

Tengelyi László

## Fenomenológia mint első filozófia

Tanulmányommal ezúttal nem szaporítom tovább *A szellem fenomenológiájának* szentelt elemzések számát. Inkább megkísérlem felvázolni egy ma lehetséges filozófiai vállalkozás tervét, meghatározva egyszersmind azt a módot is, ahogyan ez a próbálkozás Hegel művéből ösztönzést meríthet. Vizsgálódásaimban az elsőként Husserl által kidolgozott fenomenológiai módszerre támaszkodom, és e módszernek – vagy még inkább gondolkodásmódnak – a metafizikával való összefüggését tárgyalom. Arra a kérdésre is kitérek azonban, hogy miként támaszkodhat Hegel művére a mai fenomenológia a metafizikai tradícióval folytatott számvetésében.

Nem csupán Heidegger, hanem már Husserl is szembehelyezkedett az európai metafizika egész hagyományával. A *Karteziánus meditációk* vége felé Husserl a „kifejezés szokásos értelmében” vett metafizikát „történetileg elfajult metafiziká”-nak nevezi, amely „semmiképpen sem felel meg a metafizika mint »első filozófia« eredeti értelmének” (HUSSERL 1987, 142; HUSSERL 2000, 156). Hozzáteszi: a fenomenológia módszere „kizár mindenfajta »metafizikai kalandot«, mindenféle spekulatív szertelenséget” (uo.).

Mindamellett Husserl a *Karteziánus meditációk*ban megkísérel fenomenológiai vizsgálódásaiból kiindulva „metafizikai eredményekre” (uo.) jutni, leszögezve, hogy a fenomenológia kizárja ugyan „a naiv és ellentmondásos fogalmakkal operáló metafizikát, de nem zárja ki a metafizikát mint olyant” (uo. 160). Miben különbözik azonban a fenomenológiai alapokra helyezett metafizika attól a történeti képződménytől, amelyet Husserl e helyütt „naiv és ellentmondásos fogalmakkal operáló metafizikának” nevez? Előadásomban erre a kérdésre előbb történeti, majd szisztematikus meggondolásokkal keresem a választ.

### AZ ÖSTÉNYEK METAFIZIKÁJA

Kezdetben Husserl a lényegtanként – vagyis eidetikusan – felépített transzcendentális fenomenológiát tekinti „első filozófiának”, és az így felfogott első filozófiával a metafizikát mint alapvető és átfogó valóságtudományt állítja szembe, amely a szaktudományok eredményeinek összegző értelmezésére épül. Ez a felfogás azonban egy olyan feltevésre támaszkodik, amelyet a fenomenológia a tradicionális metafizikától vesz át. Husserl *Irányadó eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című munkájában ezt írja: „Az az általános ontológiai tanítás, amely szerint a *lehetőségek megismerésének meg kell előznie a valóságok megismerését*, nézetem szerint helyesen értelmezve és helyes módon alkalmazva jelentős igazságot fejez ki.” (HUSSERL 1976a, 178.) E meggyőződéssel összhangban Husserl a transzcendentális fenomenológia elé azt a feladatot állítja, hogy eidetikus vizsgálódásaival derítse fel mindazon lehetőségeket, amelyekből a valóságok megérthetők.

Ez az elképzelés azonban alapjaiban rendül meg, mihelyt nyilvánvalóvá válik, hogy *eidos* és *faktum*, lényeg és tény, lehetőség és valóság viszonya ennél jóval bonyolultabb. Husserl csakhamar belátja, hogy a mindenkori én „abszolút, keresztülhúzatlan faktum„ (uo. 155), és minden eidosz e faktum függvénye. Ezért igaz ugyan, hogy a világ dolgainak esetében „a lehetőségek megelőzik a valóságokat”, ámde ez a viszony az én esetében visszájára fordul (Husserl 1973a, 159). Egy 1922-ből származó feljegyzésben ezt olvashatjuk: „[A monásként felfogott én] elgondolhatja ugyan önmagát másként létezőként, ámde önmaga számára mégis feltétlenül létezőként van adva. Önmagának másként létezőként való tételezése feltételezi létének tételezését.” (Uo. 154.) Husserl ebből az alábbi következtetést vonja le: „Minden monadikus lehetőség létében relatív a monadikus valóságokra.” (Uo. 155.)

Egy további feljegyzés, amely a harmincas évekből származik, világossá teszi, milyen következményekkel jár az a tény, hogy a mindenkori én az eidetikus lehetőségeket mérlegelve sem léphet túl a maga tényleges létezésén. Ezt olvashatjuk: „Itt végső »tényekhez« érkezünk el – őstényekhez, végső szükségszerűségekhez, összükségszerűségekhez.” (Husserl 1973b, 385, 22. feljegyzés) Husserl hozzáteszi: „Ámde én gondolom el ezeket, én kérdezek vissza rájuk és jutok el végül is hozzájuk ama világból kiindulva, amelynek már mindig is »hordozója« vagyok. [...] – Én vagyok e [gondolat]menetben az őstény, én ismerem fel, hogy a lényegvariációra szolgáló ténylegesen adott képességemnek stb. megfelelően tényleges visszakerdezőm során ezek és ezek a tényállások adódnak sajátjaimként, ténylegességem ősztruktúráiként. S egyszersmind azt is [felismerem], hogy az ősesetlegesség magvát hordozom magamban [...]” (Uo. 386, 22. feljegyzés.) Itt Husserl ismét világosan megfogalmazza, hogy minden lényegösszefüggés, amelyhez valaha is eljuthatok, azon alaptény – avagy „őstény” – függvénye marad, amely tulajdon létemmel adva van. Persze nem okozna különösebb nehézséget ezt az idézetet a szubjektivitás metafizikájának kifejezéseként értelmezni és ezzel az ellenvetéssel máris *ad acta* tenni. Hiszen Husserl nem csupán azt állapítja meg, hogy a gondolatmenet megkérdőjelezhetetlen alaptényekhez, „őstényekhez” vezet el bennünket, hanem azt is hozzáteszi, hogy ezek az őstények nem egyebek, mint „ténylegességem ősztruktúrái”. Mindamellett ez az értelmezés, ha alaptalan nem is, de mindenképpen felületes és terméketlen volna, mert a szubjektivitás metafizikájának jól ismert ellenvetésével elfedné azt a gyökeres újdonságot, amely mégiscsak ott rejlik az idézett szavakban. Ez az újdonság abban a felismerésben érhető tetten, hogy minden eidetikus lényegösszefüggés, amelyet a fenomenológia valaha is feltárhat, „az ősesetlegesség magvát” hordozza magában. Ez a felismerés lehetetlenné teszi, hogy az eidetikus megalapozottságú transzcendentális fenomenológiát „első filozófiaként” szembeállítsuk a metafizikával mint a valóság alaptudományával. Megmutatja ugyanis, hogy *tisztán* eidetikus megalapozottságú fenomenológia nincs és nem is lehetséges. Husserl ráeszmél, hogy a fenomenológia teljes egészében bizonyos alaptények, ténylegességstruktúrák függvénye.

A szóban forgó őstények négy nagy csoportra oszthatók. a) Az idézett sorok azt sugallják, hogy a *mindenkori én léte* mint *őstény* kitüntetett helyet foglal el a fenomenológia alaptényei között. Közlelebből tekintve azonban kiderül, hogy az én a ténylegességnek olyan alapstruktúráit hordozza magában, amelyek elvitatják tőle az őstényként való elsőbbséget. b) E ténylegességstruktúrák közé tartozik a mindenkori én *világhordozó* jellege, amelyről a Husserltől idézett sorokban ugyancsak szó esik. c) Egy másik kézirat feljegyzésből, amely az 1930-as évekből idézett szöveggel nagyjából egy

időben keletkezett, egy további ténylegességstruktúrára is fény derül. Husserl ezúttal azt a tényt, hogy minden én intencionálisan magában hordozza a többieket, minden további nélkül „a »metafizikai« őstényként” említi (uo. 366, 21. feljegyzés). Az „*egymás számára valóságnak* mint intencionális *egymásba zártságnak* eme bensőségét” úgy tekinthetjük, mint ami még az én világhordozó jellegénél is egyértelműbben kérdőjelezi meg, hogy az én pusztá léte volna az első számú őstény. Nem véletlenül helyezi a hangsúlyt az imént idézett kézirat a határozott névelőre, a „metafizikai” őstényként írva le azt a tényt, hogy minden én intencionálisan magában hordozza a többieket. Husserl feltehetően arra utal ezzel, hogy ez a tény adja meg azt a keretet, amelyen belül minden további őstény helyet kaphat. Érvényes ez az én világhordozó jellegére is, hiszen a világ nem redukálható az individuum saját szférájára, hanem eleve interszubjektív karakterrel bír. Hasonló a helyzet az én pusztá létének őstényével is. Az intencionális egymásba zártság tényére hivatkozva Husserl egyértelműen kijelenti: „Nem csupán én nem vagyok *solus ipse*, hanem *semmilyen* elgondolható abszolútum nem lehet *solus ipse* [...]” (uo. 371, 21. feljegyzés). Az én Husserl szerint azért nem lehet *solus ipse*, mert az „abszolút itt” hordozója óhatatlanul perspektivikusan tekint a világra, és ezáltal eleve kijelöli mások számára a helyet az előtte megnyíló térben és időben. De nem csak a mindenkori én, hanem semmilyen elgondolható abszolútum nem lehet *solus ipse*, mert a közismert husserli tétel értelmében a világ dolgai még egy isteni elme számára is csupán perspektivikus vetületeikben válnak hozzáférhetővé. d) A negyedik őstény, amelyet Husserl alapul vesz, ugyancsak nem függetleníthető az intencionális egymásba zártság struktúrájától. Ez ugyanis az első ízben Ludwig Landgrebe által kiemelt *történetiség*, amelyet Husserl nem csak a húszas évek elején, hanem éppígy a harmincas években is összekapcsol a *teleológia* és az *Isten* eszméjével. Az így értelmezett történetiség nemcsak az intencionális egymásba zártság alaptényétől elválaszthatatlan, hanem egyenesen interszubjektív közösségformákat feltételez.

Az intencionális egymásba zártság alaptényének kiténtetettsége azért is fontos, mert jól érzékelteti azt a távolságot, amely Husserl őstényekre épülő metafizikáját elválasztja a *metaphysica specialis* hagyományától. Én, világ és Isten hármasságának struktúráját, amely az újkori metafizika alapjellemzőjeként még Kant transzcendentális dialektikájára is rányomja a bélyegét, az a fenomenológiai felismerés helyezi hatályon kívül, hogy a szubjektum – Husserl kifejezésével élve – szubjektumok „*sokaságára* hasad szét” (lásd MARBACH 1974, 79).<sup>1</sup> Az én és a másik közötti kapcsolat jelentőségének felismerése Husserlt egy olyan alapstruktúrához vezeti el, amely minden fenomenológiai vizsgálódás számára feltételül és keretül szolgál.

Ezzel az őstények husserli metafizikájáról máris olyan kép rajzolódik ki előttünk, amely ezt a metafizikát élesen megkülönbözteti a metafizika tradicionális változataitól. A különbség azonban valójában nem redukálható arra a tényre, hogy Husserlnél én, világ és Isten hármasságának helyébe énperspektíva, világhordozó jelleg, intencionális egymásba zártság és történetiség négyes struktúrája lép. Nem csak azért nem, mert – amint az előzőekben érzékelhettük is – ez a négyes struktúra nem pusztán *négy* őstényt foglal magába, hanem csupán *négy nagy csoportra* osztja az őstényeket, amelyek között olyan továbbiak is említhetők, mint például a térbeliség vagy az időbeliség, hanem azért sem, mert Husserl mindezen túlmenően a hagyományos metafizika egy alapvető törekvésével is szembehelyezkedik. Arra a törekvésre gondolok, amely az őstények, avagy az alapvető ténylegességstruktúrák spekulatív meg-

<sup>1</sup> Marbach itt Husserlnek egy mindmáig kiadatlan kéziratából idéz.

okolására és levezetésére irányul. A hagyományos metafizika mindenütt első okokat és alapelveket keres – e kiindulópontoknak eleve belső szükségszerűséget és megkérdőjelezhetetlen evidenciát tulajdonítva –, s ezzel felszámolja az őstények őstény mivoltát. Olyan törekvés ez, amely az őstények elperelhetetlen esetlegességének megszüntetésére irányul, és amely a fő okozója annak, hogy a hagyományos filozófia – mint Husserltől idéztük – „metafizikai kalandokba” bocsátkozik és „spekulatív szertelenségekre” ragadtatja magát.

A fenomenológia nézőpontjából tekintve tehát a hagyományos metafizika azon kísérletek összességéként fogható fel, amelyek az őstények alapelvekre vagy első okokra való visszavezetését tűzik ki célul. Nem nehéz példákat említeni e próbálkozásokra. a) Mind a kartezianizmus, mind a kantianizmus azon igyekszik, hogy az öntudat alaptényét (a *cogitó*-t) a szellemi szubsztancia természetére vagy éppen a transzcendentális appercepció szükségszerűségére vezesse vissza. Ezekkel a törekvésekkel élesen szembehelyezkedik a naturalizmus, amely a tudatot a természet fejlődéstörténetéből próbálja megérteni, és kezdeti sikereit a legmerészebb spekulációt is megszégyenítő módon extrapolálja. b) A kreacionizmus és az emanációtan célkitűzése, hogy a világhordozó jelleg tényére spekulatív magyarázatot találjanak, s ezzel e tény őstény mivoltát felszámolják. Mindkét törekvés azzal az antik látásmóddal helyezkedik szembe, amely a világnak – nem kevésbé „metafizikai” módon – eleve örökkévalóságot tulajdonít. c) A leibnizianizmus – a platonizmus és neoplatonizmus nagy hagyományához kapcsolódva – a monások sokaságának őstényét egy olyan különleges, egyetemes monász feltevésére alapozva igyekszik magyarázni, amely eleve egyesíti magában a teremtésre nyíló összes perspektívát. A német idealizmus ezzel ellentétben a szellemi életegység eredendő széthasadásából, *Ur-Teilung*jából származtatja az énsokaság alaptényét, ámde ezzel e tény őstény mivoltát éppúgy elpereli, akár csak a leibnizianizmus. Husserl már Kanttól megtanulhatta, hogy az effajta metafizikai megokolások újra meg újra antinómiákat idéznek fel, és ezáltal véget nem érő viták forrásaivá válnak, amelyekben az egymással szembenálló álláspontok mindegyike túlmegy az adottság és kimutathatóság határain. E spekulatív szertelenségeket a fenomenológiának nyilvánvalóan vissza kell utasítania. d) Ezért mond le Husserl arról, hogy az eleve egyszerűnek és megismételhetetlennek tekintett történelemben, amelyről késői éveiben mind több szót ejt, akár csak valamiféle kanti értelemben vett „természeti cél” után is kutasson. Amit teleológián ért, az nem csak abban különbözik e „természeti céltól”, hogy nincs köze a természethez. Ezen túlmenően Husserl csak olyan célszerűséget ismer el, amely tényleges törekvésekből nő ki, és amelynek eredete ezért megszüntethetetlenül esetleges, megőrizhetősége pedig ugyancsak minden esetben kétséges marad.

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy azok az őstények, amelyekből Husserl kiindul, az ő szemében nem pusztán alaptényeknek, hanem egyszersmind „végső” tényeknek is számítanak. Ez a kifejezés itt a legkevésbé sem holmi „végső megalapozásra” utal, hanem éppenséggel minden megalapozást kizár. A fenomenológia által jóváhagyott metafizika eszerint éppen abban különbözik minden hagyományos metafizikától, hogy az őstényeket elperelhetetlen esetlegességükben „végső” adottságokként fogja fel.

A fenomenológiában nem holmi „derús pozitívizmus” adódik az őstények tiszteletben tartásából. Husserl valójában mindenütt igyekszik megküzdeni azokkal az antinomikus nehézségekkel, amelyekkel a hagyományos metafizika szembetalálta magát. Mindezt jól érzékelhetjük a világ példáján.

*Első filozófia* című egyetemi előadásában Husserl olyan érveket hoz fel, amelyek a világ szükségszerűségének és örökkévalóságának antik eredetű meggyőződését hivatottak megrendíteni. Nem egyszerűen arra hivatkozik persze, hogy a világ létezése *tény*, és ezért – mint minden tény – *esetleges* (HUSSERL 1959, 50). Világosan látja ugyanis, hogy a világ létezése „egészen másfajta esetlegességet” mutat, mint más tények, minthogy megszüntethetetlen tényszerűsége ellenére is *minden kétségen felül áll* (uo.). A világ létezésében nem kételkedhetünk, mert minden tapasztalatunk szakadatlan tanúbizonyossággal szolgál erre nézve (uo.). Husserl mindazonáltal úgy ítéli meg, hogy a világ létezését mégiscsak „állandó ismeretkontingencia” jellemzi, „mégpedig abban az értelemben, hogy *a világ hús-vér önadottsága sohasem zárja ki nem létezését*” (uo.). Ezen ismeretkontingencia abból adódik, hogy bár a tapasztalat minden időpillanatban a világ létezése mellett tanúskodik, sohasem tanúskodhat más a világ létezése mellett, mint a *tapasztalat*, márpedig *tapasztalataink egyöntetűsége, összhangja, egyszólamúsága (Einstimmigkeit) elvi okokból minden időpillanatban kérdésessé válhat*.

Ez a példa jól mutatja, hogyan támaszkodik Husserl az egyes östények östény mivoltára. Az idézett gondolatmenetben azért hivatkozik a világ létezésének östény mivoltára, hogy a világ szükségszerűségének és örökkévalóságának antik eredetű elképzelését megkérdőjelezhesse. Elemzéseinek fenomenológiai jellege azonban megköveteli, hogy ezzel az elképzeléssel ne holmi elvont ellentételt szegezzen szembe. A világ „ismeretkontingenciájának” gondolata azért nem tekinthető elvont ellentételnek, mert – a fenomenológiai módszer követelményeinek megfelelően – szigorúan *a tapasztalat folyamatának leírására* alapozódik. Nem alaptalanul állítja Jean-Luc Marion e husserli gondolatmenetet párhuzamba azzal az állásfoglalással, amelyet a világ örökkévalóságának antik elképzelésével kapcsolatban Aquinói Tamásnál találunk. A párhuzam abból adódik, hogy Husserlhez hasonlóan Aquinói Tamás is egymással antinomikusan szembenálló pozíciók között igyekszik kényes egyensúlyt teremteni. Amellett érvel, hogy a világ létezése végső soron esetleges, noha egyidejűleg elismeri, hogy a világ ennek ellenére öröktől fogva létezhetett. Olyan párhuzamról van azonban szó, amely ezen a beállítottságbeli rokonságon nem terjed túl. Azokon a gondolati alakzatokon, amelyeket a két filozófus alkalmaz, egyszerismind az a távolság is lemérhető, amely a fenomenológiát a hagyományos metafizikától elválasztja. Aquinói Tamás a világ esetlegességének gondolatát magyarázva a teremtettség természetére hivatkozik: „Nem azt tartjuk [...] – mondja –, hogy ha a teremtmény örökké létezett, akkor van olyan idő, amikor semmi, hanem azt, hogy olyan a teremtmény természete, hogy ha magára maradna, akkor semmi sem lenne [...]”, majd a könnyebb érthetőség érdekében az érvehz egy neoplatonikus eredetű hasonlatot is hozzáfűz: „mint ahogyan ha azt mondanánk, hogy a levegőt örökké megvilágította a nap, akkor azt kellene állítanunk, hogy a levegőt a nap tette fényessé.” (THOMAS DE AQUINO 1976; AQUINÓI TAMÁS 1998, 31.) Ez a hasonlat azzal az oksági kapcsolattal világít rá a teremtettség természetére, amely a nap sugárzása és a levegő fényessége között áll fenn. Husserl ezzel szemben ellenáll minden olyan kísértésnek, amely arra indíthatná, hogy a világ esetlegességét bármifajta oksági függéssel magyarázza. Ezért is alkotja meg a világ „ismeretkontingenciájának” fogalmát. Ez a fogalom nem olyan törekvésből táplálkozik, amely az ontológiai kijelentések ismeretelméleti megállapításokkal való helyettesítésére irányulna, hanem olyan fenomenológiai reflexióból, amely a világ tapasztalati adottságmódjára vonatkozik. Ez a reflexió a „metafizikai kalandok” és a „spekulatív szertelenségek” birodalmába utasít minden olyan kísérletet, amely östényeket első okokra kíván visszavezetni.

Husserl azonban a világ ismeretkontingenciájának felismerését utóbb mégiscsak arra használja fel, hogy a világ dolgainak a tudat abszolút létére való relativitását támaszsa alá vele. Így hiába tartja távol magát a teremtettség képzetétől, ez sem változtat azon a tényen, hogy a világnak az énszjektumtól való, ha nem is oksági, de mégiscsak létszerű függőségét feltételezi. Az a fajta transzcendentális idealizmus, amelyet ezáltal magáénak ismer el, kétségkívül különbözik az idealizmus minden hagyományos válfajától, ámde mégiscsak arról árulkodik, hogy – más gondolkodókhöz hasonlóan – Husserl is félreérti legsajátabb gondolatát. Ennek pedig az a magyarázata, hogy e gondolatot nem sikerült maradéktalanul kifejtienie.

Minden jel szerint valóban ez a helyzet a ténylegesség metafizikájával. Husserl felismeri ugyan, hogy a fenomenológia egész terjedelmében őstények függvénye marad, ámde ebből elmulasztja levonni a legalapvetőbb következtetést. Olyan következtetésről van szó, amely immár nem az egyes ténylegességstruktúrákra vonatkozik, hanem *a megjelenés őstényére egyáltalában véve*. A ténylegesség fenomenológiai megalapozottságú metafizikája mindaddig a levegőben lóg – avagy éppenséggel a hagyományos metafizika talajára helyeződik vissza –, amíg világossá nem válik, hogy a jelenségek megjelenése, a fenomének felbukkanása maga is olyan őstény, amely nem vezethető vissza további okokra. A tradíció nyelvén mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a ténylegesség fenomenológiai megalapozottságú metafizikája mindaddig nem lehet teljes, amíg ki nem terjed a *metaphysica generalis* problémakörére is.

## A TAPASZTALAT KATEGORIÁLIS ANALÍZISE

Csak akkor tudjuk a megjelenést úgy felfogni, ahogyan *magától* lejátszódik, ha őstényként értelmezzük. A „magától” kifejezés arra utal, hogy a jelenségek megjelenése eredendően és többnyire nem a mi művünk, hanem olyan *esemény*, amely gyakran meglepetéseket tartogat számunkra, és semmiképpen sem a mi irányításunk alatt áll, hanem egyszerűen megtörténik velünk. Ha így értelmezzük, a megjelenés őstény mivolta kizárja azt a husserli elképzelést, hogy a fenomének mint értelemképződmények teljes egészükben a tudat általi értelemadás termékeiként volnának felfoghatók. A megjelenés őstény mivolta ezért eleve kétségeket ébreszt a fenomenológia transzcendentális idealizmusként való értelmezésével szemben.

A megjelenés eseménye a tudat számára a *tapasztalatban* tárul fel. A „tapasztalat” szó ugyanakkor itt többet jelent pusztán tudatélménynél: olyan történésre utal, amely – legalábbis részben – kivonja magát a tudat hatálya alól. Ezzel olyan ponthoz érkezünk el, amelyen nem csupán lehetségessé, hanem egyszersmind nélkülözhetlenné is válik számunkra *A szellem fenomenológiájához* való kapcsolódás. Hegel adja kezünkbe azt a fogalmi apparátust, amelyre tudatélmény és tapasztalat megkülönböztetésében támaszkodhatunk. *A szellem fenomenológiájának* nyelvét használva azt mondhatjuk például, hogy a tapasztalatban *a tudat háta mögött* születik meg az, ami végül is a tudat számára valóvá válik, és hozzátehetjük, hogy a tapasztalatban ezen a módon a tudat számára *valami új* adódik. Olyan gondolatok ezek, amelyek nem csupán Arisztotelész és Bacon, Locke, Berkeley és Hume, hanem Kant tapasztalat-fogalmának keretei között sem értelmezhetők. *A szellem fenomenológiájának* szerzője kétségkívül az első, aki a tapasztalatban előreláthatatlan újdonságok szülőhelyét fedezi fel, és aki egyszersmind az új keletkezését a tudat irányításán és ellenőrzésén kívülre helyezi, bár rögtön hozzá kell tennünk, hogy *Az egyetemes tudománytan alap-*

zatának Fichtéje és *A transzcendentális idealizmus rendszerének* Schellingje mindkét gondolat tekintetében Hegel előfutárának tekinthető. Ők azonban, bár az öntudat történetének rekonstrukciójára törekedve hasonló elképzelésekre jutnak, mint később Hegel, a tapasztalat fogalmát nem állítják vizsgálódásaik középpontjába. Ezért marad *A szellem fenomenológiája* egyedülálló forrásmű mindazok számára, akik nem érik be a tapasztalatnak a tudományelmélet céljaira rögzített és kétségkívül egyértelművé, ám egyszerismind egyoldalúvá is tett fogalmával. Amint ismeretes, már Heidegger és – az ő nyomdokain haladva – Gadamer is visszanyúl a tapasztalat e műben található fogalmához. A magam részéről ezt az örökséget vállalva is azt igyekszem megmutatni, hogy milyen nagy jelentőségre tehet szert a tapasztalatnak ez a Hegel, Heidegger és Gadamer által kidolgozott fogalma egy döntően mégiscsak husserli kiindulópontokra támaszkodó fenomenológiában.

Ha a megjelenés-esemény tapasztalatát őstényként értelmezzük, ezzel megnyílik előttünk annak a lehetősége, hogy a fenomenológiát egy *másik* „első filozófiaként” fogjuk fel. Bár Husserl maga a „metafizika mint »első filozófia« eredeti értelmének” helyreállítására törekedett, beérhetjük a *másik* „első filozófia” Mariontól származó formulájával, amely elkerülhetővé teszi az eredetre való hivatkozás buktatóit. *Másik* „első filozófián” a megjelenés-esemény tapasztalatának kategoriális analízisét érthetjük. Azért „másik” ez az „első filozófia”, mert a kategóriákat nem a létező mint létező értelmezésére használja fel, hanem vizsgálódásait szigorúan a megjelenés-esemény tapasztalatára korlátozza. A megjelenés-esemény tapasztalatának meghatározottságaiként felfogott kategóriákat *experenciáléknak* nevezhetjük. Ez a megjelölés Heidegger *egzisztenciáléinak* mintáját követi, de maga a vállalkozás nem tartozik az egzisztenciális analitika, avagy a fundamentálonológia körébe. Nem arra törekszünk, hogy az ontológiai realitáskategóriákat az egzisztencia ugyancsak ontológiai jellegű alapstruktúráival egészítsük ki, hanem a hagyomány által kategóriáknak nevezett képződményeket kíséreljük meg a megjelenés-esemény tapasztalatára vonatkoztatni, ekként újraértelmezni és egyszerismind új kategóriákkal kiegészíteni. A „tapasztalat kategóriáinak” terminusával Kanthoz kapcsolódunk, de a tapasztalatnak az övétől eltérő fogalmára támaszkodunk.

Ha ezt a vállalkozást akár csak fő vonalaiban is megkíséreljük felvázolni, vizsgálódásainkat a *valóság* kategóriájával kell kezdenünk. Emlékszünk rá, hogyan jutott el Husserl ahhoz a belátáshoz, hogy a valóság a maga ismeretkontingenciájában megelőz minden számba jövő lehetőséget. Ezzel a felismeréssel a fenomenológia a kategóriák problémájának történetében a reflexiónak arra a szintjére emelkedik, amelyen a késői Schellingnek első ízben sikerült kiutat találnia Hegel érettkori metafizikai logicizmusából. Ha másfél évszázad távlatából visszatekintünk Schelling „pozitív filozófiájára”, főként azt a gondolatot emelhetjük ki belőle, hogy „a lét itt *prius*, a lényeg *posterius*” (SCHELLING 1985b, 761; SCHELLING 1860b, 159). Schelling olyan létet tart szem előtt, amely – a jól ismert hegeli követelménnyel ellentétben – nem azonos a gondolkodással, hanem éppenséggel „minden gondolkodást felülmúló valóság”-ként értelmezhető (SCHELLING 1985a, 325; SCHELLING 1860a, 315). E valóság legfőbb jegye, hogy a gondolkodás számára megkerülhetetlen és uralhatatlan marad: a gondolkodás nem előlegezheti meg hiánytalanul és nem vonhatja maradéktalanul ellenőrzése alá. A fenomenológiai mozgalom története során ez a valóságfogalom újabb meg újabb alakokat öltve bukkan eléink. Karl Löwith *Hegeltől Nietzschéig* című könyvében nem alaptalanul állítja: „A lét problémája a Hegel ellen forduló gondolati mozgás során már Schellingnél

elérkezett arra a pontra, amelyen e problémát azután *Heidegger* ismét megragadta.” (LÖWITZ 1958, 133.) A francia fenomenológia nagyjai ugyancsak világosan látják, hogy a valóság éppenséggel az előre megragadott lehetőségek ellenében jut érvényre. Elég Lévinásra utalni, aki a jelent úgy határozza meg, mint „a valóságos”-t, amely „megelőzi és megleti a lehetőséget” (LÉVINAS 1990, 58).

Az a gyökeres fordulat, amely lehetőség és valóság viszonyában így bekövetkezik, a hagyományos kategóriák egész konstellációját átalakítja. Már csak azért is, mert megkérdőjelezi a dologkategóriák elsőbbségét. Már Hegel *Logikájában* is alapvető szerepet játszik az a megkülönböztetés, amely a *valóságot* elválasztja a *dologi egzisztenciától*. A fenomenológiai mozgalomban azután Eugen Fink a következő tételt állítja fel: „a valóság elsődlegesen a világ határozománya, ama »világtalaj« jellemzője, amelyen az egyes dolgok helyet találnak maguknak – és csupán közvetve és származékosan illeti meg e határozomány bizonyos módon a dolgokat is.” (Uo. 220.) Hogy e kijelentést megalapozhassa, Fink Husserlnek a tapasztalat „modalizációjáról” szóló elemzéséhez nyúl vissza. Ezekből kiderül, hogyan fenyegetik a dolgokról szerzett tapasztalatainkat olyan „csalódásélmények”, amelyek a róluk alkotott meggyőződéseink eredendően pozitív modalitását negatívba fordítják át, vagyis megkérdőjelezik, kétségessé teszik, valószínűtlennek mutatják, vagy egyszerűen semmisnek tüntetik fel és úgyszólván keresztülhúzzák őket. Nem nehéz kideríteni, honnan is származik a dolgokról alkotott tapasztalatoknak ez a modalizálhatósága: onnan ered, hogy e tapasztalatoknak mindig vannak olyan összetevői is, amelyek a közvetlen adottságokon túlmennek. Ezek közé tartoznak például azok a horizontappercepciók, amelyekben a dolgok tárgyi környezete feltárul. Minthogy e környezet a tényleges tapasztalatban természeténél fogva mindig csupán töredékesen ragadható meg, a horizontappercepciók elkerülhetetlenül túllépnek a mindenkori adottságok körén, s ezért tévesnek vagy pontatlannak, kétségesnek vagy félrevezetőnek bizonyulhatnak, egyszóval: szükségképpen *modalizálhatók*. Más a helyzet azzal az egyetemes horizonttal, amelybe minden dologi környezet, legyen bár mégoly tág, eleve beleilleszkedik és beleágyazódik. Ez az egyetemes horizont, amelyet a fenomenológia *világnak* nevez, minden tapasztalatban jelen van, s bár tartalmát tekintve maga is módosulhat, eleve adott jellegét, *Vorgegebenheitjét*<sup>2</sup> a jelek szerint egyetlen tapasztalatban sem veszítheti el. A világnak ez az eleve adott jellege bátorítja Finket arra, hogy a világtapasztalatot – ellentétben az egyes dolgokról alkotott tapasztalatokkal – úgy írja le, mint ami *teljességgel modalizálhatatlan* (FINK 1959, 196).

Azt mondhatjuk, hogy a világtapasztalat ezen modalizálhatatlanságában csupán az a valóságvonatkozás fejeződik ki, amely minden tapasztalat elmaradhatatlan velejárója. *Minden tapasztalat találkozás és érintkezés a valósággal*. Még érzéki csalódásként is különbözik a tapasztalat a pusztá képzelettől. Már csak azért is, mert az érzéki csalódások helyesbítésre szorulnak, és csupán újabb tapasztalatok helyesbíthetik őket. A tapasztalatok természetéhez tartozik azonban, hogy sohasem kérdőjeleznek meg *minden* előzetes várakozást, hanem bizonyos várakozásokat éppenséggel megerősítenek (lásd HUSSERL 1980, 42). Ezért joggal állíthatjuk, hogy tapasztalataink mindig valóságvonatkozás hordozói maradnak. De csak egyfajta valóságra vonatkoznak módosíthatatlanul: a világ valóságára. Ezzel szemben minden olyan valóságvonatkozás megkérdőjeleződhet, amely pusztán az egyes dolgokat érinti.

<sup>2</sup> Élete vége felé Husserl a világnak ezt az eleve adott jellegét mind erőteljesebben hangsúlyozza. Lásd HUSSERL 1976, 112, 145.



Mindazonáltal Fink túlságosan messzire megy, amikor a világot – a dolgokkal ellentétben – éppen ezért egyszersmind „szükségszerű létezőnek”, *ens necessarium*nak nyilvánítja (FINK 1959, 239). Ez az állítás már nem a világról szerzett tapasztalatainkra vonatkozik, hanem a világra mint létezőre. Következésképpen megsérti módszertani elvünket, amely azt kívánja meg tőlünk, hogy a kategoriális elemzést ne a létezőre mint létezőre, hanem a megjelenés-esemény tapasztalatára vonatkoztassuk.

Ez a módszertani elv a kategóriák mivoltának értelmezésében is változást von maga után. Nyilvánvalóvá válik, hogy a kategóriák nem a dolgok egyszer s mindenkorra rögzített határozmányait vagy létmozzanatait fejezik ki, hanem csupán a *tapasztalat egyöntetűsége irányuló tendenciáit*. Husserl világosan kimutatta, hogy ez a helyzet a *világ* kategóriájával. A világtapasztalat modalizálhatatlansága nem a világ szükségszerű létét bizonyítja, hanem csupán olyan feltételt rögzít, amely nélkül tapasztalataink egyöntetűsége nem volna lehetséges. Hasonlóképpen áll a dolog az összes többi kategóriával is. Épp ez ad értelmet annak, hogy *experenciálékról* beszéljünk. A szó eredeti értelmében vett kategóriákkal ellentétben az experenciálék elsődlegesen nem az *állítást* eltérő módzatai, hanem a *tapasztaláséi*, habár egyszersmind a predikatív gondolkodás kategóriáinak prepredikatív megfelelőiként is értelmezhetők. Az experenciálék mint a tapasztalás módzatai azon feltételeket fejezik ki, amelyek közepette a tapasztalatok egyöntetűsége lehetségessé válik. Ezáltal egyszersmind azon várakozásainkat is artikulálják, amelyekkel a tapasztalathoz eleve – vagyis *a priori* – közeledünk. De hiába *a priori* várakozások kifejezői a tapasztalat eme kategóriái, mégiscsak husserli értelemben vett „ismeretkontingencia” jellemzi őket.

A fenomenológia azáltal derít fényt a kategóriák ezen esetlegességére – és ebben ismét messzemenően támaszkodhat *A szellem fenomenológiájára* –, hogy nyilvánvalóvá teszi a *tapasztalati divergenciák* és antagonizmusok lehetőségét. Ezeken olyan eltérések és áthidalhatatlan ellentétek értendők, amelyek a tapasztalat mindenkori énszobjektuma és más tudatok között jönnek létre. Ha *A szellem fenomenológiáját* nem hosszmetzetében vesszük szemügyre, hanem keresztmetzeti képet alkotunk a tudat tapasztalati útjának egy-egy elért szintjéről, akkor ebben a műben számos példát találunk arra a jelenségre, hogy két tudatalak az adott szinten teljességgel feloldhatatlan ellentétbe kerül egymással, mert nem pusztán eltérően *ítélnék* a világról, hanem már eleve eltérően *tapasztalják* meg annak folyamatait. Hegeltől itt ismét olyasmit tanulhatunk meg, amit nem csak Kantnál és az őt megelőző gondolkodóknál, hanem Husserlnél is hiába keresünk. Mindazonáltal Husserltől származik az a felismerés, amely e tapasztalati divergenciák és antagonizmusok végső forrására fényt derít. Ez a korábban már említett felismerés így hangzik: a szubjektum szubjektumok „sokaságára hasad szét”. Ez a döntő belátás lehetetlenné teszi, hogy olyan általános struktúrákból – például a kanti értelemben vett szemléleti formákból és kategóriákból – induljunk ki, amelyek a tapasztalat mindenkori énszobjektuma és más tudatok között eleve közösséget teremtenek. Ennek következtében azonban a tapasztalat kategoriái sem tekinthetők egyébként ténylegesen egyöntetűsége törő tendenciák kifejeződéseinél, amelyeket éppen ezért megszüntethetetlen esetlegesség – „ismeretkontingencia” – jellemez.

Mindebből egy további következtetés is adódik: a fenomenológia mint *másik* első filozófia nem csupán dolog-ontológiaként, hanem világ-ontológiaként sem fogható fel. Ezt a következtetést úgy is kifejezhetjük, hogy fenomenológiai felfogás szerint – és Kant eredeti elképzelésével ellentétben – a tapasztalat kategoriái nem a meghatározó ítélőerő körébe tartoznak. Mint a tapasztalat egyöntetűsége törő tendenciái-

nak kifejezői sokkal inkább egy olyan ítélőerő hatálya alá esnek, amely e tendenciák keresésére és kutatására indul – anélkül, hogy máris a valóság konstitutív elveit látná bennük –, és amelyet éppen ezért Kant kifejezésével élve „reflektáló ítélőerőnek” nevezhetünk, feltéve, hogy e képesség tevékenységét nem redukáljuk az esztétikára és a telológiára. Ebből azonban az is következik, hogy a tapasztalat kategóriáinak fenomenológiai elemzése nem támaszthat igényt ontológiai érvényre, mert a reflektáló ítélőerő heautonómiája ilyen igény megalapozására eleve alkalmatlan.

Ezekből a megfontolásokból végezhető el egy olyan belátás is, amely az okság kategóriájára vonatkozik. Túlságosan hozzá vagyunk szokva ahhoz, hogy minden elméleti vizsgálódást alávessünk az okság – vagy, általánosabban, az elégséges alap – elvének. Az empirikus valóságtudományokban valóban az a cél, hogy a tényeket okságilag magyarázzuk; itt figyelmen kívül hagyhatjuk azt a kérdést, hogy mennyiben építhetők oksági magyarázatok funkcionális vagy strukturális alapokra. De – amint láthattuk – nem csupán az empirikus valóságtudományok, hanem a hagyományos metafizika is azon igyekszik, hogy az alaptényeket sajátos fajta – és minden esetben merőben spekulatív – magyarázatok révén első okokra vezesse vissza. A fenomenológia ellenben az érthetőségnek egy ettől eltérő alakját célozza meg: elemző leírásra, analitikus deskripcióra törekszik. Az oksági magyarázat kívánalmával azért szakít, mert a megjelenést olyan eseményként fogja fel, amely magától lejátszódik, váratlan és előreláthatatlan mozzanatokot hozva magával. Nem kell olyan messzire mennünk, hogy Heideggerrel és Finkkel felújítsuk a „világ játékának” héraikleitoszi eredetű gondolatát, és hogy e játékot éppúgy *miért* nélkülinek nyilvánítsuk, akárcsak Angelus Silesius a rózsa létét – e nélkül is nyugodtan kijelenthetjük, hogy egy váratlan és előreláthatatlan eseménynek, amely valódi újdonságot hoz, *nincs adekvát oka* (FINK 1959, 235). E kijelentés érthetőbbé válik, ha idézzük a kiváló történész, François Furet egyik megállapítását: „Minél következményterhesebb egy esemény, annál kevésbé gondolható el okaiból kiindulva” (lásd uo. 236). A pregnáns értelemben vett események értelméhez tartozik, hogy spontán módon, *önmaguktól* játszódnak le. Az eseményeknek ez az önmaguktól valótsága – *aseitása* – azonban azzal a következménnyel jár, hogy esetükben mindig csak az *okozatokból* kiindulva kutathatunk az *okok* után. Az okok eme keresése nyilvánvalóan a reflektáló ítélőerő feladata. Ez azonban – amint Kanttól tudjuk – a különösből és feltételesből indul ki, hogy az általánost és feltétlent megragadhassa. A kutatásnak ez az iránya bizonyos részterületeken kétségkívül megfordítható: vannak általános elméleteink, amelyeknek megvan a maguk prediktív ereje. Ámde azt, hogy a világegész esetében a kutatás irányának ez a megfordítása nem lehetséges, már Kant nyilvánvalóvá tette. Emellett az okozatok itt – a szónak egy bizonyos értelmében – többet is tartalmaznak, mint lehetséges okaik, hiszen olyan eseményekről van szó, amelyekben *új* születik.

Ezért van az, hogy a hagyományos metafizika mindazon kísérletei, amelyek az alaptények első okokra történő visszavezetését tűzik ki célul, nem egyebek „metafizikai kalandoknál” és „spekulatív szertelenségeknél”. E megállapítás alapján érthetjük meg, mire is gondolt Husserl, amikor a hagyományos metafizikát „naiv”-ként jellemezte. Ebben az értelemben persze a naturalizmust éppoly naivnak kell tekintenünk, mint például az idealizmust. Gyaníthatóan csupán egy fenomenológialag „naiv” metafizika támaszthat igényt arra, hogy a valóságot ontológiai mivoltában, vagyis magában való létszerkezetében tárja fel. A fenomenológia mint *másik* „első filozófia” semmiképpen sem támaszt ilyen igényt. Talán az sem helyes ezért, ha ezt a *másik* „első filozófiát”

egyáltalán *első filozófiának* nevezzük. Hiszen a fenomenológia – a hagyományos metafizikával ellentétben – nem ismer el első okokat és alapelveket. Az „első” szó értelmét ezért a fenomenológiában kizárólag az őstények elsődlegessége indokolhatja. Mint-hogy azonban az őstények a fenomenológiában egyszersmind a maguk esetlegességében „végső” tényeknek is minősülnek, talán szerencsésebb *első filozófia* helyett *végső* – vagy akár *utolsó* – *filozófiát* mondani. Ez az elnevezés legalább nyilvánvalóvá teszi, hogy arról, amit – Dominique Janicaud találó kifejezésével szólva – „a filozófiának a résztudományokkal szembeni ősi előjogaként” (JANICAUD 1997, 97; vö. uo. 115) emlegethetünk, a fenomenológiának nem esik nehezeire lemondani.

## IRODALOM

- FINK, Eugen 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1959. Erste Philosophie. Zweiter Teil. In *Husserliana*, VIII. Szerkesztette: Rudolf Böhm. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1973a. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928. In *Husserliana*, XIV. Szerkesztette: Iso Kern. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1973b. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935. In *Husserliana*, XV. Szerkesztette: Iso Kern. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1976a. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. In *Husserliana*, III/1. Szerkesztette: Karl Schumann. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1976b. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In *Husserliana*, VI. Szerkesztette: Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1980. *Logische Untersuchungen*, II/2. kötet. Tübingen: Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund 1987. *Cartesianische Meditationen*. Hrsg.: Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.
- HUSSERL, Edmund 2000. *Kartezianus meditációk*. Ford.: Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- JANICAUD, Dominique 1997. *La phénoménologie éclatée*. Combas: Édition de l'éclat.
- LEVINAS, Emmanuel 1990. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Édition „Livres de poche”. Dordrecht – Boston – London: Kluwer.
- LÖWITH, Karl 1958 [1941]. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer.
- MARBACH, Eduard 1974. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1860a. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In *Sämtliche Werke*, II. osztály, 1. kötet. Szerkesztette: K. F. A. Schelling. Stuttgart – Augsburg: Cotta.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1860b. Philosophie der Offenbarung. In *Sämtliche Werke*, II. osztály, 3. kötet. Szerkesztette: K. F. A. Schelling. Stuttgart – Augsburg: Cotta.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1985a. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Zweites Buch: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie”. In *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, V. Szerkesztette: Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1985b. Philosophie der Offenbarung. Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie”. *Ausgewählte Schriften*, V. Szerkesztette: Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- THOMAS DE AQUINO 1976. De aeternitate mundi. In *Opera omnia*, tomus XLIII. Roma: cura et studio Fratrum Praedicatorum. Magyarul: Aquinói Szent Tamás 1998. *A világ örökkévalóságáról*. Ford.: Borbély Gábor. Budapest: Józsefvég.