

Válasz az opponensi állásfoglalásokra

Mindenek előtt szeretném kifejezni hálámat az opponenseimnek, Bacsó Bélának, Mezei Baláznak és Sajó Sándornak. Az akadémiai doktori cím elnyerésére benyújtott hosszú monográfiámat mindhárman alaposan, értően és kritikusan olvasták végig. Köszönöm a megjegyzéseket és észrevételeket, és a következőkben igyekszem választ adni a felmerülő kérdésekre és kritikai felvetésekre. Válaszaimat az opponensi észrevételekre részben külön-külön fogalmazom meg, bizonyos általánosan felmerülő kérdésekkel kapcsolatban azonban összevont választ próbálok adni. Egyáltalán nem gondolom azt, hogy minden kérdésre kimerítő választ tudok adni, mindenesetre megpróbálom.

Válasz Bacsó Béla opponensi véleményére

Köszönöm Bacsó Bélának a könyvemet méltató szavait. Értő és érzékeny olvasata számomra is világosabbá tett jó néhány problémát. Az affinitás és a séma-olvasat elhelyezése az elmélettörténetben (6), illetve az utalás „a képzelőerő egyfajta *aisztheziológiájára*” (6) számomra is érdekes kibővítést teszi lehetővé a könyv által képviselt Kant és Husserl értelmezésnek. Köszönöm továbbá azoknak a műveknek a megemlítését, amelyek a tengernyi szakirodalomban nem elsősorban ellenpéldaként szolgálnak *A láthatatlan forma* gondolatmenetével szemben, hanem sokkal inkább kiegészítőként és a lehetséges belátások kibővítéseként (Különösen Hogrebe, Mörchén, M. Frank, R. Gasché). Ezek az utalások mind nagyon hasznosak és informatívak voltak. Három általa felvetett kérdésre, illetve ötletre szeretnék reagálni: az egyik a transzcendentális topika szerepe Kant filozófiájában, a másik a kép-elmélet antireprezentacionalista felfogása, a harmadik pedig a tudattalan fenomenológiai felfogása.

A transzcendentális topika Kantnál. A „topika” fogalma három értelemben is felmerül *A tiszta ész kritikájának* olvasása során. 1) A transzcendentális topika fogalma A reflexió fogalmainak amfibóliájáról szóló fejezethez írt megjegyzésben bukkan fel. A fejezet egésze a transzcendentális reflexió fogalmával birkózik, és Kant a következő definíciót adja a fejezet feladatának megvilágítására „Transzcendentális reflexiónak nevezem a műveletet, mely által a képzeteket összevetem az őket létrehozó megismerőképességekkel, s amelynek révén

megállapítom, hogy e képzetek a tiszta értelemhez vagy az érzéki szemlélethez tartozó képzetekként hasonlíttatnak-e össze egymással.” TÉK B317) Ebben az összefüggésben fontos a számára az a tudomány, amely kijelöli az ilyen módon tisztázott fogalmak helyét, és azt, hogy ezt a helyet milyen szabályok szerint kell meghatározni az egyes fogalmak esetében. Vagyis nem csak reflektálunk a fogalmak eredetére, hanem egyszersmind egymáshoz képest is elrendezzük őket egy rendszeres viszonyban. 2) Bacsó Béla egy ennél alapvetőbb értelemben használja a transzcendentális topika fogalmát: ezek szerint a transzcendentális topika a gondolkodás egy olyan irányát vagy lehetőségét mutatja, amely túl van, illetve megelőzi a transzcendentális esztétika és a transzcendentális logika különbségét. Ahogy opponensem fogalmaz: a transzcendentális topika az, ami „a jelenségek tér-időbeli tagolódását és alakot öltését magán a megjelenőn és annak viszonylataiban igyekszik felismerni” (6). A topika tehát nem az érzékiség és nem is a gondolkodás oldalára irányul, hanem arra az előzetes „helyre”, ahol a kettő még nem válik el egymástól. Az ennek megfelelő képesség Kantnál egyértelműen a produktív képzelőerő. Könyvem tehát ebben az értelemben valóban arra a folyamatra irányul, amely a külön-külön egyébként jól értelmezhető transzcendentális esztétika és transzcendentális logika különbségét megelőzi. 3) Ennek az opponensem által javasolt „kimozdulásnak” egy harmadik értelmezését is adhatjuk. A Kanttal kezdődő transzcendentális tudatfilozófiák túlságosan az idő fenoménjét állították a tudatműködés leírásának középpontjába. Az idő mintegy vörös fonálként húzódik végig a transzcendentális gondolkodás hagyományán Kanttól Husserlen át Heideggerig. Ha a gondolkodást a transzcendentális topika értelmében kimozdítjuk valamerre, akkor ez akár azt is sugallhatja, hogy a transzcendentális topika kidolgozása a gondolkodás időre való ráutaltságát és ráirányultságát mintegy titokban kiegyenlítené, amennyiben a tér vagy a spacializáció egy sajátos fogalmát vezeti be a gondolatmenetbe. Abban a mértékben, ahogy a gondolkodás számára az érzékiség, a testiség, a tapintás, valamint a természet vagy a történelmi világ kerül előtérbe, abban a mértékben „térbeliesülnek” a fogalmaink, vagyis abban a mértékben kérdőjeleződik meg az idő architektonikusan alapvető szerepe (ne felejtsük el, hogy Kantnál és Husserlnél a legalapvetőbb szintézis az idő szintézise, Heideggernél pedig a lét végső horizontja az idő). A transzcendentális topika egy olyasfajta gondolkodásra tett utalás, amely a fenomenológiai hagyományt megpróbálja kiszabadítani abból a feltevésből, hogy az idő horizontja kizárólagos és alapvető. Ezzel kapcsolatban már olvastam különféle törekvéseket¹, de opponensem transzcendentális topikára tett értelmező

¹ Ld. Jocelyn Benoist: Szakítás a történelmi idealizmussal: fogalmaink újratérbeliesítése. In Takács Ádám (szerk.): *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan, 2004.

megjegyzése most tette világossá számomra ennek a gondolatnak a valódi tétjét és lehetőségeit. Ezért az ötletért nagyon hálás vagyok Bacsó Bélának.

A kép-elmélet. Bacsó Béla utalása a képzelőerő aisztheziológiájára nem csak azt mutatja meg, hogy a produktív képzelőerő kanti elemzése a sematizmus működésén keresztül milyen irányban tágítható elméleti értelemben, de arra is utal, hogy a tapasztalat fenomenológiai fogalmától egy lépést tehetünk a tapasztalat esztétikai fogalmához, konkrétan a képtudat sajátos elemzéséhez. A sematizmus működésének, különösen a fogalom nélküli sematizmus működésének elemzése szerintem is tovább vihető ebben az irányban és alapján a képelmélet egy sajátos változata dolgozható ki. A kép ebben az értelemben nem képmás, vagyis nem valamilyen valóban létező dolog reprezentációja. A kép mint műalkotás olyan sajátos prezentáció, ami nem valamilyen eredeti tárgyiságnak a re-prezentációja, hanem önmagában eredeti prezentáció. Ugyanabban az értelemben mondhatjuk ezt, ahogy Kant a séma kapcsán azt állítja, hogy a transzcendentális séma nem képmás, hanem egyfajta szabály: „a sémát [...] meg kell különböztetnünk a képmástól” (TÉK B 179), „A háromszög sémája [...] csupán azt a szabályt jelenti, melynek nyomán a képzelőtehetség szintézise a tiszta térbeli alakzatokra vonatkoztatható.” (uo.)

A kanti sematizmus fogalom a tudat működésének olyan transzcendentális szintjét éri el, ahonnan kiindulva joggal fogalmazhatunk meg egy nem-reprezentációs képelméletet. Véleményem szerint még csak nem is kell előrenyúlnunk a XX. század jelentős fenomenológiai művészetelméleteiig (Heidegger, Merleau-Ponty), hogy a festői képet kiemeljük a reprezentáció paradigmájából. Kant a művészi szépet még egy tárgy szép ábrázolásának tekintette, vagyis esztétikai elméletének középpontjában természetesen még a mimézis és a reprezentáció fogalmai álltak, ám a produktív képzelőerő és a sematizmus működéséről vallott nézetei akár egy nem reprezentációs képelmélet előkészítéseként is olvashatóak.

Hasonló fordulatot lehet megfigyelni Husserl képtudatról és fantáziáról írott szövegeiben. A fantázia működését Husserl eleinte még a képtudat mintájára gondolja el (a kép fizikai hordozójának, a képnek mint megjelenítésnek és a megjelenített tárgynak a hármasságában; a fantázia is egyfajta belső kép, aminek esetében a konkrét, fizikai hordozó hiányzik). Később szakított ezzel a felfogással és a fantáziát az időtudat modelljében gondolta el (az idő tudat rendelkezik azzal a rendkívüli képességgel, hogy – miként az emlékezetben is – valamit úgy idézzon fel, hogy nem támaszkodik konkrét hordozóra, sem képre, sem jelre, sem szóra). A fantázia ebben a megközelítésben eltávolodik a reprezentáció fogalmától és egy sajátos értelemben vett tevékenységként jelenik meg, amelynek nem annyira a tárgyra

irányulás és egy létező tárgy megjelenítése a lényege, mint sokkal inkább egyfajta világhorizont teremtése. Ebben az értelemben áll közelebb a fogalom nélküli sematizáció és a produktív képzelőerő működéséhez. (A fantázia fenomenológiai felfogását – amelynek egyébként nagyon figyelemre méltó kortárs továbbfejlesztései is vannak² – egy később írt tanulmányban igyekeztem a kanti sematizmussal összefüggésbe hozni.³)

Ösztön és tudattalan. Már a jelen könyv genetikus fenomenológiáról szóló részeiben is kísérletet tettem arra, hogy a fenomenológiai tudattalan egy bizonyos fogalmáig eljussak. Ez a törekvés mindenek előtt a transzcendentális ösztöntanról, a retroaktivitásról és a morfológiai mezőről szóló fejezetekben jelenik meg. Ám ahogy azt a bevezetőben is írtam, ennek a könyvnek két további kötet lenne a folytatása, az egyik a nyelv és a sematizmus kérdését tárgyalná, a másik pedig az affektív tudattalan sematizmusát. Ez utóbbi könyv lenne az a keret, amiben behatóbban foglalkoznánk a pszichoanalízis és a fenomenológia lehetséges kapcsolatával, mindenek előtt a tudattalan fogalmán keresztül. Azt gondolom, hogy a kortárs tudatfilozófiák, különösen a fenomenológia számára az egyik legnyilvánvalóbb továbbfejlődési lehetőség a pszichoanalitikus elméletek felé való nyitás. A fenomenológia ezt a lehetőséget mindmáig nem használta ki, noha számos kísérlet született az érdemi, elméleti párbeszéd megteremtésére (Ricoeur, Bernet, Richir). Ez az út egyébként számomra jelenleg a legígéretesebbnek tűnik. Itt azonban mindenek előtt módszertani problémákat kell tisztázni: a fenomenológia módszertani alapelve szerint a megjelenő kutatása. A megjelenő peremén természetesen a fenomenológia egyre inkább képes beszélni a meg nem jelenőről is (Másik, szaturált fenomén, műalkotás, stb.). A tudattalan azonban a definíciójánál fogva az, ami nem jut el a tudati megjelenéshez. Hogyan lehet erről fenomenológiai értelemben tapasztalatot szerezni? Ez nem csupán egy diszciplináris kérdés, tétje ugyanis az, hogy miként ragadhatunk meg valami olyasmit, amit csak nagyon áttételesen tapasztalunk meg. Önnön tudattalanunk működésére szinte egyáltalán nincs rálátásunk. Hogyan lehet erről mégis anélkül beszélni, hogy a pszichoanalízis által készen tálalt elméleti és empirikus anyagot használnánk kizárólag? Vagyis hogyan lehet elkerülni az elméleti „barkácsolást”? Ugyanakkor egy tudatfilozófiának mégis számot kell vetnie a tudattalan felfedezésének tényével. A konkrét válasz helyett tehát itt egy ígéretet teszek: ezt a témát megpróbálom a következő évek során részletesen kidolgozni.

² Ld. Dieter Lohmar: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Kluwer, Dordrecht, 2008.; Marc Richir: *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble, Millon, 2004.

³ Ullmann Tamás: *Az értelem dimenzió* (VII. fejezet: Fantázia és intencionalitás). Budapest, L'Harmattan, 2012, 125-149.

Válasz Mezei Balázs opponensi véleményére

Ugyancsak szeretném megköszönni Mezei Balázs alapos munkáját, megvilágító megjegyzéseit és dicsérő szavait.

Történeti és tematikus határoltság. Mezei Balázs pozitív értelemben emeli ki a könyv történeti és tematikus egységét. Ugyanakkor – joggal – hangsúlyozza, hogy ez az egység együtt jár bizonyos lehatároltsággal. Valóban. *A láthatatlan forma* című könyv történeti kerete lehatároltnak nevezhető, e lehatároltság mellett azonban reményeim szerint érvek szólnak. Nem csak a praktikus megfontolás (bár egy könyv megírásában ennek is szerepet kell játszania, hiszen nem lehet minden szálát beleszőni a szövedékbe), hanem sokkal inkább a kérdésfeltevés maga. Véleményem szerint a sematizmus mint a tudatfilozófia középponti problémája Kant művével született meg (talán Hume-ot még érdemes lett volna bővebben tárgyalni), ezért nem is próbáltam a történeti keretet visszafelé bővíteni. Az időben „előrefelé” azonban természetesen sok szerző merülhetett volna fel. Mezei Balázs teljes joggal említi Schelling és Hegel nevét. Úgy gondolom, hogy Hegel filozófiája már egy teljesen más alakzatot dolgoz ki, Schelling korai filozófiája (különösen *A transzcendentális idealizmus rendszere*) pedig véleményem szerint érdemben nem lép túl a sematizmus kanti keretein: magán a kanti filozófián igen, de a sematizmus probléma tekintetében – úgy vélem – nem lép túl Kanton. Most megint előre utalok: a jelenlegi könyv folytatásaként megírandó harmadik könyvben, amelynek tárgya a tudattalan sematizáció és általában a tudattalan problémája, mind Hegelnek (hamis tudat), mind a kései Schellingnek nagy szerepet szánok. Schellingtől az alap és egzisztencia eredendő, differenciális különbsége, valamint a transzcendentális múlt kérdése lesz érdekes ebben az összefüggésben.

A tematikus lehatároltság ugyancsak joggal tehető kérdésessé. Evvel a kérdéssel kapcsolatban nem próbálok érveket kifejteni, hanem egyszerűen hangot adok egy meggyőződésnek. Azt hiszem, hogy a filozófia sem tematikusan, sem történetileg nem egységes és homogén képződmény. A problémák nem örök problémák, hanem egy-egy korszak veti fel őket és még egy adott koron belül sem érintkezik minden probléma mindegyik másikkal. Egy problémát tehát bizonyos értelemben körül kell határolni, különben a kontúrjai elmosódhatnak. Persze elszigetelni sem szabad egyetlen problémát sem. Erre vonatkozóan nehéz lenne világos szabályt adni. Ugyanakkor teljes joggal merülhet fel kritikaként, hogy ezt egy módszertani részben miért nem fejtettem ki. A módszer kérdéséről az alábbiakban külön szeretnék beszélni.

„Vissza a szövegekhez”. Mezei Balázs szintén joggal említi meg, hogy a „fenomenológia ’vissza magukhoz a dolgokhoz’ programja itt ’vissza magukhoz a szövegekhez’ formájában jelentkezik.” (2) Ez a megjegyzés egyszerre pozitív és negatív. Negatív értelemben teljesen jogos kritika, hiszen nem általában a tapasztalat vagy az élet fogalmát vizsgálom, hanem egy kiválasztott és a filozófiában már egyszer, nevezetesen Kantnál fogalmi alakra hozott problémát, illetve e probléma különféle megoldási modelljeit elemzem. Ilyen értelemben filozófiai szövegekről és nem primér élményvalóságról van szó. Másrészt pozitív is a megjegyzés, mert opponensem többször hangsúlyozza, hogy nem a másodlagos irodalom szintézisére törekszem, hanem magukkal a gondolkodókkal próbálok meg párbeszédre lépni és így a szövegértelmezések bizonyos mélységre tesznek szert. Ha ez így van, akkor ennek csak örülni tudok.

Heidegger. „Heidegger késői gondolkodásának értékelése a sematizmusprobléma kapcsán nem kerül elő” (5) – írja opponensem. Valóban. Tudatosan kerültem azt a kísértést, hogy a kései Heidegger filozófiáját is e probléma felől vizsgáljam, ugyanis azt gondolom, hogy a Kehre részben egy olyan értelemben vett fordulatként gondolható el, amelynek során Heidegger a gondolkodásában korábban még rejtetten meglévő transzcendentális vonatkozásoktól tudatosan elfordulva egy radikális értelemben nem-transzcendentális gondolkodás útjait keresi. Korai gondolkodásában még nagy szerepe van a sematizmus egy változatának, amelyet az Entwurf fogalma mentén próbáltam kibontani, kései gondolkodásában azonban ezek a nyomok eltűnnek. Illetve talán megjelennek más formában. Míg a korai forma őrzi a transzcendentális szerkezet nyomait, amennyiben a világképzés „Entwurf”-ja a temporalitás – nevezzük így – ös-sematizmusára épül, addig a kései gondolkodásból ez a fajta elképzelés eltűnik, megjelenik azonban egy másfajta „sematizmus”: a nyelv működésének nem-transzcendentális sematizmusa. Ezt a következőképpen fogalmaztam meg a készülő második kötetben: „Heidegger a nyelv működését nem a szemantikai, történeti, vagy grammatikai vizsgálatokban véli megragadhatónak, hanem a nyelv teremtő voltában. A nyelv teremtő, amennyiben független egy szubjektum akaratától és amennyiben a világ érthetőségét és láthatóságát új módon tagolja. A nyelvi teremtés a világfeltárás tagolását változtatja meg. A kései Heideggernél a nyelv teremtő erejének felmutatása két gondolkodási irányban érhető tetten: 1) egyrészt az alapvető szavak értelmére való ráhallgatásban, az eredeti értelem meghallásában; 2) másrészt a költészet egy sajátos felfogásában.”⁴ Minden fenomént a nyelv nyit meg a számunkra: ha sematizálásról van szó, akkor már nem egy Dasein szerű létező veti

⁴ Az MTA Bolyai ösztöndíj eredményeként benyújtott *Nyelv és tapasztalat. A sematizmus problémája a nyelv fenomenológiájában* című kézirat: 21-22.o.

ki a világot egy előzetes Entwurf alapján és a nyelv segítségével, hanem maga a nyelv. És a nyelvnek ez az eredendő hatalma a költészet eseményében nyilvánul meg a legvilágosabban. „A költészet lényege – írja *A műalkotás eredetében* Heidegger – az igazság megalapítása.”⁵ A *Hölderlin és a költészet lényege* című tanulmányban pedig ezt olvassuk: „A költő megnevezi az Isteneket és megnevez minden dolgot abban, amik. E megnevezés nem abban áll, hogy valami már azelőtt ismertet csak ellátunk egy névvel, hanem amikor a költő a lényegi szót szólja, e megnevezés által a létező először neveztetik ki azzá, ami. Így lesz ismert, mint létező. A költészet a lét szószerű alapítása.”⁶ A kései Heidegger a nyelvi sematizáció mint *Stiften* (alapítás, megalapítás) fogalma révén lesz fontos a számomra. Az opponens által említett GA 65. *Beiträge zur Philosophie* is ebben az értelemben jelent értelmezési lehetőséget. Az *Ereignis* fogalma kétségtelenül mozgásba hozza az egész heideggeri ontológiát, engem azonban különösen a nyelv új jelentősége érdekel a kései Heideggernél.

Wittgenstein. Mezei Balázs három helyen is szóvá teszi (1, 5, 6) a könyv Wittgensteinről szóló fejezetét. Összességében úgy véli, hogy „Wittgenstein bevonása tanulságos, de mégsem maradéktalanul indokolt” (6), és ezt elsősorban a privátnyelv-argumentum gondolatához köti. A fenomenológia belsőhöz köthető, Wittgenstein azonban meg akar szabadulni a belsőtől. Két megjegyzéssel szeretném megvédeni a Wittgensteinre vonatkozó kitérőt (amit egyébként a könyv egésze szempontjából fontosnak tartok és ha el kellene hagyni valakit, akkor az utolsó rész három szerzőjét egyszerre hagynám ki a szövegből, semmiképpen sem egyiket a másik kárára). 1) A husserli fenomenológia és a kései Wittgenstein filozófiája nem egyszerűen ellentétes egymással, annak ellenére, hogy közös forrásból táplálkoznak (pl. egyaránt jellemzi őket a pszichologizmus és a metafizikával szembeni kritika), a két filozófia bizonyos értelemben egymás vakfoltját jelenti. Wittgenstein számára a „belső” (a nem pszichológiai, hanem fenomenológiai „belső”) felfogása a vakfolt; Husserl számára a „külső” (a nem naturalista és historista, hanem nyelvhez mint életformához kapcsolódó „külső”) felfogása a vakfolt.⁷ 2) Az aspektus-látás problémája Wittgensteinnél a „belső” felé való tájékozódás legfontosabb dokumentuma. Az aspektus-látás problémájának elemzése az a pont, ahol Wittgenstein „fenomenológusként” gondolkodik és a tapasztalatnak egy olyan mozzanatát vizsgálja, aminek a feltárására nem alkalmas a nyelvi elemzés. Ezért

⁵ Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. In Uő: *Rejtektutak*. Ford. Bacsó Béla. Budapest, Osiris, 2006. 59.o.

⁶ Heidegger: *Hölderlin és a költészet lényege*. In Uő. *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Ford. Szabó Csaba. Debrecen, Latin betűk, 1998. 43.o.

⁷ Husserl és Wittgenstein filozófiájának a viszonyát ebből a perspektívából próbáltam értelmezni: *Az értelem dimenziói* (X. Az értelem két dimenziója – Husserl és Wittgenstein) i.m. 202-227.o.

olyan különösen fontos ez a számára.⁸ Wittgenstein bevonása tehát egy fenomenológiai probléma elmélyítésére szolgált. Ugyanakkor elismerem, hogy ezt a könyvben világosabbá kellett volna tennem.

A filozófiai rejtély. Egy helyütt Mezei Balázs megjegyzi: Ullmann Tamás „nem fél összekapcsolni a lucid kifejtési stílust annak felismerésével, hogy a megfogalmazott problémák túllépnek a teljes racionalizálhatóság határait és a filozófiai *Rätsel* mélységébe engednek bepillantást.” (3) Bizonyos értelemben ez volt talán könyvem legfőbb célja: egy probléma mentén eljutni a probléma különféle lehetséges megfogalmazásainak a végéig. Vagyis magát a problémát mélyíteni, ameddig csak filozófiai eszközökkel lehetséges. Ezt pedig véleményem szerint csak a legvilágosabb nyelvi megfogalmazással lehetséges megtenni. A filozófiának nem szabad a homály és a kétértelműség közegeiben mozognia, még akkor sem, ha témája a két- vagy többértelműség. Nem tudom, hogy a filozófia tudomány-e, mindenesetre olyasfajta szellemi tevékenység, amit csak a legvilágosabb megfogalmazással lehet és érdemes művelni. Köszönöm opponensemnek ezt az észrevételt.

Ezzel térnék rá a két legfontosabb kérdésre, a módszer kérdésére illetve a differenciális modell előnyben részesítésére.

Módszer. Azt hiszem, az összes kérdés közül erre a kérdésre a legnehezebb a válasz. Olyan módszert követtem – már amennyiben ez módszernek nevezhető –, aminek az értelmében valóban a problémához és a probléma legélesebb filozófiai megjelenéséhez igyekeztem hozzáférni, lehetőleg tapasztalati példák felhasználásával. Ez azt jelenti, hogy nem egy előzetes koncepció alapján próbáltam megérteni ezeket a gondolkodókat, hanem azt próbáltam megmutatni, hogy a gondolkodásuk elemzése szükségszerűen és lényegi pontokon veti fel a sematizmus és az intencionalitás sajátos kérdéseit. A módszer tehát elsősorban a probléma rögzítése és a problémához való ragaszkodás, egészen a paradoxonok és rejtélyek feltárásáig menően. Ez se nem tisztán historista megközelítés, se nem tisztán és priméren fenomenológiai leírás.

Differenciális modell. Mezei Balázs lehangsúlyosabb kérdése a következő: „A sematizmus differenciális modellje elméletileg, filozófiaiag mennyiben kielégítőbb a szintetikus modellnél?” (7) Önmagában a differenciális modell is csak egy változata a sematizmusnak: előnye az, hogy nem egy transzcendentális tudat konstitúciós teljesítményeihez köti a tapasztalat leírását; nem tény és lényeg, érzéki anyag és fogalmi

⁸ Azt, hogy itt Wittgensteinnél valóban valamiféle fordulat jelenik meg a belső, vagy a mentális felé, kiválóan mutatja be Neumer Katalin: *A lélek spektusai. Wittgenstein a Filozófiai vizsgálódások után.* Budapest, Gondolat, 2006.

forma kettősségében írja le a gondolkodást és tapasztalást. Az értelemképződés differenciális modellje rávilágít arra a sajátosságra, amit a szintézis modell „elfed”: nevezetesen arra, hogy a tapasztalati folyamat legalapvetőbb szintjén az intuitív és a szignitív irányulás, vagyis a szemléleti és a fogalmi réteg az értelem két különböző szerveződési módját jelenti. A szintézis fogalmát középpontba állító modell számára a betöltődés mozgása, vagyis szignitív és intuitív intenciók fedésbe kerülése alapvető és megkérdőjelezetlen forrása az ismeretnek és az igazságnak. A differenciációs modell szakít evvel a felfogással és a szerveződés két, lényegi módon eltérő logikáját szolgáltatja a figuratív és a diszkurzív sematizmus formájában. Mindkettő a tapasztalati értelemképződés folyamatának, a keletkezés logikájának megvilágítására szolgál, a *Gestalt* logikája (egészleges alakzat, háttér-előtér, transzponálhatóság) azonban alapvetően különbözik a diakritikus különbségek (jelek differenciális rendszere, jelölők differenciális rendszere) logikájától. Vagyis a differenciális modell előnye a következő két pontban foglalható össze: 1) olyan folyamatokat is láthatóvá tesz, amelyek a szintézis modell felől nem vagy csak nehezen pillanthatók meg (pl. nyelvi értelemképződés); 2) a differenciális modell lehetővé teszi, hogy eltekintsünk a rögzített szubjektum feltevésétől, a differenciáció ugyanis nem egy szubjektum teljesítménye, hanem mindig valamiféle preszubjektív működésmódra utal.

Válasz Sajó Sándor opponensi véleményére

Szeretném Sajó Sándornak is megköszönni a figyelmet, amit könyvemnek szentelt, az értő olvasást, és legfőképpen azt, hogy könyvemet méltónak találta filozófiai vitára.

Sajó Sándor már bírálatának elején megemlíti, hogy a könyv címe is különös. Nem egyszerűen csak egy oximoronról van szó, hanem olyasmiről, ami a fenomenológia szemléleti princípiumát kérdőjelezi meg. Az értelem formálódását és megjelenését lehetővé tévő sematizmus működése maga nem a megjelenő szféra része. A cím tehát nem retorikai fogás, hanem a címben rejlő feszültség bizonyos értelemben a könyv gondolatainak lényegét fejezi ki. Ahogy Sajó fogalmaz, az, amit kutatok, sokkal inkább a „meg-nem-jelenő” (2) fenomenológiájához tartozik, mint a klasszikus értelemben vett leíró fenomenológiához. Ez a vonás könyvem vizsgálódásait az elmúlt évtizedek francia fenomenológiájának bizonyos törekvéseivel rokonítja. Ezt a rokonságot készséggel elismerem. A „meg-nem-jelenő” fenomenológiájának azonban nem ahhoz az irányához érzem közel magamat, amit a francia fenomenológia teológiai fordulataként szokás megjelölni (itt elsősorban Lévinas, Henry és

Marion jön számításba), hanem ahhoz az irányához, amely elsősorban Merleau-Ponty és Richir nyomán Husserl eredeti törekvéseit próbálja tovább vinni. Ha szabad ezt a leegyszerűsítő szembeállítást alkalmaznom: a fenomenológiának nem a kései Heidegger által ihletett irányához, hanem a husserli konkrét elemzésekhez visszatérő tendenciájához érzem közel magamat. Ahogy Sajó is megállapítja, itt a fenomenológiai tudattalan megközelítése és megragadása a tét. A fenomén fogalmát Heidegger nyomán sokan a fenomént adó transzcendencia felé, vagy legalábbis valami szubjektumtól független adódás felé tágitják. Könyvemben sokkal inkább azokhoz csatlakozom, akik a tudat fogalmát nem eliminálni és meghaladni akarják valamiféle eredendő adódás (donation) által, hanem a legvégső alapokig kikérdezni. Ez az irány kétségtelenül a fenomenológiai tudattalan felé vezet.

A szintézis-modell Kantnál. Sajó Sándor jogosan jegyzi meg, hogy a kanti szintézismodell leírása során azt sugalltam, hogy Kantnál a szintézis gondolata egyfajta atomizmust jelent a tapasztalat leírásában, vagyis hogy Kant a tapasztalat „építőköveit” (3) alapvetőbbnek tartja, mint azok összekapcsolódását. E vélt atomizmussal szemben Sajó megvédi Kantot és a kanti filozófia „egészlegességét” emeli ki, ami mindenek előtt a fenséges tapasztalatában jelenik meg. Ezzel a szembeállítással teljesen egyetértek. Számomra ugyanakkor nem annyira a feltételezett tapasztalati atomizmus és a tapasztalati egészlegesség szembeállítása volt a fontos, hanem a sematizmus szabályozott és szabálytalan, vagyis fogalom által vezetett és fogalom nélküli változatának ellentéte. Véleményem szerint az atomisztikus és egészsleges szembeállítása nem esik egybe a fogalmilag szabályozott és fogalom nélküli sematizmus ellentétével. Ugyanakkor mindkettő lényegi módon jellemzi Kant „kvázi-fenomenológiai” tapasztalat leírását. Itt ragadom meg az alkalmat, hogy egy talán nem kellőképpen hangsúlyozott összefüggésre felhívjam a figyelmet. Könyvemben nem a fenomenológia felől olvastam Kantot, hanem Kantban véltem felfedezni azt, ami a fenomenológiában számomra a lényegesnek tűnik: a tudat dinamikus működésének jellemzését. És ennek középpontjában a sematizmus fogalma áll. Az alcímben nem a kronológia miatt szerepel a sematizmus először és csak utána az intencionalitás: valójában azt gondolom, hogy a sematizmus alapvetőbb, mint az intencionalitás. Sőt, talán azt sem túlzás kijelenteni, hogy az intencionalitás mint tárgyra irányulás csupán egy változata a sematizmus sokféleségének. Ahogy Sajó is írja. „az intencionalitás túlságosan is a tárgyi szférára, a ’kész tárgyiságokra’ koncentrál” (4).

Ugyanakkor a sematizmus szintézis modellje valóban problematikus és a fenomenológiai mozgalom történetében (vagy fejlődésében) felmutathatunk egy olyan szálát, ami a szintetikus tudatmodelltől való eltávolodásra törekszik és más lehetőségek felé

tájékozódik: a „meg-nem-jelenő” fenomenológiájában a fenomenalitás határvidékeit kutatják, az adódás fenomenológiájában a fenomenalitás végső és nem tudati forrását, Merleau-Pontyval megjelenik a differenciális modell, Richir pedig a fenomén fogalmát a kanti fenséges felől értelmezi újra. A kortárs fenomenológiában szinte senki sem fogadja el a klasszikus értelemben vett szintézis modellt, viszont – érzésem vagy sejtésem szerint – mindenki a sematizmus, vagyis a fenomén képződése felé tájékozódik. Ennek ellenére úgy véltem, hogy Kant hosszas elemzése nem hiábavaló: Kanttól valójában a sematizmus gondolatának lényegét tanulhatjuk meg és vehetjük át.

A rétegzettség problémája. Sajó a következő kérdést teszi fel a sematizáció különféle alapvető változatainak (figuratív, diszkurzív, történeti-szociális, affektív) viszonyára vonatkozóan: „ezek a tapasztalati szférák vajon úgy jelennek-e meg, mint amelyek ráépülnek a figuratív sematizációra, és ezáltal együttesen a tapasztalat hierarchikusan tagolt összefüggését alkotják, vagy pedig általában véve, a tapasztalat egészét is egy dinamikus (vagy diakritikus) összefüggés jellemzi?” (7) Kiinduló feltevésem az volt, hogy különféle sematizmusok vannak – ezért is korlátozódhatott ez a könyv a sematizmusoknak csak egy változatára, a figuratív sematizmusra. Joggal merül fel a kérdés, hogy ezek között mi a viszony. Ezzel a problémával ismét kilépünk ennek a kötetnek a keretei közül, de talán a válasz ezt a kötetet is jobban megvilágítja. A kérdésre a válaszom határozott nem! A sematizmus különféle változatai véleményem szerint nem különálló rétegekként épülnek egymásra. Ennek ellenére első lépésben a diszkurzív sematizmust (vagyis a nyelv metaforikája, metonimikussága, asszociatív viszonyai által vezetett sematizációt) külön, mintegy mesterségesen izolálva próbálom elemezni, ugyanígy az affektív sematizációt és csak ezek után válik lehetségessé azoknak a bonyolult egymásba ékelődéseknek, egymásba csavarodásoknak az elemzése, amelyek ezeket a különféle sematizációs viszonyokat egyesítik. Lehet, hogy ezzel megismétlem azt, amit Husserlnél egyébként kritizáltam: ő is elsőbbséget ad a statikus fenomenológia intencionális elemzéseinek és csak ezek rögzítése után ereszkedik egy mélyebb szintre és próbálja a genetikus értelemképződést megvizsgálni. Úgy gondolom például, hogy a diszkurzív sematizáció (ez alatt nem a fogalmak által vezetett kognitív, vagyis egyéni felismerést értem, hanem a nyelv által vezetett tapasztalatot) nem ráépül a figuratív sematizációra, mintegy magasabb kognitív szintként, hanem mind a kettő ugyanarra a mélyebb szintre épül.

Hiányosság. Sajó Sándor nem hiányosságokat nevez meg könyvemben, hanem egy kétségét fejezi ki: a szerzőnek – írja – „talán még annyira sem kellene ragaszkodnia a filozófiatörténeti kapcsolódási pontokhoz, mint amennyire teszi, és célratörőbben haladhatna

saját célja felé.” (7) Ezen a ponton kétségtelenül olyasmit érint opponensem, ami lényegi és érzékeny pontja a könyvnek. Egyrészt talán elmondható a könyv védelmében, hogy sohasem próbált filozófiatörténeti perspektívát érvényesíteni: a tárgyalt szerzőket nem történeti nagyságuk miatt elemezte, hanem megpróbált velük egy-egy kérdés kapcsán dialógust folytatni. Például ezért nem a másodlagos irodalom valamiféle tudós szintézise dominál, hanem az eredeti szövegek elemzése. Másrészt viszont valóban igaz, hogy talán jobban elszakadhattam volna a tárgyalt szövegektől is. Mivel a módszerről már írtam néhány bekezdést, ezért itt most egy személyes meggyőződésemet próbálom megfogalmazni.

A filozófia számomra nem történeti alakzat; amikor a filozófia nagy műveit olvassuk, akkor nem múzeumi sétát végzünk és nem letűnt korok nagy szellemeinek a megnyilvánulásait élvezzük. Ugyanakkor a filozófiában mégis valamilyen különös történetiség érvényesül: egy-egy jelentős gondolati alakzat megjelenése az egészet megváltoztatja: Platón után nem lehet úgy gondolkodni, mintha az ideaelmélet nem született volna meg, Descartes után úgy, mintha a cogito-érv nem létezne, Kant után úgy, mintha a transzcendentális fordulat nem történt volna meg, stb. Másfelől a filozófia mégsem azonos nagy szellemek sorozatával, egy olyan sorozattal, amelybe a magunk egyéni szellemét valahogy bele kellene illesztenünk. A filozófia egyszerre alkotás, ugyanakkor valami olyasminak az alkotása, ami mindenkinek a gondolkodását megpróbálja kifejezni. A fenomenológia például nem a saját, személyes élmények leírására törekszik (erre sokkal alkalmasabb a napló, vagy a regény műfaja), hanem az élmény általános vonásait próbálja megragadni. Mivel a filozófia egy általános beszédmód, ezért a hagyomány egyrészt támasztékot ad, másrészt lehetőséget a közös nyelvbe való belebocsátkozásra. De nem tudom, hogy az egyéni gondolatoknak és a közös filozófiai „tudásnak” mi a helyes mértéke. A helyes mértékkel kapcsolatban Sajó is bizonytalan. Mindenesetre köszönöm a biztatást az önállóbb megközelítésre.

Ez azonban átvezet az utolsó ponthoz. Úgy gondolom, hogy nem azért, vagy nem csak azért ragaszkodtam ezeknek a műveknek az elemzéséhez, mert még nem volt elég bátorságom önálló szöveg írásához. Inkább azért ragaszkodtam ehhez, mert számomra így vált lehetségessé, hogy magát a problémát a legvégsőkig feszítsem és elemezzem. Kétségtelen, hogy egy-egy már kiépített gondolati alakzatot elemeztem, ám talán éppen ezáltal vált lehetségessé, hogy a problémában a legmesszebb jussak. És ezzel jutunk el a paradoxonokhoz való viszony kérdéséhez.

Paradoxonok. Sajó azt írja, hogy a szerző szerint a „filozófia a paradoxonok megszüntetésén kell hogy munkálkodjon, azon, hogy ’megszabadítson’ bennünket tőlük.” Ő

maga viszont úgy véli, hogy a paradoxonokat nem lehet kiküszöbölni, ugyanis „nem csak a gondolkodásban vannak jelen [...], hanem az emberi tapasztalat egészét átjárják” (8). Ez utóbbi megállapítással fenntartások nélkül egyet értek. Ám abban, hogy ebből mi következne, már valószínűleg nem értünk egyet. Szerintem ettől még a filozófiának a paradoxonok megszüntetésén kell munkálkodnia. Pusztán elfogadni, hogy paradoxonok vannak, akár a filozófia megmerevedését is okozhatja. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy az emberi tapasztalat egészét átjárják a paradoxonok, akkor akár meg is elégedhetünk pl. Kantnak avval a megjegyzésével, hogy „a sematizmus az emberi lélek mélyén rejlő művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.” (TÉK B 181) Ez persze igaz, de nem e belátás miatt érdekes Kant, hanem éppen azért, mert addig üzte és szorította a problémát, amíg a lehető legmélyebbre jutott, paradoxonokhoz, szakadékokhoz, váratlan ötletekhez. Talán jobb, vagy célravezetőbb feltételezni, hogy a problémáknak lehet megoldása: így messzebbre juthatunk. Ez a feltételezés ugyanakkor nem azonos a gondolkodás valamiféle totalizálásával. Nem azt gondolom, hogy van egy totalizálható gondolkodási térkép, amin minden probléma elhelyezhető, hanem azt, hogy nagyon sokféle probléma van és ezeknek a problémáknak a saját, gyakran rejtett járatait kell bejárunk. Ezek időnként paradoxonokhoz, időnként más problémákkal való váratlan kapcsolatokhoz, időnként pedig sehova sem vezetnek. A gondolkodást talán nem a panoramikus tekintet hasonlata világítja meg, hanem sokkal inkább a földalatti járatok kiszámíthatatlan és feltérképezhetetlen labirintusa.

Még egyszer nagyon köszönöm opponenseimnek a fáradozást, az alapos munkát és mindenek előtt azt, hogy gondolkodásra és vitára alkalmasnak találták írásomat. Végül és legfőképpen azért szeretném kifejezni a hálámat, hogy megosztották velem a gondolataikat. Ebből tanultam a legtöbbet. Köszönöm szépen.

Budapest, 2015 június 17.

Ullmann Tamás