

MAROSÁN BENCE PÉTER

A KONTEXTUS ÉS FENOMÉN KONTEXTUSA

Egy önismertető kísérlete

■ A jelen tanulmányban a *Kontextus és fenomen III. Az Abszolútum anatómiája* című könyvem¹ tágabb összefüggéseiről szeretnék írni, valamint a benne körvonalozott projekt végső céljairól. A könyv a transzcendentális filozófia, kifejezett formájában² Kanttól kezdődő hagyományába szeretne illeszkedni, annak eredeti, világos és egyértelmű módon Kant által kijelölt célkitűzéseit szeretné továbbvinni.³ Közelebről a Kanttal és a klasszikus német idealizmussal kezdődő mozgalomhoz kívánunk kapcsolódni, amely mind a mai napig él a *fenomenológiai filozófiában*, Husserl és követői gondolkodásában, ami a könyv legközelebbi horizontját és tájékozódási pontját jelöli ki. Jelen írásunk tehát picit az önrecenzió műfajába szeretne illeszkedni, ami nem egy túlságosan bevett kategória, de nem is teljesen szokatlan vagy ismeretlen stílus: éltek vele többek között Johann Gottlieb Fichte, Jakob Friedrich Fries és maga Husserl is.⁴

Kant és a klasszikus német idealizmus filozófiájának lényegi magvát, amennyire én látom, az a megfontolás képezte, hogy igazolják az emberi élet értelmes voltát, valamint a világ észszerű és hasonlóképpen értelmes voltába vetett hitet. Ennek a mozgalomnak a közvetlen előtörténetét a felvilágosodás jelentette; Kant maga is a német felvilágosodás szerzői közé tartozik. Csupán Kant és az utána következő gondolkodók számára feltűntek a felvilágosodás bizonyos anomáliái és ellentmondásai, melyeket mindenképpen szerettek volna leküzdeni. Arról van szó nevezetesen, hogy amikor a felvilágosodás, legnagyobb hatást kifejtő formájában, mint francia felvilágosodás, olyan jelenségeket és fejleményeket is produkált, melyektől a német felvilágosodás egyes gondolkodói, Kant és követői, visszarettentek. Ezek a fejlemények egyszerre tűntek föl a francia felvilágosodás szükségyszerű következményeinek, másfelől olyan sajátosságoknak, amelyek nem kevésbé szükségyszerű és elkerülhetetlen módon számolják fel az értelmes emberi életbe, valamint a világ és a történelem értelmességébe és észszerűségébe vetett hitünk alapfeltételeit.

A felvilágosodás alapvetése szerint a világ alapvetően észszerű. Az emberi ész, mely univerzális érvényű, és minden emberben közös, csupán a világnak ezt az eredendően racionális karakterét tükrözi vissza. René Descartes *Értekezés a módszerről* című művének első mondatát akár a felvilágosodás és speciálisan a francia felvilágosodás jelmondatának is tekinthetjük: „Nincsen semmi, ami igazságosabban van elosztva az emberek között, mint a józan ész; mert mindenki azt hiszi, jutott neki belőle; többet, mint amennyi van, még azok sem igen szoktak maguknak kívánni, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni.”⁵ Ha az elméletalkotást, a tudományos kutatást, a politikát és az etikát tisztán racionális alapokra helyezük, oly módon, hogy ezzel kapcsolatban az emberek az ész elveit követik és semmi mást, akkor megvethetők egy olyan egyetemesen igazságos, észszerű és

boldog társadalom alapjai, amelyben mindenki a legmagasabb szinten gyakorolhatja mindazt a tehetséget, ami neki adatott, és senkinek sem kell szűkséget szenvednie.

Ez volt a német felvilágosodás, majd a klasszikus német idealizmus fő célkitűzése is: tudományos módon megalapozni a világ észszerűségét, ezzel szerves összefüggésben biztosítani a világ és az emberi élet értelmes voltába vetett hit alapjait, és igazolni az erkölcsi és politikai cselekvés inherens normatív racionalitását, azt tehát, hogy léteznek világosan igazolható, objektíve érvényes erkölcsi értékek, amelyeket az ember gyakorlati tevékenységének tiszteletben kell tartania. Erre az eszményre és célkitűzésre azonban kezdettől fogva árnyékok vetődtek. Ezek az árnyékok a radikális materializmus és naturalizmus eszmerendszeréből kúsztak elő. Olyan gondolkodóknál, mint Hobbes, La Mettrie, Holbach és végül Sade, végső soron a felvilágosodás saját alapjainak, tulajdon alapvető eszméinek az önfelszámoló volta, lényegi megkérdőjelezése vetődött fel.⁵

Ezen gondolkodók a valóság egészét kizárólag természeti realitásként értelmezték, amelyben nincs helye a természetin túlmutató bármiféle értéknek vagy értelemnek. Egyedül az egyéni életben átélt örömmek vagy fájdalomnak lehet kizárólagosan az adott organizmusra vonatkoztatott jelentősége. Ennek a gondolati sornak szinte kínálkozó, egyes gondolkodók szerint⁷ elkerülhetetlen következménye volt Sade, aki szerint egy szék feldarabolása ugyanolyan semleges természeti esemény, mint egy eleven, érző emberi test feldarabolása.⁸ Az elképzeléseknek ebből a rendszeréből olyan iszonyatos szellemek szabadultak ki, amelyekről a klasszikus német idealizmus filozófusai közül többen úgy vélték, közvetlenül felelősek a francia forradalom alatt elkövetett vérengzésekért. Ennek a gondolati körnek a közvetlen következménye, mondja Hegel „a leghidegebb, leglaposabb halál, amelynek nincs nagyobb jelentősége, mint egy káposztafej kettévágásának vagy egy korty víznek”.⁹

A német felvilágosodás és a klasszikus német idealizmus élvonalbeli szerzőinek konszenzusát a felvilágosodás radikális materialista és naturalista imént említett szélsőséges következménye képezte. Ezek a szerzők, mindenekelőtt Kant, Fichte, Schelling és Hegel, meg voltak róla győződve, hogy a világ egy értelmes és észszerű egész, hogy az emberi életnek van inherens – tehát szükségszerű, magának ezen életnek a belső lényegéből fakadó – értelme, és hogy a történelem egy meghatározott cél felé halad, hogy több mint észszerűtlen, zűrzavaros, magasabb jelentés nélküli céltalan események együttese, melyben, hiába is keresnénk, nem találunk mást, csak észszerűtlen, önző tettek egyvelegét, vagy egyenesen szintiszta gonoszságot és kegyetlenséget. Első pillantásra pedig ez a kép tárul a szemünk elé. Úgy tűnik, a történelem és tágabban a világegyetem, a természet mint olyan, magáról tesz az emberi vágyakra és célokra. Spinoza hideg Istene uralkodik, és kormányzásának elveit kizárólag a természeti törvények alkotják, kormányzása pedig híján van minden morális megfontolásnak. A látszat tehát az, mint Fichte és Hegel fogalmazott, hogy „a történelem az a vágóhíd, melyen feláldozzák az egyének és népek boldogságát”.¹⁰

Azok szerzők, akik a német felvilágosodás és a klasszikus német idealizmus gerincét és élvonalát alkották, szinte mindannyian egyetértettek abban, hogy ezt a nihilista perspektívát muszáj elkerülni, úgyszólván bármi áron. Kerül, amibe kerül, meg kell menteni a világ, az emberi élet és a történelem értelmességébe és normatív releváns voltába vetett hitet. Azért, hogy ezt elérjék, mindannyian rákényszerültek arra, hogy megfizessenek bizonyos árat filozófiai elképzeléseik kidolgozása során. Ez azt jelentette, hogy mindannyiuknak fel kellett venniük bizonyos inkonzisztenciákat, ellentmondásokat vagy legalábbis gyengeségeket mint filozófiai rendszerük integráns elemeit. Kantnál ez az erőteljesen dualista világkép volt, jelenség és magában való dolog átjárását meg nem engedő elválasztása; törté-

nelemlfilozófiájában pedig a „társiatlan társiaság” feszültségteli koncepciója. Fichtének végső soron le kellett mondania a természetről; az egyetemes szellem kiszorított nála mindent, ami tőle idegen volt. Hegelnél pedig ilyen rendszeridegen elemek voltak – melyek nem következtek elengedhetetlen szükségszerűséggel filozófiájának belső logikájából – „az ész csele”, valamint „a világtörténelmi személyiség”.

Az ezzel kapcsolatos kétségbeesett és elszánt erőfeszítéseket a legitisztábban talán Schelling munkássága testesíti meg. *A transzcendentális idealizmus rendszere* című műve¹¹ előtt két évvel, 1798-ban, Schelling megjelentetett egy rövid írást, *Lehetséges-e a történelemnek filozófiája?* címmel.¹² Ez utóbbi szövegben Schelling pontról pontra, világosan megcáfolja a címben fölvetett kérdést. Azt az álláspontot fogalmazza meg, hogy a felmerülő elvi és elméleti nehézségek lehetetlenné teszik annak a gondolatnak koherens és filozófiailag tartható képviselését, hogy volna a világban és a történelemben értelem. Majd két évvel később, *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, Schelling előveszi ugyanazokat az érveket, melyeket korábban, a *Lehetséges-e a történelemnek filozófiája?* című kis terjedelmű tanulmányában megcáfolt, és mintha mi sem történt volna, teljes komolysággal terjeszti az olvasó színe elé mint működőképes bizonyítékokat.¹³

Csak hogy világosan lássunk: Schelling nem az a bűvész, aki azt mondja közönségének: „Csak a kezemet nézzék, mert csalok!”, hanem Schelling egy olyan „rossz” bűvész, aki elmagyarázza a trükköt közönségének, majd megcsinálja azt ugyanazon közönség színe előtt. Miért van erre szüksége? Miért használja fel újra ugyanazokat az érveket, amelyeket már egyszer elvetett? Röviden: azért, mert úgy érzi, muszáj működniük. Mert a másik alternatíva csak elborzasztó és katasztrófális lehet. A klasszikus német idealizmus gondolkodói közül, Kanttal egyetemben, valamennyien így érezték. Az egész civilizáció összeomlásától tartottak, ha nem sikerülne a felvilágosodás alapvető eszményeit – a világ és a történelem értelmességébe vetett hitet – megmenteniük. Úgy érezték, hogy ehhez még a súlyosabb filozófiai árak megfizetése sem lehet elég nagy kompromisszum. Mert ha ez nem működik, akkor egy minden érték és értelem nélküli, hideg világ vár ránk, amelyben bárki bármit megtehet; egyik tettnek sincs különösebb jelentősége a világ mint egész, mint tisztán természeti létező szempontjából.

Schelling pedig egész életében viaskodott azzal, hogy ezeket az eszményeket filozófiailag igazolható módon megmentse és képviselje – és munkásságának tragédiája az, hogy újabb és újabb aporiákba, feloldhatatlannak tűnő gondolati feszültségekbe ütközött. Élete vége felé, *A könyilatkozatás filozófiájában* Kantra hivatkozva arról beszél, hogy az ész nem tud eljutni a valósághoz,¹⁴ és a hitre mint egyéni, egzisztenciális pozícióra hagyatkozik. Annak, hogy Schelling kétségbeesetten keresi a kiutat, de nem találja, és újabb és újabb zsákutcákba jut, nézetem szerint komoly köze van a Hegellel való konfliktusához is.

Schelling egy egész sor ötletet legyártott, majd elvetett, arra vonatkozólag, hogy hogyan lehetne a felvilágosodás alapvető eszményeit megmenteni.¹⁵ Olyan ötleteket, amelyek azután Hegelnél tértek vissza újragondolt, részben továbbfejlesztett formában. Schelling úgy érezte, Hegel az ő szemetesládájában kukázott; az ő ötleteivel rukkolt elő, olyan ötletekkel ráadásul, amelyekről ő, Schelling, kimutatta, hogy nem jók, nem működnek. Hegel azonban úgy vélhette, muszáj, hogy ezek az ötletek működjenek, különben kudarcra van ítélve a felvilágosodás projektje, és vele együtt az egész civilizáció. Miközben Schelling továbbra is próbált koherens megoldásokat és válaszokat találni ezekre a szinte megoldhatatlannak tűnő problémákra.

Ebben a szellemi légkörben szinte mindenki ezt a felfogást vallotta: mindenáron meg kell menteni ezeket az eszményeket. Szinte mindenki. Kivételek persze voltak. Köztük a legnagyobb talán Friedrich Schiller volt. Schiller, az 1793-as

A fenségesről című tanulmányában annak a nézetének adott hangot, hogy a világban és a történelemben kizárólag az a típusú esztétikai értelem lelhető fel, melyet mi magunk látunk bele. Mint amikor egy tomboló vihar keltette fenséges érzéséről beszélünk.¹⁶ Az érdekes az, hogy Schillernek ezt az írását sűrű hallgatás vette körül. Nem említi esztétikai előadásában Hegel (noha Schiller számos más művéről beszél benne), és nem találunk rá utalást Schiller barátjánál, Wilhelm von Humboldt-nál sem, aki pedig egy teljes monográfiát szentelt Schillernek. Nem ismerték volna? Az kizárt. Schiller a maga korában igazi rocsztárnak számított. 1789-es jénai székfoglaló előadásán (*Mi az egyetemes történelem, és mi végre is tanulmányozzuk?*)¹⁷ a terem zsúfolásig megtelt, mondhatni a csillárokról is emberek lógtak. Ebben a közegben muszáj volt Schiller minden írását ismerni. Akkor miért nem esett szó Schillernek pont erről az írásáról?

Azért, mert Schiller ebben a szövegben felmondta azt a konszenzust, amit ennek a szellemi mozgalomnak minden élvonalbeli alakja vallott és képviselt.¹⁸ Amennyire ez gyanítható és kikövetkeztethető, Schillernek ezt a gesztusát ez a közeg némileg kínos feszengéssel fogadta. Mint amikor a szülők egy nagyobb vendégség közepette megengedik kicsiny gyermeküknek, hogy a felnőttekkel együtt ő is leüljön vacsorázni az asztalhoz, abban a reményben, hogy majd jól viselkedik. De a gyermek éppen a díszes társaságban véli elérkezettnek az időt, hogy a házon kívül, nemrégiben szerzett illetlen szókincsét kipróbálja, és önfeledt örömmel mondogatni kezd olyan szavakat, amelyeket a felnőttek pironkodva igyekeznének a társasági nyelvhasználat határain kívül tartani. A szülők pedig pirulva nézik gyermeküket, hogy igen, vannak ilyen szavak, csak ezeket nem illik használni, pláne nyilvánosan nem.

Nem véletlen, hogy Nietzsche Kanttal és a klasszikus német idealizmus gondolkodóival szemben éppen Schillert fogja kijátszani, mondván, hogy ebben az emberben volt elég szellemi bátorság kimondani olyan dolgokat, amelyeket ebben a közegben mások nem mertek kimondani.¹⁹ A későbbi Nietzsche, nem sokkal megőrülése előtt, azonban maga is mondott olyanokat, hogy bizonyos dolgokat inkább ő sem mondott volna ki.²⁰

Innen történetünk kétfelé ágazik el. Az ekkoriban felemelkedőben lévő és világhódító útjára induló pozitívizmusból a 20. század második felében kialakult a ma is uralkodó, néhány helyen a filozófia többi iskolájának, áramlatának elnyelésével fenyegető analitikus filozófia; melyben a természettudományos jellegű orientáció meghatározónak számít. Ezzel párhuzamosan körvonalazódott heterogén áramlatok sokszínű egyvelege, melyben így vagy úgy, de az egyén és az egyéni tapasztalatnak kiemelt szerepe volt és van, és amelyet az analitikus filozófia képviselői a maguk perspektívájából „kontinentális filozófiának” neveztek el.²¹ Ezen belül van az a Kanttól induló áramlat, amelyhez én is sorolom magamat, nevezetesen a transzcendentális filozófia hagyománya, és azon belül is a husserli fenomenológia, amely a *Kontextus és fenomén* harmadik része által tartalmazott vizsgálódások állandó tájékozódási pontjaként szolgált.

Edmund Husserlt végső soron ugyanazok az eszmények vezérelték, mint Kantot és a klasszikus német idealizmus klasszikusait:²² megmenteni a felvilágosodás eszményeit, a világ és az egyéni élet értelmességébe vetett hitet, úgyszólván bármi áron. Husserlnél ez a transzcendentális és az empirikus szféra, illetve az ezzel kapcsolatos – transzcendentális és empirikus – vizsgálatok merev szétválasztásával járt. Ehhez kapcsolódik nála a naturalizmus radikális kritikája,²³ mely legkésőbb 1906-tól kezdve végigkíséri életművét.²⁴ Husserl, ami a jelen könyvem szempontjából is alapvető fontosságú, megpróbálja ezeket a szférákat összekötni. Az erre vonatkozó kísérletét Mezei Balázs a *Kartéziánus elmélkedések* magyar fordításához²⁵ írott kísérőtanulmányában „modális monizmusnak” nevezi el. Eszerint a transzcendentális szubjektivitás magát különböző modalitásokban és végtelen mi-

nőségekben konstituálja.²⁶ Ezt „konstitúciós monizmusnak” is nevezhetnénk, és Husserlnél ténylegesen ez egyesíti a valóság különböző tartományait és szféráit.

Jómagam is kritikusabb pozíciót fogllok el a kortárs naturalizmussal szemben. Ennek a naturalizmusnak a kortárs analitikus elmefilozófiában a legszélsőségesebb megnyilvánulási formája a mindenekelőtt Paul és Patricia Churchland nevével fémjelzett úgynevezett „eliminativizmus”, amely szerint tudat mint olyan nem létezik, egy nyelvi zavar, és a szótárunkból ki kellene *küszöbölnünk*, tehát *eliminálnunk* kellene mindent, ami csak a lelkire, tudatira, valamint ezek szinonimáira utal.²⁷ Hajlok arra, hogy ebben a vonatkozásban Jerry Fodorral értsek egyet, aki egy helyen kijelentette, hogy ha az eliminativizmusnak igaza lenne, az „fajunk történetének legnagyobb intellektuális katasztrófája volna”.²⁸ A transzcendentális hagyomány képviselőivel egyetértésben úgy gondolom, hogy a radikális naturalizmussal szemben minden rendelkezésünkre álló eszközeinkkel harcolnunk kellene.

Ezen a ponton már kifejezetten is kitérhetünk könyvünk két, Husserl utáni legközelebbi kapcsolódási pontjára: Mezei Balázs és Tengelyi László filozófiájára. Mezei Balásznál különösen a *Vallásbölcselet* című kétkötetes művében kifejtett végtelenfogalomra támaszkodtunk, különösen annak minden konzisztens keretet szétfeszítő, a végtelen nyitottság irányába mutató leírására.²⁹ Tengelyi Lászlótól elsősorban a fenomenológiai metafizikának mint a tapasztalat kategoriális analízisének a koncepcióját vettük át.³⁰ Tengelyi szerint a filozófia, jövőbeli feladatát és fő célkitűzését tekintve, a tapasztalat alapvető szerkezeti elemeinek és fogalmainak a vizsgálata kellene hogy legyen. Három nagyobb tematikus egységre tagolódó művünk első részében tulajdonképpen ennek a feladatnak bizonyos szegmenseit szerettük volna elvégezni.³¹

Mind Tengelyihez, mind Mezeihez kapcsolódunk a kortárs naturalizmus kritikáját illetően. Azonban én, a könyv második és harmadik tematikus egységében, arra kényszerülök, hogy bizonyos pontokon eltávolodjak Tengelyitől. Az első ilyen pont a könyv második részében jelentkezett (*A töredékes fenomén. A transzcendencia*).³² Tengelyi nevezetesen úgy gondolja, hogy például a filozófusnak nem lehet feladata megfejtieni a test–elme problémát, azt a kérdést, hogy milyen viszony van valójában test és elme között.³³ Márpedig könyvemben én, egyebek mellett, pontosan erre teszek kísérletet. A második ilyen típusú vitás pont köztem és Tengelyi között filozófia és természettudományok viszonyát illeti. Tengelyi meg van róla győződve, hogy ezek két tökéletesen különböző tartományt alkotnak, és egyiknek sem volna szabad beavatkoznia a másik munkájába, mindkettőnek saját pályán, a másiktól teljes mértékben függetlenül kellene haladnia. Könyvem második részében, ettől eltérően, én pontosan amellet próbálok érvelni, hogy filozófia és természettudományos kutatás között minden korábbinál szorosabbra kellene vonni a viszonyt, hogy a két tartomány, ahogy Shaun Gallagher is fogalmazott, „a kölcsönös megvilágítás” viszonyában áll egymással; tehát egymás eredményeit és fogalmait folyamatosan, kölcsönösen megvilágítják és magyarázzák.³⁴

A harmadik vitás pont talán mind közül a leglényegesebb. Tengelyi szerint a filozófiának a korábbiaknál sokkal szerényebb álláspontra kellene helyezkednie. Nem lehet feladata nevezetesen, hogy megpróbálja megoldani a hagyományos metafizika klasszikus problémáit, mint a lélek halhatatlansága vagy Isten létezésének a kérdése, ezek ugyanis egyáltalán nem a filozófiához, hanem a teológiához tartoznak. A filozófiának a jövőben egy – a korábbi ambíciókkal összehasonlítva – szerény munkamódszer alakját, ruházatát kell magára öltenie, feladata pedig a tapasztalat alapvető kategóriáinak a szerkezeti elemzése és vizsgálata. Ezzel szemben én, Husserlrel egyetértésben,³⁵ úgy gondolom, hogy a filozófia, ameddig csak magát méltónak akarja tartani e névre, nem adhatja fel az arra irányuló kísérletet, hogy ezeket az ősrégi problémákat megpróbálja megoldani. Azért sem, mert ezeknek a kérdéseknek lényegi közük van a világ és benne az emberi élet értel-

mességéhez vagy értelmetlenségéhez – Kant és a klasszikus német idealizmus alapvető célkitűzéseihez tehát.

Erre tesztek előzetes, megalapozó kísérletet a könyv harmadik részében (*Az indirekt metafizika ideája. A nyitott totalitás*).³⁶ Az *indirekt metafizika eszméje*, amit ebben a végső, lezáró részben próbálok kifejteni, arra vonatkozik, hogy végső válaszok talán nem lehetségesek, de vannak olyan *jelzések* a világban és a tapasztalatban, amelyeket követve racionálisan megalapozottan és kellő erejű, nagyságú bizonyosság birtokában vonhatunk le következtetéseket „a legfőbb és végső kérdések” viszonylatában, ahogy Husserl szeretett fogalmazni.³⁷ Ezzel összefüggésben persze tisztában vagyok, hogy az általam remélt és feltételezett válaszokhoz vezető úton – akárcsak Kant és a klasszikus német idealizmus szerzői – én is rákényszerülök bizonyos áldozatokra, sőt gondolati trükkökre.

Nálam a legfontosabb ilyen gondolati „trükk” vagy „bűvészmutatvány” a könyv harmadik részében kifejtett „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis” névvel ellátott gondolat,³⁸ mely szerint valamely élő, tapasztaló individuum egyes szám első személyű perspektívája soha nem önmagában születik meg, aktiválódik és áll fenn, hanem mindig egy egyetemes hálózat részeként. Ezzel a hálózattal az egyéni első személyű perspektívát – tehát minden szubjektumnak a maga egyéni nézőpontját és tapasztalati horizontját – az azt hordozó fizikai bázis strukturális jellege biztosítja. Azt a feltevést fogalmaztam meg a szövegben, hogy – empirikusan is kimutatható módon – két, strukturálisan és funkcionálisan teljes mértékben izomorf és tudatosságra képes fizikai rendszer között mélyebb szintű kapcsolat, hovatovább folytonosság van; ezért, ha az egyik megszűnik, akkor mégsem szűnik meg visszavonhatatlanul és teljes mértékben.³⁹ Ami Hegelnél „a világtörténelmi személyiség” és „az ész csele”, az nálam a „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis”.

Számomra a gondolat igazi tétjét annak gyakorlati, empirikus tesztelhetősége jelenti. Ennek feltételeit most készítem elő, kis szerencsével ezzel kapcsolatban tényleges kísérletekre is sor fog kerülni. Ha ezen kísérletek pozitív eredménnyel zárulnak, akkor az hatalmas támogatást jelentene a transzcendentális filozófiai hagyomány által hordozott eszmények számára, felbecsülhetetlen módon támogatná meg a világ, az emberi élet értelmességébe vetett hitet. Ha kudarccal végződnének, akkor sincs minden veszve, de a minden értelem felfalásával fenyegető radikális naturalizmus elleni harc megint egy fokkal nehezebbé válik; az ezzel kapcsolatos kudarc megint spekulatívabb pozíciók felé kényszerítené azokat, akik a felvilágosodás eredeti eszményeinek jegyében szeretnék megmenteni és biztosítani az emberi élet, valamint a világ értelmességét.

Jelenleg még minden nyitott. A jelen könyvet is csupán további vizsgálódások és eszmeftutatók nyitányának szántam.

■ JEGYZETEK

1. Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája*. L'Harmattan, Bp., 2025.
2. Munkácsy Gyula véleménye szerint a transzcendentális filozófia hagyománya Descartes-ra nyúlik vissza. Lásd *A margók előadója voltam: Boros Gábor és Miklós Tamás beszélgetése Munkácsy Gyulával*. In Schmal Dávid (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Atlantisz, Bp., 2002. 9–36. Ez az elképzelés azonban magáéhoz Husserlhez nyúlik vissza. Lásd Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I.* (Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs) Atlantisz, Bp., 1997.
3. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János) Atlantisz, Bp., 2018.
4. Az utóbbihoz lásd pl. Edmund Husserl: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1979. 132–134.
5. René Descartes: *Értekezés a módszerről*. (Ford. Alexander Bernát) Kossuth, Bp., 1991. 20.

6. Lásd ehhez Theodor Wiesengrund Adorno – Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*. (Ford. Bayer József – Geréby György – Glavina Zsuzsa – Vörös T. Károly) Atlantisz, Bp., 1990.
7. Pl. Adorno és Horkheimer: i. m.
8. Lásd Donatien Alphonse François de Sade: *Az igazság*. (Ford. Petri György) In Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Bp., 1975. 677–681.
9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai, Bp., 1973. 303.
10. Uő: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai, Bp., 1979.
11. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. (Ford. Endreffy Zoltán) Gondolat, Bp., 1983.
12. Uő: *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?*. In *Ausgewählte Schriften*. Band I. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 295–304.
13. Lásd ehhez Miklós Tamás: *A történelemfilozófia elgondolhatatlansága és nélkülözhetetlensége A transzcendentális idealizmus rendszerében*. In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram, Bp., 2011. 147–168.
14. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. (Ford. Mazgon Máté) Szent István Társulat, Bp., 2019. 17. Czákó István bevezető tanulmányából idézek (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling keresztény metafizikája. 9–61).
15. Schelling szerint Hegel „a természetfilozófia korábban reális formáját csak mesterségesen, ezért tökéletlenül, de mégis nagyon hasznosan fordította át gondolkodásba, a fogalomba, a logikumba, s ahogyan nagy dolgokat gyakorta kicsiny véletlenek indítottak el, így Hegelnél is ez történt, akinek egyetemi barátai azt tanácsolták, hogy Jénában az akkor elhanyagolt logikát adja elő. Ő azonban körülbelül annyit tett, mint az, aki egy hegedűversenyt zongorára ír át”. Lásd Otto Pöggeler: *A szellem fenomenológiája kompozíciója*. (Ford. Nyisznyánszki Ferenc) In Hársing László (szerk.): *Bevezetés „A szellem fenomenológiája” tanulmányozásához*. Művelődési Minisztérium, Bp., 1986. 76.
16. Friedrich Schiller: *A fenségesről*. (Ford. Mesterházi Miklós – Papp Zoltán) In *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Bp., 2005. 353–370.
17. Uo. 383–402.
18. Lásd ehhez Miklós Tamás: *A zűrzavar képei. Schiller a fenségesről*. In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. 181–193, itt: 191. „Az észnek immár nincs szüksége észszerűvé hazudni vagy elfedni a káoszt, szembenézhet a szép értelmetlenségével.” Lásd még Rüdiger Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. (Ford. Györfly Miklós) Európa, Bp., 2007.
19. Pl. Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. (Ford. Kertész Imre) Magvető, Bp., 2003.
20. Lásd ehhez Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*. Gondolat, Bp., 1989. Továbbá Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. (Ford. Györfly Miklós) Európa, Bp., 2002.
21. Lásd ehhez Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Bp., 2011.
22. Mint azt maga is mondja utolsó főművében, *Az európai tudományok válsága* c. könyvben. Lásd Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. 250–252.
23. Husserl: „Az európai lét krízisének csak két kivezető útja van: Európa vagy elpusztul, mert elidegenedik életének racionális értelmétől, és szellemellenességbe, barbárságba hanyatlik, vagy újjászületik a filozófia szelleméből, az ész a naturalizmust végképp leküzdő heroizmusa által. Európa legnagyobb veszélye a fáradtság. Küzdjünk e minden veszélyek legveszedelmesebbike ellen, mint „jó európaiak”, azzal a vitézséggel, amely a végtelen harctól sem riad vissza, akkor a Nyugat emberi küldetésében való hitetlenség pusztító tüzeből, a kételkedés izzó lángjából, a roppant fáradtság hamujából az élet új bensőségének és átszellemítésének főnixé támad fel mint hatalmas és távoli emberi jövendő záloga: Mert csupán a szellem halhatatlan.” Edmund Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. (Ford. Baránszky Jób László) In *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, Bp., 1972. 366–367. Lásd ehhez még Marosán Bence Péter: *A történelem iránya és értelme Edmund Husserl filozófiájában*. Kellék 2024. 72. sz. 97–112.
24. Edmund Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1985.
25. Uő: *Kartézianus elmélkedések*. (Ford. Mezei Balázs) Atlantisz, Bp., 2000.
26. Mezei Balázs: „Azt is mondhatjuk, hogy Husserl a valóság modális fölfogásával állítja szembe az ontológiai dualizmus vagy a fizikalista monizmus véleménye szerint ellentmondásos álláspontjait. Saját fölfogását modális monizmusnak nevezhetjük. Ezen az ér-

tendő, hogy a valóság egysége – mind időben, mind logikailag – végtelen. A végtelen valóság ugyanakkor egyetlen eredeti működés – a transzcendentális tudat – különböző modalitásaiból tevődik össze (konstituálódik), melyek tényleges és lehetséges összekapcsolódását az időiség biztosítja.” Mezei Balázs: *Utószó*. In Husserl: *Kartézianus elmékedések*. i. m. 186.

27. Lásd Patricia Churchland: *A félrevezető probléma*. Vulgo 2004. 5. évf. 2. sz. 39–46.

28. Fodor: „ha a józan észen alapuló intencionális pszichológia valóban összeomlana, akkor az egyedülálló módon a fajunk történetének legnagyobb intellektuális katasztrófája volna; ha tévednénk az elmével kapcsolatban, akkor ez volna a legnagyobb tévedésünk, amelyet valaha is elkövettünk. Nem lehetne például a természetfeletti összeomláshoz hasonlítani, mert a teizmus sohasem került közel ahhoz, hogy olyan belsőleges szerepet játsszon a gondolkodásunkban és a gyakorlatunkban - különösen a gyakorlatunkban - amelyet a hit/vágy magyarázat játszik. Talán a józan ész fizikánkat - az intuitív elköteleződésünket a megfigyelőtől függetlenül létező, közepes méretű tárgyak világhoz - kivéve semmi sincs olyan közel a bennünk lévő kognitív maghoz, mint az intencionális magyarázat. Nagyon, nagyon súlyos gondban leszünk, ha fel kell adnunk. Valójában kétlem, hogy fel tudnánk adni: hogy az intellektusunk úgy volna megalkotva, hogy nélküle megenni [...] biológiailag járható út volna”. Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia*. L'Harmattan, Bp., 2008. 75. Idézi Tózsér János: *Általános bevezetés: a test-lélek probléma*. In Uő: *Elmefilozófia*. i. m. 9–85.

29. Mezei Balázs: *Vallásbölcselet I-II*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2004.

30. Tengelyi László: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Karl Alber, Freiburg – München, 2014. Uő: *Őstények és világvázlatok*. Atlantisz, Bp., 2017.

31. Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája*. 26–200 (I. rész. A tapasztalat architektonikája. Az immanencia).

32. Uő: *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája*. 201–356.

33. Tengelyi: *Őstények és világvázlatok*. 68–69.

34. Shaun Gallagher: *Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science*. Journal of Consciousness Studies 1997. 4. évf. 3. sz. 195–214.

35. Lásd ehhez Marosán Bence Péter: *Edmund Husserl metafizika-felfogásának főbb jellemzői és korszakai. Avagy hogyan tematizálhatjuk a „legfőbb és végső kérdéseket” fenomenológiailag?* *Különbség* 2023. 23. évf. 1. sz. 141–164.

36. Uő: *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája*. 357–468.

37. Edmund Husserl: *Fenomenológia*. In Uő: *Válogatott tanulmányai*. i. m. 222–223. Uő.: *Kartézianus elmékedések*. i. m. 173–174.

38. Lásd Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája*. 452–465.

39. Lásd ehhez Uő: *Képes-e a filozófia gyógyírt nyújtani a halálfélelemre? Avagy egy fizikalista reinkarnáció-elmélet vázlata*. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 22. Félelem*. Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus, Szeged, 2025. 30–40.