

## A recenzió és az előítélet fogalma

Válasz Fehér M. István és Lengyel Zsuzsanna Mariann tanulmányaira\*

Megtisztelő, hogy a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain közölt recenziómra (Zuh 2012b) olyan részletes válasz érkezett, mint amelyet Fehér M. István (Fehér 2012b), majd Lengyel Zsuzsanna Mariann (Lengyel 2012) tollából olvashattam. Úgy gondolom, hogy a recenzens és a válaszadó felek sajnálatos félreértések áldozatai voltak, így most belátásom és lehetőségeim szerint tisztázni szeretném magam.

*Műfaji kérdések.* Lengyel Zsuzsanna Mariann vetette fel választanulmányának legelején, hogy recenzióm „szokásos könyvismertetés helyett »vitairat«” (Lengyel 2012, 160). Ezzel kapcsolatban csupán annyit tartok fontosnak elmondani, hogy *szövegem szándéka és megvalósult formája szerint sem tekinthető annak*. Recenzióon ugyan én elsősorban kritikai műfajt értek, amely igyekszik új hangsúlyokat kihelyezni egy szövegben vagy szövegek csoportjában, itt azonban még nagyon távol állunk attól, hogy vitairatról beszéljünk.

*Hume, Husserl és Heidegger.* Folytassuk most egy filozófiatörténeti tétellel rendelkező kijelentésem tisztázásával. Mindkét válaszban megütközést keltett (Fehér 2012b. 155–156; Lengyel 2012. 170), hogy Heideggeről azt állítottam: „ismeretelméletileg radikalizálta Husserl életművének hume-iánus alapállását, és teljesen kizárta belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét, illetve azokat ontológiai (illetve kvázi filozófiai-antropológiai) elvek szerint formálta át” (Zuh 2012b. 183). Számomra ez a mondat kívánta volna összegezni Heidegger egyik jellegzetes filozófiai álláspontját, amelyet híres „Kant-könyvéből” (a *Kant és a metafizika problémájából*) és az Ernst Cassirerrel folytatott 1929-es davosi vitából ismerhetünk. Kiindulópontom az volt, amit Husserl és Heidegger is osztanak (és az alapgondolat mindkettőjükénél közös voltában Fehér M. Istvánnak messzemenően igaza van). A filozófiát *elsősorban* nem konceptuális elemzésnek

\* A szöveg írása során a TÁMOP 4.2.2/b projekt támogatásában részesültem a Pécsi Tudományegyetemen, amelyért itt mondok köszönetet.

tekintik, hanem megvizsgálják a fenoméneket, amelyekhez azok köthetőek, amelyekből erednek.<sup>1</sup> Heidegger ezt radikalizálta ontológiai vagy mintegy filozófiai antropológiai módon,<sup>2</sup> ezzel pedig a filozofálás egy egészen új stílusát honosította meg a korban. Hogy mégis mi ebben a hume-iánus? Pontosabban: Husserlben mi a hume-iánus? Nos, ezt a következőképpen értem: Husserl alapvetően olyan ismeretelméleti modellt használ (ellentétben Heideggerrel, aki ontológiai-antropológiai), amely (1) az emberi megismerésnek alulról felfelé építkező, intuicionisztikus (a leírás szintjén az érzékitől a fogalmi megismerés felé haladó) koncepcióját vallja; ez pedig (2) ráadásul a megismerő tudat alapvető teljesítményeit és képességeit írja le ennek az intuicionista felfogásnak a szemszögéből. Egy ilyen filozófia kétségtelenül az emberi tudás korlátait, határait igyekszik minél pontosabban tisztázni, még hozzá a legegyszerűbb megismerő tevékenységekből kiindulva.<sup>3</sup>

Ebből a perspektívából szemlélve nem csak az derül ki, hogy Heidegger – Husserlhez hasonlóan – igazán komolyan gondolta egy, a konceptuális elemzések mögé kérdező filozófia művelésének szükségességét,<sup>4</sup> hanem hogy az értelmi fogalmak transzcendentális tanát sem fogja fel magától éretetődőnek, és megpróbálja azokat lehetőség szerint minél szilárdabb alapra helyezni. A megismerő, transzcendentális tudat képességeinek, teljesítményeinek leírása azonban nem elegendő akkor, ha a filozófus célja az ember lényegének meghatározása. Ezt Heidegger úgy fogalmazza meg, hogy az embert nemcsak érdeklí saját világában való végessége (tehát nemcsak kutatja, hogy hogyan tudhatna meg erről minél többet, és hogyan tudná erről szóló ismereteit bővíteni), hanem „éppen bizonyosságot akar nyerni a végességéről, hogy abban tartsa meg magát” (Heidegger 2000. 265).

Ha így tekintünk Heideggerre, akkor szerintem nem túlzás azt állítani, hogy nagyon is „vak” (értsd: perspektivitikusan nem érzékeny) Husserl konstitúcióelméletére és hume-iánus alapállású ismeretfilozófiájára. Ahogyan Husserl

<sup>1</sup> Fehér 2012b. 156. Mintegy megerősítőleg hozzáteszem, hogy Husserl már igen korán (1891-ben) elfoglalta azt a kezdetben csupán erősen antidefinitörikus álláspontot, amelyhez későbbi filozófiai műveiben is hű maradt. Vö. Hua XII. 119.

<sup>2</sup> „Nem arra a kérdésre kell választ keresnünk, hogy mi az ember, hanem mindenekelőtt azt kell megkérdeznünk, hogy egyáltalán hogyan lehet és kell a metafizika valamely alapvetésében egyedül az emberre rákérdezni” (Heidegger 2000. 263). Szerzőnk ezzel nagyon eltér a filozófiai antropológiafogalomnak a korban megszokott, különösen annak Kant-értelmezési hagyományában megjelenő formáitól. Lásd ehhez Cassirer 2000. 383. skk.

<sup>3</sup> Husserl elég nagyvonalúan nevezi magát Hume-követőnek egy 1919. szept. 4-én Arnold Metzgernek írt levélben: „Hume-től hasonlíthatatlanul többet tanultam, mint Kanttól, akivel szemben a legmélyebb antipátiával viseltetem, és aki (ha jól ítélem meg) egyáltalán nem volt rám hatással” (BW IV. 410). Ennél kétségtelenül többet mondanak nevezetes Hume-elemzéseiről. Vö. például Hua VII, 198. Itt Hume filozófiája Kant ismeretelméleti módszerének korrekciójaként kerül szóba. Kant hibája röviden összefoglalva az, hogy elemzéseit túl magas rendű problémák megoldásával kezdte.

<sup>4</sup> Érzéki és értelmi/konceptuális viszonyának tisztázását egyes elemzők a davosi vita egyik alapvető problémájaként azonosították: ehhez Friedman 2000. 129. skk.

konsitúcióelmélete is vak a heideggeri fundamentálonológia megszületésére. Mindketten következetesen érvényesítik ezt az álláspontjukat, és így alkalmassá válnak arra, hogy életművüket ezeknek az álláspontoknak a kontextusában értelmezzük. Az ilyesfajta perspektivikus vakság is hozzájárul ahhoz, hogy egy gondolkodó a maga eredeti álláspontját kialakíthassa.

*Kritika vagy értelmezés?* Kétségtelen azonban, hogy az eddig lezajlott eszmecsere egyik fő kérdésévé az vált (Fehér 2012b. 150–155; Lengyel 2012. 167–171), hogy vajon mit is szerettem volna közölni azzal a mondatommal, amelyben Fehér M. István filozófiaolvasási módszerének egyik jellegzetességéről beszéltem:

Fehér itt persze nem annyira Husserl-kritikát, hanem tendenciózus Husserl-értelmezést hajt végre, amely sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének történeti hermeneutikai módszerével (Zuh 2012b. 182).

Ennek a mondatnak egyik sokat diszkutált eleme az általam egyszer használt „tendenciózus” melléknév. Bár el kell ismernem, hogy ennek a szónak lehet negatív melléköngéje, de többször és erősebben kellett volna használnom ahhoz, hogy éppen ezt domborítsam ki. Tendenciózuson itt csupán annyit értek, hogy célzatosan érvényesíti az elemzés egy bizonyos szempontját. Teljes mondatomat éppen azért idéztem, hogy nyilvánvalóvá tegyem: eredetileg is azt kívántam volna mondani, hogy *itt nem elsősorban Husserl-kritikáról*, hanem Husserl *óvatos és nem terjedelmes értelmezéséről* van szó, amely egy nagy gondolkodó megközelíthetőségének foglatát adja.

Persze, amikor ezt a fajta célzatosságot Heidegger Kant-könyvéhez kötöttem, olyan állásponttal rokonítottam Fehér gondolatát, amely kétségkívül vitát is kiváltott, először Ernst Cassirer kezdeményezésére. Az interjúban felhasznált filozófiatörténet-olvasási elvet így a 20. századi kontinentális *filozófia egyik legfontosabb, de mindenképpen mértékadó, kultúrtörténetileg,<sup>5</sup> eszmetörténetileg,<sup>6</sup> és intézménytörténetileg<sup>7</sup> is releváns filozófiai vitájának hagyományához kapcsoltam. A beazonosított heideggeri filozófiatörténeti elvet (amelyre Eugen Fink operatív fogalom-elmélete, illetve a Maurice Merleau-Ponty filozófiatörténet-olvasási krédójának tekinthető, *A filozófus és az árnyéka* című tanulmány is támaszkodik) magam is olyannak neveztem, amely „termékeny vizsgálódásokhoz vezet” (Zuh 2012b. 184). Úgy érzem, ebben semmi elmarasztaló nincs, bár tény, hogy az*

<sup>5</sup> Lásd például Emmanuel Lévinas visszaemlékezését: „Egy fiatal diák számára mindez olyan élménnyel szolgált, melyben egyszerre volt részese a világ teremtésének és a világvégének” (Robbins 2001. 34–35).

<sup>6</sup> Vö. Blumenberg 1997.

<sup>7</sup> Vö. Bourdieu 1999. 79–83. A davosi vitáról több fontos monográfia született, legutóbb Gordon 2010.

értelmezett szerzőnek joga van az ilyenfajta párhuzammal szemben teljes nemtetszését kifejezni.

*Önellentmondás és egy filozófiatörténet-értelmezési elv.* Kritikusaim egymástól függetlenül használják azt az érvet, hogy miközben én magam emelek szót a heideggeri „rokonságot” mutató filozófiatörténet-értelmezési stratégiával szemben, éppen azt kérem számon a könyv egyik tanulmányáról írott kritikai megjegyzéseimben, amivel előzőleg le akartam számolni. Miközben tehát a filozófiai művek önállóan érvényes volta ellen érvelek, én magam használom a kritizált elvet.

Válaszom a következő. A kérdéses filozófiatörténet-értelmezési elv rekonstrukcióm szerint azt mondja ki, hogy a filozófiai műveket autonóm entitásokként kell kezelnünk, vagyis *hasonlóan a műalkotásokhoz, ezek a művek saját maguk határozzák meg „az igaznak tartás mércéit”* (Fehér 2012a. 296 és 2012b. 154). Ez az elv azonban (mint ahogy az, hogy azonos korban élt és egymással kapcsolatban álló értelmiségiek hatással voltak egymásra), felettebb triviális és általános. Fehér M. Istvánnak teljes mértékben igaza van, amikor azt állítja, hogy a filozófiatörténeti elemzés eljárás módjainak terepén „ez nem igazán izgalmas vagy újszerű tétel” (Fehér 2012b. ugyanott). Csakhogy engem sem vezetett másféle szándék, mint hogy ennek az általános tételnek pontosabb tartalmat adjak. Heidegger révén ezt meg is véltem találni: egy önállóan tekintendő filozófiai mű elemzésekor az elemző számára mérvadóvá válhatnak olyan, az adott mű sajátos logikájából származó gondolatok, amelyek következetes végrehajtását a szerző nem abszolválta, viszont az értelmező most vagy a későbbiekben – az eredeti szándékot mintegy felvállalva – megteheti. Sőt, a teljes mű elemzését is alapozhatjuk ezekre az eredeti szerző által következetesen nem érvényesített szempontokra. Ilyenkor tehát, bizonyos értelemben, kívülről a szerző segítségére kell sietnünk. Hogy ezt konkrét példára alkalmazzuk: Husserl esetében, annak kései filozófiájában szükség volt arra, hogy Heidegger erős hatását tételezzük, hiszen enélkül nem tudott volna egzisztenciálfilozófiai foglalatot adni szövegeinek.

Az én kérdésem mármost az, hogy szólhat-e valami ez ellen az eljárás mód ellen? Véleményem szerint igen. Ha ugyanis van olyan értelmezés, mely ilyen külső segítség nélkül, viszont a mű saját kontextusának és egységének tisztázásával magyarázhatja az addigiakhoz képest újszerű gondolatokat, akkor úgy őrizhetjük meg az adott szöveg önállóságát, hogy közben önállóságon a saját (filozófiatörténeti) kontextus önállóságát értjük. Ebben az értelemben már eredetileg is a filozófiai szöveg önállósága mellett foglaltam állást (Zuh 2012b. 186 – utolsó bekezdés). Igyekeztem ugyanakkor figyelembe venni, hogy hogyan pontosítható ennek az önállóságnak a státusa annak egy nem túl izgalmas, triviális formájához képest.

*Kötődésem Husserlhez. Husserl életműve mint ismeretfilozófia. Husserl, Gadamer és az előítélet fogalma.* Nézzük most azt, amit a magam husserlianizmusáról mondhatok. Kétségtelen, hogy Edmund Husserl munkássága szűkebb szakterületeim

közé tartozik, mégsem gondolom, hogy ezzel mintegy Husserl mellett „elköteleződtem volna” (vö. Fehér 2012b. 158). Azt pedig végképp nem szerettem volna, hogy a jubileumi kötetrel ünnepelt Fehér professzor úr elemzésem nyomán a „fránya heideggeriánus” (i. m. 154) pozíciójába kerüljön. Nem gondolom, hogy lennének „fránya” heideggeriánusok és „dicsőséges” husserliánusok. Azt viszont igen, hogy körvonalazhatok egy olyan értelmezést, amit a kortárs Husserl-kommentárok sok tekintetben támogatnak, és amely Husserl filozófiáját annak minden mozzanatában elsősorban ismeretelméleti alapvetésűnek tekinti, valamint erre az elemzésre Husserl konstitúcióelméletének leírásaként gondol. A konstitúcióelmélet itt nem más, mint a megismerő alanyhoz köthető egyszerűbb és bonyolultabb megismerő tevékenységek összefüggésrendszere, illetve ezen összefüggésrendszer aprólékos leírása.<sup>8</sup>

Még csak azt sem mondhatom, hogy teljes bizonyossággal foglalhatnék állást a fenomenológiai gondolkodás elsőbbsége mellett. De a Husserlrel való elmélyült foglalkozás sok mindent tisztázhat a fenomenológiai mozgalomhoz is kapcsolódó 20. századi gondolkodási irányzatok történeti és szisztematikus alapjainak megértésében. Lássunk egy példát. Egy olyan elképzelés, amely Husserl filozófiájának ismeretfilozófiai szempontú elemzésére vállalkozik, sokat nyerhet Hans-Georg Gadamernek, a fenomenológia alapító alakjának életművét érintő elemzéseiből (1); és fordítva: Gadamer hermeneutikájának bizonyos kulcsproblémáihoz sokkal közelebb juthatunk, ha figyelembe vesszük Husserl filozófiájának néhány, bőségesen elemzett, de talán nem mindig precízen megragadott fogalmát (2). Lássuk ezeket.

(1) Annak, hogy két gondolkodó egymáshoz fűződő viszonya mennyire releváns, nem feltétlenül fokmérője az egymásról szóló, egymásra hivatkozó szövegek mennyisége. Ennek tipikus példája Husserl és Gottlob Frege viszonya: miközben erről a gondolkodói viszonyról könyvtárnyi anyag áll már rendelkezésünkre, kettejük tényleges kapcsolatát egy kézen megszámlálható szövegpárost magában foglaló levélváltás, néhány lábjegyzet és viszonylag kevés (szinte csak elejtett) hivatkozás alapján rekonstruálhatjuk. A probléma áthidalására az elemzők néha kénytelenek voltak az értelmiségi *oral history* eszközeihez folyamodni: privát környezetben elhangzott szavakra, mondatokra nemcsak amolyan idevágó miscellániaként, hanem elsőrendű forrásként hivatkozni. Gondolkodók egymásra gyakorolt hatása – ha élhetek a képzavarral – aknásított terület, ami csupán annyit jelent: rendkívüli nehézségek árán lehet átjutni rajta.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ezzel kapcsolatos álláspontom kivonatához lásd Zuh 2013. A husserli filozófia mint ismeretfilozófia és husserli filozófia mint konstitúcióelmélet koncepciójának kialakításában elsősorban a következő munkákra támaszokom: Lohmar 2000; Lohmar 2008; Lohmar 2009; Tieszen 2010; Zahavi 2003.

<sup>9</sup> Ezekről a nehézségekről és sokszor szinte áttekinthetetlen voltokról a Husserl–Frege viszony kapcsán magam is írtam. Lásd Zuh 2012a.

Ehhez hasonlóan Gadamer terjedelmes életművében viszonylag keveset beszélt Husserlről, róla vagy elsősorban róla írt tanulmányainak sora is meglehetősen rövid.<sup>10</sup> Ha ezekre a forrásokra tekintünk, Gadamerben olyan, Husserlrel több ponton egyet nem értő, önálló gondolkodót ismerhetünk meg, aki komoly fenntartásokat fogalmazott meg a fenomenológiai mozgalom magát Husserlből kiindulva, de Husserlrel szemben meghatározó alakjaival szemben. Ennek alapja az a pozíció, amelyet Gadamer a Husserl-életművét értékelő 1958-as royau-mont-i konferencián Eugen Finkkel szemben is elfoglalt (Fink 1959). Az itt már megtalálható gondolatok szisztematikus összefoglalását pedig később az *Igazság és módszer* azon fejezetébe illesztette be, amelyben a Dilthey és Husserl kapcsolatán kiemelt alapvető, és értekezése számára fontos fogalmak történeti fejlődését Yorck von Wartenberg gróf (már a *Lét és időben* is hivatkozott) szövegein át csatolja Heideggerhez. Ami pedig nagyon fontos, ezzel egy filozófiatörténet-olvasási stratégiát is körvonalaz: Husserl és Heidegger gondolkodását a filozofálás egészen különböző formáinak tekinti, és úgy ítéli meg, hogy *mindkettőt külön-külön kell a számára releváns történeti kontextusban kezelni*, tartózkodva a folyamatos összehasonlítástól (a közvetlen Husserl–Heidegger-hatásösszefüggés elemzését nemcsak stratégiaileg, hanem tartalmilag is kerüli, illetve igyekszik a nem-értékelő, inkább a különbségeket kiemelő elemzéseket végrehajtani, lásd Gadamer 2003, 293–298). Husserlrel kapcsolatban itt éppen arra tesz kísérletet, hogy „fenomenológiájájt az őt megillető helyre” tegye (Gadamer 2003. 277). Sőt egyenesen azt mondja:

az életvilág (s ugyanígy az interszubjektivitás) konstitúciójának a feladata paradox feladat. Husserl azonban mindezeket csak látszólagos paradoxonnak tartja. Meggyőződése szerint feloldódnak, ha valóban következetesen kitarunk a fenomenológiai redukció transzcendentális értelmé mellett, s nem félünk a transzcendentális szolipszizmus mumusától. Tekintettel a husserli gondolkodásnak erre a világos tendenciájára, *tévedésnek tartom* [kiemelés tőlem – Z. D.], ha Husserlt a konstitúció fogalmának valamiféle kétértelműségével, az értelemmeghatározás és a kreáció közti pozícióval vádolják (Gadamer 1993. 281–281).<sup>11</sup>

Annál is fontosabb számára, hogy a transzcendentális szubjektivitás és az „életvilág” közötti ismeretelméleti összefüggést állítsa, mert ezzel az észlelés folytonos háttérhorizontjainak leírásából származó fenomenológiai „horizont” fogalma mellett (i. m. 279) az *életvilág* konceptusát tételezheti a husserli filozófia kulcsfogalmaként. Ez már csak azért is kulcsfogalom, mert nem valamiféle meghasonlottság, régi tévedések belátása, hanem következetes, összefüggő gondolkodói munka

<sup>10</sup> Erre tesz kísérletet Vessey 2007.

<sup>11</sup> Itt lábjegyzetben pontosítja, hogy honnan érkezik ez a vád: Eugen Fink egy 1952-es tanulmányából (vö. 142. jegyzet, 654).

eredménye. Ennek nyomán mondja azt három évvel később a royaumont-i kollokvium diszkusszióira visszatérve, hogy Alfred Schütz és Fink felvetése véleménye szerint „teljesen alkalmatlan a vitára” (Gadamer 1993[1963], 74), sőt még Jean Wahnak is odaszúr, miközben vitapartnere álláspontját foglalja össze:

Husserlnél két tendencia érvényesül, amelyek termékeny feszültségben vannak egymással: a transzcendentális Ego felé és az életvilág felé való törekvés. Ilyen feszültség valójában nem létezik (Gadamer 1993. 75).<sup>12</sup>

Tehát Gadamer itt helyteleníti azt az álláspontot, hogy Husserl filozófiájának értelmzését (és mintegy aktualitásának megőrzését) egyfajta gondolati feszültség kimutatására vezetné vissza. Végül egy későbbi szövegében igen kritikusan azt mondja (most éppen Maurice Merleau-Ponty-t is említve), hogy:

Husserlnél elutasításra lelt volna a vita (amelyet Merleau-Ponty kezdett el, és több úgynevezett fenomenológus folytatott, akik a fenomenológia keretein belül elszigeteltek egy, az »életvilág« felettébb népszerű fogalmához kötődő magányos dimenziót) arról, hogy az életvilág a fenomenológia mintegy új megalapozásaként hasznos lehetne a társadalomtudományok számára (Gadamer 1975. 309).

Szerzőnk majd úgy folytatja, mintegy ellentmondva a Husserlt a radikalitás és a saját szándék következetes érvényesítésének hiányával kritikálónak, hogy „Husserl ennél sokkal radikálisabb volt” (ugyanott). Csakhogy szándékaiban egy filozófiai idealizmus mindennél szilárdabb megalapozását vállalta fel, amely kétségtelesen sok kritikával illethető, de azzal nem, hogy ne számolt volna már elejétől fogva az emberi megismerés forrásainak sokféleségével és összetettségével; legfeljebb – először más aspektusokra koncentrálna – nem tette azt explicitté. Az „életvilág”-fogalom (melyet Husserl vezetett be egyértelműen a filozófiai nyelvbe) tartalma már korábban is fontos téma volt Husserl úgynevezett tudománykritikai nézetei számára (vö. Gadamer 1974. 160–161). Ennél a filozófiai részproblémánál persze van itt valami sokkal lényegesebb: Husserl aktualitásának vagy inaktualitásának kérdése saját kontextusában (vagyis: saját történeti kontextusában) legalább olyan, ha nem fontosabb, mint a mai szellemtudományos haladás szempontjából rekonstruálható és felhasználható pozitív hozadéka.

Úgy gondolom, hogy ezt a gondolat igen nagy súllyal esik latba Gadamer kevés Husserlről szóló szövegében. Ebben az értelemben az igaznak tartás kritériumait valóban maga az illető filozófiai életmű „mikrokozmosza” határozza meg. Csakhogy ez a bővebb történeti kontextus híján nem működik, és éppen ez az, ami miatt ez a mikrokozmosz most *nem tekinthető úgy*, mint ami „önmagának elégséges, csak önmagához mérhető, akár egy műalkotás”.

<sup>12</sup> Egy oldallal lejjebb pedig még határozottabban száll szembe Finkkel.

(2) Nézzük most röviden, hogy mi az, ami miatt – véleményem szerint – Husserl filozófiájának ismeretfilozófiaként való szemlélése hozzájárulhat ahhoz, hogy Gadamer gondolkodásának egy kulcsfogalmát jobban értjük. A „jobban értést” itt csupán úgy fogom fel, mint a fogalom történeti kontextusának hozadékát (úgy, ahogy ezt néhány sorral feljebb kifejtettem). Csupán annyit állítok, hogy eddigi belátásaim szerint ezzel a perspektívával sokat nyerhetünk. Ezt pedig inkább csak a szövegekhez és a történeti háttérhez igazodó értelmezési lehetőségnek nevezném, semmiképpen sem „a husserli fenomenológia Zuh Deodáth-féle értelmezésének” (Lengyel 2012. 163).

Mint filozófiai körökben köztudott, az *Igazság és módszer* második részének egyik legfontosabb fejezetében (II/1.) Gadamer az „előítélet” fogalmát megtisztítja azoktól a preconcepcióktól, amelyek a 17. században kialakuló (és Gadamer szerint már a felvilágosodást előkészítő) klasszikus újkori filozófia kezdetétől egészen a felvilágosodás gondolkodásáig tapadtak hozzá, majd pedig erre az elemzésre építi fel az „előítélet” új, pozitív értelmét. A fejezet fontosságát az is jelzi, hogy a szerző saját elmondása szerint „ez az a pont, ahol a hermeneutikai probléma megkezdődik” (Gadamer 2003. 311). Ez az a pont, amelyen hozzá kell látnia „hagyomány és történeti ismeret, a történelem és a róla való tudás absztrakt ellentéte” feloldásához (Gadamer 2003. 317). A hagyományos oktatás (a klasszikus művek), a kialakult szokások és az intézményes (textuális) tekintélyek által közvetített tudás így része annak a folyamatnak, mellyel a világról való tudásunkat megszerezzük, rendezzük, majd pedig saját véleményünket, ítéleteinket kialakítjuk. Hatása tehát jelentős részben produktív.

Ebből a szempontból azonban nagyon jelentős az az elválasztás, amit Gadamer egy adott ponton megtesz: „a tekintély és a saját eszünk használata közti ellentét, amelyre a felvilágosodás annyit hivatkozik, *magában véve nyilvánvalóan fennáll* [kiem. Z. D.]. Ha a tekintély érvénye saját ítéletünk helyét foglalja el, akkor az autoritás valóban előítéletek forrása” (Gadamer 2003. 313). Egyrészt tehát nyilvánvaló: (a) más, már lezárt és elmúlt perpektívát felmutató ítéletek által döntően meghatározott ítélet nem a mi ítéletünk; másrészt viszont (b) „lehet igazságok forrása” (ugyanott). A döntő filozófiai belátás itt az, hogy az „autoritás” a nyelvhasználat és a szövegszerű (szövegre szöveggel válaszoló) gondolkodás esetében nem rendelkezik politikai-cselekvéseméleti jelentőséggel, tehát nem a szabadság (mint cselekvési szabadság) ellentéte. Nagyon lényeges továbbá, hogy Gadamer folyamatosan dolgozza ki az általa elemzett fogalmak két jelentését (a) és (b) mintájára. Így jár el a „klasszikus” (Gadamer 2003. 320 [a], és Gadamer 2003. 324 [b]) és a „hagyomány” (Gadamer 2003. 315) esetében is.

Ez az elkülönítés az általa felvetett probléma olyasféle megoldásához vezet, amelyet már ismerhetünk Husserl szedimentációfogalma kapcsán is. A szedimentáció jelentése ugyanis kettős, egyrészt reális (a), másrészt pedig transzcendentális (b). A *reális* a megismerés egy lezárt állapotát, a *transzcendentális* pedig a megismerés bizonyos lehetőségeinek feltételeit jellemzi. A magasabb rendű,



fogalmi vagy szimbolikus tartalmak (pl. valamilyen tudományos, elméleti tétel-sor, általános filozófiai vagy egyszerűen pillanatnyilag nem belátható fogalom) szedimentációja *csak reális* értelemben jár egy probléma összefüggésének „elhomályosulásával”,<sup>13</sup> amikor a szedimentálódott tartalom ellenőrizetlenül átveszi saját szemléleteink helyét. Transzcendentális értelemben a szedimentáció ellenben úgynevezett „másodlagos érzékiség” (Hua IV. 4–13), amely az „azonos, legtágabb értelemben maradandó tárgy konstitúciójának kezdete” (Hua XVII. 318). Vagyis a világban való tájékozódás szempontjából szerepe megkerülhetetlen, hiszen ennek nyomán jelenik meg először annak a lehetősége, hogy egy konkrét tárgyat felfogjak. Már rendelkezni kell valamilyen alapvető intencionális mintával ahhoz, hogy tárgyakat és összefüggéseket észleljek, és további megismerésem eredményeit egységes rendbe tudjam rendezni, hogy az adott környezethez alkalmazkodjam, az adott körülmények között szocializálódjam.

Meg kell azonban erősítenünk: a szedimentáció mindkét jelentése Husserl konstitúcióelméletének perspektívájából érthető meg, vagyis abból a fent is említett hume-iánus perspektívából, hogy a megismerésnek vannak egyszerűbb és bonyolultabb, de egymásra épülő szintjei (szedimentáció is csak akkor van, ha egy bonyolultabb szint az egyszerűbbre visszahat, vagyis az előbbire „ülepszik”). Gadamer nézőpontjának kontextusa jelentősen kívül áll ezen a husserli elméleten.

Ha azonban ismerjük Husserl motivációit (például a történeti kontextusnak köszönhetően), akkor beláthatjuk, hogy az ismeretelméleti paradigmának vannak hiányosságai (és Heidegger vagy Gadamer kritikája teljesen legitim), de ezekre a hiányosságokra Husserl a saját „autonóm” kontextusán (ismeretfilozófia) belül kereste a választ. Ezért maradhat a 20. század egyik nagy, autonóm gondolkodója.

## IRODALOM

- Blumenberg, Hans 1997. Affinitäten und Dominanzen. In uő: *Ein mögliches Selbstverständnis*. Stuttgart, Reclam. 161–168.
- Bourdieu, Pierre 1999. *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Budapest, Jósöveg.
- Cassirer, Ernst 2000. Kant és a metafizika problémája. Megjegyzések Heidegger Kant-interpretációjához. In *Heidegger 2000*. 362–400.
- Fehér M. István 2012a. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L’Harmattan. 265–332.
- Fehér M. István 2012b. Vonakodni, visszariadni, értelmezni. Megjegyzések Zuh Deodáth recenziójához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3. 151–159.
- Fink, Eugen 1959. Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl <avec la discussion de MM Leslie Beck, Ingarden, Van Breda, Gadamer et réponses de M. Fink. In *Cahiers de Royaumont. Philosophie. No. 3: Husserl*. Paris, Minuit. 214–241.

<sup>13</sup> Vö. Husserl 1998/I. 301. A szedimentáció fogalmának ehhez a jelentéséhez lásd még i. m. 76, 98–99, 189 („holt szedimentáció”). Husserl ebben az értelemben kritizálja a természettudományos fogalmak köznapi és szellemtudományos használatát.

- Friedman, Michael 2000. *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chigaco, Open Court.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. 2. kiadás. Budapest, Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg 1993. A fenomenológiai mozgalom. Ford. Bonyhai Gábor. *Athenaeum*, 2/1. 46–90.
- Gadamer, Hans-Georg 1974. Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie. In uő: *Gesammelte Werke* Bd. 3 (*Neuere Philosophie 1: Hegel, Husserl, Heidegger*). Tübingen, Mohr (Siebeck). 160–172.
- Gadamer, Hans-Georg 1975. Hermeneutics as a Social Science. In *Philosophy and Social Criticism/Cultural Hermeneutics*, 2[4]. 307–316.
- Gordon, Peter Eli 2010. *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge/MA, Harvard UP.
- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Budapest, Osiris–Gond.
- Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. Marly Biemel. Den Haag, Nijhoff (=Hua IV).
- Husserl, Edmund 1956. *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag, Nijhoff (=Hua VII).
- Husserl, Edmund 1970. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890–1901). Hrsg. Lothar Eley. Den Haag, Nijhoff (=Hua XII).
- Husserl, Edmund 1974. *Formale und transzendente Logik*. Hrsg. Paul Janssen. Den Haag, Nijhoff (=Hua XVII).
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann. Band IV: Die Freiburger Schüler. Dordrecht, Kluwer. (=BW IV).
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann 2012. Kritika és interpretáció. Válasz Zuh Deodáthnak. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3. 160–177.
- Lohmar, Dieter 2000. *Edmund Husserls Formale und transzendente Logik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lohmar, Dieter 2008. *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Dordrecht, Springer.
- Lohmar, Dieter 2009. Die Entwicklung des husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. In *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, 54/2. 3–21.
- Robbins, Jill (ed.) 2001. *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Lévinas*. Stanford, Meridian.
- Tieszen, Richard 2010. Mathematical Realism and Transcendental Phenomenological Idealism. In Hartimo, M. (ed.): *Phenomenology and Mathematics* [Phaenomenologica 195]. 1–22.
- Vessey, David 2007. Who was Gadamer's Husserl? In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7. 1–23.
- Zahavi, Dan 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Stanford UP.
- Zuh Deodáth 2012a. Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Verhältnisses von Husserl und Frege. *Husserl Studies*, 28. 95–120.
- Zuh Deodáth 2012b. Egy ünnepi kötetéről. Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére. Magyar Filozófiai Szemle* 56/1. 180–187.
- Zuh Deodáth 2013. Reális és transzcendentális Edmund Husserl filozófiájában. Transzcendentális idealizmus és konstitúcióelmélet összefüggéséről. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, ELTE–Eötvös Kiadó [megjelenés előtt].