

Tengelyi László

Tapasztalat és önhasadás

A korszerűtlenség olyan hiba, amely a korok változásával könnyen erénnyé válhat. Ez a benyomásunk támadhat, ha kezünkbe kerül az az ajánlás, amely Karl Löwith *Hegeltől Nietzscheig* című könyvének első kiadását vezeti be. A mű további kiadásaiban egyetlen szűkszavú mondatra rövidül ez az ajánlás: „Edmund Husserl emlékére”. Ebben a később már ki nem adott szövegben Löwith freiburgi diákéveire emlékszik vissza. Ennek során szembeállítja egymással két nagy mesterét, Husserlt és Heideggert. Így ír erről: „Ha ma, húsz év elteltével azt a kérdést tenném fel magamnak, mit tanultam Husserltől, akkor valószínűleg olyan választ kellene adnom, amely magát Husserlt aligha elégítené ki. Míg a tiszta tudatra való redukció elmélete iránt hamarosan megcsappant az érdeklődés, azonközben az ifjabb mester által felvetett izgalmas kérdések egyre inkább hatalmukba kerítettek bennünket.” (LÖWITH 1941, 5.) E megjegyzés révén érzékelhetővé válik, mennyire korszerűtlennek tekintették a fenomenológia sorsa iránt egyébként a legkevésbé sem közömbös tanítványok is Husserl fenomenológiáját a húszas, harmincas években. Löwith mintegy magától értetődő tényként állapítja meg, hogy Heidegger korszerűbb gondolkodása háttérbe szorította Husserlt. Ezt azonban mindenesetre hozzáfűzi: „Mégis az idősebbnek tartozom nagyobb hálával (...). »Lelkiismeretes szellemű« gondolkodó volt, abban az értelemben, ahogy Nietzsche ír erről a *Zarathustrában*. Felejthetetlen élmény számomra, ahogy a legkisebb dolgok e nagyszerű kutatója azokban a napokban, amikor Freiburg francia megszállásától tartva kiürültek az egyetem előadói teremzei, csak még nagyobb nyugalommal és magabiztossággal folytatta előadásait, mintha a tudományos kutatás komolyságát a világon semmi meg nem zavarhatná.” (LÖWITH 1941, 5.)

Bár e sorok nagy tiszteletről tanúskodnak, mégsem enyhítik annak az ítéletnek a súlyát, mely szerint Husserl tanítása korszerűtlen. Mindezt azonban felfoghatjuk a korszerűtlenség dicséretévé is. Az a kor, amelyben Husserl, a „legkisebb dolgok nagyszerű kutatója”, a „lelkiismeretes szellemű” gondolkodó korszerűtlennek bizonyult, úgy jelenik meg az 1939-ből származó ajánlás szövegében, mint „minden külső és belső tartalom felbomlásának időszaka” (LÖWITH 1941, 5).

A kor változásai általában azokat az értékítéleteket sem hagyják mindig érintetlenül, amelyek a korszerűsége vagy a korszerűtlensége vonatkoznak. Újra aktuálissá válhat az, amit egyszer már mint anakronizmust elvetettek. Ez történik Husserlrel is napjainkban. Európában – különösen Franciaországban – ma világosan érzékelhetőek a fenomenológiához való visszatérés jelei, mégpedig ahhoz a fenomenológiához, amelynek kezdeti sokkal inkább Husserlhez, mintsem Heideggerhez nyúlnak vissza.

Ennek az immár több mint egy évszázada élő tanításnak az újrafelfedezése nehéz kérdést vet fel: vajon mi az, ami a husserli fenomenológiát képessé teszi arra, hogy keletkezése után egy teljes évszázaddal ismételten az új és a legújabb szellemi irányzatok kiindulópontjául szolgáljon? Valószínűleg több lehetséges válasz is adható erre

a kérdésre. Választanunk kell tehát egy meghatározott utat, amely elvezethet bennünket a kérdés alkalmas értelmezéséhez. Abból kell kiindulnunk, hogy Löwith nem tévedett teljes mértékben, amikor Husserl gondolkodását korszerűtlennek ítélte. Azt hiszem, el kell ismernünk, hogy a tiszta tudatra való redukció elmélete, amely Husserl-t nem sokkal később a transzcendentális szubjektum (a „tiszta én”) elfogadásához vezette, kezdettől fogva magán viselte a korszerűtlenség, sőt az elavultság és a túlhaladottság jegyeit. Miként lehetséges mégis, hogy a husserli gondolkodás máig eleven maradt? Válaszom, röviden előrevetítve az alábbiakat, így hangzik: azért maradhatott eleven ez a gondolkodás, mert annak, ami a husserli fenomenológiában korszerűtlen, megvan a maga külön funkciója, sőt haszna.

Természetesen ritkán beszélhetünk a korszerűtlenség hasznáról. A korszerűtlenség már csak azért is hátrány minden esetben, mert – legalábbis a maga korában – együtt jár a megtermékenyítő hatás elmaradásával. Hogy ez mennyire igaz Husserl-re, az rögtön kiderül azokból az értékítéletekből, amelyekre Löwith – meglepő módon – oly magától értetődőséggel támaszkodik ajánlásában. Mégis, a korszerűtlenség néha hasznos lehet, amennyiben megóv attól, hogy a túlságosan is időszerű újdon-ságok elzárják a továbblépés lehetőségét a gondolkodás elől.

Hogy ezt az általános meglátást Husserl esetére alkalmazzuk, elsősorban a gondolkodásnak arra az előremutató útjára kell rávilágítanunk, amelyet Husserl fenomenológiája tárt fel. Csak ennek az útnak az ismerete adhatja kezünkbe a mércét, amelyhez képest meghatározhatjuk Husserl különféle filozófiai kezdeményezéseinek előnyeit és hátrányait.

VISSZATÉRÉS AZ ELFOJTOTT TAPASZTALATHOZ

Husserl – főképpen hosszúra nyúlt kutatóéveinek vége felé – abban látta a fenomenológia feladatát, hogy a filozófiát és a tudományt visszavezesse a tapasztalathoz. Mihelyt átgondoljuk, mit is értünk ez esetben tapasztalaton, rögtön szertefoszlik e célkitűzés látszólagos magától értetődősége. A fenomenológiai eljárás olyan jelentéssel ruházta fel ezt a szót, amely néha azokat is meglepi, akik a fenomenológiát biztos módszerként kívánják alkalmazni. Ez a helyzet már magával a kései Husserl-lel is. Ismeretes, hogy Husserl, az objektív tudományokhoz fűződő szoros kapcsolata ellenére – szinte saját szellemi vonzalmai ellenében – arra törekedett, hogy visszatérjen a „szubjektív” és a „relatív” (HUSSERL 1998, 162) élettapasztalatokhoz, hogy szembeállítsa ezeket az objektív tudás megszerzésének „gépezetével”¹.

Husserl úgy véli, hogy a tudomány és filozófia előtti tapasztalathoz való visszatéréssel a tudomány és filozófia görög kezdeteihez található vissza, és éppen ebben látja fenomenológiájának történeti jelentőségét. Ma azonban vannak kutatók – így pl. Németországban Klaus Held, Franciaországban Jean-François Marquet –, akiket nem elégít ki ez a husserli önértékelés. Hozzájuk kapcsolódva szeretném itt megjegyezni, hogy a hangsúlyozottan „szubjektív” és „relatív” tapasztalathoz való visszatérés más, sőt talán még nagyobb jelentőséggel bír, mint azt maga Husserl gondolta: olyasvala-

¹ „Nem olyan nyilvánvalóan nagy hasznot hajtó és megbízható géphez hasonlító-e a tudomány és a tudományos módszer, amelynek helyes használatát mindenki megtanulhatja anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben tisztában volna az ilyesfajta teljesítmények belső lehetőségeivel és szükségszerűségeivel?” (HUSSERL 1998, 76.)

mi válik ezáltal hozzáférhetővé a fenomenológia számára, ami a görög tudomány és filozófia kialakulásakor elgondolatlan, sőt elfojtott maradt.

Platón és Arisztotelész Prótagorasszal folytatott polémiájában még jól érzékelhetően jelen van valami ebből az elgondolatlanból, vagy akár elfojtottból. Platón *Theaitétosz*ának Prótagorasza arra törekszik, hogy a jelenségek megjelenését tegye láthatóvá és tartsa mindig szem előtt, úgy, ahogyan azt az ember megtapasztalja. E törekvés félreérthetetlen; értelme világosan kifejeződik a felszólításban, mely szerint az embernek, aki a jelenségek megjelenését tapasztalja, nem szabad engednie, hogy ráerőszakoljanak bármiféle kívülről érkező véleményt, gondolatot, vagy akár valamely istennő által hirdetett igazságot, mint amilyen például Parmenidész Alétheiája. Az embernek ahhoz kell igazodnia, amit saját maga tapasztal, és ennek megfelelően kell döntenie az igazság és a hazugság kérdésében. Platón és Arisztotelész azért lépnek fel e felhívással szemben, mert kezdettől fogva meg vannak győződve arról, hogy Prótagorasz fennhéjázó kijelentése az emberről mint „a dolgok mértékéről” nem más, mint a hérakleitoszi „minden dolog áramlik” tanítása melletti állásfoglalás, egyúttal pedig a változhatatlan igazság kiszolgáltatása a sokféle áramlásban lévő tapasztalat változékonyságának. Ezért igyekeznek a megjelenőt a megjelenésben akként megragadni, mint ami önmagával azonos marad. Végül is annak már nincs olyan nagy jelentősége, hogy minek tekintjük azt, ami önmagával ekként azonos marad: tapasztalat-transzcendens ideának, miként Platón, vagy tapasztalat-immanens dologi szubsztanciának, miként Arisztotelész. Hiszen mindkét felfogás jellemzője, hogy elkülöníti a megjelenőt a jelenségek áramlásától. Ezt az elkülönítést, amelyet Platón a *khóriszmosz* névvel illet, Arisztotelész nem haladta meg – amint azt Pierre Aubenque *Le problème de l'être chez Aristote* című nevezetes munkájában különösen világosan bizonyítja –, hanem csupán az érzéki dolgok belsejébe helyezte át. Amint azonban a filozófiai kutatás arra irányul, ami a megjelenés során önmagával azonos marad, hosszú időre kiszorul a filozófiából a „minden dolog áramlik” hérakleitoszi gondolata. Ezzel ugyanakkor elvész annak a felismerésnek a lehetősége is, hogy a jelenségek megjelenése szükségszerűen *meghatározhatatlanul sokértelmű* tapasztalat alakját ölti. Arisztotelész még Platónnál is jobban visszariad ettől az elképzeléstől. Ezért kísérli meg a *Metafizika* negyedik könyvében a beszédjelentés egyértelműségének igényét szembeszegezni a tapasztalat eredendő és megszüntethetetlen sokértelműségének gondolatával. Ezzel azonban inkább csak *rossz hírbe hozza* ezt a gondolatot, anélkül, hogy megcáfolná.

Husserl ehhez az Arisztotelész által mintegy indexre tett problémafelvetéshez talál vissza. A tapasztalatot úgy értelmezi, mint ami meghatározhatatlan sokértelműséggel bír, mivel olyan jelentések egész sokasága rejlik benne, amelyek nem rögzíthetők egyszer s mindenkorra, hanem állandóan változnak, újrendeződnek. A kései Husserl szerint „kizárólagos feladatunk” nem más, mint „ennek az egész, pusztán szubjektív, látszólag megragadhatatlan »hérakleitoszi folyamtnak« a megragadása” (HUSSERL 1998, 198).

Hangsúlyozza, hogy fenomenológiája kezdettől fogva ennek a feladatnak az elvégzését tűzte ki célul maga elé. A fenomenológia újszerűsége valóban már a kezdet kezdetén abban a törekvésben rejlett, amely a megjelenő és a jelenségek közötti megfelelés – avagy „korreláció” – feltárására irányult. Platón és Arisztotelész óta most első ízben tesz egy gondolkodó kísérletet arra, hogy a megjelenőt szisztematikusan a jelenségekre vonatkoztassa vissza, ahelyett, hogy úgy fogná fel, mint ami a megjelenés

során önmagával azonos marad. Ezáltal a megjelenő újra folyamammá változott, pontosabban visszakerült a tapasztalatok áradó sokféleségének folyamába. „Maga »a« dolog – mondja Husserl – voltaképpen az, amit valóságosan senki sem látott, mert a dolog folyton mozgásban van, mindig és mindenki számára a változó saját és idegen tapasztalatok és tapasztalati dolgok nyílt végtelen halmazának tudati egysége.” (Husserl 1998, 207.)

Ismeretes, hogy a késői *Válságtanulmány* az „univerzális korrelációs a priori” kifejezést használja a megjelenő és annak megnyilvánulási formái között fennálló megfelelés megjelölésére. Husserl így ír erről: „A tapasztalati tárgy és az adottságmód ezen egyetemes korrelációs a priori-jának első jelentkezése (miközben, 1898 táján Logikai vizsgálódások című művemem dolgoztam) oly mértékben megrázott, hogy azóta életem egész munkáját ezen korrelációs a priori rendszeres kidolgozásának szenteltem.” (Husserl 1998, 210.) Hozzáfűz azonban mindehhez még valamit, ami korántsem olyan egyértelmű, mint amilyennek látszik. Arra utal, hogy „az emberi szubjektivitás bevonása a korreláció problémakörébe miért kényszerít ki szükségképpen gyökeres értelemátalakulást az egész problematikában, s miért kell végül az abszolút transzcendentális szubjektivitásra való fenomenológiai redukcióhoz vezetnie” (Husserl 1998, 210). Hogy az értelemátalakulás, melyről Husserl e helyen beszél, valóban „gyökeres”, ahhoz nem fér kétség. Nem világos azonban, miért volt szükség szerű, hogy ez az értelemátalakulás bekövetkezzék. Felmerül a kérdés: mi az a kötelék, amely Husserl szerint a megjelenő és a jelenség közötti megfelelés felfedezését összekapcsolja az „abszolút transzcendentális szubjektivitás” eszméjével?

AZ ÉLMÉNYTŐL A TAPASZTALATIG

A *Logikai vizsgálódások* fenomenológiája még nem köti össze az egyetemes korrelációs a priori felfedezését az „abszolút transzcendentális szubjektivitásra való fenomenológiai redukcióval”. Ebben a műben még nem esik szó „transzcendentális tudatról”, még kevésbé „transzcendentális szubjektumról” vagy „tisztá énről”. Ebben az időszakban Husserl még az *élmény* fogalmával határozza meg fenomenológiai vizsgálódásainak tárgyát. A megjelenő és a jelenségek közötti megfelelés leírásához és elemzéséhez is úgy próbál utat találni, hogy ezt a megfelelést az intencionális élmények jellegzetes tulajdonságaként fogja fel. Ami a „szubjektumot” vagy az „ént” illeti, ebben a kérdésben Hume felfogását követi: úgy határozza meg – a szó fenomenológiai értelmében – az „ént”, mint „az élmények mindenkori »nyalábját«” (Husserl 1901, 376).

Mindenesetre ebben a korai műben még nem kap hangsúlyos szerepet jelenség és megjelenő megfelelése.² Csak 1906–1908 táján jut el Husserl odáig, hogy egyértelműen „ez az ismeret-fenomén és az ismeret-objektum közötti csodálatos korreláció” (Husserl 1972, 40) kerüljön vizsgálódásainak középpontjába. Ezzel egy időben dol-

² Husserl így ír erről egy 1908-ból származó figyelemreméltó feljegyzésében: „Amit *Logikai vizsgálódásaim*ban deskriptív pszichológiai fenomenológiának nevezek, nem más, mint az élmények valós tartalommal bíró szférája. Az élmények annyiban vonatkoznak természeti tárgyakra, amennyiben egy élményeket átélő én élményei. Annak a fenomenológiának azonban, amely ismeretelméleti kíván lenni, amely tehát a megismerés lényegre irányuló (a priori) tanításaként értelmezi magát, figyelmen kívül kell hagynia az empirikus vonatkozást. Így alakul ki a transzcendentális fenomenológia, amilyen a *Logikai vizsgálódások* fenomenológiája is volt, még ha csak töredékes alakban is.” (Husserl 1906/1907, 425.)

gozza ki a fenomenológiai redukció eljárását is. Az 1906/07-es tanév téli szemeszterének egyik előadásában úgy határozza meg a fenomenológiát, mint „a tiszta tudat egyetlen tudományát” (HUSSERL 1906/1907, 219), nem sokkal később pedig már a „transzcendentális fenomenológia” elnevezést is használja (HUSSERL 1906/1907, 425). Ekkor azonban a „tiszta” tudat alakzatait Husserl még mindig nem vonatkoztatja a szó későbbi értelmében vett transzcendentális szubjektumra.³ 1907-ben tartott előadásában, amelynek tárgya a „dolog” volt, ezt mondja: „A világot úgyszólván a tudat hordozza, maga a tudat azonban nem szorul semmiféle hordozóra.” (HUSSERL 1907, 40.) Aztán hozzáteszi: „A gondolkodás, amelyről [a fenomenológiai analízis] beszél, nem valakinek a gondolkodása.” (HUSSERL 1907, 41.)

Ezekből a megállapításokból levonhatjuk azt a fontos következtetést, hogy létrejöttének pillanatában a transzcendentális fenomenológia – későbbi meghatározásával ellentétben – még egyáltalán nem jelenti „a transzcendentális ego kifejezett konstitúciójának” tanát (HUSSERL 2000, 86). Sokkal inkább olyan tanítás, amely a szubjektum nélküli tudatról szól, olyan tudatról, amely nem támaszkodik semmilyen éltre mint hordozóra. Ebben az értelemben mondhatjuk arról a gondolkodásról, amelyet ez a tanítás vizsgál, hogy „nem valakinek a gondolkodása”.

Mindazonáltal hiába keresnénk itt kapcsolódási pontokat a Merleau-Ponty-féle „anonim” szubjektum (MERLEAU-PONTY 1964, 183, 299) gondolatához, vagy Patočka „aszubjektív” fenomenológiájához. Husserl transzcendentális fenomenológiája kezdetől fogva szubjektív beállítottságú, sőt – e fogalom Patočka általi meghatározásának értelmében – kifejezetten „szubjektív” fenomenológia (PATOČKA 1991, 277), még ha kezdetben nem kötődik is transzcendentális szubjektumhoz. Már a *dolog* fogalmát tárgyaló 1907-es kollégiumhoz bevezetőnek készült, ám utóbb *A fenomenológia ideája* címmel önálló kötetben közzétett öt előadás is úgy értelmezi a megjelenő és a jelenség elválaszthatatlan összetartozását, mint ami az összes tárgynak a tiszta tudatban végbevitt és a tiszta tudat által megteremtett „konstitúciójára” vezethető vissza (HUSSERL 1972, 103). Így tehát nem csoda, ha a *Dolog és tér* címet viselő 1907-es egyetemi előadásban ez a tudat szó szerint az „abszolútum” rangjára emelkedik (HUSSERL 1907, 41). Husserl csupán levonja a végkövetkeztetést abból a kezdeményezéséből, amely az új fenomenológiát a transzcendentális idealizmus nézőpontjának elfogadására készíti, amikor 1908-as feljegyzéseinek egyikében így ír: „(...) mindenfajta jelenség a »transzcendentális szubjektivitás« szférájába tartozik.” (HUSSERL 1906/1907, 430.) A konstitúció gondolata azzal a következménnyel jár, hogy a meghatározhatatlanul sok jelentéssel bíró tapasztalatok ama folyamát, amelyhez a fenomenológia tört utat, a „transzcendentális szubjektivitás” mintegy a maga tulajdonaként értelmezi, úgyszólván bekebelezi, és „élményfolyam” néven a „tiszta tudat” részévé teszi. Ez az igazi tartalma annak az átalakulásnak, amelyet szokványosan Husserl transzcendentális fordulatként emlegetünk.

Kétségtelenül az is közrejátszott e fordulat bekövetkeztében, hogy az 1907/08-as tanév téli szemeszterében Husserl behatóan foglalkozott Kanttal. De ettől a hatástör-

³ A fentebb már többször is idézett, 1908-ból származó feljegyzésekben ugyan ez áll: „A probléma mindenütt ugyanaz: mindenfajta objektivitás »konstitúciójának« problémája a »transzcendentális szubjektivitásban«, a transzcendentális tudatban és a transzcendentális »énben«.” (HUSSERL 1906/1907, 429.) Eduard Marbach azonban joggal jegyzi meg: „A »transzcendentális én« itt ugyanazt jelenti, mint a »transzcendentális szubjektivitás«; ez a fogalom (...) megfelel a *Logikai vizsgálódások* (...) »fenomenológiai énjének« (...)” (MARBACH 1974, 52.)

téneti összefüggéstől eltekintve is világosan kimutatható a transzcendentálfilozófia régebbi hagyományához való visszatérés. A hagyományhoz való kapcsolódás mintegy előre kijelöli a továbbvezető utat: a transzcendentális énház való eljutást. Ezért szinte meg sem lepődünk azon az 1907 szeptemberéből származó feljegyzésen, amelyben Husserl behatóan foglalkozik az én kérdésével: „(...) nagy kérdés ez, amely elől túlságosan kitértem, az én mint identitás evidenciája, egy olyan éné, amely következőképpen mégsem határozható meg nyalábként.” Hozzáteszi ezt is: „A nyaláb összefüggés, de nem az én.” (HUSSERL 1906/1907, 421.) Mindenesetre nagyon is jellemző Husserl analitikus gondolkodásmódjára, hogy nem a hagyományos mintát követve, hanem saját problémái révén jut el a transzcendentális én elfogadásához. Ahhoz, hogy megfelelő értelmezést nyújtson az „én mint identitás evidenciájára”, Kanttal ellentétben korántsem egyszerűen „minden belső észlelet appercepciójára” hivatkozik, hanem azt is hozzáfűzi, hogy ez esetben olyan appercepcióról van szó, amely „éppenséggel a beleérzés révén megragadott, másik énnel áll szemben” (HUSSERL 1906/1907, 421).

A Husserl filozófiájával foglalkozó kutatók világosan kimutatták, miképpen fejlődtek tovább e gondolatkezdemények. Eduard Marbach feltárta azt az utat, amely innen végül is a tiszta én elfogadásához vezetett. A kiindulópontot Husserl számára az a probléma jelentette, hogy „milyen módon értelmezhető egy tudategység (jelen esetben az én tudategységem) fenomenológiai zártsága más tudategységekhez való viszonyban” (Marbach 1974, 74). A tiszta énnel olyan fogalma jön létre ezáltal, amely – miként Husserl hangsúlyozza – egész sokasággá hasad (MARBACH 1974, 79).⁴

Egyszóval: az „én mint identitás evidenciájának” kérdésköre Husserlnél kezdettől fogva összefonódik az interszubjektivitás problémájával. Ez semmi esetre sem tekinthető a hagyományos transzcendentálfilozófia örökségének. Husserl ezzel valójában olyan útra merészkedik, amelyet a hagyomány szinte egyáltalán nem ismer. Mint ismeretes, Fichte az egyetlen olyan gondolkodó, akit ebből a szempontból Husserl elődjének tekinthetünk.

Valóban az én-identitás evidenciájának az interszubjektivitás kérdésével történő összekapcsolásában kereshetjük az okot, amely Husserlt észrevétlenül gondolkodói pályafutásának újabb fordulópontjához vezette. Ő maga is csak később, erre az időszakra visszatekintve ébredt rá e fordulópont jelentőségére. 1923/24-ben az *Első filozófiáról* tartott előadásorozatában így nyilatkozik erről: „Be kell vallanom, hogy a fenomenológiai redukció megismerése először számomra is korlátozott érvényűnek tűnt. (...) Évekig nem láttam lehetőséget arra, hogy ezt a redukciót interszubjektív alakítsam át. Végül mégis feltárult előttem egy út, amely óriási jelentőséggel bír a transzcendentális fenomenológia és – magasabb szinten – a transzcendentálfilozófia megvalósítása számára.” (HUSSERL 1923/1924, 174.) Egy ebből az időszakból származó feljegyzésében Husserl arról beszél, hogy a fenomenológiai redukció 1907-es bevezetése „egy alapvető fontosságú, ámde nehezen felderíthető tévedést rejt magában”. „Ennek kiküszöbölésére az 1910-es őszi előadásokban kerül sor, melyek során a fenomenológiai redukció monadikus interszubjektivitássá bővül.” (HUSSERL 1923/1924, 433.)

A *fenomenológia alapvető problémái* című előadásra történik itt utalás (HUSSERL 1905/1920, 91–194; 195–235), amelynek legfontosabb mondanivalója valóban a fenomenológiai redukció monadikus interszubjektivitássá történő „kibővítése”. Ez áll az

⁴ Marbach itt Husserl egy kiadatlan kéziratára támaszkodik.

előadás szövegében: „Minden fenomenológiai lét *egy fenomenológiai énre (saját énemre) (...) és egy másik, a beleérzésben tételezett (...) énre* redukálódik.” (HUSSERL 1905/1920, 190.)

Ehhez aztán más újítások is kapcsolódnak: Husserl a tapasztalat fogalmát eddig nem sejtett jelentéssel ruházta fel. Azt mondja a beleérzésről: „A beleérző én ebben tapasztalja a másik én lelkivilágát, pontosabban tudatát. Tapasztalja tehát, azt azonban senki sem állítja, hogy át is éli.” (HUSSERL 1905/1920, 187.) A fenomenológiai elemzés első ízben lépi át itt a mindenkori fenomenológus saját élményfolyamának határait. A fenomenológus mostantól fogva olyan tapasztalatokkal foglalkozik, amelyek csak részben esnek egybe saját élményeivel, más részük azonban idegen élményekre vonatkozik. Ez a valódi értelme a fenomenológia „kibővítésére” irányuló gondolatnak, amely Husserl filozófiai pályafutásának második fordulópontján foglalkoztatta. *Az élménytől a tapasztalathig*: e formula pontosan megjelöli a bővítés irányát.

Világosan kell látnunk, hogy itt nem csak azon tapasztalatokról van szó, amelyekre a másik élményein keresztül tesztek szert, hanem azokról is, amelyeket a másik élményei által nyerek a világ dolgairól, körülményeiről és eseményeiről. A szó abszolút értelmében vett „beleérzésről” csak akkor beszélhetünk, ha beleéljük magunkat a másik helyzetébe és „az ő szemével” tekintünk a világra. Husserl ezzel olyan kettős belátáshoz érkezik el, amely hozzásegíti őt ahhoz, hogy az így értelmezett beleérzés fogalma számára helyet találjon a fenomenológiai világszemlélet egészén belül. Egyrészt világosan felismeri, hogy a beleérzés rokonságot mutat az emlékezés és a fantázia aktusaival, sőt a kép-tudattal is, ennél fogva pedig besorolható „a megjelenítések legtagabb csoportjába” (HUSSERL 1905/1920, 188), amelyen belül azonban saját minőséget képvisel, és egyetlen már említett aktussal sem azonosítható.⁵ Ehhez a felismeréshez társul még az a belátás is, mely szerint a megjelenítés minden aktusa lehetővé tesz egyfajta „kettős reflexiót és redukciót”. Például a visszaemlékezés során – fejti ki Husserl e gondolatot – „nem csak egy reflexió és redukció lehetséges (...), amely magát a visszaemlékezést mint élményt egy abszolút módon adódó fenomenológiai észlelés tárgyává teszi, hanem egy másik reflexió és redukció is, amely úgyszólván a visszaemlékezésben zajlik le, és amely az újra felidézett élményt mint fenomenológiai ilag a múlthoz tartozót a jelenben adottá teszi” (HUSSERL 1905/1920, 167–168). Ugyanez érvényesül a beleérzéssel kapcsolatban is. Husserl nyomatékosan hangsúlyozza, hogy „itt is [tetten érhető] a *fenomenológiai redukció kettős jellege*: Először is a beleérzés önmagában véve (...). Másodszor pedig” – hangzik a folytatás – „a beleérzés tapasztalat *egy beleérzés révén hozzáférhetővé tett tudatról*, amelyen belül ugyancsak fenomenológiai redukciót hajthatunk végre.” (HUSSERL 1905/1920, 189.) Ez az idegen tudaton belül végrehajtott redukció a fenomenológiai szemlélet számára felhasználhatóvá teszi az idegen élményeket tapasztalati tartalmaikkal együtt. Ezáltal lehetőség nyílik arra, hogy „a fenomenológiai látás [*Erschauung*] fogalmát” úgy „bő-

⁵ Husserl kiváltképpen arra mutat rá, hogy a beleérzést nem „képi tudatnak, az idegen tudatot saját, egyidejű, hasonló »tudatunk« révén analogizáló tudatnak” kell tekintenünk. Következésképpen indokolja ezt a kijelentést: „Egy immanens képi tudatban az önmaga számára jelenvaló tudatnak képszerű tárgyként kellene szolgálnia egy másik tudat számára, azaz a saját élménynek, a saját aktusnak, pl. a harag átélésének analogonként kellene funkcionálnia az idegen tudat számára. Ez azonban örültség. Hiszen ha beleélem magam egy másik ember haragjába, attól én magam még éppoly kevésbé leszek dühös, mint abban az esetben, ha elképzelem a haragot, vagy visszaemlékszem egy régebbi haragomra, kivéve persze, ha ez utóbbi esetben újra haragos-sá nem válok.” (HUSSERL 1905/1920, 187.)

vítsük” ki, „hogypárhuzamosan haladjon az empirikus tapasztalással, vagyis mintegy fenomenológiai tapasztalattá váljék”(HUSSERL 1905/1920, 157).

Husserl itt olyan tapasztalathoz jut el, amelyet már csak azért is *meghatározhatatlanul sokértelműnek* kell neveznünk, mert „zárt tudatfolyamok sokaságának szférájába” tartozik (HUSSERL 1905/1920, 40). Ezzel egyedülálló kísérletet hajít végre: olyan kísérletet, amely – saját megfogalmazása szerint – annak eldöntésére irányul, „vajon lehetséges-e olyan tapasztalaton alapuló fenomenológia, amely egyúttal nem lényegismeret” (HUSSERL 1905/1920, 111). Az új fenomenológia azért sem lehet lényegismeret, mert mint „tapasztalaton alapuló fenomenológia”, amely a fenomenológia határait azzal igyekszik „bővíteni”, hogy a reflexión kívül a beleérzésre is támaszkodik, nem hunyhat szemet a különféle „tudatfolyamok” között fennálló különbségek felett; ezek a különbségek azonban mindig faktikusak maradnak, vagy – Husserl egy későbbi kifejezésével élve – „az eredendő esetlegesség magvát” hordozzák magukban (HUSSERL 1929/1935, 386).⁶

Végül is milyen tartós eredményt alapozott meg az 1910-es előadás? Nem könnyű egyértelmű választ adni erre a kérdésre. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy az a kísérlet, amelyre Husserl ezen előadás keretében vállalkozott, teljes mértékben kudarcot vallott volna. Mindamelletttény, hogy Husserl hamarosan új irányt szab gondolkodásának, és már 1912-ben, az *Ideen* megírásának évében eljut a tiszta tudat és a transzcendentális én egyfajta „lényegismeretéhez”. Éppen ezt az új irányt tekintették már a kortársak is kérdésesnek és korszerűtlennek. Elég, ha ezt a kijelentést most csak egyetlen rövid, Heideggerre történő utalással támasztjuk alá. *A Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* című, 1925-ben tartott marburgi előadásában Heidegger részletesen kitér a husserli fenomenológiával való kapcsolatára. Foglalkozik azzal a kérdéssel is, miképpen kapcsolódik össze az *Ideen*ben a fenomenológiai redukció az „eidetikus” redukcióval, tehát a tiszta tudat és a transzcendentális én „lényegszemléletével” avagy, amint ugyancsak mondhatjuk, „ideatív” szemléletével. Mi a hozadéka ennek a redukciónak? – teszi fel a kérdést Heidegger. „E redukció során eltekintünk attól, hogy a különféle aktusok tölem vagy más individuális emberektől erednek, és pusztán *mivoltuk* alapján (*nach ihrem Was*) szemléljük őket. Azt vizsgáljuk: mi az, és milyen a struktúrája, nem pedig azt: milyen módon létezik (...)” (HEIDEGGER 1925, 151.) Heidegger hozzáteszi: „Ha azonban van olyan létező is, amelynek a *mivolta éppen az, és semmi más, mint a létezése*, akkor ez az ideatív szemlélet egy ilyen létezővel szemben a legalapvetőbb félreértést jelentené.” (HEIDEGGER 1925, 152.)

Jól látható, milyen gondolatokból erednek azok az értékítéletek, amelyekre Löwith ajánlásának olvasása során bukkantunk. Heidegger „izgalmas kérdése”, amely a lényegét saját egzisztenciájában hordozó létező faktikus létezésére irányul, meg lehetőséget nyújt arra, hogy helyezi Husserl tiszta tudatról és transzcendentális énről szóló lényegismeretét.

⁶ „Egy érdekes, egyedülálló esettel van dolgunk, mégpedig faktum és eidosz viszonyának kérdésével. Az eidosz léte, az eidetikus lehetőségek léte, illetve ezen lehetőségek univerzuma független attól, hogy e lehetőségeknek van-e bármiféle megvalósulásuk vagy pedig nincsen, független mindenfajta valóság lététől. A transzcendentális én eidosza azonban elképzelhetetlen a transzcendentális én mint faktum nélkül.” (HUSSERL 1929/1935, 385.) Az olyan szövegek, mint a Husserliana-sorozat XXIV. kötetének 19., 20. és 21. számú melléklete, bepillantást nyújtanak abba a folyamatba, amelynek során Husserl számára egyre nyilvánvalóbbá vált e faktikus különbség jelentősége (HUSSERL 1921/1928, 151–160). Meg kell említenem, hogy ezekre a szövegekre Marc Richir professzor hívta fel a figyelmemet egy szemináriumon, amelyet 2001 elején tartott a VII. számú Párizsi Egyetemen.)

Ugyanakkor az is jól látható, hogy a lényegismeretre történő áttérése folytán Husserl elméleti megközelítése ebben az időszakban a fenomenológia korábban saját maga által világosan felismert lehetőségei mögött is elmaradt: messze eltávolodott az olyan „tapasztalaton alapuló fenomenológia” gondolatától, amely „nem lényegismeret” – mégpedig minden valószínűség szerint anélkül, hogy ezt a gondolatot valaha is tétélesen megvizsgálta és elvetette volna.

Ezért aztán felmerül bennünk a kérdés, mi az, ami – nyugodtan használhatjuk ezt a szót – *tévútra* vezette Husserl-t – avagy, másként szólva, ami letérítette őt a „tapasztalaton alapuló fenomenológia” egyszer már meglett útjáról? E kérdésre választ keresve érdemes lesz közelebről megvizsgálnunk azt a folyamatot, amelynek végeredményeképpen Husserl eljutott a tiszta én eszméjének elfogadásához.

ÖNAZONOSSÁG ÉS IDEGENTAPASZTALAT

Husserl-kutatók rámutattak arra, hogy az *Ideen*-ben megjelenő tiszta én fogalmát kétértelműség terheli, amit Husserlnek a későbbiek során sem sikerül kiküszöbölnie. Megállapíthatjuk, hogy Husserl kezdetben az *önazonosság* (*Selbst*) alakjában keresi az ént, amennyiben ezzel a kifejezéssel azt az ént jelöljük, amely élményei során önmagával azonos marad, miközben minden más éntől elkülönül. Ebben a műben azonban Husserl más értelemben is használja az „én” szót: a figyelemmel kísért aktusok végrehajtó szubjektumát is ugyanígy jelöli. Valamivel később azt is hozzáfűzi majd ehhez, hogy a kívülről érkező affekciók szintén erre a szubjektumra hatnak. Így születik meg az az elképzelés, mely szerint az én akciók és affekciók pólusa. E pólusfelfogás teljes mértékben a test mint térbeli orientációs központ analógiájára támaszkodik. Éppen ezért aligha alkalmas arra, hogy a „tiszta” én fogalmának alapjául szolgáljon. Valójában ez utóbbi fogalom eredetileg az önazonosságra vonatkozó elmékedésekből származik, később viszont átvivődik a pólusfelfogásra is. Így alakul ki, amint azt már Iso Kern igyekezett kimutatni, a transzcendentális szubjektum azon elmélete, amelyben keveredik egymással az önazonosság fogalma és az énpólusról alkotott elképzelés.

Számomra mégis úgy tűnik, hogy a zavar elsősorban nem ebből a keveredésből fakad, hanem mélyebb eredetű, és végső soron az önazonosság értelmében vett tiszta én fogalmát sem hagyja érintetlenül. Lássuk, mi szól emellett.

Husserl nem sokkal az *Ideen* befejezése után keletkezett tanulmányaiban a megjelenítés aktusai felé fordul, hogy általuk világítson rá az önazonosság értelmében vett tiszta én fogalmára. Rámutat arra, hogy minden megjelenítés együtt jár az *én megkettőződésével*. Például minden egyes emlékemben jelen vagyok, még akkor is, ha konkrétan nem idézem fel emlékezetemben múltbeli éneket, mivel az a világ, amelyre emlékezem, úgy jelenik meg számomra, ahogyan azt *én* tapasztaltam. Ennélfogva minden emlékezés „kettős ént” rejt magában: egyrészt a jelenlegi ént, amely a visszaemlékezés aktusát végrehajtja, másrészt a múltbeli ént, amely az újra megjelenített világ korrelátumául szolgál. Hogyan határozható meg az „aktus-én” és a „korrelátum-én” viszonya?

Az emlékezés, illetve az ezzel rokonságban álló megjelenítések során a kétféle én *egymást fedő egységével* találjuk szemben magunkat. Husserl így ír erről: „A kettő fedi egymást, identitásuk egységes. Ugyanaz az én (...): az én tartammal bír, jelen van, volt és lesz.” „Olyan csodálatos azonban az én, hogy nem csupán *volt*, hanem

képes a mostani pillanatban is e »voltba« újólag belehelyezni magát, és ugyanakkor e kettősségben is tudatában marad önmagával való azonosságának.” (HUSSERL 1905/1920, 319.)

Aktus-én és korrelátum-én ezen egymást fedő egysége jelenti Husserl számára az „önazonosság” értelmét. Az ilyen értelemben vett önazonosság a *megjelenítések identikus énjének* sajátja. Husserl „a megkettőződésben rejlő identitást” tárgyaló vizsgálódásaival arról próbál számot adni, amit egyik 1907-ből származó feljegyzésében az „én mint identitás evidenciájának” nevezett (HUSSERL 1906/1907, 421). Minden azon áll vagy bukik itt, hogy helyesen értelmezzük-e a szóban forgó „evidenciát”. Nyilvánvalóan olyan identitásról van itt szó, amely nem zárja ki a mássá válást, a változást, sőt akár a lényegi átalakulást sem. Husserl világosan látja ezt. Ezért hangsúlyozza, hogy „én (...) mindig más vagyok, és mégis mindig ugyanaz” (HUSSERL 1905/1920, 289). Az önazonosság tehát olyan identitás, amely nem mond ellent az állandó mássá alakulásnak.

Ezenkívül az önazonosság fogalmához hozzátartozik a minden idegen éntől való elkülönülés is. Ezen elkülönülés fenomenológiai lehetősége azon a különbségen alapul, amely elválasztja a beleérzést az emlékezéstől és a vele rokon megjelenítésektől. A beleérzés megkülönböztető jegye az *idegenség megtapasztalásában* rejlik. Ebből könnyen levonhatnánk azt a következtetést, hogy ebben az esetben nem lehet szó az én megkettőződésének értelmében vett önhasadásról. Husserl azonban határozottan elutasítja ezt a végkövetkeztetést. Ellenkezőleg, a következőt állítja: „*Éppen úgy, ahogyan jelen vagyok a múltamban vagy a képzeletemben, ott vagyok a másik lelki világában is*, amelyet beleérzés révén jelenítek meg a magam számára.” (HUSSERL 1905/1920, 319.)

Miben rejlik akkor a keresett különbség? Husserl válasza egyértelmű: „Ez a jelenlét azonban – hangzik az előbb idézett gondolat folytatása – nem kapcsolódik össze az identifikáció követelményével, mint a múltba való emlékezés esetében (...): az emlékezés lényege, a tudatfolyam lényege megköveteli az identifikációt (...).” (HUSSERL 1905/1920, 319–320.) Ez a válasz világossá teszi az emlékezés és a beleérzés közötti különbséget. Ez a különbség abban áll, hogy az emlékezés megköveteli, a beleérzés pedig nem követeli meg az „identifikációt”. Az „identifikáció” mindkét esetben egyet jelent a megjelenített korrelátum-én és a megjelenítő aktus-én azonosításával.

Látnunk kell azonban, hogy bármilyen egyértelmű is Husserl válasza, önmagában véve mégsem egészen kielégítő. A szöveg utal ugyan arra, hogy ez a bizonyos követelmény végül is „a tudatfolyam lényegéből” adódik, e megjegyzés mélyebb értelme azonban megvilágítatlan marad.

Ahhoz, hogy felfedjük ezt a mélyebb értelmet, még egyszer vissza kell tekintenünk az 1910-es előadás és az *Ideen* (1912) megírása közötti időszakra. Az 1910-es előadásban Husserl arra tesz kísérletet, hogy megtalálja a tudatfolyam egységét konstituáló elvet. Először az emlékezés vonatkozásában határozza meg ezt az elvet, amely erre az esetre vonatkoztatva a következőképpen hangzik: „Bármely két emlék, amelyet a tudati jelenlenség egysége kapcsol össze, egységes emlékké olvad össze (...).” (HUSSERL 1905/1920, 185.) Általános formájában ez az elv már nemcsak az emlékezés, hanem mindenfajta tapasztalat esetében érvényesül. Kijelenthetjük, „hogy két tapasztalat, amely egy átfogó szintetikus tudat egységében kapcsolódik össze egymással, egyszersmind egyetlen tapasztalat egységévé is összekapcsolódik, és hogy e tapasztalat egységéhez a tapasztalás időbeli egysége is hozzátartozik” (HUSSERL 1905/1920, 186). Ebben a kijelentésben az az alapvető gondolat fejeződik ki, hogy két

tapasztalat, amely egy és ugyanazon tudat része, minden esetben egyetlen tapasztalatban forr össze egymással. Az így meghatározott elv arra szolgál, hogy rögzítse a tudat egyik *törvényét*. Ugyanakkor az idézett tétel érvényes ugyan olyan megjelenítésekre, mint az emlékezés, ám a beleérzésre vonatkoztatva nyilvánvalóan nem állja meg a helyét, mivel – amint Husserl fogalmaz – ugyancsak „*törvény*, hogy egy beleérzés révén átélt tény és a hozzá tartozó beleérző tapasztalat elvileg (...) nem tartozhat ugyanahhoz a tudatfolyamhoz. A beleérzés révén nyert folyamból nem vezet csatorna abba a folyamba, amelyhez maga a beleérzés tartozik.” (HUSSERL 1905/1920, 189.) Éppen ezért az 1910-es előadás szövegében a beleérzés *idegentapasztalatként* határozódik meg, amely különbözik mindenfajta saját tapasztalattól. Az azonban nem derül ki, miképpen viszonyul a tudatnak ez a második számú törvénye az elsőhöz. A beleérzés mint „beleérző tapasztalat” nyilvánvalóan az első törvény hatálya alá tartozik: *minden további nélkül összekapcsolódik minden más, ugyanahhoz a tudathoz tartozó tapasztalattal*. Amennyiben viszont a beleérzés idegentapasztalat, olyan élményhez *kapcsolódik*, amellyel *közös tudatban nem kapcsolódhat össze*. Épp ezt mondja ki a második törvény. Következésképpen a beleérző tapasztalat szükségszerűen túlmutat azon a tudaton, amelyhez hozzátartozik. Ebből ugyanakkor máris következik, hogy az egyetemes összekapcsolhatóság követelménye – ellentétben azzal, amit Kant gondolt – önmagában nem elegendő a tudat egységének megalapozásához. Hiszen a beleérző tapasztalat eleget tesz ugyan ennek a követelménynek, mégis olyan tartalmakat hordoz, amelyek a mindenkori saját tudat egységének határain túlra vezetnek, és végül is egy idegen tudat egységének körében találják meg a helyüket.

Ezért mondja Husserl az *Ideen*-ben, hogy minden esetben az *én* élményei kapcsolódnak össze egy „teljes, lényegét tekintve egységes, önmagában véve szigorúan zárt” folyamegésszé (HUSSERL 1913, 165, § 82). Ezzel mélyebben ragadja meg a tudat egységének elvét, mint az 1910-es előadás során: abban fejezi fel ezt az elvet, amit innentől kezdve „tisza énnék” nevez. A fordulat lényege világos: korábban Husserl az egyetemes összekapcsolhatóság tényével próbálta definiálni az ént; most a másiktól elkülönített, az idegen éntől eleve elhatárolt saját énbent fejezi fel a tapasztalatok egyetemes összekapcsolhatóságának nélkülözhetetlen feltételét és legfőbb elvét.

Nem túlzás azonban, ha azt állítjuk, hogy a tiszta én mint a tudat egységes és önmagában véve szigorúan zárt folyamegészének princípiuma az újkori filozófia elszigetelt, szolipszisztikus szerkezetű, mint mondani szokás: „bekapszlizott” szubjektumát (azt, amit a német filozófiai nyelv így nevez: *abgekapseltes Subjekt*) csempészte be a fenomenológiába. Hogy milyen kérdéses ez a felfogás, az csak akkor derül ki igazán, amikor a tiszta én elképzelése kapcsolatba kerül a megjelenítések során tapasztalt énmegkettőződés gondolatával. Ekkor ugyanis olyan ördögi körhöz jutunk, amelyből – legalábbis látszólag – nincs kiút.

Könnyű belátni, hogy ez valóban így van, hiszen mi az, ami a saját élmények szigorúan zárt folyamegészének feltételezésére készlet? Röviden így válaszolhatunk: a tudatfolyamok elválasztottságának tényként való elfogadása. A tudatfolyamok elválasztottságának tényére hivatkozik Husserl, amikor világossá kívánja tenni azt a különbséget, amely az idegentapasztalatot minden olyan megjelenítéstől elválasztja, amelynek során az önazonosság az énmegkettőződés közepette is megőrződik. Husserl, más szóval, *a tudatfolyamok elválasztottságának tényéből vezeti le azt, amit „a megjelenítések identikus énjeként” emlegettünk*. Másfelől viszont, amint szó esett róla, az *Ideen*-ben bevezeti a tiszta én fogalmát, ezen a saját élmények szigorúan

zárt folyamegészének elvét értve. Ez azonban egyet jelent azzal, hogy a *tudatfolyamok elválasztottságának tényét végső soron a tiszta én vélt evidenciájából származtatja*. Ezzel a kör bezárul.

Valójában azonban nem is olyan leküzdhetetlen ez a nehézség, mint amilyennek látszik. Az az út, amelyre Husserl gondolkodói pályafutásának második fordulópontjára lép – még ha néhány lépés után le is tért róla –, mégiscsak abba az irányba mutat, amerre ki lehet törni az ördögi körből. A probléma megoldásának a kulcsát az a gondolat adja a kezünkbe, amelyet címszószerűen így foglaltunk össze: *az élménytől a tapasztalatig*. Amint emlékszünk, a fenomenológiai módszer kiterjesztésére utal ez a címszó: ahelyett, hogy kizárólag saját élményeinkre hagyatkoznánk, támaszkodhatunk azokra a tapasztalatokra is, amelyek idegen élményeket tesznek számunkra hozzáférhetővé. Célunk eléréséhez azonban teljes mértékben le kell mondanunk arról a valójában be nem igazolódott előfeltevésről, amely az ént egy „önmagában szigorúan zárt” folyamegész princípiumának tekinti, és arra kell összpontosítanunk, ami fenomenológiailag adott számunkra. Márpedig fenomenológiailag egyes-egyedül az a különbség adott számunkra, amely a beleézés mint idegentapasztalat és az összes többi megjelenítés között fennáll. E különbség lényege, hogy az én megkettőződése, amely minden megjelenítésre jellemző, az idegentapasztalat esetében nem engedi meg a két én egymást fedő egységét, és ezzel kizárja a teljes önmegmaradás és az önazonosság lehetőségét. Egyetlen következtetést lehet levonni ebből a megfigyelésből, mégpedig azt, hogy bár idegentapasztalatom minden más tapasztalatommal együtt egyetlen egységes folyamegésszé olvad össze, mégis *túlmutat* „önmagában zárt” tudatomon. A beleézés olyan ént kíván meg, amely *nyitott* az idegenség befogadására. Az, amit úgy nevezek: *önmagam*, megnyílik, vagy ha úgy tetszik, *meghasad*, anélkül azonban, hogy ezt az önhasadást önelvesztésnek lehetne tekinteni. Önelvesztésről már csak azért sincs szó itt, mert az önazonosság minden más megjelenítésben teljes mértékben megmarad. Ne feledjük, hogy még a beleézésben is én megkettőződéssel találkozunk. Ezért joggal állítja Husserl, hogy „amit a másik alakjában tételezek, az én (...)”, és az én maga megjelenített én, én, amelyben benne érzem magamat, és mégis idegen én” (HUSSERL 1905/1920, 320).

E gondolatsor összefoglalható egyetlen egységes fogalomban, amely kifejezi a beleézés minden más megjelenítéstől való eltérését: ez pedig az *önhasadás* fogalma. Az *első filozófiáról* tartott előadásában maga Husserl *önhasadásról* beszél, habár ezen tulajdonképpen csak az én megkettőződésének egy speciális fajtáját érti. Az én megkettőződésének azt a típusát nevezi így, amellyel a fenomenológiai reflexió, ennek következtében pedig a fenomenológiai redukció összekapcsolódik. Ez azonban éppúgy lehetővé teszi az egymást fedő egység létrejöttét, mint az emlékezés. A Husserl által leírt önhasadás tehát egyáltalán nem mutat túl az egységes tudatfolyamon. Az általunk vizsgált önhasadás viszont az én megkettőződésének típusai között fennálló kettősséget fejezi ki. Az emlékezés példázza a legkifejezőbbben az én megkettőződésének azt a fajtáját, amely maradéktalanul lehetővé teszi az önazonosságot és az önmegtartást. Ezzel szemben az én megkettőződésének a beleézésre jellemző módja önmagunknak az idegenség előtt való megnyílásával jár együtt. Az én megkettőződése azonban ez utóbbi esetben is *önmagunk egyik viszonyulásmódja* marad, még ha ez esetben nem önmagunkhoz – például saját múltbeli énünkhöz –, hanem éppenséggel egy *idegenhez* viszonyulunk is. Ezért tűnik különösen alkalmasnak az idegentapasztalat jellemzésére a hasadás fogalma, hiszen ez a szó – amint azt Hus-

serl is hangsúlyozza – „valamely egység szétválására utal – esetleg az egységesség bizonyos mértékű megtartásával –, mint ahogy egy fatörzs hasadása sem jelenti feltétlenül, hogy a fa teljes mértékben egymástól független részekre darabolódott szét” (Husserl 1923/1924, 90).

Véleményem szerint az önhasadás fogalma képezi a legfőbb elemét annak a „tapasztalaton alapuló fenomenológiának”, amely „nem lényegismeret”. Két olyan sajátossággal bír ez a fogalom, amelytől különleges jelentőségre tesz szert: egyrészt különösebb nehézség nélkül levezethető Husserl e tárgykörben írott tanulmányaiból; másrészt lehetővé teszi a fenomenológia számára, hogy gyümölcsöző párbeszédbe bocsátkozzon olyan gondolkodókkal, mint Freud, Lacan vagy Levinas – olyan gondolkodókkal tehát, akik a maguk módján mindannyian az önhasadásáról, meghasadt szubjektumról vagy kifejezetten önhasadásról beszélnek.

Maga Husserl mindenestre nem jutott el eddig a pontig a saját maga által megnyitott úton. Mindvégig ragaszkodott ahhoz a feltevéshez, mely szerint a tiszta én nem más, mint a monadikusan zárt élményfolyam princípiuma. Az a gondolat azonban, hogy énünk megnyílik azon idegenség előtt, amelyet a másikkal való kapcsolata során megtapasztal, nem olyan idegen Husserl számára, mint azt az első pillanatban gondolnánk. Ennek alátámasztására álljon itt végezetül néhány különösen jellegzetes sor az egyik olyan kéziratból, amelyet Iso Kern jelentetett meg a Husserliana-sorozat XIV. kötetében. „Minden én »monász«. De a monászoknak *ablakaik* vannak. Abban az értelemben *nincs* ablakuk vagy ajtajuk, hogy egy másik szubjektum *valóságosan* beléphetne rajtuk, de abban az értelemben igen, hogy ezeken keresztül (az ablakok a beleérzés lehetőségeit jelentik) a másik szubjektum éppolyan jól megtapasztalható, mint saját, múltbeli élményeink a visszaemlékezés révén.” (Husserl 1921/1928, 260.)

Ha össze akarjuk foglalni az elmondottakat, először is meg kell állapítanunk, hogy Husserl fenomenológiája valóban magán viseli a korszerűtlenség, elavultság és túlhaladottság bizonyos jegyeit. Nem zárkozhatsz el ezen ítélet elől, amelyet Löwith a Heideggerrel való összehasonlítás kapcsán mondott ki. Mégis, éppen a két filozófust összehasonlítva, kitarthatunk azon megállapításunk mellett, hogy Husserl korszerűtlennek ítélt filozófiai kezdeményezéseinek megvan a maguk funkciója, sőt: a maguk kifejezett haszna. Szemben Heideggernek azzal a maga idején nagyon is korszerűnek talált kezdeményezésével, amely az ittlétnek nevezett létező különleges létének, az e létező valóságos lényegét alkotó egzisztenciának a feltárására irányult, Husserl régi-esnek ható egológiai „lényegelmélete” és elavultnak tekintett elképzelése „az általában vett transzcendentális ego konstitúciójáról” nyitotta meg az utat ahhoz a felismeréshez, amely egyenesen a mi korunk küszöbéig vezet el: nyilvánvalóvá tette, hogy *a szubjektum egész sokaságra hasad szét, és ezzel a tapasztalat a maga meghatározhatatlan sokértelműségében válik hozzáférhetővé.*

(Fordította: Scheer Katalin)

IRODALOM

HEIDEGGER, Martin 1925. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Bd. 20., Abt. 2. Hrsg.: Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.

HUSSERL, Edmund 1901. *Logische Untersuchungen*. Bd. 2., Teil 1. Tübingen: Niemeyer, 1980.

- HUSSERL, Edmund 1905/1920. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1. Husserliana 13.* Hrsg.: Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund 1906/1907. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Husserliana 24.* Hrsg.: Ullrich Mel- le. Den Haag: Nijhoff, 1985.
- HUSSERL, Edmund 1907. *Ding und Raum. Husserliana 16.* Hrsg.: Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1977.
- HUSSERL, Edmund 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserli- ana 3.* / 1950 Hrsg.: Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff. / 1977 Hrsg.: Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1921/1928. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 2. Husserliana 14.* Hrsg.: Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund 1923/1924. *Erste Philosophie. Husserliana 7, 8.* Hrsg.: Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1956, 1959.
- HUSSERL, Edmund 1929/1935. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 3. Husserliana 15.* Hrsg.: Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund 1972. A fenomenológia ideája. In *Válogatott tanulmányai.* Ford.: Baránszky Jób László. Buda- pest: Gondolat.
- HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága.* Ford.: Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest: Atlan- tisz.
- HUSSERL, Edmund 2000. *Kartezianus elmékedések.* Ford.: Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- LÖWTH, Karl 1941. *Von Hegel zu Nietzsche.* Zürich: Europa.
- MARBACH, Eduard 1974. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls.* Den Haag: Nijhoff.
- MERLEAU-PONTY, Maurice 1964. *Le visible et l'invisible.* Paris: Gallimard.
- PATOČKA, Jan 1991. Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit eines „asubjektiven“ Phänomeno- logie. In *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften*, Bd. 2. Hrsg.: Klaus Nellen et al. Stuttgart: Klett-Cotta.



Kungl György: Mókuspár lágy fáklyákkal