

Vecsey Zoltán

Nyelv és reflexió

Doktori értekezés

József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Szeged, 1999

Témavezető: **Dr. Bernáth Árpád**

Intézetvezető egyetemi tanár

JATE, Német Irodalomtudományi Tanszék

Köszönettel tartozom a SOROS Alapítványnak, hogy ösztöndíjas támogatásával (230/3/707) lehetővé tette az értekezés elkészítését.

TARTALOM

Bevezetés	4
Első rész	
A nyelv és a reflexivitás kérdéseinek összefüggése a xx. századi európai filozófiában	21
1. Edmund Husserl	
a) A tradicionális álláspont átalakítása a <i>Logikai vizsgálódásokban</i>	23
b) A fenomenológiai reflexió kettős értelme	34
2. A nyelv és a reflexivitás kérdése Heideggernél	
a) Az önmagára vonatkozó egzisztencia gondolata	56
b) Eliminatív létfilozófia: radikális válasz a transzcendentális reflexió problémájára	77
Második rész	
Az angolszász analitikus gondolkodás paradigmái	86
1. W. O. Quine és kritikái	
a) Naturalizmus	89
b) A nyelv forrásvidékén	99
Harmadik rész	
Az önvonatkozás ellentmondásainak tapasztalatelméleti feloldása	111
1. Expanzív naturalizmus	
a) A kognitív reflexiótól az ontológiai reflexivitásig	113
b) Genetikai magyarázat	125
Irodalom	128

Bevezetés

Talán nem túlzás azt állítanunk, hogy a reflexió fogalma köré rendeződő problémák alapvető nehézséget képeznek minden filozófiai igénnyel fellépő gondolkodás számára. E problémák egyik jellegzetes alapformáját már a megarai Eubulidész híres paradoxonában is felismerhetjük: „Valaki azt mondja magáról, hogy hazudik. Igaz, amit mond, avagy hamis?” Különös kétértelműség veszi körül a hazug állítását. A mondat igazságértékének kijelentését és megkérdőjelezését, amit elemi logikai érzékünk elválasztott és egymásra következő lépésekként feltételezne, itt egyetlen zárt egységben látjuk megfogalmazódni: magában a kijelentésként előttünk álló mondatban, amely önmagára vonatkozva váratlan oda-vissza mozgást teremt igazság és hamisság között.

A megarai bölcselő eme kétarcú talányát a középkor megvetéssel kezelte és értéktelen szofizmának tekintette, ám a logika teoretikusai, miközben az elméletképzés általános feltételeit vizsgálták a huszadik század elején, újra felismerték az önmagukra vonatkozó logikai-halmazelméleti alakzatok jelentőségét. Tarski és Russel – hogy csak két karakteres álláspontot képviselő szerzőt említsünk az önreferencialitás témakörében – egyaránt úgy tekintett a hazug-paradoxonra, mint a logikai konstrukciók érvényességének egyik megbízható próbakövére. Nem véletlen, hogy a példa mélyén rejlő ellentmondás kiküszöbölését – amit mindketten a tudományos nyelv használatára vonatkozó megkötések mentén végeztek el – tágabb összefüggésben az igaz-hamis reláció szintjeinek elkülönítésével és az elméleti konzisztencia általános követelményével hozták kapcsolatba. Felfogásuk szerint Eubulidész mondása a logika szempontjából elsősorban azért értelmezhetetlen, mert hallgatólagosan olyan eszközök jelenlétét és működését feltételezi egy aktuálisan használt nyelvben, amelyek segítségével perfekt módon lehet utalni ugyanazon nyelv jelentéseire, illetve a jelentések igazságtartalmára. Amint kellő körültekintéssel elkülönítjük egymástól a

megszólalás alapszintjét és a megszólalásra ráépülő nyelvi eszközök második szintjét, a zavart okozó mozzanat eltűnik, és a hazugság afirmációjának jellegzetes logikai-szemantikai paradoxona feloldódik. Mint az bebizonyosodott az utóbbi időben, az egymásra épülő nyelvek hierarchikus koncepciójával és a logikai típuselmélet segítségével igen hatékonyan lehet kezelni a klasszikus paradoxonok egész családját. Mindazonáltal Tarski és Russel némely mérsékelt optimista meglátásából¹ jogosan következtethetünk arra az általános érvényű megállapításra, hogy a hazug megnyilatkozásában – logikai feloldhatósága ellenére – a filozófia *szisztematikus jelentőséggel övezett ellentmondásra* bukkant, melynek kitüntetett tulajdonsága, hogy a magyarázat magasabb szintjein óhatatlanul újratermelődik. Ezt az argumentációs szintek között öröklődő és módosult alakban újraképződő ellentmondást, mely végső formális magjára lecsupaszítva nem más mint az önvonatkozás relációs szerkezetének belső ellentmondása, a dolgozat további részében átfogó és egyben emblemikus értelemben az *önvonatkozás dilemmájának* fogjuk nevezni.

E dilemma hatókörét azonban nem mérnénk fel helyesen, ha kizárólag a logikai vizsgálódások szűk tartományán belül igyekeznénk elhelyezni. Ennek mindenekelőtt diszciplináris okai vannak, melyek könnyen áttekinthetők a következő összefüggés figyelembevételével. A gondolkodás és a beszéd logikai dimenzióját faggatva az első rendű logikában feltárhatók és tipizálhatók ugyan az érvényesség, a következtetés, vagy az igazolás legmagasabb szintű elvei, – némely másodrendű logika komplexebb formára is hozhatja ezeket az általánosságokat –, a logika szimbolikus jelekhez kötöttsége miatt viszont ezen feltárt elvek nem léphetik túl egy előzetesen adottnak tekintett ‚nyelv‘ számos kényszerfeltételt már eleve önmagában hordozó keretét. Tekinthejtük a logikum megjelenési szintjének a természetes érintkezésben használt nyelv

¹ Ehhez lásd Tarski megjegyzését a formalizálható elméletek bővíthetőségéről: *Bizonyítás és igazság* (Gondolat, 1990.) 390.o. Tarskihoz hasonlóan Russel is némi fenntartással ítélte meg a paradoxonok feloldásához alapul vett axiómákat, különösképpen a szűkebb értelemben vett logikán belüli igazolhatóságuk kérdését. Ehhez jó kommentárt ad W. Kneale-M. Kneale: *A logika fejlődése* (Gondolat, 1987.) 616-630 o. és 641. o.

egészét, annak valamely kielégítően definiált részhalmazát vagy a matematikai-logikai szimbólumok mesterségesen létrehozott rendszerét, logikai elméletünk mindegyik esetben az adott nyelv tematikus terepén belül már eleve működésben lévő szabályszerűségek feltáró rekonstrukciója lesz. Ez a megállapítás még akkor is megállja a helyét, ha eltekintünk azoktól bonyolult szemantikai problémáktól, amelyek a jelentés tárgyvonatkozása köré csoportosulnak, és a logikára nehezedő nyelvi kényszerfeltételek fogalma alatt elsősorban azokat a szintaktikai adottságokat értjük, amelyekhez a tudományág művelőjének módszertani szempontból mindenképpen alkalmazkodnia kell. Ebben az esetben is éppen azt látjuk ugyanis, hogy a kutatásban maga a tanulmányozandó „nyersanyag” csak az adott szintaktikai viszonyok közvetítésével válik hozzáférhetővé a szemlélet számára. A logika e megfontolások szerint – tekintet nélkül differenciált alterületeire, pusztán a maga általánosságában véve, mint a tudás egyik magas fokon specializált formája –, beláthatóan csak olyan státuszú ismeretek tudományos megfogalmazására tarthat igényt, amelyek egy vizsgált nyelvi rendszeren belül már potencialitásként benne foglaltatnak a rendszert szabályozó grammatikában. Ezért látjuk azt, például Tarski híres tanulmányában², hogy a hazug mondasában rejlő különleges logikai tartalom elméleti rekonstrukciója olyan alakot ölt, mintha a köznyelv egy addig fel nem ismert, lappangó, de már előzetesen fennállónak és működőnek tekintett törvényszerűsége a tudományos megközelítés erőfeszítései nyomán hirtelen napvilágra kerülne.

A logikai diszciplínának ezt a sajátos módszertani jellemvonását talán a *funkcionális rekonstrukció* kifejezéssel ragadhatnánk meg a legpontosabban. Funkcionálisnak tekinthető minden olyan elemzés, amely a vizsgálat tárgyát reális³ összefüggéseinek erőterében, dinamikus viszonyok által meghatározottnak mutatja fel. Az elemzéseknek ez a típusa ugyanakkor rekonstrukció névvel is jellemezhető, ha az ily módon felmutatott tárgy

² Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása. i.m. 307-364. o.

³ A 'reális' és a 'realitás' kifejezéseket a bevezetésben a *tudomány* általános objektivitás-fogalmának megfelelően az objektív realitás értelmében használom. E fontos terminusok filozófiai igényű meghatározására a dolgozat második és harmadik részében kerül sor.

ontológiai értelemben vett fennállása nem tekinthető a módszertani eljárásokból fakadó utólagos absztrakciónak. Fontos hangsúlyozni, hogy a funkcionális rekonstrukció elnevezéssel a részletesség komolyabb igénye nélkül itt mindössze egy olyan hatékony tudományos eljárást kívántunk jellemezni, ami nem vezet túl a lételmélet szokványos értelmében vett reális létezők szféráján. Ezt az eljárást a logikai vizsgálódások szembevető alapvonásának tekintettük az imént, kérdésesnek kell tartanunk azonban, hogy a funkcionális rekonstrukció technikájának körülhatárolásával egyúttal már a megfelelő eszköz is a rendelkezésünkre áll-e a reflexivitás szerteágazó jelenségének megértéséhez. Vajon minden tekintetben elfogadható eredményre jutunk-e, amikor az önmagukra vonatkozó kijelentések mélyén rejlő ellentmondást teljes mértékben megmutatkozásként véljük egy szimbolikus formára hozható logikai tényben? Feltehetjük a kérdést valamivel általánosabban fogalmazva is: közelebb kerülhetünk-e az emberi tudat azon rendkívüli képességének magyarázatához, hogy önmaga természetéről tegyen helytálló megállapításokat, ha figyelmünket mindössze e képesség szimbolikus megnyilvánulási formáira összpontosítjuk? Nyilvánvalóan tagadó választ kell adnunk ezekre a kérdésekre.

Mint láthattuk, a funkcionális magyarázatokban előfeltételezett tények az általában vett realitás fogalma szerint tekinthetők egyáltalán tényeknek. A köznyelv egy ide illő kifejezésével azt is mondhatnánk, a logikai formulák nyelvén megnyilatkozásainkban eleve „kész tényekről” beszélünk, hiszen tudományos téziseinkben e kész tények nem a megismerő tevékenység kreációi a teremtés, a *creatio* szó eredeti értelmében, hanem a feltáró rekonstrukció utólagos folyományai. A hazug kijelentésében a rekonstrukciós munka minden bizonnyal egy ilyen „kész tény” tudomány előtti fennállását fedezte fel a mindennapi nyelv szillogisztikus tévedésekre alkalmat adó grammatikai szerkezetében, mely tény a felismerést követően arra alkalmas fogalmak segítségével utólagosan rögzíthetővé vált az általános logikai törvényszerűségek absztrakt szintjén.

Az ismeretek szerveződésének ebben a jellegzetes folyamatában a „kész tények” feltételezett objektivitásának egy jelentős mozzanata azonban

mindvégig elfedett marad. A legegyszerűbben egy klasszikus kérdés felidézésével mutathatunk rá, hogy tárgyalásunk szempontjából pontosan miben is áll a logikai szemlélet lényeges hiányossága. A metafizikai tradíció ezt a kérdést hagyományosan *quid iuris* kérdésként említi, és élesen szembeállítja a *quid facti* kérdésével. Míg az utóbbi szokásosan egyes fogalmak tartalmának ténybeli fedezetéről érdeklődik, az előbbi a fogalmak eredetének, – egy jellegzetes kanti szóhasználattal élve – dedukciójának jogalapjára kíváncsi. Ezen a ponton a *quid iuris* episztemológiai kérdését a következőképpen fogalmazhatjuk meg magunknak: ismereteink felépülését tekintve honnan *eredeztethetjük* a reflexivitás fogalmát, vagy a dedukció kanti értelmében: konceptuális sémánk rendjében milyen összefüggésre hivatkozva tudjuk tartalommal megtölteni ezt az oly sokszor magától értetődőnek tekintett fogalmat? Ehhez kapcsolódva szinte természetesen adódik egy további, immár az ontológiai vizsgálódások hatókörébe átívelő kérdés: vajon létezésünk mely dimenziójában rejlik reflexív tudásunk forrása?

Nem lehet kétséges, hogy sem a halmazelmélet, sem a logikai szemantika, sem a bizonyításelmélet fogalmi hálója nem képes teljes terjedelmében lefedni a *quid iuris* kérdés által megnyitott területet. Olyan megfontolásokra van tehát szükségünk, amelyek a funkcionális rekonstrukcióban elnyert 'kész tények' *genezisére* is kielégítő magyarázatot adnak. Ennek megfelelően a reflexivitás dilemmájának hatókörét is alapvetően kettős kiterjedésben láthatjuk: a kijelentések ténytartalmának elemzése közben a dilemma elemi alakjában először – az elsődlegesség mind kronológiai mind fenomenális értelmében – a logika tematikus területén belül tűnik fel. Amint a funkcionális rekonstrukcióban feltárt és fogalmilag rögzített tények genezis szerinti vizsgálatára kerítünk sort, a dilemmával minden jel szerint elkerülhetetlenül újra szembesülnünk kell, ám ekkor a kezdetben logikai természetűnek tűnő ellentmondás már egy új problématerületen, a szubjektivitás ontológiai és ismeretelméleti elemzésén belül fog felbukkanni. Egy filozófiatörténeti példából kiindulva könnyen megvilágíthatjuk, hogy a funkcionális rekonstrukció eljárásait milyen jellegű módszertani

megfontolásokkal kell kiegészítenünk, ha erre a szélesebb területre is ki akarjuk terjeszteni elemzéseinket.

Már a német idealizmus korai periódusában vitathatatlanul látták néhány jeles gondolkodó – Kant, majd a hozzá kritikusan viszonyuló Reinhold, és később Fichte –, hogy a filozófia magalapozásának programjához mindenekelőtt az ismeretszerzési folyamatok regulatív szabályait kell explicit formára hoznunk. Az 1781-ben kiadott *Tiszta ész kritikája* című munkájában Kant fogalmazta meg első ízben, hogy ismereteink lehetséges formáit az öntudat szerkezeti jellemzőiből kell érthetővé tennünk.⁴ Kant analízise szerint az ismeretkritika számára az öntudat jelensége – a karteziánus cogito belső bizonyosságához hasonlóan – megcáfolhatatlan konkrétumként adott. Descartes-tól eltérően azonban Kant teoretikus érdeklődésének középpontjában nem az érzékiség lenyomatát magukon viselő evidenciaélmények álltak, amelyekből közvetlenül és minden kétséget kizáróan önmagunk létezésére következtethetnénk, hanem az öntudat strukturális elemzése, amin keresztül nyomon követhetjük az ismeretek felépülési rendjét. Az öntudat elemzésében Kant láthatólag ugyanazt az utat követi, mint ami a *Tiszta ész kritikájának* egész koncepcióját is áthatja: a megismerhető világ jelenségeinek lehetőségfeltételét keresi. „A tiszta értelmi fogalmak dedukciójáról” című fejezetben gondos elemzéssel mutatja ki, hogy minden tárgyismeret végső elemzésben öntudatunk azonosságára vezethető vissza. Egy öntudattal rendelkező szubjektum elvileg minden gondolatához társulhat egy kísérő gondolat, amit Kant az „én gondolkodom” tudatának nevez. Mivel az öntudat identitásának elve valójában a gondolkodás általános lehetőségfeltétele, princípiuma, ezért megköveteli, hogy az „én gondolkodom” az időben egymást követő lehetséges gondolkodási epizódok folyamatos tartalmi egységét biztosítsa, azaz nem pusztán összetartja gondolkodásunk különböző időfázisokban lezajló tapasztalatát, hanem a gondolkodó alany önazonosságát is megteremti.

⁴ D. Henrich finom szerkezetű tanulmányában ezt a gondolatot nevezi a kanti filozófia centrumának. V.ö.: D. Henrich: *Selbstverhältnisse*. (Reclam, 1993.) 60. o. és 176. sk. o.

Ez az önazonosság, vagy pontosabban én-azonosság, mely tudatunk működésének legfőbb feltétele, rendelkezik egy igen fontos határozmánnyal: működésben levőnek találjuk minden önmagunkra vonatkozó érzéki tapasztalatunkat megelőzően, azaz *a priori*. Kant a fogalmakra úgy gondol, mint amik a szemléletünk számára adódó érzéki sokféleség összekapcsolásából származnak. Az összekapcsolás vagy szintézis aktusát viszont már az értelemnek kell elvégeznie, és öntudat fogalma sem kivétel e szabály alól. Az értelem spontán szintézisalkotó tevékenységét azonban, amely „*én gondolkodom*” egyes előfordulásaiból megteremti az öntudat egységének gondolatát, értelemszerűen nem tarthatjuk egy másik, megelőző szintézis eredményének, ha nem akarunk a fogalmi megalapozás nyilvánvaló körforgásának vétségébe esni. Ezért mondhatja azt joggal Kant, hogy itt az értelem cselekedeteinek a priori lehetőségfeltételét fedezte fel.

Az öntudat fogalma így mégis különleges, mondhatni antinómikus helyzetbe kerül, mivel Kant a transzcendentális filozófia megalapozása közben túlzottan nagy terhet helyez rá. Az önmagával identikus öntudat fogalmába sűrített tartalmat ugyanis egyszerre kellene az értelem (a sokféleséget egységgé alakító szintézis) a priori működési feltételének látnunk, és ugyanakkor e tartalomra úgy is kellene tekintenünk, mint ami maga is fogalomalkotó szintézisek eredményeként jön létre.

A *Tiszta ész kritikájában* Kant egy olyan háttérpremissza mentén fejti ki elgondolásait ismeretszerző aktivitásunkról, ami felelőssé tehető ezért a tudat belső strukturális mozzanatában fellépő jellegzetes tartalmi feszültségért. A szubjektivitás létmeghatározottságainak megítélésében Kant gyökeresen szakít a metafizika előtte járó hagyományával. Descartes és Leibniz szubsztancialista álláspontját elutasítva, az 'én'-re⁵ úgy tekint mint az intellektualitás egy megnyilvánulási formájára. Ezen intellektualitás lényege pedig Descartes cogito-szubsztanciájától és Leibniz monádjaitól eltérően nem egy absztrakt entitás – tárgyasítható – fennállása, hanem a spontán aktivitás, a tudat

⁵ Az egyszeres ('x') idézőjellel arra kívánok utalni, hogy itt nem grammatikai kifejezésként, hanem a leibnizi-kanti gyakorlatnak megfelelően nominális jelentésű terminusként használok a szót.

semmiféle eredendőbb formaadó elvre vissza nem vezethető tevékenysége. Az 'én' maga az az eredeti aktus, amikor a tudás egy alanya figyelmét a belső érzék által vezéreltetve önmagáról szerez tanúbizonyságot. Az 'én' ebben a tevékenységében mintegy kérdőn visszahajlik önmagára, és önmagát teszi tudásának kizárólagos tárgyává. A kérdő figyelem aktusának alanya, aki tárgyat keresve megértőn fordul önmagába, és aki önzonosnak mutatkozván megjelenik ebben az aktusban, az *ugyanaz* az 'én'. Látszólag e belátás igazolásához Kantnak „mindössze” abból a hallgatólagos előfeltevésből kell kiindulnia, hogy a reflexión túlmenően az értelem egyéb faktorainak közreműködésére nincs szükség az önszemlélet folyamatának működéséhez. Való igaz, reflexiós képességünk szükségszerű előfeltételezése nélkül elképzelhetetlen maradna, hogyan szerezhetnénk egyáltalán tudomást arról a numerikus identitásról, amit Kant az embernek, mint a megismerés alanyának tulajdonít. Ha ezt az érvelést a transzcendentális filozófia összefüggésén belül maradván – némi fenntartással⁶ – el is fogadhatjuk, Kant egy további, rejtett preszuppozícióját már semmiképpen sem oszthatjuk kritika nélkül: a reflexív aktus végrehajtó alanyának önzonosságát ugyanis Kant magyarázata már az önszemlélet végrehajtása *előtt* szükségszerűen feltételezi. Az önmagáról reflexiós folyamatban képzetet alkotó 'én' csak tartalmilag üres képzeteket alkothatna egy hasonlóképpen 'üres' tárgyról (illetve üres képzetről)⁷, ha az azonosság létrejötte időben nem előzné meg eleve a képzetalkotás eseményét. A reflexióban ennél fogva nem található semmi, ami ne lenne megtalálható a reflexiót gyakorló 'én'-ben, különben azt kellene feltételeznünk, hogy a reflexióban, a teremtéshez hasonlatos módon mintegy a semmiből jön létre

⁶ Ezek a fenntartások a reflexió természetének meghatározását érintik. Kérdésesnek tűnik, hogy a reflexió eseményét lehet-e egyáltalán regresszus nélkül definiálni *cselekvés-fogalmak* segítségével. Erről valamivel bővebben az első rész elemzéseiben lesz szó.

⁷ A Pölitz-féle előadásokban Kant határozottan kijelenti: „A tudat ... képzeteimre vonatkozó képzet, azaz önészlelés.” in: *Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, hg. K.H.L. Pölitz, Erfurt 1821.135. o., (vö: M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Suhrkamp, 1986. 28.o.) Az idézetből kitűnik, hogy Kant az érzékszervi érzékelés látásra épülő modelljét követi a belső érzék leírásakor is. Feltehetően tapasztalat-fogalmának differenciálatlansága miatt került el figyelmét az analógia szerfölött kétséges volta.

identitásunk, egy ilyen jellegű „önteremtésre” utaló konklúziót pedig nyilvánvalóan Kant sem tartott volna kívánatosnak.

A gondolkodó 'én' önazonosságának előfeltételezett faktuma tehát az öntudat kanti leírásában olyan „hallgatólagos összetevő” szerepét tölti be, melynek megkérdőjelezésével vélhetően a reflexióra építő érvelés egésze alól kihúzzuk a talajt. Kant azért nem találta vitathatónak háttérpremisszáját, mely szerint képesek vagyunk önmagunkat *belső* szemléletünk tárgyává tenni, mivel meg volt győződve arról, hogy a reflexió spontán, belső aktusát gyakorolva nem lépjük át a tiszta ész használatának regulatív szabályait. A reflexióban a belső érzék megszorító feltételének, a *szemléletnek* alávetve találjuk magunkat, ennek következtében magunkat csak mint jelenséget – ahogyan magunknak megjelenünk – ismerhetjük meg, és nem úgy, „amint vagyunk” – állítja Kant. Érvei ebből a szempontból következtetések, de amint azt már Fichte is megjegyezte, Kant ennek ellenére olyan szubjektumról beszél, és olyan 'ént' feltételez, amit jószerével sohasem lehet megtalálni. Fichte csípős megjegyzésének megalapozottsága mindjárt kitűnik, ha rámutatunk, hogy gondolatmenetében Kant valójában az 'én' szerkezeti – fenomenális és noumenális rétegre történő felosztásának megfelelően – nem egységes, hanem megkettőzött előfeltételezéssel él. Az episztemikus előfeltételezés szempontjából bizonyíthatóan igaza van; miközben az önazonos 'én' fogalmát a tapasztalatok létrejöttét érintő feltételekből vezetjük le, *nem tudjuk nem előfeltételezni* reflexióra való képességünket. Ennek alátámasztására elegendő felidézni, miképpen von párhuzamot Kant a külső és a belső érzékelés folyamatai között.

Kant álláspontja szerint az ember világhoz fűződő viszonyából következik, hogy az empirikus tapasztalás értelmében vett szemlélet jelenlétét minimális előfeltételként minden ismeretünk megköveteli, ebben a vonatkozásban ez a kritikai filozófia egyik legnagyobb horderejű állítása. Szemünkkel közvetlenül a testünkre vagy a tükörbe pillantva láthatjuk önmagunkat, egyik kezünkkel megérinthetjük a másikat, mint *sajátunkat*, így válunk a külső érzék tárgyává a térbeli objektumokhoz hasonlatosan, és ezen az úton válunk empirikus szubjektumként egyáltalán megjelenővé önmagunk

számára. Minderre aligha lennénk képesek a reflexív önérzékelés lehetősége nélkül. Semmi kivetnivalót nem találhatunk tehát abban, ha a szemléletek e perceptuális formáiban megengedjük a tapasztalat megosztottságát szemlélet és tárgy pólusai között, még akkor sem ha a reláció két tagja – a szemlélő és a szemlélt 'én' – közé utólagos megfontolások alapján tesszük ki az identitást jelző egyenlőségjelet. Ez azért állítható, mert a külső érzékelés ezen egyszerű formáiban fenomenális 'énünket' mindig a ránk aktuálisan jellemző meghatározottságok hálójában, azaz pusztán jelenséggént, és pedig az esetlegesség eseti konkréciójának értelmében vett jelenséggént szemléljük, ezzel pedig létbeli azonosságot a szó szigorú, transzcendentális értelmében még nem feltételezünk szemlélő és szemlélt önmagunk között. A belső szemléletben ezzel analóg körülmények között arra nyílik lehetőségünk, hogy életünk belső színterére pillantva – a látás átvitt jelentése szerint – önmagunkat tudatállapotok, érzelmi benyomások, diszpozíciók passzív alanyaként, azaz „lélekként lássuk”. A belső szemlélet nemcsak annyiban hasonlatos a külső érzékeléshez, hogy a látó és a látott, az átélő alany és a megragadott tárgy relacionális viszonyát mutatja, mert az analógia némi megszorítás⁸ után kiterjeszthető a belső érzék közvetítésével szerezhető ismeretek *státuszára* is. A belső tapasztalatról is kimondható ugyanis, amint már említettük, hogy benne magunkat csak mint jelenséget ismerhetjük meg. Ahogyan a külső érzék „afficiáltatik” a külső tárgy (a test) által, a belső érzék is afficiáltatik saját magunk (a lélek empirikus állapotai) által – mondhatjuk Kant nyomán. A külső és a belső perceptuális önszemlélet reflexitásának előfeltételezését ezek szerint messzemenően következetes lépésnek tarthatjuk, hiszen ez a posztulátum mindkét vonatkozásában hézagmentesen illeszkedik az ismeretszerzés általános, empirikus motívumokra épülő feltételrendszerébe.

Kant logikája ennél azonban kimutathatóan többet is feltesz. Az öntudat azonosságáról ugyanis csak akkor tudunk körben forgó magyarázat nélkül beszélni, és erre utalt Fichte is észrevételében, ha az önmagát 'énként'

⁸ A külső és a belső szemlélet a hasonlóságok mellett egy fontos különbséget is mutat Kantnál. A külső szemlélet az idő és a tér feltételei alá esik, a belső szemlélet ezzel szemben csak az idő törvénytörésének engedelmeskedik.

elgondoló szubjektumról már eleve feltételezzük, hogy tudatában van a reflexióban megmutatkozó azonosságról. A fentebb leírt episztemikus relációban az 'ént' egyszerre alany és tárgy, tapasztaló és tapasztalt kettős helyzetében láttuk. Ezt a megosztott szereposztást viszont csak abban az esetben gondolhatjuk lehetségesnek, ha a megismerő már valamiféle előzetes tudással rendelkezik arról, hogy szemléletes megismerési aktusaiban önmagát mindenkor *mint* önmagát teszi tárgyává. Kant gondolatmenetének előfeltevése tehát megkettőzött: nemcsak a reflexív önmegismerés perceptuális-szenzuális lehetőségére hivatkozik, ami érvelésén belül nem okozna logikailag kifogásolható körforgást, de ezen felül kimondatlanul azt az ismeretelméleti szempontból elfogadhatatlan állapotot is feltételezi, mely szerint a gondolkodó szubjektum már a reflexív önmegismerés processzusa előtt valamilyen formában rendelkezik az önazonosság *tudatával*. Ez az előzetes tudás semmiképpen sem származhat tapasztalati forrásból, így teljes joggal következtethetnénk arra a megállapításra, hogy az identikus öntudat mozzanata egyszerre illeti meg a jelenségek szférájában fellelhető empirikus 'ént', és az általában vett 'ént', a „tisztá”, transzcendentális szubjektivitást. Ha ez a következtetés helytállónak bizonyulna, akkor az öntudat fogalmát úgy kellene tekintenünk, mint ami a szemlélő és a szemlélt 'én' között fennálló fenomenális azonosság megjelölésén kívül *létbeli identitás* kifejezésére is hivatott. Ez pedig első pillantásra is kétségeket ébreszthet bennünk, hiszen ekkor az appercepció egységének, az 'én gondolom'-nak, a priori mivolta ellenére meghatározott tartalmú ismeretet kellene közvetítenie számunkra. Kételyeinket megerősíti, ha azt is hozzátesszük, hogy az 'én gondolom' kísérelése ezzel olyan fogalmi jellegű tartalmat foglalna magába, ami az 'én' objektív létét egyenesen szubsztanciálisnak minősítené. Az 'én gondolom' egyszerű képzetére hagyatkozva így közvetlenül megragadhatónak kellene tartanunk létezésünk végső, noumenális szférába tartozó metafizikai alapját. Ismereteinknek ezt az ugrásszerű bővülését azonban, mely egy csapásra kitörne a jelenségek tapasztalatilag hozzáférhető köréből és közvetlenül átvezetne a magában való dolgok világába, Kant saját szavait idézve, „csodálatos kinyilatkoztatásnak” kellene neveznünk. Bármennyire is igyekeznénk tehát

egyensúlyt teremteni e két egymásnak feszülő gondolati ív között, az észkritika által felkínált magyarázati úton továbbhaladva láthatólag nehezen férközhetnénk közelebb a prereflexív tudás aporetikus előfeltevésének feloldásához.

Kant gondolatmenetének részletesebb nyomon követése helyett itt mindössze egy olyan általános észrevétel rögzítése lehet a feladatunk, ami a reflexív öntudat problémájának historikus oldalát érintve fogalmazható meg. Descartes és az őt követő hagyomány már jóval Kant fellépése előtt az öntudat közvetlen episztemikus evidenciájában vélte felfedezni ismereteink megingathatatlan fundamentumát. A felvilágosodás gondolkodói közül többen – például Reimarus és Tetens⁹ – hozzátették ehhez, hogy reflexióra való képességünk a *conditio humana* kitűtető sajátosságának számít abban a további értelemben is, hogy minőségi különbséget, sőt szakadékot képez emberi létezés és természeti lét között, elválasztván bennünket az animális világ reflektálásra és ítéletalkotásra képtelen létezőitől. A kritikai filozófia szisztematikus építményében később ezek a szálak összekapcsolódtak: reflexiós képességünket Kant egyszerre tekintette tárgyismereteink feltételének és (hallgatólagosan) emberi létmódunk alapvonásának. E filozófiatörténeti körülményt figyelembe véve – némi leegyszerűsítés árán – most már megkísérelhetünk az eddigieknél valamivel pontosabb magyarázatot adni a kanti öntudat-fogalomban fellépő feszültségek okára is. Úgy tűnik, ezt az okot elsődlegesen abban láthatjuk, hogy a fogalmat övező argumentációs összefüggésen belül *elválaszthatatlanul összefonódik a reflexivitás ontológiai (metafizikai) és episztemikus vonatkozása*.

A kanti elgondolást utókorra gyakorolt jelentős hatása miatt méltán nevezhetjük paradigmaticusnak. Példáját azzal a kifejezett szándékkal idéztük, hogy meghatározzuk miképpen definiálható a *genetikai elemzés* eljárása módszer-fogalomként a reflexivitás problémakörén belül. E definíció első lépéseként most be kell vezetnünk egy lényeges terminológiai megkülönböztetést. A *reflexivitás* egzisztenciális módot jelölő fogalmától a

⁹ Ehhez lásd Neumer megjegyzését in: *Az ész nyelve és a nyelvek génusza*. Világosság, 1997/4, 20. o.

továbbiakban élesen el kell különítenünk a *reflexió* mentális aktusok relációs kapcsolatát kifejező fogalmát. Így azokat a reflexív öntapasztalatra irányuló vizsgálódásokat, amelyeket a *Tiszta ész kritikája* még egy homogén (episztemikus) fogalmi mezőn belül végzett el, most egzisztencia és kogníció kategoriális különbségére hivatkozva szétválaszthatjuk, és átvezethetjük két önálló fogalmi rendet követelő regiszterre.

E megkülönböztetésnek megfelelően a genetikai elemzés egyik válfajába azokat az elméleti törekvéseket sorolhatjuk, amelyek az egzisztenciális reflexivitás eredetére és ontológiailag feltárható értelmére kérdeznek rá. Ezzel a Kant számára még ismeretlen feladattal századunkban először Heidegger foglalkozott mélyrehatóan a *Lét és idő* bevezető paragrafusaiban, az ember (Dasein) létszerkezetében feltárható előzetes létmegértés analízise kapcsán. A reflexivitás eredetének kérdését e művében Heidegger olyan egzisztenciális-pragmatikus dimenzióban vetette fel, amelyben – mint ahogyan arra már sokan rámutattak – radikálisan át kellett alakítania a szubjektumfilozófia „hagyományos” eszköztárát. Ennek ellenére a heideggeri fundamentálonológia antimetafizikai szemléletmódjára és a később hozzá kapcsolódó gadameri hermeneutika-koncepcióra is bizonyos mértékig jellemző marad a reflexivitás tradicionálisnak nevezhető optikai-szenzuális értelmezése,¹⁰ ami mindkét gondolkodó esetében bíráló kritikára ad lehetőséget.

Definitív felosztásunk szerint a genetikai elemzések második típusába azok a fejtegetések tartoznak, amelyek a tudati tevékenységek mikrotermészetének elemzésére koncentrálnak, és ennyiben tág értelemben vett ismeretelméleti megközelítést, és ahhoz tartozó konceptuális apparátust igényelnek. A század első felében Edmund Husserl genetikusan fenomenológiája klasszikus példáját adta a reflexió e megközelítési módjának, de a hatvanas évek óta találkozhatunk a fenomenológiával párhuzamosan felépülő koncepciókkal a nyelvi analízis eredményeire támaszkodó angolszász

¹⁰ Erről a kérdésről részletesebben esik szó az első rész 2/a pontjában. Az optikai metafora elemzéséhez lásd még M. Frank: *Subjektivität und Individualität*, in: uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Reclam, 1991.

tudatfilozófia egyes képviselőinek munkáiban is. A klasszikus (husserli) fenomenológiára és a *Philosophy of Mind*¹¹ némely reprezentáns alakjára újabban egyaránt jellemző, hogy eszmefuttatásaikban erőteljesen érvelnek a szubjektív tapasztalat teoretikus elsődlegessége mellett. Gondolkodásuk ezért több szállal kapcsolódik az én-perspektívát előnyben részesítő descartes-i vagy fichte-i szellemi örökséghez, mint a szubjektum központú metafizikai gondolkodás xx. századi kritikáihoz, Heidegger létfilozófiai törekvéseihez, Derrida dekonstruktív hagyománykritikájához, vagy a frankfurti iskola interszubjektivitásra alapozott pozíciójához. Az ontológiai kérdések iránti érdeklődés szembeszökő hiánya mindazonáltal arra enged következtetni, hogy a tapasztalat problémakörén belül az extramentális tényezőknek sem a fenomenológia, sem a kognitív tudatelmélet elkötelezettjei nem tulajdonítanak közvetlen magyarázati értéket, ami ugyancsak megalapozott bírálatra adhat okot, ha az ember világban elfoglalt helyét nem pusztán a világ mentális reprezentációjára hivatkozva kívánjuk meghatározni.

Ha helytállónak nevezhető iménti megállapításunk, miszerint a *reflexivitas* és a *reflexio* fogalmai egymástól kategoriálisan is jól megkülönböztethető – ontológiai és ismeretelméleti – összefüggésekbe ágyazódnak, akkor kiegészítésképpen mindjárt azt is hozzá kell tennünk, hogy a *quid iuris* kérdése mégis a lehető legszorosabb tematikus kapcsolatban tartja e két megkülönböztethető problémaösszefüggést. Elemző módszerünk mikéntjére vonatkoztatva ez a tematikus kapcsolódás leginkább egy korlátozó maxima formájában adható vissza. Ezt a maximát a legtömörebben így fogalmazhatjuk meg: nem kérdezhetünk rá a reflexivitas egzisztenciális eredetére anélkül, hogy egyúttal ne vetnénk fel a kérdést, miképpen, és milyen

¹¹ Bár az analitikus filozófiában uralkodó trendeket olykor még a magukat analitikus gondolkodónak nevező teoretikusok sem látják át igazán (vö: D. Føllesdal: *Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It?* in: *RATIO*, 1996. December, 193-208. o.), mégis érdemes néhány olyan jelentősebb befolyással rendelkező szerző nevét legalább felsorolásszerűen megemlíteni, aki valamilyen megfontolás miatt a szubjektív-tapasztalati szféra prioritása mellett kötelezte el magát: ilyen szerző többek között Thomas Nagel, Sydney Shoemaker, Roderick M. Chisholm, Tyler Burge, vagy Donald Davidson, de velük egy sorban szerepelhetne természetesen Hilary Putnam vagy John Searle neve is.

formában jelenik meg tudataktusaink reflexív egymásba fonódásának jelensége kognitív tapasztalatunkban. És természetesen e módszertani tétel megfordításával is érvényes állításhoz jutunk: mindazokat a formaadó törvényszerűségeket, amelyek reflexív karakterű kognitív tapasztalatainkat szabályozzák, eredetükben nem tanulmányozhatjuk anélkül, hogy egyúttal ne vonnánk be vizsgálódásaink terébe a kognitív tapasztalatainkon túlmutató, azokat létszerűen körülölelő egzisztenciális dimenziót. Ha a továbbiakban nem tévesztjük szem elől, hogy *ontológia és kognitív tudatelmélet között a diszciplináris különbségek és az érvényességi feltételek relatív függetlensége ellenére is fennáll ez a szoros tartalmi korreláció*, akkor reményeink szerint elkerülhetővé válnak mindazok a szokványos formájú aporetikus következmények, amelyekkel az önvonatkozás genezisének egyoldalú – *vagy ontológiai, vagy ismeretelméleti tárgykörre koncentráló* – megközelítései megterheltek.¹²

¹² Ilyen aporetikus következménynek számít az az eset, amikor a reflexió jelenségének magyarázata végtelen regresszusra kényszerül (a reflektáló tudatot egy szekundér tudatra vonatkoztatva definiálják, ám ez a másodlagos tudat elkerülhetetlenül egy következő tudatot feltételez, ahol a reflexió tudatossá válik s.i.t.), vagy amikor elkerülhetetlenül körben forgónak bizonyul az érvelés (például abban az esetben, ha a reflexió pszichikai vagy kognitív aktusában egy olyan implicit tudásmozzanat megjelenését feltételezik, ami a reflexió egész aktusára mint tárgyra vonatkozik). Hangsúlyozandó, hogy ezek az aporetikus következmények minden esetben a reflexió (vagy a reflexivitás) jelenségének utólagos *leírásából* és nem annak faktuális fennállásából következnek. Másképpen szólva: egzisztenciális reflexivitásunk és gondolati reflexióink nem lehetnek *per se* paradoxális jelenségek azon egyszerű oknál fogva, mivel e jelenségek létbeli illetve kognitív fennállása számunkra primordiális és kétségbevonhatatlan tapasztalati faktum. Ez a közvetlen reflexív tapasztalati fennállás logikai és temporális értelemben is az elsődlegesség redukálhatatlan kvalitásával jellemezhető, ez a magyarázata annak, hogy a reflexivitás és a reflexió fenomenjei miért csak a teoretikus megközelítés fogalmi metabázisai során ölthetnek ellentmondásos alakot.

¹² Vagyis „szarvas következtetés”. A kifejezés szemléletesen utal arra a filozófiai viták során gyakran jelentkező kellemetlen helyzetre, amikor az érvelő óvatlanul a felső tétel veszedelmes következményei, „szarvai” közé kerül.

hatókörét. Nyilvánvalóvá vált mindeközben, hogy kizárólag a logika szimbolikus instrumentáriumára és a funkcionális rekonstrukció módszerére támaszkodva e dilemma valódi gyökerét nem lehet maradéktalanul megragadni. A hazug kijelentésében megmutatkozó logikai ellentmondás eredetét tekintve logikán túlinak bizonyult. Feltevéseink szerint ezért csak a szubjektivitás lét- és ismeretelméleti terepét érintve juthatunk el az eredet dimenziójának mélyebb megértéséhez. E feladat módszertani hátterét értelemszerűen egy gondosan elvégzett genetikai magyarázatnak kell képeznie, egy olyan magyarázatnak, amely a *reflexivitas* és a *reflexio* fogalmai között megállapítható jelentésbeli-kategoriális különbségből indul ki, ám egyúttal ezt a különbséget egy tágabb, felbonthatatlan (tapasztalat)elméleti összefüggés sarkalatos részének is tekinti, azaz: a tapasztalat ontológiai és kognitív leírásának fogalmi különbségével a közvetlen tapasztalat eredendő egységét állítja szembe.

Áttekintő szándékunkkal összhangban tartalmi jegyeit mindeddig zárójelbe téve, demonstratív értelemben használtuk a *dilemma* kifejezést. Jogosan vetődhet fel a kérdés, hogy vajon helyesen fogalmaztunk-e gondolatmenetünk elején, amikor az önvonatkozás relációs szerkezetében rejlő formális ellentmondást minden további magyarázat nélkül jelentős filozófiai dilemmának, mégpedig szisztematikus jelentőséggel bíró dilemmának neveztük. Dilemmáról (középkori elnevezése szerint: *syllogismus cornutus*¹³) többnyire olyan következtetési kontextusban szokás beszélni, amikor egy szabályos szerkezetű szillogizmus érvényesnek tartott premisszájából, az előzetes várakozásokat mintegy keresztezve, egyszerre két érvénytelen következtetés adódik. Az elfogadhatatlan konklúzió ilyen esetekben valósággal megbénítja a levezetés mentén továbbmozduló gondolatot, az érvelőt visszavezeti a premissza újraértelmezéséhez és a preszupponált igazságérték felülvizsgálatára készíti, a dilemma feloldásának folyamata így gyakran a kiinduló tétel radikális szerkezeti módosításával vagy

¹³ Vagyis „szarvas következtetés”. A kifejezés szemléletesen utal arra a filozófiai viták során gyakran jelentkező kellemetlen helyzetre, amikor az érvelő óvatlanul a felső tétel veszedelmes következményei, „szarvai” közé kerül.

preszupponált igazságérték felülvizsgálatára készíti, a dilemma feloldásának folyamata így gyakran a kiinduló tétel radikális szerkezeti módosításával vagy éppen teljes elvetésével végződik. Egy-egy lokális argumentációban felbukkanó filozófiai dilemma nemritkán szisztematikus jelentőségre is szert tesz, amennyiben implikációi teóriaimmanens eszközökkel már nem tarthatóak racionális kontroll alatt, illetve ha a problematikus konklúzió horderejénél fogva a filozófia vállalkozásának egészét látszik fenyegetni.

Tézisünk a következő: a reflexiós jelenségek tradicionális megközelítései olyan gondolati alakzatokba rendeződnek, amelyek a következtetési kényszerhelyzetekhez hasonlatos szerkezetű dilemmát hordoznak magukban, többnyire elfogadhatatlan konklúziókhoz vezetnek, és ennél fogva klasszikus rendszerproblémákat, vagy struktúrájukat tekintve ahhoz hasonló paradoxonokat idéznek elő. E tézis alátámasztására a következő két fejezetben először a xx. századi gondolkodás legfontosabb epizódjait vesszük szemügyre. Köztudott tény, hogy a kortárs gondolkodás fejleményeiben a reflexiós jelenségekre vonatkozó kérdés szorosan összefonódik a nyelv világfeltáró potenciáljának kérdésével. Ezért a harmadik fejezetben, figyelembe véve a fenomenológiai nyelvanalízis és az angolszász tudatfilozófia egyes eredményeit, kísérletet teszünk egy tapasztalatelméleti álláspont felvázolására, amelyben lehetőség kínálkozik egységes, átfogó interpretációs perspektívában felvetni a reflexivitás és a nyelviség problémáját. Vizsgálódásunk eközben több ponton is Willard Quine elméleti törekvéseihez fog kapcsolódni. Késői munkásságának egyik legjelentősebb gondolati vívmánya, az érzékelés stimulus-elmélete számunkra is megbízható vezérfonalként fog szolgálni.

Első rész

A nyelv és a reflexivitás kérdéseinek összefüggése a xx. századi európai filozófiában

A xx. század végén naivitás lenne az európai kontinens filozófiai eseményeire úgy tekinteni, mint egy lineáris időben zajló cselekménysorra, mely jól megrajzolt térképlapokon hagyja hátra olvasható nyomait az utókor számára. Éppen ellenkezőleg, a század gondolati tettein végigtekintve azt látjuk, hogy a hagyományátadás topográfiája ellenszegül a historikus szándékoknak, sőt, olykor talán még a legszolidabban megfogalmazott történetírói ambíciókat is lehetetlenné teszi. A távoli perspektívából beláthatónak vélt filozófiai tájék közelebbről tekintve titkos keresztutak és rejtett ösvények mentén rajzolódik ki szemünk előtt, ahol ismerős szerzőket és műveket látunk, amint észrevétlenül nevet és gondolatot cserélnek egymás közt, ahol a mérőöldkövek általában nem a szellemi erőfeszítés megtett útját jelzik, hanem a kétely vagy a gyanú pillanatnyi stádiumára utalnak, és ahol egy-egy fordulóponton váratlanul befejezettnek hitt tradíciók lépnek elő megújult alakban.

Ebben a vonatkozásban egyetérthetünk Emmanuel Lévinasszal, aki szerint a filozófia „drámát” idéz elő a gondolkodók közt, mely dráma olyan szellemi dinamikát teremt a filozófia színpadán, és olyan dialogikus gondolatmozgást indít útjára, ami nem az időbeli szukcesszió jól ismert formájában bontakozik ki a dialógusban résztvevő szereplők között, hanem az interpretációk uralhatatlan dimenziójában, a kérdések és válaszok időt, hagyományt és logikát felborító párbeszédében ölt alakot.¹⁴ Aligha lehetne ennél pontosabb jellemzést adni a xx. század tradíciómozgásairól. Emellett Lévinas megállapítása azt is sugallja, hogy egy egységes történeti teleológia

¹⁴ Vö. E. Lévinas: *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*. M. Nijhoff, 1974. 25. o.

eszméjét követő filozófiatörténet kétségkívül erőszakot tenne a gondolati események valós összefüggésein: egyenes vonalú előrehaladást fedezne fel ott, ahol cikk-cakk irányú, többdimenziós mozgások határozzák meg a történések menetét.

Lemondva egy impozáns történeti tabló felvázolásáról, a filozófiatörténet művelője talán nem is tehet mást a maga korlátozott eszközeivel, minthogy egy-egy gondolati út, vagy valamely motívum vándorlásának nyomvonalát végigkövesse a bonyolult hatástörténeti összefüggések európai topográfiájában. Eközben nem feledkezhet meg a Lévinas által felidézett drámai szcenárió eredeti értelméről sem: tudnia kell, hogy interpretációjának perspektívájában azok a gondolkodók is újra és újra szólásra jelentkeznek majd, akik az eleven párbeszédben már nem vehetnek részt. Így lesz számára a gondolkodás történetéből, a kultúra kronologikus rendbe illeszthető dokumentumaiból megélhető, ám végérvényes formát sohasem öltő eszmei örökség, és így módosul a képzeletében empirikus személyekhez kötött *δαίμονες* perszonális távlatokon időben és térben messze túlnyúló excentrikus beszélgetése.

1. Edmund Husserl

a) A tradicionális álláspont átalakítása a *Logikai vizsgálódásokban*

Husserl életművének számos pontján érintette a ismeretelméleti reflexió problémáját. A téma kiemelkedő fenomenológiai jelentőségét jelzi, hogy a reflexió hatókörének kijelölésében Husserl már a *Logikai vizsgálódásokban*¹⁵ élesen elhatárolódik a Locke és Kant nyomán haladó tradíció álláspontjától. A lét fogalmának és az általános logikai kategóriák eredetének kérdését elemezve Husserl határozottan elutasítja Locke belső érzékre alapozódó álláspontját. Alapvetően elhibázottnak tartja azt az elképzelést, amely a *lét*, a *nemlét*, az *egység*, a *sokféleség*, a *számosság* és az ehhez hasonló fogalmak nominális formára hozott jelentését a belső érzékelés folyamataiból igyekszik levezetni. A belső érzékelés tana azt állítja, hogy az említett logikai kategóriák jelentését a pszichikai aktusokra irányuló reflexió segítségével nyerjük el. Husserl ezzel a hagyományosan empirikusan igazoltnak tekintett elképzeléssel az intencionalitás brentanoi gondolatát szegezi szembe. Minden pszichikai fenomén – állítja Husserl Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt*¹⁶ című műve alapján – jellegzetes intencionális, *valamire vonatkozó* szerkezetet mutat: az észlelési folyamat során mindig valamit észlelünk, a vágyakozásban valamire vágyunk, a szeretet és a gyűlölet emotív aktusaiban mindig valamit szeretünk vagy valamit gyűlölünk. A tudatosság intencionális alapműködésének megfelelően megismerési ítéleteinket is a vonatkozás, azaz az értelem vélekedésének (*meinen*) és e vélekedés tapasztalati betöltődésének (*Erfüllung*) korrelatív kettőssége jellemzi. Ez az intencionális szerkezet azt a

¹⁵ *Logische Untersuchungen* II. Niemeyer, 1913. 140. o.

¹⁶ Leipzig, 1874. 115-116. o.

fenomenológiai követelményt állítja elénk, hangsúlyozza Husserl, hogy a szójelentések keletkezését a jelentésintenció és a jelentésbetöltődés egymásnak megfelelő folyamataiban kövessük nyomon. Egy ítélet ugyanis ideális esetben akkor válik ismeretkritikai szempontból evidenciával szolgáló ítéletté, ha a vélekedés aktusát, mely a tárgyra irányul, a korrespondáló tapasztalat képes szemléleti tartalommal megtölteni, mintegy az appercepció „visszaigazolásával” megerősíteni, mégpedig oly módon, hogy a megismerés folyamán „a tárgy éppen annak mutatkozzék, aminek az intenció vélte, azaz az intellektus számára valóságosan *«jelenlévő»*, vagy *«adott»* legyen...”¹⁷

A *lét*-fogalom, és a logikai kategóriák jelentésének evidens adottságként való felmutatása tehát előfeltételezi, hogy elvileg e fogalmak esetében is minden további megkötés nélkül lehetséges a fogalmak tárgyára irányuló gondolati intenció szemléleti visszaigazolása. Eltekintve attól, hogy az ideális megismerési és teoretikus célnak tekintett adekvát evidenciát Husserl faktikusan elérhetetlennek nevezte, a hagyományból jól ismert ideális ismeret-ismerettárgy korrespondenciának számító *adaequatio intellectus et rei* elsődleges feltétele itt is a jelentésintenció tartalmának és annak a tárgynak a – hipotetikus dimenzióba emelt – megfelelése, ami az intenciót betöltő szemléleti aktusban bukkan fel.

Ezt a gondolatot némi módosítással akár még Locke tapasztalatról alkotott elképzelései közé is beilleszthetnénk. Az *Értekezés az emberi értelemről* című művében, mely az újkori empirizmus hagyományalapító forrásává vált, Locke is az észlelés egyik speciális formájaként mutatta be a tudást. Vélekedése szerint minden ismeret az érzéki tapasztalat eseményeiből deriválható: az ideák – amivel a tudat gondolkodás közben „foglalkozik” – vagy a világ empirikus jelenségeinek érzékelése, vagy saját mentális működésünk megfigyelése révén jutnak a tudat birtokába.

Ebből az alapbelátásból kiindulva Locke számára nem volt kétséges, hogy a *lét* kifejezés eredete is csak a létítéletekre történő *belső* reflexióban ragadható meg. Husserl ezen a ponton azonban arra hívja fel nyomatékosan a

¹⁷ *Logische Untersuchungen* II. Niemeyer, 1913. 118. o.

figyelmet, hogy a belső észlelés fogalmának bevezetésével mindössze az érzéki észlelés szféráját szélesítjük ki az én és az én belső élményeinek körére, anélkül, hogy tisztáznánk, miképpen lehetséges ebben a tágabb értelemben vett tapasztalati élményszférában a külső észleléshez hasonlatos szemléleti betöltődés. Különös nehézséget jelent a *lét* szó értelmének pszichikai élményekben történő megragadása, ha hozzátesszük az előbbiekhöz, hogy az ítéletekben szereplő predikatív vagy attributív funkcióban álló *lét* kifejezéshez nem lehet semmiféle reális világban fennálló objektív korrelátumot hozzárendelni. Miként egykor Kant a *Tiszta ész kritikájában*, Husserl is azt hangsúlyozza a *Logikai vizsgálódások* 43. §-ában, hogy a *létre* nem gondolhatunk úgy, mint a lehetséges érzéki tapasztalat valamely tárgyára. „Csak a színt láthatom, magát a színes-létet már nem. [...] A hangot hallhatom, ám a hang-létet nem. A lét nem a tárgyakban foglaltatik, nem része azoknak, nem bennük rejlő mozzanat; nem kvalitás vagy intenzitás, de nem is valamiféle alakzat, semmiképpen sem belső forma, és nem a tapasztalat megragadható konstitutív jegye.”¹⁸ Minthogy a *lét* a világ empirikusan észlelhető jelenségeiben közvetlenül nem mutatkozik meg, a szó szigorú, tapasztalatelméleti értelmében nem is képezhet intencionális tárgyat sem a külső, sem a belső tapasztalás aktusai számára. A *lét* fogalma Husserl álláspontja szerint nem tölthető meg élményszerű tárgyi értelemmel. A korai fenomenológia összetettségére jellemző, hogy ezt a kanti tapasztalatelméletből kölcsönzött gondolatot, mely Kantnál a lét transzcendenciájának elismerése felé vezet, Husserl az empiria ismeretelméleti primátusának biztosítása érdekében megpróbálja a korabeli lélektan introspekciós ítéletelméletével ötvözni. Való igaz – mondja Husserl Brentanohoz csatlakozva –, hogy egyes fogalmak keletkezését a lélektani folyamatok területén érhetjük tetten. Az *észlelés*, az *egyetértés* és a *tagadás* vagy a *számlálás* gondolkodásban megnyilvánuló folyamatai minden bizonnyal a belső pszichikai tevékenység tárgyiasító megragadásával, vagyis belső reflexió gyakorlásával hozhatóak fogalmi alakra. Az 'ítélet' gondolata maga is egy aktuális ítéletre történő

¹⁸ Uo. 136.

reflexív aktusban töltődik be. Ám mindjárt azt is hozzáteszi: a *van* gondolatáról mindezt viszont már nem állíthatjuk ilyen egyértelműen. Mivel a *van* (*ist*)¹⁹ mint kopula, nem számít a predikatív ítéletek reális összetevőjének, így nem is nevezhető olyan fenomenológiai entitásnak, amire egy másodlagos reflexív intencionális aktus irányulhatna.

Itt természetesen felvetődhet a kérdés, hogy a negatív karakterjegyek mellett vajon milyen pozitív meghatározással lehetne jellemezni a *van* megismerésbeli viselkedését. Husserl nem marad sokáig adós a válasszal: a 44. § egy jelentéstani észrevétel mentén világít rá a létige ítéletekben betöltött sajátos szerepére. Az ítéletben, – *Das Gold ist gelb.*; *‘Az arany (van) sárga.’* – a *van* (*ist*) ugyanolyan jelentésmozzanatként mutatkozik, mint az *arany* vagy a *sárga*. Csakhogy amíg ezek a szavak a reálszféra közvetlenül érzékelhető tárgyait és kvalitásait hozzák adottságra, engedik fenoménként megjelenni, addig a *van* szóban a lét mindössze az utalás, a szignum pozíciójában áll. A jelentésintencióra vonatkoztatottan azt mondhatjuk tehát, hogy a *van* jelentése a leíró fenomenológia szempontjából a *szignitíven vélt* meghatározással jellemezhető a legpontosabban.²⁰ Szignitív jelentésében a *van* olyan intencionális utalást tartalmaz, amelynek mozgása nem lel nyugvópontra az egyes dolgokban, és ezáltal értelemszerűen olyan jelentéstöbbletet foglal magába, ami nem a látható és tapintható világ jelenségszférájából származik. Ez a többlet példaként említett ítéletünkben abban mutatkozik meg, hogy az ítélet tartalmában nem csak az *arany* és a *sárga* jelentésösszetevőkben vélt gondolat jelenik meg, hanem ezen felül egy *tény* is napvilágra kerül, amit így jelölhetnénk – *az-arany-(van)-sárga; (Gold-ist-gelb)*.

¹⁹ A magyar nyelv a *van* kopulát a jelenidejű kijelentő mondatokban explicit alakban általában nem követeli meg. Ez a grammatikai különbség mégsem korlátozza Husserl filozófiai megállapításának hatókörét. A német mondat szerkezethez hasonlatos magyar esetek pl: *‘A gyűrű aranyból van.’* rámutatnak, hogy a nullmorféma a két nyelv grammatikája között inkább felszíni eltérésnek, mintsem radikálisan eltérő szerkezeti törvényszerűségnek számít.

²⁰ Vö. *Logische Untersuchungen* II. Niemeyer, 1913. 140. o.

Husserl nagy jelentőséget tulajdonított létige és a tények közötti összefüggés felfedezésnek, hiszen ezzel egy olyan belátáshoz sikerült utat törnie, ami ismeretelméleti célkitűzései szempontjából alapvető jelentőséggel rendelkezett. Ebből a felfedezéséből vonhatta le azt a következtetést, hogy az értelem működése az érzéki szemlélet mellett egy másik, azonos jogú forrásból, a tények szemléletéből is táplálkozik. Ez a következtetés egyúttal azt is jelentette, hogy a fenomenológiai deskripciót a tradicionális empirizmus szűk tartományú világfogalmán túlra is ki lehet terjeszteni, és ezáltal a megjelenés teljes szférájának áttekintésére alkalmas filozófiai módszerre lehet tenni.

Husserl módszertani bizakodását és a fenomenológia jövőjét illető reményeit az a további felismerés is alátámasztotta, amely az érzéki szemlélet és a tényszemlélet (vagy másképpen: kategoriális szemlélet) folyamatai között fennálló szerkezeti párhuzamra mutatott rá. A tényszemlélet a tudat számára az egyes téridőbeli tárgyak alapvető megjelenési módjának analogonjaként a tények észlelését is az önadottság különböző móduszaiban teszi lehetővé. A párhuzam az intencionalitás belső működésmódjában nyilvánul meg: az érzékszervi észlelés úgy viszonyul az érzékelhető tárgyakhoz, ahogyan a tényészlelés viszonyul a tényekhez.²¹ Lehetőségi feltételeiket tekintve a szemlélet mindkét formája azon alapul, hogy az intuíció szemléleti burkában *valami mint valami* megjelenőnek mutatkozik intellektusunk számára. A szemlélet e két formáját ezen felül még az élményszerűség követelménye is szorosan összekapcsolja. Itt is jól nyomon követhető strukturális analógia áll fenn: azért, hogy az értelem képes legyen egyáltalán *valamit mint valamit* a fogalmi absztrakció általánosságára emelni, a tárgyészlelés során az érzékszervi érzékelésnek, a tényészlelés eseteiben pedig az ítéleteknek (illetve az ítéletintuícióknak) kell megéltté válniuk. Ez az analógia természetesen a tapasztalati értelem veridikus és deficiens adottsági módozataira egyaránt érvényes. Nem lehet kétséges, hogy a tapasztalati tárgyat a deficiens módusokban is szemléleti evidencia övezi, a tárgy ezekben a módusokban

²¹ Uo.

éppen úgy jelenik meg számunkra, mint aminek tudati prezenciája evidens módon a hiány prezenciája, és Husserl szerint az is könnyen belátható, hogy a jelen nem lévő tárgyak fogalmi rögzítésére ugyancsak a szemléleti betöltődés élményszerűsége jellemző – példaként azt az esetet említhetnénk, amikor valamely gondolati intenciónk a Pegazusra irányul –, csak hogy a szemléleti betöltődés aktusa ekkor egy negatív karakterű élményben ölt testet: a jelentésintencióba foglalt vélekedés a negatív visszaigazolás formájában telítődik. A reális és a fiktív tárgyak élményszerű adottságának eltérése tehát nem a tárgyak eltérő ontológiai státuszából, hanem az adottság modalitásbeli különbségeiből fakad. Mindazonáltal a megélt mivolt nem jelenti azt minden esetben, hogy a megélt tapasztalat a megismerő alany által objektiválható tárgyi alakzatokba rendeződik, a tapasztalati élmény Husserl szerint nem jelent törvénytől függetlenül materiális tárgy-létet.²²

Ez a látszólag egyszerű megállapítás vizsgálódásunk szempontjából összegző értelműnek tűnik. Mindenekelőtt abban a vonatkozásban, hogy az intencionális tudatműködés, a tárgy- és a tényészlelés, és az analóg adottsági módok téziseinek gondolati eredőjét képezi. Összegző erejénél fogva egyúttal alkalmat ad Husserlnek arra is, hogy a mentális reflexió hatókörét – ami a *Logikai vizsgálódások* szövegösszefüggésében mindenkor a reflexív intencionális aktusok hatókörét jelenti –, pontosabban adja meg, mint ahogyan azt az előtte járó filozófiai hagyomány tette. Mint már említettük, Locke a gondolati reflexióban vélte felfedezni a kategóriák lehetőségfeltételét, ettől a felfogástól a *Tiszta ész kritikája* sem távolodott el teljesen, bár Kantnál a kategóriák keletkezésének kérdéséről a képzetek és az ismeretforrások viszonyának kiderítésére helyeződik át a hangsúly. A hangsúlyeltolódás ellenére a reflexió fogalma Kant művében is valamiféle eredetre utal, általános értelemben ugyan, de azt mondhatnánk, hogy a reflexió a transzcendentális idealizmus keretei között a felelős gondolkodóra jellemző fogalmi érzékenység keletkezését jelenti.²³ Husserl kritikai szándéka itt egyértelműen tetten érhető:

²² Vö. *Logische Untersuchungen* II. Niemeyer, 1913. 141. o

²³ Ezt a megjegyzést a következő idézettel támaszthatjuk alá: „E transzcendentális megfontolás [azaz: a reflexió]: kötelesség, mely alól senki nem vonhatja ki magát, aki a priori akar valamit a

a reflexió fogalmát véleménye szerint meg kell tisztítani a teremtés és a keletkezés félreértésre okot adó konnotációitól. Ez a kritikai törekvés abban az állításában fejeződik ki leghatározottabban, amelyik az általános logikai fogalmak keletkezését magyarázva kimondja, hogy „[n]em az ítéletekre, vagy pontosabban az ítéletbetöltődésekre történő *reflexióban*, hanem valójában *magukban az ítéletbetöltődésekben* rejlik a tény és a (kopula értelmében vett) lét fogalmainak eredete.”²⁴

Ha az átélt tapasztalat fenomenológiai kvalitásaira gondolunk, könnyen megokolható, miért tartotta Husserl félrevezetőnek azt az álláspontot, amelyik a tapasztalatra irányuló reflexiót *univerzális* feltételnek nevezte a fogalomteremtés folyamataiban. Az értelemképződés eseménye egyúttal mindig élményszerűséget is jelent, valami valóságosan vagy imaginatív módon megjelenik szemléletünk számára, ám az élmény a tapasztaló alany részére nem közvetít szükségképpen reális tárgyi tartalmat. *Tárgyi tartalom híján azonban a reflexív tudataktusok intencionális tárgy nélkül maradnak.* A lét-fogalom és a logikai kategóriák példáján Husserl bemutatta, hogyan kell elképzelnünk ezt a fajta intencionális üresjáratot.

Filozófiatörténeti szempontból itt feltétlenül a reflexió hatósugarának korlátozását kell tartanunk a leghangsúlyosabb mozzanatnak. A reflexió hatósugara a deskriptív fenomenológia értelmezésében nem terjed ki fogalmaink teljes rendszerére, vagy ami ugyanazt jelenti: a *Logikai vizsgálódások* elemzései egyértelműen rámutattak, hogy *nem keletkezhet minden fogalmunk tapasztalati reflexió útján.* Nem véletlen, hogy Husserl későbbi műveiben oly gyakran és oly nagy nyomatékkal hangsúlyozza majd a szemlélet közvetlenségének gondolatát. Az ítéletbetöltődésekre, mint a lét-fogalom és a logikai kategóriák keletkezési helyére tett hangsúly már a *Logikai vizsgálódásokban* is a közvetlen és levezethetetlen szemlélet melletti

dolgokról állítani.” I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Akadémiai, 1981. 206. o. (A fordítást módosítottam.) Husserl később maga is hasonló módon fogja fogja összekapcsolni a reflexív beállítódás és a filozófus felelősségének gondolatát.

²⁴ *Logische Untersuchungen* II. Niemeyer, 1913. 141. o

elköteleződés jelének számít.²⁵ Az intuícióban nincsen közbülső közvetítő fogalmi mozzanat a világ és az én között, az intuíció az a dimenzió, ahol maga a legszélesebb értelemben vett megjelenés, magának a világnak a megjelenése történik. A reflexiós tevékenység ezzel szemben a közvetettség gyanújába keveredhet, mivel a reflexív tudati esemény relációs szerkezetéből adódóan szorosan hozzá van kötve a reflexió tárgyához, mint tevékenységének megszorító feltételéhez. A reflexió így viszont óhatatlanul elveszti a fogalmak hierarchiájában betöltött előkelő helyét. Amit a filozófiai hagyományban számos kiváló gondolkodó eddig kifejezetten vagy hallgatólagosan a megismerés univerzális lehetőségfeltételének tekintett, azt Husserl nem értékeli többre, mint a mentális tevékenységek egy részleges hatókörű lehetőségének, egy nélkülözhetetlen, de nem centrális jelentőségű intencionális aktustípusnak.

Ehhez a képhez, amit az imént vázoltunk fel a *Logikai vizsgálódások* reflexióra vonatkozó gondolatmenetéről, a pontosság kedvéért azt is hozzá kell tenni, hogy Husserl véleménye a későbbiekben jelentős átalakuláson ment keresztül. A reflexió filozófiai szerepének megítélésében semmiképpen sem tekinthetjük a logikai alapú kritikát Husserl utolsó szavának. Mindazonáltal a *Logikai vizsgálódások* kritikai álláspontja fontos szerepet töltött be a fenomenológia további sorsa szempontjából.

Elsősorban azt a gondolatmenetet kell említenünk, ami a közel vitte a művet a reflexió lehetőségként való értelmezéséhez. A brentanoi örökséget továbbgondoló Husserl előtt már ekkor világossá vált, hogy az élményvilág lélektani analízisére korlátozódó fenomenológiának számot kellene vetnie a pszichológiai reflexió kérdésével, és e kérdés tárgyalása során a fenomenológiai ismeretelmélet elkerülhetetlenül a kartézianus szubjektum, az én szubsztancialista metafizikájának problémáiba ütközne. Ezt a nemkívánatos következményt elkerülendő Husserl megpróbálta úgy elgondolni a világ tárgyi

²⁵ A „szemlélet” és a „látás” kifejezések Husserl szótárában sajátos, ismeretelméleti közvetlenségre utaló jelentéssel rendelkeznek. A látás tradicionális értelmezésével szemben a fenomenológiában „[a] közvetlen „látás” nem egyszerűen az érzéki, tapasztaló látást, hanem az általában vett látást, mint eredendően adó tudatot ...” jelenti. Hua III/1, 43. o.

szféráját és a lélektani én alanyi-szubjektív szféráját, hogy azokat a megjelenés ontológiai értelemben semleges közegében lehessen egyesíteni. A megmutatkozás területe – amit Jan Patočka a *Logikai vizsgálódások* voltaképpen felfedezésének nevezett – azt a perspektívát nyitotta meg Husserl előtt, amiben az ismeret különböző formációit átfogó tematikus vizsgálat tárgyává lehetett tenni. Az élménybeli önadottság gondolatával Husserl megpróbálta érzékeltetni, hogy fenomenális megmutatkozásukban a realitások nem vezethetők vissza maradéktalanul két heterogén konstitutív pólus dialektikus kölcsönhatására. A „dolgok” önmegjelenéséért nem az az összefonódás a felelős, ami tulajdon materiális létszerkezetük és a megismerő alanyi hozzájárulásának kombinációiból származik. Husserl ebből a megfontolásból kiindulva tartotta félrevezetőnek a megismerés kantianus alapokra épülő elképzelését, mint ami a problémák feloldása helyett egy egyszerű kompromisszumos eljárással igyekszik csillapítani az objektív törvényszerűségek és a szubjektív feltételek feszültségét. Számára a megmutatkozás szférájának önállósága jóval inkább azzal a fontos belátással volt egyenlő, hogy a világ a maga természetes pozitivitásában *nem tud nem megmutatkozni*. A kérdés és a sürgető episztemológiai feladat az volt tehát, hogy milyen eszközökkel és milyen nyelvezettel lehet adekvátan visszaadni a megjelenés semleges dimenziójában elkerülhetetlenül adódó ismerettartalmakat.

Vitathatatlan, hogy ezzel Husserl alig megoldható feladatot tűzött maga elé. A nehézség fő forrása a leírás optikájának kiválasztása volt. Husserl leíró nyelvezetében csak azt a grammatikai nézőpontot tekinthette hitelesnek, amelyben az ismeretélmények egyes szám harmadik személyben voltak megfogalmazhatóak. A *Logikai vizsgálódások* ezért igyekezett úgy értelmezni az „aktusok” és az „élmények” elemzését, mintha ezekben a folyamatokban az énlengesség értelmében vett szubjektív összetevő nem lenne jelen determináns összetevőként. Ez azonban a tapasztalat sajátos én-karaktere miatt nehezen teljesíthető követelménynek, sőt talán azt is mondhatnánk, hogy egyenesen teljesíthetetlen követelménynek tűnik, hiszen a megismerési élmények nem pusztán egy semleges értelemdimenzió történései, hanem megélhető

élményként mindenkor tartoznak is *valakihez*. Akármilyen ontológiai preferenciák mentén értelmezzük is a tapasztalat alanyának státuszát, bárhog is vélekedjünk a tapasztalati élményfolyam tartalmi oldaláról, a fenomenológiai leírás szempontjából itt a hangsúly mindenképpen a szükségszerű hozzátartozás formális mozzanatára fog esni: a tapasztalatról tett kijelentések értelme megkérdőjelezhető, ha a tapasztalatot nem *valakinek* a tapasztalataként értjük.²⁶

A megjelenésben feltáruló semleges dimenzió és a megjelenéshez hozzátartozó tapasztalat én-karaktere közt fellépő feszültség valószínűleg nem kerülte el Husserl figyelmét. Ennek ellenére megállapításainak zöme ingadozik a két lehetséges állásfoglalás között: elemzéseinek egy része a tapasztalat anonimitásának tézisére enged következtetni, míg máskor a szubjektív komponens kiiktathatatlanságának tételére bukkanhatunk a sorok között. Husserl nem hagy kétséget afelől, hogy ami a reflexió jelenségét illeti, az az utóbbi álláspont alá tartozik. *Expressis verbis* ugyan a szövegben sehol nem találkozhatunk a megfogalmazással, de talán mégsem elhamarkodott az az interpretáció, amely azt állítja, hogy a *Logikai vizsgálódásokban* Husserl a reflexiót a kanti 'én gondolom' mintájára olyan *szubjektív-akarati lehetőségnek* tekintette, ami potencialitásként minden élményünkhöz hozzátartozik. Dolgozatunk elején felvetett kérdésünket, ami a reflexió genezisére irányult, Husserl ezzel jellegzetes módon meg is válaszolja: a mentális reflexió egyfajta cselekvési potencialításra, és ennyiben a szubjektívitasunk reflexív tudatosságot megelőző – prereflexív – rétegére vezethető vissza. Hogy ez a gondolat miért tekinthető tipikus megoldási javaslatnak az önvonatkozó dilemmájára, és hogy alapjaiban miért tekinthető ellentmondásosnak a reflexió

²⁶ Husserl csak transzcendentális fordulata után ismerte fel, hogy a tapasztalat „fenomenológiai grammatikája” az egyes szám első személy genitívuszához vezeti vissza a filozófia nyelvét: „az appercepció *fenoménje* nem más, mint az észlelés *fenoménje*, értve ezalatt az *én észlelésemet*”. (Kiemelés tőlem – V. Z.) Edmund Husserl: *Die Idee der Phänomenologie*. Meiner, 1986. 44. o. (A szöveg először az összkiadásban jelent meg: Hua Bd II., M. Nijhoff, 1958.), magyarul: *A fenomenológia ideája*. in: Edmund Husserl válogatott tanulmányai. Gondolat, 1972. 27-110. o.

prereflexív mentális összefüggésekre történő redukciója, arról a fenomenológia transzcendentális fordulata kapcsán lehet majd bővebben szót ejteni.

b) A fenomenológiai reflexió kettős értelme

Ma már jól látható, és a kritikai irodalomban is általánosan elfogadott megállapításnak számít, hogy a transzcendentális fenomenológia eszméjének megszületése 1900-as évek elején ugrásszerű változást hozott Husserl gondolkodásában. A változás szorosan összefüggött, sőt voltaképpen egybe is esett egy a *Logikai vizsgálódások* periódusában még fel nem ismert alapvető módszertani elv felfedezésével.

1907 tavaszán Husserl néhány előadást tartott a Göttingeni Egyetemen. Ezekben a híressé lett előadásokban²⁷ fogalmazódik meg először a transzcendentális fenomenológia metodikai alapját jelentő *epokhé*²⁸ gondolata.

A *Logikai vizsgálódások* két kötetében Husserl még a tudat fenomenális szférájában felbukkanó reális élménytartalmak deskripcióját tartotta a filozófia kiindulópontjának. Ebben a műben a tudat és a pszichikum még a világ részének számított, néhány évvel később Husserl viszont felismerte, hogy ez a lélektani idealizmusnak is nevezhető álláspont súlyos ellentmondásokkal terhelt, mivel végső tekintetben a világot a maga teljességében annak egy részétől, a mentális struktúráktól teszi függővé.

De nem csak a tudat és a lélektani folyamatok ismeretelméleti helyi értéke változott meg az említett előadásokban, és nem csupán a filozófiai eszmélkedés kiindulópontját helyezte át Husserl egy újonnan felfedezett tematikus területre. A transzcendentális fordulat előtti művek elgondolása szerint a filozófiai analízis anyagát az empirikus világban tapasztalatokat szerző *én* élményei képezték, pontosabban azok az élmények, amelyek a megjelenés semleges struktúráiként bomlottak ki, és amelyek a természettel való kölcsönhatásban mintegy elkerülhetetlenül adódtak az ember számára.

²⁷ *Die Idee der Phänomenologie*. Meiner, 1986. (Lásd az előbbi lábjegyzetet.)

²⁸ Husserl a kifejezés bevezetésekor az eredeti görög írásmódot alkalmazza -ἐποχή-, hangsúlyozva a terminus *tartózkodásra* utaló jelentését.

Ennek megfelelően értelmezte Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* az „én”-nek mint nyelvtani kifejezésnek a grammatikai szerepét is. Személyes névmási funkciójában az „ént” az úgynevezett okkasionális kifejezések osztályába sorolta. Így a mutatószavakhoz, az időmegjelölésekhez és a többi személyes névmáshoz hasonlóan az „ént” is demonstratív kifejezésnek tekintette, amelynek folyton változó jelentéstartalmát „az élő beszédből és az ahhoz tartozó szemléletes körülményekből kiindulva”²⁹ lehet megállapítani. E felfogás szerint az „én” személyes névmással kizárólag a „külső”, *empirikus* értelemben vett „énre” lehet utalni, amit „úgy ragadhatunk meg, mint bármely más külső dolgot”.³⁰ Erre az *énre* rámutathatunk (osztenzíve definiálhatjuk), opozícióba állíthatjuk saját énünkkel, mint empirikusan szintén jól meghatározható tér-időbeli pólussal, megérinthejtjük, szemrevételezhetjük cselekvései során stb., mindez azonban egyáltalán nem számít kategóriahibának vagy durva metafizikai hiposztázisnak, mivel Kant fogalmi gyakorlatához hasonlóan az „én”-kifejezés referenciális használatával Husserl sem kívánt semmiféle szubsztanciális ego jelenlétére utalásokat tenni. Ez a grammatikai megjegyzés egyben azt is jelentette, hogy a leírás és az episztemikus hozzáférhetőség tekintetében Husserl ekkor még nem választotta el éles határral az *én* közvetlen és apodiktikus valóságszféráját a világ aspektuális evidenciában megjelenő dolgaitól.

Ehhez képest *A fenomenológia ideája* cím alá tartozó előadásokban Husserl mindkét témában újjáalakított fenomenológiai koncepcióval lép elő. A filozófia kiindulópontja ezekben a szövegekben már nem a világonbelüli (saját kifejezésével: *mundán*), természetes szubjektivitás élményszférája, és ezzel párhuzamosan radikális módosuláson megy keresztül „én”-ről alkotott koncepciója is. A változásokhoz vezető felismerést, ami valójában egy „egyszerű” módszertani invencióból fakadt, a következőképpen lehetne összegezni: ha elfogadjuk azt az általános vélekedést, miszerint az ismeretkritika feladata a világra vonatkozó tudás feltételrendszerének teljes körű feltárása, akkor arra a kérdésre kell mindenekelőtt elfogadható választ

²⁹ *Logische Untersuchungen*: II. Bd. i. k. 82. o.

³⁰ Uo. 342. o.

keresünk, milyen módon jön létre számunkra érvényes, minden kételyen felül álló tudás, vagyis olyan materiális tartalommal is megtölthető konceptuális ismeret, ami még a legkörülményesebb filozófiai analízis próbáját is kiállja. A neokantiánus iskolához tartozó gondolkodók többsége, Natorp, Cohen és Rickert – Husserl talán legbefolyásosabb kortársai –, erre a kérdésre az ismeretszerzés a priori előfeltételrendszerének logikai átvilágításával igyekeztek válaszolni. Husserl ennél egy lépéssel feltétlenül tovább jut, amikor rámutat, hogy a megismerés mechanizmusainak logikai előstruktúrájáról tett felfedezések mindaddig nem vezethetnek közelebb az ismeretelmélet alapproblémájának megoldásához, amíg a megismerés körülményeit a mindennapi, átlagos világtapasztalat sémája szerint rögzítjük. Nagy a valószínűsége annak ugyanis, hogy a mindennapi megismerés körülményei nem kínálnak fel maguktól tiszta feltételeket a filozófiai megismerés számára. Miért támadhatnak egyáltalán érvényességi kételyeink a mundán világtapasztalattal szemben, és hogyan lehet esetleges kételyeinket filozófiailag pregnáns formára hozni – kérdezhetnénk e gyanú hallatán. Az ok könnyen belátható – mondja Husserl –, hiszen a természetes világtapasztalat a mindennapi életgyakorlat szétszórt, strukturálatlan közegében a filozófus és a filozófia beavatkozása nélkül is felszínre hozza önmaga feloldhatatlan praktikus ellentmondásait: sokszor még saját tetteink motivációit és következményeit sem látjuk át teljesen, következtetéseinkben elháríthatatlan zavarba jövünk, ellentmondásos választási helyzetekbe kerülünk, és így tovább. Olyan kétértelműségeknek és tisztázatlanságoknak vagyunk ekkor kiszolgáltatva, amelyek a praxis által felkínált eszközökkel nem oldhatóak fel. De még a természetes világtapasztalat mellett elkötelezett tudományos kutatás gyakorlatában is könnyűszerrel kimutathatóak olyan fogalmi-megalapozásbeli kollíziók, amelyek eredetükben a naív-naturalista módon koncipiált tudományos tapasztalatra vezethetőek vissza.³¹ Milyen formában adott a

³¹ Később, a *Krisis* bevezető gondolatmenetében Husserl részletesen is kitér majd a természetes világtapasztalat és az európai tudományosság között létrejött történeti összefonódás általa végzetesnek tekintett filozófiai következményeire. Ehhez lásd pl. Mezei B. kommentárját a

tudományos megismerés számára az ismeretek tárgya? Az élmény realitásában? De honnan tudható, hogy a realitás nem pusztán a mentális működés öntükröződése? Hogyan lehet körbenforgás nélkül, pusztán fogalmi eszközökkel igazolni a tárgyi objektivitás tudati élménytől független fennállását? A természetes gondolkodásra épülő tudományok ezeknél a kérdéseknél rendszerint zátonyra futnak. Ez elegendő oknak látszik arra, hogy kritikai vizsgálatnak vessük alá a természetes világtapasztalatból származó ismeretek felépülési rendjét. A módszer pedig, aminek segítségével Husserl szerint radikális filozófiai öneszmélésünkben „kitörhetünk” a mindennapok és a tudományok ismereteinek töredékes és ellentmondásokkal terhelt világából, a fenomenológiai epokhé módszere.

Az intencionalitás mibenlétének kérdése mellett már kezdetektől fogva az epokhé gondolata váltotta ki a legtöbb vitát a fenomenológusok körében. Tény, hogy a fenomenológia átalakulásában a spontán világtudás érvényességének teljes körű felfüggesztése rendkívül nagy horderejű ismeretelméleti döntésnek számított, amivel Husserlnek már első követőit és szellemi társait, többek között Max Scheler is sikerült elbizonytalanítania. Lévén hogy e döntés a filozofálás módszertani megalapozása mellett a filozófus felelősségének és önfelelősségének bonyolult problémáját is felveti, kritikai szempontú megjegyzések sokaságára adhatna alkalmat.³² Jelen összefüggésünkben talán érdemes mégis arra az egy mozzanatra korlátozódnunk, amelyik az epokhé aktusát reflexív aktusnak tünteti fel.

Husserl *A fenomenológia ideája* című előadássorozatában többször is hangsúlyozta, hogy csak a megismerésre és az ismerettárgyiságra irányított

Krizis magyar kiadásához. in: *Az európai tudományok válsága I-II.* Atlantisz, 1998. II. kötet 263-329. o. , különösen 284. sk. o.

³² Többek között tisztázni kellene az epokhé különböző szintű implikációinak összefüggését. Mit von maga után az epokhé az ismeretelméleti, az ontológiai, és a logikai tudásban, és milyen változásokat teremt az epokhé *ezzel párhuzamosan* a látási, a hallási stb. tapasztalat szubjektív élményein belül? A látás metaforája, amit Husserl az epokhé gesztusához kapcsolódó ismereti redukció lépésének és a cogitatio tematizálásának jelölésére vezet be, szintén felveti az önvonatkozás kérdéseit. A módszer utóbbi kérdéseiről részletes és produktív javaslatban végződő elemzést ad: Michel Henry: *Radikale Lebensphänomenologie.* Alber, 1992.

ismeretelméleti reflexió képes megkülönböztetni a filozófiai gondolkodást a természetes gondolkodástól (és a „természetes” tudománytól). Amennyiben pedig a filozófia a végső megalapozás eszméjét tűzi ki ön maga elé, akkor nem elégedhet meg a természetes beállítódás parciális kritikájával, hanem fel kell ismernie, hogy *minden* természetes tapasztalatból eredő ismeretet *radikális* kritikával kell illetnie. Az ismeretelméleti reflexiónak ebből a megfontolásból következően univerzális terjedelműnek kell mutatkoznia, hiszen csak egy univerzálisan kiterjesztett reflexió lehet képes a közvetlen világtapasztalat egyetemes horizontját lefedni. Az epokhé műveletének legfontosabb módszertani funkciója eszerint a naiv beállítódás teljességének befogása, majd azt követően annak a létérvényesség-tulajdonításnak a totális felfüggesztése, ami ehhez a beállítódáshoz eredendően hozzátartozik, hogy végül meg lehessen nyitni a kutatás számára egy tiszta, hallgatólagos tárgyasításoktól mentes, eredeti közvetlenséggel övezett fenomenális mezőt. Ha következetesen alkalmazzuk az epokhét, ebben a tiszta fenomenális mezőben már nem találunk egyebet, mint a tapasztalati élmény reális összefüggéseitől megtisztított elemeit, az egyes cogitatiókat, amint az aktuális élményfolyamban *in puncto* felbukkannak. Ezért mondhatta azt Husserl, hogy az epochében minden egyes pszichikai élménynek megfeleltethető az adott élmény „tiszta lényege”, ami eszményi, apodiktikus evidenciaként jelenik meg a tematikus pillantás előtt, és ami már nem tartalmaz semmit az empirikus világismeret transzcendenciáiból. Ezzel az eljárással, az epokhé felfüggesztő gesztusával Husserl végleg elhagyja a pszichikai folyamatok területét, búcsút vesz a brentanoi örökségtől és a *Logikai vizsgálódások* deskriptív szemléletétől, egyúttal új tematikus területre helyezi át a fenomenológiát, és nem utolsósorban új dramaturgiát is teremt a szisztematikus gondolkodás számára. A kérdés immár nem az, milyen élménymodalitásokban jelenik meg a tárgy a maga önjogán a tárgyra nyíló tudat számára, és milyen eszközökkel, illetve milyen grammatikai perspektívából írható le a megjelenés semleges dimenziója. Most már arra a kérdésre kell koncentrálnia a fenomenológiának, hogy vajon milyen törvényszerűségeknek engedelmeskedik az

ismerettárgyiság, miközben az epoché segítségével megtisztított élményben áthalad a konstitúció bonyolult folyamatain.

Amikor zárójelezésről, epokhéről beszélünk, az értelmi élmények, és általában is minden lehetséges élmény létvonatkozásának totális felfüggesztése persze nem abban a szokványos szkeptikus variánsában értendő – hangsúlyozza a félreértéseket megelőzendő Husserl –, amely azért tagadja a realitás megragadhatóságát, hogy öncélúan felfüggeszse a valóság létszféráját, és megpróbálja azt teljes terjedelmében látszatnak minősíteni. Husserltől mi sem állt távolabb, mint az ismeretelméleti relativizmus és a megismerés lehetőségeit kétségbevonó radikális szkepticizmus.³³ Éppen ellenkezőleg. Gyakorlatilag egész életművén keresztülvonult a gondolat, miszerint a megismerés erejének *elvileg* nem állhat ellen semmiféle határ, sem az alanyi tapasztalat végeessége, sem a tárgyak aspektuális feltárulkozása és horizontokba való visszahúzódása, sem a megismerési ítéletek idői kötöttsége, ahogyan azt a fenomenológiai redukció tanáról szóló, néhány évvel későbbi írásában határozottan ki is jelenti: „*ami van, megismerhető* – a megismerés időbelisége a kijelentés létét, illetve igazságát (Richtigkeit) tekintve lényegtelen, maga a kijelentés ezáltal nem válik időben korlátozottá.”³⁴

A jelek szerint tehát akkor járunk el helyesen, ha az epokhé rendeltetését is ennek a megismerési optimizmusnak megfelelően értelmezzük. Következésképpen a transzcendentális fenomenológia módszertanának központi törekvését sem szabad könnyelműen félreértenünk: az epokhé ismereti érvényességet felfüggesztő aktusának nem feladata, hogy szkeptikus kételkedéssel megszüntesse a valóságot, legyen az tárgyi vagy átélésbeli valóság formájában tételezett realitás, „mindössze” az ismeretek megváltoztathatatatlannak hitt „előjelen” kell változtatnia – az epokhé ugyanis mindent úgy hagy, ahogyan azt a fenomenológiai eszmélkedés önnön

³³ Husserl a relativizmust egyenesen a filozófia botrányának tartotta; de a szkeptikusok szokásos stratégiájáról is hasonlóan rossz véleménnyel volt. Szkeptikus argumentumok elleni megfontolásairól például az *Ideen I.* kötetében olvashatunk: Hua III/1, 174 sk. o.

³⁴ *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. Hua VIII, 398. o. (Kiemelés tőlem – V. Z.)

kezdőpontja előtt találja, az érvényesség előjelének megfordítása viszont formálisan új teleológiai összefüggést hoz létre. Ezt az új összefüggést Husserl úgy tekinti, mint a *konstituáló tudat teleológiai összefüggését*. Ebben az új tematikus összefüggésben, amelyben a világ mindig célszerű rendre utaló értelemszövedékként lepleződik le, megjelenés és megjelenő immár egymástól strukturálisan különböző helyi értékkel rendelkezik. Husserl *A fenomenológia ideája* című művétől fogva egyre inkább úgy látja majd, hogy a kognitív szféra önmegjelenésének okát a megismerés szubjektív oldalának *teljesítményében* lehet felfedezni, és ebből fakadóan fokozatosan hajlik majd arra is, hogy a megjelenő végső forrását egy egológiaiilag megközelíthető szinguláris pontban, a *transzcendentális én* spontán önteremtésében keresse.

Ebben az összefüggésben döntő fontosságúnak bizonyulhat a kérdés: vajon indokoltnak tarthatjuk-e a husserli optimizmust a módszertani reflexió hatékonyságát illetően? Hogy itt valóban nagy horderejű kérdésről van szó, az könnyen belátható, hiszen a transzcendentális fenomenológiában végső soron a megjelenés és a megjelenő korrelációját feltáró konstitúciós elmélet egésze, és ezzel együtt az abszolút tudatra visszalépő redukciós program sikere is az epokhé iniciális lehetőségétől függ.

Az epokhé reflexív aktus, és a reflexió nem más, mint az epokhé aktusa. Legalábbis erre a különösen csengő ekvivalenciára utalnak azok a megjegyzések, amelyek Husserl néhány művében a filozófia kezdetének tárgyköre kapcsán hangzanak el. Husserl már a *A fenomenológia ideája* lapjain is félreérthetetlenül fogalmaz: „Ha kérdésessé teszem az *én*-t és a világot, valamint az énlményt, mint olyant, akkor előáll az egyszerűen szemlélő reflexió, amelyik az illető élmény appercepciójában adottra [...] irányul.”³⁵ Figyelmesen követve iménti idézetünk szerkezetét, világosan kitűnik, hogy az epokhé módszertani lépése (kérdéssé teszem az *én*-t és a világot) és a reflexió kognitív aktusa között a mondatbeli *akkor* nem egyszerű logikai implikációt takar. A mondat értelmét maga Husserl is precízebben hozhatta volna napvilágra, ha azt mondta volna, hogy a felfüggesztés gesztusa

³⁵ i. k. 71. o. (A fordítást kissé módosítottam.)

mindenkor *együtt jár* a tapasztalati tartalomra vonatkozó reflexióval. Mégpedig oly módon, hogy az epokhé és a reflexió ugyanazon tett két aspektuálisan különböző – analitikusan ugyanakkor szétválaszthatatlan – vetületeként értelmezhető. A *kérdéssé tétel*, amiről Husserl beszél, egymásba ékelődő preszuppozíciók mentén bontakoztatható ki: a fenomenológiai szemlélet megnyílása egyrészt feltételezi, hogy képes vagyok távolságtartó nézőpontból rálátni (reflektálni) természetes élményfolyamom menetére, másképpen elgondolhatatlan maradna, miért van egyáltalán ismeretelméleti szempontból szükség arra, hogy megkérdőjelezzük a mundán tapasztalat egészének érvényességét.

Másrészt a fenomenológiai reflexió pedig azt feltételezi, hogy a mundán tapasztalás folyamatainak valóságvonatkozása akaratilag (epokhálisan) felfüggeszthető, máskülönben az élmény lényegi-formális magját nem lehetne hozzáférhetővé tenni a tematikus pillantás számára.

E kettős feltétel találkozik az akarat vonatkozásában, ami arra utal, hogy az epokhé és a reflexió egybeeső aktusa akaratilag: a világszemléletet fogva tartó természetes naivitás szándékolt széttörése. E megállapításunkat közvetlenül alátámasztja, hogy a filozófia kezdetének döntésbeli háttéréről Husserl egy helyütt a következőképpen vélekedett: senki sem képes természetadta úton belépni a filozófiába. A filozófiai gondolkodás kezdetéhez ezért egy eredeti *döntés* (Urstiftung) szükségeltetik, ami egyúttal a filozófus szellemi önteremtésének is tekinthető.³⁶

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a transzcendentális fenomenológia gondolatmenetében Husserl iménti meggyőződése, melyben a filozófiai tevékenység kezdetét a személyes elszántság mozzanatával kötötte össze, kritikus láncszemnek számít. Itt válik lemérhetővé ugyanis, milyen feladatot kellene valójában teljesítenie a reflexív epokhé gondolati tettének, és itt mutatkozik meg, hogy Husserl bizalma a reflexió hatékonyságával szemben merőben eltúlzott reményeket szabadított fel, és hogy ezek a remények végül

³⁶ Vö: *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. Hua VIII, 19. o.

még az intencionalitás saját logikája szerint is megalapozhatatlannak bizonyultak.

Fentebb azt láttuk, hogy a reflexiónak – azaz a reflexív epokhénak – élményvilágom teljes terjedelmére kell vonatkoznia. Ez azt jelenti, hogy az epokhé aktusában akaratomat önmagam felé kell fordítanom, szemléletemet, ami eddig a külvilág tárgyaira irányult és reflexió nélküli³⁷ közvetlenségben megpihent azok objektívnek hitt egzisztenciáján, most úgy kell irányítanom, hogy a természetes élményfolyam „medréből” hirtelen kilépve, mintegy egy csapásra – világhoz való viszonyom egészében – önmagam válhassak szemlélhető „tárggyá”. Tárggyá kell válnom, jóllehet nem a dologkategória értelmében vett reális (real) tárggyá, hanem merőben új típusosságot kifejező eidetikus tárggyá. Meg kell változtatnom világi érdekek célösszefüggésére irányuló mentális beállítódásomat, mégpedig radikális határozottsággal, és úgy tűnik, ez a feladat nehézségénél fogva csakugyan valamiféle radikális töréssel felérő *Urstiftung* közvetítését igényli. Hogyan is lehetne másképp filozófiailag plauzibilissé tenni egy ilyen világszemléletünkben beálló mélyreható változást, mint egy szándékos elhatározáson alapuló konstruktív gesztus felmutatásával?

Husserl magyarázata azonban korántsem olyan meggyőző, mint amennyire első pillantásra tűnik. Az argumentáció fő nehézsége az akarati döntés, a teleológiai szándékoltság intencionális komponensében rejlik. Bizonytalan és meglehetősen homályos tudniillik, hogyan lenne lehetséges „végrehajtanom” egy olyan intencionális akarati aktust, ami genezisének tekintve még a természetes tapasztalat pretematikus világösszefüggéséhez tartozik, és *ugyanakkor*, intencionális tárgya révén a filozófiai analízis tiszta fogalmi rendjébe illeszkedve ugyanaz az aktus már túl is kerül ezen az összefüggésen. A reflexív epokhé kiemel *valahonnan* (a faktikus beállítódásból és az empirikus élményhorizontból) és áthelyez *valahová* (az evidens szemlélés közegébe és a transzcendentális beállítódásba) úgy, hogy ezt a teljes mértékben szándékosan akart áthelyeződést önmagamban, önmagam kontinuos mentális tevékenységébe ágyazva, mint numerikusan azonos egzisztáló szubjektum,

³⁷ Valójában a természetes beállítódás is ismeri a reflexiót, de azt nem úgy gyakorolja, mint az általában vett látás kritikai szándékú tematizálását.

tapasztalatomban képes vagyok konstatálni. Az akarati intenció végrehajtójának – még a lélektani értelemben vett *én*-nek vagy már a transzcendentális *én*-nek?; itt rögtön dilemma elé kerülünk – ebben az esetben kronológiai és logikai vonatkozásban is valamiképpen előre tisztában kellene lennie a reflexív-epokhális aktus teljesítésének előfeltételeivel, hiszen a mentális szándék fogalma logikai szükségszerűséggel magával vonja egy felismert teleologikus rend jelenlétét, és e rend követését. De nem csak az előfeltételekről kellene tudnia a reflexió alanyának, hanem magát a reflexió végrehajtását, annak konstatálását is meg kellene ragadnia egy második, szimultán tematizáló aktussal, mert ellenkező esetben az akarati intenció nem bizonyulhatna *valamit akaró intenciónak, és a reflexív tudat nem bizonyulna valamiről való tudatnak.*

Némileg leegyszerűsítve a következőképpen fogalmazható meg a zárójelezés husserli elgondolásának problémája³⁸: vagy az akarat működéséhez és a tudat szabadsághoz kötjük hozzá a reflexiót és az epokhét, ekkor azonban óhatatlanul elmosódik a természetes és a filozófiai beállítódás kvalitatív különbsége, mert a reflexív szándéknak implicit módon már a természetes tapasztalatban is jelen kell lennie, vagy eredendő adottságnak és levezethetetlen adománynak tekintjük a reflexiót, ekkor viszont megfosztjuk az epokhét alapvető módszertani funkciójától, attól, hogy a naív tapasztalatot szisztematikusan előkészítse a konstitúció forrása felé közelítő későbbi redukciós lépések számára.

Husserl tudományos indítékai e módszertani probléma egyértelmű megoldását követelték meg. Ezért építette a kibontakozó transzcendentális fenomenológia tiszta motívumokra a tudományos filozófia kezdetét. Az 1900-as évek elejétől fogva életművének végső periódusáig Husserl ilyen tiszta, kételytől mentes filozófiai eszköznek tekintette a reflexiót. Valószínűleg nem tévedünk, ha ebben az állásfoglalásban Descartes gondolkodói hangjának új regiszteren történő megszólaltatását véljük felfedezni. Miközben a filozófia

³⁸ Jan Patočka egyik tanulmányában hasonló módon írja le ezt a jellegzetes problémát, következtetései azonban a fentiekől teljesen eltérő irányban haladnak. Vö: Jan Patočka: *A szerző utószava ...* in: Gond, 1997/13-14., 120-121. o.

kifejtésének kezdetét kívánta módszertanilag megbízható alapokra helyezni, a reflexió-epokhé gondolata kiválóan megfelelt Husserl céljainak, hiszen ezzel olyan eljárásra bukkant, aminek eredményeképpen a cogito kartézianus bizonyosságához hasonló megingathatatlan fundamentumhoz juthatott el. A téma későbbi tárgyalása során Husserl ugyanilyen módszeresen igyekezett cáfolni a kognitív reflexió szembeszökően paradox vonásait, vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyta reflexív önvonatkozás szülte formális ellentmondásokat. A teljesség kedvéért hozzá kell tennünk, hogy a kartézianus örökség továbbgondolása *per se* még nem képezne olyan kritikai felületet, ahol biztosan rögzíthetnénk a fenomenológia bírálatának kiindulópontját, azt viszont már határozottan problematikusnak tarthatjuk, hogy Husserl gyakorlatilag megfontolások nélkül ültette át saját programjába Descartes módszertani technikáját, és jóformán kritika nélkül illesztette be elképzelései közé a reflexió ismeretbővítő felfogását.

Amennyiben eltekintünk a módszeres reflexió gyakorlati végrehajtásának és a reflexív filozófia kezdetének fentebb tárgyalt nehézségeitől, akkor azt láthatjuk, hogy a descartes-i hagyomány átvételéből fakadó problémák akkor válnak újra kitapinthatóvá, amikor Husserl a reflexió kérdéseivel az ismeret konstitúciójának szintjén is szembesül. Ha a transzcendentális fenomenológia iniciatív lépését *módszertani reflexiónak* nevezzük, akkor most, a cogitatio elemzésének szintjén *konstitutív reflexióról* beszélhetnénk. Hogy mérlegelhessük, vajon azonos tartalommal tölti-e meg Husserl a módszertani reflexió és a konstitutív reflexió fogalmait, érdemes egy pillantást vetnünk azon szöveghelyekre, amelyek eligazítást adhatnak az ismeretkonstitúció idevágó kérdéseiről.

Célszerűnek látszik elsőként az *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi* című munka első kötetéhez fordulnunk eligazításért. Ott a következőket olvashatjuk: „Az eleven cogitatioiban magával a cogitatioval, mint intencionális tárgyjal nem rendelkezünk tudatosan; azonban a cogitatio mindenkor tárggyá tehető, lényegéhez tartozik ugyanis egy „reflexív” irányú tekintet (reflektiven Blickwendung) lehetősége, ez természetesen egy újabb cogitatio alakjában jöhet létre, amelyik az előző

cogitationora közvetlenül megragadó módon irányul.³⁹ Ezzel máris tetten értük Husserl egyik irányadó alapgondolatát: a reflexióban megragadott cogitatio *ugyanaz* marad a tematikus megragadás pillanatában, mint ami azt megelőzően, az élményszerű átélés aktuális pillanatában volt (az idézetben a sokatmondó *„im cogito lebend“* kifejezés szerepel). A reflexió nem modifikálja az átéltek lényegi tartalmait, sem az élményt, sem az élmények alanyát. Megváltoztatja azonban a tapasztalat eredeti módusát. A reflexió „teljesen átalakítja az előzetesen naiv élményt; az élmény elveszíti az eredetileg adott közvetlenség módusát, éppen azért, hogy tárggyá teszi azt, ami előtte élmény, mindazonáltal tárgyiasítástól mentes élmény volt.”⁴⁰ – olvashatjuk egy másik fontos mű, a *Kartézianus meditációk* lapjain. Tartalmilag mindez láthatóan egybecseng azzal, amit az előzőekben a *módszertani reflexió*ról viselkedéséről állíthattunk.

Tudjuk azonban, hogy a *Logikai vizsgálódások* után Husserl a konstitúció kérdését kifejezetten az *ego* világmegismerésben játszott szerepére élezte ki. Nem meglepő tehát, ha a genetikus fenomenológia elemzései több szálon végigfutva végül az *én* konstitúciós problémájában kapcsolódnak össze. E problémát már nem lehetett egyszerűen a *közvetlen élmény-tárgyasított élmény* korrelatív fogalompárja mentén nyugvópontra juttatni. Fel kellett mutatni azt is, hogy a reflektáló *én* és a reflektált *én* között a reflexió iteratív mozgása ellenére is identitás áll fenn. De megfogalmazhatjuk ugyanezt a feladatot a reflexió dinamikájára vonatkoztatva is: hogy megteremtse az empirikus *én* és a transzcendentális *én* közötti összefüggést, Husserlnek fel kellett mutatnia, hogy a reflexió aktusának végrehajtása (a noétikus oldal) és a reflexió aktusába foglalt tartalmi struktúra (noématis oldal) pontosan megfeleltethető egymásnak.

Ezt az identitás-problémát és intencionális parallelizmust elemzi többek között az az időkonstitúcióról szóló kézirat is, amelyik a 30-as évek elejéről származik, és amit sajátos teoretikus tartalma miatt érdemes hosszabban is

³⁹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hua III/1, M. Nijhoff, 1976. 77. o.

⁴⁰ *Cartesianische Meditationen*. Hua I, M. Nijhoff, 1950. 72. o.

idéznünk⁴¹: „[...]képes vagyok magamat önmagamra irányítani. Ekkor ismét elválík egy átellen (Gegenüber), amelyben az *én* feltűnik mindazzal együtt, ami vele szemben helyezkedett el, tehát a vele szemben feltűnő *én*-nel és annak a másikkával. Itt *én*, ennek az új átellennek a szubjektuma, 'anonim' vagyok.” A szöveg valamivel később így folytatódik: „Pontosabban megközelítve azonban <meg kell különböztetnünk> az *én* őseredeti jelenét a reflexió előtti transzcendentális élet jelenétől (ettől az eredeti önmagáért-való-léttől), amelyen keresztül az *én* önmagára és jelenére irányul, és éppúgy meg kell különböztetnünk a tematikusan észlelő irányulást, az észlelt és észlelő irányulást. Minden irányulás egyben nem észlelt jelen is, atematikus, nem-észlelő önadottság. A transzcendentális *én* viszont eleve állandó készséget mutat arra, hogy a nem-észleltet észlelje, és mindenkor képes arra is, hogy észlelje önmagát egy *én képes vagyok*-ban, és így iterálódik.”

Az önészlelés fenomenológiája eszerint a keresett énazonosságot úgy igyekszik felmutatni, hogy a reflexiónak, a pusztán intencionális tekintettel szemben – azt is mondhatnánk: a látással mint passzív *flexióval* szemben – konstituáló értéket tulajdonít, és ezzel a sajátos fordulattal megpróbálja az önmagára irányulás aktusát nem-tárgyasító tettként értelmezni. Amikor önmagunkra irányul tekintetünk, világot leképező, tételező és objektiváló, a világhoz megértéssel asszimilálódó tevékeny lénynek ismerjük fel magunkat. A tapasztalat hérakleitoszi folyamában olyan alanyiságot fedezünk fel, amihez elszakíthatatlanul hozzátartozik az elevenen reagáló tudati élet. Ez a tudat személyesen énszerű tudat, melynek modalitása a hozzátartozó világ minden lehetséges reprezentációjára kiterjed. Ugyanakkor azt is felfedezzük, hogy az érvényességében megragadott világ, mint birtokolt világ, nem a tevékeny tapasztalat világonbelüli *én*-jéhez tartozik. Husserl is elismeri, hogy az önreflexió aktusán keresztülhaladó gondolat elháríthatatlanul beleütközik a reflektáló *én* és a reflektált *én*, a világfeltárás és a világ közt fellépő differenciába, ám mindjárt azt is hangsúlyozza, hogy a reflexióban ennek a differenciálódásnak a rejtett forrása is napvilágra kerül: a reflexióban hírt ad

⁴¹ A C 2 I / 3 a és a C 5 / 3 a – 3 b megjelölésű kéziratok szövegét közli: Karl Mertens: *Zwischen Letztbegründung und Skepsis*. Alber, 1996. 154-155. o.

magáról a transzcendentális ego. A transzcendentális ego-t tehát semmiféleképpen sem olyan általában vett szubjektumként kell elgondolnunk, ami a figyelem fókuszába kerülve ne válhatna objektummá, miként azt egykor Kant állította. Az egymásra rétegződő reflexiós aktusok során a transzcendentális *én* éppen hogy objektum formát ölt, ám csak a maga „funktáló”, működő és teljesítő mivoltában, és semmiképpen sem egy reálisan létező entitás alakjában. Objektívalódása és megmutatkozása ellenére a transzcendentális *én* anonim marad, ahogyan azt Husserl többször is nyomatékosan hangsúlyozza. Az önreflexió ismeretelméleti értelemben meghatározható szerepét így kétségtelenül abban jelölhetjük meg, hogy az iteráció fokozatain áthaladva felszínre hozza és megőrizzé ezt az anonimitást, és konstituálja magának a transzcendentális *én*-nek a megjelenését. Ezzel a felismeréssel gyakorlatilag elhárult az akadály a reflektáló és a reflektált *én* identitásának meghatározása előtt: a reflexió tematizáló aktusa eredetileg nem tudatos aktus, de eme nem tudatos aktus tematizálásának alkalmával felismerhetővé válik, hogy a nem tematikus tevékenységben mindig jelen van egy funktáló centrum, amiből táplálkozva a reflektáló *én* mint világi létező elnyeri értelmét és érvényességét.

E megfontolások nyomán juthatott Husserl arra az álláspontra, hogy a személyes azonosság empirikus és transzcendentális rétegének szükségképpeni egységét a reflexió tükrében lehet felismerni. A fenomenológiának ezzel látszólag sikerült lazítania az énazonosság egyik rendkívül ellenállónak bizonyuló problémáján, amire Kant és Fichte erőfeszítései ellenére hosszú időn keresztül többnyire csak aporetikus választ tudtak adni az idealista hagyomány képviselői.

A konstitúció kérdéseinek tisztázása azonban felszínre hozott egy olyan nehézséget is, amire saját előfeltevéseinek megsértése nélkül Husserl sem tudott megfelelő magyarázatot találni. Arról a tapasztalatelméleti problémáról van szó, ami már az *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi* című munka második kötetében is körvonalazódott, és ami később a belső időtudat fenomenológiájáról szóló írásokban az abszolút tudat meghatározása körül bontakozott ki teljes terjedelmében. A szóban forgó

nehézséget az abszolút megalapozás ideája jelentette Husserl számára. A megalapozás kapcsán ugyanaz a kérdés merült fel a fenomenológia keretei között is, mint ami a fogalmak összefüggésére alapozott idealizmus különféle rendszereiben, nevezetesen az a kérdés, hogy hogyan lehet olyan transzcendentális argumentumokat alkalmazni a rendszer alátámasztására, amelyek nem futnak végtelen regresszus felé, nem képeznek logikai körben forgást sem, és nem is szakítják meg a rendszer megalapozási folyamatát egy önkényesen kijelölt pontnál⁴². Magától értetődő, hogy az ismeretkonstitúció egológiai alapjainak feltárása közben Husserl csak azt az érvelési utat követhette, amelyik mentén az élményszerű öntapasztalatok egyre mélyebb rétegeit lehetett bevonni az elemzésbe, és azt a megalapozást nevezhette abszolútnak, amelyik végül elvezetett a logikai értelemben végső, önazonos ismeretforrás feltárásához.

A kiindulópont, mint fentebb láttuk, már előzetesen adott volt: lévén hogy a reflexió az élményszerű tapasztalatok módusát megváltoztatja, – az atematikus adottságot tematikussá alakítja –, de azok *tartalmát nem* módosítja, Husserl bizonyosnak tartotta, hogy önmagunkra reflektálva *mindig* egy empirikus *én*-ként élő alany alakjában találunk magunkra. A személyes-empirikus *én*-t ugyanolyan típusú előadottságnak nevezte Husserl (itt általában a *Vorgegebenheit* kifejezéssel élt), mint amilyen előadottságnak számított maga a tárgy a tárgy-appercepciók esetében. Ebből a kiindulópontból fogalmazódott meg az *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi* című munka második kötetében a megalapozás szempontjából döntő jelentőségű kérdés: „Vajon a személyes *én* az énreflexiók során konstituálódik, azaz a tiszta önszemlélet és a tiszta öntapasztalat alapján?”⁴³ Erre a kérdésre Husserl meglehetősen különös módon kísérel meg válaszolni. Először is siet

⁴² Hans Albert *Traktat über kritische Vernunft*. (Tübingen, 1968.) című művében amellet érvelt, hogy az abszolút megalapozás eszméjének hívei minden esetben e három problematikus lehetőség valamelyikének a csapdájába kerülnek. Ezt a megoldhatatlan argumentációs helyzetet nevezte találóan a mű Münchausen trilemmának.

⁴³ Vö. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Hua IV. M. Nijhoff, 1952. 251. o.

leszögezni, hogy a reflexió aktusai egy *reflexió előtti* (vorreflektiv) *szféra* nélkül elképzelhetetlenek lennének. Ebben a reflexió előtti szférában a már reprodukálható formába rendeződött, habitualizálódott ismeretek között különféle asszociációk alakulnak ki, különböző szándéktalan utalások rögzülnek és képeznek egy sajátosan szerveződő – és tartalommal telített – háttérmezőt a visszaemlékezés és a reflexió aktusai számára. Ez azt jelenti, hogy itt bizonyosan megformált tapasztalati anyagra (etwas Gestaltetes) bukkanunk. Az öntapasztalat ennek megfelelően egy reflektálatlan *tudat* létezését⁴⁴ előfeltételezi, aminek tartalmát a visszaemlékezés vagy a reflexió műveleteinek segítségével tudjuk explicit formára hozni. Ennek a feltételezésnek azonban ellentmond mindaz, amit Husserl az *én* életszerűségéről állít. A személyes *én* kialakulásában nem az öntapasztalat játssza a főszerepet – olvashatjuk néhány sorral később a Dilthey hatásáról tanúskodó megállapítást –, mert az *én* eredetileg életből ,van’. Életből, ez a kifejezés itt félreérthetetlenül azt jelenti: ateoretikus valóságában az *én* maga az élet. Joggal feltételezhetnénk, hogy ebből a metodikailag jelentős elmozdulást implikáló felismerésből kiindulva, mely a kognitív élmények felépülési módjára is merőben új fényt vet, Husserl megpróbál majd új értelmet adni a reflexió fogalmának is, és kísérletet tesz élet és reflexió fenomenológiai összefüggéseinek pontosabb feltárására. Ha reflektálunk, akkor az életre, a sum-ra reflektálunk, és nem a tudat működésére, a cogito-ra, de még csak nem is a reflektálatlan tudati aktusokra – így szólhatna a tartalmilag helytálló következtetés. A reflexió a maga sajátos természete miatt ezek szerint genezisében leginkább úgy lenne megragadható, mint a kogníció életből kiemelkedő élményszerű *poiesise*, a gondolatok gondolati előzmények nélküli, önteremtő előállása. Ezt az önteremtést közvetlen élményszerűsége folytán azonban semmiképpen nem tekinthetnénk azonosnak a transzcendentális *én* spontán önteremtésével, mivel az előbbi a tapasztalat egzisztenciális-konkrét, az utóbbi viszont a tapasztalat metafizikai elképzelését feltételezi.

⁴⁴ Vö. uo. 248. o.

Husserl azonban sem ebben a művében, sem későbbi írásaiban nem vonja le ezt a lehetséges következtetést, de úgy tűnik, még csak nem is keres ebben az irányban orientációs pontokat. Mindazonáltal nem véletlenül torpan meg itt a fenomenológia megteremtője, hiszen ezzel a konklúzióval valójában egy olyan bizonytalan körvonalú fenomén elismerésére kényszerülne, ami az ismeretkonstitúció végső forrásának feltárása előtt alapvető akadályt képezhetne.

Bár a *Krízis* tanulmányai helyenként azt mutatják, hogy késői korszakában Husserl – a heideggeri ontológiával folytatott, háttérben zajló, de nyilvánvaló polémiaának is köszönhetően – megpróbálta „rehabilitálni” a tudomány előtti tapasztalás, az élet világát. A *Krízis*-ben bevezetett módosítások mégsem léptek túl néhány, a fenomenológiai ismeretelmélet egészének szempontjából marginálisnak nevezhető összetevő, például a transzcendentális ego-hoz vezető pszichológiai út újraértékelésén. Az „élet szempontja” nem formálta át gyökeresen a fenomenológia generáltézisét: a redukciós lépések *ős-énre* irányuló mozgása és a szándék, mely az ismereteket ebből az alapból kívánta újra felépíteni, gyakorlatilag érintetlen maradt.

Mint köztudott, Husserl még a *Krízis* késői korszakában sem adta fel a tervét, hogy a tudat működésének metafizikai feltételeit fogalmi eszközökkel alátámasztott szemléleti úton definiálja.⁴⁵ Munkássága végső periódusáig ragaszkodott ahhoz a korai elképzeléséhez is, amellyel hitet tett a létezők és a valóság szerkezetének teljes megismerhetősége mellett. Ha a konstitúció elméletében most az élet nehezen meghatározható fenoménjére tette volna a kizárólagos hangsúlyt, akkor saját előfeltevéseit sértette volna meg, mivel ily módon ismeretelméleti vállalkozásának egészét ontológiailag ingatag alapra vezette volna vissza. Talán nem elhamarkodott Husserlt ezért olyan teoretikusnak tekinteni, mint aki nyilvánvalóan ellentétes gondolkodásbeli

⁴⁵ A belső időtudat fenomenológiai analízise élesen kiemelte Husserl ezirányú törekvéseinek ellentmondásosságát. Lásd ehhez R. Bernet részletes elemzését, melyben a feltárt ellentmondások lehetséges kritikájáról is vázlatos képet kapunk. E. Husserl.: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Meiner, 1985. *Einleitung* 11-67. o., különösen az 53. sk. o.

tendenciák, szembenálló filozófiai pozíciók között kívánt egyensúlyi állapotot teremteni. Ezt a megállapítást legegyszerűbben úgy igazolhatjuk, ha rámutatunk arra a feszültségre, mely 'élet' és 'kogníció' fenomenológiai fogalmai közt húzódik meg.⁴⁶

A transzcendentális fenomenológia már kezdetektől fogva megpróbált fogalmi eszközökkel kapcsolódni az elevenen áramló élet tapasztalatához. Emlékezzünk a *Gondolatok* első kötetéből fentebb már idézett 'im cogito lebend' formulára, mellyel Husserl a tudati benyomások plasztikusságát, eleven közvetlenségét akarta hangsúlyozni. A később keletkezett művek pedig a környező világ és az életvilág fogalmaival fejezték ki azt a konceptuálisan nem közvetíthető, mégis mindenfajta megismerés számára alapvető egzisztenciális összefüggést, amit az átélt élet tapasztalata jelent⁴⁷. Emellett Husserl azt is fáradhatatlan igyekezettel próbálta meg kimutatni, hogy a prereflexív tudat egológiai mélyrétege, az élet pretematikus dimenziója, és az életvilág organikus szférájában zajló történések összessége, vagyis mindaz, ami fogalmilag még tagolatlan és a racionalitás világán kívül helyezhető el, végső soron hiánytalan strukturális analógiát mutat az éber tudattal, és annak fogalmi szerkezetével. Ezt a feltételezett analógiát azonban, amelyben az életet mint potenciális, lappangó tudást lehetett volna felmutatni, a fenomenológia alapfeltevései mellett nem lehetett meggyőzően igazolni. A konstitúció kérdéseiről szóló írások elejtett megjegyzései maguk is arról tanúskodnak, hogy Husserl nem találta meg a megfelelő kapcsolatteremtő fogalmat, amivel kidolgozhatta volna a folyamatosságot élet és kogníció heterogén kategóriái

⁴⁶ Gadamer a husserli törekvések egységére hivatkozva kétségesnek tartotta ennek a feszültségnek a létét. (Vö. *A fenomenológiai mozgalom*. in. Athenaeum 1993/1. 75. o.) Erre azt válaszolhatnánk, hogy az említett életműbeli egységet véleményünk szerint éppen ezen ellentétes tendenciák konzekvens ütköztetésével teremtette meg Husserl, ám az, hogy önértelmezése mennyire helytálló ebben a vonatkozásban, már korántsem ennyire egyértelmű.

⁴⁷ A *Lebenswelt* terminus egyes változatairól és azok fenomenológiai érvelésben betöltött szerepéről Manfred Sommer írt alapos ismertetőt. in. E. Husserl: *Die Konstitution der geistigen Welt*. Meiner, 1984. *Einleitung*. 9-42. o.

között.⁴⁸ A sikertelenség okai között – saját meggyőződésünk szerint – első helyen áll Husserl episztemikus reflexióról alkotott sematikus elképzelése.

Áttekintve interpretációnk eddigi eredményeit nem nehéz észrevenni, hogy a transzcendentális fenomenológia gondolatrendszerén belül a *módszertani* és a *konstitutív* reflexió fogalmai ugyanazon az episztemikus elgondoláson alapulnak. Ez nem is lehet másként, hiszen a husserli reflexió-fogalom mindkét verziója azonos történeti forráshoz, Descartes *inspektio* fogalmához vezet vissza minket.

Egyik levelében Descartes félreérthetetlenül leszögezte: a képzetekből álló tudat a képzetalkotás (*cogitare*) folyamatára történő reflexióból származtatható.⁴⁹ A képzetek eme önmegragadását máshol az „*inspection de l'esprit*” kifejezéssel jellemezte. A szellem önmegragadása, vagyis az öntudat kibontakozása Descartes szerint közvetlen (*immédiat*) cselekvés, mely cselekvés „végeredménye” apodiktikus és evidens ismeretben fejeződik ki: *ego cogito*. Az *inspektio* így válhatott a szellem cselekvésének egyik kulcsfogalmává, melynek operatív tartalmát Descartes vélhetően a látás műveletéből és az önmegfigyelés okuláris gesztusából kiindulva határozta meg.⁵⁰ Az *inspektio* kifejezés „visszaható dramatikája” tehát olyan szellemi látást és tekintetet hívott jelölni, ami egy képletes *flexió* ívét követve látó mivoltának aktualitásában önmagát ragadja meg (*re-flexió*). Alapjában véve erre az érzéki látást a szellemi látással párhuzamba állító metaforikus átvitelre épül a reflexió klasszikus episztemológiai paradigmája. A metaforákat pedig –

⁴⁸ Az abszolút tudatfolyam lényegi definícióját keresve egy helyütt Husserl például kijelenti: arra az egységre, amit az életszerű-énleges és transzcendentális ego képez az abszolút tudatban valójában *nincsen nevünk*. Vö: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Meiner, 1985. 237. o.

⁴⁹ *Œuvres et lettres*, Pléiade, 1953. 1359. o. idézi M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Suhrkamp, 1986. 30-31. o.

⁵⁰ Descartes szerteágazó tudományos kutatásai kiterjedtek a fénytörés és a fényreflexió jelenségeire is (ezt mutatja az a tudományos eredmény, amit ma Snellius-Descartes-féle törvénynek hívunk), így valószínűsíthető, hogy a fizikai reflexió jelensége támpontul szolgált a szellem reflexiójának elméletéhez is. Descartes látásra vonatkozó nézeteihez lásd még: Jonathan Crary: *A megfigyelő módszerei*. Osiris, 1999. 60-66. o.

mint egy helyütt Lévinas megjegyzi – a fenomenológia összefüggésében mindig komolyan és szó szerint kell vennünk. Fentebb utaltunk rá, hogy Husserl már a *Logikai vizsgálódásokban* megkérdőjelezte a pszichikai képzetalkotásra vonatkozó reflexió-tan általános érvényességét. Az inspektio-modellt meglepő módon mégis elfogadta a kognitív reflexió funkcionális magyarázataként. Ezt olykor szóhasználatával is félreérthetetlenül jelezte, a *Gondolatok* harmadik kötetében⁵¹ például a *reflexió pillantásáról* (Blick der Reflexion) beszélt, a *Krízisben* pedig azt írta: „[r]eflektálni azt jelenti, hogy tudatába kerülni ennek a (reális) énnnek, erre *„rátekinteni”*”.⁵²

Az idézett helyek szóhasználatát az tanúsítja, hogy Husserl nem vonta kétségbe az inspektio-modell magyarázati hatékonyságát, pedig formális szempontból minden bizonnyal elegendő oka lett volna rá. Az önmagára *reflektáló* szemlélet ugyanis kéttagú episztemikus reláció fennállását feltételezi, a szemlélet szubjektumát és a szemlélet tárgyát, valamint a köztük fennálló, jelen esetben identifikációt teremtő vonatkozást. A modell formális-szerkezeti nehézségét az okozza, hogy amennyiben a reláció tagjai közti vonatkozást a látás analogonjaként gondoljuk el, akkor a szemlélet önmegragadásának magába zárt aktivitását egy olyan aktivitással helyettesítjük, amely intencionális közvetítést foglal magába. Ha a reflexió művelete valóban egyfajta látottra irányuló kognitív látás – inspektio – lenne, feltétlenül szükségünk lenne egy újabb, igazságkritériumként funkcionáló reflexióra, amellyel kielégítően tudnánk bizonyítani, hogy a látás szubjektuma azonos a látás tárgyával. Ugyanakkor második reflexiónk automatikusan ugyanezt a igazságfeltételt támasztaná magyarázatunk elé, így a látás metaforájának ismeretelméleti feloldása az igazságkritérium kiküszöbölhetetlensége miatt a végtelen regresszus jól ismert következményével terhelné meg gondolkodásunkat.

⁵¹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch.* Hua V. M. Nijhoff, 1952. 41. o.

⁵² *Az európai tudományok válsága I-II.* Atlantisz, 1998. II. kötet, 173. o. (Kiemelés tőlem – V.Z.)

Nem megalapozatlan tehát arra a következtetésre jutnunk, hogy az epokhé és a konstitúció reflexív aktivitásának fenomenológiai leírása végső tekintetben a kartéziánus hagyományból kölcsönzött inspektio-modell következtében maradt alapvetően hiányos. Descartes kételyre alapozott módszerével rendkívül meggyőzően tudta demonstrálni, hogy a reflexió tudati eseményéhez teljes átláthatóság tartozik. Husserlt olyannyira lenyűgözte az ismeretek módszeresen kikényszerített transzparenciája, hogy közben nem vette észre a reflexió tevékenységet övező episztemológiai ambivalenciát. Azt ugyan helyesen állította, hogy a reflexió aktusa teljes mértékben öndemonstratív (azaz hiánytalanul kifejezi a kognitív tevékenység önvonatkozását; a cogitatum sértetlenül jelen van a cogitatioiban), azt azonban tévesen gondolta, hogy a reflexív tudataktus egyben maradéktalanul önexplikatív is (vagyis apodiktikus evidenciával jár együtt, ezért kognitív tartalma az értelmezés intervenciója nélkül is megmutatkozik).

Ne tévesszen meg minket Husserl korlátlan optimizmusa, az ember, mint reflektáló lény, – bármennyire szeretné is mentális autonómiáját korlátlanak feltüntetni – képtelen Münchausen báró csodálatos tettét véghezvinni. A reflexió erejével nem emelhetjük ki magát a tudatfolyamba beékelődő reflexiót. De hol is rejlik az episztemikus „csalás” a reflexió önszegélyezéséről szóló különös történetben, és miért nem magyarázható meg egy prereflexív szférára hivatkozva körbenforgás nélkül a tudat önvonatkozása?

Magától értetődő, hogy e kérdések megválaszolásához mindenekelőtt az imént bemutatott inspektio-modellt kellene egy hatékonyabb magyarázati elvvel helyettesítenünk. Az első Husserl nyomán haladó filozófus, aki felismerte, hogy a tudat önmagára irányuló figyelmét a tudatfilozófia látáson alapuló paradigmája nem képes ellentmondások nélkül értelmezni, Martin Heidegger volt. A fenomenológia különös sorsához tartozik, hogy Heidegger, aki korai előadásaiban és műveiben a reflexió husserli felfogását több szempontból is radikális kritikával illette, az egzisztenciális önmegértés gondolatával a *Lét és idő*-ben voltaképpen újra visszaállította jogába a reflexív látás fenomenológiai motívumát.

A következő fejezetben elsősorban azt vesszük szemügyre, milyen változtatásokon vezeti át Heidegger a kognitív reflexió husserli kontextusát, hogy először a 20-as évek előadásaiban, majd később a *Lét és idő*ben eljusson az emberi egzisztenciára jellemző ontológiai reflexivitás gondolatához, egyúttal azt is megkíséreljük kimutatni, miért vezet szükségképpen interpretációs deficithez az önvonatkozás ismeretelméleti összefüggésektől megtisztított heideggeri elképzelése. Végül a késői létfilozófia álláspontját mérlegeljük majd abból a szempontból, hogy az *Ereignis* központi gondolatára támaszkodva Heidegger miként keres új kiutat az önvonatkozás dilemmájából.

2. A nyelv és a reflexivitás kérdése Heideggernél

a) Az önmagára vonatkozó egzisztencia gondolata

A „magához a dolgokhoz” közeledő felelős filozófusi magatartás etikai normája, és a filozófiai előítéleteket módszeresen felülvizsgáló, szigorú megalapozást kereső fenomenológia eszméje egyszerre kötötte össze és választotta el a két iskolát teremtő gondolkodó, Husserl és Heidegger gondolatvilágát. Ma már viszonylag pontos körvonalakkal látjuk azt a különös, feszültségteli komplementaritást, ami a tradicionalizmus és az újrakezds radikalizmusának állandó jelenlétéből fakadt, és ami mindkettejük gondolkodását folyamatos útkeresésre sarkallta. Személyes kapcsolatuk rövid időszakát kezdetben azonos irányba mutató törekvéseik tették termékenyvé. A 20-as évek elején a „talaját vesztett” naturalizmussal és az objektivizmussal szembefordulva Husserl a filozófia és a filozofálás eredeti értelmének megőrzésén fáradozott, akárcsak Heidegger, aki akkor éppen a fenomenológiai módszer elmélyítésével keresett csatlakozási pontokat a kora keresztény és a görög gondolkodás hagyományához, eközben lényegében véve mindketten arra a felismerésre jutottak, hogy egy produktívan kiaknázható, hagyománymegőrző tradicionalizmusnak csak a filozófiai örökség kritikai újraelsajátításának fáradságos munkájával lehet értelmet adni.

Már freiburgi együttműködésük rövid periódusában megmutatkozott azonban, hogy a hosszabb időre tervezett termékeny kooperáció szemléletbeli különbségeik miatt elháríthatatlan akadályokba ütközik. A háború után tartott egyetemi előadásokban mindjobban kitapinthatóvá vált, hogy Heidegger nem csak a metafizika múltját látja eltérő perspektívából, de a gondolkodás jövőjét meghatározó tartalmi-tematikus súlypontokat is másképpen és máshol kívánja rögzíteni, mint mestere. Bár ekkor még mindketten fenomenológusként gondolkodtak, a „Vissza a dolgokhoz!” husserli jelszavát és a filozófia végső megalapozásának ideáját Heidegger igyekezett olymódon átértelmezni, hogy a

program által kijelölt feladatot vissza lehessen vezetni egy újonnan feltárt fenométerületre, a transzcendentális ego eidetikus önértelmezése előtt meghúzódó tartományra. Előadásaiban arra szólította fel a fenomenológia közönségét, hogy a „dolgokhoz való visszatérésben” próbálja meg az élet fakticitásának fenomenológiailag még kiaknázatlan témáját felfedezni. Ez a felszólítás természetesen nem csak azt jelentette, hogy valaki új, eddig még nem hallott akcentussal szólalt meg a fenomenológia nyelvén. Ez idő tájt az emberi életvalóság ténylegességnek említése önmagában is kisebbfajta merényletnek számított a fenomenológia lényegelemző módszerével szemben, de a faktikus tapasztalatra való visszalépés sürgetése valójában már annak a mélyebb konfrontációnak volt egyik korai tünete, ami teljes terjedelmében csak a *Lét és idő* megjelenése után bontakozott ki a két gondolkodó között, és ami néhány évvel később a fenomenológia és a hermeneutikai ontológia végleges elválásához vezetett.

Nem szabad eközben elfelejtenünk, hogy a fakticitás kérdése a fenomenológiai kutatásban sem volt teljesen ismeretlen, de amikor Husserl a valóság faktikus jellegéről beszélt – például a *Gondolatok* első kötetének 58. §-ában –, akkor nyilvánvalóan egészen másra, mindenekelőtt a konstituáló tiszta tudat fakticitására gondolt. Ebből következően bizonyosnak tekinthetjük, hogy Husserlt valójában nem a faktum tapasztalati realitása és az ebből a realitássférából fakadó praktikus implikációk elemzése érdekelte, hanem inkább az foglalkoztatta, hogy milyen szerepet tölt be az ismeretek létrejöttében „a faktum mint a végtelenbe növekedő értéklehetőségek és értékvalóságok *forrása*”.⁵³ Nem véletlen tehát, hogy a primordiális fakticitás, mint a valós élet esetlegességeinek problématerülete, a mundán beállítódás természetes jellemzőivel együtt az epokhé zárójelén belülré került. Husserl elemző stratégiája ebben a vonatkozásban is rendkívül következetes volt. A kontingens élménymozzanatok kiiktatását követően megpróbált konzekvensen rákérdezni eme fakticitás alap-okára, egyúttal kísérletet tett annak a „csodálatos teleológiának” a felderítésére is, amely a tiszta tudatot összhangba

⁵³ Vö. Otto Pöggeler ide vonatkozó megjegyzéseit *A fenomenológiai filozófiafogalom válsága* (1929). című tanulmányában. in. ATHENÆUM, 1993/II. 186. o.

hozza a tényleges tudattal és a világ tényével. Ekkor jutott arra a felismerésre, hogy a transzcendentális ego faktikus szféráját úgy kell felfognunk, mint amiben lehetőségként előrajzolódik a valós emberi élet valamennyi konkrét eseménye, és ahol „ideális lényeglehetőségek” formájában az értelem, a sors és a történelem általános problémái apriori fellépnek. Így a „faktum fakticitása” a husserli optikában végső soron a transzcendentális ego apriori lényegstruktúrájaként mutatkozott meg.

Ezen a ponton Heidegger gondolkodása határozottan elkanyarodott a husserli tudatelemzéstől, és önálló útra tért. A fakticitás kapcsán tett kritikai megjegyzések a 20-as évek első felében burkoltan már az elmélet elsőbbségét hirdető fenomenológiai beállítódás helyességét is megkérdőjelezték. Ezek a megjegyzések elsősorban mégis arra szolgáltak, hogy világossá tegyék, miért tekinthető a fakticitás apriori előstruktúráként való értelmezése elhibázottnak. Ha fel is tártuk a tudatra jellemző apriori lényegszerkezetet, ez még nem jelenti azt – hangsúlyozta Heidegger –, hogy megértettük volna az ember egészlétének valódi értelmét. Véleménye szerint Husserl azzal követte el a legfőbb hibát, hogy a pszichologikum dimenzióját a propedeutikus vizsgálódások körébe utalta, mert ezek után a fenomenológiának ki kellett szakítania a szomatikus tapasztalatokat az emberi életösszefüggés egészéből. Ez a magyarázata annak, hogy Husserl akarata ellenére is egy racionalisztikusan megrövidített ember- és test-fogalom mellett kötelezte el magát.

Ez idő tájt Heidegger már ismerte a *Gondolatok* második kötetének kéziratot változatát,⁵⁴ valószínűsíthetjük tehát, hogy ezt a husserli szöveget is szem előtt tartotta bírálatának megfogalmazása közben. Ezen kívül azért is érdemes megemlítenünk ezt a művet, mert a test (Leib) fenomenológiai problémáját Husserl itt aránylag hosszú terjedelemben tárgyalta. Ahogyan azt a szerteágazó gondolatmenet alapján rekonstruálni lehet, Husserl végső célja az volt, hogy az ember testi mivoltát egy sajátosan szerveződő mediális régióban rögzítse. A test köztes helyzetére az a jellemző, állította elemzéseinek

⁵⁴ Ezt onnan tudhatjuk, hogy a *Lét és idő* egyik lábjegyzete utal Husserl akkor még kiadatlan kézírataira. Vö. *Sein und Zeit*. GA 2. Klostermann, 52. o. Magyarul: *Lét és idő*. Gondolat, 1989. 136. o.

összegzésképpen, hogy a térbeli dolgok és a térkonstituáló szubjektivitás szintézisének materiális színterét képezi, azaz „benne” képződik a külső és a belső világ komprehenzív egysége. Így került a test, mint „inkarnálódott intencionalitás”, közvetítő pozícióba a külvilág dolgai és a tudat belső világa között. Egyszerre számított külsődlegesnek, objektív dolognak a világ dolgai között, és bensőséges, élményszerű realitásnak. A külső-belső világ egységének megteremtése és kifejezése: ezt nevezhetnénk testünk fenomenológiailag leírható „alapfunkciójának”. Csakhogy Husserl nem állt meg ennél a naturalizáló hangvételű megállapításnál. Az értelemartikuláció primátusára hivatkozva rögtön egy fontos kiegészítéssel kommentálta elgondolását: mint minden dologi, a test is fizikálisan meghatározott, de a külvilág dolgaihoz hasonlóan a test is csak akkor válik filozófiailag értelmezhetővé, amennyiben eltekintünk természetes materialitásától, és mint minden fenomént, tudatra való vonatkozásában tekintjük.

Tagadhatatlan, hogy Husserl az „inkarnálódott intencionalitás” gondolatával rendkívül eredeti megoldást kínált a test-szellem klasszikus dualista problémájára. Heidegger ennek ellenére úgy vélte, hogy a transzcendentális fenomenológia által felvázolt test-koncepcióban egy alapvető, a fenomenológia egészét érintő megközelítésbeli probléma rejlik. Heidegger szerint azért nem kerülhetett sor valódi áttörésre ebben a régi vitakérdésben, mert Husserl a testi tapasztalatok értelmezése közben is az *ego* és a *cogitatum* fogalmait használta gondolatainak vezérfonalaként. Ez a képlet sikeresnek tűnik, ha a *sum* prekonceptuális intimitását az értelemadás szellemi folyamatainak függvényének akarjuk tekinteni, ám ezen az úton az ember tényleges, egzisztenciális fogalmakkal leírható naturalitása Heidegger észrevétele szerint nem közelíthető meg.

A tiszta, konstituáló szubjektivitás szempontjából az étellel teli test a *Gondolatok* második kötetének végkövetkeztetése alapján valóban nem lehetett egyéb, mint intencionális korrelátum, tárgyi pólus egy olyan noetikus-noematikus struktúrában, amiben közvetetten képes kifejeződésre jutni egy individuális én (Ichsubjekt) racionalitása. A test vagy a testiség objektív vizsgálódás tárgyává tehető, állította határozottan Husserl, de a

tudatintencionalitás törvényszerűségeit figyelembe véve az is magától értetődik, hogy a racionalitás működésének mélyebb magyarázatához közvetlenebbül hozzáférhető kiindulópontot kell keresnünk.⁵⁵

Ezeknek az erőteljes állításoknak az értelmezése kapcsán jogosan vetődhetett fel a kérdés, hogy a testiség relativitását hirdető husserli elgondolás vajon minden szempontból megállja-e a helyét. Hiszen az ember világonbelüli helyzetét feltárni kívánó analízis nem indulhat ki abból az illuzórikus feltevésből, hogy az életprobléma és a racionalitásprobléma összekötésében az ember testi-szomatikus realitása szekundér jelentőségű. Ezért juthatott Heidegger arra a következtetésre, hogy a szubjektivitás megítélésében magából az elméleti beállítódásból fakad a legnagyobb probléma, az elméleti elsőbbsége mellett elkötelezett beállítódás ugyanis eleve lehetetlenné teszi, hogy az itt és mostban megélt konkrét testi élményvalóságot fogalmi tagolás nélkül explikáljuk. A test-szellem, szomatikus-kognitív kategoriális ellentétpárokkal Heidegger ezért – részben korakeresztény forrásokra, részben Kierkegaardra támaszkodva – az élet megélt egészlegességét, az „én vagyok” ateoretikus teljesítésének, és az egzisztencia megvalósulásának eredeti egységét állította szembe.⁵⁶

A Heidegger összkiadás előrehaladtával ma már számos szöveghellyel is bizonyíthatjuk, hogy azt a hiátust, amit az értelem konstitúciójának elmélete teremtett élet és kogníció kategóriái között, Heidegger éppen a fakticitás fogalmával szándékozott helyreigazítani. A fakticitás-probléma értelmezésében akkor járunk el megfelelően – hangsúlyozta Heidegger Descartes és Husserl racionalista megrövidítésével szemben – ha a faktumot az emberi létezés alapvető karaktervonásai közé soroljuk. *A fenomenológia alapproblémái*⁵⁷ című előadássorozat már 1919-ben erre a meglátásra támaszkodva kísérelte

⁵⁵ Vö. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch.* Hua IV. M. Nijhoff, 1952. 288. o.

⁵⁶ Otto Pöggeler értékelése szerint Heidegger az őskeresztény hit problémáinak értelmezése során talált rá legfontosabb témájára, a lét kérdésére. Vö: O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers.* Neske, 1963. 35. o.

⁵⁷ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20).* GA 58. Klostermann, 1993.

meg feltárni az életösszefüggés mélyén rejlő „valódi
fenoménviszonyulásokat”.⁵⁸

A husserli eredetkutatás logikai rendje ezzel tulajdonképpen teljes fordulatot vett, hiszen Heidegger már nem a filozófiai szigor ideájából kiindulva kívánta kibontani a fenomenmezőt, és nem az epokhé aktusát tette meg a filozófia módszertani kiindulópontjának, hanem megfordítva, a fenomenének faktikus „adódásából” kiindulva igyekezett eljutni a filozófia értelméhez, és az élet eredettudományaként értett fenomenológiához. Az irányadó kérdés ennek megfelelően immár úgy hangzott, hogy miképpen viszonyul a transzcendentális ego magánvaló élete a gyakorlatilag megtapasztalt élethez, miképpen mutatkozik meg egyáltalán valami abban a faktikus életben, ami Husserl transzcendentális megalapozást kereső teoretikus tekintete elől folyamatosan visszahúzódott. Hiszen az élet közegében nem teremthető meg a szükséges distancia ahhoz, hogy az élő önmaga eredeteként láthassa önmagát. Az élet „látásában újra meg újra csak faktikus életként látja magát.”⁵⁹

Nem nehéz észrevenni, hogy imént idézett megjegyzésével Heidegger pontosan arra a „horizontális” nehézségre kívánt emlékeztetni, ami az epokhé gondolatába foglalt reflexív implikációból fakad. Minden, ami utunkba kerülhet, amivel szembesülhetünk és tapasztalattá válhat, az valamiképpen a faktikusság specifikus módusában mutatkozik meg. Ez az egzisztenciális normát kifejező törvényszerűség természetesen még a filozófus aszketikus fogalmi gyakorlatához tartozó zárójelezés tevékenységére is érvényesnek bizonyul, így aztán nem tudjuk megkerülni a kérdést, hogy miképpen tárulhat fel előttünk a faktikus életből kiinduló metodikai hozzáállás révén az eredet tematikus köre. Vagy másképpen fogalmazva a felvetést: hogyan lehetséges tematizálni a magát minden tekintet számára perspektívát nyitó élet alaphorizontját?

⁵⁸ Vö. Manfred Riedel megjegyzésével in. ATHENÆUM, 1993/II.244. o.

⁵⁹ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. GA 58. Klostermann, 1993. 8. o.

Ezek a fenomenológiának szegezett kérdések egyértelműen jelzik, hogy Heidegger korai útkeresése során valójában nem kevesebbről volt szó, mint a filozófia fogalmának újraértelmezéséről. Husserl – amint azt később a *Kartézianus meditációkban* részletesen ki is fejtette – szisztematikus formában végigvezetett tudománynak tartotta a filozófiát, nevezetesen olyan szigorú módszertani bázisra épített tudománynak, amely az egonak, mint minden lehetséges ismeret szubjektumának önértelmezésén alapult.

Heidegger számára két szempontból is megkérdőjelezhetőnek tűnt ez a husserli feladatkijelölés. Elutasította egyfelől azt a jellegzetes természettudományos kontextust, ami a „tudományos” predikátum használatához tapadt a kor filozófiai – kiváltképp a neokantiánus mozgalomra jellemző – nyelvhasználatában. A „tudományos filozófia” kifejezés – olvashatjuk a *Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez* című freiburgi előadások szövegében – nem egyéb, mint egyfajta pleonazmus, ami alkalmatlan „a filozófia tudomány-, kutatás- és módszerkarakterének megjelölésére.”⁶⁰ Husserl tudománykritikai álláspontja voltaképpen hasonló elgondolást tartalmazott, Heidegger viszont fordít egyet a kritika irányán, amikor a „tudomány” terminust már nem a módszer elméleti, hanem a „megismerő magatartás” praktikus fogalmával hozza kapcsolatba, és a tudományos tudás követelményét ebből a hangsúlyváltásból kiindulva próbálja meg beilleszteni a filozófia pozitív definíciójába. Szembetűnő az a markáns különbség, ami a két alternatív felfogás, a „filozófia mint szisztematikus, szigorú tudomány” és a „filozófiai praxis mint megértő magatartás” között ilyen módon létrejön. Husserl a kognitív megismerés tiszta elveit kérte számon a természetes világtapasztalatba gyökerezett tudományoktól, és a megalapozás eszméjének kartézianus elvű revízióját sürgette. A tudomány deduktív módszertanból kibontott szisztematikáját Heidegger felismerése szerint viszont meg kell előznie a megértési szituáció egzisztenciális elemzésének, mivel magukat a megismerés során igénybe vett strukturáló elveket sem lehet máshonnan származtatni, mint az ember élethelyzetének előzetes elemzéséből.

⁶⁰ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Klostermann, 46. o.

„A teoretikus megálapozás összefüggésének helyére a [megismerő magatartás] végrehajtásának összefüggését kell helyoznunk...” – állapítja meg az egyik Arisztotelészről tartott előadás.⁶¹

Másfelől Heidegger megítélése szerint Husserl a metafizikai hagyomány egyik végzetes előítéletének esett áldozatul, amikor filozófia-definíciójában a léttapasztalatok ontológiai mérlegeléséről lemondva a megismerés valamennyi problémáját alárendelte a szubjektivitás episztemológiájának. Az ego önszemléleteként és a tudat önértelmezéseként jellemzett filozófiai tevékenységet ezért már *Lét és idő* megszületése előtti munkák is tarthatatlan, dogmatikus meghatározásnak minősítették. Descartes és Kant bűvöletében az én-metafizika és az én-idealizmus különböző változatai – ide értve a husserli egológiát is – az újkorban hagyományosan a világot gondolkodva és percipiálva elsajátító, 'én' cselekvő képzetéből indultak ki, miközben rendre kifejtetlen homályban hagyták ennek a megismerő tevékenységet végző 'én-nek' a filozófiai értelmét – hangzanak Heidegger érvei. A 17-18. század gondolkodásának erőteljes kisugárzásához számíthatjuk azt is, hogy az 'én vagyok' fundamentális szerepet játszó tételében a 'vagyok' létértelmére vonatkozó kérdést a gondolkodók többsége tendenciózan megkerülte, vagy egyszerűen feloldotta a tudat és a reprezentáció különböző kérdéseiben. Így történhetett meg, hogy a descartes-i 'cogito-sum' doktrína 'sum' összetevőjének mibenlétét a 20. század elejére már áttekinthetetlen ontológiai homály övezte. A 'vagyok' elfedett faktikus értelmének felfedezése és a fenomenológiai gondolkodás elméleti beállítódásának kritikája Heidegger korai periódusában ennél fogva kölcsönösen erősítette egymást.

A már említett *Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez* című előadássorozat és *A fakticitás hermeneutikája*⁶² alcímmel meghirdetett kollégium több ízben is kitért ezekre az összefüggésekre. Mindabban, ami ezekben az előadásokban a filozófia fogalmának meghatározása kapcsán elhangzik, már felismerhető a *Lét és idő* későbbi programjának szinte valamennyi alapeleme. A *Lét és idő* nagy ívű ittlét (Dasein) elemzéseéhez

⁶¹ Uo. 180. o.

⁶² M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. Klostermann, 1988.

Heidegger láthatólag már ekkor megtalálta a megfelelő kiindulópontot. „A filozófia” – olvashatjuk a metodikai gondolkodás kritikájának szánt tömör megállapítást – „(alapvetően) egzisztenciális fenomén.”⁶³ Mint ilyen, azt is megköveteli, hogy rákérdezzünk azokra az életbeli, pragmatikus feltételekre, amelyek a kognitív tevékenység háttérében húzódnak meg. A megújult filozófia-definíció legfontosabb hozadéka kétségtelenül az volt ebben a vonatkozásban, hogy a fenomenológiai kutatás terepét jóval tágabb perspektívában lehetett megjelölni, mint ahogyan azt a husserli koncepció idáig megengedte. Miután az „én-re” az egzisztenciális tevékenységként értett filozófiában nem hárult ismeretkonstitúciós feladat, a „vagyok” jelentésének kibontása is új problémahorizonton indulhatott meg.

A hermeneutika tradíciója mintegy magától kínálta az ide illő támpontokat. A megértés (ἐμπνεύειν) fogalma köré rendeződő nagy múltú hagyomány, amire Heidegger Platon, Augustinus, és a XIX. századi szellemtudományos mozgalom tanulmányozása közben figyelt fel, tartalmi szempontból kiegészítette, és egyben ellenpontosította is a fenomenológia tudati adottságokra koncentráló leíró módszerét. Heideggernek egy lényeges ponton persze túl kellett lépnie a megértés akkoriban érvényben lévő schleiermacheri-dilthey-i koncepcióján. Nem csak a megértés és az értelmezés egymáshoz való viszonyát kellett alaposabban tisztázni, mint ahogyan azt például Dilthey pszichologizáló ismeretelmélete tette, de azt is meg kellett mutatni, miként lehetséges a megértés szellemtudományokban használatos *Kunstlehre* elméletét bevonni az ember léthelyzetének ontológiai értelmezésébe. Az 1923-as nyári előadásokban felvetett megoldási javaslat a hermeneutika feladatát éppen ezért nem a szóbeli megnyilatkozások, vagy a régmúltból ránk maradt írásos dokumentumok és a tisztázatlan értelmű szöveghelyek értelmezésében jelölte meg, hanem a mindannyiunkban jelenvalóságként megélt ittlét saját önmegértéséhez rendelte hozzá.

A hermeneutika egzisztenciális átértelmezésének pillanata volt ez, melynek valódi, filozófiatörténeti súlyát a fakticitás és a megértés

⁶³ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Klostermann, 56. o.

gondolatának összekapcsolása adta meg. Az ittlét értelmezése (Auslegung), amennyiben ittlét alatt ki-ki önmaga lenni-kell-jét (Zu-Sein) érti, *nem megismerési módot* jelent, mely a filozófus leleményességétől függően többé vagy kevésbé gyümölcsöző antropológiai belátásokhoz vezethet, mondja Heidegger, hanem a tájékozódás és az eligazodás önmagunkban fellelhető konstellációját, azt a folytonosan megújuló orientációs kísérletet, amikor megpróbáljuk bejárni és otthonossá tenni létlehetőségeink terét. Ez a „mozgalmasság” tárja elénk a faktikus egzisztencia legfontosabb karaktervonását: az ittlét, még mielőtt elszánhatná magát a világ kognitív elsajátítására, még mielőtt kategóriákba rögzíthetné és szisztematizálhatná megismerési tapasztalatait, már ezen az önmegértés felé vezető pragmatikus pályán mozog. A hermeneutika ezt a fogalomelőttes eseményt teszi tárgyává, kibontakoztatva a lehetőséget, hogy az ittlét önmagát, életének aktualitásában megérthesse, és hogy megértőn önmaga lehessen.⁶⁴ A konkrét, faktikus élet megértő világviszonyulásából következik, hogy „az ittléthez valamiféleképpen hozzátartozik az *értelmezettség*.”⁶⁵ Noha az értelmezésben az ittléttől nem lehet elvitatni az autonóm cselekvés képességét – a hermeneutika gondolatköréhez kapcsolódó szerzők mindig is az interpretátor interpretandummal szembeni autonómiája mellett kerestek érveket –, ezen a ponton mégsem véletlenszerűen fordul Heidegger passzív grammatikai formához (Zum Dasein gehört es, irgendwie *in Ausgelegtheit zu sein*). Az értelmezés folyamatos végrehajtása (Interpretationsvollzug) ugyanis, amellet, hogy teret nyit az autonóm cselekvés számára, egyben egzisztenciális kényszerszert

⁶⁴ Erre az ittlét előtt álló lehetőségre utal az *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, egyik sokat idézett szöveghelye: „...für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.” GA 63. Klostermann, 1988. 15. o.

⁶⁵ Uo. (Kiemelés tőlem – V. Z.) Günter Figal mutatott rá egyik nemrég megjelent írásában (*Vollzugssinn und Faktizität*), hogy a *fakticitás hermeneutikája* kettős megközelítésre ad alkalmat. A fakticitás értelmezése egyrészt magához a végrehajtott élet fakticitásához tartozik, másrészt az ittlét fakticitása csak ott kerülhet napvilágra, ahol az értelmezés végbemegy. Ebből az a következtetés adódik, állítja helyesen Figal, hogy a hermeneutika és a fakticitás összetartozása Heideggernél a két oldal kölcsönös egymásra utalásából jön létre. in. G. Figal: *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, 1996. 34. o.

is jelent, mely teherként nehezedik a világ dolgaival „megbirkózó” ittlétre. Ha Husserl analíziseiből az a tézis következett, hogy a világ a maga pozitivitásában *nem tud nem megmutatkozni* a fenoméneket befogadó tudat számára, akkor Heidegger erre rímelő válaszát úgy rekonstruálhatnánk, hogy már a tudat megnyilvánulásai előtt az emberi egzisztencia alapszerkezetéhez tartozik, hogy konkrét, élet és világ elválaszthatatlanságára épülő életgyakorlatában *nem tudja nem értelmezni a világot*.

A világba vetett ember tehát léthelyzeténél fogva értelmezésre ítéltetett. Az értelmezés eme kényszerére persze nem szabad úgy gondolnunk, mint valamiféle átgondolt teoretikus lépésre, amit szükségképpen meg kell tennünk, ha azt akarjuk, hogy a világ ismeretszférája megnyíljon előttünk. Itt nem egyszerűen a kognitív szféra aktivitásáról vagy a világ konceptuális belátásokban kikristályosodó *teoretikus megismeréséről* van szó. Az említett passzivitás jóval inkább azt jelenti, hogy az élet önmaga révén, világra utalt tehetetlenségénél – a lenni-kell *egzisztenciális* ínségénél – fogva, előzetes döntési lehetőség nélkül, mintegy sorsszerűen (apriori) veszi magára a világ értelmezésének terhét.

Ez a hermeneutikai gondolat vezet vissza tulajdonképpeni témánkhoz. Kiinduló kérdésünk az volt, hogy miként küszöböli ki Heidegger a megismerési folyamatot megterhelő reflexív önvonatkozás nehézségeit. A korai előadások stratégiája a teóriától a praxishoz, a tiszta kogníciótól pedig az egzisztenciális életgyakorlatban gyökerező nyelvhez vezette el tekintetünket.

Mielőtt azonban azt a szerepet értékelnénk, amit a nyelv tölt be a heideggeri koncepcióban, mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy ez a szerkezetében gyökeresen átalakított filozófia-felfogás már a világ megismerésről sem abban a hagyományos, cselekvő értelemben beszél, mint közvetlen elődei: a megismerés elmélete, mint ember és világ összetartozásának tanulmányozása, elveszíti megszokott prioritását a filozófiai diszciplínák között, és átadja helyét egy egzisztenciális tapasztalatokból táplálkozó *létfilozófiának*. Egy ily módon átstrukturált filozófia-koncepció keretei közé természetesen már nem lehetett beilleszteni a reflexió husserli

értelmezését, mely szerint a reflexió valamiféle látottra irányuló kognitív látásnak tekinthető.

Ha figyelmesen követjük a 20-as évekből származó kritikai megjegyzéseket, észrevehetjük, hogy Heidegger, a husserli episztemológiával szembeni távolságtartását kifejezendő, a látás fogalmát többnyire a tapasztalat fogalmával igyekszik helyettesíteni. A *Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez* című előadássorozat egyik helyén a következő fontos passzusra lelhetünk: „A saját-világban zajló élet és gondoskodás nem azonos az önreflexióval, és nem is épül önreflexióra, a reflexió szokványos értelmében [...]. Az efféle értelmezések alapvetően elhibázzák a saját-világbeli tapasztalat problematikáját. Abban a világban, amelyben élek, úgy találok önmagamra, hogy saját környezetemben, környező világomban, másokkal közös világomban valamivel foglalatostodom, valamivel sikerrel jutok és valamiben tévedek; ennek a világnak a súlya önmagamtól függ, benne azonban önmagam nem énként, 'létezem', ez az 'önmagamtól' azonban nem reflektíven, és nem is a reflexióban lép elő. A saját-világbeli tapasztalatnak tehát nincs köze sem a pszichológiai, sem a teoretikus-pszichológiai reflexióhoz, a lelki élmények, folyamatok és aktusok belső észleléséhez.”⁶⁶

Az előzőekben már láthattuk, hogy Husserl az *én* konstitúciójának kapcsán a következő alapvető kérdéssel szembesült: „Vajon a személyes *én* az önreflexiók során konstituálódik, azaz a tiszta önszemlélet és a tiszta öntapasztalat alapján?” Kimutattuk azt is, hogy Husserl állásfoglalását még némi bizonytalanság jellemezte, Heidegger viszont már a legcsekélyebb kétséget sem hagyja afelől, hogy ezt a kérdést egyértelmű nemmel kell megválaszolni. Az itt felmerülő nézetkülönbséget mindenekelőtt az okozta, hogy Heidegger az általa elsődleges fontosságúnak tekintett egzisztenciális vizsgálódások szempontjából félrevezetőnek tartotta a látás és a megismerés folyamatai közt feltételezett strukturális analógiát. Ezek alapján az az állítás, mely szerint az *én* önmaga perceptív szemléletének közvetítésével jut én-mivoltának tudatára, nem felel meg a valós életviszonyulásoknak. Ha ezt a

⁶⁶ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Klostermann, 95. o.

megállapítást husserli fenomenológia nyelvezetére kívánjuk lefordítani, akkor azt kell mondanunk, hogy az *én* léte és az »önmagunkkal-intencionális-vonatkozásban-állni«⁶⁷ esetei között nem mutatható ki a genetikai függőségre utaló konstitúciós viszony. Ha ez így van, akkor a reflexió aktusának valóban nincsen döntő szerepe a személyes *én* létrejöttében.

Kétségtelen azonban, hogy nyelvi megformálásából következően Heidegger elgondolása is némi gyanúra adhat okot. Ha kijelentjük, hogy a világban valamiképpen „önmagunkra találunk”, azzal egyúttal azt is feltételezzük, hogy valamilyen lappangó, illetve közvetlen módon már eleve rendelkezünk kell az önismeret vagy az öntudat elemi formájával, hiszen ha nem így lenne, az említett formulában szereplő „önmagunk” kifejezésnek nem is tudnánk olyan értelmet adni, ami megfelelőképpen kifejezhetné saját létezésünk alanyi karakterét. Heidegger okfejtéséből ezzel szemben az tűnik ki, hogy az „önmagunkra találás” folyamata, melyről a fentebbi idézetben is szó volt, az öntapasztalatnak olyan sajátos formáját képezi, amelyben az önmegragadás és az önvonatkozás tevékenysége nem feltételez szükségszerűen tematizálást, legalábbis nem feltételezi egy minden világonbelüli tapasztalatot primordiális módon megelőző *transzcendentális ego tematizálását*. E meglepő és első pillantásra némileg ellentmondásosan csengő kijelentés mögött leegyszerűsítve a következő érvelés húzódik meg. A tapasztalat szemszögéből a tematizálás minden esetben a tapasztalati szférában felbukkanó élményelemek tárgyiasítását vonja maga után. Ha az *én* önismeretének létrejöttét egy reflexív szerkezetű processzusban jelöljük meg, akkor az öntapasztalatot óhatatlanul relacionális viszonyokra épülő tevékenységnek fogjuk fel. E felfogásból az következne, hogy csak akkor „találhatnánk önmagunkra”, ha *énünk* megismerő viszonyba, azaz intencionális vonatkozásba lépne saját magával. Mindez viszont csak oly módon lenne elméleti értelemben lehetséges, ha ki tudnánk mutatni, hogy *tematizáló önmagunkat* az ismeretelméleti hozzáférés tekintetében kizárólagos prioritás, méghozzá

⁶⁷ Vö. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*. Hua, Bd. I, M. Nijhoff, 1950. 81. o.

transzcendentális természetű prioritás illeti meg *tematizált önmagunkkal* szemben.

Husserl próbálkozásai, amelyek ebben a szellemben kísérelték meg felmutatni a tapasztalatfolyam mélyén rejtőző *ő-s-ént*, egyáltalán nem győzték meg Heideggert arról, hogy ez az elméleti út végigjárható. Talán éppen ellenkezőleg. Heidegger akkoriban valószínűleg Husserl nyomán jutott arra a fenomenológiai összefüggéseken túlmutató gondolatra, hogy az emberi egzisztenciára mindenekelőtt a *konkrét* tapasztalatban megmutatkozó egység a jellemző. Miután felismerte, hogy az ittlét (Dasein) élet-egysége nem a transzcendentális ego konstitutív erején nyugszik, hanem a világban való gyakorlati tevékenykedés különböző módozataiban gyökerezik, Heidegger olyan kategóriák bevezetésére szánta el magát, amelyek segítségével pontosabban lehetett demonstrálni, hogy az élet „mozgalmasságából” kiindulva a husserli transzcendentális mankó igénybevétele nélkül is el lehet jutni az öntudat magyarázatához.

Hogy a transzcendentális öntapasztalat hallgatólagos előfeltételezésének gyanúját végképp elkerülje, az *Arisztotelész*-előadás a reflexió fogalmát – terminológiai újításnak számító fordulattal – a relucencia (*Reluzenz*)⁶⁸ fogalmával váltja fel. A relucencia terminusa már valóban világonbelüli mozgás kifejezésére szolgál: az egzisztencia belülről fakadó mozgatóerejére hívja fel a figyelmet. E mozgatóerő forrása azonban már nem az *ego* transzcendentális, hanem az élet immanens pólusán keresendő.

Amikor Heidegger kijelenti, hogy életünk komplexitása a valamire való hajlandóság (*Neigung*) mentén bontakozik ki, nyilvánvalónak tűnik, hogy a görögök kínoés-gondolatát felelevenítve a korabeli életfilozófiában használatos élet-fogalmat próbálja dinamizmussal megtölteni. Az életet szabályozó hajlandóság – mint mondja – jól meghatározható irányt követ, *amiben* és ami

⁶⁸ Itt érdemes megjegyezni, hogy Husserl reflexió-tanának másik jelentős kritikusa, Lévinas, szintén terminológiai újítással fejezte ki távolságtartását az öntudat reflexív felfogásától. Az a kritikai szándék viszont, ami Lévinast a rekurrencia (*réurrence*) kifejezés bevezetésére ösztökélte, már nem rokonítható a heideggeri törrekvésekkel. Vö.: Vecsey Z.: *A reflexió formái* in: Pro Philosophia. 1999. 18-19.

által az emberi élet ontológiai alapvonása, az egzisztálás eredendő világhoz kötöttsége fejeződik ki. Az élet »önmagánál fogva« rendelkezik saját 'súllyal', a hatások és kihívások, amelyeknek így vagy úgy meg kell felelnie, nem az objektív világ külső szférájából érik, hiszen az élet nem ismerheti a kívül perspektíváját. Itt újra felvillan élet és környező világ ontológiai összefüggésének gondolata, az idézett szöveghely legfontosabb mozzanata kétségtől mégis az, hogy a belső dinamizmus iránya az életet önmagához vezeti vissza. „[A] hajlandóság úgy mutatkozik meg, mint ami önmaga felé mozog. Az élet ebben a vonatkozásban önmagáról gondoskodva, önmagára vetül vissza...”⁶⁹ Az élet alaporientációja önmaga felé irányul, ami él, önmagát éli, és önmagából él. Az emberi egzisztencia, amennyiben a fenti mozgáskategória mentén gondoljuk el, ugyancsak ebben a visszaható értelemben nevezhető relucensnek.

Ez a gondolat fontos útjelzőként szolgálhat kritikai áttekintésünk további menete számára. Nem nehéz kimutatni, hogy az *önmagára visszavetülő egzisztencia* gondolatának jóval nagyobb a jelentősége egy szokványos terminológiai reformnál. Ha az önvonatkozás tágabb kontextusát vesszük figyelembe, akkor a relucencia fogalma azon nyomban egy átfogó teoretikus pozíció emblémájaként jelenik meg előttünk: a fenomenológiai gondolkodás transzformációjának jelképévé emelkedik. Így kiváló alkalmat teremt arra is, hogy felmérjük, milyen általános elméleti implikációk fakadnak a heideggeri egzisztenciafilozófia törekvéseiből.

Heidegger reformprogramja, mint fentebb utalásszerűen már jeleztük, az ismeretelmélet prioritásának kritikájával és a faktikus egzisztencia rehabilitálásával vette kezdetét. Az általunk idézett előadások szövegéből egyértelműen kitűnik, hogy Heidegger már jóval a *Lét és idő* megírása előtt felismerte: ha a filozófia az emberi létezés értelmére vonatkozó kérdés mentén kíván haladni, ki kell lépnie a reflexió zárt közegeiből. Ez a felismerés többek között a tudatfilozófia kiindulópontjának, az *ego cogito cogitatum*

⁶⁹ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Klostermann, 119. o.

alaptételének elvetését is maga után vonta. Heidegger e kritikai manőver után joggal vélhette úgy, hogy a kognitív önvonatkozás zavarba ejtő kérdései voltaképpen megszűntek perdöntő kérdésnek lenni. Az *inspektio*, az önmegfigyelés és az öntematizálás aktusai, amelyek Husserl felfogásában az ismeretelmélet tartópillérének szerepét töltötték be, az ember önmagához való egzisztenciális viszonya szempontjából származékos jelenségekké váltak. A relucencia fogalma azonban mégiscsak azt látszik bizonyítani, hogy a kartézianus eredetű inspektio-modell radikális feladása helyett Heidegger megelégedett az inspektio ismeretelméleti paradigmájának egzisztenciális transzformációjával. A különbség, amit a „mindössze” szóval kívántunk érzékeltetni, korántsem számít lényegtelennek, hiszen ahhoz, hogy az önvonatkozás genetikai magyarázatához megfelelő kiindulóponttra tegyünk szert, meggyőződésünk szerint nem elegendő a probléma pusztá rekontextualizálása. Márpedig a heideggeri útmutatások alapján a relucencia elvét a legnagyobb körültekintéssel sem lehet másképp értelmezni, mint ami *egyszerűen áthelyezi a reflexió kognitív összefüggésben tárgyalt fogalmi jelenségét az emberi egzisztencia praktikus összefüggésébe.*

Nem lehet kétséges, hogy az „önmagára találó egzisztencia” közelebből tekintve ugyanazt a megkettőzött, talányos arculatot mutatja, mint az önmagára vonatkozó, önmagát tematizáló intenció. Egzisztenciánk egyszerre, egyazon elemző nézőpontból tűnik fel alany és tárgy, cselekvő és szenvedő szerepkörben. Ami a relucens egzisztencia szempontjából a külső és a belső „magam” látszólagos megkülönböztetésének tűnik – mivel az egzisztáló ittlét nem ismerheti a kívül perspektíváját –, az végső soron a relucencia lehető legkonkrétabb produktumaként lepleződik le, és úgy mutatkozik meg, mintha az egzisztencia valóban „magára találhatna”, mintha a gondoskodásban meglett „magam” ugyanolyan, faktikus értelemben megtalálható tárgy lenne, mint egy személyazonosságot igazoló okirat. Az így nyert konstrukció feszültségét az sem csökkentheti, ha akkurátusan elkerüljük az egzisztencia-fogalom szubsztanciális értelmezését, és azt hangsúlyozzuk, hogy az egzisztencia-fogalom pusztán a megélés hogyanja által, tartalmilag „gyenge” értelemben definiálható. Az egzisztencia még ebben a gyengén

definiált változatában is olyan ellentmondásos teoretikus alakzatot képez, amit Derrida egy helyütt a szövegek önreferencialitása kapcsán találóan „befelé csavarodó zárványnak” nevezett. Ez a tartalmi inklúzió az elsődleges oka annak, hogy az önvonatkozás dilemmáját az *önmagára visszavetülő egzisztencia* gondolatára hivatkozva nem lehet sikeresen feloldani.

Iménti diagnózisunk egy rövid magyarázattal talán még teljesebbé tehető. Mint fentebb már utaltunk rá, Kant és Husserl úgy vélte, hogy a megismerés kognitív jelenségeiből minden további nélkül levezethetők az önismeret szabályszerűségei. Heidegger velük szemben megkísérelte kimutatni, hogy a kognitív öntudat különböző formái az egzisztálás élet- és világösszefüggéseikhez képest másodlagosak, mivel valójában minden éntudat fundamentuma az egzisztencia faktikus létmódjában rejlik. *A fenomenológia alapproblémái* címmel tartott 1927-es előadás ezt a szemléletbeli váltást a következőképpen fogalmazta meg: „Nem jogtalan az énről úgy beszélni, mint *valamiről való* tudatról, amely ugyanakkor *önmagának* is tudatában van, és a *res cogitans* jellemzése mint *cogito me cogitare*, mint öntudat, teljesen helyénvaló. Azonban ezek a formális meghatározások, amelyek az idealizmus tudatdialektikájának magvát képezik, távolról sem adják az ittlét fenomenális jellemzőinek megfelelő interpretációját. Egyszóval nem adnak felvilágosítást arról, hogy *miként* mutatkozik meg *önmagának* ez a létező faktikus egzisztenciájában, ha az ittlétet nem az ismeretelmélet előzetesen adott én- és szubjektum-fogalma mentén közelítjük meg.”⁷⁰ Ez az idézet világosan tudtunkra adja, hogy az öntudat kategoriális elemzésében a hangsúly Heideggernél a kognitív szférát létszerűen „megelőző” egzisztenciális oldalra kerül. Ennek a metodikai fordulatnak azonban az lesz az elkerülhetetlen következménye, hogy az egzisztenciális önvonatkozás tézise kizárólagos magyarázati elvvé emelkedik, ami ismételten meggátolja, hogy *kognitív reflexió és egzisztenciális reflexivitás* *genetikai összetartozásának mikéntjére fény derüljön*.

⁷⁰ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Klostermann, 225. o.

Ezt a kritikai álláspontot véleményünk szerint az is alátámasztja, amit Heidegger korai gondolkodói periódusában a nyelv státuszáról mond. A *Lét és idő* egyik szűkszavú megfogalmazása szerint a nyelv kimondott beszédnek tekinthető.⁷¹ Szövegösszefüggéséből kiragadva ez a megállapítás minden bizonnyal többféle értelmezésre is alapot adhatna. A kimondott beszédet akár behaviorisztikusan is felfoghatnánk (belső élmények megformálásaként), vagy körülírhatnánk logikailag (propozíciók kinyilvánításaként), de értelmezhetnénk a kimondás aktusát a kommunikációelmélet premisszái szerint is (információk közléseként). A mű mindazonáltal elébe vág ezeknek a lehetséges értelmezéseknek, amikor a kimondott beszédben megformálódó értelmet egzisztenciális fenomenek nevezí. Heidegger érvelése megalapozott, amikor azt állítja, hogy a nyelv individuális pszichológiai folyamatokra való redukciója túlzottan szűken értelmezi a közlés jelenségét. A *Lét és idő* hermeneutikai perspektívájában a közlés fenomenje ennek megfelelően csak származékos jelenségformája az ittlét eredendő együtt-létének, melyben *a másik ittlét* saját egzisztenciám konstituens részét alkotja. Ebben az együtt-létben *a másik* világom elidegeníthetetlen részét alkotja, így *a másik ittlét* nyilvánvalóan tapasztalatelméleti értelemben sem értelmezhető úgy, mint egy esetlegesen jelenlévő (vagy távollévő) beszédpartner. A logikai és a kommunikációelméleti definíciós kísérletek szintén jelentősen megrövidítik a problémát, amennyiben a kimondott beszédben pusztán a közlési szándék feltételezett tartalmi aspektusát veszik észre, holott ontológiai értelemben a nyelvben elsődlegesen annak a létezőnek az érthetősége artikulálódik, amely a világhoz hozzátartozva már eleve és mindenkor önmegértő módon *van*, azaz egzisztál.

Nem lehet kérdéses, hogy a *Lét és idő*-ben az önmegértés gondolata kulcsszerepet játszik a nyelv ontológiai 'helyének' meghatározásában. A mű gondolatmenete többször is visszakanyarodik az egzisztenciális analízis egyik központi meglátásához: önmegértésünk ittlétünk lényegszerkezetéhez tartozik. Heidegger hermeneutikai modellje éppen ezért megengedi, sőt talán meg is

⁷¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. Klostermann, 214. o. Magyarul: *Lét és idő*. Gondolat, 1989. 306. o.

követeli tőlünk, hogy a kimondott beszédet végső tekintetben az önmegértés egzemplifikációjának tekintsük. Az ittlét a nyelvben kimondja *magát*. Amennyiben kimondja magát, egyben tanúbizonyságát adja annak is, hogy mint létező a világ és az ittlét felfedésének módján van. Közismert, hogy azt a legszélesebb értelemben vett fenomenális talajt, amelybe a világ és az ittlét megértése beágyazódik, a mű sajátos frazeológiája feltárultságnak (*Erschlossenheit*) nevezi. A feltárultság kifejezése arra a „transzcendentál-hermeneutikai” feltételre utal, hogy amit az értelmezés aktusaiban megértünk, annak valamilyen módon már minden teoretikus konstrukciót megelőzően „jelen” kell lennie számunkra. E megállapítás kapcsán emlékezetünkbe idéződhet mindaz, amit Husserl tanított a predikációs szférát megelőző tapasztalatok racionálisan tagolt struktúrájáról. Heidegger azonban Husserllel ellentétben világosan látta, hogy a megértettek preteoretikus „jelenlétére” való hivatkozás csak abban az esetben lesz több üres metafizikai képzelgésnél, ha az egzisztenciális analízis keretein belül ki lehet mutatni, hogy az értelem megértése az *ittlét önmön feltárultságán alapul*. A korai főmű ezért járja körül rendkívüli körültekintéssel az önmegértés ontológiai vonatkozásait. Heidegger nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ittlét létének modális vetületeként értelmezett eredendő önmegértésben – a megértés az ittlét saját lennitudásának egzisztenciális léte – az, ami tudott, sohasem valamely diszkurzív formában reprodukálható *Mi (Was)* formájában jelenik meg számunkra. Az önmegértés sokkal inkább azt jelenti, hogy az ittlét létszerűen szembesül létlehetőségeinek *Hogyanjával (Wie)*. Az ittlét feltárultsága az önmegértésben maga is az ily módon értelmezett létlehetőségek körébe tartozik.

Ezt az argumentációs stratégiát a nyelv ontológiai leírásának szempontjából kétségtelenül eredményesnek könyvelhetjük el, hiszen a feltárultság és az önmegértés egzisztenciális összefonódásának felmutatásával Heidegger sikeresen ki tudta küszöbölni azokat az esetleges további kérdéseket, amelyek az általában vett megértés ideális értelemhorizontjára vonatkozhatnának. Nem túlzás azt állítani, hogy a fundamentális alapvetést kereső ontológia újabb fronton „nyert csatát” a tudatfilozófiával szemben, amikor Heidegger kijelentette, hogy a feltárultság igazságfeltételeire nem

lehetséges konzekvens módon kérdezni. Ebből fakadóan azt is kellő alapossággal tudta igazolni, hogy a nyelv működésmódjára sem születhet plauzibilis magyarázat, ha a jelentésadás kapcsán a tudat konstitutív tevékenységére hivatkozunk. Mégsem mondhatjuk azonban, hogy az egzisztenciális önmegértés fogalma köré rendeződő gondolatmenet minden tekintetben kellőképpen előkészítette volna a talajt a „nyelv lényegének” megragadására.

Mindenekelőtt azt kérhetjük számon a *Lét és idő* idevágó fejtegetéseitől, különösen a 34. paragrafustól, hogy miért nem kapunk részletesebb eligazítást a preteoretikus megértés hermeneutikai státuszáról. Hiányérzetünket kérdésként is megfogalmazhatjuk: Milyen értelemben tekinthető egyáltalán *megértésnek* az ittlétre jellemző eredendő egzisztenciális önmegértés?

A megjelölt paragrafus bevezető soraiban azt olvashatjuk, hogy a beszéd éppoly eredendő fenomén, mint a megértés. Magától értetődik, és ezt Heidegger is siet leszögezni, hogy a beszédhez szükségképpen hozzátartozik a beszéd amiről-je (a megbeszél).⁷² Arról azonban már nem esik szó, hogy a beszéd és a megbeszéltség szükségképpen összetartozásához hasonlóan a megértés sem létezhet megértett tartalom nélkül. Ha azt az eltéphetetlen hermeneutikai köteléket tartjuk szem előtt, ami megértés és megértett tartalom között mindenkor fennáll, akkor azt kell feltételeznünk, hogy az egzisztenciális önmegértésben mégsem csak a létezés hogyanjával (*Wie*) szembesülünk, hanem valamiféle konkrét tartalmat (*Was*) is megragadunk. Ha ez a konklúzió mégsem állná meg a helyét, és Heidegger a „megértés” szó diszpozicionális jelentéstartományára hivatkozva minden bizonnyal elvitatná felvetésünk jogosságát, akkor a következő nehézséggel kellene szembenéznünk. Mint említettük, hermeneutikai szempontból a beszéd az érthetőség – az ittlét feltárultságának – artikulációja. Az érthetőség alapjellemezője pedig az – teszi hozzá egy helyütt a szöveg –, hogy minden nyelvi megnyilatkozás előtt eleve tagolt. A kimondott beszéd érthetősége – azaz a nyelv jelentéssége – ezen

⁷² Vö.: M. Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. Klostermann, 216. o. Magyarul: *Lét és idő*. Gondolat, 1989. 308. o.

megfontolások alapján szubordinációs viszonyban áll az értelem eredendő tagoltságával. Ha következetesen tovább fűzzük a gondolatmenetet, arra a végkövetkeztetésre juthatunk, hogy a beszélt nyelv forrása az ittlét preteoretikus avagy prediszkurzív önismeretében rejlik. A vitatható pontot természetesen nem ennek a szubordinációs viszonnak a kimutatása képezi. A kérdés inkább az, milyen a preteoretikus feltárultság és a konkrét, kimondott beszéd között lévő formai viszony: a függést a transzcendentális lehetőségfeltételekhez hasonlóan egyoldalúnak és egyirányúnak kell elképzelnünk, avagy egyenrangú alkotóelemek kölcsönös feltételezettségéről van szó. Ha Heideggerhez hasonlóan az előbbi mellett döntünk, akkor egyúttal arra is elfogadható magyarázatot kell adnunk, miként lehetséges, milyen közvetítő folyamatok vagy instanciák segítségével valósulhat meg a preteoretikus (ön)ismeret teoretikus (nyelvi) ismeretté való *transzformációja*. Annak, hogy ilyen irányú magyarázattal a mű mégsem szolgál, feltehetően két oka is van. Az egyik az, hogy a preteoretikus megértés és a kimondott beszéd között fellépő argumentációs szakadékot a *Lét és idő* problémahorizontján belül valójában nem is lehetett felismerni: az egzisztencia feltárultságának fénytörésében Heidegger számára implicit és explicit értelem diszparát fogalmi egyneműnek látszottak. A másik, ezzel összefüggő ok az, hogy az ismeretelmélet összefüggéseiből kiszakítva sem a preteoretikus, sem a teoretikus ismeret létrejöttét nem lehetett az ember kognitív fejlődésével megokolni.

Ezzel voltaképpen csak megismételtük és megerősítettük előzőleg vázolt kritikai álláspontunkat. Az elmondottak alapján újólag kijelenthetjük: egzisztenciális reflexivitás és kognitív reflexió genetikai összetartozásának mikéntjére Heidegger fenomenológiát megújító reformtörekvései nem adnak megnyugtató választ.

b) Eliminatív létfilozófia: radikális válasz a transzcendentális reflexió problémájára

Minden okunk megvan rá, hogy igazat adjunk Jürgen Habermas kritikai megjegyzésének, melyben azt állította, hogy a transzcendentális szubjektivitás fogalmának feloldására tett *Lét és idő*-beli kísérlet nem hozta meg a kívánt eredményt.⁷³ Azt Habermas is elismeri, hogy az az ontológiai szótár, amit Heidegger a szubjektumfilozófia alapfogalmainak helyettesítésére vezetett be, önmagában véve legitim perspektívát nyitott meg a további kutatás számára. Ha a fundamentális ontológiát a kor metafizikai áramlataival vetjük össze, azt is láthatjuk, hogy a Heidegger által felvázolt alternatíva fő erényét elsősorban a rendkívüli erudícióval feldolgozott filozófiatörténeti háttér képezte. A *Lét és idő* szerzője azon ritka gondolkodók egyike volt, akik valóban képesnek bizonyultak addig összeegyeztethetetlennek tűnő teoretikus kezdeményezések produktív egyesítésére. Az egzisztencia ontológiai analízisében olyan egymástól meglehetősen távol álló gondolkodók szelleme találkozott, mint például Husserl és Kierkegaard, vagy Augustinus és Dilthey. Habermas azonban azzal folytatja, hogy Heidegger minden radikális törekvése ellenére a transzcendentális elemzés hagyományos álláspontjára helyezkedve próbálta meg a világban-benne-létként értelmezett szubjektivitás lehetőségfeltételeit megnevezni. A *Lét és idő* nagyszabású programja ezzel már kiindulópontja rögzítésekor elvesztette a lehetőségét annak, hogy a szubjektumfilozófia klasszikus paradigmáját maga mögött hagyja.

Kétségtől Habermas megjegyzése is veszít némileg eredetiségéből, ha hozzátesszük, hogy Heidegger a harmincas évek közepétől fogva önkritikus megjegyzések egész sorával bizonyította, hogy keletkezése után néhány évvel már maga is a lehető legpontosabban tisztában volt a *Lét és idő*

⁷³ Vö.: J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 1988: 171. o.

problémafelvetésében rejlő elvi nehézségekkel. Azt az olykor előforduló értelmezésbeli hibát itt mindenképpen tanácsos elkerülnünk, hogy Heidegger korai alkotói periódusát – némi kritikai profit reményében – a „fordulat” utáni korszak gondolkodásával szembesítsük. Az első főmű orientációs pontjainak harmincas években végbement erőteljes elmozdulását azonban a leselkedő interpretációs veszélyek ellenére is érdemes figyelembe vennünk. Annál is inkább, mivel csak ekkor mérhetjük fel pontosan, miért tekintette Heidegger gondolkodói útjának második szakaszában a *Lét és idő* „vélekedéseit és tartalmát” esetlegesnek és „félrevezetőnek”.⁷⁴

A *Lét és idő* nem csak a publikált szöveg tekintetében maradt töredékes alkotás. A megjelentetett fejezetekben a mű alapgondolata sem bontakozhatott ki organikus egésszé. Mint Otto Pöggeler megjegyzi, a *Lét és idő* az ember létmódjának elemzéséből kiindulva kívánt végső alapzatot teremteni a lét tanának, ezért az egzisztenciális analitika és a fundamentális ontológia műfaji megjelölései e mű karakterizálására egyaránt helytállóak. Ugyanakkor tisztázatlan maradt az a fontos kérdés, hogy miképpen tartoznak össze az egzisztenciális analitika és a fundamentálonológia vizsgálódásai.⁷⁵ Vajon az egzisztenciára vonatkozó elemzések valóban ráutaltak-e a létkérdés megelőző kidolgozására, vagy a létkérdést és minden lehetséges ontológiai tudást az egzisztenciális analitika eredményeitől kell függővé tennünk?⁷⁶

A könyv bevezető vizsgálódásai mindenesetre azt a benyomást keltik az olvasóban, hogy az ittlétnek létmegértő képessége folytán át kell „vállalnia” a gondolkodás megalapozásának teljes terhét. A regionális ontológiai kutatásokat megalapozó fundamentálonológia az ittlét egzisztenciális analitikájában keresendő – szögezi le ennek megfelelően Heidegger. Ez nem csak azt jelenti, hogy az ontológia alapelveinek kifejtését egy ontikus fundamentum – a faktikus létében önmagát megértő ember – felmutatásával kell *kezdeni*, de a vizsgálódásnak végezetül vissza is kell térnie ehhez az alaphoz.

⁷⁴ Vö.: M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Klostermann, 1989. 242. o.; 300.o.

⁷⁵ Vö.: O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, 1963. 176. o.

⁷⁶ Uo.

Az utolsó paragrafus záróakkordjának egyik megjegyzése mintha mégis kétségessé tenné az ittlét feltételezett módszertani-ontikus primátusát: „Az, ami oly világosnak tűnik, mint az egzisztáló ittlét különbsége a nem ittlét módjára létezőktől [...], az mégis mindössze *kiindulópontja* az ontológiai problematikának, nem pedig olyasvalami, aminél a filozófia megnyugodhatnék.”⁷⁷ Feltételezhetjük, hogy ezt a nyilvánvaló megítélésbeli ingadozást nem egyszerűen a gondolkodói magatartás következtelensége okozta. Jóval valószínűbb az a magyarázat, hogy Heidegger bizonytalan állásfoglalásának háttérben egy megoldatlan konceptuális probléma állt. És csakugyan, ha a *Lét és idő* szerkezeti tagolását alaposabban szemügyre vesszük, észrevehetjük, hogy az ittlét, mint ontikus fundamentum, két különböző fogalmi összefüggés erőterébe illeszkedik egyszerre. Egyrészt az egzisztens elemzésben felbukkanó ‚ember’ nevű létezőt jelenti, másrészt pedig azt a ontológiailag körülhatárolható helyet jelöli meg, ahol a „lét igazsága” napvilágra kerül. Amennyiben a lét kérdése áll a filozófia középpontjában, akkor ennek a kérdésnek kétség kívül elsőbbséget kell élveznie minden világonbelüli létezőre vonatkozó kérdéssel szemben. Az ittlétről való félreérthető beszéd viszont nyitva hagyta a fundamentális ontológia előtt a lehetőséget, hogy a lét és az igazság kérdését egy kitüntetett létezőre vonatkoztatva relativizálja, és ezzel arra ítélte a művet, hogy megismételje a metafizikai hagyomány egyik legvitathatóbb megalapozásbeli lépését: a lét szubjektivitásra történő redukcióját.

A gondolkodói út fordulatának egyik központi jelentőségű eseménye ezért kétség kívül abban a sajátos antimetafizikai gesztusban rejlik, amivel Heidegger megkísérelte feloldani az ittlét fogalmát övező konceptuális bizonytalanságot.

A harmincas évek elején keletkezett előadások szövegében már jól kitapintható a Dasein problémakörét érintő tematikus változások tendenciája. Háttérbe szorul a filozófia rendszeres megalapozásának kérdése, és a fogalmakkal operáló szisztematika fokozatosan átadja a helyét a „léttörténeti”

⁷⁷ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. Klostermann, 576. o. Magyarul: *Lét és idő*. Gondolat, 1989. 689. o. (A fordítást kissé módosítottam.)

gondolkodásnak. A *Lét és idő* a lét megmutatkozását és az egzisztencia feltárultságát egy közös fogalmi horizontban kívánta *megalapozni*, az átalakulóban lévő gondolkodás ezzel szemben egyre határozottabban a „történeti készenlétre” helyezi a hangsúlyt, egy olyan metafizikai elkötelezettségektől mentes gondolkodói tartásra, ami a lét igazságának mindenkor, *alap-nélküli* története körül szerveződik. Mindez kétségtelenül azt is jelzi, hogy Heidegger radikálisan szakítani kívánt az egzisztenciális analitika szubjektivizmushoz vezető kérdésfelvetésével.

Az ittlét és az egzisztencia filozófiai szerepének újragondolása szükségképpen maga után vonta a transzcendencia-probléma átértékelését is. A lét történéseire koncentráló gondolkodásban már nem lehetett a lét igazságának lényegi vonásait a *Lét és idő*-ben megnevezett „egzisztenciálék” mentén kibontani, így fel kellett adni azt az álláspontot is, amely az egzisztencialitástól a lét igazságához vezető utat transzcendentális horizontba (*veritas transcendentalis*) történő átlépésként értelmezte.

A gondolkodói pozíció belső erőviszonyainak említett átalakulását talán az a mű tükrözi leghívebben, amely a harmincas évek második felében keletkezett kéziratokon és előadásszövegeken alapul, és az *Adalékok a filozófiához* főcímet viseli. Külön említést érdemelnek a mű azon elemzései, amelyek a személyes azonosság és az öneszmélés kérdéseit veszik szemügyre. Ezekből a vizsgálódásokból világosan kiderül, hogy milyen okok vezették el Heideggert az önmagára vonatkozó egzisztencia gondolatának „destrukciójához”.

Kritikai vázlatunk számára már a mű bevezető fejezete is fontos utalásokat tartalmaz. A filozófia, mint a lét igazságára való ráeszmélés egyszersmind az ember öneszmélését is jelenti – ezzel a fenomenológiai örökségről tanúskodó kijelentéssel veszi kezdetét az ember léthelyzetének szerteágazó elemzése. Az öneszmélésre utaló fordulatot itt mégis eltérő tartalommal kell megtöltenünk, mint amire Husserl kartézianus indíttatású vizsgálódásai alapján következtethetnénk. A *radikale Selbstbesinnung* követelménye és az *én* bizonyosságra irányuló törekvése közé Husserl fenomenológiai programja még tétovázás nélkül egyenlőségjelet tett. Az

Adalékok a filozófiához azonban merőben új vezérfonalat választ a probléma kifejtéséhez.

Minthogy a filozófiai eszmélkedés során a „léttel együtt” »mi« magunk is szükségképpen a kérdezés és a kérdezettek birodalmába kerülünk – hangsúlyozza Heidegger –, az öneszmélésre vonatkozó kérdést a következő lényegi formába önthetjük: *kik vagyunk mi?*⁷⁸ Könnyen felismerhető, hogy a kérdésre adandó felelet további kérdések egész sorának tisztázását igényli. Mindenekelőtt arra kellene választ kapnunk, hogyan értelmezzük a kérdésben szereplő többes szám első személyű névmást. Helyesen tesszük-e, ha magunkra, itt és most jelenlévő emberekre vonatkoztatjuk a kérdést, és hol húzható meg a *minket* másoktól elválasztó határ? Kik vagyunk *mi*? Az azonos történelmi-kulturális sorssal rendelkezők közössége? Esetleg a »mi« megjelölés alatt legtágabb értelemben véve »az« embert mint olyant kell értenünk? Másrészt az sem kellőképpen tisztázott, *honnan* is kellene e kérdésre választ várnunk. Kézenfekvőnek tűnne arra a praktikus tényre utalni megoldásként, hogy cselekedeteink már önmagukban is, egyértelműen és minden lehetséges kérdést megelőzően számot adnak arról, hogy valójában kik is vagyunk. Ezzel a válasszal rendkívül meggyőző módon tisztázhatnánk önazonosságunk mibenlétét, állítja Heidegger, ám mindössze azért, mert nem érintenénk többet a probléma felszínénél. Hogyan is áll a helyzet a cselekvésben megtalálni vélt természetszerű önazonossággal, és hogyan lehetünk biztosak benne, hogy nem valamiféle praktikus látszat fénytörésében mutatkozik meg tevékeny lényünk? Hogyan tudunk *tetteinkben* önmagunk *lenni*, ha *tetteinktől* függetlenül, és azokat megelőzően nem vagyunk eredendően *önmagunk*? És miképpen tudunk *önmagunk* lenni, anélkül hogy tudnánk *kik* vagyunk?⁷⁹

Ezek az egymás köré fonódó és egymást több irányból keresztező kérdések azt sugallják, hogy az öneszmélés kérdését jóval nehezebb helyesen feltenni, mint a cselekvő szubjektivitás vagy a perszonális identitás fogalmaira hagyatkozva provizórikusan megválaszolni. Az öneszmélés alapkérdésének

⁷⁸ Vö.: M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Klostermann, 1989. 48. o.

⁷⁹ Uo. 51. o.

reflektív iránya ebben az összefüggésben ismét félreérthetetlenül megmutatkozik. Noha első megközelítésben még meglehetősen homályos, milyen szemantikai tartalommal kell megtöltenünk a kérdésben szereplő ‚mi’ személyes névmást, az tagadhatatlan, hogy a probléma elemzéséből az önvonatkozás bonyodalmat okozó nyelvi mozzanata csak akkor küszöbölhető ki végérvényesen, ha az ember ontológiai és kognitív önvonatkozását *egyaránt* valamely magasabb rangú instancia epifenomenális megjelenésének minősítjük.

Az *Adalékok a filozófiához* elemzései éppen ebben a nyelvtől független dimenzióban keresik az önazonosság rejtélyének kulcsát. A szövegben továbbhaladva a következő megállapításra bukkanhatunk: az ember önazonos mivoltának létrejötte azon eseményösszefüggéshez (*Geschehnisbereich*) tartozik, melynek idő-terében az ember számára lehetőség képződik önmaga el-sajátítására (*Zu-eignung*). „Az ember tulajdonképpen saját »léte« ezért a lét igazságához való hozzátartozásban gyökerezik [...].”⁸⁰ Önmagunk el-sajátítása elsődlegesen tehát nem a szubjektum-tudat vagy az én-képzet birtokbavételét jelenti – emeli ki nyomatékosan Heidegger –, hanem a léthez fűződő viszony átvételét. Így mindaz, ami az ‚önmagunk’, az ‚önazonosság’ és az ‚önvonatkozás’ kifejezéseiben visszaható nyelvi komponensként jelenik meg, végső tekintetben abból a forrásból származtatható, amit a szöveg sajátos terminológiája a lét eseményének (*Ereignis*) nevez. Bármilyen belátásokhoz is vezetett a műben lét és ember viszonyának további elemzése, tagadhatatlan, hogy az önvonatkozás ebben a megközelítésben mindvégig eredendőbbnek számított annál, amit az *én*, a *te* és a *mi*, vagy az *öntudat* nyelvi fordulatai jelölhetnek.⁸¹ Önmagunk el-sajátítása így az *azonosságtudat nyelvi genezisének is eredendőbb, mondhatni létközeli eseménynek bizonyult*, mindazonáltal ezzel a rangsorolással Heidegger nem az önazonosság transzcendentális lehetőségfeltételére, és nem is az apriori értelemben vett öntapasztalat elméleti elsőbbségére kívánt hivatkozni. Hiszen azt nem szabad elfelejtenünk, hogy az *Adalékokban* kibontakozó nagyszabású vállalkozás az *Ereignis* kulcsszava

⁸⁰ Uo. 51. o.

⁸¹ Uo. 320. o.

mentén éppen azt próbálta meg bemutatni, hogyan lehetséges a filozófia legmagasabb igényeinek megfelelően *elgondolni* olyasmit, ami önmagában véve nem igényel *teoretikus megalapozást*. Ebben az értelemben önmagunk el-sajátítása már nem tartozott a megalapozó-tárgyasító gondolkodás hagyományos problémái közé.

Amikor a később keletkezett művek, *A Gondolkodás dolga* és az *Identitás és differencia* című kötet tanulmányai az ember öneszmélésének sürgető feladatát ismét a filozófia középpontjába állították, még egyértelműbben kitűnt, hogy ember és lét kölcsönviszonyának kutatására a transzcendentális megalapozást, és az okok hierarchikus hálózatát kereső gondolkodásmód nem tartalmaz megfelelő diszkurzív eszközöket. A késői létgondolkodás periódusában Heidegger ezért egy olyan alternatív beszédmód kimunkálására vállalkozott, melynek központi kifejezését – a már említett igei jelentéstartalmú *Ereignis* főnevet – a görög *λῦσις*, és a kínai *Tao* szavakhoz hasonlóan nem lehetett közvetlen összefüggésbe hozni a hagyományos filozófiai *alapfogalmak* egyikével sem.⁸²

E vállalkozás kimenetelének teljes körű méltatása most nem lehet feladatunk, azt azonban kétségtelenül leszögezhetjük: a fogalmak trónfosztásával Heidegger gondolkodása túllépett azon a husserli problémahorizonton, amely normatív szempontokat kínált a kognitív reflexió nyelvi vonatkozású kérdéseinek elemzéséhez, de a léttörténeti gondolkodás maga mögött hagyta a *Lét és idő* korábbi kezdeményezéseit is, amelyek a létkérdés megújítása mellett még lehetőséget adtak arra, hogy az egzisztencia faktikus önvonatkozását önálló konceptuális vizsgálódás keretében lehessen tárgyalni.

Így a tradicionális fogalmi gondolkodásmód eliminálását megcélzó léttörténeti gondolkodás egyszerre lépett túl a kognitív reflexió és az egzisztenciális reflexivitás kérdésein. A paradoxonok feloldásának nyilván sokféle módja lehet. Feloldhatjuk a feszültséget a fogalmak dialektikájára támaszkodva, de akár fordítva, az értelmetlenség határáig is feszíthetjük az

⁸² Vö.: M. Heidegger: *Identität und Differenz*. Neske, 1990⁹ 24-25. o.

ellentmondást, majd elégedetten figyelhetjük, amint az irracionalitás birodalmába lépve önmagát számolja fel, vagy egy átfogóbb összefüggést felvázolva kimutathatjuk a paradox gondolatmenet eleddig figyelembe nem vett, helytelen előfeltevéseit. Heidegger késői filozófiájában az utóbbi utat választotta. Az önvonatkozás általános kérdése a lét eseményét faggató gondolkodás számára megszűnt legitim kérdésnek lenni.

Nincs könnyű dolgunk, ha meg akarjuk ítélni, hogy a heideggeri elimináció valódi kiutat jelent-e az eredeti dilemmából, vagy ismételten csak a dilemmát körülvevő kontextust írja át. A létfilozófia radikalitása nem engedi meg, hogy ebben a kérdésben külső szempontból hozzunk normatív ítéletet. Ezért legfeljebb filozófiai ízlésünkre hagyatkozva állíthatjuk, hogy az önvonatkozás dilemmájának értelmezésében ismét nem történt érdemi előrelépés: a kérdés eredeti formájában szertefoszlott, de a paradoxon nem lett választra.

Husserl és Heidegger írásai a háború utáni kontinentális gondolkodás klímáját is jelentős mértékben meghatározták. A fenomenológiai mozgalom (ön)megújító programok egész sorával gazdagodott a hatvanas és a hetvenes évtizedben, Heidegger korai gondolkodása pedig ugyanabban az időben lelt impozáns folytatásra H-G. Gadamer rendszeres hermeneutikai vázlatában. A recepciótörténet későbbi fázisában néhány francia és német gondolkodó – többek között Lévinas, Michel Henry és Waldenfels – Husserl és Heidegger örökségének invenciózus ötvözésével igyekezett hozzájárulni a szubjektivitásról, metafizikáról és a gondolkodók felelősségéről zajló viták elmélyítéséhez. A diszkusszió központi vonulatának homlokterében továbbra is főként azok az egymásnak feszülő paradigmaticus álláspontok álltak, amelyek a fenomenológia és az egzisztenciafilozófia kezdeti konfliktusát kirobbantották: a világegész intencionális-elvű leírása és a valóság konstrukcionista megközelítése, és az egzisztencia-elmélet azzal szembeszegezett ontológiai variánsa. Jóllehet az említett ortodox álláspontok újjáalakított változatai nemegyszer a kontinentális filozófia átfogó tematikai reformját szorgalmazták – példának okáért Lévinas etikai fenomenológiája, vagy újabban Waldenfels reszponzivitás elmélete –, az önvonatkozás

problémája kapcsán mégsem merült fel új perspektívát nyitó értelmezési kritérium.

Az a tény, hogy a kontinentális filozófiában mindezidáig nem született olyan összefoglaló jellegű interpretációs kísérlet, amely megújult fogalmi keretben helyezte volna el a reflexiós jelenségek és a nyelv genetikai magyarázatának feladatát, arra ösztönzi vizsgálódásunkat, hogy a tengerentúli filozófia közegeben keressünk támpontokat e feladat megvalósításához.

Második rész

Az angolszász analitikus gondolkodás paradigmái

A második világháborút követő évtizedek alatt az angolszász filozófia arculata is jelentősen megváltozott. Az ötvenes évek elején egy nagyszabású tudománymetodológiai program képe kezdett körvonalazódni az Egyesült Államokban. Elmélettörténeti szempontból a korszak kiemelkedő eseményének számított, hogy az amerikai gondolkodás idegen hatásoktól elzárkózó pragmatikus szemléletmódjába sikerült átültetni az európai empirizmus és nominalizmus néhány meghatározó motívumát. Az empirikus hagyomány észleleti tények iránti tiszteletét a Bécsi Kör emigrált képviselői hozták magukkal a nagy reményekkel indult, de az egységes hangot nehezen megtaláló pozitivista tudományelméletből, a konceptuális elemzésekre fokozott hangsúlyt fektető nominalista gondolatokat pedig az angol nyelvfilozófia cambridge-i változatának recepciója közvetítette Amerika felé. E két hagyomány egyesítéséből bontakozott ki a kontinens mindmáig legsikeresebb analitikus irányzata, a tudományos naturalizmus.

Két – akkortájt – megdönthetetlennek látszó meggyőződés szolgált alapul ennek a kritikai hangvételű gondolkodói beállítódásnak: elsőként az, hogy a kardinális filozófiai problémák, a realitás, a racionalitás és az igazság kérdései csak a nyelv logikai analízisének keresztül tárgyalhatóak kimerítő módon. Ez a nézet Wittgenstein nyelvi fordulatához kapcsolódva feltételezte, hogy a fogalmak használatára vonatkozó szabályok felderítésével közvetlenül maguk a „dolgok”, a természeti események és a mentális folyamatok válnak megismerhetővé.

A másik meggyőződés arra vonatkozott, hogy a filozófiát belső szerkezetében a modern matematikai-fizikai tudományok felépítéséhez lehet

igazítani, és ezáltal a valóság vizsgálatát az empirikus kísérletek mintáját követő egzakt vállalkozássá lehet tenni.

Természetesen nem ez volt az első xx. századi elképzelés, amelyik ezen az úton akarta függetleníteni a filozófiát a szellemi irányzatok kiszámíthatatlan változásaitól. A bécsi gondolkodók híres pszichológia- és metafizikaellenes kirohanásai mögött már a húszas évek második felében lényegében véve ugyanez az erősen idealizált tudományfelfogás állt. De Brentanora is hivatkozhatnánk, aki bécsi előadásában már ezt megelőzően is a matematika és a logika tételeinek önmagában való érvényességét hirdette, és aki a spekulatív gondolkodás forradalmát ugyancsak a tudományos igazolás módszerének filozófiai meghonosításától várta. Rudolf Carnap verifikációs metódus iránti lelkesedésében egyenesen azt állította: a filozófia feleslegessé vált, mivel bebizonyosodott, hogy a világnézeti problémákat érintő kérdésfeltevések maradék nélkül feloldhatóak a természettudományos módszertan eljárásaiban.⁸³ A Bécsi Kör tagjai bevallottan ezzel a külső nézőpontból megalkotott terapeutikus taktikával szerették volna kiszorítani a metafizikai gondolkodás maradványait a filozófiai és a tudományos életből.

Amikor a filozófia látszatkérdéseit bíráló fizikalista érvek a háború után átkerültek egy európaítól eltérő kulturális feltételrendszer keretei közé, jelentősen veszítettek meggyőző erejükből. Az analitikus módszer amerikai képviselői már fenntartással fogadták Carnap radikális nézeteit, és többen is fontosnak tartották hangsúlyozni, hogy empirikusan megalapozott premisszákra támaszkodva nem csak a tapasztalati tudományok rekonstrukcióját lehet elvégezni – ahogyan azt Carnap és Neurath állította –, hanem elvileg, a szisztematizálás magasabb fokán, a világ *filozófiai* leírására is lehetőség nyílik.

Egy új stílusforma megjelenésének oka általában az alapelmélet belső dinamikájában keresendő. Érvényesnek tarthatjuk az analitikus írás- és gondolkodásmód átalakulására is. A vezető teoretikusok, Sellars, Strawson és

⁸³ „A tudomány tételeinek rendszerén kívül a filozófia mint önálló teória nem létezik.” R. Carnap: *Die alte und neue Logik*. in: *Erkenntnis*, Bd. 1. Leipzig, 1930. 12-26. o., idézi G. Skirbekk: *Wahrheitstheorien*. Suhrkamp, 1977. 88. o.

Quine, stilisztikai eszköztárukát egyre szűkebbre vonták, és írásaikban igyekeztek azokra az extenzionális elemekre korlátozni, amelyek a legteljesebben megfeleltek a tudományos naturalizmus módszertani követelményeinek. Az általuk bevezetett beszédmód az intuitív meglátásokkal és a metaforikus meghatározásokkal szemben egyértelműen a logikai formalizációt és a szigorú argumentációt részesítette előnyben. Így jött létre fokozatosan az az aprólékos lépésekkel haladó érvelési technika, aminek segítségével megfelelő fokon izolálni és viszonylag hosszú időre rögzíteni lehetett a logikai-szemantikai kutatás egyes eredményeit.

1. W. O. Quine és kritikussai

a) Naturalizmus

Bár európai perspektívából különösen nehéz pontos helyzetképet adni a hihetetlen sebességgel differenciálódó, izolált részterületekre töredező angolszász filozófia valódi erővonalairól, kétségtelen ténynek számít, hogy a 90-es éveiben járó amerikai filozófus, Willard O. Quine ma a kortárs analitikus gondolkodás egyik legjelentősebb befolyással rendelkező alakja. Közelmúltban megjelent műveiben, a *Pursuit of Truth* (Az igazság keresése, 1990.) és a *From Stimulus to Science* (A stimulustól a tudományig, 1995.) lapjain Quine újrafogalmazta, és minden eddiginél letisztultabb formába öntötte legfontosabb filozófiai téziseit. Az empirizmus állításaira érzékeny kommentátorok többsége meglehetősen heves reakcióval fogadta e két könyvet: J. Hintikka a lehetséges világok elméletének szemszögéből bírálta Quine realista előfeltevéseit, H. Lauener és Susan Haack tudománymetodológiai, A. Orenstein pedig szemantikai kritériumokra hivatkozva fogalmazta meg naturalizmusra vonatkozó ellenvetéseit.⁸⁴ A bírálatok nyomán szövevényes vita bontakozott ki a megismerési folyamat természetéről. E vita teljes áttekintését helyett a következőkben mindössze azt kíséreljük meg vázlatosan érzékeltetni, hogy a

⁸⁴ A legfontosabb bírálatok Quine válaszaival kiegészítve megtalálhatóak a *Revue Internationale de Philosophie* 1997/4-es számában. A naturalizmus aktuális kérdéseiről vázlatos áttekintést ad R. J. Fogelin *Quine's Limited Naturalism* (The Journal of Philosophy, 1997/11) című tanulmányában.

A hazai szakirodalomban legutóbb Újvári Márta (*A szkepticizmus kihívása*, Áron, 1996. 79-102. o.) és Boros János (*Pragmatikus filozófia*, Jelenkor, 1998. 174-178. o.) érintette elemzéseiben a quine-i koncepció egy-egy szeletét, az életmű átfogó recepciója azonban még továbbra is várat magára.

naturalizált ismeretelmélet quine-i koncepciója milyen közvetlenül belátható *filozófiai* előnyökkel rendelkezik rivalisaival szemben.

Quine szóhasználatában a ‘naturalizált’ terminus az empirikus ismeretelmélet *tematikus fordulatát* hivatott jelölni. Talán nem túlzás azt állítani, hogy ez a fordulat gyökeres változásokat idézett elő az empirikus elkötelezettségű filozófián belül, Quine kritikája nyomán ugyanis két hosszú időn keresztül alapvetőnek és magától értetődőnek tekintett „dogma” igazságába vetett hit rendült meg egy csapásra: „az első azt állította, hogy a tudományos elméleteket alátámasztó bizonyítékok mindegyike a megfigyelésből származik. A másik szerint [. . .] szavaink jelentése végső soron azon alapul, ami az érzékekben adott.”⁸⁵ E dogmák háttérgondolata, az érzékelés tudománnyal és fogalmakkal szembeni prioritásának tétele meglehetősen hosszú történelmi múltra tekinthet vissza. A receptivitás irányába forduló redukciós törekvések a Hume korabeli brit empiristáktól egészen a xx. század első harmadáig meghatározták az angol-amerikai empirista tradíció arculatát, gondoljunk példának okáért Moore térbeli tárgyakra vonatkozó bizonyítékaira, a híres, Wittgenstein által oly szenvedélyesen bírált kéz-argumentumra, vagy az 1910-es évek Russell-ére, aki az *Our Knowledge of the External World*-ben egy olyan szisztematikus filozófiai programot vázolt fel, ami a külvilág objektumainak leírását az elemi érzetadatok konstrukcióján keresztülhaladva kívánta megvalósítani.

Akik a korabeli kontinentális gondolkodás metafizikai klímáján belül nehezen találták meg a helyüket, megpróbáltak csatlakozási pontokat keresni ehhez a hagyományhoz. Mint fentebb említettük, ez a törekvés jellemezte a tudományos alternatívák felé forduló fizikalista irányzatot is, mely főként Herbert Feigl, Otto Neurath és Rudolf Carnap metafizikaellenes érzületéből táplálkozott. Carnap – aki Feigllel együtt később Amerikába emigrált – 1928-ban írott főművében⁸⁶ arra a belátásra jutott, hogy a Russell projektumában

⁸⁵ W. O. Quine: *Epistemology Naturalized*. in: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press, 1969. 75. o.

⁸⁶ R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis, 1928. Carnap sokáig nem járult hozzá az angol fordításhoz, így azt csak halála előtt néhány évvel, 1967-ben lehetett kiadni.

alapelemként definiált *szenzoros tapasztalatok* egyértelműen körülírhatóak a logika és a halmazelmélet eszközeinek segítségével, valamint a tapasztalatok közt fennálló *R* hasonlósági reláció elve alapján, és ezért már nem szorulnak további meghatározásra. A mű meggyőző erejű argumentációval mutatta ki, hogy a tér- és időbeli meghatározottsággal rendelkező fizikai objektumokhoz analóg érzéki kvalitásokat rendelhetünk hozzá, így a filozófia története során először kecsegtetett sikerrel az a régi törekvés, amely a tudomány emberre és természetire vonatkozó általános kijelentéseit, azaz a fizikai realitás teljes rendszerét a tapasztalat szférájában gyökerező ekvivalens kijelentésekre próbálta visszavezetni. Carnap az érzéki tapasztalat determináns elemeinek azonosítása után joggal remélhette, hogy a világról szóló kijelentéseket sikeresen le lehet fordítani egy fizikainak nevezett nyelvezetre, amely elképzelése szerint az érzéki tapasztalat adatain kívül csak megfigyelési fogalmakat és logikai-halmazelméleti kifejezéseket tartalmazott volna. A fizikalizmus alapelgondolása szerint a logikai szintaxisra épülő rekonstrukciós módszer ebből az egyszerű, mondhatnánk aszketikus szókészletből fejtette volna ki a tudomány és a kultúra teljes ismeretrendszerét.

Csakhogy – mint arra Quine rámutatott – a tudás felépülésének genetikai rekonstrukciója könnyen félreértésekre adhat okot, mást jelent ugyanis egy mondatot logikai, halmazelméleti eszközökkel és tapasztalatból származó fogalmakkal *kifejezni*, és mást jelent egy mondat érvényességét megfigyelési mondatok segítségével *bizonyítani*. Quine szerint a fizikális nyelv érvényességének ismeretelméleti alátámasztásához azokat a fordítási szabályokat is meg kellett volna adnia Carnapnak, amelyek a tudomány mondatai és a logikai-halmazelméleti-megfigyelési fogalmakból álló mondatok közötti transzformációt egyértelmű vállalkozássá tehetnék volna. Néhány évvel az *Aufbau* megjelenése után keletkezett *Testability and Meaning*⁸⁷ (Ellenőrizhetőség és jelentés) című írásában azonban Carnap elvetette azt a lehetőséget, hogy a mondatok közötti fordítási ekvivalenciát definitív szabályokkal rögzítse, és a szigorú fordítási definíciók helyett bevezette az

⁸⁷ in: *Philosophy of Science* 3 (1936) 419-471. o.

ekvivalenciánál liberálisabb követelményeket állító *redukciós mondat* fogalmát. A redukciós mondatok mindössze fordítási implikációkat tartalmaztak. Egy-egy új terminus magyarázatához azokat a mondatokat, illetve mondatsorokat adták meg, amelyek a lefordítandó terminust tartalmazó mondatok környezetében logikai következményként léphettek fel. A „liberális” redukciós mondatokkal viszont már nem lehetett a tudomány kijelentéseit a közvetlen megfigyelésből dedukálni, így redukció és verifikáció között olyan teoretikus szakadék keletkezett, amit Carnap későbbi munkáiban sem tudott megnyugtatóan áthidalni.

A homályban maradó fordítási elvek, illetve a hiányzó fordítási szótár egy további súlyos filozófiai problémával is megterhelte a racionális rekonstrukció carnap-i modelljét. Amikor Carnap lemondott egy metodikai célokra alkalmas fordítási kézikönyv ideájáról, hallgatólagosan elismerte, hogy a külvilágra vonatkozó kijelentések empirikus jelentését nem lehet maradéktalanul megadni.⁸⁸ Az empirikus nyelvet ebből a szempontból nem pusztán azért fenyegeti szemantikai aluldetermináltság, mert a tárgyakról vagy a testekről tett individuális kijelentésekkel mérhetetlen mennyiségű és rendkívül komplex szerkezetű tapasztalati implikáció jár együtt, és ezeket az implikációkat egyszerűen képtelenség lenne általános törvényekre épülő axiomatikus rendszerbe foglalni. Az empirikus jelentésösszetevő elkülönítése jóval inkább azért tűnik elméletileg megoldhatatlan feladatnak, mert az egyes testekről szóló kijelentéseknek szigorú értelemben véve nincs is közvetlen tapasztalati implikációjuk. Egy teóriából elszigetelten kiragadott kijelentéssel például lehetetlen definitív módon előrejelezni, milyen tapasztalati események fognak bekövetkezni a jövő valamely pontján, még akkor sem, ha a kijelentés utólag esetleg igaznak bizonyul. Empirikus jelentéssel – ez volt korábban a fizikus Duhem véleménye is – csak a teóriák egységes korpuszként viselkedő nagyobb egységei rendelkeznek.⁸⁹ Ezzel a hallgatólagos következtetéssel végső soron Quine is egyetértett, ám rögtön azt is hozzátette: ha elvileg

⁸⁸ Vö. W. O. Quine: *Epistemology Naturalized*. in: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press, 1969. 79-80. o.

⁸⁹ Uo.

meghatározhatatlan marad, hogy egy mondat jelentésében mi számít tapasztalati tartalomnak és mi tartozik a teoretikus nyelvhasználat logikai törvényeihez, az tágabb összefüggésben oda vezethet, hogy az empirikus tudományok axiomatizálásának lehetősége is veszélybe kerül. Ebből az elfogadhatatlan helyzetből csak az jelenthetett kiutat, ha sikerül új alapokra helyezni Carnap elemi tapasztalatokra épülő fizikalizmusát, és ezzel együtt sikerül helyreállítani érzékelés és igazolás megbillent episztemológiai egyensúlyát.

A fizikalizmus tematikus fordulatainak irányát Quine már az 1969-es *Epistemology Naturalized* (Naturalizált ismeretelmélet) című tanulmányában megadja: „Ha Peirce-szel egyetértve azt állítjuk, hogy egy mondat jelentését egyedül az határozza meg, milyen megfigyelések szólnak igazsága mellett vagy ellen, és ha Duhemmel együtt úgy látjuk, hogy a megfigyelések nem egyes teoretikus mondatokat, hanem a teória nagyobb egységeit igazolják vagy cáfolják, akkor természetes következtetésünk az lesz, hogy a teoretikus mondatok fordítása meghatározhatatlan. [...] Fel kell-e adnunk e végkövetkeztetés miatt a jelentés verifikációs elméletét? Semmiképpen sem. A jelentésnek az a válfaja, amely alapvető jelentőségű a fordítás és nyelvünk elsajátítása szempontjából, szükségszerűen empirikus jelentés, és semmi egyéb.”⁹⁰ Talán már első olvasásra is kitűnik ebből a rövid részletből, hogy a Quine által meghirdetett reform kettős rétegzettségű: a keretelmélet szintjén hű marad ahhoz a carnapi elgondoláshoz, amely a *világra vonatkozó tudás logikai felépítését* a fizikai tudományok eredményeire támaszkodva kívánta feltérképezni, ugyanakkor gyökeresen szakít az empirizmusra hagyományosan jellemző redukcionista törekvésekkel, és ezzel szoros összefüggésben fizikai szempontból kontrollálhatatlannak nyilvánítja és a leghatározottabban elutasítja az intenzionális szemantika jelentéselméletét. Kétségtelen, hogy ezzel Quine olyan fordulat mellett kötelezte el magát, melynek nagy horderejű ismeretelméleti-metafizikai következményei már túlmutattak Russell vagy Carnap tudományos elképzelésein.

⁹⁰ Uo.

Bár a Carnapi filozófia alapkérdése, és annak retrospektív karaktere az empirizmus dogmáinak elutasítása után sem módosult („Rendelkezésünkre áll a világ elfogadható elmélete. Hogyan voltunk képesek megalkotni?”), Quine-nak meg kellett változtatnia a fizikalizmus kutatási területét. Ismeretszerző aktivitásunk forrásai kapcsán többé már nem lehetett minden további megkötés nélkül *elemi tapasztalatokról* és *érzéki benyomásokról* beszélni, hiszen a megfigyelési nyelv és a teoretikus nyelv között feltárt fordítási nehézségek miatt a tapasztalat hagyományos fogalma episztemológiai értelemben nem jelenthetett legitim hivatkozási alapot. A megismerési folyamat kauzális faktorait más kiindulópontból kellett tehát megközelíteni.

Ha nem az érzéki tapasztalat eseményeire épül a külvilág szisztematikus teóriája, akkor vajon milyen bizonyítékokra tudunk egyáltalán támaszkodni? Léteznek-e végső evidenciák a tudományos kutatás számára? Ha az empirikus tudományokat történeti perspektívából vesszük szemügyre, hogyan lehetséges, hogy a hipotézisek az esetek többségében sikeresnek bizonyulnak, miért nem tévednek radikálisan tudományos előrejelzéseink, és miért olyan meggyőzőek sikereik?

Quine szerint e fontos kérdésekre úgy kísérelhetünk meg választ adni, hogy megvizsgáljuk milyen episztemikus reláció áll fenn a testünket érő szenzoros ingerek és a tudományos elméletek között. A tudományos elméletek tesztelésére szolgáló evidenciákat az empirikus hagyomány gondolkodói az érzékszervi megfigyelésben horgonyozták le. „Csakhogy a *megfigyelés* fogalma ellenszegül az analízisnek.” – állítja Quine. „A tisztánlátás érdekében a tudomány figyelme látható objektumok és események felé fordult, ám az objektumok és az externális világból felénk áramló közvetlen inputok között valóságos szakadék tátong.”⁹¹ A látható fizikai objektumok és a szubjektív érzéki reprezentáció klasszikus szakadék-problémájának megoldására Quine azt javasolja, hogy adjuk fel a megfigyelés és az érzetadatok homályos koncepcióját, és helyezzük át a filozófiai vizsgálódás súlypontját az érzékszervi receptorok tudományosan könnyebben értelmezhető és jobban tesztelhető

⁹¹ W. O. Quine: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, 1990. 2. o. (Kiemelés tőlem - V. Z.)

működésére. Így a *megfigyelés* és az *érzéki evidencia* nehezen definiálható fogalmait kiküszöbölhetjük szótárunkból, ugyanakkor nem kell végképp lemondanunk az evidens ismeretforrások azonosításáról sem: hogy pontatlan fogalmak ne torlaszolja el a szisztematikus célok felé vezető utat, az érvénytelenített fenomenális kifejezések pótlékeként Quine bevezeti *megfigyelési mondat*⁹² és a *stimulus*⁹³ fogalmát.

Minden bizonnyal joggal állítja Quine az *Igazság keresése* elején, hogy grammatikai nézőpontból tekintve mindegyik tudományos teória mondatok logikailag többé-kevésbé szervezett sorozatából áll. Ebből a megfontolásból kiindulva a tudományok rekonstrukciójának sikere azon múlik, hogy találunk-e olyan mondatokat, amelyek az első láncszem szerepét töltik be a mondat szekvenciák logikai láncolatában. Quine feltételezése szerint ezt a szerepet azok a mondatok tölthetik be, amelyek közvetlen kauzális kapcsolatban állnak szenzoros stimulációinkkal. A megfigyelési mondatoknak pontosan ez a megkülönböztető jellegzetessége: „Minden egyes megfigyelési mondat afirmációja és tagadása hozzárendelhető a beszélő alany stimulációinak bizonyos halmazához.”⁹⁴

Itt fontos megjegyezni, hogy a „megfigyelési mondat” kifejezés nem operatív terminusként jelenik meg Quine szótárában, hiszen pontos definícióval rögzíthető a jelentése: egy mondat akkor tekinthető megfigyelési mondatnak, ha igazságértékét egy adott nyelvközösség minden tagja azonos episztemológiai körülmények között azonosan ítéli meg. Az episztemológiai feltételek azonossága pontosabb megközelítésben azt jelenti, hogy a tapasztaló alanyok exteroceptorait – neuronjaik ingerállapotát illetően – ugyanolyan típusú külső hatás éri. A megfigyelési mondatok leggyakrabban előforduló példányai közé az „Esik.”, „Hideg van.” és az „Ez egy nyúl.” szerkezetű mondatokat szokás sorolni. Az ilyen, vagy az ehhez hasonló grammatikai

⁹² Fenomenális tartalmú kijelentések megjelölésére már egyes pozitivista gondolkodók is használták a terminust, Quine-nál a ‘megfigyelési mondat’ azonban mindig nyelvtani értelemben vett mondatot jelent.

⁹³ A *stimulus* kifejezést olykor a *neural intake* összetétellel helyettesíti Quine.

⁹⁴ Vö. W. O. Quine: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, 1990. 3. o.

felépítéssel rendelkező mondatokra az a jellemző, hogy minden további megfontolás nélkül azonosítani tudjuk a mondathoz tartozó neuronális input külső feltételeit. Bármely kompetens magyar nyelvhasználó habozás nélkül igaznak fogja tekinteni az „Esik.” mondatot, ha a mondat elhangzásának pillanatában az égre tekintve sötét felhőket és aláhulló esőcseppeket lát. Ekkor beszélünk a nyelvhasználók testfelületére ható stimulusok szinonimitásáról, és ennek megfelelően határozzuk meg a megfigyelési mondatok stimulusjelentésének szinonimitását is.

Az viszont már korántsem ilyen egyértelmű, hogy vajon a szenzoros érzékelés feltételének másik oldalát, az érzékelő alanyok receptorainak homológiáját is megadhatjuk-e ugyanilyen egyszerű módon, például a genetikai felépítés szinonimáira vagy a szervműködés analógiáira hivatkozva. Erre az azonosságfeltételre azért van szükség, mert csak a stimulusok és az érzékelő receptorok kollektív hasonlatosságának *egyidejű* fennállása biztosíthatja az elmélet egészének alappillérét, a megfigyelési mondatok interszubjektív garanciáját. Kérdésként megfogalmazva: ha Darwin alapgondolatát követjük, miszerint az evolúciós folyamatok következtében strukturális diverzitás jött létre az egyes individuumok idegrendszer-hálózatában, hogyan tudjuk megmagyarázni, hogy miként hozhat létre a külső inger (például a retinára érkező fényhullám) pusztán azonossága két különböző alanyban megegyező válaszreakciót (azaz egyetértést egy adott megfigyelési mondat elfogadásában vagy elutasításában)?

Legutóbbi írásainak egyikében⁹⁵ Quine azzal a megoldási javaslattal állt elő, hogy tekintsük az érzékelés azonossági feltételeit, a stimulusok és a receptorok megfelelését úgy, mintha azok egy eleve elrendelt harmónia következményei lennének. Evolúciónk hajnalán feltehetően mindössze csak egy egyszerű induktív ösztönnel rendelkezünk, de valószínűleg már akkor is hajlamosak voltunk hasonló stimulusokhoz hasonló érzetminőségeket társítani, sőt a megegyező ingerszekvenciákhoz időbeli értelemben feltehetően meg is előlegeztük a várható érzeteket, ez volt a szokások kialakulásának a bázisa, és

⁹⁵ W. O. Quine: *Progress on Two Fronts*. The Journal of Philosophy, 1996. 4., 159-163. o.

ez tette lehetővé a kognitív képességek fejlődéséhez vezető tanulást is. Később, az emberi nem törzsfejlődése során a természetes szelekció a random érzetszerveződéssel szemben előnyben részesítette a perceptuális hasonlóság szabályosságait, mivel ez felelt meg leginkább a környezeti feltételek stabilitásának, és ezért kézzelfogható előnyt jelentett a túlélési versengésben, például a ragadozók gyors felismerésében vagy az ehető táplálék megtalálásában. Ennek az evolúciós törvényszerűségnek köszönhetően ma mindnyájan ugyanannak az ősi eredetű genetikai készletnek vagyunk tulajdonosai; ez magyarázza meg azt is, miért harmonizálnak zökkenőmentesen a perceptuális mintázatok olyan még emberek között is, akik gyermekkori tapasztalataikat gyökeresen eltérő szociokulturális környezetben szerezték.

Ezek után már könnyebben megválaszolható az a kérdés is, hogy mi a meghatározó az egyes megfigyelési mondatok jelentésének interszubjektív megegyezése szempontjából: a jelentéseket minden esetben azok az evolúciós fejlődés során rögzült és az egyes érzékszervek számára releváns ingerminták határozzák meg, amelyek egy közösségen belül az adott megfigyelési mondat jóváhagyását, illetve elutasítását válthatják ki, függetlenül a nyelvhasználók receptorainak *esetleges* eltéréseitől. (Az előbb láthattuk, hogy Quine genetikai örökségünk harmóniája miatt eleve kizárja azt a lehetőséget, hogy a receptorok működésének, vagy érzékenységének individuális különbségei a tapasztalatban szignifikáns eltéréseket okozhatnának.)

Bizonyos tekintetben talán még ezek után is különösnek tűnhet a gondolat, miszerint egy-egy megfigyelési mondat elfogadásáról vagy elutasításáról aktuális stimulációink függvényében döntünk, hiszen a mondatok és a stimulusok ismeretelméleti státusza között szembeszökő kategoriális különbség áll fenn. A megfigyelési mondatok a nyelvi viselkedés szemantikai szintjéhez, a stimulusok ezzel szemben a biológiai viselkedés neurológiai szintjéhez tartoznak. Nem tekinti-e jogtalanul ez az elgondolás is valamiféle implicit jelentés vagy szemantikai tartalom hordozóinak az érzékszervi inputokat, ahogyan a dogmatikus empirizmus legtöbb képviselője vélekedett?

Quine e váddal szemben⁹⁶ erőteljesen hangsúlyozza, hogy a stimulusok mindössze a minket körülvevő külvilág kibernetikai értelemben vett "információit" foglalják magukba, mely információkról az ingerfelvétel aktuális pillanatában még nem rendelkezünk fogalmilag tagolt tudással, ennél fogva a stimulusok nem is alkalmasak arra, hogy mondatok igazságára illetve hamisságára vonatkozóan *következtetéseket* vonjunk le belőlük. Austin egyik híres kijelentését újrafogalmazva azt is mondhatnánk: *a stimulusok önmagukban némák*. Ha egyetértünk ezzel az állítással, akkor nyilvánvalóan arra a kérdésre kell a továbbiakban megfelelő választ keresnünk, hogy miképpen jöhet létre egyáltalán a néma stimulusok és a jelentésteli szavak között feltételezett kötelék.⁹⁷

⁹⁶ Vö. H. A. Lewis és D. Holdcroft: *Quine on the threshold of evidence*. in: *Revue Internationale de Philosophie* 1997/4. 521-540. o.; valamint lásd Quine válaszát ugyanott 575-577. o.

⁹⁷ Ez a kérdés, mellyel a jelentéssel nem rendelkező stimulusok és a jelentésteli szavak *kapcsolatának létrejöttére* kérdezünk, szerepét tekintve teljes mértékben analóg azzal a kérdéssel, amit fentebb a *Lét és idő* megértéskonceptiója kapcsán vetettünk fel: ott arra kerestünk helytálló magyarázatot, hogy miként lehetséges, milyen közvetítő folyamatok vagy instanciák segítségével valósulhat meg a preteoretikus (ön)ismeret teoretikus (nyelvi) ismeretté való *transzformációja*. (76. o.). Abban valószínűleg mindkét szerző – Quine és Heidegger is – egyetértene, hogy a racionális tudás filozófiai magyarázatának a preracionális (vagy protoracionális) horizont explikációjára kell támaszkodnia. Quine Heideggertől eltérően azonban azt is megkísérli kimutatni, hogy miként lehet átmenetet teremteni a magyarázat két szintje között.

b) A nyelv forrásvidékén

A stimulusok és a szavak összefüggését faggató kérdésre a naturalizmus felfogása szerint a nyelv ontogenezisének vizsgálata adhatja meg a kimerítő választ. Számos okunk van rá, mondja Quine, hogy a mindennapok során használt nyelv gyermekkori elsajátítását a külvilágból származó szenzoros benyomásokkal hozzuk összefüggésbe. A *Word and Object* (Szó és tárgy) megjelenése óta Quine műveiben azonban újra és újra megjelenik egy idevágó figyelmeztetés: félreértés lenne, ha a hétköznapi beszéd szenzoros hátterének analizálásával a beszéd, vagy a fogalmi gondolkodás rejtett előfeltételeinek feltárására törekednénk.⁹⁸ A konceptualizáció a kognitív fejlődés minden lehetséges szintjén elválaszthatatlanul összefonódik a nyelvvel. A világ dolgai ennél fogva éppolyan alapvetőek a nyelv számára, mint amilyen alapvető a nyelv a dolgok létezését illetően. Nyelv és kogníció interdependenciájára később Hilary Putnam is rámutatott: „a tudat és a világ együttesen hozza létre a tudatot és a világot.”⁹⁹ Putnam viszont a jelentés verifikációs elméletét egyoldalúnak és kivitelezhetetlennek tartotta, ezért érdeklődése a realizmus más, szcientizmussal kevesebb rokonságot mutató formái felé fordult.¹⁰⁰ Ugyanakkor látnunk kell, hogy a tudományosság filozófiai elméletképzésben alkalmazható normáit Quine sem a reduktív szcientizmus elképzelései szerint határozza meg. Mindez világosan látható abból is, ahogyan a nyelv működéséhez szükséges „háttérfeltételekről” vélekedik. Ha rámutatunk a hétköznapi nyelv szenzoros forrásaira, olvashatjuk egy helyütt, az nem azt jelenti, hogy megszokott szavainkat egy alapvetőbb szótár kifejezéseire vezetjük vissza, mivel ilyen privilegizált szótár a teória és a nyelv

⁹⁸ Vö. W. O. Quine : *Word and Object*. Cambridge MIT Press, 1960. 1. § 3. o.

⁹⁹ H. Putnam: *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981. xi.

¹⁰⁰ Vö. H. Putnam: *Sense, Nonsense, and the Senses*. in: *The Journal of Philosophy*, 1994. szeptember. 445-517. o.

szétválaszthatatlanságát hirdető elmélet számára még hipotetikusán sem létezhet. Quine figyelmeztetése feltehetően elkerülte a vitában résztvevő kutatók figyelmét, egyébként nem állhatott volna elő az a különös helyzet, hogy a nyelv ontogenezisének természettudományos magyarázatát a bírálók többsége a fenti intelmek ellenére is masszív redukcionizmussal vádolja.

A nyelvelsajátítás kérdésének tekintetében a naturalizmus legjelentősebb kritikája minden bizonnyal éppen Quine egyik kiváló tanítványától, Donald Davidsontól származik.¹⁰¹ Davidson *Meaning, Truth and Evidence*¹⁰² (Jelentés, igazság és bizonyíték) című írásában egy nézőpontbeli differencia megállapításával vezeti be bírálatát: megkülönbözteti azokat a jelentéseméleteket, amelyek a szavak jelentésének magyarázatakor a bizonyítékokra helyezik a hangsúlyt, és azokat, amelyek az igazságot tekintik elsődlegesnek, az előbbieket proximális, az utóbbiakat disztális teóriáknak nevezi. Bár elismeri, hogy Quine nem ismétli meg a naiv empirizmus hibáját, nem azonosítja az *érzéki adatokat* a teoretikus bizonyítékokkal, mégis elméletének hibájául rója fel, hogy végső tekintetben mégiscsak az érzéki ingerek analízisétől teszi függővé a szavak jelentésének definiálását. Jóllehet az ismeretelmélet naturalizálására irányuló quine-i reformok radikálisak, Davidson szerint ettől függetlenül megtartják az empirizmus egyik régi dogmáját: eddig minden proximális alapvetésű elméletre jellemző volt, hogy *végső bizonyítékokat* keresett a nyelvi jelentés rögzítéséhez. Egy disztális elméletnél a nyelv jelentéses egységeit ezzel szemben közvetlenül azokkal az interszubjektív feltételekkel kapcsolják össze, amelyek eldöntik az állítások igazságát és hamisságát. Ezzel a különbségtétellel természetesen Davidson sem akarja kétségbe vonni az érzéki apparátus jelentésképződésben játszott kauzális szerepét, mindössze azt kívánja hangsúlyozni, hogy a két megközelítésmód a

¹⁰¹ Davidson három tanulmányát érdemes itt megemlíteni: a *Meaning, Truth and Evidence* című tanulmányt [in: Barret-Gibson (ed): *Perspectives on Quine*. Blackwell, 1990.]; az először német nyelven megjelent *Externalisierte Erkenntnistheorie* című írást [in: D. Davidson: *Der Mythos des Subjektiven*. Reclam, 1993.]; és a *Seeing through Language* című dolgozatot [in: J. Preston (ed): *Thought and Language*. Blackwell, 1997.].

¹⁰² Lásd az előző lábjegyzetet.

relevánsnak tekintett kauzális faktorok *helyét* teszi máshová. Mivel Quine a nyelvtanulás modellezése közben a világgal ismerkedő gyermek felületi ingereit (például a 'mama' szó elsajátításakor a mama látványát, és a 'mama' szó hallását) látja el kauzális szereppel, proximális elméletének kiindulópontja belül marad a szubjektum megismerőtevékenységére alapozó kartéziánus hagyományon, ennél fogva – Davidson következtetése szerint – a szolipszizmus leselkedő veszélyét sem tudja kellő határozottsággal elhárítani. Az alternatívaként felkínált disztális megközelítési mód úgy igyekszik elkerülni a kartéziánus kiindulópontból fakadó ellentmondásokat, hogy nem az individuális élményekben, hanem a kommunikáció társas feltételeiben jelöli ki a jelentésképződés meghatározó kauzális feltételeit.

Davidson gondolatai akkor is a kölcsönös interpretáció körül forognak, amikor arra keresi a választ, hogyan tanulunk meg másoktól ismeretlen jelentést hordozó szavakat. *Externalisierte Erkenntnistheorie* (Externalizált ismeretelmélet) című írásában a következő logikai rend szerint vázolja az alaphelyzetet. A tanuló minden esetben dicséretben részesül, ha a tanár által megjelölt szituációkban – akár ösztönösen, akár tudatosan – az elvárásoknak megfelelően viselkedik. A tanulási folyamat előrehaladtával a tanuló fokozódó tudatossággal kezd reagálni az ismétlődő szituációkra, és egyre nagyobb gyakorisággal használja önállóan a hallott nyelvi megnyilvánulásokat. A tanár eközben kettős irányban reagál: egyrészt a tanuló reakcióira, másrészt a külső szituációkra; és ez megfordítva is igaz, a környezet külső helyzetére és a felhangzó nyelvi megnyilvánulásokra a tanuló is párhuzamosan reagál. Így a tanulási folyamat során a szereplők kölcsönös egymásra vonatkozásai között kauzális természetű kapcsolat jön létre. Davidson példaszituációjában a kimondott szavak csak akkor telítődhetnek a kommunikációban résztvevő felek számára azonos jelentéssel, amikor már belépett a játékba az ismeretelméleti alaphelyzet mindhárom tényezője: a gondolkodó szubjektum, a kommunikációs partner, és egy mindkettőjük által közös vonatkozási rendszernek tekintett objektív világ. A tanár vagy a kommunikációs partner tanulási folyamatban játszott szerepe a quine-i elképzeléstől eltérően itt már nem korlátozódik kizárólag a 'kauzális forrás' biztosítására, annál jóval többről

van szó, hiszen a diák a szembenálló fél reagálásainak visszfényében pillantja meg a kommunikáció háttérében álló tárgyi világot, és abban a világban azokat a közös objektumokat, amelyekre mindketten azonos nyelvi megnyilatkozással tudnak hivatkozni. Kiterjesztve és általánosítva a szótanulás példáját, Davidson szerint ez annyit jelent, hogy a gondolataink tartalmát meghatározó releváns, extramentális okokat kommunikációs partnerek hiányában gyakorlatilag nem is tudnánk azonosítani. "Egy olyan élőlényről, amelyik nem kommunikál, mondhatjuk ugyan, hogy egy objektív világra hivatkozik, de azt már nem állíthatjuk, hogy az a világ a mi világunk lenne." ¹⁰³

Feltűnő, hogy Davidson argumentációja milyen szoros rokonságban áll Wittgenstein privátnyelvkritikájával. Nézeteik különbsége abban áll, hogy Wittgenstein az érzeteket és az érzéseket kifejező szavakat nem ismeretelméleti szempontokra, hanem a nyelvhasználat értelmességi kritériumaira hivatkozva tekinti a publikus szférához tartozónak. Érveik végkicsengése mégis hasonló benyomást kelthet az olvasóban. Davidson ugyanúgy tagadja egy közösségtől elszigetelt beszélő monológjának jelentésségét, mint ahogy Wittgenstein sem tekinti sikeresnek a privát nyelvjátékokat. A hangsúly mindkét esetben a jelentések objektivitásának feltételén van, ez pedig nem más, mint a kölcsönös *interpretálhatóság*.

Mint láttuk, Davidson az interpretáció konstitutív szerepének hangsúlyozásával a proximális jelentésemleletek alapvető hibájára akart rávilágítani. Quine és követői dogmatikus szendergésükben még mindig arról álmodoznak – így szól a kritika –, hogy *végző faktumokra* hivatkozva megjelölhetik a külvilág és a tudat, valamint a külvilág és a nyelv közötti kauzális kapcsolat forrását. Davidson disztális jelentésemlelete – és ezzel párhuzamosan Wittgenstein használatelmélete – az interpretáció relativizáló ereje miatt minden olyan törekvést illuzórikus és dogmatikus vállalkozásnak

¹⁰³ D. Davidson: *Externalisierte Erkenntnistheorie*. in: Uő.: *Der Mythos des Subjektiven*. i. m., 82. o.

tekint, amely végső faktumok felmutatásával kíván magyarázatot adni a nyelv működésére: „stimulusok és gondolatok között nem létezik szimpla reláció”¹⁰⁴

Bár ebben a vonatkozásban Dávidsonnak kétségtelenül igaza van, bírálatának egésze mégis célt téveszt. Azt ugyanis sehol sem állítja Quine, hogy a stimulusok és a nyelv összefüggése az egyértelmű hozzárendelés matematikai törvénye szerint épülne fel. A *From Stimulus to Science* (A stimulustól a tudományig) című munka éppen Davidson hatására tér ki a stimulusok ismeretelméleti szerepének pontosabb meghatározására.

Nem szabad szem elől tévesztenünk azt a tudományos eszközökkel feltárt tényt – hangsúlyozza Quine –, hogy az érzékszerveinket érő stimulusok mindig „globálisak”, azaz a szenzoros tapasztalatok sohasem az egyes ingerületben lévő exteroceptorokkal hozhatóak összefüggésbe, hanem minden esetben azok valamely tágabb halmazával. Quine azt is megjegyzi továbbá, hogy „még a globális stimulusok is excesszívek: az ingerületi állapotban lévő receptorok többsége perceptuálisan ineffektív. Az érzékelés szempontjából valójában csak a *kiszögellő* (salient) receptoroknak van jelentősége.”¹⁰⁵ A kiszögellés fogalmának meghatározását Quine a *perceptuális* és a *receptuális* hasonlóság terminusainak segítségével végzi el. A perceptuális hasonlóság a globális stimulusok relációját jelenti. Minden globális stimulus az érzékelő alany idegvégződéseinek egy adott részhalmazát foglalja magába, két ilyen részhalmaz elemeinek összevetésével az ingerületi állapotban lévő idegvégzódések között részleges vagy teljes megegyezést mutathatunk ki, ezt a megegyezést nevezhetjük receptuális hasonlóságnak. Az érzékelés alapegységeinek fiziológiai eloszlásából következik, hogy azok a receptorok, amelyek egy globális stimuluson belül hozzájárulnak a kiszögelléshez, jelen lehetnek egy másik, *perceptuálisan* hasonló, de *receptuálisan* eltérő globális stimulusban is. Egy globális stimulusban tehát értelemszerűen az lesz a kiszögellő rész, amelyik a többi rész divergenciájának ellenére is hasonlatosságot képes létrehozni egy másik stimulussal.

¹⁰⁴ D. Davidson: *Seeing through Language*. in: J. Preston (ed): *Thought and Language*. Blackwell, 1997. 23. o.

¹⁰⁵ W. O. Quine: *From Stimulus to Science*. Harvard University Press. 1995. 18. o.

Tágabb összefüggésben ebből a gondolatmenetből két elvi jelentőségű megállapítás szűrhető le. Quine egyrészt arra kívánt rámutatni, hogy a stimulusok és a gondolatok közötti reláció feltárásához a receptorok ingerületi állapotainak tesztelése jelenti a tapasztalatilag legközvetlenebbül hozzáférhető kiindulópontot. Mellékesen Carnap egykori tanítványa ezzel ismét megpróbálta érzékeltetni, hogy a naturalizált ismeretelmélet az empirizmus régi jelszavának megfelelően vélekedik a megismerés logikai rendjéről: *nihil in mente quod non prius in sensu*.¹⁰⁶ Másrészt Quine azt is illusztrálni akarta, hogy a kiszögellő receptorok meghatározásához nem szükséges a tudomány „háta mögé” pillantani. A receptorok, mint a szaktudományos elméletalkotás pozitumai nem tartoznak a kartézianus ismeretelmélet vagy a szubsztancialista metafizika hagyományos értelemben vett entitásai közé – ahogyan azt bírálatában vélhetően Davidson is feltételezte –, és ezért még akkor sem nevezhetőek apriori vagy végső faktumoknak, ha működésük és funkciójuk tudományos tesztelése egyébként nem is okoz különösebb problémát. Nem igaz az tehát, hogy egy megfigyelési mondatnak egy és csak egy neuronális állapot felelhet meg. Ha valamilyen okból mégis végső faktumokról óhajtunk beszélni, feltétlenül hozzá kell tennünk, hogy itt mindössze egy, a többi lehetséges teóriával szemben relatív érvényességű keretelméleten, az empirikus tudomány világleírásának keretén belül elérhető konceptuális határról van szó. Ha Davidson ezzel szemben az interpretáció elsőbbségére hivatkozik, akkor vélhetően nem veszi figyelembe, hol húzódik ennek a keretelméletnek a határa. Aki ebben a vonatkozási rendszerben világhoz fűződő viszonyunk strukturális jegyének tekinti az interpretációt – még ha azt egy triangulum (szubjektum, kommunikációs partner, objektív világ) összefüggésébe is helyezi –, az a tapasztalat közvetlenségét az értelmezés közvetettségére cseréli fel, és lehetetlenné teszi a jelenségek eredet szerinti magyarázatát. Sematikus megfogalmazásban: ha nem tudunk számot adni érzékleink eredetéről, azt sem tudjuk megmondani, hogy milyen tartalmi vonatkozásban állnak interpretációink az érzékelésben evidens módon megmutatkozó világgal.

¹⁰⁶ Vö: W. O. Quine: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, 1990: 19. o.

Davidson bírálatától talán érdemes még egyszer visszakanyarodnunk a nyelvtanulás körülményeit tisztázó quine-i gondolatmenethez. Azt már megtudhattuk, hogy a szenzoros stimulációinkkal közvetlen kapcsolatban mondatokat álló mondatokat Quine megfigyelési mondatoknak nevezi. Gyaníthatjuk, hogy a megfigyelési mondatok a tudományos elméletképzés mellett az anyanyelv elsajátításában is alapvető funkciót töltenek be. De valójában milyen vonások jellemzik ismeretelméleti szempontból az említett közvetlen kapcsolatot, és vajon milyen kompozíciós szabályok „vezetik el” a stimulusokat a szavakhoz?

Ha figyelmünket a nyelvtanulás első fázisára szegezzük, mindenekelőtt azt állapíthatjuk meg, hogy a megfigyelési mondatok és a megerősítést/elutasítást kiváltó stimulusok kapcsolata merőben asszociatív természetű.

Quine úgy látja, hogy a nyelvtanulás legelső, prekonceptuális fázisában tanuljuk meg, változatos és sokszor fájdalmas fizikai tapasztalatok árán, hogy mely stimulusfajta mely megfigyelési mondatnak feleltethető meg. Első egyszavas mondataink – ‘Mama’, ‘Tej’ ‘Kutya’ stb. – kognitív elsajátításában ezért nem a dedukción alapuló logikai következtetés, hanem környezetünk nyelvi megnyilvánulásainak egyszerű imitációja és a fokozatos inger-mondat kondicionálás játssza a főszerepet. De ugyanez érvényes a több lexikai egységből álló megfigyelési mondatok helyes használatának megtanulására is. Nézzünk erre egy egyszerű példát: szenzoros benyomásaink hatására néhány esetben kimondjuk, vagy jóváhagyjuk az ‘Esik az eső’ megfigyelési mondatot. Ha afirmatív megnyilvánulásunkat megfelelő externális feltételek övezik, – az eső „valóban” esik, és a megfigyelési helyzet résztvevőire a mi perspektívánknak megfelelő perceptuális körülmények hatnak –, akkor környezetünk tapasztaltabb nyelvhasználóitól minden ilyen esetben pozitív visszajelzést és nyelvi megerősítést kapunk. Kondicionálásunk hosszadalmas, többlépcsős folyamata így végül egy másodrendű diszpozíció kialakulásában jut nyugvópontra, ami viselkedésünk részévé válva a megfelelő stimulusok jelenlétére ezentúl minden esetben automatikusan az ‘Esik az eső’ mondat elfogadásával fog „válaszolni”.

Fontos kiemelni, hogy Quine etiológiai magyarázatában a stimulusok és a megfigyelési mondatok között kialakuló kauzális kapcsolat általánosítása és viselkedésbeli rögzülése a tapasztalat *primer szintjén* sem a megismerő alany tudatos közreműködését, sem egy velünk született mentális nyelv létezését nem feltételezi.¹⁰⁷ *A kondicionálás tudattalan neurológiai processzusok mentén halad.* Ennek a felismerésnek azért van nagy jelentősége az érvelés egésze szempontjából, mert a tudomány genetikai rekonstrukcióját Quine szerint csak úgy lehet koherens elméletként felépíteni, ha a teoretikus tudás végső forrásairól szóló elméletet extenzionális nyelven fogalmazzuk meg. Quine több esetben is hangsúlyozza, hogy jelentéstani, logikai – és filozófiai – szempontból kizárólag azok az elméletek tekinthetők teljesen „tisztának”, amelyek bizonyíthatóan leírhatóak az extenzionális nyelvezet fogalmi regiszterén. A neurológia, bár nem tartozik az alaptudományok közé, megfelel ennek a követelménynek. Ennélfogva érthető, miért hivatkozik Quine a stimulusok és a mondatok kauzális viszonyának elemzése közben receptoraink működésére, és miért nem fogadja el, hogy a szójelentéseknek, a mentális attitűdöknek és az ezekhez hasonló, általa „homályosnak” tekintett intenzionális jelenségeknek meghatározó szerepe lenne a nyelv elsajátításában.

Ezen a ponton többen arra mutatnak rá ellenvetésként, hogy még a természettudomány extenzionális nyelvén megfogalmazott megfigyelési mondatok sem adják vissza teóriásemlegesen a közvetlen szenzoros tapasztalatot. Barry Stroud egyik polemikus írásában azt hangsúlyozza, hogy a természettudomány különböző részterületeinek művelői igen eltérően vélekednek az érzékelésre vonatkozó kijelentések elméleti relevanciájáról. Éppen ezért könnyen előfordulhat, hogy amit az egyik kutatói közösség a

¹⁰⁷ Fodor, Pinker és egyes biológusok, pl. Maynard Smith álláspontja ettől két lényeges ponton eltér: 1. a viselkedés kauzális meghatározásában a mentális folyamatok legalább olyan súlyosnak látja, mint a stimulusok, 2. mivel a stimulus reprezentáció, a reprezentáció pedig feltételezi a reprezentáció médiumát, egy velünk született mentális nyelv feltételezése plauzibilis hipotézisnek tűnik. Az állításokhoz lásd J. A. Fodor: *The Elm and the Expert*. (MIT Press, Cambridge, 1994.) részletes argumentációját, valamint S. Pinker: *A nyelvi ösztön*. Typotex, 1999., és J. M. Smith & Szathmáry Eörs: *Az evolúció nagy lépései*. Scientia, 1997. utolsó fejezeit.

közvetlen szenzoros érzékelés nyelvi kifejeződésének tekintve tudományos evidenciaként fogad el, azt egy másik közösség a maga módszertani normái szerint már hiposztázált kijelentésként értelmezi, és spekulatív tartalma miatt elutasítja. Így Stroud szerint hiábavalónak tűnik abban reménykedni, hogy valaha is létrejöhet általános konszenzus a megfigyelési mondatok paradigmafüggetlen ismeretértékének megítélésében. A tudományos kommunikáció gyakorlatában ezért szokás az egyes kutatóközösségek fogalmi sémájához viszonyítva relatívnak nevezni a megfigyelési mondatok fogalmát.

Quine véleménye szerint a filozófia tágabb perspektívájában ennek a relativitásnak azonban nincsen perdöntő jelentősége. A feladat ugyanis nem az, hogy neutrális, teóriasemleges kifejezéseket keressünk az elméleteinket alátámasztó adatok leírásához – elméleteink szükségszerű ontológiai elkötelezettsége miatt ez amúgy is meglehetősen kétes vállalkozás lenne –, ehelyett inkább azt kell megvizsgálnunk, lehetséges-e egyáltalán megbízható forrásokra támaszkodnunk a rendelkezésünkre álló adatok leírása közben. Ebben a tudományos tudás alapjait érintő kérdésben ismét a megfigyelési mondatok és a stimulusok kapcsolata adhat számunkra eligazítást.

Első, egyszerű megfigyelési mondatainkat, mint láttuk, a kondicionálás fogalom nélküli folyamatában tanuljuk meg. Ezek a néhány lexikai alapelemből álló nyelvtani predikációk mindig egységes egészként kapcsolódnak a stimulációk megfelelő típusaihoz, mivel a kondicionálás holofrasztikusan köti össze az ingermintákat és a mondatokat, ami azt jelenti, hogy az asszociáció neuronális mechanizmusai a mondatot felépítő nyelvtani egységekre, az egyes szavakra és a funkcionális elemekre (például a névelőkre vagy az egyes névmásokra) nem érzékenyek. „A mondatot alkotó szavak a megfigyelési mondatokban úgy szerepelnek, mint a szótagok a szavakban, teóriától függetlenül.”¹⁰⁸ Az idő múltával azonban „e szavak teoretikus kontextusokba kerülnek. A megfigyelési és a teoretikus mondatok logikai kapcsolatának éppen az a magyarázata, hogy mindkét mondatfajtában ugyanazok a szavak fordulnak elő [...]”.¹⁰⁹ Igaz ugyan, – hangsúlyozza Quine –

¹⁰⁸ W. O. Quine: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, 1990. 7. o.

¹⁰⁹ Uo.

, hogy az általunk használt szavak nyelvi kompetenciánk fejlődése során megőrzik alaki azonosságukat, a szavak használatát övező mentális összefüggések mégis jelentős minőségi változáson mennek keresztül, amíg a strukturálatlan megfigyelési mondatok tudattalan (vagy pre-tudatos) stimulus-asszociálásától eljutunk a mondatalkotó komponensek analitikus felismeréséig.

Mentális képességeink fejlődése kapcsán persze azonnal felmerülhet egy újabb fontos kérdés: vajon valóban érintetlenek-e mindennemű elméleti tartalomtól elsőként elsajátított megfigyelési mondataink, és nem kell-e inkább azzal az eshetőséggel számolnunk, hogy a velünk született kognitív struktúra kezdettől fogva preformálja számunkra az érzékelhető világot?

Kétségtelen, hogy amikor analitikusan elemző szempontunkból pillantunk vissza a nyelvtanulás kezdeti stádiumára, még egy olyan „ártatlan” megfigyelési mondatot is, mint a ‘Víz.’, hajlamosak vagyunk teoretikus jelentést (H_2O) hordozó kifejezésnek tekinteni. Quine a teoretikus retrospekció eme torzító hatására hivatkozik, amikor rámutat a megfigyelési mondatok két alaptípusa közt fellelhető lényeges különbségre: „A stimulációs helyzetekhez holofrasztkusan kötődő megfigyelési mondatok teória-mentesek; analitikus megközelítésben, szóról szóra haladva, ugyanazokat a mondatokat viszont teoretikusan meghatározottnak fogjuk találni. Ahol a megfigyelési mondatok a tudomány szempontjából evidenciaként és tesztelésként egyáltalán szóba jöhetnek, ott az *eredeti* holofrasztkus teória-mentességgel együtt jelen kell lennie ennek a retrospektív teoretikussá válásnak is.”¹¹⁰ A teória-mentesség és a teoretikus megterheltség különbsége tehát abból adódik, milyen értelmezői perspektívához rendeljük hozzá megfigyelési mondatainkat. Quine álláspontja a tudomány szubjektumának megengedi, hogy olyan fizikai és neurológiai eseményekről is tudjon, – például a testfelületre ható stimulusokról, az idegvégződések ingerületi állapotairól vagy az inger-mondat asszociációkról –, amiről a tapasztalat szubjektumai egyáltalán nem tudhatnak, és amire spontán tapasztalatuk során természetesen nem is hivatkozhatnak. Ahol a neurológus például retinára ható externális stimulusokat „lát”, és tudományos

¹¹⁰ Uo. (Kiemelés tőlem - V. Z.)

szándékainak megfelelően specializált jelentésű technikai terminusokkal fejezi ki magát, ott a külvilág jelenségeivel ismerkedő gyermek egyszerűen az előtte lévő házat látja, a ház előtt zöldellő bokrokat vagy ehhez hasonló kvalitású materiális tárgyakat pillant meg, vizuális élményeit pedig ösztönös indíttatásait követve kapcsolja a környezetében felhangzó mondatokhoz.

E perspektivikus különbség, e referenciális „kettős látás” mélyén ugyanakkor – és a naturalizált episztemológia érvrendszerének ez az egyik sarkalatos pontja – a tapasztalat és a teória, vagy másképpen fogalmazva, az élet és a tudomány megszakítatlan folytonossága húzódik meg. A folytonosság oka az, hogy a megfigyelési mondatok mindkét területen genetikai értelemben vett prioritást élveznek a nyelvtan egyéb alakzataival szemben. Azok az egyszerű megfigyelési mondatok, amelyek a gyermekkori nyelvtanulás legalsó lépcsőfokán bukkannak fel, egyúttal a tudományos evidencia forrását is képezik. Ha figyelembe vesszük, hogy a megfigyelési mondatok teremtik meg a nyelv és a reális világ közötti kapcsolódási pontot, ebben a megállapításban semmi különös nem fogunk találni, hangsúlyozza Quine. Így arra sincs szükség, hogy Carnap útmutatásait követve áthidaló princípiumokkal próbáljuk összehangba hozni a tapasztalati és a teoretikus diszkurzus eltéréseit. Valójában itt nincs is helye az áthidalás metaforájának, mivel a percepció és a deskripció egymástól látszólag független mintázatu nyelvét a közös eredetű szótár elszakíthatatlanul összekapcsolja. Amikor Quine az érzékelés analízise közben a neurobiológia fogalmi eszköztárához folyamodik, és az idegvégződések ingerületi állapotairól úgy beszél, mint a nyelvhez és a tudományhoz vezető út kapujáról, akkor a reális világ egy olyan alternatív leírását kínálja fel számunkra, ami empirikus tartalmát tekintve ekvivalens a hétköznapi tapasztalattal, fogalmi tisztaság és szimplicitás tekintetében viszont messze előtte jár. A teoretikus beszédmód és a hétköznapi beszédpraxis ekvivalenciája végső elemzésben azzal magyarázható, hogy egy mindennapi nyelvhasználatból származó mondat és annak logikai parafrázisa virtuálisan ugyanazon a természetes nyelven fogalmazódik meg, miközben a két mondat egyes karaktereinek különbsége a hétköznapi és a tudományos nyelvhasználat közötti fordítás szempontjából gyakorlatilag lényegtelen marad. Nem véletlen,

hogyan az empirikus tartalom összhangja még a két diszkurzusforma legtávolabbi szintjein is könnyűszerrel kimutatható. Quine utolsó műveinek végkövetkeztetése szerint ez a lexikális kapocs tartja össze a stimulustól a tudományig vezető bonyolult logikai láncolatot is.

A naturalizált ismeretelmélet erényeinek méltatása közben nem szabad elfelejtenünk, hogy Quine erőfeszítései mindenekelőtt az empirikus evidencia genezisének és logikai szerkezetének feltárására irányulnak. Ez az ismeretkritikai munka sajátosságainál fogva sok szerkezeti hasonlóságot mutat a fizikára épülő diszciplínák alapkutatásaival: a tudományos előrelépés, bármily csekély mértékű legyen is, itt is kontrollálható jelentőségű terminusok, egzakt módszerek, és tesztelhető hipotézisek alkalmazását követeli meg. Az analitikus filozófusok többsége mindazonáltal nem nézi jó szemmel Quine természettudomány iránt megnyilvánuló erős vonzalmát, és aligha találhatnánk a jelentősebb vitapartnerek közül akár egyet is, aki maradéktalanul egyetértene az episztemológia természettudományon belüli feloldásával.¹¹¹ Pedig éppen ennek a fordulatnak köszönhetjük, hogy az empirizmus régi dogmáiból mára már nem maradt egyéb, mint a természettudományos módszer hatékonyságának szolid dogmája (ha a magyarázó erőt és a sikeres predikciót filozófiai szempontból *egyáltalán* elutasítandó dogmának nevezhetjük).

¹¹¹ R. Rorty újabb írásaiban, olykor még a gúnyos hangvételtől sem visszariadva támadta a tudomány iránt elkötelezett analitikus filozófusokat, köztük Quine-t is. Különös módon Rorty arról mélyen hallgat, hogy sajátos veretű pragmatizmusa számos ponton – például a megismerés és a nyelv szétválaszthatatlansága vagy az ahistorikus igazság elvetése kapcsán – párhuzamosan halad a naturalizmus érvelésével. A téma nevesebb szakértői közül talán Roger Gibson az egyetlen kivétel, aki az ismeretelmélet természettudományon belüli elhelyezésével fenntartások nélkül egyetért. Gibson *Quine on Matters Ontological* című tanulmányát lásd a www.phil.indiana.edu/ejap/1997.spring/gibson976.html internetes oldalon.

Az önvonatkozás ellentmondásainak tapasztalatelméleti feloldása

A naturalizáló szemléletmód erényei a kontinentális filozófia rivális álláspontjaival összevetve is megmutatkoznak. Amíg a fenomenológia és a fundamentális ontológia egyetértőleg a világ és a tudás folytonosságát állította, anélkül hogy egyikük is képes lett volna megnyugtatóan tisztázni, hol lép át az önmagában néma tárgyi univerzum a nyelv és a racionalitás határán, addig Quine naturalizált empirizmusa a tudomány eredményeire támaszkodva sikeresen el is végezte világ és tudás relációjának átfogó vizsgálatát. Láttuk azt, hogy Husserl transzcendentális korszakának és Heidegger korai periódusának írásai kísérletet tettek atematikus élet és tematikus tudás különbségének felszámolására, de vállalkozásaik rendre körbenforgó érvelésben végződtek. A naturalizáló szemléletmód viszont lehetővé tette számunkra, hogy felfedezzünk egy közvetítő médiumot, ami úgy számolja fel e különbséget, hogy közben nem töri szét sem a világ természetességéről, sem a tudás eredendő konceptualitásáról alkotott képünket.

A transzcendentális és az egzisztenciális szférához vezető érvelésekkel szemben a naturalizmus quine-i változatának értéke voltaképpen abból ered, hogy a tudományos tudás közvetítő szerepkörét nem metafilozófiai perspektívából közelíti meg. Sőt, Quine kifejezetten elutasítja, hogy a tudomány számára más alapzatot keressünk, mint magát a tudományt.¹¹² A naturalizmus a valóság deskripciójában így a körbenforgás veszélye nélkül kombinálhatja a tudományok hagyományosan erős állításait egy korlátozott

¹¹² Vö.: W. O. Quine: *From Stimulus to Science*. Harvard University Press. 1995. 16. o.

státuszigényű filozófia kijelentéseivel, hiszen egyrészt a tudományos tudás érvényességének alátámasztásához nem szükséges transzcendentális argumentumokat alkalmaznia, másrészt a *prima philosophia* ideájának elvetése után a filozófia önmegalapozását érintő klasszikus problémákkal sem kell bajlódnia.

Quine elképzelései szilárd támpontot adhatnak minden olyan kezdeményezés számára, amely a világtapasztalat természetes rendjét tekinti a teoretikus tudás kiindulópontjának. Saját vizsgálódásaink ezen a ponton azonban több elvégzendő feladattal is szembesülnek. Mindenekelőtt fel kell mérnünk, hogy a naturalizmus rendszere vajon támogatja-e azt a kategoriális megkülönböztetést, amit a bevezető fejezetben a *reflexió* és a *reflexivitas* fogalmai között tettünk. Továbbá rá kell mutatnunk, hogy milyen egységes magyarázati elv kínálkozik a nyelv és a reflexiós jelenségek *eredetének* kérdésére. Végül pedig az önvonatkozás dilemmáját be kell illesztenünk egy *naturalizált tapasztalatelmélet* tágabb összefüggésébe.

1. Expanzív naturalizmus

a) A kognitív reflexiótól az ontológiai reflexivitásig

Aki ismeri Quine írásait, az tudja, hogy koncepciójában a kognitív reflexió jelenségének jóval könnyebb „előre elkészített” helyet találni, mint az ontológiai reflexivitás gondolatának. Az is köztudott, hogy önálló diszciplínaként és hagyományos, világképet megalapozó szerepkörében az ontológia mindössze kiegészítő elemként bukkan fel a naturalizmus építményében. Így aztán a hozzáértő jogos kétkedéssel fogadhatja, ha az extenzionális szótár ismeretelméleti fogalmaival kívánunk az ember ontológiai értelemben vett reflexivitásáról beszélni. Az alábbi megfontolások e kételyek szisztematikus tisztázására szolgálnak.

Első feladatunk az, hogy közelebb kerüljünk a gondolatok formális önvonatkozásának ismeretelméleti meghatározásához. A naturalizmus a természetes nyelv mondatait tekinti a gondolatok, illetve tágabb értelemben a különféle mentális események materiális hordozójának. Mint fentebb láttuk, Quine feltételezése szerint a nyelvtanulási processzus néhány egyszerű megfigyelési mondat asszociatív megtanulásával veszi kezdetét. Természetes körülmények között az egyszavas mondatokkal induló internalizációs folyamat feltűnően gyorsan elér addig a fejlődési fázisig, amikor a gyermek egyes megfigyelési mondataival már képes más, előzőleg elsajátított megfigyelési mondataira utalni. A stimulusok szerepét ekkor a gyermek korábbi fejlődési fokon habitualizálódott mondatai veszik át.

A habitualizált megfigyelési mondatokra vonatkozó mondatok megjelenése valóságos ugrást jelent a nyelvfejlődésben, amit az is jól jelez, hogy ekkor jelennek meg a nyelvhasználatban az első önvonatkozó szerkezetű grammatikai képződmények. Ezt a grammatikai szerkezetet legegyszerűbben az „*Azt gondolom, hogy p*” formális sémában rögzíthetjük, ahol a „*gondolom*”

felváltható az intencionális igék készletének tetszőleges példányaival – *látom, hallom*, stb.–, és ahol *p* helyére bármely előrendű megfigyelési mondat szabadon behelyettesíthető.¹¹³ Példaként azt az esetet említhetnénk, amikor a gyermek a ‚Mit látsz a képen?’ kérdésre a ‚Látom, hogy a kutya játszik.’ mondattal válaszol. A döntő természetesen nem az, hogy milyen internalizált szemantikai szabályok – például a direkt vagy az indirekt attribúció, vagy az indexikus szavak használati törvényszerűségei – kapcsolják össze egymásra vonatkozó egységgé a mondataalkotásban és mondathasználatban kifejeződő mentális eseményeket, hanem az, hogy milyen episztemológiai körülmények között jutunk el az „*Azt gondolom, hogy p*” sémának egyes konkrét alkalmazásaihoz.

Segíthet a tisztánlátásban, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy hogyan sajátítják el a gyermekek saját közösségük nyelvi szabályait. A kognitív nyelvhez az elsőrendű megfigyelési mondatok vezetnek el a gyermeket, mivel ezek a kifejezések minden egyéb előzetes nyelv segítségével nélkül globális stimulusokhoz köthetőek. Ezek némelyike, például a ‚Mama.’ vagy a ‚Kutya.’ első pillantásra olyan terminusnak látszik, ami téridőbeli paraméterekkel jellemezhető fizikai „tárgyakra” vonatkozik, de a gyermek számára, akinek a tárgyiasítás és a referencia gondolata az első nyelvi minták elsajátításakor még teljesen ismeretlen, ezek olyan többtagú kifejezésekkel állnak párban, mint a ‚Hideg van.’ és az ‚Esik az eső.’: ugyanazt a kívánt hatást lehet elérni velük különböző alkalmakkor, ha a beszéd stimulációs körülményei hasonlóan alakulnak. Ezért nevezhetjük ezen elemi nyelvi megnyilvánulások mindegyikét mondatnak.

Quine-nal egyetértve állíthatjuk, hogy a gyermek első megfigyelési mondatait osztenzióval tanulja meg, azaz „a globális stimulusokban olyan

¹¹³ Az „*Azt gondolom, hogy p*” séma nem tévesztendő össze az *oratio obliqua* hasonló szemantikai fordulattal, mivel ebben a sémában a ‚hogy’ pusztán megfigyelési mondatok *mondatszintű* asszociálására, és nem proposicionális attitűdök kifejezésére szolgál. A séma szemantikai-logikai szerkezete extenzionális, ezért nem is veti fel a szubsztitúció és a jelentés azon problémáit, amelyeket Davidson tárgyalt *On Saying That* című írásában (in: *Word and Objections*. D. Davidson and J. Hintikka ed. D. Reidel Publishing Company, 1975. 158-173. o.)

kiszögellő jellegzetességekre vagy nyomokra bukkan, amelyek önmagukban véve már nem verbálisak.”¹¹⁴ A „Kutya.” mondat előfordulásai ebben az értelemben a „fizikai” kutyák különböző perceptuális megjelenéseihez, például az utcákon bóklászó kutyákhoz, vagy a mesekönyvek és a rajzfilmek különféle kutya illusztrációihoz kötődnek. Arra már Piaget is rámutatott, hogy a gyermeket körülvevő világ perceptuális változatossága tekinthető az alkalmazkodó viselkedés legfőbb hajtóerejének.¹¹⁵ A szenzomotorikus viselkedés – a perceptív reagálás és a mozgáskoordináció – differenciálódása gyors ütemű fejlődésre készíti a gyermeket, ami a reprezentatív interiorizációk készletének bővüléséhez vezet. Emlékezete egyre több megfigyelési mondatot tárol, egyre több új megfigyelési mondatot tud megtanulni, és hamar elsajátítja azokat a kötőszavakat is, amelyek segítségével a már megtanult megfigyelési mondatokból újakat lehet összeállítani. Az összetett megfigyelési mondatokhoz vezető lépések rendjét Quine a következőképpen vázolja fel. A gyermek tudatában megjelenő első logikai elemek a „nem” és az „és”. „A negatív megfigyelési mondatot, „Nem p ”, valószínűleg először akkor tanulja meg, amikor a tagadást a szülők egy gyermek által tévesen állított „ p ” megfigyelési mondat korrekciójaként használják. Az „és” kötőszóval nehézségek nélkül, mint az affirmációk közé ékelődő elemmel ismerkedik meg. Trivialitása ellenére az „és” produktívnak bizonyul, amint a „nem”-mel lép kapcsolatba. A konjunkció negációja új eszközt képez: „egyik sem”.

A „nem” és az „és” elsajátításával a gyermek már a logika elemeit internalizálja, hiszen ahhoz, hogy képes legyen affirmálni egy „ p ” és nem „ q ” formájú összetételt, már vagy az egyik, vagy mindkét viszonyozót meg kellett tanulnia.¹¹⁶

A negáció és a konjunkció által felkínált kommunikatív lehetőségek akkor bővülnek tovább, amikor a gyermek további kapcsoló elemeket is megtanul, például megismeri a leggyakrabban használt határozószavak

¹¹⁴ W. O. Quine: *From Stimulus to Science*. Harvard University Press. 1995. 23. o.

¹¹⁵ J. Piaget: *A viselkedés mint a fejlődés hajtóereje*. Akadémiai, 1988. Különösen 102-103. o.

¹¹⁶ Vö.: W. O. Quine: *From Stimulus to Science*. Harvard University Press. 1995. 23. o.

jelentését: 'felett', 'lent', 'előtt', 'mögött', 'után', 'benne', számára ezek mindegyike két-két megfigyelési mondat összekapcsolására szolgál.

Két különböző magyarázat is kínálkozik arra, hogy mi teszi képessé a gyermeket az elsőrendű megfigyelési mondatok összekapcsolására. Elképzelhető, hogy egyes gyakran ismétlődő mondatmintákban önállóan felismeri az összekapcsolás logikai motívumát. Az ismétlődések hatására megtanulja a közvetlen beszédhelyzetektől függetlenül elkülöníteni a negáció és a konjunkció jeleit és a határozószavakat, később pedig megpróbálja próbaszerűen behelyettesíteni azokat ismert mondatai közé. De az is lehetséges, hogy az összetett megfigyelési mondatokat már az első esetekben is direkt oszteniúval tanulja meg. Miután egymástól függetlenül megtanulta a komponenseket, utólag, a beszédhelyzet stimulációs összefüggése alapján rájön az összekapcsolás elvére, és ekkor kezdi alkalmazni azt a hasonló mondatpárok analógiájára. Bármelyik magyarázat legyen is helyes, azt mindenképpen leszögezhetjük, hogy a gyermek számára az érzéki ingerek logikája nélkül megoldhatatlan feladat lenne a mondatösszetétel nyelvi logikájának elsajátítása.

A fejlődés útja innen vezet tovább az önvonatkozó mondatösszetételek megjelenése felé. Az egyszerű összetételek – p és q , vagy p alatt q – elsajátítását egy olyan lépés követi, amely első ízben vezet túl az elsőrendű megfigyelési mondatok eddig tárgyalt körén: megjelennek a generalizált következtetések. Quine szerint ez azt jelenti, hogy „két megfigyelési mondatot egy általános érvényű következtetés kifejezésének szándékával olymódon kapcsolunk össze, hogy az első megfigyelési mondat igaz volta esetén a második mondat igazságfeltételei is teljesülnek. Példának okáért: 'Ha esik a hó, hideg van.'; 'Ahol füst látható, ott tűz van.'; 'Ha felkel a Nap, énekelnek a madarak.'; 'Ha villámlik, dörög az ég.'”¹¹⁷ Ezek valójában kétarcú következtetések, hiszen logikai formájuk pontosan tükrözi az egyszerű implikáció szabályszerűségeit, ugyanakkor ezen a nyelvi-kognitív fejlődési szinten ok és következmény absztrakt összefüggése még teljesen ismeretlen a

¹¹⁷ Uo. 25. o.

gyermek számára. Itt nem beszélhetünk a közvetlen tapasztalat határait átlépő elvonatkoztatásról, ezekben a mondatokban az állítások „csak olyan elszigetelten specifikálható jelenségekre vonatkoznak, amelyek kísérőjelenségekként vagy zárt szukcesszióban követik egymást.”¹¹⁸ Utalva e kettősségre, az ilyen típusú következtetéseket Quine *megfigyelési következtetésekként* nevezi.

Amikor a gyermek megtanulja saját perceptuális tapasztalataira alkalmazni a megfigyelési következtetéseket, a kijelentések olyan osztályához jut el, amely már valóban a kognitív reflexió tipikus ismertetőjegyeit tartalmazza. Tárgyasításról, vagy tárgyi referenciáról ebben az esetben sincsen még szó. Mindössze az történik, hogy a gyermek megtanulja időben egymás után lezajló érzéki benyomásait egyes szám első személyű kijelentésekben megfogalmazni. Különös, Janus-arcú mondatokban öltenek testet ezek a kommunikatív gesztusok is. A bevezető tagmondat egy mentális tartalmú kifejezést tartalmaz, amihez a tárgyi mellékmondat mindig egy következtető vagy értelmező módusban álló empirikus jelentésű kifejezést csatol: *„Látom, hogy a kutya játszik.”* vagy *„Hallom, hogy a kutya ugat.”*

Mivel a perceptuális tapasztalatról szóló beszámolók a kognitív öntapasztalat és az érzékelt világ közvetlen összefonódásának termékei, ezeket a mondatösszetételeket legtalálóbban talán *megfigyelési reflexiónak* keresztelhetnénk el. A megfigyelési reflexió mondatai elég világosan jelzik, hogy a kognitív önreflexió implicit formában már az objektív referencia elvének megértése *előtt* megjelenik a nyelvhasználatban. Emellett azt is megmutatják, hogy az explicit önreflexív tudás kialakításában a tanulás (a kognitív ígék használatának mimetikus elsajátítása) és a külvilág (az érzékszervi inputok) faktorai egyenlő arányban vesznek részt. Összefoglalólag azt mondhatnánk, hogy ezek az amalgám-szerű – félig mentalisztikus, félig empirikus karakterű – nyelvi képződmények teszik lehetővé a gyermeknek, hogy életének későbbi szakaszában megtanuljon objektív és igazolási próbának

¹¹⁸ Uo.

alávethető kijelentéseket tenni egy olyan világról, amelyben önmagát is tartalmazott részként ismeri fel.

Ezzel sematikusan jellemeztük azokat az episztemológiai körülményeket, amelyek elvezetnek bennünket az „*Azt gondolom, hogy p*” séma konkrét alkalmazásaihoz. A kognitív fejlődés innen induló elágazásait nem szükséges részleteiben nyomon követni. Könnyen belátható ugyanis, hogy a kognitív reflexió minden lehetséges későbbi formájának a megfigyelési reflexió „*naturális*” jelenségén kell alapulnia.

Nem kétséges, hogy az előbbieknél jóval nehezebben megoldható feladatra vállalkozunk, ha az *ontológiai reflexivitás* fogalmát szándékozunk beilleszteni a naturalizmus gondolatrendszerébe. Quine megfontolásai több ponton is nyilvánvalóan ellenszegülnek kísérletünknek.

Az ontológia relativitását hirdető quine-i tézisek például azt állítják, hogy egy átfogó teória terminusainak ontológiai definiálása elvileg csak úgy oldható meg, ha rendelkezésünkre áll egy másik keretelmélet, amelyben az első teória tárgyairól szóló lét-állításokat egy megadott szabály mentén újrafogalmazhatjuk vagy újraértelmezhetjük. Egy adott idiómán belül az ontológiai predikációk abszolút alátámasztásához éppúgy hiányoznak a megfelelő eszközök – mondja Quine –, mint annál a kísérletnél, amely a sebesség vagy a térbeli pozíció abszolút meghatározását tűzi ki célul. A sebességet és a térbeli elhelyezkedést is csak relatívan, egy megjelölt vonatkoztatási kerethez képest tudjuk meghatározni. Így persze előfordulhat – és a fizika történetében erre találunk is példákat –, hogy egy kozmológiai teóriát egyszerre több különböző sebesség- és térmeghatározás is megerősít. Mint ahogyan elvileg az is elképzelhető, hogy az ontológiai entitások különbözőképpen definiált univerzumai ugyanazt az empirikus világleírást támogatják.

Egyes ontológiai teóriák tehát empirikus értelemben ekvivalensek lehetnek annak ellenére is, hogy objektumaik készlete jelentősen különbözik. A *proxy function* (helyettesítő függvény) argumentummal Quine megkísérelte

kimutatni, hogy ez hogyan lehetséges.¹¹⁹ A 'helyettesítő függvény' elnevezés egy explicit f transzformációs módszert takar, amit ontológiánk tárgyalási univerzumának objektumain definiálunk. Ezzel az egy-az-egyhez típusú transzformációval tárgyalási univerzumunk minden egyes igaz predikátumát újraértelmezzük. Így ahol Px eredetileg azt jelentette, hogy x nem egyéb mint P egzemplifikációja, a helyettesítő függvény alkalmazása után Px azt fogja jelenteni, hogy x az f , ahol f P tetszőlegesen megválasztott komplementere. Ennek megfelelően járunk el a másod- és többedrendű predikátumok esetében is. Kijelentéseink igaz voltát a változások a legcsekélyebb mértékben sem fogják érinteni, mivel f definíciója szerint minden terminushoz és minden predikátumhoz csak egyetlen helyettesítő (komplementer) rendelhető hozzá. Minden igaz mondat betűről betűre ugyanolyan marad, mint amilyen azelőtt volt, pusztán a mondatok tárgyi referenciája változik meg. Minden megfigyelési mondatot továbbra is ugyanaz a stimulus fog megerősíteni, mint ami azelőtt. Ha kellőképpen szélsőséges helyettesítő univerzumot választunk, például a kozmikus komplementereket¹²⁰, ontológiai elméletünk objektumai eközben mégis a lehető legradikálisabb változáson mehetnek keresztül. Az argumentumból az a közvetlen konklúzió vonható le, hogy egyik ontológiai elmélet sem foglal el kitüntetett pozíciót a másikkal szemben, legalábbis egészen addig nem, amíg képesek vagyunk egy-az-egyhez típusú hozzárendelést teremteni közöttük. Quine szerint tehát nem az a döntő, hogy mi az ontológiai státusza a diskurzusainkban szereplő objektumoknak, legyen szó konkrét, fizikai vagy absztrakt tárgyakról, hanem az, hogy mivel járulnak hozzá ezek a tárgyak a tudományos világkép logikai struktúrájának megszilárdításához. A tárgyak valójában úgy funkcionálnak az elméletekben, mint a kereszteződési csomópontok egy bonyolult úthálózatban, értéküket az adja meg, hogy hova lehet eljutni az általuk felkínált irányokban.

Az ontológiai relativitás téziséből Quine végül azt az általános következtetést vonja le, hogy a világ elméleti leírásának sikerességi feltételét

¹¹⁹ A *proxy function* részletes leírásához lásd: i. m. 71-73. o.

¹²⁰ A kozmikus komplementerek a tárgyakat körülvevő univerzummal cserélik fel a tárgyakat, így a kutya komplementere például mindaz, ami nem-kutya.

nem az ontológiában, hanem az ismeretelméletben és a tudományban kell keresnünk. A szubjektivitás vizsgálata szempontjából ez azt jelenti, hogy az embert, mint az ismeretelméleti vizsgálódások tárgyát, és mint a világleírás bennfoglalt részét, teljes mértékben empirikus jelenségnek kell tekintenünk. Az episztemológia és az ember viselkedését elemző természettudományok két tekintetben is elsőbbséget élveznek az ontológiai kutatásokkal szemben. Egyrészt az embert fizikai szubjektumnak tekintik, és ezért nem merészkednek túl messzire a közvetlen tapasztalattól, mint például egyes ontológiai vagy antropológiai emberfelfogások, amelyek az emberi létezés „lényegét” metafizikai vagy kvalitatív minőségekben vélik felfedezni. Másrészt egy olyan természetes körülmények között zajló folyamatot tanulmányoznak, ami kísérleti feltételek között is kontrollálható, nevezetesen azt, hogy a külvilágból érkező csekély input nyomán hogyan épülhet fel a tudatban a négydimenziós világ bonyolult képe. Ami nem képez teherbíró fogalmi csomópontot ezekben a vizsgálódásokban, az magától értetődően nem is vezethet közelebb az alapvető filozófiai kérdések tisztázásához. Így aztán érthető, hogy Quine a szubjektum létfogalmát is azon közömbös fogalmak egyikének tartja, amelyek az ismeretelmélet eredményességét nem befolyásolják számottevően.

Következetessége ellenére némileg mégis egyoldalúnak tűnhet ez a szubjektumfelfogás. Elegendő, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy milyen preferenciák mellett határozta meg a naturalizált ismeretelmélet az ismeretszerzés forrásait. Vajon a világtapasztalat egésze redukálható-e a fizikai értelemben vett tapasztalatra – kérdezhetnénk –, ha Quine-nal együtt abból a holisztikus háttérfeltételezésből indulunk ki, hogy a külvilág stimulusainak feldolgozása csak a komplex emberi viselkedés közvetítésével történhet meg? Nem szorul-e kiegészítésre az externális inputok és a teóriaalkotás fizikai összefüggéséről alkotott képünk, ha azokat a lehetséges elméleti konzekvenciákat is figyelembe vesszük, amelyek az érzékszervi érzékelés organikus lehorgonyozottságából fakadnak?

A neurofiziológiai és neurobiológiai kutatások többsége ma már nem osztja a XIX. századi atomisztikus lélektan egykori véleményét, mely azt állította, hogy az emberi szervezet egészén belül a perceptuális apparátus

funkcionálisan elszigetelt, autonóm alrendszerként működik. Az utóbbi évtizedekben klinikai vizsgálatok egész sora igazolta, hogy a valóság érzéki reprezentációiban működnek olyan inherens, nem-externális eredetű motivációk, illetve olyan emphatikus háttérű asszociációs mechanizmusok, amelyek éppúgy befolyásolják a stimulusoktól a szavakig és a különféle mentális reprezentációkig vezető tudati fejlődést, mint a tisztán fizikailag leírható kauzális konstellációk.¹²¹ E felfedezésre hivatkozva a jelenlegi kutatások egyik ága megpróbálja a viselkedés kutatására jellemző hagyományos empirikus elkötelezettséget antiredukcionista érvekkel társítani. Ez az egyre erősödő tendencia egészében véve természetesen nem arra utal, hogy az érzékelés kutatása átlépett egy olyan küszöbön, ahol már fel kell hagynunk a természettudományos magyarázatok keresésével, és vissza kell térnünk egy metaforikusabb szótár, vagy egy képi analógiákat jobban kiaknázó nyelvezet használatához. Ha belátható, hogy a percepció organikus összetevőket tartalmazó jelenségei nem vezethetők vissza *maradéktalanul* pillanatnyi fizikai tudásunkra, annak elsősorban filozófiai jelentősége van. E belátás nyomán ugyanis joggal feltételezhetjük, hogy az emberi létmód elemzése mégiscsak fontos adalékokkal járulhat hozzá a világmegismerés körülményeinek tisztázásához. Mindez új fényt vethet a naturalizmus és az ontológia kapcsolatára is, és segíthet eldönteni a kérdést, hogy vajon megmenthetjük-e valamiképpen a szubjektum ontológiai fogalmát, anélkül hogy közben „túl messzire merészkednénk a közvetlen tapasztalattól”.

A Theories and Things (Az elméletek és a dolgok) egyik gyakran idézet megállapítása szerint „csak akkor tehetünk szert az osztály, a fizikai tárgy, vagy az attribútum, illetve bármely más objektum elfogadható fogalmára, amennyiben az adott objektumfajta individuációjához megfelelő elvet találunk. Nincsen entitás identitás nélkül.”¹²² Általában elmondható – állítja ehhez kapcsolódva Quine –, hogy egy elmélet ontológiai kijelentései akkor tölthetők

¹²¹ Lásd például a vizuális információk feldolgozását vizsgáló kísérleti eredményeket. A legújabb fejleményekről rövid áttekintést ad N. Kanwisher & P. Dowing *Separating the Wheat from the Chaff* című írása. in: Science, 1998/10, 57-58. o.

¹²² W. O. Quine: *Theories and Things*. Harvard UP., 1981. 102. o.

meg referenciális tartalommal, ha a tudományos nyelvet szigorúan az igazságfüggvények és a tárgy-kvantifikáció logikájára korlátozzuk. E szempontok alapján az osztályok individuációjának elvét viszonylag könnyen megadhatjuk. Két osztály abban az esetben lehet identikus, ha tartalmazott elemeik – a halmazok, amik maguk is további elemeket tartalmaznak – megegyeznek. A fizikai tárgyak individuációja sem okoz megoldhatatlan nehézséget. Eltekintve az abszolút helymeghatározás fentebb már érintett problémájától, egy megfelelő koordinátarendszer segítségével a fizikai objektumok egyértelműen meghatározhatóak tér-időbeli régióban elfoglalt helyzetük alapján.

De mi a teendő az intenzionális karakterű létezőkkel, az attribútumokkal, a diszpozíciókkal és az olyan ontológiailag is értelmezhető kvalitatív természetű jelenségekkel, mint a szubjektív tapasztalat? Ha megfigyelhető körülmények között zajló észlelésről van szó, az intenzionális „objektumok” (pl.: a *hideg* attribútum) individuációjának elvét pontosan meg tudjuk adni. Mivel minden percepció egy partikuláris tudathoz tartozik, ezen „objektumok” észlelésének folyamata *elvileg* hiánytalanul leírható egzakt neurológiai terminusokkal is. Ugyanezt azonban már nem tudjuk elmondani, amikor az attribútumok, a diszpozíciók vagy az ehhez hasonló jelenségformák a jellegzetes propozicionális kontextusok valamelyikében lépnek fel (pl.: „x azt *hiszi*, hogy *hideg* a szoba.”). Ahhoz, hogy megállapítsuk, mi a referenciális *tartalma* a propozíciós attitűdöket kifejező állításoknak, jóval inkább empátiás képességünk aktivizálására van szükségünk, mintsem arra, hogy a kijelentéshez tartozó percepciós körülményeket vessük vizsgálat alá. (Példánkban, az „x azt *hiszi*, hogy *hideg* a szoba.” kijelentésben a *hit* szubjektív-mentális állapotát, és nem a *hideg* empirikus tényét kell „objektív” tartalommal megtöltenünk.) Ebből adódóan Quine úgy látja, hogy a tudomány extenzionális nyelvezetében nem specifikálhatóak pontosan azok a körülmények, amelyek között a konkrét percepciós események körén túllépve is azonosnak vagy eltérőnek lehetne nevezni az egyes intenzionális „objektumokat”. A logikai átláthatóság érdekében szerencsésebb tehát világleírásunkban eltekinteni a létezőknek eme válfajától.

Ilyen ismeretelméleti premisszák közepette, úgy tűnik, az ontológia rehabilitálására irányuló szándékaink szükségszerűen együtt járnának a klasszikus predikátumkalkulus és a tapasztalatelemzés elvének feladásával. Kimutatható azonban, hogy ontológiai intuícióink egy részét megőrizhetjük úgy is, hogy mindössze az extenzionalitás szigorú logikai követelményén lazítunk, ám a konkrét, tényleges tapasztalat jelenségformáit továbbra is irányadó elemzési szempontunknak tekintjük.

Az általunk kívánatosnak tartott perspektívaváltást természetesen csak akkor tudjuk elfogadható érvekkel alátámasztani, ha szándékainknak megfelelően újradefiniáljuk az emberi létmód individuációs elvét. Az újradefiniálás során arra a többek által osztott meggyőződésre támaszkodhatunk, hogy a szenzoros input és a viselkedésbeli output összefüggéseinek vizsgálatába a konceptuális teljesség érdekében be kell vonnunk az egyes szám első személyű világtapasztalat organikus és kvalitatív mozzanatait is.¹²³

A naturalizmus álláspontja szerint a stimulusok és a gondolatok között megszakítatlan kauzális folytonosság áll fenn. Quine eredeti felfogásában, mint láttuk, a tapasztalat permanenciájáról alkotott empirikus teóriák anélkül is bizonyíthatóak, hogy kitérnének az ember létezési módozatának nehezen tisztázható problémájára.

Az ontológiai kérdések indifferenciája kiküszöbölhető azonban, ha a szubjektum *létét* megpróbáljuk úgy értelmezni, mint ami az *átélt világtapasztalat folytonosságának organikus feltételét képezi*. Ekkor kimondhatjuk: a stimulusok olymódon kapcsolnak bennünket az externális világ jelenségeihez, hogy az „én vagyok” közvetlen tapasztalatának organikus rétegére épülnek. A szubjektum léte e definíció szerint magában az empirikus tapasztalatban is *közvetlenül megmutatkozik*. Az emberre jellemző sajátságos létezési mód közvetlen feltárulása szabatosabban kifejezve azt jelenti, hogy a

¹²³ Azt a meggyőződést, hogy az ún. *qualiák* a mentális állapotok konstituens alkotóelemei, legpregnansabban Th. Nagel képviseli. Elképzeléseinek áttekintő összegzését a *The View from Nowhere* (Oxford, 1986.) című kötet tartalmazza. Nemrég megjelent könyvében J. R. Searle is hasonló álláspontot vázolt fel. (*The Rediscovery of the Mind*. M.I.T., 1992.)

tapasztalat minden valóságos és lehetséges formája az egyes szám első személy kitüntetett módusához kötődik. Alanyiságról azonban ekkor nem az absztrakt perszonalitás, és nem is az „én” személyes névmásban megnyilvánuló szemantikai stabilitás, hanem a konkrét, téridőbeli dimenzióban létező, és e dimenzióval együtt változó „élő” individualitás értelmében beszélünk. Ezért tekinthető plauzibilisnek az állítás, hogy *nincsen stimulus a stimulus szubjektív-organikus tapasztalata nélkül*, azaz nincsen externális input a belső perspektíva konstitutív hozzájárulása nélkül. Feltételezésünk szerint tehát az emberi szubjektivitás – kontinentális szóhasználatban: az egzisztencia – individuációjához az egyes szám első személyű tapasztalat, mégpedig a „vagyok” kvalitatív tartalmakkal átszőtt belső tapasztalata szolgáltatja a kiindulópontot. A megfigyelhető viselkedés szintjén ezek az organikus benyomások egy sajátos „minőségi logika” alapján lokalizálhatóak.¹²⁴ E minőségi logika mindegyik eleméhez – például a megelégedés, a fájdalom stb. ingereinek széles skálára kiterjedő viszcero-szomatikus kvalitásaihoz – megtalálhatjuk az analogont a stimulusok tisztán fizikai logikájában. A kvalitatív jegyeitől eltekintve a döntő különbség abban rejlik, hogy a percepció neutrális folyamataival szemben ezek az organikus tapasztalatok eredendően reflexív karakterűek: biológiai lényekként a tapasztalat eme formáiban individualitásunk *önmegjelenését* éljük meg.

Ha meglátásaink helytállóak, akkor a naturalizmus képviselője valószínűleg az emberi élet ontológiai értelemben vett reflexivitásáról is képes tudományosan értékelhető leírást adni. Ezt az ember létfogalmával kiegészített empirikus koncepciót, tekintettel az identifikálható változók bővülésére és az ebből adódó teoretikus eltérések jelzésére, *expanzív naturalizmusnak* nevezhetjük.

¹²⁴ Itt kell megemlíteni, hogy Quine egyik korábbi munkájában még azzal a feltételezéssel élt, hogy az azonos típusú szenzoros benyomások fokozatbeli különbségei egy velünk született *kvalitatív térben* (prelinguistic quality space) rendeződnek nyelvileg megkülönböztethető minőségekké. lásd: W. O. Quine: *Word and Object*. Cambridge MIT Press, 1960. 17.§ 80-85. o. Sajnálatos módon azonban Quine későbbi írásainak egyikében sem tért vissza ehhez az ontológiai gondolatához.

b) Genetikai magyarázat

Miközben átalakítottuk Quine eredeti elgondolását, amellelt érveltünk, hogy a természetes folyamatként értelmezett világtapasztalat *átfogó filozófiai* értelmezéséhez a megismerésről szóló ismeretelméleti leírást ki kell bővítenünk néhány létmódunkra vonatkozó ontológiai megállapítással. A módosított naturalizmus állásfoglalása szerint az „én gondolom” és az „én vagyok” tapasztalata a kölcsönös feltételezettség viszonyrendjén alapuló korrelatív tapasztalat, melynek strukturális felépülése és minden egyes énszerű előfordulása egyaránt tesztelhető empirikus eljárásokkal.¹²⁵ Elemző eljárásunk hiányos maradna azonban, ha végezetül nem mutatnánk rá, hogy milyen *egységes* magyarázati elv kínálkozik ebből a perspektívából a nyelv és a reflexiók jelenségek ontogenezisének kérdésére.

Naturalizált modellünkben első pillantásra meglehetősen komplikált feladatnak látszik koherens genetikai okfejtéssel válaszolni arra az alapkérdésre, hogy eredetének tekintetében hogyan függ össze nyelvi tudásunk a gondolatainkban és létünkben felbukkanó önvonatkozás különböző formáival. Úgy tűnik, határozottan el kell döntenünk végre, melyik az a fenomenális szint, aminek teoretikus szempontból elsődleges jelentőséget tulajdoníthatunk: vajon a genesis vonatkozásában az a meghatározó faktor, hogy érzékszerveinkkel kapcsolódunk a külvilághoz, vagy az, hogy

¹²⁵ Itt mindjárt le kell szögeznünk, hogy nem értünk egyet azokkal, akik hasonló alapállásból kindulva a tapasztalat radikális dualizmusát hirdetik. D. Chalmers felfogásában például a tudatosság és a fizikai értelemben vett létezés típuskülönbsége egyfajta naturalisztikus dualizmushoz vezet. Lásd ehhez D. Chalmers: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. (Oxford U.P., 1996.) Ezzel szemben azt állíthatjuk, hogy az „én gondolom” és az „én vagyok” tapasztalata mindössze két különböző aspektuális megjelenése egységes – természetes – tapasztalati világunknak, amit pusztán metodológiai szándékkal oszthatunk két önálló szerveződési típusba.

környezetünkhöz alkalmazkodva megtanulunk megérteni és használni egy előre elkészített nyelvet, vagy esetleg az, hogy biológiai lényekként létezve már eleve az ontológiai reflexivitás bizonyos jegyeit hordozzuk magunkban. Magától értetődő, hogy egy alapvető nem-reflexív tapasztalati szint – például az érzékelés neutrális szintjének – kijelölése után érveléstechnikailag igen könnyen eljuthatnánk az önvonatkozás bonyolultabb eseteinek genetikai magyarázatához is.

Hogyha kicsit is komolyan vesszük Quine antiredukcionista figyelmeztetéseit, ezt az érvelési módszert mégsem tarthatjuk követendőnek. Először is: az érzékelés és a nyelvtanulás folyamatai azért nem redukálhatóak egymásra, mert bizonyítható, hogy a perceptuális tapasztalat a kognitív fejlődés minden lehetséges stádiumában elválaszthatatlanul összefonódik a nyelvi kompetencia fejlődésével. Ha ehhez hozzátesszük, hogy a tudat kibontakozása közvetlen okozati kapcsolatban áll az érzékszervi stimulusokkal, akkor ahhoz a belátáshoz jutunk el, hogy a világ dolgai éppolyan mértékben járulnak hozzá a nyelvileg tagolt tudás kialakításához, mint amilyen mértékben a nyelv vesz részt az érzékelt dolgok megkonstruálásában. Másodszor: mivel az érzékelés fizikai tapasztalatai törvényszerűen együtt járnak az organikus-kvalitatív (ön)tapasztalat eseményeivel, ezért ez a két tapasztalati aspektus sem redukálható maradéktalanul egymásra. Így a prioritás felvetődő kérdése valójában semmiféle elméleti problémát nem okozhat a naturalizmus számára. A világ tapasztalata alanyi perspektívában egységes struktúrájú folyamatként bontakozik ki: sem az érzékelés, sem a kogníció, sem a nyelv, sem a létezés mód nem tekinthető önmagában véve a világtapasztalat kizárólagos lehetőségfeltételének.

Egy átfogó szándékú genetikai magyarázatnak mindezt illik figyelembe vennie. *A tapasztalat koherencia-elvét elfogadva nem is állíthatunk mást, minthogy a nyelv és az önvonatkozás különböző szintű fenomenjeinek eredete együttes eredet, fejlődésbeli előállásuk együttes előállás.*

A klasszikus görög hagyomány a *poiesis* szót használta azokra az esetekre, amikor valami olyan jön létre, ami azelőtt még nem létezett. A köznyelv főként a kézműves tevékenység művészi fokon előállított termékeit

sorolta a poiesis körébe, de a filozófiai nyelvben gyakran ezzel a szóval jelezték a természet teremtő képességét is. Felfrissítve és kiaknázva ennek a gazdag hagyománnyal rendelkező szónak az eredeti jelentését, kimondhatjuk, hogy a nyelv és a reflexiós jelenségek együttes genezise a természetes teremtés értelmében vett *szün-poiesis*. Kiinduló példánk, Eubulidész mondása, a hazug-paradoxon is e szünpoietikus folyamat háttérében nyeri el magyarázatát.

Irodalom

- Albert, Hans: *Traktat über kritische Vernunft*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.
- Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. (Hg. M. Frank) Suhrkamp, 1994.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, 1971.
- Austin, John L.: *Sinn und Sinneserfahrung*. Reclam, Stuttgart 1975.
- Bechtel, William–Mundale, Jennifer: *Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States*. in: *Philosophy of Science*, 1999/6, 175-206. o.
- Boros János: *Pragmatikus filozófia*. Jelenkor, 1998.
- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis, 1928.
- Carruthers, Peter: *Fragmentary Versus Reflexive Consciousness*. in: *Mind & Language*, 1997/6, 181-195. o.
- Chalmers, David: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford U.P., 1996.
- Crary, Jonathan: *A megfigyelő módszerei*. Osiris, 1999.
- Davidson, Donald: *On Saying That*. in: *Word and Objections*. (D. Davidson and J. Hintikka ed.) D. Reidel Publishing Company, 1975. 158- 173. o.
- Davidson, Donald: *Der Mythos des Subjektiven*. Reclam, Stuttgart 1993.
- Davidson, Donald: *Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv*. in: *Merkur* 1991. Heft 11., 999-1014. o.
- Davidson, Donald: *The Folly of Trying to Define Truth*. in: *The Journal of Philosophy* 1996/6, 263-78. o.
- Davidson, Donald: *Seeing through Language*. in: J. Preston (ed): *Thought and Language*. Harvard U.P., 1997. 15-24. o.
- Dennett, Daniel C.: *Darwin veszélyes ideája*. Typotex, 1988.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Magyar műhely, 1991.

- Dummett, Michael: *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Suhrkamp, 1992.
- Ebeling, Hans: *Das Subjekt in der Moderne*. Rowohlt/Reinbek, 1993.
- Figal, Günter: *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, Stuttgart 1996.
- Fodor, Jerry: *The Language of Thought*. Harvard U.P., 1975.
- Fodor, Jerry: *The Elm and the Expert. Mentalese and its Semantics*. MIT Press, 1994.
- Fogelin, Robert J.: *Quine's Limited Naturalism*. in: The Journal of Philosophy, 1997/11, 545-563. o.
- Føllesdal, Dagfinn: *Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It?* in: RATIO, 1996/12, 193-208.o.
- Frank, Manfred: *Conditio moderna*. Reclam, Leipzig 1993.
- Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Suhrkamp, 1986.
- Frank, Manfred: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Reclam, Stuttgart 1991.
- Gadamer, Hans-Georg: *A fenomenológiai mozgalom*. in: Athenaeum 1993/1., 46-90. o.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.⁴
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Dialektik des Selbstbewußtseins*. Gesammelte Werke Bd. 4., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. 47-64. o.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 1988.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. GA 2. Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Klostermann, 1975.
- Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. GA 58. Klostermann, 1993.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. GA 61. Klostermann, 1985.

- Heidegger, Martin: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. Klostermann, 1988.
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Neske, 1990⁹
- Henrich, Dieter: *Konzepte*. Suhrkamp, 1987.
- Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*. Reclam, Stuttgart 1993.
- Henry, Michel: *Radikale Lebensphänomenologie*. Alber, 1992.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. Atlantisz, 1998.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Hua I, M. Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie*. Hua II, M. Nijhoff, 1958.
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. Hua VIII, M. Nijhoff, 1959.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Niemeyer, 1980.
- Husserl, Edmund: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Meiner, 1986.
- Husserl, Edmund: *Die Konstitution der geistigen Welt*. Meiner, 1984.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hua III/1, M. Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Meiner, 1985.
- Husserl, Edmund: *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, 1972.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Akadémiai, 1981.
- Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Akadémiai, 1990.
- Kneale, William-Kneale, Martha: *A logika fejlődése*. Gondolat, 1987.
- Lahav, Ran: *What neuropsychology tells us about consciousness*. in: *Philosophy of Science* 60. 1993, 67-85. o.
- Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*. M. Nijhoff, 1974. Németül: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Alber, 1992.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford U.P., 1986.

- Nagel, Thomas: *Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem*. in :
Philosophy 73 1998, 337-352. o.
- Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität*. Reclam, Stuttgart 1991.
- Neumer Katalin: *Az ész nyelve és a nyelvek géniusza*. in: Világosság, 1997/4,
19-36.o.
- Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*. Cambridge U.P., 1981.
- Patočka, Jan: *A szerző utószava*. in: Gond, 1997/13-14, 116-179. o.
- Pinker, Steven: *The Language Instinct*. Morrow, 1994.
- Pothast, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Klostermann, 1971.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, 1960.
- Pöggeler, Otto: *A fenomenológiai filozófiafogalom válsága (1929)*. in.
ATHENÆUM, 1993/II, 179-198. o.
- Putnam, Hilary: *Mind, Language and Reality*. Cambridge U.P., 1975.
- Putnam, Hilary: *Reason, Truth and History*. Cambridge U.P., 1986.
- Putnam, Hilary: *Sense, Nonsense, and the Senses*. in: The Journal of
Philosophy 1994/9, 445-517. o.
- Quine, Willard V. O.: *Az empirizmus két dogmája*. in: MFSZ 1973/1-2, 225-
239. o.
- Quine, Willard V. O.: *Word and Object*. Cambridge, MIT Press, 1960.
- Quine, Willard V. O.: *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia
U.P., 1969.
- Quine, Willard V. O.: *Philosophy of Logic*. Englewood, 1970.
- Quine, Willard V. O.: *The Roots of Reference*. La Salle (Ill.): Open Court,
1974.
- Quine, Willard V. O.: *Theories and Things*. Harvard U.P., 1981.
- Quine, Willard V. O.: *Pursuit of Truth*. Harvard U.P., 1990.
- Quine, Willard V. O.: *From Stimulus to Science*. Harvard U.P., 1995.
- Quine, Willard V. O.: *Progress on Two Fronts*. in: The Journal of Philosophy
1996/4, 159-63. o.
- Quine with his replies*. REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE,
1997/4. n-202.
- Ricoeur, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth, 1997.

- Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge U.P., 1989.
- Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge U.P., 1991.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. Hutchinson and Co.(Publishers) LTD., 1969.
- Schütz, Alfred: *Das Problem der Relevanz*. Suhrkamp, 1982.
- Searle, John R.: *The Rediscovery of the Mind*. Mass. Institute of Technology, 1992.
- Searle, John R.: *Rationalität und Realismus oder Was auf dem Spiel steht*. in: Merkur 1994/4., 377-391. o.
- Shoemaker, Sydney: *Self-Knowledge and „Inner Sense“*. in: Philosophy and Phenomenological Research, 1994 No. 2., 249-31.1 o.
- Smith, John M. & Szathmáry Eörs: *Az evolúció nagy lépései*. Scientia, 1997.
- Snädelbach, Herbert: '... daß p!'. *Über Intentionalität und Sprache*. in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1997 Heft 3, 223-244. o.
- Sosa, Ernest: *Reflective Knowledge in the Best Circles*. in: The Journal of Philosophy 1997/9, 410-430. o.
- Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewußtsein*. Hannover, 1987.
- Tarski, Alfred : *Az igazság szemantikus felfogása*. in: Uő.: Bizonyítás és igazság. Gondolat, 1990. 307-364. o.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, 1998.
- The Cambridge Companion to Husserl*. (B. Smith and D.W. Smith ed.) Cambridge U.P., 1995.
- The Linguistic Turn*. (R. Rorty ed.) The University of Chicago Press, 1967.
- Tietz, Udo: *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht*. Akademie Verlag, 1995.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, 1976.
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása*. Áron, 1996.
- Újvári Márta: *Kanti témák a mai angolszász analitikus filozófiában*. Akadémiai, 1993.
- Vattimo, Gianni: *Das Ende der Moderne*. Reclam, Stuttgart, 1990.
- Vecsey Zoltán: *A reflexió formái*. in: Pro Philosophia, 1999. 18-19.

Vecsey Zoltán: *Empirizmus dogmák nélkül.* in: Valóság, 1999/11

Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister.* Suhrkamp, 1994.

Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-französische Gedankengänge.* Suhrkamp, 1995.

Waldenfels, Bernhard: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremdem 3.* Suhrkamp, 1999.

Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne.* Suhrkamp, 1985.