

Edmund Husserl:

*Logikai vizsgálódások (szemelvények)**

Első fejezet

A tudat mint az én fenomenológiai fennállása és a tudat mint belső észlelés

1 §. *A tudat szó többértelműsége*

A pszichológiában sok szó esik a *tudatról*, és hasonlóképpen a tudattartalmakról és tudatélményekről; (ez utóbbiakról egyszerűen, mint tartalmakról és élményekről szoktunk beszélni). Ez a beszédmód főként a pszichikai és fizikai fenomének felosztására vonatkozik; amivel egyfelől a pszichológia területéhez, másfelől a fizikai tudományok területéhez tartozó fenoméneket jelöljük meg. Szorosan összefügg ezzel a felosztásra irányuló kérdéssel az az általunk felállított probléma, mely a fenomenológiai lényegük szerint vett pszichikai aktusok fogalmának körülhatárolására irányul, amennyiben ez a fogalom pontosan ebben az összefüggésben lép előtérbe, nevezetesen mint a pszichológia területének feltételezett körülhatárolása. E körülhatárolás helyességén nyugszik a tudat *egyike* fogalmának igazolt alkalmazása; a pszichikai aktus fogalmának meghatározása nyújtja a *másikat*. Mindenesetre tartalmilag közeli rokonságban álló, ennél fogva könnyen egybemosódó fogalmakat kell egymástól megkülönböztetnünk.

A következőkben a tudat számunkra érdekes három fogalmát fogjuk tárgyalni:

1. A tudat, mint az empirikus én valós [reell] fenomenológiai állományának egésze, mint a pszichikai élmények szövedéke az élményáram egészében.

* Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

2. A tudat mint a saját pszichikai élmények belső észleltsége [Gewahrwerden].

3. A tudat mint mindenféle „pszichikai aktus” vagy „intencionális élmény” összefoglaló megnevezése.

Aligha kell hozzátennünk, hogy ezzel a legkevésbé sem merítettük ki a kérdéses terminus *valamennyi* jelentésváltozatát. Olyan, főként a tudományon kívüli nyelvhasználatban honos beszédmódok jutnak itt eszembe, mint „belép a tudatba”, „tudatossá válik”, „megfeszített” és „elernyedtt öntudat”, „ébredő öntudat” (ez utóbbi kifejezést a pszichológia a hétköznapi életben megszokottól teljesen eltérő értelemben használja), és más ehhez hasonlók.

Mivel a megkülönböztető jelölés számára egyáltalán szóba jöhető *összes* terminus sokértelmű, ezért az egymástól elválasztandó fogalmak egyértelmű meghatározása csak közvetett úton lehetséges: egyfelől az azonos jelentésű kifejezések együvé csoportosítása és a különböző jelentésűek szembeállítása által, másfelől megfelelő körülírások és magyarázatok alkalmazása segítségével. Ezeket a segédeszközöket kell tehát igénybe vennünk.

8 §. *A tiszta én és a tudatosság.*

Ez idáig egyáltalán nem hivatkoztunk a tiszta éntre (a „tiszta appercepció” énjére), mely a Kanthoz közelállók számára, ám sok empirikus kutató számára is azt az egységes vonatkoztatási pontot szolgáltatja, amelyre állítólag sajátos módon minden tudattartalom mint olyan vonatkozna. A „szubjektív élményekhez” avagy a tudat tényeihez tehát lényegileg hozzátartozna egy ilyen tiszta én. A „tudottnak-lenni [Bewußt-sein] nem más, mint az éntre *való* vonatkozás”, és az, ami ebben a vonatkozásban van, az a tudattartalom. „Tartalomnak *nevezünk* mindent, ami csak a tudatban egy éntre vonatkozik, bármilyen minőségei legyenek is egyébként”. „Ez a vonatkozás minden, mégoly sokrétű és változatos tartalom számára is nyilvánvalóan egy és ugyanaz; ez az tulajdonképpen, ami a tudatban lévő közöset és specifikusat alkotja. Azért, hogy

az utóbbit megkülönböztessük a tudat [Bewußtsein] tényeinek összességétől (mondja Natorp, akit itt folyamatosan idézünk)¹, a tudatosság [Bewusstheit] sajátos kifejezésével jelöljük”. „Az én, mint *szubjektív vonatkozáscentrum* minden számomra tudatos tartalom számára, összemérhetetlen módon szemben áll ezekkel a tartalmakkal, az előbbi nem olyan módon vonatkozik az utóbbiakra, mint azok rá. Az én tartalmai számára nincsen tudott [bewußt] módon adva úgy, ahogyan a tartalmak adottak az ő számára; ez magától értetődő módon mutatkozik meg abban, hogy az ő számára minden más tudott [bewußt] lehet, ő azonban maga semmi más számára nem lehet az. Ő maga nem lehet tartalom, és semmi másra sem hasonlít, ami egyáltalán a tudat valamiféle tartalma lehet. Ennélfogva egyáltalán nem is írható le pontosabban, mivel minden deskriptív terminus, aminek használatával megpróbálkozhatnánk, egyedül a tudat tartalmából volna meríthető, és így nem vonatkozhatna magára az énről vagy az énnel való viszonyra. Más módon kifejezve: minden *képzet*, amit az énről nyerhetnénk, eltárgyasítaná azt. Azonban mielőtt tárgyként tekintünk rá, többé nem énként gondoljuk el. Énnel lenni azt jelenti, hogy nem tárgyként, hanem minden tárggyal szemben olyan módon létezni, aminek a számára valami tárgy lehet. Ugyanez érvényes az énről való vonatkozásra. Tudottnak-lenni [Bewußtsein] azt jelenti, hogy tárgynak lenni egy én számára: maga ez a tárgyként-való lét azonban nem tehető ismét tárggyá”.

„A tudatosság ténye, noha a pszichológia alapténye, meglévőként konstatálható és elkülönítés révén megfigyelhető, ám nem definiálható és semmi másból nem vezethető le.”

Bármilyen impozánsak is ezek a fejtegetések, behatóbb megfontolások után azonban nem tudom őket elfogadni. Hogyan is rögzíthetnénk ezt a „pszichológiai alaptényt”, ha nem gondolhatnánk el, és hogyan gondolhatnánk el anélkül, hogy az ént és a tudatot, mint ennek a rögzítésnek az objektumait, „tárggyá” ne tennénk? Ez már akkor megtörténne, ha ezekre a tényekre csupán indirekt, szimbolikus gondolatokkal utalnánk. Natorp szerint azonban ez „alaptény” és mint ilyen, direkt szemléletben adódik. Valójában kifejezetten azt

¹ Vö. Natorp „*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*”. 4§, S. 11 ff.

vallja, hogy ez az alaptény „meglévőként konstatalható és elkülönítés révén megfigyelhető”. Vajon a „konstatált” és „megfigyelt” nem tartalom? Nem tárgyi módon van jelen? Mármost persze a „tárgy” egy szűkebb fogalma valóban kizárható; ekkor azonban rögtön szembetalálkozunk egy tágabbal. Ugyanígy, ahogy a figyelmünk egy gondolat, egy érzet, egy kellemetlen indulat, stb. felé fordulása ezeket az élményeket a belső észlelés tárgyaivá teszi, anélkül, hogy a dologság értelmében vett tárgyakká válnának, ugyanígy ez az én mint vonatkozáscentrum, valamint és az én tartalomra való valamennyi meghatározott vonatkozása is, mint megfigyelt, egzszersmind tárgyilag is adott.

Őszintén be kell vallanom, hogy ezt a primitív ént, mint szükségszerű vonatkozáscentrumot képtelen vagyok megtalálni.² Amit egyedül képes vagyok észrevenni, tehát észlelni, az az empirikus én és annak empirikus vonatkozásai a maga saját élményeire illetve a külső tárgyakra, ahogyan azok az adott pillanatban a sajátos „odafordulás” tárgyaivá válnak; miközben sok minden, legyen az „külső” vagy „belső”, híján marad ennek az éntre való vonatkozásnak.

Nem látok más módot a tényállás tisztázására, mint hogy az empirikus ént, annak az objektumokra való empirikus vonatkozásaival együtt, fenomenológiai analízisnek vessem alá, ekkor pedig szükségképpen a fentebb képviselt felfogás adódik. Kiiktattuk a testi ént [Ich-Körper], amely úgy mutatkozik meg, mint bármely más fizikai dolog, és az empirikusan az előbbihez kötődő, ahhoz tartozóként megmutatkozó szellemi ént vettük figyelembe. Ha ezt a fenomenológiailag aktuális adottságokra redukáljuk, akkor a reflexíve megragadható élmények fentebb leírt komplexumához jutunk. Ez a komplexum analóg módon viszonyul a lelki énthez, mint ahogy egy észlelt külső dolognak „az észlelés felé eső oldala” viszonyul a dolog egészéhez. Az éntnek a maga tárgyaira irányuló tudatos, intencionális vonatkozását nem tudom másképp érteni, mint hogy a tudategység fenomenológiai összállományához hozzátartoznak az ilyen intencionális élmények is, amelyekben az eleven ént-test [Ichleib], az ént, mint szellemi személy, így tehát az empirikus ént-szubjektum (ént, az ember)

² B: Időközben megtanultam megtalálni; illetve megtanultam, hogy az adott tiszta megragadásában ne engedjem magam félrevezetni az ént-metafizika elfajzásaitól. >

intencionális objektumok, és hogy az ilyen intencionális élmények egyszersmind a fenomenális én lényegi fenomenológiai magját képezik.

Ezzel megérkeztünk a tudat *harmadik* fogalmához, melyet az aktusok vagy intencionális élmények határolnak körül, és amelynek elemzésére a következő fejezetben hamarosan sor kerül. Aki vitatja az intencionális élmények sajátos jellegét, aki nem akarja elismerni azt, ami számunkra a legbizonyosabb, vagyis hogy a tárgyi lét [Gegestand-sein] – fenomenológiailag szólva – bizonyos olyan aktusokban áll, amelyben valami tárgyként mutatkozik meg vagy tárgyként elgondolt, az nyilvánvalóan nem fogja megérteni, hogy maga a tárgyi lét hogyan válhat ismét tárgyivá. Számunkra ez egészen világos: aktusok „irányulnak” azon aktusok valamely sajátosságára, amelyekben valami megmutatkozik; vagy aktusok irányulnak az empirikus énrre és annak tárgyra való vonatkozására. Az (empirikus) én fenomenológiai magvát itt olyan aktusok képezik, amelyek az én számára a tárgyakat „a tudat elé hozzák”, amelyek „révén” az én a megfelelő tárgyakra „irányul”.

Azt sem láthatom be, miképpen lehetne azt mondani, hogy az én minden különbségtől mentesen, ugyanakként vonatkozna a tudattartalmakra; mivel ha tartalom alatt az élményt (a fenomenológiai én valós [reell] kostituensét) értjük, akkor az a mód is, amelyben a tartalmak beleilleszkednek az élményegységbe, mindenestül a tartalom sajátosságától függ; éppen úgy, ahogy a rész egészbe való beleilleszkedésének esetében is. Ám ha tartalom alatt valamiféle tárgyra gondolunk, amelyre a tudat észlelésként, elképzelésként, emlékezősként vagy várakozásként, esetleg fogalmi megjelenítésként vagy kijelentésként, stb. irányul, akkor ez egészen nyilvánvaló különbségeket von maga után, amelyek már ezeknek a kifejezéseknek a felsorolásában is szembetűnnek.

Talán megbotránkoztató az a fentebbi feltételezésünk, hogy maga az én megmutatkozik: önmagáról tudata és speciális észlelete van. Az empirikus én önészlelése azonban mindennapos dolog, ami a megértés számára semmiféle nehézséget nem okoz. Az én éppoly jól észlelhető, mint bármely más külső dolog. Az, hogy nem észleljük a tárgy minden részét és oldalát, az itt, csakúgy, mint az előbbi esetben is, éppenséggel közömbös. Mivel az észlelés aktusa

számára a tárgy feltételezett megragadása az, ami lényeges, és nem az adekvát szemlélet. Maga az észlelés aktusa, noha az én fenomenológiai állományához tartozik, sok más „tudott”, de nem észrevett dologhoz hasonlóan kívül esik az észlelés megragadó pillantásán; némiképpen hasonlóan ahhoz, ahogy egy észlelt külső dolog nem megragadott, de megmutatózó mozzanatai sem esnek az észlelésbe. Mindazonáltal ahogyan ott az ént, úgy itt a dolgot egyformán észlelnek hívhatjuk; és valóban észleltek is: önmaguk hús-vér [leibhaftig] valóságában tudatosak a számunkra.

⌘Kiegészítés a második kiadáshoz. Kifejezetten hangsúlyozom, hogy a tiszta én kérdésében itt kifejtett állásfoglalás (melyet, mint azt már említettem, többé nem tartok helyesnek), e kötet vizsgálódásai számára irreleváns marad. Bármilyen fontos és tisztán fenomenológiai is ez a kérdés, a fenomenológián belül maradnak olyan átfogóbb problématerületek, melyek többé vagy kevésbé általános módon az intencionális élmények valós [reell] tartalmát és azoknak az intencionális tárgyakra való lényegi vonatkozását érintik, és amelyeket anélkül vethetünk alá szisztematikus vizsgálatnak, hogy az én-kérdésben állást foglaljunk. Az előttünk álló vizsgálódások kizárólagosan ezekre a területekre korlátozódnak. Arra való tekintettel azonban, hogy egy olyan jelentős mű, mint Paul Natorp „Bevezetés a pszichológiába” című műve második, átdolgozott kiadásának legújabbban megjelent első kötete maga is foglalkozik a fentebbi fejtegetésekkel, nem akartam őket egyszerűen csak törölni.⌘

A tudat mint intencionális élmény

A tudat harmadik fogalmának elemzése, amely fenomenológiai lényegállománya szerint egybeesik a „pszichikai aktus” fogalmával, behatóbb fejtegetéseket igényel. Ezzel összefüggésben a tudatbeli tartalmakról, különösen képzeleteink, ítéleteink, stb. tartalmairól való beszéd is többféle jelentésre tesz

szert, melyek különválasztása és a legnagyobb pontossággal történő kutatása felbecsülhetetlen fontosságú.

9 §. *A „pszichikai fenomén” brentanói elhatárolásának jelentése.*

Az egyes osztályoknak a deskriptív pszichológia által történő különböző elhatárolásai között egy sincs, ami olyan figyelemreméltó és filozófiai vonatkozásban olyan jelentős lenne, mint amit Brentano hajtott végre a „*pszichikai fenomének*” címszava alatt, melyet ő a fizikai és pszichikai fenomének jól ismert felosztására használt. Nem mintha elfogadhatnám ennek a nagy kutatónak azt a vezérlő meggyőződését, amely már az általa használt terminusokban is kifejeződik: nevezetesen azt, hogy a „fenomének” olyan kimerítő klasszifikációjára tett volna szert, ami a pszichológia és a természettudomány kutatási területét egymástól elkülönítené és ami ezen diszciplínák kutatási területének a helyes meghatározására vonatkozó vitakérdést ilyen egyszerűen meg is oldaná. Lehetséges, hogy a pszichológia, mint a pszichikai fenomének tudománya, és a fizikai fenomének tudományaként értett természettudománynak az előbbivel összehangolt definíciója helyes értelemben is meghatározható, ám komolyan kétségbe vonhatjuk, hogy a brentanói különválasztásban szereplő fogalmak azonosak-e a kérdéses definícióban szereplő hasonló fogalmakkal. Kimutatható, hogy nem minden – a pszichológia valamely lehetséges definíciójának értelmében vett – pszichikai fenomén számít a Brentano által használatos értelemben pszichikai fenoménnek, tehát pszichikai aktusnak; másfelől az is, hogy Brentanónál a „fizikai fenomének” többértelmű módon funkcionáló címszava alá esik az igazi pszichikai fenomének egy jó része is.³ Mindazonáltal a „pszichikai fenomének” brentanói koncepciójának értéke egyáltalán nem függ attól a céltől, amelyet ezzel a koncepcióval Brentano

³A kötet végén levő 2. kiegészítés fejtegetései - melyeket ő azért tartott szükségesnek mellékelni, mert az egyszerű meghatározásokat nem tartotta megfelelőnek (vö. *Psychologie vom emp. Standp.*, I, S. 127 ff.) - megmutatják, hogy az én, a Brentanóétól eltérő felfogásom nem a megszorításoknak ezen iránya felé tendál.

követett. Élmények egy élesen körülhatárolt osztályát találjuk itt, amely magában foglal mindent, amit egy bizonyos *pregnans* értelemben pszichikai, tudott lét jellemez. Egy olyan reális lényt, aki híján volna ezeknek az élményeknek, vagyis pusztán olyan fajta tartalmakkal rendelkezne,⁴ mint amilyenek az érzetelmények; miközben ezeket az élményeket képtelen lenne tárgyilag interpretálni, vagy általuk valamilyen módon tárgyakat megjeleníteni – tehát képtelen lenne további aktusokban tárgyakra vonatkozni: nem tudná megítélni őket, nem tudna örülni nekik vagy szomorkodni miattuk, nem tudná szeretni vagy gyűlölni őket, nem tudna vágyakozni rájuk vagy irtózni tőlük -, egy ilyen lényt senki sem nevezne pszichikai létezőnek. Ha kételkednénk benne, hogy egy ilyen lény – ami pusztán érzetkomplexum volna – egyáltalán elgondolható-e, akkor elég pusztán a fenomenális, külső tárgyakra utalnunk, amelyek a tudat számára érzetkomplexumok révén mutatkoznak meg, de nem maguk mint olyanok jelennek meg; ezeket azért nevezzük lélek nélküli létezőknek vagy testeknek, mivel híján vannak az iménti példák értelmében vett pszichikai élményeknek. Ha elfordulunk a pszichológiától, és belépünk a szigorúbb értelemben vett filozófiai diszciplínák szférájába, akkor ezen élményosztály alapvető fontosságát az bizonyítja, hogy csak az ehhez tartozó élmények jönnek számításba a legfelsőbb normatív tudományok szempontjából. Mivel egyedül a fenomenológiai tisztaságukban megragadott pszichikai élmények szolgálnak konkrét alapként azon fundamentális fogalmak absztrakciója számára, melyek a logikában, az etikában, az esztétikában szisztematikus szerepet játszanak, nevezetesen azon fogalmak számára, melyek ezeknek a diszciplínáknak az ideális törvényeit felépítik. A logikát az imént azért is említettük, hogy arra a különleges érdekre emlékeztessünk, mely ezeknek az élményeknek a pontosabb vizsgálatára ösztönöz minket.

⁴ B: «Nem mondhatnánk többé, hogy „átélte”. Az „élmény” fogalmának eredete a pszichikai „aktusok” területén található. Még ha ki is tágítanánk annyira az élmény fogalmának terjedelmét, hogy az magába foglalhassa a nem-aktusokat, akkor is megmaradna egy olyan összefüggésre való vonatkozás, mely aktusokba illeszkedik vagy tagolódik; röviden: egy tudategységre való vonatkozás, mégpedig olyan lényegi módon, hogy ott, ahol ez a vonatkozás esik, egyáltalán nem beszélhetnénk többé élményről.

11 §. *Terminológiai kézenfekvő félreértelműségek elhárítása.*

a) *A „mentális” vagy „immanens” objektum*

Míg Brentano alapvető meghatározásához ragaszkodunk, addig azokon a pontokon, ahol el kell térnünk meggyőződéseitől, az általa terminológia feladására kényszerülünk. Ahol a szóban forgó osztályba tartozó élményekről van szó, ott sem pszichikai fenoménekről, sem egyáltalán fenoménekről nem fogunk beszélni. Az előbbi kifejezés csupán Brentano álláspontja felől tűnik jogosultnak, amely szerint a pszichológia kutatási területét ezzel az osztállyal (legfőbb vonalaiban) körülhatárolhatjuk, miközben a mi álláspontunk szerint ebben a tekintetben minden élmény egyáltalán ugyanezzel a jogosultsággal rendelkezik. Ami a „fenomén” terminust illeti, ahhoz nem csupán káros többértelműségek tapadnak, hanem ez a kifejezés még azt a Brentano által kifejezetten vallott, felettébb kétséges teoretikus meggyőződést is hordozza, hogy valamennyi intencionális élmény egyben fenomén is. Mivel a „fenomén” kifejezés az uralkodó – tehát Brentano által is elfogadott – beszédmódban a megjelenő tárgyat, mint olyat jelenti, ez azzal a következménnyel jár, hogy az intencionális élmény nem csupán egy tárgyra való vonatkozással rendelkezik, hanem maga is bizonyos intencionális élményeknek képezi a tárgyát. Itt leginkább azokra az élményekre gondolhatunk, melyek számunkra valamilyen a legsajátosabb értelemben megjelenéshez juttatnak, nevezetesen az észlelésekre: „Minden pszichikai fenomén a belső tudat tárgya”. Azonban már megmondtuk, hogy komoly kétségeink vannak e tétel elfogadásával szemben.

További ellenvetések tehetők azokkal a kifejezésekkel szemben, melyeket Brentano a „pszichikai fenomén” terminusával párhuzamosan, vagy amiket a „pszichikai fenomén” körülírására használ, és amelyek ma már bekerültek az általános használatba is. Mindenesetre nagyon is kétséges – és elég gyakran félrevezető is – arról beszélni, hogy az észlelt, elképzelt, megítélt, megkívánt tárgyak, stb. (illetve ezek a tárgyak észlelő, megjelenítő, stb. módon) „*a tudatba lépnek*”, vagy megfordítva, hogy „*a tudat*” (vagy „*az én*”) velük ilyen vagy olyan módon „*vonatkozásba lép*”, hogy ezeket a tárgyakat ilyen vagy olyan módon

„*felvesszük a tudatba*” stb.; épp ilyen megtévesztő azonban az is, ha arról beszélünk, hogy az intencionális élmények „*valamit mint objektumot magukban foglalnak*”, stb.⁵ Az ilyen fajta kifejezések *két félreértésnek* adnak alapot: *először*, hogy egy olyan reális [real] folyamatról vagy reális [real] vonatkozásról van szó, amely a tudat vagy az én és a „tudott” tárgy között játszódik le; *másodszor*, 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 bedobozolásáról. Ha a *vonatkozásról* való beszéd nem is kerülhető el, azokat a kifejezéseket mégis kerülnünk kell, melyek formálisan e viszony félreértelmezésére csábítanak, amennyiben azt pszichológiai-reálisnak, illetve az élmény valós [reell] tartalmához hozzátartozónak mutatják.

Vegyük fontolóra először a *másodiként* megnevezett félreértést. Ezt a félreértést különösen az *immanens tárgyiség* kifejezése sugallja, amelyet az intencionális élmények lényegi sajátosságának megjelölésére használnak, valamint az *intencionális* vagy *mentális inegzisztenciának* az előbbivel egyjelentésű skolasztikus kifejezése is. Az intencionális élményeknek az a sajátosságuk, hogy a megjelenített tárgyakra különböző módokon vonatkoznak. Ezt éppen az *intenció* értelmében tesszük. Ezekben „*véljük*”⁶ vagy „*célozzuk meg*” a tárgyat, mégpedig a képzetalkotás, vagy a megítélés, stb. módján. Ez azonban semmi többet nem jelent, mint bizonyos olyan élmények vannak jelen, amelyek speciálisan a képzetalkotó, megítélő, megkívánó intenció karakterével rendelkeznek. Nem arról van szó, hogy két dolog van élményként jelen (bizonyos kivételes esetektől itt eltekintünk), nem úgy áll a helyzet, hogy átéljük a tárgyat, és mellette a ráirányuló intencionális élményt is; és nem is arról van szó, hogy két dolog lenne jelen abban az értelemben, ahogyan a rész és az azt magában foglaló egész adottak, hanem csupán *egy* valami van jelen: az intencionális élmény, amelynek lényegi deskriptív karaktere éppen a vonatkozó intenció. A mindenkori

⁵ Vö. Brentano, a.a. O. S. 266, 267, 295 u.ö.

⁶ Az „intenció” „véle” kifejezés értelmébe itt *nem* értjük bele a kihangsúlyozó odafigyelést vagy felfigyelést.

sajátosságának megfelelően egészében és egyedül ez képezi az „ezt a tárgyat megjelenítést”, vagy az „ezt a tárgyat megítélést”, stb. Ha ilyen 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 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. Ezt a tárgyat véljük, vagyis az ezt a tárgyat vélelés az élmény; a tárgy azonban pusztán vélt és valójában semmi.

Ha elképzelem *Jupiter* istent, akkor ez az isten az elképzelt tárgy; aktusomban „immanensen jelenvaló”, benne „mentális inegzisztenciával” rendelkezik, és még sorolhatnánk a valódi értelmezés szerint kifordítottnak bizonyuló kifejezéseket. Elképzelem magamnak *Jupiter* istent, ami azt jelenti, hogy van egy bizonyos képzetalkotási élményem; tudatomban végbemegy a *Jupiter*-istent-elképzelés. A deskriptív analízis során darabokra szedhetjük ezt az intencionális élményt, ahogy akarjuk, ám olyasmit, mint *Jupiter* isten természetesen nem fogunk benne találni. Az „immanens” vagy „mentális” tárgy tehát nem tartozik az élmény deskriptív (valós [reell]) állományához, a tárgy tehát igazából egyáltalán nem immanens vagy mentális. Nyilvánvalóan nem is *extra mentem* létezik, egyáltalán nincs is. Ez azonban nem akadályozza meg azt, hogy ez a *Jupiter*-istent-elképzelés valóban létezik; tehát egy olyan jellegű élmény, az elképzelt létnek egy olyan meghatározott módjáról van szó, hogy az, aki ezt az élményt önmagában megtapasztalja, joggal mondhatja, hogy képzetet alkotott a mitikus istenkirályról, akiről ilyen és ilyen történetek szólnak. Másfelől, ha a megcélzott tárgy létezik, attól fenomenológiai tekintetben semmi sem változik. A tudat számára az adott lényegileg ugyanolyan, attól függetlenül, hogy az elképzelt tárgy létezik-e, avagy teljesen fiktív, vagy akár értelmetlen. Nem másként jelenítem meg *Jupitert*, mint *Bismarckot*, *Bábel tornyát*, mint a *Kölni Dómot*, egy *szabályos ezerszöveget*, mint egy *szabályos ezeroldalú testet*.⁷

⁷ A megjelenített tárgy létében való hittal együtt járó esetleges tételezés-karakterektől itt eltekinthetünk. Ismét meggyőződhetünk róla, hogy eddig végrehajtott vizsgálódásainkban a

Ha az úgynevezett immanens tartalmak valójában pusztán *intencionálisak* (megcélzottak), akkor másfelől a *valóban immanens tartalmak*, melyek az intencionális élmények valós [reell] állományához tartoznak, *nem intencionálisak*: aktusokat építenek fel, szükségszerű támasztékként lehetségessé téve az intenciót, maguk azonban nem megcélzottak, nem azok a tárgyak, amelyekről az aktusban képzetet alkotunk. Nem színérzeteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangérzeteket hallok, hanem az énekesnő énekét, stb.⁸

És ami érvényes a képzetekre, az a rájuk épülő egyéb intencionális élményekre is érvényes. Egy objektumnak – például a *Berlini kastélynak* – az elképzelése, ahogy mondtuk, a képzelt-létnek [Zumuteseins] egy deskriptíve ilyen és ilyen módon meghatározott fajtáját jelenti. Erről a kastélyról *ítéletet alkotni*, annak architektonikai szépségében *gyönyörködni*, vagy azt *kívánni*, hogy ezt megtehessük, stb. ezek új élmények, fenomenológiailag új karakterekkel jellemzőkkel. Valamennyiükben közös az, hogy mind a tárgyi intenció módjai, amit a normális beszédben nem lehet másképp kifejezni, mint hogy azt mondjuk: a kastély észlelt, elképzelt, képileg megjelenített, megítélt, hogy ennek az öröme vagy ennek a kívánságnak a tárgya, stb.

Még mélyrehatóbb vizsgálódás szükséges azonban ahhoz, hogy kiemeljük azt, ami a képzetben megjelenített, az ítéletben megítélt tárgyra vonatkozó képes beszédet jogossá teszi, és hogy az aktus tárgyi vonatkozását egyáltalán – a maga teljességében – érthetővé tegyük. Ameddig ez idáig sikerült előrehaladnunk, abból mindenesetre az is világos, hogy jól tesszük, ha az immanens tárgyról való beszédmódot teljesen elkerüljük. Ezt a beszédhasználatot annál is inkább

természeti valóság minden előfeltételezése – az ember és az összes többi élőlény feltételezésével együtt – kizárható; tehát hogy ezek a megfontolások az *ideális* lehetőségekre vonatkoznak. Látható végül az, hogy mindez olyan módszertani kizárások karakterét ölti magára, melyek azt, ami a transzcendens appercepció és tételezés ügyére tartozik, leválasztják, azért, hogy kidomborítsák azt, ami magának az élménynek a valós [reell] lényegi állományához kapcsolódik. Az élmény ekkor a *tiszta* fenomenológiai élmény, amennyiben annak pszichológiai appercepcióját hasonlóképpen kizártuk.

⁸ Ami immanens és transzcendens tárgyak látszólag magától értetődő különbségét illeti, amelyet a tudaton belüli kép és a tudaton kívüli magán-való régtől fogva áthagyományozódott sémája irányít, lásd e fejezet végén található függelék.

nélkülözhetjük, mivel rendelkezésünkre áll az *intencionális tárgy* kifejezése, ami nem von maga után hasonló nehézségeket.

Tekintettel arra, hogy a tárgyoknak az aktusokban való intencionális „tartalmazottságára” [„Enthaltensein”] vonatkozó beszéd mód nem megfelelő, ezért tagadhatatlan, hogy a párhuzamos és vele egyenértékű beszédhasználatot – mely szerint a tárgy *tudott, a tudatban van, a tudat számára immanens*, stb. – felettebb káros többértelműség terheli, mivel a *tudott-volt* [*Bewußt-sein*] itt egészen mást jelent, mint amit a tudat két, korábban kifejtett jelentése szerint jelölne. Az egész újabb pszichológia és ismeretelmélet ezektől, és az ezekhez hasonló többértelműségektől került zűrzavarba. A pszichológiai gondolkodásmód és terminológia uralkodó befolyása mellett mégis rosszul tennénk, ha saját terminológiánkat a mai pszichológiával összeütközésben állítanánk fel. Mivel első tudatfogalmunk – mely empirikus-pszichológiai módon felfogva a pszichikai individuum reális [realen] egységéhez tartozó élményáramot éppúgy tudotként jelöli, mint ahogy minden, ezt az élményáramot valós módon [reell] konstituáló mozzanatot – úgy tűnik, uralkodóvá válik a pszichológiában, ezért az előző fejezetben úgy döntöttük, hogy ezt a fogalmat részesítjük előnyben (csak épp a sajátosan pszichológiaiától eltekintve, tehát fenomenológiai tisztaságban); ennél fogva a belső észlelés vagy az intencionális vonatkozás értelmében vett tudatról való beszédet, ha elkerülni nem is tudjuk (ez aligha lenne kivitelezhető), de a szükséges óvatossággal kell használnunk.

12 §. b) *Az aktus és a tudat vagy én tárgyra való vonatkozása.*

Hasonló a helyzet az *elsőként* említett félreértéssel,⁹ mintha egyik oldalon a tudat, a másik oldalon pedig a tudott tárgy reális értelemben vett vonatkozásra lépnének egymással. A „tudat” helyett gyakran egyenesen „ént” szoktak mondani. A *természetes reflexióban* tulajdonképpen nem az egyes aktus jelenik meg, hanem az én, mint a kérdéses vonatkozás egyik vonatkozási pontja, valamint a tárgy, mint a másik vonatkozási pont. Ha figyelmünket azután az aktusélményre irányítjuk, akkor úgy tűnik, hogy az én *általá* vagy *benne* vonatkozik a tárgyra, sőt, ez az utóbbi felfogás értelmében egyenesen arra hajlanánk, hogy az ént minden aktus lényegi és mindenhol azonos egységpontjának tegyük meg. Ezzel azonban visszatérnénk a tiszta ének, mint vonatkozáscentrumnak a korábban már elutasított feltételezéséhez.

Am ha úgyszólván benne élünk a kérdéses aktusban, ha egyszerűen feloldódunk például a megjelenő esemény észlelő szemlélésében, vagy a fantázia játékában, egy mese olvasásában, egy matematikai bizonyítás végigvitelében, stb., akkor a végrehajtott aktusokban egyáltalán nem veszünk észre egy vonatkozási pont értelmében vett ént. Az én-képzet „készenlétben” állhat, hogy könnyűszerrel előtérbe nyomuljon, vagy inkább hogy újra megvalósuljon; azonban csak ha valóban megteremtődik, és a vonatkozó aktussal eggyé válik, akkor vonatkozunk *mi* úgy a tárgyra, hogy az én ilyen fajtájú vonatkozásának valami deskriptíve felmutatható felel meg. Ami a tényleges átélésben deskriptíve előttünk áll, az az eddigieknek megfelelően egy komplex aktus, amely egyfelől az énképzetet, másfelől a vonatkozó tárgy mindenkori megjelenítését, megítélését, megkívánását, stb. tartalmazza. *Objektíve* tekintve (tehát a természetes reflexió álláspontjáról is) természetesen helyes az, hogy az én *minden* aktusban intencionálisan egy tárgyra irányul. Ez magától értetődő, amennyiben számunkra az én semmi több, mint a „tudat egysége”, mint az élmények mindenkori „nyalábja”, vagy – egy természetesebb, empirikus-reális [real] szempontból véve -

⁹ Vö. fentebb, 371. S.

mint olyan folyamatos, dologi egység, ami a tudategységben az élmények személyes szubjektumaként intencionálisan konstituálódik: olyan én, amelynek „pszichikai állapotai” ezekben az élményekben vannak, ami a vonatkozó intenciókat, a vonatkozó észleléseket, ítéleteket, stb. megvalósítja. Ha ilyen és ilyen intenció élménye van jelen, akkor *eo ipso* az én az, ami rendelkezik ezzel az intencióval.

Tehát az a tétel, hogy „az én megjelenít egy tárgyat”, „az én megjelenítő módon vonatkozik egy tárgyra”, „az én megjelenítésének intencionális objektuma a tárgy”, ugyanazt mondja, mint ez a tétel: a fenomenológiai énben, az élményeknek ebben a konkrét komplexumában egy bizonyos, specifikus sajátosságának tekintetében a vonatkozó tárgy megjelenítésének [Vorstellen] nevezett élmény van jelen valós módon [reell]. Az a tétel, hogy „az én ítéletet alkot a tárgyról” épp annyit mond, mint az, hogy „az énben egy ilyen és ilyen módon meghatározott ítéletélmény van jelen”, stb. A *leírásban* nem kerülhető meg az átélő énrre való hivatkozás; azonban maga a mindenkori élmény nem egy olyan komplexum, mely az én-képzetet részélményként tartalmazná. A leírás egy objektíváló reflexió alapján megy végbe; ebben kapcsolódik össze az énrre irányuló reflexió az aktus-élményre irányuló reflexióval egy vonatkozó aktussá, amelyben maga az én olyanként jelenik meg, mint ami az aktus révén vonatkozik az aktus tárgyára. Ezzel pedig nyilvánvalóan egy lényegi, deskriptív változás történt. Nevezetesen az eredeti aktus nincs többé egyszerűen ott, nem élünk többé benne, hanem *figyelmünket rá irányítjuk és ítéletet alkotunk róla*.

Tehát távol kell tartanunk azt a félreértést, melyet az itt előadott megfontolások is kizártak: nevezetesen, hogy az énrre való vonatkozás valami az intencionális élmény lényegi állományához magához tartozó vonás lenne.¹⁰

¹⁰ B: (L.d. ehhez az első fejezet *Kiegészítését*, továbbá „Eszmék egy tiszta fenomenológiához” stb. című művem.)

14 §. *Az aktus, mint deskriptíve fundált élményosztály elfogadásával szemben támasztható kétségek.*

Mindezen terminológiai fejtegetések révén már sokat sikerült előrehaladnunk egy olyan fajta deskriptív analízisben, melyet logikai-ismeretelméleti érdeklődésünk tett szükségessé. Mielőtt azonban még tovább haladnánk, szükséges, hogy fontolóra vegyünk olyan ellenvetéseket, melyek leírásaink alapjait érintik.

Először is vannak kutatók, akik egyenesen elutasítják az élmények egy olyan osztályának körülhatárolását, melyet az „aktus” vagy „intencionális élmény” címszó alatt írtunk le. A lehatárolás, ahogy Brentano eredetileg bevezette, azok a célok, amiket evvel követett, valamint azok a félreértelmezések, amelyeknek az áldozatává vált, ebben a tekintetben zavarólag hatottak, és nem engedték érvényre jutni e körülhatárolás igazán értékes deskriptív tartalmát. A körülhatárolásnak ezt a változatát Natorp például határozottan vitatja. Amikor azonban ez a kiváló kutató azt az ellenvetést teszi¹¹: „Tekinthelek egy hangot önmagáért-valóan vagy más tudattartalmakhoz való viszonyában, anélkül, hogy valamely én számára való létezését [Dasein] is figyelembe venném, de magamat és hallásomat [Hörens] nem vehetem tekintetbe önmagukban anélkül, hogy ne gondolnék magára a hangra is”, akkor ebben semmi olyat nem találunk, ami félrevezető lenne. Az mindenesetre bizonyos, hogy a hang hallásától nem szakítható el maga a hallás, mintha a hallás egyáltalán volna még valami a hang nélkül is. Ezzel azonban nem azt mondtuk, hogy e kettőt ne kellene megkülönböztetnünk: a hallott hangot, az észlelés objektumát, és a hang hallását, vagyis az észlelési aktust. Natorpnak bizonyosan igaza van, amikor ezt mondja a hallott hangról: „Számomra való létezése – ez a róla való tudatom. Ha valaki a tudatában még valami mást is tetten tud érní, mint egy tartalomnak a számára való létezését [Dasein], akkor azt én [...] nem tudnám utánacsínálni”. Nekem azonban úgy tűnik, hogy „egy tartalom számomra való létezése” további

¹¹ Paul Natorp. *Einleitung in die Psychologie*, S. 18.

fenomenológiai analíziseket enged, sőt kíván meg. Itt vannak elsősorban az észrevétel [Bemerkens] módjában rejlő különbségek. Egy tartalom másképpen van számomra jelen, annak megfelelően, hogy azt csupán implicite tekintem, anélkül, hogy valamely egészen belül megkülönböztetném, vagy éppenséggel külön kiemelném, és ismét másképp aszerint, ha csak mellékesen veszem észre, vagy ha tekintetemmel előnyben részesítem, speciális figyelemmel fordulva felé. Más különbségek fontosabbak számunkra. Mégpedig azok, amelyek a tudatos, de észlelettárggyá nem vált *érzet* értelmében vett tartalom létezése, és az *észlelettárgynak* magának az értelmében felfogott tartalom megléte között állnak fenn. A hang előbb felhozott példája kissé elfedi, ám anélkül azonban, hogy teljesen megszüntetné. *Én hallok*, ez a pszichológiában jelentheti azt, hogy *érzékelek*; a mindennapi beszédben pedig jelentheti azt: *észlelek* [*nehme wahr*] valamit: hallom *a hegedű adagióját, a madarak csivitelését*, stb. Különböző aktusok ugyanazt észlelhetik, noha egészen különbözőt érzékelnek. Ugyanazt a hangot egyszer a térben közelről hallom, máskor pedig távolról. Éppígy megfordítva: ugyanazt az érzettartalmat egyik alkalommal így „fogom fel”, máskor pedig máshogyan. Az „appercepció” tanában szokásosan azt a körülményt hangsúlyozzák, hogy ugyanazon ingerek feltételezése mellett az érzékelt tartalom nem minden esetben ugyanaz, ugyanis a korábbi élményekből hátramaradt diszpozíciók hatására az ingerek által ténylegesen meghatározott tartalmakat elfedik azok a mozzanatok, amelyek ezen diszpozíciók (némelyikének vagy mindegyikének) aktualizációjából származnak. Ezzel azonban nem jutunk előbbre, ráadásul fenomenológiailag nem múlik ezen semmi. Bármiképp keletkezzék is a tudatban jelenlévő (átélt) tartalom, el lehet gondolni, hogy ugyanaz az érzettartalom van jelen [vorhanden] és azt mégis különböző módon fogjuk fel; más szavakkal, hogy ugyanannak a tartalomnak az alapján különböző tárgyakat észlelünk. Maga a felfogás azonban soha és semmikor nem redukálható új érzetek hozzáadódására; a felfogás egy aktuskarakter, a „tudatosság” [„Bewusstseins”], az „elképzeltség” [„Zumuteseins”] egy „módja”: és az érzeteknek ebben a tudatmódban történő átélését a vonatkozó tárgy észlelésének nevezzük. Amit itt, a természeti létezés [Dasein] keretei között a természettudományos-pszichológiai módon világosan rögzítettünk, az - ha

minden empirikus-reálist kikapcsolunk - önnön tiszta fenomenológiai állományát teszi számunkra hozzáférhetővé. Ha a tiszta élményekre és azok sajátos lényegi tartalmára irányítjuk a tekintetünket, akkor ideatíve megragadhatjuk a tiszta specioseket és a specifikus tényállásokat, tehát az érzékelés, a felfogás, az észlelés - az észlelthez való viszonyában mutatkozó észlelés - tiszta specioseit éppúgy, ahogy a köztük fennálló lényegi viszonyokat is. Ekkor egyetemes lényegi tényállásként láthatjuk be azt, hogy az érzékelt tartalom léte egészen más, mint az észlelt tárgy léte, annak az észlelt tárgynak a léte, amely a tartalom által prezentált, ám nem valósan tudott.

Mindez világosabbá válik, ha példáinkat megfelelő módon megváltoztatjuk, és áttérünk a vizuális észlelés szférájára. A következő megfontolásokat ajánljuk a kételkedő figyelmébe. Nem az érzeteimet látom, hanem egy dolgot, például ezt a dobozt itt. Bármiképp forgassam vagy fordítsam is, mindig *egy és ugyanazt* a dobozt látom. Eközben mindig *ugyanazzal* a „tudattartalommal” rendelkezem – feltéve, hogy az észlelt *tárgyat* „tudattartalomként” szeretném megjelölni. Minden egyes forgatással *új* tudattartalomhoz jutok, amennyiben - sokkal helyénvalóbb módon – erre használom az *átélt tartalom* kifejezést. Tehát nagyon különböző tartalmakat élek át, és mégis ugyanazt a tárgyat észlelem. Általánosan megfogalmazva tehát, az átélt tartalom nem maga az észlelt tárgy. Emellett figyelembe kell vennünk még azt is, hogy egy tárgy valóságos léte vagy nem-léte irreleváns az észlelésélmény sajátos lényegének tekintetében, sőt még abból a szempontból is, hogy az észlelésélmény ennek az így és így megjelenőnek, az ilyen és ilyen tárgyként véltnek az észlelése. Továbbá az, hogy az átélt tartalmak változásában egy és ugyanazt a tárgyat véljük az észlelésben megragadni, maga szintén az élmények hatókörébe tartozik. Eközben „azonosság-tudatot” élünk át, azaz ezt a vélekedést, hogy valami identikusat ragadunk meg. A kérdés mármost az, mi ennek a tudatnak az alapja? Nem az-e a helyes válasz, hogy, noha különböző esetekben különböző érzettartalmak adóttak, azokat mégis „ugyanabban az értelemben” fogjuk fel, appercipiáljuk, és *hogy az ilyen „értelem” szerinti felfogás olyan élménykarakter, ami éppen „a tárgy számomra való létezését” alkotja?* Továbbá nem azt kell-e gondolnunk, hogy az azonosság-tudat ezeknek a különböző élménykaraktereknek az alapján jön létre, mint annak közvetlen

tudata, hogy ezek mind *ugyanarra vonatkoznak*? És ez a tudat vajon nem ismét egy, az általunk alkotott definíció értelmében vett aktus-e, amelynek tárgyi korrelátuma a jelzett azonosságon nyugszik? Az gondolnám, hogy mindezek a kérdések evidens módon igenlő válaszokat követelnek. Semmit sem találok evidensebbnek, mint tartalmak és aktusok itt fellépő különbségét, azaz, az ábrázoló érzetek értelmében vett észleléstartalmak, valamint a felfogó jellegű (és az erre ráépülő, különböző karakterekkel kiegészített) intenció értelmében vett észlelésaktusok különbségét. Az ilyen intenció a felfogott érzettel egységben az észlelés teljes konkrét aktusát alkotja.

Az intencionális karakterek és a teljes intencionális aktusok is természetesen - az élmények legtágabb deskriptív értelmében véve - tudattartalmak; amennyiben minden egyáltalán konstataálható különbség, *eo ipso* tartalmak különbsége. Azonban az átélhetőnek ebben a legtágabb szférájában, úgy véljük, evidens különbséget találhatunk az intencionális élmények között; nevezetesen az olyanok között, melyekben *tárgyi intenciók* konstituálódnak, mégpedig a mindenkori élmény *immanens karaktere* által, és az olyanok között, amelyeknél nem ez a helyzet, tehát olyan tartalmak esetében, melyek, noha aktusok építőköveiként funkcionálhatnak, *maguk* azonban *mégsem aktusok*.

Kedvező példákkal szolgál e különbség pontosabb megvilágítására, és egyszersmind a különböző aktuskarakterek kölcsönös kiemelésére az észlelésnek az emlékezéssel, és e kettőnek ismét a pszichikai képek (festmények, szobrok, stb.) vagy jelek által való megjelenítéssel történő összehasonlítása. Azonban a kifejezések nyújtják a legjobb példákat. Gondoljunk¹² például bizonyos figurákra vagy arabeszkekre, amelyek először pusztán esztétikailag hatnak ránk, majd hirtelen felvillan bennünk a felismerés, hogy szimbólumokkal vagy szójelekkel van dolgunk. Miben áll ekkor a különbség? Vagy vegyük azt az esetet, amikor valaki figyelmesen hallgat egy számára teljesen idegen szót, mint puszta hangkomplexumot, anélkül, hogy akárcsak gyanítaná, hogy az egy szó lenne; és hasonlítsuk össze ezt azzal az esettel, amikor, miután megismerkedett ennek a szónak a jelentésével, azt egy beszélgetés során immár megértett szóként hallja;

¹² Psychol. Studienemből idézek stb., Philos. Montash. XXX, (1894) S. 182.

anélkül azonban, hogy ezt bármilyen szemlélet kísérné. Miben áll általában a pusztán szimbolikusan funkcionáló kifejezés megértésének többlete a gondolattól mentes *szóhangzással* szemben? Mi képezi a különbséget közöttük, hogy egy *A* konkrétumot egyszerűen szemlélünk, vagy hogy azt „egy tetszőleges *A*” „reprezentánsaként” fogjuk fel? Ebben és számtalan más hasonló esetben, az aktuskarakter az, ami módosul. Az intenciók értelmében vett logikai aktusokban konstituálódik minden logikai különbség, kiváltképpen a kategoriális forma minden különbsége.

Az ilyen jellegű példákból világossá válik a modern appercepció-elmélet elégtelen volta, az, hogy ez az elmélet ugyanis figyelmen kívül hagy logikai-ismeretelméleti tekintetben döntő jelentőségű pontokat. Nem szolgáltat igazságot a *fenomenológiai tényállásnak*; még csak kísérletet sem tesz ennek elemzésére vagy leírására. A felfogás különbségei mindenekelőtt *deskriptív* különbségek; az ismeretteoretikusnak egyedül ezekkel van dolga, nem pedig valamiféle rejtett, a lélek tudattalan mélységeiben vagy a fiziológiai események szférájában zajló hipotetikus folyamatokkal. Csupán ezek engedik meg a tisztán fenomenológiai, minden transzcendens tételezést kizáró felfogásmódot, ahogyan azt az ismeretkritika előfeltételezi. Az *appercepció** számunkra az a többlet, ami magában az élményben, annak deskriptív tartalmában rejlik, szemben az érzet nyers létezésével [Dasein]. Az *appercepció** az az aktuskarakter, mely mintegy átjelkesíti az érzetet, és *lényege szerint* azt teszi, hogy ezt vagy azt a *tárgyat* észleljük; például, hogy ezt a fát lássuk, ezt a csöngetést halljuk, ezt a virágillatot szagoljuk, stb. Itt az *érzetek* és ugyanígy az őket „felfogó” vagy „appericipiáló” aktusok egyaránt *átéltek*, azonban *nem jelennek meg tárgyi módon; nem* látottak, nem hallottak, és semmiféle „értelem” szerint *nem észleltek*. A *tárgyak* viszont megjelennek, észleljük őket, azonban *nem átéltek*. Persze itt kizárjuk az adekvát észlelés esetét.

Más esetekre nyilvánvalóan ugyanez érvényes; ez érvényes például azon érzetekre (vagy nevezzük, ahogy akarjuk a felfogások alapjául szolgáló tartalmakat), melyek az egyszerű, illetve amelyek a leképező jellegű imagináció

* Kurziválás tőlem – M.B.P.

* Kurziválás tőlem – M.B.P.

aktusaihoz tartoznak. A képi felfogásnak köszönhető, hogy nem észleleti, hanem képi megjelenésről van szó, amelyben az átélt érzékek alapján megjelenik a képileg megjelenített tárgy (a kentaur a festményen).¹³ Azonnal látható, hogy ugyanazt, amit az intencionális tárgy vonatkozásában *képzetnek* (azaz erre a tárgyra irányuló észlelő, emlékező, elképzelő, leképező, jelölő *intencionak*) hívunk, az aktushoz valóban [reell] hozzátartozó érzetek vonatkozásában *felfogásnak*, *értelmezésnek*, *appercepciónak* nevezzük.

A tárgyalt példák tekintetében evidensnek vehető az, hogy lényegileg különböző „*tudatmódok*”, nevezetesen tárgyra irányuló intencionális vonatkozások vannak; az *intenció* karaktere specifikusan különböző az észlelés, az egyszerű „reproduktív” megjelenítés; a szobrok, a festmények, stb. szokásos értelmében vett képi megjelenítések esetében, illetve a jelképzet és a tiszta logika értelmében vett képzet esetében. Minden logikailag különböző módnak, ahogyan egy tárgyat megjelenítünk, megfelel egy különbség az intencióban. Azt is vitathatatlanak tartom, hogy mindezekről a különbségekről csupán azért tudunk, mert azokat egyedi esetekben szemléljük (azaz közvetlenül és adekvát módon ragadjuk meg őket), egymással összehasonlítva fogalmak alá hozzuk őket, ennél fogva ismét különböző fajtájú szemléleti és gondolkodási aktusok tárgyaivá tehetjük azokat. Ezekről a tárgyaktól, mint szemléltéktől ideatív absztrakció útján mindig tovább tudunk lépni a bennük individualizálódó [vereinzeln] tiszta speciesek és a vonatkozó specifikus lényegösszefüggések adekvát megragadásához. Amikor Natorp ezzel szemben azt mondja:¹⁴ „A tudat minden gazdagsága, minden sokrétűsége sokkal inkább kizárólag magában a tartalomban rejlik. Egy *egyszerű érzetnek* a tudata fajtája szerint semmiben sem különbözik egy egész világnak a tudatától; a tudatosság mozzanata mindkettőben teljes egészében ugyanaz, a különbség kizárólag a tartalomban rejlik” – nos, ekkor nekem úgy tűnik, hogy

¹³ Az észleleti és képzeleti megjelenítés közötti viszonyról szóló, sokat tárgyalt vita, a megfelelően előkészített fenomenológiai alapszint hiányában, és a tisztázott fogalmak és kérdésfeltevések ebből következő hiányának következtében nem vezethet helyes eredményre. És ugyanez igaz az egyszerű észlelés, valamint a leképezés- és jeltudat viszonyának kérdésére is. Hogy itt az *aktuskarakter* az, ami különbözik, hogy például a *képiséggel* az intencionális élmények egy lényegileg új fajtája jelenik meg, az, úgy hiszem, kétségtelenül kimutatható.

¹⁴ A. a. O. S. 19.

tudat és tartalom különböző fogalmait nem választja el egymástól, mivel ezek azonosítását ismeretelméleti princípiummá szeretné emelni. Fentebb már kifejtettük, hogy milyen értelemben valljuk mi magunk is, hogy a tudat minden sokrétűsége a tartalomban áll. A tartalom ekkor élmény, ami a tudatot valós [reell] módon konstituálja; maga a tudat pedig élmények komplexuma. A világ azonban soha nem a gondolkodó élménye. Az élmény a világot-vélés, de maga a világ az intencionált [intendierte] tárgy. Kifejezetten hangsúlyozni szeretném, hogy ezeknek a megkülönböztetéseknek a szempontjából közömbös, hogy valaki milyen pozíciót vesz fel az olyan kérdések tekintetében, hogy mi alkotja a világ vagy bármely más tetszőleges tárgy objektív létezését, igazi, valóságos magán-való létét, és hogy miképpen vonatkoztatjuk az objektív létezést, mint „egységet” a szubjektív gondolati létre és ennek „sokféleségére”; vagy hogy milyen értelemben állítható szembe egymással metafizikailag immanens és transzcendens lét. Inkább egy olyan megkülönböztetésről van itt szó, ami minden metafizika előtt magának az ismeretelméletnek a kapujában áll; tehát nem feltételez megválaszoltként egyetlen olyan kérdést sem, amelyet legelőször ne magának az ismeretelméletnek kellene megválaszolnia.

16 §. *A deskriptív és intencionális tartalmak közti különbségtétel.*

Miután az ellenvetésekkel szemben biztossá tettük az aktusok lényegéről szóló felfogásunkat, és ezeknek az aktusoknak az intenció (az egyedüli, deskriptív értelemben vett tudatosság) karakterében lényegi, nemszerű egységet tulajdonítottunk, bevezethetünk egy fontos fenomenológiai különbségtételt, amelynek az eddigi fejtegetések után minden további nélkül magától értetődőnek kell lennie, nevezetesen az aktus *valós [reell]* és *intencionális tartalma* közötti különbséget.¹⁵

¹⁵ B: «Az első kiadásban „*valós vagy fenomenológiai*” tartalmat írtam. Ténylegesen a „fenomenológiai” szó, a „deskriptív” szóhoz hasonlóan, e könyv első kiadásában kizárólagosan a *valós [reell]* élményállomány összefüggésében szerepel, és a jelenlegi kiadásban is ez idáig túlnyomórészt ebben az értelemben használtam. Ez megfelel a pszichológiai beállítódás természetes kiindulópontjának.

Egy aktus valós [reell] fenomenológiai tartalmán annak konkrét vagy absztrakt részeinek totális összességét [Gesamtinbegriff] értjük; más szavakkal, az aktust valós módon [reell] felépítő *részélmények* totális összességét. Az ilyen részek felmutatása és leírása a tapasztalati-tudományos beállítódásban végbemenő tisztán deskriptív-pszichológiai analízis feladata. Az ilyen elemzés általában azzal foglalkozik, hogy a belsőleg, önmagukban és önmagukért véve megtapasztalt élményeket, ahogyan azok a tapasztalatban valós módon [reell] adva vannak, elemeire bontja; mégpedig a genetikus összefüggésekre való tekintet nélkül; továbbá figyelmen kívül hagyva azt is, hogy kívülről tekintve milyen jelentéssel rendelkeznek, és minek tartjuk őket valójában. Egy artikulált hangalak tisztán deskriptív pszichológiai elemzése csupán hangokra és hangok egységformáira vagy absztrakt részeire talál, egy ilyen elemzésnek nincs dolga hangrezgésekkel, hallószervekkel, stb.; továbbá semmi olyannal, mint az ideális értelem, mely névvé teszi a hangképződményt; és nincs dolga a személlyel sem, akit e név által megnevezünk. Ez a példa kellőképpen megvilágítja azt, amit szem előtt tartunk. Az aktusok valós [reell] tartalmairól természetesen csak az ilyen jellegű deskriptív analízis révén tudunk. Az, hogy a szemléletek homályossága és a leíró fogalmak nem megfelelő alkalmazása következtében, röviden tehát a módszer hiányossága miatt - Volkelt szavaival - mindenféle „koholt érzetek” is előfordulhatnak [„erfundene Empfindungen”], aligha volna tagadható. Ez azonban a vonatkozó deskriptív analízisek jogosultságát csak egyedi esetekben érinti. Ha egyáltalán valami, az mindenképpen evidens, hogy az intencionális élmények megkülönböztethető részeket és oldalakat tartalmaznak, és itt egyedül csak ez számít.

Azonban a kibontott vizsgálódások ismétlődő áttekintéseiben és a tárgyalt témák mélyrehatóbb megfontolásai során – különösen ettől a ponttól kezdve – mindjobban érezhetővé válik az, hogy az intencionális tárgyiség mint olyan leírása (akként véve azt, ahogyan annak a konkrét aktusélményben magában tudatában vagyunk) a valóságos aktusállományok irányával szemben egy olyan másik irányt reprezentál, ahol tisztán intuitív és adekvát módon valósíthatunk meg leírásokat, és amelyet magát is fenomenológiaiak kell neveznünk. Ha követjük ezeket a módszertani utalásokat, akkor az itt áttöréshez jutó problémaszféra szükséges és fontos kiszélesítését kapjuk eredményül, és a deskriptív szintek teljesen tudatos elkülönítése által kiemelkedő jelentőségű kiigazításokhoz jutunk el. Vö. „Eszmék egy tiszta fenomenológiához” stb., I. könyv, (különösen a harmadik fejezet fejtegetéseit a *noézisről* és *noémáról*).»

Hajtsuk végre a fordulatot a pszichológiai-tapasztalattudományos beállítódástól a fenomenológiai-ideáltudományoshoz. Kikapcsolunk minden tapasztalati tudományos appercepciót és létezés-tételezést, csupán a belsőleg megtapasztaltat vagy egyéb módon (például a pusztá fantáziában) belsőleg szemléltet vesszük - annak tiszta élményállománya szerint - számításba, és ahogyan az ideáció aktusa számára szolgáló pusztán exempláris alapzatot képez. Ideatív módon kivonjuk ezekből az általános lényegeket és lényegösszefüggéseket, a különböző általánosságfokú ideális élmény-specieseket és az ideálisan érvényes lényegismereteket, amelyek tehát a vonatkozó *a priori* speciesek ideálisan lehetséges élményei számára a legfeltétlenebb általánosságban érvényesek. Ilyen módon a tiszta (és itt a *valós* [reell] konstituensek felé forduló) fenomenológia belátásaihoz jutunk, amely fenomenológia leírása teljes egészében ideáltudományos, és mentes minden „tapasztalattól”, azaz attól, hogy reális *létezést* is tételezzünk. Ha egyszerűen az élmények valós [reell] (és egyáltalán fenomenológiai) analíziséről és deskripciójáról beszélünk, akkor állandóan tudatában kell lennünk annak, hogy fejtegetéseinknek a pszichológiaihoz való kapcsolódása pusztán átmeneti stádium, hogy az ahhoz tartozó empirikus-reális felfogások és létezés-tételezések (például az élmények, mint a tér-időbeli világban lévő, átélő lelkes realitások „állapotai”) a legkevésbé sem maradnak érvényben, röviden: a lényeg mindenütt *tisztán* fenomenológiai érvényességét célozzuk meg és követeljük meg.

A *valós* [reell] értelmében vett tartalom nem egyéb, mint a legáltalánosabb, minden területen érvényes tartalom-fogalom egyszerű alkalmazása az intencionális élményekre. Ha most a valós tartalommal szembeállítjuk az *intencionális* tartalmat,¹⁶ ebben az esetben már a szó is jelzi, hogy a kérdés az intencionális élménynek (vagy aktusnak) mint olyannak a sajátosságára irányul. Azonban itt különböző fogalmak kínálóznak, melyek mind az aktus *specifikus* természetén alapulnak, és ugyanolyan módon elgondolhatók az *intencionális*

¹⁶ A „reális” szó az „intencionális” mellett sokkal jobban cseng, azonban olyan dologi transzcendencia gondolatához vezet, melyet éppen a valós [reell] élményimmanenciára való redukció által kellett volna különös határozottsággal kikapcsolnunk. Jól tesszük, ha a „reális” szóhoz, teljesen tudatosan, a dologira való vonatkozást társítjuk.

tartalom fenomenológiai címszava alatt, ami a leggyakrabban így is történik. Először is az intencionális tartalom *három* fogalmát kell megkülönböztetnünk: az aktus *intencionális* tárgyát, *intencionális* *matériáját* (szemben annak *intencionális* *minőségével*), és végül az aktus *intencionális* *lényegét*. Ezek a különbségtételekkel az elkövetkezendő, nagyon általános elemzések során meg fogunk ismerkedni - mely elemzések a megismerés lényegi tisztázásának szűkebb keretek közé szorított céljából is elengedhetetlenek.

20 §. *Az aktus* *matériája* és *minősége* *közi* *különbség*.

Az imént tárgyalt különbséghez képest (mely egyfelől azon aktusok között áll fenn, amelyekben úgyszólván „benne élünk”, másfelől pedig azon aktusok között, amelyek az előbbieket mellett, velük párhuzamosan futnak [nebenherlaufen]) teljesen más irányban egy másik, felbecsülhetetlen fontossággal bíró és ugyanakkor egészen magától értetődő különbségre bukkanunk. Nevezetesen arról a különbségről van szó, amely az aktus általános karaktere (amely az aktust mint pusztán megjelenítőt, vagy mint ítélot, érzőt vagy kívánót, stb. jellemzi), és az aktus „tartalma” (mely az aktust mint *ennek* a megjelenítettnek a megjelenítését, mint *ennek* a megítéltnek a megítélését, stb. jellemzi) között áll fenn. Így például, hogy $2 \times 2 = 4$ és *Ibsen a drámaművészetben a modern realizmus megalapítója*, ugyanahhoz a fajtahoz tartozó megállapítások; mindkettő ítéletnek minősül. Ezt a közöset *ítélet-minőségnek* nevezzük. Az egyik ítélet ennek a tartalomnak, a másik pedig egy a másik „tartalomnak” az ítélete, hogy ezt a fajta tartalom-fogalmat megkülönböztessük a többitől, itt az *ítéletmatériáról* beszélünk. Minden aktus esetében hasonló módon teszünk különbséget *minőség* és *matéria* között.

Ez utóbbi címszó alatt nem az aktusok alkotóelemeinek olyan felosztásáról és egybegyűjtő újraegyesítéséről van szó, mint amilyen szubjektum-aktus, predikátum-aktus, stb. mert így az egyesített össz-tartalom lenne maga az aktus. Mi azonban valami egészen másra gondolunk. A „matéria” értelmében vett tartalom annak a konkrét aktus-élménynek a komponense, mely ezt a matériát

egészen más minőségű aktusokkal közösen bírhatja. Ez akkor látható a legvilágosabban, ha olyan identikus [Identitäten] sorozatot hozunk létre, amelyben az aktus-minőségek változók, miközben a matéria ugyanaz marad. Ez nem kíván komolyabb előkészületet. Jól emlékszünk arra a bevett szóhasználatra, mely szerint *ugyanaz a tartalom* egyszer egy puszta képzet tartalma, máskor egy ítéleté, és megint más esetekben pedig egy kérdés, kétely, kívánság és ehhez hasonló tartalma lehet. Aki azt képzei, hogy *intelligens lények vannak a Marson*, ugyanazzal a képzettel rendelkezik, mint aki azt a kijelentést teszi, hogy *vannak intelligens lények a Marson*, illetve mint az, aki azt kérdezi: *vannak-e intelligens lények a Marson?*, vagy aki azt kívánja, hogy *bárcsak lennének intelligens lények a Marson!*, stb. Szándékosan soroljuk fel explicite a pontosan kapcsolódó kifejezéseket. Az eltérő aktus-minőségek ellenére azonos „tartalom” szemmel látható grammatikai kifejezéshez jut, és ily módon a grammatikai képződmények összhangja utalhat arra az irányra, melyet elemzéseinkben követünk.

Mit jelent akkor itt: „ugyanaz a tartalom”? Az intencionális tárgyiság a különböző aktusokban nyilvánvalóan ugyanaz. Egy és ugyanaz a tényállás, amit a megjelenítésben megjelenítünk, amit az ítéletben érvényesnek ítélünk, amit a kívánságban kívánunk, vagy amire a kérdésben rákérdezünk. Ezzel az észrevétellel azonban nem érhetjük be, mint az az elkövetkezendő megfontolások során majd bebizonyosodik. A valós [reell] fenomenológiai tárgyalás számára a tárgyiság maga semmi: hiszen általánosan szólva, transzcendens az aktushoz képest. *Közömbös, hogy milyen értelemben vagy milyen jogosultsággal beszélünk ennek a tárgyiságnak a „létéről”, közömbös, hogy ez a tárgyiság reális [real] vagy ideális, hogy vajon valóságos, lehetséges vagy lehetetlen: az aktus „erre a tárgyiságra irányul”.* Arra a kérdésre pedig, miként lehet egy nem-létező vagy transzcendens dolog intencionális tárgya egy aktusnak – amiben egyáltalán nincs is benne –, akkor erre ugyanazt kell válaszolnunk, mint korábban, ami valójában teljes mértékben kielégítő. Az, hogy a tárgy intencionális tárgy, azt jelenti, hogy van egy meghatározott módon jellemzett intencióval rendelkező aktus, és az intenciónak ez a meghatározottsága pontosan azt jelenti, amit az intenció tárgyra való vonatkozásának nevezünk. Ez a „tárgyra való vonatkozás” az aktusélmény lényegi állományához tartozó sajátosság; és az ilyen sajátosságokkal rendelkező az

élményeket (definíció szerint) intencionális élményeknek vagy aktusoknak nevezzük.¹⁷ *A tárgyi vonatkozás módjában rejlő valamennyi különbség a vonatkozó intencionális élmények deskriptív különbsége.*

Mindenekelőtt azonban meg kell itt jegyeznünk, hogy az aktus fenomenológiai lényegében megmutatkozó ama sajátosság, hogy az *épp egy bizonyos* tárgyiságra, és nem egy másikra irányul, nem meríti ki az aktus egész fenomenológiai lényegét. Éppen az imént beszéltünk tárgyi vonatkozás *módjában* lévő különbségekről. Ezalatt azonban alapvetően eltérő és egymástól tökéletesen függetlenül variálható különbségeket foglaltunk össze. Ezek egyike az *aktusminőségeket* érinti: így például azokban az esetekben, amikor azokról a különbségekről beszélünk, amelyek szerint a tárgyiságok hol a megjelenítés módján, hol az ítélet, a kérdés, stb. módján intencionálisak. Ezt keresztezi egy *másik*, ettől teljesen független variáció: nevezetesen a tárgyi vonatkozás változtatása. Az egyik aktus erre, a másik pedig arra a tárgyiságra vonatkozhat, ahol is közömbös az, hogy hasonló vagy különböző minőségű aktusokról van-e szó. *Bármely minőség kombinálható bármely tárgyi vonatkozással.* Ez a második variáció tehát *egy második, a minőségtől különböző oldalt érint az aktus fenomenológiai tartalmában.*

Ez utóbbi variáció esetében, amelyik a tárgyra való változó irányultságot illeti, éppenséggel nem „a tárgyi irányultság” különböző „módjairól” szoktunk beszélni, noha éppen az aktusban kell legyen az, ami ezt az irányultságot különbözővé teszi.

Közelebbről szemügyre véve mindjárt észre vesszük, hogy itt *még egy másik, a minőségtől különböző variáció-lehetőség is felmerül*, amelyben nagyon is szó van a tárgyiságokra való vonatkozás különböző módjairól; egyszersmind az is feltűnik, hogy az *épp imént* végrehajtott kettős variáció még nem tökéletesen alkalmas arra, hogy azt, amit matériaként definiáltunk, világosan megkülönböztesse a minőségtől. Eszerint minden aktusban két oldalt kellene elkülönítenünk: a minőséget, ami az aktust például mint megjelenítést vagy mint ítéletet jellemzi, és a matériát, ami az aktusnak egy tárgyiságra való meghatározott irányultságot

¹⁷ Ld. ehhez ennek a fejezetnek a végén található mellékletet.

kölcsönzi, amely tehát ezt a megjelenítést éppen ennek a – és nem valamely másik tárgynak – megjelenítésévé teszi. Mindez kétségkívül helyes, ám egy bizonyos tekintetben mégis félrevezető. Első pillantásra ugyan hajlunk rá, hogy a helyzetet egyszerűen így értelmezzük: a matéria az, ami által az aktus éppen erre, és nem egy másik tárgyra irányul; tehát az aktust egyértelműen meghatározza a maga minőségi karaktere és a tárgy, amelyre irányulna. Éppen ez a látszólagos magától értetődőség bizonyul helytelennek. Valójában könnyen látható, hogy *ha a minőséget és a tárgyi irányultságot egyidejűleg rögzítjük is, még akkor is lehetségesek bizonyos variációk*. Előfordulhat, hogy két azonos – például képzetnek – minősített aktus, amelyek ráadásul - méghozzá evidens módon - ugyanarra a tárgyra irányulónak tűnnek, teljes intencionális lényegük tekintetében még sincsenek maradéktalanul összhangban. Így például az *egyenlő oldalú háromszög* és az *egyenlő szögű háromszög* képzetei, noha tartalmukban különböznek, mégis – amint ez evidensen bizonyítható - ugyanarra a tárgyra irányulnak. Ugyanazt a tárgyat jelenítik meg, noha „különböző módon”. Hasonló áll az olyan képzetekre, mint *a + b egység hossza* és *b + a egység hossza*; és nyilvánvalóan ez a helyzet az olyan kijelentések esetében is, amelyek *egyébként* jelentés-azonosak, csupán az ilyen „ekvivalens” fogalmakban különböznek. És ugyanez áll olyan másfajta kijelentések összehasonlítására is, mint például *esős időnk lesz* és *az idő esősre fordul*. Vegyük azonban az aktusok következő sorát: az ítélet, hogy *ma esni fog*; a vélekedés, mely szerint *úgy néz ki, ma esni fog*; a kérdés, hogy *lesz ma eső?*; és a kívánság: *bárcsak lenne ma eső!* stb.; így ezek az *identitás* lehetőségét nem pusztán az általában vett tárgyi vonatkozás tekintetében illusztrálják, hanem *a tárgyi vonatkozás új értelmében véve is*; egy olyan módban, melyet tehát nem az aktus minősége ír elő.

A minőség csupán azt határozza meg, hogy a már *meghatározott módon* „megjelenített” intencionálisan mint megkívánt, kikérdezett, ítéletszerűen tételezett, stb. jelenvaló-e. Eszerint *a matéria az az aktusban, ami az aktusnak mindenekeelőtt tárgyi vonatkozást kölcsönöz*, mégpedig *olyan tökéletes meghatározottságban*, hogy a matéria által *nem csak az az egyáltalában vett tárgyi lesz szilárdan meghatározottá*,

amelyet az aktus megcélóz, *hanem az a mód is, amelyben azt megcélózza*.¹⁸ A matéria – mondhatnánk a nagyobb világosság kedvéért – az aktus fenomenológiai tartalmában lévő sajátság, ami nem csak azt határozza meg, hogy az aktus felfogja a mindenkori tárgyiságot, hanem azt is, hogy *miként* fogja fel; hogy önmagában milyen ismertetőjegyeket, vonatkozásokat, kategoriális formákat tulajdonít a tárgyiságnak. Az aktus matériája teszi azt, hogy a tárgy az aktus számára ez és nem valami más; az aktus matériája – bizonyos mértékig – a minőséget megalapozó (azonban annak különbségeitől nem érintett) *tárgyi felfogás értelme* (vagy röviden a *felfogásértelme*). Ugyanaz a matéria soha nem eredményezhet eltérő tárgyi vonatkozást; ellenben különböző matériák adhatnak ugyanolyan tárgyi vonatkozást. Az utóbbit mutatják a korábbi példák; vagyis azt, ahogyan egyáltalán az ekvivalens – de nem tautologikus módon ekvivalens – kifejezések különbségei a matériát érintik. Az ilyen különbségeknek természetesen a matéria semmilyen elgondolható felbontása nem felel meg; mintha az egyik darab ugyanannak a tárgynak, a másik pedig a képzet ettől különböző módjának felelne meg. A tárgyi vonatkozás nyilvánvalóan csak mint a tárgyi vonatkozás egy meghatározott módja lehetséges *a priori*; ez a vonatkozás pedig csak egy teljesen meghatározott matériában jöhet létre.

Ehhez még egy észrevételt fűzünk hozzá: *az aktusminőség* kétségkívül *az aktus absztrakt mozzanata*, amely mindenféle matériától leválasztva teljességgel elgondolhatatlan volna. Vagy lehetségesnek tarthatunk-e egy olyan élményt, amely ítélet-minőség lenne, ám anélkül, hogy egy meghatározott matéria ítélete lenne? Hiszen ezzel az ítélet elveszítené egy intencionális élményjellegét, ami lényegileg evidensen hozzátartozik.

¹⁸ Zavaróan hatnak a meghatározottságról és meghatározatlanságról való beszédből eredő, sajnálatos módon elkerülhetetlen többértelműségek. Ha például az észleleti megjelenítés meghatározatlanságáról beszélünk, amely abban a tényben áll, hogy noha az észlelt tárgyhöz odaértjük [meinen] annak hátoldalát, ezt azonban relatíve „meghatározatlanul” tesszük, miközben a világosan látott elülső oldal „meghatározottként” mutatkozik meg; vagy ha az olyan „partikuláris” kijelentésekben rejlő meghatározatlanságokról beszélünk, mint amilyenek *Egy A b; némely A b* típusú ítéletek – szemben az olyan szinguláris kijelentésekkel együtt járó „meghatározottsággal”, mint *Ez az A₀ b* akkor világos, hogy az ilyen fajtájú meghatározottságnak és meghatározatlanságnak egészen más az értelme, mint a fent szereplőknek – ez utóbbiak a lehetséges matériák sajátságaihoz tartoznak, amint ez a továbbiakban még világosabban ki fog tűnni.

Hasonló érvényes a matériára. Nem tudnánk elgondolni egy olyan matériát, amely sem megjelenítő aktusnak, sem megítélésnek, stb. nem matériája.

Ezentúl figyelniük kell *a tárgyi vonatkozás módjáról* való beszéd kétértelműségére, mely az épp imént előadott megfontolások szerint egyszer a minőség különbségeire, máskor pedig a matéria különbségeire vonatkozik. Ennek a kétértelműségnek a „minőség” és „matéria” terminusait felhasználó, szabatos beszédhasználat által kell elejét vennünk. A későbbiekben ki fog derülni, hogy ez a fajta beszédmód még más fontos jelentésekkel is bír.¹⁹

Melléklet a 11. és 20. paragrafusokhoz

A „képelmélet” és az aktusok „immanens” tárgyairól szóló tanítás kritikájához

Az aktus és szubjektum közti viszony fenomenológiai interpretációja során két alapvető és nehezen kiirtható tévedéstől kell óvakodnunk:

1. A *képelmélet* tévedése, amely úgy gondolja, hogy a megjelenítés (minden aktusban benne foglalt) tényét kielégítően megmagyarázta, amikor azt mondja: „odakint” van maga a dolog – legalábbis bizonyos körülmények között; a tudatban pedig mint a dolog képviselője egy kép.

Ezzel szemben észre kell vennünk, hogy ez a felfogás teljesen figyelmen kívül hagyja a leglényegesebb pontot, nevezetesen azt, hogy a képi megjelenítésben a megjelenő „*képtárgy*” alapján véljük a *leképezett tárgyat* (a „*kép-szerűsét*”). Mármost a képként funkcionáló objektum képszerűsége nyilvánvalóan nem belső karakter (nem „reális predikátum”); mintha egy objektum ugyanúgy lenne képszerű, mint ahogy például vörös és gömb alakú. Mi az oka annak, hogy túllépünk a tudatban egyedül adott „képen”, és képesek vagyunk azt, *mint* egy bizonyos tudatidegen tárgyra vonatkozó képet tekinteni? A kép és a dolog közötti hasonlóságra tett utalás nem visz bennünket előbbre. Ez a hasonlóság, legalábbis ha a dolog valóban létezik, objektív faktumként kétségkívül

¹⁹ Vö. a VI. vizsgálódás felsorolását, a 27. paragrafusban.

rendelkezésünkre áll. Az előfeltevések szerint csupán a képet birtokló tudat²⁰ számára azonban ez a faktum éppenséggel semmit sem jelent; nem segít megvilágítani a képnek a hozzá képest külsődleges objektumra (a kép-szüzsére) irányuló megjelenítő, pontosabban leképező vonatkozásának lényegét. Két tárgy közti hasonlóság, legyen az bármilyen nagy is, még nem teszi az egyiket a másik képévé. Csupán azáltal válik a kép egyáltalán képpé, hogy a megjelenítő én képes valamit egy másik hasonló valami képi reprezentánsaként tekinteni, miközben csupán az egyik adódik a számára szemléletileg, s helyette mégis a másikat *véli*. Ebben csupán az rejlik, hogy a kép mint olyan egy sajátos fajtájú intencionális tudatban konstituálódik, és hogy ezen aktus *belső* karakterének, ezen „appercepció mód” *specifikus* sajátosságának nem csak az köszönhető, amit képi megjelenítésnek [Vorstellen] nevezünk, hanem – mindenkor különös és *belső* meghatározottságánál fogva – még az is, amit egy *meghatározott* tárgy képi megjelenítésének hívunk. Az a reflexív beszédhasználat, mely szembeállítja és egymásra vonatkoztatja a képtárgyat és a kép-szüzsét, azonban nem utal kétféle, az imaginatív aktusban valóságosan megjelenő objektumra, hanem inkább olyan lehetséges és új aktusokban végbemenő megismerés-összefüggésekre, amelyekben a képi intenció betöltődik, és ily módon megvalósul a kép és az általa megjelenített tárgy közötti szintézis. A külső tárgyakkal szembeállított *belső* képekre vonatkozó közönséges beszédhasználat nem engedhető meg a deskriptív pszichológiában (és még kevésbé a tiszta fenomenológiában). Egy festmény csupán a kép-konstituáló tudat számára kép, nevezetesen a primer és észleletszerű módon megjelenő objektumnak először a tudat (egy észleleten alapuló) imaginatív appercepciója kölcsönzi a kép „*érvényességét*” vagy „*jelentését*”. Ha eszerint valaminek a képként való felfogása egy, a tudat számára intencionálisan adott objektumot előfeltételezne, akkor ez nyilvánvalóan végtelen regresszushoz vezetne, mivel maga ez az objektum ismét csak egy kép által konstituálna; tehát egy egyszerű észlelet [Wahrnehmung] tekintetében komolyan arról kellene beszélnünk, hogy egy „*észleleti kép*

²⁰ Ideiglenesen megengedjük ezt a beszédmódot, ami pontosabban szemügyre véve nem tulajdonképpen és a képelméletben, mivel valójában interpretált, helytelen.

[Wahrnehmungsbild]” rejlik benne, aminek „segítségével” vonatkozik az észlelet [Wahrnehmung] „magára a tárgyra”. Másfelől meg kell tanulnunk tehát belátni, hogy a képzetalkotás tárgyának a tudat *számára* és a tudatban – annak sajátos lényegi tartalmában – *történő* „konstitúciója” minden esetben szükséges. Vagyis egy tárgy nem azáltal jelenik meg a tudat számára, hogy egyszerűen *ott van* a tudatban egy, a transzcendens dologhoz valamilyen módon hasonló „tartalom” (ami pontosan meggondolva nyilvánvaló értelmetlenséghez vezetne), hanem azáltal, hogy maga a tudat *fenomenológiai lényege* tartalmazza, és alapvetően csak ez tartalmazhatja, a tudat minden tárgyi vonatkozását (*mégpedig* úgy tartalmazza mint egy „transzcendens” tárgyra való vonatkozást). Ez a vonatkozás „közvetlen”, ha egyszerű megjelenítésről van szó, és közvetett, ha fundált, például leképező megjelenítésről van szó.

Eszerint nem szabad úgy beszélnünk és úgy gondolkodnunk, mintha az úgynevezett „kép” úgy viszonyulna a tudathoz, mint a kép a szobához, melyben ki van állítva, és mintha bármit is érthetővé tettünk volna azzal a leegyszerűsítéssel, hogy két objektum egymásban van. Fel kell emelkednünk ahhoz a belátáshoz, hogy egyedül és kizárólag a szóban forgó aktusok fenomenológiai *lényeganalízise* által juthatunk el a kívánt megértéshez; jelen esetben tehát a régi és nagyon tág – a kanti²¹ és hume-i képzelőerő – értelmében vett „imagináció” aktusélményeinek elemzése által. Az ilyen aktusok (apriori) lényegi sajátosságának köszönhető az, hogy bennük „megjelenik egy tárgy”; mégpedig hol egyszerűen és közvetlenül, hol pedig úgy, hogy nem magáért valónak, hanem egy hozzá hasonló tárgy „képi megjelenítésének” „számít”. Itt azután nem szabad átsiklanunk afelett, hogy maga a reprezentáló képtárgy, éppúgy ahogy minden megmutakozó tárgy, ismét egy (a képiség-karaktert mindenképp előtti megalapozó) aktusban konstituálódik.

Ez a fejtegetés *mutatis mutandis* nyilvánvalóan érvényes a *jelelmélet* tágabb értelmében vett reprezentációelméletre. A jel-lét, ami ugyancsak nem reális predikátum, szintúgy fundált aktustudatot követel meg, vagyis olyan újfajta aktuskarakterekhez való visszatérést, melyek egyedül mérvadóak fenomenológiai

²¹ Vö. különösen Kant TÉK, A. 120. (szöveget és lábjegyzetet).

értelemben, és amelyek, ezen utóbbi állítmány vonatkozásában, egyedül tekinthetőek valós módon [reell] fenomenológiaiaknak.

Minden ilyen „elméletre” találó módon vonatkozik az az ellenvetés, hogy egyszerűen nem vesznek tudomást a lényegileg különböző megjelenítés-módok bőségéről, amelyeket az intuitív és üres megjelenítések osztályán belül a tisztán fenomenológiai elemzés megmutat.

2. Súlyos hiba volna valós [reell] különbséget tennünk egyfelől a „pusztán immanens” vagy „intencionális” tárgyak között, másfelől az alkalmasint nekik megfelelő „valóságos” vagy „transzcendens” tárgyak között: még akkor is, ha ezt a különbséget ezután a tudatban valós módon [reell] létező jel vagy kép, és a jelölt vagy leképezett tárgy különbségeként interpretálnánk; vagy ha tetszőlegesen más módon az „immanens” tárgy fogalma mögé valamiféle *valós [reell]* tudatadatot, például a jelentésadó mozzanat értelmében vett tartalom fogalmát csúsztatnánk. Ezek az évszázadokon keresztül tovább lappangó tévedések (gondoljunk csak Anselmus ontológiai argumentumára), jóllehet maguk is tárgyi nehézségekből eredtek, az immanenciára és hasonlókra vonatkozó beszédhasználat többértelműségében leltek támaszra. Elég, ha kimondjuk és mindenki el fogja ismerni: *hogy a megjelenítés intencionális tárgya ugyanaz mint a valóságos, és adott esetben külső tárgya, és hogy értelmetlen volna különbséget tenni e kettő között.* A transzcendens tárgy egyáltalán nem *ennek a megjelenítésnek a tárgya* lenne, ha az nem *ennek a megjelenítésnek az intencionális tárgya* volna. És ez magától értetődően pusztán analitikus tétel. A megjelenítésnek, az „intencionálnak” a tárgya nem más, mint a megjelenített, intencionális tárgy és éppen ez utóbbit jelenti. Ha képzetet alkotok Istenről vagy egy angyalról, egy intelligibilis magában-való létről vagy egy fizikai dologról, esetleg egy kerek négyszögről, stb. akkor éppen ezt az imént megnevezett és transzcendens dolgot vélem, vagyis (csupán más szavakkal) ez az intencionális objektum; és közömbös, hogy ez a tárgy létezik-e, vagy csupán elképzelt, netalán abszurd. Az, hogy a tárgy „pusztán intencionális” természetesen nem azt jelenti, hogy *létezik*, bár csak az *intencióban* (tehát mint annak valós [reell] alkotóeleme), vagy hogy ez utóbbiban a tárgy valamiféle árnyéka léteznék; hanem azt jelenti, hogy az intenció, vagyis egy ilyen és ilyen

minőségekkel rendelkező tárgy „vélese” létezik,²² *nem* pedig a tárgy. Ha azonban, másfelől, létezik az intencionális tárgy, akkor nem pusztán az intenció, a véles létezik, hanem a *vélt* is. - De legyen elég ezekből a manapság nem kevés kutató által olyannyira félremagyarázott magától értetődőségekből.

Az imént kifejtettek természetesen nem zárják ki azt, hogy különbséget tegyünk (ahogy azt korábban már érintettük) az egyáltalában vett tárgy között, *amehyre* mindenkor intencionálisan irányulunk, és a tárgy között, ahogyan (vagyis amilyen felfogásértelemben, és alkalmasint amilyen szemléleti „telítettségben”) arra intencionálisan irányulunk; és hogy az utóbbira sajátos elemzések és leírások vonatkoznak.

**Marosán Bence és Deczki Sarolta, Ullmann Tamás,
Varga Péter, Zuh Deodat fordítása**

²² Ami, ismételtén hangsúlyozzuk, nem azt jelenti, hogy erre a tárgyra irányulna közvetlenül a figyelem, vagy hogy evvel foglalkoznánk tematikusan, jóllehet a vélesre vonatkozó általános beszédhasználat az ilyen vonatkozásokat is felöleli.