

Az intencionalitás új paradigmája¹

I. Az intencionalitás fenomenológiájának alapjai

A jól ismert meghatározás szerint az intencionalitás azt jelenti, hogy minden tudat valaminek a tudata. „Általában minden aktuális cogito lényegéhez hozzátartozik az, hogy valaminek a tudata [Bewusstsein von etwas].”² Ez a magától értetődőségében első pillantásra teljesen banális tétel hordozza a fenomenológiai fordulat egészét. Természetes, hogy amikor gondolkodom, valamire gondolok; amikor észlelek, valamit észlelek; amikor akarok, akkor valamit akarok. Szinte már szeretnénk megkérdezni: miként lesz ebből filozófia? Husserl válasza talán az lenne, hogy ezt az egyszerű, de éppen ezért nagy jelentőségű tételt félreértések sokasága takarja el a szemünk elől. E félreértések pedig metafizikai elméletekben öltöttek testet, amelyekkel le kell számolni, hogy képesek legyünk megérteni a tudat valódi működését.

Vessünk tehát egy pillantást azokra az elképzelésekre, amelyekkel szemben a husserli álláspont megfogalmazódott. Az újkori tudatfilozófiák reprezentációfogalma alapvetően a következő sémára épült: a tudat az önmaga számára adott evidens bizonyosságok immanens szférája; a tárgyak ehhez képest transzcendens létezők, amelyek nem közvetlenül adódnak a tudat számára, hanem közvetve, az ideán, illetve képzeten keresztül. A tudat belső szférájában található reprezentációk *leképezik* a valóságos tárgyakat. Négy alapvető jelentőségű előfeltevés vezeti ezt a felfogást: 1. A tudat az evidens ismeretek tartálya, az interioritás zárt szférája, amely nincs közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal. 2. A tárgy a tudattól függetlenül létezik, ennek legerőteljesebb kifejezése a magánvaló lét kanti fogalma. 3. A megismerés során két egymástól független létező, tudat és tárgy lép kapcsolatba egymással. 4. Ez a kapcsolat a transzcendens tárgy reprezentációja, vagyis egy képszerű entitáson keresztüli megjelenítése a tudatban. Ez a modell Descartes-tól kezdődően Kanton át egészen a 19. századi pszichologizmusig, sőt bizonyos értelemben Brentano deskriptív pszichológiájáig érvényben volt.

Husserl az egész elképzelést elveti, és egy új sémát állít a helyébe: eszerint az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta.

² Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. (*Husserliana* III/1.) Hrsg. von Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971, 73.

mindig valaminek a tudata (*Bewusstsein von...*), vagyis a tudat soha nincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktustól függetlenül. Az intencionális viszony ugyanakkor nem leképezés, vagyis a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belső szférában, hanem közvetlen viszony. Ez a közvetlen, intencionális viszony nem a képre, hanem az értelem fogalmára épül, más szóval nem leképezés, hanem *értelemadás*. A husserli fenomenológia intencionalitásfogalma nem pusztán fordulatot jelent az újkori tudatfelfogások sorában, hanem teljesen új paradigmát kínál ezekkel szemben. Ezt az új paradigmát az imént felsorolt szempontok alapján, vagyis a tudat, a tárgy, a viszony és a viszony természetének négy tématerülete alapján próbálom bemutatni.

1. A tudat

Az *V. Logikai vizsgálódás* elején Husserl három tudatfogalmat különít el egymástól. Az első az empirikus énné az a fogalma, ami „a pszichikai élmények szövődéke az élményáram egységében”.³ A második a belső észlelés értelmében vett tudat, vagyis a descartes-i öntudat. A harmadik pedig az intencionális élmény értelmében vett tudat. E három tudatfogalom elkülönítése és elemzése már önmagában is jelentős eredmény, a legfontosabb husserli belátás azonban abban áll, hogy e három tudatfogalom között függési sorrendet állapíthatunk meg: az első a másodikra épül, ez utóbbi pedig a harmadikra. Vagyis minden lehetséges tudatfogalom az intencionális tudat fogalmára vezethető vissza. Ez a megállapítás egyszersmind tekinthető a fenomenológia első és legalapvetőbb tételének is.

Nézzük ezt az összefüggést részleteiben. Az empirikus énné az a naiv fogalma, amely szerint az én tulajdonképpen nem más, mint egy létező a többi létező között, eleve elfogadhatatlan Husserl szerint. Ezt a fajta létezést ugyanis semmi sem igazolja, és ezért ellentmond a fenomenológiai vizsgálódást vezető alapelvnek, az előfeltevésmentesség elvének. „A fenomenológiaiailag redukált én nem valami sajátlagos, ami a sokféle élmény fölött lebegne, hanem egyszerűen azonos ezeknek az élményeknek a kapcsolategységével.”⁴ Husserl azonban nem csupán az empirikus én feltevését nem hajlandó elfogadni, de azt a kantianus–neokantianus gondolatmenetet sem, amely szerint

³ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, zweiter Teil. (*Husserliana* XIX/1.) Hrsg. von Ursula Panzer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984, 356. Magyarul: Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások (szemelvények)*. Ford. Marosán Bence, Deczki Sarolta, Ullmann Tamás, Varga Péter, Zuh Deodáth. *Különbség*, IX. évf. (2007), 1. szám, 17–50., 17. A *Husserliana* kiadás oldalszáma után szögletes zárójelben a magyar fordítás oldalszámát adom meg, ha az adott szöveg megtalálható a szemelvények között.

⁴ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Id. kiad. 364.

minden képzetemet az „én gondolom” kell hogy kísérje. Más szóval azt, hogy minden képzetem alapját egy sajátos önvonatkozás, az appercepció szintetikus egysége adja.

Beszélhetünk a tudati élmények sokaságának egy bizonyos egységéről, a pszichikai élmények sokaságáról, amelyeket a tudatáram tart össze, és amiről nagyon is van fenomenológiailag értelmezhető „tapasztalatunk”, az empirikus én létéről és a kantianus appercepció egységéről azonban aligha. Husserl ezen a ponton, az első fenomenológiailag igazolható szinten kezdi vizsgálódásait. A tág értelemben vett élményáram, illetve élményösszesség azonban nem olyasmi, ami evidens módon tárggyá tehető, hiszen az élmények áramának legnagyobb része nincs jelen az éppen adott pillanatban. Husserl arra a belátásra jut, hogy egy ilyen élményáram valamilyen alapzaton nyugszik: az öntudatban, vagyis a belső észlelésben találja meg a maga támasztékát. Meg kell tehát vizsgálni a belső észlelést abban a tekintetben, hogy milyen szerkezettel rendelkezik és milyen evidenciát szolgáltat.

A tudat e második fogalma a karteziánus öntudat képzetére épül, vagyis a reflexív öntudatra. A reflexív öntudat hagyományos formája azonban problematikus a fenomenológia számára, ugyanis Descartes-tól kezdődően a reflexiót alapvetően az észlelés mintájára gondolták el. A karteziánus öntudat fogalmának forrása a belső észlelés, márpedig a belső észlelés szerkezetét tekintve semmiben sem különbözik a külső észleléstől: a figyelem befelé irányul, és külső tárgy helyett ezúttal belső tárgyat céloz meg, ez a tárgy pedig nem más, mint az éppen elmúlt pillanat tudati aktusa. Ezzel a felfogással kapcsolatban két alapvető nehézség merül fel. Az első az, hogy az újkori hagyományban a belső észlelés az adekvát tapasztalat, vagyis a belső, közvetlen evidencia szinonimájává vált. Husserl ugyanakkor megmutatja, hogy jóllehet minden adekvát észlelés csak belső lehet (a külső észlelés eleve nem észlelt aspektusok és észlelt aspektusok bonyolult rendszere), ám fordítva nem áll fenn ez az összefüggés, vagyis nem állítható, hogy minden belső észlelés adekvát. Ezért azt javasolja, hogy a belső és külső észlelés pontatlan fogalmi szembeállítását helyettesítsük az adekvát és inadekvát észlelés fogalompárjával.

A másik probléma most fontosabb gondolatmenetünk számára, mert rávilágít a belső észlelés értelmében vett reflexió nehézségeire. Husserl itt Brentano felfogásával száll szembe. Brentano szerint a pszichikai fenoménetet az különbözteti meg a fizikai fenoménetektől, hogy az előbbieket irányulnak valamire, vagyis intencionálisak, az utóbbiak viszont nem. Egy intencionális aktus tartalma azonban nem azonos a tárgyával; az intencionális tartalom sajátos létmóddal, intencionális inegzisztenciával bír, vagyis egy olyan belső tartalommal, amelyen keresztül a tudat a külső tárgyra irányul. A tudat közvetlenül erre a belső tartalomra vonatkozik, a külső tárgyra pedig csak közvetve. A külső észlelést tehát egy belső észlelés „hordozza” Brentano-nál, és ebben rejlik a probléma Husserl szerint: „Emlékeztetek a végtelen regresszusra, ami

abból a körülményből származik, hogy a belső észlelés maga ugyancsak élmény, vagyis egy újabb észlelésre van szüksége, amire azután ugyanez érvényes, stb., ez egy olyan regresszus, amit Brentano az elsődleges és másodlagos észlelésirány megkülönböztetésével próbált megoldani.”⁵ Ha tehát a belső észlelést (a reflexiót) a külső észlelés mintájára gondoljuk el, és feltételezzük, hogy minden tudati élményt valamilyen belső észlelésben megalapozott tudat hordoz, akkor a végtelen regresszus elkerülhetetlen.

Husserl szerint a reflexió öntudat helyett, amely csak vélt evidenciákat szolgáltat, és tulajdonképpen a naiv tárgy tudat egy sajátosan befelé irányuló válfaját jelenti, a fenomenológiának a tudat valódi természetét kell feltárnia. Így jut el a tudat harmadik és legalapvetőbb fogalmához, az intencionális tudathoz. Világossá válik az elemzésekből, hogy amiként az egészsleges élményáram értelmében vett tudat fogalmát a belső észlelésben adódó tudat hordozza, ugyanúgy hordozza ez utóbbit az intencionális tudat.

A reflexió ugyanolyan szerkezetű tudati aktus, mint például egy külső tárgyra irányuló érzéki észlelés. Ha a reflexió belső észlelés, akkor mindössze irányában és tárgyában különbözik a külső észleléstől, szerkezetében és lényegi vonásaiban azonban nem. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Husserl azt a még alapvetőbb szintet keresi, amiből a külső észlelés és a belső észlelés közös szerkezete eredeztethető. A látszólagos különbségek ellenére az észlelés különféle fajtáit, valamint a fantáziát, az emlékezést, a képtudatot stb. ugyanaz köti össze: az, hogy tárgyra irányulnak. Vagyis nincs lényegi különbség a külső észlelés és a belső észlelés vagy reflexió között. Ebből a belátásból azonban a tudatra vonatkozó jelentőségteljes következmények adódnak. 1. A tárgyra (legyen szó ténylegesen létező dolgokról vagy fantáziált lényekről, esetleg ideális tárgyakról stb.) irányuló aktusokat nem hordozza egy olyan „tudat”, amely önmagára irányul. Ez a felismerés szakítást jelent az újkor egészét uraló elképzeléssel, amely a reprezentáció alapját az öntudatban vélte megtalálni. 2. A tudat feltárulása nem feltétlenül köthető a reflexió mozgásához, mivel a reflexió eltárgyasítást rejt magában. A tárgy tudatot eszerint nem hordozza valamilyen speciális „öntudat”, sem a *belső észlelés* karteziánus értelmében, sem az *appercepció eredeti egységének* kantianus értelmében, sem pedig az *intencionális inegzisztencia* brentano-i értelmében. A tudat mindenekelőtt és alapvetően tárgy tudat. Vizsgáljuk meg tehát a tárgy fenomenológiai fogalmát.

2. A tárgy fogalmának átalakulása

Valahányszor tárgyról beszélünk, Husserl szerint szem előtt kell tartanunk a korreláció elvét. Nem beszélhetünk olyan tárgyról, amely teljesen független lenne egy rá irányuló tudattól, egyszerűbben fogalmazva: a magánvaló

⁵ I. m. 366–367.

dolog fogalma nem csupán elfogadhatatlan, hanem egyenesen értelmetlen abszurditás. Ha fennáll a korreláció, illetve az intencionalitás tézise, akkor a magánvaló dolog feltevésének még határfogalomként sincs értelme. Ugyanis ha határfogalomként gondoljuk el a magánvaló dolgot (ahogy azt Kant teszi), az elgondolás révén még akkor is egy intencionális tudat tárgya lesz, vagyis nem „magában való”. Ez a felismerés jelentőségteljes belátásokhoz vezet Husserl: 1. Mindenekelőtt arra készíti, hogy elvesse a magánvaló fogalmát (ezzel azonban még nem lép túl a Berkeley-féle idealizmuson). 2. Ennél fontosabb, hogy értelmetlenné nyilvánítja a magánvaló és a jelenség közötti megkülönböztetést és a tárgyi megjelenés szerkezetének egész hagyományos leírását. Ráadásul a fogalompár egyik tagja sem őrizhető meg, vagyis nem beszélhetünk csak jelenségekről magánvaló nélkül (ahogy például Berkeley tette), és magánvalóról sem megjelenések nélkül. A „magánvaló dolog” és a „jelenség” fogalma csakis egymásra vonatkoztatva értelmezhető, külön-külön elveszítik a jelentésüket, vagyis ha elvetjük a magánvaló fogalmát, akkor a jelenségtől is búcsút kell vennünk. 3. A tárgyra vonatkozó legfontosabb belátás azonban a következő: Husserl felismeri, hogy a tudat tárgyhoz való viszonyát nem a tárgy léte, nemléte vagy létének milyensége felől értjük meg. Az intencionális viszony nem egy meglévő vagy valamilyen módon létező tárgyhoz igazodik. Ennek megfelelően az intencionális tárgy nem is a hagyományos értelemben vett tárgy, hanem: *fenomén*.

A fenomén fogalmát azonban meg kell tisztítani mindenféle kétértelműségtől. Mindenekelőtt azt kell rögzítenünk, hogy a fenomén nem „jelenség”, hiszen az csak egy „magánvaló” jelensége lehetne. A fenomén maga a dolog, az, amihez a fenomenológus fordul, és amihez vissza akar térni, ám épp az intencionalitás és a korreláció tézise miatt világos, hogy „magát a dolgot” nem akkor érjük el, ha ontológiai és egyéb meghatározások felől közelítünk hozzá. Magát a dolgot a rá irányuló intencionális *tudataktus* felől tudjuk kikérdezni, ekkor pedig a dolog „fenomén” egy tudat számára. Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy a fenomenológia látszattá fokozza le az objektív létezését. A fenomén nem látszat, hanem „maga a dolog”. A fenomén mögött nincs semmi. Ha egy széket látok, akkor nem jelenségek halmaza van előttem, ami mögött egy magánvaló rejtőzik, nem is látszatok villannak fel valamilyen rendet követve, hanem magát a széket látom, ám úgy, hogy bizonyos részeit, oldalait az éppen adott nézőpontból nem tudom észlelni. A széket magát látom, de a széket mint fenomént, vagyis megjelenések meghatározott rendszerét.

A fenomén fogalma azért nem azonos valamilyen létező tárggyal, mert: 1. a tárgyak egészként való létezése már feltételez valamilyen külső nézőpontot (a létmódokra vonatkozó kérdés nagyon gyakran támaszkodik valamilyen naiv, például naturalista ontológiára); 2. vannak tárgy nélküli intencionális aktusok, vagyis olyanok, amelyek nem valóságosan létező tárgyakra irányulnak,

hanem például mitikus figurákra (egyszarvú), lehetetlen tárgyakra (négyzögletű kör) stb. Ugyanakkor ezek is irányulnak valamire, ám ezt a valamit nem nevezhetjük tárgynak a hagyományos értelemben, ezért az intencionális aktus korrelátuma elsődlegesen és mindenkor egy fenomén. Ahhoz, hogy ezt világosabban lássuk, érdemes megvizsgálni magát az intencionális viszonyt.

3. Az intencionális viszony

Husserl tagadja, hogy a megismerésben, az ítélésben, az akarásban két, a viszonytól függetlenül, önmagában is létező entitás lépne valamilyen valószínű kapcsolatra. A legtermészetesebbnek tűnő meggyőződésünk az, hogy a megismerő tudat és a megismert tárgy már a megismerés aktusa előtt is létezett külön-külön, és hogy elsősorban ezt a külön-külön létezést kell először megismernünk, hogy számod adjunk a megismerésről. Husserl szerint azonban ez az egyik legmélyebbre hatoló és legártalmasabb látszat. Ez a látszat uralta az egész újkort, a korai fenomenológia legfontosabb törekvése pedig abban áll, hogy ezt a tévedést leleplezze.

Ehhez elsősorban azt kell belátnunk, hogy a fenomenológiai beállítódás-váltásnak két lényegi összetevője van, és a kettő szorosan összetartozik. 1. A természetes beállítódás elfogadja a természetes léttételezéseket és a naiv ontológiai meggyőződéseket, a fenomenológiai beállítódás azonban felfüggeszti ezeket. 2. A fenomenológiai beállítódás az általános érvényű ismeretelméleti meggyőzések talajáról visszavezet az én saját élményeim itt és most történő vizsgálatához. A léttételezés felfüggesztése és az egyes szám első személyű nézőpont felvétele szorosan összetartozik, olyannyira, hogy ha csak az egyiket vesszük figyelembe, vagy az egyiket a másik kárára hangsúlyozzuk, akkor abból félreértések származhatnak. A mostani összefüggésben azonban a második mozzanatra kell felhívunk a figyelmet. Belátható ugyanis, hogy a tárgyra irányuló tudati aktusok természete másként mutatkozik, mihelyt nem egy külső, általános nézőpontból, hanem mindenkor saját nézőpontunkból tekintünk rá. Sőt éppen a külső, harmadik személyű nézőpont felől tűnik a tudat és a tárgy viszonya úgy, mint két önálló létezőnek valamilyen reális kapcsolata, vagyis mintha mind a tudat, mind a tárgy önállóan, önmagukban is kezelhetően léteznének a viszonytól függetlenül és minden intencionális vonatkozást megelőzően. Husserl itt az egyik legfontosabb lépést teszi meg a fenomenológia szempontjából. Látszatok és hibás metafizikai meggyőzések forrásaként leplezi le azt a megközelítést, amely mintegy kívülről tekint egy általában vett tudat és egy általában vett tárgy viszonyára.

Amikor a tudatról beszélünk, akkor a fenomenológia szerint nem általános értelemben beszélünk valakinek a tudatáról: a fenomenológus mindenkor a saját tudatának nézőpontjába helyezkedik. Ez a világ legegyszerűbb dolgának tűnik, ugyanakkor egyáltalán nem magától értetődő. Mindig is a

saját tudatom nézőpontjában vagyok, de a tudat önmagára vonatkozásának ezt a tényét százféleképpen értelmezhetem a készen talált nyelvi fordulatok és köznapivá vált filozófiai fogalmak mentén. Itt két probléma rajzolódik ki: 1. Miként jellemezhető a tudat sajátos önmagára vonatkozása? 2. Milyen módszerrel tudjuk elkerülni, hogy kibillenjünk a saját tudat nézőpontjából? Ezeket a kérdéseket itt most csak érinteni tudjuk. A Husserl által később gyakran emlegetett „öneszmélés” (*Selbstbesinnung*) mint a fenomenológiai munka legfontosabb kezdő lépése éppen azt jelenti, hogy képes vagyok felvenni legsajátabb nézőpontomat, és képes vagyok abban következetesen megmaradni. A metafizika azért veszélyes, mert általános érvényű, vagyis külső nézőpontból született megállapításaival kényelmes látszatt megoldásokra csábít.

Ha pedig a fenomenológiai vizsgálódást a legsajátabb nézőpontom felől végzem, akkor világossá válik, hogy saját tudatom, ahogy belülről átélem, nem egy tudat általában, nem a tudatok általános osztályának egyik tagja, hanem élmények összefüggése, mégpedig a saját élményeim árama. Ha önmagamot vizsgálom, akkor nem egy énszerű dolgot vizsgálok, hanem aktusokat és élményeket. Ezekhez az aktusokhoz és élményekhez pedig bizonyos tárgyak tartoznak, amelyek azonban nem önmagukban megálló, „magukban való” dolgok, hanem éppen ezeknek az élményeknek és aktusoknak a tárgyai.

A tudat és a tárgy viszonyára vonatkozóan az egyik legkártékonyabb félreértés Husserl szerint az, „hogy reális folyamatról vagy reális viszonyulásról van szó, ami a tudat, illetve én és a »tudott« dolog között játszódik le”.⁶ Az úgynevezett „természetes reflexió” ugyanis oly módon állítja elénk az intencionális viszonyt, hogy különálló összetevők halmazaként írja le. A végrehajtás közvetlenségében a viszony intencionális viszonynak mutatkozik, ezt az egységes tudati élményt (amelyhez tudati és tárgyi oldal szervesen és elválaszthatatlanul hozzátartozik) csupán az utólagos reflexió osztja fel részekre és választja el benne a vonatkoztatási pontokat. A fenomenológiának ezért vissza kell térnie a hibás, tárgyiasító reflexió előtti közvetlenségbe. Nem azt kell leírnia, hogy a reflexióban, vagyis „kívülről” és utólag milyennek mutatkozik egy tudati élmény, hanem azt, hogy közvetlen átélésében milyen ez az élmény. Bizonyos értelemben ez a fenomenológia egyik legnehezebb követelménye, ugyanis senkinek nem lehet megmondani, miként térjen vissza a saját élményeihez, hogyan szabaduljon meg a reflexió közvetettségtől, hogyan figyelje meg közvetlenül az élményeit, és egyáltalán: hogyan hajtsa végre az öneszmélést. Itt nem lehet érvekre támaszkodni, ez a váltás ugyanis nem az értelem, hanem a szemlélet szintjén történik meg. Másként látjuk ugyanazt az élményt, erre a másként látásra azonban nem adható szabály. Milyennek mutatkozik az intencionális viszony, ha nem a reflexió, hanem a közvetlen átélés felől tekintünk rá?

⁶ I. m. 385. [26.]

4. Az intencionalitás nem leképezés, hanem értelemadás

Az előzőekben azt láttuk, hogy Husserl miként szabadítja meg az intencionalitás fogalmát a hagyományos reprezentációelmélet néhány tarthatatlan előfeltevésétől. Most meg kell vizsgálnunk az intencionalitás szerkezetét „tartalmi” szempontból is. Az a tudatfelfogás, amely az újkori hagyományban a reflexió és a belső észlelés torzító hatásának köszönhetően alakul ki, alapvetően a *leképezés* fogalma köré szerveződik. A reprezentáció újkori elmélete a belső kép metaforája és a közvetítés gondolata körül bontakozik ki. Husserl nem egyszerűen elveti ezt a szerkezetet, hanem egy egészen más alapokon szerveződő leírást kínál: az intencionalitás ugyanis a leképezés helyett az *értelemadás* fogalmára épül.

A karteziánus és az empirikus idea, a kanti képzet, sőt még az intencionális inegzisztencia brentano-i fogalma is bizonyos értelemben arra a – Husserl szerint – alapvetően hibás feltevésre épül, hogy a tudaton belül valamifajta közvetítő elem biztosítja a tárgyra irányulást. Ehhez a közvetítő elemhez egy közvetlen tudati viszonyulás kapcsolódik, egyfajta belső észlelés, a valóságos tárgyhoz pedig egy közvetett, amelyet ez az előző alapoz meg és tesz lehetővé. Noha Husserl az egész alapszerkezetet utasítja el, a különféle változatokkal szemben mégis különböző típusú ellenérveket dolgoz ki.

A leképező reprezentáció hagyományos felfogására az *V. Vizsgálódás* második fejezetéhez írott mellékletben tér ki „a képelmélet kritikája” címszó alatt. A középponti érv az, hogy ha a leképezést tartjuk a reprezentáció alapszerkezetének, és a leképezést valóban valamiféle képi viszonyként gondoljuk el (belső tárgy, ami hasonlít a külső tárgyra), akkor végtelen regresszushoz jutunk. A „képelmélet” metafizikai meggyőződését a következőképpen foglalja össze Husserl: „»odakint« van maga a dolog – legalábbis bizonyos körülmények között; a tudatban pedig mint a dolog képviselője egy kép”.⁷ Három érvet mutat be ennek a hibás feltevésnek a cáfolatára. Az első a képtudat fenomenológiai leírásán alapul, és abból indul ki, hogy egy kép látásakor a képtárgy alapján jelenítjük meg magunknak a leképezett dolgot. A képtárgy (festmény, szobor stb.) tekintetében azonban a képi megjelenítés nem e tárgy dologi jellegéhez tartozó tulajdonság, hanem olyasmi, ami nem része a dolog reális tulajdonságainak (mint például az alak, a szín, a súly stb.). Hasonlóan a kanti kijelentéshez, mely szerint a lét nem reális predikátum, azt mondhatjuk: a képi jelleg nem reális tulajdonság. Más szóval: egy tudatra, a képet képként észlelő tudatra van szükség ahhoz, hogy egy sajátos tárgy kép lehessen. A második érv ugyanezt hivatott alátámasztani: bármekkora is két dolog között a hasonlóság, nincs közöttük képi viszony, hacsak fel nem lép egy megjelenítő tudat, amely az egyik dolgot a másik képeként fogja fel. A harmadik, döntő

⁷ I. m. 436. [46.]

érv azonban még világosabban mutatja meg az alapszerkezet tarthatatlanságát. Ha a belső kép valóban egy belső kép, és minden tárgyra irányuló tudat egy belső képen keresztül valósul meg, akkor a végtelen regresszus elkerülhetetlen, hiszen a belső képre vonatkozó tudatnak is szüksége van egy közvetítő képre, stb.

A brentano-i elmélet ezzel szemben lényeges pontokon kifinomultabb leírást ad a tudat működéséről, és elkerüli a hagyományos képelmélet hibáit. Husserl szerint azonban az intencionális inegzisztencia fogalma is súlyos félreértésekkel terhes. Azt feltételezi ugyanis, „hogy két, a tudatban ugyanolyan módon, valóban [*reell*] megtalálható tárgy – az aktus és az intencionális objektum közötti viszonyról van szó, valami olyasmiről, mint egy pszichikai tartalomnak egy másikba való beledobozolása”.⁸ Husserl minden erejével azt igyekszik megmutatni (és itt valóban helyesebb a „megmutatás”, mintsem a „bizonyítás” kifejezés használata), hogy az intencionális viszony félreértelmezését jelenti az a brentano-i feltevés, miszerint az intencionális tárgy valamilyen speciális értelemben a tudatban van, és rajta keresztül célozzuk meg a valóságos tárgyat. A kulcsfogalom itt az „immanens tárgyiség”: az intencionális viszonyban Husserl szerint semmilyen értelemben, sem a brentano-i, sem a kanti, sem a descartes-i értelemben nem beszélhetünk immanens tárgyiságról. Félreértés úgy elgondolni az immanencia szféráját, mint amiben különleges tartalmak lennének jelen, amelyekre a tudat közvetlenül irányul. Ugyanis ekkor óhatatlanul belecsúszunk abba a hibába, amely Brentano elméletét tarthatatlanná teszi, nevezetesen az intencionális tárgy mint a tudatban immanensen jelenlévő tárgyiség feltevésébe. A husserli tudat nem valamiféle belső tér, amelyben különleges létezők, ideák, képzetek, belső tárgyak helyezkednének el. A fenomenológia értelmében vett tudati immanencia sohasem azonos az interioritás, a belső „tér” metaforájával.

II. A félreértelmezések forrása

Husserl nem csupán megállapítja, hogy az újkori reprezentációelmélet tarthatatlan elképzelés a tudat működéséről. Azt is bemutatja, hogy miért alakulnak ki szinte szükségszerűen a tudatműködéshez kapcsolódó félreértések. Ennek a gondolatmenetnek a középpontjában a *reflexió* fogalmának vizsgálata áll. A reflexió működésével és sajátosságával kapcsolatos gondolatokat Husserl elszórt megjegyzéseiből kell rekonstruálnunk.

A fenomenológiai beállítódásnak nem csupán az a nehézsége, hogy könnyű visszaesni a természetes beállítódás naiv objektivizmusába. Sokkal inkább azzal a problémával kell szembenéznie, hogy milyen „megfigyelési”

⁸ I. m. 387. [26.]

vagy „megközelítési” módszert válasszon ahhoz, hogy ne csússzon bele a természetes beállítódás naiv reflexivitásába. A természetes beállítódásnak is van reflexív irányultsága, vagyis a természetes beállítódásban is vizsgáljuk a tudat működését. A természetes beállítódásban végrehajtott tudatmegfigyelés azonban kettős problémát rejt magában: 1. a reflexió megváltoztatja azt a tudati élményt, amire irányul; 2. a naiv reflexió nem csupán tematizálja a vizsgált tudati élményt, hanem egyenesen tárgyat csinál belőle. A félreértések elsődleges forrása tehát a torzítás és a tárgyiasítás.

Az első problémát a következőképp fogalmazza meg Husserl: a nehézség, ami minden immanens vizsgálódást fenyeget, abban áll, „hogyan az aktusok naiv végrehajtásáról a reflexív beállítódásra, illetve a reflexióhoz tartozó aktus végrehajtására való átmenet során az első aktus szükségszerűen megváltozik”.⁹ A természetes beállítódásban ez a változás észrevétlen marad, a fenomenológus számára azonban úgyszólván az az első lépés, hogy észreveszi az itt rejlő csúsztatást.

A fenomenológusnak ugyancsak el kell kerülnie azt a természetes tendenciát, amely a hibás reflexió eredménye, és abban áll, hogy „azokat a meghatározottságokat, amelyek az eredendő aktus naiv végrehajtása során tárgyakhoz tartoztak, most maguknak az aktusoknak, illetve az azokban immanens jelenségeknek vagy jelentéseknek tulajdonítsunk”.¹⁰ Vagyis el kell kerülnie azt a csúsztatást, amely éppen a reflexió tárgyiasító hatása miatt áll elő, és a tárgyi tulajdonságokat átviszi – hibás és megengedhetetlen módon, de észrevétlenül – magára a tudati aktusra. A reflexióban megjelenő aktus ugyanis így a külső dolog tulajdonságait veszti át, és egyfajta belső dologgá (belső képpé, reprezentáló egységgé) válik.

A torzítás és eltárgyasítás mellett a természetes reflexió harmadik tendenciája az, hogy szinte önmagától és észrevétlenül elvezet a pszichologizmushoz. A fenomenológiai beállítódásban megkövetelt tisztaság megtiltja, „hogyan ezeknek az aktusoknak a lényegi tartalmait mint pszichológiai realitásokat, mint a természet ilyen vagy olyan »lelkes lényeknek« az állapotait tételezzük”.¹¹ Ám ha a reflexiót nem tisztán végezzük, akkor ez a csúsztatás szinte elkerülhetetlen. A természetes reflexiónak ugyanis van egy olyan következménye, hogy hajlamosak vagyunk nem csak eltárgyasítani az előző pillanat tudati élményét, de egyszersmind erre az élményre azonnal kívülről és felülről, egy vélt objektív nézőpontból tekinteni. Ez pedig nem más, mint a pszichologizmus ferdítéseinek forrása.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a természetes reflexió nem adja vissza hűen a megfigyelt aktus természetét. Ennél bonyolultabb a kép. A

⁹ I. m. 15.

¹⁰ I. m. 14–15.

¹¹ I. m. 16.

„lényegi deskriptív változás” kifejezés arra utal, hogy a természetes reflexió egyenesen eltorzítja azt, amit meg akar ragadni. Sőt, nem csupán meglévő mozzanatokot alakít át, hanem ezen túlmenően *létre is hoz* más mozzanatokot, és azokat úgy állítja be, mintha már mindig is lényegi összetevői lettek volna az aktusnak. A konkrét folyamatot a következőképpen írhatnánk le. A tudat önmaga felé fordulása, vagyis a reflexió mindig időbeli eltolódásban áll ahhoz a konkrét tudati aktushoz képest, amelyet megfigyel. A tudati aktus egy tárgyra irányul, ilyen például egy asztal észlelése: a tudat ebben az aktusban teljesen feloldódik az asztalra irányuló megfigyelésben. A reflexió azonban a tudat előző irányulását megszakítja, és önmaga felé fordítja azt (a reflexió természetesen nem egy további „tudat” a tudat mellett, hanem a tudatnak az a sajátos képessége, hogy önmagára is képes irányulni). Ekkor a tudat önmagát mint „az asztalt észlelő tudatot” ragadja meg. Ez az „asztalt észlelés” mozzanat pedig a reflexióban egy különálló elemmé válik, olyan elemmé, ami különbözik a tudattól, de ugyanúgy különbözik a tényleges tárgytól is: megszületik az immanens tárgyiség (az asztal képze, illetve ideája). A reflexióban végbemenő „tárgytételezés” azonban észrevétlen, és visszamenőleges érvénnyel bír: a reflexió által létrehozott különálló elemet úgy vesszük, mintha már mindig is létezett volna. Az „asztalt észlelés” öltheti az idea, a képzet, az intencionális inegzisztencia formáját egyaránt, a lényeg azonban mindhárom esetben ugyanaz: a tudat és a tárgy közé beilleszkedik egy feltételezett harmadik, a tudat belső terében működő tárgyiség.

A természetes reflexió felől tekintve ez a folyamat egyáltalán nem egy immanens tárgyiség jogosulatlan tételezését jelenti. A természetes reflexió feltevése ugyanis az, hogy ha egyáltalán valamit megragadhatunk, akkor az a valami valamilyen módon kell is hogy létezzék, különben nem lenne megragadható. A naiv reprezentációelmélet alapja az a meggyőződés, hogy a tudat aktusának irányulása valamilyen módon a megcélzott tárgyiségtől függ. Nem az aktus határozza meg a viszonyt, hanem a tárgy. Ekkor pedig a reflexió is úgy működik, hogy csak arra irányulhat, ami valamilyen módon van. Vagyis kell, hogy legyen ez a feltételezett immanens tárgyiség, hiszen egyébként nem irányulhatna rá a reflexió tudataktus. A husserli elmélet felől azonban ez a nehézség is elhárítható. Az intencionális aktus alapvető jellemzője az, hogy nem függ a tárgytól, amire irányul, ugyanis akkor is irányulhat valamire, ha az a valami egyáltalán nem létezik. Az intencionalitás ugyanis egy tárgyiség valamilyen *értelemben* való megcélzása, vagyis az intencionális irányulás nem a tárgy lététől, hanem az intencionális aktusban rejlő értelemtől függ. A tudataktusok hibás értelmezése azonban úgy működik, hogy ha az aktus egészének valamely mozzanatát elkülöníti és megragadja, akkor a következő lépésben óhatatlanul egyfajta létezését csúsztat ez alá az elkülönített és megragadott mozzanat alá. Ily módon tehát egy transzcendentális látszat keletkezik, amely a hibás reprezentációelméletek egyikében ölt testet.

Husserl ezt a fenomenológiai megközelítés számára lényeges, eredendőbb hozzáférést a *Logikai vizsgálódásokban* még nem tudja fogalmilag is elkülöníteni. Az 1905-ös *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* című előadás teremti meg a lehetőséget a fogalmi tisztázásra. A jelen fogalmának retenciók és protenciók általi kitágítása, illetve a kitágított jelen fenomenológiai leírása biztosít egy olyan fogalmi keretet, amely világossá teszi a tárgyiasító reflexiónál eredendőbb tudati hozzáférést. Itt elég csak utalni arra, hogy a retenció fogalmának bevezetése és a folyamatos retencionális módosulás elmélete lehetővé teszi a szakítást azzal a pontszerű időfelfogással, amely szerint a jelen egy kiterjedés nélküli, primitív egység. Tulajdonképpen a retencionális módosulás által láthatóvá váló „kiterjedt jelen” egyszersem azt is megvilágítja, hogy a pontszerű jelen és a természetes reflexió mozgása között szoros összefüggés áll fenn. A természetes reflexió talaján nem is tapasztalhatjuk a jelent másként, mint elkülönült pontok sorozataként. A természetes reflexió ugyanis *megszakítja* a tapasztalat lefolyását, és e megszakítással éppen a retencionális közvetlenségből lép ki. Egyszerre kell tehát szakítani a természetes reflexió megakasztó mozgásával és a kiterjedés nélküli, pontszerű jelen gondolatával, a kettő ugyanis nem csupán párhuzamos, de feltételezi is egymást.

Az *Előadások az időről* talán legfontosabb belátása az, hogy a jelen evidencia szférájához az éppen elmúlt is hozzátartozik, hiszen máskülönben nem tudnék egységként észlelni olyan térbeli tárgyakat, amelyeket például körbejárók. Ennek a nagy horderejű gondolatnak két aspektusa van. Érvényes egyfelől a tárgyi oldalra, hiszen minden időben lezajló tapasztalás az éppen adott észlelési pillanatnál tágabb jelent foglal magában. Másfelől érvényes a tudati oldalra is, ugyanis a retenció fogalma feltételezi, hogy saját tudatélményeim lefolyásához nem csupán úgy van hozzáférésem, hogy ebből az élményáramból kiugorva kívülről, reflexíve és utólag visszatekintve pillantok rá, hanem úgy is, hogy megmaradok a közvetlen élmény lefolyásának evidenciájában.

Retenció és reflexió különbségéről van tehát szó, amelyet Husserl a legvilágosabban az *Előadások az időről* IX. mellékletében fogalmaz meg: „Amennyiben egy új ósadat, új fázis bukkan fel, az éppen megelőző nem tűnik el, hanem még »megragadásban van« (vagyis retencionálisan vissza van tartva), és ennek a retenciónak köszönhetően lehetséges a lezajlottra való visszapillantás; a retenció maga azonban nem visszapillantás, ami a lezajlott fázist tárggyá teszi [...]. Ám mivel a lezajlott fázist még megragadásban tartom, a tekintetemet új aktusban ráirányíthatom, amit [...] reflexiónak (belső észlelésnek) vagy visszaemlékezésnek nevezünk.”¹² A husserli megfogalmazást leegyszerűsítve: csakis a retenció alapján lehetséges a reflexió. Más szavakkal: a közvetett, reflexív, önmagát tárggyá tévő tudat csakis a közvetlen, retencionális

¹² Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 2002, 144.

önvonatkozás révén lehetséges. A retenció nem visszapillantás, ugyanis nem tárggyá teszi a lezajlott fázist, hanem csupán hozzáveszi az aktuálisan adódó fázishoz. E nélkül a nem tárgyiasító, vagyis nem intencionális „hozzávetel” nélkül nem lenne lehetséges a tudat folyamatos árama. De nem lenne lehetséges a tudat reflexív önmaga felé fordulása sem, sem a belső észlelés, sem a visszaemlékezés módján. A retenció és a reflexió különbsége kapcsán két lényegi szempontot érdemes rögzíteni: 1. a retenció nem tárggyá teszi a lezajlott fázist, hanem hozzáveszi a jelen fázishoz, szemben a reflexióval, amely nem csupán tárggyá teszi az éppen lezajlott fázist, hanem el is szigeteli és kiemeli a kiterjedt jelen egészéből. 2. Másfelől a reflexió teljes értelemben vett aktus, vagyis önálló intencionális szerkezettel rendelkezik, szemben a retencióval: „a retenció maga nem »aktus« [...], hanem a lezajlott fázis pillanatnyi tudata”. A retenciónak tehát nincs tárgya és nem is aktus, retencionális „kötés” nélkül azonban sem a reflexió mint önálló aktus, sem a reflexív tárggyá tevés nem lenne lehetséges. A fenomenológusnak tehát nem reflexív aktusokra kell támaszkodnia, hanem igyekeznie kell a retencionális közvetlenségben megmaradni, és tudatosan kerülnie kell a retencióból reflexióba való átcsapás állandóan fenyegető veszélyét.

A Husserl által természetes reflexiónak nevezett naiv tudatmegfigyelés hibás megközelítések egész sorozatát hozza létre. Ennek következtében gondoljuk azt, hogy a tudat tárgyra irányulásának középpontjában egy közvetítő elem, az immanens tárgyiaság áll; ennek következtében gondoljuk azt, hogy a reflexióban „feltáruuló” szféra az interioritás világa, valamiféle belső szoba, amit képzetek népesítenek be; és ugyanennek köszönhető a pszichologizmus félreértése is, amely a tudati eseményekre mint külső, objektív, természettudományos szempontból leírható valóságra tekint. A naiv reflexió torzító hatása tehát elvezet ahhoz a reprezentációelmülethez, amely az egész újkort meghatározta. Ez a hibás reprezentációelmélet azonban kettéágazott, és a benne rejlő lehetőségek alapján létrejött két, egymástól merőben eltérő alakzata: egyfelől egy olyan tudatelmélet, amely az újkantianizmusig interioritásként és belső szféra-ként határozta meg a tudatot, és a szellem fogalmát helyezte a középpontba; másfelől egy olyan felfogás, amely az empirizmustól egészen a pszichologizmusig vezetett, és a tudatot objektív módon megfigyelhető tények összességékként írta le, mint a természet részét.

III. A tárgy nélküli képzetek

Már az eddigiekben is többször felmerült az úgynevezett „tárgy nélküli képzetek” problémája. Husserl mindig olyankor hivatkozott a képzeteknek erre a sajátos válfajára, amikor az intencionális viszony egyik leglényegesebb jellemzőjét akarta hangsúlyozni, mégpedig azt, hogy az intencionális aktus

irányulása egyáltalán nem függ az intencionális tárgy lététől. Vagyis ha nem létezik ez a tárgy, attól még lehetséges olyan intencionális aktus, amely egy ilyen tárgyra irányul. A tárgy nemlétének többféle változata lehetséges: vagy elképzelhető ugyan, de bizonyos feltételek következtében aktuálisan éppen nem létezik ilyen tárgy (virágzó szőlőtőke a téli fagyban), vagy nem létező mitikus figuráról van szó (kentaur, egyszarvú, mitikus istenek), vagy olyan képzetről, amely fogalmi ellentmondást tartalmaz (négyszögletes kör, kúp alakú kocka), vagy olyan matematikai fogalomról, amelynek semmilyen szemlélet nem feleltethető meg (képzetes számok). Husserl érvelése mindannyiszor azt igyekszik beláttatni, hogy az intencionális aktus irányulása egyáltalán nem a tárgy lététől függ. Ha az aktus a tárgytól függne, és csak az tudna felmerülni a tudatban, ami aktuálisan létezik vagy valamilyen tapasztalatban valaha már létezőnek bizonyult, akkor aligha lennének képesek például az aranyhegyre gondolni, vagy a $\sqrt{-1}$ számmal műveleteket végezni. És azt sem gondolhatjuk, hogy az intencionális aktus csak bizonyos esetekben független a megcélzott tárgyiság lététől, nevezetesen ebben a felsorolt néhány esetben. Határozottan azt kell állítanunk Husserl szerint, hogy ha a tárgy nélküli képzetek esetében az intencionális aktus függetlenségét bizonyul az intencionálisan megcélzott tárgy lététől, akkor ez a függetlenség az összes lehetséges intencionális aktusra igaz. Vagyis például egy észlelés esetén sem vezethető le az aktus jellege a tárgy létéből. Ez a megállapítás első pillantásra meghökkenítő lehet, ám teljesen beleillik az intencionalitás elméletének logikájába. A tudat aktusai nem kész, meglévő dolgokat fogadnak be és tükröznek, hanem tárgyakra irányulnak egy bizonyos értelmén keresztül, és azokat létezőnek vagy nem létezőnek tételezik.

Nem lehet tehát a tudat aktusainak létrejöttét és irányulását oksági alapon magyarázni. Az intencionális viszony semmilyen formájában nem kauzális viszony: nem egy külső tárgy okozza, és nem is egy belső, pszichofizikai történés hozza létre. „Mert az intencionális tárgy, amelyet »hatónak« fogunk fel, csakis mint intencionális jön szóba, nem pedig mint rajtam kívül valóban létező és a lelki életemet reálisan, pszichofizikai értelemben meghatározó. Egy kentaurszata, amelyet egy képen látok vagy a fantáziámban elképzelek, ugyanolyan tetszést »kelt« [*erregt*], mint egy valóságosan létező szép táj [...]»¹³

A tárgy nélküli képzet azonban kétélű fegyver: nem csupán azt mutathatja meg, hogy külső tárgy nélkül is lehetséges képzet, hanem arra a hibás feltevésre is csábíthat, hogy ha nincs külső tárgy, akkor valamiféle belső tárgy, valamiféle immanens, intencionális tartalom léte biztosítja az intencionális aktus irányulását. Husserl azonban – ahogy már láttuk – ez ellen is elszántan érvel. „Ha ilyen [tárgyat megjelenítő] élmény van jelen, akkor ez az élmény *eo ipso* van jelen, és ekkor – hangsúlyozom – sajátos lényege által »tárgyra való« intencionális »vonatkozást« valósít meg, ekkor *eo ipso* »intencionálisan

¹³ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Id. kiad. 405.

jelenvaló« egy tárgy; ez a két kifejezés pontosan ugyanazt jelenti. És természetesen egy ilyen élmény, a maga intenciójával együtt, jelen lehet a tudatban anélkül, hogy a tárgy egyáltalán létezne, vagy anélkül hogy ez a tárgy egyáltalán lehetséges lenne.»¹⁴ Husserl szerint ha például elképzelem Jupiter istent, akkor Jupiter nincs immanensen a tudatomban, nem rendelkezik intencionális inegzisztenciával, hanem van egy intencionális aktus, egy fantáziatudat, amelyben a Jupiter istenre irányulás végbemegy. Ám Jupiter sem immanens, sem transzcendens tárgyként nem létezik. „Az, hogy a tárgy »pusztán intencionális«, természetesen nem azt jelenti, hogy *létezik*, bár csak az *intentio*-ban (tehát mint annak valós [*reell*] alkotóeleme), vagy hogy ez utóbbiban a tárgy valamilyen árnyéka léteznék; hanem azt jelenti, hogy az intenció, vagyis egy ilyen és ilyen minőségekkel rendelkező tárgy »*vélelése*« létezik, *nem* pedig a tárgy.»¹⁵

A fiktív vagy abszurd tárgyakra irányuló intencionális tudat tehát nem határeset a tudat „normálműködésének”, hanem a legalkalmasabb példa az intencionalitás lényegi szerkezetének felmutatására.¹⁶ Azt igazolják ezek a példák, hogy az intencionális irányulás számára nem meghatározó az intencionális tárgy valóságos megléte. Mielőtt továbbhaladnánk ahhoz a kérdéshez, hogy ha nem a tárgy, akkor mi határozza meg az intencionális irányulást, érdemes megjegyezni, hogy milyen fenomenológiai problémák megértésében tesz szert jelentőségre a képzeteknek ez a különleges csoportja. Úgy gondolom, hogy három ilyen terület jelölhető meg: 1. a tárgy nélküli képzetek példája előrevetíti a *VI. Vizsgálódás* egyik legfontosabb fenomenológiai–ismeretelméleti belátását: a szignitív, vagyis szemléleti adódás nélküli aktusok és az intuitív, valamilyen módon szemléltető aktusok közötti különbségtevést. A tárgy nélküli képzetek bemutatása és elemzése úgyszólván a kulcsot szolgáltatja ehhez a nagy jelentőségű megkülönböztetéshez. 2. A tárgy nélküli képzetek példája ezenkívül áttételesen elvezet a későbbi fenomenológia egyik legfontosabb mozzanatához, ha nem a legfontosabbhoz: a világ létének tételezéséhez. A világ létének generáltézisére vonatkozó beállítódás ugyanis szorosan összefügg azzal az irányulással, amely immár nem a tárgyak létezése felől, vagyis valamilyen eleve adott ontológia felől kutatja a tudat működését, hanem radikális irányváltást hajt végre, és mindent az aktusok fenomenológiai jellege felől értelmez. 3. A harmadik belátás, amely a tárgy nélküli képzetek példájából adódik, nem más, mint a husserli intencionalitáselmélet talán leglényegesebb és legmélyrehatóbb belátása, nevezetesen az, hogy az intencionalitás nem pusztán irányulás, hanem értelmes irányulás, vagyis értelemadás, egy bizonyos értelemben való felfogás.

¹⁴ I. m. 386. [27.]

¹⁵ I. m. 439. [49–50.]

¹⁶ Lásd Varga Péter: Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy. *Magyar Filozófiai Szemle*, 51. évf. (2007)/1–2, 21–74.

IV. Az intencionalitás jelentősége

Az intencionális élmény fenomenológiai leírása kulcsot ad a husserli gondolkodás újdonságának és kritikai erejének megértéséhez. Ennek legfőbb támasztéka az, hogy az intencionalitás nem külsődleges viszony, hanem egységes élmény, az összetevők közvetlen vonatkozásával. Noha a későbbi fenomenológusok legfőbb kritikája Husserlrel szemben – a teoretikus megközelítés mellett – elsősorban a szubjektum–objektum szerkezet rejtett formában való megőrzésére irányult, mégis azt mondhatjuk, hogy az intencionalitás husserli elméletének legnagyobb érdeme éppen a hagyományos szubjektum–objektum szembeállítás meghaladása.

Mivel Husserl nem egy szubjektum (képzetlen keresztüli) objektumra irányulásaként vagy egy objektum (érzetadatokon keresztüli) szubjektumra hatásaként határozta meg az intencionális viszonyt, hanem közvetlen felismerésként, lehetővé vált számára, hogy mind a pszichologisztikus, mind az ontológiai megközelítések hibás leírásait meghaladja. A tapasztalás különböző formáit nem lelki képességek összjátékaként határozza meg, és nem is a tárgyi ontológiára vezeti vissza, hanem a *deskriptív különbségek* felől ragadja meg. Mit jelent ez? Husserl megközelítése mindenekelőtt előítéletmentességet követel meg a fenomenológustól. Ez minden előzetes metafizikai irányzat által alapvetőnek tartott tudás felfüggesztését és az élmény közvetlen szemlélését jelenti. Így jutunk el az intencionális élmény leírásához és az ebben az élményben feltáruló deskriptív különbségek megragadásához. A „deskriptív különbségek” fogalma azt jelenti, hogy nem vesszük adottnak sem a tudatban rejlő képességek vagy fakultások működését, sem a tárgyi létezés eleve adott ontológiai formáit. Az élmény egészen belül elkülönítjük az összetevőket, és így jutunk a deskriptív különbségek hálózatához, ami a fenomenológia tulajdonképpeni alapját képezi. Ez pedig az egész újkori reprezentációelmélettel való szakításhoz vezet, mivel a meghatározó törésvonalak és elválasztások egész máshol jelennek meg, mint a karteziánus és kantiánus hagyományban. Olyan ez, mintha egy jól ismert festményt röntgensugárral megvilágítanánk, és nem az ismert képnek valamilyen durvább változata, hanem egy egészen más kép sejlene fel mögötte. A *Logikai vizsgálódások*ban kibontakozó intencionalitáselmélet a tudat működésének egészen új képét adja. A fenomenológia későbbi történetére tekintve pedig talán nem túlzás azt állítani, hogy az intencionalitás husserli elmélete új paradigmát teremtett.