

A növényi élet és az organikus lét értelme Edmund Husserl filozófiájában

I. BEVEZETÉS

Biológiai értelemben a növények minden kétség nélkül élőlények, fenomenológiai nézőpontból azonban egyáltalán nem magától értetődő, hogy lehetnek-e a növények élőlények ugyanabban az értelemben, mint az állatok s köztük az ember. A probléma évtizedekig alig keltette fel a fenomenológusok figyelmét, annak ellenére, hogy a fenomenológiai „élettudomány” kritikus pontjaira világít rá (Gaitsch 2018. 142). Az élő szervezet egysége „ugyan kívülről szemlélhető és részeire bontható – írja Husserl –, megérteni azonban csak úgy lehet, ha elhatolunk rejtett gyökereiig és a bennük felfelé törekvő, belülről alakító életet valamennyi teljesítményével együtt rendszeresen nyomon követjük” (Husserl 1998/I. 147). Mit jelent ez az immanens élet fenomenológiailag az olyan létezők esetében, amelyekbe nem tudunk empatikusan belehelyezkedni?¹

A biológiai generativitás² végső soron a transzcendentális interszubjektivitás metafizikai kérdéseivel függ össze, s a kérdésre adott válasz ilyen problémák tekintetében jelent állásfoglalást. „Az emberrel foglalkozó biológiát lényegi okoknál fogva valóban az eredendően tapasztalható emberi természet vezérli, mivel egyedül az élet van adva eredendően, és az élet legsajátabb módon magának a biológiainak a megértésében adódik” – írja Husserl a *Válság* tervezett folytatásához szánt jegyzetében (Husserl 1998/II. 209). Mivel a biológia e sajátos husserli értelmének megértéséhez kevés támpontot adnak a *Válság* folytatásául szánt szövegek, érdemes figyelembe venni azt a gondolkodásbéli változást, amelyet e tárgyban Husserl írsaiban a húszas évektől a harmincas évek második feléig megfigyelhetünk.

E változás nyomon követéséhez tanulmányomban a növényi jellegű élet különleges helyzetére vonatkozó megnyilvánulások feltérképezésével teszek kí-

¹ Nemcsak a fiziológiai értelemben vett másságuk miatt, mint az idegrendszer hiánya, hanem az egyedek azonosságának, elhatárolhatóságának problémája értelmében. Ez a kérdés ugyanakkor az ember ontogenezisénél is megjelenik, elsősorban a fogantatásnál.

² Gaitsch a '20-as, '30-as évek kézírataiból tárja fel a biológiai generativitás husserli koncepciójának kialakulását (Gaitsch 2018). Az *európai tudományok válsága* (a továbbiakban *Válság*) mellékletében megjelenő biológia értelmét elemzi Darian Meacham (Meacham 2013).

sérletet. A növények Husserl filozófiáján belül többféle kontextusban bukkanak fel, amelyeket öt témakör szerint csoportosítottam:³ 1) empirikus tárgyak egyszerű példáiként, ahol a növényi élet nem jelenik meg problémaként;⁴ 2) speciális, az élőlényekre jellemző *tipikus* adottságuk kapcsán; 3) a beleérzés lehetőségének vonatkozásában, határesetként; 4) az élet filo- és ontogenetikus összefüggésében értett organizmusként, ami a biológia sajátos tárgya; végül 5) egy teleologikusan felépülő monászuniverzum kontextusában mint növényi monászok. A gondolatmenetek töredékesek és bizonytalanok, de a mindvégig jelenlévő ingadozások mellett is nyomon követhető egy tendencia, amely Husserl gondolkodását a descartes-i „mechanikus” biológiával szemben egy vitalisztikus, „arisztotelészi-leibnizi” paradigma felé orientálja. Ez a husserli monadológia azon értelmezése irányába billenti a mérleget, amely szerint a leg-egyszerűbb élőlények is szubjektumok. Husserl a transzcendentális szubjektivitás működését az organizmus biológiai életéhez hasonlítja (Husserl 1998/II. 209, Toronyai 2002. 205). Tézisem szerint azonban az élet e kétféle értelme – a szubjektív és az organikus – Husserl kései felfogásában nem pusztán hasonlóságot mutat, hanem a biológiai élet és a transzcendentális szubjektivitás életként való megértése ezek szoros összefüggésével nyeri el értelmét.

II. AZ ÉLŐLÉNYEK TIPIKUS ADOTTSÁGMÓDJÁ

1. A *materiális régió tárgya*

A biológiai értelemben vett (organikus) élet első fenomenológiai megközelítése szerint az különbözteti meg az élő az élettelenről, hogy a tudataktusokban az egyik a másikkal szemben milyen tipikus módon adott. Amit a kartézianus úton a redukció művelete abszolút szemléleti önadottságában maga után hagy, az a „tisza fenomenek” birodalma, a transzcendentális szubjektivitás tiszta lét-szférája. A zárójelezéssel ugyan a mundán ontológiák érvényességüket veszítik, azonban tiszta fenomenként minden lényegstruktúra megmarad, s a tárgyi régiók a tudataktusok korrelatív típusaiban, a konstitúció tipikus módjaiban indi-

³ Ezek a kérdéskörök Husserl írásaiban egymással összefonódva jelennek meg. Tanulmányomban a bevezetőt követő első fejezet két szakasza a második és harmadik pontot tárgyalja. Az ösztönök kérdését az ötödik pont alá rendelve az utolsó fejezetben fejtettem ki röviden.

⁴ Egy, a tanulmányomban nem kifejtett, de fontos változás az empirikus általánosságok konstitúciójának leírásában is történik. Az empirikus általánosságok esetén soha nem érünk el olyan pontot, amikor tárgyunkról újabb tapasztalatokat nem szerezhetünk, az empirikus tárgy koherens, konzisztens és kimerítő meghatározása a végtelenben fekvő idea. Ez pedig azt is magával vonja, hogy az empirikus tárgyak magasabb regionális meghatározása is módosulhat (Hua 5. 33.) Témánk szempontjából ez azért releváns, mert a növény általános fogalom, nem regionális. Ezt nem veszi figyelembe pl. Sokolowski (1970), aki szerint Husserl a növényt egyszerű materiális dolognak tekinti.

káltak. Ez alapján maga a biológiai/organikus élet, (a növényi élet) is regionális lényege vagy annak hiánya alapján határozható meg.

Az első bizonytalanság azzal jelentkezik, hogy Husserl a vegetatív életfunkciókat megkísérli a materiális természet tárgyaihoz kapcsolódó beállítódáshoz rendelni. A materiális természet fundamentális régiójának tárgyai egy specifikus teoretikus beállítódáson keresztül térben és időben kiterjedt realitásoknak mutatkoznak, materiális sajátosságok összefüggő kauzális rendszerében.⁵ A régió tárgyai észlelések sorában, egy térbeli és időbeli forma egységében konstituáltak jelennek meg. Minden élőlény tekinthető úgy, mint pusztán test. A más testekkel kapcsolatba kerülő, a fizikai törvényeknek alávetett testeknek lehetséges egy, pusztán materiális-kauzális szemlélete. Az élő és az élettelen közötti megkülönböztetést ebben az értelemben természettudományos módon leírható különbségek indokolják.

Azzal kapcsolatban, hogy ebből a nézőpontból milyen lehetőségeink vannak élő és élettelen megkülönböztetésére, Husserl szerint

[k]ülönbséget kell tennünk a fizikai egységek két fajtája között: ezek egyikének esetében az anyag változhat, de a forma megmarad, míg a másikban az anyag azonossága konstituálja az egységet. Az utóbbi képezi a fizikai tudományok alapvető egységét, idealizációinak bázisát, az előbbi egységek [típusait] pedig az utóbbi egységek viselkedésének kauzális törvényeivel igyekszik megmagyarázni. A növények tipikus egységek, ahogy az emberek és az állatok is. (Cairns 1976. LIII. 73–74 [9/5/32])

Az idézet Husserl Dorion Cairns-szel folytatott beszélgetéséből származik. Cairns megjegyzi, hogy a vízesés is ilyen típus, ami egy élettelen dolog. Husserl egyetért a közbevetéssel.

Az „élet”, ahogy azt eredendően értjük, tulajdonképpen kívül esik e régió tárgyain, szabályrendszerén. Ha képesek vagyunk is olyan egységes materiális/fizikai kritériumot találni, amely a (materiális) biológia élő organizmusainak teljességét képes átfogni, még mindig hiányzik valami. Az élő ebben az értelemben ugyanis egy speciális szerveződési mód, és ennek a szerveződési módnak a fenntartása, továbbbítése, gépszerű funkcionálás. Az egyik, harmincas évekből származó kéziratában Husserl a típusosságában ismerős életvilág alapszerkezetéhez, tehát a tudományos gyakorlatok előtti előzetes adottságokhoz rendeli azokat a fizikai-testi típusokat, amelyek az organizmusok fajait, a specieseket különítik el (Hua 39. Nr. 8. 62). Ezeket az organikus testeket fizikai-kémiai szempontból is szemlélhetjük, pusztán fizikai testként, ebben az értelemben azonban az organizmus azonosítása pusztán a fizikai tárgy azonosságának kritériumai szerint valósulhat meg, így akkor is ugyanaz, ha valójában már nem egységes organizmus (uo), ha halott.

⁵ Ez a magasabb szintű, teoretikus-kategoriális aktus az előzetesen, tételezésektől mentesen adott tárgyi észlelésre épül.

2. Az animális régió és a beleérzés korlátainak problémája

Az életnek Husserl elsősorban egy fenomenológiai szempontból kitüntetett értelmet tulajdonít.⁶ A biológiai élet ilyen, a pusztán materiálison túlnyúló értelmét először az animális valóság számunkra való adottsága kapcsán fejti ki.

Egy tételezésektől mentes észlelés alapján ugyanis egy másfajta teoretikus beállítódás korrelatív tárgyi régiójaként különíthetjük el azon tárgyakét, amelyek további – magasabb szintű – réteggel összefonódva élő testet alkotnak (*Leib*). Ezeket Husserl a materiális élő testen fundált, animális realitásokként értelmezi, ahol sajátosságok új, „pszichikai” rendszere épül rá a materiális alaprétgre. Ezek ugyan meghatározott testekhez tartozóként lépnek fel, ám nem úgy, mint az extenzióhoz kötött materiális tárgyi sajátosságok. Az animális természet régiója minden lélekkel, tudattal rendelkező pszicho-fizikai létező régiója. Azok az élőlények, amelyek számunkra „élőként” jelennek meg, mint élő szubjektumok, állatok és emberek, az „animális”, „átlelkesített” természet régiójához tartoznak.

Az ehhez a régióhoz tartozó speciális szemléletmód az élő test (*Leib*) beleérzésen alapuló animális, lélekkel-tudattal rendelkező élőlényként való szemléletén alapul, s ennek a régiónak a tárgyai, bár rendelkeznek kiterjedt testtel, animális létezőként tekintve nem fizikai testként, hanem egy a régióra jellemző beállítódásban lelki mivoltukban vehetők figyelembe. Itt a „tisztá belső-lélektan” kezdőpontja az ego cogito és a „belső tapasztalat”. Mivel a másik mássága, megélt sajátosságai eredeti adottságként hozzáférhetetlen marad számomra, kell hogy legyen egy „közvetett intencionalitás”, amely a másik tapasztalatát lehetővé teszi. A másik teste és külső megnyilvánulásai alapján egy speciális, hasonlóságon alapuló apprezentáló appercepció, a beleérzés (*Einfühlung*) teszi lehetővé a másik tapasztalatát. A másik testét olyan testként tapasztalom, amely érzetek, érzelmek, intencionális aktusok, azaz pszichikus jelenségek „hordozója”, egy szubjektumé, amely hozzám hasonlóan környezettel (*Umwelt*) rendelkezik, amelyben és amelynek hatásaival szemben önmagát individuumként megőrzi.

Az *Ideen* II. és III. írásának idején jellemző felfogás alapján az „átlelkesült” test (*Leib*), a testtel együtt appercipiált lélek különbözteti meg az élőtestet az élettelen, pusztán materiális, pusztán megjelenések egységeként felfogott tárgytól. Ennek alapja azonban a testi felépítésben és viselkedésben mutatkozó analó-

⁶ Az élet a husserli fenomenológia egyik legfontosabb operatív fogalma. Egyrészt a transzcendentális szubjektivitás dinamikus struktúráját fejezi ki. Az elevenesség, amely a szubjektív időt jellemzi, egy konstituáló alapra utal, a transzcendentális ego teljesítményeire. Az „élő” vagy „eleven” jelen (*lebendige Gegenwart*) az áramló-álló jelen értelmében vett tudatfolyam, amely a konkrét én élményeinek tágabb időbeli összefüggés-egészeként értett tudatfolyamától megkülönböztetendő kiterjedt jelen. Végül az élet fogalmához kapcsolódó másik nagyon fontos fogalom a mindenki számára közös „életvilág”, az interszubjektivitás életének világa. A tapasztalatnak és a cselekvésnek kommunikatív közösségben konstituálódó, tehát interszubjektív tere, ennek a közösségnek a korrelatív horizontja.

gia. Ha a növény nem fogható fel érző testként (*Leib*), különös módon kiesik az animális természet realitásainak, s egy speciális értelemben az élő dolgoknak a köréből.⁷ Husserl ingadozik, de nem zárja ki a lehetőséget, hogy a növények is rendelkezhetnek érzetekkel (Hua 5. 10).

Az 1925-ös nyári szemeszter előadásainak szövegében ezt írja:

A valós dolgok (*Dingrealitäten*) élőkre, hétköznapi értelemben, lelkileg, pszichikailag élőkre, cselekvőkre és pszichikailag élettelen tárgyakra oszthatók. Az elsőre kínálkoznak példaként az emberek és az állatok. A növényeket is élőlényeknek nevezzük, azonban csak akkor szabadna azokat a pszichikai lényekhez – azokhoz, amelyek szubjektumok és szubjektumként élnek – számítani, ha szigorúan véve lelkileg élőként tapasztalnánk őket: a lelki szubjektumok módján érzékelő, észlelő, érző, törekvő, pszichikailag afficiált és cselekvő lényként. Máskülönben a nem-szubjektumok közé számítanak, a lelkileg élettelenekhez, mint a kövek, hegyek, házak, architektúrák, mindenféle műalkotások, gépek, könyvek stb. (Hua 9. 103)

Hasonló álláspontra utaló részletet azonban még jóval később keletkezett szövegben is találhatunk:

[az emberek (és az állatok)] egyfajta összetett realitások: nem pusztá testek (*Körper*), hanem testek (*Körper*) és lelkek egymással egybekötve, vagy, realitások, amelyeknek tiszta testi sajátosságai vannak, [olyanok] mint a kövek és a növények (azokat tisztán organikus testként, mint a testek (*Körper*) egy különös típusát tekintve) és egyszerre „pszichikai sajátosságok”. (Hua 39. 614)

Az 1932-ből származó kéziratban még mindig úgy tűnik, mintha a növények pusztán (fizikai) testi valósággal rendelkeznének (*Körper*). Husserl egyértelműen sokáig vonakodik a növényi életet az animalitás régiójához kapcsolni, amelynek magyarázata egyértelműen a beleérzés határainak problémájából adódik.

Husserl szerint az analógiás apprezentáció előfeltétele, hogy a másik „testalkatot” a saját testemhez való hasonlóságában saját ’itt’-em átvitelére alkalmasnak találjam, a „külső testalkat ’ott’-ként a test számomra sajátos értelmében analóg módon” részesüljön. Az *Ideen* folytatásainak írása idején Husserl még nem talál módot arra, hogy a beleérzés számára utat találjon a növény irányába. „Nem zárható ki, hogy a növények is rendelkeznek érzetekkel, csupán képtelenek lennénk ezt megismerni, mivel a beleérzés és a közvetlenül meghatározott elemzés számára minden híd hiányzik.” (Hua 5. 10.)⁸

⁷ Ez indokolja, hogy a „Leben” a növény vonatkozásában idézőjelbe kerül (Hua 5. 9; Hua 15. 118).

⁸ Marosán Bence Péter fordítása. Erre és a 9. lábjegyzetben M. Vergani által értelmezett szövegrészletre bírálataiban Marosán Bence Péter hívta fel a figyelmemet, aki több értékes észrevételével is hozzájárult a tanulmány végső változatának megszületéséhez.

Saját itt-em átvitele egy másik testre egy fedésegység ideális lehetőségére utal a beleézés megjelenítő aktusában, a beleézés minimális feltételére, hogy a másikat minden konkrét tartalomtól elvonatkoztatva egy tudatfolyam szubjektumaként azonosítsam. Ennek ellenére Husserl, ahogy már utaltunk rá, nem zárja ki a növényi érzetek lehetőségét, illetve találunk olyan helyet, amelyet a lélek szubjektum nélküli hordozójaként felfogott élő, tehát pusztán vegetatív test lehetőségeként is értelmezhetünk.⁹

A beleézés mértéke és lehetősége kapcsán később egyre nagyobb szerepet kapnak Husserl gondolkodásában a normalitás és az anomália/abnormalitás fogalmai. Az analóg appercepció kiindulópontja, a saját test (*Leib*) eredetileg a másik mint idegen és az objektív világ konstitúciójának értelmében az eredeti normalitás esetét képviseli, amelyhez képest a másik mint attól eltérő már eleve abnormalitás.¹⁰ Ebben a tekintetben a sajátomhoz egészen hasonló és attól különböző mértékben eltérő testalkatokat találok. Az eltéréseknek azonban van egy homályos határa, ahol az analógián alapuló „átvitel” többé nem működik.

A normalitásnak és abnormalitásnak vagy anomaliásnak [...] a legkülönbélebb szintjei és típusai vannak, amelyek a létkonstitúció szintjeinek felelnek meg, a relatív megjelenésektől (tehát például az érzékszervi módosulásoktól) a valóságosan létező világ objektív értelemben igaz létéig (Hua 15. 155)

– írja Husserl egy 1930/31-ből származó kéziratában. A normalitás–anomalitás minden esetben az ismerősből, tapasztaltból, tipikusból, elvártból kiindulva értelmezhető, és a környezetet, illetve a világot konstituáló normalizációs folyamatokhoz tartozik. Alacsonyabb szinten az egyes szubjektumok tudati életében a tulajdonképpeni tapasztalatot lehetővé tevő koherens értelemalakzatok létrejöttében játszik szerepet, magasabb szinten pedig az „objektív világ” interszubjektív konstitúciójában.

„Az anomaliások kérdésköréhez tartozik az állati lét problematikája is, melynek különböző szintjein helyezkednek el a »magasabb« és »alacsonyabb« rendű állati lények.” Az állatot anomaliásként tapasztalni azt jelenti: a beleézés vagy empátia segítségével lelkes, érző-élő testként fogjuk fel, az élő testtel össze-

⁹ „Vegetable life, in contrast, involves a living body (*Leib*) that is the seat (*Träger*) of the life of the soul, but it is a soul of lower degree, that is to say, a soul without a subject (*eine subjektlose Seele*) (Hua 5. 116)” (Vergani 2021. 72).

¹⁰ A normalitás és ellenpárja, az anomaliás vagy abnormalitás konstitutív fogalmai mindig relatívak. Az objektív, interszubjektív emberi világ konstitúciójának szintjén a saját testalkatokat is találhatom anomálisnak. Ahogy azt Steinbock is hangsúlyozza, a normalitás és anomaliás koncepciója a tapasztalatot érinti, amelyben az objektív konstituálódik, nem pedig magát az objektív természetet, tehát alapvetően deskriptív és nem-előíró (Steinbock 1995. 132). A normalitást elsősorban a tapasztalatokban érvényesülő összhangként, konkordanciaként (*Einstimmigkeit*) jellemezhetjük, az anomaliást mint a várakozásokban jelentkező diszszonanciát.

fonódva létező lelki interioritás alanyaként, de nem emberként, hanem – önmagam normál-esetnek tekintett emberségéből kiindulva – emberi önmagam módosult variációjaként. „Az állatok lényegileg emberi mivoltom anomális »változataiként« konstituálódnak a számomra, de persze önmagukon belül is a normalitás és anomalitás szerint különülnek el egymástól.” (Husserl 2000. 143) Az abnormalitások szintje azonban érdekes módon nemcsak biológiai, evolúciós távolságtól függ, hanem legalább annyira egy életvilágon, egy kultúrán belül generációk során kialakult kommunikatív közösségtől is. S ebben az értelemben kitüntetett helyet foglalnak el a társállatok. A már említett beszélgetésben Dorion Cairns azt is felidézi, hogy Husserl

az állatokról szólva, az abnormalitás különböző szintjei alapján különbséget tett az ember állatai (*Menschentiere [man's animals]*), pl. kutya, elefántok és a tulajdonképpeni (*eigentliche*) állatok között, a skálán lefelé haladva pedig a beleérzés (*Einfühlung*) lehetőségének kontinuos csökkenéséről beszélt.

A beleérzés skálájának gondolatára veti fel tanítványa az annak határait feszegető kérdést: „Mi a helyzet a növényekkel? Mondhatjuk-e, hogy itt is van beleérzésünk, vagy a növény pusztán fizikai tárgy, nem pszichofizikai?” Husserl kitérő választ ad, ennek egy részét (a tipikus egységekről) fent idéztem.

A húszas évek elejétől azonban Husserlnél megjelenik egy olyan módszertani eljárás, amely fokozatosan kitérít a beleérzés korlátait. Ez a „lebontó” (*Abbau*) redukció, amely a lelki funkciók rendszerében módszeresen elvonatkoztat magasabb rendűnek ítélt rétegektől. Analógiákra épülő teoretikus módszerében elkülöníthető az egyszerű beleérzéstől, s a legegyszerűbb állatok – Husserl példájában egy medúza (*Qualle*) vagy akár egysejtű állatok (Hua 14. 113–116) – esetén is van értelme. Mivel „tisztán fizikai jegyeiket tekintve a specíesek hasonlóságok alapján típusosan rokonsági rendekbe szerveződnek, s ezek az organizmus típusa alá sorolhatók” (Hua 14. Nr. 26. 272, XXIX. 327),¹¹ ezek a sajátos, a fajhoz tartozó általános jegyek, hasonlóságok alapul szolgálnak az organizmusok animálisként való interpretációjához, és lehetővé teszik, hogy egy tárgy értelemben még a növények is az animális fogalma alá essenek.

A *Válság* írásának idején a változás már egyértelműen észlelhető Husserl szemléletmódjában:

Minden külön típusosság fölött áll azonban a legáltalánosabb, „regionális” típusosság. Az életben, mint valódi általánosság ez a típusosság határozza meg a praxist, de lényegileg szükségszerűként csak az elméleti lényegkutatás módszerében bukkan fel.

¹¹ „Az egységes organikus élőlény, az ember is tisztán fizikailag tekintve individuumként is sajátos tipikával rendelkezik (*individualpsychische Einheit*) – a fajhoz tartozó általános jegyek és a faktikus-egyedi anomalitások értelmében.”

Olyanfajta különbségekre gondolunk, mint élő és élettelen dolgok; az élők körében az animális, azaz nemcsak ösztönszerűen, hanem mindig énantusokban is élők és a pusztán ösztönösen élők (például a növények). (Husserl 1998/II. 279)

Az ösztönök fenomenológiájával a késői Husserl végül a legegyszerűbb organizmusokat és a növényeket is bevonja az animális természet tárgyainak körébe, erre az utolsó szakaszban a növényi monások kérdése kapcsán térünk vissza.

III. A BIOLÓGIAI GENERATIVITÁS

Ha az *Ideen* köteteiben kidolgozott materiális ontológiai régiók alapján az életnek és a biológiának megfogalmazhattuk először egy szűkebb, materiális szemléletét, majd egy az animalitás regionális tudományának megfelelőt, egy annak megfelelő tapasztalásmóddal, elsősorban a beleérzéssel, akkor a harmadik („szellemi”) régió tudományához rendelhetjük az élet generatív megközelítését, a monásközösség egészének, az emberi és nem-emberi történetiségnek, az élő szervezetekben „felfelé törekvő, belülről alakító élet” (Husserl 1998/II. 147) teljesítményeinek megértését. A pusztán materiális régió törvényszerűségei szerint az élő önfenntartó szerveződésként írható le, eleven funkcionáló egység. Ezt a szűk meghatározást már meghaladja, ha azt a belső tapasztalat egységével kapcsoljuk össze, így az individualizáció már nem részek funkcionális aggregátumára, hanem a belső idő tapasztalati egységére vezetendő vissza. Ebben az értelemben elvileg nem keletkezhet élettelenből élet, hiszen az élettelen itt pusztán a materiális régióhoz tartozó, míg az élő a lelki/animális régió értelmében élő. Az élőlény (lélek) születik és meghal, de halála pusztán az animális régió szintjén transzcendentális értelemben továbbra is megragadhatatlan. Az életnek csak egy harmadik, interszubjektív-transzcendentális értelmében vett fogalma képes élet és halál fenoménjeit is magában foglalni, illetve a biológiai generativitás apóriáira is megoldást találni, amely szerint az élet az egyes individuumokban pusztán „megnyilvánul”.

A genetikus fenomenológia biológiai dimenziója olyan problémákra utal, amelyek a monász geneziséhez, az ahhoz tartozó test (*Leib*) genezisének kérdésköréhez tartoznak és a fenomenologizáló én számára legfeljebb részben vagy egyáltalán nem hozzáférhetőek (Gaitsch 2018). Peter Gaitsch ezt a biológiai generativitás¹² fenomenológiai koncepciójával kapcsolja össze, s azt állítja, hogy Husserl fenomenológiájában a generativitást, a tapasztalat történetiségét nem érthetjük csupán kulturális értelemben (Gaitsch 2018. 137), és Steinbockra is hi-

¹² A generativitás (pl. Hua 15. 138, 171; Husserl 1998/II. 168; 240.) a generációk láncolatára utal, amelyek hosszú sorában jönnek létre (és alakulnak át) azok az értelemösszefüggések, amelyekben az interszubjektív életvilág konstituálódik.

vatkozva rendeli az animális és növényi lét kérdését a genetikus (Abbauanalyse) és generatív fenomenológia módszertani hatáskörébe (Gaitsch 2018. 144, Steinbock 2003. 119). Toronyai Gábor „az élet fenntartása értelmében vett generativitásként” érti minden élő generációinak periodikus váltakozását, „a periodikusan visszatérő ösztönszerű életszükségletek” mozzanatát (Toronyai 2002. 205).

Ha a fenomenológiai generativitásnak biológiai dimenziót is tulajdonítunk, nem indulhatunk ki egyszerűen a biológiai szaktudományok által kínált struktúrákból. Az empirikus biológia az élő dolgok tudománya, de a biológiai értelemben vett élet nem vezethető vissza valamilyen egységes, lényegi tulajdonságra, amely minden általunk ismert élőlényre alkalmazható, s egyben kizár minden élettelen. Továbbá a fizikalista elkötelezettségű biológia a transzcendentális fenomenológia nézőpontjából apóriákhoz is vezet, ezért a következő néhány bekezdésben röviden felvázolom annak a problémakörnek a történeti hátterét, amelyhez Husserl a biológiával vonatkozó gondolataival kapcsolódott.

Az élet értelmezése a filozófia kezdeteitől a lélekkel kapcsolódik össze. Arisztotelésznél az életjelenségek a lélek teleologikus funkcióira (entelekheia) vezethetők vissza, s az életjelenségek mögött álló lélekhez kapcsolódik az intellektus és a tudat is mint annak legmagasabb megvalósulásai. Egy élőlény egysége, fennmaradása és kibontakozása a legalapvetőbb fenomén a világban. Descartes ezzel szemben a leghatározottabban elkülöníti az intellektussal azonosított lelket a mechanikusan felfogott pusztá biológiai élettől, előbbi csak az embernek tulajdonítva. A lélek önmaga számára lényege szerint transzparens szubsztancia, szükségszerűen tudatos, míg az élő test pusztá gépezet.

Az elemeiben már kialakult új tudomány, a biológia kardinális kérdése lett, hogy elméletileg visszavezethető-e fizikai-kémiai alapokra. A mechanikus (fizikalista) elkötelezettségű biológia az élő „dolgokat” az anyag anyagcserére, mozgásra és önreprodukcióra képes komplexebb struktúráinak tartotta, magyarázatai azonban számos olyan biológiai jelenség esetében elégtelennek bizonyultak, mint az élő szervezetek embrionális fejlődése, a tulajdonságok átörökítése vagy a fajok képződése.

Az átöröklés és az embrionális fejlődés magyarázatának történetében két irányzatot szokás elkülöníteni. Arisztotelész hülémorfizmus és teleológiája egy epigenetikus felfogást vont magával, ő és nyomában a skolasztikusok úgy vélték, hogy a hím magja adja a formát, következésképp a lelket az anyától származó „anyagnak”. A teleologikus felfogás azonban nehezen egyeztethető össze a mechanikus elvekkel, így az utóbbiaknak elkötelezett gondolkodók az átöröklés generációkon keresztül ívelő bonyolult megjelenési formáit és mikéntjét – a mai információs-modell híján – sokáig úgynevezett „preformációs” elméletekkel igyekeztek magyarázni. A preegzisztencia-elméletek szerint az individuum már fogantatása előtt, a teremtés kezdete óta létezik, szülei a talajból veszik fel őt (táplálkozással), vagy egymásba ágyazott dobozok módján „tartalmazzák”

ősei anyai vagy apai ágon. Az utóbbi teóriát erősítette a tizenhetedik században megjelenő mikroszkóp. Az azon keresztül felfedezett apró élőlényekkel élő és élettelen anyag különbsége (a mechanikus elméletekkel összhangban) eltűnik, az élet egymásba ágyazott lények sokasága.¹³

A fajok keletkezésének, evolúciójának elfogadása egy mechanikus-fizikai elméletet arra kényszerít, hogy a készen teremtett, bonyolult felépítésű szervek működése mellett azok kialakulását is mechanikus elvekre vezessék vissza. Ezzel azonban – átmenetileg – hátrányba kerültek, s a születő biológia tudományának kezdetén rövid időre a vitalisztikus tendenciák léptek előtérbe. Az evolúció vitalista felfogásában a platóni-arisztotelészi-plótinosz *scala naturae* teljesség-eszméje éled újra, azt fejlődésként értve a tökéletlenebbtől a tökéletesebbig, a világegész teleologikus végcéljáig (Smith 1976. 241). Az epigenezis és a preformáció újabb elméleteiben továbbra is az ontogenezis és a filogenezis kezdetéhez kapcsolódó kérdések állnak a középpontban: Vajon az evolúció kezdetén élettelen anyag válhat-e élővé, vagy szunnyadva már az élettelen anyag is magában hordozza az életet, illetve az egyedi élőlény „tervrajza” keletkezhet-e, vagy már mindig meglévőként a szülők generációi hordozzák magukban?

Ehhez az utóbbi kérdéshez kapcsolódnak a századforduló környékén a „preformáció” egy újabb irányzatához (latter-day preformationism [Agutter – Wheatley 2008. 143]) tartozó Wilhelm Roux kutatásai. Roux békaembriókon kísérletezve jutott arra, hogy a megtermékenyített petesejt részei már az élőlény teljes tervrajzához igazodnak, a sejt térbeli organizációjában a teljes élőlény képeződik le. A kezdetben hasonló nézeteket valló Hans Driesch a kísérletet tengeri sünök megtermékenyített petesejtjeivel megismételve (és első módszertani hibáit kiküszöbölve) gyökeresen más eredményre jutott: a gasztrula állapot elérése után osztódásnak indult sejtek elválasztva nem résszé, hanem teljes állatokká fejlődtek, az embriók kiegészítették magukat. Driesch ebből fakadó következtetése szerint „a teljes embrió harmonikus kontrollt gyakorol részei felett” (uo). Mivel a mechanisztikus magyarázatokat nem találta kielégítőnek, Driesch fokozatosan a filozófia és Arisztotelész entelekhia-tana felé fordult. 1907–1908-ban előadásorozatban prezentálta következtetéseit (*The Science and Philosophy of Organism*): az élet nem redukálható inorganikus eseményekre, és az élő organizmusokat meghatározó tényező egy pszichikus jellegű, „*psychoïd*” entelekhia.

Bár Husserl közvetlenül nem hivatkozik rá, levelezése alapján tudjuk, hogy 1914-ben már ismerte Driesch kutatásait.¹⁴ Darian Meacham szerint hatását

¹³ Leibniz gondolkodásában a monások viszonya képeződik le ebben az egymásban-létben. Az öntudat nem-szükségyszerű reflexív tudás a monász belső állapotairól, a növények is rendelkeznek némi percepcióval és appetícióval, de mozgásuk, leszámítva keletkezésüket, mechanikus jellegű (Leibniz 2005. 110). Hartsoeker és mások az emberi spermiumokban egyenesen miniatűr emberi lényeket véltek látni (Smith 1976. 264, 266).

¹⁴ Briefwechsel III/1. 57–63 (Hua 14. 104, 129, 299; Hua 6. Beil. XXIII, zu § 65. 482). Driesch hatását valószínűsíti Darian Meacham is (Meacham 2013. 19).

valószínűsíthetjük többek között a bevezetőben már említett *Válság*-melléklet részorganizmusokra vonatkozó gondolataiban. A beleérzés szubjektív mozzanata minden organikus élet tekintetében „eligazító kell hogy legyen”, sőt, „ebből meríti végső értelmét az organizmus fogalma általában, az organizmus felépítése is, mely részorganizmusokból áll, melyek azonban nem funkcionálnak szabadon önmaguk számára, hanem csak szükséges alkotóelemként” (Husserl 1998/II. 209, Hua 6. Beil. XXIII, zu § 65. 482).

A Husserliana XXIX. kötetében kiadott, a *Válság*-könyvhöz kapcsolódó kéziratok között találhatunk olyan részletet is, amely a részorganizmusok pszichikus oldalára utal:

Az állatok anatómiai struktúrája azonban még mindig rokonságban áll a növényekével, és amikor az egysejtű organizmusokra térünk át, szabad¹⁵ élőlényeket találunk, amelyek még mindig az ember-volt távoli módosulásai, majd ahhoz a kérdéshez jutunk, hogy nem kellene-e az emberi és állati testekbe önállótlanul beépült és ezek létéhez nélkülözhetetlen sejteket figyelembe vennünk, amelyeknek megfelelően önállótlan, másokkal együtt-fungáló pszichikust kellene tulajdonítanunk. (Hua 29. 326–327)

Az organizmusok részorganizmusokra utaltak, de valamilyen értelemben nagy részük maga is részorganizmus, s keletkezésük és elmúlásuk ezzel összefüggésben az egészben betöltött szerepükre utal. Biológiailag egy fában, egy csigában és egy emberben közös, hogy organikus szervezett részekből: szervekből, szövetekből, sejtekből, sejtalkotórészekből állnak, és egy nagyobb egész alkotja a „környezetüket” (ökoszisztéma, társadalom). Egy kő részei ezzel szemben nem rendelkeznek olyan belső rendezettséggel, mint az élőlények, a részek és az egész viszonya esetleges, külső hatásoktól függő.

„Az organizmusok organizmusokból épülnek fel” – írja Husserl a C-kéziratokban –, „[a] magasabb organikus képződmények” pedig „mint organikus individuumok saját organikus sajátosságokkal és teljesítménnyel fundált egységek. Nem pusztán organizmusok halmai és összekapcsolódásai, [...] hanem olyan kapcsolatokban állnak, amelyek alapján az egész egy organikus individuum.” Husserl a „szerveket” (*Organ*) először a testi kineztezések összefüggésében tárgyalja, ahol a szervek egymással való kommunikatív kapcsolatait az egész test környezetéhez, világhoz való viszonyaival állítja analógiába.

Testem konstitúciója magam számára annak a ténynek a következménye, hogy minden „szerv” egy vagy többféle módon „tárgya” egy másik szervnek. Ahogy a kineztezia mezeje a potencialitás és aktivitás eredeti terepe, úgy a test mint organizmus a közvetlen aktivitás mezeje a tárgyak világában. (Cairns 1976. 6 [I 8/7/31])

¹⁵ Feltehetőleg: szabadon álló, nem egy nagyobb egész részeként funkcionáló.

Az organizmusok más organizmusoktól elkülönült léte lehetetlen, sőt, már a saját test szerveinek elkülönítése az idegentől is problematikus.¹⁶ Baktériumok, gombák, növények, állatok alkotnak különböző szoros szerveződéseket: bolyok és rajok, társadalmak viselkednek organizmusként.

Az élet egymásba „ágyazottságát” jól szemlélteti a *Mixotricha* példája, amit Richard Dawkins ír le szemléletesen.¹⁷ Az óriásorganizmusként is felfogható természetű társadalmak tagjainak bélcsatornájában élő mikroba, a *Mixotricha paradoxa* szabad szemmel is látható méretű (kb. fél mm) protozoa több százezer baktériumot foglal magában, amelyek a természetvárokhhoz hasonlóan szervezett mikroorganizmus-városban élnek. A protozoa csillói maguk is önálló baktériumok, amelyek rátapadtak a *Mixotricha* testfalára.¹⁸ A szerveződések esetében néha nehéz eldönteni, hogy a szintek között melyik tekinthető organizmusnak és melyik már nem. A C-kéziratokban Husserl arról is gondolkodik, miként relativizálódik a születés és a halál az organizmus-közösségek különböző szintjein, s az emberekből álló „egyesüléseket”¹⁹ a növényi organizmusokkal állítja párhuzamba, amelyek előbbiekhez hasonlóan a részek között egy lazább kapcsolatot feltételeznek, s ahol az egyes részek túlélnek az egészt (Hua Mat. 8. Nr. 46. 170–171). A „magasabb” szintű organikus képződmények tehát kétértelműek: nem feltétlenül jelentenek egyúttal „magasabb szintű lelkeket”.

Van alacsonyabb lelki lét és eszerint vannak alacsonyabb monások, és van olyan transzcendentális összekapcsolódás, [...] amelyben magasabb szintű lelkek fundáltak, éspedig transzcendentális-térbeli-időbeli módon, oly módon, hogy a magasabb

¹⁶ Ahogy Lewis Thomas orvosbiológus írja: „Alapos okokkal lehet érvelni amellet, hogy önálló entitásként nem is léteznénk. Nem saját részeinknek szakadatlanul egyre dúsuló csomagjaiból állunk, ahogyan mindig feltételeztük, hanem osztoznak rajtunk, bérbe vesznek, megszállnak bennünket. Sejtjeink belsejében ott vannak a mitokondriumok, azok hajtják őket, és látják el azzal az oxidáló energiával, amely nap mint nap a tökéletesedés felé küld minket – ám a mitokondriumok a szó szigorú értelmében nem a miéink. Kiderült róluk, hogy apró különálló lények, valószínűleg a primitív baktériumok, a vándorló prokarióták gyarmatosító utódai, amelyek beúsztak a mi eukarióta sejtjeink ősi előzményeibe, aztán ott is ragadtak: azóta is fenntartották önmagukat és életformájukat, és a miénktől teljesen különböző DNS-ükkel és RNS-ükkel másolják önmagukat.” (Thomas 1988. 6)

¹⁷ L. R. Cleveland és A. V. Grimstone munkássága nyomán, jelentőségét Lynn Margulis ismerte föl (vö. Dawkins 2006. 441).

¹⁸ Dawkins leírása után Swiftet és nyomában August de Morgan rímét idézi (ford. Müller Viktor): „A nagy bolháknak kisebb bolhák / Hátán ülve vérét szívják / A kicsiknek még kisebbek / Soruk soha nem ér véget.”

¹⁹ A Hua 14. XXV. mellékletében Husserl egészen szoros analógiát lát a társadalmak és a biológiai organizmusok között. A személyfeletti szubjektivitás, az emberiség továbbélő és továbbható egysége egy fizikai organizmushoz hasonló, ahogy sejtekből épül fel, amelynek az anyagcserefolyamaiban stb. egy életegységet tulajdonítunk. Az emberiség az egyes emberekből él, azokból épül fel, ők lennének a sejtjei, a végső fungáló elemek. Számos ember társul átmenetileg vagy tartósan, és képez ebben a közösségben egy többsejtű szervet és így tovább. Az emberiség organikus egysége az új egyes emberek beleszületettségében és mások elhalálzásában marad fenn, hasonlóan a többsejtű szervek képződéséhez és halálához.

szintű monászok az alacsonyabbak ilyenjén [transzcendentális-térbeli-időbeli összekapcsolódásán] fundáltak. Ezek a megalapozások transzcendentális kauzalitások, és a magasabb lét magasabb és különböző értelemben vett intencionális teljesítményeket jelent (értelem és létkonstitúciót). (Hua Mat. 8. 174.)

A *Válság*-könyvhöz kapcsolódó kiegészítő kötet egyik írásában, 1936-ból, Husserl arról ír, hogy az organizmusokból felépülő organizmus mint test már egy „magasabb rendű organizmus” (Hua 29. Nr 28. 319), „szellemi értelemben”. „A szerveződés szintenként emelkedik, maga a nem (*Geschlecht*)²⁰ is egy organizmus, amely a formálisan hasonló teleológiai szabályok alatt áll, mint a neme alá tartozó egyes élőlény.” Minden szinten minden közösségben áll másokkal: „Nem lehetőségek farkasok egyedül a világban. A magasabb szintű nemek az alacsonyabb szintűekre utaltak, teleológiaiilag összetartoznak.” (Hua 29. Nr 28. 319)

A növényi organizmus esetében kérdéses, hogy az felfogható-e a „Leib” értelmében vett testtel rendelkező lelkes élőlényként, amely valamilyen mértékben a beleérzést is lehetővé teszi, vagy organizmusként közelebb áll a kolóniákhoz, rajokhoz, telepekhez. Utóbbi esetben a növény olyan transzindividuális organizmus lehetne, amelyben a monadikus individuum szintjét a szerveződésben a sejtek képezik.

IV. A NÖVÉNYI MONÁSZOK KÉRDÉSE

A húszas évek elejétől az organizmus filo- és ontogenetikus fejlődését Husserl már transzcendentális összefüggésbe helyezi, s a fenti kérdés ebben az összefüggésben összekapcsolódik azzal, hogy tekinthető-e a növényi létformák monászoknak vagy csupán monászok aggregátumának.

Az interszubjektivitás apóriáját²¹ Husserl már egészen korán (Hua 13.) a leibnizi monadológia egy változatának segítségével igyekszik megoldani, ami azonban az interszubjektivitás és a beleérzés problémáinak megoldásához ha-

²⁰ Husserl a rendszertani faj egyszerre élő egyedeit érti ezalatt.

²¹ Míg empirikus énem, „a redukált »ember-én« (»pszichofizikai én«) a »világ« tagjaként a rajtam kívüli mozzanatainak halmazában” konstituálódik, mindezt saját lelkének immanenciájában is konstituálja és intencionálisan magában hordja” (Husserl 1998/I. 115). Ennek a paradoxonnak a feloldásához terjeszti ki Husserl a fenomenológiai redukciót az interszubjektivitás területére s vezeti be később az univerzális redukciót. Ennek az a feladata, hogy ne „elszeparált lelkek sokaságához” (Smith 2010. 153), hanem „minden konstitúció végső soron egyetlen funkcionális középpontjáig” (Husserl 1998/I. 234), az „abszolút működő szubjektivitáshoz” hatoljon. Az emberi szubjektivitás, illetve a konkrét monász ennek különös önobjektívációjaként értendő.

sonlóan és azokkal összefüggésben kétértelmű.²² A monásközösség fogalma ugyanis Husserl szövegeiben időnként az emberi személyek objektív világának interszubjektív konstitúciójára vonatkoztatott, időnként pedig minden, az egyetlen elgondolható világban együtt létező emberi és nem emberi lélekre.

A monász először is mint „konkrét értelemben vett ego”, másképp „tulajdon sajátszerűségem univerzuma” egy már eleve végrehajtott „világiasító” ap-percepció talaján áll, s már hozzátartoznak azok a tapasztalatok, amelyekben az idegen konstituálódik. Másfelől a világtapasztalatok Husserl szerint lebonthatók a sajátszerűség egy olyan primordiális szintjére, amelyben az idegentapasztalat „motivált”, arra, amit a transzcendentális ego az „alter ego implikációja nélkül nyújtani képes” (Husserl 2000. 111–112). Ugyan már ehhez a réteghez is hozzátartozik egy első, „primordiális transzcendenciaként” a világ, azonban még nem objektív létértelmében. Az objektív világ és vele az objektív én, az ember az emberi közösségben egy „másodlagos transzcendencia”, ami már egy primordiális világ alapzatán konstituálódik (Husserl 2000. 123–133).

A test (*Leib*) valamilyen módon minden animális, monadikus létező világban létéhez (Hua 39. Nr 53. 614) hozzátartozik. „Minden monásznak konstituálnia kell egy testet (*Leib*), és ez a test a világszemléletben valósan (*reell*) adott vagy horizontban implikált kell hogy legyen.” Ez a beleézés lehetőségének feltétele és ebben az értelemben „fenomenológiailag az állat határa” (Hua 14. Nr. 6. 118).²³ A növény ezek szerint nem lehet monadikus létező. Ugyanakkor Husserl többször foglalkozik azzal a gondolattal, hogy lehetségesek-e leibnizi értelemben alvó, animális test nélkül létező monászok,²⁴ ami egybecseng a szubjektum nélküli lélek gondolatával is. Noha a beleézés határai kapcsán fent idézett beszélgetés végére, sőt később sem válik egyértelművé, „hogyan Husserl a növényeket még a beleézés határeseleinek tartja-e” (*limiting cases*), sejtésünk lehet arról, hogy milyen irányban gondolkodott, mivel a beszélgetést felidéző Cairns némi bizonytalansággal így folytatja: „[Husserl] mintha említette volna, hogy Leibniznek igaza lehetett abban, hogy az egyedüli elképzelhető létező szellemi (*spiritual*) és a világ »dolgai« valójában alvó monászok.” (Cairns 1976. LIII. 73–74 [9/5/32.])

A monásztan már említett egyik legnagyobb problémája, hogy miként keletkezhet a rendszerben új monász, amit Leibniz egy preformáció feltevésével igyekezett megoldani.

²² A kétértelműség az ötödik kartézianus elmélkedésben jelenik meg leginkább, Iso Kern szavaival a leírásokat értelmezhetjük úgy is, mint „a „transzcendentális idegen, illetve a saját és az idegen monász viszonyának egy reflexív-filozófiai megalapozását (*Fundierung/Begründung*), és úgy is, mint a természetes, világi beleézés (*Einfühlung*) alapzatának (*Fundierung/Motivation*) konstitutív analízisét” (Kern 1973. XX).

²³ „Amikor egy növényt pszichikailag lélekkel rendelkezőként fogunk fel, csak kölcsön- veszünk egy hasonlatot.” A növények ebben az értelemben pusztán „organikus” testek (a Körper értelmében) (Hua 39. Nr 53. 614).

²⁴ Például Hua 14. 104. 130.

Úgy tűnik – írja Husserl –, mintha a továbbörökítésben a fizikai maggal az alsó, passzív, lelki altalajból egy pszichikai mag, egy mag-monász ágazna le és a fejlődésben egy saját individualitás, esetleg egy magasabb személyes, eszes individualitás konstituálódna. [...] Azonban kérdéses, hogy helyes vagy egyáltalán lehetséges az az interpretáció, amely szerint nem [a monáshoz tartozó testről] ágazik le egy organikus mag, hanem a monászból (a leibnizi kifejezésből ez eleve lehetetlen) [keletkezik!] egy olyan mag, amely, mint minden részorganizmus, maga organizmus, lelket hordoz, s amely az új fejlődési feltételek között az organikus maggal parallel, utóbbi fizikai feltételeinek vonatkozására tekintettel fejlődne. (Hua 14. Beilage XIII. Normalität und animalische Spezies [offenbar St. Märgen, 1921] 129.)

Az idézet alapján a monások más monásokból való keletkezését Husserl is inkább elveti, s az individuumok születését a világ egészére, egységes „testiségére” vezeti vissza.²⁵ „És ahogy a világ testisége tulajdonképpen egyetlen, végtelenül típusosan szétágazó és emellett mindig újra individuumokba lepusztuló és önmagát nemző egység, úgy a lélekmonások is.” (Hua 14. 129) A materiális természet transzcendentális értelemben nem halott dolog, hanem a monások alvó állapotát reprezentálja. A monások más monásokba ágyazottak, s „leágyazódásaik” révén korábban önálló részorganizmusok válnak önállóvá, amelyek ezt megelőzően „alvók” voltak. Az individuum tehát nem egy másik individumból ágazik le, hanem alvó, tehát potenciális állapotából a világegész egymásba ágyazódó monásainak rendjében aktualizálódik. Az alvó monásban még nem „valósul meg” az abszolút, az egész „önobjektivációja”. A transzcendentális értelemben megszülető monász-individuum testét és környező világát értelmezéstől függően „halott” anyagként vagy önmaga és mások testeként (részorganizmusok) fogja fel.

Az élőlény/lélek születése tehát az önobjektiváció születése, az élőlények evolúciója, a generációk sora nem monások keletkezése, hanem megtestesült lelkeké, objektivációk, méghozzá az egészé. „Minden egyben: élet, a világ pedig az élet önobjektivációja növények, állatok és emberek formájában, amelyek születnek és meghalnak. Az élet [ezzel szemben] nem hal meg, mivel az élet csak egy univerzalizálásban és az élet belső egységében van.” (Hua 29. 334) Minden, ami az éber monász szubjektuma számára megjelenik, térben és időben ki-

²⁵ A világösszefüggés mint fejlődéskomplexum „testiségének” gondolata egészen addig a kérdésig vezet, hogy felfogható-e a világ egy végtelen organizmusként is (Hua 42. Beilage XXIX. [1920] 336). A világegész azonban mégsem fogható fel organizmusként. „[A] világegész már nem egy újabb összefüggésegész része, nincs környezete. Ha az ember az egész világot egy univerzális pszichofizikai organizmusnak kísérli meg tekinteni, akkor látja, hogy ez nem működik, és az organizmus fogalma itt csődöt mond. Ennek az organizmusnak nem lenne többé külvilága, fizikailag nem lenne test többé környezeti feltételek közepette fejlődve” (uo). A mindent átfogó monász kérdése később egy isteni monász lehetőségében is megjelenik (Hua 14. Beilage XLI. Möglichkeit der Verschmelzung von Monaden. Möglichkeit einer [göttlichen] Übermonade).

terjedtként, külső nézőpontból, éber és alvó monászok viszonyát fejezi ki (Lee 1993. 230), amelyek rendjében azonban a monászokat nem lehet egyértelműen a biológiai értelemben vett fajok egyedeihez rendelni. Az előző szakasz végén tárgyalt organizmusokból felépülő organikus képződmények között megkülönböztethetünk olyanokat, amelyek egyben magasabb szintű lelkek, szubjektumok, és olyanokat, amelyek organikus tagjaiknak organikus összekapcsolódása, azonban anélkül, hogy abban egy magasabb szintű önobjektiváció megvalósulna, vagyis nem esnek egybe az alacsonyabb és magasabb szintű lelkekkel (monászokkal). A „magasabb” szintű organikus képződmények tehát kétértelműek: nem feltétlenül jelentenek egyúttal „magasabb szintű lelkeket”. A test szellemi értelemben magasabb rendű organizmus, mint az organizmusok pusztán térbeli-időbeli szerveződése (például egy telep, társadalom).

Az interszubjektív közösségeknek különböző szintjei vannak abban az értelemben, amelyben Husserl a monásközösséget a (szekunder) konstituált monásközösséggel azonosítja. A monásközösség az objektív, emberi világ, azonban más monásközösségek is elgondolhatóak, például állati világok (Husserl 2000. 57.§). Ezek a világok azonban nem létezhetnek a miénktől elválasztva, bele kell hogy tartozzanak abba a „mindent átfogó általánosságba, amely valamennyi monászt és monásközösséget egybefog”. Egy magasabb szinten tehát csupán egyetlen monásközösség létezhet, egy „valóságos közösség, amely bármely emberi vagy dologi világ létét transzcendentálisan lehetővé teszi”, amelyben „a létező a létezővel intencionális közösségben áll”. A transzcendentális interszubjektivitás, amely „megelőz mindennemű világi objektivitást”, „a különböző formákban közösségesülő monászmindenség”, amelynek egyetemes konkrét ontológiája a lét konkrét logikája, logosza (Husserl 2000. 172). Az élet²⁶ tehát a (teleologikus) közösségesülés elvének bizonyul, a legegyszerűbb organizmusoktól kezdve a magasabb társadalmakig, amelyek fejlődését ugyanaz az egyetemes a priori vezérli. A biológia

naiv, mesterséggént gyakorolt módszerében [...] intencionális egymásonbelüliséget tükröz, mely az ontogenezisre és filogenezisre irányuló biológiai vizsgálódások, valamint az egyes állatosztályok és fajok egymásonkívülisége mögött húzódik meg. Nagy általánosságokban lényegi törvények adnak magukról hírt, a biológia ontológiát rejt magában, mely nem olvasható le explicit módon a szemléleti adottságokról, és amely nem más, mint a természet ontológiájának, azaz a természet matematikájának analógonja: vagyis egy már önmagában előre kész és ebben a készletben a megismerés számára hozzáférhető ontológiáé. (Husserl 1998/II. 210.)

²⁶ Az élet, élő (*Leben*, „*lebendig*”) és hasonló kifejezések Husserl transzcendentális fordulata utáni filozófiájának gyakran alkalmazott operatív fogalmai közé tartoznak.

Egy fejlődésösszefüggésben álló monászrendszer (*Monadensystem*), „amely az egy és ugyanazon világ különböző lehetséges megjelenéseit realizálja fokozatosan és fejlődésszerűen”, egészen „az egyre magasabb intelligencia és tudomány emberéig” emelkedik.²⁷

A maga meghatározott struktúrájával rendelkező világban a szubjektivitás objektív módon van jelen állati és emberi szubjektivitás formájában, a továbbörökítés, megtestesülés (*Verkörperung*), fejlődés egy olyan rendszerében, amelyben mindig újabb monászok objektiválódnak, s emellett mint lelkek újak lépnek színre és a régiek mint lelkek tűnnek el. (Hua 14. 129.)

A transzcendentális nézőpontból tekintett monázmindenség azonban az empiria oldaláról nézve nem tartalmazhat olyan elemeket, amelyek ideálisan nem feleltethetők meg monászok strukturális mozzanatainak:

Abszolút nézőpontból monászok fejlődésével rendelkezünk. Empirikus nézőpontból egy világunk van, amelyben minden énnak mint objektiválnak vagy objektiválhatónak helye van. És a monászok tulajdonképpen belső fejlődésének itt megfeleltethető egy külső ellenkép, amely egyszerre a belső fejlődés indexe is: a fejlődés biológiai értelemben. (Hua 42. [1920] 336.)

A világ fejlődésösszefüggésében Husserl egy egységesen összetartozó lelki élet és annak ellenképe ontogenetikus és filogenetikus egységét fedezi fel. A biológiai evolúciót és ontogenezist vezérlő folyamatok a késői Husserl számára az ösztönök,²⁸ a biológiai ösztönök pedig a tudományokat vezérlő motívumokkal együtt egyaránt az univerzális transzcendentális ösztönök működései, egy a teljes monázmindenséget átható univerzális teleologikus folyamat érvényesülései (Lee 1993. 227). Ennek megfelelően az organikus természet is történeti, a transzcendentális monázmindenség egész transzcendentális története pedig a „történetiség különböző szintjeiből” (Husserl 1998/II. 240) áll, ahol „a filozófia története a legmagasabb, az értelem nélküli organikus természeté pedig a legalacsonyabb szintet képviseli” (Lee 1993. 227).

Végezetül, visszatérve a növényi életre vonatkozó kérdésünkhöz, a fentieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a vegetatív életformákat a transzcendentális

²⁷ „...amelynek olyan gazdag képe van a világról és olyan fejlett észbeli képességei, hogy azt, ami a világ minden tekintetben valójában, tudományosan megismerni, illetve ezzel együtt a beleérzés és a tudat lehetőségeinek fenomenológiai-eidetikus kutatása révén a monászokat úgy megérteni, és világbeli helyüket olyan pontosan jelezve megtalálni képes, hogy a világ igaz létét (tapasztalati megismerésében) minden lehetséges szemlélet szerint realizálni tudja.” (Hua 14. [1921] 128)

²⁸ A témához lásd Nam-In Lee monográfiáját a transzcendentális ösztönök fenomenológiájáról.

ösztönten keretei közé vonó univerzális transzcendentális teleológia lehetővé teszi, hogy bármely növényt, gombát (és minden organikus szerveződést) is az animális természet körébe vonjunk. Nem mint érzőképes szubjektumot, hanem mint a transzcendentális ösztönöknek az organikus szerveződéseket szubjektumközi módon vezérlő terepét a lelki/animális szférában. Az organikusan szerveződő élet vegetatív jellegű ösztönei ugyanis nemcsak nem tudatosak, de működésük nem igényli az organizmus centralizáltságát sem. Ebből a szempontból tehát mellékes kérdéssé válik, hogy a növényi szervezet érzőképes test (*Leib*) vagy inkább élő szövetek, sejtek organikusan szervezett közössége.

IRODALOM

- Agutter, Paul S. – Wheatley, Denys N. 2008. *Thinking about Life. The History and Philosophy of Biology and Other Sciences*. Dordrecht, Springer Science + Business Media B.V.
- Cairns, Dorion 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. Ed. Richard M. Zaner. Dordrecht, Springer Science+Business Media.
- Dawkins, Richard 2006. *Az ősz meséje*. Ford. Kovács Lajos. Budapest, Partvonal.
- Gaitsch, Peter 2018. Husserl's Phänomenologie biologischer Generativität. *Studia Phaenomenologica*. XVIII. 129–152.
- Hua 5. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel. Netherlands, Martinus Nijhoff. 1971.
- Hua 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Szerk. Walter Biemel. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1976.
- Hua 9. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Szerk. Walter Biemel. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1968.
- Hua 14. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*. Szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1973.
- Hua 15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. Szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1973.
- Hua 29. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Dordrecht, Kluwer. 1993.
- Hua 39. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Szerk. Rochus Sowa. New York, Springer. 2008.
- Hua 42. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908–1937*. Szerk. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York, Springer. 2014.
- Hua Dok VIII. *Briefwechsel*. Szerk. K. Schuhmann und E. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London, Kluwer. 1994.
- Hua Mat 8. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Szerk. Dieter Lohmar. New York, Springer. 2006.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmékedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága. I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Enyedi András, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.

- Kern, Iso 1973. Einleitung des Herausgebers. In *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. Szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan.
- Lee, Nam-In 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer.
- Meacham, Darian 2013. Biology, the Empathic Science: Husserl's Addendum XXIII of the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 44/1. 10–24.
- Smith, C. U. M. 1976. *The Problem of Life. An Essay in the Origins of Biological Thought*. London and Basingstoke, Macmillan.
- Smith, Nicolas 2010. *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, Stockholm University Press.
- Sokolowski, Robert 1970. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Evanston, Northwestern University Press.
- Thomas, Lewis 1988. *Hány élete van egy sejtnak?* Ford. Szilágyi Tibor. Budapest, Európa.
- Toronyai Gábor 2002. *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkozásáról*. Budapest, Osiris.
- Vergani, Mario 2021. Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals. *Husserl Studies*. 37. 67–83.