifejezésre. Hamarosan a *filozófiára* irányuló szándékomban is észrevétlenül beszivárog. Filozófia alatt természetesen a világ univerzális tudományát, majd specializálódva azokat a speciális tudományokat értem, amelyek a világ különböző területeinek rész tudományai. „A” világé, amelynek léte mindenkor magától értetődik, és mindenkor kimondatlan előfeltétel. Ennek forrása természetesen a világ létében való állandó bizonyosság univerzális tapasztalata.

Mi a helyzet ennek az evidenciájával? A tapasztalás evidenciája gyakran nem áll helyt az *egyedi* realitások vonatkozásában. A létükben való bizonyosság, amelyet az evidencia kínál, adott esetben kétséges lehet, sőt akár érvényteleníthető a semmis látszat címszava alatt. Ezzel szemben miért áll fenn töretlenül a tapasztalati bizonyosságom a világról mint a számomra valóban létező realitások *totalitásáról*? E bizonyosságot ténylegesen soha nem tudom kétségbe vonni vagy akár tagadni. De elég-e ennyi a radikális megalapozáshoz? Vagy végső soron többféleképpen alapozódik-e meg az a létbizonyosság, amely a világról való tapasztalat folytonosságában lakozik? Átgondoltam-e valaha mindezt, utánajártam-e felelősségteljesen a tapasztalás érvényességi forrásainak és azok hatókörének? Nem. Tehát nem számon kérhető módon szolgáltak tudományos tevékenységem alapjaként a korábbi életemben. Nem szabad őket azonban számon kérés nélkül hagynom. Kérdésbe kell őket hoznom, hiszen egyáltalán képtelen

vagyok belevágni egy komolyan autonóm tudományba anélkül, hogy azt előtte ne igazoltam volna végsőkig apodiktikusan a megalapozás kérdező és válaszadó tevékenységével.

És most továbblépve: ha a világtapasztalat létbizonyossága kérdéssé vált, *többé már nem szolgálhat talajként* az ítéletalkotás számára. Ekképpen velünk, azaz velem, az elmélkedő-filozófáló énnel szemben követelmény a világ létezésére vonatkozó *univerzális epokhé*, beleértve ebbe minden egyedi realitást, amelyet a tapasztalat – a konzekvensen egybehangzó tapasztalat is – mint valóságost ajánl fel. Mi marad meg?

A világ nem a létezők mindensége? Ha a *semmi*vel szembesülök, alkotatok-e még ítéletet egyáltalán, rendelkezek-e még egyáltalán azzal a tapasztalattal, amely az ítéletalkotás talajául szolgálhat, s amely alapot a létező még minden ítéletalkotás előtt eredeti módon, szemléletileg adott? Descartes-hoz valamenynyire hasonlatosan válaszolunk, s vele mégsem teljesen egyetértve: bár a világ léte – amelyet majd világos alapra kell hoznunk – jelenleg kérdéssé vált és epokhé alá esik, attól én, a kérdező, aki végrehajtja az epokhét, még vagyok, s („az én vagyok”) -nak tudatában vagyok, s ezt azonnal apodiktikusan meg tudom állapítani. Magamról mint az epokhé végrehajtójáról olyan tapasztalattal rendelkezem, amiért közvetlenül és aktívan felelősséget tudok vállalni. Ez nem világtapasztalat – hiszen az egész világtapasztalatot érvényen kívül helyeztük –, mégis tapasztalás. Ebben a tapasztalásban megragadom önmagamot – éppen mint ént a világra vonatkozó epokhéban – mindazzal együtt, ami ettől az éntől elválaszthatatlan. Tehát *ekként* az apodiktikus énként létezésem önmagában megelőzi a világ létezését, nevezetesen amennyiben az *ekként* az énként történő létezésem nem érinti az, hogy mi a helyzet a világ létérvényességével vagy az erről való számadással. Nyilvánvaló, hogy csak *ekként* az énként tudok végül számod adni a világ létezéséről, s csak így tudok (ha egyáltalán) végigvinni egy radikálisan felelős tudományt.

Itt újabb fontos lépés következik: nemhiába hangsúlyoztam azt, hogy „ez az én”. Hiszen most, hogy idáig eljutottam, veszem csak észre, hogy filozófáló énemmel *valóságos forradalom* zajlott le. Amikor elkezdtem az elmélkedést, a magam számára *először* az az *egyedülálló* ember voltam, aki *filozófáló remeteként* néha csak azért különült el embertársaitól, hogy kellő távolságot tartson véleményüktől. Ettől azonban én még a magától értetődően létező tapasztalati világ talaján álltam. Ám *most*, amikor ennek kérdésesnek kell maradnia, emberként való létezésem – az emberek és a világ egyéb valóságos létezőivel együtt – is kérdéssé lesz és epokhé alá esik.

Ezen epokhé következtében az *emberi magányosság* radikálisan mássá, *transzcendentális magányossággá*, mégpedig az ego magányosságává alakul át. Egóként a magam számára nem a létező világhoz tartozó ember vagyok, hanem az a kérdező én, amely megkérdőjelezi a világ bármely létezését, s annak így vagy másképpen létezését is, avagy az az én, amely átéli az univerzális tapasztalatot, ám an-

nak létérvényességét zárójelezi. Ugyanez vonatkozik a tudat összes olyan nem tapasztalati módjára, amelyekben a világ gyakorlatilag vagy elméletileg megőrzi érvényességét. A világ továbbra is úgy jelenik meg, ahogyan eddig is megjelent, a világ élete töretlen: ám most a világ „zárójelezett” világ, pusztá fenomén, mégpedig az áramló tapasztalat és az egyáltalában vett tudat – amely azonban már transzcendentálisan redukált tudat – érvényességfenoménje. E tudattól nyilvánvaló módon elválaszthatatlan a világnak ez az univerzális érvényesség-fenoménja.

A fentiekkel leírtuk azt, hogy mit nevez a transzcendentális fenomenológia fenomenológiai redukciónak. Nem úgy gondolja el, mint amely csak *átmenetileg* függeszti fel a világ létében való hitet. A fenomenológiai redukció olyan akaratlagosan folyamatos felfüggesztés, amely engem mint fenomenológust egyszer és mindenkorra kötelez. Így azonban a fenomenológiai redukció csak a szükséges eszköz a tapasztalás és a teoretikus ítékezés reflexív tevékenysége számára ahhoz, hogy megnyílják egy alapvetően újszerű tapasztalat- és ismeretmező, nevezetesen a transzcendentális. Az, ami tehát most fókuszomba kerül – s ez csak ezáltal az epokhé által kerülhet fókuszomba – a transzcendentális egóm, annak transzcendentális *cogitatioi*, azaz a transzcendentálisan redukált tudatélmények azok minden jellemző alakzatukban, de a mindenkori *cogitata qua cogitata* is; mindaz, amelynek mindenkor tudatában vagyok, és mindazok a módok is, amelyekben én így vagyok – folyton az epokhé határain belül. Ezek alkotják tehát az ego mindenkori és a változások közepette is egységesen megmaradó transzcendentális tudatrégióját. Ez csak a kezdet, habár szükségszerű kezdet. A tovább folytatott transzcendentális reflexió hamarosan elvezet a „képes vagyok rá” transzcendentális sajátosságaihoz, továbbá a habituális képességekhez, valamint néhány más dologhoz is, így a világhoz mint a róla való tudat sokszínűsége ellenére is fennmaradó univerzum egyetemes érvényességfenoménjához.

Csak a fenomenológiai redukció teszi lehetővé, hogy itt minden várakozással szemben valójában egy roppant kutatási mező táruljon elénk. Mégpedig a közvetlen és apodiktikus tapasztalás mezeje, amely minden közvetlen és közvetett transzcendentális ítélet állandó forrását és biztos talaját jelenti. Descartes és utókorá ezt nem látta meg. Kétségtelen, hogy különösen nehéz volt tisztázni a transzcendentális átállítódás tiszta értelmét és ezzel egyáltalán kiemelni egyfelől a transzcendentális ego (illetve a transzcendentális szféra), másfelől a pszichikai és általában a világ-szférájával együtt vett ember-én közötti alapvető különbséget. És még azután is, hogy felszínre hozták a különbséget és felismerték a transzcendentális tudomány feladatának tiszta értelmét – ahogyan Fichte és követői –, különösen nehéz volt a transzcendentális tapasztalattalaját annak végtelenségében meglátniuk és hasznosítaniuk. Mivel itt a német idealizmus elakadt, olyan alaptalan spekulációba fulladt, amelynek tudománytalansága kétségtelen és – bár ennek ellenkezőjét sok más mai vélemény állítja –, semmiképpen sem dicséretreméltó. Voltaképpen rendkívül nehéz volt eleget tenni a filozófiai módszer teljesen új problémájának, amennyiben annak olyan filozófiai

tudomány módszerének kellett lennie, amely a legnagyobb fokú számonkérhetőségen alapszik. Végző soron azonban minden a fenomenológiai redukció megkezdésének módjától függ.

Mivel a redukció jelenti az új birodalom egyetlen kapuját, ha hibásan értelmezzük, mindent elvétünk. A félreértelmességek kísértése majdhogynem túlerőben van. Túlságosan nyilvánvalónak tűnik például azt mondani magunknak: mégiscsak én, ez az ember vagyok az, aki a transzcendentális beállítódás módszerét gyakorolja és aki ezáltal visszahúzódik tiszta egójába, tehát mi más lenne ez az ego, mint egy absztrakt réteg a konkrét emberben, a konkrét ember tiszta szellemi léte? Nyilvánvaló, hogy az, aki így beszél, visszazuhant a naiv-természetes beállítódásba, gondolkodásának talaja az előzetesen adott világ, nem pedig az epokké szférája: azért, hogy önmagát embernek tekinti, már előfeltételezi a világ érvényességét. Az epokké fog azonban rámutatni arra, hogy éppen az ego az, amelynek életében az ember appercepciója elnyeri létértelmét a világ egyetemes appercepcióján belül.

Ha valaki el is jut odáig, ahová mi most eljutottunk; elválasztotta egymástól az újszerű transzcendentális ismeret- és ítéletmezőt a természetes-világítól, és bár már azt is felismerte, hogy ezzel a lehetséges kutatás széles birodalma nyílik meg, még így sem könnyen veszi észre, hogy *mit* kell egy ilyen kutatásnak szolgálnia, illetve, hogy ez a kutatás arra lenne hivatott, hogy elkezdődhessen az eredeti filozófia.

Hogyan rendelkezhetnek a kutatások konzekvens és megingathatatlan epokké mellett – tehát mint tisztán egológiai kutatások – egyáltalán filozófiai relevanciával? Összes teoretikus, gyakorlati és sorskérdésemet a világban lévő emberként teszem fel. Fel tudom-e adni mindezeket? De nem kell-e mégis feladnom őket, ha a világot a léte szerint alá kell vetni az epokhénak, és ez így is *marad*? Ez esetben úgy tűnik, soha többé nem térek vissza a világhoz és mindazon egzisztenciális kérdésekhez, amelyek kedvéért filozofáltam és törekedtem a tudományra mint a világon és az emberi jelenvalóléten való racionális és radikális eszmélődésre.

Eközben fontoljuk meg, hogy végző soron vajon nem a világot konzekvensen tagadó transzcendentális redukció-e az a szükséges út, amely elvezet a világról való igaz, érvényes ismerethez mint olyanhoz, amely csak ezen epokhén belül valósítható meg. Ne feledkezzünk meg arról, hogy mindez összefügg az *Elmélkedésekkel*; az epokké számunkra az *Elmélkedésekben* nyerte el az értelmét és a megismerésben betöltött funkcióját. Azonban a világról való lemondás, a „világ zárójelzése” nem azt jelenti, hogy mostantól a világ többé egyáltalán nem válhat témává, sokkal inkább azt, hogy ezentúl a világot új módon, egy egész dimenzióval mélyebb szinten kell tematizálnunk. Csak arról a *naivitásról* mondtunk le, amely az általános tapasztalatra hagyatkozva már eleve létezőnek és mindenkor valamiként létezőnek tekinti a világot. E naivítás akkor oszlik el, ha – és ez motivált minket – autonóm szubjektumként felelősen értelmezzük a

tapasztalás érvényességteljesítményét, illetve, ha felkutatjuk azt a racionális belátást, amelyben azért felelősséget tudunk vállalni, meg tudjuk határozni annak érvényességi körét.

Ahelyett, hogy naiv módon birtokba vennénk a világot és feltennénk rávonatkozó naiv kérdéseinket (a szokásos értelemben vett kérdéseket az igazságról), tegyünk most fel új kérdéseket róla, a világról pusztán mint a tapasztalás világról mint amely tisztán bennünk, először is tisztán belőlem és bennem – *nota bene* mint transzcendentális egóban – nyerte el értelmét és érvényességét.

Éppen ezt kell világosan tisztáznunk. A világ léte csak akkor magától értetődő számomra, ha én *saját magam* tekintem olyanak, mint ami magától értetődik, a saját tapasztalatomként, a saját tudati életemben. Benne található minden értelem forrása, mellyel ezek, mellyel bármely objektív világi tény rendelkezik számomra. A transzcendentális epokhé révén azonban azt látom, hogy minden világi létező, így az én emberi létezésem is, számomra pusztán egy bizonyos tapasztaló appercepció tartalmaként adott jelenvaló létezőként a létbizonyosság módozatában. Transzcendentális egóként én vagyok az az én, amely végrehajtja és átéli ezt az appercepciót. Az appercepció olyan bennem zajló esemény, amelyben – s ez kétségkívül észrevétlen a reflexió számára – a világ és az emberi személyek mindent megelőzően létezőként konstituálódnak számomra. Minden evidencia, amellyel egyáltalán rendelkezhetek a világhoz tartozó dolgokról, minden megerősítési mód – akár tudományelőtti, akár tudományos – elsődlegesen bennem, a transzcendentális egóban rejlik. Bár sokat köszönhetek másoknak, talán a legtöbbet, ők mégis *számomra mások*, belőlem nyernek jelentést és érvényességet, amely jelentéssel valaha is rendelkeznek számomra. S ők csak akkor tudnak társszobjektumként a segítségemre lenni, ha már magamból eredően rendelkezem az értelmükkel és érvényességükkel. Transzcendentális egóként tehát én vagyok *minden* létérvényességem abszolút és felelős alanya. A transzcendentális redukció révén tudatára ébredve magamnak mint ennek az egónak, olyan pozícióba kerülök, amely minden világi lét, valamint saját ember-mivoltom és emberi életem felett áll. Éppen ennek az abszolút pozíciónak, amely mindazon dolgok *felett* áll, amelyek érvényesek és összes lehetséges tartalmukkal együtt valaha is érvényesek lehetnek a számomra, kell szükségszerűen a filozófiai pozíciónak lennie; éppen ez az a pozíció, amelyet a fenomenológiai redukció nyújt számomra. Nem vesztettem el semmit sem abból, ami a naivitásban jelen volt a számomra, ami valóságként – különösen ami létező valóságként – mutatkozott meg előttem. Sokkal inkább arról van arról, hogy az abszolút beállítódásban ismerem fel magát a világot, most először ismerem fel úgy, amiként számomra mindenkor volt, és ahogyan természetszerűleg kellett legyen számomra: *transzcendentális fenomenként*. Pontosán ezáltal hoztam játékba az éppen e létező valóságot faggató, korábban fel nem tett kérdések új dimenzióját: olyan kérdéseket, melyeknek a megválaszolása révén derülhet csak fény *e világ számára* a konkrét teljes létezésére, valamint a hiánytalan és végérvényes igazságra.

Nem bizonyos-e már eleve, hogy a világ – amelyet a természetes beállítódásban a puszta létező univerzumának kellett tekinteni – igazságával csupán transzcendentálisan relatívként rendelkezik, és hogy feltétlen lét *egyedül a transzcendentális szubjektivitást* illetheti meg? Azonban itt óvatosak leszünk. Bizonyos, hogy a világ – amely számomra van, amelyről valaha is képzeim voltak, és amelyről valaha is értelemmel szoltam – számomra értelemmel és érvényességgel saját apperceptív teljesítményeimből, egyenesen az e teljesítményekben zajló és egymással összekapcsolódó tapasztalataimból és egyéb tudati tevékenységeimből (például gondolati tevékenységeimből) rendelkezik. Ám nem képtelen túlzás-e azt feltételezni, hogy a világ maga csak a saját teljesítményeimből létezne? Meglátásaimat tehát még csiszolnom kell. „*Világképzetem*”, „*világképem*” a transzcendentális passzivitás és aktivitás saját forrásaiból képződik egómban – *rajtam kívül* azonban ott van természetes-eredetiként *maga a világ*.

Ám valóban helyes-e ez a felfogás? Ha van egyáltalán értelme a kintről és a bentről való beszédnek, nyer-e értelmet máshonnan, mint az én értelemalkotásomból és igazolásomból? Megfelelkezhetem-e arról, hogy mindannak totalitása, amit csak el tudok gondolni létezőként, az univerzális tudattartományon belül rejlik, a saját tudati tartományon belül, az egóén belül, mégpedig a saját valóságos vagy lehetséges⁵ egómén belül?

E válasz meggyőző és mégsem kielégítő. Megkerülhetetlen lehet, hogy elismerjük minden lét és ennek megfelelően az egész létező világ transzcendentális *relativitását*, de mindez így formálisan megfogalmazva teljességgel értelmetlen. Az maradna, ha kezdetről fogva azt az argumentációt használnánk, amely mindenkor az úgynevezett ismeretelmélet átka volt.

De nem tártuk-e már fel a transzcendentális szubjektivitást konkrét módon tapasztalati mezőként, olyan mezőként, amely az arra vonatkozó ismeretek alapjául szolgál? Valójában ezáltal igazán szabadabbá tettük-e az utat ahhoz, hogy megfejtjük az újszerű, transzcendentális világtalányt? Ez egészében különbözik minden a világ szokásos értelemben vett világtalányaitól: éppen abban az érthetlenségben áll fenn, amelyben kezdetben, rögvest a transzcendentális beállítódás és a transzcendentális ego felfedezése során szembesülünk a transzcendentális realitással. A kezdet persze még nem a vég. Az mindenképpen világos, mit kell tennünk ahhoz, hogy *érthetővé* váljék, ami jelenleg érthetetlen, s hogy ennél fogva eljussunk a világ valóban konkrét és radikálisan megalapozott ismeretéhez. Neki kell látnunk a konkrét transzcendentális szubjektivitás szisztematikus tanulmányozásának; mégpedig azzal a kérdéssel, hogy a transzcendentális szubjektivitás hogyan juttatja magában értelemhez és érvényességhez az objektív világot. Nekem mint egónak önmagammat és egész tudatszférámat

⁵ A valós vagy lehetséges *helyett az M II 1 jelzetű kéziratban (az Eugen Fink által kidolgozott és Husserl változtatásaival ellátott gépíratban)* apodiktikusan *valós szerepel. (A kritikai kiadás megjegyzése.)*

lényegi szerkezetében és a benne végbemenő és végrehajtandó értelemképzés és érvényszerzés teljesítményeinek szerkezetében kell tudományos (témává), ennél fogva mindenekelőtt a lényegtudomány témájává tennem. Mint filozófus, biztosan nem kívánok a homályos⁶ transzcendentális empiria szférájánál megállni. Első lépésben tehát arról van szó, hogy meg (kell ragadnom) tudatélményeim lényegtipológiáját immanens időiségükben – karteziánus kifejezéssel élve: „*cogitatioim*” áramlását. Tudatélményeim „intencionális” élményekként azok, amik. Minden egyes *cogito*,⁷ de a *cogitók* minden olyan összekapcsolása is, amely egy új *cogito* egységévé váló összekapcsolás, a maga *cogitatum*ának⁸ a *cogitója*,⁹ s ez¹⁰ *qua cogitatum* pontosan úgy véve, ahogyan az *cogitatum*ként fellép, természetsszerűleg elválaszthatatlan a *cogitótól*. Másfelől azonban természetesen fel kell kutatnom a *cogitatio*k és a neki megfelelő képességek közötti lényegi összefüggéseket: a „képes vagyok rá”, „megteszem”, s végül a „tartósan fennálló képességem van valamire” is lényegi esemény, így az összes képesség, beleértve az éntudat képességét arra, hogy tevékeny legyen. Még az Én¹¹ is, amely először üres centrumként jelenik meg, sajátos transzcendentális problémákat hordoz, mégpedig olyanokat, amelyek a különböző képességek tulajdonságaival kapcsolatosak. Valóban, az első lépés annak a korrelációnak a vizsgálata, amely a tudat mint élmény és az általa tudott mint olyan (a *cogitatum*) között áll fenn. Itt nem szabad figyelmen kívül hagynunk a döntő mozzanatot. Hiszen egóként pillantásomat azon szubjektív tudatmódok zavaros sokaságára kell vetnem, amelyek mindenkor összetartoznak mint annak az *egyetlen és egyazon tárgynak* a tudatmódjai, amelynek tudatában vagyok, és amelyre bennük irányulok, e tudatmódok az *azonosság azon szintézisének* fogva tartoznak össze, amely szükségszerűen megy végbe a tudatmódok átmenetekor, így például a megjelenési módok sokaságánál, amely a dolog¹² észlelő megfigyelésénél áll fenn és amely révén immanensen tudatában vagyunk *ennek az egy dolognak*, *ennek a dolognak*. Ami naiv módon egyként és adott esetben teljességgel változatlanul megmaradóként adódik a számunkra – ez szolgál *transzcendentális vezérfonalul* a lényegünkönél fogva összetartozó tudatsokaságok szisztematikusan reflexív tanulmányozása során. Így minden létező, minden egyes reális létező, valamint a világ mint totális fenomén esetén is. Már az, hogy fennáll a korreláció apodiktikus és lényegi törvényszerűsége, hallatlan horderővel bíró teljességgel új ismeret volt. Ezek azonban csak a kezdőlépések (habár a legátfogóbb deskriptív vizsgálódásokat követelik meg) ahhoz, hogy a továbbhaladjunk a transzcendentális kutatások újabb és újabb

⁶ A homályos az *M II 1-ben áthúzva*.

⁷ A *cogito után az M II 1-ben közbeszúrás*: rendelkezik a maga cogitátumával.

⁸ A *cogitatum elé az M II-ben közbeszúrás*: egységes és fundált.

⁹ A *cogitója elé az M II 1-ben közbeszúrás*: egységes.

¹⁰ Az *ez után az M II 1-ben közbeszúrás*: egyáltalában.

¹¹ Az *Én helyett az M II 1-ben*: a sokszínű cogitatioók azonos Én-je.

¹² A *dolog elé a M II 1-ben beszúrás*: testi (körperlichen).

szintjeihez; mégpedig azon kutatásokhoz, amelyek alapzatukat, konkrét evidenciájukat a folyamatos konkrét tapasztalatból és a deskripcióból alkotják meg.

Mindezen kutatások lehetősége attól függ, hogy sikerül-e rátalálnunk a korrelációkutatás módszerére, arra a módszerre, amellyel az intencionális tárgyviságra – azt konkrétan feltárva – visszakérdezzünk. Az igazi tudatanalízis úgy szólván annak a tudatéletnek a hermeneutikája, amely mindig létezőt (azonosat) gondol el, s a létezőt önmagában¹³ lényegi módon hozzátartozó tudatsokféleségek által intencionálisan konstituálja. Hogy titkait elárulja, nem a természetet kell nyomás alá helyezni (ahogyan azt Bacon állítja), hanem a tudatot, ill. a transzcendentális egót. Az a tény, hogy egy ilyen problémakör és módszer teljességgel rejtve maradhatott, magának a tudatéletnek egy lényegi sajátosságából eredeztethető. Mégpedig abból, hogy mialatt az Én mindvégig valamely számára adódó tárgyviságra irányul és azzal valahogyan foglalkozik – mint a természetes beállítódásban mindenkor –, addig az áramló élet, amelyben az egységalkotó teljesítmény végbemegey, lényegileg anonim, mondhatni rejtve marad. Ám a rejtettet fel kell fedni, s az Én lényege szerint képes arra, hogy reflexíve visszafordítsa tematikus tekintetét, képes arra, hogy intencionálisan visszakérdezzen, majd szisztematikus magyarázat révén világossá és érthetővé tegye az egységalkotó teljesítményt.

Mindezek után már azt is értjük, hogy azzal, hogy a világ naiv kutatásától elfordulunk a transzcendentális egológiai tudatterületek önvizsgálata felé, egyáltalán nem jelenti azt, hogy elfordulunk a világtól, és hogy ezzel áttérünk egy olyan speciális elméleti területre, amely világidegen és érdektelen. Ellenkezőleg: ez a fordulat teszi lehetővé számunkra a világ valóban radikális¹⁴ kutatását, és ahogyan azt majd látjuk, ezt is túlszárnyalva teszi lehetővé az abszolút, a végső értelemben vett létező radikálisan tudományos kutatását. Miután megismertük a naivitás hiányosságait, ez az út az egyetlen lehetséges út ahhoz, hogy igaz racionalitásukban alapozzuk meg a tudományokat; konkrétan ez a radikálisan megalapozott filozófia egyetlen lehetséges útja.

Természetesen e lenyűgözően nagy¹⁵ feladat különösen nehéz módszert követel meg a transzcendentális szféra és az azzal kapcsolatos problematika absztrakt rétegződése folyamán. A módszer ahhoz szükséges, hogy szigorú munkarendet követve el tudjunk jutni a problémák egyik szintjéről a magasabbhoz.

Ez mindenekelőtt megköveteli, hogy az első vizsgálati rétegben elvonatkoztassunk a beleézés transzcendentális teljesítményétől. Csak így juthatunk el azokhoz a lényegi előfeltevésekhez, amelyekkel érthetővé válik annak teljesítménye, és először csak így juthatunk túl a legkellemetlenebb érthetlenségén. Más szóval: hogy eloszlássuk a transzcendentális szolipszizmus kezdetben meg-

¹³ Az önmagában *után az M II 1-ben közbeszúrás*: érvényesítő- és igazoló-Én.

¹⁴ A radikális *után az M II 1-ben közbeszúrás*: és valóban konkrét.

¹⁵ A fölényes *után az M II 1-ben közbeszúrás*: sőt végtelen.

tévesztő látszatát. Természetesen ez nem üres argumentumokkal, hanem csak konkrét intencionális feltárással érhető el.

Az ego transzcendentális ismeretmezőjében alapvető különbség mutatkozik meg aközött, ami úgymond személyesen a sajátja és aközött, ami tőle idegen. Saját magamból mint létértelmet konstituálóból, a saját privát Énemen belül nyerem el a transzcendentális másokat a hozzám hasonlókként, s nyerem el eképp az egész nyitottan végtelen *transzcendentális interszubjektivitást* úgy, mint amelynek közösséggé formálódott transzcendentális életében először konstituálódik a világ „*objektívként*”, *mindenki számára azonos világgént*.

Ez tehát a transzcendentális fenomenológia útja, amely a mindennapi természetes élet naivitásától és a régi stílusú filozófiától az egyáltalában vett létező abszolút transzcendentális megismeréséig vezet.

Folyton szem előtt kell tartanunk, hogy ez a transzcendentális fenomenológia semmi mást nem tesz, csak kérdéseket intéz a világhoz, pontosan ahhoz a világhoz, amely számunkra mindenkor a valóságos (a számunkra érvényes, a számunkra magát igazoló, az, amely egyedül értelmet hordoz számunkra) – ezt a világot faggatja intencionálisan értelmének és érvényességének azon forrásai felől, amelyek értelemszerűen magukba foglalják a világ létének igaz értelmét. Éppen így és csakis ezen a módon férünk hozzá a világgal kapcsolatos minden elgondolható problémához és az ezeken túliakhoz is; ám ezek transzcendentálisan feltáruklózó létproblémák, nem pedig olyan régi problémák, amelyeket felemeltünk transzcendentális értelmükhöz.

Ha igazán megértettük, hogy mit akarunk mindezzel, hogy mit tártunk fel rendszeres elméletként – a legkonkrétabb munkában és legkényszerítőbb evidenciában, úgy semmi kétségünk sem maradhat afelől, hogy csak *egy* végérvényes filozófia, a végérvényes tudománynak *csak* egy módja lehetséges: tudomány a transzcendentális fenomenológia eredeti módszere szerint.

* * *

Mindezzel implicite megválasztuk azt a kérdést, hogy vajon – tekintet nélkül feladatának értelmére – lehet-e filozófia bármely antropológia, s különösen, hogy legitim-e a filozófiának az ember lényegéhez visszatérő megalapozása, tegeye azt bármilyen formában.

Hiszen azonnal világos, hogy az ember bármely doktrínája, legyen az empirikus vagy *a priori*, előfeltételezi a létező világot, vagy azt, amely létezhet. Az a filozófia tehát, amely az emberi létezés felől indul, visszazuhan abba a naivitásba, amelynek meghaladása – nézetünk szerint – az újkor egész értelme. Miután végre ezt a naivitást lelepleztük, s amint apodiktikus szükségszerűségében előállt az eredeti transzcendentális probléma – nincs visszaút hozzá.

Nem tudom másnak, mint végérvényesnek tekinteni a döntést, s csak tévedésnek tudom bélyegezni az összes olyan magát fenomenológiaiának nevező filozófiát, amelyek soha nem képesek elérni a tulajdonképpeni filozófiai dimenziót.

Ugyanez érvényes egyébként az összes *objektívizmusra*, bármilyen formájú legyen is, minden olyan irányzatra, amely a tárgyhoz fordul, ahelyett, hogy visszafordulna a transzcendentális szubjektum felé. Mindez érvényes az összes *ontológiai idealizmusra* is, amelyek mint Scheleré, *Logikai vizsgálódások* című művében az eidosz, az *a priori* vagy ontológiai ismeret újbóli igazolását máris egy naiv metafizika menlevelének nézik, ahelyett, hogy követnék a szubjektív irányultságú konstitutív vizsgálódások belső törekvését. Aki tehát visszatér egy régi stílusú metafizikához, szintén nem előre lép, hanem csak kudarcot vall a jelen nagy és örök feladatában: végre világosságra és igazságra hozni az újkori filozófia értelmét.

Sajnos csak érintőlegesen tudok szólni a már említett párhuzamról az ember és az ego, a *belső pszichológiája* és a *transzcendentális fenomenológia* között: az első a tisztán megragadott tudati szubjektivitás pszichológiája (illetve a személyiségé, és egyedül csak abban az értelmes formában, amellyel az intencionális pszichológiában rendelkezik), amely a racionális, azaz az eidetikus módszert használja.

A pszichológia tényleges fejlődése az újkorban nem egy speciális pozitív tudomány pusztá kibontakozása volt, hanem egészen a 19. századig annak jegyében zajlott, hogy transzcendentálisan megalapozza az általában vett filozófiát. E funkciója az önálló tudománnyá válása után is széles körben megmaradt. A transzcendentális törekvés korszakában a pszichológia és a filozófia nem fonódhatott volna össze folytonosan a dolgokban rejlő okok nélkül. Ezek abban is megmutatkoznak, hogy a radikális pszichológiai reformkísérletek – így az intencionalitás fogalmának az úgynevezett deskriptív pszichológiába (a locke-i tradíció ama *belső pszichológiájába*) való bevezetése, s ugyanígy a szellemtudományok felől Dilthey ösztönzése a személyiség pszichológiájának kialakítására annak társadalmilag történeti egzisztenciájában – megteremtették a feltételeket a sajátos transzcendentális probléma újszerű és mélyebb megértésére, valamint ahhoz, hogy hogyan lehetséges fel egy szilárd transzcendentális módszer. Azonban fordítva is elmondható, hogy a transzcendentális fenomenológia eredeti módszeréhez való eljutás – még a filozófián belül is –, azonnal visszahatott a pszichológia reformjára, a *belső pszichológiájának* tulajdonképpeni értelmére. Csak most először merül fel a kutatási irányát meghatározó alapvető probléma, a világ pszichológiai-fenomenológiai konstitúciója emberi „képzetként”, csakúgy, mint a tudathorizont értelmezésének módszere mint a *cogitatumtól*, az intencionális tárgytól induló vezérfonalak módszere. Mindez még rejtve maradt Brentano és iskolája számára.

Természetesen tisztáznunk kell még e figyelemreméltó viszonyt, az intencionális pszichológia és a transzcendentális fenomenológia közötti párhuzamot. A legvégső transzcendentális alapokból kell érthetővé válnia annak, hogy valójában a pszichológia vagy akár az antropológia miért nem egy pozitív tudomány a többi diszciplína, a természettudomány többi diszciplínája között, hanem inkább a filozófiával, mégpedig a transzcendentális filozófiával áll *belső rokonságban*.

Már e tisztázás is lehetővé vált, s a következő derült ki: ha a benső pszichológiája (amely végtére is a tisztán szellemi értelemben vett antropológia), ahogyan az most lehetségessé vált, feltárja az interszubsztivitást, és ha mind feltétlen általánosságában, mind szélességében kialakítjuk a pszichológiát *racióális* tudományként (ahogyan történt az kezdettől fogva a racionális természettudományokkal), akkor spontán módon lép fel egy készlet, ami a pszichológusokat arra kényszeríti, hogy feladják a világ naiv szemléletét, és transzcendentálfilozófusnak tekintsék magukat. Úgy is mondhatnánk: ha a világról való ismeret pozitív-racionális eszméjét a végsőig megvalósítottak tételezzük, és ennek a végső megalapozását a végéig átgondoljuk, akkor a világ pozitív tudománya maga is transzcendentális tudománnyá lesz. A pozitív tudomány csak addig válik el a filozófiától, amíg a megismerő megreked a véges dolgokban. Ám ezek már túl nagy témák egy előadáshoz.

*Fordította Besze Flóra;
a fordítást az eredetivel egybevetette Varga Péter András*