

Schwendtner Tibor

Husserl kontextuális igazságfogalma

Marosán Bence. 2017. *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan. 458 oldal, 3990 Ft.

Marosán Bence több mint négyszáz oldalas munkája egy nagyobb, három kötetre tervezett vállalkozás részét képezi, melynek célja „az igazság fenomenológiai problémájának bemutatása, mindenekelőtt Edmund Husserl művei alapján” (11). Azzal egyútt azonban, hogy a szöveg nagyobb összefüggésbe illeszkedik, e könyvnek jól körülhatárolt, világos mondanivalója van, melyet a legegyszerűbben úgy lehetne kifejezni, hogy Husserl igazságfogalma kontextuális jellegű.

A munkáról összefoglalóan elmondható, hogy hatalmas anyagot dolgozott fel, egyértelműen kitűnik, hogy Marosán egészen kiválóan ismeri Husserl filozófiáját, nemcsak a már megjelent Husserl összkiadásban tájékozódik kitűnően, de a Husserl archívumokban tett látogatásainak köszönhetően sok kiadatlan kéziratot is ismer. A könyv szerzője nemcsak Husserl írásait, hanem a másodlagos szakirodalmat, illetve más klasszikus fenomenológusok szövegeit is behatóan tanulmányozta és ezekre vonatkozó elemzéseit a dolgozatába szervesen beépítette. A dolgozat elemzéseit ezt a rendkívüli tudásanyagot jól érthetően, világosan közvetítik, Marosán nagy erénye, hogy képes a kifejezetten nehezen átlátható husserli témákat is magabiztosan és jól érthetően prezentálni.

A tematika pontos kijelölése nem jelenti azt, hogy a könyv csak specialistákat érdeklő, szűkre szabott munka lenne; Marosán nagy kedvvel és lendülettel tárja fel azt a hatástörténeti, filológiai és filozófiai összefüggés-hálózatot, melynek megvilágítását a szorosabban vett téma kifejtése érdekében szükségesnek látja. Emiatt önálló szócikkeknek, tanulmányoknak megfelelő részek sokaságát tartalmazza az írás, melyek minden filozófia iránt érdeklődő olvasó számára informatív és megvilágító fejtegetéseket tartalmaznak. E kitekintéseket, kiegészítéseket mindvégig a tárgy iránti valódi érdeklődés és a szakmai gondosság motiválja. Ezeket olvasván az az ember érzése, hogy Marosán nem tud lemondani arról, hogy az általa felkutatott rendkívül gazdag anyagot teljes egészében beleírja a könyvébe.

A könyv általános jellemzője még, hogy Marosán gyakran békülékeny jellegű interpretációkat ad, nem az az elsődleges célja, hogy kiélezze a konfliktusokat – legyen szó akár Husserl és más fenomenológusok közötti vitáról, akár a husserli filozófián belül meglévő ellentmondásokról, vagy éppen a husserli fenomenológia különböző interpretációinak különbségéről –, inkább az ellentétek elsimítására törekszik. E békülékenységek segít annak a szemléletbeli gazdagságnak és tematikus összetettségnek a bemutatásában,

mely a fenomenológiát és az arra vonatkozó értelmező irodalmat jellemzi, a husserli fenomenológia belső ellentmondásairól és a fenomenológiai filozófiában fellépő szemléletmódok éles különbségeiről viszont nem feltétlenül kapunk teljes képet.

Ami a könyv szerkezetét illeti, Marosán a szóban forgó első kötetben a statikus fenomenológiára koncentrálna, és az időtudat problematikáját, illetve a genetikus fenomenológiát csak érinti. E kötet négy fő részből áll: 1. metodológia, vagyis a fenomenológia módszertani problémái, 2. noétika, vagyis a tudati aktusok típusai és szerkezete, 3. noematika, vagyis a tárgyak és tárgyi összefüggések, 4. egológia, vagyis a szubjektum problémája (35). A metodológiai fejezet átfogóan tárgyalja a természetes beállítódás és a fenomenológiai redukció problematikáját, azok típusait, módszertani jelentőségüket. A noétikának szentelt rész a tudati aktusokról ad alapos és átfogó képet és az evidencia fogalmát és típusait is körültekintően elemzi. A noematika fejezet a tárgyiság témáját járja körül – különös tekintettel a kategoriális tárgyakra, a noéma fogalma körüli bonyodalmatokat és a világ fogalmát igen sokoldalúan és mélyen vizsgálva. Az egológiával foglalkozó rész pedig az empirikus ego vizsgálatától indítva a transzcendentális ego összetett kérdéskörén keresztül a transzcendentális interszubsztektivitás nagy kérdéseit tárgyalja. E felsorolásból is látható, hogy Marosán könyve alkalmas arra, hogy – a legfontosabb kiinduló problematikákhoz megfelelő áttekintést adó – bevezetést nyújtson a husserli fenomenológiába.

A könyv témagazdagságából és a kifejtett elemzések elmélyültségéből és részletezettségéből következik, hogy egy recenzióban csak néhány kiemelt problémával, kérdéssel foglalkozhatunk. A következőkben ezért Marosán néhány gondolatmenetét fogom – a dolog természetéből következően – néhol kritikusan tárgyalni. Természetesen e témák kiválasztásánál a recenzens érdeklődése is szerepet játszott.

A módszertani résznek a fenomenológiai beállítódást tárgyaló fejezetében Marosán a husserli fenomenológia előfeltevés-mentességével kapcsolatban a következőket írja (76): „Husserl egy percig sem gondolta azt, hogy képesek lennénk *minden* előfeltevés nélkül gondolkodni. Az előfeltevés-mentesség princípiuma nála előzetes vélekedéseink mind radikálisabb tudatosítását és *játékba hozását* jelentette.” Marosán Dermot Moranra hivatkozik, ám véleményem szerint egy ilyen jellegű értelmezés, amely Husserl igen nehezen tartható módszertani alapelvét egy sokkal óvatosabb és manapság sokkal elfogadottabb hermeneutikai felfogássá oldja, alaposabb és eredeti szövegekkel megerősített kifejtést igényelt volna. Husserl például a *Karteziánus meditációk* kezdeti fejtegetéseiben azt írja: „Nem azt kell-e mondanunk, hogy az elgondolható legteljesebb előítéletmentességre irányuló filozófia azt jelenti: a bölcsélet valódi autonómiát mutatva végső, önmagából létrehozott evidenciák szerint formálódik, és ezért abszolút módon, önmaga alapján képes önmagáért megfelelni?”¹ Az előfeltevés-mentesség alapelve – véleményem

1 Hua 1: 47, magyarul: *Karteziánus meditációk*, 16.

szerint – jóval többet jelent Husserlnél, nemcsak az előfeltevések tudatosítását és játékba hozását, hanem azok igazolását, vagyis nem-előfeltevessé, hanem evidenciává alakítását is megköveteli, ezért is nevezi a filozófus az alapelvét előfeltevés-mentességnek. Azért törekedhet Husserl az abszolút tudomány létrehozására, mert módszertani programjának lényege, hogy előfeltevéseit evidenciává alakítsa át. Ha így értjük ezt az alapelvet, akkor persze jóval több nehézséggel néz szembe az, aki a husserli fenomenológiát konzisztens és tartható elméletként próbálja bemutatni.

A módszertani kérdések mellett még a Husserl metafizikájával kapcsolatos problémák vonatkozásában – különösen éppen az előfeltétel-mentességgel összefüggésben – van leginkább vitám a könyv megállapításaival. Marosán az úgynevezett „östényekről”, vagy „ősfaktumokról”, melyek e metafizika kulcsfogalmai, a következőket írja (208): „Husserlnél [...] a végső evidenciák minden tapasztalat és megismerés szükségszerű előfeltételei. Kései korszakában ezek az evidenciák »östényekként« jelennek meg (*Urfakta, Urfaktum, Urtatsache*) [...]. Husserl többek között a következő östényeket említi: minden tudatfolyamhoz tartozik egy tapasztaló én, csak egyetlen világ van, az én világhordozó, interszjektív, történeti természetű.” Marosán értelmezése szerint tehát a Husserl metafizikáját alkotó ősfaktumok végső evidenciák. A felsorolásból azonban kimaradt néhány tétel. Husserl ugyanott írja: „A transzcendentális én eidosza azonban elgondolhatatlan a transzcendentális én mint faktikus nélkül.” „Mondhatjuk tehát, hogy e teleológiának – a maga ősfakticitásával – az alapja Istenben van? Végső »tényekre« – östényekre (*Urtatsachen*) bukkanunk, végső szükségszerűségekre, ősszüükségszerűségekre. [...] E folyamatban én vagyok az ősfaktum [...] magamban az ősvéletlen (*das Urzufällige*) magvát hordom a lényegformákban.” „Az abszolút, amelyet feltárunk, abszolút tény [*Das Absolute, das wir enthüllen, ist absolute Tatsache*].”² Ha Marosán a husserli ősfaktumokat végső evidenciákként fogja föl, akkor azt is meg kell mutatnia, hogy a transzcendentális ego, Isten léte, a teleológia, az abszolút milyen értelemben tehető evidenssé – különös tekintettel Husserl evidenciafogalmára. Úgy vélem, hogy ez az értelmezési különbség szignifikáns a husserli fenomenológia megítélésének tekintetében. Ha az östényeket evidenciákként értelmezzük, akkor a szigorú tudomány értelmében felfogott husserli módszertan keretei között maradhatunk, ha azonban ezeket az östényeket olyan végső előfeltevésnek tekintjük, melyek a husserli fenomenológia kereteit jelentik, ám evidenciává nem tehetőek, akkor tudomásul vesszük, hogy Husserl filozófiája a legalapvetőbb szinten tartalmaz töréspontokat. A metafizika kérdésköréhez tartozik az a probléma is, hogy miként értelmezzük a transzcendentális ego és a világ viszonyát. Marosán abból a husserli kijelentésből indul ki, hogy „a transzcendentális ego »nem része a világnak«” (330). A megoldás keresésekor két szerinte hamis értel-

2 Hua 15: 385; Hua 15: 385 sk.; Hua 15: 403.

mezést is elkülönít:³ az egyik szerint a transzcendentális én „a természetes, emberi én absztrakt rétege” lenne, a másik pedig „a transzcendentális egót a világtól *realisan* elkülönülő metafizikai entitásként szeretné felfogni.” (uo.) E második meghatározással kapcsolatban vannak kételyeim. Egyfelől nem értem, hogy mit jelent ebben az összefüggésben a metafizikai entitás fogalma. A metafizika által tételezett létezőre gondol Marosán? De hát láttuk, hogy Husserl kidolgozott egy saját metafizikát, amely többek között a transzcendentális énnel is foglalkozik. A „*realisan* elkülönülő” fordulat szintén nehezen értelmezhető. Talán azt jelenti, hogy a világ és a transzcendentális ego is reális létező, melyek különböznek egymástól. Ilyesmit tényleg nem gondol Husserl, ebben Marosánnak igaza van. Ám ezzel a fordulattal mégis kikerülte a valódi problémát, vagyis azt a kérdést, hogy mi a transzcendentális ego létmódja és e létmód hogyan viszonyul a világ létehez. Ha például Husserl azon kijelentéséből indulunk ki, hogy „a halál nem más, mint a transzcendentális ego kikapcsolása e transzcendentális ego – emberként való – önobjektívációjából [*das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch*]”, akkor fel kell tételeznünk, hogy Husserl elképzelései szerint a halál után is lennie kell transzcendentális egónak.⁴ Úgy érzem, hogy Marosán a „*realisan* elkülönülő” fordulat használatával kikerüli az igazi nehézséget, melyre e Husserl-idézet élesen rávilágít: vajon mi a létmódja a transzcendentális egónak, van-e elkülönült létezése a világtól?

Marosán az eszközök husserli értelmezését vizsgálva – az *Ideen II.*-re támaszkodva – a következőket írja: „Nem arról van szó Husserlnél, mint egy elhibázott kritika vélné, hogy a kezdetben pusztán természetiként megjelenő, úgyszólván »kéznel-lévő« objektumokat ruháznánk fel utólag hasonlóképpen »kéznel-lévő« érték-dolgokkal, hanem arról, hogy a dolog a maga konkrétságában értékes, valamire való, a kommunikatív-kulturális öszgyakorlat egészébe ágyazott eszközként, holmiként, szerszámként jelenik meg [...]. Vagyis: a dolog mindenekelőtt kalapács, szekrény, íróasztal, lábbeli vagy műalkotás, és csak azután »fizikai objektum.«” (303) A magam részéről viszont vitatnám, hogy Husserl szerint egy használati tárgy mindenekelőtt eszköz, például kalapács, nem pedig olyan fizikai tárgy, amelyet eszközként is tekintünk és használunk.

3 Ezzel szemben Marosán monista módon értelmezi a problémát, e „transzcendentális monizmus”-ba mint elméleti keretbe illeszkedik szerinte a világ és a szubjektum is. A világ végső soron a kontextusok univerzális egysége, s a világi „dolgok minden egyes típusa kontextusba rendeződik.” (328) A transzcendentális ego a dolgokra vonatkozó evidenciákat érvényesíti, igazságukat belátja (uo.). E monista értelmezés véleményem szerint abba a stratégiába illeszkedik, mely belső feszültségek elsimítására törekszik.

4 Hua 29: 332. Más helyütt ezt írja Husserl (*Mat* 8: 102): „a halál a transzcendentális én számára ezt jelentheti: az elveszíti »testiségét«, világtudatát, kilép a világszabályozásból.” A képhez az is hozzátartozik, hogy szerinte a halál után tovább létező transzcendentális ego személyességet már nem tartalmaz. „Halálból senkit sem lehet felébreszteni, [...] mintha új emberként, amely emlékszik a régi életére és új praktikus lehetőségekkel rendelkezne [...]. A szokott értelemben tehát a halhatatlanság lehetetlen. Azonban halhatatlan az ember, mint minden monász, halhatatlan az ő részesedése az istenség önobjektívációs folyamatában, halhatatlan az ő előrehaladása minden valódiban és jóban.” (Hua 15: 610.)

Úgy gondolom, hogy amikor Husserl megkülönbözteti az „egy világot” a honi, vagy idegen világtól, akkor még egy alapvető konstitúciós réteget helyez a kulturálisan meghatározott rétegek alá, ahol az eszközlet is értelmezhetővé válik. E felfogás szerint az egy, igaz világ nem más, mint a „magábanvaló igaz világ», melyet tudományos megfontolás által nekünk tudósoknak kell megismernünk, s amelyhez a természet, az ember és az ember által vélt környezeti világok mint »a« valóságos világ többé kevésbé egyoldalú, alkalomadtán hibás felfogásai tartoznak.”⁵ Ebből viszont az következik számomra, hogy Husserl szerint egy használati tárgy alapvető szinten fizikai dolog, s e szint elkülönítése meghatározó jelentőségű számára, hogy a kulturális relativizmus csapdait kikerülhesse. Abba a problémába ütközünk ezzel, hogy miként lehet a relativizmus éles elutasítását és a kontextualizmust összeegyeztetni. Marosán értelmezési stratégiája e helyen is oldani próbálja a husserli rendszer inherens feszültségeit.

Marosán egy ponton egyik értelmezéssel száll vitába. „Vitatkoznom kell tehát itt Schwendtner Tiborral, aki apodiktikus belátás és szabadság között feszültséget sejt, amennyiben szerinte ez a belátás kényszerítené az akaratot (Schwendtner, 2008: 204. sk.) A valóságos helyzet ezzel szemben az, hogy a világos és határozott, apodiktikus belátás mindig egyaránt racionális, tehát tulajdonképpen cselekvési lehetőségek végtelenül nyitott horizontjával szembesít.” (367) Magam részéről nem gondolom, hogy az apodiktikus belátás kényszeríti az akaratot, viszont szerintem Husserl éppen ezt írja és erre történelemfilozófiát épít. Nézzük a *Válság*-könyvet: „[F]el kell tennünk a kérdést, hogy mit akart eredetileg és azóta a filozófia, mit akartak a történelmileg egymással érintkező filozófusok és filozófiák. Mindezt azonban annak *kritikai* mérlegelésével kell megtennünk, ami célkitűzésében és módszerében arról a *végző és eredeti valódiságról* tanúskodik, ami, ha egyszer szembeötlik, *apodiktikusan kényszeríti* az akaratot.”⁶ A fenomenológiai eszmélődés révén „új értelmet nyer az emberi létezés is: [...] az ember mint saját emberi létéért felelős lény végző önmegértésévé változik – *annak a létnek az önmegértésévé, mely arra hivatott, hogy apodikticitásban éljen*. Feladata, hogy [...] egész konkrét létét apodiktikus szabadságban apodiktikus létként [...] valósítsa meg.”⁷ Sokkal többről van szó itt, mint amit Marosán feltételez, hogy az apodiktikus belátás a „cselekvési lehetőségek végtelenül nyitott horizontjával” szembesít bennünket. „Apodikticitásban élni” szerintem ennél sokkal többet jelent Husserl utópiájában, azt ugyanis, hogy olyan belátások szervezik az életünket, melyek akaratunkat „apodiktikusan kényszerítik”. Az akarat apodiktikus kényszerítésének gondolata a kontextualitás elvével is szembemegy,

5 Hua 15: 215.

6 Hua 6: 16, magyarul: *Válság* I., 35.

7 Hua 6: 275, magyarul: *Válság* I., 330. Az apodiktikus szabadság fogalmával Husserlnek sikerül rendszerének egyik fő töréspontját egy kifejezéssel egybefognia. Az olyan szabadság ugyanis, mely apodiktikus létként valósul meg, mely apodiktikusan kényszeríti az akaratot, egész egyszerűen a szabadság teljes hiányát jelenti.

amennyiben a kontextualitás a nyitott horizontok hálózatszerű összefüggését és az abban való szabad mozgást jelenti. Az apodikticitás olyan merevséget visz e rendszerbe, mely ellentétet azzal az értelmezői szándékkal, ahogy Marosán a husserli fenomenológiát megközelíti.

A könyv alap gondolata, mely szerint Husserl igazságfelfogása alapján kontextualista, véleményem szerint meggyőző, ám hasonló korlátozó ellenvetések tehetők, mint amelyeket korábban megfogalmaztam. Marosánnak sikerült szépen megmutatnia, hogy az evidenciák a husserli megalapozási programban hálózatszerűen kapcsolódnak egymáshoz, és minden egyes belátás nyitott horizontokba illeszkedik, melyek jövőbeni belátások irányába mutatnak. Ha azonban e képet nem egészítjük ki a végső megalapozás és az abszolút tudomány gondolataiban jelen lévő fundacionalizmussal, akkor szerintem egyoldalúan ábrázoljuk Husserlt és a művében rejlő legfőbb ellentmondásokat is elfedjük. Kétségtelen, hogy Husserl végtelen folyamatként gondolt az emberi tudás megalapozására, de ezt a folyamatot mégis olyan szilárd rendben gondolta megvalósítani, melynek körvonalai, struktúrája már világosan kirajzolódnak a transzcendentális fenomenológia képviselője előtt. Az általa megálmodott szigorú tudomány „olyan filozófiai rendszert” kíván létrehozni, amely „alulról, minden kételytől mentes talapzaton valóban épülni kezd, s mint minden tisztességes épület, úgy nő fel a magasba, hogy egymás után rakunk téglát téglára, s az irányadó szempontoknak megfelelően szilárd alakként kapcsolódik a szilárd alaphoz.”⁸ Marosán a végső megalapozás programját és az igazság kontextualista felfogását harmonizálni próbálja, míg magam részéről inkább a belső törés meglétét hangsúlyoznám.

Végezetül megismételném: Marosán könyve kiváló bevezetést nyújt Husserl fenomenológiájába, alkalmas arra, hogy a transzcendentális fenomenológia egy-egy lényeges problématerületét illetően jó áttekintést nyerjen az olvasó mind a primer források, mind pedig a szekunder irodalom vonatkozásában.

8 Hua 25: 6, magyarul: *A filozófia mint szigorú tudomány*, 27.

Bibliográfia

- Husserl, Edmund. 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, szerk. Stefan Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 1]
- Husserl, Edmund. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil, szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 15]
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, szerk. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 6]
- Husserl, Edmund. 1986. *Aufsätze und Vorträge. 1911–1921*, szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 25]
- Husserl, Edmund. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, szerk. Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 29]
- Husserl, Edmund. 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Fehér M. István. Budapest: Kossuth.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2000. *Karteziánus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, szerk. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer. [Mat 8]
- Schwendtner Tibor. 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan.

