

keréknyomok

2016/10. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK	PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
GESZTES NAPSUGÁR	25 év a Tan Kapujában	172
Kierkegaard: egy bio-gráfiai olvasat – A bio-gráfiai értelmezés relevanciája Kierkegaard korai műveiben	5	
ILIÁS-NAGY KATALIN	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
Isten halálától az akarat születéséig az örökkévalóság körforgásában – Friedrich Nietzsche <i>Így szólt Zarathustra</i> című műve alapján	32	
LAKI ZOLTÁN	A klasszikus upanisadok II. (szerk., ford. Fórizs László)	176
Az „én” titka – A husserli fenomenológia szemléleti útjai	70	
ERMESZ CSABA	Porosz Tibor: A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai	177
Rejtjelek – Jaspers egzisztencia-filozófiája buddhista szemmel	89	
POROSZ TIBOR	VERS	
Fényélmények a buddhista meditációkban	121	
FARKAS VIKTOR	Szeng can: A szívbeli hitről (ford. Fórizs László)	181
Áthallások – Gondolatok a <i>Dhammapada</i> versei kapcsán	160	
	SUMMARIES IN ENGLISH	184
	E SZÁMUNK SZERZŐI	

LAKI ZOLTÁN

Az „én” titka

A husserli fenomenológia szemléleti útjai

A husserli fenomenológia szerint a tapasztalati világ a saját tudatban van. A tapasztaló mint a tudat alanya nem az egyéni létezők egyike, hanem e világ egyedüli centruma és végső vonatkoztatási pontja: „transzcendentális”, amennyiben minden megnyilvánulást megelőz és magában foglal, egyúttal pedig immanens, amennyiben „itt” van, a legbensőbb és legközvetlenebb önzonosságban. Ez a bizonyosság az ismeretelmélet keretei között lehetővé teszi számunkra, hogy kiiktassuk a személyes, pszichológiai „én” nézőpontját, és meghatározzuk a tudatosság általános jellemzőit vagy törvényeit: az intencionalitást, a konstruktív vagy kreatív jelleget, a szintézisre való képességet és az interszubszejtivitást. Ugyanakkor a fenomenológia mélyebb és radikálisabb megközelítésében a tapasztalás tudati természete a lét és a tudat azonosságára utal, az alany egyedülléte saját elfelejtett egyetemességét tükrözi, a tudat általános sajátosságai pedig a korlátlan teljesség és a tökéletes szabadság maradványai. Ez az immanens transzcendencia tárja fel számunkra az énség valódi lényegét és az emberi létállapot meghaladásának lehetőségét – mint ontológiai bizonyosságot, és mint beteljesítésre váró célt, ami az emberi életnek értelmet és értéket ad.

*„Ne keresd kívül, fordulj vissza tenmagadhoz,
az ember bensejében lakik az igazság.
Ha pedig azt látnád, hogy saját természeted is változik,
akkor emelkedj tenmagad fölé.”¹*

Bevezetés

A hétköznapi világ- és önátélés egyik kevésbé tudatosuló, ám annál inkább meghatározó szemléletbeli alapelve, hogy az *immanencia* és a *transzcendencia*, az emberi és az emberen túli vagy isteni valóság végletesen különbözik egymástól, s e kettő között áthidalhatatlan létbeli szakadék tátong. Más szóval, ami számunkra bensőséges és közvetlenül jelenvaló, az kizárólag halandó emberi lényünkhöz, korlátozott és időbe vetett egzisztenciánkhoz tartozik, ami viszont korlátlan, időtlen és abszolút, azt – ha létezik egyáltalán – saját magunkban nem éljük és nem is élhetjük át, minthogy ember-voltunk eleve adott és megváltoztathatatlan,

¹ SZENT ÁGOSTON 391/2016, 39.72. (Nyíri Tamás fordítása.)

és önmagunkat lényegileg – a létrendi emelkedés és az egyetemesebb állapotokkal való azonosulás értelmében – nem tudjuk meghaladni. Ennek megfelelően az emberi megismerés célja legfeljebb a valóság leírása lehet, eszköze pedig vagy a közönséges érzéki tapasztalás, vagy a tapasztalati tényekből kiinduló, de azoktól elrugaszkodó logikai következtetés és absztrakció. Míg az előbbi általában egy metafizika-ellenes immanentalizmusba torkollik, amely minden magasabb valóságot megismerhetetlennek vagy nem-létezőnek tekint, az utóbbi a névlegességek és spekulatív elgondolások univerzumát hozza létre, egy légvá-rakból épített „másik” világot, amely a finomabb lelkületű embereknek a transzcendencia illúzióját nyújthatja, ám az emberi élet végső problémáira nem ad valós választ.

Ez a kettősség, mely az élet minden területét megmérgezi, mindenekelőtt abból fakad, hogy az ember nem képes a lét tudati jellegére és a tudat isteni természetére közvetlenül reflektálni, vagyis nem képes megragadni azt a valóságot, ami benne itt és most is jelen van, és ugyanakkor önnön személyén túlmutat, a korlátlan szabadság és a mindent felölelő teljesség irányába. Mégpedig azért nem képes erre, mert tapasztalását eltorzítja és átszínezi két mélyen gyökerező, nem-tudásból fakadó meggyőződés: a saját tudattól független létezés képzete, illetve az énségnek és az öntudatnak az egyénnel, a partikuláris emberi létezővel való *feltétlen* azonosítása.

A nyugati szellemtörténetben több gondolkozó is kísérletet tett arra, hogy e tévkép-zeteket ilyen vagy olyan módon kiiktassa, s ezáltal az immanencia és a transzcendencia valódi jelentését és egymáshoz való viszonyát tisztázza. A jelen tanulmányban mi is ehhez kívánunk néhány szempontot adni, segítségül hívva azt a szemléleti módot és keretet, amely véleményünk szerint e kérdés tárgyalására a leginkább alkalmas: Edmund Husserl *fenomenológiáját*.

1. A fenomenológiai epoché és a természetes léttapasztalat

A husserli fenomenológia kiindulópontja az emberi megismerés átfogó kritikája. Ha el akarunk jutni azon abszolút evidenciáig, amelyek bármiféle emberi tudás érvényét és igazolását adják, mindenekelőtt „le kell csupaszítanunk” és meg kell tisztítanunk a tapasztalást. Más szóval, a descartes-i *Meditatiók* szellemében át kell értékelnünk minden tudományos vagy tudomány-előtti ismeretet, ítéletet és objektív igazságot, és el kell vetnünk mindazt, ami nem vezethető vissza „az eredeti tapasztalatban vagy belátásban adott dolgokra és tényállásokra.”²

„Tehát minél kevesebb értelem, és amennyire csak lehetséges, tiszta intuíció (*intuitio sine comprehensione*); valóban a misztikusok szavai jutnak eszünkbe, az, ahogyan ők az intellektuális szemléletet leírják, ami minden, csak nem értelmi

² HUSSERL 1929/1972, 231.

jellegű tudás. S az egész művészet abban áll, hogy átadjuk a szót a szemlélő szemnek, és kiküszöböljük a szemlélettel egybeszótt transzcendáló vélekedést, azt ami számunkra állítólag vele együtt van adva, ami gondolatban együtt jár vele, és amit alkalmasint a hozzájáruló reflexió belemagyaráz.”³

Rögtön felmerülhet a kérdés, hogy miért van egyáltalán szükség bármifajta tiszta intuícióra, és miben különbözhetne ez a hétköznapi empíriától. Hiszen az utóbbi révén már eleve rendelkezünk egy természetes és magától értetődő evidenciával, a világ tényleges és aktuális meglétének a bizonyosságával:

„Mindenekelőtt a világ létezése magától értetődő – olyannyira, hogy még csak eszébe sem jut senkinek, hogy azt hangsúlyozottan, tételesen kifejtse. Folyamatosan tapasztalatunk van a világról, és ebben a tapasztalatban a világ állandóan és kétségtelenül létezően ott van a szemünk előtt.”⁴

Bár az, hogy a világ van, emberi szempontból valóban kétségbevonhatatlan, az már nem ilyen magától értetődő, hogy milyen módon és értelemben „van”. E tekintetben mindennapi létélményünket és világról alkotott képünket nem vehetjük alapul, minthogy ez egyáltalán nem felel meg annak, amit a világból *közvetlenül* megtapasztalunk. Közönségesen egész életünket (a filozofálás elméleti pillanatait leszámítva) abban a meggyőződésben éljük le, hogy a fizikai világ a tudati átélés körén kívül és attól függetlenül létező valóság, amely egyfajta hatalmas tartályként magában foglal minket magunkat is, mint a testi létezők egyikét (ahogy a testünk, pontosabban a fejünk pedig magában foglalja saját tudatunkat, mint valamiféle fénylő szubsztanciát). Ezt azonban – látszólagos evidenciája ellenére – a tapasztalat nem támasztja alá. Éppen ellenkezőleg, mindaz, ami számunkra ténylegesen létezik, itt és most, saját tudatosságunk fényében jelenik meg, kizárólag ez a tudati fény ruhazza fel a „lét” minőségével az élő és élettelen dolgokat. Az aktuálisan fennálló világ sohasem kívül, hanem mindig a tudat terén belül van, sohasem a múltban vagy a jövőben, hanem mindig a tudatra ébredés pillanatában van, és soha nincs benne semmi, ami ne tudati természetű lenne – minthogy minden szubsztanciális alkotóeleme érzéki minőség, s ily módon az érzékelő tudathoz tartozik, annak a vetülete vagy kikristályosodása. Vagyis a lét, ha nem absztrakt módon fogjuk fel, a tudattal, önmön tudati jelenlétünkkel azonos. Ugyanakkor a tudat – lényegi természeténél fogva – sohasem lehet „más”, csakis ön-tudat, azaz „az én tudatom”, ahogy a szubjektum, az „én” sem lehet más, mint az, aki „én vagyok”.

Ilyen értelemben a tapasztalati világ szükségképpen jelenségvilág, vagyis valami olyasmi, amit saját tudatom formál meg és vetít ki képzetének benső terébe, akár egy álmot. Persze úgy tűnik, mintha *valaminek* a megjelenése lenne, de nem tudhatom bizonyosan, hogy az érzékletek, amiből e világ felépül, egy független és állandó külső valóság lenyomatai-e, és ha igen, valóság-hű lenyomatai-e. Ugyanígy nem tudhatom, hogy az élő lények, akik világomban

³ HUSSERL 1907/1972, 92.

⁴ HUSSERL 1929/1972, 232.

megjelennek, a saját tudatomtól elkülönült „más tudatok” tükröződései-e. És amíg erről nem bizonyosodom meg, vagyis nem találok valamit, ami ezt a saját tudati létemen túlnyúló s ily módon közvetlenül soha meg nem tapasztalható realitást igazolja számomra, addig nem fogadhatom el a meglétét, hanem mintegy félre kell tennem, ki kell zárnom a vizsgálódás köréből.

„A világ ahelyett, hogy számunkra természetes módon a tapasztalat léthíttében érvényes lenne, csak pusztá létigény számunkra, s ez a többi Énekre is áll, úgyhogy tulajdonképpen jogosulatlan is a kommunikatív többszám használata (...), röviden szólva: az egész konkrét világ nem létező, hanem csupán létfenomén a számomra.”⁵

„Az objektív világra vonatkozó bárminemű állásfoglalásnak ezt a letiltását nevezzük *fenomenológiai epochénak*; ez az a módszertani eszköz, amelynek segítségével tisztán megragadhatom magamat, olyan Én-ként és olyan tudat-életként, amelyben és amely által az egész objektív világ számomra van, úgy, ahogyan éppen számomra van.”⁶

Noha a világ tudattól független létét kétségbe vonom, tudatomban való megjelenését és fennállását nem vonhatom kétségbe. Ezért ha a *clare et distincte* elvéhez hű vagyok, és a valóságra vonatkozó ítéletemet kikezdhethetlen bizonyosságokra akarom alapozni, mindenekelőtt önmagamra és saját tudati folyamataimra kell reflektálnom:

„Minden világi, minden tér- és időbeli lét azáltal van számomra, hogy tapasztalom, észlelem, emlékezek reá, valami módon gondolok reá, megítélem, értékelem, vágyok rá, és így tovább. Mindezt, mint ismeretes, Descartes a *cogito* névvel jelöli. A világ nem más a számomra, mint az ilyen *cogitationes*-ben tudatosan létező és számomra érvényes. *Egész jelentését és létérvényességét kizárólagosan ilyen cogitationes-ből nyeri.* Bennük játszódik le az én egész világéletem. (...) Ha ennek az egész életnek fölébe emelkedek, s ha tartózkodom attól, hogy a létezésére vonatkozóan véleményt alkossak – ez a vélemény a világot közvetlenül létezőnek tekintené –, s ha tekintetemet kizárólagosan úgy irányítom erre az életre, mint a világról való tudatra, akkor a *cogitationes*-em tiszta folyamával együtt megkapom magamat, mint tiszta ego-t.”⁷

„Ez az ego azután először komolyan szolipszista módon filozofál. Apodiktikusan biztos utakat keres, amelyeken járva a tiszta bensőségben fellelhetünk valamit, ami objektív külsőség.”⁸

5 Uo., 233.

6 Uo., 234.

7 Uo., 234.

8 Uo., 229.

2. A személyiség meghaladása

A fenomenológiai epoché második lépése a személyiség és az énség megkülönböztetése. Fel kell tennem a kérdést, hogy ki az az „én”, pontosabban fogalmazva „ki vagyok én”, aki – mint egyetlen bizonyosság – a tapasztalati világ alapját képezi és annak középpontjában áll. Közönségesen az emberi személyek egyikeként ismerem fel magam, egy fizikai testtel és az ehhez tartozó lelki vagy mentális szövevénnel azonosulok: az emlékek és tervek, viszonyulások és ítéletek, vonzások és taszítások, gondolatok, érzelmek és szándékok folytonosan változó konglomerátumával. Ez az emberi személyiség viszont a maga egész pszichikus világával egyetemben éppúgy megkérdőjelezhető, mint maga az objektív valóság. Saját személyemet a világban-benne-lét, illetve a többi létezőtől való elkülönülés és a többi emberi lényhez való külsőleges hasonlóság tudata határozza meg, ennél fogva *nem lehet* a tudat valódi alanya és centruma. Másképp fogalmazva, aki „én vagyok”, az lényege szerint *nem lehet* személy – csakis a „tisztá” megismerő, aki mindent tapasztal, de semmivel sem azonos, akinek a léte maga a tudat, mely mindent felölel. A fenomenológiai redukció során tehát képesnek kell lennem arra, hogy kétségbe vonjam és elvessem az emberi individuumok egyikére korlátozódó „én” képzetét, és saját énségemet vagy öntudatomat egy személyfeletti vagy inkább személy-előtti szubjektivitásra vezessem vissza:

„A lelki életet, amelyet minden pszichológia vizsgál, úgy kell felfognunk, mint a világban folyó lelki életet. A fenomenológiai epoché, amelyik tőlem, aki filozofálok, azt követeli, hogy a megtisztított *cartesianus Meditatiok* menetét kövessem, kikapcsolja ítéleti mezőmből az objektív világ létérvényességét általában is, épp úgy, ahogy a világról szóló tudományokat és magamat is mint világbeli tényt. Számomra tehát nincsen semmiféle Én, nincsenek semmiféle pszichológiai értelemben vett pszichikai aktusok, pszichikai fenomének, számomra tehát magam sem létezem mint ember, és saját *cogitatioim* sem léteznek mint a pszicho-fizikai világ alkotórészei.”⁹

„Miután a világot egyetemesen érvényen kívül helyeztem, nem úgy nyerem magamat, mint a világ egy darabját, nem egyedi emberi Én-ként, hanem mint az egyedüli Én-t, amelynek tudatéletében az egész világ és magam, mint a világ objektuma, mint a világban létező ember, értelmét és létérvényességét nyeri.”¹⁰

Ahogy az úgynevezett külső valóság, amelynek meglétét önkéntelen bizonyossággal feltételezem és minden tapasztalatom szilárd és abszolút vonatkoztatási pontjának tekintem, közvetlenül soha nem jelenhet meg tudatom világában, mert mindig *e mögött* van, a „túlsó parton”, az ismeretlen és megismerhetetlen örök sötétségében, ugyanígy én mint a tudat alanya sem jelenhetek meg ebben a világban, mert mindig *előtte* vagyok, az „innenső parton”, a tudati önazonosság végtelenül bensőséges jelenében.

⁹ Uo., 237.

¹⁰ Uo., 235.

„Ha ezt a világot – miután ennek esetleges nem-léte az én tiszta éneket nem függeszti fel, sőt, egyenesen feltételezi azt – *transzcendensnek* nevezzük, akkor az én tiszta létem, vagy az én tiszta énem *transzcendentális*. A fenomenológiai epoché által a természetes emberi Én, éspedig az enyém, a transzcendentalitásra redukálódik; így kell érteni azt, amikor fenomenológiai redukcióról beszélünk.”¹¹

Míg a külső tárgyak világa – mint abszolút más – elérhetetlen, s így nem tehetem a fenomenológiai vizsgálódás sarkkövévé, Önmagamat igen, hiszen éppen ez az, ami *valóban* közvetlen, minden tudati aktust és tartamot megelőző bizonyosság: a „mindenképpen apodiktikus *Én vagyok*”.¹² Ez a „vagyokság” nem ennek vagy annak az egyedi létezőnek a benső élete, hanem sokkal inkább az egész tapasztalati világot megnyilvánító és e megnyilvánuláson keresztül önmagára reflektáló tudatosság fénye. A fenomenológiai redukció megköveteli, hogy magamat ebben a közvetlenségben ragadjam meg, és ellenálljak a *pszichológiai szubjektívizmus* kísértésének, avagy a közönséges önátélés inerciális erejének, amely folyton arra ösztönöz, hogy én-tudatomat tárgyiasítsam és a világba visszahelyezzem. Husserl szerint ez az a „veszedelmes pont”,¹³ amelynél a descartes-i *meditációk* megfeneklettek és irányt tévesztettek, ugyanakkor ez

„...az a nagy fordulat, amelyik – ha helyesen hajtjuk végre – a *transzcendentális szubjektívításhoz* vezet: (...) mint az *ítéletnek* ahhoz a *végző talajához*, amelyen minden radikális filozófiának alapulnia kell.”¹⁴

3. A lényegkutatás és a tudat objektív törvényei

Ha szemléletemből a tudaton kívüli lét képzetét, valamint a személyes én-érzethez kapcsolódó lelkiséget egyaránt kiiktatom, egy „újfajta végtelen létszféra”, és ezzel összefüggésben „egy transzcendentális tudomány lehetősége” tárul fel előttem.¹⁵ A jelenségvilágot „az én transzcendentális szubjektívitásom teremtette önmagán belül”,¹⁶ és ebben az értelemben szubjektív, ám mégsem az egyéni önkény, a kötetlenül burjánzó individuális fantázia világa. Nincs (vagy nem feltétlenül van) konstans és változhatatlan külső vonatkoztatási pontja, ám kétségtelenül vannak olyan *a priori* meghatározottságai, amelyek megnyilvánulásának minden formájában és módzatában megmutatkoznak, ugyanakkor személyes akaratomtól és értékítéleteimtől teljesen függetlenek, vagyis „objektív” és általános érvénnyel bírnak. Ahogy az önmagamra való reflexióban megragadtam az „én vagyok” bizonyosságát mint a tudati lét személy-előtti centrumát és alapját, ugyanúgy kell most feltárnom e lét benső

¹¹ Uo., 237–238.

¹² Uo., 239.

¹³ Uo., 235.

¹⁴ Uo., 233.

¹⁵ Uo., 239.

¹⁶ Uo., 239.

törvényeit a tudati folyamatok és funkciók tanulmányozásán keresztül. Ily módon mindaz, amit a modern pszichológia az adott emberi egyén lelki életének határoz meg, a fenomenológiai vizsgálódás következő szakaszában egy sajátos „lényegkutatás” tárgya lesz:

„A tiszta intuíció birodalma tehát ugyancsak magában foglalja azt az egész szférát, melyet a pszichológus a »pszichikai fenomének« szférájának tekint, csak hogy azt tisztán magáértvalóan, tiszta immanenciájában veszi. Hogy a lényegszemlélésben megragadott »lényegek« szilárd fogalmakban, legalábbis igen tág terjedelemben, lerögzíthetők, és ezáltal lehetőséget adnak szilárd, a maguk nemében objektív és abszolút érvényű megállapításokra, ez mindazok számára magától értetődő, akik mentesek az előítéletektől. (...) Minden olyan pszichológiai megnevezés, mint amilyen az észlelés vagy az akarat, egyben a »tudatelemzések«, azaz a lényegkutatás rendkívüli terjedelmű domíniuma számára is megnevezésül szolgál.”¹⁷

Az első lényegi sajátosság, amely a tapasztalás minden módozatát meghatározza, és ugyanakkor az ontológiai jellegű értékítéletek során a legnagyobb zavart okozza, éppen maga a tárgyszerűség, vagy Husserl megfogalmazásával élve az *intencionalitás*. Ez azt jelenti, hogy a tudat mindig kifelé „néz”, saját alanyi centrumától elfordulva valamilyen érzéki vagy mentális tárgy megragadására irányul, és erre támaszkodva, ebben testet öltve nyilatkozik meg:

„Igen nagy, sőt egyenesen döntő jelentőségű azután, hogy figyelembe vegyük a következőt: nem lehet egy kézlegyintéssel elmenni amellett – amit egyébként némelykor Descartes is észrevett –, hogy a világra vonatkozó epoché mit sem változtat azon, hogy a tapasztalat róla való tapasztalat, és a mindenkori tudat róla való tudat. Az ego cogito kifejezést egy taggal meg kell toldani: minden cogito magában foglal bizonyos cogitatum-ot, azt, amire gondol. (...) *Azoknak a tudatmódoknak, amelyekben én mint Én élek, alapsajátságá az úgynevezett intencionalitás, a mindenkori valamiről való tudat.*”¹⁸

Habár a tárgy – mint a tapasztalásban ténylegesen adott objektív fenomén – maga is tudati természetű, és ezért teljesen soha nem válhat le arról a tudati-megismerési funkcióról, amely által és amelyen keresztül itt és most jelenvalóvá lesz, ennek ellenére az átélő szubjektum számára mégis „másként”, önnön alanyiságától elkülönült és vele szembenálló létezőként jelenik meg. Más szóval, az objektum az átélő saját tudatán belül, ám szűkebb értelemben vett énségén, pontszerű alanyiságán kívül van. Ez a kettősség nem feltétlenül jelent ontológiai megosztottságot, vagyis önmagában még nem igazolja a tudattól független valóság létét, azonban rámutat arra, hogy az emberi vagy individuális szubjektivitás nemcsak pszichológiai, de szigorúan ismeretelméleti nézőpontból sem lehet végső princípium, emellett pedig (részben) megmagyarázza azt is, hogy a külsőlegesség képzele miatt jön egyáltalán létre és miért van oly masszívan jelen a reflektálatlan hétköznapi tapasztalatban.

17 HUSSERL 1910/1972, 152–153.

18 HUSSERL 1929/1972, 240–241.

Másfelől az intencionalitás – az *intentio* szó eredeti jelentésének megfelelően – arra utal, hogy a tapasztalás háttérében mindig egy akarat és egy szándék működik. Ez az akarati jelleg összefüggésbe hozható egy másik lényegi sajátossággal, amelynek értelmében a tudat nem egyszerűen megvilágít és magába emel egy eleve adott valóságot, hanem aktív és kreatív módon, a megismerési folyamatok komplex összjátékán keresztül *konstituálja* a világot.

„Maradjunk bár meg az önmagában leírhatatlan, megkülönböztetés nélküli szemlélésnél, melyet figyelemnek nevezhetünk, akkor is kitűnik, hogy tulajdonképpen értelmetlenség beszélni a dolgokról, amelyek egyszerűen ott vannak, s éppen csak hogy szemlélni kell őket; ez az »egyszerű ottlét« bizonyos sajátos és váltakozó struktúrájú élmények – úgymint észlelés, képzelet, emlékezet, állítás és így tovább – sorozata, s ezekben a dolog nem egyszerűen benne van, mint valami burokban vagy edényben. A dolgok, amelyek reálsan egyáltalán nincsenek meg bennük, magukban ezekben az élményekben *konstituálódnak*. Hogy »egy dolog adva van«, az nem mást jelent, mint hogy ilyen és ilyen módon, ilyen és ilyen fenoménekben megjelenik. S nincs szó arról, hogy a dolgok ezen kívül mintegy még egyszer, magukért valóan is léteznének, s azután »beküldik a tudatba a maguk reprezentánsait«. Ilyesmi a fenomenológiai redukció szféráján belül eszünkbe sem juthat (...).”¹⁹

A tapasztalati világ tehát nem annyira „van”, mint inkább „létesül”, potencialitások pillanatról pillanatra történő aktualizációján keresztül. Voltaképpen minden jelenség egy lehetőség megvalósulása, amely ténylegessé válva újabb lehetőségek végtelen sorát, a tapasztalás számtalan új horizontját nyitja meg az átélő előtt:

„Az élet potencialitása éppen olyan lényeges, mint aktualitása, és a potencialitás nem pusztán üres lehetőség. Minden cogito, például egy külső észlelés vagy egy visszaemlékezés stb., magában hordozza, és pedig feltárhatóan a lehetséges és ugyanarra az intencionális tárgyra vonatkoztatható, az Én-ből kiindulva megvalósítandó élmények immanens potencialitását.”²⁰

Ugyanakkor az intencionális tárgy konstitúciója az egyedi észleleti és mentális tartamok megjelenítésén vagy kivetítésén túl kiterjed arra is, hogy az átélő szubjektum ezeket a tartamokat egybefogja és egyben látja, vagyis egy sokrétű, ám mégis egységes lét képzetében „szintetizálja”. A tudati lét harmadik lényegi sajátossága ez a *szintézis-alkotóképesség*. Ennek hiányában a világ örökre érthetetlen és értelmezhetetlen maradna, és nem lenne több, mint pillanatról pillanatra felmerülő atomisztikus jelenségek káosza. Voltaképpen mindaz, amit közönségesen észlelek és a maga helyhez és időhöz kötött dologiságában „világként” megélek, szintézisek sorozatának az eredménye:

19 HUSSERL 1907/1972, 39–40.

20 HUSSERL 1929/1972, 248.

„Az észlelésben, az észlelés retentio-ja által konstituálódik az *eredeti idő-tárgy*, csupán az ilyen tudatban lehet az idő adott. Ekként konstituálódik az észlelésre vagy a fantáziára épülő *általánosság*-tudatban az általános, a képzetben viszont, de nem különben az észlelésben is, ha az egzisztencia tételezésétől eltekintünk, a szinguláris *esszencia* értelmében vett szemlélettartalom konstituálódik.”²¹

A szintézis a tudati-megismerési folyamatok szerves összetartozását és együttműködését feltételezi, ez utóbbi pedig a saját tudat egységét, ami az alanyi önazonosságnak, a transzcendentális szubjektum egyetlenségének a megnyilatkozása. Ez a benső egység teszi lehetővé, hogy az elkülönült elemi tudattartamokból egy térhez és időhöz kötött, rendezett világ képe, illetve ezen belül az önmagukkal azonos és másoktól elkülönült „dolgok” képzete kristályosodjon ki:

„A tárgy önmagával való azonossága (*Selbigkeit*) magából a tudatból származik és szintézis eredményeként válik láthatóvá. (...) Ezzel áll összefüggésben, hogy az ego-ban egyetlen cogito sem izolált, olyannyira nem, hogy – mint végül is kitűnik – az egész univerzális élet fluktuálásában, héraikleitoszi folyásában univerzális szintetikus egység. Ennek köszönhető, hogy a transzcendentális ego nemcsak van, hanem magáért valóként van, áttekinthető konkrét egység, egységesen él a tudat új és új móduszaiban, ugyanakkor mégis egységesen és immanens idő formájában állandóan objektiválódva.”

A szubjektum a szintézis aktusában ismeri fel és érti meg a jelenségeket, éppen azért, hogy a térbeli perspektívájukban, időbeli kibontakozásukban és funkcionális minőségükben egyaránt különböző elemi észleleteket egy komplex tárgy képzetében egyesíti, majd pedig ezt az értelmi egységet további szintéziseken keresztül az általános létösszefüggések rendjébe beilleszti. Ilyen módon a szintézisek hierarchiáján keresztül ölt testet az individuális létezők *sokasága*, illetve a dolgok és lények közös, *egyetemes* világa – mégpedig ezúttal is a megismerő tudati egységén belül, de személyes egyediségén kívül.

A szintézisalkotás tehát – az intencionalitáshoz hasonlóan – kétféleképp értelmezhető és két homlokegyenest ellentétes *ontológiai* felfogás alapja lehet, attól függően, hogy a transzcendentális szubjektum vagy a korlátozott egyén nézőpontját helyezzük előtérbe. A döntő kérdés természetesen az, hogy melyik nézőpont fejezi ki magának a létnek az igazságát. Egyáltalán fenntartható-e az ontológiában az a kitüntetettség, amellyel a fenomenológiai redukció során a megismerő alanyt felruháztuk? Másként fogalmazva, vajon az alanyi tudat *tényleg* magában foglalja és önmagából alkotja meg a tárgyi világot, vagy pusztán megérint és leképez egy külső valóságot? És ezzel összefüggésben, vajon a létezők sokszínűsége egyazon lét végtelenségének a kifejeződése-e, vagy pedig valódi megosztottságon alapul, és a különböző egyedi dolgok és lények magában-való létét tükrözi?

4. Az adottság-természet és az interszubjektivitás

Ezen a ponton a fenomenológiai vizsgálódás egy olyan határhoz érkezik, amely a közvetlen tapasztalat adottságaira támaszkodva már nem léphető át. A jelenségvilág létének és milyenségének oka, vagyis a konstitúció és a szintézis folyamatainak ontológiai alapja ugyanis magában a tapasztalásban nem tudatosul. Más szóval, noha ez a világ kétségtelenül az én tudatomban van, a létét generáló intencionális akarat nem a sajátom, sőt magát a generálódás folyamatát sem élem át. Mintha folyton átaludnám a keletkezés, a konstitúció pillanatát: amikor a tapasztalásra felesemélek, a fenomenális létezők már a maguk lezárt, perfektuált valóságukban előttem állnak. Ugyanakkor a passzivitás és az át-nem-látottság mellett azt is fel kell ismernem, hogy tudati világom rendkívüli mértékben korlátozott és hiányos: egyrészt személyes életemben az elgondolható vagy elképzelhető lehetőségeknek csak elenyészően kis részlete aktualizálódik, másrészt pedig – ezzel összefüggésben – a többi egyedi létező benső valósága vagy élete mindig kimarad, „kiesik” saját léttapasztalatom köréből. E lények és dolgok egy olyan valóságot „jeleznek” és egyúttal zárnak el előlem, amely az ontológiai teljességhez kétségtelenül hozzátartozik, vagyis – valamilyen módon – léteznie *kell*, de személyes értelemben mégsem lehet soha az „enyém”.

A lét eszméje mélyebb rátekintésben mindig együtt jár a feltétlen bizonyosság és a korlátlan teljesség képzetével. Ez nem a tapasztalásból fakad és nem is valamifajta logikai levezetés eredménye, hanem, hogy úgy mondjuk, az ontológia *a priori* igazsága, amely arra ösztönzi az embert, hogy túllépjen saját személyének korlátozott világán. E „túllépésre” azonban ténylegesen nincs lehetőségem, ha önmagamot kizárólag egyénként ragadom meg, és aktuális léthelyzetemet – melyet a mulandóság, a passzivitás és a megfosztottság jellemez – önnön eredendő és lényegi természetemnek tekintem. Ekkor a transzcendencia – e szó nyelvtani jelentésének ellentmondva – abszolút „más” lesz számomra, egy közvetlenül soha el nem érhető valóság. Legfeljebb annyit tehetek, hogy megpróbálok legalább absztrakt és elméleti módon, a logikai következtetés eszközével túlnyúlni magamon, némileg kompenzálva ezzel a benső léthiányt. Például azt mondom, hogy a tudati világomban megjelenő élettelen jelenségek alapja és kiváltó-oka mégiscsak egy tudatomtól független dologi valóság, amelyet ugyan ténylegesen soha, semmilyen módon nem ismerhetek meg, ám éppen saját tudatom hiányosságából és tehetetlenségéből, illetve tapasztalataim adottság-jellegéből következtetni tudok a meglétére. És ugyanígy, a tudati világomban megjelenő élőlények voltaképpen „más tudatok”, „más alanyok” bevetülései vagy lenyomatai, akikkel közvetlenül soha nem találkozhatok, de adottság-jellegüknel fogva következtetni tudok létükre, saját individuális lényemhez való hasonlóságukból kiindulva pedig következtetni tudok „élő-voltukra”.

Úgy tűnik, Husserl végül is erre az útra lép, egy ilyen jellegű ontológia mellett foglal állást. Noha erősen tudatra fókuszáló szemléletéből kifolyólag az élettelen dolgok önmagában-való létét nem fogadja el, úgy véli, a „más tudatok”, vagyis a többi átélő szubjektum léte közvetetten bizonyítható, mégpedig az *interszubjektivitás* tapasztalatán keresztül. Ez a tapaszt-

talat szerinte azzal magyarázható, hogy az egyes individuumok egyébiránt teljesen független és izolált, befelé nyíló világai valamilyen rejtélyes módon mégis tükröződnek egymásban, akárcsak Leibniz *monászai*:

„Leibniz-cel szólva: A magam eredetiségében, az én apodiktikusan adott *monászsomban* idegen monások tükröződnek, és ez a tükröződés önmagát következetesen igazoló indikáció. Ha azonban fenomenológiai önexplikációt hajtok végre, és azon belül a jogosultan indikáltat explikálom, kiderül, hogy az, ami önmagát jelzi idegen transzcendentális szubjektivitás; a transzcendentális ego nem önkényesen, hanem szükségszerűen transzcendentális *alter ego*-t tételez magában.

Éppen ezáltal tágul ki a transzcendentális szubjektivitás interszubjektivitássá, interszubjektív transzcendentális szocialitássá, s ez képezi az általában vett interszubjektív természet és világ, továbbá minden ideális tárgyiség szubjektív létének transzcendentális talaját.”²²

Husserl ezt a lépést a *beleérzés* képességével és az ebben feltáruuló „bizonyossággal” indokolja meg. Ez a következőn alapul. Amikor a fenomenológiai redukció és lényegkutatás során önnön tudati életemre reflektálok, felismerem magamban ennek az életnek néhány elidegeníthetetlen funkcionális sajátosságát – az akaratiságot, a megértés képességét, bizonyos fokú szabadságot stb. –, és felismerem azt is, hogy ezek hozzám mint tapasztaló alanyhoz tartoznak. Ugyanakkor – mintegy kifelé tekintve – látom azt, hogy ezek a sajátosságok bizonyos testi tevékenységekhez kapcsolódnak, úgymint a mozgás, a beszéd és hasonló. Másfelől azt is észlelem, hogy tudati világomban más egyedi létezők is hasonló testi tevékenységeket végeznek, és ebből arra következtetek, hogy bennük is egy tudat – egy másik tudat – működik, és ez az, ami megeleveníti őket:

„Mert én valóban tapasztalok másokat, és nem a természet mellett tapasztalom őket, hanem a természettel egybeszővődve. Ugyanakkor azonban különleges módon is tapasztalok másokat, nemcsak a térben, a természettel pszichológiailag egybeszővődve, hanem úgy is tapasztalom őket, amint ugyanazt a világot tapasztalják, amelyet én tapasztalok, s úgy is, mint akik engem tapasztalnak, s tapasztalják azt, ahogyan én őket tapasztalom stb. (...).

Itt a *beleérzés* transzcendentális teljesítményének valóban fenomenológiai értelmezésére van szükség, ehhez pedig arra, hogy ameddig a mások kérdések, addig a mások s környezetvilágom valamennyi olyan értelmi síkját, amelyhez a mások tapasztalati érvényességének útján jutok, absztraktul érvényen kívül helyezzük. Éppen ezáltal különül el a transzcendentális ego területén, azaz tudatom területén a sajátosan privát egológiai lét, az én konkrét saját-voltom (*Eigenheit*), amelynek analogonját azután ego-m motivációiból „beleérezem”.

Minden saját tudatéletemet közvetlenül és sajátlagosan tapasztalok, mint azt magát, de nem így az idegent: idegen érzékelést, észlelést, gondolkodást, érzést, akarást. Ámde mégis – másodlagos értelemben, egy sajátos hasonlóság-appercepció módján – bennem magamban tapasztalom az idegent, az következetesen jelzi magát a számomra, e közben egyértelműen igazolva is önmagát.”²³

Nyilvánvaló, hogy ez az érvelés a fenomenológia keretei között igencsak problematikus. Egyrészt azért, mert a „hasonlóság-appercepció” pontosan azon a pszichológiai szubjektívizmuson – az énségnek a világba való visszavetítésén – alapul, amelyet Husserl az epoché korábbi fázisában már kizárt az evidens bizonyosságok köréből. Bármit is tapasztalok ugyanis a többi élőlényben, magát az alanyi tudatosságot, az „én vagyóságot” soha nem tapasztalhatom bennük, minthogy természetüknél fogva mások, mint én; a „más én” viszont önmagának ellentmondó fogalom, így elméletileg sem vehetem fel, hogy létezik ilyen. Másrészt pedig a beleérzés ontológiai érvényét éppen az egyik descartes-i módszertani elv, az álom-argumentum kérdőjelezi meg. Az álomban szintén tapasztalok más emberi személyeket, és teljesen bizonyos vagyok benne, hogy ők ténylegesen élnek, és tőlem független egyedi tudatossággal bírnak – egészen addig, míg az álomból felébredve fel nem ismerem, hogy csak álmalakok voltak, a tudat imaginációi, nem pedig önálló szubjektumok.

„Amely test[i] létezőhöz] az álomvilágban az a felismerés társul, hogy »ő boldog«, »ő szenved«, és így tovább, nem pedig, hogy »én boldog vagyok«, és így tovább, az nem élő. Élő az, akiben jelen van [a felismerés]: »én vagyok (aham iti)«. (...) Az ébrenléti világban [hasonlóképpen], egy másik test[i] létezőben], amely elkülönül a [saját] öntapasztalástól, az élő-volt kifejeződése, az »én vagyok« nincs meg, [ily módon] nincs egy második élő, mert az [énség] képzele nem létezik benne – ezt akarjuk mondani.”²⁴

Ez azonban csak a történet egyik fele, és hiba lenne, ha az álom frappáns, de kétségtelenül leegyszerűsítő példájának ebben a vonatkozásban túl nagy jelentőséget tulajdonítanánk, azt állítva, hogy az interszubjektivitás tapasztalata vagy a beleérzés képessége egyszerűen hamis. Ezek nagyon is igazak lehetnek, sőt akár azt is mondhatnánk, a tudat lényegi sajátosságainak körébe tartoznak, csak hogy – véleményünk szerint – nem annyira az egyedi lények ontológiailag teljesen elkülönült létét „bizonyítják”, hanem éppen ennek az ellenkezőjét, a különbözőséget áthidaló egyén feletti egység átélésének a lehetőségét. Hiszen ha az interszubjektivitás tapasztalata és a „beleérzés” szintén önnön tudatomhoz tartozik – márpedig ahhoz tartozik –, akkor miért gondolnám azt, hogy ezeken keresztül egy tőlem teljesen idegen és létében független másvalakiról szerzek tudomást? Miért ragaszkodnék ehhez az ismeretelméleti szempontból abszurd feltételezéshez, ha szinte önkéntelenül adódik az a másik, sokkal ésszerűbbnek és világosabbnak tűnő következtetés, mely szerint mindenki más saját tudatosságom elfelejtett egyetemességét villantja fel előttem, vagyis azt az „életet”, amely megszámlálhatatlan létállapotban ölthet alakot, de éppen végtelenségénél fogva soha nem korlátozódik – nem korlátozódhat – egyetlen egyénre.

²³ Uo., 268–269.

²⁴ MADHUSÜDANASARASVATI 2009, 150.

Ernek a következtetésnek csak egyvalami mond látszólag ellent: saját aktuális létünk individuális zártsága és a jelenségvilággal szembeni passzivitása. De ha ezt nem megváltoztathatatlan adottságnak tekintjük, hanem pusztán egy olyan partikuláris állapotnak, amely a hétköznapi átélést átható egyéb meggyőződésekhez hasonlóan a nemtudásnak, az önmagunkra való reflexió hiányának a következménye, máris megnyílik előttünk a valódi önmeghaladás lehetősége, és az út, mely a léthiányt betöltve az abszolút önbizonyossághoz vezet. Ehhez első lépésben fel kell tárnunk a tudat azon sajátosságait, amelyek egy magasabb lét, egy magasabb egység, egy magasabb szabadság maradványszerű jelenlétére utalhatnak. És ez környezőbb feladat, mint hinnénk, hiszen voltaképpen végig erről volt szó. Mindössze annyit kell tennünk, hogy a fenomenológia módszertani elveit és a lényegkutatás során feltárt tudati sajátosságokat más, mélyebb összefüggésben értelmezzük, és nem ismeretelméleti igazságokat, hanem egy sajátos ontológia, egy „tudati ontológia” alapjait ismerjük fel bennük.

5. A fenomenológia módszertani alapelvei mint ontológiai igazságok

Husserl azokat az evidenciákat, amelyeken a fenomenológiai redukció alapult, és amelyek lehetővé tették a számára, hogy minden materialista és objektív realista előfeltevést egy csapásra kizárjon a megkérdőjelezhetetlen bizonyosságok köréből, csupán módszertani segédeszközöknek tekintette, és nem tulajdonított nekik ontológiai érvényt. Ez azonban bizonyos szempontból következetlen és – az ő szóhasználatával élve – dogmatikus lépés volt a részéről. A fenomenológia éppúgy vonatkozik a létre, mint a megismerésre, és éppúgy bepillantást nyújt az előbbi lényegi természetébe, mint az utóbbiába. A jelenségvilágban a lét a tudati önátéléssel azonos, és a tudat egyetlen alany tudatossága. Miért ne tekinthetnénk ezt egyúttal az ontológia alapigazságának? Sőt miért engednénk meg egyáltalán másfajta felvetést? Hiszen a tudattól független valóság *lehetőségére* vonatkozó ontológiai meggyőződés ugyanabból a téves szemléleti alapállásból fakad, mint e valóság aktuális meglétére vonatkozó hétköznapi meggyőződés. És ugyanígy, az alanynak – önmagamnak – a kizárólag és szükségszerűen individuális jellegére vonatkozó ontológiai meggyőződés ugyanabból a téves szemléleti alapállásból fakad, mint a pszichológiai szubjektivizmus felvetése. Ha a fenomenológiai redukció valóban következetes és a lényegre irányul, ezekkel is le kell számolnia.

Az eddigi belátásokat tehát ennek a jegyében át kell fogalmaznunk. Az első és legfontosabb annak kimondása, hogy a lét nem pusztán *megjelenik* a tudatban, hanem *maga* a tudat. A tudat a forrás, amiből az egyedi létezők felmerülnek, és az alap, amelyre támaszkodnak, és az anyag, amelyből felépülnek. Ha a lét a maga potencialitásában végtelen és teljes – amint azt egy következetes ontológiai felfogásban tételeznünk kell –, akkor a tudat is teljes,

vagyis természeténél fogva mindent felölel és mindenben jelen van. Ugyanakkor a tudat és a lét egysége azt is jelenti, hogy bármely partikuláris valóság aktuális megléte magával a tudatosulással, a tudati „felfényléssel (szanszkrit *prakāśa*)” azonos. Ennélfogva a világ és bármely létező keletkezésének, fennállásának és megszűnésének az „oka” szintén a tudat:

„Nem helyes, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a tudat a világ oka – amit a saját tapasztalat az emlékezés, az álom, a gondolkodás vagy a jógikus teremtés tekintetében bizonyít –, és [ehelyett] a természetet, az atomot vagy hasonló [külső dolgokat] gondolunk [a világ okának], amit a mérvadó megismerés nem támaszt alá, és nincs valóságalapja.”²⁵

Saját tudati életünkre reflektálva megérthetjük azt is, hogy ami a tudatból fakad, az egyrészt nem lehet eleve és mintegy kívülről adott, másrészt nem jöhet létre sem szükségszerűen, sem véletlenül – hiszen az előbbi esetben a megnyilvánító erő nem a tudat saját ereje, az utóbbi esetben pedig még maga a megnyilvánulás folyamata is tudattalanul zajlik le. A tudati „okság” így lényege szerint nem más, mint tökéletes autonómia, s amennyiben a tudat teljes, ez az autonómia a mindenhatóság és a mindent-tevőség kvalitásának felel meg:

„Az autonóm tudat a világ megvalósulásának oka. Saját akaratából [és] saját vásznán tárja fel a mindenséget.”²⁶

„Egyedül a magasztos, fényteli, autonóm tudat az, amely a végtelen számú világok formájában felragyog. Ez az ok-okozati viszony legmagasabb értelme.”²⁷

A tudati folyamatok intencionalitása és konstruktív-konstitutív jellege ily módon egy valódi teremtő aktivitásra utal, amelynek háttérében a tudat megnyilvánító akaratja és hatalma működik. Ez a teremtés tökéletesen szabad: a legkonkrétabb, legdurvább fizikai ténylegességek szintjéig hatol, és kreativitásában semmi sem kényszeríti vagy korlátozza, minthogy nincs semmiféle külső szubsztrátum, amelyre támaszkodna, és semmiféle külső minta, amelyhez igazodnia kellene. A tudat az, amely bensőleg a lét minden lehetőségét magában foglalja, és szintén a tudat az, amely e lehetőségeket – mint önnön arculatainak vagy móduszainak végtelen sokrétűségét – autonóm módon önmagából kivetíti és valósággá teszi.

„A [tudat] teremtő tevékenysége abban áll, hogy a különféle térbeli, időbeli és egyéb [meghatározottságokkal bíró] jelenségek egyesítésén és szétválasztásán keresztül megjeleníti a [komplex dologi] jelenségek végtelen sokaságát, a testet, a kék színt és így tovább, amelyek annak ellenére, hogy tudati természetükből fakadóan nem különböznek [a tudattól], különbözőnek tűnnek, hasonlóan a tükrben megjelenő tükörképekhez.”²⁸

25 Kšemarāja: *Spanda-nirṇaya*. Kommentár a 2. *kārikā*hoz. In: SINGH 2012, 24–25.

26 Kšemarāja: *Pratyabhijñāhṛdayam*. 1–2. *sūtra*. In: SINGH 2011, 46. és 51.

27 Kšemarāja: *Pratyabhijñāhṛdayam*. Kommentár a 1. *sūtrá*hoz. I. m., 48.

28 Kšemarāja: *Spanda-nirṇaya*. Kommentár a 14. *kāriká*hoz. I. m., 80–81.

A tudat tehát bármilyen világot képes megjeleníteni és a kétségbevonhatatlan valóság érzetével felruházni. Mindabba, amit megnyilvánít és látszólag külsővé tesz, önnön lényegét vetíti bele: az objektumokba a létet, az egyedi létezőkbe az önazonosságot, az élőlényekbe magát a tudati életet. Végtelen teljessége a határtalan sokszerűségben nyilvánul meg, és ezt a teljességet, ezt a végtelenbe nyitottságot akkor sem veszíti el, amikor leszűkül egy adott létállapotra, egy partikuláris lény tapasztalati világára. Ezért van – és kell hogy legyen – másság és sokaság annak számára, aki csak „valaki”, és nem a mindenség maga. Ugyanakkor az interszubsztivitás tapasztalata és az egyéni különbözőség vagy szembenállás élménye nem töri és nem is törheti meg a tudat feltétlen egységét, amely minden korlátozott önazonosságnak és egyúttal a „más” és a „sok” bármifajta tapasztalatának a feltétele és alapja.

Az eddigiekből talán már világos, mire akarunk kilyukadni. A tudat *igazán* lényegi sajátosságai – úgymint a mindent-felölelés, a mindenütt-jelenvalóság, a mindhatóság vagy a végtelen teljesség – abszolút mivoltára utalnak, és pontosan megfelelnek azoknak az attribútumoknak, amelyeket a teisztikus vallások Istennek tulajdonítanak. Másfelől a fenomenológiai vizsgálódás, illetve a közvetlen önátélés, amelyre az előbbi támaszkodik, kétségbevonhatatlan bizonyosságként tárja fel azt is, hogy a tudat alanyi tudat, és alanya egyedül én magam vagyok. Ebből két dolog következik: az egyik, hogy Isten semmiféle értelemben nem lehet objektum, hanem csakis alany. A másik, hogy – mivel alanyból nem lehet kettő – Isten végső lényegem szerint *Önmagam* (sz. *ātman*) vagyok. Ez az egyszerre immanens és transzcendens alanyiség az ontológiai megfelelője annak a transzcendentális szubsztivitázmusnak, amelyet Husserl az ismeretelméleti redukció módszereként alkalmazott:

„E világon semmi sincs, ami ne a tudatban jelenne meg. Ezért a tudat teremtő aktivitása minden [létező] egyetemes lényege. Tudatos az, aki tud: aki a mindentudás és mindent-megtevés értelmében autonóm. Az, amit tudatosságnak hívunk, az Ő léte: a tökéletes autonómia, mely a mindentudással és mindent-megtevéssel egy. Ezzel egyedül a magasztos, legfelsőbb Śiva rendelkezik, mert minden más (...) tőle függ létében és kibontakozásában [vagyis nem „autonóm”]. (...)

És ez: az *Önmaga*[m]; nem pedig valaki más, ahogy azt a különbözőség-tanok hívei felfogják – [mint] elkülönült, önálló létezők [sokaságát].”²⁹

„A tudat az Ūr. A világ lényege szerint saját Magának a tudata. A tudat hajtja végre erőin keresztül *Önmaga* tudati tetteit. A tudat akkor is tudat [marad], ha megtéveszti a cselekvő alanyt és a cselekvés tárgyának vagy egyebeknek a megosztottsága. És ez vagyok én: maga a tudat, [mely] lét és boldogság, [maga] az Istenség.”³⁰

²⁹ Kšemarāja: *Śiva-sūtra-vimarsinī*. Kommentár az 1. sūtrához. In: SINGH 1998, 6.

³⁰ Amarāpanda: *Svātmayogapradīpa* 4.12. Idézi: TIMALSINA 2006.

6. A nem-tudás mint a tudat lényegi sajátossága

Amit tehát közönségesen önmagunknak vélünk, az nem önmagunk, nem lényegi és volta-
képpen saját természetünk (sz. *sva-svabhāva*). Ez az önmagunkra vonatkozó nem-tudás
(sz. *avidyā, ajñāna*) minden baj gyökere, minden létbizonytalanság forrása. Talán mondani
sem kell, hogy itt nem pusztán ismerethiányról van szó, hanem egy létbeli elsötétedésről
és zuhanásról, mely analóg azzal, mikor az ember az álomba merülve valódi önazonosságát
elfelejti, és magát tévesen az álomalakok egyikével azonosítja. Rendkívül sajnálatos és egy-
ben paradox módon ez is hozzátartozik a tudat természetéhez:

„Ahogy az álmodó tévesen az álom tapasztalójának hiszi magát, úgy a változatlan
Önvaló (sz. *ātman*) az illúzió miatt úgy jelenik meg, mint a létforgatagot tapasztaló
jīva [»élő« lény, egyéni lélek]. Látva az álomszerű testet, érzékeket stb., a *jīva* abba
a tévedésbe esik, hogy azt hiszi, ő a test, az érzékek stb.”³¹

A nem-tudás végső soron szintén egy autonóm tetteből fakad. Az abszolút szabadság magá-
ban foglalja a szabadság korlátozásának lehetőségét, ahogy az abszolút teljesség is magában
foglalja a megfosztottság és a részlegesség válás lehetőségét. Ennélfogva amikor az egyetlen
és abszolút alany a létezők egyikével azonosul, önnön eredetét és lényegét *szándékosan* fe-
di el önmaga előtt. Megőrzi ugyan az átélő tudatosság fényét – hiszen e nélkül egyáltalán
nem lenne semmi –, de autonómiáját, mindenek-felettségét és korlátlanágát *szinte* teljesen
megszünteti, és ezáltal egész léte megmásul, egész világa kifordul és beszűkül. Ez az
önmagáról megfélemlítő és a földi-emberi világba belemerülő szubjektum az egyéni „én”,
vagy szigorúbban fogalmazva, ez vagyok itt és most én magam, mint személy:

„Amikor a legfelsőbb Úr, aki lényege szerint [maga a] tudat, saját autonó-
miájánál fogva önnön megkülönböztetés-nélküli egyetemességét elrejt, és a meg-
különböztetések egyetemes [világát] veszi támasztékul, akkor önnön akaratának
és többi [képességének] ereje (sz. *śakti*) korlátozást szenvedni látszik, habár
[lényegileg] nem korlátozott. Csak ekkor válik a létörvényben vándorló [indi-
viduummá], akit szennyeződések borítanak. Így akaratereje, amely korlátlan
és autonóm, korlátozást szenved, és a partikuláris ember-volt tisztátalanságává
válk, ami abban áll, hogy [önmagát] hiányosnak gondolja. Megismerő ereje
fokozatosan egyre korlátozottabbá lesz a megkülönböztetés világában, [így]
mindentudása valaminek a [leszűkült] tudásává lesz. Miután pedig birtokba vette
a benső szervet [a személyes önazonosság mentális-intellektuális bázisát] és a meg-
ismerő képességeket, szélsőséges korlátozást szenved el, és az elvarázsoltság tisztá-
talanságává válik, ami abban áll, hogy elkülönült tárgyakat tapasztal. Cselekvő
ereje fokozatosan egyre korlátozottabbá lesz a megkülönböztetés világában, [így]
mindent-tevéssége valamire irányuló [leszűkült] tevékenységgé lesz. Miután [pedig]
a cselekvőképességekre korlátozódott, szélsőségesen behatárolt lesz, és a cselekvés

31 KARAPÁTRA 2012, 32. (Diószegi Ádám fordítása.)

tisztátalanságává válik, ami abban áll, hogy jó és rossz cselekedeteket hajt végre. Ily módon a mindent-tevőség, a mindentudás, a teljesség, az örökkévalóság és a mindenütt való jelenlét hatalma korlátozásnak vetik alá magukat, és sorrendben a részlegesség, a [partikuláris] tudás, a vágy, az idő és a térbeli meghatározottság korlátai között jelennek meg. S mint ilyen, a létörvényben vándorlónak mondjuk őt, aki hatalomban szegény. Azonban ha feltárul előtte saját hatalma, akkor ő Śiva.³²

7. A fenomenológia három szintje

A fentiek értelmében a fenomenológiának három különböző, de egymásra épülő szintjét jelölhetjük ki, és mindegyik szinten belül meghatározhatunk egy pozitív és egy negatív arculatot vagy megközelítési módot. Az első szinten – ami a szűkebb értelemben vett ismeretelmélet területére tartozik – megtisztítjuk a közvetlen tapasztalást a hozzá társított másodlagos képzetektől, elsősorban a tudattól független valóság képzetétől. Ezáltal eljutunk ahhoz a negatív belátáshoz, hogy nincs *tapasztalat* a tudaton kívül – vagyis csak azt ismerhetjük meg, ami a tudatunkban megjelenik, és úgy, ahogy a tudatunkban megjelenik –, illetve hogy az alany – az „én” – nem azonos a személlyel, és nincs „benne” az általa megismert jelenségvilágban. Másrészt pozitív módon tételezzük a megismerő szubjektum transzcendentális státuszát, mint a megismerés végső vonatkoztatási pontját, és ebből kiindulva feltárjuk a tudat azon lényegi sajátosságait, amelyekben keresztül a megismerés kibontakozik.

A második szinten túllépünk az ismeretelmélet és az ontológia megkülönböztetésén, a korábbi felismeréseket magára a létezésre vonatkoztatjuk, és kiiktatjuk a tudattól független valóság *lehetőségének* a képzetét. Ezáltal eljutunk ahhoz a tagadólagos belátáshoz, hogy nincs *lét* a tudaton kívül – vagyis csak az van, ami a tudatban van, és úgy, ahogy a tudatban van –, illetve hogy a szubjektum korlátozott és hiányos egyéni létállapota nem abszolút és megváltoztathatatlan. Másrészt pozitív módon tételezzük a tudat mélyebb és az emberi önátélésben már csak maradványszerűen megjelenő „isteni sajátosságait”, és ezen keresztül felismerjük saját eredendő és lényegi önazonosságunkat az egyetlen és abszolút szubjektumban, aki a lét végső vonatkoztatási pontja, Isten maga.

A harmadik szinten az isteni önazonosság intuitív bizonyosságát szembeállítjuk azzal, amit ténylegesen önmagunkból és önmagunkként átélünk. Felismerjük a mélységes nemtudást, mely lényünket beszennyezi és megmásítja. Ezáltal eljutunk ahhoz a tagadólagos belátáshoz, hogy az istenlétet, a teljességet, az abszolút bizonyosságot itt és most nem birtokoljuk. Hiába tudjuk, hogy végső soron ez a valóság, hogy „így kell lennie”, még sincs így. Másrészt pozitív módon tételezzük ezt mint lehetőséget és célt, mint végső és egyetlen célt, amely az emberi életnek értéket és értelmet ad.

32 Kšemarāja: *Pratyabhiññādayam*. Kommentár a 9. *sūtrához*. In: SINGH 2011, 71–72.

Konklúzió

Ahogy a korlátozott egyéni létbe való beletagozódás Isten nézőpontjából egy aktív, hatalmi lehetőség, vagyis nem „megtörténik” Vele, hanem Ő maga valósítja meg, ugyanígy az isteni létbe való felemelkedés az ember nézőpontjából – pontosan „istenhasonlóságánál” fogva – szintén aktív, hatalmi lehetőség, vagyis olyasmi, amit csak önmagamra alapozva és önmagamból kiindulva, akaratlagosan valósíthatok meg. Mivel teremtenyként nyilvánvalóan nem válhatok Istenné, ennek kizárólag akkor van bármiféle értelme, ha képes vagyok felismerni saját énségemben és tudatosságomban az egyetlen isteni alany maradványszerű jelenlétét, mint *immanens transzcendenciát*.

Ahogy láttuk, az interszubsztitívitás és a „más” tapasztalata nem mond ellent e bizonyosságnak, sőt adott helyzetben és megfelelő hozzáállás esetén inkább megerősíti és elevenebbé teszi ennek a tételezését. Ha azonban mindezt úgy ragadom meg, mint önálló és egymástól teljesen elkülönült egyének horizontális sokaságát, vagyis az „én”-t makacsul az individualitáshoz, saját magam vagy a többi létező egyediségéhez kötöm, akkor gyakorlatilag kizárom az isteni valóság vagy egyáltalán bármifajta transzcendencia tényleges átélésének a lehetőségét. Márpedig ez a legnagyobb veszély, amelyet a beteljesedésre törekvő embernek minden áron el kell kerülnie.³³

Felhasznált irodalom

- SZENT ÁGOSTON 390–39/2016: *De vera religione (Az igaz hitről)*. Roma: Le Vie della Cristianità.
- HUSSERL 1907/1972. Husserl, Edmund: A fenomenológia ideája. (Baránszky Jób László ford.) In: VT, 27–110.
- HUSSERL 1910/1972. Husserl, Edmund: A filozófia mint szigorú tudomány. (Baránszky Jób László ford.) In: VT, 111–192.
- HUSSERL 1929/1972. Husserl, Edmund: A párizsi előadások.³⁴ (Vajda Mihály ford.) In: VT, 227–275.
- VT 1972. Husserl, Edmund: *Válogatott tanulmányai*. (Vajda Mihály ford., szerk., előszót írta). Budapest: Gondolat.
- KARAPÁTRA SVÁMI 2012. *A kettősség nélküli tudás lámpása (Advaita bodha dipikā)*. (Diószegi Ádám ford.) Budapest, Filosz.

³³A jelen tanulmányban kifejtett gondolatokat elsősorban dr. László András szolipszizmus-felfogása inspirálta. Az ő személye mellett külön és kiemelten szeretném köszönetet mondani Horváth Róbertnek, aki – tudomásunk szerint – Magyarországon elsőként mutatott rá a tudatosság isteni természetére és minőségeire, illetve bizonyos hindu és buddhista hagyományvonulatok ezzel kapcsolatos tanításaira.

³⁴Husserl 1929 februárjában Párizsban, a Sorbonne-on tartott előadásainak rekonstruált szövege jelent meg később ezen a címen.

-
- MADHUSŪDANASARASVATI 1937. Madhusūdana, Sarasvatī: *Advaitasiddhi* (with the commentaries Gaudabrahmānandī, Viṭṭhaleśopādhyāyī, Siddhivyākhyā of Balabhadra, and a critical summary called Chaturgranthī by Ananta Kṛṣṇa Śāstrī; Sanskrit text in *Devanāgarī* script). Bombay: Nirṇaya-Sāgar Press.
- SINGH 1998. Singh, Jaideva (ford., szerk.): *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SINGH 2011. Jaideva Singh (ford., szerk.): *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-recognition*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SINGH 2012. Singh, Jaideva (ford., szerk.): *Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TIMALSINA 2006. Timalsina, Sthaneshwar: *Seeing and Appearance*. Aachen, Shaker Verlag.
- TIMALSINA 2009. Timalsina, Sthaneshwar: *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita doctrine of „awareness only“*. New York: Routledge.