

## A husserli fenomenológia aktualitásáról\*

HANS-GEORG GADAMER

Egy „összefoglaló beszámolóknak”, mely egy élénk, Paul Ricoeur által berekesztett vitát követ, az a feladata, hogy arra figyeljen és oda helyezze a hangsúlyokat, ahol az egyes hozzászólások konvergálnak, és ahol közös hangok váltak hallhatóvá.

Ha manapság még mindig oly készségesen foglalkozunk a husserli fenomenológiával, akkor ebben a történeti távolság és az újabb aktualitás sajátos játéka rejlik. Azon meggondolás nélkül, hogy többé nem élünk egyszerűen Husserl munkájának közvetlen tudományos és filozófiai ösztönzése alatt, úgy gondolom, egyáltalán nem vagyunk képesek belátni gondolkodásának valódi aktualitását. Szeretnék ezért röviden saját nézőpontomból vázolni néhány tárgyi problémát, akkor is, ha tudatában vagyok, hogy természetesen nem sikerült minden fölcsendülő motívumot ésszerű és lényegi összhangra hoznom.

Az első motívum, amely véletlenül érinti is az első hozzászólást ehhez a kollokviumhoz, a transzcendentális fenomenológia módszereszméjének egysége. Ezt Funke úr előadása terjedelmes anyaggal támasztotta alá, és úgy vélem, többé egyáltalán nem lehet józan ésszel elvitatni, hogy a transzcendentális fenomenológia eszméje *A fenomenológia ideájának* első koncepciójától kezdve Husserl utolsó gondolati erőfeszítéséig háborítatlanul és változatlanul megőrződött. A fenomenológiai filozófia transzcendentális önmegalapozásának pozíciójában történt változás látszata, mint tudjuk, az „életvilág” témájából származik. Azt hiszem azonban, rosszul látjuk a dolgot, ha úgy véljük, hogy az „életvilág” új téma a husserli fenomenológia későbbi fejlődésében. Először is, Husserl legrégebbi erőfeszítése éppen abban állt,

\* Előadás az 1973-as Fenomenológiai Kongresszuson Schwäbisch-Hallban. A fordítás alapjául szolgáló szöveg a *Gesammelte Werke* 3. kötetében található. (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987, 160–171.)

hogy, szemben „a tudományok faktumára” orientált neokantiánus vagy a pozitívista ismeretelmélettel, a maga részéről az életvilágig ment vissza, azaz egy olyan tapasztalatig, amely a tudományokban sohasem objektíválható teljesen. Ezt kell mindenekelőtt leszögeznünk, ha meg akarunk felelni arra a kérdésre, hogy az „életvilág” szó és fogalom mindazonáltal miért csak oly későn vált nyomatékosná Husserlnél.

Ez nem azért történt, mert az „életvilág” témája másodlagos lenne fenomenológiai kezdeményezésén belül, vagy mert Husserl csak későn ismerte volna el, hanem azért, mert az pontosan az újabb heideggeri erőfeszítések nyomán változott számára kritikai és saját magára vonatkozó önkritikai kérdéssé. Husserlnél az életvilág egész tárgyalása – ezt részletesen ki lehet mutatni – állandó szembesülés ezzel a kérdéssel: azt a tematikát, amelyet Heidegger exponált, valóban el lehet gondolni az én transzcendentális fenomenológiám tervezetén kívül? Mindannyian emlékeznek arra a megjegyzésre, amelyet Oskar Becker<sup>1</sup> írt a *Lét és idő* megjelenése után egy évvel a Husserl-emlékkönyvben, s amelyben alapvető félreértésnek tartotta, ha Heidegger *Lét és időjét* a husserli transzcendentális fenomenológián kívüli, új filozófiai alapvetésnek tekintjük. Szerinte itt egy, a transzcendentális fenomenológián belüli kitüntetett problémáregé kimunkálásáról van szó, éppen annak a rétegnek a kimunkálásáról, amelyet a hermeneutikai kérdésfeltevés jellemez, és azoknak a horizontoknak az értelmezéséről, amelyek ezzel együtt adódnak a husserli kutatási program egészén belül. Így Becker, aki mindazonáltal abban az időben bizonyosan épp annyira vált Heidegger tanítványává, mint amennyire ugyanakkor Husserl tanítványa is volt, akkoriban még úgyszólván ki akarta békíteni Heidegger új erőfeszítéseit a fenomenológiai programmal. Számomra úgy tűnik, mindebben Husserltől származik a tulajdonképpeni ösztönzés, hogy nyomatékosabban szembesüljön az életvilág problematikájával.

A *Válság*-kötet az én szememben – tudom, hogy ebben nem egészen értünk egyet Landgrebe és Fink kollégáinkkal – állandó kísérlet annak kimutatására, miért mindent átfogó és elkerülhetetlen a transzcendentális fenomenológiára vonatkozó husserli erőfeszítés. Ha Husserl témájánál akarunk maradni, mindenképpen különbséget kell tennünk ama szerep között, amit az „életvilág” témája a transzcendentális fenomenológia alapvetésén belül játszik, illetve ennek – a transzcendentális fenomenológiai kérdésfeltevésen túlmutató – témának és kutatási területnek az egyes kifejtései között. Husserlt illetően egészen kétségtelennek tűnik szá-

<sup>1</sup> Vö. Becker, O.: Von der Hinfälligkeit des Schönes und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. In *Ergänzungsband zum Jahrbuch f. Philos. und Phänom. Fg.* Halle, 1929, 27–52., 39.; a mű újabb kiadása in uő.: *Dasein und Dawesen.* Pfullingen, 1963, 11–40.

momra, hogy saját szemében és saját maga számára megcáfolt és elhárított minden arra irányuló gondolati kísérletet, hogy az „életvilág” témáját mintegy a transzcendentális egóban megvalósuló alapvetés eszméjével szemben erősítsük meg. Az egész *Válság* értekezés Husserl önmaga ellen emelt ellenvetéseinek és azok cáfolatának monologikus dialógusa. Ha ugyanis alkotórészei mentén pontosan elemezzük a *Válságot*, a Husserl-kiadás hatodik kötetét, azt látjuk: a legmerészebb, legelőrehaladottabb, legradikálisabb ellenvetések, amelyeket Husserl tesz, mind a mellékletekben található. A szöveg ellenben mindegyiküket visszahajlítja a transzcendentális fenomenológia szigorú diszciplinája alá, amelyre az áll, hogy nem adódhat olyan lehetséges filozófiai kérdés, amely ne találhatná meg szisztematikus helyét a genetikuskonstitutív alapvetés felépítésének rendjén belül.

Az életvilág tehát Husserl szemében nem valamiféle kritikai instancia, és itt nem kell ismételnem, miben áll tulajdonképpen az az önkritika, amelyet Husserl az életvilág címszava alatt gyakorolt; ez az önkritika csupán arra a karteziánus útra vonatkozik, amely a transzcendentális egóhoz vezet, sohasem vonatkozik viszont a transzcendentális egora mint minden végső megalapozás princípiumára. Ellenkezőleg, az életvilág útja „becsületes” módon akar elvezetni a transzcendentális egóhoz, úgy, hogy helyrehoz egy lényegi mulasztást, nevezetesen elkerüli azt a rögeszmét, mely szerint elegendő volna zárójelbe tenni minden világtételezést, minden ontikus-világi értelemben vett létérvénytételezést, ily módon tartva vissza a tiszta transzcendentális subjektivitást mint az érvényes igazolás mezejét. Husserl látta – ezt pedig valóban Heidegger hozzájárulása segíthette elő –, hogy a fenomenológiának az egóban való transzcendentális alapvetésének szándékát nem viheti végbe kifogástalanul anélkül, hogy kifejezetten tematizálná, ezzel pedig „epokkhéba”, zárójelbe tenni az életvilág világfogalmát mint a világ összhorizont-jellegét. Amit belátott, és ami az újabb heideggeri igényekkel való konfrontálódása által tudatosult benne, az az volt, hogy tematizálni kell az életvilág mint olyan témáját, fenomenológiailag ki kell dolgozni az életvilágok tipikáját, hacsak nem akarjuk hagyni, hogy a konstitutív fenomenológia alapvetésébe igazolhatatlan érvényességek szivárognak be. Az „életvilág” témája tehát eleve arra szolgál, hogy kikapcsolja azokat a tévedéseket, amelyek az életvilág implikációinak oldaláról, azaz a világ nem-tematizált horizontjellegéből hatolhatnak be a konstitutív fenomenológiába, megidézve ezzel a „relativizmus” kísértetét.

Ezzel szemben úgy tűnik számomra, vitáink során nem mindig szögezzük le eléggé, hogy egészen más kérdés, hogy az életvilág ontológiája, amelyet Husserl éppenséggel legitim diszciplinaként ismert el, a maga részéről – Husserlrel szólva – mennyiben jelent fordulatot a világi tudományokban, és hogyan gondolható el e fordulat folyamata. A fenomenológiai fordulat-problémát teljesen

el kell választani a megalapozás-problémától, amely a híres kérdésben jut tetőpontjára: „hogyan leszek tisztességes filozófus?“, hogyan tudom a gondolkodás minden egyes lépését önmagamért vállalt abszolút felelősségben legitimálni? Ezt a legitimációs problémát nem az „életvilág” témája teszi kérdésessé, hanem inkább a transzcendentális fenomenológia értelmében mélyül el.

Ennyiben az életvilág témájában nem látok semmiféle instanciát a transzcendentális fenomenológia egységével szemben, és úgy találom, hogy Funke úr nyitóelőadása ezen a ponton egyszerűen korrekt volt.

Amit üdvözöltem, az az, hogy az „interszubbektivitás” témáját ezen a kongresszuson nem ugyanúgy kezelték, mint az „életvilágot”, mint instanciát a husserli fenomenológiával szemben; mert erre a témára valóban ugyanaz érvényes: maga Husserl azon a véleményen volt, hogy az interszubbektivitás problémájával transzcendentális fenomenológiájának bázisán tökéletesen elkészült. Mindezek az ő szemében csak önellenvetések, amelyek, mint minden valódi önellenvetés – azt hiszem, ez egy igaz kijelentés –, mindig már anticipálják saját cáfolatukat. E probléma tárgyalásának husserli formája is mindig már anticipálta saját cáfolatának elutasítását.

Van azonban egy pont, ahol, mint magam is gondolom, a husserli fenomenológia az „életvilág” címszava alatt ténylegesen nehézségbe ütközik, ez pedig nem más, mint a fenomenológiai önvonatkozás Husserl által mindig is tárgyalt, de, amennyire meg tudtam érteni, számomra mindenesetre nem kielégítően megvilágított problémája. Arról az egyszerű kérdéstről van szó, hogy vajon az életvilág mint a világba való minden naiv „beleélés” előzetes érvényességalapja nem marad-e előfeltevés a transzcendentális reflexiós fordulat számára, még ha mégannyira zárójelbe is tevődik a transzcendentális reflexiós fordulattal együtt. Mit jelent ez az összefüggés a reflexió életvilági eredete és az életvilágnak az egóban való transzcendentális konstitúciója között? Innen áll elő aztán a magának a transzcendentális gondolati iránynak az életvilági fordulatára vonatkozó kérdés. Ezen a ponton a problematika még nyitottnak tűnik számomra. Beszélgetésünk folyamán néhány ponton közvetetten, eljutottunk oda, hogy erről beszéljünk, referátumom további összefüggéseiben pedig ezekhez a pontokhoz szeretnék néhány észrevételt fűzni.

Azt, hogy valódi nehézségekbe ütközünk akkor, ha Husserl transzcendentális önértését valamilyen ponton át akarjuk törni, és hogy az azokba a nehézségekbe való betekintés, amelyek ezzel az állásponttal a „praxis” témájára nézve adódnak, mint olyan nem elegendő, senki sem bizonyította jobban, mint maga Heidegger, és pedig a *Lét és időben*, az Önmaga interpretációjának módja által. Ez transzcendentális önmaga-interpretáció volt. A magát-létre-való-tekintettel-megértés úgy jelent meg, mint végső transzcendentális bázis a metafizikának és implikációinak az in-

terpretációja számára. Nézetem szerint Heidegger későbbi önkritikája ezen a ponton közvetetten azt bizonyítja, mennyire kényszerítő erejű önmagában a transzcendentális reflexió irány.

Mint fejtegetéseim második pontját, ezt kissé meg kell magyaráznom. Itt úgyszólván magának az életvilágnak a transzcendentális és életvilági problematikájáról van szó. Ugy vélem, itt csak az a régi kérdés ismétlődik, amelyet alapjaiban már Schelling is föltett Fichtének, és amelynek megvitatása ma Schelling és Fichte levelezésének Walter Schulz<sup>2</sup> általi újabb kiadásában ismét könnyen hozzáférhető. Ez pedig az a kérdés, hogy a transzcendentális idealizmus nem adhat-e önmagának reális megalapozást, és nem kell-e önmagának ilyen megalapozást nyújtania. Schelling ebben az értelemben az idealizmus természetani bizonyítékának tartotta saját természetfilozófiáját. Ez azt akarta jelenteni, hogy a transzcendentális reflexió reálfundamentuma maga újfent nem a transzcendentális kérdésfeltevés keretei között lelhető fel. Fichte, mint ismeretes, fölényes argumentatív szigorral döntötte meg a schellingi természetfilozófia eme igényét. A nevezett levélváltást olvasva nem lehet kétségünk afelől, hogy Fichtének van igaza – mármint azokon a fogalmi lehetőségeken belül, amelyeken kívül egyéb Schellingnek sem állt rendelkezésére. Amennyiben Schelling a „tudománytannal” szemben az autonóm természetfilozófia igényeit akarta védelmezni, neki kellett alulmaradnia.

Napjainkban a husserli fenomenológia egészen hasonló kritikát tapasztalhatott meg, és bizonyos mértékben diadalmasan megállta a helyét. Ez az a kritika volt, amellyel Scheler illetve a fenomenológiát. Scheler pontosan azon a ponton helyezkedett el, ahol Fichtével szemben Schelling, s a következő kérdést tette fel: lehet-e a fenomenológia minden, a filozófia egésze? Hiszen köztudomásúlag adós marad a kérdéssel, hogy hogyan jutunk egyáltalán a filozófia mint olyan reflexiók lehetőségeihez. Az ember sajátos kitüntetettsége, hogy rendelkezik „az elvalótlanítás képességével”, ahogyan Scheler a „szellem” fogalmát megfogalmazta, és amit Husserl „*epokhé*”-tanát illető kritikája kifejezetten tematizált. Kritikája azokra az antropológiai fundamentumokra utal vissza, amelyek körében egyáltalán a „szellem” az „ösztön” vitális bázisából megvalósulására jut. Scheler ezzel megismételte a schellingi kifogást a transzcendentális reflexióval szemben, miközben a modern antropológiai belátások bázisán antropológiai alapvetést keresett a fenomenológia számára a tudattalan elsődlegességében, de a pragmatikus tudományelmélet és a gondolkodás-, illetve alaklélektan alaktanának bevonásával is. Husserl módszertani fölénye itt is kényszerítőnek bizonyult. A reflexió lehetősége tudományelméleti megalapozásának eszközeivel nem ragadható meg az, ami nem magában a reflexióban tért vissza. A

<sup>2</sup> Schulz, W. (Hrsg.): *Fichte-Schelling-Briefwechsel (Auswahl) mit einer Einleitung*. Frankfurt, 1968.

transzcendentális reflexió mozgásának ezt a varázskörét mármost nem csak Husserl óta ismerjük, hanem mindenekelőtt Hegel óta, akinek követői folyton fölényes sikerrel citálhatták azt, amikor a harmincas és negyvenes években Hegel kritikusaikról volt szó. Nem létezik ugyanis olyan elgondolható álláspont, aminek ne lenne meg a maga dialektikus besorolása és méltatása valahol *A szellem fenomenológiájában*. Úgy gondolom, hogy Husserl esetében sem közelíthetünk fenomenológiájához egy fenomenológiai kívüli álláspontból foganatosított kritika eszközeivel.

Mindennek ellenére semmi kétség afelől – s ez mindenekelőtt jugoszláv kollégánk referátumában vált nagyon hangsúlyossá –, hogy annak az új praxisnak az ideájában, amelyet Husserl végül az emberiség megvalósított „fenomenalizálásának” „következményeként” és beteljesedéseként látott, sajátos utópikus tehetetlenség munkál. Itt is szeretném azonban megvédeni Husserlt annyiban, hogy nem lehet az a benyomásunk, mintha ez valami egészen új lenne Husserl legkésőbbi korszakában. Ezzel kapcsolatban is másképp állnak a dolgok. Úgy gondolom, Husserl most csak következetesen kimondja azt, amit alapjában véve már *A filozófia mint szigorú tudományban* is úgy gondolt, és aki ismerte őt, az tudja – Ingarden úr mindenesetre már tíz éve ismerte, mielőtt én megismerkedhettem volna vele, de szerintem jóváhagyja nekem –, hogy Husserlben valósággal misszionáriusi öntudat munkált, és hogy az egész emberi kultúrát innen kiindulva akarta meggyógyítani. A *Válság*-kötetből ez igen világosan ki is derül. Egyszer volt vele egy eszmecsere, ami jól illusztrálja ezt. Én természetesen sokféle zenei dolog iránt érdeklődtem, és szerettem volna tudni, hogyan vélekedik Husserl titkos tanácsos a modern művészetről – az, amit akkoriban modern művészetnek tartottam, az expresszionizmus volt –, és akkor ő így felelt nekem: „Nos, tudja, doktor úr, nekem is nagy örömöm telik a zenében, és nagyon szeretem a költészetet, szívesen megyek színházba vagy múzeumba, de a fenomenológia transzcendentális megalapozása nem hagy időt arra, hogy még ezekkel a dolgokkal is foglalkozzak, amelyeket pedig szeretek.” Ezt valódi misszionáriusi öntudattal mondta. [Közbevetés Ingarden úrtól: „Husserl azt mondta nekem, hogy ő sarkkutató, akinek nincs ideje más dolgokra.”]

Nos, ez természetesen valóban azt jelenti, hogy itt van egy téma, és itt van egy feladat. A fenomenológiai filozófiának a társadalmi gyakorlatba – a szó legtágabb értelmében, amit Husserl alapvetően megkövetelt – való visszafordulásának kérdése nehezen ragadható meg megfelelően a fenomenológia önkonstitúciójának eszközeivel. Ebből kiindulva úgy magyarázom magamnak a dolgot, hogy Husserl saját módszertani gyengéjét árulta el, amikor egy jugoszláv kollégánk által át nem tekintett ponton „a praxis és a teória szintézise” fordulatot használta. Ez valóban nem adekvát megfogalmazása annak, ami a szemé előtt lebegett. Erről még lesz szó.

A nyitottan maradt kérdés mögött, amelyhez Husserl valójában hozzá sem fogott, meghúzódik egy másik, fenomenológián belüli probléma is, amely folyvást jelentkező vitáinkban. Jelentkezése már E. Pacis hozzászólásában megkezdődött. Bebizonyosodott ugyanis, hogy referátuma több más hozzászólással együtt azt a kérdést teszi fel, még hozzá mint fenomenológiai vagy filozófiai kérdést: hogyan viszonyul a transzcendentális *ego* a konkrét-hoz? Emögött pedig az a másik téma húzódik meg, hogy hogyan áll hozzá a transzcendentális fenomenológia a pszichológiához. Erre nézvést mármint Husserltől magától is vannak válaszok: a „mi” és a „lélek” tematikája legitim problematika. Ennélfogva pszichológiai út is létezik: mármint a transzcendentális *egohoz*. Egyáltalán nem arról van szó, hogy ez újfent valamiféle gyenge pontja volna a husserli fenomenológiai építmény belső következetességének. Épp ellenkezőleg: annak a tematizálása, ami a „mi”, a „lélek” és a „test” is a maguk belső *a priori* struktúrájában, nagyon figyelemreméltó tézisekhez vezet Husserlnél. Mindezek azonban a következetes „redukciót”, ezzel pedig a konstitutív fenomenológiát szolgálják. Husserl szerint persze – és ez az, ami, úgy gondolom, vitáink során mindig újra megtéveszt minket – minden efféle zárójelbe tett, tehát eidetikus tematikájára hozott és konstitutívan redukált problémafelvetéshez hozzátartozik a fordulat lehetősége. Azt, ami a fordulat lehetősége, itt sem szabad fölcserelnünk a megalapozással. A legitimitáció értelmében vett megalapozást Husserl egyedül a – még a transzcendentális *ego* által konstituált – *ös*-prezencián keresztül vezető úton kutatta, és konzekvens lépésekben a *Formális és transzcendentális logika* témáján, a felállított feladat egyetlen kifejtett példáján mutatta be. Maga Husserl, amennyire én tudom, a *Formális és transzcendentális logikát* összes munkája közül a legjobban kidolgozott fenomenológiai munkának tartotta, és pedig bizonyosan azért, mert abban fenomenológiai alapokon kidolgozásra kerül a logika konstitutív problematikájának rétegződése egészen az igazság logikájáig. A történeti világ megfelelően kidolgozott problémáját Husserl soha nem mutatta fel. Az *Ideen II.* nyilvánvalóan nem elégítette ki saját igényét az efféle problémák megalapozására, és ezért nem jelent meg akkoriban.

A „fenomenológia és pszichológia” téma tehát, ismétlem, valóban nem tudott mit kezdeni azzal a kérdéssel, hogy a pszichológián belül konkrét genetikus kérdések merültek fel. S nem tudott mit kezdeni azzal a konstitutív genézissel sem, amit Husserl a „mi egyáltalán” és a „lélek egyáltalán” vonatkozásában a transzcendentális fenomenológiából kiindulva vitt véghez. Ennyiben valóban terminológiai kérdésről van szó, és számomra teljességgel helyesnek tűnik azt mondani, hogy az *ego* transzcendentálisitása nem másképp függ össze a konkrét Ennel, mint minden *idosz* a maga konkretizációjával. Itt egyáltalán nincs jelen a konkrét ön-maga konstitúciójának kérdése. Ez a pszichológia és az antropo-

lógia kérdése, egy hallatlanul fontos kérdés, ami pedig az Én úgynevezett transzcendentális potencialitása és „az Önmaga egyedüli lehetősége” közötti különbségről folytatott vitában elhangzott, nagyon fontos észrevételnek tűnt számomra. Ez azonban két különböző dolog. Az egyik a pszichológiához tartozik, a másik a pszichológia transzcendentális megalapozásához.

Úgy tűnik nekem, hogy ezen a ponton alapvetően és általánosan föl kellene tenni a kérdést, mennyiben termékeny számunkra Husserl teóriája. Hogy minden, amit zárójelbe tettünk, amin tehát transzcendentális redukciót hajtottunk végre, ismét érvénybe helyezhető, az nem vitás. Ezt azonban Husserl sohasem dolgozta ki valamely kimerítő analízisben. Csak Fink utalt már egészen korán erre a témára a „beáramlás” címszava alatt. De következetes dolog-e, hogy a transzcendentális redukció formájában zárójelbe tett dolgok úgyszólván ismét érvényt kapnak, és hogy, immár a megvilágított *a priori*-eidetikus konstitúció alapján, a tudomány „új stílusú tudománnyá” válik, s noha világi tudománnyá, de olyanná, amely a transzcendentális redukció segítségével saját idealizációiban adekvátan igazoltnak tudja magát? Meg vagyok róla győződve, hogy valahogy így merülhetett föl az igény Husserlben. Ezt mi, öregebbek, mindannyian hallottuk tőle a húszas évek folyamán – Landgrebe úr is Husserlnél volt ez idő tájt. Arról az igényről van szó, hogy csak az efféle konstitúciókutatás nyomán szolgáltsunk tudományos legitimitást a tudományoknak, amelyek a maguk részéről természetesen egészen más feladatokat követnek. Konkrét példával valahogy így lehetne mondani: konstitúciójában a transzcendentális Én teljességgel független attól, amit fentebb úgy neveztünk, hogy „az egyedüli lehetőség, amely Önmagával rendelkezik”, az a lehetőség tehát, amely előfeltétele a konkrét élettörténetnek és azon feladata specifikus teljesítésének, hogy önmagát fölépítse. Amit Husserl az *ego* konstitúciójával szem előtt tartott, valami egészen más volt: az időiség analízise, ami még az *ego* konstitúcióját is megelőzi, és amely megalapozza annak transzcendentális érvényét.

Ezzel a logika husserli alapvetéséhez érkeztem. Itt azonban nem érzem magam kompetensnek. Még abban a kísérletben sem jutottam semmilyen helyes eredményre, hogy Bachelard asszony hozzászólását kérdésemre vonatkoztassam. Tökéletesen látom a problémát, hogy a modern logika nincs megelégedve a következtetés logikájának és az igazság logikájának husserli megkülönböztetésével, és hogy a gödeli tétel mindazonáltal valamiképpen benne rejlik az „apofantikus logikájának” az igazság logikájába való átfordításának témájában. Mégsem hiszem, hogy a husserli megkülönböztetés befogadható lenne a modern logika eszközeivel. Ugyanis a logika fenomenológiai megalapozásának egész husserli kísérlete és a mi ezzel kapcsolatos nehézségeink mögött, még a szemantika témájára vonatkozóan is, a nyelv témája áll. A kijelentés-logikában azonban, ami Husserl számára is maga a tiszta fundamentum, a nyelv témája nem a maga valódi



dimenzióiban jelentkeznek. A tapasztalás és az észlelés intencionalitásának prereflexív, predikáció előtti struktúrájának minden elismerése mellett végül Husserlnél is uralkodó maradt az ítélet apofantikus jellege. Az ítélet nyújtja minden prereflexív struktúra teljes recepcióját. Ez a követelmény, és csak ezen az alapon gondolható el egyáltalán bizonyos argumentációs struktúrák logikai képtelensége, például a „logikai körbenforgás”, de a „hermeneutikai körről” való beszéd is. Itt szándékom szerint összhangba kerülnek Strasser úrral. Ama gondolkodásbeli elmozdulás nyomán, amely időközben végbement, többé nem látszik számunkra lehetségesnek, hogy a „nyelv” témáját ily módon stilizáljuk az apofantikus tökéletességre való tekintettel, s hogy ezzel egyáltalán elfogadjuk az eltárgyasítást mint a tudományos ész vagy az egyáltalában vett ész végső téloszát.

Ha ezek után vissza szabad kanyarodnom a transzcendentális reflexió életvilágbeli megalapozásának kísérletéről szóló bevezető megjegyzéseimhez, úgy azt gondolom, hogy valóban Heidegger volt az egyetlen, aki itt visszakérdezett a puszta dualisztikus álláspont mögé, és nem elégedett meg azzal, hogy megkülönböztesse egymástól a transzcendentális reflexiót és a világbeli életvilági tapasztalatot. Mindehhez a tudat fogalmának és adottságvoltának radikális ontológiai kritikájával készítette elő a talajt. Emlékszem egy beszélgetésre Heideggerrel, még a *Lét és idő* előtt, amikor azt mondta Scheleerről, hogy nagy formátumú és zseniális gondolkodó (ezt Heidegger nem csak akkor látta így, amikor neki ajánlotta a Kant-könyvet), de sohasem fog kitörni az ösztön és a szellem, illetve a transzcendentális lényegtudomány és a modern empirikus kutatás dualizmusából. Valójában ez tűnik számomra annak a pontnak, ahol a tudatadottság fogalmának heideggeri kritikája legalábbis arra indít mindannyiunkat, hogy fölülvizsgáljuk, mi lehet számunkra a fenomenológia. Ricoeur úr nagyon világosan megtette ezt rezüméjében, mi pedig mindannyian tudjuk, hogy a heideggeri kérdésfeltevés radikalitásában benne rejlik az a következmény, hogy a tudományokhoz vezető fonál mind vékonyabb lesz. Ricoeur úrnak tökéletesen igaza van, amikor azt mondja, hogy Heidegger sohasem értette úgy saját törekvését, soha nem lépett fel azzal az igénnyel, hogy a husserli transzcendentális fenomenológia stílusában megrajzolja minden tudomány *a priori* struktúráját, és ily módon úgyszólván felépítse emberi megismerésünk igazolható összképét. Heidegger éppenséggel magára a megalapozás eszméjére is rákérdezett a megalapozás fogalmában rejlő anticipált létfogalomra irányuló kérdése által. A megalapozás és az alátámasztás állandóan előbukkan Husserlnél. Funke úr, gondosan, mint mindenben, nem hallgatta el előlünk azt a néhány helyet sem, ahol Heidegger „fundálásról” beszél. Heidegger akkoriban még egyáltalán nem tudta magát máshogyan kifejezni. Még „fundálásról” beszélt, de éppen azt

akarta kimutatni, hogy a magasabb felfogásmódoknak az észlelés elementáris érzéki adottságára való alapozása tévedés volt, hogy ebben ontológiai előítélet rejlett, mintha az, ami kéznéllevő, s ezáltal interszjektíven ellenőrizhető, privilegizált létigénnyel bírna, ezzel szemben pedig a felfogásformák magasabb rendű evidenciák lennének, amelyeket másodlagosaknak kellene tekinteni. Heidegger érdeme volt, hogy megmutatta nekünk, az „értékek” miféle határozatlan és bizonytalan ontológiája áll a megalapozás e sémája mögött. A „fundálás” tehát bizonyosan előbukkan Heideggernél, a *Lét és idő*ben még elég gyakran, de alkalomadtán később is. Mindazonáltal a megalapozás emez eszméje valójában nem legitim többé.

De mi léphet a helyébe? Nos, mindenki megpróbálja saját útjából kiindulva továbbvinni azt, amit belátott. Így kíséreltem meg én is, hogy az interpretáció hermeneutikai mozgásából kiindulva – amely különbözik a tudattól és adottságmódjaitól – úgy használjam fel Heidegger ontológiai kritikáját, hogy újra közelebb kerüljek az empirikus tudományok munkájához. Úgy vélem, ezzel csak kifejtettem valamit, ami benne rejlett Heidegger radikális kérdésfeltevésének lehetőségeiben. Ragaszkodtam ahhoz, hogy a tudat tárgyának vizsgálata eleve elvételi az arra irányuló kérdést, ami van. Scheler realitásfogalma dualizmusának minden gyengesége mellett ebben termékenynek bizonyult. Igaza volt, amikor a transzcendentális fenomenológia husserli fogalmától elvitatta a valóságmomentumot. Akkor viszont, úgy gondolom, nem volt igaza, illetve nem találta el a Heidegger által megnyitott kérdésfeltevések radikalitását, amikor a metafizika feladatát az empirikus tudományok szintézisében akarta fellelni, emellett pedig egyszerűen meghagyta a fenomenológiát mint „eidetikus tudományt”.

Ha itt helyezkedünk el, vagyis ha nem a megalapozást vetjük latba, ami azt, amit megalapozunk, egyszer s mindenkorra attól teszi függővé, ami megalapozza – ha tehát föladjuk ezt az elképzelést, és az őt megillető helyet biztosítjuk annak kifejtésének, amit már mindig is megértettünk, tehát az előzetes megértések kifejtésének, akkor igazságosabban tudjuk megítélni Husserl életvilág-problematikájának produktív momentumát. A beszélgetés során egyszer valaki ezt kérdezte: mit jelent az életvilág ma, hiszen a technológiai civilizáció általi eltárgyasítás egész életvilágunkat átforgalmazta? Bizonyosan igaz, hogy ebben áll a téma tulajdonképpeni kritikai éle, és erre való tekintettel formálódott ki már Husserlben is a *Válság*-kötet koncepciója. Azt akarta megmutatni, hogy a Galilei fizikájára alapozott tudományos gondolkodás abszolutizálása által az emberi megismerés kérdései végzetesen beszűkültek. Különösen érvényes ez napjainkban, amikor az ész objektíváló lehetőségei az egészében vett szociális élet felé fordulnak. Ennek még csak a kezdeténél vagyunk. Kieleződése fogja csak igazán világossá tenni, milyen valódi indítékot védelmezett Husserl az „életvilág” témájával.

Úgy tűnik számomra, hogy még csak nem is a teória és a praxis szintézise jelenti a tulajdonképpeni termékeny bekapcsolódást „eltudományosított” világunk problematikájába, hanem az abból való analitikus kiindulás, ami „praktikus tudás”. A magam részéről a *phronészisz* problematikájában – hozzá kell tennem, hogy kísérletem meglehetősen egyoldalú –, az arisztotelészi Plátón-kritikában kísérletem meg kimutatni a hermeneutikai gondolkodás és a heideggeri Husserl-kritika bizonyos prefigurációit. Valójában azt gondolom, hogy csak a gyakorlatunkban mindig már benne rejlő ön-felvilágosítás útján keresztül érhetünk el oda, hogy az őket megillető helyre utaljuk az emberi ész objektíváló teljesítményeit. *In concreto* szólva: társadalmunknak a szakértőkhöz vetett hite nem fog megóvni minket a politikai örülettől. Ajánlatos, hogy a politikai értelmet, a praktikus-politikai értelmet az objektíváló technológiai civilizáción belül is a maga legitimitásában ismerjük el. Egyedül ez felelhet ugyanis a technológia értelmes alkalmazásáért, folytatásáért, támogatásáért és korlátozásáért – jóllehet a szakértő nélkülözhetetlen, és folyton változó mértékben az ő szaktudása formálja életpraxisunkat. A tudomány által szabályozott viselkedésminták köréből való kitörés illuzórikus vagy utópikus. Mindeközben szükségesnek tűnik számomra, hogy kissé jobban utánagondoljunk a tudomány „felhasználása” fogalmának.

Ebben a fogalomban, ahogyan Husserl már a *Prolegomená*-ban kifejtette, mély kétértelműség rejlik. Ha a tudomány alkalmazása nem más, mint: mindazt megtenni, amit a tudomány segítségével meg lehet tenni, akkor ez nem az a praktikus alkalmazás, amelyre nekünk mint embereknek társadalmunk számára és jövőnk iránti felelősségünkben szükségünk van. A tudomány efféle alkalmazása mindig meg fogja tenni mindazt, amit képesek vagyunk megtenni. Azt gondolom azonban, hogy az emberlét csak ott kezdődik, ahol mindennel kapcsolatban, amit meg tudunk tenni, fölteszük az öngazolás ésszerű kérdéseit. Erre az empirikus kutatás mint olyan nem tud választ adni. És ebben az értelemben szeretnék hozzájárulni egy „újfajta praxis” husserli eszméjének erkölcsi ösztönzéséhez, hogy azt természetesen az eredeti közös érzék (*sensus communis*) ama régi ösztönzése mellé állítsam, amely politikai emberlétünk gyakorlatát hordozza.

**Fordította Deczki Sarolta**