

Ullmann Tamás

A láthatatlan forma
Sematizmus és intencionalitás

2010

Bevezetés

A tudat „tényét” egyáltalán nem könnyű megragadni, noha a legközvetlenebb evidenciában adódik. Az a különlegessége, hogy miközben „itt van”, „ez vagyok én”, „éppen most átélem”, a róla való beszéd minden egyes lépésénél félreértések, illúziók, csapdák sokasága fenyeget. Az úgynevezett fenomenológiai beállítódás számára például nem az a fontos, hogy mit jelent a megjelenő dolgok fenomenális karaktere a számomra, és hogy ez a fenomenális karakterű minőség, a „kválé” miként viszonyul a tudattól független objektivitáshoz. Ha a tudat tényéből indulunk ki, akkor sokkal inkább az válik érdekessé, hogy miként *szerveződik* értelmes alakzatokká a tapasztalatban feltáruló világ. Ezen a ponton pedig, úgy vélem, két vezérmotívum adódik: a tudat világra, illetve tárgyra vonatkozása; illetve e tárgyra vonatkozás mikéntje, vagyis hogy milyen értelemben, milyen jelentés és fogalmi mozzanat szerint vonatkozik a tudat a tárgyra.

A tárgy fenomenalitásának kérdése csupán egy felületi aspektust ragad meg, amelynek leszűkítő jellegét mi sem mutatja jobban, mint az a tény, hogy ebből az aspektusból tekintve minden kérdés arra a végső és nem túl termékeny kérdésre egyszerűsödik: van-e ténylegesen létező világ, vagy csupán tartós illúzió rabjai vagyunk? E felület alatt azonban valóságos problémák egész sokasága rejlik még. A könyv célja ezeknek a *problémáknak* a megragadása és a lehetséges gondolkodási módok gondolati *modelleként* való felvázolása.

Ezek közül a problémák közül – az iménti felosztás pontjainak megfelelően – két alapvető jelentőségű kérdést fogok behatóan vizsgálni: a tudat intencionalitását és a tudat sematizáló tevékenységét. A könyv legfőbb tézise azonban az, hogy ez a két elemzési irány nem választható el egymástól: a sematizmus vizsgálata elvezet az intencionalitás rejtélyének tisztázásához, az intencionalitás kutatása pedig beletorkollik a sematizmus problémájába.

A tudat intencionalitásának gondolata alighanem a fenomenológia egyik legjelentősebb hozadéka, ám ahogy látni fogjuk, rászorul annak a kérdésnek a tisztázására, amit Kant a sematizmus némiképp rejtélyes címkéjével látott el. Az intencionalitás ugyanis nem pusztán a tudat tárgyra irányulását jelenti, hanem mindazt, ami ehhez lényegi módon tartozik hozzá: a felismerés, a horizontszerűség, az időbeli megjelenítés, a jelentés stb. kérdését. Az intencionalitás kidolgozása azonban megmarad az általánosság szintjén, ha – mint ahogy azt például Husserl teszi korai korszakában, vagyis az úgynevezett statikus fenomenológiában – magától értetődőnek veszi a tárgyfelismerés kérdését. Kétségtelen, hogy a már felismert tárgyra irányuló tudat leírására teljes mértékben alkalmas az intencionalitás fogalomkészlete, a felismerés *folyamatának* megragadásához azonban más eszközökre is

szükség van. Az intencionalitás rá van utalva a sematizmus tisztázására, hogy képes legyen számot adni a valóságos és mindenkori tapasztalatról, ezért a statikus fenomenológia úgyszólván magától vezet el a genetikus fenomenológiához. Másfelől azonban elmondható, hogy a sematizmus kanti formájában a transzcendentális idealizmus összes súlyos nehézségét (különösen a magánvaló dolog fogalmához kapcsolódó nehézségeket) implikálja, amelyektől csak az intencionalitás gondolata képes megszabadítani. Ki fog derülni, hogy akárhol is lépünk bele abba a kérdéskörbe, amit ez a kettős vizsgálódási irány meghatároz, a tudatkutatás egészének problémájával kell szembesülnünk.

A tudat működésmódjainak két fő, egymásra utaló és egymástól el nem választható iránya közül e könyv számára mégis a sematizmus kérdése jelenti az alapvető problémát. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tudat működésének leírásához a kulcsot a tág értelemben vett sematizmus adja, amely ebben a legszélesebb értelemben már nem csak a fogalmi és érzéki elemek összekapcsolódásának folyamatát, hanem a tapasztalat létrejöttének dinamizmusát, a tudat világra vonatkozásának általában vett szerveződését, az értelem keletkezését jelenti.

A tapasztalat sematizmusának természetesen számtalan aspektusa és rétege van, az érzéki adottságoktól a nyelvi struktúrákon át a kulturális tudásig és a társadalmi intézményekig. A sokféle aspektus halmazában azonban kirajzolódni látszik két alapvetően és strukturálisan is elkülönülő típus: a *figurális sematizmus* és a *nyelvi sematizmus*. Más szóval az észleleti értelem és a nyelvi értelem szerveződése. E két, természetesen egymásba játszó és egymást minden tekintetben átható, egymásról mégis leválasztható sematizmust nevezném a kognitív sematizmus alapformáinak. Ezt a megismerő sematizmust pedig mintegy keresztezi, de legalábbis más dimenzióban helyezkedik el a sematizmusnak egy ugyancsak alapvető válfaja: az *affektív sematizáció*. Ez alatt az érzelmi, testi, személyközi létünk tudattalan alaprajzolatainak hálózatát értem, a valósággal való állandó affektív konfrontálódás struktúrávonalainak erezetét. Míg a sematizmus kognitív típusa révén az „értelem” szférájában mozgunk, az affektív sematizmus az erők, késztetések és vágyak szférájába vezet. A kognitív sematizmus esetében az intencionalitás és a tárgyiség fogalma a meghatározó, az affektív sematizációban ezzel szemben nem beszélhetünk tárgyra irányuló intencionalitásról, vagyis a késztetések és vágyak szférájában nem használhatjuk ugyanabban az értelemben a tárgy, illetve a dolog fogalmát, mint a megismerő tapasztalatban, mégis tapasztalásról és sajátos sematizáltságról beszélhetünk.

A tudat kutatása egyszersmind a tudatosság feltételeinek a kutatása is. A sematizmus működésének vizsgálata tehát elvezet a fenomenológiai tudattalan egy bizonyos fogalmához. A kognitív sematizmus az észlelés és a nyelvi működés tudattalan feltételeibe és önkéntelenül

követett szabályaiba igyekszik bepillantást engedni, az affektív sematizáció elemzése pedig az érzelmek, késztetések, vágyak altalajának sematizáltságát mutatja meg. A fenomenológiai értelemben vett tudattalan nem a tudattól elzárt szféra, egy második, önálló tudat és nem is elfojtott képzetek népesítik be. A fenomenológia értelmében vett tudattalan azoknak a szabályoknak és összefüggéseknek a szövedéke, vagyis azoknak az affektív és kognitív sémáknak a hálózata, amelyek részt vesznek a megjelenő tapasztalat szerveződésében, de maguk sohasem jelennek meg közvetlenül. A megjelenő tapasztalat meg nem jelenő alaprajzolatáról van szó: a láthatatlan formáról.

Ez a könyv a kognitív sematizmus első típusával, a figurális sematizmus problémájával, vagyis általában az érzéki észlelés működésével foglalkozik. A figurális sematizmus értelmezése ugyanakkor nem csupán egy sorozat első tagja, hanem – mivel ezen látszik a legszemléletesebb módon a sematizmus működése – egyszersmind előkészítés is más típusú és másként működő sematizmusok leírásához. A következő évek során szeretném a nyelvi sematizáció, illetve evvel összefüggésben a nyelvi, történeti, kulturális sematizáció működését elemezni, majd az affektív sematizáció problémáit is fenomenológiai elemzésnek alávetni.

A könyv szerkezete három fő fejezetre épül. Kant sematizmusról és transzcendentális szintézisekről írott szövegeinek az értelmezése lesz az első lépés. Az ő elemzéseinek finomsága és gazdagsága a probléma szinte minden lehetséges aspektusát érinti, ezért nem pusztán a történeti hűség, hanem a „dolog maga” is megköveteli, hogy avval a gondolkodóval kezdjük, aki először adott formát és irányt ennek a sajátos kérdésnek. Ebben az első részben a kanti filozófia néhány alapvető kérdését igyekszem tisztázni a szintézis, az affinitás, a képzelőerő, a fogalmi sematizáció, valamint a fogalom nélküli sematizmus értelmezése révén. A fejezet, amelynek célja nem Kant gondolkodásának értelmezése, hanem a fenomenológiai tapasztalatelmélet egyik lehetséges modelljének áttekintése, ennek ellenére olvasható különálló Kant-értelmezésként is.

A könyv második része a husserli fenomenológia intencionalitásról, időtudatról és értelemképződésről szóló gondolatainak értelmezésére törekszik és igyekszik megmutatni intencionalitás és sematizmus szoros összefüggését, valamint az értelem fogalmának és a keletkezés dimenziójának elválaszthatatlanságát. Ennek a résznek az adja a gondolati vezérfonalát, hogy Husserl fenomenológiai tudatkutatásának két fő iránya, az intencionalitás tana és az időtudat fenomenológiája nem illeszthető hézagmentesen egymáshoz. A vizsgálódás e két fő tengelyének szüksége van valamilyen egyesítő elemre, ezt a harmadik,

összekötő elemet szolgáltatja a keletkezés vizsgálata, vagyis a genetikus fenomenológia. Az intencionalitás elemzése így vezet el a fenomenológia értelmében vett sematizáció, az értelemkeletkezés vizsgálatához. A fejezet a tudat intencionalitásának elemzése után az időtudat problémáját veszi górcső alá, majd a genetikus tapasztalatelemzésre koncentrál az affekció, a retroaktivitás és a fenomenológiai tudattalan fogalmainak elemzésével.

A harmadik főrészt újabb aspektusokkal bővíti a figurális sematizmus gondolkörét Heidegger, Wittgenstein és Merleau-Ponty néhány gondolatának bevonásával. Ennek a résznek a feladata kettős: egyrészt igyekszik megmutatni, hogy az értelem keletkezésének folyamata a szintézis-modellnél jobban leírható a differenciálódás modellje segítségével, másrészt pedig a figurális sematizmus szintjéről átvezet a nyelvi-diszkurzív sematizmus szintjére. Az első irányt Heidegger sematizmus-elemzései jelentik, amelyek részben Kant-könyvében, részben pedig azokban az előadásszövegekben találhatók, amelyekben a *Lét és idő* első részének meg nem írt harmadik szakaszát igyekezett kidolgozni. Az ontológiai kivetülés és a temporalitás fogalmi révén a sematizmus probléma elmélyítésének egy sajátos útja válik láthatóvá, amely azonban egyszersmind a sematizmus szintézis-modelljének alapvető nehézségeit is megmutatja. A középső fejezet Wittgenstein kései gondolkodása alapján próbál hidat teremteni az aspektuslátás és a sematizmus problémája között, és ezáltal a sematizmus számára a tudatfilozófiáknál tágabb horizontot nyitni. A harmadik fejezetben pedig Merleau-Ponty fenomenológiai törekvései alapján világossá válik, hogy a sematizmus szintézis-modellje tarthatatlan előfeltevésekre épül, maga a sematizmus gondolat azonban továbbvihető, mégpedig egy más modell segítségével, amelynek alapját a differenciálódás fogalma biztosítja.

A könyv törekvése – ahogy említettem – egy probléma elmélyítése és a lehetséges gondolati modellek elemzése. Az egyes fejezetekben tehát igyekszem azt a módszertani elvet követni, hogy valóban egyetlen problémát vizsgálok. Ennek az az előnye, hogy a figyelem elmélyülhet és az adott probléma sokféle dimenziója mutatkozhat meg, hátránya azonban az, hogy leszűkíti, jelen esetben a transzcendentalitás szférájára szűkíti a vizsgálódást és olyan fontos kérdéseket, mint például a történetiség, a kultúra, az életvilág, ezen belül a tudományok és a filozófia szerepe, kényszerűségből még csak meg sem említ. Bízom benne, hogy a veszteség nem több a nyereségnél.

A gondolati modellek elemzésében igyekeztem közel maradni Kanthoz, Husserlhez és a többi elemzett szerzőhöz, de a sematizmus problémája minden esetben kivezetett azokról a keretektől, amelyben az adott gondolkodó a saját gondolatait értelmezte. 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 szöveg a figuratív sematizmus kérdésének vezérfonalát követi, és a fő részek, valamint az alfejezetek ehhez a gondolati szálhoz kapcsolódnak. Ugyanakkor az alfejezetek a probléma egy-egy önálló aspektusát mutatják meg, ennek következtében az egyes fejezetek különálló modulokként, egy részprobléma önmagában megálló elemzéseiként is olvashatóak.

A sematizmus filozófiai problémájának meglátása mindenekelőtt arra a kezdőlépésre épül, hogy belássuk: a valóság nem nyers adottság, hanem megfigyelt és megfigyelő bonyolult viszonya, tapasztalt és tapasztaló egymásra hatása, tárgy és tudat összetartozása. Az első lépés tehát annak meglátása, hogy a valóság a tudat által sematizált valóság. Már ezt sem könnyű belátni, illetve ezt az egyszerű összefüggést is nagyon könnyű félreérteni és hibásan elgondolni. Az első lépést azonban egy második lépésnek is követnie kell: még ha el is fogadjuk a sematizált valóság gondolatát, ez a gondolat lehet pusztán banalitás. Hiszen tudjuk, hogy sematizált világban élünk, hogy tapasztalataink sémákhoz igazodva szerveződnek, hogy sémákban észlelünk és sémákban gondolkodunk. Az életünk „sematizáltságának” megállapítása nem túlságosan mélyenszántó gondolat, ha például a fogalmi általánosítás elkerülhetetlenségére, egy kulturális közeg tapasztalatot befolyásoló erejére, a *sensus communis* fontosságára, a normalitás hatalmára, vagy az interszubjektív-kommunikatív életvilág életünket minden szinten átható és meghatározó jellegére gondolunk. Úgy észlelünk, ahogy mások észlelnek, úgy gondolkodunk, ahogy az elődeink gondolkodtak, úgy tapasztalunk, ahogy mindenki tapasztal, azt tartjuk problémának, amit mindenki más problémának tart és még folytathatnánk. Mindez természetes, hiszen máskülönben meg sem tudnánk osztani a tapasztalatainkat.

Ebben a könyvben azonban nem a normalizált tapasztalat hatóköre és jogosultsága érdekel, hanem az a rejtélyes sematizmus, ami ugyanúgy meghúzódik a normalizált tapasztalat mögött, mint a megszokottat felrúgó, váratlan, különleges, új tapasztalatok mögött is. A könyv annak próbál a nyomába eredni, hogy miként zajlik ez a sematizálás, hogyan fogunk fel valamit először és hogyan fogunk fel valamit sokadszor, milyen mechanizmusai és aspektusai vannak az értelemképződésnek, és legfőként: hogyan lehet erről gondolkodni? Más szóval: hogyan lehet egyáltalán beszélni az értelem létrejöttének feltételeiről és folyamatáról?

A sematizált valóság gondolatának elfogadása utáni második lépés tehát az, hogy ezt a gondolatot kiszabadítsuk a banalítások hálójából. Vagyis azzal a kérdéssel kell szembenéznünk: képesek vagyunk-e *valóban* elgondolni az úgynevezett valóságot, mint

sematizált valóságot? A következő kérdéseket kell megválaszolnunk, de legalábbis feltennünk: miben áll a sematizmus mechanizmusa, szerkezete és folyamata? Mi a sematizmus eredete, vagyis mi irányítja az értelem formálódását: vajon a tudat, vagy maguk a dolgok, netán a nyelv, esetleg a kultúra? Meddig terjed? Vannak-e sematizálatlan elemek a tapasztalásban (pl. a fizikai tények, vagy a saját testünk), vagy pedig valamilyen elemi módon minden tapasztalt valóság már sematizált? És amiről úgy hisszük, sematizál, vajon az maga kívül áll-e a sematizmus folyamatán? Vagyis a tudat maga nem sematizált valóság-e ugyancsak?

A legtöbb filozófiai probléma kapcsán elmondható az, amit Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* 203. §-ában ír: „A nyelv útvesztő, utak labirintusa. Jössz az *egyik* oldalról és kiismered magad; másfelől jössz ugyanoda, és nem ismered többé ki magad.” Ez a könyv egy olyan utat kínál, amelyen haladva talán kiismerhető a tudatkutatás labirintusának egyik oldala. Ez persze nem azt jelenti, hogy máshonnet érkezve ne maradna meg bizonyos problémákkal kapcsolatban az idegenség nyugtalanító érzése.

Első rész

Kant és a sematizmus

A sematizmus problémája szűkebb értelemben a fogalom és a szemlélet közötti közvetítés kérdését, a tudatfilozófiák egyik legalapvetőbb rejtélyét jelenti. Kant volt az első, aki nemcsak elgondolkodott azon, hogy ez a folyamat miként zajlik a tudatban, hanem annak részletes modelljét is kidolgozta. A transzcendentális szintézisek kanti elméletét nevezhetjük sematizmusmodellnek is, mivel középpontjában a transzcendentális séma közvetítő szerepe áll.

A sematizmus tágabb értelemben az általában vett tapasztalás folyamatát, a tapasztalati értelem kialakulásának és rögzülésének mozgását jelenti. Azt a folyamatot, amely az érzéki észleléssel veszi kezdetét és a fogalmi felismerésben végződik. Ebben a folyamatban heterogén elemek kapcsolódását és bonyolult szerveződését látjuk, ám a tapasztalat maga végső soron mindig valamilyen tárgyiségra vonatkozik. Mindig „valami” jelenik meg, egy felismert tárgy, egy értelmes tényállás, egy összetett szituáció, egy szín, egy ember, egy dallam, ám a fenomenális megjelenés mögött összetevők sokaságának szerveződését találjuk. Amikor a továbbiakban a sematizmus fenomenológiai vizsgálatáról beszélek, akkor arra a nagyon általános megközelítésre utalok, amely a megjelenő valami és a megjelenés folyamata közötti bonyolult kölcsönhatást vizsgálja.

Mivel Kant dolgozta ki elsőként a sematizmus problémát részletekbe menően, ezért a kérdés elemzését Kant megközelítésével kezdem. Mindenek előtt három kanti szövegre épül a következő gondolatmenet: *A tiszta ész kritikája* első kiadásának dedukció fejezetére, azután az alaptételek analitikájának első fejezetére, vagyis a tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról szóló szövegre, végül pedig *Az ítéelőerő kritikájának* a szépre és a fenségesre vonatkozó elemzéseire.

Az első fejezetben a transzcendentális dedukció A-kiadásbeli szövegét veszem kiindulópontnak és elsősorban a különféle szintézisek mozgását, az affinitás problémáját, valamint a produktív képzelőerő tevékenységét igyekszem értelmezni. A második fejezet *A tiszta ész kritikája* talán legtömörebb és legrejtélyesebb részét, a sematizmus fejezetet

igyekszik bemutatni és elemezni. A harmadik pedig a reflektáló ítélőerő harmadik kritikában található leírásából indul ki és a fogalom nélküli sematizálás problémáját járja körül. Mindhárom elemzett és értelmezett szöveg a tág értelemben vett sematizmus folyamatának aspektusait világítja meg. Úgy gondolom, hogy a három szöveg együtt mutatja meg, hogy Kant mit értett pontosan a tapasztalat sematizmusán.

Első fejezet: A transzcendentális dedukció problémája

A dedukció fejezet részletes elemzése során eltekintek jó néhány olyan kérdéstől, amelyet a szakirodalom behatóan tárgyal.¹ Igyekszem viszont azokat a pontokat hangsúlyozni, amelyek egy fenomenológiai tapasztalatelemzés számára meghatározóan fontosak. Kantot tehát nem történeti és nem is filológiai módon olvasom, hanem a tapasztalati értelem keletkezésének, illetve a sematizmus folyamatának sajátos problémája felől.²

1. A szintézis

Kant kiindulópontja az a gondolat, hogy minden tudati tevékenység, minden ítélet, gondolat, észleleti tapasztalat, következtetés, vagyis minden, ami a tudatban történik, egy szintézis eredménye. Minden tudati esemény különálló, gyakran különböző forrásból származó és heterogén elemek sokaságának egybefogása, egymáshoz rendezése, egy szóval: szintézise. Az ítéletalkotás értelmi képessége egy ítéletben sokféle képzetet fog össze egységbe, az érzéki észlelésben pedig a tárgyról szerzett képzeteket egyesítünk egyetlen képzetté, az objektum képzetévé. A szintézis a tudatműködés minden szintjén megfigyelhető, Kant szerint tehát nincs olyan esemény a tudatban, ami elszigetelt és atomi jellegű lenne, vagyis ami ne állna szintetikus kapcsolatban más elemekkel és ami maga is ne szintézis eredménye lenne. Akár az érzéki tapasztalást, akár az emlékezést, akár a tudományos gondolkodást vizsgáljuk, mindenhol szintéziseket, nem pedig elszigetelt elemeket látunk. „*Szintézisen* – írja Kant –, a

¹ Ezek közül a jelen összefüggésben a dedukció fejezet és a sematizmus fejezet viszonya a legfontosabb. Evvel a kérdéssel kapcsolatban a szakirodalomban három tendencia alakult ki. 1) Az egyik szerint a sematizmus fejezet megismétli a dedukció fejezet gondolatmenetét, tehát a szövegben való megjelenésének csupán „szerkezeti” okai vannak. Vö. Ernst Robert Curtius: „Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung”. *Kant-Studien*, 1914 (19) 338–366. 2) A másik interpretációs végletet Heidegger nevéhez köthetjük, aki szerint „minden bizonnyal e tizenegy oldal [a sematizmus fejezet] alkotja *A tiszta ész kritikája* egész, terjedelmes művének a *magvát*” (*Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán. Osiris, Budapest, 2000. 121.), és e fejezet gondolatmenetében – nem pedig a dedukcióban – fejeződik ki legvilágosabban az a gondolat, hogy a megismerés két törzsének van egy közös gyökere, a transzcendentális képzelőerő. 3) Alexis Philonenko ezzel szemben úgy érvel (Lecture du schématisme transcendantal. In: *Etudes kantiennes*, Paris, Vrin, 1982.), hogy ha a sematizmus fejezet valóban olyan középponti jelentőségű lenne, ahogy azt Heidegger állítja, akkor Kantnak a sematizmus fejezetet is át kellett volna dolgoznia a dedukció fejezettel együtt. A két fejezet között tehát tartalmi különbség áll fenn, a sematizmus fejezet újat hoz a dedukció fejezethez képest.

² A dedukció fejezetről lásd Hansgeorg Hoppe: *Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage*. In: Georg Mohr – Marcus Willaschek (szerk.): *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag, 1998. 159–188.; Wolfgang Carl: *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.

szó legáltalánosabb jelentésében, azt a műveletet értem, mely által különböző képzeteket egymáshoz illesztünk, és sokféleségüket egyetlen ismeretben fogjuk föl.”³ Minden analízis már feltételez valamilyen szintézist és nincs olyan ismeretünk, amely ne valamilyen szintetikus teljesítményből eredne. Így folytatja Kant: „a szintézis fogja össze ismeretekké és egységesíti egy bizonyos tartalommal a megismerés elemeit; ha tehát ítéletet akarunk alkotni ismereteink forrásáról, először is a szintézisnek kell figyelmet szentelnünk”.⁴ Az egész transzcendentális dedukció felfogható tehát egy olyan vizsgálódásnak, amely a tudat transzcendentális szintéziseinek működését, e működés feltételeit és lezajlását igyekszik feltárni.⁵

Ezt az előzetes megjegyzést azonban ki kell egészíteni egy olyan gondolattal, amely minden transzcendentális filozófia számára meghatározó: nemcsak a tudati történések mögött húzódnak meg szintézisek, hanem a tudat számára megjelenő tárgy sem valami végső adottság: a tárgy maga is olyasmi, amiben egy sokféleséget foglalunk egységbe. Az ismeret mindig egy tárgy megjelenése a tudat számára, vagyis az objektív megjelenése a szubjektív adottságmodok sokféleségében. Ez már önmagában is rejtély. Ehhez hasonlóan rejtély az is, hogy nem beszélhetünk önmagukban megálló, meglévő, létező dolgokról. Más szóval maga a tudat számára megjelenő tárgy is tudati szintézisek eredménye. „Az *objektum* pedig nem más – írja Kant összefoglalóan –, mint az a valami, aminek fogalmában *egységbe foglaltatik* egy adott szemlélet sokfélesége.”⁶ Az objektum, amennyiben egy tapasztalat tárgya, szemlélt objektum, vagyis egy szemléleti és fogalmi szintézis eredménye. Olyan gondolat ez, amely legmélyebb intuíciónkkal száll szembe, avval a meggyőződéssel, hogy a tárgyak magukban, készen állnak, tőlünk függetlenül léteznek és a tudatunk csupán képzetet alkot róluk. Kettős rejtélyre világít rá itt Kant: 1) a minket körülvevő tárgyak talán nem abban a naiv értelemben léteznek, ahogy azt a józan ész gondolja; 2) a tárgyak nem ontológiai egységet jelentenek, hanem szintetizált, egységbe fogott szemléleti sokféleséget. A megjelenő tárgy fogalmában

³ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004. (A továbbiakban: TÉK) 124., B/103.

⁴ TÉK 125., B/103.

⁵ Béatrice Longuenesse a szintézis működését taglaló elemzéseiben felvázolja a szintézis fogalmának alakulását a kanti filozófián belül. A szintézis fogalma számára ezek szerint eredetileg a matematikai gondolkodás szolgáltatta a modellt: az 1764-es *Preisschrift* szerint a matematikában a fogalmakat szabadon, az egyszerűbb fogalmak szintézisével hozzák létre, szemben a filozófiával, ami az összetett fogalmak analízisével dolgozik, hogy feltárja és kiigazítsa ezek homályosan észlelt jellegét. A szintézist tehát Kant ekkor még a leibnizi kombinatorika alapján gondolja el. Az 1770-es *Dissertation*ban a szintézis fogalma már nemcsak egy komplex fogalom önkényes létrehozását jelenti, hanem evvel párhuzamosan egy adott sokaság megformálását is az érzéki szemlélet a priori formáiban. Ez vezet el a szintézis transzcendentális felfogásához, vagyis a kritikai filozófia azon gondolatához, hogy a szintézis egy érzéki sokféleség összekapcsolása egy fogalom szabályának megfelelően. B. Longuenesse: *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale*. Paris, P.U.F., 1993. (Különösen 19–23.)

⁶ TÉK 148., B/137.

„egységbe foglaltatik egy adott szemlélet sokfélesége” – a transzcendentális gondolkodásnak talán ez az egyik vezéreszméje.⁷

A szintézis gondolata tehát egyfelől dinamizálja a tapasztalat működésének leírását, hiszen a működés minden egyes aspektusa valamiféle szintézisként értelmezhető, másfelől pedig rejtélyessé teszi a tapasztalás egészének folyamatát, amennyiben a tárgyat nem úgy ábrázolja, mint ami a tudatban „tükröződik”, vagy egy kép által megjelenik, hanem úgy, mint amit tudati szintézisek egy bizonyos sorozata hoz létre.

2. Szintézisek az A-dedukcióban

Feltűnő az első kiadás dedukció fejezetében, hogy noha a gondolatmenet a megismerés két forrásának szembeállításával kezdődik, ezt szinte előkészítés nélkül felváltja egy hármas tagolás. Mégsem olyan meglepő a dolog, ha végiggondoljuk, hogy Kant szemében az érzéki szemlélet és a fogalmi gondolkodás minden lehetséges tapasztalat teljességgel heterogén összetevői. Ha pedig valóban teljesen különbözök, akkor fel kell tételeznünk egy további képességet, ami különállóként, ám mindkettőhöz kapcsolódva megteremti a két szélső pólus között az összeköttetést. E közvetítő képesség a transzcendentális képzelőtehetség. Mindhárom képesség részt vesz a szintetizáló tevékenységben, ami a receptivitás által adott sokféleség megformálását, vagyis fogalmi felfogását jelenti. A szintézis három lépcsőfokának rendkívül izgalmas bemutatásában sokan a fenomenológiai szemlélet megelőlegezését, Husserl egyenesen a fenomenológiai elemzés ősképet és zseniális megsejtését látta. A passzív szintézisekről szóló előadásokban ezt olvashatjuk: „Kant lenyűgöző zsenialitással (éppen azért lenyűgöző, mert még nem rendelkezett a fenomenológiai problematikával és módszerrel) *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában található transzcendentális dedukcióban már felvázolta a transzcendentális szintézisek első rendszerét.”⁸

Kant itt nem felülről, mintegy a végeredmény felől közelít a szintetikus működéshez, hanem megpróbálja lépésről lépésre követni a sokféleségből kibontakozó szintetikus

⁷ Szintézis, sematizmus és észlelés fogalmainak mélyreható elemzését adja Robert B. Pippin: *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven – London, Yale University Press, 1982. Elemzéseinek középpontjában a „forma” transzcendentális fogalma áll. A forma nem valamilyen elme által a valóságra nyomott pecsét, de nem is a hagyományos értelemben vett ontológiai lényeg (*forma est differentia specifica*), hanem a tapasztalatban *jelenségként* megmutatkozó dolog lényege, vagyis transzcendentális szervezőelve, szintetizáló szabálya.

⁸ Edmund Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana XI). 125–126.

formálódást.⁹ Nem is meglepő tehát, hogy az elválasztottság helyett inkább a képességek szoros együttműködésére és egymásrautaltságára kerül a hangsúly. Sőt, időnként, és némiképp tétovázva, még arra is utal Kant, hogy a megismerés első pillantásra oly különböző két törzsének mintha lenne egy közös gyökere, maga a transzcendentális képzelőtehetség: nem csupán azért tudnak tehát együttműködni, mert egy külső közvetítő kapcsolatot létesít közöttük, hanem sokkal inkább azért, mert e közvetítő képesség mindkettő alapja és forrása. Ezeknél a részeknél azonban szinte tapintható Kant elbizonytalanodása.

A hármas szintézis a következő mozzanatokat foglalja magában: a képzetek apprehenziója a szemléletben, a képzetek reprodukciója a képzeletben és végül a képzetek rekogníciója az értelemben. A szintézisek mindegyike rá van utalva a másik kettőre, ha bármelyik kimaradna a sorból, nem jöhetne létre objektív érvényű tárgytapasztalat.

1. Apprehenzió. Kant nem dogmatikusan jár el, nem pusztán kijelenti, hogy az elmeműködés ilyen és ilyen szabályoknak engedelmeskedik, hanem valóban fenomenológusként áll a problémához. Megvizsgálja, hogy mi történik például akkor a tapasztalatban, amikor az asszociáció törvényei vagy az értelem fogalmai még egyáltalán nem léptek működésbe. E két mozzanatot megelőzően ugyanis nem artikulálatlan ingereket, az érzéki adottságok káoszáat tapasztaljuk, hanem azt, hogy a szemléletnek már van egy önálló teljesítménye. Ennek strukturális okai is vannak, hiszen bárhonnét eredjenek a képzetek, „keletkezzenek bár *a priori* vagy – mint jelenségek – empirikus úton, az elme modifikációiként mégis a belső érzékhez tartoznak, s mint minden ilyen ismeretünk, végeredményben a belső érzék formális feltételének, azaz az időnek vannak alávetve”.¹⁰ Ebből az idézetből két alapvetően fontos dolgot tudtunk meg: egyfelől minden, ami valamiként képzetté válik, vagyis különálló elemként felmerül a tudat számára, ehhez a tudathoz tartozik és a belső érzéket afficiálja, másfelől alá van vetve a belső érzék formális feltételének, ami nem más, mint az idő. Ezért írja Kant néhány bekezdéssel korábban azt, hogy az érzékeléshez nem csupán a sokféleség passzív befogadása tartozik, hanem egy elemi szintézis is, egyfajta „szinopszis”, a sokféleség *egy időben* való szemlélése és áttekintése.

A tér és az idő elkülönítésekor nem egyszerűen arra utal Kant, hogy az egyik a külső, a másik pedig a belső szemlélet formája. Ennél tovább megy és azt állítja, hogy nem két komplementer szemléleti területről van szó, hanem arról, hogy az idő alapvetőbb mint a tér. Ugyanis nem minden képzetünkhöz tartozik a külső szemlélet formája, viszont minden

⁹ A transzcendentális dedukció első kiadásbeli változatának részletes elemzése található Alberto Rosales kiváló könyvében. Alberto Rosales: *Sein und Subjektivität. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2000. (Különösen 117–207.)

¹⁰ TÉK 669., A/98–99.

képzetünk, a térbeli tárgyra vonatkozó képzetek is – a tudathoz tartozván – a belső érzékben jelennek meg, vagyis alá vannak vetve az idő formájának. Nincs olyan képzetünk, gondolatunk, vagy benyomásunk, ami ne az időben jelenne meg. Még a legapróbb, öntudatlan tudatrezdülés is az időben rendeződik el más képzetek viszonyában. A transzcendentális fordulat egyik legfontosabb belátása az, hogy az idő minden tudatműködés számára alapvető. Ez a felfedezés később az egész fenomenológiai hagyomány vezéreszméjévé vált.

Az idő tehát nem csupán a belső érzék, hanem minden lehetséges szemlélet formája, vagyis rendezőelve. Ezért gondolja úgy Kant, hogy már az érzékelés legalsó szintjén is működik valamilyen elemi formálódás, ami egyszerűen a benyomások szemléletben való elrendezését jelenti. Van erre vonatkozóan egy negatív érve: a szemlélet sokféleségét nem tudnánk sokféleséggé felfogni, „ha az elme nem különböztetné meg az *időt* a benyomások egymásutániságában”.¹¹ Sokféleséget ezek szerint csakis úgy észlelhetünk, hogy a sokféleség egyes elemeit a tudat külön időpillanatokhoz tartozóként fogja fel, vagyis végigmegy a sorozaton. Ha sokféleség felfogása nem különülne el a jelen akármilyen rövid, de sokféle töredékére, akkor nem sokféleséget, hanem teljes káoszt¹² vagy egyszerű egységet érne. A sokféleség felfogása tehát az első lépés. A második pedig ennek a sokféleségnek az összevonása egy átfogó szemléletbe. Az az elemi művelet, amit Kant az apprehenzió szintézisének nevez, arra épül, hogy minden tudatműködésünk az idő formájába illeszkedik. Csakis az idői szintézisnek köszönhetően tudhatjuk, hogy *sokféleségről* van szó, és hogy éppen *erről* az egységes sokaságról. Kant többször utal arra, hogy az érzéki tapasztalásban az érzékek csupán a benyomásra való fogékonysággal vesznek részt. Elutasítja azt az általa pszichológiai tartott felfogást, hogy „az érzékek nem csupán benyomásokat adnak, hanem azokat össze is állítják, és létrehozzák a tárgyak képeit”.¹³ Kant szerint az érzékek receptivitása üres és önmagában vak érzékenység a magasabb képességek spontaneitása nélkül. Az apprehenzió szintézisét, vagyis ezt az első felfogást, ami valamiféle idői szinopszist jelent, ugyancsak nem lehet az érzékek számlájára írni: az érzékelés pusztán fogékonyságot jelent, de nem szintetizál. A szintetizálás transzcendentális képességeket feltételez, s ezek sorában az első az apprehenzió.

¹¹ TÉK 669., A/99.

¹² Talán a fenoménnek ezt a kaotikus, artikulálatlan állapotát próbálja Kant a „Gewühle der Erscheinungen” (A/111.) kifejezéssel visszaadni, amit a magyar fordítás „jelenségek sokasága”-ként (TÉK 677.) ad vissza nem egészen pontosan. A *Gewühle* ugyanis nem elkülönült elemek halmazát jelenti, hanem artikulálatlan, megformálatlan nyüzsgést, jelenségek, de inkább jelenségkezdemények véletlenszerű, rendezetlen, értelmetlen káoszt.

¹³ TÉK 683., A/120.

Azért ütközünk különös nehézségekbe a három transzcendentális szintézis elemzésekor, mert nem lehet pontosan meghatározni, hogy miben áll az adott szintézis tevékenysége, és azt sem, hogy milyen típusú „dolog” felel meg neki a tárgyi oldalon. Hogy az apprehenzió szintézisének mi az eredménye, vagyis hogy mit szolgáltat a magasabb képességek szintézisei számára, azt csak a második lépcsőfok felől érthetjük meg pontosabban. Az apprehenzió szintéziséről szóló szövegrészek olvastán teljes joggal merül fel egy sor kérdés: Milyennek kell elgondolnunk az érzéki sokféleséget még azelőtt, hogy apprehendálnánk, vagyis egy szemléletben összefognánk? Milyen módon alkothatunk képet egy olyan tudatállapotról, ami „még egy álomnál is kevesebb”, illetve ami „jelenségek nyüzsgésével” szembesül? Miként lesz egy képzet abból, hogy „végigmegyünk” a sokféleségen, azután pedig „összevonjuk”? Mi az apprehenzió előtti érzéki adottság, vajon csak valamilyen érzéki izgatottság, vagy már egy primitív adat, pl. egy egységnyi szín? És végül milyen természetű az a képzet, vagyis mi az az „egy képzet”, amely az apprehenzió szintézise révén létrejön? Ezek a nehéz, de izgalmas kérdések Kantnál tisztázatlanok maradnak, Husserl viszont a genetikus fenomenológia tapasztalati értelemképződésre vonatkozó vizsgálódásaiban megkísérel választ találni rájuk. A kanti értelemben vett apprehenzió tehát a következő funkciókat végzi: a felfogás révén a jelenségek „nyüzsgését” elemek *sokaságaként* ragadja meg, vagyis elvégez egy elemi időbeli rendezést (az egyidejűség és egymásra következés kezdeti rendezését), továbbá az artikulálatlan „nyüzsgést” *elemekre* tagolva veszi fel az érzékelésbe (vagyis benyomásokat színfoltok, vonalak, hangok érzékelésévé szintetizál).

2. *Reprodukció.* A második lépcsőfok a képzelőtehetség hatókörébe tartozó szintetizáló tevékenység, amelynek Kant a reprodukció szintézise elnevezést adta. Abból indul ki, hogy a reprodukció empirikus szintézise tulajdonképpen nem más, mint az asszociáció: a képzetek a múltban kialakult megszokásoknak megfelelően kapcsolódnak egymáshoz a jelenben is. Ez a kapcsolódás pedig mindig azt a mozgást feltételezi, hogy a jelenlevő felidéz valamit, ami az éppen adott pillanatban már nincs jelen vagy még nincs jelen. Az egyik képzet utal a másikra, a jelenlevő emlékeztet egy jelen nem lévőre. Tudjuk, hogy Hume szerint valójában ez az egy törvényszerűség elegendő az elmeműködés magyarázatára. Hume-nak nem is volt szüksége másra a tényigazságok, vagyis az empirikus általánosságok magyarázatára, mint az asszociáció három alaptípusának, a hasonlóságnak, az időbeli vagy térbeli érintkezésnek és az ok-okozati összefüggésnek a kifejtésére. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy még két dolgot fel kellett tennie az elme működésének magyarázatához, s mindkettő sajátos módon túlmutat az asszociáció törvényein: az egyik a

megszokás, vagyis a rendszeres ismétlődésből eredő kapcsolat sajátos tudata, a másik pedig a rendszeres kapcsolat rögzülésével együtt járó *hit* arra vonatkozóan, hogy nem csupán képzetek szubjektív érvényű illeszkedéséről van szó, hanem valóságos összefüggésről. Az asszociáció világosan megfigyelhető, vagyis empirikusan igazolható összefüggései mellett az elmeműködés e két alaptendenciája olyan mozgást takar, ami sem ésszerűen nem látható be, sem empirikusan nem igazolható. A megszokás és a hit az empirikus asszociáció sajátosan irracionális feltételei.

Kant egyetért avval a felfogással, hogy a képzetek között megfigyelhető egy olyan rendszeres egymáshoz kapcsolódás, amely empirikus asszociációt felételez. Ám szerinte ez utóbbi semmiképpen sem áll meg önmagában: jóllehet az asszociáció törvényei valóban képesek megmagyarázni az elme működését, ám ennek csak a szubjektív oldalát. Nem képesek viszont számot adni az általános érvényű és szükségszerű ismeretekről. Éppen ezért Kant feltételezi, hogy az empirikus reprodukció nem önmagában megálló tevékenység, következésképp rendelkezünk kell valamilyen transzcendentális képességgel, ami *lehetővé teszi* az empirikus reprodukciót, és magyarázatot ad az asszociációs kapcsolatokon túl a tapasztalat objektív érvényességére.

Ebben a fejezetben két dolgot nevez meg Kant, mint a képzetek egymáshoz kapcsolódásának alapját. „A reprodukció eme [empirikus] törvénye azonban feltételezi, hogy maguk a jelenségek valóban alá vannak vetve egy ilyen szabálynak, és hogy képzeteik sokféleségében egy bizonyos – szabályoknak megfelelő – egymásutániség, egymásra következés van, hisz e nélkül empirikus képzelőtehetségünk soha nem kapna képességének megfelelő tennivalót.”¹⁴ Az empirikus asszociáció első feltétele tehát az, hogy maguk a jelenségek mutassanak fel valamilyen szabályszerű összetartozást, hiszen ennek hiányában nem indulhatna el az asszociáció működése: ha nem fordulnának elő hasonló esetek, akkor nem ismerhetnénk fel a hasonlóságot a jelenségek között. Ez egy olyan felismerés, amellyel már Hume is kénytelen volt szembenézni.

Kant úgy találja, hogy az empirikus reprodukciónak van még egy feltétele. Ez a második lépés az, amivel végképp túllép a hume-i elgondolás keretein. Nem csupán azt kell ugyanis feltennünk, hogy a természet jelenségei között rendszeres és szabályszerű összefüggés áll fenn, vagyis nem elég pusztán feltennünk, hogy működik egyfajta előre elrendelt harmónia a megismerő képességeink és a természet jelenségei között.¹⁵ Ennek a

¹⁴ TÉK 670., A/100.

¹⁵ Hume ugyan ritkán, de annál hangsúlyosabb helyeken említi ezt a harmóniát. Pl.: „Itt tehát a természet rendje és az eszméink egymásutánja közt egyfajta eleve megteremtett összhangot találunk, s bár azokat az energiákat és

Hume által kényszerűen elfogadott, de megmagyarázni nem tudott összefüggésnek Kant szerint megadhatjuk a magyarázatát, ez pedig nem más, mint a jelenség és a magánvaló dolog megkülönböztetése. Ha a jelenségek lefolyásában valamiféle szabályszerű összefüggést találunk, ami az empirikus reprodukció alapjául szolgál, akkor ez a szabályszerűség tulajdonképpen nem a dolgokban, vagyis a magánvaló szférában található, hanem csakis a jelenségek világában. A jelenségek azonban az értelem *a priori* formáinak alávetett képzetek, vagyis bennük a mi megismerőerőinkből származó formák, összefüggések és szabályszerűségek találhatók. Röviden: az empirikus asszociáció feltételezi a jelenségek szabályszerű lefutását, a jelenségek szabályszerű egymásra következése viszont feltételezi a transzcendentális képességek formaadó és szintetizáló tevékenységét. Más szóval az empirikus reprodukció a számára alapul szolgáló jelenségeken keresztül egy transzcendentális képességet feltételez, jelen esetben a reprodukció transzcendentális képességét.

Kant megoldása a reprodukció transzcendentális alapjainak megmutatása. Ez a transzcendentális tevékenység azonban nem választható el élesen az apprehenzió szintézisétől. A reprodukció első megközelítésben nem is jelent semmi egyebet, mint hogy a mindenkor előző pillanatok tartalmát nem felejttem el azonnal. „Nyilvánvaló tehát, hogy ha gondolatban húzok egy vonalat, vagy el akarom képzelni az egyik déltől a másikig terjedő időt, vagy akár csak egy bizonyos számot, akkor először feltétlenül gondolatilag kell megragadnom e sokféle képzetet, egyiket a másik után. De ha mindig elfelejteném az előzőt (a vonal első részeit, az idő megelőző szakaszait vagy az egymás után elképzelt egységeket) és nem reprodukálnám őket, mikor a következőre térek át, akkor soha nem keletkezhetnék teljes képzet.”¹⁶

Kant maga is utal arra, hogy a két első szintézis szorosan összetartozik,¹⁷ felmerül azonban a kérdés, hogy miben áll a különbség közöttük, hiszen az apprehenzió már maga is a sokféleségen való végighaladást és a sokféleség egybefogását jelenti, vagyis már implikálja a reprodukció transzcendentális alapokon nyugvó képességét, azt, hogy nem felejtjük el az előző pillanat tartalmát. Talán a példák részletesebb elemzése a segítségünkre lehet. Az apprehenzió szintézise olyan sokféleségen működik, amelynek az egységei „benyomások”. Most tekintsünk el attól az egyébként nyugtalanító kérdéstől, hogy mit ért Kant benyomás

erőket, amelyek az előbbi irányítják, egyáltalán nem ismerjük, mégis azt tapasztaljuk, hogy gondolataink és képzeteink a természet alkotásaival közös utat járnak.” David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál, Budapest, Helikon, 1973. 84. A természet és az emberi gondolkodás közötti célszerű összhang problémájára Hume gondolkodásában Deleuze hívja fel a figyelmet. Vö. Gilles Deleuze: *Empirizmus és szubjektivitás*. In: uő: *Hume és Kant*. Ford. Ullmann Tamás, Budapest, Osiris, 1998. Különösen 104–106.

¹⁶ TÉK 671., A/102.

¹⁷ „Vagyis az apprehenzió szintézise elválaszthatatlanul együtt jár a reprodukció szintézisével.” TÉK 671., A/102.

alatt, és hogy az miben különböznek az apprehenzió által létrehozott „egy képzettől”. A reprodukció szintézise viszont már más típusú tárgyakra vonatkozik: Kant a vonal meghúzását, egy hosszabb időtartam elképzelését és egy bizonyos szám által egységbe foglalt sorozatot említi. Vagyis kontinuos vagy diszkrét sorozatokról beszél, ahol az elemek (szakaszok, időtartamok, egységek) között nincs minőségi különbség, az elrendeződésük mégis egy sajátos formát implikál.

Úgy tűnik tehát, hogy noha mind a két szintézis egybefogást és egyben tartást jelent, ráadásul szorosan összetartoznak, két tulajdonságuk tekintetében mégis eltérnek egymástól. Az apprehenzió rövidebb időtartamra, valamilyen konkrét tapasztalati jelen tartamára vonatkozik, szemben a rekognícióval, ami egymást követő jelenek sorozatát fogja át. Másfelől pedig az apprehenzió a legelemibb, benyomásszerű egységeken működik, szemben a rekognícióval, ami már valamilyen értelemben formát öltött egységek, illetve elkülönülő részek egyben tartását jelenti.

Az egy és ugyanazon tudathoz tartozás élménye képezi minden tapasztalat alapját, és egy sajátos szinoptikus észlelésnek felel meg: ez a részeken való átfutás és a részek egy pillanatban való egyben tartásának tudata. Itt azonban a részek aligha lehetnek különféle létezők, talán leginkább hasonló típusú benyomásoknak lehet őket tartani. A második szinten már egy átfogóbb strukturális szerveződés lép életbe: az azonos tartalmú egységek valamilyen szemléleti formába, vagyis térbe vagy időbe illeszkedő sorozatának a szintetikus létrehozásáról és egyben tartásáról van szó. A szintézis mindkét szinten a részeken való végighaladást és a részek egyben tartását jelenti. A reprodukció szintézisének két alapvető teljesítménye így egyrészt az előző pillanat tartalmának megtartása (például ha jobbról balra forgatom a fejem, akkor nem felejttem el az előző pillanathoz tartozó látványt, noha már nem látom a jobb kézre eső dolgokat magam körül, és az egész egy folyamatként, illetve egyetlen, egységes észleleti valóságként veszem fel a tapasztalásba), másrészt – az előző pillanat megtartásának pusztán *formai* mozzanata mellett – egy *tartalmi* teljesítménye is van: az egymást követő pillanatok tartalmának asszociatív kötése. Az éppen adott pillanat észleléseihez mindig tipikus és alapvetően asszociatív módon szerveződő elvárások tartoznak: például az asztal mögött ülő emberrel kapcsolatban meg vagyok arról győződve, hogy nem csak felső teste van és azt asztalt elhagyva nem a derekán fog ugrálni, hanem bizonyára csípője és lábai is vannak. A reprodukció szintézise tehát formai és tartalmi értelemben is szélesebb hatókörű teljesítményre képes, mint az apprehenzió szintézise.

3. *Rekogníció.* A szintézisek harmadik lépcsőfoka, a rekogníció szintézise egészen más típusú egybe fogást és egyben tartást jelent. A rekogníció, vagyis a fogalmi felismerés ugyanis

nem csupán azonos típusú elemek összevonásából áll. A fogalmi felismerésben az a sajátos, hogy gyakran teljesen heterogén összetevők szintézisét végzi el. A transzcendentális szintézisek „emelkedő” sorozatában a fogalmi szintézis az utolsó lépcsőfok. Hogy pontosan megértsük, mit is ért Kant fogalmi szintézis alatt, vegyük sorra azokat a meghatározásokat ebben a rövid szövegrészben, amelyekkel a fogalom funkcióját jellemzi. A fogalom először is a szintézis, vagyis az egybefogott sokaság tudata: „ez az *egy* tudat az, mely a sokféleséget, az egymás után megnézett és azután reprodukált dolgot is *egy* képzetben egyesíti.”¹⁸ A fogalom tehát ugyanúgy egységesítő, mint a színopszis, vagy a reprodukív tudat: a fogalomban is egységesül a sokféleség. A fogalom azonban nemcsak a szintézis egységének tudata, hanem a szintézis szabálya is. „A *szabálynak ez az egysége* határoz meg minden sokféleséget.”¹⁹ A fogalom formáját tekintve „mindenkor valami általános, és olyan, ami szabályként szolgál”.²⁰

A fogalom tehát egységesít, mégpedig egy szabálynak megfelelően egységesít. A szintézis első két lépcsőfokához képest a fogalmi szintézis újdonsága abban áll, hogy itt a tárgyi oldalon már nem önmagukban nehezen meghatározható és alig megragadható érzéki benyomások, vagy reprodukált mozzanatok szerepelnek, hanem világosan elkülönülő tapasztalati tárgyak. A szintézis tárgyi oldalán formálódó „valami” a fogalmi felismerésben válik valóban tárggyá. A rekogníció szintézise ennek következtében tulajdonképpen nem más, mint egy tárgy felismerése és azonosítása, vagyis első fogalmi megragadása. Az apprehenzió és reprodukció szintézisei csupán előkészítik ezt a felismerést, amennyiben az érzéki sokféleség összevonásával és együtt tartásával lehetővé teszik, hogy a fogalmi szintézis elinduljon.

Vegyük észre, hogy Kant a lehető leginkább magától értetődő tapasztalati összefüggés mögé igyekszik bepillantást nyerni a transzcendentális szintézisek sorozatának leírásával. Nem veszi adottnak azt, hogy eleve és már mindig is tárgyakat tapasztalunk, hanem rákérdez erre a látszólag magától értetődő tényre: hogyan lehetséges, hogy tárgyak jelennek meg a tudat számára? Ekkor pedig kiderül, hogy a magától értetődő tény egyáltalán nem magától értetődő, hanem elementáris módon rejtélyes. Még mielőtt bármilyen ontológiát kidolgoznánk a tapasztalatban mutatkozó tárgyak mibenlétére vonatkozóan, Kant felteszi a kérdést: „*hogyan lehetnek objektív érvényűek a gondolkodás szubjektív feltételei*”?²¹ Vagyis miféle transzcendentális teljesítmények teszik lehetővé azt, hogy tárgyakat tapasztaljunk? Kizár minden előzetes tudást a tárgyi világra vonatkozóan, és leírást ad arról, hogy a tudatban és a

¹⁸ TÉK 672., A/103.

¹⁹ TÉK 673., A/105.

²⁰ TÉK 673., A/106.

²¹ TÉK 138., B/122.

tudat számára miként jelennek meg tárgyak. A tapasztalat folyamatának ilyen megközelítésére joggal alkalmazhatjuk a fenomenológiai jelzőt.

Térjünk most vissza a szintézisek elemzéséhez. Kant két értelemben használja azt a meghatározását, amely szerint a fogalom a szabály egysége. Az általa adott példákon jól elkülöníthető e két felfogás. Először a háromszög fogalmát említi, majd a test fogalmát. A háromszög fogalma alkalmat kínál arra, hogy bemutassa egy tárgy fogalomnak megfelelő „létrehozását”. Jelen esetben ez a létrehozás a háromszög elgondolását, vagyis a belső szemléletben való megkonstruálását jelenti, de jelenthetné valóságos lerajzolását is. „Ily módon gondolunk el egy háromszöget mint tárgyat, amennyiben tudatában vagyunk három egyenes vonal összerakásának valamely szabály szerint, amelynek alapján egy ilyen szemlélet bármikor leírható.”²² A háromszög fogalma tehát nem csupán bizonyos jelentésmozzanatok sajátos együttese, hanem valamiféle szabály arra nézve, hogyan kell egy háromszöget a valóságos szemléletben vagy pedig a képzeletben megszerkeszteni. A háromszög fogalma ugyanakkor természetesen bizonyos predikátumok foglalatja is, azoknak az ismereteknek az együttese, amelyeket a háromszögre tudok vonatkoztatni. Itt a geometriai ismeretek egész halmazáról lehet szó a szögek összegének nagyságától az oldalfelező egyenesek egymáshoz való viszonyáig. Így a fogalom egy olyan tárgyra vonatkozik, melyet „egy háromszög elgondolt predikátumai révén gondolok el”.²³ Érdekes és ezen a ponton még megválaszolhatatlan kérdés, hogy a fogalom két aspektusa (a szemléleti alakzat és a predikátumok együttese) vajon mennyiben egyesíthető – vagy épp ellenkezőleg: vajon nem a fogalmiság két szintjéről van-e szó?²⁴

Kant másik példája a test fogalma. „Így szolgál szabályként a külső jelenségek megismerésére a test fogalma a sokféleség egysége alapján – e sokféleséget értjük alatta.”²⁵ Azt már tudjuk, hogy a fogalom a sokféleség egységes tudata. A test példájából azonban az is világosabbá válik, hogy miként értendő a fogalom mint *szabály* a sokféleség egybefogására. Így folytatja ugyanis Kant: „A szemléletek szabálya azonban csak azáltal lehet fogalom, hogy az adott jelenségeknél megmutatja ezek sokféleségének szükségszerű reprodukcióját, vagyis a tudatukban meglévő szintetikus egységet. Így teszi szükségszerűvé a test fogalma valami rajtunk kívülálló dolog észlelésekor a kiterjedés képzetét, és vele együtt az

²² TÉK 673., A/105.

²³ Uo.

²⁴ Erre a kettősségre Béatrice Longuenesse is felhívja a figyelmet, amikor a fogalom mint szabály két alapvető értelmét különbözteti meg: beszélhetünk érzéki szabályról (a fogalom mint séma) és diszkurzív szabályról (a fogalom mint az alárendelés szabálya). Vagyis különbséget tehetünk egyfelől a sematizált forma, a tárgy felfogásának érzéki szintézise és a fogalmi forma, vagyis azon predikátumok összessége között, amelyeken keresztül immár nem *észleljük*, hanem *gondoljuk* a dolgot. B. Longuenesse: *Kant et le pouvoir de juger*. I. m. 47.

²⁵ TÉK 673., A/106.

áthatolhatatlanságét, az alakét stb.”²⁶ Itt ismét gondolkodnunk kell. Ha egy testet észlelünk, akkor ezzel a tudattal szabályszerűen együtt jár a kiterjedés, alak stb. tudata. A test fogalma ezek szerint olyan szabályt jelent, amelynek alapján joggal várjuk el bizonyos tulajdonságok megjelenését, ha már bizonyos más tulajdonságokat észleltünk. Illetve megfordítva azt is mondhatjuk, hogy ha valami kiterjedtet és áthatolhatatlant észlelünk, akkor felismerjük, hogy testről van szó. Bizonyos tulajdonságok szabályszerű együttállását szintetizáljuk egy szabály vezetése alatt – ez pedig nem más, mint maga a fogalmi felismerés.

A fogalomnak mint szabálynak ismét kettős funkcióját látjuk, ez azonban nem egészen ugyanaz a kettő mint a háromszög fogalma esetén: a fogalom egyrészt lehetővé teszi, hogy pl. a test felismerésénél anticipáljuk azokat a tulajdonságokat, amelyek szabályszerűen hozzátartoznak a test fogalmához. Másrészt viszont ugyancsak a test fogalma az, aminek alapján olyan heterogén elemeket fűzhetünk egységbe, mint kiterjedés, áthatolhatatlanság, alak, szín, stb. Más szóval e heterogén elemek egy szabálynak megfelelő együttes jelenléte alapján ismerhetünk fel valami sokfélét *mint* testet. A fogalom tehát lehetővé teszi a felismerést, másrészt viszont a felismert dologgal kapcsolatban lehetővé teszi bizonyos elvárások kialakulását.

Próbáljuk meg összegezni a példák alapján a fogalmi szintézis mozgásának elkülöníthető mozzanatait: 1) A fogalom legelőször is a sokféleség meghatározott egységének a tudata. 2) A fogalom ugyanakkor a sokféleség szintézisének a szabálya is, ilyen értelemben a fogalomnak megfelelően jelezzük előre, hogy milyen elemeknek kell megjelennie a szemléletben, hogy a fogalomnak megfelelő tárgyról beszélhessünk: ez a háromszög esetén a szerkesztés menetét jelenti, a test fogalma esetén pedig a test-fogalommal szabályszerűen együtt járó mozzanatok előrevetítését. Ebben a vonatkozásban a fogalom mint szabály valamiféle transzcendentális „vázlat” az illető tapasztalati tárgy anticipálására. 3) A fogalom mint szabály egyszersmind egy keret is: ha a heterogén elemek beleilleszkednek ebbe a keretbe, akkor úgyszólván megtörténik a dolog felismerése. Vagyis bizonyos tulajdonságok szabályos együttese lehetővé teszi a felismerést, a fogalom alkalmazását. Látjuk, hogy mindkét utóbbi esetben szoros kapcsolat áll fenn a szintetizáló fogalom és a szintetizált mozzanatok között. Az első esetben a fogalom előrevetíti a szükséges mozzanatok (a háromszög egyik vonala a másik kettőt, a test látványa az áthatolhatatlanság képzetét), a második esetben viszont fordítva történik: bizonyos képzetek szabályos összefüggésének észlelése felidézi a fogalmat (három sajátosan elhelyezkedő vonal a háromszög képzetét, a

²⁶ TÉK 673–674., A/106.

kiterjedés, áthatolhatatlanság, alak, stb. képze a test képzetét). 4) A fogalom mint szabály egyszersmind egy fogalmi háló csomópontját is jelenti. Ezt a nem túl kanti megfogalmazást átfordíthatjuk Kant nyelvére is: minden fogalom, ami a tapasztalásban szerepet játszik – akár empirikus, akár transzcendentális fogalomról legyen is szó –, egyfelől architektonikus rendbe illeszkedik, vagyis szigorúan rendezett viszonyban áll más fogalmakkal, másrészt analitikusan tartalmaz bizonyos mozzanatok, amelyek logikailag kifejezhetőek belőle.²⁷ E mozzanatok alapján áll össze a fogalom logikai definíciója. Ekkor a fogalom immár nem a szemlélet szabálya, hanem sokkal inkább a fogalmi összefüggések, vagyis a gondolkodás szabálya. A rekogníció szintézisében tehát a fogalom alapvetően kettős módon működik: egyrészt diszkurzív szabály, vagyis egy adott fogalomhoz tartozó logikai jegyek, predikátumok összetartozásának szabálya, másrészt az érzéki sokféleség szemléleti-formai szintézisét irányító szabály.

3. A transzcendentális szintézisek működésének feltételei

A továbbiakban – anélkül, hogy részletekbe menően elemeznénk az első kiadás dedukció fejezetének szerkezetét és gondolatmenetét – a következő kérdésekre fogunk kitérni: Mi az affinitás problémájának jelentősége a transzcendentális filozófiában? Mi a képzelőerő szerepe a szintézis heterogén forrásainak szintézisében? E két téma részletesebb tárgyalását az indokolja, hogy sajátos módon kiegészítik a szintézisek működésmódjának leírását, amennyiben a szintézis különös feltételeit adják meg. Az affinitás ténye, valamint a képzelőtehetség működése egyaránt elengedhetetlen feltételt jelent abban a modellben, amelyet Kant a tapasztalati szintézisek leírására kidolgozott.

1. Affinitás

A *tiszta ész kritikájának* A-dedukciója a tapasztalat – nevezzük így – dinamikus leírását adja a szintézisek részletes elemzésével. Úgy tűnik, hogy ez a fajta dinamizmus eltűnik a B-dedukcióból, illetve a második kiadásban inkább a sematizmus fejezetre korlátozódik. Kant a

²⁷ Ezt a hasonlatot maga Kant is kibontja *A tiszta ész kritikája* egy későbbi részében, ahol az empirikus és transzcendentális törvények szisztematikus összefüggéséről beszél. „Bármely fogalmat úgy tekinthetünk, mintha egy pont volna, s ehhez a ponthoz mint a megfigyelő nézőpontjához valamilyen horizont tartoznék, azaz egy sereg dolog, melyekről e nézőpontról kiindulva képzeteket alkothatunk s amiket mintegy áttekinthetünk.” TEK 527., B/686.

mű átdolgozásakor nemcsak más szempontok alapján és más hangsúlyok szerint, de tematikusan is másként dolgozza ki a dedukciót. Talán az egyik legfontosabb elhagyott téma a második kiadás dedukció-fejezetéből az affinitás problémája. A következő elemzés alapgondolata az, hogy az affinitás fogalmával megjelölt téma nem pusztán egy mellékszál a gondolati szövetben, hanem a kriticismus, sőt minden transzcendentális filozófia egyik középponti kérdése.

A kritikai filozófia szerint számunkra csak a jelenségek megismerhetők, viszont fel kell tételeznünk, hogy a jelenségek mögött van valamilyen tárgy, ami különbözik ezektől a jelenségektől. „Az azonban világos – írja Kant –, hogy mivel csak képzeleteink sokféleségével van dolgunk, és az az X, amely megfelel nekik (a tárgy) – mert e tárgy minden képzetünktől különböző kell legyen – számunkra semmi; ezért az egység, melyet a tárgy szükségessé tesz, nem lehet más, mint a tudat formális egysége a képzetek sokféleségének szintézisében.”²⁸ Vagyis ez a tárgyi egység = X csupán szükségszerű korrelátuma az én minden szintézist lehetővé tévő egységének, önmagában viszont teljesen megismerhetetlen.

Csak hogy a tapasztalásban nem csupán gondolati formákról van szó, hanem egyszersmind egy dinamikus tevékenységről, a szintézisről is. Ekkor pedig az egység a szintézis dinamikus egységeként jelenik meg, „a lélek azon különös funkciója révén, hogy a sokfélet egy képzetben kapcsolja össze”.²⁹ Ha már nem az egység statikus szerepéről, vagyis a végső egyesítő centrumról mint valamiféle absztrakt és tartalom nélküli pontról beszélünk, aminek tárgyi oldalon az ugyancsak absztrakt és tartalom nélküli tárgyi egység felel meg, hanem az egységesítés dinamikus folyamatáról, akkor szinte egy csapásra megváltozik az elénk táruló kép. A „lélek különös funkciójának” feltárása meglehetősen belátásokhoz vezet el Kantot, a dinamizmusnak ugyanis mind a tudati oldalon, mind a tárgyi oldalon olyan mozgások felelnek meg, amelyek bizonyos értelemben „kilógnak” a transzcendentális filozófia rendszeréből. Tudati oldalon a képzelőtehetség sajátos, Kant által produktívnak nevezett szintézisét találjuk, tárgyi oldalon pedig azt a tudati szintézisre vissza nem vezethető mozgást, amit Kant a jelenségek affinitásának nevez. Kezdjük ez utóbbival.

Az affinitás kapcsán Kant rendkívül különös és első pillantásra az egész transzcendentális filozófiától idegen gondolatokhoz jut el. Ha viszont pontosabban megvizsgáljuk a gondolati összefüggést, akkor világossá válik, hogy nagyon is szükséges lépésekről van szó. A kulcskérdés a fogalmak alkalmazására és alkalmazhatóságára vonatkozik. Akár empirikus, akár tiszta értelmi fogalmakról beszélünk, olyan értelmi

²⁸ TÉK 673., A/105.

²⁹ TÉK 676., A/109.

formákat értünk alattuk, amelyek a szemléleti sokféleséget szabályszerű összefüggésekbe rendezik. Csakhogy – és ez itt Kant meghökkentő belátása – a kategóriák illetve fogalmak által létrehozott szabályszerűség nem lenne lehetséges, *ha maguk a jelenségek nem készítenék elő valamilyen módon ezt az alkalmazást*, vagyis ha maguk a jelenségek nem mutatnának valamilyen szabályszerű összefüggést. Más szóval úgy tűnik, hogy nem csupán a transzcendentális képességek jelentik a lehetséges tapasztalat feltételeit, hanem az is, hogy maguk a jelenségek mutassanak valamilyen eredendő összefüggést. Ha pedig ez így van, akkor ez a tényleges, az adottságokban rejlő szabályszerűség ugyancsak feltétele a lehetséges tapasztalatnak. Ez a feltétel nem szemléleti, mint például az idő, és nem is értelmi, mint a kategóriák. Ugyanakkor viszont egyszerre materiális, hiszen magukhoz a dolgokhoz kapcsolódik, és formális, amennyiben eredendő szabályszerűséget jelent. Ennek a szabályszerűségnek az alapját nevezi Kant az affinitás elvének.³⁰

Az A-dedukcióban elszórtan, több helyen is felbukkan a transzcendentális affinitás problémája. Az első a híres cinóberes példa. „Ha a cinóber hol vörös, hol fekete, hol könnyű, hol nehéz volna, ha egy ember hol ebbe, hol abba az állati alakba változna át, s ha a leghosszabb napon a tájat hol gyümölcs, hol meg jég és hó borítaná, akkor empirikus képzelőtehetségemnek még arra sem volna módja, hogy a vörös szín elképzelésekor a súlyos cinóber jusson eszébe, vagy ha egy bizonyos szót hol ehhez, hol ahhoz a dologhoz kapcsolnánk, vagy éppenséggel ugyanazon dolgot hol így, hol úgy neveznénk, anélkül, hogy ebben egy bizonyos szabály uralkodna, melynek a jelenségek már maguktól alá vannak vetve, akkor nem jöhetne létre a reprodukció empirikus szintézise.”³¹ Egyszerűbben: ha a jelenségek egymásutánjában nem lenne valamiféle rendszeres összhang, akkor az empirikus képzelőtehetség reprodukív képessége számára nem kínálkozna semmilyen támaszték. Kant azonban nem áll meg ezen a ponton és megpróbálja transzcendentális forrásokra visszavezetni ezt az összefüggést. Azt állítja, hogy az empirikus képzelőtehetség tevékenységét elindító „rendszeresség” nem magukban a dolgokban van, hanem csupán a jelenségekben. A jelenségekben található rendszeres összefüggés pedig egy olyan transzcendentális képességre utal, amely maga visz rendszerességet a jelenségekbe. Ezért a fenti idézetet így folytatja: „Kell tehát lennie valaminek, ami még a jelenségek eme reprodukcióját is lehetővé teszi, mint szükségszerű szintetikus egységük *a priori* oka.”³² Ezt a képességet nevezi transzcendentális képzelőtehetségnek.

³⁰ Lásd Bernard Barsotti: „Qu'est-ce que l'affinité transcendantale?” *Philosophie* 63 (1999), 31–54.

³¹ TÉK 670–671., A/100–101.

³² TÉK 671., A/101.

A többi szövegrész azonban nem oldja fel ilyen egyértelműen azt a dilemmát, hogy az affinitás alapja vajon a transzcendentális képességekben, vagy magukban a dolgokban rejlik-e. A dedukció 4. pontjában például ezt olvashatjuk: „De ott az *asszociáció* empirikus szabálya, melyet általában mégis feltételezni kell, mikor azt mondjuk, hogy a történések sorrendjében minden olyan mértékben szabályok alá tartozik, hogy soha nem történik semmi, amit nem előz meg valami, ami után ez mindenkor következik: mi ennek az alapja mint természeti törvénynek, kérdezem én, és miként lehetséges még ez az asszociáció is? Annak okát, hogy a sokféleség asszociációja lehetséges, amennyiben ez a tárgyban van, a sokféleség *affinitásának* nevezik.”³³ Ez a szövegrész abban tér el a korábbtól, hogy Kant egyrészt megnevezi a sokféleségben rejlő szabályszerűséget, másrészt pedig már nem a transzcendentális képzelőtehetség hatókörébe utalja. A sokféleség asszociációjáról beszél – és itt következik a figyelemre méltó megfogalmazás –, „amennyiben ez a tárgyban van”. Természetesen már maga a tárgy (*Objekt*) fogalma is érdekes kérdéseket vet fel. Ha a tárgy kifejezés alatt a jelenségeket értjük, akkor fennáll az a lehetőség, hogy az affinitás magyarázatához ismét a képzelőtehetség transzcendentális szintézisére támaszkodjunk. Ha viszont a „tárgyban van” (*im Objekte liegt*) fordulatot a tárgyi világhoz tartozóként értelmezzük, akkor az affinitás nem jelentheti a jelenségek affinitását, hanem épp ellenkezőleg, olyan affinitásról kell beszélnünk, amely túl van a jelenségeken. Ez pedig nem csupán a dedukció gondolatmenetében jelentene meghökkentő fordulatot, hanem az egész transzcendentális idealizmus szempontját megkérdőjelezné. Az affinitás ebben az esetben ugyanis nem a transzcendentális képzelőtehetség szintetizáló tevékenységének az eredménye lenne, hanem valamiféle, magában az érzéki anyagban található eredendő összefüggés, amely megelőzi a transzcendentális szintéziseket.³⁴ Az affinitásnak ez az értelmezése azt sugallná, hogy a dolgok rendszerszerű összefüggése megelőzi a mi transzcendentális tevékenységünket, vagyis hogy magában a sokféleségben működik egy olyan rendszeres szintézis, amelynek a mi transzcendentális képességeinkhez még semmi köze.

A harmadik idézet még világosabbá teszi az asszociáció és az affinitás összefüggését. „De ha az asszociáció ezen [szubjektív és empirikus] egységének nem lenne objektív oka is, akkor lehetetlen volna, hogy a képzelőtehetség másként fogja fel a jelenségeket, mintsem

³³ TÉK 678., A/112–113.

³⁴ Figyelemre méltó, hogy az érzéki anyag kanti felfogását nagyon kevesen hozzák összefüggésbe az affinitás problémájával. Mario P. M. Caimi kitűnő könyve (*Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*. Bonn, Bouvier, 1982.) az érzet (*Empfindung*) három értelmét különbözteti meg Kantnál: az érzetet mint a szubjektum modifikációját, az érzetet mint a tudat közvetlen vonatkozását egy empirikus tárgyra és az érzetet mint a tudat közvetlen vonatkozását egy transzcendens, vagyis magánvaló tárgyra. A kanti hületika beható elemzése során azonban egyetlen ponton sem említi az affinitás kérdését.

ezen apprehenzió valamely lehetséges szintetikus egységének feltétele gyanánt, s akkor egészen véletlen volna, hogy a jelenségek az emberi megismerés összefüggésébe illeszkednek. [...] Tehát egy objektív, azaz a képzelőtehetség minden empirikus törvényét megelőző, *a priori* belátható ok kell legyen az, amin egy minden jelenségre kiterjedő törvény lehetősége, sőt szükségszerűsége nyugszik, hogy ugyanis a jelenségeket az érzékek olyan egyetemes adatának tekintsük, amelyek önmagukban asszociábilisak, és a reprodukcióban egy egyetemes összekapcsolódás általános szabályainak vannak alávetve. A jelenségek minden asszociációjának ezt az objektív okát nevezem *affinitásuknak*.³⁵ Kant tehát újra a tapasztalatban megfigyelhető rendszeresség problémáját járja körül. A jelenségek közötti asszociáció kulcsmozzanat ebben a kérdésben. Ez biztosítja, hogy az elmében felmerülő képzetek nem össze-vissza reprodukálják egymást, vagyis nem rendszertelenül ugrálunk egyikről a másikra, hanem egy meghatározott összefüggés szerint. Figyeljünk fel azonban arra a lényeges pontra, hogy az asszociációra való képesség és az asszociáció tényleges megvalósulása nem ugyanaz. Ha rendelkezni is az asszociáció képességével – így okoskodik Kant –, az még egyáltalán nem jelentené azt, hogy a jelenségek között létre is jön valamiféle asszociatív kapcsolat. Az asszociáció képességének megléte szükséges, de nem elégséges feltétel. Hogy a rendszeres kapcsolat létrejöhessen a jelenségek között, ahogy azt egyébként a normális tapasztalatban teljesen magától értetődőnek vesszük, ahhoz az is kell, hogy maguk a jelenségek ne bizonytalanul és véletlenszerűen kapcsolódjanak egymáshoz. Vagyis ha a jelenségek nem lennének asszociálhatóak, akkor nem léphetne működésbe az asszociációs képességünk.³⁶

Nem lehet nem észrevenni ezekben az idézetekben, hogy Kant ingadozik az affinitás szubjektív és objektív értelmezése között. Ha az affinitást a sokféleség szubjektív egységesülésének tartjuk, akkor a transzcendentális idealizmus rendszere minden további nélkül tartható. Ebben az esetben érvényes az a gondolati lépés, ami a szövegekben rendszeresen következik az affinitás említése után, nevezetesen az, hogy a sokféleség affinitását visszavezethetjük a képzelőtehetség transzcendentális szintézisére, ami a maga részéről az appercepció eredeti szintetikus egységén nyugszik.³⁷ Ha viszont az affinitás objektív értelmezése mellett döntünk, akkor ugyan tarthatóak maradnak a kanti elmélet

³⁵ TÉK 683–684., A/121–122.

³⁶ Lásd Papp Zoltán: „Az esztétikum tapasztalatelméleti kizsákmányolása *Az ítéleőrő kritikájában*.” *Világosság* 2004/10–12. 125–132.; Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2007. (Különösen: 97–111.)

³⁷ „A jelenségek minden asszociációjának ezt az objektív okát nevezem *affinitásuknak*. Ezt az alapot azonban sehol másutt nem találhatjuk meg, csak az appercepció egységéről szóló alapelvben, minden olyan ismeretre vonatkozóan, amelyek hozzám kell tartozzanak.” TÉK 684., A/122.

szintetikus lépései, viszont nem tartható fenn tovább a transzcendentális idealizmusként értett kritikai alapállás. Az affinitás objektív értelmezése, vagyis hogy magukban a dologi összefüggésekben van valamilyen szabályszerűség, nem egyeztethető össze a transzcendentális idealizmus alaptételeivel.

Gondoljuk meg jól: nem egy értelmezési probléma előtt állunk, amelyet valamilyen tágabb összefüggés megteremtésével el lehetne simítani. Az affinitás problémája alig észrevehető, de annál fenyegetőbb repedés a kritikai filozófia épületén. Kant hallgatólagos előfeltevései között ugyanis komoly feszültségek lappanganak.³⁸ 1) Először is azt állítja, hogy a tapasztalatnak csupán a formája ered a transzcendentális képességeinkből, az anyaga adott a számunkra. 2) Másfelől úgy tűnik a korábbiakban elmondottak alapján, hogy a transzcendentális affinitás alapja, csakúgy, mint az egyéb transzcendentális feltételek alapja, szubjektív, azaz visszavezethető az appercepció eredeti szintetizáló egységére. 3) Az affinitás elve ugyanakkor a tapasztalat tartalmára vonatkozik, nem pedig a jelenségek szemléleti vagy kategoriális formájára. Ez utóbbi tétel pedig világossá teszi a fenyegető nehézségeket a kanti filozófia egyik kulcsfontosságú megkülönböztetése kapcsán: a forma és a tartalom elválasztásáról van szó. Kant szerint minden tapasztalatban világosan megkülönböztethetők a transzcendentális képességekből származó formai összetevők (a szemléleti formák és a kategoriális formák), és az érzékek által adott, formátlan anyag. Láttuk, hogy mindenfajta tapasztalati szintézis feltétele a reproduktív asszociáció lehetősége, ez utóbbi viszont csak akkor léphet működésbe, ha maguk a jelenségek asszociábilisak, vagyis ha maguk a jelenségek mutatnak valamiféle affinitást. Mármint úgy tűnik, hogy az affinitás nem tartozhat a spontaneitásból származó formai összetevőkhöz, hiszen éppen hogy az affinitás teszi lehetővé ez utóbbiak működésbe lépését. Ha viszont a tartalmi-anyagi összetevőkhöz tartozik, akkor nem igaz az a tétel, hogy az érzéki anyag pusztán *adott* a számunkra. Ha az affinitás az érzékiség által adott tartalom affinitása, akkor az érzéki anyag többé nem gondolható el formátlan matériaként. Akkor ez az anyag is „életre kel”, és olyan összefüggést, szabályszerűséget és önszerveződést mutat, amely nem vezethető vissza a transzcendentális képességekre.

2. Képzelőtehetség

³⁸ Lásd Kenneth R. Westphal: „Affinity, Idealism, and Naturalism.” *Kant-Studien* 88 (1997). 139–189. (Különösen 171–172.)

Az affinitás dilemmájának egyik lehetséges feloldása tehát az objektív értelmezés, ennek következményeitől azonban Kant idegenkedett, hiszen jól látta a transzcendentális idealizmus egészét fenyegető veszélyt. A másik lehetséges feloldás annak a hangsúlyozása, hogy maga az affinitás is szubjektív alapokon nyugszik. Az első kiadás dedukció fejezete legnagyobb részt ezt a lehetőséget igyekszik kidolgozni. Az affinitás szubjektív forrásokra való visszavezetésének kulcsmozzanata pedig nem más, mint a képzelőtehetség tevékenységének tisztázása.

Láttuk, hogy a hármas szintézis működésében közvetítő szerepet játszik a képzelőtehetség. A reprodukció az az alapvető tudati tevékenység, amely lehetővé teszi az átmenetet a sokféleség szinoptikus egybefogásától, vagyis az apprehenziótól a fogalmi szintézishez. A szintézisek láncolata azonban nem teljesen azonos súlyú tagokból épül fel. Attól függően, hogy milyen szempontból tekintünk a szintézisre, a transzcendentális képességek más és más eloszlását találjuk. A képzelőtehetség első felbukkanásakor még csupán úgy tűnik, hogy egy alárendelt fontosságú közvetítő elemről van szó. Utóbb azonban egyre világosabbá válik, hogy a képzelőtehetség nem egyszerű közvetítő a két meghatározó képesség, a receptivitás és a spontaneitás között, hanem a kettőt úgyszólván megelőző alapképesség. Vegyük szemügyre ezt a hangsúlyeltolódást.

Az első lépésben, A reprodukció szintéziséről a képzeletben című alfejezetben a képzelőtehetség mint az empirikus asszociáció képessége bukkan fel. A képzetek között kialakuló legelemibb viszony a képzetek asszociációja. Ez már több mint az apprehenzió pusztá egybefogása az idő szintézisében, hiszen itt már valóban képzetek közötti *viszonyról* van szó: az egyik képzet felidézi a másikat. Ugyanakkor a képzetek közötti asszociáció kevesebb, mint a rekogníció a fogalomban, hisz ez utóbbi olyan szabályszerű rendet visz a képzetek közé, amely magukban a képzetekben biztosan nem lelhető fel. Az asszociáció köztes státusza azért rendkívül érdekes, mert valójában nem vezethető vissza sem az érzékiségre, sem az értelemre – és mégis valamilyen elemi rendet visz a képzetek közé. Honnan származhat ez a rend?

Kant első lépésben megkülönbözteti az empirikus asszociációt (vagy reprodukciót) a transzcendentális képzelőtehetség reproductív szintézisétől. Ez a megkülönböztetés megoldja ugyan azt a dilemmát, hogy az empirikus asszociáció kialakulásához szükség van arra, hogy maguk a jelenségek mutassanak valamiféle rendszerességet (affinitás nélkül tehát nincs asszociáció), viszont nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a transzcendentális képzelőerő tulajdonképpen milyen szintézist végez. Mi az a transzcendentális képesség, ami több mint az

apprehenzió, vagyis képzetek pusztá egybefogása az idő szintézisében, viszont kevesebb, mint a fogalmak szerinti felismerés, vagyis a fogalmi szabályoknak megfelelő szintézis?

Ezen a ponton kezd ébredezni az a gyanúnk, hogy egyáltalán nem mindegy, milyen irányból közelítjük meg a szintézisek sorozatát. Más és más arcát mutatja a képzelőtehetség, attól függően, hogy „alulról”, az érzéki adottságok felől, vagy pedig „felülről”, az értelem szabályai és törvényei felől tekintünk rá. Úgy tűnik, ha ezt az utóbbi utat választjuk – és Kant a B-dedukcióban egyértelműen emellett tette le a voksát –, akkor a képzelőtehetség funkciója a szabályozó értelem egy mellékfunkciójává minősül vissza. Az első kiadás gondolatmenetében azonban még egyenlő arányban van jelen a két lehetőség, sőt nem egyszer úgy tűnik, hogy a képzelőtehetség talán még az értelmet is felülmúlja fontosságban.

Az A-dedukció harmadik szakasza az a szövegrész, amelyben Kant a legtöbb támpontot adja a képzelőtehetség transzcendentális tevékenységének értelmezéséhez. Azt már tudjuk, hogy minden szintetizáló tevékenységünk, vagyis minden tudati tevékenység végső, szintetikus alapja az appercepció egysége. Ez azonban önmagában csak egy absztrakt egységpólus. Az általa lehetővé tett szintetikus tevékenységek közül az első pedig meglepő módon nem az érzékiség, és nem is az értelem, hanem a képzelőtehetség szintézise!

Most lépésről lépésre fogom kommentálni az egyik legfontosabb szövegrészt. „Ez a szintetikus egység [az appercepció egysége] azonban szintézist feltételez vagy foglal magában, és ha az előbbi [az appercepció egysége] *a priori* szükségszerű kell legyen, akkor az utóbbinak is *a priori* szintézisnek kell lennie.”³⁹ Vagyis az appercepció egysége nem pusztá statikus, logikai egység, hanem valóban szintetizál. Szintetizáló tevékenysége azonban nem lehet empirikus, mert minden empirikus szintézis egy olyan egység lehetőségén nyugszik, amelynek *a priori* vagyunk tudatában Kant szerint. Az appercepció egységén nyugvó szintetikus tevékenység tehát maga is csak *a priori* lehet. Mi ez az *a priori* szintézis? Nem más Kant szerint, mint a szintetizáló tevékenységek ősfarmája, egy olyan „összintézis”, amely a szemléletben és az értelemben is közrejátszik, mintegy előkészítve ezek sajátos szintéziseit.

„Vagyis az appercepció transzcendentális egysége a képzelőtehetség tiszta szintézisére vonatkozik, egy olyan *a priori* feltételre tehát, amely lehetségessé teszi, hogy a sokféleség mindenütt összetevődjön egy ismereten belül.”⁴⁰ Az előzőekhez képest két új dolgot tudunk meg most: ez a bizonyos összintézis azonos magával a szintetikus képességgel, hiszen ez az, ami „lehetővé teszi, hogy a sokféleség mindenütt összetevődjön egy ismereten belül”. Ezen

³⁹ TÉK 681., A/118.

⁴⁰ Uo.

kívül megtudjuk azt is, hogy ezt az összintézist Kant a képzelőtehetség hatókörébe utalja. A mindenfajta reprodukciót, asszociációt, vagyis a sokféleség egybefogását lehetővé tevő „ősképpességet” pedig produktív képzelőtehetségnek nevezi el. A transzcendentális reprodukciót (és asszociációt) végző képzelőtehetség tehát egyszersmind *produktív* is, vagyis nem pusztán megismétel valamit, amit nem ő hozott létre, hanem valamilyen – eddig még tisztázatlan – értelemben létrehozó is. „A képzelőtehetség sokféleségének szintézisét – folytatja Kant – akkor nevezzük transzcendentálisnak, ha a szemléletek különbözőségét figyelmen kívül hagyva semmi másra nem irányul, csak a sokféleség a priori összekapcsolására, s e szintézis egységét akkor nevezzük transzcendentálisnak, ha az appercepció eredendő egységének vonatkozásában a priori szükségszerűnek mutatkozik.”⁴¹ A képzelőtehetség a priori, vagyis produktív szintézise eszerint nem más, mint – nevezzük így – a tudat eredendő „hajlama” a sokféleség összetételére, még mielőtt ez a sokféleség konkrét alakban adva lenne. A hajlam itt persze nem ösztönt, nem is diszpozíciót jelent, vagyis nem a pszichológia felől érthetjük meg. Sokkal inkább valamiféle ősfornának, a spontaneitást irányító ősalakzatnak tűnik. Hogy egy példát vegyünk: az idő szakadatlan formaadó szintézise az elmúlt és elkövetkező vonatkozásában ilyen ősalakzat.

Kant azonban nem áll meg ezen a ponton, hanem igyekszik mélyebbre hatolni, egészen a minden szintézis mélyén rejlő szintetizáló működés megragadásáig. Az eddigi vizsgálódásokból az derült ki, hogy minden lehetséges megismerés egységesítő alapja ugyan az appercepció egysége, minden lehetséges tapasztalat funkcionális egységesítője azonban nem ez, hanem a képzelőtehetség szintézise. Másként fogalmazva: minden szintézisnek van statikus alapja, ez az appercepció egysége, és van dinamikus alapja, ez pedig a képzelőtehetség produktív szintézise.⁴²

Azt látjuk, hogy a képzelőtehetség nem egyszerűen megteremti az átmenetet valamiféle köztes, közvetítő tevékenység révén. A képzelőtehetség ennél sokkal többnek tűnik immár: ez maga az a szintetizáló mozgás, ami minden szintézisben megtalálható. Eszerint a rekogníció szintézise a képzelőtehetség alkalmazása az értelem tiszta vagy empirikus fogalmaira, az apprehenzió pedig nem más, mint a képzelőtehetség alkalmazása az érzéki adottságokra a szemléleti formák szerint. Az appercepció a maga részéről ugyancsak

⁴¹ Uo.

⁴² Vö. Wilhelm Metz: *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991. Metz hangsúlyozza, hogy a teoretikus ész, vagyis a tiszta gondolkodás független a képzelettől, ám ahhoz, hogy ismeretté váljon, a tiszta értelemnek képzelőerővé kell magát konkretizálnia. Vagyis a produktív képzelőerő is racionálisan működik, konstitutív tevékenységének a tudata pedig nem más, mint a transzcendentális ítélőerő. A tiszta ész transzcendentális önismerete üresbe futna, hogy ha nem lépne kapcsolatra az érzékivel reflexív-produktív módon. A megérzéskítés minden típusa a képzelőerőre támaszkodik és produktív karaktere van. (Vö. 192.)

összefügg ezzel a különös képességgel, hiszen az appercepció a képzelőtehetség nélkül csupán üres egységpólus lenne. Még csak ön-tudatnak sem nevezhetnénk a szintézisek dinamizmusa nélkül, ugyanis az öntudat feltételezi, hogy a tudatban valami külső jelenjék meg, aminek a tudataként önmagunkról is tudhatunk. Fordítsuk meg azonban a dolgot és kérdezzük azt: mi lenne a képzelőtehetség az appercepció nélkül? Kant ezt a lehetőséget is számba veszi. Úgy véli, hogy elképzelhető a képzelőtehetség működése az egységesítő appercepció és az értelmi szabályozás nélkül. A képzelőtehetség szintézise az ilyen esetben véletlenszerű és vak működés lenne. „Ezek [a szabályozatlan észlelések] azonban aztán nem tartoznának egyetlen tapasztalathoz sem, következésképp objektum nélküliek volnának, képzetek vak játékaik csupán, tehát még az álomnál is kevesebbek.”⁴³ Az appercepció egységesítő ereje nélkül (és ez egyszersmind az értelem fogalmai általi szabályozást is jelent) a képzelőtehetség – egyébként feltehetően állandó – működése nem eredményezne tapasztalatot, de még a tapasztalat látszatát sem. A tapasztalat látszata lenne például az álom, hiszen az álomban vannak összefüggések, egy sajátos, bár rögzíthetetlen és szabályoknak nem engedelmeskedő világ „tapasztalata” zajlik. A képzelőtehetség működése az appercepció egységesítő ereje nélkül azonban még ennél is kevesebb volna: „képzetek vak játéka csupán”.

A képzelőtehetség vizsgálata rejtélyes mélységekbe vezet, hiszen a szabályokkal rendelkező értelem és a formákkal rendelkező szemlélet mögött valami szabálytalan és formátlan produktivitásba enged bepillantást, ami ugyanakkor nem pusztán kiküszöbölendő zavar, hanem minden lehetséges szintézis alapja. Összintézis, eredendő és minden egyéb formálódást megelőző ősfomálódás. A rögzített formát előkészítő eredendő formálódás. Úgy tűnik, hogy Kant ezen a ponton nem is tesz kísérletet a további lehetséges vizsgálatokra. Egy általános következtetés levonásával mintegy berekeszti a további kutatás útjait. „Rendelkezünk tehát valamely tiszta képzelőtehetséggel, mint az emberi lélek alapképességével, amely minden megismerés *a priori* alapja. Ennek segítségével egyfelől a szemlélet sokféleségét, másfelől pedig a tiszta appercepció szükségszerű egységének feltételét hozzuk kapcsolatba egymással. A két szélső pólus, azaz érzékelés és értelem a képzelőtehetség e transzcendentális funkciója révén szükségszerűen össze kell függjön, különben azok jelenségeket adnának ugyan, de nem egy empirikus megismerés tárgyait, vagyis nem eredményeznének tapasztalatot.”⁴⁴ Ezek a szavak félreérthetetlenül állást foglalnak abban a tekintetben, hogy a megismerés két forrását nem pusztán összeköti egy képesség, hanem ez a képesség mindkettőnek egyszersmind az alapja is. A képzelőtehetség

⁴³ TÉK 677., A/112.

⁴⁴ TÉK 685., A/124.

tehát alapképesség: *Grundvermögen*. Merész kijelentés, és Kant túlságosan is merésznek találta ahhoz, hogy a második kiadásban is kiálljon mellette.

A dedukció fejezet belátása szerint a kategóriák alkalmazása minden lehetséges tapasztalat feltétele. A kategóriák azonban nem csupán a gondolkodás formái, hanem a szemléleti szintetizálás szabályai is. S tulajdonképpen itt jelentkezik a nehézség. A fogalmak alkalmazását ugyanis megelőzi egy bonyolult szintetikus eljárás, amely az érzékek által szolgáltatott anyagot „alkalmassá” teszi a fogalmi feldolgozás számára. Mármint úgy tűnik a kanti okoskodásból, hogy az értelmi fogalom alkalmazását elő kell készítenie az anyag valamilyen formálódása, különben az értelmi fogalmak vakon futnának és alkalmazásuk könnyen célt téveszthetne. És ahogy az előzőekben láttuk, Kant ezen a ponton bizonytalanodik el. A fogalom alkalmazását megelőző „formálódás” eredetének magyarázatára két javaslata van: Vagy magában a tapasztalat számára kínálgató anyagban található a tapasztalatot megelőzően egy sajátos rendszeres összefüggés – ezt nevezi a jelenségek affinitásának. Vagy pedig ennek a fogalmi felismerést megelőző „formálódásnak” a végső forrása a transzcendentális képzelőtehetség – ekkor pedig a képzelőtehetséget „alapképességnek” nevezi.

Úgy tűnhet, hogy a dedukció-fejezet célkitűzése szempontjából mindkét téma mellékes jelentőségű. Ez azonban csak látszat. Tulajdonképpen mi sem mutatja jobban Kant zavarát e két kérdéssel kapcsolatban, mint hogy az újraírt dedukció szövegéből mindkét téma hiányzik. A transzcendentális affinitásról többé egyáltalán nem esik szó, a produktív képzelőtehetség pedig alapképesség helyett közvetítő lépcsőfokként jelenik meg, amely az egyértelműen meghatározó szerepet játszó értelemhez képest immár másodlagos jelentőségű. Ugyanakkor viszont a problémák maguk nem tűnnek el, csupán az architektonika más helyein bukkannak fel.

4. Az affinitás elve a transzcendentális filozófiában

A tiszta ész kritikája máshol is tartalmaz utalásokat az affinitás elvére. Vegyük számba ezeket, és nézzük meg, van-e közös elemük a már látott affinitás-problémával.

1. *Az affinitás elve.* Kant a következőket írja a Módszertan egyik alfejezetében (Az önmagával meghasonlított tiszta ész nem lelhet nyugalmat a szkepticizmusban) a hume-i szkepticizmus természetét taglalva: Hume is elfogadja, hogy bizonyos ítéleteinkben túllépünk a tárgy fogalmán, ám szerinte a tapasztalaton kívül semmi sem gyarapítja a fogalmainkat.

Kant ezzel szemben elfogadhatatlannak tartja, hogy a szintetikus ítéletalkotás csak az empirikus tapasztalatra támaszkodjék. Így fogalmaz: Hume „fölcserélte azt az esetet, midőn a dolog fogalmából a lehetséges tapasztalathoz lépünk tovább (ez a haladás *a priori* módon megy végbe és a fogalom objektív realitását teszi), azzal az esettel, midőn a valóságos tapasztalat tárgyainak szintéziséről van szó (ez természetesen mindenkor empirikus jellegű); ám ily módon a rokonság elvét [Prinzip der Affinität], mely szükségszerű összefüggést mond ki, és székhelye az értelem, ezt az elvet az asszociáció szabályává változtatja, mely csupán az utánpótló képzelőtehetség sajátja, és csakis esetleges, nem objektív kapcsolódásokat tár elénk”.⁴⁵ Más szóval: bármilyen esemény a jelenségvilágban valamilyen okot feltételez (ezt *a priori* módon tudom), viszont azt sohasem tudhatom az értelem fogalmai alapján, hogy mi az a *meghatározott* ok, amire szabályszerűen következnie kellett ennek a meghatározott okozatnak. Hume ebből magának a törvénynek az esetlegességére következtet, vagyis arra, hogy amit törvényszerű összefüggésnek látunk, az nem más, mint az asszociáció elve és a megszokás alapján működő kivetítés. Kant azonban azt állítja, hogy az asszociáció működéséhez és rögzüléséhez szükség van arra, hogy maguk a jelenségek valamilyen rendszeres módon következzenek egymásra, különben az asszociációnak nem lenne alapja. Ez az a gondolat, amelyik az A-dedukcióban elvezet az affinitás feltételezéséig, és voltaképpen ez Kant legfőbb érve Hume ellen is: az empirikus asszociáció, amire Hume épít, működését tekintve csak a jelenségek bizonyos összefüggése alapján kezdődhet el, ez az összefüggés azonban nem származhat magából az empirikus asszociációból.

2. *A nemek logikai elve.* Az ész megismerésben játszott szerepének taglalásakor, vagyis már a *Dialektika* részben, Kant egy hosszú fejezetet szentel ész és természet összefüggésének tisztázására. A *tiszta ész ideáinak regulatív használatáról* címet viselő fejezet egyik fő állítása, hogy az ész ideái nem a dolgokra vagy jelenségekre, hanem csakis az értelem rendjére vonatkoznak. Valójában ugyanaz a probléma ismétlődik itt az architektonika magasabb szintjén, amelyet már az értelem és az érzéki sokféleség kapcsán is láttunk. Mindkét esetben az a kérdés, hogy miként szabályozható és egységesíthető a sokféleség, ha nem tesszük fel eleve, hogy az egység és összefüggés már magában a sokféleségben megtalálható. A cinóberes példához nagyon hasonló gondolat kísérletet végez el Kant. „Ha az elénk táruló jelenségek között oly nagy volna a különbség [...], hogy a legélesebb emberi értelem sem lenne képes összehasonlítás útján a legcsekélyebb hasonlóságot felfedezni e jelenségek között (ez az eset természetesen elgondolható), úgy egyáltalán nem léteznék a

⁴⁵ TÉK 601., B/794–795.

nemek logikai törvénye, sőt, nem léteznék maga a nem fogalma vagy bármiféle általános fogalom, mi több bármiféle értelem sem, mivel az értelemnek kizárólag ilyen fogalmakkal van dolga.”⁴⁶ Vagyis ha nem volna rendszeres hasonlóság a tapasztalatban, tehát ha a benyomások és a jelenségek kaotikusak lennének, akkor az értelmünk nem találna anyagot az általánosításhoz, az ész pedig képtelen lenne magasabb nemekbe és összefüggő egészbe foglalni az ismeretek széttartó sokféleségét. Ebből a negatív érvelésből egy fontos követelmény és feltevés adódik a megjelenő dolgokra nézvést. „Így tehát a nemek logikai elve, ha a természetre kívánjuk alkalmazni [...], okvetlenül feltételez egy másik, transzcendentális elvet, mely szerint a lehetséges tapasztalat sokfélesége szükségszerűen feltételezi az egyneműséget [Gleichartigkeit] (még ha nem is tudjuk *a priori* módon meghatározni, hogy ez milyen mértékű), mert egyneműség nélkül nem volnának lehetségesek empirikus fogalmak, s ennél fogva nem volna lehetséges tapasztalat sem.”⁴⁷ Két dolog válik világossá ebből a szövegrészből. Egyfelől az, hogy az értelemhasználat is feltételez egyfajta összefüggést a jelenségek részéről, különben nem lenne képes alkalmazni a fogalmait és törvényeit. Ez az egyneműség transzcendentális elve: ez azonban nem azt mondja ki, hogy az értelmet megelőzően valamelyik transzcendentális képességünk már rendet visz a jelenségek sokféleségébe, hanem azt, hogy magukban a jelenségekben kell lennie valamilyen „egyneműségnek”, különben az értelem nem lenne képes a fogalmait alkalmazni, az ész pedig nem lenne képes e fogalmakat nemekbe sorolni. A másik megállapítás evvel szorosan összefügg, és teljesen világossá teszi, hogy itt Kant valóban a dolgokban érvényesülő „egyneműségről”, azaz „affinitásról” beszél. Ez a különös, zárójelbe helyezett megjegyzés arra vonatkozik, hogy sohasem tudhatjuk, hol helyezkedik el az a küszöb, amin túl a dolgokban benne rejlő „egyneműségről” beszélhetünk, s amin innen a mi transzcendentális szabályozásunk érvényesül. Olvassuk el még egyszer ezt a rejtélyes megfogalmazást: „még ha nem is tudjuk *a priori* módon meghatározni, hogy ez [a tapasztalat sokféleségének egyneműsége] milyen mértékű”. Nem tudjuk tehát, hol van a küszöb, viszont *kell, hogy legyen egy ilyen küszöb*, amin túl magukban a dolgokban rejlő egyneműség és összefüggés áll fenn. A megismerés, ami az értelmi fogalmak és törvények egyesítése az ész regulatív elvei alapján, ezek szerint nem előre adott rendszer, hanem dinamizmus.

3. *A fogalmak affinitása.* A két mozgás a fogalmak affinitásában egyesül, ami itt valószínűleg mindössze annyit jelent, hogy az egyneműség és a változatosság a jelenségekben

⁴⁶ TÉK 524., B/681–682.

⁴⁷ TÉK 524., B/682.

valójában ugyanannak a rendszeresen összefüggő természetfogalomnak a két oldala.⁴⁸ Mindenesetre figyelemre méltó, hogy Kant itt is affinitásról, ezúttal „az összes fogalom *affinitásának* törvényéről [Gesetz der Affinität aller Begriffe]”⁴⁹ beszél. A fogalmak rendszeres összefüggése azonban mindig is alaptétele volt a transzcendentális filozófiának, voltaképp erre épül az architektonika gondolata is. A fogalmak affinitása felfelé az egyneműség elvében, lefelé a változatosság elvében érvényesül. Ezt könnyen megértjük. Ami ellenszegül a megértésnek, az sokkal inkább az a gondolat, amelynek értelmében Kant a fogalmak affinitása mögött maguknak a jelenségeknek egy bizonyos affinitását kénytelen feltételezni. S ezen a ponton megint csak túllép a transzcendentális idealizmus saját maga által felállított keretein.

4. *A természet technikája.* Az *ítélőerő kritikájának* bevezetésében Kant részletesen beszél az ítélőerő transzcendentális elvéről, amely ugyan nem jelöl ki speciális tárgyterületet, viszont megmutatja, hogy az ítélőerő „előfeltevése” legalább szubjektív érvényességgel rendelkezik, és úgyszólván a kutatás elvéül szolgál. „Szubjektíve szükségszerű transzcendentális *előfeltevés* tehát, hogy az empirikus törvények és a természeti formák tekintetében nem ama határtalanságában aggasztó különféleség és heterogenitás érvényesül, hanem a természet megfelel egy empirikus rendszerként felépülő tapasztalatnak, oly módon, hogy különös törvényei általánosabb törvények alatt affinitásban állnak egymással.”⁵⁰ Nem véletlen, hogy itt ismét az affinitás fogalma kerül elő. Az értelem semmit sem mond a természet különös, vagyis empirikus törvényeiről, ez utóbbiakat magától a természettől tanuljuk el a tapasztalat révén. Az empirikus tapasztalat azonban az egyformaságok megtalálásán, és a jelenségekből való kiemelésén alapul, más szóval a hasonló esetek összekapcsolásán. Ez viszont nem lenne lehetséges Kant szerint anélkül, hogy magukban a tapasztalatban számunkra megjelenő dolgokban ne feltételeznénk olyan összefüggést, amely lehetővé teszi az egyedi esetek összekapcsolását és az empirikus fogalmak, valamint törvények megtalálását. Ez a feltevés pedig már nem a jelenségekre vonatkozik: „minden ilyen [empirikus törvényeket lehetővé tévő] összehasonlítás előfeltételezi, hogy a természet a maga empirikus törvényei tekintetében is egy bizonyos, a mi ítélőerőnknek megfelelő takarékossgot és számunkra meghatározó egyformaságot követ; s ennek az előfeltevésnek

⁴⁸ Az ész nem csupán totalitás fogalmakat céloz meg, hanem rendszerező módon jár el. Ez a rendszerezés, vagyis az összefüggés megteremtése a heterogén elemek között a sematizmus magasabb fokát jelenti néhány értelmező szerint. Vazrik Bazil (*Ideal und Schema. Zu „Anhang zur transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*, München, 1995.) egyenesen az „ész sematiztikájáról” (*Schematistik der Vernunft*) beszél az értelem sematizmusa mintájára.

⁴⁹ TÉK 527., B/685.

⁵⁰ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Osiris, Budapest, 2003. 27. (A továbbiakban ÍK.)

mint az ítélőerő *a priori* elvének minden összehasonlítást meg kell előznie”.⁵¹ Ugyanazt a gondolati szerkezetet látjuk tehát, mint az affinitás minden felbukkanásánál: ahhoz, hogy rendet és szabályt vihessünk a dolgokba, maguknak a dolgoknak is kell rendelkezniük valamilyen eredendő renddel már a tapasztalatot megelőzően, különben sohasem lennének képesek felismerni bennük a szabály alkalmazásának lehetőségét.⁵²

Kant szerint az ítélőerő működésének transzcendentális elve célszerű összhangot feltételez aközött, ahogy a természet empirikus törvényekké specifikálja általános összefüggéseit, és aközött, ahogy az ítélőerő a tapasztalat során az egyedi esetektől képes a magasabb összefüggésekig felemelkedni. Ennek az összefüggésnek fenn kell állnia Kant szerint, különben le kellene mondanunk a természet megismeréséről. Azt viszont *sohasem fogjuk pontosan tudni*, hogy meddig terjed magának a természetnek az affinitása és hol kezdődik a mi megismerőerőink tevékenysége. „Az ítélőerő ezen előfeltevése mindazonáltal olyannyira meghatározatlan a tekintetben, hogy meddig is kell terjedjen a természetnek a mi megismerőképességünk számára való ilyen ideális célszerűsége, hogy akkor sem vagyunk elégedetlenek, ha valaki azt állítja, hogy a természetről megfigyelés útján szerzett mélyebb vagy tágabb ismeretnek végül a törvények olyan különféleségébe kell ütköznie, amelyet emberi értelem nem képes egyetlen elvre visszavezetni.”⁵³ Van itt tehát valamiféle határ – ahogy a korábbi példákban is láttuk –, ám sohasem fürkészhetjük ki, hogy pontosan hol húzódik.

5. A természet fogalmának többértelműsége

Az affinitásprobléma elemzése kapcsán egyre inkább erősödhet bennünk az a meggyőződés, hogy a transzcendentális filozófiában a természet fogalma is értelmezésre szorul. Az a mozgás, amit Kant affinitásnak nevez, részben az érzéki szemlélet tartalmához tartozik, ahogy a hármas szintézis kapcsán láttuk, részben pedig a tapasztalat formájához, vagyis az értelem által rendezett ismeretek egészéhez, ahogy azt a többi szövegrész mutatja. Állandó probléma a

⁵¹ ÍK 31.

⁵² Kant a cinóberes példához nagyon hasonló negatív érvelést követ itt is, mégpedig több esetben: „Az empirikus törvények különfélesége és heterogenitása olyan mértékű is lehetne, hogy számunkra részben lehetséges volna ugyan bizonyos észleleteket az alkalomadtán felfedezett különös törvények szerint egy tapasztalattá összekapcsolni, az azonban már sohasem lenne lehetséges, hogy magukat ezeket az empirikus törvényeket egy közös elv alatt rokonsági egységbe hozzuk egymással.” ÍK 27.; „[G]ondoljuk csak el, hogy annak az értelmünkben a priori meglévő feladatnak a megoldása, hogy a természetről szerzett észleleteinkből összefüggő tapasztalatot alkossunk, mekkora nehézségekbe ütköznék, ha a természet esetleg végtelen különféleségét tartalmazná az empirikus törvényeknek.” ÍK 93.

⁵³ ÍK 98.

kanti gondolkodás számára, hogy mind az érzékek számára kínálkozó anyagban, mind az értelem számára megjelenő ismeretekben valamiféle összhangnak és szabályozott összefüggésnek, más szóval affinitásnak kell lennie. A „valóság”, amiről itt Kant számot akar adni a transzcendentális filozófia keretei között, láthatóan az emberi megismerő képességektől független „önmozgással” rendelkezik. Időnként pusztán számunkra valóként, vagyis általunk meghatározottként jelenik meg ez a valóság, időnként viszont valamiféle önállóságot mutat. Valamiként számot kell vetnünk ezzel a kétértelműséggel. Kant a valóságot a sokértelmű „természet” fogalmával írja le, lássuk tehát, mi az affinitás kérdésének és a természet fogalmának a viszonya. Kantnál legáltalánosabb értelemben három természetfogalom különböztethető meg.

1. *A természet mint jelenségvilág.* Ebben az értelemben a természet nem más, mint a számunkra megjelenő jelenségek olyan összefüggő egésze, amelybe transzcendentális megismerő képességeink visznek rendet. A természet fogalma Kant szerint nem a számunkra teljesen hozzáférhetetlen magukban való dolgok világát írja le: a természet pontosan az, ahogyan számunkra a dolgok megjelennek. A jelenségeket – ez volt a dedukció legfőbb belátása – végső soron a tiszta értelem fogalmai határozzák meg, a jelenségek összefüggését pedig a tiszta értelem alaptételei. Hogy a világ összefüggő rendet alkot, tulajdonképpen annak köszönhető, hogy a természet szabályait a mi értelmünk viszi bele a dolgokba. Amiről nem tudhatunk semmit, az a magánvaló, vagy érzékfeletti világ, ami viszont megjelenik a számunkra, az *maga a természet*, nem pedig annak valamilyen lefokozott mása.

2. *A bennünk rejlő természet.* Amikor Kant olyan transzcendentális képességekről beszél, amelyeknek a működése „kifürkészhetetlen”, vagyis amikor valamilyen rejtélybe ütközik a tudat működése kapcsán, hajlamos a természet fogalmához folyamodni. Ilyenkor a bennünk rejlő természetről beszél, s ezt természetesen nem úgy érti, hogy tekintsünk az emberre úgy, mint megismerhető dologra a világban, ami ilyen és ilyen természeti tulajdonságokkal rendelkezik. Ez világos pszichologizmus lenne, és idegen a transzcendentális megközelítéstől. A természet fogalmát sokkal inkább abban az értelemben használja, hogy valami olyasmire bukkanunk a saját tudatunk működésének transzcendentális vizsgálatakor, amiről voltaképpen nincs tudásunk. Valamiféle – ha úgy tetszik – tudattalanul működő képességre.⁵⁴ Például a produktív képzelőtehetség eredendő szintézisére, vagy a sematizmus működésére, vagy a reflektáló ítélőerő tevékenységére. Valamire, ami bennünk

⁵⁴ „Értelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.” TÉK 178., B/180–181.

van, ugyanakkor több annál, mint amit fel tudunk fogni és képesek vagyunk megérteni. Valamire, ami túl van a diszkurzív megértésünkön, ám annak mintegy a lehetőségfeltételét jelenti. És ez természetesen nem keverendő össze azzal, amit „emberi természetnek” nevezhetünk, s ami Kant szerint egy olyan lényt takar, amelyik – szemben az isteni vagy végtelen megismeréssel – véges módon, a testtel összefonódva, a szemléletre utalva ismeri meg az őt körülvevő dolgokat.⁵⁵ Az emberi természet a sajátos, érzékiségből és értelemből összetett mivoltunkra vonatkozik. A „természet bennünk” viszont azokra a tudati képességekre, amelyeknek a működése nehezen vagy egyáltalán nem tisztázható.⁵⁶

3. *A természet rajtunk kívül.* Az a természet, ami a mi megismerő képességeink számára specifikálja magát, nyilván nem lehet azonos a jelenségvilág értelmében vett természettel, hiszen ez utóbbit mi magunk látjuk el szabályszerű összefüggéssel. A természet rajtunk kívül ezek szerint éppen az, ami lehetővé teszi, hogy megismerő képességeink számára olyan anyag jelenjék meg, amelynek alapján beindulhat az értelmi rendezés folyamata. Ez nem lehet azonos azzal a szabályszerűséggel, amelyet az értelem visz a jelenségekbe. Különös kétértelműség mutatkozik így a természet fogalmában, amely egyfelől az értelem által rendezett jelenségek sokfélesége, másfelől a dolgoknak az a sajátos affinitása, amely lehetővé teszi, hogy az értelem egyáltalán anyagot találjon a rendszerező tevékenysége számára. Már többször felbukkant a küszöb vagy határ fogalma az affinitás vizsgálata során. Nem tudjuk ugyan, hogy pontosan hol helyezkedik el a határ az értelem által meghatározott jelenségek és az önszerveződő jelenségek között, de kell, hogy legyen egy ilyen határ. Ami ezen innen található, az a jelenségvilág értelmében vett természet, ami pedig ezen túl, az a természet „rajtunk kívül”.

A megismerés statikus szemlélete az értelem és az érzékiség szembeállítására, valamint az appercepció egységére épül. Ezeknek az elemeknek tárgyi oldalon a mindenkori megismerés határfogalma, a magánvaló dolog felel meg. Ezek a kanti megismerés elméletének azok a strukturális elemei, amelyekre az egész architektonika épül.

⁵⁵ A véges, emberi természet ugyanakkor az ember erkölcsi képességét is tartalmazza, amelyet Kant „második természetnek” nevez. Az erkölcsiséget Kant *Az ítélőerő kritikájában* például „második (érzékin-túli) természetnek” (ÍK 189.) nevezi. A második, érzékin túli, erkölcsi természetünk azonban nem azonos a bennünk rejlő természet fogalmával.

⁵⁶ Az A-dedukció harmadik szakaszának egy helyén például különbséget tesz a jelenségek rendje és szabályszerűsége értelmében vett „természet” és „elménk természete” között. TÉK 686., A/125. *Az ítélőerő kritikájában* pedig számos olyan kifejezés bukkan fel, amelyek a bennünk rejlő természet megfogalmazásainak tekinthetők: „forrásai szerint a magunk számára is rejtett képesség” (i. m. 258.), „ami a szubjektumban pusztán természet, de nem foglalható szabályok vagy fogalmak alá” (i. m. 261.), „bennünk és rajtunk kívül levő természet” (i. m. 262.).

A transzcendentális filozófia egyik legnagyobb felismerése azonban az, hogy a mi érzékiségre ráutalt megismerésünk végső horizontja maga az idő. Vagyis hogy a megismerés voltaképpen időbeli folyamat, következésképp időbeli kibontakozás jellemzi. A tapasztalat dinamikus aspektusa pedig egészen más követelményeket állít a leírás elé, mint az előbb említett statikus aspektus. Ha dinamikájában tekintjük a tapasztalást, akkor szintézisek folyamatát látjuk, amelyeknek a biztosítéka a szintézis végső „motorja”, a transzcendentális képzelőtehetség. Ennek a dinamikus tapasztalati aspektusnak a tárgyi megfelelője pedig immár nem a magánvaló dolog, hanem a dolgoknak az a rejtélyes *affinitása*, amely anyagot szolgáltat a megismerő képességeink számára a működés elkezdéséhez. Ez az affinitás nem az érzékfeletti dolgok számunkra hozzáférhetetlen, pusztán elgondolt szférájára, hanem egy rajtunk kívüli „természetre” utal. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a transzcendentális filozófia statikus határfogalma a *Ding an sich*, ezzel szemben a dinamikus határfogalom nem más, mint a dolgok affinitása a természet értelmében véve.

Második fejezet: A sematizmus

Kevés olyan szövegrész van *A tiszta ész kritikájában*, de talán az egész kanti életműben is, amely olyannyira megosztotta a Kant értelmezőket, mint a sematizmusról szóló fejezet. Kant maga „az egyik legfontosabb” fejezetnek tartotta a mű egészén belül.⁵⁷ Hegel az *Előadások a filozófia történetéről* harmadik kötetében a legnagyobb elismerés hangján nyilatkozik a sematizmus fejezetről. „Ez a kapcsolat [a sematizmus] ismét a kanti filozófiának egyik legszebb oldala: egyesíti a tiszta érzékiséget és a tiszta értelmet, amelyek előbb mint teljesen ellentétes különbözők szerepeltek.”⁵⁸ Tudjuk, hogy Heidegger az egész mű magjának tartotta a sematizmusról szóló fejtegetéseket.

Számosan voltak azonban olyanok, akik feleslegesnek, homályosnak, egy nem világosan megfogalmazott probléma zavaros megoldásának látták ezt a szövegrészt. Schopenhauer volt talán az első, aki a sematizmus kanti elképzelését meglehetősen élesen elvetette. Azt írja, hogy „az ábrázolás látszólagos mélyértelműsége és nehézsége csupán arra szolgál, hogy az olvasó előtt elrejtse, hogy a fejezet tartalma egy bizonyítatlan és pusztán önkényes feltevés”.⁵⁹ Az angolszász hagyományban felbukkanó számos kritika két észrevétel köré csoportosítható. Az első nézet szerint a sematizmus nem oldja meg a problémát, mert feltételezi a lelki képességek pszichológiai modelljét, és abból a sikertelen kísérletből ered, hogy a gondolatmenet egészében egy a formális logikából adódó architektonika érvényesüljön. A második kritika ennél egyszerűbb. Eszerint mind a problémafelvetés, mind a megoldás mesterséges konstrukció, ugyanis a jelenségek vagy a sémák segítségével nélkül is a kategóriák alá szubszumálhatók, vagy egyáltalán nem rendelhetők a kategóriák alá.⁶⁰

Ahogy már láttuk, az a vád is gyakran felmerül, hogy a sematizmus fejezet nem hoz lényeges újdonságot a dedukciókban megfogalmazott állásponthoz képest. Anélkül, hogy ebben a vitában előzetesen állást akarnánk foglalni, forduljunk magához a szöveghez. A sematizmushoz kapcsolódó témák szorosabb elemzése már csak azért is hasznos lesz, mert az biztos, hogy a fejezet legalább tematikusan gazdagítja a szemlélet és a fogalmiság

⁵⁷ A kanti kéziratok hagyaték alapján idézi Daniel O. Dahlstrom: „Transzendental Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten.” *Kant-Studien* 1984/1. 38–54. (38.)

⁵⁸ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről III.* Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1960. 403.

⁵⁹ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I.* Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie. (Sämtliche Werke Band I.) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. 607.

⁶⁰ Az első álláspont Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, i. m. 334–342.) és Peter F. Strawson (*Az érzékelés és a jelentés határai.* Ford. Orosz István, Budapest, Osiris, 2000.) műveihez köthető, a másik számos angolszász értelmezőnél megfogalmazódik. Lásd Dahlstrom: *Transzendental Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten*, i. m. 38.

viszonyának átfogó problémáját. A fejezet jelentősége különösen akkor szembeötlő, ha figyelembe vesszük a B-dedukció egyértelmű tendenciáját arra, hogy a tapasztalás folyamatát az értelem felől ragadja meg, és szinte alig említse a kategóriák alkalmazását megelőző, nem értelmi szintézisek szerepét.⁶¹

1. Fogalomalkalmazás és ítélőerő

A transzcendentális esztétika, valamint a transzcendentális analitika első fejezete, vagyis a fogalmak analitikája egyaránt az emberi tapasztalás alapfeltételeit tárgyalja. E két fejezetben rögzíti Kant azokat a végső elemi formákat, amelyek minden tapasztalat lehetőségfeltételeiként a megismerés alapjait képezik. Ám nem elégedhet meg pusztán az elemek bemutatásával, a továbbiakban azt is fel kell tárnia, hogy az elemek miként lépnek kapcsolatra egymással. Erre vállalkozik az analitika második könyve, Az alaptételek analitikája. A cím azonban kissé félrevezető, hiszen nem kizárólag az alaptételekről van szó, a fejezet tárgya ugyanis általában az ítélőerő tevékenysége. Az ítélőerő felelős a fogalmak ítéletekké való összerendezéséért, ezt a tevékenységet elemzi a fejezet nagy részét kitevő alaptételek bemutatása. A transzcendentális alaptételek azok a legelemibb *a priori* szintetikus ítéletek, amelyek mellett tapasztalat és egyáltalán tudomány lehetséges. Az ítélőerő azonban nem csupán a fogalmakat kapcsolja össze ítéletekké, hanem egyáltalán lehetővé teszi azt is, hogy *fogalmak és szemléletek szintetikus egyesülése* végbe mehessen.

Az első mozzanat, amit meg kell vizsgálnunk, az a fogalom és szemlélet közötti viszony természete. Kant a lehetséges viszonyt kétféleképpen nevezi meg, attól függően, hogy alulról, a szemlélet felől, vagy felülről, a fogalom felől közelítjük meg. A szemléletek fogalmaknak való *alárendeléséről*, illetve a fogalmak jelenségekre való *alkalmazásáról* beszél. Alárendelés és alkalmazás az a két mozgás, amivel körülírjuk azt, amit általában úgy is nevezhetnénk: tapasztalati felismerés. A tudati folyamatként leírt szintézis tulajdonképpen egyszerű és minden pillanatban megtörténő tapasztalati tény: felismerjük a környezetünket, nem csupán dolgokat észlelünk, hanem eseményeket, összefüggéseket, helyzeteket ismerünk fel. Mindazt, ami a tapasztalat tárgyaként mutatkozhat. A felismerés azonban fogalmi elemet

⁶¹ Az újabb értelmezésekben egyre világosabban érvényesül az a tendencia, hogy a dedukció problémáját és a sematizmus kérdését egy átfogó problémaként értelmezzék, vagyis a két fejezetet egy átfogó gondolatmenet egymást kiegészítő mozzanataiként, egymásra vonatkoztatva elemezzék. Alberto Rosales: *Sein und Subjektivität bei Kant*. I. m.; Robert B. Pippin: *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. I.m.; Béatrice Longueness: *Kant et le pouvoir de juger*. I. m. A B-kiadás dedukció fejezetéhez Wolfgang Carl: *Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage*. In: Georg Mohr – Marcus Willaschek (szerk.): *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag, 1998. 189–216.

tartalmaz Kant szerint, ezért tulajdonképpen a fogalom alkalmazása a tapasztalatban megjelenő képzetre, vagy a tapasztalati tárgy fogalom alá rendelése. Az alkalmazás, illetve alárendelés tehát feltételez egy képességet, ami az önmagában „merev” értelem és az önmagában ugyancsak nem mozgékony szemlélet között hidat ver. Más szóval dönt arról, hogy az adott eset valamely szabály alá tartozik-e vagy sem.

A megismerő erők közül az ítélőerő az, amely rendelkezik az ehhez szükséges hajlékonysággal és mozgékonyssággal. „Ha az értelem – írja Kant – szabályok alkotásának képessége, úgy az ítélőerő az a képesség, hogy szabályok *alá rendeljünk*, azaz eldöntsük, hogy valami egy bizonyos szabály alá tartozik-e vagy sem.”⁶² Azért furcsa és különleges képesség az ítélőerő, mert sehonnan sem meríthet szabályokat a saját működéséhez. Kant ezt egyfelől negatív okoskodással támasztja alá: ha az ítélőerő szabályokkal rendelkezne, vagy a működéséhez szabályokra lenne szükség, akkor a fogalom alá rendelés, vagyis a szabály alá rendelés maga is egy szabály szerint menne végbe, ennek az alkalmazásához viszont ismét az ítélőerőre lenne szükségünk és így tovább a végtelenségig. Vagyis ha az ítélőerő is szabályok szerint működne, akkor – mivel feladata a szabályok alá rendelés – minden szabályalkalmazás egy újabb szabályalkalmazásra támaszkodna, és így végtelen regresszushoz jutnánk. Fel kell tehát tennünk, hogy az ítélőerő anélkül képes a szabály alkalmazására, hogy maga szabályok szerint működne.

Egy másik fontos, és immár pozitív belátás is kapcsolódik ehhez a felismeréshez. Az ítélőerő az a képességünk Kant szerint, ami magyarázza az elme mozgékonyságát és az új tapasztalatok szerzésére való képességet. Az ítélőerő az elme működésének dinamikus összetevője. Ezért jellemzi az ítélőerőt Kant úgy, hogy csupán gyakorolni lehet, megtanulni azonban nem. Mit jelent ez? Azt, hogy az ítélőerő semmiféle szabályt nem követ, ami valamilyen módon átadható lenne egy tanulási folyamatban. Az ítélőerő tehát valamiként az általános értelemben vett intelligenciát jelenti, amennyiben ez alatt a problémák felismerésének hajlékonyságát és a helyzetekhez való alkalmazkodás könnyedségét értjük. Az intelligencia nem ismeretek sokasága, hanem a helyzetből fakadó kihívásra való válaszkészség. Ezért jegyzi meg Kant csípősen, hogy valaki ítélőerő hiányában is tudóssá válhat, ám az ilyen merev tudósok előbb-utóbb mindig leleplezik a fogyatékoságukat. „Az ítélőerő hiánya voltaképpen nem más, mint az, amit ostobaságnak neveznek, és e fogyatékoságra nincs orvosság.”⁶³

⁶² TÉK 172., B/171.

⁶³ TÉK 173., B/172.

Hogy belássuk, mennyire lényeges ez a képesség, Kant a két lehetséges és állandóan fenyegető hibás működésre hívja fel a figyelmet. Az egyik az, amikor rendelkezünk az általános szabállyal, ám nem tudjuk alkalmazni, vagyis van valamilyen absztrakt tudásunk, ám az éppen adott eset kapcsán képtelenek vagyunk eldönteni, hogy az általános szabály alá tartozik vagy sem. Például az orvos ismeri egy betegség kezelésének bonyolult és hatékony eljárását, ám nem képes eldönteni egy konkrét eset kapcsán, hogy arról a betegségről van-e szó, amelynek ismeri a gyógymódját. Vagy épp ellenkezőleg: képes ugyan az egyedi esetet az általános alá sorolni, vagyis jól ismeri fel a betegséget, ám rossz gyógymódot alkalmaz. Mindkettő a hibás felismerés esete.

A hibás felismerés oka azonban ugyancsak kétféle lehet, és ez ismét az ítélőerő dinamikus jellegére utal. Bármilyen tudós ember (példaként Kant az orvost, a bírót és az állambölcselet hozza fel) megbotolhat az alkalmazás során, „vagy azért, mert híján van a természetes ítélőerőnek (ha az értelemnek nem is), és az általánost *in abstracto* képes ugyan belátni, de nem tudja eldönteni, hogy valamely eset *in concreto* az általános alá tartozik-e, vagy pedig azért, mert nem eléggé készült fel példák és valóságos gyakorlás révén az ítélkezésre.”⁶⁴ A hibás ítélet (hibás besorolás, vagy hibás szabályalkalmazás) oka tehát vagy az ítélőerő súlyos és végzetes hiányossága – Kant ennek kapcsán egyenesen az ítélőerő hiányáról beszél, ami azonosnak tűnik az intelligencia hiányával, viszont nem azonos az értelem, vagyis az ismeretek hiányával. A hibás ítélet másik oka az ítélőerő gyakorlatlansága lehet, vagyis az, hogy az ítélőerőt nem edzettük példák segítségével megfelelő hajlékonyságúra és finomságúra. Van tehát gyakorlatlan, nem kellőképpen kiművelt ítélőerő. „A példák egyetlen nagy haszna – folytatja ugyanott Kant – éppen ez: élesebbé teszik az ítélőerőt.”⁶⁵

Kissé nehezebb az ítélőerő mozgását akkor nyomon követni, amikor nem az egyedi esetek és az általános szabályok viszonyában kell döntenie, hanem a szemléleti sokféleséget kell a fogalom alá rendelnie. Itt is fennáll a tévedés lehetősége, például valamilyen dolog hibás azonosítása esetén, ám nem is ez az érdekes. Maga a szintetikus folyamat is olyan bonyolult, hogy mélyreható elemzéseket kíván meg.

2. Az alkalmazás lehetősége

⁶⁴ TÉK 173., B/173.

⁶⁵ Uo.

Úgy tűnik, két alapfunkciója van az ítélőerőnek: egyrészt felismert (tehát fogalmilag megragadott) eseteket rendel általános szabályok és törvények alá, másrészt – ezzel egy időben, de logikailag és transzcendentálisan ezt megelőzően – lehetővé teszi a felismerést, amennyiben szemléleteket rendel fogalmak alá. Az előbbi esetben egy szabály által felismert esetet, eseményt, vagy egyszerűen egy dolgot rendelünk egy általánosabb érvényű, de hasonló természetű szabály alá. Vagyis szabálynak megfelelő esetet rendelünk szabály alá. Az utóbbi esetben azonban jelentős különbség mutatkozik aközött, amit alárendelünk és aközött, aminek alárendeljük. Nem fogalmat rendelünk szabály alá, hanem szemléletet fogalom alá. Szemlélet és fogalom pedig természetüknél fogva különböző dolgok. Itt tehát Kantnak még bonyolultabb feladattal kell szembenéznie, mint a korábban említett esetekben. Hogyan lehet az ismeret két teljesen különböző összetevőjét egymáshoz illeszteni egy szintézisben?

Kant az „egynemű” és a „különnemű” (*gleichartig, ungleichartig*) fogalmaira támaszkodik a kiindulás során. „Valahányszor egy tárgyat egy fogalom alá rendelünk, a tárgy képzete *egynemű* kell legyen a fogalommal, vagyis a fogalomnak ugyanazt kell tartalmaznia, amit az alá besorolandó tárgy képzete elének állít.”⁶⁶ Csakhogy ez a megkövetelt egyneműség nem alakul ki magától, ezt létre kell hozni. Hiszen „a tiszta értelmi fogalmak és az empirikus (egyáltalán az érzéki) szemléletek teljességgel *különneműek*, s az előbbieket soha, semmiféle szemléletben nem fordulnak elő.”⁶⁷ A kérdés tehát a következő: hogyan lehet a két teljesen heterogén összetevőt, a szemléletet és az értelmi fogalmat úgy egymáshoz rendelni, hogy lehetővé váljék valamiféle egyneműség az ismeretben? Kant válasza egyértelmű: szükség van egy harmadik összetevőre, ami megteremti a fokozatos átmenetet, vagyis lehetővé teszi az egyneműséget.

Mi ez a bizonyos harmadik? „Világos, hogy léteznie kell valami harmadiknak, mely egyfelől a kategóriával, másfelől a jelenséggel az egyneműség viszonyában áll, és lehetővé teszi, hogy az előbbit az utóbbira alkalmazzuk.”⁶⁸ Olyasmire van tehát szükség, ami egyfelől intellektuális, másfelől érzéki természetű. Anélkül, hogy tudnánk, mi ez a harmadik konkrétan (természetesen a séma lesz az), a dedukció gondolatmenete már támpontul szolgálhat. Mindkét dedukcióban elhangzik az az állítás, hogy a transzcendentális képzelőerő olyan speciális képesség, amely egyfelől az értelemhez, másfelől az érzékiséghez tartozik. A B-dedukcióban a képszerű szintézis fogalmának bevezetését követően például ezt olvashatjuk: „szemléletünk mindig érzéki szemlélet, ezért a képzelőtehetség [...] az *érzékelőképesség*

⁶⁶ TÉK 175., B/176.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ TÉK 175., B/177.

köréhez tartozik; amennyiben azonban szintézise a spontaneitás gyakorlásában áll, [...] annyiban a képzelőtehetség az érzékelés *a priori* meghatározásának képessége.”⁶⁹ Tudjuk, hogy a képzelőtehetség közvetít a szemlélet és az értelem között, ennek alapja pedig nem más, mint az a kettős természete, hogy egyfelől közel áll az érzékiséghez, másfelől viszont az értelem spontaneitásához is. Tehát a sematizmus fejezetben keresett ama bizonyos harmadiknak feltehetően köze lesz a transzcendentális képzelőtehetséghez.

A sematizmus fejezet újdonsága a dedukcióhoz képest abban áll, hogy a keresett harmadikat nem pusztán a képzelőtehetség felől határozza meg, vagyis nem pusztán a szintézis különféle lépcsőfokait írja le. A dedukció fejezettel szemben itt azt a harmadik összetevőt is igyekszik meghatározni Kant, ami az adott szemlélet és az egyes fogalom között megteremtheti az átmenetet. Hiszen az a kiinduló feltevés, hogy e két dolog oly mértékben különmemű, hogy közvetlen egyesítésük lehetetlen lenne. Két olyan összetevő lelhető fel a tapasztalati szintézisben, ami intellektuális, abban az értelemben, hogy *a priori* formát ad az érzéki sokféleségnek, és egyszersmind érzéki is, amennyiben közvetlenül vonatkozik az adott sokféleségre. Az egyik a tér, a másik az idő. Mindkettő természeténél fogva egynemű az érzékiséggel és az értelemmel, Kant azonban csak az időt veszi figyelembe. Emellett az a belátás szól, hogy szerinte a tér, mint *a priori* forma csak a külső érzék tárgyait határozza meg, az idő azonban általánosan érvényes mind a külső érzék, mind a belső érzék tárgyaira. Az idő tehát egynemű a kategóriával, amennyiben általános érvényű és tiszta forma, ugyanakkor viszont egynemű az érzékiséggel is, amennyiben minden érzékileg adottban már eleve benne foglaltatik.

A tiszta fogalom alkalmazásának lehetőségét tehát az a bizonyos harmadik biztosítja, ami egynemű a megismerés mindkét törzsével, de egyikhez sem tartozik. Szoros kapcsolatban áll a képzelőtehetség szintézisével, a *synthesis speciosa*val, vagy képszerű szintézissel, és egyszersmind az idő valamiféle meghatározását jelenti. Ez a rejtélyes közvetítő elem a séma.

3. Séma és sematizmus

A séma konkrét leírása és jellemzése párhuzamot mutat az imént látott kettősséggel. A séma definíciója így ugyancsak kettős:

⁶⁹ TÉK 158., B/151–152.

(1) *a séma transzcendentális időmeghatározás*: „a transzcendentális időmeghatározás lehetővé teszi, hogy a kategóriát a jelenségekre alkalmazzuk; mint az értelmi fogalmak sémája, közvetíti a műveletet, amellyel a jelenségeket alárendeljük a kategóriáknak”.⁷⁰

(2) *a séma a képzelőerő terméke*: „A séma önmagában soha nem egyéb a képzelőerő termékénél.”⁷¹

Érdekes módon, e két meghatározás között elhelyezkedő bekezdésben kirajzolódni látszik egy harmadik meghatározás is, ami, úgy tűnik, nem esik egybe az előbbiekkal. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy

(3) *a séma a fogalom korlátozása az érzékelésre*. „E formai és tiszta feltételt, amely az értelmi fogalmat használata során az érzékelésre korlátozza, ezen értelmi fogalom sémájának nevezzük.”⁷² A kategóriák funkciója nem merül ki az értelmi működésben, hiszen olyan formai feltételek is kapcsolódnak hozzájuk, amelyek meghatározzák az érzékeléshez való viszonyukat.

Tulajdonképpen azt látjuk tehát, hogy Kant a megismerésben közreműködő mindhárom képesség vonatkozásában meghatározza a sémát. Megadja a séma definícióját az érzékiség, a képzelőtehetség és az értelem vonatkozásában. Ha a séma az a közvetítő, ami lehetővé teszi a heterogén elemek egymáshoz kapcsolását, akkor ez a hármas vonatkozás nem is véletlen. Csakhogy ettől a séma mibenléte még rejtélyesebbé válik.

Induljunk ki Kant példáiból. Az első példája ugyanis rendkívül zavarba ejtő és mindjárt bevezet a gondolatmenet sűrűjébe. A szubszumpció alárendelést jelent, vagyis azt, hogy „*a tárgy a fogalom alá tartozik*”. Ez még könnyen érthető, a probléma a magyarázó megjegyzésből fakad. „Így a *tányér* empirikus fogalma – folytatja Kant – egynemű a *kör* tiszta geometriai fogalmával, hiszen az előbbi fogalomban elgondoljuk, míg az utóbbiban szemléljük a kerekseget.”⁷³ A nehézség abból fakad, hogy nem derül ki, mi minek a sémája ebben az összefüggésben. Vajon a *tányér* a *kör* sémája, vagy pedig a *kör* a *tányér* sémája? Ha a *tányér* lenne a *kör* sémája, akkor azt állítanánk, hogy a séma az általános egy egyedi esete. Ez azonban nem elfogadható, hiszen így nem nyer magyarázatot a közvetítés. Ha a *kör* a *tányér* sémája, akkor a sémát azonosítjuk egy általános fogalommal, így viszont ugyancsak

⁷⁰ TÉK 176., B/178.

⁷¹ TÉK 177., B/179.

⁷² TÉK 176–177., B/179.

⁷³ TÉK 175., B/176.

nem világos, hogyan lehet a séma mint általános fogalom közvetítő. A példa tehát nem egyszerűen zavarba ejtő, hanem egyenesen félrevezető. És ez sokakat megtévesztett.⁷⁴

Különbséget kell azonban tennünk a logikai szubszumpció és a transzcendentális szubszumpció között. A logikai szubszumpcióban egy fogalmat rendelünk egy magasabb fogalom alá, s ez, ahogy Kant egy 1797-es levélben írja, „az azonosság szabálya szerint történik: és az alsóbb fogalmat úgy kell itt elgondolnunk, mint ami *homogén* a felső fogalommal.”⁷⁵ A levél további részében Kant világossá teszi, hogy ezzel szemben a transzcendentális szubszumpcióban az egymás alá rendelendő fogalmak *teljesen heterogének*. Következésképp szükség van egy középfogalomra, ami egyneművé teszi őket, lehetőséget teremtve ezáltal az alárendelésre. Ez a középfogalom a transzcendentális séma.

A tányér-kör példában tehát egy logikai alárendelésről van szó, mivel a fogalmak egyneműek. Az értelem teljesen eltekint e fogalmak ismerettartalmától, és csak azt veszi figyelembe, ami közös a képzetekben, ez pedig nem más, mint a forma. Az úgynevezett *Jäsche-logika* 5. és 6. §-ából kiderül,⁷⁶ hogy a fogalom létrejöttének útja egy absztrakciós eljárás, amelynek során az értelem elvonatkoztat a tartalmi összetevőktől és csak az egyes képzetek formájára figyel. A fogalom matériájától elvonatkoztatni azt jelenti, hogy a fogalomhoz tartozó tárgyaktól tekintünk el. A fogalom létrejöttének alapját három logikai művelet képezi. Az összehasonlítás az első lépés. Ennek során képzeteket egyesítünk egymással egy tudatban. A második lépésben a reflexió olyan megfontolást jelent, amelynek révén világossá válnak a közös elemek. Végül az absztrakció a közös elemek elkülönítését és kiemelését hajtja végre, illetve eltekint mindattól, ami különbözik az adott esetekben. A komparáció, reflexió, absztrakció hármas mozgása révén jutunk el tehát a tapasztalati képzetektől a fogalmi, általános formához.⁷⁷ Például a tányér, a kerék és a céltábla összehasonlítása vezet el a kör alakúság fogalmához. Először összevonjuk őket egy tudatba és megállapítjuk a különbségeket, azután reflektálunk a közös elemekre, végül eltekintünk a különbségektől és kiemeljük a közös elemet: így jutunk el a kör fogalmához. A tányér tehát logikai értelemben a kör általánosabb fogalma alá tartozik. Logikai szempontból ugyanis csak

⁷⁴ Pl. Curtius azt állítja (*Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft*, i. m. 347.), hogy a „tányér egy kör” tökéletesen elhibázott példa, és egyáltalán nem ad magyarázatot a szubszumpció természetére.

⁷⁵ Levél Triefertnek 1797. december 11-én. (AA XII. 224.) A levelet idézi Léo Freuler: „Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft.” *Kant-Studien* 1991/4. 397–413. (407.)

⁷⁶ Vö. *Jäsche-logika*, AA IX, 94–95.

⁷⁷ Nem szokták észrevenni, hogy Kant már a Bevezetést avval kezdi, hogy az értelem tevékenységét e hármas mozgással jellemzi: „az érzékeinkre ható tárgyak, melyek részint maguk váltanak ki képzeteket, részint értelmi tevékenységünket hozzák mozgásba, hogy e képzeteket *egybevesse, összekapcsolja vagy szétválassza*” (kiemelés tőlem). TÉK 51., B/1.

a képzet formája érdekes, a tapasztalati-szemléleti tartalomtól minden esetben elvonatkoztatunk.

A tányér és a kör példája tehát félrevezető abban az esetben, ha a sematizmus működésére akarunk belőle következtetni. Nem minden fogalmi alárendelés támaszkodik ugyanis a sematizmusra, csak a transzcendentális szubszumpció. Ez azonban természeténél fogva más törvényeknek engedelmeskedik, mint a logikában alkalmazott alárendelés.

Vizsgáljuk meg Kant egyik másik példáját, a kutya empirikus fogalmát. Ebben az esetben a tányér-kör logikai alárendelés analógiája az lenne, ha a kutya – egyedi tapasztalatokból nyert – empirikus fogalmát mondjuk a négylábú állat, vagy az emlősállat fogalma alá rendelnénk. A transzcendentális sematizmus azonban nem ezt teszi. A sematizmus működéséről csak ott beszélhetünk, ahol a kutya fogalmát egy egyedi kutya szemléleti tapasztalatára, vagyis egy egyedi kutyaképzetre alkalmazzuk. Döntő különbség van ugyanis a kétféle szubszumpció között: amikor a fogalom alá fogalmat, vagy amikor a fogalom alá szemléletet rendelünk. Sematizmusról csak ez utóbbi esetben beszélhetünk.

Két lényeges eltérés mutatható ki a logikai és a transzcendentális szubszumpció mozgása között. Az elsőt már láttuk: ez abban áll, hogy az egyedi fogalmat a több elem összehasonlítása révén előállt – vele homogén – általános fogalom alá rendeljük, szemben a sematizáló szubszumpcióval, amelyben egy képzetet rendelünk egy hozzá képest teljesen különmemű fogalom alá. A második eltérés abból fakad, hogy a logikai alárendelés analizál, vagyis részekre bont és elkülöníti a lényegi formát, míg a transzcendentális alárendelés épp ellenkező irányú mozgást végez: összeilleszt és lehetővé teszi a szintézist. A kutya példájánál maradva: a transzcendentális szubszumpció során nem több kutya tapasztalatából nyerjük az általános vonásokat (négylábú, ugat, bundás, hűséges), hanem különféle – és különmemű! – képzeteket illesztünk egymás mellé (négylábú, bundás, hűséges stb. lény), hogy ezt azután a kutya megfelelő fogalmára vonatkoztassuk. Szemléleti elemeket szintetizálunk, hogy azután ezt az együttest, ezt a szemléleti alakzatot a fogalom alá rendeljük.

4. A séma mint szabály

Az világosan kiderül a kanti elemzésekből, hogy a séma nem azonos a fogalommal, bármilyen egyszerű empirikus fogalomról is legyen szó, hiszen a séma a fogalom korlátozása az érzékelésre, másfelől nem is az értelemhez, hanem a képzelőerőhöz tartozik. Nyilvánvalóan az egyedi eset képzetével sem lehet azonos, hiszen ennek a szintetikus létrejöttét éppen a

fogalom alá rendelés, vagyis a sematizmus teszi lehetővé. Joggal merül fel a lehetőség, hogy akkor a séma valamiféle elméleti képmás, a reproductív képzelőerő terméke korábbi tapasztalatok alapján, ami lehetővé tenné, hogy az egyedi esetet – valamiféle immanens képhez való hasonlítás révén – a fogalom alá rendeljük. Kant azonban nem esik bele ebbe a csapdába. A belső kép feltevése ugyanis egyfelől végtelen regresszushoz vezetne (hiszen a belső kép és a külső képzet között ugyanúgy szükség lenne egy közvetítő képre, ahogy a külső dolog és a fogalom között), másfelől feltételezné, amit magyarázni akar (hiszen a belső kép létrejöttéhez szükség van ugyanúgy a séma közreműködésére, mint a külső érzéki tapasztalat esetében). A séma tehát nem belső kép. Világos, hogy ha a séma azonos lenne a képmással, akkor például a nagyobb természetes számok, vagy bonyolult és részletes geometriai alakzatok elgondolása igencsak nehéz lenne,⁷⁸ hiszen „magát a képmást ilyen esetben [például az ezres szám esetében] aligha tudnám áttekinteni és a fogalommal összevetni”.⁷⁹ Az ötös szám képmása például öt egymás mellé helyezett pont, Kant azonban hangsúlyozza, hogy az ötös szám sémája nem ez.

Rámutat arra, hogy a sematizmus mozgása szempontjából a konkrét dolog előttem és egy konkrét kép a képzeletemben ugyanolyan jellegű. Vagyis mindkettő a sémának köszönheti létrejöttét. Ezért a séma ugyanúgy nem lehet azonos egy elméleti képpel, ahogy nem azonos a konkrét dolog képzetével. A rendkívül tömör szövegből a következő lehetséges meghatározások rajzolódnak ki:

- (1) *A séma egy módszer képze:* „Ha viszont elgondolok egy tetszőleges számot, mely lehet öt vagy száz, úgy ez a gondolat nem annyira maga a képmás, mint inkább ama módszer [Methode] képze, melynek segítségével egy bizonyos fogalomnak megfelelően az adott képben jeleníték meg magam előtt egy sokaságot.”⁸⁰
- (2) *A séma egy általános eljárás képze:* „A fogalom sémáján mármint a képzelőtehetség azon általános eljárásának [Verfahren] képzetét értem, mely a fogalom számára megalkotja a hozzátartozó képmást.”⁸¹
- (3) *A séma egy szabály:* „A háromszög sémája soha másutt, mint gondolatban nem létezhet, és csupán azt a szabályt [Regel] jelenti, melynek nyomán a képzelőtehetség szintézise a tiszta térbeli alakzatokra vonatkoztatható.”⁸²

⁷⁸ Vö. John Éva: „Az ezerszög kalandjai.” *Világosság* 2008/2. 15–26.

⁷⁹ TÉK 177., B/179.

⁸⁰ TÉK 177., B/179.

⁸¹ TÉK 177., B/180.

⁸² Uo.

Úgy tűnik, e három lehetséges meghatározás ugyanazt írja körül: a séma valamiféle szabály (módszer, eljárás) arra vonatkozóan, hogy a képzelőtehetség miként hozzon létre valamilyen képet, illetve képzetet a fogalomnak megfelelően. A három meghatározás közül kétségtelenül a szabály fogalma a legáltalánosabb, hiszen mind a „módszerhez”, mind az „eljáráshoz” valamiféle szabályra van szükség ahhoz, hogy működni tudjon. Fogadjuk el tehát ideiglenesen, hogy a séma nem más, mint szabály.

Csak hogy itt rögtön felmerül az a nehézség, hogy Kant a fogalom meghatározásában is egyértelműen a szabályra támaszkodik. Emlékezzünk csak az A-dedukció 3. pontjára, ahol a rekogníció szintézisét mutatja be. Itt a fogalomnak tulajdonképpen két feladata van: egyfelől egységesíti a sokféleséget, másfelől egy szabálynak megfelelően hajtja végre az egységesítést. A fogalom annyiban különbözik az appercepció eredeti szintetikus egységétől, hogy nem csupán egy tudattá von össze, hanem az egy tudatba való összevonást egy bizonyos forma, struktúra, alakzat mentén hajtja végre, amit Kant *a szabály egységeként* ír le.⁸³ Ezért határozza meg az értelmet később abban az általános formában, hogy *az értelem „szabályok tudása”*,⁸⁴ ami legáltalánosabbként magában foglalja a többi meghatározást (az értelem a megismerés spontaneitása, a gondolkodás képessége, illetve a fogalmak és ítéletek tudása).

A fogalom jellemzésére az analitika bevezető részében még egy további meghatározást is ad Kant, ami érdekes módon nem kerül elő többé az egész műben. Az értelmi fogalom bemutatása itt a szemlélettel való szembeállításon keresztül történik. „Minden szemlélet – írja Kant – mint az érzékek működése külső hatásokon, affekciókon alapul, míg a fogalmak funkciókon. Funkción [Funktion] ama tevékenység egységét értem, melynek segítségével különböző képzeteket egyetlen közös képzet alá rendelünk.”⁸⁵ Mit jelenthet tulajdonképpen ez a kissé rejtélyes és sokértelmű kifejezés? A funkció először is, úgy tűnik, tevékenység, másodszor pedig egységesítő tevékenység. Magyarán nem más, mint szintetizáló működés. Mindebből jól látszik, hogy Kant semmiképpen sem a hagyományos platonizáló vagy skolasztikus értelemben használja a „fogalom” kifejezést. Nála a fogalom elsődleges jelentése *nem valamiféle osztályozó, vagy paradigmatis egység, hanem szintetizáló funkció*. Vagyis a fogalmi tudás annyit jelent, mint szabályokkal rendelkezni arra vonatkozóan, hogyan lehet létrehozni az egységet a szemléletek sokféleségében. Kant ezen a ponton nagyjelentőségű belátáshoz jut el: távolodni kezd a reprezentációelmélet

⁸³ „Minden ismeretnek szüksége van fogalomra, legyen az bármilyen tökéletlen vagy homályos, formáját tekintve azonban mindenkor valami általános, és olyan, ami szabályként szolgál.” TÉK 673., A/106.

⁸⁴ TÉK 686., A/126.

⁸⁵ TÉK 117., B/93.

alapmodelljétől, a leképezéstől. Olyan gondolatot előlegez meg itt Kant, amely a XX. századi filozófiai törekvések szinte mindegyikében szerepet játszik.

A fogalom tehát a szabály egysége. De mi a különbség akkor a fogalom és a séma között, ha a séma is szabály? Az ugyanis világos Kant szerint, hogy a szabály szabályáról nem beszélhetünk. Ez tehát a kérdés, megválaszolása azonban hosszabb előkészítést igényel.

5. A sematizmus típusai

A sematizmus természete szerint nem ugyanúgy működik a különféle fogalmak vonatkozásában. Tulajdonképpen a megismerésben szerepet játszó háromféle fogalomnak megfelelően háromféle működésről beszélhetünk: a tiszta szemléleti fogalmak sematizmusáról, az empirikus fogalmak sematizmusáról és végül a tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról. Az elemzés során igyekszem szem előtt tartani azt, ami közös ebben a három eltérő szintézisben.

1. A tiszta szemléleti fogalmak sematizmusa

A külső és a belső szemlélet tiszta formái a tér és az idő, amelyek minden érzéki adottságot már eleve elrendeznek az apprehenzió szintézisében. Ezek azonban sohasem pusztán „üres” formák az érzéki adottságok befogadására, hanem valóságos formák, vagyis rendelkeznek belső strukturáltsággal. A külső szemlélet alá tartozó meghatározott szemléleti formák tulajdonképpen a geometriai alakzatok, vagyis azok a szabályszerű formák, amelyek a síkbeli és a térbeli összefüggéseket ábrázolják. A geometria nem empirikus tudomány, alaptételei *a priori* szintetikus ítéleteken nyugszanak, fogalmai pedig ugyancsak tiszták, vagyis mentesek az érzékiségtől. Ugyanakkor e fogalmak el is térnek az értelem kategóriáitól, amennyiben nem a gondolkodás, hanem a szemlélet fogalmai. Kant a háromszög példáját említi, de bármilyen egyéb geometriai alakzatról ugyanezt mondaná. „Tiszta érzéki fogalmaink valójában nem a tárgyak képmásain alapulnak, hanem sémákon. Valamely háromszög fogalmát soha nem fedheti adekvát módon az adott háromszög képmása.”⁸⁶ Vagyis ha elménkben csupán különféle háromszögek képeivel rendelkezünk, az még nem jelentené azt, hogy a háromszög fogalmával is rendelkezünk.

⁸⁶ TÉK 177., B/180.

A háromszög fogalmának meglétét a háromszög sémája biztosítja. De mit jelent ez az utóbbi? „A háromszög sémája soha másutt, mint gondolatban nem létezhet, és csupán azt a szabályt jelenti, melynek nyomán a képzelőtehetség szintézise a tiszta térbeli alakzatokra vonatkoztatható [und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume].”⁸⁷ Ebből a szövegrészből több dolgot is megtudunk. Egyrészt a séma csak gondolatban létezik: ez azonban nem azt jelenti, hogy valamiféle gondolati vagy logikai alakzat lenne, hanem azt, hogy *nem tehető szemléletivé*. Ábrázolása csakis konkrét példákkal történhetne, akkor viszont már nem sémánk lenne, hanem képmásunk, vagy konkrét esetünk. Másrészt a séma *egy szabályt jelent*, ami arra vonatkozik, hogy bizonyos alakzatokat (esetünkben a háromszöget) miként kell a szemléletben létrehozni, vagyis elképzelni vagy esetleg ténylegesen megszerkeszteni. A két dolog tulajdonképpen ugyanazt jelenti más-más nézőpontból: a séma azért létezhet csak gondolatban, mert szabályt jelent. A harmadik dolog, amit megtudunk az idézetből, az az, hogy a képzelőerő szintézise semmilyen empirikus adatot nem használ fel a háromszög sematizmusa során. Vagyis nem egykor látott háromszögek képzetét reprodukálja, hanem szemléletileg *létrehozza* a háromszöget. A séma tulajdonképpen a létrehozás mikéntjét határozza meg.

Szemléleti fogalmaink másik csoportját a belső szemlélet formájának meghatározásai, vagyis a szukcesszív szintézisének összefüggései alkotják. Kant ebben az összefüggésben a számfogalmakat vizsgálja. „Így ha egymás után teszek öt pontot: ••••, ez az ötös szám képmása [Bild] lesz.”⁸⁸ Ám ahogy azt már tudjuk, az ötös szám képe, valóságos vagy gondolati megjelenítése öt egyforma tárgy révén, nem azonos magával a számmal. Az ötös szám sémája sokkal inkább az arra vonatkozó gondolati szabály, hogy egy homogén szukcesszív szintézisben meddig kell eljutnom ahhoz, hogy egy ötös csoportot kapjak. Mi akkor ezzel szemben az ötös szám fogalma, ha nem ez utóbbi? Erre a kérdésre azt az egyelőre túlságosan általános választ adhatjuk, hogy az ötös szám fogalma az a közös mozzanat, ami minden öt elemet tartalmazó csoportban megtalálható, vagyis ami közös az ötágú csillagban és az egyik kezünk ujjainak számában. A szám sémája ezzel szemben az, ami lehetővé teszi az ilyen összekapcsolásokat, vagyis az azonos számosságú halmazok összevetését és ezzel párhuzamosan a szukcesszív szintézis megfelelő pontján való megállást.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ TÉK 177., B/179.

2. Az empirikus fogalmak sematizmusa

Azt gondolhatnánk, hogy az empirikus fogalmak sémája, mivel közelebb áll a tapasztalat konkrét elmeihez, mint a tiszta értelmi fogalmak, vagy a matematikai fogalmak, sokkal kevesebb nehézséget támaszt a megértéssel szemben. Ez azonban nem így van. Sőt, úgy tűnik, az empirikus fogalom sémáját még nehezebb elkülöníteni mind a konkrét esettől, mind magától az empirikus fogalomtól.

Empirikusnak nevezi Kant azokat a foglmainkat, amelyek a tapasztalással jönnek létre anélkül, hogy a tiszta értelmi fogalmak valamiként előre jeleznék ezek tartalmát. A kategóriatáblázat alapján megadható azoknak a tiszta, de levezetett értelmi fogalmaknak a sokasága, amelyek a fogalmak rendszeres hierarchiáját jelentik. „A rovatok készen állnak – jelenti ki Kant magabiztosan a kategóriatáblázat bemutatása után –, csak ki kell tölteni őket.”⁸⁹ Ezek azonban mind az értelem tiszta fogalmai, vagyis a kategóriák valamilyen meghatározásai. (Így tartozik a kauzalitás kategóriája alá az erő, a működés, és a szenvedés, a kölcsönviszony alá a jelenlét és az ellenállás, a modalitás kategóriái alá a keletkezés, elmúlás és változás stb.).

Az empirikus fogalmakkal már bonyolultabb a helyzet. Az empirikus fogalmak rovatai csak nagyon elnagyoltan állnak készen, hogy konkrétan milyenek lesznek, az nagyban függ a szubjektum tényleges tapasztalataitól. Kant természetesen bizakodó abban a tekintetben, hogy a természettudományok a megfelelő elméleti alapozás birtokában majd képesek lesznek pontosabb meghatározást, vagyis törvényszerű összefüggést adni az empirikus tapasztalatnak is. A saját tapasztalat azonban az empirikus fogalmak többségének kialakításában döntő szerepet játszik. S ebből fakad a probléma is. Hiszen megint csak az a kérdés merül fel, hogy miként lehet különbséget tenni az empirikus fogalom és e fogalom sémája között. Kant híres példája a kutya fogalma. A tiszta értelem fogalmai révén sohasem jutnánk birtokába a kutya ismeretének, ehhez olyan élményekre van szükség, amelyekben valóságos kutyákkal találkozunk. „A kutya fogalma valamilyen szabályt jelent, melynek nyomán képzelőtehetségem általánosságban meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját anélkül, hogy akár a tapasztalat kínálta egy-egy különös alakra kellene korlátozódnia, akár bármely lehetséges képmásra, melyet *in concreto* meg tudok jeleníteni magam előtt.”⁹⁰

Gondoljunk egy kicsit bele magába a példába. Ha elképzelünk egy kutyát, vagy valaki egy kutyáról beszél nekünk, de anélkül, hogy tudnánk melyik kutyáról van szó, akkor

⁸⁹ TÉK 128., B/109.

⁹⁰ TÉK 177–178., B/180.

természetesen a képzelőtehetségünk megjelenít valamilyen képet az elménkben. Ez egy olyan képzet, ami ezúttal nem az érzéki tapasztalatra alapul, hanem a képzeletünk hozza létre. A magyar szövegben a sémával a „Bild” van szembeállítva, amit a fordító képmásként ad vissza. Csakhogy ez bizonyos esetekben félrevezető lehet, hiszen nem csupán egy konkrét egykori tapasztalat reprodukív másáról van szó (amikor tudom, hogy melyik kutyáról beszélnek), hanem olyan esetekről is, amikor például egyedi vonatkozás nélkül hangzik el a kutya szó. Ilyenkor is megjelenik bennem valamiféle kép, ám itt természetesen nem lehet szó semminek a képmásáról. Ez a kép inkább valamiféle „általános képe” a kutyáknak. Viszont éppen ez okozza a nehézséget. Hogyan lehet ezt az általános képet elkülöníteni a sémától? Másrészt: hogyan lehet az általános képet létrehozó sémát elkülöníteni az ugyancsak általános képet létrehozó empirikus fogalomtól?

A szabály ugyanis, „melynek nyomán képzelőtehetségem általánosságban meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját [Gestalt]”, könnyen lehetne akár valamilyen vizuális alakzat, vagy forma. Gondolhatnánk azt, hogy a kutya sémája valamilyen „sematikus” kutya kép, ami csupán a legfontosabb karakterjegyekben meghatározott, minden egyéb tekintetben „nyitott”. Ebben az esetben azonban a séma pontosan az az általános és meghatározatlan kép lenne, amit anélkül tud megrajzolni a képzelőtehetségem, hogy „akár a tapasztalat kínálta egy-egy különös alakra kellene korlátozódnia, akár bármely lehetséges képmásra, melyet *in concreto* meg tudok jeleníteni magam előtt”. Vagyis: vagy felesleges lenne sémáról beszélni, vagy ismét végtelen regresszushoz jutnánk. Egyszerűbben fogalmazva: a sematizmusnak csak akkor van értelme, ha a séma még véletlenül sem keverhető össze valamilyen még oly meghatározatlan elmebeli képpel. Rögzíthetjük tehát az eddigi gondolatmenet eredményét: a séma szabály a képzelőtehetség számára, maga azonban nem képi természetű. Kant talán ezen a ponton távolodik el a legvilágosabban az egész újkort irányító reprezentációelmélettől, amely alapvetően a leképezés, vagyis a képi megjelenítés modelljére épít.

Újra felmerül tehát az iménti nyugtalanító probléma: hiszen ha a séma nem képi természetű szabályt jelent, akkor miben különbözik a fogalomtól, ami szintén nem képi természetű, viszont ugyancsak szabályt jelent? Kant szerint az empirikus fogalom „mindenkor közvetlenül a képzelőtehetség sémájára vonatkozik, mint olyan szabályra, melynek nyomán egy bizonyos általános fogalomnak megfelelően határozzuk meg szemléletünket”.⁹¹ Nem véletlen, hogy az utóbbi két idézetben az empirikus fogalom sémája és az empirikus fogalom

⁹¹ TÉK 177., B/180.

szinte felcserélhetőnek tűnik. Sőt, Kant úgy fogalmaz, hogy a kutya fogalma (és nem a kutya sémája) az a szabály, ami a képzelőtehetség működését meghatározza.

Azt a döntően fontos kérdést kell tehát megválaszolni, amit a következőképpen lehetne leegyszerűsítve megfogalmazni: ha a séma és a fogalom is szabály, akkor mi a különbség közöttük?

Felmerülhet megoldásként az a gondolat, hogy az empirikus fogalom közelebb áll az érzéki tapasztalathoz, mint a tiszta fogalmak, így esetleg nincs is szükség közvetítőre az érzékiséggel való összekapcsoláshoz. Ebben az esetben a sematizmus a tiszta értelmi fogalmakra és a szemléleti (vagyis a matematikai) fogalmakra korlátozódna, és az empirikus fogalomnak nem lenne sémája, illetve az empirikus fogalom önmaga sémája lenne. Csakhogy Kant szerint minden fogalom, így az empirikus fogalom is az értelemhez tartozik. Következésképp teljesen különemű az érzékiségtől, vagyis szükség van a sematizmus közvetítő szerepére. Más megoldás után kell tehát kutatnunk.

Tekintsük a folyamatot „alulról”, azaz ne a fogalomból kiinduló sematizálást, hanem tapasztalati felismerést, vagyis a fogalom alkalmazását kövessük figyelemmel. Ez sok tekintetben hasonló azokhoz a vizsgálódásokhoz, amiket Kant az A-dedukcióban hajtott végre. Ott a képzelőtehetség szerepét a reprodukció feladatában határozta meg. Most számunkra nem annyira a reprodukív képesség, vagyis az elemek időbeli visszatartása és felidézése az érdekes, hanem az a szemléleti összevonás, ami előkészíti a fogalmi szabály alkalmazását. Egy érzéki tapasztalatból származó benyomáshalmaz először az idő formája szerint szintetizálódik az apprehenzióban. Utána következik a képzelőerő sémája, ami tipikus vonások mentén folytatja a szintetizálást, amit végül a fogalmi szabály alkalmazása teljesít ki. A képzelőtehetség tehát a séma révén már úgyszólván megkezdí a felismerés mozgását. A séma ezek szerint különféle érzéki típusok felismerését jelenti, amiket azután a fogalom segítségével rögzítünk.⁹²

Anélkül, hogy pontosabban megragadhatnánk, miben is áll a képzelőtehetség sematizáló mozgása a felismerésben, a következő kép rajzolódik ki erről a folyamatról. A sematizmus, úgy tűnik, az érzéki alakzat felismerése, a fogalom alkalmazása ezzel szemben

⁹² A korábban már idézett *Jäsche-logika* 6. §-a szerint a fogalom eredete a *comparatio*, a *reflexio* és az *abstractio* funkcióinak köszönhető (AA IX, 94.), vagyis összevetjük a sokfélét, egy tudatban ragadjuk meg a különböző elemeket, végül elhagyjuk a lényegtelen mozzanatokat. Az összehasonlítás, reflexió és absztrakció mozgásával tulajdonképpen megfordítjuk a transzcendentális szintézisek sorrendjét és a sok egyedi eset alapján eljutunk ahhoz a szabályozó fogalomhoz, amely lehetővé teszi ezeknek az egyedi dolgoknak az érzéki szintézisét. Lásd erről B. Longuenesse: *Kant et le pouvoir de juger*, i. m. (Az összehasonlítás fogalmáról: 131–157., az összehasonlítás, reflexió és absztrakció szerepéről az empirikus fogalmak létrejöttében: 180–185., 207–208.)

inkább a gondolati forma megragadásában áll. A sematizmus még az érzékeléshez kapcsolódik, a fogalom azonban már az értelem gondolati formáját adja meg.

Itt ismét vissza kell térnünk az egész kanti gondolatmenetnek ahhoz a kényes kérdéséhez, hogy miben áll a képzelőtehetség szerepe? A képzelőtehetség először is az érzékiséghez tartozik. Ezt több helyen is hangsúlyozza Kant. Az *Antropológiában* például így határozza meg a képzelőtehetség és érzékiség viszonyát. „A megismerőtehetség tárgykörébe tartozó érzékiség (a szemléleti képzet megalkotásának képessége) két részből áll: az *érzékből* és a *képzelőerőből*. – Az előbbi a szemlélet tehetsége a tárgy jelenlétében; ellenben a második a tárgy jelenléte *nélkül* is működik.”⁹³ Nem kétséges tehát, hogy a képzelőtehetség az *érzéki* szemlélet egy különleges képessége, ami egyrészt képes felidézni tárgyakat akkor is, ha nincsenek jelen az érzékek számára, másrészt akkor is, ha még soha olyan tárgy nem jelent meg az érzékeink előtt. Másfelől viszont a képzelőtehetség annyiban *tiszta* szintézist végez, vagyis független az érzékiségtől, hogy képes képzeteket oly módon egymáshoz fűzni, ahogy azok az empirikus szemléletben sohasem jelentek meg együtt. Ez alapján különül el a képzelőtehetség reprodukív, azaz empirikus és produktív, azaz tiszta oldala. A képzelőtehetség rejtélye tehát abban áll, hogy egyszerre érzéki és tiszta. Az *Antropológia* egy későbbi fejezetében ehhez érdekes megjegyzést fűz Kant. „A képzelőerő vagy *megköltő* [dichtend] (produktív), vagy csupán *visszaidéző* (reproduktív). A produktív képzelőerő mindazonáltal csupán ezért még nem *teremtő* képzelőerő is, képtelen ugyanis olyan érzéki képzetet alkotni, amely korábban *sohasem* adatott meg érzékelőképességünknek, ellenkezőleg, hogy képzeink anyagával már dolga volt az érzékeknek, az mindig tetten érhető.”⁹⁴ A képzelőerő produktivitása tehát sohasem a képzet anyagára vonatkozik (hiszen ezt csak az érzékek szolgáltatathatják érzéki szemléletre utalt lények esetében), nem vonatkozhat másra tehát, mint a *képzet formájára*. A képzet formája azonban pontosan az, ami az értelem fogalmai révén jön létre. Mi hát akkor a képzelőtehetség produktív működésének területe?

Erre a kérdésre pontosabb választ majd Az *ítélőerő kritikája* ad, ahol Kant bemutatja az új fogalmak létrejöttét a reflektáló ítélőerő révén, valamint a fogalom nélküli sematizálás mozgását. Most egyelőre elégedjünk meg azzal a válasszal, hogy a fogalom a képzet szabályszerű formáját adja meg, ezzel szemben a képzelőtehetség sémája – noha ugyancsak a képzet formájára vonatkozik – a képzet elemei között szabadabb játékot tesz lehetővé. S

⁹³ Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. In: uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris, 2005. 58.

⁹⁴ I. m. 79.

mivel a képzelőtehetség átmenetet jelent az érzékiség és az értelem között, nem túlzás feltételezni, hogy a séma átmenetet jelent az érzéki alakzat és a gondolati forma között. Ezzel természetesen még nem ragadtuk meg pozitív értelemben a különbséget, viszont támpontokat találtunk, és egy ilyen bonyolult kérdésben ez sem kevés.

A séma tehát egyfelől nem azonos a képpel, hiszen a kép, illetve képmás az egyedi dolog utólagos megjelenítése a képzelőtehetségben, vagyis egy egyedi képzet reprodukciója. A séma viszont semmiképpen nem egyedi, hanem általános vonásokkal rendelkezik. Másfelől azonban a séma nem azonos az empirikus fogalommal sem, hiszen az empirikus fogalom értelmi forma lévén pontosan rögzített szabályt jelent, vagyis gondolati formát. Általánossága tehát gondolati általánosság. Ezzel szemben a séma általánossága lehetővé teszi ugyan egy kép létrehozását a képzelőtehetségben, az általánosság azonban nem rögzíthető. Valójában tehát azt a rejtélyt kell megoldanunk, hogy mit jelent egy *nem rögzíthető általánosság*. Az empirikus fogalom sematizmusának értelmezése tehát kérdések sorát veti el. E kérdések egyfelől magára erre a közvetítő mozzanatra vonatkoznak (miben áll a séma különbsége a képhez és a fogalomhoz képest? mit jelent a „nem rögzíthető általánosság”?), másfelől arra a képességre, ami a sematizmust működteti és lehetővé teszi (miben áll a képzelőerő produktivitása?).

3. A tiszta értelmi fogalmak sematizmusa

A legnagyobb különbséget az előző esetekhez (szemléleti fogalmakhoz és empirikus fogalmakhoz) képest az jelenti, hogy a tiszta értelmi fogalom sematizmusa sohasem fordítható át képmássá. Az értelem kategóriáinak nem feleltethető meg semmilyen, még oly hozzávetőleges kép sem. Kant így fogalmaz: „valamely tiszta értelmi fogalom sémáját semmiféle képmássá nem lehet átalakítani, mert e séma nem egyéb ama tiszta szintézisnél, mely a fogalmakon egyáltalán mint fogalmakon nyugvó egység szabálya szerint jön létre”.⁹⁵ Ennek a megfontolásnak az alapjául a következő belátás szolgálhat. Ha valóban igaz az a feltevés, hogy minden lehetséges képzet szintetikus módon jön létre, a szintézist vezérlő szabályok pedig a tiszta értelmi fogalmak, akkor ezeknek a fogalmaknak a megjelenítése azért lehetetlen, mert megjelenítésükben saját maguknak is részt kellene venniük. Ahogy majd látni fogjuk, kép tehát nem feleltethető meg a tiszta értelmi fogalmaknak, viszont mind a szemlélet, mind a gondolkodás oldaláról valami mégis csak kifejezi őket. A szemlélet oldaláról az idő

⁹⁵ TÉK 178., B/181.

bizonyos strukturális összefüggései, illetve alakzatai, a gondolkodás oldaláról pedig a logikai formák.

Kant egy tömör tételben foglalja össze belátásait: „a sémák nem egyebek, mint szabályokon alapuló, *a priori időmeghatározások*”.⁹⁶ Hogy ez miért így van, arra első lépésben egy némiképp leegyszerűsítő választ adhatunk: a kanti architektonika figyelmes tanulmányozásából kikövetkeztethető ez a definíció. A kategóriák elsődlegesen a belső érzéket afficiálják, vagyis közvetlenül a belső szemléletet határozzák meg. A belső szemlélet formája pedig az idő. A kategóriák tehát a belső szemlélet formáját artikulálják tovább, vagyis az időt mint puszta formát látják el konkrétabb meghatározásokkal. Az idő „önmagában”, a szemlélet formájaként pusztán általános és meghatározatlan formát jelent – ebben a formális általánosságban pedig tulajdonképpen nem is vagyunk képesek elgondolni. Az időt csakis mint valamilyen módon már artikulált formát tudjuk a magunk számára hozzáférhetővé tenni. Ezek az elemi artikulációk, vagyis az idő elemi törvényei pedig Kant szerint a kategóriáknak köszönhetőek. Így vezet el az architektonikai összefüggés ahhoz a belátáshoz, hogy a kategóriákhoz tartozó sémák és az idő elemi meghatározásai tulajdonképpen azonosak.

Az architektonika kényszerítő ereje azonban még nem feltétlenül elegendő ahhoz, hogy „szemléletileg” is belássuk a sémák és az időmeghatározások azonosságát. Gondoljunk csak bele abba, hogy a sémák és a tiszta értelem alaptételei között nagyon szoros párhuzam mutatkozik. A modalitás kategóriáinak kivételével (és tudjuk, hogy a modalitás speciális helyet foglal el a többi kategóriacsoport között) a sémák és az alaptételek szinte megegyezőnek tűnnek, legalábbis a kulcsszavaik megegyeznek, ahogy azt a következő rövid áttekintés mutatja:

1. A mennyiség sémája: a szám. A mennyiséghez tartozó alaptételek a szemlélet axiómái: „minden szemlélet extenzív mennyiség”.
2. A minőség sémája: a fok. A minőséghez tartozó alaptételek az észlelés anticipációi: „a reális tartalomnak minden jelenségben intenzív mennyisége, azaz foka van”.
3. A viszony kategóriáihoz tartozó sémák: 1. a reális időbeli állandósága; 2. a sokféleség egymásutánja; 3. a meghatározások egyidejű létezése. A viszonyhoz tartozó alaptételek a tapasztalat analógiái: 1. a szubsztancia állandósága; 2. az időbeli egymásutánosság a kauzalitás törvénye alapján; 3. az egyidejűség alaptétele a kölcsönhatás törvénye alapján.

⁹⁶ TÉK 180., B/184.

A felsorolásból kitűnik, hogy szoros átfedés található a sémák és az alaptételek között. Vagyis Kant dönthetett volna úgy, hogy a tiszta értelmi fogalmak sémáit az alaptételekhez nagyon hasonló módon jellemzi. Annak, hogy nem ezt tette, úgy tűnik az architektonikai kényszeren kívül is jó oka van. A sémák és az alaptételek minden hasonlósága ellenére egy valami élesen megkülönbözteti őket: a sémák az időre (a belső szemléletre) vonatkoznak, az alaptételek viszont a lehetséges (érzéki és külső) tapasztalatra. Úgyszólván más aspektusból tekintenek ugyanarra a tapasztalatot organizáló mozgásra.

A sémáknak az időre vonatkoztatása végső soron Kantnak azt a törekvését tükrözi, hogy – úgy vélem, jogosult ez a kifejezés– fenomenológiai módon vizsgálja a tudat működését. A tiszta fogalmi séma időre vonatkoztatása még jobban mutatja Kant fenomenológia irányultságát, mint a többi séma értelmezése. A továbbiakban tehát a séma és az idő kapcsolatát kell tisztáznunk, hogy megértsük Kantnak azt a gondolatát, amit az architektonikai kényszerrel szemben fenomenológiai belátásnak nevezhetünk. Vizsgáljuk meg ezért sorban az idő, a séma és a kategória viszonyát, illetve a hozzájuk tartozó megismerőképessegek, a szemlélet, a képzelőtehetség és az értelem viszonyát.

A tiszta értelmi fogalom esetében – ahogy az egy korábbi idézetből kitűnt – a séma egy *tiszta szintézis*.⁹⁷ Azért fontos hangsúlyoznunk, hogy Kant a sémát itt nem valamiféle „alakzatként” határozza meg, hanem tiszta szintézisként, mert ebből kitűnik, hogy noha a séma természetesen a képzelőtehetség terméke, ebben az esetben azonban a képzelőtehetség nem képi módon működik. Helyesebb lenne talán úgy fogalmaznunk, hogy *még kevésbé képi módon*, mint egyébként. A szemléleti fogalmak és az empirikus fogalmak esetében a képzelőtehetség által létrehozott séma ugyancsak nem képi természetű, viszont maguk ezek a fogalmak szoros összefüggésben állnak az érzéki szemlélettel. A kategória azonban semmilyen vonatkozásban nem áll a szemlélettel, ezért a sémája semmilyen szemléleti és képi elemet nem tartalmaz. A kategória sémája „a belső érzéket egyáltalán mint belső érzéket határozza meg, ezen érzék formájának (az időnek) feltételei alapján”.⁹⁸

Próbáljuk meg a sémát mint időmeghatározást az A-dedukció mintájára „alulról” és „felülről” is megközelíteni. Ha a kategóriákra vonatkozó meghatározás nélkül vesszük a sémákat, akkor a következő összefüggések adódnak. Az idő mint minden lehetséges szemlélet formája valójában az apprehenzió szintézisét határozza meg. Ám lehetetlen, hogy az idői

⁹⁷ „[A] séma nem egyéb ama tiszta szintézisnél, mely a fogalmakon egyáltalán mint fogalmakon nyugvó egység szabálya szerint jön létre.” TÉK 178., B/181.

⁹⁸ TÉK 178., B/181.

apprehenzió csupán üres edénye legyen az időbeli változásoknak és az időbeli szintéziseknek. Más szóval az időt meghatározatlan formaként csak akkor tudjuk elgondolni, ha a geometriai tér dimenzióihoz hasonlóan képzeljük el. Ekkor azonban kimerevítjük, és valójában megfosztjuk idői jellegétől. Bergson pontosan erre a belátásra építi a kanti időfelfogásra irányuló kritikáját. Csakhogy Kant a sematizmus időmeghatározásként való felfogásával éppen abba enged bepillantást, hogy a minden apprehenzióban működő időszintézis nem üres geometriai dimenzió. Az apprehenzióban nem pusztán egymás mellé helyeződnek atomi benyomások, hanem valóságos szintézis zajlik, vagyis az adottságok valamilyen egymáshoz rendelése és egymáshoz illesztése. Kant belátása talán a következőképpen ragadható meg: mivel az apprehenzió maga sem homogén egységek egyesítése egy aggregátummá, így az időszintézis sem pusztán időpillanatok egymásutánja. Az idő szintézise elválaszthatatlan az apprehenzió szintézisétől. S ha ez így van, akkor az idő szintézise ugyanúgy nem lehet pusztán külső forma, mint ahogy az apprehenzió sem külsődleges egymás mellé illesztés. Az idő, mivel a szemlélet formája és a szemlélet állandó apprehenziót feltételez, nem lehet homogén és üres forma. Az idő állandóan belsőleg artikulálódik. E belső artikulálódás az idő elemi meghatározásait jelenti. Kant mélyreható belátása szerint pedig az idő elemi artikulálódása nem olyan törvénynek engedelmeskedik, amely teljesen független lenne az értelmi formáktól. Elképzelhetnénk olyan tudatot is, amelyben az időszintézis teljesen más szabályok mentén működne, mint a gondolkodás fogalmi szintézise. Kant szerint azonban az emberi elme nem ilyen. Az idő elemi artikulálódása az apprehenzió szintézisében tulajdonképpen már előrevetíti a kategóriális formákat. Az idő a kategóriákra előretekintve szintetizál, a kategóriák pedig az idő által taglalt és formába kényszerített anyagot szintetizálják tovább. Csakis azért képes a képzelőtehetség egyáltalán megteremteni a két ismeretforrás között a kapcsolatot, mert a szemlélet nem kaotikus anyagot szolgáltat, hanem olyan sokféleséget, amelyet az apprehenzív időszintézisek már előkészítettek valamilyen módon. S ez az előkészítés a kategóriák irányába való előrefutással zajlik.

Lássuk most felülről, a tiszta értelmi fogalmak felől az összefüggést. A kategória sémája „a belső érzéket egyáltalán mint belső érzéket határozza meg”,⁹⁹ s mivel a belső érzék formája az idő, a kategóriának vonatkozása van az időre. De hogyan is értendő a kategória vonatkozása az időre? Az értelmi kategória a gondolkodás formája és a szintézis szabálya. Ez a két meghatározás nem teljesen azonos értelmű ebben az esetben. S ha ezt a két meghatározást képesek vagyunk pontosabban elkülöníteni egymástól, akkor talán a kategória

⁹⁹ TÉK 178., B/181.

és az idő viszonyába is több bepillantást nyerünk. Kant azt írja a sematizmus fejezet végén: „ha a tiszta értelmi fogalmakat minden érzéki feltételtől elkülönítjük, még mindig megmarad a képzetek puszta egységének – igaz, csupán logikai – jelentése”.¹⁰⁰ A kategóriáknak tehát van olyan jelentése, ami teljesen független minden érzéki feltételtől. Ezt azonban semmiképpen sem szabad a magánvaló dologra való vonatkozásként érteni, mintha egy tárgyat az érzékek közvetítése nélkül is megismerhetnénk. Kant szemében ez félreértés lenne. A kategóriák szemlélettől függetlenített használata nem érzékfeletti használat, hanem a kategóriák *logikai oldala*. „Így például, ha elhagyjuk az állandóság érzéki meghatározását, a szubsztancia semmi egyebet nem jelent, mint olyasvalamit, ami szubjektumként elgondolható.”¹⁰¹ A szubsztancia kategóriája az érzéki feltételektől mentesen a szubjektum logikai fogalmára korlátozódik. S ugyanez lenne elmondható az összes többi kategóriára: dologi, vagyis szemléleti vonatkozás nélkül csupán logikai kalkulusok formális funkcióit jelentik. Így már kezd világossá válni a kategória fogalmának két oldala: az egyik a sémákon keresztül a tapasztalatra vonatkozik, amely jelentést biztosít a kategória számára, a másik oldal a szemléleti vonatkozástól megfosztott kategória mint puszta logikai funkció. „Így tehát – foglalja össze Kant – sémák nélkül a kategóriák csupán a fogalmakkal kapcsolatos értelmi funkciók, de semmiféle tárgyat nem jelenítenek meg.”¹⁰²

Ennek a megkülönböztetésnek a jelentősége abban áll, hogy látni engedi a kategória esetén is a szemléletre vonatkozást. Azt hihetnénk, hogy a tiszta értelmi fogalom tisztasága és mentessége minden érzéki vonatkozástól éppen abban áll, hogy csupán a gondolkodás formáit fejezi ki. Ez azonban nem egészen így van. A gondolkodás formái a logikai funkcióként értett kategóriák, a transzcendentális értelemben vett kategória azonban közvetlen vonatkozásban áll a belső szemlélettel és ennek formájával, az idővel. A kategória tapasztalati vonatkozása csak ezen keresztül lehetséges. A tiszta értelmi fogalom vonatkozása az időre pedig nem más, mint a séma. Ha tehát igaz az, hogy az időszintézisek már a kategóriákra való előre tekintéssel végzik az apprehenzió szintézisét, akkor nem kevésbé igaz az is, hogy a kategória mint szabály és forma tulajdonképpen az idő eredendő artikulációit „szorítja” pontosabb és szabályozottabb formákba. A kategóriákban is fellelhetők az időszintézisek nyomai és az idő szintézisek is előrevetítik a kategóriákat.

¹⁰⁰ TÉK 181., B/186.

¹⁰¹ TÉK 181–182., B/186.

¹⁰² TÉK 182., B/187.

Hogyan jellemezhetők a tiszta értelmi fogalmak sémái, amelyek összekötik és valóságos, konkrét kapcsolattá teszik a kategória és az idő egymásra vonatkozó mozgását? Más szóval mit jelent az, hogy a tiszta értelmi kategóriák sémái időmeghatározások?

Kant itt valóban olyan mélységbe ereszkedik, ahol joggal merül fel a kérdés: marad-e még egyáltalán valami szilárd és a gondolkodás számára megragadható? Nem véletlenül szerepel ebben a fejezetben ez a Kant kétségeiről árulkodó híres mondat: „Értelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel szemünk előtt.”¹⁰³ Ismét azt látjuk, hogy Kant számára ott keletkeznek a legnagyobb nehézségek, ahol a statikus elemeket megpróbálja dinamikus mozgásukban megragadni. S alighanem a magyarázat lehetőségét is itt kell keresnünk.

„Száras és unalmas fejtegetések” helyett Kant azonnal a probléma közepébe vág és felsorolja egyenként a kategóriákhoz tartozó sémákat. Magyarázatai rövidek és helyenként túlságosan tömörök. A végeredmény pedig ez az ugyancsak tömör összefoglalás, amelyben az időmeghatározásként értett sémákat a kategóriák csoportjainak megfelelően mutatja be. „Így tehát a sémák nem egyebek, mint szabályokon alapuló, *a priori időmeghatározások*, melyek minden lehetséges tárgy vonatkozásában megadják – a kategóriák rendjében haladva – az *idősort*, az *idő tartalmát*, az *időbeli rendet* s végezetül az *idő összességét*.”¹⁰⁴

6. A kanti időfogalom kettőssége

Ahhoz, hogy megértsük, mi az időmeghatározás, egy szükségképpen rövidre szabott kitérőt kell tennünk. Tulajdonképpen és mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, mi az idő. Kant efelől nem hagy kétséget: az idő a szemléletünk *a priori* formája, csakúgy, mint a tér. Az idő kanti fogalmának bemutatását két fogalmi megkülönböztetés köré lehet felépíteni.

1. Az *idő empirikus realitása és transzcendentális idealitása*. A transzcendentális esztétika időről szóló fejezeteinek (4–7. §) gondolatmenete a következő tételben foglalható össze: az *idő empirikus értelemben reális, transzcendentális értelemben pedig ideális*. Egyszerűbben megfogalmazva: az idő a megjelenő jelenségekhez tartozik és e jelenségek formáját alkotja, vagyis nem pusztán szubjektív illúzió. Másrészt viszont az idő nem abszolút időként tartozik a jelenségekhez, hanem csakis annyiban, amennyiben a jelenségek a mi

¹⁰³ TÉK 178., B/180–181.

¹⁰⁴ TÉK 180., B/184–185.

véges, érzéki szemléletünk számára jelennek meg. Vagyis az idő e véges, érzéki szemlélet szintetizáló működésének a formája. Ezen a ponton a transzcendentális filozófia jelenség és magánvaló dolog közötti alapvető megkülönböztetése igazít el. Az idő reális, de nem a magánvaló dologhoz, hanem a jelenséghez tartozik, hiszen számunkra a jelenség a realitás. Másfelől amennyiben a jelenség a mi képzetalkotó és szintetizáló, véges szemléletünk tevékenységének az eredménye, annyiban az idő a szemléletünk formája, következésképp transzcendentális értelemben ideális. Van azonban e mellett egy másik különbségtétel is, ami érdekes fényt vet a kanti idő-fogalom nehézségeire.

2. *A természet ideje és az önaffekció ideje.* Ez a megkülönböztetés arra épül, hogy Kant szerint az idő egyfelől a természeti dolgok és események megjelenésének, változásának és lezajlásának objektív horizontja, másfelől „[a]z idő semmi egyéb, mint a belső érzéknek, azaz önmagunk és önnön belső állapotunk szemlélésének formája”.¹⁰⁵ Vegyük az első megállapítást. Az idő ugyan a transzcendentális szférához tartozik, mégis a természet ideje és objektív idő. A természet ugyanis nem más, mint a mi szemléletünk számára megjelenő jelenségvilág, amelyet a gondolkodás és a szemlélet *a priori* formái rendeznek szabályszerű összefüggésbe. Az idő tehát nem hozzánk, hanem a dolgokhoz, magához a természethez tartozik, ahogy az a számunkra megjelenik. Ennyiben állíthatjuk, hogy az idő objektív.

Másfelől azonban úgy tűnik, hogy az idő nem pusztán a természet objektív ideje, vagyis – ahogy Ricoeur megfogalmazza – kozmológiai idő, hanem egyszersmind a tudat transzcendentális működésének is az ideje, ennyiben pedig fenomenális, vagyis – Ricoeur kifejezésével – pszichológiai idő is.¹⁰⁶ Kant nem teszi meg ezt a megkülönböztetést, elemzéseiből azonban kifejtethető a kétfajta időfelfogás különbsége. Amennyiben az idő a természet objektív ideje, annyiban része a természetet szabályozó törvényszerű összefüggésrendszernek, és ebben az értelemben az idő összefüggéseit törvényként érvényesülő axiómák fejezik ki. Az időt tehát *a priori* szükségszerűség jellemzi, csakúgy, mint a fizikai természettörvényeket. Ennek megfelelően az időnek apodiktikus sarktételei vannak (pl.: „az időnek csupán egy kiterjedése van: különböző idők soha nem egyszerre léteznek, hanem egymás után”¹⁰⁷). Mindez még világosabbá válik az alaptételek bemutatásakor, különösen a tapasztalat analógiáinak elemzésekor. A reláció kategóriái szükségszerű időviszonyokat feltételeznek: „Az idő három módusza az *állandóság*, az

¹⁰⁵ TÉK 87., B/49.

¹⁰⁶ Ld. Paul Ricoeur: *Temps et récit*. III. Paris, Seuil, 1985.

¹⁰⁷ TÉK 85., B/47.

egymásutániség és az egyidejűség.”¹⁰⁸ Az idő e három módusza pedig pontosan kifejezi a relációhoz tartozó három kategóriát, a szubsztanciát, ami valami időben állandó, az oksági viszonyt, ami időben szabályszerűen egymásra következő események összefüggése, és a kölcsönviszonyt, ami egyidejű létezést jelent az időben. Kant törekvése itt egyértelmű, s ennek belátásához ehelyütt nincs is szükség behatóbb elemzésekre. Meg akarja mutatni, hogy a természet törvényekben mutatkozik meg a számunkra, s ennek a törvényszerű megmutakozásnak az idő nem csupán a külső formája, hanem maguk az időviszonyok is törvényszerű összefüggésekben jelennek meg.

A továbblépéshez okvetlenül meg kell említeni egy belátást, ami az egész, időre vonatkozó kanti elmélkedést jellemzi: „maga az idő [...] nem észlelhető”.¹⁰⁹ Ez a tétel több helyen is elhangzik és értelme az, hogy jóllehet minden jelenség az időben jelenik meg, maga az idő azonban nem olyasvalami, ami számunkra megjelenhetne. Az idő ugyan objektív, ahogy azt az előzőekben láttuk, viszont sohasem válik tárggyá a tapasztalat számára, hiszen minden lehetséges tárgyasítás feltétele.

Az imént említett szembeállítás második fele, az *önaffekció ideje* szorosan összefügg ezzel a tétellel. Az idő ugyan nem észlelhető, ám minden tekintetben az észlelésünkhöz kapcsolódik, egyrészt mint az észlelt dolog ideje, másrészt mint az észlelés ideje. Ez a megfogalmazás a fenomenológiai megközelítés visszavetítésének tűnhet, ám az észlelt dolog ideje és az észlelés ideje közötti különbségtétel már magánál Kantnál is világosan kirajzolódik. Az egyik a már említett időfogalom: a természet objektív ideje. A másik ezzel szemben az idő mint önaffekció felfogása. Ez utóbbi legrészletesebb kifejtése a B-dedukció 24. §-ában található a képszerű szintézis bemutatását követő toldalékban. A rövid néhány oldalas fejtegetés tulajdonképpen azt a paradoxont igyekszik tisztázni, hogy az önszemléletben miként lehetek egyszerre szubjektum és objektum, illetve miként lehetek egyszerre passzív megfigyelt és aktív megfigyelő. Tudjuk, hogy Kant válasza erre a paradoxonra az én fogalmán belüli megkettőződés: az empirikus én és az appercepció énjének megkülönböztetése. Számunkra azonban itt most az önaffekció mozzanata az érdekes. Az, ahogy önmagam számára megjelenek, egy önmagam általi afficiálást jelent: „a belső érzék önmagunkat is csupán úgy állítja a tudat elé, ahogyan megjelenünk, nem úgy, ahogyan önmagunkban létezünk, mert csak úgy szemléljük magunkat, ahogyan belülről *afficiáltatunk*”.¹¹⁰ Az önafficiálás pedig egyrészt időben zajlik, másrészt időt „generál”.

¹⁰⁸ TÉK 205., B/219.

¹⁰⁹ TÉK 205., B/219.

¹¹⁰ TÉK 159., B/152–153.

Csakhogya az önaffekció sohasem pusztán egy önmagamhoz való meghatározatlan viszonyt jelent, hiszen ezt a viszonyt – csakúgy, mint a többi szintézist – az értelem szabályai irányítják. Az önaffekció az értelem fogalmai által irányított szintézis, amelyet a képzelőerő hajt végre. „Így tehát az értelem olyan hatást gyakorol a *passzív* szubjektumra, melynek *képességeként* működik, hogy joggal mondhatjuk: e cselekvés afficiálja a belső érzéket – ezt nevezzük a *képzelőtehetség transzcendentális szintézisének*”.¹¹¹

Nem általában afficiáltatunk tehát önmagunk által, hanem az értelem afficiálja a belső érzéket a szintézisek sorában. Az idő tapasztalata pedig az önaffekció mozgásában történik meg, hiszen végső soron minden szintézis, amennyiben elemek egymáshoz kapcsolása, szukcesszív rendeződést feltételez, ez pedig nem más, mint az időtudat mozgása. Az idő tudata tehát önmagam afficiáltságának tudata. Az idő ebben az afficiáltságban szintetizál (ez az apprehenzió szintézise), másrészt ebben az önaffekcióban jön létre maga is. Az idő csakis közvetve, az időben lezajló által válik tapasztalhatóvá, vagyis feltételez valamilyen külső, vagy belső mozgást. Ez a külső afficiálás (rajtunk kívüli dolgok tapasztalata) vagy a belső afficiálás (gondolataink sorjázásának tapasztalata) az időtudat feltétele, hiszen az idő ugyan közvetlenül nem észlelhető, mégis meghatározódik a tapasztalatban. Meghatározódását Kant egy vonal meghúzásához hasonlítja, a képzelőtehetség szintézise ugyanis közvetve ugyan, de mégis formát kölcsönöz az idő indirekt tapasztalatának. Az idő elgondolásakor óhatatlanul egy vonal húzásának képéhez folyamodunk, ezt több helyen is hangsúlyozza Kant.¹¹² Ez azonban csak az idő *képe*, de nem maga az idő. Ha az időt akarnánk definiálni, akkor ebben az összefüggésben inkább azt kellene mondanunk: *az idő a belső érzék meghatározása*. Vagyis az idő az önaffekció mozgásában jelenik meg és tudatosul. Az önaffekcióként és a belső érzék meghatározásaként értett idő azonban nyilvánvalóan nem azonos azzal az objektív és törvényeknek engedelmeskedő idővel, amely a jelenségvilág szemléleti formáját adja. Jogosnak tűnik e két időfogalom elkülönítése: egyik oldalon a természet ideje, vagyis a szemlélet *a priori* formájaként értett idő, másik oldalon pedig az önaffekcióban és a tapasztalati szintézisekben létrejövő idő.

Nem nehéz észrevenni, hogy e kettő tulajdonképpen két külön időfogalmat jelent és két külön időtapasztalatra épül. Az egyik a forma ideje és külső idő – hiába határozza meg Kant az időt a belső szemlélet *a priori* formájaként, ez valójában a külső tapasztalati tárgyak

¹¹¹ TÉK 160., B/153–154.

¹¹² Pl.: „az idő ugyan egyáltalán nem a külső szemlélet tárgya, mégis úgy tehetjük csak elképzelhetővé, hogy egy vonal képéhez folyamodunk, melyet mi magunk húzunk meg”. TÉK 161., B/156.

objektív ideje. A másik viszont a létrejövés, a szintézis dinamikus ideje, az önaffekcióban létrejövő belső idő.

Ha viszont valóban két külön időfogalomról van szó (noha Kant ezt az értelmezést aligha fogadná el), akkor felmerül a kérdés, hogy lehetséges-e e két időfogalom összekötése és a közöttük felmerülő szükséges átmenet megteremtése? Úgy gondolom, hogy a kérdésre igennel válaszolhatunk. S ha pedig az a kérdés merül fel, hogy mi az a közvetítő, ami az önaffekció ideje és a természet objektív ideje között megteremti az átmenet lehetőségét, akkor azt látjuk, hogy ez nem lehet más, mint maga a séma. *Az idő mint önaffekció és az idő mint a priori szemléleti forma között a séma mint időmeghatározás teremti meg az átmenetet.* Ezt az állítást persze még több oldalról meg kell vizsgálni, de ha elfogadható az eddigi értelmezés, akkor a következő belátáshoz jutunk. Tulajdonképpen nem a sémát értjük meg az idő felől, ahogy azt e rövid kitérő elején feltételeztük (abból indultunk ki, hogy a séma mint időmeghatározás megértéséhez először magát a kanti időfogalmat kell tisztáznunk), hanem épp fordítva: az idő két rétegének, vagy kétfajta tapasztalatának a kapcsolatát értjük meg a séma felől.

Csakhowy e meglepő eredmény egyszersmind egy új kérdést is felvet az értelmezés számára: a séma ilyen erőteljes időhöz kötése vajon nem azt eredményezi-e, hogy a séma két meghatározása (a séma mint időmeghatározás és a séma mint konstrukciós szabály) túlságosan is távolra kerül egymástól? Nem lesz-e így a két definíció között nehezen áthidalható szakadék? S ha igen, akkor miként menthető meg mégis a séma fogalmának szerkezeti és funkcionális egysége? Ezeket a kérdéseket emlékezetben tartva folytatjuk most a séma fogalmának elemzését.

7. Séma és fogalom

Térjünk most vissza ahhoz a kérdéshez, amely egyre inkább a gondolatmenet középponti kérdésének tűnik: mi a különbség a séma és a fogalom között, ha a séma is szabály és a fogalom is szabály? A kanti filozófia egyik legnagyobb újdonsága kétségtelenül az, hogy a fogalom meghatározásánál nem a leképező reprezentáció működéséből, nem is a pusztán logikai funkcióból, hanem a szintetizáló tevékenységből indul ki. A fogalom, ahogy már korábban láttuk, nem más, mint a szintézis szabálya. Ezt a jelentőségteljes belátást azonban az teszi problematikussá, hogy az értelmi fogalom és az érzéki szemlélet közötti kapocs, vagyis a séma maga is szabályként értelmeződik, az időmeghatározás, valamint a konstrukció

szabályaként. Az eddigi elemzések alapján a következő előzetes tétel fogalmazódik meg: *minden séma szabály, tehát nem minden szabály fogalom*. Számos javaslat született a séma és a fogalom különbségének értelmezésére, ezek legtöbbje a séma problémáját a kanti architektonikus fogalmi megkülönböztetésekkel, vagy tudományelméleti szempontok bevonásával próbálja megoldani.¹¹³ A soron következő elemzésekben olyan válaszkísérleteket fogok bemutatni, amelyek a séma és a fogalom különbségének dilemmáját elsősorban a tapasztalat elemzése és értelmezése felől – vagyis fenomenológiai módon – igyekeznek tisztázni.

1. Tapasztalati ítélet és észleleti ítélet

Talán választ kapunk a kérdésre a *Prolegomena* egyik megkülönböztetése alapján. Kant a 18. §-tól a 20. §-ig tartó részben különbséget tesz az empirikus ítéletek tágabb családján belül tapasztalati ítéletek és észleleti ítéletek között. A tapasztalati ítéletek objektív érvényességgel bírnak, mivel egy tiszta értelmi fogalom kapcsolódik hozzájuk. Az észleleti ítéletek ezzel szemben csupán szubjektíven érvényesek, vagyis a megismerő alany sajátos és csak rá érvényes tapasztalati feltételeinek esetlegességét fejezik ki. „Kezdetben valamennyi ítéletünk puszta észleleti ítélet: csupán számunkra – azaz a mi szubjektumunkra vonatkozóan – érvényes; csak később adunk neki új – tudniillik objektumra való – vonatkozást, és csupán ettől fogva várjuk el, hogy számunkra mindenkor és éppígy mindenki más számára is érvényes legyen.”¹¹⁴ Kant itt az objektív érvényességet nem egyszerűen a tárgyra való

¹¹³ 1) *A képzelőerő szabálya és az értelem szabálya*. Az egyik lehetőség a fogalom és a séma összemosásának az elkerülésére az, hogyha a kétféle szabályt a képességek alapján különítjük el egymástól. Nem minden szabály *a priori* értelmi fogalom Kant szerint, hiszen vannak a gyakorlati észnek, valamint az ítélőerőnek is szabályai. A séma is egy sajátos szabály, de nem az értelmi fogalom értelmében vett szabály: a séma a képzelőtehetség szabálya. (Léo Freuler: *Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft*. I. m.) 2) *Séma és sematizált kategória*. Ez a megközelítés (Wolfgang Detel: *Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft*. I. m.) abból indul ki, hogy a sematizmus fejezet új perspektívából világítja meg azt, hogy a mi, emberi szemléletünk számára a tiszta értelmi fogalmak alkalmazása teremti meg az objektív realitást. Detel ezt nevezi a kategóriák sematizálásának, ennek eredményét pedig „sematizált kategóriának”. A séma tehát nem egy külön szintetikus alakzata az emberi tudat működésének, hanem azonos a kategóriák szemléletre való alkalmazásával. Magyarán a séma nem jelent külön, sajátos szabályt, hanem az önmagukban logikai formákként értett értelmi kategóriák szemléleti alkalmazása során előálló „alkalmazott kategória”. 3) *Erkennen, dass – erkennen, wie*. Ez a megközelítés (Daniel O. Dahlstrom: *Transzendente Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten*. I. m.) egy funkcionális különbségre épül, a gondolkodás és a megismerés közötti különbségre. Képesek vagyunk ugyanis gondolkodni (logikai lépéseket végezni és hipotéziseket felállítani) anélkül, hogy bármiféle megismerésre támaszkodnánk. Kant maga is különbséget tesz kétfajta ismeret között: egyrészt beszél arról a transzcendentális dedukció által megszerzett ismeretről, *hogy* a kategóriák minden lehetséges tapasztalat *a priori* feltételeit jelentik, másrészt arról az ismeretről, hogy a kategóriák *hogyan* teszik lehetővé a tapasztalatot. A „mi” és a „hogyan” ismeretének különbsége világítja meg a fogalom és a séma különbségét.

¹¹⁴ Immanuel Kant: *Prolegomena*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz, 1999. 62.

vonatkozással, hanem egyenesen a szükségszerű általánosérvényűséggel azonosítja, amit alapvetően a tárgy *fogalmának* megjelenése biztosít. A csupán szubjektíven érvényes észleleti ítéletek is a tárgyra vonatkoznak, de a tárgy ilyenkor még úgyszólván egy nem teljesen kifejtett és megragadott állapotban jelenik meg előttünk. A következő egyszerű példákat említi: a cukor édes, az üröm kellemetlen. Ezek az ítéletek jelenthetnek pillanatnyi benyomást is, de jelenthetnek többször megtapasztalt és így asszociatív módon egymáshoz kapcsolódó szubjektív tudást. Ez utóbbi értelemben mondhatjuk, hogy az észleleti ítéleteink olyan, csak szubjektíven érvényes általánossággal rendelkeznek, amelyet még nem sikerült egy értelmi fogalom segítségével tapasztalati ítéletté, vagyis objektíven és általánosan érvényes ítéletté átalakítani.

Az empirikus ítéletek imént említett felosztása önmagában egyáltalán nem problémátlan, még a kanti elméleten belül sem. Most azonban itt számunkra az a kérdés, hogy az észleleti ítélet fogalma, mint egy nem rögzített általánosság fogalma vajon alkalmas-e a séma megvilágítására. A válasz azonban nem. Az észleleti ítélet ugyanis már eleve *felismert* esetek asszociatív egymáshoz kapcsolódásával jön létre, az így létrejött egység azonban nem lehet azonos a sémával, hiszen a séma nem más, mint az, ami lehetővé teszi a felismerést. Jobb megoldásnak tűnik egy egészen más típusú fogalom segítségül hívása.

2. Gestalt

Az értelmezés kiindulópontja az a korábban már idézett megjegyzés, amelyben Kant konkrétan beszél az empirikus fogalmak sematizmusáról. „A kutya fogalma valamilyen szabályt jelent, melynek nyomán képzelőtehetségem általánosságban meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját [Gestalt] anélkül, hogy akár a tapasztalat kínálta egy-egy különös alakra [Gestalt] kellene korlátozódnia, akár bármely lehetséges képmásra, melyet *in concreto* meg tudok jeleníteni magam előtt.”¹¹⁵ Vagyis az empirikus fogalom a szabály, s a képzelőtehetség e szabályt követve hoz létre a sematizálás során egy *Gestalt*ot. A séma tehát első lépésben rokoníthatónak tűnik ezzel a *Gestalt*tal. Mit tudunk meg mármost erről a különös alakzatról, amely nem azonos sem egy egyedi emléikkel, sem egy elképzelt egyedi képpel? Először is azt, hogy noha nem konkrét képmás, mégis valami *képszerű*, legalábbis a vizuális tapasztalat esetén. Másodszor azt, hogy a *Gestalt* egy *általános alak*, a kutya esetén a kutya séma a négylábú, ugató állat általános alakja. Tehát képszerű általános alak. Ebből könnyen arra

¹¹⁵ TÉK 177., B/180.

következtethetnénk, hogy ha a *Gestalt* nem azonos a képmással, viszont valami képszerű, akkor egyfajta primitív, vagy vázlatos kép. Mintha valamiféle ködön keresztül, pontatlanul és elmosódva látnánk a szóban forgó dolgot. Ekkor azonban a *Gestalt* nem különbözne minőségileg a képmástól. Alapvetően mindkettő egy kép lenne, az egyik pontatlan és elmosódó, a másik viszont pontos és részletes. Ám ha a *Gestalt* pusztán egy pontatlan kép lenne, akkor voltaképpen még benne ragadnánk a képi reprezentáció gondolkörében és pontosan az nem nyerne magyarázatot, hogy mi maga a séma, ami alapján egyáltalán kép, képmás és elképzelés lehetségessé válik, s ami képes összekötni a fogalmi szabályt a szemléleti sokféleséggel. Induljunk el tehát ezen az úton, vagyis próbáljuk meg értelmezni a *Gestalt* mint általános alak fogalmát. A következőkben tehát nem a „képszerűség”, vagyis a vizuális forma lesz a kiindulópont, hanem az általános alakzat tágabb fogalma, aminek a működése nem csak a vizuális, hanem az összes többi észleleti mezőben is tetten érhető.

Első lépésben érdemes arra a különbségre felhívni a figyelmet, amit Kant a képzelőerő empirikus és tiszta működése között von meg, hiszen a séma, bárhogyan is értelmezzük, a képzelőerő terméke. „Csupán annyit mondhatunk – írja Kant –, hogy a képmás a produktív képzelőerő empirikus tehetségének terméke, míg az érzéki fogalmak (mint térbeli képszerű alakzatok) sémája a tiszta *a priori* képzelőtehetség terméke s mintegy kézjegye.”¹¹⁶ Az empirikus elemekből összeállított képmás csak a nem empirikus természetű séma alapján jöhet létre. Magyarán a tiszta produktív képzelőerő működése teszi lehetővé a képzelőerő minden származtatott, empirikus elemekre épülő működését, vagyis a reprodukív felidézést és a konkrét elképzelést. A tiszta produktív képzelőerő sémája így nem lehet empirikus elemek gyűjteménye, valamiféle asszociatív együttes, hiszen ez az egész kanti filozófia alaptételének mondana ellent. Ha valóban vannak tiszta képességeink, ahogy azt Kant nem győzi eleget hangsúlyozni, akkor a képzelőerő – minden szintetizáló tevékenység középponti szereplője – is kell hogy rendelkezzen tiszta működéssel. Ez pedig nem más, mint a sematizálás. Ám ha a séma nem azonos semmiféle képmással, akkor mégiscsak magyarázatra szorul, hogy milyen értelemben általános alakzat egy séma. Tulajdonképpen ebben az összefüggésben lehet segítségünkre a *Gestalt* fogalma. Kantnak természetesen még fogalma sem lehetett arról, hogy a *Gestalt* milyen karriert fog befutni a pszichológiai kutatásban, ilyen értelemben a fogalom felbukkanása a szövegben teljesen véletlenszerűnek és jelentőség nélkülinek is ítélnél. Ennek ellenére mégis úgy tűnik, hogy a sematizmus működésének magyarázatához segítségünkre lehetnek az alaklélektan eredményei.

¹¹⁶ TÉK 178., B/181.

Nagy általánosságban az alaklélektan következő belátásai tűnnek alkalmasnak arra, hogy a kanti sematizmus értelmezését előmozdítsák. Elsősorban is az alakminőség fogalmára érdemes figyelünk: az alakminőség (*Gestaltqualität*) mindig több, mint a tagolt részek összege, vagyis az alakminőség észlelése nem vezethető le a részek külön-külön észleléséből. Például a dallam több, mint a benne szereplő hangok együttese, egy térbeli alakzat több mint az észlelt forma és szín észleletek összege stb. Evvel kapcsolatban eligazítóak azok a közismert kísérletek, amelyek bebizonyítják, hogy hiányos vizuális forma esetén is egységes alakzatot, vagyis egészt látunk, illetve az aspektuslátásos kísérletek, ahol ugyanaz a vizuális forma hol ebben, hol abban az aspektusban jelenik meg. Az egészleges forma, illetve az aspektus mindig több, mint az alapul szolgáló részek puszta összege. A kísérletekből világossá válik, hogy az észlelő tudat nem egyszerűen kiegészíti az észlelt tárgyat (odaképzeli a nem látott oldalt is), hanem egészet alkot a részekből. Tehát nem azt adja hozzá, ami hiányzik, hanem először is egy egészet lát meg a megjelenő észlelet együttesben, és csak *ennek az egésznek az alapján* kezdi el kiegészíteni a hiányzó elemekkel a tárgyat.

Visszatérve a kanti példához: a kutya konkrét képmásának kialakítása, vagy egy vizuális tárgy kutyaként való felismerése, azaz a kutya fogalom alá szubszumálása az empirikus fogalom alapján zajló sematizmus eredménye. A séma ugyanis felfogható egy olyan *Gestalt*ként, ami maga ugyan nem azonos semmilyen képpel, viszont egy olyan egészleges alakzat, amibe az észlelés külön elemei beleilleszthetők. Vagyis nem a kutya konkrét formájáról van szó, hanem arról a *Gestalt*ról, ami az észlelés összetevő elemeit egy kutya mint észleletegész mozzanataivá teszi. A lehetséges példák közül itt talán a legszemléletesebb az aspektuslátás: ha ugyanabba a vizuális formába egyaránt beleláthatjuk a kacsát és a nyulat alakját, akkor ebből világos, hogy a látott alakzat nem magából a formából, a konkrét vonalból vezethető le. Az, hogy kacsát vagy nyulat látunk, kizárólag attól függ, miként *sematizáljuk* az előttünk lévő vonalakat. Más szóval attól, milyen *Gestalt* alapján értelmezzük a látott részleteket. Az aspektuslátásos kísérletek rendszerint olyan vizuális alakzatot használnak, hogy legalább két, egyforma erővel érvényesülhető *Gestalt* alapján sematizálhatjuk az észleleti adottságot. Vagyis maga az előttünk lévő forma egyformán motiválja mindkét lehetséges felismerést. A hétköznapi tapasztalati tárgyak nagy része ezzel szemben elegendő motivációt szolgáltat ahhoz, hogy csak egyetlen *Gestalt* alapján sematizáljuk őket. Különösen akkor, ha elég időnk van a megfigyelésre. Egy pillanatnyi észleletben a kutyát pónilóként is láthatjuk, de ha elég idő áll a rendelkezésünkre, akkor rendszerint az egyik *Gestalt* igazolódik be és válik meghatározóvá a sematizálásban.

Foglaljuk össze a *Gestalt* és a séma kapcsolatát: 1) az érzéki sokféleség és a séma összefüggésében a séma annyiban mutatkozik *Gestalt*nak, amennyiben valamiféle strukturális alakzat, ami képes kapcsolódni az érzéki sokféleségben rejlő eredendő alakzatokhoz. Hogy az érzéki sokféleség nem pusztán káosz, azt az affinitásról szóló fejtegetésekből tudjuk. Kell is, hogy a *Gestalt* ebben az összefüggésben szerkezeti vázlatként működjön, hiszen e nélkül nem lenne átmenet az észlelés és a fogalmiság között. 2) A *Gestalt* és a fogalom összefüggésében arra vetül fény, hogy mi a különbség a kétféle szabály, a séma mint szabály és a fogalom mint szabály között. A *Gestalt*ként értelmezett séma nyilvánvalóan egyfajta szemléleti strukturális alakzat, amivel szemben a fogalom olyan egységesítő forma, ami az észleleti összetevőket egy logikai és nyelvi szabály mentén illeszti egymáshoz. Ebben az értelemben a sematizálás, amennyiben a sémát *Gestalt*ként fogjuk fel, azt jelenti, hogy egyrészt az egész mindig megelőzi a részeket, másrészt az egész nem egy predikátum halmaz logikai egysége, hanem *szemléleti* egységegész. Ezek a jellemzők pedig már átvezetnek a séma mint *Gestalt* tágabb értelmezéséhez. 3) Ha a *Gestalt* nem egy megragadható vizuális forma és nem merevíthető ki valamiféle vizuális alakzattá, ugyanakkor viszont szabályszerűséget jelent, akkor értelmezéséhez hozzátartozik a dinamizmus fogalma. A *Gestalt egy formává nem rögzíthető dinamikus szabály*. Ezzel pedig szinte egyetlen lépésben elérkeztünk a séma mint időmeghatározás problémájához. A séma, legalábbis ezen értelmezés szerint, maga is időbeli mozgásban van, egyfajta oda-visszacsatolásban az érzéki adottság alakzata és a strukturált formaként megjelenő alakzat között, vagyis sohasem kimerevült forma. Ekkor viszont a tiszta értelem kategóriáinak sematizmusa is sajátos értelmet nyer: a kategória-sémák, úgy tűnik, a legalapvetőbb dinamikus *Gestalt*ok, amelyek meghatározzák az idő- és tértapasztalatunkat. Ha tehát a séma valamiféle dinamikus szabály, akkor nem véletlen, hogy Kant a tapasztalás és elméműködés legalapvetőbb szintjén működő tiszta fogalmak sematizmusát, minden egyéb dinamikus *Gestalt* alapzatát, időmeghatározásként értelmezi.

A kutya empirikus fogalma a kutyákra vonatkozó pragmatikus és tudományos ismeretek rendezett összefüggése. Ezzel szemben a kutya sémája egy olyan szemléleti váz, ami lehetővé teszi bizonyos érzéki benyomásaink kutyaként való felismerését. Ugyanakkor nem csupán arról van szó, hogy a séma szemléleti egység lenne (bármit is jelentsen ez), ezzel szemben a fogalom nyelvi, logikai illetve kulturális egység. A döntő különbség, úgy tűnik, inkább abban áll, hogy a séma dinamikus és idői természetű, míg a fogalom merev és strukturális. A séma egyfajta dinamikus algoritmus a tapasztalat szerveződésének irányítására, ezzel szemben a fogalom predikatív mozzanatok kimerevült szerkezete. Másfelől viszont ugyanezen okból a séma nem tehető sem szemléleti, sem nyelvi módon hozzáférhetővé.

Csakis indirekt módon és utólag sejlik fel a tudat számára. Gondoljunk arra, hogy egy dallam áthelyezése más hangnembe, vagy más hangszeren való eljátszása teszi csak világossá, hogy a dallam nem azoknak a hangoknak az összege, amiket ténylegesen hallunk, hanem dinamikus váz, ami a konkrét hangokon túl sejlik fel.

A *Gestalt*ként értett séma a minden megjelenő – vizuális és nem vizuális – tapasztalati fenomén nem megjelenő, tehát képként meg nem ragadható szerkezeti összefüggése, a megjelenés önmagában és közvetlenül hozzáférhetetlen, de valamilyen módon mégiscsak megmutatkozó feltétele. Az alaklélektan kísérletei az egészes alakzatra és az aspektusra vonatkozóan közvetett módon talán éppen e titokzatos sematizmus működését szemléltetik.

3. Sematizmus és figurális szintézis

A *Gestalt* modellje a sémát talán túlságosan is a szemlélet felől, azon belül is elsősorban a vizuális észlelés sajátosságai felől ragadja meg.¹¹⁷ A fogalmisággal való kapcsolat így bizonyos értelemben háttérbe szorul. Ám ez nem egy figyelmetlen leszűkítés eredménye, hanem a sematizmus természetének megfelelő egyik aspektus kidomborodása. A másik aspektus ezzel szemben a diszkurzív, logikai-fogalmi aspektus lenne. A kettő egyáltalán nem homogén módon illeszkedik egymásba, hanem a transzcendentális szintézisek különböző aspektusait jelentik, noha Kant mindent megtesz, hogy ezt az alapvető különbséget, vagy alapvető törést figurális és diszkurzív szabályozottság között eltüntesse. A sémát Kant a tiszta, produktív képzelőerő termékének tartja és a produktív képzelőerő szintézisét a *synthesis speciosa*, vagyis a figurális szintézis (*figürliche Synthesis*) elnevezéssel írja le.¹¹⁸ Az értelem *synthesis intellectualis*ával szemben a *synthesis speciosa* nem fogalmi, hanem képi-érzéki egyesítést jelent, valamilyen prediszkurzív megragadást. Vagyis érzékiség és értelem között

¹¹⁷ A sematizmus értelmezésében említhetnénk egy másik végletet is. Ez az értelmezési irány a sematizmusban a nyelviség „helyét” látja és eltekint attól, hogy a séma ugyan valóban lényegi kapcsolatban áll a fogalom általános (nyelvi) jelentésével, ám egyszersmind elválaszthatatlan kapcsolatban áll a szemlélettel is. Hamman úgy véli, hogy tulajdonképpen a nyelv az, ami egyszerre érzéki és intellektuális, vagyis ami igazán megfelel a séma Kanti feltételeinek. Herder pedig egyenesen azt állítja, hogy Kant sémái valójában nem mások, mint szavak. (Lásd Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története*. Budapest, Áron, 2000. 134.) A sematizmus értelmezését sokan a szemioziz működésével akarták modellálni, vagyis a séma közvetítő funkcióját egyfajta ikonikus jelként igyekeztek értelmezni. (Lásd Umberto Eco: *Kant és a kacsacsőrű emlős*. Budapest, Európa, 1999. Különösen: 75–155.) Úgy gondolom, hogy ezek a megközelítések (a séma szemantikai egység, illetve a séma jel) adósak maradnak a séma szemléleti jellegének értelmezésével. A séma ugyanis az érzéki felismerés számára is meghatározó, nem pusztán a nyelvi gondolkodás számára. A sematizmus Kant szerint olyan alapvető tevékenysége a tudatnak, amely egyaránt lehetővé teszi az érzéki-szemléleti felismerést, a fogalmi gondolkodást, a jelhasználatot és a kommunikációt. Bármelyik aspektus egyoldalú kiemelése a séma funkciójának leszűkítését jelentené.

¹¹⁸ Noha az elnevezés egyetlen egyszer fordul elő *A tiszta ész kritikája* szövegében, mégis találó megfogalmazása a produktív képzelőerő teljesítményének.

egy olyan képesség közvetít, amely a figurális megjelenítést teszi lehetővé és a fogalmi azonosítás előtt egy előzetes, formai-érzéki egyesítést végez. Ezt az előzetes, figurális szintézist az érzéki tapasztalatban, tehát az észlelés minden formájában, nem csupán a vizuális észlelésben, joggal rokoníthatjuk a *Gestalt* fogalmával.

A transzcendentális dedukció B változatában a képzelőerő szerepe csökken, Kant itt már nem *Grundvermögen*nek, alapképességnek tartja, hanem az értelem működésének alávetett, az értelem által szabályozott működésnek. Teljesítménye pedig nem más, mint a figurális szintézis érzékiség és értelmi szintézis közötti közvetítése. A produktív képzelőerő tömör és szűkszavú leírásából egyrészt kiolvashatjuk, hogy az összekötés teljesítményére azért képes, mert egyszerre tartozik az érzéki oldalhoz, az érzékelőképességhez, másrészt a spontaneitáshoz. Az értelem vezeti ugyan a képzelőerőt, de maga is rendelkezik spontaneitással: „amennyiben azonban szintézise a spontaneitás gyakorlásában áll, s ez nem pusztán meghatározható, mint az érzékek, hanem meghatározó és így meghatározhatja az érzékeket [...], annyiban a képzelőtehetség az érzékelés *a priori* meghatározásának képessége”.¹¹⁹ A figurális szintézis jellegének megragadásában alapvetően azt kellene megvilágítanunk, hogy mit jelent az érzékelés *a priori*, vagyis spontán, de nem fogalmi meghatározása? Talán ebben a megfogalmazásban lehetne rögzíteni a produktív képzelőerő legalapvetőbb teljesítményét: *az érzékelés spontán, de nem fogalmi meghatározása*. Ez a fajta figurális spontaneitás alapvetően különbözik a reprodukív képzelet asszociatív és empirikus működésétől, vagyis attól a működéstől, amikor korábbi tapasztalatok alapján „sematizáljuk” a jelenlegi tapasztalatainkat. Az érzékelés spontán, de nem fogalmi meghatározása az empirikus tapasztalattól teljesen függetlenül zajlik, ugyanakkor a mindenkori tapasztalat lehetőség feltételét jelenti.

Figyelemre méltó, hogy a produktív képzelőerő terméke, a séma, vagyis a figurális szintézis egy olyan mozgást ír le, amely nem köthető sem az empíriához, sem a fogalmi szabályhoz. Ez a sajátos működés bizonyos értelemben a tapasztalat legelementárisabb különbségeinek kialakulását teszi lehetővé. Arról van szó, amit az alaklélektan a *Gestalt* sokértelmű fogalmával ragad meg, és ami semmiképpen sem szűkíthető le valamiféle vizuális forma leképezésére. A *Gestaltszerű* szerveződés, vagyis a figurális szintézis mozzanatai a következők: 1) a háttér-előtér, vagyis a nem tematikus környezet és a tematikus tárgy különbségének megjelenése, 2) a tárgy egészes jellegének, a sajátos rész-egész szerkezet kialakulása, 3) egy olyan előzetes szerveződés, amelyben az egész alakzat előbb adódik, mint

¹¹⁹ TÉK 158., B/151–152.

részletei, miközben egy háttérből emelkedik ki. Nem az érzékszerveink tagolják a világot különálló tárgyakká, hanem egy alapvető képességünk hajtja végre az érzéki sokféleség tagolását valamint egyesítését, és ez az, amit Kant a produktív képzelőerő névvel nevez meg. A tiszta képzelőerőnek ezt az elementáris működését joggal tekinti Kant *synthesis speciosának*, vagyis „figurális” szintézisnek, hiszen azt, amire evvel az elnevezéssel utal, nehéz másként megragadni, mint a tapasztalati szintézisek mélyén működő sematizálást. A figurális szintézis nem abban az értelemben sematizálás, hogy minden képzetünk valamiképp egy figurára, vagyis vizuális alakzatra lenne visszavezethető, hanem abban a tágabb értelemben, hogy minden fogalmi azonosítást megelőz és lehetővé tesz az érzéki benyomások előzetes megformálása: eredendő egységként és megformált egységként való megragadása, még mindenféle diszkurzív, logikai-fogalmi rendezést megelőzően.

A tiszta képzelőerő produktív működésének, vagyis a tiszta sematizmus, a figurális szintézis teljesítményének középpontjában ez a két mozzanat áll: valamit a környezetétől különálló *egységként* megragadni; és ezt a valamit tagolt és *megformált* valamiként megragadni. Ami a tagolt egység megragadását lehetővé teszi, és ami azután elvezet a tagolt egység „tárgyként” való, vagyis értelmi fogalmakkal történő megragadásához, azt valamifajta *Gestalt*ként tudjuk megközelíteni. A *Gestalt*ok nem csupán a vizuális észlelésben, hanem a szaglásban, a hallásban, a tapintásban, az ízlelésben, az egész érzéki észlelésben, de a gondolkodásban, az emlékezésben, a tapasztalat különféle léptékeinek szerveződésében is fellelhetők, amennyiben a tapasztalás mindig elkülönülő elemek és sajátos belső tagoltsággal rendelkező elemek tapasztalása. Ennek az alapvető szerveződésnek a sajátosságát nevezi meg Kant a produktív képzelőerő transzcendentális szintézisének fogalmával. A produktív képzelőerő azonban nem csak meglévő fogalmak alkalmazását teszi lehetővé a figurális szintézisen keresztül, hanem szélesebb a működési területe. A produktív képzelőerő működése ugyanúgy megragadhatatlan közvetlenül, mint a sematizálás vagy maga a séma. Ennek ellenére analógiás úton, mintegy kerülő úton közelítve felsejlik a produktív képzelőerő transzcendentális szintéziseinek néhány sajátossága. Hogy csak néhány mozzanatot említsünk ezek közül: a produktív képzelőerő teszi lehetővé, hogy 1) valami újdonságot tapasztaljunk, vagyis ismeretlen elemeket sematizáljunk és új fogalmi eszközökkel megragadjunk, 2) hogy új empirikus fogalmakat teremtsünk az összehasonlítás, reflexió és absztrakció mozgásával, 3) továbbá hogy új tartalmakat új fogalmakkal jelenítsünk meg, vagyis lehetővé teszi a művészi és tudományos kreativitást, amit talán helyesebb lenne új, egészes kontextus, vagyis egy új fogalmi-szemléleti mező teremtetéseként jellemezni.

Noha a produktív képzelőerő fogalma jelentősen bővíti a tapasztalat leírásának lehetőségeit, eddig alapvetően a sematizmus és a figurális szintézis jellemzésével próbálkoztunk, amely elsősorban az észlelés túlságosan is szűk és talán túlságosan is episztemológiai horizontja felől közelítette a problémát.¹²⁰ A következőkben ezért a sematizmus működésének egy olyan modellje kerül előtérbe, amely mélyrehatóbban képes magyarázni a sematizmus kapcsolatát mind a szemlélettel, mind a fogalmisággal, mind azokkal a mozzanatokkal, amelyek valamiként túlmutatnak a tárgyészlelés problémáján és a tapasztalat egy tágabb fogalmát teszik megközelíthetővé. A reflektáló ítélőerő működéséről és általában a fogalom nélküli sematizálás mozgásáról lesz szó.

¹²⁰ Nem azért nevezem episztemológiainak ezt a megközelítést, mert az igazság kérdését vizsgálja (az igazság fogalmának és a magánvaló lét fogalmának kanti vizsgálatát kerültem), hanem azért, mert alapvetően az észlelés és mindenek előtt a *tárgyészlelés* mibenlétével foglalkozott, még ha azt a konstitúciós szerveződés egy sajátos aspektusa, a figurális szintézis vagy sematizáló szintézis mozgása felől is vizsgálta.

Harmadik fejezet: Fogalom nélküli sematizálás

A sematizmus kérdésének tisztázásában döntő jelentősége van azoknak az elemzéseknek, amelyeket Kant *Az ítéelőerő kritikájában* hajtott végre. Talán elmondható, hogy Kant itt jut legmesszebbre elemzéseinek „fenomenológiai” jellegét tekintve. A szép és a fenséges tapasztalatának leírása, valamint a képzelőerő működésének bemutatása a műalkotás létrehozásában a fenomenológiai tapasztalatelemzés csúcspontjait jelentik. Ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy Heidegger Kant-elemzése, noha egyértelműen a sematizmus problémáját állítja a középpontba, szinte egyáltalán nem reagál *Az ítéelőerő kritikájában* megjelenő újdonságokra. A hallgatás oka semmiféleképpen sem magyarázható figyelmetlenséggel. Ezt az a hangsúlyos megfogalmazás is igazolja, ami Heidegger saját Kant-könyvéhez írott megjegyzései között szerepel: „*Az ítéelőerő kritikája*. Esztétika. Csak annyiban véve figyelembe, hogy lássuk, nem mond ellent.”¹²¹ Ha *A tiszta ész kritikáját* „az emberi megismerés végességének lényege és megalapozása” felől vizsgáljuk, akkor ehhez képest a harmadik kritika valóban csupán kiegészítést és néhány részletkérdés pontosítását jelenti. Ha viszont a heideggeri elemzés szempontjain kívül kerülve nem ontológiai alapvetésként, hanem fenomenológiai leírásként olvassuk *Az ítéelőerő kritikájának* szövegeit, akkor hamar kiderül, hogy ez a mű egészen új perspektívákat nyit nem csupán a kriticizmus rendszerén belül, hanem a sematizmus probléma számára is.

A tapasztalat dinamizmusának fenomenológiája – talán így lehetne megjelölni azt a nézőpontot, ahonnan az alábbi elemzések közelíteni próbálnak *Az ítéelőerő kritikájához*. A mű szerteágazó témái közül csak azokat fogom érinteni, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a sematizmus kérdéséhez. Az elemzéseket egy különös kifejezés köré szervezem, amely ugyan nem sokszor jelenik meg a műben, mégis kifejezi azt, amivel a kanti leírás leginkább küszködik. Ez a kifejezés: a *fogalom nélküli sematizálás*.¹²² Kant a szép és a fenséges tapasztalatának leírásakor olyan jelenségeket igyekszik megragadni, amelyek kivonják magukat az elméleti ész meghatározó törekvései alól, vagyis amelyek nem sorolhatóak egyetlen adott fogalom alá sem. Ez azért különösen érdekes, mert némiképp megváltoztatja,

¹²¹ Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. I. m. 302.

¹²² Például: „Ennélfogva [...], hogy a képzelőerő itt fogalom nélkül sematizál, pontosan a képzelőerő szabadságát jelenti.” Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. I. m. 201. (A továbbiakban: ÍK.)

de legalábbis árnyalja a kriticismusnak *A tiszta ész kritikájában* kijelölt perspektíváját, amelynek értelmében akkor beszélhetünk tapasztalatról, amikor az érzékiség által szolgáltatott benyomásokat egy fogalomnak megfelelően szintetizáljuk, vagyis valamit egy fogalom segítségével azonosítunk.

A harmadik kritika olyan jelenségeket mutat be, amelyek gazdagítják a tapasztalatot, ám e sajátos tapasztalati események nem egy fogalom révén nyernek meghatározást és rögzítést. E különös tapasztalatokhoz ugyan az esztétikai élmények nyújtanak példát és modellt, ám nem nehéz belátni, hogy a reflektáló ítélőerő és a produktív képzelőerő szabad sematizálása áttételesen minden tapasztalati eseményben tetten érhető (hiszen a felismerés, a fogalmi azonosítás sohasem teljesen befejezett folyamat). Nem különleges tapasztalatokról lesz tehát szó a továbbiakban, hanem olyan élményekről, amelyek modellt szolgáltatnak a szabad, fogalom nélküli sematizálás szakadatlan és minden esetben lezajló működéséhez. Nem kiegészül tehát a sematizmus korábbi leírása, hanem elmélyül és gazdagodik. Egy olyan fogalompárhoz folyamodva, amely eddig is irányadó volt a gondolatmenetünk számára: a sematizmus statikus (strukturális) leírása a következőkben egy dinamikus (folyamatszerű) leírássá mélyül.

1. Reflektáló ítélőerő

Az ítélőerő első kritikában bemutatott tana jelentős újdonsággal egészül ki, amikor *Az ítélőerő kritikájának* bevezetésében megjelenik a reflektáló ítélőerő fogalma. „Az ítélőerő – kezdi Kant – általában véve, az a képesség, amellyel a különöst mint az általános alatt foglaltat gondoljuk el.”¹²³ Ebben a meghatározásban számunkra nem az az érdekes, hogy az ítélőerő külön képesség, vagyis a felsőbb megismerőképességek (értelem, ítélőerő, ész) között önálló és ráadásul közvetítő helyet foglal el.¹²⁴ Sokkal inkább az a figyelemre méltó, hogy az ítélőerő dinamikus képesség, funkciója pedig abban a mozgásban áll, hogy a különöst az általánosra vonatkoztatja. Az ítélőerő lényege tehát a szakadatlan keresés, mégpedig egy olyan szabály

¹²³ ÍK 88.

¹²⁴ Az ítélőerő architektonikai és rendszerközpontú elemzésének óriási az irodalma, az ilyen típusú elemzések a reflektáló ítélőerő fogalmát általában a tiszta ész ideáljának kérdéséhez, illetve a tiszta ész regulatív használatának kérdéséhez kötik. Tehát bizonyos értelemben a rendszeres megismerés egészének problémája felől közelítenek a reflektáló ítélőerő kérdéséhez (pl. Joachim Peter: *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1992.), vagy pedig a kritikai rendszer architektonikai szerkezete alapján helyezik el az ítélőerő kettős működését (pl. Wolfgang Bartuschat: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.) Az alábbi elemzésben – az említett megközelítések eredményeit felhasználva – egy eltérő utat követek, és a reflektáló ítélőerő működésének funkcionális, fenomenológiai leírására törekszem.

keresése, amelynek alapján fogalmilag rögzíthető az adott sokféleség vagy egyedi eset. Ennek a dinamikus kereső mozgásnak két iránya lehetséges, az általános felől a különös felé, vagy fordítva, a különös felől az általános felé. Ez alapján különböztethető meg az ítélőerő két típusa. „Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, úgy az ítélőerő, mely a különöst ezen általános alá szubszumálja, *meghatározó* [...]. Ha viszont csak a különös adott, és az ítélőerőnek ehhez kell megtalálnia az általánost, akkor az ítélőerő pusztán *reflektáló*.”¹²⁵ Egyelőre induljunk ki abból a feltevésből, hogy ez a két eset valóban és világosan elkülöníthető egymástól, és vizsgáljuk meg a különbségeiket.

A meghatározó ítélőerő feladata az, hogy adott fogalmak alá sorolja be a tapasztalat által kínált egyedi eseteket. Kant abból indul ki, hogy a fogalmi felismerés, a valaminek valamiként való meghatározása az esetek többségében egyértelműen lehetséges. *Tudjuk*, hogy mi ez a dolog itt előttünk. A tudás pedig nem más, mint az érzéki benyomások fogalom alapján történő szintetizálása, más szóval: fogalom alapján történő meghatározás. Ez a dolog egy asztal, az egy szék, az meg egy labda. Az ítélőerő ilyenkor úgy működik, hogy a különöst (a tapasztalat által kínált egyedi esetet: *ezt* a dolgot itt előtttem) egy általános fogalom alá sorolja be, vagyis szubszumálja. Az ítélőerő feladata a különös fogalmi azonosítása, vagyis meghatározása. A meghatározó ítélőerő működése tehát látszólag egyszerű, sőt egyszerűségében szinte mechanikus. Ez azonban pusztán látszat. Ha közelebbről megvizsgáljuk egy tapasztalati felismerés tényleges menetét, meghökkentően bonyolult kép fog eléink tárulni. A meghatározó ítélőerő működésének bonyolultságába pedig, érdekes módon, leginkább a reflektáló ítélőerő mozgásának elemzésével nyerhetünk bepillantást.¹²⁶

Reflektáló ítélőerőről akkor beszélünk, ha csupán a különös adott, de nincs meg hozzá az általános, vagyis akkor, ha az ítélőerőnek keresnie kell valamiféle általánost az egyedi tapasztalathoz. Mit jelent mármost a reflektálás ebben az esetben, vagyis miért reflektáló az ítélőerő ilyenkor? „A *reflektálás* (megfontolás) – írja Kant a Bevezetőben – annyit tesz, hogy az adott megjelenítéseket vagy más megjelenítésekkel, vagy saját megismerőképességünkkel hasonlítjuk össze, egy ezáltal lehetséges fogalom vonatkozásában.”¹²⁷ Nézzük az egyszerűbb

¹²⁵ ÍK 88.

¹²⁶ Vö. Manfred Kugelstadt: *Synthetische Reflexion*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998. A szerző állítása szerint a meghatározó ítélőerő működésében is van reflektáló mozzanat (pl. a szabály és az eset összehasonlítása), ez azonban alapvetően különbözik a reflektáló ítélőerő reflexiójától. Az első típusú reflektálás a mindenkori empirikus tapasztalati fogalom (*Erfahrungsbegriff*) létrejöttében játszik szerepet, a második reflexió viszont magasabb fokon működik és az empirikus fajfogalom (*Gattungsbegriff*) létrejöttében működik közre. Kugelstadt felfogásával szemben úgy gondolom, hogy a reflektáló ítélőerő a meghatározó ítélőerő működésében is közrejátszik, vagyis ez utóbbiban is van reflexió, ám ez nem különbözik, hanem azonos vagy legalábbis nagyon hasonló a reflektáló ítélőerő mozgásához.

¹²⁷ ÍK 29.

esetet: a reflektálás nem más, mint egy új megjelenítés összehasonlítása más, korábbi – és némiképp hasonló – megjelenítésekkel. Nincs meg a fogalom, ami alapján meghatározhatnánk a tapasztalat által kínált adottságot (vagyis nem tudom pontosan, mi ez a dolog, jelenség, esemény, *valami* itt előttem), ezért az ítélőerő először elkezd hasonló megjelenítéseket felkutatni, majd a hasonló megjelenítések alapján kísérletet tesz az általános megragadására, más szóval: valamifajta tapogatózó fogalmi azonosításba kezd, amely analógiák, párhuzamok, hasonlóságok alapján próbál kapaszkodókat keresni. A másik eset, vagyis a megjelenítés megismerőképesseinkre való vonatkoztatása ennél sokkal bonyolultabb. Ez utóbbi esetben nem egy fogalmilag azonosítatlan tárgyat szemlélünk, hanem egy felismert tárgy szemlélésénél elidőzünk, mivel a tárgy szemlélése örömet okoz. Egyszerűbben kifejezve szépnek találjuk a dolgot. A reflexió vagy megfontolás ez utóbbi esetben nem a tárgyra vonatkozik, hanem a tárgy bennünk kiváltott hatására.

A reflektáló ítélőerő azonban nem csupán megfontolást végez, vagyis nem csupán szabadon keresi a fogalmat az adott különös eset számára.¹²⁸ Kant ennél többet állít. Azt állítja, hogy a reflektáló ítélőerőnek is van saját elve, ami alapján a reflexiót, vagyis a megfontolást és összehasonlítást végzi. Ennek a feltevésnek különböző összetevői vannak. 1) Az ítélőerő önálló képesség a képességek rendszerében, mivel saját elvvel rendelkezik. 2) Ez az elv transzcendentális, vagyis nem az empirikus tapasztalatból nyerjük és nem is pusztán logikai tétel. Az elv a következőt mondja ki: „minden természeti dologhoz találhatók empirikusan meghatározott *fogalmak*”,¹²⁹ vagyis akármilyen természeti jelenséggel vagy dologgal találkozunk, azt valamilyen – alkalmasint még ismeretlen – általános szabály vagy törvény határozza meg. Kant egy lábjegyzetben magyarázó megjegyzést fűz a tételhez: „a természetet mint a mi ítélőerőnk számára való rendszert jelenítjük meg, mint olyan rendszert, amelyben a különféleség nemekre és fajokra való tagoltsága lehetővé teszi, hogy minden egyes előforduló természeti formát összehasonlítás révén fogalmakra (nagyobb vagy kisebb általánosságú fogalmakra) hozzunk”.¹³⁰ Nem empirikus elvről van tehát szó, hiszen éppen ez

¹²⁸ A reflexió kanti fogalmának bemutatására vállalkozik Hans-Jürgen Hess tanulmánya (Zu Kants Leibniz-Kritik in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe”. In: Ingeborg Heidemann – Wolfgang Ritzel (Hrsg.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1981. 200–232.). A reflexió öt fogalmát különíti el: 1) általános használat, vagyis az értelem korlátozás nélküli funkciója az általános felismerésére, 2) logikai használat, vagyis az értelem összehasonlító funkciója (*comparatio*), 3) transzcendentális használat („Transzcendentális reflexiónak nevezem a műveletet, mely által a képzeteket összevetem az őket létrehozó megismerőképesseggel.” TÉK 276., B/317.), 4) esztétikai használat, vagyis a tárgy formájának a képzelőerőben adódó képze az értelemmel, mint a fogalmak képességével összevetve, 5) morális használat, vagyis a kötelesség képzetének a gyakorlati ésszel, mint az erkölcsi törvényt konstituáló képességgel való összevetése.

¹²⁹ ÍK 29.

¹³⁰ Uo.

az elv teszi lehetővé az empirikus összefüggések *szabályként* való felismerését és az empirikus szabályok rendszerszerű összefüggésének megpillantását. 3) Az ítélőerő elve az értelem törvényeivel szemben csupán előfeltevés, amelynek nincs objektív vonatkozása. Úgy jelenítjük meg magunknak a természetet, *mintha* a természeti dolgok és események rendszeres és célszerű összefüggésben állnának, és *mintha* bármilyen dologról, amely az utunkba akadhat, előbb-utóbb világosan kiderülhetne, milyen rendszerszerű empirikus fogalom felel meg neki. Ezt a szubjektív érvényű, de szükségszerű előfeltevést nevezi Kant a „természet technikájának”. Azzal a feltevéssel közelítünk a természethez, hogy nem kaotikus halmaza a dolgoknak, hanem rendszeres szabályszerűség érvényesül benne, és a tapasztalat során feltárulkozó empirikus szabályrendszer párhuzamos evvel. Az ítélőerő transzcendentális elve tehát tulajdonképpen *A tiszta ész kritikájában* érintett affinitásprobléma részletesebb és új eszközökkel történő kidolgozása. 4) Azáltal, hogy az ítélőerőnek saját, transzcendentális elve van, a kriticizmus két területe, az elméleti ész és a gyakorlati ész összekapcsolhatóvá válik. Kant azért fektet nagy hangsúlyt az ítélőerő transzcendentális elvének megmutatására és a célszerűség fogalmán keresztül az elv pontos kidolgozására, mert ettől reméli a metafizika egymástól elválasztott két területének, az érzéki természetnek és az érzékfeletti, erkölcsi világnak az összekötését. Itt világos összefüggés bontakozik ki a fogalmak között: a természet technikája elvezet a célszerűség fogalmához, a célszerűség pedig lehetővé teszi a közvetítést természet és szabadság között.

Ezek közül az aspektusok közül most az tűnik elsősorban érdekesnek, hogy az ítélőerő nem tetszőleges önkény alapján keresi a fogalmakat, hanem egy transzcendentális elv vezérfonalát követve, vagyis a fogalom, illetve szabály keresése során tekintettel van arra is, hogy az megfelelő módon illeszkedjen a már meglévő fogalmainkhoz és szabályrendszerünkhöz. Az affinitás problémája kétségtelenül minden transzcendentális filozófia talán legérzékenyebb kérdése. Kant komolyan veszi azt, hogy a természet mint megjelenés a tiszta értelmi kategóriák által elrendezett összefüggés, ám mint a tapasztalat tárgya egyszersmind független is ettől a tudattól, amennyiben új és új tapasztalati anyagot szolgáltat a megismerés számára. Az affinitás problémájának lényege, hogy két önálló szféra, a tudat és a természet között valamiféle párhuzamnak vagy megfelelésnek kell fennállnia, semmilyen más módon nem nyerhetne ugyanis magyarázatot, hogy egyszerre függetlenek egymástól és ugyanakkor vonatkoznak is egymásra. A kanti megközelítésben az a figyelemre méltó, hogy a reflexió elve sohasem konstitutív, vagyis nem feltételezi objektíve adottként a megfelelést. Az elv regulatív, tehát az ítélőerő anélkül jár el, hogy ténylegesen beigazolódná a megfelelés. Más szóval – és ezt szeretném itt aláhúzni – az ítélőerő elve mint a természet

technikájának elve nem értelmezhető statikusan, csakis dinamikusán. Az elv egy időben kibontakozó, dinamikus eljárást feltételez, amelynek során a két szféra kölcsönösen „igazodik” egymáshoz anélkül, hogy akár a tudatban előre adva lenne a fogalom, akár a tapasztalati adottság önmagában szilárdan létezne. Ez az időbeli, dinamikus folyamat azt jelenti, hogy van egy keskeny határmezsgye, ahol a meglévő szabályok *már* nem érvényesek és az új szabályokat *még* nem sikerült rögzíteni. Ez a keskeny határmezsgye a reflektáló ítélőerő területe. Talán nem túlzás azt állítani, hogy amikor Kant az affinitás problémáját átfogalmazza a természet technikájává, illetve bevezeti a reflektáló ítélőerő fogalmát, akkor valójában a tapasztalat dinamikus leírásának horizontját nyitja meg. Ha a természet technikája fogalmáról lehántjuk a rendszertani és architektonikus vonatkozásokat (közvetítés természet és szabadság között a célszerűség fogalmán keresztül), akkor a kanti leírás fenomenológiailag talán legelevenebb részéhez érkezőnk, oda, ahol tapasztalati tárgy és tapasztaló tudat nyitott kölcsönhatásba kerül egymással. Kant megfogalmazása szerint: „A reflektáló ítélőerő a maga természete szerint nyilvánvalóan nem vállalkozhatnék arra, hogy empirikus különbözőségei szerint teljes egészében *klasszifikálja* a természetet, ha nem előfeltételezi, hogy maga a természet valamilyen elv szerint *specifikálja* transzcendentális törvényeit.”¹³¹ Az előző állításokat tehát a kanti fogalmisággal is kifejezhetjük: az ítélőerő klasszifikáló mozgása és a természet specifikáló mozgása 1) párhuzamos egymással nagy vonalakban, 2) ám ahol ténylegesen találkoznak, vagyis amikor a konkrét tapasztalatban összeér a két mozgás, ott semmiféle eleve adott párhuzam nincs, ott *létre kell jönnie* a párhuzamnak.

Itt egy pillanatra érdemes megállni, hogy világosan kiemeljük azt az összefüggést, ami a további elemzés vezérfonala és kulcsmotívuma lesz: ha az affinitás két oldala, a természet önmagát specifikáló mozgása és az ítélőerő klasszifikáló mozgása között pusztán mechanikus párhuzam lenne, akkor az egy leibnizi mintára elgondolt metafizikai tétel lenne tudat és természet eleve elrendelt harmonikus párhuzamáról. A kanti megfogalmazások azonban épp azt hangsúlyozzák, hogy objektíve nem állíthatjuk ezt az eleve elrendelt harmóniát, szubjektíve azonban, vagyis nem az értelem természetnek törvényt adó módján, hanem az ítélőerő önmagára vonatkozó elveként igenis feltételezhetjük. Mi következik mindebből? A kanti megfogalmazások: „a reflexió elve”¹³², elv „az ítélőerő logikai használata számára”¹³³, „csak szükségszerű előfeltevésként érvényesülhet”¹³⁴, „a reflektáló ítélőerő csak önmagának

¹³¹ ÍK 33.

¹³² ÍK 29.

¹³³ ÍK 32.

¹³⁴ ÍK 33.

ad ily módon törvényt, nem pedig a természetnek”¹³⁵, más szóval az elv azt fejezi ki, hogy a szóban forgó párhuzam vagy harmónia nem előre rögzített, hanem a tapasztalás során hozzuk létre. Feltételezzük a párhuzamot, a konkrét tapasztalatban azonban a párhuzam sohasem adott, hanem meg kell keresni és ki kell alakítani. A reflektáló ítélőerő által megtalált szabály, vagyis egyszerűbben: a létrejött új ismeret az adott ponton megvalósítja a párhuzamot a két mozgás között, az ismeret *konkrét* létrejöttét azonban egyik mozgás sem jelzi előre. A váratlan tapasztalatból származó új ismeret illeszkedni fog az ismeretek eddigi rendszerébe, vagyis a természet továbbra is rendszeresen összefüggő egészként fog megjelenni, a reflexió konkrét mozgását azonban sem a természet, sem az értelem nem írja elő. Ez a párhuzamot létrehozó, rejtélyes mozgás a reflektáló ítélőerő tevékenysége. Eredménye a párhuzam újabb és újabb elemeinek fellelése, mozgása pedig a *párhuzamot létrehozó harmonizáló mozgás*.

Ha általában igazak az iménti leírások, akkor úgy tűnik, a reflektáló ítélőerő konkrét tevékenysége minden esetben heterogén képességek vagy szabályok egymáshoz igazítását, harmonizálását jelenti. Első lépésben tehát vizsgáljuk meg az összhang fogalmát a kanti elemzésekben, valamint ennek összefüggését az öröm és örömtelenség érzésével.

2. Összhang a szép tapasztalatában

A szép tapasztalatát – más egyéb mozzanatok mellett – úgy írja le Kant, mint a képzelőerő és az értelem összhangját. Az öröm, ami a szép tapasztalatát kíséri, nem az érzékiségünkre gyakorolt hatás, vagyis nem érzéki öröm (ez utóbbit Kant kellemesnek nevezi és élesen szembe állítja a széppel). Egy szép dolog szemlélésével az a nem érzéki és nem is intellektuális természetű öröm jár együtt, ami két képességünk szabad, játékos és harmonikus egymásra vonatkozásából ered. Először tehát vizsgáljuk meg a szép tapasztalatában megjelenő harmóniát képzelőerő és értelem között, azután pedig próbáljuk meg értelmezni az öröm fogalmát, végül pedig vegyük szemügyre ennek az örömnek a tapasztalatát, vagyis tudatosulását önmagunk számára.¹³⁶

1. Képzelőerő és értelem összhangja

¹³⁵ ÍK 89.

¹³⁶ A szép tapasztalatának figyelemre méltó fenomenológiai leírását adja Edward Eugene Kleist: *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*. (Phaenomenologica 156) Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic, 2000.

A szép az a fenomenológiai tapasztalat, amelyen először és talán a legvilágosabban mutatja be Kant a reflektáló ítélőerő működését. A szép tapasztalatának elemzése az ítéletfajták felosztását követően oszlik négy részre és alapozódik e négy sarkalatos állításra: a szép 1) érdek nélkül és 2) fogalom nélkül általánosan tetszik, 3) cél nélkül célszerű és 4) szükségszerű tetszés tárgya. E négy mozzanat részletes elemzésétől eltekinthetünk, itt most arra fogunk koncentrálni, ami ezekből a mozzanatokból a reflektáló ítélőerő működésének *fenomenológiai* leírása szempontjából lényeges.

Mit jelent az, hogy a szép érdek nélkül tetszik? Elsősorban is azt, hogy sem érzeki, sem erkölcsi érdek nem kapcsolódik a szép dolog szemlélése felett érzett örömhöz. Más szóval semmifajta érdek nem befolyásolja és nem határozza meg a két képesség összjátékát. A képzelőerő és az értelem szabad, harmonikus egymásra vonatkozását ugyanis bármilyen érdek azonnal elvezetné egy meghatározott irányba, vagyis rövidre zárná. „Érdeknek – írja tömören Kant – azt a tetszést nevezzük, amely egy tárgy létezésének megjelenítéséhez kapcsolódik.”¹³⁷ Egyszerűbben fogalmazva, az érdek a tárgy létezéséhez kapcsolódik, a szép tapasztalatánál azonban teljesen közömbös vagyok a dolog létezésével szemben. „Hogy egy tárgyat szépnek nevezzek, és bizonyosságát adjam ízlésemnek: könnyen belátható, hogy ezzel kapcsolatban az a döntő, amit a tárgy megjelenítésével önmagamban kezdek, nem pedig az, ami engem a tárgy létezéséhez köt.”¹³⁸ Talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy a szép tapasztalata egyfajta spontán fenomenológiai redukció, hiszen a dolog létezésétől eltekintve a dolgot mint puszta megjelenést szemléljük. A kellemes dologgal szemben nem érdekmentes a viszonyom, hiszen nem csak most, hanem a jövőben is élvezni akarom, azt akarom, hogy létezése továbbra is fennálljon, sőt ezt a létezést alkalmasint birtokolni is akarom. A kellemes dolgot állandósítani próbálom, ki akarom sajátítani, biztosítani akarom a magam számára. A szépre vonatkozó ízlésítélet azonban „kontemplatív”¹³⁹, vagyis pusztán szemlélődő. A tárgy létezése iránt közömbös a szemlélő, a tárgy sajátos megjelenése azonban örömet ébreszt benne.

A szép dolog szemlélésénél elszakadok a dolog létezésétől, amennyiben eltekintek attól, hogy a dolog bármilyen módon hasznos vagy szükséges lehet a számomra. A dolog megjelenése feletti öröm egyik forrása éppen ez az elszakadás, a függetlenedés a közvetlen érdektől és a dolog „másként” látása. Az öröm másik forrása a dolog fogalmától való elszakadás, hiszen az esztétikai személetben nem az foglalkoztat, hogy *mi* ez a dolog előttem,

¹³⁷ ÍK 114.

¹³⁸ ÍK 115.

¹³⁹ ÍK 119.

hanem az, hogy örömet okoz-e a szemlélete. A biológus például nem a szépséget látja a virágban, hanem a fajtát, a biológiai funkciót és a környezettel való kapcsolatot, vagyis értelmi megismerést végez. Kantot azonban az érdekli, hogy jó néhány természeti jelenséggel kapcsolatban nem pusztán értelmi megismerés lehetséges, hanem esztétikai felfogás is. S ez utóbbi esetben minden konkrét érdektől elszakadva pusztán szemléljük a dolgot, Kant érzékletes kifejezésével „elidőzünk”¹⁴⁰ a szép szemlélésénél. Ezt az elidőzést azonban semmiféle érdek nem vezeti, szabad a tárgy létezéséhez és a belőle fakadó kellemesség érzéséhez tapadó érdektől. Az öröm, ami vele jár, a képzelőerő és az értelem szabad játékából fakad, ami két értelemben is szabad, szabad bármiféle érdektől és szabad a tárgyra vonatkozó fogalomtól.¹⁴¹

Az ízlésítélet második mozzanata a fogalom nélküli, általános tetszés. Kantot itt elsősorban az a nyilvánvaló ellentmondás foglalkoztatja, hogy a szépnek talált dologról úgy vélekedünk, hogy az mindenki másnak is tetszenék, az ízlésítélet azonban semmifajta általános fogalomra nem támaszkodhat. Hogyan lehetséges ez? Az ellentmondásnak először csak a második felével foglalkozunk, a fogalom nélküli ítélettel. Lehetséges-e fogalom nélküli ítélet? Ez a kérdés már önmagában zavarba ejtő. Kant azonban úgy véli, hogy a szép tapasztalatában igenis ítélünk és nem egy általános és objektív értelmi fogalom alapján. Ha egy szép dolog szemlélésébe merülünk, akkor a tapasztalat nem néma: azonosítjuk magunkban ezt a jóleső érzést, és azt mondjuk, „tetszik a dolog”. A tetszés érzésének és a dolog szépségének felismerése pontosan azt jelenti, hogy ítéletet formálunk. Az ítélet állítmánya (hogy a dolog *szép*) azonban olyan fogalom, ami ugyan 1) rendelkezik általánossággal, viszont 2) nem értelmi és 3) nem objektív érvényű fogalom, vagyis nem a tárgyról állít valamit. Ezt fogalmazza meg Kant a következőképpen: „az ízlésítélethez a szubjektív általánosság igényének kell hozzátartoznia.”¹⁴² Valójában nem a tárgyról ítélek, hanem a tárgy bennem ébresztett hatásáról. Hogy a szép fogalma nem értelmi fogalom, azt talán leginkább abból érthetjük meg, hogy senkinek sem lehet megmondani, hogy valamit szépnek ítéljen. Nincs olyan szabály, amelyet követve eljuthatna valaki a szép

¹⁴⁰ ÍK 133.

¹⁴¹ Megjegyzendő, hogy nem csak a tárgy „formájához” kapcsolódik a szép élménye. Érzéki észleletek is lehetnek szépek, kérdés azonban, hogy ebben az esetben mit jelent képzelőerő és értelem szabad játéka? Theodore E. Uehling (*The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*. The Hague – Paris, Mouton, 1971.) rámutat, hogy a színek és a hangok nem pusztán érzéki benyomások, vagyis nem csak a kellemesség, hanem a szépség is kapcsolódhat hozzájuk. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha esetükben is megjelenik, illetve megjelenhet a „forma”. A színek és a hangok esetén a formai mozzanat nem figurális, hanem a sokféleség belső harmóniáját, a különféle elemek összhangját jelenti. Ez az összhang, mint sajátos forma pedig már nem az érzékekhez, hanem a képzelőerőhöz tartozik és képes a képzelőerő és értelem szabad játékát előidézni.

¹⁴² ÍK 122.

megpillantásához. Itt persze felmerül a művelődés kérdése, amely a szép megítélésére egyre alkalmasabbá teszi az egyént, szabály és fogalom azonban nem létezik az esztétikai ítélet számára.¹⁴³

Miből ered mármost a szép tapasztalatához kapcsolódó általánosság? A szép és a kellemes között nem csupán az a különbség, hogy a kellemeshez érdek kapcsolódik, a másik és ennél fontosabb különbség abban áll, hogy a kellemesnek kizárólag szubjektív érvénye van itt és most, ezzel szemben a szépet úgy tekintjük, mint ami minden megfelelő műveltséggel rendelkező ember számára is szép lenne. Kant ennek a problémának a tisztázása során jut el elemzéseinek talán legizgalmasabb részéhez, a képzelőerő és az értelem harmonikus összjátékának bemutatásához. Az esztétikai ítéletben megszólaló „általános hang”¹⁴⁴ abból eredezteti általánosságát, hogy a képzelőerő és értelem mindenkiben hasonlóan módon kerülhet összhangba, vagyis az általánosságnak nem a tárgyban van az alapja, hanem az ítélő tudatok szubjektív érvényű ítéletében. A szépre vonatkozó ízlésítéletben „a megismerőerők, melyeket a megjelenítés játékba hoz, szabad játékban vannak, mivel semmilyen meghatározott fogalom nem korlátozza őket egy különös megismerési szabályra.”¹⁴⁵ Egy dolog szépségének megpillantásakor egyszerűen eltekintünk a dolog tárgyi meghatározottságaitól, vagyis a dolog fogalmától és létezésétől, és utat engedünk a bennünk létrejövő tetszésnek. A tetszés azonban nem egy külön képességhez tartozik Kant szerint, hanem a megismerésben amúgy is résztvevő képességek másfajta együttműködését jelenti. A természeti tárgyak és jelenségek megismerésében két képesség vesz részt (természetesen az érzékiség mellett), a képzelőerő és az értelem. A szép tapasztalatában azonban a két képesség együttműködése nem rögzül egy ponton, vagyis nem merevedik ki egy szabályszerű felismerésben, hanem szabad játékká alakul, mindenfajta szabálytól mentesen. Érdekeseen folytatódik az előbb idézett szövegrész: „Az ilyenfajta megjelenítésben tehát az elme állapota nem lehet más, mint annak a szabad játéknak az érzése, amelyet a megjelenítőerők egy adott megjelenítés kapcsán egy általában vett megismerésre irányulva folytatnak. Ahhoz mármost, hogy egy megjelenítésből, mely által egy tárgy adatik, általában véve megismerés lehessen, szükséges egyfelől a *képzelőerő* a szemlélet különféleségének összetételéhez, másfelől pedig

¹⁴³ Az esztétikai reflektáló ítélet pont azt jelenti, hogy nem értelmi fogalomra támaszkodunk, ugyanakkor nem is pusztán az érzékek élvezetét (a kellemességet) ragadjuk meg. „Ha az objektumokat pusztán fogalmak szerint ítéljük meg, akkor a szépség minden megjelenítése elvész. Ezért nem is létezhet olyan szabály, amely szerint valakit rá lehetne bírni arra, hogy valamit szépnek ismerjen el.” (ÍK 126.) A szépség fogalma tehát a reflektáló ítélőerő fogalma és szemben az értelmi fogalommal, nem jelent szabályt.

¹⁴⁴ ÍK 126.

¹⁴⁵ ÍK 127.

az *értelem* a megjelenítéseket egyesítő fogalom egységéhez.”¹⁴⁶ Leegyszerűsítve Kant bonyolult megfogalmazását azt mondhatjuk, hogy értelem és képzelőerő között minden tapasztalati megjelenítésben szabad együttműködés jön létre, az esetek nagy többségében azonban ez az összjáték egy szabálynak megfelelően rögzül és létrejön a megismerés, vagyis a meghatározó ítélet. A szép tapasztalatában azonban az összjáték nem zárul le, hanem nyitott marad, harmonikus mozgássá, „tárgytalan” szemlélődéssé alakul. Még tömörebben: az esetek egy részében a sematizálás mozgását egy fogalom kimerevíti és lezárja, ezáltal pedig rögzíti a két képesség viszonyát, más esetekben azonban nem lép fel ilyen fogalom és az elindult sematizálás nyitott, szabad játékként folytatódik.

2. Összhang és örömmérés

Kant ezen a ponton az összhang (*Einhelligkeit, Übereinstimmung*) fogalma mellé bevezeti a hangoltság (*Stimmung*) fogalmát is. „A megismerés mindenkor végbe megy, amikor egy adott tárgy az érzékek közvetítésével működésbe hozza a képzelőerőt a különféleségnek az összetételére, a képzelőerő pedig az értelmet az összetétel fogalmakban való egyesítésére. De a nekünk adódó objektumok különbözősége szerint a megismerőerők hangoltsága más-más módon proporcionált. Kell lennie mindazonáltal egy olyan arányú hangoltságnak, ahol az elme két erejének eme belső, az egyiknek a másik által való megelevenítésében álló viszonya mindkettőre nézve a legkedvezőbb az általában vett megismerés [...] szempontjából.”¹⁴⁷ Vannak tehát olyan tárgyak, amelyek sajátosan alkalmasak arra, hogy előidézzék a két képesség nyitott, fogalom nélküli játékát: ezek a szép tárgyak. Az értelem és a képzelőerő szabad játéka pedig akkor áll elő, amikor mindkettő a legkedvezőbb módon „eleveníti meg” a másikat. A megismerés komoly és tartós érdek, ezért az esetek nagy többségében az értelem vezeti a képzelőerőt. A szép tapasztalatánál azonban a képzelőerő kiszabadul az értelem hatalma alól, nem rugaszkodik ugyan el teljesen az értelemtől, vagyis nem téved az értelmetlen képzelődés területére, hanem szabad játékba kezd.¹⁴⁸

Miben áll mármost annak az örömnak a természete, ami az esztétikai reflexiók ítéletekkel jár együtt? Az örömnak két összetevője van, ezek persze nem függetlenek egymástól: egyfelől a képzelőerő kiszabadul az értelem hatalma alól, másfelől pedig szabad,

¹⁴⁶ Uo.

¹⁴⁷ ÍK 149.

¹⁴⁸ A tetszés „abban áll, hogy az elme erői szabadon és meghatározatlanul célszerű módon eljátszadoznak valamivel, amit szépnak nevezünk, s teszik ezt úgy, hogy az értelem szolgálja a képzelőerőt, nem pedig a képzelőerő az értelmet”. ÍK 153.

harmonikus játékba kezd az értelemmel. Kant hangsúlyozza, hogy elsősorban nem a szép tárgynak örülünk, ezt az örömet ugyanis megelőzi „az elmének a képzelőerő és az értelem szabad játéka alkotta állapota”.¹⁴⁹ Az öröm alapja tehát a két képesség harmonikus és szabad játékának érzete: a szép tárgy szemlélése egyrészt felszabadít a fogalmi azonosítás kényszere alól, másrészt pedig a képzelőerő játékát idézi elő. Hogy pontosabban értsük, miről is van szó ezekben az esetekben, érdemes felidézni Kant példáit: egyfelől szereti a természeti szép eseteit vizsgálni (pl. egy szép virág, vagy szép táj látványa), másfelől különösen kedveli azokat a példákat, ahol az értelemnek egyáltalán nincs fogódzója, vagyis ahol a szép nem egy meghatározott tárgy szépségeként jelenik meg, hanem úgyszólván „forma nélkül”. Elég csak néhányat megemlíteni a példái közül: „virágok, szabad rajzok, a lombmintázat szándék nélkül egymásba fonódó vonalai”¹⁵⁰, „az *à la grecque* rajzok, a képeket keretező vagy tapétákon látható lombmintázatok”, „a zenében a téma nélküli fantáziák”¹⁵¹, „a kandallóban lobogó láng vagy a csörgedező patak változó alakjai”¹⁵². Ez utóbbiakkal kapcsolatban érdekes és megvilágító megjegyzést tesz: „bár sem a tűz, sem a patak nem szépség, a képzelőerőt mégis vonzzák, mert fenntartják szabad játékát”.¹⁵³ Tulajdonképpen az összes többi példája is hasonló: a felismerhető forma nélküli mintázatok megkönnyítik a képzelőerő működésbe lépését, hiszen egyáltalán nem kínálnak semmilyen rögzíthető formát a szemlélet számára. A képzelőerő szabad játékba kezd, ami ezekben az esetekben azt jelenti, hogy elindul egy lehetséges forma felé, egy pillanatra felvillan egy lehetőséget, majd visszatér az eredeti alakzat nyitottságához, utána elindul egy másik alakzat kialakítása felé és így tovább. Azért szeretjük a tüzet szemlélni, mert a képzelőerő játékos próbálkozásai örömet okoznak. Talán nincs is jobb példája a fogalom nélküli sematizálás működésének: itt érhető tetten leginkább, hogy a képzelőerő sohasem teljesen szabad, még akkor sem, amikor megragadható forma nélküli jelenségbe ütközik (parázs, rohanó patak, stb.), a „tárgy” ugyan nem kínál fogódzót a fogalmi azonosítás számára, a képzelőerő azonban a meglévő sémái alapján próbálkozik „belelátni” valamit a jelenségbe. Ez a törekvése pedig egy villódzó játékot eredményez. Kant talán azért kedveli különösen az imént felsorolt példákat, mert a fogalom nélküli látványban még könnyebb felismerni a képzelőerő játékát, mint a fogalmilag azonosítható szép természeti dologban.

¹⁴⁹ ÍK 128.

¹⁵⁰ ÍK 117.

¹⁵¹ ÍK 140.

¹⁵² ÍK 155.

¹⁵³ Uo.

3. Öröm és célszerűség

A szép dolog, véli Kant, anélkül célszerű, hogy konkrét célfogalom vagy célképzet kapcsolódna hozzá. Ezen a ponton különösen szembeötlő túlságos ragaszkodása az elméleti megismerés fogalomkészletéhez. Talán itt érezzük a legerőszakoltabbnak a tiszta értelem kategóriái szerinti leírást: hiszen mi köze lehetne a célszerűség fogalmának a szép tapasztalatához? A fogalom azonban figyelemre méltóan gazdaggá válik, mihelyt az esztétikai öröm imént bemutatott mozgása felől értelmezzük. A leírás kulcsát az ízlésítélet a priori alapjairól szóló fejezet egyik kifejezése adja: „a szép szemlélésénél *elidőzünk*”.¹⁵⁴ Mit jelent az elidőzés? A szép dolog szépségét nem úgy ismerjük fel, ahogy egy tárgyat fogalmilag azonosítunk az észlelésben. Ha a fogalmi felismerés megtörtént, akkor az érdeklődés azonnal új tárgy felé fordul. Egy pillantás elég és felismerem, hogy ez egy ruhafogas, a felismerés után azonban a dolog már nem érdekes, illetve akkor érdekes, ha észreveszek rajta valami különlegeset, valami újszerűt és szokatlant (pl. meghibásodik), de *mint* ruhafogas már nem érdekes többé. A szép dolog megpillantásakor azonban egészen más történik. A szép dolog megragadja a figyelmünket, egyszerre nem is tudunk máshova nézni, hanem újra és újra át kell fogni a pillantásunkkal a dolog egészét, majd az egyes részeket. Nem látjuk a szépséget magát, az ugyanis egy fogalmilag azonosíthatatlan aspektus, a gazdag és harmonikus látvány azonban újra és újra magához vonzza a tekintetet. Az érdeklődés nem eléggül ki a fogalmi azonosításban, mint az egyszerű tapasztalati felismerésben, hanem újra és újra a tárgy felé fordul, újra és újra belevész a látványba. A látványban azonban nem a részletek kimeríthetlensége miatt merülünk el. Olyan tapasztalat is előfordul, amikor egy dolgon egyszerűen szünet nélkül új és új részleteket fedezünk fel, vagyis sorozatos és egyre részletesebb fogalmi azonosítást végzünk. A szép szemlélésénél azonban nem a kimeríthetetlen részletek miatt időzünk el. A szép dolog *egésze* az, ami vonzza a tekintetet, az egészben van valami fogalmilag megragadhatatlan és harmonikus gazdagság, ami fenntartja a figyelmet. A figyelem is más értelemben szerepel itt, mint az intellektuális érdekű megismerés esetén. A szép dolog szemlélése nem aktív fókuszálást jelent, hanem inkább passzív szemlélődést. Az elméleti és a gyakorlati érdekek, valamint az érzéki vonzódás elengedését, egyfajta álmodozást vagy merengést, amit a fogalom nélküli szép dolog vezet. A szép dolog cél nélküli célszerűsége tehát a következőt jelenti: a dolog olyan, hogy a megjelenése célszerű arra nézve, hogy a megismerőerők szabad játéka létre jöjjön és egy ideig

¹⁵⁴ ÍK 133.

fennmaradjon. Az esztétikai örömben – írja Kant – „kauzalitás rejlik [...], nevezetesen olyan kauzalitás, hogy magának a megjelenítésnek az állapota és a megismerőerők aktivitása minden további szándék nélkül *fenntartassék*. A szép szemlélésénél *elidőzünk*, mert ez a szemlélés önmagát erősíti és reprodukálja.”¹⁵⁵ Az az állapot, amit a szép szemlélése fenntart, a képzelőerő és az értelem szabad játéka, a szép célszerűtlen célszerűsége pedig nem más, mint ennek az állapotnak az előidézése. A szép dolog abban az értelemben célszerű, hogy egyensúlyt és összhangot hoz létre a két képesség viszonyában, és ezt a viszonyt nem zárja rövidre semmilyen fogalmi szabály felmerülése. A szép dolog látványa fenntartja a képességek közötti szabad játékot. Az élmény ugyan nem a tárgyból ered, hanem belőlünk, megismerőerőink sajátos alkatából, ugyanakkor viszont az esztétikai öröm nem is köthető szubjektív szándékokhoz. Nem lehet ugyanis *akarni* a tetszést, ugyanúgy, ahogy szabály alapján sem lehet senkinek elmagyarázni, hogy valmit szépnek lásson. Ebben áll a szép célszerűtlen célszerűsége: képes előidézni az esztétikai örömet, anélkül hogy ez bármilyen tárgyi mozzanathoz, vagy szubjektív szándékhoz kötődne. A spontán, passzív jelleg fontos mozzanata a szépnek: hiába próbálkozom akár hosszú időn keresztül is összpontosítani a figyelmemet és egy dolgot szépnek látni, ez nem fog sikerülni, illetve ha sikerül, akkor váratlanul, úgyszólván az akarat megkerülésével történik meg. Nem tudom a szép dolgon „látni” a célszerűtlen célszerűséget, a tetszés és az esztétikai öröm érzése mögött azonban közvetetten felsejlik ez a „célszerű alkalmasság”, alkalmasság arra, hogy a képzelőerő és az értelem könnyített, szabad játéka beinduljon.¹⁵⁶

3. Fogalom nélküli sematizálás az analógiákban

A szépség tapasztalata tehát az értelem fogalmi rögzítéseéhez képest egy bizonyos többletet jelent, és ez a tapasztalat a sematizálás egy meghatározott mozgásával áll összefüggésben.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ A szép mint fogalom nélküli, szükségszerű tetszés tárgya – ez a tétel Kant talán legkevésbé fenomenológiai és leginkább metafizikai állítása az esztétikai ítélet kapcsán. Alapfeltevése az, hogy az esztétikai érzés általánosan megosztható, az általános érvényűségnek pedig kell, hogy valamilyen alapja legyen: az alap nem lehet fogalom, ezért nem lehet tehát más, mint egy eredeti hangoltság bennünk, amit a szép dolgok tapasztalata mindenkinen ugyanúgy mozgat meg és hoz felszínre. Ezt az „eredeti hangoltságot” nevezi Kant közös érzéknek. Arisztotelésszel veszi kezdetét a közös érzék fogalmának hosszú története, Kantnál azonban jól definiálhatóan rögzül az értelme: a közös érzék nem az öt érzéket lehetővé tevő és megelőző általános képessége az észlelésnek (Arisztotelész), nem is egyszerűen a józan ész (brit empiristák), hanem az értelem és képzelőerő meghatározott viszonya és egymásra hangoltsága. A közös érzéken – írja Kant összefoglalóan – „nem külső érzék értendő, hanem a megismerőerőink szabad játékából eredő hatás” (ÍK 149.). Értelem és képzelőerő egymásra hangoltságával kapcsolatban azonban Kant nem dönti el egyértelműen, hogy eredendően van-e meg bennünk vagy a nevelés és a kultúra alakítja-e ki.

Másfajta többletet jelent az, amikor a dologban nem a szépséget (vagy alkalmasint a csúnyaságot) látjuk, hanem utalások és analógiák sokaságát pillantjuk meg. Vegyük például a vízben úszó hattyú kecsességét. Ha jól meggondoljuk, a hattyú lassú úzásában semmiféle báj vagy kecsesség nincs, a hattyú egyszerűen *így* úszik a vízben. Amúgy meglehetősen harcias, sőt agresszív állat, különösen, ha kicsinyei a közelben vannak. Ha kecsesnek látjuk a mozgását, akkor voltaképpen emberi jellegzetességeket látunk bele. Kecsesnek egy fiatal lány könnyed, önfeledt, légies mozdulatait nevezzük, a hattyú mozgásában pedig ennek valamiféle analogonját pillantjuk meg, ami talán a hosszú és hajlékony nyaknak köszönhető, talán a lassú úszó mozdulatoknak, esetleg a vízben való siklás elegáns egyenletességének. A hattyú azonban távol áll attól, hogy kecses legyen, a hattyú egy olyan vízi madár, amelynek egyszerűen alkatilag ilyen a mozgása. A kecses mozgás megpillantása több, egymástól akár nagyon különböző dolog közös mozzanatának megjelenése az észlelésünkben. Tapasztalati horizontunkat tulajdonképpen teljesen behálózza ez az analógiás-metaforikus látásmód. Állatokba emberi karaktereket vetítünk bele: a bulldog olyan, mint egy szigorú pedellus, a vizsla mint egy hűséges hódoló, a foka kutyára emlékeztet, az őz nagy szemei szomorúságról árulkodnak stb., emberekben pedig állati jellegzetességeket vélünk felfedezni: ismerőseink vonásait gyakran hasonlítjuk valóságos vagy mesebeli állatokhoz, valakinek az arcában egy halat vélünk felfedezni vagy egy rágcsálót, más valakinek a gesztusai medvére emlékeztetnek stb. Gyakran megtörténik, hogy egy közeli ismerősünk szüleivel találkozáskor hirtelen meglátjuk az ő arcában is a szülei vonásait, vagyis a vonások olyan együttesét pillantjuk meg, amit eddig nem láttunk az egyébként jól ismert arcon. Nem egyszerűen a hasonlóság tűnik fel, hanem arcának egy új aspektusát pillantjuk meg, egy eddig nem észlelt alakzat sejlik fel a vonásaiban. Minden ugyanaz marad, és mégis másként látjuk mostantól. A hattyú kecsessége és a családi vonások megpillantása egy arcon természetesen meglehetősen különböző példák. Mégis közös bennük valami olyasminek a meglátása, ami első ránézésre még láthatatlan volt, viszont anélkül jelent meg, hogy bármi is változott volna a dolgon magán.¹⁵⁷

Mindebben a fogalmak által nem rögzített sematizálás egy újabb működését fedezhetjük fel. Bármilyen tapasztalati dolog analógiás utalások sokaságát fedi fel, mihelyt egy kicsit elidőzünk a szemlélésénél. Minden dolog, esemény, gesztus egyfelől *éppen ez* a konkrét és fogalmilag jól azonosítható dolog, esemény, gesztus, másfelől azonban egyszersmind olyan is, mint más dolgok. A hattyú éppen ez a konkrét úszó madár,

¹⁵⁷ Ezt a problémakört Wittgenstein vizsgálta először behatóan és nevezte el „aspektuslátásnak”. Lásd: Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1998. XI. rész. A problémával kapcsolatban lásd e könyv „Aspektuslátás és sematizmus” című fejezetét.

ugyanakkor olyan is, mint egy fiatal lány, az arc éppen ez az ismert arc, ugyanakkor láthatom annak a másik, eddig ismeretlen arcnak a változataként is. A tapasztalható dolgokat nem csak a tudás (és a pragmatikus használat) szintjén köti egymáshoz egy bonyolult utalásrendszer, hanem az ismerethez ténylegesen hozzá nem tartozó, analógiás utalások szintjén is. Egy dolog fogalmi felismerése után gyakran kezdetét veszi az a bonyolult játék, ami az analógiás-metaforikus utalások felidézésében és megpillantásában áll. A dolgok nem csupasz és elszigetelt dologszerűségükben állnak előttünk, hanem felvillanó aspektusok gazdag sokféleségében.

Kant *Az ítélőerő kritikájában* a fogalom szemléleti ábrázolása felől írja le ezt az összefüggést, amikor különbséget tesz sematikus és szimbolikus megjelenítés között. Az első eset az, amikor egy fogalomhoz megadjuk a lehetséges szemléletet, például elképzeljük vagy valóságosan látjuk a fogalomnak megfelelő dolgot (a hatyú fogalmához hozzárendeljük a hatyú szemléleti képzetét), a második esetben azonban a fogalmat nem ténylegesen, hanem csak analógiásan szemléltetjük (a kecsesség absztrakt fogalmát a hatyú konkrét képével szemléltetjük). Minden ábrázolás – írja Kant – „mint megérzékítés két fajtába sorolható: vagy *sematikus* – amikor egy értelem alkotta fogalomhoz megadatik a vele korrespondeáló a priori szemlélet; vagy pedig *szimbolikus* – amikor egy fogalomhoz, amelyet csak az ész képes elgondolni, s amelynek semmilyen érzéki szemlélet nem felelhet meg, egy olyan szemlélet társul, amelynél az ítélőerő eljárása pusztán analóg a sematizálásban követett eljárásával”.¹⁵⁸ A szimbolikus megjelenítés rendszerint olyan fogalmak közvetett ábrázolása, amelyeknek nem felel meg semmilyen valóságosan észlelhető dolog, viszont vannak olyan létezők vagy olyan helyzetek a valóságos dolgok között, amelyek analógiásan jól jellemzik az egyébként elvont fogalmat.¹⁵⁹ Ilyenkor, vagyis a szimbolikus ábrázolás alkalmával „az ítélőerő kettős

¹⁵⁸ ÍK 269.

¹⁵⁹ Kant úgy fogalmaz az 59. § bevezető mondataiban, hogy a fogalom relaitásának bemutatásához mindig szemléletre van szükség, de a szemlélet más és más a fogalom típusától függően. Az empirikus fogalmak számára *példákat* adhatunk meg, a tiszta értelmi fogalmak számára *sémákat*, az ész eszméi számára azonban nem adható semmilyen szemlélet, csupán a *szimbolikus eljárás* közvetítésével. Tulajdonképpen a sematizálás különböző lehetőségeit vázolja fel Kant. A szemléletessé tétel bonyolultságáról, de elkerülhetetlenségéről jó képet ad *A vallás a puszta ész határain belül* című írás egyik lábjegyzete, amelyben Kant az emberi ész leküzdhetetlen korlátjaként írja le azt a kényszert, hogy észbeli, vallási és morális fogalmakat emberi módon szemléletessé tegyünk a magunk számára: „az érzékitől az érzékfelettihez való felemelkedésben szükségképpen *sematizálunk* ugyan (egy fogalmat érzéki analógiával teszünk érthetővé), de nem következtethetünk *per analogiam* arra, hogy ami az előbbinek, az egyben az utóbbinak is tulajdonsága (s így módon nem bővíthetjük ki fogalmát). [...] A sémának fogalmához, s ugyane sémának a tényleges dolog fogalmához való viszonya között nincs semmilyen analógia, hanem csupán erőszakos ugrás (metabaszisz eisz allo genosz), amely egyenesen vezet az antropomorfizmushoz.” Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül*. In: uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974. 198. A sematizálásnak tehát e szövegrészlet szerint van egy természetes és elkerülhetetlen alkalmazása, ez az érzéki tapasztalat fogalmi azonosítása, ám van egy ezen túlmerészkedő, antropomorfizáló és torzító alkalmazása is, amikor egy érzékfeletti fogalmat „érzéki analógiával teszünk érthetővé”.

tevékenységet végez: a fogalmat először egy érzéki szemlélet tárgyára alkalmazza, másodszor pedig az e szemléletről való reflexió pusztá szabályát alkalmazza egy teljesen más tárgyra, melynek az első tárgy csupán szimbóluma”.¹⁶⁰

A hasonlóságok és megfelelések lehetséges végtelen sokasága persze nem csupán az ítélőerő analógiás tevékenységének köszönhető, hanem a nyelvben elraktározott ismereteknek és a kulturális környezet megszokott metaforáinak is. A viharfelhőket *fenyegetőnek* mondjuk, a villám rendszerint *cikázik*, ha egy csapat sokat támad, de nem tud gólt elérni, akkor *meddő mezőnyföldről* beszélünk, a problémákon *rágódunk*, a csípő *ring* stb. A hattyú fogalma olyannyira összefonódott a kecsesség fogalmával, hogy ezt a nagy és atlétikus állatot szinte nem is tudjuk másnak észlelni. Nem tudjuk álmosnak, ravasznak vagy kegyetlennek látni, mert a nyelvünk olyan erővel kényszeríti ránk a megszokott klisé: a hattyú kecses. Ezeknek a hasonlatoknak és metaforáknak a javarészét örököljük, úgy vesszük át, hogy eredetükről nem is tudunk, működésük azonban nem ártalmatlan: ha akarjuk, ha nem, az általuk előkészített minta szerint *látjuk* a dolgokat. Amikor a hasonlóságokat ezeknek a bevett metaforáknak és nyelvi kliséknek a vezetésével sematizáljuk, akkor a *reproduktív* képzelőerő tevékenységére támaszkodunk. Van azonban a sematizálásnak egy ennél érdekesebb válfaja is, amely a képzelőerő Kant által *produktív*nek nevezett tevékenysége révén jön létre.

Az új aspektus felvillanása és megpillantása sokféleképp megtörténhet: egyszerűen megláthatunk egy dologban valamit, amit addig még sohasem vettünk észre, egy archan egy vonást, amit eddig még nem láttunk, egy gesztusban egy olyan tulajdonságot, amit nem társítottunk az illető személlyel stb. Egy vers jól sikerült metaforája olyan összefüggésre világíthat rá, amit eddig nem láttunk ebben a formában. Pilinszky ezt írja az *Apokrif*-ban: „És látni fogjuk a kelő napot, / mint tébolyult pupilla néma / és mint figyelő vadállat, oly nyugodt.” E vers elolvasása előtt nem tudtam a napot néma, tébolyult pupillának látni, azóta viszont tudom, hogy ezt az aspektus már azelőtt sejtettem, hogy Pilinszky metaforája megadta volna hozzá a kulcsot. A jó vers talán nem is más, mint a szokatlan összefüggések meghatározott, telített és intenzív felvillantása. Természetesen nem csak a nyelvi természetű analógiák az érdekesek, hanem mindaz, amit a festészet, a szobrászat és bármilyen művészi, vagy akár tudományos tevékenység felmutat. A művészet – leegyszerűsítő általánosítással – talán nem más, mint a megszokott metaforakészlet lebontása és új metaforák bevezetése, vagyis a dolgok és összefüggések újfajta láttatása. Gyermekkorom óta egyszerűen zöldnek látom a fákat, Cézanne fái viszont megtanítottak arra, hogy a fák *nem* zöldek, Van Gogh

¹⁶⁰ ÍK 270.

szobabelsői arra, hogy a valóságos tér *nem* geometrikus, Klee képei arra, hogy a ritmus *nem csak* zenei természetű jelenség.

Kant az analógiás, metaforikus, szimbolikus ábrázolásban a sematizálás különleges működését látja és ennek fontossága nem kerüli el a figyelmét. „Az ítéelőerőnek ezzel a tevékenységével mindaddig keveset foglalkoztak, holott nagyon is megérdemelne egy mélyebb vizsgálódást.”¹⁶¹ A mélyebb vizsgálódás valódi tárgya tulajdonképpen a produktív képzelőerő lenne, és a sematizálásnak az a mélyen rejtőző alapja, aminek a titkát „aligha fogjuk ellesni természetől”. A képet tovább bonyolítja, hogy nemcsak a felismert fogalmi forma utal olyan többletre, ami valamilyen analógiás-szimbolikus utalásban sematizálódhat, hanem egyszerűen az érzet anyaga maga is, Kant szerint – szemben a szaglás, tapintás és ízlelés primitív érzeteivel – különösen a színek és a hangok gazdagabb világa. „Mert egyedül ezek olyan érzetek, amelyek nem pusztán az érzéki érzést teszik lehetővé, hanem a reflexiót is az érzékek eme módosulásainak formájáról, s ekképp egy nyelvet alkotnak mintegy, amelyen a természet szól hozzánk, s amelynek, úgy tűnik, magasabb értelme van.” Kant rögtön meg is adja ennek a nyelvnek az elemeit. „Így a lilium fehér színe az elmét az ártatlanság eszméjére látszik ráhangolni, a hét szín pedig, a vöröstől az ibolyáig terjedő rendjük szerint, 1. a fenségesség, 2. a merészség, 3. az őszinteség, 4. a barátságosság, 5. a szerénység, 6. a kitartás és 7. a gyengédség eszméjére.”¹⁶² Első pillantásra is látszik, hogy Kant ebben a megfeleltetésben egy korabeli meggyőződésre támaszkodott, amit már aligha osztunk. Mindazonáltal érdekes, hogy olyan nyelvről tesz említést, „amelyen a természet szól hozzánk”, mintha az egyszerű, fizikai-észleleti megjelenések mögött beszélhetnénk még az analógiák sokkal gazdagabb és mélyebb nyelvéről. Azoknak a megfeleléseknek a nyelvéről, amelyek Baudelaire szerint a valóság igazi szövetét alkotják. Kanti fogalmakkal ezt a nyelvet a produktív képzelőerő termékeként, vagyis a spontán sematizálás eredményeként írhatjuk le.

Nem egyszerűen közelebbi vagy távolabbi hasonlóságok felfedezéséről van szó, hanem inkább arról, *aminek az alapján* bármilyen hasonlóság vagy analógia észlelhetővé válik. Valakinek az arcában felfedezett hasonlóság egy másik archoz nem ennek vagy a másik arcnak a tulajdonsága, nem vehető észre sem az egyik, sem a másik arcon, csak a kettő viszonyában válik észlelhetővé és csak egy bizonyos szempontból vagy beállítódásban. A megnyilvánuló forma mögött felsejlik egy másik rajzolat, egy olyan, eddig nem észlelt alakzat, amely ott van, de nem a felszíni forma nyilvánvalóságával. Látom az arcot, és utána felvillan az a másik rajzolat is, amiben a hasonlóság válik láthatóvá. Ezeknek a nem rögzített

¹⁶¹ Uo.

¹⁶² ÍK 217.

és nem rögzíthető alakzatoknak az észlelése, helyesebben felvillanása vagy megsejtése csak egy olyan sematizálás alapján lehetséges, amelyet nem fogalmak irányítanak. Ez a sematizálás az a működés, ami a produktív képzelőerő tevékenysége, és ha belegondolunk, a reprodukzív felidézés is csak ez alapján válik lehetővé. Az a nagyon egyszerű tudati esemény, hogy valami emlékeztet valami másra, tulajdonképpen csak egy elemi analógiás sematizálás, a közös, „láthatatlan” alakzat – rendszerint nem tudatos – megsejtése *után* válik lehetségessé. Ezért van gyakran az az érzésünk egy hasonlóság konkrét felismerésekor, hogy ezt a hasonlóságot tulajdonképpen már mindig is sejtettük. Egy látszólag paradox megfogalmazással azt mondhatjuk, hogy a többlet már mindig is jelen volt, de még nem jelent meg. Egy sajátos sematizálásra volt szükség, hogy a többlet a tapasztalat részévé váljon. Az analógiákat, hasonlóságokat, párhuzamokat, megfeleléseket megmutató fogalom nélküli sematizálás nagyon is alapvető összetevője a tapasztalati folyamatainknak.

4. A fenséges tapasztalata

Kant talán sehol nem hatol olyan mélyre fenomenológiai elemzéseiben, mint a fenségesről szóló részben. Az alábbi gondolatmenetet vezető kérdés a következő: ha ebben a sajátos tapasztalatban, ahogy Kant állítja, összeütközés található az elmeerők között, ezúttal a képzelőerő és az ész között, akkor milyen értelemben beszélhetünk mégis örömről, illetve ennek megfelelően összhangról a fenséges kapcsán? Illetve milyen értelemben beszélhetünk a sematizálás mozgásáról a fenséges élményében?

1. A képzelőerő működése

Kant többször hangsúlyozza, hogy a fenséges tapasztalatában az elme nem a nyugodt kontempláció állapotában található, hanem mozgásban van. A fenséges tapasztalata a széppel kapcsolatos szabad játékkal szemben mindig sokkal drámaibb dinamikát jelent.¹⁶³ Az objektum váltakozó vonzásának és taszításának mozgása rávilágít a képzelőerő működésére. Egy semmilyen tekintetben sem határolt látvány ellenállhatatlan erővel vonzza magához a

¹⁶³ „A természeti fenséges megjelenítésében az elme *mozgásban* érzi magát, ellentétben a természeti szép esztétikai megítélésével, ahol az elme *nyugodt* kontemplációban van. Ez a mozgás (kiváltképp kezdetben) egy megrázkódtatáshoz fogható, vagyis az ugyanazon objektum okozta gyorsan váltakozó vonzáshoz és taszításhoz.” ÍK 171.

képzelőerőt, az első mozgás tehát ez a vonzás, a képzelőerő szinte beleszédül a látványba és szédülten vonzódik egyre mélyebbre és messzebbre hatolni az elé táruló fenoménbe. A következő mozgás azonban a taszítás mozgása, a képzelőerő ugyanis egyszer csak nem tud tovább haladni, megakad a törekvésében, nyilvánvalóvá válik önmaga számára az elégtelensége és – ahogy Kant írja – „visszaroskad önmagába”.¹⁶⁴ A látvány azonban nem hagyja nyugodni, a mozgás újra kezdődik, és így tovább. Ennek a mozgásnak van egy funkcionális magyarázata, amit Kant az elmeerők, különösen a képzelőerő működésének pontos jellemzésével szolgáltat. A képzelőerőnek két alapfunkciója van: a felfogás (*apprehensio*) és az egybefogás (*comprehensio*). Ez tulajdonképpen megfelel *A tiszta ész kritikája* első dedukciójában leírt három lépcsős szintézis első két lépcsőfokának, az apprehenzió szintézisének (hogyan valamilyen egyáltalán felvesszünk a szemléletbe) és a reprodukció szintézisének (hogyan a szemléletbe felvett képzetet megőrizzük egy darabig). A véges tapasztalati tárgyak esetében ez a két funkció nem kerül ellentétbe, hanem kölcsönösen kiegészíti egymást. A fenséges esetében azonban az apprehenzió és a komprehenzió mozgása összeütközésbe kerül.¹⁶⁵ A fenségesben megmutatkozó tárgy a meg nem felelés viszonyában áll az elmeerőkkel. Valami túlságos mutatkozik meg itt, amit sem az értelem nem tud megragadni a fogalmi által, sem a képzelőerő nem tud befogni a szemléletbe.

Mindez azonban kissé absztrakt marad tényleges példák bemutatása nélkül. Tudjuk, hogy Kant architektonikai elképzelései a fenséges elemzésében is elvezetnek egy meghatározó különbségtételhez, a matematikai és a dinamikai fenséges különbségéhez. A matematikai fenségesben a képzelőerő az általában vett megismerőképessegre, a dinamikai fenségesben pedig a vágyóképessegre vonatkozik. Talán nem túlzást az erre vonatkozó bonyolult leírást egy kicsit leegyszerűsített megfogalmazásban visszaadni: a matematikai fenségesben egy statikusan elénk táruló és kimeríthetetlen sokasággal találkozunk, a dinamikai fenségesben ezzel szemben erők mozgását és egymásnak feszülését észleljük. Matematikai fenséges az óceán látványa, a nyugodt hegytömegek messzeségbe nyúló sokasága, a fejünk fölé boruló csillagos ég végtelenje. Dinamikailag fenségesnek pedig azt nevezzük, amikor a természet erőinek tombolását látjuk. „A merészen kiszögellő, mintegy fenyegető sziklák, az égen tornyosuló, mennydörgés és villámlás közepette tovavonuló viharfelhők, a vulkánok a maguk romboló hatalmasságában, a teljes pusztulást maguk után hagyó orkánok, a határtalan háborgó óceán, a hatalmas folyam magasból lezúduló vízesése és

¹⁶⁴ ÍK 165.

¹⁶⁵ „A felfogással nincs semmi baj, hiszen a képzelőerő a végtelenbe mehet vele. Minél tovább jut azonban a felfogás, annál nehezebbé válik az egybefogás és hamarosan elér a maximumáig.” ÍK 164.

hasonlók.”¹⁶⁶ Öröm és örömtelenség, vonzás és taszítás váltakozása abból fakad minden esetben, hogy a végtelenként és hatalmasként feltárulkozó természet egyfelől elrettent, mert túl hatalmas ahhoz, hogy áttekinthető, megérthető és felfogható legyen, vagyis van benne valami túlzás, valami szorongató meg nem felelés a felfogóképességünk vonatkozásában. Másrészt viszont örömet okoz annak felismerése, hogy az ész által kínált eszmék túl vannak az érzékiség határain, hogy van bennünk egy olyan érzékfeletti erő, amit semmilyen természeti hatalom nem gyűrhet le.

2. Érzékfelettiesség a fenségesben

Kant a fenséges elemzésében gyakran hangsúlyozza, hogy az élmény valódi tartalma tulajdonképpen nem lehet más, mint egy erkölcsi eszme felélesztése. A fenséges tapasztalatában tulajdonképpen önmagunk érzékfeletti természetét, és ezen keresztül a bennünk rejlő morális törvényt, illetve ennek a természet minden erejétől való függetlenségét sejtjük meg. Kant nem pusztán azt állítja, hogy a fenségessel együtt járó érzés az öröm és az örömtelenség, illetve a tisztelet és a csodálat keveréke. Konkrétan is elemzi ennek az érzésnek a természetét: a fenséges tapasztalata ugyan minden esetben erkölcsi vonásokat mutat nála, mégis van az elemzéseknek egy fenomenológiai olvasata.

Először is leszögezi, hogy „nem az objektum nevezendő tehát fenségesnek, hanem az a szellemi hangoltság, amely egy bizonyos, a reflektáló ítélőerőt foglalkoztató megjelenítés által keletkezik”.¹⁶⁷ Mit jelent ez a szellemi hangoltság vagy „szellemi érzés”?¹⁶⁸ Valami olyasmit veszünk észre magunkban, amiről azelőtt nem volt tudomásunk, és ami nem pusztán elszórakoztat, hanem megrendít, esetleg jelentőségteljes felismerésekhez vezet, de legalábbis sejtteni enged egy azelőtt ismeretlen összefüggést. Megpróbálom Kant elszórt megjegyzéseit valamiféle rendbe illeszteni. 1) *Általános meghatározás:* „fenséges az, aminek már pusztán elgondolni-tudása is az elme egy olyan képességét bizonyítja, amely felette áll az érzékek minden mércéjének.”¹⁶⁹ Az, ami a fenségesben mértéktelen és hatalmas, vagyis végtelen, a bennünk rejlő végtelent mutatja meg közvetve. 2) *Matematikai meghatározás:* „A végtelennek mint adottnak már az ellentmondás nélküli *pusztán elgondolni tudásához* is egy

¹⁶⁶ ÍK 174.

¹⁶⁷ ÍK 163.

¹⁶⁸ ÍK 68.

¹⁶⁹ ÍK 163.

olyan képesség szükségeltetik az emberi elmében, amely maga érzékin túli.”¹⁷⁰ A csillagos ég fejem fölé boruló végtelenségébe való belepillantás és az ezzel járó megrendülés és szédület azt mutatja meg, hogy van bennem valami, ami nincs ugyanúgy határok közé szorítva, mint véges érzékiségem, valami, ami túl van az érzékiségen. 3) *Dinamikai meghatározás*: „esztétikai ítéletünkben a természetet nem annyiban ítéljük fenségesnek, amennyiben félelmet kelt, hanem mert feléleszti bennünk az erőt (mely nem természet) arra, hogy kicsiségnek tekintsük mindazt, ami iránt aggodalmas törődéssel viseltetünk: a javakat, az egészséget és az életet, s hogy a természet hatalmát, melynek ezek tekintetében alá vagyunk rendelve, önmagunkra és személyiségünkre nézve mégse tartsuk olyan hatalmasságnak, amely előtt meg kellene hajolnunk”.¹⁷¹ Azért mondhatjuk, hogy dinamikai ez a meghatározás, mert itt már nem nyugodt állapotról, hanem hatalmas, egymásnak feszülő és tomboló erőkről van szó, és ezeknek a látványa egy korábban nem érzett belső erő felébredéséhez vezet. A fenséges tapasztalata nem pusztán azt mutatja meg, hogy *van* bennünk valami érzékfeletti, hanem azt is, hogy *ez erő* ad az érzékiség motívumaitól való megszabaduláshoz.¹⁷²

A fenséges tapasztalatában megnyilvánuló érzést anélkül is értelmezhetjük, hogy Kant módjára az autonóm erkölcsi törvényhez vezető lépcsőfoknak tekintenénk. Az öröm és örömtelenség furcsa, felkavaró élménye végső soron ahhoz a belátáshoz vezet, hogy tisztább, erősebb és jobb vagyok annál, mint amit önmagamról hittem, illetve amit elhitettek velem saját természetemre vonatkozóan. Tisztelet önnön érzékfeletti természetem iránt és önbecsülés, ezek a fenséges tapasztalatának kísérő jelenségei.

Egyedül a fenséges tapasztalatában sejtem meg azt, hogy titokzatos fölény rejlik bennem a természet minden törvényével, rendszerével és hatásával szemben. Bizonyos értelemben a szabadság élményét szolgáltatja az az emelkedettség, amely szinte szükségszerűen együtt jár a fenséggel. Kant gyakran utal arra, hogy a fenséges nem tárgyi vonás, vagyis sohasem a tapasztalat számára megjelenő látványhoz kapcsolódik, tehát – kanti kifejezéssel – nem objektív predikátum. A fenséges érzése kizárólag önmagunkban, szubjektív érzésként jelenik meg. A fenséges szellemi hangoltsága egy fölényérzés felébredése, ebben a fölényben azonban semmiféle egoisztikus vonás nincs. Sőt a fölény természete éppen abban a felismerésben áll, hogy olyan lény vagyok, aki nincs minden tekintetben alávetve a testéhez, a pszichéjéhez, végső soron az énjéhez tartozó motivációknak. A fenségesben felébredő fölény az énnel szembeni fölény. Kant szépen és érzékletesen jeleníti

¹⁷⁰ ÍK 167.

¹⁷¹ ÍK 175.

¹⁷² „[A]z ilyen tárgyakat szívesen nevezzük fenségesnek, mert a lélek erősségét a szokásos középser fölé fokozzák.” ÍK 174.

meg ezt az érzékfölötti fölényt: a hatalmas természet felismerteti ugyan velünk fizikai tehetetlenségünket és kiszolgáltatottságunkat, „ám egyszermind felfedi azon képességünket is, hogy magunkat mint a természettől függetlent ítéljük meg, és felfedi egy olyan fölényünket a természettel szemben, amelyen egy egészen más fajtájú önfenntartás alapszik, mint az, amit a rajtunk kívüli természet megtámadhat és veszélyeztethet”.¹⁷³ A természettől független önfenntartás – ez az a formula, amit Kant egyértelműen az erkölcsi törvény és a személyünkben hordozott emberiség kontextusában értelmez.

A természettől független önfenntartás azonban értelmezhető – fenomenológiai terminusokkal – a szabad és nyitott tapasztalat megsejtésének is, vagyis egy olyan sejtésnek, amely a természet és a világ mindenféle megszokott értelmezése alól felszabadít. A fenséges tapasztalata éppen azért olyan felkavaró, mert azok az értelmezési minták és tapasztalati sémák is megrendülnek benne, amelyekhez az affektív életem le van horgonyozva. A tapasztalat megrendülése affektív megrendüléssel jár együtt és a gondolkodás és érzés felszabadulásának élményével. A fenséges élményében nem absztrakt módon szembesülök szabadságom üres tényével, hanem a megszokott fogalmi sematizálás mozgásba lendülését, új, szabadabb értelmezések felbukkanását élem át.

Kant többször alkalmazza a szakadék metaforáját a fenséggel kapcsolatban. Az elmeerők nemcsak mozgásba lendülnek az öröm és örömtelenség furcsa keveréke révén, hanem újra és újra belevesznek a fenséges szemlélésébe.¹⁷⁴ A képzelőerőt tehát összezavarja a fenséges, amennyiben az elé táruló látvány szakadéknak bizonyul a számára. Valójában a képzelőerő számára a végtelen a szakadék, a végtelen az, ahol elveszíti a kapaszkodót, mert nincs többé forma, alak és fogalom, amit sematizálhatna. A fenséges illetve a szemléleti végtelen esetében a képzelőerő fogalom nélküli sematizálása túlfut minden lehetséges támasztékon és irányát veszti.¹⁷⁵ A szakadék metafora nem csak retorikai eszközként van jelen a szövegben: valóban szakadék fenyegeti elnyeléssel a képzelőerőt. A szakadék ugyanis ellenállhatatlanul vonz és ugyanakkor páni félelmet okoz. A képzelőerő viszonya ugyanilyen

¹⁷³ ÍK 174–175.

¹⁷⁴ „A képzelőerő számára a túlságos (mely felé a szemlélet felfogásában hajtatik) [olyan] mint egy szakadék, mely azzal fenyegeti, hogy elveszíti magát benne.” ÍK 171. Egy kicsit később pedig ezt olvassuk: „az ész erőszakot gyakorol a képzelőerő felett azért, hogy önmaga tulajdonképpeni tartományának (a gyakorlatinak) megfelelővé bővítsé ki, és kitekinteni késztesse a végtelenre, mely a képzelőerő számára szakadék” (ÍK 178.).

¹⁷⁵ Kant megfontolásait követve a végtelen többféle értelme között tehetünk különbséget. 1) Beszélhetünk az ész végtelenjéről, amely egy regulatív eszme és a világegész totalitására vonatkozik. 2) Az értelem végtelenje a szukcesszív szintézis számfogalmak által vezetett fogalma, amely a *comprehensio logica* teljesítménye. 3) Ezzel szemben a képzelőerő végtelenje a *comprehensio aesthetica* korlátozott képességén túlszorduló szemléleti sokaság, vagyis a fenségesben feltáruló végtelen fogalom nélküli sokasága. 4) Emellett még beszélhetünk az érzékfeletti fogalmához kapcsolódó végtelenről, vagyis egy „gondolati fenségesről”, amelynek során a „dolog” az, ami mindig túlszordul a gondolkodás erőfeszítésein és a paradoxonok új és új formájában mutatkozik.

a fenségeshez: vágyódik utána, hiszen az elme számára öröm a megjelenítőerők kibővülése, ugyanakkor riasztó a kapaszkodók elvesztése, hiszen ezzel az elmeerők nyugalmas és biztonságos együttműködése mint olyan szűnne meg működni. Pontosabban fogalmazva: a végtelen abban az értelemben fenyegető szakadék, hogy ha túlságosan belefelejtkezünk, akkor *a sematizálás nemcsak a fogalmakat veszíti el, hanem magukat a sémákat is*. A szakadék vonz, de a szakadékba való belezuhanás a képzelőerő, vagyis végső soron az elme halálát jelentené. A végtelenbe való előrehaladás tehát először kibővíti a képzelőerőt, azután a végső határáig feszíti, végül elnyeléssel fenyegető szakadékká válik. Az elme pedig védekezik ez ellen a veszély ellen.

3. Ész és képzelőerő

Ezen a ponton válik nyilvánvalóvá az ész szerepe. Az ész úgyszólván visszarántja a képzelőerőt a szakadékba való beleszedüléstől és a fogalom nélküli sematizálásnak újra támasztékot ad egy eszme formájában. Kant ezt a mozgást érzékfelettségünk, ezáltal pedig autonóm erkölcsiségünk tudatosulására futtatja ki. Ha arra a kérdésre keresünk feleletet, hogy mit jelent a fenséges tapasztalatában az *eszme* megjelenése, akkor a következő válaszokat kapjuk: az elmeerők kitágulnak, különösen a képzelőerő bővül ki; a lélek erőssége fokozódik és az elmében fölény ébred; tudatosul érzékfeletti természetünk; tudatosul bennünk az erkölcsi törvény érzékfeletti, szabad autonómiája. A fenséges tapasztalatának e négy lehetséges hatása mind valamilyen vonatkozásban áll avval, amit Kant eszmének nevez. Ezek mögött azonban felfedezhető egy olyan alapmozgás, amely képzelőerő és ész szoros együttműködését mutatja és fényt vet a sematizálás egy újabb válfajára, valamint az összhang egy újabb típusára.

Röviden azt mondhatnánk, hogy az ész úgy menti meg a képzelőerőt a fenséges szakadékába való beleszedüléstől, hogy egy eszmét szolgáltat a számára, amely a képzelőerő iránytalanná vált sematizálását új támasztékkal és formával látja el. Éppen azért ilyen sokértelmű ez az eszme – már magánál Kantnál is –, mert nem egy rögzített út kijelöléséről van szó, hanem a képzelőerőnek a túlságosból való visszatereléséről. Induljunk ki Kant egyik megjegyzéséből. „Hiszen az – írja a fenségesről alkotott ítélet modalitása kapcsán –, hogy valami visszariasztó az érzékiség számára, ám ugyanakkor vonzó is, ez csak az eszmék előfeltétele mellett lehetséges, mivel nem másból adódik, mint a természetnek az eszmékkel való meg-nem-feleléséből és a képzelőerő arra irányuló erőfeszítéséből, hogy a természetet az

eszmék sémájaként kezelje.”¹⁷⁶ Ebben a megjegyzésben több állítás is szerepel: a természet és az észeszmék között nincs megfelelés, az ész hatására tehát a képzelőerő olyasmit igyekszik a természetben észrevenni, ami nincs eredetileg ott, ezt pedig úgy teszi, hogy az elé táruló látványt, ami önmagában nem más, mint a természet nyers és formátlan végtelenje, „az eszmék *sémájaként* kezeli”. Ezt a kifejezést nem lehet másként értelmezni, minthogy a képzelőerő olyan erőfeszítéseket tesz, amelyek révén a nyers természeti jelenségben utalásokat és jeleket igyekszik megpillantani az erkölcsi eszmére vonatkozóan. Ezek a jelek azonban nem olvashatók le magáról a tárgyról: a tomboló viharban semmiféle utalás nincs egy erkölcsi világra, roppant sziklatömbök végtelenbe nyúló látványa önmagában semmifajta eleven eszmeiséget nem fejez ki, a csillagos ég pedig semmi más, mint megszámlálhatatlan fénypont villódzó sokasága. Fenségessé ezek a tárgyak valóban csak akkor válnak, amikor szemléleti megjelenítésükben egy sajátos *sematizálás* indul be. Ez a sematizálás nem történhet egyetlen értelmi fogalom vezetésével sem, hiszen a tárgy túl nagy és túl formátlan ehhez. A sematizálást az ész által kínált eszme vezeti. Az eszme egy fogalmilag nem definiált és az érzéki világban fel nem lelhető „forma”, ami általában valamilyen totalitás képzetével áll összefüggésben – ez az eszme meghatározása *A tiszta ész kritikájában*. A fenséges elemzések azonban mintha valami másról lenne szó.

A fenséges élményének két szakaszát különböztethetjük meg. Az első szakasz a néma elragadtatottság állapota, amikor a döbbenet és a csodálkozás keveredik a tárgy iránti tisztelettel, s a létrejövő érzés – ahogy Kant írja – egy megrázkódtatáshoz hasonló: olyan közvetett öröm, amely „az életerők pillanatnyi gátoltságának és ezt nyomban követő, annál erősebb kiáradásának érzése”¹⁷⁷ által jön létre. Ez a megrázkódtatás valóban a megismerőerők összeütközésével és disszonanciájával jár együtt, hiszen a tapasztalás megszokott menetét valami érthetetlen, váratlan, felfoghatatlanul hatalmas és alaktalan, ugyanakkor szédítően, sőt ellenállhatatlanul vonzó látvány akasztja meg. A második szakasznak azt nevezhetjük, amikor a szemlélő bizonyos értelemben kiszakad a lenyűgözöttség állapotából, újra visszatér önmagához, ám egy felismeréssel gazdagodva. Úgy is megfogalmazhatnánk, hogy az új felismerés révén egy más szinten talál vissza önmagához és a tapasztalat normál menetéhez.

Mit nevezhetünk felismerésnek a fenséges élményében? A kérdés nagyon is bonyolult és éppen bonyolultsága miatt csábító a kanti válasz: az önmagunkban rejlő érzékfeletti és erkölcsi lényt ismerjük fel. Be kell azonban látnunk, hogy a fenomenológiai szempont feladásával itt egy metafizikai, de legalábbis architektonikai szempontot érvényesít Kant. Ez a

¹⁷⁶ ÍK 178.

¹⁷⁷ ÍK 157.

szempont pedig azt követeli meg, hogy össze lehessen kötni az egyébként élesen elválasztott két szférát, az érzéki természet fizikai törvényeknek alávetett világát és az érzékfeletti világ erkölcsi törvények által irányított valóságát. Pusztán fenomenológiai szempontból azonban ez a válasz nem kielégítő. Ha egyáltalán felismerésről vagy belátásról beszélhetünk itt, akkor az leginkább a negativitás terminusaiban fogalmazható meg. A fenséges élményéből hiányzik a harmónia – talán ez a legdöntőbb elem –, noha ugyanúgy nem beszélhetünk fogalmilag megragadható formáról, mint a szép esetében. Az öröm tehát nem származhat a harmóniából, forrása így egy másfajta „fogalmi felismerés”, kanti terminussal egy eszme megjelenése. Ez a sajátos felismerés azonban semmiféle konkrét formához vagy fogalomhoz nem kapcsolódik, így a fenséges tapasztalatában felmerülő eszme negatívként írható le. Röviden: felismerem, hogy a világ nem az, aminek hittem, és hogy én sem egészen az vagyok, akinek eddig hittem magam. A fenséges tapasztalatát túlságosan is könnyű rövidre zárni az eszme „konkretizálásával”. Így jutunk el a fenséges vallási értelmezéséhez (ami ellen Kant tiltakozott), vagy Kant erkölcsi értelmezéséhez, ami ugyancsak többet vetít a jelenségbe, mint ami onnan ténylegesen kiolvasható.

A megrázkódtatást a fenséges tapasztalatában Kant többféleképpen jellemzi: összeütközés az elmeerők között, a képzelőerő képtelenségének felismerése a végtelenbe való tágulásra, az életerők pillanatnyi gátoltsága, majd hirtelen kiáradása stb. A megrázkódtatás azonban úgy is értelmezhető, hogy a fenséges felráz, felébreszt, magamhoz térít, kimozdít a megszokás mechanikus világából. Ez a kimozdulás pedig már önmagában egy felismerést jelent: nem csak a megszokott világ, a megszokott élet jelenti lehetőségeim szféráját, létezésem egy tágabb horizont felé is nyitott. Hallgassuk még egyszer Kant szép és tömör formuláját: a fenséges „*feléleszti bennünk az erőt arra, hogy kicsiségnek tekintsük mindazt, ami iránt aggodalmas törődéssel viseltetünk.*”

A fenséges tapasztalata olyan többletet szolgáltat, amivel *semmilyen fogalom, sőt semmilyen eszme sem adekvát*. Tapasztalati és tudati életünk biztosnak hitt pillérei rendülnek meg a fenséggel együtt járó megrázkódtatás során: az én, a világ, az elérendő cél, az akarat, a szeretet, a tudás, az erkölcs stb. mind érintve vannak ebben a megrázkódtatásban. Ha nem a fundamentumok újrasedimentálása indul meg, vagyis nem ezekre az alapokra kérdezek rá, akkor az elme önkéntelenül is *külső* támasztékot keres a sedimentálás számára: így születik az élmény vallásos és morális értelmezése. A fenséges kanti leírásának középponti mozzanatával, vagyis az érzékfeletti-morális értelmezéssel nem kell okvetlenül egyetértenünk. A kanti megközelítés viszont jó példát szolgáltat arra, hogy miként indul el szükségszerűen és úgyszólván magától az élmény értelmezése, illetve sedimentálása.

Hova jutottunk a fogalom nélküli sematizálás különböző típusainak elemzésével? A fogalmak köre, vagyis a megérthető, rendszerezhető és felismerhető ismeretek köre, úgy tűnik, jóval szűkebb a lehetséges sematizálások körénél. Jó néhány tapasztalatunk fogalmi azonosítás nélkül történik meg, nem nagyon lehetséges azonban tudati működés valamilyen – legalábbis – alapszintű sematizálás, vagyis összefüggések, kapcsolatok, analógiák, elemi alakzatok keresése nélkül. A sematizálás tehát soha nem marad abba: a szép és a fenséges élménye nem némít el teljesen, hanem elindul bennünk a sematizálás fogalomtól független mozgása, az analógiás észlelésben pedig a produktív képzelőerő a hasonlóságok, analógiák és megfelelések végtelen sokaságát veti fel a fogalmi tapasztalás „peremén”. A sematizálás teljes megszűnése csak az elme halálaként gondolható el. A sematizálás sohasem áll le teljesen, de nem is merevül változatlan fogalmi szerkezeté. A valóság szövete és a tudat élete sokkal gazdagabb a mindenkori fogalmi hálónknál, ám a felismerés peremén mutatkozó többlet mindig arra törekszik, hogy valamilyen módon alakot öltjön és a tapasztalás részévé váljon.

6. A képzelőerő fenomenológiája

A fejezet utolsó részében az lesz a feladatunk, hogy strukturáltabb formában tekintsük át a képzelőerő egyes funkcióit és egészében vett működését. Mindenekelőtt azonban azt kell leszögeznünk, hogy az alább következő elemzések fenomenológiai módon próbálnak közelíteni a képzelőerő működéséhez. Az ontológiai és a transzcendentális megközelítéssel szemben a fenomenológiai vizsgálódás mindig a tapasztalat közvetlenségéhez való visszatérést tűzi ki célul. Jelen esetben ez azt jelenti, hogy a képzelőerő működését a konkrét tapasztalatban igyekszünk felderíteni, anélkül hogy a végesség ontológiai jellegzetességére vagy a transzcendentális fakultások architektonikájára támaszkodnánk.

Kant a megismerőképesség és a vágyóképesség közé közvetítőnek az öröm-örömtelenség (*Lust/Unlust*) „képességét” illeszti. Az öröm, mint tudjuk, nem a kellemesség és nem is a tökéletesség fogalmával kapcsolódik össze. Az előbbi az érzékek örömét, az utóbbi az intellektuális örömet jelenti, de a kanti meghatározás szerint ezek valójában nem igazi örömek. Az öröm tulajdonképpen kizárólag a képzelőerő játékához és az esztétikai ítélet szabad tevékenységéhez kapcsolódik, szemben a kellemességgel, ami az érzékeknek való megfelelés, illetve a tökéletességgel, ami pedig a fogalmaknak való megfelelés. Az igazi örömben azonban nem előre adott feltételeknek való megfelelés munkál, hanem a

megismerőerők akadálytalan egymásra hangolódása. Ez a belső, szemlélődő, elidőző öröm állapota.

Egy fenomenológiailag jól körülírható belátásról van szó, amit talán érdemes kihámozni a kanti architektonika zártságából. Kant szerint a valódi öröm, az, ami önmagától törekszik önfenntartásra és nem valamilyen külső motiváció vezérli, valójában a képzelőerő produktív jellegének a megjelenéséből eredeztethető. Vannak természetesen érdekes, elbűvölő, sőt megrázó élményeink is, de öröm igazából csak a produktív képzelőerő kötetlen működéséből jöhet létre. Csak ez nem keveredik „patologikus” motivációkkal (például egy kellemes dolog vagy egy kényelmes helyzet iránti vággyal, vagy a szeretett személy elvesztésétől való félelemmel). Vannak intenzívebb örömök, mint a szemlélődés öröme, de ezek rendszerint akarattal és az ént megrendítő szenvedéllyel kapcsolódnak össze. A produktív képzelőerő öröme nem jobb és nem rosszabb a szenvedélyes örömnél, hanem más természetű: éntelen öröm, más szóval mentes az én motivációinak, vágyainak és szükségleteinek korlátozottságától. Kant ezt fogalmazza meg avval a tétellel, hogy az öröm és örömtelenség egy külön képesség, amely független a megismeréstől és az akarástól, a metafizika két nagy szférájától. Nem az értelemhez, de nem is a gyakorlati észhez kapcsolódik, hanem a képzelőerőhöz, ehhez a furcsa, köztes képességhez. A képzelőerő öröme pedig kétségtelenül a fogalom nélküli sematizálás játékaához kapcsolódik, a tapasztalatban működő szabadság, vagyis a megszokott fogalmak, illetve sémák felbomlásának és egy új, nyitott sematizálás elindulásának élményéhez.

„Figyelemre méltó – írja Kant –, hogy a képzelőerő, számunkra teljességgel megfoghatatlan módon, nemcsak arra képes, hogy akár még hosszú idő múltán is visszaidézzék a fogalmak számára szolgáló jeleket, hanem egy tárgy képét és alakját is reprodukálni tudja a különböző vagy azonos fajtájú tárgyak kimondhatatlanul nagyszámú sokaságából, sőt ezen felül képes arra is, hogy amikor az elme összehasonlításokat akar végezni, akkor – és ez minden bizonnyal ténylegesen így történik, még ha a tudatossághoz nem is elégséges módon – az egyik képet mintegy a másikra vetítse, s több azonos fajtájúnak a kongruenciájából megkapjon egy átlagot, mely valamennyinek közös mértékéül szolgál.”¹⁷⁸ Érdekes és Kanttól némiképp szokatlan, hogy kétszer is a képzelőerő működésének tudattalan jellegére utal: „számunkra teljességgel megfoghatatlan módon”, illetve „még ha a tudatossághoz nem is elégséges módon”. Ez a megfogalmazás olyasmit sejtet, hogy a képzelőerő működése olyannyira alapvető, hogy nem is válhat tudatossá, más szavakkal: minden tudatossá válás

¹⁷⁸ ÍK 144.

feltételét jelenti. A képzelőerő tehát egyfelől „számunkra teljességgel megfoghatatlan módon”, illetve „a tudatossághoz nem elégséges módon” működik, másfelől működéséhez a szabadság, a játék és a produktivitás fogalmai kapcsolódnak. A képzelőerő sajátos produktivitására a zseniről szóló elemzések vetnek fényt. A zseni kanti bemutatása ezúttal nem a műalkotás lehetőségfeltételeinek dedukciója szempontjából érdekes, hanem a képzelőerő egy újabb aspektusának pontos elemzése miatt. A képzelőerő leírásához analógiákra van szükség, az egyik analógiás jellemzést a játék fogalma felől kaptuk, a másik fontos analógia a teremtő művész alkotótevékenysége lesz.¹⁷⁹ Olyan szabály nélküli működésről van szó, amely nem az álom vagy az örület szabály nélküliségével áll párhuzamban. A zseniben a képzelőerő szabály nélkül ugyan, de mégis sajátos értelemben *szabályozottan*, vagyis szabályokat teremtve működik. Ezt a különös kettősséget kell értelmeznünk a továbbiakban.

A képzelőerő produktivitása kapcsán Kant elemzései két fogalom köré csoportosulnak, az egyik a zseni, a másik a szellem. A zseni fogalma a műalkotások létrejötte felől ragadja meg ugyanazt a folyamatot, amit a szellem fogalma a transzcendentális filozófia egésze felől. A zseni – hangzik Kant definíciója – „az a született elmebeli diszpozíció [ingenium], *amely által* a természet a művészetnek a szabályt adja”.¹⁸⁰ Ebben a definícióban két lényeges állítás kerül egymás mellé: mindaz, ami valóban műalkotás, egy *teremtő* elme műve; ami a zseniben a teremtő princípium, az a *természethez*, nem pedig a kultúrához vagy a műveltséghez tartozik. Mindkét állítás középpontjában a szabály lehetetlensége áll: a művész attól teremtő, hogy tevékenysége nem követ szabályokat, illetve a kultúra és műveltség szabályok által meghatározott rendjéhez képest a benne működő természet – ami nem az empirikus, fizikai természet – olyasmi, amit szabályoknak alá nem vetett erőként gondolhatunk el. A zseni kanti meghatározásának négy mozzanata is egyértelműen a szabály fogalma köré épül: a zsenit eredetiség, példaszerűség, természetesség jellemzi és hatását a művészetben, nem pedig a tudományban fejt ki.¹⁸¹ A zseniben működő „teremtő természet” tehát röviden a szabály

¹⁷⁹ A produktív képzelőerő, a reflektáló ítélőerő és a zseni fogalmának kapcsolatáról lásd Jürgen Saatröwe: *Genie und Reflexion. Zu Kants Theorie des Ästhetischen*. Karlsruhe, Schindele Verlag, 1971.

¹⁸⁰ ÍK 222.

¹⁸¹ „1. A zseni: *tehetség* olyasvalaminek a létrehozására, amihez nem adható meghatározott szabály [...]. 2. Mivel azonban létezhet eredeti értelmetlenség is, ezért a zseni alkotásának egyúttal mintának, vagyis *példaszerűnek* kell lennie; tehát az alkotásnak, mely maga nem születhet utánpótlásból, mások szemében mégis utánpótlásra méltónak kell lennie, azaz a megítélés etalonjául vagy szabályául szolgálnia. 3. A zseni maga nem tudja leírni vagy tudományosan bemutatni, hogy miképpen hozta létre alkotását, hanem mint *természet* adja a szabályt [...]. 4. A természet a zseni által nem a tudománynak írja elő a szabályt, hanem a művészetnek [...]” ÍK 223–224.

nélküli szabályalkotás képessége. (Ne felejtjük el, hogy az ítélőerő meghatározása hasonló szerkezetet mutat: az ítélőerő a szabály nélküli szabályalkalmazás képessége.)

Az esztétikai ítélet kapcsán Kantnak azt a feladatot kellett megoldania, hogy miként lehet számot adni a szép *tapasztalatáról* anélkül, hogy egy fogalomra építenénk a leírást. Mivel a szép tapasztalatának nincsen szabálya, ezért a vele járó esztétikai – tehát nem érzéki és nem is intellektuális – örömmérés a képzelőerő és az értelem harmonikus játékából ered. *Szabály nélküli, de harmonikus összjáték* – ebben a formulában lehetne összefoglalni a szép kanti leírását. A műalkotás létrejötte másfajta magyarázatot igényel. Mivel itt nem a befogadás passzív állapotáról, hanem aktivitásról és létrehozásról van szó, ezért a szabály nélküliség is más összefüggésben merül fel. A szabály nélküliség nem két képesség egymásra hangolódásában áll, az egymásra hangolódáson túl még valamire szükség van, egy olyan aktivitásra, amelynek eredménye egy új szabály, vagyis egy olyan mű létrejötte, amely szabályként szolgál a későbbiekben az esztétikai ítélkezés számára. A műalkotás létrejötte tehát: *szabály nélküli, de szabályt alkotó tevékenység*.

Természetesen itt olyasmibe ütközik a leírás, amiről úgyszólván csak negatív módon tud számot adni. Kant ezt a nehézséget kétféleképpen érzékelteti. Egyfelől arra hivatkozik, hogy a képzelőerő működésének olyan szintjéről van szó, amely már „megfoghatatlan”, hiszen nincs rá analógia és lényegileg titokzatos tevékenységként jelenik meg.¹⁸² Másrészt arra utal többször is a képzelőerő teremtő tevékenysége kapcsán, hogy itt maga a természet működik a mélyben. A zseni tehetsége „természeti adomány”, olyan diszpozíció, „*amely által a természet a művészetnek a szabályt adja*”¹⁸³, „a szubjektumbeli természetnek kell a szabályt adnia a művészetnek”¹⁸⁴, a zseni „*mint természet adja a szabályt*”¹⁸⁵, „a zseni képessége nem megosztható, hanem mindenki közvetlenül kaphatja csak a természet kezéből”¹⁸⁶. A képzelőerő teremtő működése tehát el van rejtve a szemünk előtt, de nem egy ismeretlen hatalom, hanem a mindenütt működő természet hatása ismerhető fel benne. Kant sehol sem próbálja rövidre zárni a leírást azzal, hogy pontos meghatározást ad a képzelőerő hatóköréről és tevékenységéről. Tudatosan vállalja, hogy itt olyasmire érkezett, aminek a leírásához a transzcendentális filozófia, és általában az emberi gondolkodás eszközei valószínűleg nem elégségesek. Mindezen nehézségek ellenére Kant megpróbálja pozitívan is megragadni a képzelőerő produktivitását. Ezt az alábbi három aspektusban lehetne bemutatni.

¹⁸² „Hogy ez miként lehetséges – írja egy helyen a művészi alkotásban létrejött szabály felett elmélkedve –, azt nehéz megmagyarázni.” ÍK 225.

¹⁸³ ÍK 222.

¹⁸⁴ ÍK 223.

¹⁸⁵ Uo.

¹⁸⁶ ÍK 225.

1. *Szabály és teremtés.* Ahogy már láttuk, a szabály fogalma kettős összefüggésben merül fel a zseni kapcsán: szabályoktól rugaszkodik el, ám alkotó tevékenységével szabályokat hoz létre. A zseni nem követ semmiféle előírást vagy tanítást, hiszen akkor tevékenysége kimerülne az iskolás utánzásban. Még ha a legkifinomultabb módon is, de a már meglévő technikákat, módszereket és szemléletet alkalmazná, akkor is utánoznna, vagyis mások által kidolgozott szabályokhoz igazodna. Kant ezért különbséget tesz a jelentékeny koponya és a zseni között. Jelentékeny koponya az, akinek nagy a tanulási kapacitása, önállóan gondolkodik és még ki is talál ezt-azt. Rendszerint ilyenek a tudósok. Az ilyen jelentékeny koponya azonban nem teremtő, „mert amit kigondolt, azt meg is *lehetett volna* tanulni [...] és nem különbözik specifikusan attól, ami utánzás révén kellő szorgalommal megszerezhető”.¹⁸⁷ A tudósok és művészek közötti kissé leegyszerűsítő különbséget Kant tulajdonképpen az értelem és a képzelőerő különbségének alapján vonja meg, és arra használja, hogy bemutassa: az értelem által meghatározott elmeműködés egészen más természetű, mint az, amit a képzelőerő irányít. A tudomány és a művészet közötti különbség így transzcendentális alapokon fogalmazódik meg. A tudományt meg lehet tanulni – állítja Kant –, a szellemdús költészetet azonban nem. „Ennek az az oka, hogy míg Newton nemcsak önmagának, hanem mindenkinek be tudná mutatni, szemléletesen és követésre alkalmas módon, az általa megtett valamennyi lépést [...], addig egy Homérosz vagy egy Wieland nem tudja elmondani, hogy fejében hogyan bukkantak elő és álltak össze a fantáziadús, de egyszersmind gondolatokban is gazdag eszmék.”¹⁸⁸ A tudós az értelmére támaszkodik, ezért kutatásához elegendő a szorgalom, a művész viszont a képzelőerejére hagyatkozik, ezért sem elmondani nem tudja, hogyan jött létre benne a szellemdús eszme, sem másokat erre megtanítani nem képes. Az értelem a szabályok képessége, ezért követhető, magyarázható és tanítható, ezzel szemben a képzelőerő a szabály nélküliség képessége, és sem nem közölhető, sem nem tanítható.

A szabály második vonatkozása a létrejött műalkotással kapcsolatos. Kant szerint az igazi művész működése tulajdonképpen nem pusztán szabályt hoz létre és iskolát teremt ezáltal, hanem egyszersmind példaszerű. Tehát nem csak arra indít, hogy másolják a műveiből kivonható szabályokat – noha már ez sem kevés –, hanem arra is, hogy kövessék a műveiben tetten érhető eredetiséget. A műalkotásban megnyilvánuló újszerűség a hasonló képességű tanítványban nem szabályként csapódik le, hanem benne is feléleszti az eredetiséget. Miféle tehát az a szabály, ami a műalkotással létrejön? „Nem lehet olyan szabály, amely formulában

¹⁸⁷ ÍK 224.

¹⁸⁸ Uo.

rögzítve előírásként szolgál, mert ez esetben a szépről alkotott ítélet meghatározható volna fogalmak szerint. A szabályt a létező alkotásból kell absztrahálni, mely alkotáson mások próbára tehetik saját tehetségüket.”¹⁸⁹ A létrejövő szabály tehát igen furcsa képet mutat: nem olyan szabály, amely egy fogalomban vagy fogalmi összefüggésben rögzíthető volna. Ez a szabály nem definiálható, hiszen tulajdonképpen egyedül az adott individuális műalkotás testesíti meg, ami viszont mégiscsak szabályként működik, amennyiben példaként és mintaként szolgál. A műalkotás olyan különleges esete a szabálynak, amelyre magán a művön kívül nem található más példa.

2. *Képzelőerő és ízlés.* A teremtő művészen a képzelőerő elrugaszkodik a szabályoktól. Kant azonban nem győzi hangsúlyozni, hogy a szabályok elengedése önmagában még nem elég, és hogy a művész soha nem is tekinthet el teljesen a szabályoktól. A képzelőerő teljes szabadon engedése semmi egyebet nem eredményezne, mint értelmetlenséget.¹⁹⁰ Az ítéelőerő tehát korlátozza és meghatározott mederbe tereli a zabolátlan képzelőerőt. De hogyan értendő pontosan ez a korlátozó szerep? Az ítéelőerőn keresztül valójában a kettős értelemben vett *sensus communis* szab határt a képzeletnek: a természetes ízlés (a harmónia, a ritmus, az arányok érzéke) egyfelől, másfelől az elsajátított és megszokott közízlés. Az ízlésben ez a két mozzanat, az ízlés külső és belső, természetesen adott és kulturálisan elsajátított mozzanata nehezen különíthető el egymástól, mégis mindkettő részt vesz a képzelőerő korlátozásában. „Az ízlés tehát, miként az ítéelőerő általában véve, fegyelmezi (vagy neveli) a zsenit: szárnyait alaposan megnyirbálva kifinomulttá és csiszolttá teszi.”¹⁹¹ Az ízlés tulajdonképpen kétfajta eltévelyedéstől óv meg a művészetben: a zsenialitás álruhájában tündöklő kóklerségtől és az iskolásan unalmas szabálykövetéstől, vagyis a képzelőerő túlzott szabadjára engedésétől, sőt szabadságának erőszakolt és modoros keresésétől, valamint a képzelőerő önállótlanyságból fakadó alárendelésétől valamely stílusnak vagy szabályrendszernek.

3. *Szellem.* A műalkotás létrehozásánál nem csupán az amúgy féktelen képzelőerő megzabolázásáról, és túlzásainak lenyesegetéséről, vagy esetleg önállótlanyságból való felszabadításáról van szó, hanem elsősorban arról, hogy a képzelőerő szabad mozgása *meghatározott* módon kap formát, más szóval: meghatározott módon sematizálódik. Kant szellemnek nevezi az elmeerők azon sajátos együttállását, ami a képzelőerőt az ítéelőerővel

¹⁸⁹ ÍK 225.

¹⁹⁰ „Mert ha a képzelőerő szabadsága nem ismer törvényeket, úgy minden gazdagsága csak értelmetlenséget eredményez; és az ítéelőerő az a képesség, amely a képzelőerőt hozzáigazítja az értelemhez.” ÍK 235.

¹⁹¹ Uo.

összhangban sajátos formák kialakítására készíti. A szellemről pedig a következőket állítja: az esztétikai értelemben vett szellem „a megelevenítő elv az elmében”; a szellem „az esztétikai eszmék ábrázolásának képessége”.¹⁹² A szellem tehát csakúgy, mint a szép tapasztalata, „az elme erőit célszerű módon lendületbe hozza, vagyis olyan játékba, amely önmagát tartja fenn”.¹⁹³ Másrészt viszont esztétikai eszméket hoz létre, amelyek különböznek az észeszméktől. Az esztétikai eszme olyan megjelenítés, amely által többet gondolunk, mint ami egy fogalomban megragadható.¹⁹⁴ Az észeszme olyan fogalom, amelyet semmilyen szemlélet nem képes betölteni, vagyis amelyet sohasem tudunk szemléletileg megtapasztalni, ezzel szemben az esztétikai eszme szemléletileg olyan gazdag és oly sok mindent kínál a gondolkodásnak, hogy fogalmilag bizonyul kimeríthetetlennek, vagyis egyetlen fogalom sem adekvát vele.

Az esztétikai eszme sajátossága az, hogy egyrészt sok gondolkodni valót ad, másrészt viszont törekszik valami felé, „ami túl van a tapasztalat határán”.¹⁹⁵ A műalkotásban az esztétikai eszme jelenléte azt jelenti, hogy a látvány meghökkent, újszerűsége elgondolkodtat. A műalkotással való találkozás után új módon látunk dolgokat, megváltozik a valóságra vonatkozó tapasztalati horizontunk, vagyis olyasmit tapasztalunk meg, ami eddig nem volt része a lehetséges tapasztalatnak. A műalkotásban út nyílik valami felé, ami túl van a tapasztalat határán, de nem azért, mert az érzékfeletti szabadság birodalmába tartozik, hanem azért mert kibővíti, árnyalja, elmélyíti az eddigi tapasztalat horizontját.

Ám az a többlet, amit itt a képzelőerő a fogalomhoz képest nyújt, nem teljesen véletlenszerű, hiszen akkor újfent az értelmetlenség fenyegetne. A többlet új és értelmes többlet. Kant ezt egy kettős mozgással ábrázolja: „a zseni tulajdonképpen abban a szerencsés [...] viszonyban áll, hogy egyfelől egy adott fogalomhoz eszméket talál, másfelől pedig ezekhez az eszmékhez megleli [...] a kifejezést”.¹⁹⁶ Gyakran megtörténik a hétköznapi tapasztalatban is, hogy valamilyen meghökkentő, felkavaró, és illékonyságában nehezen megragadható élmény ér bennünket. Nehezen találjuk a szavakat az élmény megragadására, mert hiányoznak a fogalmi eszközeink. A felbukkanó analógiák, utalások és hasonlatok túlságosan kuszák, a megszokott metaforák pedig túlságosan szegények. A művész teremtő ereje Kant szerint, úgy tűnik, abban különbözik ettől a hétköznapi tétova keresgéléstől, hogy ő

¹⁹² ÍK 229.

¹⁹³ Uo.

¹⁹⁴ Kant megfogalmazásában: „esztétikai eszmén a képzelőerő olyan megjelenítését értem, amely arra készítet, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel egyetlen határozott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni.” Uo.

¹⁹⁵ ÍK 230.

¹⁹⁶ ÍK 233.

megtalálja a megfelelő gondolatot, fel tudja fogni és meg tudja ragadni az élményt újszerűségéhez illő módon, és ennek kifejezést is tud adni. Két dolog jellemzi tehát ebben az összefüggésben a teremtő művészt: egyfelől képes megragadni az eszmét, másfelől képes megtalálni az eszméhez a kifejezést. Nem csupán rendkívüli érzékenységgel jellemzi, érzékeny elmékből mindig is sokat találunk, hanem az is, hogy képes *kifejezni a tapasztalatot*, vagyis mások számára is formával látja el az élményt, olyan formával, amelynek a kialakítására más nem volt képes, és amely nélkül az élmény, noha átértékeltük, esetleg nem is vált volna tapasztalattá.¹⁹⁷ Kant itt különbséget tesz a szubjektív hangoltság, vagyis az elme esztétikai állapota és az általánosan megosztható kifejezés, vagyis a tapasztalat megformálása között. Az előbbi minden érzékeny, vagyis esztétikailag művelt elmét jellemez, az utóbbi csak a teremtő művészt.¹⁹⁸

A zseni működésének két mozzanata, az eszmék megragadása és a hozzájuk illő kifejezés megtalálása az, amit Kant *szellemnek* nevez, és amiről a következő érzékletes leírást adja: „mert kifejezni és általánosan megoszthatóvá tenni a megnevezhetetlent, mely egy bizonyos megjelenítésnél az elme állapotában fellép: ez – történjék a kifejezés akár nyelvben, akár a festészetben, akár plasztikában – megköveteli a képességet a képzelőerő gyorsan tovatűnő játékának felfogására és egy olyan fogalomba való egyesítésére, amely a szabályok kényszere nélkül megosztható (s amely éppen ezért eredeti, és egyúttal egy új szabályt tár fel, melyet nem lehetett kikövetkeztetni előzőleg meglévő elvekből vagy példákból)”.¹⁹⁹ Mit jelent itt a megnevezhetetlen? Ezúttal sem kell az erkölcsi törvényig vagy valamiféle transzcendenciáig előreszaladnunk. A *tapasztalat* megnevezhetetlenjéről van szó, arról, ami új, amire még nincs szavunk, ami elnémít, és aminek a megragadásával küszködni kell. A megnevezhetetlen kifejezése az a szerencsés pillanat, amikor mi magunk megtaláljuk a jó – és ezáltal egyedül lehetséges – kifejezést, vagy egy találó metafora olvastán ráébredünk: pontosan ez az a kifejezés, amit kerestünk egy eladdig teljesen meg nem értett tapasztalat számára, egy olyan élmény számára, amelyet éppen e megtalált kifejezés pillanatától kezdve

¹⁹⁷ Lásd Tengelyi László megkülönböztetését élmény és tapasztalat között. Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007. (Különösen 15–36.)

¹⁹⁸ A képzelőerő kreativitásának kanti jellemzését jól mutatja be Donald W. Crawford (Kant's Theory of Creative Imagination. In: Ted Cohen – Paul Guyer (ed.): *Essays in Kant's Aesthetics*. Chicago–London, The University Of Chicago Press, 1982. 151–178.). Crawford párhuzamot von a produktív képzelőerő matematikai és művészi alkalmazása között: 1) mindkettő kreatív folyamat, 2) mindkettőben egy olyan szemlélet jön létre, amely valami általánost fejez ki, vagyis a partikuláris szemléleten keresztül valami univerzális jelenik meg, 3) mindkettőben elvonatkoztatunk a fontosság nélküli jegyeitől, vagyis mindkettőben sajátos absztrakció működik, 4) a legfontosabb analógia pedig az, hogy a matematikában és a szépség tapasztalatában egyaránt a lehetetlent közelítjük: az érzéki tudatosságban olyasmival valósul meg, ami maga nem érzéki (a matematikai fogalmak és az esztétikai eszmék).

¹⁹⁹ ÍK 233.

tarthatunk egyáltalán tapasztalatnak. A megnevezhetetlen kifejezésének képessége a szellem, amelynek két mozzanata: az eszme megragadása: „képesség a képzelőerő gyorsan tovatűnő játékanak felfogására”, és az eszme kifejezése: képesség „egy olyan fogalomban való egyesítésére, amely a szabályok kényszere nélkül megosztható”.

Kant szerteágazó vizsgálódásai a sematizmus természetéről és a produktív képzelőerő transzcendentális működéséről a tudat életének egészen új képét rajzolják meg. A fogalom nélküli sematizálás és megannyi válfaja (esztétikai élmény, analógiás észlelés, a fenséges tapasztalata, az ízlés átalakulása, az esztétikai eszmék művészi megragadása és kifejezése) nem *A tiszta ész kritikájában* jellemzett sematizmustól különböző működés, hanem éppen a sematizmus rejtélyének megvilágítását szolgálja. A meghatározó ítélőerő mozgása, vagyis a fogalom alá rendelés transzcendentális teljesítménye legalább olyan rejtélyes, mint a reflektáló ítélőerő szabad, fogalom nélküli sematizmusa, más szóval a szabályok alkalmazása nem kevésbé problematikus, mint a szabályok újraalkotása és átformálása. Ugyanakkor nem kell azt gondolnunk, hogy a produktív képzelőerő, vagy a reflektáló ítélőerő csupán az esztétikai élményekben érhető tetten. A szellem nem csupán esztétikai szellem. Kant világosan megmutatja, hogy már a természet *eleveniségének* tapasztalatában valami olyasmivel szembesülünk, amit az értelem fogalmaival nem tudunk kielégítően megragadni. Olyasfajta célszerű összhang fedezhető fel egy élőlény organikus szerkezetében, vagy a természeti lények egymáshoz való viszonyában, amelynek leírására a kauzalitás fogalma köré épülő fizikai természetszemlélet nem alkalmas. Itt ugyancsak a szemlélet kitágítására, új fogalmak megalkotására, vagyis általában véve a produktív képzelőerő és a reflektáló ítélőerő tevékenységére van szükség.

Korábban már említettem a sematizmus kapcsán, hogy az értelmi szabályok által vezérelt meghatározó ítélőerő tevékenysége is elgondolhatatlan a produktív képzelőerő teljesítménye (*synthesis speciosa*), valamint a reflektáló ítélőerő közreműködése nélkül. Most arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a tudományos gondolkodás – amit egyébként Kant egyértelműen szabálykövetőnek tart – ugyancsak rá van utalva a produktív képzelőerő transzcendentális képességeire. Egy már kialakult tudományos leírást az értelem fogalmai irányítanak, ám egy új tudományos gondolkodás létrejötte lehetetlen lenne az értelem aktuális fogalmain és fogalmi hálóján való túllépés nélkül, vagyis a produktív képzelőerő teljesítménye nélkül. Például egy új geometria eszméjének a megszületése nem vezethető le az értelem fogalmaiból: amikor a háromdimenziós euklideszi tér helyett megszületik a Bolyai–Lobacsevszkij-féle tér, akkor valójában új szemlélet és ennek megfelelő új fogalmiság születik. Egy ilyen típusú átalakulás, vagyis a kortárs tudományfilozófia kifejezésével, egy új

paradigma születése – ha nem a tudománytörténet vagy a tudományszociológia felől, hanem a transzcendentális képességek működése felől vizsgáljuk – csakis a produktív képzelőerő tevékenységének tekinthető.

Második rész

Az intencionalitás fenomenológiája

A sematizmus és a képzelőerő problémájának elmélyítésével Kant jócskán kitágítja a transzcendentális gondolkodás határait. Bármennyire gazdag képet nyerünk a tárgytapasztalatról a produktív képzelőerő, valamint a reflektáló ítélőerő kanti tanán keresztül, az egész kanti kriticismus megkérdőjelezetlen előfeltevése marad a magánvaló dolog fogalma. Nemcsak a XX. századi gondolkodás, de már Kant kortársai számára is tarthatatlan metafizikai előfeltevést jelentett a megjelenő tárgy mögött a magánvaló dolog feltevése. A magánvaló dolog és általánosabb értelemben a „tárgy” fogalma olyan feszültségeket hordoz a kritikai filozófián belül, amelyeket csak egy más típusú megközelítés képes feloldani és kezelhetővé tenni.

Az előző fejezetek belátása abban a tételben foglalható össze, hogy a transzcendentális tudatfilozófia újdonsága és egyszersmind középponti problémája a szintetizáló sematizmus gondolata. A kanti filozófia vizsgálata azonban megmutatta, hogy a sematizmus elmélyített változata sem ad önmagában választ bizonyos alapvető nehézségekre (affinitás, érzéki és érzékfeletti éles elválasztása, transzcendentális tárgy stb.). Mivel ezek a nehézségek mind a magánvaló dolog fogalma körül jelennek meg, érdemes ezért egy olyan tudatfilozófiai gondolat felé fordulnunk, amely szakít a magánvaló dolog elképzelésével és a „tárgy” fogalmát egészen új megközelítésben értelmezi. Ez a szakítás legradikálisabb formájában a fenomenológiában jelenik meg, mégpedig az intencionalitás elméletével. A sematizmus transzcendentális elméletét azonban a továbbiakban nem felcserélni, hanem kiegészíteni szándékozom. Az alábbi elemzés célja kettős: igyekszik megmutatni, hogy nemcsak a sematizmus elméletének van szüksége az intencionalításra, hanem fordítva is fennáll az összefüggés, vagyis az intencionalitás elmélete szükségképpen elvezet a sematizmus tárgyalásához. Úgy gondolom, nem túlzás azt állítani, hogy a kanti gondolkodás rendszerén belül, bármennyire kifinomult és gazdag a kritikai filozófia egésze, a jelenség és magánvaló dolog viszonyát nem lehet megszabadítani a paradoxonoktól és apóriáktól. Ennek ellenére a szintetizáló sematizmus, a *synthesis speciosa* transzcendentális gondolata érvényben marad és

gazdag anyaggal szolgál a tapasztalat leírása számára. A szintetizáló sematizmus gondolatának tehát ki kell egészülnie az intencionalitás gondolatával, a kanti transzcendentális belátásokat mintegy a fenomenológiai gondolkodás próbakövén kell ellenőrizni.²⁰⁰

A kiindulópont és a célkitűzés továbbra is a tudat törvényeinek megragadása. A sematizmus e törvényszerűségek egyik aspektusát mutatja meg, az intencionalitás fogalma pedig egy ettől különböző, de mint látni fogjuk, evvel szorosan összefüggő aspektust.

A husserli filozófia gazdag szövetéből ezért csak azokat az alapvető kérdéseket tárgyalják a következő fejezetek, amelyek hozzájárulhatnak a sematizmusprobléma továbbgondolásához.²⁰¹ A tárgyvonatkozás, az időforma és az értelemképződés alkotja azt a három alapvető, egymáshoz tartozó és egymásra utaló tengelyt, amelyek mentén a fenomenológiai tapasztalatelemzés szerveződik. A következőkben e három tengely, vagyis az intencionalitás, az idő és a keletkezés tengelye mentén próbálom fenomenológiailag elmélyíteni a sematizmus kérdésének vizsgálatát.

²⁰⁰ Kant és Husserl filozófiatörténeti viszonyának óriási az irodalma. Itt ez a viszony valóban csak egy probléma felől kerülhet tárgyalásra, ez a határozott probléma a sematizmus és általában a tárgytapasztalat problémája. A hatástörténeti és filológiai megközelítéstől tehát eltekintek. Husserl viszonyát Kant filozófiájához és a kantianizmushoz kimerítően tárgyalja Iso Kern: *Husserl und Kant*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.; lásd még Ullmann Tamás: *Husserl és Kant*. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest, L'Harmattan, 2009. 178–199.; A kanti és husserli gondolkodás viszonyának tapasztalatelméleti megközelítését adja Dieter Lohmar: *Erfahrung und kategoriales Denken*. (Phaenomenologica 147) Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic, 1998. Kant és későbbi fenomenológia viszonyához lásd Daniel O. Dahlstrom: *Kant und die gegenwärtige Phänomenologie*. In: Dietmar H. Heidemann – Kristina Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute?* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004. 100–125.

²⁰¹ E tematikus irányultság miatt a husserli fenomenológia számos fontos vonatkozásától (pl. az evidencia vagy az ego kérdéséről, ontológia, logika és fenomenológia viszonyától) kénytelen vagyok eltekinteni, más vonatkozásokat viszont a nyelvi-diszkurzív sematizációt tárgyaló kötetre hagyni (pl. kategoriális szemlélet, jel- és jelentésemélet, nyelvi, kommunikatív, történeti értelemképződés).

Első fejezet: Az intencionalitás új paradigmája

A következő fejezet az intencionalitás fogalmát klasszikus formájában, vagyis a husserli transzcendentális fordulat előtti alakjában mutatja be. Itt mindenekelőtt az *V. Logikai vizsgálódásra* támaszkodhatunk. Az intencionalitás kifejtésének ebben a formájában még nem lesz szó transzcendentális énről, konstitúcióról vagy noétikus-noématikus korrelációról, csupán tárgytudatról és értelemadásról. Első lépésben megismerkedünk azokkal a motívumokkal, amelyek Husserlt az egész újkori reprezentációelmélettel való szakításra készítették. Második lépésben pedig megvizsgáljuk ennek az új elméletnek a legfontosabb belátásait.

Husserl logikai vizsgálódásokra vállalkozott, vagyis kutatásainak elsődleges célja a logikai fogalmak tisztázása volt. E munka során azonban egyre mélyebbre hatolt a tudat működésének vizsgálatába, s végül a tudatműködés egy egészen új elméletét dolgozta ki. A husserli felfogás szerint a fenomenológia mind a logika, mind a pszichológia számára megalapozó tudomány lesz, a fenomenológia ugyanis a tudat élményeinek vizsgálata. A logika csak a tudat működése során felmerülő ítéletek *ideális tartalmát* vizsgálja, a pszichológia ezzel szemben csupán ezen ítéletaktusok *pszichofizikai lezajlását*. A husserli fenomenológia kiindulópontja az a feltevés, hogy a tudat élményei vizsgálhatók e mesterséges elválasztást megelőzően is, ennek az alapvető fenomenológiai szintnek a kulcsa pedig az *intencionalitás* fogalma.²⁰²

1. Az intencionalitás fenomenológiájának alapjai

„Általában – írja Husserl az *Ideen I.*-ben – minden aktuális cogito lényegéhez hozzátartozik az, hogy valaminek a tudata [Bewusstsein von etwas].”²⁰³ A jól ismert meghatározás szerint tehát az intencionalitás azt jelenti, hogy minden tudat valaminek a tudata. Ez a magától értetődőségében első pillantásra teljesen banális tétel hordozza a fenomenológiai fordulat

²⁰² Az intencionalitás fenomenológiai és nem fenomenológiai értelmezésének tengernyi az irodalma. Ez nem is tekinthető véletlennek, hiszen az intencionalitás a XX. századi filozófiai tudatkutatás egyik alapfogalmává vált. Az intencionalitás husserli felfogásáról lásd Rudolf Bernet – Iso Kern – Eduard Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, Felix Meiner, 1989. 85–96.; John J. Drummond: *The Structure of Intentionality*. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 65–92.

²⁰³ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* (Husserliana III/1). Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971. 73.

egészét. Természetes, hogy amikor gondolkodom, valamire gondolok, amikor észlelek, valamit észlelek, amikor akarok, valamit akarok, olyannyira természetes, hogy szinte már szeretnénk megkérdezni, miként lesz ebből filozófia? Husserl válasza az, hogy ezt az egyszerű, de éppen ezért nagyjelentőségű tételt félreértések sokasága takarja el a szemünk elől. És e félreértések metafizikai elméletekben öltöttek testet, amelyekkel le kell számolni, hogy képesek legyünk megérteni a tudat valódi működését.

A *Logikai vizsgálódások* bevezetőjében Husserl bejelenti: „Vissza akarunk térni »magukhoz a dolgokhoz«.”²⁰⁴ Ez a követelmény azonban nem újfajta naturalizmust, a tárgyontológiák egy új változatát jelenti. Husserl – ahogy ő maga fogalmaz – életre szóló megrázkódtatása éppen ahhoz a belátáshoz kapcsolódik, hogy a „dolog”, bármi legyen is az (egy észlelt fizikai tárgy, egy elképzelt lény, egy esemény az élettörténetben, egy ember, egy dallam stb.), elválaszthatatlan a tudattól. Ez az, amit a korreláció téziseként szokás emlegetni és aminek a klasszikus megfogalmazása a *Válság*-könyv egyik híres megjegyzésében található: „A filozófiát sohasem készítette csodálkozásra (tudniillik a »transzcendentális fenomenológia« első áttöréséig, mely a *Logikai vizsgálódásokban* ment végbe) egyrészt a világ (amelyről mindenkor beszélünk), másrészt a világ szubjektív adottságmódjai közötti korreláció [...]” Majd egy lábjegyzetben hozzáfűzi: „A tapasztalati tárgy és az adottságmód ezen egyetemes korrelációs a priori-jának első jelentkezése (miközben, 1898 táján *Logikai vizsgálódások* című művemben dolgoztam) oly mélyen megrázott, hogy azóta életem egész munkáját ezen korrelációs a priori rendszeres kidolgozásának szentelem.”²⁰⁵ A korreláció tézise szorosan összefügg az intencionalitás gondolatával, sőt tulajdonképpen annak egyik kifejeződése, amennyiben tudat és tárgy elválaszthatatlanságát mondja ki. A „vissza a dolgokhoz” követelménye tehát nem azt jelenti, hogy „el a tudattól”, hanem épp ellenkezőleg: maguk a dolgok is eredendőbb valóságukban mutatkoznak meg, mielőtt a tudattal való szoros összefüggésükből nem szakítjuk ki őket mesterségesen.

Vessünk egy pillantást azokra az elképzelésekre, amelyekkel szemben a husserli álláspont megfogalmazódott. Az újkori tudatfilozófiák reprezentációfogalma – némiképp leegyszerűsítve – alapvetően a következő sémára épült: a tudat az önmaga számára adott evidens bizonyosságok immanens szférája, a tárgyak ehhez képest transzcendens létezők,

²⁰⁴ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil (Husserliana XIX/1). Hrsg. von Ursula Panzer. The Hague, Martinus Nijhoff, 1984. 10. Magyarul: Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások. V. vizsgálódás*. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Ford. Deczki Sarolta, Marosán Bence, Ullmann Tamás, Varga Péter, Zuh Deodáth, Budapest, L'Harmattan, 2009. 21–46. A Husserliana kiadás oldalszáma után szögletes zárójelben a magyar fordítás oldalszámát adom meg, ha az adott szöveg megtalálható a szemelvények között.

²⁰⁵ Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 1998. I/208., 210.

amelyek nem közvetlenül adódnak a tudat számára, hanem közvetve, az ideán, illetve képzeten keresztül. A tudat belső szférájában található reprezentációk *leképezik* a valóságos tárgyakat. Négy alapvető jelentőségű előfeltevés vezeti ezt a felfogást: a szubjektum természetére, az objektum természetére, a szubjektum és objektum viszonyára, valamint a viszony mibenlétére vonatkozó meggyőződés. 1) A tudat az evidens ismeretek tartálya, az interioritás zárt szférája, amely nincs közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal. 2) A tárgy a tudattól függetlenül létezik, ennek legvilágosabb megjelenési formája a kanti magánvaló lét fogalma. 3) A megismerés során két, egymástól független létező, tudat és tárgy lép kapcsolatra egymással. 4) Ez a kapcsolat a transzcendens tárgy reprezentációja, vagyis egy képszerű entitáson keresztüli megjelenítése a tudatban. Ez a modell Descartes-tól kezdődően Kanton át egészen a XIX. századi pszichologizmusig, sőt bizonyos értelemben Brentano deskriptív pszichológiájáig érvényben volt.²⁰⁶

Husserl nem egyszerűen javít ezen a sémán, hanem az egész elképzelést elveti, és egy új sémát állít a helyébe: eszerint az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis mindig valaminek a tudata (*Bewusstsein von...*), vagyis a tudat soha nincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktól függetlenül. Az intencionális viszony ugyanakkor nem leképezés, vagyis a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belső szférában, hanem közvetlen viszony. Ez a közvetlen, intencionális viszony nem a képre, hanem az értelem fogalmára épül, más szóval nem leképezés, hanem *értelemadás*. A husserli fenomenológia intencionalitás fogalma nem pusztán fordulatot jelent az újkori tudatfelfogások sorában, hanem egy új és átfogó paradigmát kínál ezekkel szemben. Ezt az új paradigmát az iménti szempontok alapján, vagyis a tudat, a tárgy, a viszony és a viszony természetének négy tématerülete alapján próbálom bemutatni.

1. A tudat

Az *V. Logikai vizsgálódás* elején Husserl három tudatfogalmat különít el egymástól. Az első az empirikus énné az a fogalma, ami „a pszichikai élmények szövedéke az élményáram

²⁰⁶ Itt persze többféle megszorítást tehetnénk. Például már Kantnál sem teljesen igaz az, hogy a képzet valami képszerű, gondoljunk csak arra a megfogalmazásra, hogy a séma nem képszerű entitás, hanem egy képzet létrehozásának szabálya. Másrészt pedig Brentano is sokkal finomabb elméletet vázolt fel, mint ahogy az Husserl kritikájából kirajzolódik. Itt azonban mindenekelőtt Husserl intencionalitásfogalmának radikalitását szeretném hangsúlyozni, ebből a szempontból tekintve pedig az újkori reprezentációelméletek mindegyike hibás abban, hogy valamiféle közvetítő entitást feltételez tudat és tárgy között.

egészében”.²⁰⁷ A második a belső észlelés értelmében vett tudat, vagyis a descartes-i öntudat. A harmadik pedig az intencionális élmény értelmében vett tudat. E három tudatfogalom elkülönítése és elemzése már önmagában is jelentős eredmény, ám a legfontosabb husserli belátás abban ragadható meg, hogy e három tudatfogalom között függési sorrendet állapít meg: az első a másodikra épül, ez utóbbi pedig a harmadikra. Vagyis minden lehetséges tudatfogalom az intencionális tudat fogalmára vezethető vissza. Ez egyszersmind tekinthető a fenomenológia első és legalapvetőbb tételének is.

Nézzük ezt az összefüggést részleteiben. Az empirikus énnek az a naiv fogalma, ami szerint az én tulajdonképpen nem más, mint egy létező a többi létező között, eleve elfogadhatatlan Husserl szerint. Ezt a fajta a létezést ugyanis semmi sem igazolja, és ezért ellentmond a fenomenológiai vizsgálódást vezető alapelvnek, az előfeltevés mentesség elvének. „A fenomenológiai redukált én nem valami sajátlagos, ami a sokféle élmény fölött lebegne, hanem egyszerűen azonos ezeknek az élményeknek a kapcsolategységével.”²⁰⁸ Husserl azonban nem csupán az empirikus én feltevését nem hajlandó elfogadni, de azt a kantiánus-neokantiánus gondolatmenetet sem, amely szerint minden képzetemet az „én gondolom” kell, hogy kísérje, vagyis minden képzetem alapját egy sajátos önvonatkozás, az appercepció szintetikus egysége adja.

Beszélhetünk tehát a tudati élmények sokaságának egy bizonyos egységéről, a pszichikai élmények sokaságáról, amelyeket a tudatáram tart össze, és amelyekről nagyon is van fenomenológiai értelmezhető „tapasztalatunk”, az empirikus én létéről és a kantiánus appercepció egységéről azonban aligha. Husserl ezen a ponton, az első fenomenológiai igazolható szinten kezdi a vizsgálódásait. Alapvető belátása az, hogy amit ténylegesen tapasztalunk a tudati működésünkből, az nem egy én léte, hanem csupán az, hogy vannak élményeink, s ezek valamilyen módon összefüggnek. A tág értelemben vett élményáram, illetve élményösszesség azonban nem olyasmi, ami evidens módon tárgyá tehető lenne, hiszen az élmények áramának legnagyobb része egész egyszerűen nincs jelen az éppen adott pillanatban. Egy ilyen élményáram valamilyen alapzaton nyugszik: az öntudatban, vagyis a belső észlelésben találja meg a maga támasztékát. Meg kell tehát vizsgálni a belső észlelést, abban a tekintetben, hogy milyen a szerkezete és hogy milyen evidenciát szolgáltat.

A tudat e második fogalma a karteziánus öntudat képzetére épül, vagyis – más szavakkal – a reflexív öntudatra. A reflexív öntudat hagyományos formája azonban problematikus a fenomenológia számára, ugyanis Descartes-tól kezdődően a reflexiót

²⁰⁷ Hua XIX/1., 356. [21]

²⁰⁸ Hua XIX/1., 364.

alapvetően az észlelés mintájára gondolták el. Az öntudat forrása a belső észlelés, és a belső észlelés szerkezetét tekintve semmiben sem különbözik a külső észleléstől: a figyelem befelé irányul, és külső tárgy helyett ezúttal belső tárgyat keres magának, ez a tárgy pedig az éppen elmúlt pillanat tudati aktusa lesz. Ezzel a felfogással kapcsolatban két alapvető nehézség merül fel. Az első az, hogy az újkori hagyományban a belső észlelés az adekvát tapasztalat, vagyis a belső, közvetlen evidencia szinonimájává vált. Husserl azonban bemutatja, hogy jóllehet minden adekvát észlelés csak belső lehet (a külső észlelés eleve nem észlelt aspektusok és észlelt aspektusok bonyolult rendszere), ám fordítva nem áll fenn ez az összefüggés, vagyis nem állítható, hogy minden belső észlelés adekvát. Ezért azt javasolja, hogy a belső és a külső észlelés pontatlan fogalmi szembeállítását helyettesítsük az adekvát és inadekvát észlelés fogalompárjával.

A másik probléma most fontosabb a gondolatmenetünk számára, mert rávilágít a belső észlelés értelmében vett reflexió nehézségeire. Brentano szerint a pszichikai fenoméneket az különbözteti meg a fizikai fenoménektől, hogy az előbbiek irányulnak valamire, vagyis intencionálisak. Egy intencionális aktus tartalma azonban nem azonos a tárgyával, az intencionális tartalom sajátos létmóddal, intencionális inegzisztenciával bír, vagyis egy olyan belső tartalom, amelyen keresztül a tudat a külső tárgyra irányul. A tudat erre a belső tartalomra vonatkozik közvetlenül, a külső tárgyra pedig csak közvetve. A külső észlelést tehát egy belső észlelés „hordozza” Brentano elméletében, és éppen ebben rejlik a probléma Husserl szerint.²⁰⁹ Ha ugyanis a belső észlelést (a reflexiót) a külső észlelés mintájára gondoljuk el, és úgy gondoljuk, hogy minden tudati élményt valamilyen belső észlelésben megalapozott tudat hordoz, akkor a végtelen regresszus elkerülhetetlen.

Husserl szerint a reflexív öntudat helyett, ami csak vélt evidenciákat szolgáltat és tulajdonképpen a naiv tárgytudat egy sajátosan befelé irányuló válfaját jelenti, a tudat valódi természetét kell feltárnia a fenomenológiának. Így jut el a tudat harmadik és legalapvetőbb fogalmához, az intencionális tudathoz. Világossá válik az elemzésekből, hogy amiként az egészleges élményáram értelmében vett tudat fogalmát a belső észlelésben adódó tudat hordozza, ugyanúgy hordozza ez utóbbit az intencionális tudat.

A reflexió ugyanolyan szerkezetű tudati aktus, mint például egy külső tárgyra irányuló érzéki észlelés. Ha a reflexió belső észlelés, akkor mindössze irányában és tárgyában különbözik a külső észleléstől, szerkezetében és lényegi vonásaiban azonban nem. Úgy is

²⁰⁹ „Emlékeztetek a végtelen regresszusra, ami abból a körülményből származik, hogy a belső észlelés maga ugyancsak élmény, vagyis egy újabb észlelésre van szüksége, amire azután ugyanez érvényes stb., ez egy olyan regresszus, amit Brentano az elsődleges és másodlagos észlelésirány megkülönböztetésével próbált megoldani.” Hua XIX/1., 366–367.

fogalmazhatnánk, hogy Husserl azt a még alapvetőbb szintet keresi, amiből a külső észlelés és a belső észlelés közös szerkezete eredeztethető. A látszólagos különbségek ellenére az észlelés különféle fajtáit, valamint a fantáziát, az emlékezést, a képtudatot stb. ugyanaz köti össze: tárgyra irányulnak. Vagyis nincs lényegi különbség a külső észlelés és a belső észlelés vagy reflexió között. Ebből a belátásból azonban a tudatra vonatkozó jelentőségteljes következmények adódnak. Egyfelől a tárgyakra (légyen szó ténylegesen létező dolgokról, vagy fantáziált lényekről, esetleg ideális tárgyakról, stb.) irányuló aktusokat nem hordozza egy olyan „tudat”, amely önmagára irányul. Ez a felismerés azért rendkívül fontos, mert szakítást jelent az újkor egészét uraló elképzeléssel, amely a reprezentáció alapját az öntudatban vélte megtalálni. Másfelől a tudat feltárulása nem feltétlenül köthető a reflexió mozgásához, mivel a reflexió eltárgyasítást rejt magában. A tárgy tudatot eszerint nem hordozza valamilyen speciális „öntudat”, sem a *belső észlelés* karteziánus értelmében, sem az *appercepció eredeti egységének* kantiánus értelmében, sem pedig az *intencionális inegzisztencia* brentanói értelmében. A tudat mindenekelőtt és alapvetően tárgy tudat.²¹⁰ Vizsgáljuk meg tehát a tárgy fenomenológiai fogalmát.

2. A tárgy fogalmának átalakulása

Valahányszor tárgyról beszélünk, nem szabad szem elől tévesztenünk a korreláció elvét. Nem beszélhetünk olyan tárgyról, amely teljesen független lenne egy ráirányuló tudattól. Egyszerűbben fogalmazva: a magánvaló dolog fogalma Husserl számára nem csupán elfogadhatatlan, hanem egyenesen értelmetlen abszurdítás. Ha fennáll a korreláció, illetve az intencionalitás tézise, akkor a magánvaló dolog feltevésének még határfogalomként sincs értelme. Ugyanis ha határfogalomként gondoljuk el a magánvaló dolgot (ahogy azt Kant teszi), az elgondolás révén még akkor is egy intencionális tudat tárgya lesz, vagyis nem „magánvaló”. Ez a felismerés a következő belátásokhoz vezet Husserlt: 1) Először is arra

²¹⁰ A fenomenológia e korai korszakában Husserl még annyira tartott minden metafizikai előítélettől, hogy teljesen elutasító volt az Én bármilyen formájának feltevésével szemben. Az Én ebben az értelemben nem más, mint az intencionális tudati élmények egysége egy élményfolyamban, vagyis az „élmények nyalábja” [*Bündel der Erlebnisse*] (Hua XIX/1., 390. [31]), az élmények olyan belső összetartozása, amely nem feltételez nem élményszerű hordozó alapot, illetve éncentrumot. A korai fenomenológia a tudatot tisztán funkcionális értelemben vizsgálja, és kerülni igyekszik minden olyan kijelentést, amely esetleg a metafizika vagy az ontológia hagyományos értelmében vett énfogalmat implikálna. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg a második kiadáshoz írt híres lábjegyzetében Husserl: „Időközben megtanultam megtalálni [ezt az ént]; illetve megtanultam, hogy az adott tiszta megragadásában ne vezessen félre az énm metafizika burjánzásaival szembeni aggály” (374. [23]). Az énről tehát a korai fenomenológia értelmében csak mint élmények nyalábjáról beszélhetünk, ám az énrre vonatkozó elképzelés változása Husserlnél, vagyis a transzcendentális ego felfedezése egyáltalán nem érinti azt az alapmeggyőződését, hogy a tudat csakis mint intencionális tudat veendő figyelembe.

készíti, hogy elvesse a magánvaló fogalmát (ezzel azonban még nem lép túl a Berkeley-féle idealizmuson). 2) Ennél fontosabb, hogy értelmetlennek nyilvánítja a magánvaló–jelenség megkülönböztetést és a tárgyi megjelenés egész hagyományos megközelítését. Ráadásul a fogalompár egyike sem őrizhető meg, vagyis nem beszélhetünk csak jelenségekről magánvaló nélkül (ahogy pl. Berkeley tette) és magánvalóról sem megjelenések nélkül. A „magánvaló dolog” és a „jelenség” fogalma csakis egymásra vonatkoztatva értelmezhető, külön-külön elveszítik a jelentésüket, vagyis ha elvetjük a magánvaló fogalmát, akkor a jelenségtől is búcsút kell venni. 3) A tárgyra vonatkozó legfontosabb belátás azonban a következő: Husserl felismerte, hogy a tudat tárgyhoz való viszonyát nem a tárgy léte, nem léte vagy létének milyensége felől értjük meg. Az intencionális viszony nem egy meglévő, vagy valamilyen módon létező tárgyhoz igazodik. Ennek megfelelően az intencionális tárgy nem is a hagyományos értelemben vett tárgy, dolog, objektum, hanem: *fenomén*.

A fenomén fogalmát azonban mindenféle kétértelműségtől tisztázni kell. Legelőbb is azt kell rögzítenünk, hogy a fenomén nem „jelenség”, ami egy „magánvalóra” utalna. A fenomén maga a dolog, az, amihez a fenomenológia fordul és amihez vissza akar térni, ám épp az intencionalitás és a korreláció tézise miatt világos, hogy „magát a dolgot” nem akkor értjük el, ha ontológiai és egyéb meghatározások felől közelítünk hozzá. Magát a dolgot a ráirányuló intencionális tudataktus felől tudjuk kikérdezni, ekkor pedig a dolog „fenomén” egy tudat számára. Ez azonban semmiképpen sem azt jelenti, hogy a fenomenológia látszattá fokozza le az objektív létezését. A fenomén nem látszat, hanem „maga a dolog”. A fenomén mögött nincs semmi. Ha egy széket látok, akkor nem jelenségek halmaza van előttem, ami mögött egy magánvaló rejtőzne, nem is látszatok villannak fel valamilyen rendet követve, hanem magát a széket látom, ám úgy, hogy bizonyos részeit, oldalait az éppen adott nézőpontból nem tudom észlelni. A széket magát látom, ám a széket mint fenomént, vagyis mint megjelenések meghatározott rendszerét. Más szóval a széket látom, amint egy tudat számára, a tudatom számára megjelenik.

A fenomén fogalma azért nem azonos valamilyen létező tétellyel, mert a tárgyak mint egészek létezése már feltételez valamilyen külső nézőpontot (a létmódokra vonatkozó kérdés nagyon gyakran támaszkodik valamilyen naiv, például naturalista ontológiára), másfelől vannak valóságos tárgy nélküli intencionális aktusok, vagyis olyanok, amelyek nem valóságosan létező tárgyakra irányulnak, hanem például mitikus figurákra (egyszarvú), lehetetlen tárgyakra (négyyszögletű kör) stb. Ugyanakkor ezek is irányulnak valamire, ám ezt a valamit nem nevezhetjük tárgynak a hagyományos értelemben, ezért az intencionális aktus

korrelátuma elsődlegesen és mindenkor egy fenomén. Ahhoz, hogy ezt világosabban lássuk, forduljunk magához az intencionális viszonyhoz.

3. Az intencionális viszony

Husserl tagadja, hogy a megismerésben, az ítélésben, az akarásban két, a viszonytól függetlenül, önmagában is létező entitás lépne valamilyen valóságos kapcsolatra. A legtermészetesebbnek tűnő meggyőződésünk az, hogy a megismerő tudat és a megismert tárgy már a megismerés aktusa előtt is léteztek külön-külön, és hogy elsősorban ezt a külön-külön létezést kell először megismernünk, hogy számot adjunk a megismerésről. Husserl szerint azonban ez az egyik legmélyebbre hatoló és legártalmasabb látszat, amely az egész újkori gondolkodást uralta és a korai fenomenológia legfontosabb törekvése éppen abban áll, hogy ezt a látszatot leleplezze.

Ehhez elsősorban is azt kell belátnunk, hogy a fenomenológiai beállítódás váltásnak két lényegi összetevője van és e kettő szorosan összetartozik. 1) A természetes beállítódás elfogadja a természetes léttételezéseket, a fenomenológiai beállítódás azonban felfüggeszti ezeket. 2) A fenomenológiai beállítódás az általános érvényű ismeretelméleti meggyőződések talajáról visszavezet az én saját élményeim itt és most történő vizsgálatához. A léttételezés felfüggesztése és az egyes szám első személyű nézőpont felvétele szorosan összetartozik, olyannyira, hogy ha csak az egyiket vesszük figyelembe, vagy az egyiket a másik kárára hangsúlyozzuk, akkor abból félreértések származhatnak. A mostani összefüggésben azonban a második mozzanatra kell felhívunk a figyelmet. Belátható ugyanis, hogy a tárgyra irányuló tudati aktusok természete másként mutatkozik, mihelyt nem egy külső, általános nézőpontból, hanem a mindenkori saját nézőpontunkból tekintünk rá. Sőt éppen a külső, harmadik személyű nézőpont felől tűnik fel a tudat és a tárgy viszonya úgy, mint két önálló létezőnek valamilyen reális kapcsolata, vagyis mintha mind a tudat, mind a tárgy önállóan, önmagukban is kezelhetően léteznének a viszonytól függetlenül és minden intencionális vonatkozást megelőzően. Husserl azonban itt az egyik legfontosabb lépést teszi meg a fenomenológia szempontjából. Látszatok és hibás metafizikai meggyőződések forrásaként leplezi le azt a megközelítést, amely mintegy kívülről tekint egy általában vett tudat és egy általában vett tárgy viszonyára.

Amikor a tudatról beszélünk, akkor a fenomenológia szerint nem általános értelemben valakinek a tudatáról beszélünk: a fenomenológus mindenkor a saját tudatának nézőpontjába

helyezkedik. Ez a világ legegyszerűbb dolgának tűnik, ugyanakkor egyáltalán nem magától értetődő. Mindig is a saját tudatom nézőpontjában vagyok, de a tudat önmagára vonatkozásának ezt a tényét százféléképpen értelmezhetem a készen talált nyelvi fordulatok és köznapivá vált filozófiai fogalmak mentén. Itt két probléma rajzolódik ki: Miként jellemezhető a tudat sajátos önmagára vonatkozása? Milyen módszerrel tudjuk elkerülni, hogy kibillenjünk a saját tudat nézőpontjából? A Husserl által később gyakran emlegetett „öneszmélés” (*Selbstbesinnung*) mint a fenomenológiai munka legfontosabb kezdőlépése éppen azt jelenti, hogy képes vagyok felvenni a legsajátabb nézőpontomat és abban következetesen megmaradni. A metafizika azért veszélyes, mert általános érvényű, vagyis külső nézőpontból született megállapításaival kényelmes látszatomegoldásokra csábít.

Ha pedig a fenomenológiai vizsgálódást a legsajátabb nézőpontom felől végzem, akkor világossá válik, hogy a saját tudatom, ahogy belülről átélem, nem egy tudat általában, nem a tudatok általános osztályának egyik tagja, hanem élmények összefüggése, mégpedig a saját élményeim árama. Ha önmagamot vizsgálom, akkor nem egy énszerű dolgot vizsgálok, hanem aktusokat és élményeket. Ezekhez az aktusokhoz és élményekhez pedig bizonyos tárgyak tartoznak, amelyek azonban nem önmagukban megálló, „magukban való” dolgok, hanem éppen ezeknek az élményeknek és aktusoknak a tárgyai. Vagyis a legalapvetőbb fenomenológiai szinten nem különálló létezők „vannak”, hanem olyan intencionális élmények, amelyekhez ugyanúgy hozzá tartozik a tárgyi oldal, mint a tudati oldal. A viszony pedig ennek megfelelően ugyancsak nem „dologi” vagy reális viszony, hanem egy egészen sajátos egymásra vonatkozás.

Tudat és tárgy viszonyára vonatkozóan az egyik legkártékonyabb félreértés Husserl szerint az, „hogy egy olyan reális folyamatról, vagy reális vonatkozásról van szó, amely a tudat vagy az én és a »tudott« tárgy között játszódik le”.²¹¹ Az úgynevezett „természetes reflexió” ugyanis oly módon állítja eléink az intencionális viszonyt, hogy különálló összetevők halmazaként írja le. A viszonynak eszerint külön vonatkoztatási pontjai vannak: az én, ami egyfajta létező, nem pedig tudataktus, továbbá a tárgy, ami ugyancsak egy sajátos létező, végül pedig a közöttük kialakuló viszony, amit óhatatlanul dolgok közötti viszonyként gondolunk el. „Ám ha úgyszólván benne élünk a kérdéses aktusban – írja Husserl –, ha egyszerűen feloldódunk például egy megjelenő esemény észlelő szemlélésében, vagy a fantázia játékában, egy mese olvasásában, egy matematikai bizonyítás végigvitelében stb., akkor a végrehajtott aktusokban egyáltalán nem veszünk észre egy vonatkoztatási pont

²¹¹ Hua XIX/1., 385. [28]

értelmében vett ént.”²¹² Tehát a végrehajtás közvetlenségében a viszony intencionális viszonynak mutatkozik, ezt az egységes tudati élményt (amelyhez tudati és tárgyi oldal szervesen és elválaszthatatlanul hozzátartozik) csupán az utólagos reflexió osztja fel részekre és választja el benne a vonatkoztatási pontokat. A fenomenológiának tehát vissza kell térnie a hibás, tárgyiasító reflexió előtti közvetlenségbe. Nem azt kell leírnia, hogy a reflexióban, vagyis „kívülről” és utólag milyennek mutatkozik egy tudati élmény, hanem azt, hogy közvetlen átélésében milyen ez az élmény. Bizonyos értelemben ez a fenomenológia egyik legnehezebb követelménye, ugyanis senkinek nem lehet megmondani, hogyan térjen vissza a saját élményeihez, hogyan szabaduljon meg a reflexió közvetettségétől, hogyan figyelje meg közvetlenül az élményeit és egyáltalán: hogyan hajtsa végre az öneszmélést. Itt nem lehet érvekre támaszkodni, ez a váltás ugyanis nem az értelem, hanem a szemlélet szintjén történik meg. Másként látjuk ugyanazt az élményt, erre a másként látásra azonban nem adható szabály.²¹³ Milyennek mutatkozik az intencionális viszony, ha nem a reflexió, hanem a közvetlen átélés felől tekintünk rá?

4. Az intencionalitás nem leképezés, hanem értelemadás

Az előzőekben azt láttuk, hogy Husserl miként szabadítja meg az intencionalitás fogalmát a hagyományos reprezentáció elmélet néhány tarthatatlan előfeltevésétől: hogy az én már a tárgyra vonatkozás előtt, attól függetlenül is létezne, valamiféle én-dologként; hogy a mindenkori tárgy ugyancsak elképzelhető lenne a viszonytól függetlenül; és hogy maga ez a viszony valami olyasfajta „reális” viszony, mint a fizikai létezők közötti viszony. Az élmény közvetlenségét jellemző intencionalitás ezzel szemben épp azt jelenti, hogy ez a viszony közvetlen és nem reális kapcsolat, hogy a tárgyi és tudati oldal nem két vonatkoztatási pont, hanem az egységes élmény mozzanatai. Noha ezek nagyhorderejű és fontos állítások, az intencionális aktus valódi természetébe még nem engednek bepillantást. Most meg kell vizsgálnunk az intencionalitás szerkezetét „tartalmi” szempontból is. Az a tudatfelfogás, amely az újkori hagyományban a reflexió és a belső észlelés torzító hatásának köszönhetően alakult ki, alapvetően a *leképezés* fogalma köré szerveződik. A reprezentáció újkori elmélete a belső kép metaforája és a közvetítés gondolata körül bontakozik ki. Husserl nem egyszerűen

²¹² Hua XIX/1., 390. [31]

²¹³ Husserl sem ezzel próbálkozik, csupán példákat említ és hibás eljárásokat. Negatív érvei vannak, de pozitív értelemben nem adhatja meg a szabályt. Később, a fenomenológiai redukció kidolgozásának időszakában is csupán arra tesz kísérletet, hogy a redukció útjának egyes lépéseit megmutassa. Az öneszmélést azonban mindenkinek magának kell végrehajtania.

elveti ezt a szerkezetet, hanem egy egészen más alapokon szerveződő elméletet mutat be: az intencionalitás ugyanis a leképezés helyett az *értelemadás* fogalmára épül.

A karteziánus és empirista idea, a kanti képzet, sőt még az intencionális inegzisztencia brentanói fogalma is bizonyos értelemben arra a – Husserl szerint – alapvetően hibás feltevésre támaszkodik, hogy a tudaton belül valamifajta közvetítő elem biztosítja a tárgyra irányulást. Ehhez a közvetítő elemhez egy közvetlen tudati viszonyulás kapcsolódik, egyfajta belső észlelés, a valóságos tárgyhoz pedig egy közvetett, amit ez az előző határoz meg. Noha Husserl az egész alapszerkezetet utasítja el, a különféle változatokkal szemben azonban mégis különböző típusú ellenérveket dolgoz ki.

A leképező reprezentáció hagyományos felfogására csupán az *V. Logikai vizsgálódás* második fejezetéhez írott mellékletben tér ki Husserl a „képelmélet kritikája” címszó alatt. A középponti érv szerint ha a leképezést tartjuk a reprezentáció alapszerkezetének és a leképezést valóban valamiféle képi viszonyként gondoljuk el (belső tárgy, ami hasonlít a külső tárgyra), akkor végtelen regresszushoz jutunk. A „képelmélet” metafizikai meggyőződését a következőképpen foglalja össze Husserl: „»odakint« van maga a dolog – legalábbis bizonyos körülmények között; a tudatban pedig mint a dolog képviselője egy kép.”²¹⁴ Három érvet mutat be ennek a hibás feltevésnek a cáfolatára. Az első a képtudat fenomenológiai leírására alapul és abból indul ki, hogy egy kép látásakor a képtárgy alapján jelenítjük meg magunknak a leképezett dolgot. A képtárgy (festmény, szobor stb.) tekintetében azonban a képi megjelenítés nem e tárgy dologi jellegéhez tartozó tulajdonság, hanem olyasmi, ami nem része a dolog reális tulajdonságainak (mint például az alak, a szín, a súly stb.). Hasonlóan a kanti kijelentéshez, amely szerint a lét nem reális predikátum, azt mondhatjuk: a képi jelleg nem reális tulajdonság. Más szóval: egy tudatra, a képet képként észlelő tudatra van szükség ahhoz, hogy egy sajátos tárgy kép lehessen. A második érv ugyanezt hivatott alátámasztani: bármekkora is két dolog között a hasonlóság, nincs közöttük képi viszony, hacsak fel nem lép egy megjelenítő tudat, amely az egyik dolgot a másik képeként fogja fel. A harmadik, döntő érv azonban még világosabban mutatja meg az alapszerkezet tarthatatlanságát. Ha a belső kép valóban egy belső kép és minden tárgyra irányuló tudat egy belső képen keresztül valósul meg, akkor a végtelen regresszus elkerülhetetlen, hiszen a belső képre vonatkozó tudatnak is szüksége van egy közvetítő képre stb.²¹⁵

²¹⁴ Hua XIX/1., 436. [43]

²¹⁵ „Ha valaminek a képként való felfogása egy, a tudat számára intencionálisan adott objektumot előfeltételezne, akkor ez nyilvánvalóan végtelen regresszushoz vezetne, mivel maga ez az objektum ismét csak egy kép által

A brentanói elmélet ezzel szemben lényeges pontokon kifinomultabb leírást ad a tudat működéséről és elkerüli a hagyományos képelmélet hibáit. Husserl szerint azonban az intencionális inegzisztencia fogalma is súlyos félreértésekkel terhes. Azt feltételezi ugyanis, „hogy két, egyaránt a tudatban valós [reell] módon található dolog, aktus és intencionális tárgy közötti viszonyról lenne szó, oly módon mintha az egyik pszichikai tartalom be lenne dobozolva a másikba”.²¹⁶ Husserl minden erejével azt igyekszik megmutatni (és itt valóban helyesebb a „megmutatás”, mintsem a „bizonyítás” kifejezés használata), hogy az intencionális viszony félreértelmezését jelenti Brentano azon feltevése, hogy az intencionális tárgy valamilyen speciális értelemben a tudatban lenne, és rajta keresztül céloznánk meg a valóságos tárgyat. A kulcsfogalom itt az „immanens tárgysiság”: az intencionális viszonyban Husserl szerint semmilyen értelemben, sem a brentanói, sem a kanti, sem a descartes-i értelemben nem beszélhetünk immanens tárgysiságról. Félreértés úgy elgondolni az immanencia szféráját, mint amiben különleges tartalmak lennének jelen, amelyekre a tudat közvetlenül irányul. Ugyanis ekkor könnyen belecsúszhatunk abba a hibába, amely Brentano elméletét tarthatatlanná teszi, nevezetesen az intencionális tárgy mint a tudatban immanensen jelenlévő tárgysiság feltevésébe.²¹⁷ A fenomenológia értelmében vett tudat nem valamiféle belső tér, amelyben különleges létezők, ideák, képzetek, belső tárgyak helyezkednének el. Beszélhetünk ugyan tudati immanenciáról, ez a tudati immanencia azonban sohasem azonos az interioritás, a belső „tér” metaforájával.

2. A félreértelmezések forrása

Husserl nem csupán megállapítja, hogy a tudat működésének újkori, reprezentációelméleti modellje tarthatatlan elképzelés, hanem azt is bemutatja, hogy miért alakulnak ki szinte szükségszerűen a tudatműködéshez kapcsolódó félreértések. Ennek a gondolatmenetnek a középpontjában a *reflexió* fogalmának vizsgálata áll. A reflexió működésével kapcsolatos félreértések és a reflexió sajátosságához kapcsolódó félreértések egyaránt részét képezik ennek a vizsgálatnak. Husserl erre vonatkozó gondolatait azonban elszórt megjegyzésekből kell rekonstruálnunk.

konstituálódna; tehát egy egyszerű észlelet tekintetében komolyan arról kellene beszélnünk, hogy egy »észleleti kép« rejlik benne, aminek »segítségével« vonatkozik az észlelet »magára a tárgyra«.” Hua XIX/1., 437. [45]

²¹⁶ Hua XIX/1., 387.

²¹⁷ Husserl a következőképpen foglalja össze a helyzetet: „Elég ha kimondjuk és mindenki el fogja ismerni: *hogy a megjelenítés intencionális tárgya ugyanaz mint a valóságos, és adott esetben külső tárgya, és hogy értelmetlen volna különbséget tenni e kettő között. A transzcendens tárgy egyáltalán nem ennek a megjelenítésnek a tárgya lenne, ha nem ennek a megjelenítésnek az intencionális tárgya volna.*” Hua XIX/1., 439. [46]

A fenomenológiai beállítódásnak nem csupán az a nehézsége, hogy nagyon könnyű visszaesni a természetes beállítódás naiv objektivizmusába. Sokkal inkább azzal a problémával kell szembenéznie, hogy milyen „megfigyelési” vagy „megközelítési” módszert válasszon ahhoz, hogy ne csússzon bele a természetes beállítódás naiv reflexivitásába. A természetes beállítódásnak is van reflexív irányultsága, vagyis a természetes beállítódásban is vizsgáljuk a tudat működését. A természetes beállítódásban végrehajtott tudatmegfigyelés azonban kettős problémát hordoz: a reflexió megváltoztatja azt a tudati élményt, amire irányul; a naiv reflexió nem csupán tematizálja a vizsgált tudati élményt, hanem egyenesen tárgyat csinál belőle. A félreértések két alapvető forrása tehát a torzítás és a tárgyiasítás.

Az első problémát a következőképp fogalmazza meg Husserl: a nehézség, ami minden immanens vizsgálódást fenyeget, abban áll, „hogyan az aktusok naiv végrehajtásáról a reflexív beállítódásra, illetve a reflexióhoz tartozó aktus végrehajtására való átmenet során az első aktus szükségszerűen megváltozik”.²¹⁸ A természetes beállítódásban ez a változás észrevétlen marad, a fenomenológus számára azonban úgyszólván az az első lépés, hogy felfigyel az itt rejlő csúsztatásra.

A fenomenológusnak ugyancsak el kell kerülnie azt a természetes tendenciát, ami a hibás reflexió eredménye, és abban áll, hogy „azokat a meghatározottságokat, amelyek az eredendő aktus naiv végrehajtása során tárgyakhoz tartoztak, most maguknak az aktusoknak, illetve az azokban immanens jelenségeknek vagy jelentéseknek tulajdonítsunk”.²¹⁹ Vagyis el kell kerülni azt a csúsztatást, ami éppen a reflexió tárgyiasító hatása miatt áll elő és a tárgyi tulajdonságokat átviszi hibás és megengedhetetlen módon, ámde észrevétlenül magára a tudati aktusra. A reflexióban megjelenő aktus ugyanis így a külső dolog tulajdonságait veszi át és egyfajta belső dologgá (belső képpé, reprezentáló egységgé) válik.²²⁰

A torzítás és eltárgyasítás mellett²²¹ a természetes reflexió harmadik tendenciája az, hogy szinte önmagától és észrevétlenül elvezet a pszichologizmushoz. A fenomenológiai beállítódásban megkövetelt tisztaság megtiltja ugyan, „hogyan ezeknek az aktusoknak a lényegi

²¹⁸ Hua XIX/1., 15.

²¹⁹ Hua XIX/1., 14–15.

²²⁰ Az *I. Logikai vizsgálódásban* Husserl egyenesen arról a hajlamunkról beszél, „hogyan az utólagos reflexióban föllelhetőt minden további nélkül belevetítsük az eredeti állapotba”. Hua XIX/1., 68. (Magyarul Edmund Husserl: „Logikai vizsgálódások I. Kifejezés és jelentés.” Ford. Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás, *Passim* 2002 (IV/1) 1–70. (34.))

²²¹ Itt persze még említhetnénk a nyelv problémáját. A fenomenológiai leírásban nem csupán arra kell figyelni, hogy a lényegösszefüggéseket világosan megragadjuk, hanem arra is – hiszen „leírásról” van szó –, hogy világosan közölni tudjuk. Nem csupán a leülepedett filozófiai hagyomány nyelve problematikus, a leghétköznapiabb kifejezéseink is a természetes beállítódás eltárgyasító tendenciáját tükrözik, vagyis még a szavaink is félrevezethetik a tudati élmények megragadását és leírását. Husserl később, például *A geometria eredetében* egyenesen a „nyelv csábításáról” beszél. E. Husserl: *Az európai tudományok válsága II.*, i. m. 51.

tartalmait, mint pszichológiai realitásokat, mint a természet ilyen vagy olyan »lelkes lényeknek« az állapotait tételezzük”.²²² Ám ha a reflexiót nem tisztán végezzük, akkor ez a csúsztatás szinte elkerülhetetlen. A természetes reflexiónak ugyanis van egy olyan következménye, hogy hajlamosak vagyunk nem csak eltárgyasítani az előző pillanat tudati élményét, de egyszersmind erre az élményre kívülről és felülről, egy vélt objektív nézőpontból tekinteni. Ez pedig nem más, mint a pszichologizmus ferdítéseinek forrása.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a természetes reflexió legfőbb problémája az, hogy torzítja az élményt. Ez az alapvetően hibás torzítás pedig három különféle formában jelenik meg: 1) tárgyiasít; 2) belső képet konstruál; 3) a psziché egyfajta belső világát hozza létre. Az aktusba való beleélés helyett az aktusra való reflexió azt eredményezi, hogy a viszony szétesik egy énpólusra és egy tárgypólusra. Ez a szétesés, ami a metafizikai én fogalom megjelenéséhez vezet, még kiegészül egy további félreértelmezéssel, az önálló, immanens tárgyiság hibás feltevésével. „A leírás egy objektiváló reflexió alapján megy végbe – írja Husserl –; ebben kapcsolódik össze az énre irányuló reflexió az aktus-élményre irányuló reflexióval egy vonatkozó aktussá, amelyben maga az én olyanként jelenik meg, mint ami az aktus révén vonatkozik az aktus tárgyára. Ezzel pedig nyilvánvalóan egy lényegi, deskriptív változás történt. Nevezetesen az eredeti aktus nincs többé egyszerűen ott, nem élünk többé benne, hanem *figyelmünket rá irányítjuk és ítéletet alkotunk róla.*”²²³ A lényegi, deskriptív változás abban áll, hogy a feltételezett pólusok között megjelenik egy feltételezett közvetítő, ami valamiképp az éntől és a tárgytól egyaránt függetlennek tűnik és önálló létezőként – látszólag – közvetít közöttük.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a természetes reflexió nem adja vissza hűen a megfigyelt aktus természetét. Ennél bonyolultabb a kép. A „lényegi, deskriptív változás” kifejezés arra utal, hogy a természetes reflexió eltorzítja azt, amit meg akar ragadni. Sőt, nem csupán meglévő mozzanatok alakít át, hanem ezen túlmenően *létre is* hoz más mozzanatok és azokat úgy állítja be, mintha már mindig is lényegi összetevői lettek volna az aktusnak. A konkrét folyamatot a következőképpen írhatnánk le. A tudat önmaga felé fordulása, vagyis a reflexió mindig időbeli eltolódásban áll ahhoz a konkrét tudati aktushoz képest, amelyet megfigyel. A tudati aktus egy tárgyra irányul, például egy asztal észlelése. A tudat ebben az aktusban teljesen feloldódik az asztalra irányuló megfigyelésben. A reflexió azonban a tudat előző irányulását megszakítja, és önmaga felé fordítja (a reflexió természetesen nem egy további „tudat” a tudat mellett, hanem a tudatnak az a sajátos képessége, hogy önmagára is

²²² Hua XIX/1., 16.

²²³ Hua XIX/1., 391. [32]

képes irányulni). Ekkor a tudat önmagát mint az „asztalt észlelő tudatot” ragadja meg. Ez az „asztalt észlelés” mozzanat a reflexióban különálló elemmé válik, olyan elemmé, amely különbözik a tudattól, de ugyanúgy különbözik a tényleges tárgytól is: megszületik az immanens tárgyiség (az asztal képzete, illetve ideája). A reflexióban megtörténő „tárgytételezés” azonban észrevétlen és visszamenőleges érvénnyel bír: a reflexió által létrehozott különálló elemet úgy vesszük, mintha már mindig is létezett volna. Ahogy az *I. Logikai vizsgálódás*ban már olvashattuk: természetes hajlamunk van arra, „hogy az utólagos reflexióban föllelhetőt minden további nélkül belevetítsük az eredeti állapotba”.²²⁴ Az „asztalt észlelés” öltheti az idea, a képzet, az intencionális inegzisztencia formáját egyaránt, a lényeg mindhárom esetben az, hogy a tudat és a tárgya közé beilleszkedik egy feltételezett harmadik, a tudat belső terében működő immanens tárgyiség.

A természetes reflexió felől tekintve ez a folyamat egyáltalán nem egy immanens tárgyiség jogosulatlan tételezését jelenti. A természetes reflexió feltevése ugyanis az, hogy ha valamit megragadhatunk, akkor az a valami valamilyen módon kell is, hogy létezzék, különben nem lenne megragadható. A naiv reprezentációelmélet alapja az a meggyőződés, hogy a tudat aktusának irányulása valamilyen módon a megcélzott tárgyiségtől függ. Nem az aktus határozza meg a viszonyt, hanem a tárgy. Ekkor pedig a reflexió is úgy működik, hogy csak arra irányulhat, ami valamilyen módon van. Vagyis kell, hogy létezzen ez a feltételezett immanens tárgyiség, hiszen egyébként nem irányulhatna rá a reflexió tudataktus. A husserli elmélet felől azonban ez a nehézség is elhárítható. Az intencionális aktus alapvető jellemzője az, hogy nem függ a tárgytól, amire irányul, ugyanis akkor is irányulhat valamire, ha az a valami egyáltalán nem létezik. Az intencionalitás ugyanis egy tárgyiség valamilyen *értelemben* való megcélzása, vagyis az intencionális irányulás nem a tárgy lététől, hanem az intencionális aktusban rejlő értelemről függ. A tudataktusok hibás értelmezése azonban úgy működik, hogy ha az aktus egészének valamely mozzanatát elkülöníti és megragadja, akkor a következő lépésben óhatatlanul egyfajta létezés csúsztat ez alá az elkülönített és megragadott mozzanat alá. Így módon tehát egy transzcendentális látszat keletkezik, amely a hibás reprezentációelméletek egyikében ölt testet.

A husserli fenomenológia talán legnagyobb és kulcsfontosságú belátása az a feltevés, hogy a természetes reflexiónál eredetibb módon is hozzáférhetünk a tudat működésének megértéséhez. Husserl egy ilyen eredendőbb hozzáférés lehetőségét a *Logikai vizsgálódások*ban még nem tudja fogalmilag is körülírni. Az 1905-ös *Előadások a belső*

²²⁴ Hua XIX/1., 68. [34]

időtudat fenomenológiájáról című szöveg teremti meg a lehetőséget a fogalmi tisztázásra. A jelen fogalmának retenciók és protenciók általi kitágítása, illetve a kitágított jelen fenomenológiai leírása biztosít egy olyan fogalmi keretet, amely világossá teszi a tárgyiasító reflexiónál eredendőbb tudati hozzáférést. Itt elég csak utalni arra, hogy a retenció fogalmának bevezetése és a folyamatos retencionális módosulás elmélete lehetővé teszi a szakítást azzal a pontszerű időfelfogással, amely szerint a jelen egy kiterjedés nélküli, primitív egység. Tulajdonképpen a retencionális módosulás által láthatóvá váló „kiterjedt jelen” egyszersmind azt is feltárja, hogy a pontszerű jelen és a természetes reflexió mozgása szorosan összefügg. A természetes reflexió talaján nem is tapasztalhatjuk a jelent másként, mint elkülönült pontok sorozataként. A természetes reflexió ugyanis *megszakítja* a tapasztalat lefolyását és e megszakítással éppen a retencionális közvetlenségből lép ki. Egyszerre kell tehát szakítani a természetes reflexió megakasztó mozgásával és a kiterjedés nélküli jelen gondolatával, a kettő ugyanis nem csupán párhuzamos, de feltételezi is egymást.

A retenció fogalma arra utal, hogy a saját tudatélményeim lefolyásához nem csupán úgy van hozzáférésem, hogy ebből az élményáramból kiugorva kívülről, reflexíve és utólag visszatekintve pillantok rá, hanem úgy is, hogy megmaradok a közvetlen élmény lefolyásának evidenciájában.

Retenció és reflexió különbségéről van tehát szó, amelyet Husserl legvilágosabban az *Előadások az időről* IX. mellékletében fogalmaz meg. „Amennyiben egy új ősadat, új fázis bukkan fel, az éppen megelőző nem tűnik el, hanem még »megragadásban van« (vagyis retencionálisan vissza van tartva), és ennek a retenciónak köszönhetően lehetséges a lezajlottra való visszapillantás; a retenció maga azonban nem visszapillantás, ami a lezajlott fázist tárgyá teszi [...]. Ám mivel a lezajlott fázist még megragadásban tartom, a tekintetemet új aktusban ráirányíthatom, amit [...] reflexiónak (belső észlelésnek) vagy visszaemlékezésnek nevezünk.”²²⁵ A husserli megfogalmazást leegyszerűsítve: csakis a retenció alapján lehetséges a reflexió. Más szavakkal: a közvetett, reflexív, önmagát tárgyá tévő tudat csakis a közvetlen, retencionális önvonatkozás révén lehetséges. A retenció nem visszapillantás, ugyanis nem tárgyá teszi a lezajlott fázist, hanem csupán hozzáveszi az aktuálisan adódó fázishoz. E nélkül a nem tárgyiasító, vagyis nem intencionális „hozzá vétel” nélkül nem lenne lehetséges a tudat folyamatos árama. De nem lenne lehetséges a tudat reflexív önmaga felé fordulása sem, sem a belső észlelés, sem a visszaemlékezés módján. A retenció és a reflexió különbsége kapcsán két lényegi szempontot érdemes rögzíteni: 1) a

²²⁵ Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás, Atlantisz, Budapest, 2002. 144.

retenció nem tárgyá teszi a lezajlott fázist, hanem hozzá veszi a jelen fázishoz, szemben a reflexióval, ami nem csupán tárgyá teszi az éppen lezajlott fázist, hanem el is szigeteli és kiemeli a kiterjedt jelen egészéből. 2) Másfelől a reflexió teljes értelemben vett aktus, vagyis önálló intencionális szerkezettel rendelkezik, szemben a retencióval: „a retenció maga nem »aktus« [...], hanem a lezajlott fázis pillanatnyi tudata”²²⁶. A retenciónak tehát nincs tárgya és nem is aktus, retencionális „kötés” nélkül azonban sem a reflexió mint önálló aktus, sem a reflexív tárgyá tevés nem lenne lehetséges.

A természetes vagy naiv reflexióra épülő elméletek hibái tehát a következőképpen foglalhatóak össze: a reflexió egyfelől megakasztja az élmények lefolyását, mégis úgy tekintik a reflexiót mint az egyetlen lehetséges eszközt a tudathoz való hozzáférésre; másfelől a reflexió által megragadott élmény a megragadás folytán tárgyi alakot ölt, és különálló létezésre tesz szert – megjelenik az immanens tárgyiség valamelyik formája; végül a reflexió egészét a külső észlelés mintájára gondolják el és a reflexió szinonimája a belső észlelés lesz.²²⁷ Ennek következtében gondoljuk azt, hogy a tudat tárgyra irányulásának középpontjában egy közvetítő elem, az immanens tárgyiség áll; ennek következtében gondoljuk azt, hogy a reflexióban „feltáruló” szféra az immanencia világa, valamiféle belső szoba, amit képzetek népesítenek be; és ugyanennek köszönhető a pszichologizmus félreértése is, ami a tudati eseményeket külső, objektív, természettudományos szempontból leírható valóságnak tekinti. A naiv reflexió torzító hatása tehát elvezet ahhoz a reprezentációelmülethez, amely az egész újkort meghatározta. Ez a hibás reprezentációelmélet azonban ketté ágazott, és a benne rejlő lehetőségek alapján létrejött a két, egymástól merőben eltérő alakzata: egyfelől egy olyan tudatelmélet, amely az újkantianizmusig interioritásként és belső szféraként határozta meg a tudatot és ennek megfelelően a szellem fogalmát helyezte a középpontba, másfelől egy olyan felfogás, amely az empirizmustól egészen a pszichologizmusig vezetett és a tudatot objektív módon megfigyelhető tények összességéként írta le, valamiféle különálló dologként a természet többi dolga között.

3. Az intencionális aktus leírása

²²⁶ Uo.

²²⁷ Vissza kell tehát térni egy eredetibb „reflexió” fogalomhoz, amely nem a belső észlelés és nem is az önészlelés mintájára gondolja el a tudat önfigyelését. Ennek az eredetibb reflexiófogalomnak a kidolgozására tesz kísérletet Husserl az *Ideen I.* lapjain.

Az alapvető reprezentációelmélet elvetésével Husserl mind a szellem fogalma által, mind a természet fogalma által uralt újkori gondolkodási stratégiákon túllépett, sőt bizonyos értelemben magán a természet és szellem elválasztásán is. Az intencionalitás husserli elmélete nem csak az immanencia-transzcendencia fogalompárossal igyekszik szakítani, hanem evvel párhuzamosan és evvel szoros összefüggésben az idealizmus-naturalizmus szembeállításával is. Lássuk tehát, hogy ez a nagyszabású fordulat miként lehetséges. Mik az intencionalitás fogalmának alapvető jellemzői?

Ezeket a jellemzőket a következőképpen foglalhatnánk össze: 1) az intencionális aktus nem függ a tárgy lététől vagy nem lététől, 2) az intencionális aktus közvetlen tárgyra irányulás, 3) az intencionális aktus nem leképezés, hanem értelemadás.²²⁸

1. A tárgy nélküli képzetek

Már az eddigiekben is többször felmerült az úgynevezett „tárgy nélküli képzetek” problémája. Husserl mindig olyankor hivatkozott a képzeteknek erre a sajátos válfajára, amikor az intencionális viszony egyik leglényegesebb jellemzőjét akarta hangsúlyozni, mégpedig azt, hogy az intencionális aktus irányulása egyáltalán nem függ az intencionális tárgy lététől. Vagyis ha nem létezik ez a tárgy, attól még lehetséges olyan intencionális aktus, amely egy ilyen tárgyra irányul. A tárgy nem létének többféle változata lehetséges: vagy elképzelhető ugyan, de bizonyos feltételek következtében aktuálisan éppen nem létezik ilyen tárgy (virágzó szőlőtőke a téli fagyban), vagy nem létező lényekről van szó (kentaur, egyszarvú, mitikus istenek), vagy olyan képzetről, amely fogalmi ellentmondást tartalmaz (négyyszögletes kör, kúpalakú kocka), vagy olyan matematikai fogalomról, amelynek semmilyen szemlélet nem feleltethető meg (képzetes számok). Husserl érvelése mindannyiszor azt igyekszik beláttatni, hogy az intencionális aktus irányulása egyáltalán nem a tárgy lététől függ. Ha az aktus a tárgytól függne, és csak az tudna felmerülni a tudatban, ami aktuálisan létezik vagy valamilyen tapasztalatban valaha már létezőnek bizonyult, akkor aligha lennének képesek például az aranyhegyre gondolni, vagy a $\sqrt{-1}$ számmal műveleteket végezni. Ugyanakkor nem gondolhatjuk, hogy az intencionális aktus csak bizonyos esetekben független a megcélzott tárgyiság lététől, nevezetesen ebben a felsorolt néhány esetben. Határozottan azt kell állítanunk Husserl szerint, hogy ha a tárgy nélküli képzetek esetében az intencionális aktus

²²⁸ A következőkben csak az intencionalitás fogalmának legáltalánosabb jellemzésére szorítkozhatom, nem fogok ezért a konkrét strukturális elemzésekkel foglalkozni. Vagyis nem lesz szó a betöltődésről, az evidenciáról, a noétikus-noématikus korrelációról, a különféle konstitúciókról.

függetlennek bizonyul az intencionálisan megcélzott tárgy lététől, akkor ez a függetlenség az összes lehetséges intencionális aktusra igaz. Vagyis például egy észlelés esetén sem vezethető le az aktus jellege a tárgy létéből. Ez a megállapítás első pillantásra meghökkentő lehet, ám teljesen beleillik az intencionalitás elméletének logikájába. A tudat aktusai nem meglévő dolgokat fogadnak be és tükröznek, hanem tárgyakra irányulnak egy bizonyos értelmén keresztül és azokat létezőnek vagy nem létezőnek tételezik.²²⁹

Nem lehet tehát a tudat aktusainak létrejöttét és irányulását oksági alapon magyarázni. Az intencionális viszony semmilyen formájában nem kauzális viszony: nem egy külső tárgy okozza, és nem is egy belső, pszichofizikai történés hozza létre. „Mert az intencionális tárgy, amit »hatónak« fogunk fel, csakis mint intencionális jön szóba, nem pedig mint rajtam kívül valóban létező és a lelki életemet reálisan, pszichofizikai értelemben meghatározó. Egy kentaur csata, amelyet egy képen látok, vagy a fantáziámban elképzelek, ugyanolyan tetszést »kelt« [erregt], mint egy valóságosan létező szép táj.”²³⁰

A tárgy nélküli képzet azonban kétélű fegyver: nem csupán azt mutathatja meg, hogy külső tárgy nélkül is lehetséges képzet, hanem arra a hibás feltevésre is csábíthat, hogy ha nincs külső tárgy, akkor valamiféle belső tárgy, valamiféle immanens, intencionális tartalom léte biztosítja az intencionális aktus irányulását. Husserl azonban – ahogy már láttuk – ez ellen is elszántan érvel. „Ha egy ilyen élmény [intencionális élmény] van jelen, akkor ez az élmény *eo ipso* van jelen, és ekkor – hangsúlyozom – sajátos lényege által egy »tárgyra irányuló intencionális vonatkozást« valósít meg, ekkor *eo ipso* »intencionálisan jelenvaló« egy tárgy; ez a két kifejezés pontosan ugyanazt jelenti. És természetesen egy ilyen élmény, a maga intenciójával együtt, jelen lehet a tudatban, anélkül, hogy a tárgy egyáltalán létezne, vagy anélkül, hogy ez a tárgy egyáltalán lehetséges lenne.”²³¹ Husserl szerint ha például elképzelem Jupiter istent, akkor Jupiter nincs immanensen a tudatomban, nem rendelkezik intencionális inegzisztenciával, hanem van egy intencionális aktus, egy fantáziatudat, amelyben a Jupiter istenre irányulás végbemegy. Ám Jupiter sem immanens, sem transzcendens tárgyként nem létezik. „Az, hogy a tárgy »pusztán intencionális«, természetesen nem azt jelenti, hogy *létezik*, bár csak az *intencióban* (tehát mint annak valós [reell] alkotóeleme), vagy hogy ez utóbbiban a tárgy valamiféle árnyéka léteznék; hanem azt

²²⁹ A tárgy nélküli képzetek problémájához lásd Varga Péter András: „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy.” *Magyar Filozófiai Szemle* 51 (2007) 1-2. szám. 21–74.

²³⁰ Hua XIX/1., 405.

²³¹ Hua XIX/1., 386. [28–29]

jelenti, hogy az intenció, vagyis egy ilyen és ilyen minőségekkel rendelkező tárgyat »vélése« létezik, *nem* pedig a tárgy.”²³²

A fiktív vagy abszurd tárgyakra irányuló intencionális tudat tehát nem határeset a tudat „normálműködésének”, hanem a legalkalmasabb példa az intencionalitás lényegi szerkezetének felmutatására. Azt igazolják ezek a példák, hogy az intencionális irányulás számára nem meghatározó az intencionális tárgy valóságos megléte. Mielőtt tovább mennénk arra a kérdésre, hogy ha nem a tárgy, akkor mi határozza meg az intencionális irányulást, érdemes megjegyezni, hogy milyen fenomenológiai problémák megértésében tesz szert jelentőségre a képzeteknek ez a különleges csoportja. Úgy gondolom, hogy három ilyen terület jelölhető meg: 1) a tárgy nélküli képzetek példája előrevetíti a *VI. Logikai vizsgálódás* egyik legfontosabb fenomenológiai-ismeretelméleti belátását: a szignitív, vagyis szemléleti adódás nélküli aktusok és az intuitív, valamilyen módon szemléltető aktusok közötti különbségtevést. A tárgy nélküli képzetek bemutatása és elemzése úgyszólván a kulcsot szolgáltatja ehhez a nagyjelentőségű megkülönböztetéshez.²³³ 2) A tárgynélküli képzetek példája ezenkívül elvezet áttételesen a későbbi fenomenológia egyik legfontosabb mozzanatához, ha nem a legfontosabbhoz, a világ létének tételezéséhez. A világ létének generáltézisére vonatkozó beállítódás ugyanis szorosan összefügg azzal az irányulással, ami immár nem a tárgyak létezése felől, vagyis eleve adott ontológia felől kutatja a tudat működését, hanem radikális irányváltást hajt végre, és mindent az aktusok fenomenológiai jellege felől értelmez. 3) A harmadik belátás, ami a tárgy nélküli képzetek példájából adódik, nem más, mint a husserli intencionalitás elmélet talán leglényegesebb és legmélyrehatóbb belátása, nevezetesen az, hogy az intencionalitás nem pusztán irányulás, hanem értelmes irányulás, vagyis értelemadás, egy bizonyos értelemben való felfogás.²³⁴

2. Az intencionalitás közvetlen tárgyra irányulás

²³² Hua XIX/1., 439. [46]

²³³ Lásd Rudolf Bernet: *Intention und Erfüllung. Evidenz und Wahrheit.* (VI. Logische Untersuchung, §§1-39, 67-70). In: Verena Mayer (Hrsg.): *Edmund Husserl Logische Untersuchungen.* Berlin, Akademie Verlag, 2008. 189–208.; illetve Dieter Lohmar, eredetileg ugyanitt megjelent, de már magyarul is olvasható kommentárját a *VI. Logikai vizsgálódáshoz*. D. Lohmar: *Kategoriális szemlélet.* Ford. Zuh Deodáth, in: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások.* Budapest, L’Harmattan, 2009. 103–130.

²³⁴ Az igazság és a létezés problémája az intencionális aktus betöltődésének és a vélekedések beigazolódásának problémájaként ragadható meg. Vagyis a fenomenológiában az igazság és a létezés kérdése nem elözheti meg a tudat intencionalitásának tisztázását. Az analitikus filozófiában iskolázott gondolkodók számára rendszerint az a fenomenológia legbotrányosabb állítása, hogy igazságról és létezésről csupán a tudat intencionális értelemadásából kiindulva beszélhetünk.

Láttuk, hogy hányféleképp lehet érvelni fenomenológiai alapon azok ellen az elméletek ellen, amelyek a tudat működését közvetett viszonyként írják le, mintha a tudat tárgyra irányulása mindig és szükségképpen feltételezne valamilyen közvetítő elemet, s mintha e közvetítő elem képként vagy immanens tárgyként magában a tudatban lenne jelen. A világnak ez a megkettőzése, ami végigkíséri az újkori gondolkodást, Husserl számára elfogadhatatlan, ugyanis egyrészt abszurdításokhoz vezet, másrészt ellentmond a legelemibb intuíciónknak. A félreértelmezések forrásának a természetes reflexió bizonyul, ami részben létrehozza a valóság megkettőzését, részben pedig tükrözi ezt a kettősséget azáltal, hogy maga is megkettőzi a tudatot. A természetes reflexió – ahogy láttuk – a következő három, szorosan egymásra épülő hibás mozgásban „bűnös”: megakasztja a tudat természetes áramlását és a tárgyba való beleélés helyett a tudat éppen végrehajtott élményét teszi tárggyá; e reflexív visszafelé irányulás nem csupán tematizál, hanem észrevétlenül tárgyiasítja is a tudataktus olyan mozzanatait, amelyekre a tárgyi jelleg illik a legkevésbé; végül e mozgás által megkettőzi a valóságot egy immanens és egy transzcendens szférára. A husserli fenomenológia szerint van egy eredetibb hozzáférésünk a tudathoz és ezáltal a vizsgálódás közvetlenebb lehetősége adódik. Ezt az eredetibb hozzáférést a retenció fogalma biztosítja.

Tulajdonképpen ezen a ponton kezd világossá válni, mit értett Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* a sokszor emlegetett, ám kissé homályos „beleélés” vagy „benne élés” (*einleben, leben in*) követelménye alatt. A tudat valamely aktusához való közvetlen és közvetett viszony különbsége tárul itt fel: a reflexió közvetett viszonyt jelent, van azonban egy közvetlen viszony is, a beleélés, vagy benne élés.²³⁵ Ez azonban könnyen félreérthető: nem arról a teljesen természetes beleélésről van szó, amikor eszünkbe sem jut az éppen végrehajtott tudati aktuson elmélkedni, mert maga a dolog teljes mértékben lefoglal. A fenomenológia bizonyos értelemben távol áll az effajta teljesen reflektálatlan feloldódástól, ami a hétköznapi tevékenységeket jellemzi. Ugyanakkor nem is abban az értelemben „természetellenes” megközelítés a fenomenológia, hogy kiragadna a legelemibb tudati életösszefüggésekből, valamiféle túlfokozott és bénító reflexió által. A reflexió csakúgy, mint maga az észlelés, a tudat legtermészetesebb működése. A tudat működéséhez való visszatérés azonban ettől a természetességtől való elfordulást igényli, ám nem a reflexió felfokozása révén, hanem éppen a természetes észlelés és reflexió számára egyaránt *közös alapok* feltárásával.

²³⁵ „Ám ha úgyszólván benne élünk a kérdéses aktusban [...]” Hua XIX/1., 390. [31]; „[A]z eredeti aktus nincs többé egyszerűen ott, nem élünk többé benne, hanem *figyelünket rá irányítjuk és ítéletet alkotunk róla.*” Hua XIX/1., 391. [32]

A fenomenológiai értelemben vett benne élés az élményben lényegi módon különbözik a természetes reflexió tárgyiasító működésétől. A retenció működésére vonatkozó belátások éppen azt mutatják meg, hogy ez a benne élés nem akasztja meg az élmény lefolyását, mivel nem különálló aktus, és nem is teszi tárggyá az előző pillanat élményét, mivel nem irányul tárgyra. Tulajdonképpen a reflexió fent említett három következménye (megakasztás, tárgyiasítás, valóság megkettőzése) közül mindegyik elkerülhető a fenomenológiai tekintet begyakorlásával. Ez a begyakorlás egyáltalán nem könnyű és a természetes reflexió, valamint a mögötte működő természetes meggyőződés a valóság természetéről²³⁶ sokkal erőteljesebben jelen van a mindenkori tudatfelfogásban, mint sem hogy egyik pillanatról a másikra könnyedén leszámolhatnánk vele.

A fenomenológiai vizsgálódás közvetlenségre vonatkozó belátása azonban kettős értelmű. Nem csak azt mutatja meg, hogy van közvetlen hozzáférés a tudat élményeinek lezajlásához a retencionális szférán keresztül, hanem azt is, hogy ebben a hozzáférésben feltároló élmények maguk is közvetlenek. Nem kell átugorni a szakadékot az immanencia és a transzcendencia szférája között, mert nincs is ilyen szakadék. Egy észlelési aktus az észlelt tárgy közvetlen tudata, egy kép szemlélése a kép közvetlen tudata, egy fantázia pedig a fantáziált jelenet közvetlen tudata. Az intencionalitás közvetlen irányulás. Nem két elem külsődleges kapcsolata, hanem olyan egység, amelyen *belül* van csak értelme a két pólus, tárgy és tudat elkülönítésének.

A közvetlenség fogalmával áll összefüggésben a fenomenológiában nagy jelentőségre szert tett „élmény” (*Erlebnis*) fogalma. A tudat tárgyra irányulása átélt élmény, nem pedig tudatos szándék által kísért irányulás.²³⁷ Az „aktus” fogalma is megjelenik az „intencionális élmény” szinonimájaként, ám – és ez ismét csak a fenomenológiai közvetlenség követelményét mutatja – az aktust sohasem valamilyen szándékos tudati tevékenység értelmében használja a fenomenológia. Az aktusokkal kapcsolatban Husserl felhívja arra a figyelmet, hogy nem szabad az eredeti *actus* szó jelentésére gondolni, „*a tevékenység gondolatát ugyanis teljesen ki kell zárni*”.²³⁸ Egy tudati aktus, vagyis egy intencionális élmény

²³⁶ A fenomenológiai beállítódás felől a természetes beállítódásunk valóságfogalma egy bonyolult „sematizáció” eredménye. E sematizációnak köszönhető, hogy „dolgokat” látunk és e dolgokat fizikai törvények által meghatározott, kvantifikálható, szubsztanciális létezőként fogjuk fel, illetve a valóságra úgy tekintünk, mint ilyen dolgok összességére. Hasonlóan elemi és mélyreható „sematizáció” eredménye a tudat szellemi létezőként, énként, interioritásként vagy pszichikai tényként való felfogása.

²³⁷ „A pszichikai fenomén kifejezést tehát teljes mértékben kerülni fogjuk – írja Husserl a terminológiai pontosításról szóló 13.§-ban –, és ahol a pontosság a követelmény, ott *intencionális élményről* fogunk beszélni.” Hua XIX/1., 391.

²³⁸ Hua XIX/1., 393.

nem szándékos és tudatos tett, hanem közvetlen tudati irányulás.²³⁹ Az aktus tehát nem pszichikai tevékenység, hanem közvetlen és élményszerű. A fenomenológia ezt az élményszerű tudati aktus fogalmat igyekszik megragadni és leírni, mégpedig reflexív torzítás nélkül és ezáltal próbálja a tudat „törvényeit” és „törményszerű” összefüggéseit megragadni.

3. Az *intencionális aktus értelemadás*

Az intencionalitás jellemzését azzal kezdtük, hogy nem függ a tárgy lététől vagy nem lététől, azzal folytattuk, hogy közvetlen, vagyis az intencionális irányulásban nem vesznek részt közvetítő elemek, most pedig, a harmadik lépésben azt fogjuk megvizsgálni, hogy az intencionalitás vajon mennyiben nevezhető értelemadásnak.

Mindenekelőtt tisztázásra szorul, hogy Husserl alapján hogyan tehetünk különbséget intencionális és nem intencionális élmények között. Az intencionális élményeket úgy határozhatjuk meg, hogy ezek egyrészt önálló aktusok, másrészt tárgyra irányulnak. Vannak olyan élményeink, amelyek Husserl szerint lényegi részét képezik a tudati életünknek, mégpedig nem az empirikus, pszichológiai értelemben vett tudat reális részeiként, hanem a fenomenológiai értelemben vett tudat valós, vagyis *reell* összetevőiként. Ugyanakkor ezek az élmények sem sajátos aktusként nem határozhatóak meg, sem saját tárggyal nem rendelkeznek. Ilyenek elsősorban az érzetek vagy érzéki adódások, továbbá bizonyos típusú érzelmek, gyönyörök és fájdalmak, végül pedig a képzelet működésének alapját képező sajátos adottságok.

Természetesen Husserl nem tagadja, hogy a mindenkori intencionális aktusban vannak olyan elemek, amelyeken *keresztül* vagy amelyek *révén* irányulunk a tárgyra. Az észlelés esetén ilyenek például a színérzetek, egy dallam hallgatása esetén pedig a hangérzetek. Ezek kétségtelenül jelen vannak a tudatban mint az élmény részei. Bizonyos értelemben a tudat tartalmainak lehet nevezni őket. Azt azonban semmiképpen sem mondhatjuk – és talán ebben ragadható meg a husserli fenomenológia újdonsága a kortárs reprezentáció-elméletekhez képest –, hogy ezek a tartalmak bármilyen tekintetben is önálló egzisztenciával bírnának a tudaton „belül”. Sem azt nem mondhatjuk, hogy érzetadatokként lennének jelen egy pszichofizikailag leírható létezőben, sem azt, hogy immanens tárgyiságokként lennének jelen

²³⁹ „Amikor Natorp a pszichikai aktusokról mint a tudat vagy az én tevékenységéről szóló beszéddel szemben a következőt veti ellen: »mivel a tudatot gyakran vagy mindig valamiféle törekvés kíséri, ezért jelenik meg cselekvésként, a szubjektuma pedig cselekvőként« – akkor tökéletesen egyetértünk vele. A »tevékenység mitológiáját« mi is elvetjük; az aktusokat nem pszichikai tevékenységként, hanem intencionális élményként definiáljuk.” Uo.

egy immanens, tudati szférában. Az egyik naturalista pszichologizmus lenne, a másik pedig metafizikai előítélet.²⁴⁰ A *reell*, vagyis valós jelenlét sem nem fizikai benne lét, sem nem pszichikai immanencia. A *reell* jelenlét a fenomenológiai szférára vonatkozó sajátos rész-egész viszonyt jellemzi, ahol az intencionális élmény az egész és ennek vannak különféle összetevői. Ha eltekintünk az intencionális tárgytól, akkor az élmény következő összetevői adódnak: valamilyen érzéki adottság és ennek a sajátos felfogásformája. Hogy ezt a viszonyt világosabban lássuk, vegyük szemügyre az ezzel kapcsolatos fogalmi szembeállításokat.

1. *Intencionális és nem intencionális élmények.* „Hogy nem minden élmény intencionális – írja Husserl –, azt az érzetek [Empfindungen] és az érzetegyüttesek mutatják. Az érzékelt vizuális mező valamely darabja, akárhogy is töltődjek be vizuális tartalmakkal, egy élmény, ami sokféle résztartalmat foglalhat magában, ám ezek a tartalmak az egész által nem intencionáltak, vagyis az élményben nem intencionális tárgyak.”²⁴¹ Más szóval az intencionális tárgyra vonatkozás az érzeteken keresztül történik, ám nem az érzetek válnak tárggyá az élményben. Ehhez szorosan kapcsolódik a második fontos szembeállítás.

2. *Megjelenő és nem megjelenő.* Az intencionális aktus tárgya az a valami, ami az éppen adott módon és értelemben megjelenik. Az észlelésben egy észlelt dolog, a képzeletben egy elképzelt jelenet, egy kép esetében a kép tárgya, egy jel esetén a jelzett dolog vagy jelentés stb. Minden esetben vannak nem intencionális tartalmak, ám ezek nem jelennek meg. Nem a színérzeteket látom, hanem a színes dolgot, nem a hangérzeteket hallom, hanem a dallamot, nem a vásznat látom, hanem a megjelenő képet és nem a jeltestet észlelem, hanem a jelentést fogom fel. A tárgy jelenik meg, az, amire az intencionális élmény vonatkozik, a *reell* tartalmak azonban nem jelennek meg. Jelen vannak ugyan, de ez egy sajátos értelemben vett jelenlét, amit semmiképpen nem szabad eltorzítani oly módon, hogy valamiféle tárgyi meglétként fogjuk fel. Az újkorban sokféleképp elkövették ezt a hibát. A félreértelmezés abban állt, hogy a meg nem jelenő, ám elkülöníthető összetevőknek is valamiféle létet tulajdonítottak és így jutottak vagy az érzetadatok (az empirikus tudatban ténylegesen, dologi módon jelenlévő érzéki atomok) feltevéséhez, vagy pedig a belső kép, illetve immanens tárgyiség feltevéséhez.²⁴²

²⁴⁰ Husserl szakítása az érzetadatelmélettel a fenomenológia egyik legfontosabb hozadéka. Lásd pl. G. Almeida: *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls.* (Phaenomenologica 47.) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972. 37–74.

²⁴¹ Hua XIX/1., 382–383.

²⁴² „Mint a tudatösszefüggéshez hozzátartozókat, a megjelenéseket átéljük, mint a fenomenális világhoz tartozókat, a tárgyak megjelennek a számunkra. A megjelenések [Erscheinungen] azonban maguk nem jelennek meg, hanem átéljük őket.” Hua XIX/1., 360.

3. *Átélt és tárgyi.* Ezzel el is érkeztünk a szembeállítások harmadik aspektusához, amit egyetlen tételben lehetne összefoglalni: az átélt tartalom nem azonos a tárggyal. Ezt az alapvető összefüggést a gondolatmenet több pontján is érinti és árnyalja Husserl. Egy konkrét észlelés esetén a szín érzetmozzanata „ugyanúgy »átélt« vagy »tudott tartalom«, ahogy az észleléskarakter és ahogy a színes tárgy teljes észlelés megjelenése. Ezzel szemben maga ez a tárgy, noha észlelt, nem átélt vagy tudott [erlebt oder bewusst].”²⁴³ A fenomenológiai szinten alapvető különbségtevés valós és intencionális között húzódik: a valós, *reell* összetevő nem reális része a tudatnak mint reális létezőnek, hanem csakis a fenomenológiai beállítódás felől feltároló intencionális élmény valós része. A valóssal szemben az intencionális áll, vagyis a tárgyi megcélzott, az a dolog, amire az aktus irányul. Aminek persze itt csupán a „tárgyisága” érdekes, nem pedig a léte. A tárgy tehát tárgyi módon van jelen, vagyis a tárgy a megcélzott, a nem intencionális tartalom pedig *reell* módon, vagyis áléltként van jelen, olyanként, ami nem jelenik meg és nem is ölt tárgyi alakot, de ami a tárgyi megjelenést egyáltalán lehetővé teszi.

Az intencionális élmény és a nem intencionális élmény különbségének leírása teszi lehetővé az V. *Logikai vizsgálódás* meghatározó jelentőségű fogalmi megkülönböztetését, amit Husserl felfogástartalom és felfogás között hajt végre.

4. Felfogás és értelemadás

Miután megvizsgáltuk azokat a szempontokat, amelyek alapján Husserl elkülöníti az intencionális élmény összetevőit, a következőkben vizsgáljuk meg azt, hogy ez az átélt, valós tartalom milyen viszonyban áll azzal az összetevővel, ami az aktusnak a tulajdonképpeni sajátos jellegét és irányulását adja, vagyis az aktuskarakterrel. Második lépésben ennek a felfogásnak a konkrét, logikai szerkezetét tárhatjuk fel.

1. Felfogás

Az átélt tartalom és az intencionális felfogás szembeállítását – meglehetősen arisztotelianus módon – tartalom és forma viszonyában ragadja meg Husserl és elnevezi felfogástartalom

²⁴³ Hua XIX/1., 358. Lásd még: „Ha az úgynevezett immanens tartalmak valójában pusztán *intencionálisak* (megcélzottak), akkor másfelől a *valóban immanens tartalmak*, melyek az intencionális élmények valós [reell] állományához tartoznak, *nem intencionálisak*: aktusokat építenek fel, szükséges támasztékként lehetővé téve az intenciót, maguk azonban nem megcélzottak, nem azok a tárgyak, amelyekről az aktusban képzetet alkotunk. Nem színérzeteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangérzeteket hallok, hanem az énekesnő énekét stb.” Hua XIX/1., 387. [29–30]

(*Auffassungsinhalt*) és felfogás (*Auffassung*) különbségének. A transzcendentális fordulat után világosabb fogalmi szembeállítással fejezi ki ugyanezt, amikor bevezeti a *reell* szféra két legfontosabb összetevőjének megnevezésére a „hülé” és a „morfé” kifejezést.

A „felfogás” első említése az *V. Logikai vizsgálódás* szövegében rögtön megadja a fogalom legfontosabb jellemzőit: „a megjelenés aktusában az érzetek összességét átéljük, ugyanakkor egy bizonyos módon »felfogjuk«, »appercipáljuk« őket, és az érzetek áttelekítő felfogásának fenomenológiai karakterében rejlik az, amit egy tárgy megjelenésének nevezünk.”²⁴⁴ A *reell* tartalmak átélése tehát egyszersmind e tartalmak valamilyen formába öntése, elevenné tétele, áttelekítése. Ezek a szinonim kifejezések mind arra utalnak, hogy az érzéki tartalmak egy észlelésben nem csupán jelen vannak reell módon a tudatban, passzívan és formátlanul, mintegy halott tehetetlenséggel, hanem ezek a tartalmak az intencionális élményben formához jutnak, illetve a forma és értelemadás alapját képezik. Az intencionális aktus tehát e tartalmak áttelekítése, megformáló felfogása.²⁴⁵

A felfogás fogalma az intencionalitás elméletében kulcsszerepet játszik, ám félreértések forrása is lehet. Husserl valószínűleg e félreértések elkerülésére hagyta el a második kiadásból a *Deutung*, vagyis értelmezés fogalmát, ugyanis ez arra utalhat, hogy itt önmagukban már eleve adott érzéki adatok tudatos és szándékos értelmezéséről van szó. Ez azonban súlyos félreértés lenne. Az élmény *közvetlensége*, vagyis a valamiként való felfogás azt jelenti, hogy nem szándékosan adunk ilyen és ilyen formát az érzeteknek, hanem ez spontán módon, tudatos és szándékos irányítás nélkül következik be. A fenomenológia számára a kiinduló alap nem valamiféle reflektált, tudatos értelmezés, hanem a közvetlen és spontán felismerés. Már mindig is dolgokat látunk, vagyis embereket, állatokat, használati eszközöket, nem pedig térbeli kiterjedéssel rendelkező, absztrakt fizikai tárgyakat, amelyeket azután egy következő lépésben tudatosan és szándékosan ellátunk az ember, állat, szerszám, bögre stb. értelemmel. Az intencionális aktus közvetlenségében a felfogott érzetkomplexum és a valamiként való felfogás szorosan összetartoznak és egymásra utalnak. *Ez* a zöld egy növény zöld színe, *ez* az érdesség egy asztal recés felszíne, *ez* a zengés egy harang kondulása

²⁴⁴ Hua XIX/1., 360–361.

²⁴⁵ Husserl még az appercipálás, sőt időnként – nem túl szerencsés módon – az értelmezés fogalmát is alkalmazza: „ugyanazt, amit az intencionális tárgy vonatkozásában képzetnek (azaz erre a tárgyra irányuló észlelő, emlékező, elképzelő, leképező, jelölő *intenciónak*) hívunk, az aktushoz valóan [*reell*] hozzátartozó érzetek vonatkozásában *felfogásnak*, *értelmezésnek*, *appercepciónak* [*Auffassung*, *Deutung*, *Apperzeption*] nevezzük.” (Hua XIX/1., 399–400. [36]) Az értelmezés fogalmát érdemes kihagynunk ebből a listából, mivel a második kiadásban Husserl maga is kihagyta a legtöbb helyen, illetve helyettesítette más megfogalmazásokkal. A 361. oldalon például az „értelmező felfogást” az „áttelekítő felfogásra” cserélte.

stb. Az átélt érzet és az értelemmel ellátó felfogás egymásra utalnak, sőt elválaszthatatlanok egymástól, mégis el lehet őket különíteni.

Az imaginatív variáció megmutatja, hogy noha szorosan összetartozó, mégis többé-kevésbé világosan elkülöníthető mozzanatokról van szó. Változtathatjuk az érzetek összetételét anélkül, hogy a felfogás és rajta keresztül a tulajdonképpeni tárgy megváltozna. És fordítva: változhat a felfogás, illetve a megcélzott tárgy, noha az érzetadottságokban nem történik változás. Mindkettőre találunk példát az *V. Logikai vizsgálódás* leírásaiban. Az elsőre jó példa a legegyszerűbb észlelés: ha egy tárgyat körbejárunk, akkor pillanatról pillanatra változik az éppen adott érzetek sajátos összessége (hol nagynak, hol kicsinek látjuk a dolgok, hol fényesnek, hol mattnak a felületét, hol a színes, hol az árnyékos oldalát látjuk stb.), mégis ugyanazt a dolgot látjuk folyamatosan, vagyis a különböző érzetek felfogásán keresztül ugyanaz a tárgy jelenik meg.²⁴⁶ Másfelől arra is adható példa, hogy „ugyanannak a tartalomnak az alapján különböző tárgyakat észlelünk”²⁴⁷. Vagyis ugyanaz az érzéki tartalom különböző, akár egymásnak ellentmondó, vagy egymást kizáró tárgyi értelmek illetve aspektusok megjelenését teszi lehetővé: az, ami érzékileg konkrétan adott, ugyanaz marad változatlanul, a felfogás mégis teljesen megváltozik.²⁴⁸ Pusztá arabeszk helyett egy jelentésteli szimbólumot, vagy akár egy képet látok, illetve pusztá hangok helyett egy jelentésteli szót hallok. Az is megtörténhet, hogy ugyanazt a rajzolatot hol ilyen, hol olyan képnek látom, illetve ugyanazt a hangzást hol ennek, hol annak a szónak hallom. Ezekben az esetekben az érzetanyag ugyanaz, a felfogás, vagyis az appercepció mégis más.²⁴⁹

A következő meghatározást olvashatjuk az appercepcióról: „Az appercepció számunkra az a többlet, ami magában az élményben, annak deskriptív tartalmában rejlik, szemben az érzet nyers létezésével. Az appercepció az az aktuskarakter, mely mintegy átlelkesíti az érzetet és *lényege szerint* azt teszi, hogy ezt vagy azt a *tárgyat* észleljük; például hogy ezt a fát lássuk, ezt a csöngetést halljuk, ezt virágillatot szagoljuk, stb. Itt az *érzetek* és ugyanígy az őket »felfogó« vagy »appercipiáló« aktusok egyaránt *átélték*, azonban *nem jelennek meg tárgyi módon*; nem látjuk, nem halljuk, semmiféle »értelemben« nem ezeket

²⁴⁶ „Különböző aktusok ugyanazt észlelhetik, noha egészen különbözőt érzékelnek.” Hua XIX/1., 395. [33]

²⁴⁷ Uo.

²⁴⁸ „Gondoljunk például bizonyos figurákra vagy arabeszkekre, amelyek először pusztán esztétikailag hatnak ránk, majd hirtelen felvillan bennünk a felismerés, hogy szimbólumokkal vagy szójelekkel van dolgunk. Miben áll ekkor a különbség? Vagy vegyük azt az esetet, amikor valaki figyelmesen hallgat egy számára teljesen idegen szót mint pusztá hangkomplexumot, anélkül, hogy akárcsak gyanítaná, hogy az egy szó lenne; és hasonlítsuk ezt össze azzal az esettel, amikor, miután megismerkedett ennek a szónak a jelentésével, azt egy beszélgetés során immár megértett szóként hallja; anélkül azonban, hogy ezt bármilyen szemlélet kísérné.” Hua XIX/1., 398. [35]

²⁴⁹ Lásd később az Aspektuslátás és sematizmus című fejezetet.

észleljük. A tárgyak viszont megjelennek, észleljük őket, azonban nem *átélték*.”²⁵⁰ A felfogás elkülöníthető a felfogott tartalomtól, és nem csak arról van szó, hogy az élmények egy meghatározott csoportjában, nevezetesen az észlelésekben érhetjük tetten a különbségeket, hanem Husserl – legalábbis a *Logikai vizsgálódásokban* – egyenesen úgy gondolja, hogy minden intencionális aktus alapvetően erre a sémára épül.²⁵¹

A felfogással kapcsolatban azonban mindenekelőtt rögzíteni kell, hogy nem szándékos felfogásról, valamiféle tudatos értelmezésről van szó. Ezzel ugyanis az élmény közvetlensége veszne el. A dolgot látom (és mindig valamilyen dolgot látok), mégpedig bizonyos érzeteken keresztül látom a dolgot. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek az érzettartalmak közvetítenének a dolog felé, hanem azt, hogy a felfogás alapját képezik. Nincs a felfogástól különválasztható létezésük, mint ahogy a felfogás sem lehetséges valami nélkül, amit felfogna. Nem láthatom a zöld növényt anélkül, hogy az élményben ne lenne jelen *reell* módon zöld érzetek egy bizonyos komplexuma, valamint a „zöld növényként” való felfogás. Ugyanakkor viszont nem előbb adottak a zöld érzetek, mint hogy a zöld növényt felismerném. Nem arról van szó, hogy egy szándékos értelmezés, vagyis egy közvetett tudati aktus keretében a látott érzeteket zöldnek ítélem és növényként határozom meg. Eleve egy zöld növényt látok, vagyis a dolgot zöld növényként ismerem fel, és azután ezt az élményt fenomenológiai módon leírva elkülönítem benne a zöld érzetek komplexumát (a felfogástartalmat) és a zöld növényként való felismerést (a felfogást). Másfelől az is elkerülendő félreértés, hogy az intencionális viszony közvetlenségében valamiféle okozás, vagy kauzális viszony rejlene. A zöld érzetek nem *okozzák* a zöld növényként való felismerést. Mivel az érzetek nem önmagukban megálló létezők, hanem az intencionális élmény nem intencionális mozzanatai, ezért nem is alkalmazható rájuk az okozás fogalma. Egész másfajta – nem kauzális – motivációról kell ebben az összefüggésben beszélnünk. Az intencionalitás fenomenológiai leírásában, vagyis a tapasztalat leírásának új paradigmájában mind a tárgy, mind az érzet elveszíti magától értetődő, ontológiai különállását. Más szóval mind a tárgy, mind az érzet a tudat vonatkozásában nyer új értelmet.

2. Felfogásértelem, matéria, kvalitás

²⁵⁰ Hua XIX/1., 399. [36]

²⁵¹ A felfogás-felfogástartalom modelltől azonban később, az időelőadások megfontolásaiban kiderül, hogy nem univerzális érvényű az intencionális viszony számára, ugyanis van olyan intencionalitás, ezt Husserl hosszintencionalitásnak nevezi, amelyre ez a séma nem alkalmazható.

A felfogás, ahogy láttuk, mindig egy bizonyos *értelemben* való felfogás, azért Husserl a felfogásértelem (*Auffassungssinn*) kifejezést is használja. A felfogásnak, mivel egy bizonyos „értelemben” való felfogásról van szó, feltárható a logikai szerkezete – noha a felfogásértelem több mint a pusztán logikai-fogalmi jelentés. Ezen a szinten Husserl a fregei logikához hasonló megkülönböztetésekhez és belátásokhoz jut el. A felfogás sajátos értelmi mozzanatára, vagyis a felfogásértelemre bevezeti az intencionális matéria fogalmát. Ennek alapvetően két funkciója van: egy – nevezzük így – denotatív és egy konnotatív funkció. „Eszerint a *matéria az az aktusban, ami az aktusnak mindenekelőtt tárgyi vonatkozást kölcsönöz, mégpedig olyan tökéletes meghatározottságban, hogy a matéria által nem csak az az egyáltalában vett tárgyi lesz szilárdan meghatározottá, amelyet az aktus megcéloz, hanem az a mód is, amelyben azt megcélozza*. A matéria – mondhatnánk a nagyobb világosság kedvéért – az aktus fenomenológiai tartalmában lévő sajátság, ami nem csak azt határozza meg, hogy az aktus felfogja a mindenkori tárgyiságot, hanem azt is, hogy miként fogja fel; hogy önmagában milyen ismertetőjegyeket, vonatkozásokat, kategóriális formákat tulajdonít a tárgyiságnak.”²⁵² Ebben a különbségben a fregei *Sinn* és *Bedeutung* különbsége köszön vissza. Husserl ezt a látszólag tisztán logikai különbséget, vagyis azt, hogy ugyanazt a dolgot, személyt, eseményt különféle értelemben, vagyis különféle meghatározásokban és leírásokban célozhatjuk meg (például Napóleonra jénai győztesként és waterlói vesztesként is utalhatunk), visszavezeti az intencionális aktus belső szerkezetére és deskriptív különbségként határozza meg, mint az intencionális matéria két funkcióját. Vagyis az intencionális aktus fenomenológiai leírásában alapozza meg ezt a logika számára olyan jelentős megkülönböztetést.

A felfogáshoz azonban nem csupán az értelem mozzanata tartozik hozzá (melyik dolog az aktus tárgya és milyen értelemben fogjuk fel), hanem az is, hogy például az intencionálisan megcélzott dologra vagy tényállásra pusztán képzetszerűen, vagy ítéelő, esetleg érző, vágyakozó módon irányul a tudatunk, illetve hogy a megcélzott tárgyiságot vajon kérdező, kételkedő, állító stb. módon véljük-e. A felfogásnak az intencionális matéria mellett ezek is lényeges összetevői: Husserl intencionális kvalitásnak nevezi ezeket a vonatkozásokat.²⁵³

²⁵² Hua XIX/1., 430–431. [42–43]

²⁵³ Egy rövid összefoglalás erejéig talán érdemes rögzíteni a husserli intenconalitás elméletének egymásra épülő fogalmi megkülönböztetéseit.

1. *Nem intencionális tartalom és intencionális felfogás*. A legalapvetőbb megkülönböztetés az érzéki adottságok szembeállításával az intencionális felfogással. A nem intencionális érzeteket, amelyeket átélünk, az intencionális felfogás egy bizonyos formával látja el, értelmet ad nekik, áttelekesíti őket és így jelenik meg a sajátos értelemben megcélzott tárgyiság.

2. *Intencionális kvalitás és matéria*. Az intencionális felfogás azonban sokféle meghatározást tartalmaz a pusztán fogalmi jelentésen túl. Megkülönböztetjük benne az intencionális kvalitást és az intencionális matériát (ez utóbbi

Itt még hosszan lehetne sorolni az elkülöníthető elemeket és szinteket, a fejezet célja azonban az volt, hogy a fenomenológiai szemlélet alapzatait megmutassa. A felfogás, a felfogott tartalom, az intencionális matéria és kvalitás stb. fogalmai a fenomenológia tulajdonképpeni tárgyát jelentő *értelem* rétegei. Az értelem itt természetesen nem valamiféle nyers, empirikus adottságként, de nem is pusztán logikai tartalomként értendő. Az értelem az a rejtélyes, sokalakú és sokféleképp megragadható képződmény, amely a világra vonatkozást *tapasztalattá* teszi. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a fenomenológiai szemlélet és kutatás végső célja éppen ez: az értelem feltárása. Hiszen a fenomenológiai beállítódásban csak az értelem fogalma felől válik lehetségessé a tárgy, az érzet, az én, az igazság és a valóság fogalmainak megragadása – nem pedig fordítva, egy előzetes ontológia felől.

5. Az intencionalitás jelentősége

Az intencionális élmény fenomenológiai leírása kulcsot ad a husserli gondolkodás újdonságának és kritikai erejének megértéséhez. Ennek legfontosabb pillére az, hogy az intencionalitás nem külsődleges viszony, hanem egységes élmény, az összetevők közvetlen vonatkozásával. Noha a későbbi fenomenológusok legfőbb kritikája Husserlrel szemben – a teoretikus megközelítés mellett – elsősorban a szubjektum-objektum szerkezet rejtett formában való megőrzése ellen irányult, mégis azt mondhatjuk, hogy az intencionalitás husserli elméletének legnagyobb érdeme éppen a hagyományos szubjektum-objektum szembeállítás meghaladása.

Mivel Husserl nem egy szubjektum (képzetten keresztüli) objektumra irányulásaként, vagy egy objektum (érzetadatokon keresztüli) szubjektumra hatásaként fogta fel az intencionális viszonyt, hanem közvetlen felismerésként, ezért lehetővé vált számára, hogy mind a pszichologisztikus, mind az ontológiai megközelítések hibás leírásait meghaladja. A tapasztalás különböző formáit nem lelki képességek összjátékaként határozza meg, és nem is a tárgyi ontológiára vezeti vissza, hanem a *deskriptív különbségek* felől ragadja meg. Mit jelenet ez? Husserl megközelítése először is előítéletmentességet követel meg a fenomenológustól, ami minden előzetes metafizikai „tudás” felfüggesztését és az élmény

meghatározza a tárgyat, *amire* az aktus irányul és a tárgyat, *ahogy* vagyis amilyen *értelemben* az aktusban megjelenik).

3. *Értelem szerű anyag és kategoriális forma.* Végül az intencionális matérián belül megkülönböztethetünk Husserl szerint olyan elemeket, amelyekre valamilyen érzéki szemlélet irányulhat és olyanokat, amelyekre nem. Ez utóbbi a kategoriális forma. Az alapul szolgáló elemek külön-külön szemlélet tárgyává tehetők, az őket egymáshoz fűző kategoriális forma azonban nem. A kategoriális formák szemléletivé tételére – erre szükség van, hiszen ez képezné a logika konkrét megalapozását – Husserl bevezeti a kategoriális szemlélet fogalmát.

közvetlen szemlélését jelenti. Így jutunk el az intencionális élmény leírásához és az ebben az élményben feltáruló deskriptív különbségek megragadásához. A „deskriptív különbségek” fogalma arra utal, hogy nem vesszük adottnak sem a tudatban benne rejlő képességek, illetve fakultások működését, sem a tárgyi létezés eleve adott ontológiai formáit. A közvetlenül adódó élményből indulunk ki, és az élmény egészén belül különítjük el az összetevőket. Így jutunk a deskriptív különbségek hálózatához, ami a fenomenológia tulajdonképpeni alapját képezi.

A deskriptív különbségek hálózatának, ennek a finom, strukturális érzetnek a feltárása pedig az egész újkori reprezentációelmélettel való szakításhoz vezet, mivel a meghatározó törésvonalak és elválasztások egészen máshol jelennek meg, mint a karteziánus és kantianus hagyományban. Olyan ez, mintha egy jól ismert festmény röntgenvizsgálata során nem az ismert kép valamilyen kezdetleges változata, hanem egy egészen más kép sejlene fel. A *Logikai vizsgálódásokban* kibontakozó intencionalitáselmélet a tudat működésének új képét adja. A fenomenológia későbbi történetére tekintve nem túlzás azt állítani, hogy az intencionalitás husserli elmélete új paradigmát teremtett. És ez az új paradigma a tárgyészlelés, a sematizmus, az affinitás, valamint az érzékelés, a megismerés és a gondolkodás számára is új kontextust teremtett.

Az intencionalitás husserli elméletének legfontosabb *filozófiai* belátása azonban a következő: elsősorban és mindenekelőtt nem a tárgyi világnak vannak törvényei, de nem is önmagában a tudatnak, hanem annak a folyamatnak, amelyben tudat és tárgy, tudat és világ szorosan összetartoznak. Ezért tehát nem a tárgyi világ felosztásából kell kiindulnunk, hanem az intencionális élményből, amely átélt, közvetlen evidencia. Tárgy és tudat csupán ennek az evidens módon adódó élménynek az elkülöníthető, de el nem választható mozzanatai. Nincs olyan valóság sem a tárgyi, sem az ideális létezés értelmében, amely függetleníthető lenne a tudattól. Transzcendentális illúzió úgy tekinteni a tárgyi világra, mint a tudattól független és a tudatról leválasztható realitásra. Ugyanilyen horderejű transzcendentális illúzió azt gondolni, hogy a valóság létét tekintve függ a tudattól. A husserli fenomenológia mind a naturalizmus, mind az idealizmus egy töről fakadó és egyoldalú tévedését igyekszik elkerülni.

Az intencionális élmény kutatása azonban maga sem mentes a transzcendentális látszatok fenyegető csapdáitól. A tudat törvényeinek vizsgálata során a fenomenológusnak különösen óvatosságnak kell lennie, hogy ne essen bele ezekbe a csapdába és egyfelől ne feltételezze a szellemi valóság, az én, vagy az interioritás valamiféle fogalmát, másfelől ne úgy ragadja meg a tudatműködés összefüggéseit, mint valamiféle pszichikai „realitás” tényeit. Abból kell kiindulnia, hogy a közvetlenül adódó valóság nem más, mint az intencionális

élmény, ennek szoros korrelációban álló tudati és tárgyi oldalával. Sem a tudat, sem a tárgy, sem az érzet, sem a logikai forma nem vonható ki ebből az egészből egyoldalúan és nem tehető meg külön létezéssé. A deskriptív különbségek hálózatának felvázolásával azonban elkezdődhet a tapasztalat lehető legkevésbé torzító leírása.

Második fejezet: A tudat mint időtudat

Aligha kell bizonygatni az időtudat elemzésének jelentőségét a fenomenológián belül. Husserl egyenesen úgy véli, hogy a tudat működésnek két alapformája van: az intencionalitás és az időtudat. Az intencionalitás a tudat mindenkor tárgyra irányulását tárja fel, az időtudat vizsgálata pedig a tudat sajátos időbeli kiterjedését, az egyes élmények egymásra következését és egymásba folyását, valamint a tudat önmagára vonatkozását mutatja meg. A kettő között nem lehet különbséget tenni a fontosság szempontjából, az viszont elmondható, hogy az időtudat a tudat konstitúciós szintjei közül a legalsó és legalapvetőbb. Ez persze nem jelenti azt, hogy intencionális vonatkozás nélkül is beszélhetnénk időtudatról, mintha az valami önálló, önmagában is megálló tudatforma lenne. Nem beszélhetnénk ugyanis az idő tudatáról, ha az idő élménye nem tematikus-tárgyi tapasztalatokon keresztül öltene formát. A tudatműködés alsóbb és felsőbb szintjei kölcsönösen feltételezik egymást, elválasztásuk tehát nem jelent tényleges különbséget. Ahogy a passzív szintézisekről szóló előadásokban elhangzik: „A legeslegelső kezdetet nem szükséges kutatnunk. Magától értetődő módon előfeltételezzük ugyanis az eredeti időtudatban folyamatosan működő szintéziseket. [...] Minden tudatossá váló objektivitás és az önmaga számára létező szubjektivitás konstitúciójának ABC-jében itt találjuk meg az A-t. Úgy fogalmazhatunk, hogy ez a kezdet egy univerzális formális keretben, egy szintetikusan konstituált formában áll, amiből minden egyéb lehetséges szintézisnek részesülnie kell.”²⁵⁴ Ebből a szövegrészletből több dolog is világossá válik. Mindenekelőtt az, hogy a fenomenológiai megközelítés számára az idő nem egy puszta forma a tudat számára, vagyis nem csupán a lehetséges tudati szintézisek egyike. Az idő bizonyos értelemben maga a tudat és fordítva: a tudat minden ízében időtudat. A tudat nem egy speciális dolog, amit az időben gondolunk el, vagyis kívülről hozunk összefüggésbe az idővel. A legalapvetőbb és mindent átható fenomenológiai meggyőződés abban áll, hogy a tudatot időként gondoljuk el, nem pedig időbeli létezőként. Másfelől az időtudat szintézisei a tudatműködés kutatásának legalapvetőbb szintjét jelentik. A tudat élményekben és aktusokban működik, vagyis alapvetően idői módon valósítja meg önmagát, hiszen élménynek és aktusnak csak az idő vonatkozásában van értelme. Végül: az időtudat szintézisei nemcsak a legalapvetőbbek, tehát nemcsak megelőznek minden egyéb szintézist, hanem valamilyen formában részt is vesznek minden egyéb szintézisben. Vagyis az idő a tudat minden működésének lényegi összetevője, az idő minden ízében áthatja a tudatot. Sőt, egészen odáig

²⁵⁴ Hua XI., 125.

elmehetünk, hogy azt mondjuk: a tudat bizonyos értelemben az idő egy sajátos szerveződési formája, nem pedig időbe eső lét.

A husserli időelemzéseket elsősorban abból a szempontból vesszük szemügyre, hogy mennyiben járulnak hozzá az általában vett sematizmusprobléma elmélyítéséhez.²⁵⁵ Első lépésben megvizsgáljuk az időtudat fenomenológiájának legalapvetőbb belátásait és fogalmi újításait. Ezt követően szemügyre kell vennünk azokat a problémákat, amelyek Husserlt nyugtalanították és arra késztették, hogy újra és újra nekilásson az időtudat fenomenológiai leírásának. Végül pedig megvizsgáljuk az időfenomenológia és a genetikus fenomenológia kapcsolatát a *Bernaui kéziratok* alapján.

1. A tartam észlelése

Az 1905-ös előadások az időről (amelyeket Heidegger szerkesztett egybe későbbi szövegekkel és adott ki 1928-ban *A belső időtudat fenomenológiája* címmel²⁵⁶) jelentős belátásokkal gazdagítják az intencionalitás eddigi elméletét. Az időtudatra vonatkozó vizsgálódások abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy a tudat pillanatnyiségének a dogmája tarthatatlan és félrevezető képet ad. Ha a vizsgálódásban nem kapcsoljuk ki az objektív, vagyis tárgyi idő fogalmát, akkor könnyen beleragadhatunk abba a hibás értelmezésbe, amely szerint a tudat egy atomi pillanatban ragadja meg tárgyát az észlelésben. Ha azonban Husserlt követve a tudat *immanens* idejére irányítjuk a figyelmünket, ekkor az észlelést például már nem a végeredménye, az előttünk álló tárgy felől tekintjük, hanem kialakulásában és időbeli lefolyásában. A legjobb példát nem a térbeli tárgyak észlelése adja, hanem az ún. specifikus „időtárgyak”, amelyek csak az időben léteznek: ilyen például egy dallam. A dallam mint időtárgy azonossága ugyanis nem eleve adott, hanem az időben jön létre, az egymáshoz kapcsolódó hangok sorozatán keresztül. Husserl szerint félreértés lenne azt gondolni, hogy a dallam az emlékezeten keresztül válik lehetségessé, mintha a dallam észlelése az éppen adott hang jelenére szűkülne és a többi hangot úgyszólván kívülről adnánk hozzá ehhez az éppen aktuális hanghoz az emlékezet vagy a fantázia segítségével. A dallam

²⁵⁵ A husserli időfenomenológiához lásd Rudolf Bernet: *Einleitung*. In: Edmund Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1883–1917)*. Hamburg, Felix Meiner, 1985. XI–LXVII.; John B. Brough: „The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness.” *Man and World* 5 (1972), 298–326. Az elmúlt évek egyik legfontosabb monográfiája: Toine Kortooms: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*. (Phaenomenologica 161) Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 2002.

²⁵⁶ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. (Husserliana X) Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

ekkor ugyanis szétesne különálló hangokra. Az sem tartható elképzelés, hogy valamiként az összes hang egyszerre lenne jelen a tudatunkban, hiszen ez esetben nem dallamot, hanem egy sok hangból álló akkordot hallanánk. Husserl fenomenológiai belátása tehát mindenekelőtt abban áll, hogy az intencionális tudat nem szűkíthető az éppen adott pontszerű jelenre.

Hogyan tudjuk azonban megragadni egy időtárgy tartamosságát, vagyis azt, hogy létezése nem egy jelenhez, hanem csakis mostok egymásba olvadó sorozatához köthető? A dallam hallgatása során is észlelésről van szó, de mi ennek az észlelésnek a tárgya és mi az észlelés mostja, ha a dallam hangok sokaságából és észlelések sorozatából áll? A vizuális észleléshez képest a hallás rejtélye abban áll, hogy a dallamnak, de még akár egyetlen hangnak is tartama van, vagyis nem egyszerre adódik, hanem az időben kiterjedtként. Az idő fenomenológiájának végső tétje tehát nem más, mint az időbeli kiterjedés rejtélyének megragadása. Mivel a fenomenológia a kezdetektől fogva a szemléleti adódást tekinti végső princípiumnak, ezért nem meglepő, hogy a szemléleti mostra teljesen soha le nem szűkíthető tartam az egyik legnagyobb kihívást jelenti a fenomenológiai vizsgálódás számára.

Jobban megértjük Husserl törekvéseit, ha időelemzéseit összevetjük Brentano elképzeléseivel. Brentano abból indul ki, hogy egy időbeli lefolyás megragadásakor a már észlelt mozzanat (pl. a dallam előző hangja) egy ideig még jelen van a tudatban. Az éppen elmúlt hang azonban nem úgy van jelen, mint a mostban felcsendülő hang, hanem úgy, mint amit a jelenbeli hang a háttérbe tolt, vagyis amit elmúlt hanggá változtatott. Az egyes észlelések kiszorítják egymást a mostból és szakadatlanul átalakulnak elmúlt észleléssé. Hogyan kapcsolódnak mégis egymáshoz és hogyan lesz az egymásra következő hangok észleléséből egy dallam észlelése? Brentano szerint ez az eredendő asszociáció alapján lehetséges, ami nem az észlelés, hanem a fantázia teljesítménye. Az időt, az egymásra következőt és a változást tehát Brentano szerint nem észleljük, hanem a reprodukív és a produktív fantázia révén ragadjuk meg.²⁵⁷ A mostban vagyunk, de kívülről további, elmúlt mostokat ragasztunk az éppen adott pillanathoz: a fantázia ezen mechanizmusa biztosítja az idő tartamos múlásának tapasztalását. Nem nehéz belátni azonban, hogy ezáltal Brentano tagadja a változás és az elmúlás *észlelését*. Elmélete szerint az időbeli elmúlást és az időbeli változást nem tapasztaljuk, hanem az asszociatív fantázia révén képezzük.

Husserl elégedetlen ezzel a megoldással. Nem csak úgy véli, hogy a dallamészlelés és általában valamely idői lefolyás nem a fantázián alapul, vagyis a közvetlenül elmúlt nem lehet

²⁵⁷ Husserl a következőképpen foglalja össze Brentano álláspontját: „Tehát általános törvény, hogy minden egyes adott képzethez szükségképpen képzetek folytonos sorozata kapcsolódik hozzá, amelyek mindegyike az előzőek tartalmát reprodukálja, ám úgy, hogy ezek az újakhoz mindig az elmúltság mozzanatát teszik hozzá.” Edmund Husserl: *Előadások az időről*, i. m. 22.

egy fantáziatárgy (hiszen ekkor például aligha tudnánk különbséget tenni egy fantáziált időtárgy és egy észlelt időtárgy között). Elsősorban is azzal elégedetlen, hogy Brentano szerint a közvetlen múlt a reprodukció módján őrződik meg a jelen tudatban, mintha minden pillanatban egy emlékező aktus irányulna a közvetlenül megelőző észlelésre. Husserl szerint így megfosztanánk az időtárgyat a folytonosságától, nem dallamot észelnénk, hanem különálló emlékeink és jelenbenyomásaink lennének. A reprodukcióval tehát nem magyarázható az időtartamon belüli közvetlen egymásra következés és különösen nem az egymásra következő mozzanatok egymásba olvadása. Másfajta leírást kell tehát adni az időbeli lefolyásról.

Husserlt elsősorban az érdekli, hogy miként *észlelhetjük* a dallamot mint időtárgyat. Hogyan lehet leírni azt a különös transzformációt, aminek következtében az éppen elmúlt hang még valamilyen speciális értelemben jelen van, noha megváltozott formában? Ennek a sajátos transzformációnak a kulcsa az elsődleges emlékezet, későbbi, 1909 körül született elnevezéssel a *retenció*. Az egész husserli időfenomenológia hordozóalapja az a módosulás, amely az éppen adott most közvetlen benyomása (ősbenyomás) és ugyanennek éppen elmúlttá válása (retenció) között történik meg. Ennek a rejtélyes módosulásnak, amely bizonyos értelemben a fenomenológiai időelemzés kulcsát adja, a következő aspektusait ragadhatjuk meg.

1) *A módosulás elválaszt.* Elválaszt, amennyiben minden egyes időészlelésnél különbséget tehetünk az „ősbenyomás” és a retenció között. Az ősbnyomásnak felel meg az időtárgy *mostja*, az ősbnyomás az éppen felcsendülő hang, az éppen adott, még módosulatlan hangérzet. Az ősbnyomás az immanens időtárgy lefolyásának aktuális mostja, vagyis „felfakadási pontja”.²⁵⁸ Az ősbnyomás közvetlen jelenlétével egyidejűleg azonban a friss vagy elsődleges emlékek egész sorozata adott. Ezt a folyamatosan módosuló sorozatot Husserl az üstökös csóva metaforájával jeleníti meg: „ez a mostfelfogás mintegy a mag abban az üstökös csóvában, amelyet a retenciók képeznek; és amelyre a mozgás korábbi mostpontjai vonatkoznak”.²⁵⁹ Minden időészlelés alapvető mozgása tehát az a szakadatlan módosulás, amelynek során elkülönül egymástól az ősbnyomás és a közvetlen emlékezés, vagyis a retenció.

2) *A módosulás azonban nem csak elválaszt, hanem át is alakít.* A retencióban visszatartott éppen elmúlt észlelés már nem a mosthoz tartozik, hiszen a mostból egy új ősbnyomás kiszorította, viszont még nem is olyan elmúlt emlék, amit egy visszaemlékező

²⁵⁸ I. m. 40.

²⁵⁹ I. m. 43.

reprodukcióval fel lehetne idézni. Brentano leírásának egyik legfőbb gyengesége abban állt, hogy úgy gondolta, az éppen elmúlt hangot reprodukcióban idézzük fel. Husserl megoldása ezen a ponton hoz döntő újdonságot. Szerinte a közvetlen emlék, az éppen elmúlt hang sajátos jelenléte nem felidézés, hanem visszatartás eredménye: nem a reprodukció, hanem a retenció teljesítménye. A felidézés ugyanis elválasztja a felidézendőt az éppen adottól, de meghagyja olyannak, amilyen volt. A visszatartás azonban nem választja el az éppen elmúltat az éppen adott mosttól, viszont átalakítja elmúlttá. A retenciót ezért meg kell különböztetnünk egyrészt a visszaemlékezésben felidézett hangemléktől, másrészt a visszhangtól is. A visszaemlékezésben felidézett hang nincs jelen, nem hangzik fel, sajátos múlttudat vonatkozik rá.²⁶⁰ A visszhang hangja viszont jelen van, ám ez nem retencionális jelenlét, hiszen a hang hús-vér valóságában felhangzik újra, noha egy előző hang halványuló ismétlődéseként.²⁶¹ A retenció mind a reprodukciótól, mind a visszhangtól különbözik. Különbözése pedig abban a sajátos transzformációban áll, amit az időtudat hajt végre a múltba forduló moston. A múltba forduló mostot nem választja el a jelen felfakadási pontjában megjelenő ősbenyomástól, hanem egy perspektivikus átalakítás révén a kettőt egyszerre jeleníti meg.

Az ősbenyomás éppen elmúlt hanggá való átalakulása az az alapvető módosulás, perspektívaváltozás, eltolódás, ami minden egyéb módosulás alapja. Ennek az alapvető változásnak az alapján lehetséges az a minden időtartamot és minden időbeli lefolyást meghatározó törvény, amelyet Husserl a módosulás törvényének nevez. „A tudat minden egyes aktuális mostja [...] a módosulás törvényének van alávetve: a retenció retenciójává változik át, méghozzá folytonosan. Ennek megfelelően a retenció állandó kontinuumra adódik, oly módon, hogy minden egyes későbbi pont minden egyes korábbiak a retenciója.”²⁶² Ez a formálisan felfogott folyamat egészen a teljes lecsengésig tart, a kezdő retenció teljes „elhalkulásáig”, kioltódásáig. A módosulásoknak ez a monoton lecsengése, illetve az erre vonatkozó törvény felállítása azonban nem feledtetheti, hogy az egész elemzés tétje az első retencionális módosulás megragadása. A mostnak éppen elmúltba fordulása jelenti az igazi rejtélyt.

3) *A módosulás összeköt.* A módosulás nem csak elválasztja és átalakítja az éppen múltba süllyedőt, hanem hozzá is köti az ősbenyomás mostjához. Itt azonban óvatosságnak kell lenni, nehogy azt a látszatot keltsük, mintha egymástól független, önálló elemek külsődleges

²⁶⁰ „A retencionális tudat valós módon a hang múlttudatát, az elsődleges hangemléket foglalja magában, és nem választandó szét érzékelt hangra és emlékezésékként vett felfogásra.” I. m. 45.

²⁶¹ „Maga a visszhangzás, általában véve: az erősebb érzetadottságok után megmaradó utóképek nem hogy nem tartoznak szükségképpen a retenció lényegéhez, hanem semmi közük hozzá.” I. m. 44.

²⁶² I. m. 41.

összetételéről lenne szó. A jelen felfakadási pontja, a retencionális módosulás, valamint a retencionális módosulások kontinuum sorozata szerves egységet alkot. Ezt kétféleképpen ragadhatjuk meg, egyrészt az időtárgy felől, másrészt a tartamot észlelő időtudat felől. Az előbbi szempontjából evidenciaként állíthatjuk, hogy a fázisok egységes folyamatot alkotnak. „A lefolyásfenoménról tudjuk, hogy állandó változások oszthatatlan egységet alkotó kontinuum; nem osztható olyan szakaszokra, melyek önmagukban létezhetnének, [...] a kontinuum pontjaira.”²⁶³ A tartamot észlelő tudat felől már nehezebb a mosttudat és a retenció szerves összetartozását belátni. Úgy gondolom, Husserl itt maga is csak közvetett demonstrációt tart lehetségesnek. Nem is bizonyításról van szó, inkább csak láttatásról, annak fenomenológia beláttatásáról, hogy az alapvető különbség nem az ősbnyomás jelene és a retencionális éppen múlt között húzódik, hanem máshol. Ha ezt a törést máshol tudjuk kimutatni, akkor belátható, hogy a benyomás mostja és az éppen elmúlt fázis retenciója között szerves kapcsolat áll fenn, vagyis nem külsődleges módon kapcsolódnak egymáshoz. A belátást ehhez a hang vagy dallam teljes lecsengése és múltba süllyedése szolgáltatja. Az utolsó hang lecsengésével a retenciók sorozatos módosulása nem szűnik meg, hanem még egy darabig tart, egészen a teljes eltűnésig. A teljes megszűnés azonban egyszersmind végső határt is jelent, és ezt a határoeltságot Husserl evidens adottságnak veszi. Ez a határ jelenti az időtudat szerkezetén belül az első és legfontosabb különbséget, ami körülírja azt a mezőt, amit Husserl eredeti időmezőnek nevez.

Itt jutunk el a husserli időfenomenológia talán legfontosabb belátásához: a meghatározó különbség nem a szűk értelemben vett most és az utána sorolódó elmúlt pillanatok között húzódik, hanem az eredeti időmező és a már csak reprodukcióval felidézhető múlt között. Egyetlen határ van és ez az eredendő időmezőt választja azoktól az elemektől, amelyek már csak az emlékezetben idézhetőek fel. A következőképpen jellemezhető a helyzet: 1) mindaz, ami az eredendő időmezőhöz tartozik, észlelésszerűen van jelen, még akkor is, ha például egy dallam esetében a dallam legelső, néhány pillanattal korábban elhangzott hangjáról van szó, amit konkrétan már nem hallunk. Az észlelés fogalma tehát nem szűkíthető le a legkonkrétabban adott jelenre, a benyomásszerű észlelésre, hiszen akkor lehetetlen lenne az időtárgyak észleléséről beszélni. Nem is tágítható azonban a végtelenségig, még ha ideális értelemben akár a végtelenségig is folytatódhatna a retencionális lecsengés. Az észlelés addig tart, ameddig az eredeti időmező.²⁶⁴ 2) Másfelől az jellemzi az időmezőhöz

²⁶³ I. m. 39.

²⁶⁴ Husserl ugyan nem mondja meg, mekkora az időmező kiterjedése, vagyis meddig tart az észlelésszerű jelen, azt az állítást azonban megkockáztatja, „hogy az időmezőnek mindig ugyanaz a kiterjedése” (i. m. 43.). Ezzel

tartozó retencionális adottságokat, hogy nem reprodukálják, hanem ténylegesen megjelenítik a tárgyukat. Csak a visszaemlékezésben válik egy jelen „felidézett, reprezentált jelenné”.²⁶⁵ Ennek következtében vonja le Husserl ezt a nagyjelentőségű következtetést: „ha azt az aktust nevezzük észlelésnek, *amelyben minden »eredet«* rejlik, amely originárisan konstituál, akkor az elsődleges emlékezet: észlelés”.²⁶⁶ Az a tétel, hogy a retenció is az észlelés köréhez tartozik, sőt maga is észlelés, talán az időről való elmélkedés egyik legfontosabb belátása.²⁶⁷

3) Harmadik jellemzőként még azt tehetnénk hozzá az észlelésszerű időmező és a reprodukív múlt különbségéhez, hogy a retenció folyamatos átmenetként kapcsolódik az eredeti mosthoz, a reprodukált, emlékezetben felidézett múlt azonban nem folytonosan kapcsolódik a jelen észleléshez.²⁶⁸ Vagyis a folyamatos és állandó árnyalódás áll szemben a diszkrét különbséggel.

Husserl az időtárgyak *észleléséről* akar számot adni, vagyis arról, hogy az idő múlását nem elképzeljük, vagy elgondoljuk, hanem tapasztaljuk.²⁶⁹ Hogyan lehet azonban olyan időtárgyakat észlelni, amelyek tartamosságuknál fogva túllépik az észlelés jelenét, vagyis hogyan lehet egy jelenbeli aktusban az aktuális jelen keretein túllépő időtárgyat észlelni? A tárgyi jelen megragadása a jelenben zajlik, ehhez azonban hozzákapcsolódik egy tárgyi múlt (az éppen elhangzott hang) ugyancsak jelenbeli megragadása. Ez az elsődleges emlékezetnek vagy retenciónak nevezett módosulás az, ami az egész időről szóló elmélkedés középponti témája.

2. A retenció természete

A retencióról azt állítja Husserl, hogy sem nem fantáziaszerű jelenvalóvátétel (*Vergegenwärtigung*), sem nem utólagos kategóriális szintézis eredménye, hanem *magának az észlelésnek a sajátos modalitása*. Az ősbnyomás és a retenció ugyan világosan különböznek

kapcsolatban felmerül az a gondolat, hogy vajon az időmező kiterjedése nem függ-e nagyban a figyelem koncentráltóságától, az éberség aktuális állapotától, az alapvető affektív hangoltságoktól és esetleg testi érzésektől?

²⁶⁵ I. m. 49.

²⁶⁶ I. m. 54.

²⁶⁷ Itt érdemes emlékeztetni az előző fejezet megállapításaira a reflexív tudatelemzés és a közvetlen benne élés különbségére vonatkozóan. Nem csak az időtudat elemzése számára, de a fenomenológiai tapasztalatszerzés módszertana számára is rendkívüli fontosságú felismerés a jelen „kiterjedtsége”: ez biztosítja a nem reflexív, vagyis nem torzító hozzáférést a tudatműködés legelemibb formáinak megragadásához.

²⁶⁸ A most múlttá változása „egy állandó árnyalódás karakterével rendelkezik [...]”. Viszont az észlelésnek fantáziába, a benyomásnak reprodukcióba való átmenetéről nem beszélhetünk. Az utóbbi különbség diszkrét különbség.” I. m. 60.

²⁶⁹ Az idő észlelésének, illetve időtapasztalat és változástapasztalat összefüggésének problémájához lásd Komorjai László: „Doppler-effektus.” *Aspecto* 2008/1. 33–51.

egymástól, ám nem önálló aktusok, hanem egy egésznek az önálló mozzanatai. Az egész pedig az észlelési időmező. Husserl a pontszerű most pillanatról bebizonyítja: csupán egy félrevezető absztrakció eredménye. Az időbeli folyamat reflexív felszabdálása, vagyis az önmagát fenomenológiailag meg nem értett reflexió hibás működésének következménye az a transzcendentális látszat, amely szerint az idő pontszerű mostok sorozata. A jelen valójában nem lehet azonos egy pontszerű mosttal, hiszen akkor nem lehetne tudatunk a tartamról.

Csak hogy az ősbnyomás átbillenése éppen elmúlt fázisba, illetve ennek retencionális megtartása egyáltalán nem magától értetődő, sőt bizonyos értelemben a legnagyobb kihívást jelenti az intencionalitás egész korábbi elméletével szemben. Ha a tudat alapstruktúrája az intencionalitás, és az intencionalitás érzéki adottságok valamiként való felfogása illetve tárgyra irányulás, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy egyrészt miként illeszkedik az intencionalitás korábbi elméletéhez a retencionális modifikáció, másrészt milyen adottságról és milyen felfogásról beszélhetünk a retenció esetében?

Gondoljuk át a lehető legegyszerűbb formában. Ameddig Husserl úgy véli, hogy a tartalom–felfogás-séma általánosan érvényes, addig a retencionális tudatot is e szerint a séma szerint próbálja értelmezni. A korai előadásszövegben még ezt írja Brentanót bírálva: „Brentano nem tesz különbséget aktus és tartalom, illetőleg aktus, felfogástartalom és felfogott tárgy között. Nekünk azonban tisztáznunk kell, hogy közülük melyikhez kell sorolnunk az időmozzanatot.”²⁷⁰ Ekkor a következő lehetőségek állnak előtte, attól függően, hogy a retencionális módosulás hordozójaként az érzéki tartalmat, vagy az intencionális felfogást jelöli meg:

1) Feltételezhetünk a tudatban valamiféle módosult érzettartalmat, amely nem az aktuális ősbnyomáshoz tartozik, hanem az előző benyomás „maradványa”. Ez a gondolat több szempontból is problematikus. Egyfelől nehéz olyan érzéki tartalmakat elgondolni (és most valóban érzéki tartalmakról van szó, hiszen az időtárgy vagy a változás észleléséből indultunk ki), amelyek nem a legközvetlenebb módon vannak jelen. Ha egy érzéki tartalomra gondolunk, akkor evidensnek tűnik, hogy az testi valóságában *jelen* van, vagyis nem tudjuk úgy elgondolni, mint ami a múltból hatna visszafelé a jelenbe. Ha pedig minden érzet csak a jelen tudat hatókörébe sorolható (egy elmúlt vagy eljövendő érzet ugyanis a jelenben már nem vagy még nem érzet), akkor egyáltalán nem világos, hogy miként lehetne a retencionális tudatot valamely sajátos érzet alapján magyarázni. Miért kellene egy jelen érzéki tartalom

²⁷⁰ I. m. 28.

alapján a múltra vonatkozna a tudatnak? Illetve hogyan lenne képes egy elmúlt érzéki tartalom hatni a jelenben, miközben a jelen érzéki tartalom éppen kiszorította a jelenből?

2) William James szerint az elsődleges emlékezetben az úgynevezett utókép (*after-image*) játssza a döntő szerepet. Még ha a retenció korai elméletében Husserl közel is kerül az utókép jamesi elméletéhez (amennyiben a retenciót immanens tudattartalmak felfogásaként jellemzi), az időről szóló későbbi elemzésekben határozottan leszámol ezzel az elképzeléssel. A retenció nem lehet utókép, illetve utóhangzás. Az utóhangzás tulajdonképpen olyan, mint a visszhang: egy korábban elhangzó hang újra és újra felhangzik egyre halkuló formában, ám ha közelebbről megvizsgáljuk a jelenséget, akkor világossá válik, hogy ezek a hangok nem a múltból érkeznek, hanem nagyon is jelen vannak, sőt ősbnyomásként szolgálnak a jelen tudat számára. Egyszerűbben: mivel az utókép, vagy az utóhang tudata teljes mértékben jelen tudat, ezért az utókép vagy utóhang jelenlétével nem lehet megmagyarázni a múltra való vonatkozást.

3) Csábító lehetőség, hogy az érzéki adottságban magában fedezzük fel az idő észlelésének támasztékát, vagyis az érzékelt hangra magára gondoljunk úgy, mint ami már önmagában idői, amiről úgyszólván csak le kell olvasni az időbeli jelleget. Ez a megoldás azonban már előfeltételezi a magyarázandót, vagyis megszünteti a problémát. Nem tudjuk ugyanis megmutatni, hogy a hangérzet melyik része vagy fázisa tartalmazza a temporális jelleget. Hiszen ha a hangérzet bármely részét kiválasztanánk, és azt mondanánk, hogy ez alapján észlelünk időt, akkor azt a részletet rögtön fel is bonthatnánk egy ősbnyomásra és retencionális fázisra és így visszatérnénk a kiinduló kérdéshez.

4) Ha a tartalom–felfogás-sémát elfogadva immár nem az érzékelés, hanem a felfogás oldalán keressük a retencionális tudat magyarázatát, akkor is nyilvánvaló nehézségekbe ütközünk. Ugyanis ekkor azt kellene elfogadnunk, hogy a jelenbeli érzetadottságra (hisz érzet csak a jelenben lehetséges) két egymással összefüggő, de egymástól mégis lényegileg eltérő felfogás épülne: a jelen felfogása és a retencionális múlt felfogása. Mondhatnánk azt, hogy ez nem lehetetlen, hiszen hasonló kettős felfogást mutat például a képtudat. Ugyanazon érzéki benyomások alapján láthatok egy egyszerű fizikai dolgot magam előtt és láthatok képet is. Az adottságokban semmi változás nem történik, mégis változik a felfogás: egy dolog helyett, ami a fizikai térben helyezkedik el (a fotó papírja, a festmény vászna stb.), láthatok egy virtuális térben megnyíló képet. Ez első pillantásra nem lenne rossz analógia az ugyanazon érzéki adottságra épülő jelen felfogás és retencionális felfogás számára, ám egy ponton mégsem működik az analógia. A jelen és a retencionális múlt között ugyanis szükségszerű sorrendiség áll fenn. Ha elfogadnánk a kettős felfogás elméletét, akkor ugyan megmagyarázhatnánk,

miként lehetséges ugyanazon jelen érzéki adottság alapján két különböző felfogás, azt azonban sohasem tudnánk megmagyarázni, miként lehetséges az egymásra következés szigorú egyirányúsága. Nem kapnánk magyarázatot múlt és jelen világos különbségére és a változás irányára vonatkozóan, hiszen ha szabadon váltogathatnánk az ugyanarra az adottságra épülő felfogásokat, akkor meg is fordíthatnánk a jelen és a múlt sorrendjét.

A retenció tehát vagy egy jelenbeli hangérzetre épül (ám ez nem megoldás, ahogy láttuk), vagy pedig *egyáltalán nem épül semmiféle érzetre*. Ekkor pedig egy olyan sajátos tudatról kell beszélnünk, amely felborítja az intencionalitás alapját képező felfogás–felfogástartalom-sémát. Husserl ténylegesen el is jut erre a következtetésre és az első paragrafushoz írt lábjegyzetben megjegyzi: „nem minden konstitúció rendelkezik a felfogástartalom–felfogás-sémával”.²⁷¹ Vagyis az időtudat magyarázatánál fel kell adnunk azt a sémát, ami a tárgyészlelés intencionális elemzésénél olyan hasznosnak bizonyult. Mármost hogyan lehet magyarázatot adni a retencionális módosulásra, ha a retenció nem lehet egy sajátos tartalom sajátos felfogása? Husserl leggyakoribb próbálkozása a fantáziával való analógia kidolgozásában áll. Ez nem jelenti Brentano álláspontjának az elfogadását, aki szerint az éppen elmúltat a fantázián alapuló reprodukció teszi újra jelenné. Husserl a retencionális modifikációt nem utalja a fantázia körébe, mindössze megvilágító analógiaként használja. A fantázia is jelenvalóvá tesz valamit, ami nincs jelen: ha elképzelünk valamit, akkor az az éppen adott aktusban megjelenik a számunkra, vagyis jelen van, anélkül azonban, hogy ténylegesen is jelen lenne hús-vér valóságában, vagyis észlelhetően. Ráadásul semmiféle konkrét, jelenbeli érzéki benyomásra nem támaszkodhatunk a fantázia esetén.²⁷²

Az idő fenomenológiai vizsgálata tehát lépésről lépésre leszámol az idő pontszerű mostok sorozataként való felfogásával. Először az időtárgy észlelésének elemzése vezet el a retencionális modifikáció és az időmező feltevéséhez. A retencionális modifikáció magyarázata azonban olyan megoldhatatlannak látszó problémákat vet fel, amelyek előbb az intencionális tudat alapszerkezetének felülvizsgálatához, végül pedig – az időtudat elemzésén keresztül – magának a tudatnak az újraértelmezéséhez vezetnek el. Az eddigi vizsgálódás negatív eredménye tehát az, hogy a tartalom–felfogás-séma érvényét veszti az időészlelés

²⁷¹ *Előadások az időről*. I. m. 17.

²⁷² Ha választ akarunk kapni arra a kérdésre, hogy miként lehetséges a mostban valami olyasmit felidézni, ami semmilyen módon nincs jelen, vagyis nincs jelen-érzéki támasztéka (mint például a képtudatnak), és asszociatív sem kapcsolódik a jelenhez (mint például az emlékezet), akkor a leghelyesebb a fantáziát vizsgálni. Ez azonban semmiképpen sem azt jelenti Husserl számára, hogy a retenciót egyfajta fantáziaként kell felfognunk. A nehezen értelmezhető retenció számára mindössze analógiát kínál a fantázia jobban megragadható működése. Ráadásul Husserl a fantázia elemzésénél is eljut arra a belátásra, hogy a fantázia nem valamiféle sajátos érzéki tartalom, ún. „fantazma” felfogása, hanem csak és kizárólag „tudat”. Vö. Dieter Lohmar: *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Phaenomenologica 185). Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic, 2008.

vonatkozásában. Hogyan lehet azonban pozitív módon magyarázatot adni az időtudat sajátos tartamosságára, konkrétan pedig a retencionális módosulásra? Husserl ezek a kérdések és megfontolások vezetnek el az ún. abszolút időtudat feltevéséhez.

3. Abszolút tudat

Az időtárgyak lefolyásának „objektív” irányú vizsgálata mellett Husserl kísérletet tesz egy „szubjektív” irányú vizsgálatra is, amely immár nem az időben változó és lefolyó tárgyak észlelését elemzi, hanem az időtudat sajátos önészlelését, vagyis az időtudat öntudatának leírását adja. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az időtudat konstituálja egyfelől az objektív időt (a visszaemlékezésen és az időpillanatok azonosításán keresztül), másfelől a fenomenális vagy immanens időt (a retencionális módosuláson keresztül). A kérdés az, hogy ez az időt konstituáló tudat vajon maga is benne van-e az időben? Más szóval: a tudat, ami az időt konstituálja, vajon időbeli folyamat-e, vagy pedig kívül áll az időn? Az erre a kérdésre adott válasz elvezet a tudat új felfogásához, az intencionalitás fogalmának kiterjesztéséhez, végül pedig a retenció rejtélyének magyarázatához is.

Az 1904/05-ből származó előadásszöveg még bizonyos értelemben naivan közeledik az időkonstituáló tudat időiségének kérdéséhez. Első lépésben természetesen különbséget kell tennünk a konstituált időtárgy és a konstituáló tudat között. Ahogy Brentanóval egyetértésben fogalmaz Husserl: „Az érzékelés tartama és a tartam érzékelése két különböző dolog.”²⁷³ A kérdés mármost az, hogy valamilyen időbeli lefolyás tapasztalata, vagyis a tartam észlelése maga is rendelkezik-e időbeli jellegzetességekkel, vagyis a tartam észlelése maga is tartamos-e. Husserl erre világosan megadja a választ: „Természetesen nyilvánvaló, hogy egy idői tárgy észlelésének magának is időisége van, hogy a tartam észlelése maga is az észlelés idői tartamát előfeltételezi, hogy egy tetszőleges időalakzat észlelésének magának is megvan a maga időalakzata.”²⁷⁴ A probléma abból fakad, hogy pl. egy időben kiterjedt, vagyis tartamos dallam észlelése maga is ugyanakkora időbeli kiterjedéssel rendelkezik, mint a dallam. A tartam észlelése nem egy pontszerű mostban történik, hanem időbeli kiterjedése van. Ha azt mondjuk, hogy az időtárgy, a változás, az időbeli lefolyás tartamát az időtudat konstituálja, akkor joggal merül fel az a nyugtalanító kérdés, hogy az időtudat sajátos időbeli kiterjedését viszont mi konstituálja? Semmi nem konstituálja, vagyis adott? Vagy esetleg önmagát

²⁷³ I. m. 22.

²⁷⁴ I. m. 34.

konstituálja? Vagy netán a kérdés értelmetlen? Husserl a korai szövegekben mindössze addig jut el, hogy van egy sajátos – bár nem teljesen egyértelmű – egyidejűség, vagy legalábbis párhuzam az észlelt időtárgy ideje és az észlelés ideje között. A kettő párhuzamosan fut le és kölcsönös megfelelés található az egyes mozzanatok között. Nagyon röviden azt mondhatjuk, hogy a korai felfogás szerint az időkonstituáló tudat így maga is az időben van. Tehát egy rejtély egészen biztosan megválaszolatlan marad: mit jelent és honnét származik az időtudat tartamos időbelisége?

A rejtély a későbbi elemzésekben elsősorban a végtelen regresszus alakjában jelenik meg. Ha az időkonstituáló tudat a fentiek értelmében maga is az időben van, akkor egy újabb tudatra van szükség, ami ezt konstituálja, de ha ennek is időbeli kiterjedése van, akkor ismét egy újabb tudatra van szükség és így tovább. „Magát azt a tudatot azonban – foglalja össze Husserl –, amelyben mindez [az idői megjelenés] feloldódik, nem vagyok képes újra észlelni. Hiszen ez az új észlelet megint idői lenne, ami ugyanilyen fajtájú konstituáló tudatra mutatna vissza és így tovább *in infinitum*.”²⁷⁵ A probléma felismerése nagyjából 1908/09 időszakára tehető. A Husserliana X. kötetének 50-es sorszámot viselő szövegében, amelyben először jelenik meg az időtlen, abszolút tudat fogalma, a következő megfogalmazást olvashatjuk: „*A tudatmódusok folyama maga nem folyamat, a mosttudat maga nem most van. [...] Tehát az érzékelés, ha ezalatt tudatot értünk (nem pedig az immanens, tartamos vöröset, hangot, stb., vagyis nem az érzékeltet) ugyanígy a retenció, a visszaemlékezés, az észlelés stb. időtlen, ugyanis nem az immanens időben van. [...] Ezek rendkívül fontos dolgok, talán az egész fenomenológia számára a legfontosabbak.*”²⁷⁶ A konstituáló tudatok végtelen regresszusának elkerülésére tett kísérlet tehát annak a gondolatnak az elfogadására készíti Husserlt, hogy az időt konstituáló tudati működés maga nem az időben van. Az időtudat természetesen összefüggésben áll a megjelenő idővel, de maga nem helyezhető el a megjelenő időben.

Ennek a legszemléletesebb kifejezése talán a fent idézett tétel: *a mosttudat maga nem most van*. Első pillantásra persze zavarba ejtő ez a kijelentés, hiszen az, hogy a jelenbeli eseményekre irányuló tudatom most van, ebben a pillanatban, az magától értetődőnek látszik. Mi más lenne most, ha nem az éppen adott tudataktus? Gondoljunk azonban bele: ha a most-tudatról kijelenthetném, hogy most van, akkor egy időbeli kijelentést tennék róla, vagyis elhelyezném az időben, ehhez pedig egy újabb tudatra lenne szükségem stb. Ha a most tudatát jelenvalóként fognám fel, akkor máris kilépnék a közvetlen adódás köréből, és egy időt konstituáló, külső instanciára hivatkoznék, ami ebben az esetben ugyancsak egy tudat lenne,

²⁷⁵ I. m. 134.

²⁷⁶ Hua X., 333.

ugyancsak az én tudatom és így tovább. Tehát vagy elfogadjuk a végtelen regressziót, vagy felteszünk egy olyan tudatot, ami ugyan konstituálja az időt, ám maga nem az időben van. *A mosttudat maga nem most van* – akár logikai úton, akár a szemlélethez visszatérve igyekszünk értelmezni ezt a kijelentést, enyhe zavart, szédülést, bizonytalanságot érzünk. Milyen értelemben van a most-tudat, ha nem most, és milyen értelemben *van* egyáltalán a mosttudat? Husserl első próbálkozása a konstituált időtárgy tartama és a konstituáló időtudat viszonyának megragadására elvezetett a két tartam párhuzamosságának és egyidejűségének belátásához. Ám elég csak a legegyszerűbb esetről elidőzni egy pillanatra és feltenni a kérdést: honnan tudom, hogy a dallam mostjával épp egyidejű a belső időtudat mostja? Honnan tudom, ha nem ugrom egyszersmind ki ebből az élményszerű közvetlenségből és nem helyezkedem egy külső, összehasonlító nézőpontba? Honnét *tudok* az egyidejűségről, ha nem a reflexióban állapítom azt meg? Ha pedig reflexióról van szó, akkor már el is hagytam a most közvetlen körét és a most-tudatból átléptem egy reflexív, utólagos tudatba. Két lehetőség van az időtárgy mostjának és a konstituáló mosttudat párhuzamának megállapítása során: vagy elhagyom reflexíve a mostot (és akkor sohasem tudom szemléletileg megragadni ezt a párhuzamot), vagy az immanens tudat mostja egy nem időbeli tudatra épül, ami – némiképp pontatlan kifejezéssel – úgy van jelen, hogy nincs jelen. *A mosttudat maga nem most van* – az időfenomenológia egyik középponti tétele és legfőbb rejtélye. Ebből lehet talán megérteni az időtlen konstituáló tudatról tett kijelentéseket, és közvetve a retenció rejtélyét.

A belső időtudatról szóló előadásokat különböző korszakokból származó szövegekből állította össze Edith Stein. A 35. §-tól a 39. §-ig tartó szöveg valószínűleg 1911 körül keletkezett. Husserl itt fogalmazza meg legvilágosabban az időkonstituáló tudat időtlenségének gondolatát. Az objektív, empirikus idő és a szubjektív, preempirikus idő magyarázatára feltesz egy abszolút időkonstituáló tudatot. Ezt különféle megnevezésekkel próbálja megragadni: „abszolút szubjektivitásnak”²⁷⁷, „abszolút tudatnak”²⁷⁸, „eredendő folyamtnak”²⁷⁹, „őstudatnak”²⁸⁰, „abszolút időtlen tudatnak”²⁸¹ is nevezi. Anélkül, hogy részletesen belemennénk a husserli tudatfogalom alakulásának (vagyis a transzcendentális ego megjelenésének) elemzésébe, annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy még ha ezt az időtlen tudatot abszolút tudatnak is nevezi, ez alatt semmiféleképpen sem valamiféle metafizikai feltevést kell értenünk: valamiféle halhatatlan lelket vagy időtlen, érzékfeletti

²⁷⁷ *Előadások az időről*, i. m. 91.

²⁷⁸ I. m. 90.

²⁷⁹ I. m. 136.

²⁸⁰ I. m. 101.

²⁸¹ I. m. 134.

szubsztanciát. Sőt, bármilyen furcsán is hangozzék, talán éppen az abszolút tudat gondolata menti meg az időelemzéseket az időmetafizikába való belecsúszástól. Talán a terminológiai sokféleség is azt mutatja, hogy Husserl itt nem végső megoldást kínál, hanem egy problémát igyekszik egyre pontosabban körüljárni. Egy olyan problémát, „ami talán az egész fenomenológia számára a legfontosabb”.

Azt, hogy itt nem metafizikai rögzítésről van szó, az abszolút tudat jellemzése mutatja a leginkább. Kettős tendenciát fedezhetünk fel a szövegekben: egy már-már a negatív teológiához hasonló negatív utat, illetve sajátos metaforákkal dolgozó „pozitív” utat. A negatív megközelítés alapgondolata az, hogy fel kell ugyan tennünk egy abszolút, minden konstitúciót megelőző időkonstituáló tudatot a végtelen regresszus elkerülésére, ám hogy ne csússzunk azonnal vissza egy más típusú végtelen regresszusba (hogy ne valamiféle létező dologként képzeljük el ezt a tudatot), azt kell mondanunk, hogy ez a tudat „abszolút”, vagyis semmilyen értelemben nem alkalmazhatóak rá a konstituált tárgyiságok jellemzői. Márpedig tulajdonképpen csakis ilyen jellemzőkkel rendelkezünk. „Az időkonstituáló fenomének tehát evidens módon elvileg más tárgyiságok, mint az időben konstituáltak. Nem individuális tárgyak, illetve individuális folyamatok, és az ezekre vonatkozó predikátumokat értelmesen nem is alkalmazhatjuk rájuk.”²⁸² Fel kell tennünk tehát valamilyen sajátos tudatot, amire sem az időbeliség, sem az individualitás, sem egyéb megszokott kategóriák nem alkalmazhatóak. Ahogy Husserl meglehetősen tömören és meglehetősen szokatlanul összefoglalja a negatív megközelítést: „Ennek az egésznek a leírására azonban nem rendelkezünk nevekkel.”²⁸³

A pozitív megközelítés középponti metaforája a „folyam” (*Fluss*) hasonlata. Ez a kifejezés azonban nem a hagyományos értelemben vett folyó-metafora mintájára gondolandó el. A folyó ugyanis csak akkor folyó, ha van partja, ami két oldalról határolja és amihez képest határozzuk meg úgy a vizet, hogy egyenletesen mozog, illetve szakadatlanul folyik. Az abszolút tudat azonban nem ilyen folyó. Ugyanis nincs semmi, ami rajta kívül lenne, ami rögzített és változatlan lenne, és amihez képest megállapíthatnánk a változását, illetve folyását. Ezt a folyamatot éppen ezért a lehető legmeghökkenőbb jellemzőkkel lehet csak körülírni. Egy olyan folyamról van szó, „amely állandó »változásban« van, és ebben a változásban az az abszurd, hogy pontosan úgy zajlik, ahogy zajlik, sem »gyorsabban«, sem »lassabban« nem mozoghat. Azután pedig minden olyan tárgy is hiányzik itt, ami változna, és mivel minden folyamatban [Vorgang] »valami« zajlik, ezért itt még folyamatról sincs szó. Semmi sincs itt, ami változna, és ezért nem is beszélhetünk ebben az esetben értelmesen

²⁸² I. m. 91.

²⁸³ Uo.

olyasmiről, ami az időben tartana. Értelmetlen tehát arra törekedni, hogy itt találjunk valamit, ami egy tartamon belül ne változnék.”²⁸⁴ Folyam és folyamat, *Fluss* és *Vorgang* szembeállítása tehát kiemelt jelentőségű. A folyam nem lehet azonos a szokásos értelemben vett folyamattal, hiszen egy folyamaton belül „valami” változik. A folyamatban viszont semmi nincs, ami változna, és ezért semmi olyasmi sincs, ami változatlan maradna. A folyamaton kívül nincs semmi, ami rögzített lenne, azért nem is mérhetjük semmihez: vagyis az abszolút időtudat folyamával kapcsolatban nincs értelme annak a kérdésnek, hogy folyhatna-e gyorsabban vagy lassabban, illetve hogy változik-e a folyási sebessége. Ugyanakkor – ha elfogadjuk az abszolút időkonstituáló folyam feltevését – azt kell mondanunk, hogy minden, ami rögzített, változatlan, ami egy változásban állandó marad, ami a változás változatlan feltételét képezi stb., az végső konstitúciós támasztékát a folyamatban leli. Ez az időfenomenológia egyik legnehezebb gondolata, és ez a gondolat talán nem is az értelmi megértés útján sajátítható el, hanem inkább szoktatni kell magunkat hozzá és be kell építenünk a szemléletünkbe. A gondolat az, hogy minden állandó és változatlan végső konstitutív forrása a folyamatos változásban lévő folyam. Husserl tehát ezzel nem egy metafizikai entitást fedezett fel, hanem minden entitás végső lehetőségfeltételét: az állandóság nélküli változást.

A folyam jellemzői az önkonstitúció és az önmegjelenítés. „Az immanens időkonstituáló tudat folyama nemcsak létezik, hanem olyan rendkívüli és mégis érthető módon megformált, hogy benne a folyam önmegjelenése szükségszerűen fennáll.”²⁸⁵ Ez a gondolat valójában a végtelen regresszus elkerülésének szükséges következménye: a konstituáló és a konstituált, a megjelenítő és a megjelenő egybe kell hogy essen, különben megsokszorozódnának a tudatok. Husserl így folytatja az előbbi gondolatot: „A folyam megjelenésének nincs szüksége egy második folyamra, hanem a folyam mint fenomén magában a folyamatban konstituálódik.”²⁸⁶ Gondoljuk át még egyszer: a hang immanens tudata egy tartamos tudat és párhuzamos a hang tartamával. A kérdés az, hogy az immanens tudat tartamának fázisait mi köti össze? Nem mondhatjuk, hogy az időtárgy, hiszen az objektív idő kizárásával minden külső temporális viszonyt kizártunk, illetve visszavezettünk az immanens időre. Ezeket a fázisokat nem „foghatja össze” tartammá egy olyan tudat, amely maga is kiterjed az időben és fázisokból áll össze (hiszen akkor végtelen regresszushoz jutnánk). Azt a rejtélyes gondolatot kell tudnunk elgondolni, hogy a belső időtudat időben szétterülő fázisait

²⁸⁴ I. m. 90.

²⁸⁵ I. m. 100.

²⁸⁶ Uo.

egy olyan tudat fogja össze, amely a fázisokon úgy nyúlik keresztül és úgy tartja össze őket, hogy maga nem az időben van benne. Nem pontszerű, de nem is kiterjedt, nem változó, de nem is változatlan, nincs tartama, de nem is állandó. Husserl ennek a rejtélyes konstitutív teljesítménynek a megragadására vezeti be a folyam metaforáját és az abszolút tudat elnevezését.

Persze felemerül a kérdés, hogy a folyamat vajon nem az időbeli kiterjedés mintájára gondoljuk-e el, vagyis nem feltételezzük-e, hogy van egy mostja, egy éppen elmúlt fázisa illetve egy éppen soron következő fázisa – és akkor máris egyfajta időbeli kiterjedéssel látnánk el? Husserl itt láthatóan elvágja a további kérdezés fonalát. „Nem mondhatunk mást, mint azt: ez a folyam ugyan valami, amit a *konstituáltak értelmében* így nevezünk, de nem jelent semmi idői »objektívat«. Vagyis ez az abszolút szubjektivitás, és rendelkezik annak az abszolút tulajdonságaival, amit képletesen »folyamként« jelölünk, s ami az aktualitáspontról, az ősfelfakadás pontjából, a »most«-ból ered.”²⁸⁷ Ez az abszolút időtudat teszi lehetővé a mindenkori most szabályszerű átfordulását éppen elmúltba, itt azonban véget ér a megértés. A szemléletben ugyanakkor talán mégis van hozzáférésünk ehhez a végső tudathoz, illetve a tudat mozgásának östényéhez – ez az östény pedig nem más, mint „a benyomás retenciává változásának tudata”.²⁸⁸ S még ha megfelelő fogalmi eszközök nem is állnak rendelkezésre ennek a tudatnak mint östénynek a megragadására, a szemlélet mégis biztosít egyfajta – még ha nem is közvetlen – hozzáférést. Ezért mondja Husserl: „Semmi mást nem mondhatunk már, csak azt, hogy »nézz«.”²⁸⁹ Ezt talán úgy is értelmezhetjük: nézz és ne reflexíve, az értelmetlen és a meglévő fogalmi kereteken keresztül próbáld felfogni az abszolút szubjektivitás értelmét, mert akkor csak hibás metafizikai képzetekhez jutsz. Nézz, és akkor egyszerre világos lesz, hogy itt valami semmi máshoz nem hasonlító, sajátos valóságról van szó: az időkonstituáló tudat időtlen időiségéről.

Ne veszítsük szem elől, hogy Husserl ezekben a vizsgálódásokban nem valamiféle misztikus képességet igyekszik kimutatni a tudatban, hanem az intencionális tudat következetes fenomenológiai vizsgálatát folytatja. A vizsgálódás végső tétje az intencionalitás és ezáltal a tudat fogalmának pontosabb meghatározása. Az elemzés döntő pontja annak kimondása, hogy az időtudat esetén is egyfajta intencionalitásról van szó, noha ez az intencionalitás más szerkezetet mutat, mint a tárgy tudat intencionalitása. Ezt nevezi Husserl hosszintencionalitásnak és szembeállítja a tárgyra irányuló keresztintencionalitással. A

²⁸⁷ I. m. 91.

²⁸⁸ I. m. 137.

²⁸⁹ I. m. 94.

hosszintencionalitásban a tudat a saját tartamosságára irányul, a lezajlott fázisokat egy egységes folyamat fázisaiként fogja fel, a keresztintencionalitásban pedig az aktuális fázis tárgyát célozza meg, legyen az egy dallam aktuális hangja, vagy egy térbeli tárgy észlelésének aktuális adódása. A hosszintencionalitás, ami az abszolút tudat voltaképpen teljesítménye, és ami magyarázni hivatott a retencionális módosulás rejtélyét, például nem jellemezhető sem a tartalom–felfogás-sémával, sem a forma–tartalom szembeállítással, és egyáltalán a tárgyirányulással és az aktusjelleggel sem. Mégis intencionalitásról van szó. Miért fontos mármost Husserl számára az, hogy ezt a rejtélyes mozgást ugyancsak az intencionalitás nevével határozza meg? Úgy vélem, azért, mert ez teszi világossá, hogy itt valóban időkonstitúcióról, az időélmény megformálásáról van szó, vagyis hogy az idő észlelésének alapjául nem az objektív idő érzékelése szolgál, hanem csakis és kizárólag a tudat. Egyedül a tudat, amely nem csak intencionális tárgytudat, hanem a folyamatos módosulás intencionális tudata is, tehát egyedül ez a kettős értelemben meghatározott tudat képes magyarázni az időtapasztalat rejtélyét. „Bármilyen meghökkentőnek (sőt kezdetben képtelennek) tűnjék is, hogy a tudatfolyam a saját egységét konstituálja, mégis így van.”²⁹⁰ Nem arról van azonban szó, hogy a végtelen regresszus fenyegető örvényéből Husserl egy Münchhausen báró mozdulatával emelkedik ki. Éppen hogy a nehézségek közül talán a legnehezebbet igyekszik elmélyíteni: hogyan tudja a tudat a saját egységét konstituálni, vagyis azt az egységet, amelynek a pillanatnyi tudat is része? Hogyan konstituálódik a tudatomban az idő egysége, ha maga ez a tudat is része ennek az egységnek?

Az abszolút tudat fogalma képes ugyan elhárítani a végtelen regresszus veszélyét, viszont ezáltal egy olyan tudatot kell feltételeznünk, amely bizonyos értelemben felborítja a fenomenológia szemléleti princípiumát, hiszen nem tehető szemléletivé és semmilyen módon nem hozzáférhető. A retenció rejtélyét az időtlen, abszolút tudat és ezzel szoros összefüggésben a kettős intencionalitás feltevése hivatott megoldani. Ám, hogy ez a megoldás korántsem végleges és megnyugtató, azt mindennél jobban mutatja az az újra és újra feltámadó érdeklődés, amellyel Husserl az időtudat rejtélye felé fordul.

4. A Bernaui kéziratok időértelmezése

Husserl az időtudat problémájával többször is behatóan foglalkozott. Az első időszak nagyjából 1905-1911 közé tehető és az 1928-ban Heidegger által kiadott időelőadások

²⁹⁰ I. m. 97.

szövege legnagyobb részt ebből az időszakból származik. Az időtudattal és általában az idővel való elmélyült foglalkozás második szakasza 1917–1918-ra tehető, a két Bernauban töltött szabadság idejére. Az idő témájához való visszatérés közvetlen kiváltó oka alighanem az volt, hogy Husserl megbízásából Edith Stein 1917-ben összeállította az időelőadások szövegét, aminek publikálásra való előkészítése ismét szembesítette Husserlt néhány megoldatlan, de annál jelentősebb kérdéssel. A Bernauban töltött szabadság rendkívül intenzív és elmélyült munkájának az eredménye az ún. *Bernaui kéziratok* több száz oldala. Husserl olyannyira fontosnak tartotta a Bernauban elért gondolati eredményeket, hogy 1927-ben – Roman Ingarden beszámolója szerint – egyenesen főművének nevezte ezeket a szövegeket.²⁹¹

A szerteágazó és valóban terjedelmes elemzésekből a következőkben csak néhány témára irányítjuk a figyelmet, azokra a témákra, amelyek az eddig követett gondolatmenetet kiegészítik, illetve előremutatnak a genetikus fenomenológia problémáinak kidolgozása felé. Mindenekelőtt az ősbenyomás fogalmának újraértelmezését követjük figyelemmel, ezzel összefüggésben pedig a protenciók szerepének erősödését. Ez a két értelmezési vonal elvezet az időtudat egy sajátos, új felfogásához, amelynek középpontjában a jövő és az újdonság fogalmai állnak.²⁹²

Ahhoz, hogy világossá tegyük az időfenomenológia összefüggését a genetikus fenomenológiával és tágabb értelemben a sematizmus problémájával, mindenekelőtt tisztáznunk kell az idő két lehetséges megközelítésének különbségét. Az első értelmében az idő minden történés, változás, lezajlás, keletkezés végső kerete, állandóan mozgó, de ebben a mozgásban mégis változatlan szerkezeti elemekkel fennálló formája. Ezt nevezem az idő statikus szemléletének. A második megközelítés azonban lényegi összefüggést lát az időben létrejövő, lezajló és elmúló események, valamint az idő formája között. Az első az időt mint szabályszerű lefolyást tulajdonképpen statikusan egymáshoz kapcsolódó fázisokból és rétegekből rakja össze, a második az idő lefolyása során dinamikus egységben látja a konstituáló időt és a konstituált időtárgyat. Általában elmondható, hogy mind a *Bernaui kéziratok* elemzései, mind a genetikus fenomenológia gondolatai az idő, és általában a tapasztalat ez utóbbi, *dinamikus* szemlélete felé tájékozódnak.

²⁹¹ Lásd. Rudolf Bernet – Dieter Lohmar: *Einleitung der Herausgeber*. In Edmund Husserl: *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Husserliana XXXIII.) Hrsg. von Rudolf Bernet, Dieter Lohmar. Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 2001. XVII–LI.

²⁹² A *Bernaui kéziratok* időfelfogásának értelmezéséhez: Toine Kortooms: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. (Phaenomenologica 161) Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 2002.; Tengelyi László: *Az ősbenyomás és a protenciók betöltődése*. In: *uő: Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007. 157–176.

1. Ősbenyomás

Husserl az *Időelőadás* szövegében egyoldalúan a retencionális módosulás tudatát tartotta a legnagyobb rejtélynek, az ősbenyomás leírása ehhez képest kevesebb figyelmet kapott. Az alapkérdés a következő: az ősbenyomás ugyan kijelöli az időtárgy mindenkor mostját, de hogyan tudjuk ezt a mostot és ezáltal magát az ősbenyomást elkülöníteni a már nem, vagy még nem mostoktól? A most és az ősbenyomás kölcsönösen egymásra utalnak, ám egyik sem mutatja meg a másikat.

Az I. Melléklet tömören és világosan mutatja be az ősbenyomás jellegzetességeit: „A módosulás folytonosan módosulásokat hoz létre. Az ősbenyomás ennek a létrehozásnak az abszolút kezdete, az ősforrása, amiből minden más folytonosan létrejön. Ez maga azonban nem jön létre, nem mint létrejött jön létre, hanem *genesis spontanae* révén keletkezik; ez az őslétrehozás. Az ősbenyomás nem kifejlődik (nincsen csírája), hanem ősteremtés. Ha ez azt jelenti, hogy a nem-mosttá módosuló mosthoz folytonosan hozzáépül egy új most, vagy a mostot egy forrás hozza létre, egy forrásból ered hirtelen – az képes beszéd. Csak azt mondhatjuk: a tudat benyomás nélkül semmi. [...] Ez az őslétrehozott, az »új«, a tudatidegenné vált, a befogadott, szemben a tulajdonképpeni tudatspontaneitás által létrehozottal.”²⁹³ Elsősorban is strukturális differencia található a folyamat kezdetét jelentő pont és a lefolyás kontinuuus sorozata között. Ez a strukturális különbség biztosítja bizonyos értelemben, hogy van egyáltalán lefolyás. Ennek a differenciának iránya van, hiszen a legelemibb evidenciánk, hogy az idő sohasem folyik visszafelé. Tulajdonképpen azt kell mondanunk első megközelítésben, hogy az ősbenyomás semmi más, mint ennek a strukturális differenciának az egyik eleme. Nem egy dolog, nem egy jel, nem egy történés, hanem az, ahonnét az idő átbillen a múltba. Bármennyire furcsának is tűnik – és itt kezdődnek a rejtélyek –, de azt kell mondanunk, hogy az ősbenyomást sohasem észlelem vagy érzékelem közvetlenül. Az ősbenyomás sohasem tudatos közvetlenül, mégis minden időbeli lefolyás kezdete, alapja és kiindulópontja. Sohasem észlelem, hogy mikor kezdődik el valami, mindig csak utólag tudom, hogy már elkezdődött.²⁹⁴ Ez a belátás pedig kétségbe vonja az ősbenyomás magától értetődő adódását.

²⁹³ *Előadások az időről*, i. m. 118–119.

²⁹⁴ Arisztotelész azt írja *Az érzékelés és tárgyai* című írásban: „Mindenki úgy van vele, hogy meghall valamit, de már hallja, és általában: érzékelni kezd valamit, de már érzékeli, és e folyamatoknak nincs keletkezésük, hanem anélkül, hogy létrejöttek volna, léteznek. (446b)” Idézi Moldvay Tamás: „Változás és idő. Néhány megjegyzés Arisztotelész és a fenomenológia viszonyáról.” *Aspecto* 2008/1. 11–32. (14.)

Az ősbenyomás leírása ezek szerint egyfajta idealizáció eredménye: az ősbenyomás valamiféle határ, abszolút kezdet, ősforrás. Ha az ősbenyomásban megjelenő maga is létrejött volna, akkor már visszautalna egy időbeli folyamatra, vagyis nem ősbenyomás lenne, hanem egyfajta időtárgy. Az ősbenyomás tehát nem létrejött, hanem abszolút egység, a „spontán keletkezés”, az „abszolút létrehozás” eredménye. Ez az, ami idegen a tudattól, amin a tudat még semmiféle alakítást nem hajtott végre, ami a tudat motorját beindítja, de maga nem függ a tudattól. És fel kell tételeznünk egy ilyen mindent megelőző tudatidegen adottságot, hiszen máskülönben mindent a tudat teljesítményének tarthatnánk és akkor – nem nehéz belátni – könnyen belecsúsznánk valamiféle naiv idealizmusba.²⁹⁵ Annyit tudunk az ősbenyomásról mondani, hogy tudatidegen, illetve, hogy szükségszerűen megelőzi a retenciót.²⁹⁶ Továbbá azt, hogy ez az az új, ami félretolja az előző most tartalmát. A neki megfelelő tudat pedig egy „olyan passzív befogadás, ami újat, idegent, eredetit hoz”.²⁹⁷ A tudat felfakadási pontjának, az „ősforrásnak”²⁹⁸ a most közvetlenségében egy „öslét”²⁹⁹ felel meg, egy eredeti, módosíthatatlan adottság a most pontban. Husserl nem önkényesen használja az „ős” jelzőt az imént említett kifejezésekben, hanem az eredeti, módosíthatatlan állapotot akarja vele megragadni és kifejezni.

Nem nehéz azonban belátni, hogy 1) az ősbenyomás így egy határpontot jelöl, egy kiterjedés nélküli most közvetlen érzéki adottságát. „Minden észlelt időt múltként észlelünk, amely a jelenben ér véget. A jelen pedig egy határpont.”³⁰⁰ Másfelől 2) az ősbenyomás valamiféle abszolút kezdetet jelent, hiszen Husserl szerint ki kell jelentenünk: „*a priori* szükségszerű, hogy egy megfelelő észlelés, illetve ősbenyomás előzze meg a retenciót.”³⁰¹ De nem csak arról van szó, hogy az ősbenyomás szükségszerűen előbb van, mint a rá vonatkozó retenció, hanem arról is, hogy minden, ami megőrződik a retencióban, az már módosult, csak az első benyomás „eredeti”. „Az ősbenyomás az abszolút módosíthatatlan, az ősforrása minden további tudatnak és létnek.”³⁰² Végül pedig azt mondhatjuk, hogy 3) az ősbenyomás minden lehetséges tudati felfogás alapja. Ahogy a reprezentált idő a prezentált időre mutat vissza,³⁰³

²⁹⁵ Különös gondolatmenet áll előttünk: ahhoz, hogy kikerüljünk az idealizmus csapdáját, fel kell tételeznünk valamit, ami teljes mértékben tudatidegen. Ez a tudatidegen pedig csak akkor valóban idegen a tudattól, ha semmiféle felfogás, intencionalitás és időkarakter még nem határozza meg (hiszen akkor már a tudattól függne). Ha pedig semmilyen módon nem függ a tudattól, akkor nem is jöhetett létre, hiszen az egy időbeli lefolyásra utalna: ennek következtében egy keletkezetlen, atomi benyomást kell feltételeznünk minden időbeli lefutás kezdőmozzanataként.

²⁹⁶ *Előadások az időről*, i. m. 46.

²⁹⁷ I. m. 106.

²⁹⁸ I. m. 82.

²⁹⁹ I. m. 83.

³⁰⁰ Uo.

³⁰¹ I. m. 46.

³⁰² I. m. 82.

³⁰³ I. m. 58.

ugyanúgy elmondhatjuk, hogy a prezentált idő az ősbnyomás mostjára utal vissza. Ez magyarázza azt a korábban elhangzott tételt, ami szerint: „a tudat a benyomás nélkül semmi”.

Az ősbnyomás tehát határ, kezdet és alap. Minden időre vonatkozó tudat és idői konstitúció határa, kezdete és alapja. Ez az, ami nélkül elképzelhetetlen lenne az időtudat, ám mégsem az időtudatból ered, nem az időtudat konstitúciós tevékenységére vezethető vissza. Az alapvető probléma evvel az ábrázolással kapcsolatban az, hogy az ősbnyomást atomi szerkezetű érzetnek mutatja, másfelől pedig alapvetően „időtlennek”, olyan közvetlen adódásnak, ami belekerül az idő áramába, de mivel maga nem idői, ezért nem is válik soha időivé. Úszik a folyó felszínén, de nem válik a folyó részévé. A probléma tehát kettős: az ősbnyomás pontszerűsége és időtlensége. Márpedig nem nehéz belátni, hogy időtlen, atomi adatokból nem állhat össze az időtudat kontinuitása. Itt egy olyan rejtély húzódik meg, amelyre Husserl nem figyelt fel az *Időelőadásokban*, mivel még túlságosan is a retencionális módosulás rejtélyére összpontosított. A *Bernaui kéziratok* elemzései azonban már nagy figyelmet szentelnek a most és az ősbnyomás szerkezetének. Az eddig említett két probléma pedig ezen a ponton kapcsolódik össze: az idő fenomenológiájának dinamizálása csak akkor lehetséges, ha az ősbnyomást kiszakítjuk a pontszerű, időtlen adat sémájából.

2. Új terminológia

Az időtudat és általában a tapasztalat leírásának dinamizálására többféle kísérletet is találhatunk Husserl műveiben. Az egyik legvilágosabb kísérlet éppen a *Bernaui kéziratok* bizonyos szövegeiben található. Ezt a gondolati utat leginkább az ősbnyomás pontszerűségének elutasításával és a protenciók szerepének felülvizsgálatával jellemezhetjük. Az 1917/18-as időelmékedésekben feltűnő, hogy Husserl új fogalmakat vezet be, gyakran még olyan fogalmak helyett is, amelyeknek a rögzített értelme meghatározó volt a korábbi időelőadások és a kapcsolódó elmékedések szövegében. Ezek a fogalmi újítások, noha nem teljesen következetesek, hiszen vannak olyan szövegek, ahol a régi terminusok keverednek a korábbiakkal, mégis kirajzolnak egy tendenciát. A következő fontos változtatásokról van szó: 1) Husserl az abszolút tudat helyett bevezeti az *ősfolyamat* (*Urprozess*), illetve *ősáramlás* (*Urstrom*) fogalmát. Ezzel az újítással mindenekelőtt az önmagát konstituáló tudat túlságosan is regresszus gyanús gondolatát igyekszik elkerülni. Nem egy önmagáról tudó tudatról beszél tehát, hanem – ahogy látni fogjuk – egy olyan spontán módon és az én részvétele nélkül zajló folyamatról, amelyből kiemelkedik a tudat. 2) Az ősbnyomás helyett bevezeti a nehezen

lefordítható *Urpräsentation* (ösmegjelenítés vagy ösprezentáció) fogalmát. Ebben a változtatásban két gondolati tendencia érhető tetten. Egyfelől Husserl igyekszik leszámolni a pontszerű, pillanatnyi benyomás absztrakt képével, ami az idő lefolyását óhatatlanul pontok sorozatává csupaszítja és megfosztja kontinuum jellegétől. Másrészt pedig az ösprezentáció fogalmában jobban kidomborodik a tudat aktív részvétele. Az ösbenyomás olyasmí, ami kívülről érkezik, és önmagában olyan, amilyen, a tudat mindenféle közreműködése nélkül. Az ösprezentáció ezzel szemben az idő tapasztalatának kezdetéről és mostjáról is olyan képet ad, hogy abban már nem atomi érzet találkozik a pillanatnyi felfogással, hanem magának az ösbenyomásnak a kialakításában is szerepe van a tudatnak. Az ösbenyomás maga is egy ösprezentáció, vagyis nem passzív adottság, hanem a konstitúció első lépése. 3) A harmadik fontos változtatás az időtárgy fogalma helyett az *esemény* (*Ereignis*) alkalmazása. Úgy gondolom, ennek is megvan a szövegek gondolatmenetéből kivehető oka. Ne felejtjük el, hogy Husserl a korai előadásokban a következő időtárgyakat említi: hang, dallam, változás, megmaradás.³⁰⁴ Az eseményről ezekben a szövegekben nem esik szó. Ha időtárgyról, vagyis időben kiterjedt tárgyról beszélünk, akkor könnyen csúszhatunk abba a hibába, hogy *tárgyként*, vagyis valamilyen eleve időtlen létező időbe kerüléseként gondoljuk el az időtárgyak tapasztalatát. Ráadásul a tárgyaknak rendszerint a határai is világosan adottak, vagyis tudjuk, mikor kezdődnek el az időben és mikor érnek véget. Az esemény ezzel szemben először is nem valami tárgyként megjelenő, az esemény többféle összefüggés sajátos együtteseként értendő, világosan kirajzolódó időbeli határok nélkül. Az eseményszerűségben van valami váratlan, újszerű, hirtelen bekövetkező, vagyis az esemény sokkal inkább idői, mint bármiféle időtárgy. Az időtárgy az időtapasztalat monoton lefolyásként értett felfogásának korrelátuma, az esemény pedig – ezt próbálom a következőkben bemutatni – az idő dinamikus felfogásának kifejeződése.

5. Retenciók és protenciók szövedéke

A korai előadások szövegében a hangsúly egyértelműen a retencionális módosulásra és a jelen múltba fordulásának megragadására esik. Ez érthető is, hiszen Husserl célja ezekben az elmélkedésekben még elsősorban az volt, hogy megvilágítsa a jelenre vonatkozó tudatnak az éppen elmúltra vonatkozó tudatba való folyamatos átmenetét. Ezekben az elemzésekben a protenció fogalma csak mint a retenció szimmetrikus ellenpárja jelenik meg. Ez az

³⁰⁴ I. m. 35.

egyoldalúság változik meg a *Bernaui kéziratok* szövegeiben. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a protenció szerepének erősödésével nem csupán egy rejtett szerkezeti aszimmetria áll helyre, hanem magának az időtapasztalatnak a felfogása változik. Az új modellben nem egy atomi benyomás pillanatszerű élménye cseng le fokozatosan a retenciók monoton egymásra rakódásában, hanem maga az aktuális benyomás bizonyul valamiféle proto-konstitúciós tevékenység eredményének. A benyomás, ami korábban adottnak és állandónak, valamiféle magnak tűnt, most a protenciók és retenciók szövedékének, és e szövedék bonyolult betöltődési viszonyainak eredményeként jelenik meg.³⁰⁵

E fordulat döntő gondolatát talán a következő mondat mondja ki: „Nem rendelkezünk a lefutó és pusztán retencionálisan változó ősadatok kezdetével [...]. A kezdet csak a szemlélet [Betrachtung] kezdete, már mindig is egy végtelen folyamat közepén állunk [...].”³⁰⁶ Az 1904/05-ös időelőadások számára a kezdet még magától értetődően kezdet volt, felfakadási pont, valamilyen önmagában egységes adottság, amely elválasztja a múltba süllyedőt a jövő felől érkezőtől. Az eltelt több mint tíz évben Husserl felismeri, hogy az idő problémájának megoldása más megközelítést igényel: az absztrakt kezdőpont statikus képzete helyett a folyamat dinamikus lefutását kell megragadnia. Az új fogalmi eszköztár és a megváltozott megközelítés ezt a célt szolgálja. Az előbbi idézet így folytatódik: ebben a fázisban „az ősadat csupán egy kitüntetett mozzanat, az intencionalitás kitüntetett mozzanata”.³⁰⁷ A változás jól látszik: a korábbi felfogás szerint az ősbenyomás sajátossága abban áll, hogy független minden intencionalitástól és felfogástól. A *Bernaui kéziratok* szerint az „ősadat” (*Urdatum*) már nem önálló, hanem része valaminek: nem más, mint a kitüntetett fázis intencionalitásának mozzanata. Első pillantásra is látszik, hogy itt nem technikai részletek különbségéről van szó, hanem két, alapvetően különböző megközelítésről. A *Bernaui kéziratok* szövege nem kiegészíti és pontosítja a korábbi időről szóló elmélkedéseket, hanem az egész megközelítést megváltoztatja.

Ennek a változásnak az egyik aspektusa a protenciók szerepének átgondolása. Husserl egy helyen kijelenti: „Az ősprezentáció tehát betöltött elvárás.”³⁰⁸ Az ősprezentáció ezek szerint nem egy artikulálatlan benyomás pusztá felfogása a múlttól és a jelentől függetlenül, hanem olyasfajta esemény, amelyet már előkészített egy elvárás, egy előre irányuló intenció

³⁰⁵ A protenció szerepének változását foglalja össze Lanei Rodemeyer: *Developements in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention*. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 125–154.

³⁰⁶ Edmund Husserl: *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Husserliana XXXIII.) Hrsg. von Rudolf Bernet, Dieter Lohmar. Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 2001. 28.

³⁰⁷ Uo.

³⁰⁸ Hua XXXIII., 7.

(*vorgerichtete Intentionalität*). A dallam vagy a hang minden egyes mostpontjában nem csak a retencionális módosulások sorozata van jelen, hanem evvel párhuzamosan az előre irányuló intenciók is, azok az elvárások, amelyek a dallam vagy a hang további lefolyását vetítik előre. Ha viszont ez így van, akkor elvárások nem csak a mostban vannak, hanem már minden egyes múlttá vált mostban is voltak. Vagyis a jelen pillanat formálódása nem csak az aktuális benyomástól függ, hanem az elmúlt mostok elvárásaitól is. Ez a két tendencia pedig egy betöltődési viszonyban találkozódik. Nem csak a jövőre gondolhatunk úgy, mint ami betölti a jelenben érvényesülő elvárásokat, hanem a jelent is tekinthetjük egykori elvárások betöltődéseként. Ekkor pedig a jelen sem úgy jelenik meg, mint amit az éppen adott benyomás határoz meg, hanem úgy, mint amit a korábbi elvárások legalább annyira meghatároznak, mint az aktuális benyomás. Szeretném hangsúlyozni, hogy itt nem pusztán hangsúlyeltolódásról van szó, hanem az alapszerkezet megváltozásáról. Nem a retenciók jelölik ki a protenciókat az ősbennyomásokon keresztül, hanem a sorrend úgyszólván megfordul. „Minden konstituáló egész fázis – írja Husserl – egy betöltött protenció retenciója.”³⁰⁹ A múltra irányuló intencionalitás mellett, ami a korai időelméletek legfőbb problémáját jelentette, itt tehát megjelenik az előre irányuló intencionalitás is.

Az alapszerkezet azonban még bonyolultabb. Nem pusztán arról van szó, hogy két, egymástól független intencionális sorozat, a retenciók és a protenciók sorozata fut egymás mellett. Ez nem oldaná meg a problémát. A retenciók és a protenciók ugyanis nem külön pályán futnak, hanem minden fázisban egymásba fonódnak. A *Bernaui kéziratok* időképe leginkább az egymásba fonódó retencionális és protencionális szálak szövedékeként ragadható meg. Husserl az összefonódás, összeszövődés, egymásban lét (*Verflechtung, Ineinander*) metaforáit alkalmazza. Az egymásba szövődés azonban nem csak egy absztrakt kép, hanem konkrétan is tetten érhető, mégpedig több mozzanatban: az éppen adott most szerkezetének átalakulásában, a betöltődések rendszerében, illetve az érzéki sokaság dinamikus fogalmában.

1) Mindenekelőtt a protenciók és retenciók egymásba fonódásáról. Ha „egy végtelen folyamat közepén állunk”, akkor nem beszélhetünk abszolút kezdetről. Nem csupán azt mondhatjuk, hogy minden egyes pillanat tapasztalatát szükségszerűen megelőzi valami más tapasztalat, hanem azt is, hogy a jelen tapasztalat konkrét konstitúciós összefüggésben áll elmúlt tapasztalatokkal, vagyis némiképp függ az azokhoz kapcsolódó elvárásoktól: beleilleszkedik a korábbi tapasztalatok elváráshorizontjába, vagy épp felborítja őket. A korai

³⁰⁹ Hua XXXIII., 8.

időelőadások az időtárgyat, a dallamot vagy hangot valóban *tárgynak* tekintették abban az értelemben, hogy az semmilyen módon nem függ a tapasztalattól, hanem csupán megjelenik a tapasztalatban egy sajátos modalitáson, az időbeli lefutáson keresztül. De a dallamon magán például nem változtat az, hogy időbeli lefolyásában tapasztaljuk. Nem véletlen, hogy Husserl a *Bernaui kéziratokban* már inkább az esemény fogalmát alkalmazza. Az esemény ugyanis olyan időbeli jelenség, amelynek a létrejöttét, lefutását és értelmét nagyon is befolyásolja az, hogy miként tapasztaljuk. Egy dallam mint időtárgy számára aligha rendelkeznek jelentőséggel az egyes fázisokhoz kapcsolódó protenciók. Ezek a mechanikusan fellépő üres intencionalitások az eddigi lefutás és az éppen adott benyomás függvényei. Ha viszont a dallam megjelenését nem egy időtárgy megjelenésének, hanem egy tapasztalati *esemény* megjelenésének tartjuk, akkor a protenciók azonnal meghatározó szerepre tesznek szert. Egy éppen adott lefutási fázisban ugyanis elképzelhető, hogy lehetséges protenciók sokasága merül fel. Amelyik ezek közül megvalósul, az bizonyos értelemben protencionálisan kijelöli a következő fázisok irányát, ám ugyanakkor retencionálisan visszafelé is hat és a meg nem valósult protenciókat lehetetlennek mutatja utólag. Az esemény fázisai között tehát nem lineáris lefolyás áll fenn, hanem ide-oda ugrás, egymásba fonódás, oszcilláció: a protenció előreutal, a betöltött protenció azonban retencionálisan visszahat és egy adott fázis protenciói közül kijelöli a lehetségeseket és a lehetetleneket, ezek azonban befolyásolják, miként fogjuk fel a jelent, ami a retenconális lecsengésben újra visszahat a múltra, és így tovább.

2) A *Bernaui kéziratok* elmélkedéseinek egyik döntő újdonsága, hogy a retenciók és a protenciók is betöltődésre váró intencióként jelennek meg. A betöltődés fogalma, részben a protenciók és elvárások előtérbe kerülésével, nagy jelentőségre tesz szert. A döntő azonban az, hogy a retenciók és protenciók maguk már nem pusztán intencionális modifikációt jelentenek, vagyis egy jelenbeli felfogás módosult formáit, hanem olyan sajátos intencionális vissza és előre nyúlást, amelyhez lehetséges betöltődések tartoznak. A betöltődésre váró protenciók fogalma alapozza meg a leírás dinamikus jellegét. „Az észlelés áramában nincs olyan pont, amelynek ne lenne meg a saját intencionalitása, és az ösprezentáció sem olyan ösjelenek pusztá fellépése, amelyek csak utólag vennének magukra intencionalitást, hanem olyan jelenek állandó fellépése, amelyek az elvárásintenciók betöltődéseinek módusában jelennek meg.”³¹⁰ Bármilyen értelemben tekintsük is tehát a jelent, kitágítva vagy leszűkítve, a most nem egy atomi benyomás regisztrálása és ellátása valamiféle felfogással, hanem már eleve belső strukturáltsága van, mivel egy korábbi elvárás betöltődéseként jelenik meg a

³¹⁰ Hua XXXIII., 4.

számunkra. Ha pedig betöltődésről van szó, akkor már eleve van valamilyen tudati oldalról érkező előkészítése a benyomás fellépésének, tehát már nem tekinthető abszolút kezdetnek. Az elvárások betöltődésének képével megszabadultunk a pillanatszerű most és a monoton lefolyás statikus sémájától.

A retenciával kapcsolatban még gondolhatjuk azt – a monoton lefolyás képét alkalmazva –, hogy egy atomi ősbenyomás tudati módosulása, illetve ennek a benyomásnak a folyamatos lefolyása. A protenció azonban strukturálisan bonyolultabb: a protenció ugyanis üres megcélzás, előrenyúló intenció. Ezt az intenciót azonban nem tudjuk magyarázni azzal a leegyszerűsítő képpel, hogy egy benyomás felfogásának módosulása. A retencióra többé-kevésbé illik ez a leírás, a protencióra azonban nem, ugyanis a protenció nem egy benyomás tudatának időben előrenyúló módosulása, hanem a benyomás és a retencionális lefutás által összeálló *egészre* támaszkodó intencionális előrenyúlás. Másképpen: a retenciókkal kapcsolatban még elgondolható a benyomás absztrakt elválasztása és önálló elemként tételezése, olyan önálló elemként, amelyhez képest a retenciók csupán ismétlések. A protenció azonban nem egy adottság, hanem egy tudat előrevetítése. Nem gondolhatjuk el egy benyomás függvényeként, hanem csakis valamely alakulóban lévő vagy kialakult tudat, ha úgy tetszik, alakulóban lévő vagy kialakult *értelem* függvényeként. A protenció tehát egy értelem intencionális előrevetítése, a retenció viszont még felfogható egy benyomás pusztá módosulásaként is. Ez pedig döntő különbség.

Mivel pedig üres tudat, ezért a protenció állandóan betöltődésre vár. „A tudat [mint retencionális kontinuitás] lényegében rejlik, hogy állandóan betölthető, mégpedig oly módon, hogy minden betöltődés ugyanakkor egy új betöltődésre irányuló intenció is stb.”³¹¹ A protenciót nem tudjuk elgondolni egy benyomás pusztá módosulásaként, a protencióban nem pusztá módosulás rejlik, hanem elvárás, előrenyúlás, megelőlegezés, várakozás stb., vagyis nem egy adott átformálása, hanem egy még nem adott megelőlegezése. Azt kell tehát mondanunk, hogy a protenció nem egészen a retenció szimmetrikus ellenpárja. Bizonyos értelemben az, de van közöttük egy döntő különbség: a retenció egy már adott benyomáshoz kapcsolódik, a protenció viszont előrevetít egy lehetséges benyomást és törekszik e benyomás felé. A retenció a benyomás felől értelmezhető, a protenció viszont csakis az aktuális tudat felől. A benyomásból vagy a tudatból kiindulni ebben az esetben pedig olyan különbségekhez vezet, amelyek az időfenomenológia két eltérő elméletét eredményezik.

³¹¹ Hua XXXIII., 24.

3) Az imént elemzett strukturális változásokkal párhuzamosan az érzéki benyomás szerepe is figyelemre méltóan változik az időfenomenológiában. Noha a korábbi időértelmezésben sem beszélhettünk atomi, egységes, osztatlan pillanatnyi benyomásról, a retencionális módosulás modellje mégis valamiképpen az egységes benyomás tényéből indult ki. A *Bernaui kéziratok* elemzései alapján azonban egyértelművé válik, hogy nem fogadhatjuk el az egységes benyomás képét. A protenciók és retenciók szövedékének metaforája azt sugallja, hogy benyomások egész sokaságról kell beszélnünk. Ez a benyomás sokaság azonban nem sok egyedi benyomás (ez ugyanis a korábbi felfogás változata lenne), vagyis a sokaság nem „sok egyet” jelent, hanem alakulófélben lévő sokaságot, formálódó sokaságot, olyan sokaságot, amely csak valamilyen értelemalakzattá szilárdulva bontható fel utólag összetevő elemeire.

6. Esemény és újdonság

Az iménti alfejezetben megpróbáltam bemutatni azokat a motívumokat, amelyek az időtapasztalat leírásának új eszközeit és egyszersmind dinamizálását jelentik. Könnyen keletkezhet azonban az a látszat, hogy ez az új eszközkészlet és újfajta megközelítés valójában elmozdulás valamiféle idealizmus irányába. Idealizmus alatt itt az a fajta tendencia értendő, amelynek értelmében lépésről lépésre mindenfajta konstitutív összetevőről kiderül: valójában nem csak a tudat korrelátuma, hanem a tudat terméke is. A fenomenológia egyik lehetséges és visszatérő transzcendentális látszatáról, a naiv tudati idealizmus látszatáról van tehát szó. Márpedig a *Bernaui kéziratok* felfogását fenyegeti ez a látszat és éppen az imént bemutatott szerkezet miatt. Hiszen ha nincs olyan benyomás, amellyel kapcsolatban fenomenológiai értelemben biztosak lehetnénk abban, hogy a tudat intencionális tevékenységétől és felfogásától idegen, vagyis ha minden éppen adott benyomásról kiderül, hogy retenciók és protenciók bonyolult szövedékének és rejtett intencionalitásának terméke, akkor végül nincs biztosítékunk afelől, hogy – a lehető legegyszerűbben megfogalmazva – a valóság vajon nem pusztán a tudat terméke-e.

A korai időfenomenológia leírásait ettől a veszélytől legalábbis megvédte az az alapvető meggyőződés, hogy a jelen pillanat tulajdonképpen egy felfakadási pont, a tudatidegen ősbenyomás felbukkanásának pillanata. A retencionális modifikációk sorozatában az tüntette ki a mostot, hogy abban egy ősbenyomás tudatidegen módon és közvetlenül megjelenik. A módosíthatlan közvetlenség pedig ebben az esetben éppen azonos jelentésű

avval, hogy tudatidegen. A *Bernaui kéziratok* leszámol evvel a statikus ábrázolással, ám a jelen itt kidolgozott dinamikája, a retenciók és protenciók egymásba szövődése, valamint a protenciók betöltődése olyan módon írja le az időtapasztalatot, hogy nem tudunk világos feleletet adni arra a kérdésre, vajon miben áll a benyomás tudatidegen volta. Mindaz, ami benyomásnak tűnik, feloldódik a protenciók és retenciók egymásba játszásának tudati dinamikájában. Ennek elmélyítésében pedig úgyszólván a végtelenségig mehetünk: bármilyen mozzanatról, ami első pillantásra önálló benyomásnak tűnik, kiderülhet, hogy már retenciók és protenciók szövődékének konstituált eredménye. Ezután a leírás egy alsóbb szintjén feltételezünk valamilyen benyomásfélét, ám erről is kiderülhet, hogy nem önálló elem, hanem már meghatározzák a korábbi retenciók és valójában protenciók elvárásait tölti be, stb. Vagyis sohasem tudhatjuk, hogy a benyomás léte nem merül-e ki észleltségében, *esséje* vajon nem pusztá *percipi*-e, léte konkrét lét-e vagy egyszerűen csak konstitúcióban lét?

A *Bernaui kéziratok* időképe tehát egyik oldalon nyer a dinamikában, a másik oldalon azonban veszít a valóságra való vonatkozás tekintetében. Legalábbis első pillantásra ez a látszat keletkezhet. Felbukkan azonban egy olyan mozzanat a leírásban, amelyről eddig kevés szó esett és amellyel éppen ezt a nehézséget lehet kivédeni. Ez az *újdomság* és általában az eseményszerűség fogalma. Az eseménnyel kapcsolatban a következőket olvashatjuk a szövegben: „az esemény maga mindenféle előrejelzés, vagy specifikus elvárás nélkül is »felléphet«.”³¹² Tulajdonképpen azt nevezzük újdomságnak, amire nem vonatkozik elvárás, amit semmi nem jelez előre, vagyis ami az éppen adott elvárásokat cáfolja. Nem csupán nem tölti be ezeket az elvárásokat, de egyszersmind érvényteleníti vagy át is húzza őket.

Husserl gyakran hangsúlyozza a jelen tudat jövőre vonatkozását. Metaforikusan a következő képekkel él: „Az észlelési objektumhoz való odafordulás azt jelenti, hogy tárt karokkal fogadjuk az elérkezőt [mit offenen Armen das Herankommende auffangen]”³¹³; minden protencionális szakaszt „üdvözlünk [willkommen]”³¹⁴. Ez fejezné ki a dinamikus odafordulás egyik oldalát. A jövőbeli benyomás nem nyers közvetlenségében csapódik be egy passzív közegbe, hanem már elő van készítve, várunk rá, és ezáltal egy üres elvárás betöltő tartalmává válhat. Ám sem az élmény, sem az esemény nem atomi egység, valamiféle közvetlen, önmagában megálló és változatlan szakasza a lefutó időnek. Ennek többféle aspektusa van. A középponti mozzanat az éppen fennálló és előrenyúló elvárás esetleges be nem töltése. Megtörténhet, hogy egy konkrét tapasztalati tárgy fellépésének már az első

³¹² Hua XXXIII., 11.

³¹³ Hua XXXIII., 4.

³¹⁴ Hua XXXIII., 20.

pillanata olyan súlyosan keresztülhúzza a protenciókat, hogy azonnal és visszafelé minden elvárás átértékelődik. Egy csendes környezetben felhangzó hirtelen, erős zaj a felhangzás első pillanatában meglep, adott esetben meg is rémít.

A második lehetőség azonban ennél érdekesebb. Már egy ideje észlelünk valamiféle időbeli lefolyást, ráadásul oly módon, hogy az összhangban áll az elvárásokkal, legalábbis nem mond ellent nekik. Ám egyszerre valami olyasfajta diszharmónia alakul ki, amelyet már nem tudunk egy elvárás betöltődéseként felfogni, olyan mozzanat lép fel, amely megbontja a retenciók és protenciók harmonikus egymásba fonódását, valamint a betöltődés egyenletes menetét. Ez az új mozzanat azonban ekkor nem önmagában, elkülönülten bizonyul új elemnek, hanem az egészre kiterjed és úgyszólván az egészet átformálja. Az egész tapasztalati tárgyi lefolyás újnak bizonyul. Észrevesszük, hogy az, amit éppen észlelünk és átélünk, nem az, aminek hittük: nem kutyaugatást hallunk, hanem farkasok üvöltését, az ellenségesnek hitt szomszéd nem gúnyolódik, hanem barátságosan próbál közeledni, az izgatottan várt színházi bemutató felénél ráébredünk, hogy reménytelenül unalmas az előadás stb. Észrevesszük, hogy valami, amit a korábbi tapasztalatok alapján – úgyszólván automatikusan – fogtunk volna fel, nem illeszkedik a hallgatológos elvárás kereteibe.

Az újdonság eseményszerűsége két forrásból táplálkozik. Egyfelől éppen abból fakad, hogy újszerűsége révén kizökkent a megszokott kerékvágásból, vagyis újat és váratlant hoz, amit semmilyen protenció nem vetített és nem vetíthetett előre (vagy azért, mert korábban ugyan már történt ilyesmi, de most a konkrét helyzethez nem „illeszkedett”, vagy azért, mert még soha nem is történt ehhez hasonló). Az eseményszerűség azonban abból is fakad, hogy az új mozzanat azonnal újraszervezi a protenciók és retenciók szövedékét. Előreható értelemben viszonylag könnyű megértenünk ezt az újraformálást: az újnak mutatózó esemény új protencionális előre vetítésekkel és elvárásokkal jár együtt. Ha megváltozik az, amit észlelünk, akkor evvel párhuzamosan megváltoznak az elvárásaink is. A retenciók azonban már „lezajlottak”, hogyan is lehetne megváltoztatni őket? A *Bernaui kéziratok* elemzései arról tanúskodnak, hogy az új időfelfogásban ez a lehetőség is felmerül. Az újonnan fellépő elemek ugyanis visszafelé is képesek hatni. Ezt nevezzük retroaktivitásnak, vagyis olyan felfogásnak, amely a jelenben lép fel, de visszafelé „megváltoztatja” a múltat, amennyiben a múltban már átélt benyomásokat visszafelé más értelemmel lát el.³¹⁵

³¹⁵ A retroaktivitás egy bizonyos formában már a korábbi időelőadásokban megjelenik, elsősorban a reprodukció jelenségének leírásakor. Azt írja Husserl: „az emlékezés állandó folyamsterű mozgásban van, mivel a tudatélet is állandó folyamban van, és nem láncszemről láncszemre illeszkedik egymáshoz. Sokkal inkább az a helyzet, hogy minden új visszahat a régre, az előrefutó intenció betöltődik és meghatározást nyer, ez pedig a reprodukciót egy meghatározott színezettel látja el. [...] Ekkor a visszaható erő visszafelé végighalad a láncon.”

A *Bernaui kéziratokban* Husserl megmutatja, hogy nem csak a reprodukció tágabb folyamatában érhető tetten a retroaktivitás, hanem a közvetlen múltra vonatkozó retencionalitásban is. És a dinamizált időleírás egyik kulcsmozzanata éppen ez. Amikor egy helyen Husserl azon a problémán elmélkedik, hogy miként ragadható meg az ősprezentáció kezdete vagy kezdő fázisa, akkor arra jut, hogy valójában mindig is a folyamaton belül vagyunk, vagyis ezt a kérdést csak a folyam lefutása felől lehet megválaszolni, nem pedig úgy, hogy valamiféle tudatidegen és időtlen dologgal való találkozást keresünk. Ennek a rteencionális és protencionális szövedéknek az egyik legérdekesebb – és a természetes beállítódás naiv felfogásától talán a legmesszebb álló – mozzanata a retroaktív visszahatás. Husserl a felfogás kontinuumára kapcsán azt írja, hogy nem csak protencionálisan hat, „hanem visszafelé [rückwärts] is kiterjed, visszasugárzik [strahlt zurück] a lefutott folyamatba és közli evvel az azelőtt még hiányzó felfogást”.³¹⁶ A visszafelé terjedés és a visszasugárzás ellentmond természetes meggyőződéseinknek, hiszen hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy ami már elmúlt, azon semmi sem változtathat. A retroaktivitás azonban lényeges alaptapasztalatunk, és Husserl ezt a fenomént a *Bernaui kéziratokban* ragadja meg először.³¹⁷

A retroaktivitás éppen a tapasztalat eseményszerűségének kifejeződése. Ha időtárgyakat tapasztalnánk, akkor monoton lefolyással állnánk szemben. Az esemény terminus bevezetése az elemzésbe nem az alapfogalmak esetleges megváltoztatása, hanem Husserl szemléleti váltását fejezi ki: az esemény olyasmi, amit nem lehet a változatlan lefolyással jellemezni. Például azért nem, mert nem tudjuk pontosan azonosítani a kezdetét, egy esemény kezdetéről és felbukkanásáról mindig csak utólag beszélhetünk. Másfelől az esemény olyan időszerkezettel rendelkezik, hogy az esemény lefolyásán belül folyamatos előre és visszahatás zajlik: a konstitúció iránya, vagyis az, hogy miként fogjuk fel az adott eseményt – éppen az esemény újszerűsége és váratlansága miatt – protencionálisan és retencionálisan is változhat.

7. Éltudat és prefenomenális idő

(*Előadások az időről*, i. m. 68.) Az új tehát nemcsak a jelent határozza meg, de a retenciók, valamint a visszaemlékezések sorozatán keresztül a múltat is befolyásolja. Az „új visszahat a régre” és az új tapasztalatból származó affektív erő „visszafelé végighalad a láncon”.

³¹⁶ Hua XXXIII., 11.

³¹⁷ A genetikus fenomenológiáról szóló negyedik fejezet egyik középponti témája a retroaktív konstitúció fogalma lesz, ezért a problémát ott tárgyalom részletesebben.

Nem csak az időbeli változás és az időbeli események lefutása mutatkozik rejtélyesnek, hanem maga az a tudat is, ami időt észlel és az időben önmagát is észleli. Husserl a korai időelőadásokban az abszolút tudat fogalmát vezeti be az önmagáról tudó tudat végtelen regresszusának elkerülésére. A *Bernaui kéziratok* elmélkedései más irányból próbálják megragadni az időtudat rejtélyét. A kiindulás ebben a vonatkozásban is az új alapszerkezet: a retencionális-protencionális szövedék és a betöltődések rendszere.

A protenció kiemelt jelentőségének felismerésével Husserl tulajdonképpen az időtapasztalat minden aspektusát az előre irányuló üres intenció és a neki megfelelő betöltődés dinamikájában ábrázolja. Nemcsak a jövőre irányul üres elvárás, hanem a jelen is korábbi protenciók betöltődésének bizonyulhat. A kulcstétel így hangzik: „Az ősprezentáció betöltött elvárás.”³¹⁸ Bármilyen apró fázist vegyünk is az időbeli lefolyásnak, nem fogunk nyers benyomást találni, hanem a protenciók és retenciók szövedékére bukkanunk. Ennek következtében: „A most (illetve az ősprezentáció) egy határpont a kétféle jelenvalóvá tévő aktus, a retenciók és a protenciók között.”³¹⁹ A határpont ebben az összefüggésben nem valamiféle önálló magot jelent, hanem a két összeérő kontinuum közös érintkezési pontját – ami tehát része mindkét kontinuumnak. A jelen határvonalként való felfogása azonban a tudatról alkotott képre is lényegi módon hatással van. Ugyanis nem csak az időtapasztalat tárgyának jelene bizonyul határpontnak, hanem az időt tapasztaló tudat jelene is. A tudat sem időtlen mag többé, hanem lehetséges aktusok sokaságának strukturális határpontja. Hogyan kell azonban ezt érteni? A *Bernaui kéziratokban* Husserl többféleképpen is a határvonalhoz hasonlítja a tudatot: a „limes”,³²⁰ a „határpont”³²¹ és az „él”³²² kifejezéseket is alkalmazza (az él két sík érintkezési vonalaként értendő). A limes, a határpont és az él kifejezések arra utalnak, hogy az időtapasztalat modellje immár többdimenziós, illetve arra, hogy a tudat maga is többdimenziós, de semmiképpen sem pontszerű.

Az új modell szerint az időtudat két kontinuum, a protencionális és a retencionális kontinuum nem úgy képzelendő el, mint két egybecsatlakozó egyenes vonal (az adott vonalhoz tartozó kiegészítő módosulásokkal), hanem úgy, mint két sík, mint egy félbehajtott papírlap két síkja, amelyek egy vonalon érintkeznek. Ez a vonal pedig nem más, mint az aktuális mosttudat lefolyásának vonala. A protenciók és retenciók vonalai bonyolult módon keresztezik egymást és átnyúlnak egyik síkból a másikba. Olyan szövedéket alkotnak, amely

³¹⁸ Hua XXXIII., 7.

³¹⁹ Hua XXXIII., 4.

³²⁰ Hua XXXIII., 18.

³²¹ Hua XXXIII., 39.

³²² Hua XXXIII., 35.

nem minden pontján töltődik be valamely aktuális adottság révén. A vonal az egyenként kétdimenziós protencionális és retencionális sokaságnak az az érintkezési felülete, ahol betöltődnek a protenciók. Más szóval a vonal azoknak a kitüntetett eseményfázisoknak a kontinuum, amelyekben a retenciók és protenciók által alkotott szövedék a lehető legnagyobb betöltődéshez jut. „Ennek az időkonstitutáló tudat intencionális lényegében kitüntetett élnék a korrelátuma a fenomenológiai idő, az élményeknek mint tartamos és hol változó, hol nem változó fenoméneknek az ideje. [...] A »most« a maximális betöltöttség tudatpontjának, vagyis egy élpontnak a formája.”³²³ Az új leírásban tehát az a figyelemre méltó újdonság, hogy a most nem egy nyers adottság felbukkanásának pontszerű jelene, hanem egy bonyolult szerkezetbe, egymásra utaló intencionális vonatkozások egész szövedékébe illeszkedik bele. Úgy is lehet érteni ezt a husserli kísérletet, hogy a sokféle lehetséges intencionális vonatkozás szövedéke csak bizonyos pontokon töltődik be és tudatossá, vagyis fenomenálisan megjelenővé csak ezek a betöltött pontok válnak. A tudat ezeknek a betöltött pontoknak a kontinuos tudata, illetve a idő tapasztalata ezekből a betöltött pontokból áll össze. Mindaz, ami nem jutott betöltődéshez, vagyis nem lett része az élnék, az visszasüpped az észrevétlenségbe, vagyis anélkül múlik el, hogy egy tudat képes lett volna kiemelni a „homályból”. Tárgyi oldalról tekintve ugyanezt: az, ami nem jutott betöltődéshez, vagy aminek a betöltődése gyengébb volt mint más üres intencionális vonatkozásoké, az nem jelenik meg, nem válik a megjelenés részévé, nem válik tárgyivá és észlelhetővé, nem ölt formát.

A másik figyelemre méltó gondolat az, hogy nem a „most” jelöli ki az észlelés aktuális fázisát. Az idő tudata mint forma nem eleve adott és nem előzi meg eleve a tapasztalat lefolyását. A *Bernaui kéziratok* modelljében megfordul a sorrend: a most nem eleve adott forma, hanem – ahogy az előbbi idézetben láttuk – a maximális betöltődés tudatpontjának formája. Az a protencionális elvárás emelkedik a mosttudatba, ami maximális betöltődéshez jut, vagyis az adott most tudata arra irányul a retenciók és protenciók szövedékéből, ami éppen betöltődik, illetve ami a legtelítettebb módon töltődik be. A retencionális és protencionális szövedék sok egyéb pontja is „most” van adott esetben, ám mivel nem jutnak betöltődéshez, ezért nem irányul rájuk tudat sem, vagyis észrevétlenül maradnak. Még élesebben fogalmazva: kimaradnak a mostból – noha másfelől azt sem mondhatjuk, hogy múltbeliek vagy jövőbeliek lennének.

³²³ Uo.

Husserl az egész megközelítés általános jellemzésére bevezeti az éltudat fogalmát. „Az idő konstitúcióját az áramlásban állandóan betöltődésként kitüntetett éltudat [Kantenbewusstsein] hajtja végre.”³²⁴ Az éltudat fogalma azt fejezi ki, hogy a kettős kontinuum retencionális és protencionális szövedékéből nem minden jut betöltődéshez, és ezáltal nem minden válik tudatossá. Magyarán csak a betöltődő üres intencionalitások emelkednek a tudat fénykörébe. Márpedig a betöltődésre váró üres intencionális vonatkozások széles mezején ez csak egy keskeny sávot, még inkább csak egyetlen folyamatos vonalat jelöl ki. A kettéhajtott papírlap élvonala helyett talán még szemléletesebb lenne egy hegyvonulatot elképzelnünk, ahol sok kiszökellés törekszik a magasba, mégis kirajzolódik egy karakteres gerinc. Ám azt, hogy mi válik a gerinc következő pontjává, azt semmilyen szabály nem jelzi előre: az lesz a következő élpont, vagy gerincpont, ami a legerőteljesebb betöltődéshez jut.

Ez a modell, amelynek középpontjában az „éltudat” áll, a következő strukturális különbségeket rejt magában: a modell logikája szerint különbséget kell tennünk fenomenális és prefenomenális idő között, illetve – egy más szempont alapján – ugyancsak különbséget kell tennünk tudatos és nem tudatos tapasztalat között. Ehhez kapcsolódik a figyelem problematikája, ami a korai előadásokkal szemben a *Bernaui kéziratokban* ugyancsak nagy jelentőségre tesz szert, továbbá az egymással küzdő protencionális lehetőségek kérdése, ami ismét visszavezet az időkonstitúció anyagának a kérdéséhez, konkrétan a motiváció jelenségéhez. Olyan témák ezek, amelyeket a genetikus fenomenológia fog részletesebben tárgyalni.

1) *Fenomenális és prefenomenális idő.* Az a modell, amelyben a protencionális és retencionális vonatkozások szövedékéből csak bizonyos elemek töltődnek be és emelkednek a jelen, illetve a tudat körébe, valójában egy nagyon alapvető és Husserl által nem tematizált különbségre épül. A betöltött, vagyis az élhez tartozó elemek válnak fenomenálissá, miközben azok a retencionális és protencionális vonatkozások, amelyek alig vagy egyáltalán nem jutnak betöltődéshez, így nem is jutnak el a fenomenalitás szintjére, vagyis nem válnak az időben lezajló esemény mozzanatává. Kimaradnak a mostból és bizonyos értelemben kimaradnak az időből is. Hogy vannak ilyen elemek, illetve ilyen betöltetlen, üres (akár retencionális, akár protencionális) vonatkozások, azt leginkább a retroaktív ébresztés példája mutatja meg. A retroaktivitásban éppen arról szerzünk tudomást, hogy voltak tudatossá és fenomenálissá nem vált fázisai a tapasztalatnak, hiszen a jelenbeli affektív erő ezeket visszafelé képes ellátni

³²⁴ Hua XXXIII., 36.

betöltődéssel, vagyis visszafelé képes felébreszteni őket. Utólag ráébredek, hogy észleltem valamit, amit azonban akkor még nem vettem észre, mert más észlelések háttérbe szorították.

Az a probléma, ami a korábbi időről szóló elmélkedésekben Husserlt elvezette az abszolút tudat feltevéséhez, most más megoldást nyer. Kiderül, hogy az immanens időtudat konstitúciója egy preimmanens szintre épül, ahol a protenciók és retenciók egymásba fonódó vonatkozásai előkészítik az immanens időtudatot. A szövedékből azonban csak az „él”, a gerinc válik tudatossá, vagyis immanens idővé. Minden egyéb megmarad a preimmanens szinten. Ezt a preimmanens szintet Husserl többféleképpen is igyekszik megmutatni és feltárni, ugyanakkor világos, hogy itt olyan törekvésről van szó, amely túllép a fenomenológia alapp princípiumán, a szemlélet elvén.³²⁵ Ami preimmanens, az ételemszerűen nem jelenik meg, nem része a megjelenő, immanens időtapasztalatnak, nem része az élménynek. Vagyis feltételezés és konstrukció eredménye.

2) *Tudatos és éntelen.* Az időtlen, abszolút időkonstituáló tudat helyett az új modellben a konstitúció tudatos és „nem tudatos”, vagy inkább „éntelen” szintjeinek elválasztását találjuk.³²⁶ A tudattalan tudat fogalma Husserl számára mindig is alapvető önellentmondás volt.³²⁷ A tudattalan fogalmának elkerülésére többféle kísérletet is találunk a szövegben. Az első mindenekelőtt az éltudat fogalmához (vagyis a retencionális és protencionális szövedék, valamint a betöltődés dinamikájához kapcsolódik). Az élhez tartozó, betöltött elvárásokkal szemben üres intencionalitások sokasága kíséri az aktuális jelent, ezek azonban nem jelentenek tudattalan intencionalitást, hiszen például utólag alkalmanként tudatossá válhatnak. Tudattalan intencionalitás helyett helyesebb ezért éntelen intencionalitásra gondolnunk. Husserl „teljesen éntelen érzéki tendenciákról”, valamint „passzív intencionalitásról”³²⁸ beszél. Az ösfolyamat (*Urprozess*) fogalma tulajdonképpen ezt a preimmanens, én előtti szférát igyekszik fogalmilag megragadni. Az ösfolyamat ugyanis nem azonos az immanens idővel. Az immanens idő már a korai időelőadásokban is nehéz kérdéseket vetett fel, hiszen fel kellett tenni, hogy nem csak az objektív időt konstituálja az immanens idő, hanem az immanens idő is egy mélyebb konstitutív szintre támaszkodik. Ez a

³²⁵ A szemléleten túllépő fenomenológiát Eugen Fink a *VI. Kartezianus elmélkedés*ben konstruktív fenomenológiának nevezi. Vö. Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. I-II.* Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 1988. 6–8. A konstruktív fenomenológia problémájához lásd Alexander Schnell: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive.* Grenoble, Millon, 2007.

³²⁶ Az én és az öntudat problémáját itt csak érinteni tudjuk. Vö. Dan Zahavi: *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness.* In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader.* Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 157–180.

³²⁷ Rudolf Bernet: *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud.* In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader.* Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 199–219.

³²⁸ Hua XXXIII., 276.

mélyebb szint a *Bernaui kéziratokban* már nem egy időtlen, abszolút tudat – bár ez a gondolat is felbukkan újra és újra – hanem egy olyan folyamat, amelynek csak bizonyos aspektusai válnak tudatossá és énszerűvé, vagyis az immanens időtapasztalat részévé, maga a folyamat azonban éntelen és tudattalan szerveződésként képezi a tudatossá váló élmények állandó altalaját.

Harmadik fejezet: A tudatkutatás harmadik útja

A genetikus fenomenológia eszméje a 20-as évek elején jelenik meg Husserl gondolkodásában, de ahogy láttuk, már *Bernaui kéziratok* megközelítése is egyfajta genetikus szemléletet alkalmaz. Mit is jelent azonban ez a kifejezés: „genetikus szemlélet”? Más szóval: mi a genetikus fenomenológia voltaképpeni tárgya és vizsgálódási területe? Ha nagyon egyszerűen akarnánk válaszolni erre a kérdésre, akkor azt mondhatnánk: a létrejövés. Ha az időtudat mozgása jelenti a fenomenológiai kutatás egyik tengelyét, a tárgyra irányuló intencionalitás pedig másikat, akkor a genezis mozgása ezektől különböző, harmadik tengely, illetve a két előző tengely illeszkedési pontja. A tudat életének olyan aspektusa, amely sem az időtudat, sem az intencionalitás felől nem ragadható meg maradéktalanul, noha természetesen mindkettővel szoros összefüggésben áll. Helyesebb tehát különálló és önálló törvényekkel rendelkező, harmadik alapszférának tekinteni. A genetikus fenomenológia nem az időtudat leírásának és az intencionalitás fenomenológiájának „maradékát” igyekszik tisztázni, hanem önálló, saját – sem az időtudatra, sem az intencionalitásra vissza nem vezethető – törvényeket sejtet és tár fel.

Mivel a fenomenológia tárgya nem a tudat önmagában (mint speciális ontológiai létező, példáulul psziché), nem is a tárgyi valóság mint olyan, vagy a világ önmagában mint fizikai realitás, hanem tudat és tárgy, méginkább tudat és világ vonatkozása, ezért nem statikus, kimerevíthető relációkat, hanem dinamikus struktúrákat vizsgál. Ha csak és kizárólag a tudaton „keresztül” beszélhetünk tárgyról és a tudat alaptörvénye az idői dinamizmus, akkor a tapasztalati valóság is állandó keletkezésben mutatja meg önmagát. Akkor a keletkezés, mint a genetikus fenomenológia tárgya, nem mellékes aspektusa a tapasztalat folyamatának, hanem ugyanolyan alapvető jelentőségű, mint az intencionalitás vagy az időtudat.

A genetikus fenomenológia a keletkező, kialakuló, születőben lévő tapasztalati értelmet, illetve az értelem keletkezésének folyamatát vizsgálja. Nem a készen előttünk álló tárgyra, értelemre vagy élményre irányul, mivel ez csupán eredmény, egy bonyolult kialakulási folyamat eredménye, hanem magára arra a folyamatra, amelynek eredményeképp készen áll előttünk az adott tárgy, a tapasztalati értelem vagy az átélt élmény. Mivel a genetikus fenomenológia tárgya az értelem létrejötte, az értelem genezise, az értelem képződése,³²⁹ ezért ahol értelemalakzatokról beszélhetünk, ott a genetikus fenomenológiának

³²⁹ Husserl *A formális és transzcendentális logika* elemzéseiben a „Sinnesgenesis” és a „Sinnesgeschichte” kifejezéseket alkalmazza. „Az ítélet értelemgenezisének felfejtése pontosabban annyit jelent, hogy a nyilvánvalóságában napvilágra lépő értelembe implikált és lényegileg hozzátartozó mozzanatokat

is van dolga. A genetikus fenomenológia tárgya lehet tehát a konkrét, egyedi tapasztalat létrejötte, egy általános fogalom, ismeret, igazság létrejötte, egy esemény megtörténte és történeti igazságként a közös életvilágba való beépülése, továbbá tárgya lehet valamely kulturális értelem képződése, szokásrendszerek, intézmények, általánosan elfogadott meggyőződések kialakulása és végül tárgya lehet – ahogy azt a *Válság*-könyv elemzései igyekeznek megmutatni – a tudományos, ideális igazságok létrejötte is. A szűkebb értelemben vett sematizmus probléma tulajdonképpen az első esetre vonatkozik: az egyedi tapasztalat kialakulásának folyamatát írja le, vagyis azt, ahogy érzetek megjelenése elvezet egy meghatározott tárgy, esemény stb. fogalmi felismeréséhez. A tágabb értelemben vett sematizmus azonban felöleli a többi esetet is, vagyis az értelem keletkezésének folyamatát általában. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy a genetikus fenomenológia voltaképpen tárgya maga a sematizmus. Sőt, megkockáztathatjuk azt az állítást is, hogy Kant óta soha senki nem hatolt olyan mélyre a sematizmus probléma tárgyalásába, mint a genetikus fenomenológiát kidolgozó Husserl.³³⁰

1. A genetikus fenomenológia szükségessége

Kétségtelen tény, hogy a genetikus fenomenológiai vizsgálódások kevesebb világos eredményt és jól megragadható összefüggést kínálnak, mint Husserl korábbi elmékedései. Többnyire kéziratban maradt szövegekről, munkajegyzetekről és előadásszövegekről van szó.³³¹ Nemcsak a probléma bonyolult önmagában, hanem Husserl sokféle, többé vagy csak kevésbé kidolgozott megközelítése között is nehéz rendet teremteni. A rendkívül bonyolult filológiai összefüggések feltárása helyett ezért inkább egy elsősorban probléma orientált, mégpedig a sematizmus problémája által orientált megközelítést javasolok a következőkben.

felgöngyölítjük, [...] hogy tehát minden értelemalakzatot kikérdezhetünk a számára lényegi értelem történet szerint.” Hua XVII. 215. A *Krízis*-könyv hasábjain pedig a „Sinnbildung” kifejezés bukkan fel gyakran. „Az értelemképződés intencionális eredetére és egységére visszavezetni valamit – ez a forrása annak az érthetőségnek, amely, ha egyszer elértük (ami persze ideális eset), nem hagy megválaszolatlanul egyetlen kérdést sem.” *Az európai tudományok válsága I.*, i. m. 211–212.

³³⁰ A genetikus fenomenológiának hatalmas irodalma van, a kanti sematizmus és a genetikus fenomenológia összefüggésére azonban kevesen fordítottak figyelmet. Mindenekelőtt Dieter Lohmar: *Erfahrung und kategoriales Denken*. (Phaenomenologica 146), Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic, 1998.; Bernard Barsotti: „Synthèse passive et affinité chez Husserl.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 1993/3, 379–400.; Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*, i. m.

³³¹ Az értelemképződés általános témája megközelíthető a sematizmus mindhárom eleme, vagyis az érzékiség, az idő és a fogalmiság felől. Az elsőre ad példát a genetikus fenomenológia alapszövege, a Husserliana XI.-ben közölt *Analysen zur passiven Synthesis*, valamint az *Erfahrung und Urteil* című mű. Idő és értelemképződés összefüggését a *Bernau-i kéziratok*, valamint az ún. *C-kéziratok* taglalják részletekbe menően. Végül a fogalmiság és az értelemképződés dimenziója részben az *Erfahrung und Urteil*-ben, részben Husserl kései szövegeiben jelenik meg, különösen a *Válság*-könyvben, illetve ennek mellékleteiben (pl. a geometria eredetéről szóló III. Mellékletben).

1. Genetikus fenomenológia

Husserl egy 1921-ből származó szövegben (*Statikus és genetikus fenomenológiai módszer*) szembenéz avval a ténnyel, hogy a pusztán leíró fenomenológia nem képes számot adni a tudatélet számára lényeges szerkezeti és dinamikai mozzanatok mindegyikéről. Az úgynevezett leíró, vagy statikus fenomenológia feltárja egy adott intencionális irányulás, vagyis az appercepció szerkezetét. Ez a megközelítés azonban nem képes megmagyarázni egy adott fenomén *létrejöttének* sajátosságait. Mind a statikus, mind a genetikus fenomenológia a tudat konstitutív működésének feltárását célozza meg, ám döntő különbség mutatkozik abban, hogy miből indul ki a feltáró munka. A statikus, leíró fenomenológia a kész tárgyból indul ki és a kész tárgyra vonatkozó intencionalitás szerkezetét tárja fel.³³² „Egy másik »konstitutív« fenomenológia – írja Husserl –, a genesis fenomenológiája viszont ennek az objektiválódásnak a történetét, a szükségszerű történetét követi és ezzel a tárgynak, mint a lehetséges megismerés tárgyának a történetét. A tárgyak őstörténete hületikus tárgyakra és egyáltalában vett immanens tárgyakra vezet vissza, vagyis ugyanezeknek a tárgyaknak a genesisére az eredendő időtudatban.”³³³ A különbség tehát nagyon tömören az, hogy adottnak vesszük a tapasztalat eredményét és ennek az adottságnak a szerkezeti mozzanataira figyelünk, vagy pedig a végeredménytől függetlenül magára a kialakulási, keletkezési folyamatra irányítjuk a figyelmünket és ezt a keletkezést próbáljuk meg tetten érni.³³⁴

A genetikus fenomenológia eszméjének születése az 1917–1921 közötti periódusra tehető. Sokan úgy vélik, hogy a transzcendentális fordulat után egyenesen egy második fordulatról beszélhetünk az életműben.³³⁵ A genetikus fenomenológia megjelenése ugyanis tematikus és módszertani újítást is jelentett a fenomenológia egésze számára: új „tárgyterület” tárult fel – itt persze óvatosságnak kell lenni az elnevezéssel, hiszen nem tényleges „tárgyakról”, hanem olyan kialakulásról, keletkezésről van szó, amely tárgyakhoz vezet –, ezzel párhuzamosan pedig a módszer és az elemzés eszközei is megváltoztak. Ennek a tematikus és módszertani átalakulásnak a lépéseit két irányból vehetjük szemügyre. Az időtudat felől

³³² „A »statikus« tárgyalásban »kész« appercepcióink vannak [...]. A konstitutív fenomenológia az appercepcióknak azt az összefüggését vizsgálja, amelyben eidetikusán ugyanaz a tárgy konstituálódik.” Hua XI., 345.

³³³ Uo.

³³⁴ Donn Welton: *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method*. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 255–288.

³³⁵ Lásd Alexander Schnell: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble, Millon, 2007. 201.; Bruce Bégout: *La généalogie de la logique*. Paris, Vrin, 2000. 46–68.

induló vizsgálódást már elvégeztük a *Bernaui kéziratok* időértelmezése alapján. A most következő második lépésben a tárgytudat felől haladunk a keletkezés dimenziója felé. A genetikus fenomenológia létrejöttét a következő szempontok igazolják és teszik szükségessé.

1. *Hületikus elemzések.* Az ún. statikus fenomenológia főművében, az 1913-as *Ideen I.* című mű 85. §-ában Husserl szembeállítja az érzéki-anyagi összetevőre vonatkozó hületikus fenomenológiai vizsgálódásokat az intencionális morféra, vagyis a fogalmi-értelmi megformáltságra vonatkozó noetikus vizsgálódásokkal, majd kijelenti: „Az összehasonlíthatatlanul fontosabb és gazdagabb elemzések a noetikus oldalra vonatkoznak.”³³⁶ A húszas évek elejére ez a meggyőződés megváltozik és ha azt nem is mondhatjuk, hogy a sorrend megfordul, de az mindenképpen igaznak tűnik, hogy az elemzés hületikus iránya legalábbis egyenrangúvá válik. Kiderül, hogy a korábban elhanyagolt és élettelennek tartott „hülé” valójában sajátos elevenséggel és fenomenológiailag feltárható önmozgással, önszerveződéssel rendelkezik.

2. *A tartalom-felfogás-séma feladása.* Az előbbi meggyőződés kiegészül avval a korábban már bemutatott belátással, hogy az időtudat vizsgálata szükségszerűen elvezet az eredetileg alapvetőnek tekintett „érzéki tartalom – intencionális felfogás” séma feladásához. A nem intencionális hülé immár nem tekinthető olyan élesen elválaszthatónak az intencionális formaadástól, ahogy azt Husserl korábban képzelte, vagyis az intencionális formaadás már a hületikus szinten megkezdődik és ez a pre-intencionális formálódás vizsgálható.

3. *Az időfenomenológia formalitása.* Az időtapasztalat és az időtudat problémája sokszorosan összefonódik a létrejövés kérdésével. Nem csoda, ha az időelemzésekben találjuk meg a genetikus fenomenológia előzményét és ha a genetikus leírásban állandóan az idő problémájába ütközünk. Az összefonódáson túl azonban egy konkrét probléma is indokolja a genetikus szemlélet bevezetését. Husserl ugyanis ráébred arra, hogy az időtudat elemzései megmaradnak a formalitás egy bizonyos szintjén. A *Bernaui kéziratok* vizsgálódásai ugyan összehasonlíthatatlanul részletgazdagabb képet adnak az időtapasztalatról, mint a korai elemzések, ám mindkét megközelítés egy alapvető hiányosságban szenved. Ez a hiányosság abból ered, hogy Husserl elsősorban az időtárgy lefutását vizsgálja, nem pedig ennek az időtárgynak a kialakulását. Bármilyen bonyolult szerkezetet mutassanak is az időtudat szintézisei a retenciók és protenciók szövevényes módosulásaival, alapvetően egy már kialakult időtárgy időbeli mozgását jellemzik. Husserl a következőképpen fogalmaz: „Még ha az időtudat is az identitás egység vagy tárgyiség konstitúciójának [...] eredeti helyszíne, akkor

³³⁶ Hua III/1., 196.

is csak egy általános formát létrehozó tudat. A puszta forma pedig valójában absztrakció, és így az időtudat és teljesítményeinek intencionális elemzése a kezdettől fogva absztrakt.”³³⁷ Az absztrakt jelleg jelen esetben azt jelenti, hogy a vizsgálódás elvonatkoztat a tartalomtól. Az időelemzés számára mindegy, hogy villámlást, égő házat, vagy síró kisgyereket észlelek, ugyanis csupán ezeknek a tapasztalatoknak a sajátos időbeli lefutása az érdekes.³³⁸ A tárgyi egység létrejötte más szintézisekre utal, mint a létrejött tárgyi egység időbeli módosulása. Az előbbi a tárgyi egység genezisének az időiségére, az utóbbi a kialakult tárgyiség időiségére utal.

Kérdés, hogy a létrejövés ideje vajon ugyanaz az idő-e, mint a lefutás ideje? Ráfér-e ugyanarra az időábrára? Vagy pedig keresztezi azt, mint egy olyan új dimenzió, amelyről eddig még nem tudott beszélni a fenomenológia? A tárgyi értelemegység kialakulása nyilvánvalóan nem ugyanabban az időben zajlik, mint ennek a tárgynak az időbeli észlelése. Ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy egy másik időben történne, vagy esetleg azt, hogy egyáltalában nem is az időben történik. Másfelől az is világos, hogy az időtapasztalat formális megközelítése nem lenne lehetséges, ha ugyanebben az időben nem jönnének létre olyan egységek, amelyek azután lefutnak az időben. A kialakulás időisége és a lefutás időisége egymásra utalnak, mégis különböznek. A fenomenológia tehát felfedezi egy olyan dimenzió elemzésének szükségességét, amelyben a tartalom kialakulása, a tárgyi egység létrejötte, az értelem genezise történik meg.

2. Az intencionalitás és az időtudat összekötése

Ennek az új megközelítésnek nem csak azért van nagy jelentősége, mert a genetikus fenomenológiával úgyszólván új területtel bővül a fenomenológia vizsgálódási területe. Sokkal inkább azért fontos, mert hidat teremt a fenomenológia két alappillére, az időtudat és az intencionális tárgytudat leírása között. A korai fenomenológia két nagy felfedezése kétségtelenül a tudat intencionalitása és az időtudat retencionális-protencionális jellege. Ám ez két, önmagában is megálló témakör és noha utalnak egymásra, sőt bizonyos értelemben párhuzamosan futnak, mégis a fenomenológia két, viszonylag független vizsgálódási irányát jelentik. Az időtudat leírása mint retencionális és protencionális modifikációk sorozata formális marad abban az értelemben, hogy csak a kész tárgyi értelem lecsengésének

³³⁷ Hua XI., 128.

³³⁸ „Ami a mindenkori tárgynak tartalmi egységet ad [...], azt az időelemzés egyedül nem mutatja meg, mivel hogy pont a tartalmi vonatkozástól tekint el.” Hua XI., 128.

folyamatáról ad számot, de nem mutatja meg, miként jön létre egy olyan tárgyi értelem, például egy dallam, amely azután eidetikus törvényekkel leírható módon lecseng. Az intencionalitás leírása mint értelemadás, mint doxikus modalitások sokfélesége, mint noétikus és noématikus korreláció stb. ugyanezt a nehézséget hordozza: a kész, megvalósult értelemre koncentrál, ezáltal pedig elsikkadnak a létrejövés aspektusai. A két alaptanítás tehát formális marad, ráadásul egymással is csupán formális, külsődleges módon köthetők össze. Az összekötő kapocs pedig, úgy tűnik, nem más, mint a tapasztalati értelem létrejöttének genetikus vizsgálata. A következő elemzéseket tehát az a gondolat vezeti, hogy *a genetikus fenomenológia értelme nem más, mint a két alaptanítás, az időtudat és a tárgyi intencionalitás közötti összeköttetés megteremtése*. Ehhez kiegészítésként hozzá tehetnénk, hogy ezen a ponton egy másik összefüggés is világossá válik. Ahogy a sematizmus probléma elvezetett az intencionalitás kérdésének felvetéséhez, úgy most az is világossá vált, hogy a maga részéről az intencionalitás tisztázása is óhatatlanul beletorkollik a sematizmus vizsgálatába. A genetikus fenomenológia tulajdonképpen témája a tapasztalat sematizálása, a tapasztalatot szervező értelem keletkezése, az a folyamat, amely a még fel nem fogott élménytől elvezet a megragadott és leülepedő *tapasztalathoz*.³³⁹

Kiindulópontként elfogadom azt a feltevést, hogy az értelem genetikus keletkezését leíró fenomenológia az időtudat formális elemzése és az intencionalitás formális elemzése közötti teremt összeköttetést és teszi lehetővé mind az időtudat, mind az intencionalitás számára a „tartalmi” megközelítést. Hogyan lehet azonban a tapasztalat fogalom előtti fázisát megragadni? Nem fut-e bele a fenomenológia ezen a ponton megoldhatatlan nehézségekbe? Két szélsőség között kell valahogy megtalálni a megoldást. Az egyik veszély az, hogy a tapasztalatban megformálódott értelem logikai-szemantikai szerkezetét találjuk meg a kezdetben, vagyis a végeredményt vetítjük vissza a keletkezésbe. A másik lehetséges veszély ennek a fordítottja: a fogalmi felismeréstől eloldódva a keletkezést és az értelem formálódását önálló szférának tekintjük, olyan szférának, amelyben az értelem keletkezése a kész fogalmi ismerettől teljesen függetlenül zajlik. Ám ekkor a káoszból hirtelen előugró értelem rejtélyével kell szembenéznünk, vagyis a filozófia lehetetlenségével. Tehát vagy a megformált szemléletet vetítjük vissza a formátlan kezdetbe, vagy pedig ellenőrizhetetlen módon belevetítünk valamit ebbe a hozzáférhetetlen kezdetbe. Husserl világosan látta ezeket a nehézségeket, sőt bizonyos értelemben ő mélyítette el először annyira a transzcendentális genezis vizsgálatát, hogy ezek a nehézségek láthatóvá váljanak.

³³⁹ Élmény és tapasztalat összefüggéséhez lásd Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m. 15–36.

Első lépésben forduljunk a *Karteziánus elmélkedések* programadó szövegéhez. Husserl itt úgy fogalmaz, hogy a fenomenológia tulajdonképpen egológia, vagyis a transzcendentális ego tartalmainak kifejtése.³⁴⁰ Ez azonban nem a valóság szubjektivizálását jelenti, hanem tudat és valóság minden párhuzamnál és egymásra utalásnál mélyebb összetartozását. A korreláció tézisének értelmében világ csak egy tudat számára van, a tudat pedig elképzelhetetlen világ nélkül. Az ego tartalmainak kifejtése eszerint egyszersmind az ego számára értelmes tapasztalati valóság kifejtését is jelenti. Ám a viszony megfordítható és a programadó mű terminológiájával azt mondhatjuk: az egológia nemcsak az adott világ intencionális felfejtését jelenti, hanem ennek az egónak a történetét is. A konkrét ego egységét és sajátos léttartalmát nem eleve adott, „velünk született” ideális összefüggések alakítják ki, hanem megszerzett és leülepedett ismeretek, hitek és meggyőződések. Az egológiai genezisnek ez az oldala feltárható, ugyanis mindebben „olyan habitualitás rejlik, melyet bizonyos, lényegi törvények hatálya alatt álló genezis alakít ki”.³⁴¹ A kulturális és tapasztalati világ „tárgyiságai” nem magukban való, változatlan dolgok, hanem éppen az ilyen habitualizált ismeretek és meggyőződések által láthatóvá tett létezők.

A genezis transzcendentális leírása nem csupán az egyes tapasztalatok keletkezésének a vizsgálata, hanem ezeknek a habitualizált meggyőződéseknek a felfejtése.³⁴² Márpedig, ahogy Husserl maga is utal rá, ez az út nem könnyen járható.³⁴³ A statikus fenomenológia leírásai rendszerező, tipizáló vizsgálódások, Husserl hasonlatával olyanok, mint a természettörténet leírásai. A fenomenológia számára ez azért jelent „könnyű” utat, mert a készen adott, konstituált világból indulhat ki, és ahhoz újra és újra visszatérhet. Vagyis a természeti és kulturális tárgyiságok egész, összefüggő birodalma jelenti számára a lehetséges vezérfonalat. A genetikus fenomenológiában azonban éppen ettől a készen adott tárgyi világtól kell eltekinteni.

2. A tárgy fogalmának zárójelezése

³⁴⁰ „A transzcendentális idealizmus, új értelme szerint, nem más, mint saját *egó*mnak mint minden lehetséges ismeret szubjektumának következetesen végrehajtott kifejtése az egológiai tudomány rendszeres formájában; a létező azon értelmére irányul, melynek következtében a létező számomra, az *ego* számára egyáltalán értelmes lehet.” Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 2000. 100–101.

³⁴¹ I. m. 91.

³⁴² A szedimentált ismeretek és a habitualizált meggyőződések kérdése az elsődleges és másodlagos érzékiség címszava alatt a következő fejezet középponti témája lesz.

³⁴³ „Az eidetikus-fenomenológiai problematika végső általánosságát, valamint ezzel együtt a végső genezis kérdését fölöttébb nehéz megközelítenünk.” Uo.

Husserl ebben a vonatkozásban egészen meghökkentően radikális kijelentéseket tesz. Miután megkülönbözteti az aktív és a passzív genezis működését (ezt durván úgy foglalhatnánk össze, hogy az aktív genezis énszerű, tudatos aktivitás, a szellemi tevékenységek legáltalánosabb köre, szemben a passzív genezisnek a tudatos én részvételétől független működésével), azt állítja, hogy minden magasabb szintű tevékenység valamilyen állandóan működő háttértevékenységre alapul. „Mindenesetre a tevékenységek bármely összetétele alsóbb szinten előzetes passzivitást föltételez, melynek vizsgálata során a passzív genezisben megvalósuló konstitúcióra bukkanunk.”³⁴⁴ Az előzetes passzivitásban működő passzív genezisnek vagy passzív szintéziseknek köszönhető, hogy egyáltalán valamiféle tárgyi megjelenik a számomra. A rendkívül tömör szöveg elszórt megjegyzéseiből azt olvashatjuk ki, hogy a passzív genezisnek a tárgyiség vonatkozásában legalább három lényegi teljesítménye van: az előzetes passzivitásban működő szintéziseknek köszönhető, hogy 1) valamiféle értelemmel ellátott természeti vagy kulturális tárgy jelenik meg, például kalapács, szobor, fa, felhő, kutya stb., nem pedig artikulálatlan benyomások halmaza, 2) hogy ez egy egységes, időben megmaradó, identikus lét, nem pedig valamiféle illékony, pillanatnyi érzet és hogy 3) ez a létező egyáltalán „tárgyként” jelenik meg a számomra. Ez utóbbi talán a legfurcsább és a természetes beállítódás számára legidegenebb belátás. A természetes beállítódás úgy véli, hogy azért látok tárgyakat, mert ezek a tárgyak alkotják a valóságot, mert a valóság voltaképpen tárgyakból áll össze, létüket és ígylétüket ezért nem is érdemes és nem is lehet megkérdőjelezni. A statikus fenomenológia ugyan eltekint ezeknek a tárgyaknak a lététől a redukcióban, sőt a naiv, természetes ontológiához képest ezeket a tárgyakat nem rögzített azonosságként kezeli, hanem a tudatáramban bejelentkező, áramló egységekként, mégis „támaszkodik” ezekre a tárgyakra mint kész, konstituált valóságelemekre.

A genetikus fenomenológia szférájába ezzel szemben akkor tudunk behatolni, ha lemondunk a készen konstituált tárgyi világ meghatározó mozzanatairól, vagyis zárójelezzük a tárgy fogalmát. „A passzív szintézisnek köszönhetően [...] az ént folytonosan »tárgyak« környezete övezi. Már az is ennek a környezetnek a része, hogy az ént a kifejlett *egő*ban afficiáló valamennyi mozzanatot »tárgyként« észlelek, vagyis megismerhető predikátumok szubsztrátumaként.”³⁴⁵ Gondoljuk végig ennek a megjegyzésnek az értelmét. Husserl nem kevesebbet állít, minthogy nem csupán a tárgyi világ egyes elemeinek (pl. asztal, ház, horgászbot) értelme utal egy sajátos történetre, az elsajátítás és tanulás folyamatára, hanem még az is, hogy egyáltalán „tárgyak” jelennek meg számomra. Vagyis nem csupán az olyan

³⁴⁴ I. m. 93.

³⁴⁵ I. m. 94.

tárgyak értelmét sajátítom el egy tanulási folyamatban, mint amilyen például a síléc, vagy a kávéfőző, hanem az sem eleve adott, hogy valamit egyáltalán „tárgyként” tudjak felismerni. Valamit „tárgynak” látni azt jelenti, hogy mindenekelőtt a környezetétől különböző, önmagában megálló, önmagával azonos és az időben tartamos létezéssel bíró létezőnek tekintem. Noha ennél mi sem tűnik magától értetődőbbnek, Husserl szerint még ezt is elsajátítjuk, még ez is egy passzív szintézisre utal, ezen keresztül pedig egy genezisére. „Hiszen a tárgy az ismertté alakító kifejtés lehetőségeinek eleve ismert, lehetséges célformája, [...] és a forma eredeti alapításra utal vissza.”³⁴⁶ Valamit tárgyként, vagyis önazonos, értelemmel és időben tartamos létezéssel rendelkező létezőként észlelni – ez már egy konstitutív teljesítmény, amelynek sajátos története van, vagyis olyan genezise, amely egy eredeti elsajátításra, eredeti alapításra, *Urstiftung*ra vezet vissza. „Jó okkal tartják – írja –, hogy a dolgok látását a kisgyermeknek először is meg kell tanulnia, miként azt is, hogy genetikusan hasonló tanulás folyamat előzi meg a dolgokra vonatkozó összes tudati mód kialakulását. A kora gyermekkor észlelési mezője tehát nem tartalmaz még semmit, ami pusztán ránézésre dologként bontakozhatna ki.”³⁴⁷

A genetikus fenomenológiai vizsgálódások során mindattól el kell tekinteni, ami készen adott. El kell tehát tekinteni a tárgyiság minden aspektusától (a tárgyi értelemről, az azonosságtól és az egyáltalában vett tárgyi létéről). Ha van a genetikus fenomenológiának előzetes módszertani követelménye, akkor az aligha lehet más, mint hogy tegyük zárójelbe a tárgyi valóságra vonatkozó minden meggyőződésünket, nem csupán a léttételezéseket, hanem az egyáltalában vett tárgyi létre vonatkozó összes megszokott, biztonságot és támaszt adó feltevésünket. A statikus fenomenológia módszertani alapzata a tárgy *létére* vonatkozó meggyőződések felfüggesztése. Ez a redukció elég is a statikus fenomenológia számára, hiszen ez csupán az intencionális szerkezetet igyekszik feltárni, amelynek szükségszerű korrelátuma a tárgy tárgyként való megjelenése. A genetikus fenomenológia azonban a lététől megfosztott tárgyat még tovább „redukálja” és a tárgy *tárgyiságától* is eltekint. A passzív genezisekhez vezető módszertani út egyik legfontosabb lépése az, hogy tekintsünk el minden készen adottól, vagyis minden tárgytól. Vegyük szemügyre, mi zajlik abban a szférában, ahol még nincsen tárgyi azonosítás, vagyis ahol az egót afficiáló mozzanatokat még nem „tárgyként” észlelem. Paradox vállalkozás ez, hiszen így valójában le kell mondanunk minden vezérfonalról, legalábbis minden olyan vezérfonalról, amely a vizsgálódásokat még visszaköthetné a természetes beállítódás józan valóságáhitéhez. És egyáltalán nem világos,

³⁴⁶ Uo.

³⁴⁷ I. m. 93–94.

hogy egy ilyen lépés vajon a teljes valóságvesztéshez, vagy egy új valóságszféra feltárásához vezet.³⁴⁸

3. Asszociáció

Ne tévesszük szem elől, hogy a genetikus fenomenológia a tiszta tudat szférájában mozog és nem pszichológiai, hanem transzcendentális vizsgálódásokat folytat. Tárgyát tehát nem a psziché eseményei közötti kauzális kapcsolatok, hanem a tudat immanens élményeinek motivációs összefüggései képezik. Kérdés, hogy van-e ezeknek a motivációs összefüggéseknek egyetlen, középponti, általános működési elve, vagy pedig sokféle passzív genezis létezik? Ez párhuzamba állítható a statikus fenomenológia azon kérdésével, hogy vajon van-e a tudatnak egy olyan általános tulajdonsága, amely minden különböző tudati tevékenységre egyaránt jellemző: Husserl szerint van ilyen, mégpedig az intencionalitás. Hasonlóan átfogó értelemben állítja azt, hogy van egy olyan működési elv, amely minden fajta passzív genezist jellemez: ez az átfogó működési elv nem más, mint az asszociáció. Ahogy a *Karteziánus elmélkedések* 39. §-ának címe fogalmaz: „Az asszociáció a passzív genezis elve”. A genetikus fenomenológia pedig eszerint tulajdonképpen az asszociáció kutatása. Az asszociáció fogalma azonban túlságosan is sokértelmű, tehát mindenekelőtt érdemes rögzíteni a fogalom itt alkalmazott, speciálisan fenomenológiai jelentését.³⁴⁹

Az 1921-ben keletkezett *Statikus és genetikus fenomenológiai módszer* című írásban Husserl a következő meghatározást adja: „Vajon nem tudnánk-e így definiálni az appercepciót: egy olyan tudat, [...] amely nem csak pusztán tud valamit meg egy másik valamit, ami az előbbiben nincs benne foglalva, hanem olyan, hogy ez a tudott erre a másikra utal mint hozzá tartozóra, mint általa motiváltra.”³⁵⁰ Ennek a nagyon általános definíciónak az értelmében azt mondhatjuk, hogy az intencionális tudatot keresztül-kasul meghatározzák a motivációs összefüggések. Egy mindenkori tudataktus nagyon összetett alakzat,

³⁴⁸ Ezen a ponton Husserl alighanem azt mondaná, hogy a genetikus fenomenológiába való belebocsátkozás valóban radikalitást követel a fenomenológiát művelőtől, ám naivitás lenne azt hinni, hogy ez a radikális lépés a statikus fenomenológia belátásait teljesen figyelmen kívül hagyva is lehetséges. A statikus fenomenológiára nemcsak előzetes lépcsőfokként van szükség, hanem állandó, párhuzamosan futó támasztékként is. Módszertani szempontból úgy is felfoghatjuk a kétféle – leegyszerűsítő megfogalmazással: tárgyra irányuló és tárgyiságtól eltekintő – vizsgálódás viszonyát, mint ami nem csak párhuzamot, hanem sokkal inkább állandó egymásra utalást, a *Logikai vizsgálódások* kifejezésével élve „cikk-cakk” mozgást jelent. Nem tudjuk egy csapásra, teljesen elhagyni a kész tárgyiságok mezejét, újra és újra vissza kell térni a statikus fenomenológia belátásaihoz, az értelem strukturálisan szervezett mezejéhez, ám egyre messzebbre juthatunk a genezis vizsgálatában.

³⁴⁹ Az asszociáció fenomenológiai irodalmához lásd Elmar Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*. (Phaenomenologica 44) Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

³⁵⁰ Hua XI., 338.

mozzanatainak és összetevőinek együttlétét azonban nem kauzális, pszichofizikai törvények határozzák meg, hanem az intencionális szövedék fenomenológiai törvényei: a transzcendentális motivációk. Ezeknek a motivációknak két lehetséges megközelítésük van, egy statikus és egy genetikus: a kész, megvalósult intencionális élmény statikus vizsgálata a motivációs összefüggéseket appercepcióként jeleníti meg és például a tárgy megjelenő és meg nem jelenő aspektusainak összefüggését tárja fel, míg a születőben lévő motivációs összefüggés genetikus elemzése asszociációs kapcsolódásokat mutat. Az appercepciók elemzése a tudat intencionalitásának statikus értelmezéséhez tartozik és az intencionális tudat „látens” struktúráit adja meg. Az appercepció sohasem a konkrét tapasztalat tartalmi oldalához, hanem az intencionális szerkezet „formai” oldalához tartozik. Az appercepciók elemzése nem azt mondja meg, hogy valamit most éppen miért barna asztalként, komor hófelhőként vagy befejezetlen festményként ismertem fel, hanem megmutatja, hogy a mindenkori tárgyészlelésben van egy speciális többlétszerkezet, nevezetesen az, hogy valami *mint valami* jelenik meg. Vagyis azt mutatja meg, hogy a mindekori felismerésben sohasem nyers érzetekkel van dolgom, hanem felismert, értelemmel ellátott létezőkkel. Ez az észlelésben megfigyelhető többlétszerkezet, vannak azonban más típusú appercepciók: az idegenészlelés appercepciója, a jeltudat appercepciója, a kategoriális szerkezet appercepciója, a képtudat appercepciója stb. Mindegyiket egy sajátos többlétszerkezet jellemzi: a konkrét adottsághoz képest még valami több is megjelenik a tapasztalatban, valami, ami nem észlelhető (a másik tudata, a jel által jelentett, a kategoriális tényállás, a kép által megjelenített stb.).³⁵¹

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a statikus appercepció és a genetikus asszociáció között lényegi összefüggés áll fent, sőt – tehetnénk hozzá –, így már az asszociáció sajátos fenomenológiai teljesítménye is világosabb körvonalakat ölt. A fenomenológiai értelemben vett asszociáció tulajdonképpen az időbe kivetített appercepció. Más szóval: az asszociáció nem pszichofizikai összefüggés, még csak nem is egyszerűen a reprodukció általános törvénye, hanem egy olyan, ennél is átfogóbb motivációs összefüggés, amely magyarázattal szolgál az apperceptív kapcsolódások létrejöttére a tapasztalat immanens genezisében. Minden intencionális vonatkozás egy bizonyos apperceptív többlétszerkezetet mutat és ez a szerkezet két irányból vizsgálható: A statikus fenomenológia a többlétszerkezet rajzolatát a „valami mint valami”, vagyis az intencionális értelem fogalma felől vizsgálja. A genetikus

³⁵¹ A többleteknek ezt a szerkezetét másutt részletesen elemzem. Vö. Tamás Ullmann: *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan, 2002. 41–64.

fenomenológia a többlétszerkezet keletkezését, vagyis a passzív genezisben történő létrejöttét kutatja a transzcendentális motivációk fogalma mentén.

1. Az asszociáció konkrét formái és működése

Az asszociáció fogalma kapcsán Husserl többször is egyetértőleg hivatkozik Hume asszociációtanára, noha azt is kijelenti, hogy Hume nagy felfedezését félreértések torzították el.³⁵² Az asszociáció elve Husserlnél nem az objektív, pszichofizikai realitás törvényét jelenti, amely a fizikai világ kauzalitásához hasonlóan határozná meg a lelki életben felbukkanó reprodukciókat és visszaemlékezéseket. A naturalisztikus torzulástól megszabadítva azonban visszanyerhetjük az asszociáció tiszta, fenomenológiai értelmét. „Az újkor szokásos asszociációs pszichológiájából – írja Husserl – a fenomenológiai redukció révén nem csak pusztán semmi marad; ha ennek a pszichológiának a közvetlen vizsgálati anyagára megyünk vissza, akkor a redukció olyan fenomenológiai tényeket szolgáltat, amelyek megmaradnak a tiszta belső beállítódásban és a további kutatások kiindulópontját képezik.”³⁵³

Ahhoz, hogy világosabban lássuk, mi lenne ez a lényegi törvényszerűség, vegyük szemügyre először, hogy mi nem az asszociáció. 1) Mindenekelőtt nem kauzális összefüggés, nem csak azért, mert ez pszichologizmus lenne, hanem legfőképpen azért nem, mert egy ilyen felfogás az atomi érzetadatok létét és a közöttük fennálló mechanikus összefüggések feltevését vonná maga után.³⁵⁴ 2) Az asszociáció ugyanakkor nem tekinthető a képzelőerő teljesítményének sem, bármit is értsünk ez utóbbi alatt. Nem csak azért, mert Husserl Kant-hoz és Hume-hoz képest átértelmezi a képzelet fogalmát, hanem elsősorban azért, mert az asszociáció nem egy különálló lelki képesség teljesítménye, hanem a tudatélet univerzális törvényszerűsége. 3) Talán még megvilágítóbb, ha az asszociációt megkülönböztetjük más, a fenomenológiai vizsgálódásban ugyancsak univerzálisnak mutatkozó szintézistől. Husserl kijelenti, hogy az egyik legfontosabb tudati kapcsolódás, a retenció például nem tartozik az asszociáció hatókörébe. „Noha az eredendően létrejövő retenciók is szintetikusán összefüggnek egymással és az ősbememlékezéssel, ám ezek az eredendő időtudathoz tartozó

³⁵² „Az asszociáció és az asszociációs törvények hagyományos fogalmai már Hume óta rendszerint a tiszta lelki élet összefüggéseire vonatkoznak, és ennek megfelelően mindkettő naturalisztikus torzulása az asszociáció valódi intencionális fogalmának.” *Karteziánus elmélkedések*, i. m. 95.

³⁵³ I. m. 118.

³⁵⁴ „Noha a hagyományhoz mereven ragaszkodó személyek idegenkedve fogadják, fenomenológiai szempontból mégis világos, hogy az asszociáció kifejezése nem a »lélek« adatkomplexumainak empirikus törvényszerűségét mondja ki – a régi elképzelés szerint egyfajta lelki gravitáció törvényét –, hanem igencsak átfogó elnevezés, mely a tiszta *ego* konkrét konstitúciójának intencionális lényegi törvényeit illeti.” *Karteziánus elmélkedések*, i. m. 95.

szintézisek nem az asszociáció szintézisei; a retenciók nem a benyomás felől visszafelé irányuló asszociatív ébresztés révén keletkeznek.”³⁵⁵

Ha most áttérünk arra a kérdésre, hogy milyen konkrét típusai és működésformái vannak az asszociációnak, akkor a következő választ adhatjuk. Az asszociációnak két alaptípusa van. 1) Az első típust Husserl szerint *induktív asszociációnak*³⁵⁶ nevezhetjük. Ez nagyon általános értelemben minden re-prezentációt magába foglal, akár a múltra, a jelenre, vagy a jövőre irányul az adott szintézis. Husserl a visszaemlékezés, az elvárás és az appercepció geneziséét említi, mint amelyek mind az asszociáció működésének köszönhetően öltenek formát. A jelenben számomra megjelenő fenomén az asszociatív kapcsolat révén felidéz egy emléket, vagy pedig a jelenbeli képzet a korábbi tapasztalatok asszociatív ébresztése alapján egy jövőre irányuló elvárást jelenít meg. Ezekben az esetekben az asszociatív kapcsolat már kialakult, már készen előttünk álló képzetek között jön létre. 2) Az asszociáció mint az *egységképződés* elve jelenti a második típust. Az egységképződés itt mindenekelőtt érzéki, vagyis hűletikus egységek geneziséét jelenti. Ekkor úgyszólván egy szinttel „lejjebb” lépünk az előző típushoz képest: míg az induktív asszociáció szintjén kialakult értelemalakzatok lépnek egymással asszociatív kapcsolatra, és ez a kapcsolat rendszerint az eleven jelen határainak átlépését jelenti, addig az egységképződés szintjén nem beszélhetünk önálló, értelmes alakzatokról és az eleven jelen határait sem lépjük át. Olyan szintézisekről van itt szó, amelyek az „előzetes passzivitásban” zajlanak, vagyis azoknak a hűletikus egységeknek és összefüggéseknek a létrejöttéről, amelyek azután egy megformált, intencionális tapasztalat építőanyagaként léphetnek fel. Husserl ezt a fajta asszociációt „összasszociációnak”³⁵⁷ is nevezi, kifejezve ezzel, hogy itt a passzivitás olyan szférájában mozgunk, amely minden magasabb tevékenység eredetét és kiindulópontját jelenti.

A passzív szintézisekről szóló elemzések legterjedelmesebb és legizgalmasabb része az utóbbi asszociáció típust igyekszik tisztázni. Noha ebbe a szférába nincs közvetlen bepillantásunk, hiszen sohasem egy tapasztalat kialakulását észleljük, hanem a tapasztalat kész tárgyát, mégis úgy tűnik, hogy ez bizonyul minden magasabb szinten zajló fenomenológiai elemzés alapjának. Ezeket a szintéziseket hűletikus szintéziseknek is nevezhetjük és itt hülé alatt nem csak az észlelés érzéki tartalma értendő, hanem mindefajta felismerés és fogalmi azonosítás nem intencionális tartalma, vagyis az érzések, késztetések, vágyak, tendenciák, affektusok tág birodalma. Ahhoz, hogy erre a szintre eljussunk,

³⁵⁵ Hua XI., 77.

³⁵⁶ Vö. Hua XI., 119.

³⁵⁷ Hua XI., 157.

mindenféle noézistól el kell tekintenünk, vagyis meg kell próbálnunk kiiktatni a tapasztalatból a tárgyi appercepciókat, valamint a megszokott tapasztalati világ összefüggéseit. Ha ezen az alapvetőbb szinten vizsgálódunk, akkor azt látjuk, hogy a hületikus egységképződés szintéziseit ugyancsak az asszociáció irányítja, ám bonyolult módon összeszövődve az időtudat szintéziseivel. A *Karteziánus elmélkedésekben* ezt olvashatjuk: az asszociáció fogalma a fenomenológiai vizsgálattal „egészen új értelmet nyert, magának és alapformáinak lényegileg új meghatározását, melyek között oly fontos például az együttlét és egymásra következős érzéki konfigurációja”.³⁵⁸ Mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy „érzéki konfigurációról”, vagyis az eleven jelen hatókörében zajló, előzetes, érzéki és teljesen passzív szintézisekről van szó. Ezek a szintézisek azonban nem egy időtlen pillanatban történnek meg, mintha csak az eredményük, az érzéki egység lépne be az időbe. A hületikus szintézis maga is az időben történik és az eredménye is időbeli lefutást mutat. Ezért találunk szoros összefüggést az idői megjelenés két alapformájával, a koegzisztenciával és a szukcesszióval. „Itt, az immanenciában kell az elvileg legáltalánosabb szintéziseket keresni, sajátosan a transzcendentális időszintéziseken túlnyúló tartalmi szintéziseket.”³⁵⁹ Ezeket a tartalmi szintéziseket, amelyek a hületikus egységek geneziséét biztosítják, Husserl a homogeneitás szintéziseinek nevezi.³⁶⁰

2. Homogeneitás és affekció

Az összaszociáció érzéki szintézisei a következő eltéréseket mutatják az induktív asszociáció működésétől: először is ez az összintézis a mindenkori eleven jelen körén belül zajlik; érzéki szintézis lévén még nem kész értelemalakzatok között hoz létre „értelemátvitelt”, hiszen nincs még olyan kialakult „értelem”, amit át lehetne vinni; ráadásul a hasonlóság itt nem felidézésként működik, ahol a két elem között egyértelmű irány határozható meg az

³⁵⁸ *Karteziánus elmélkedések*, i. m. 95.

³⁵⁹ Hua XI., 126.

³⁶⁰ Szembeötlő, hogy a klasszikus asszociáció tanokból – vegyük most csak a Hume-i hármas asszociációt: hasonlóság, érintkezés, ok-okozati kapcsolat – Husserl csak egyet vesz figyelembe, illetve azt állítja, hogy ez az egy határozza meg általában az összes asszociációs formát, legyenek azok bármilyen bonyolultak. Az ok-okozati összefüggést ki kell kapcsolnia, hiszen az pszichologizmushoz vezetne. Az érintkezés alapján szerveződő asszociációtól nem tekint ugyan, és nem is vezeti vissza a hasonlóságra, viszont azonosítja a horizontintencionalitás alapvetőbb jelentőségű fenoménjével. (Lásd E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*, i. m. 40–43.) Úgy gondolom, hogy a hasonlóság egyoldalú kiemelésének legalább két rejtett oka van: 1) így megteremthető a szoros analógia az induktív asszociáció működése és az egységképződés összaszociációjának működése között, ez utóbbiban ugyanis a hületikus egységek létrejöttét leginkább a hasonló elemek egymáshoz kapcsolódása magyarázhatja; 2) Husserlt elsősorban a logikai alakzatok, a halmazok, sokaságok létrejötte érdekli, ennek ugyancsak hatékonyabb magyarázata a hasonlósági alapon szerveződő szintézis.

ébresztőtől az ébresztett felé, hanem két vagy több érzéki elem összeolvadásaként.³⁶¹ Noha itt is a hasonlóság áll a középpontban, s ezért Husserl ezt is asszociációnak nevezi, mégis világos, hogy ezen a mélyebb szinten az asszociáció szerkezetileg más módon zajlik. Nem véletlen, hogy ezt a fajta hasonlósági szintézist egy szerencsésebb elnevezéssel a „homogenitás szintézisének” nevezi Husserl. A homogenitás szintézise és a vele szorosan összefüggő, sőt komplementer párt alkotó heterogenitás szintézise az érzéki elemek sajátos kapcsolatát hozza létre. Ez a kapcsolat nem az utalás vagy a felidézés szerkezetét mutatja, hanem az összeolvadásét: Husserl egyenesen „tartalmi összeolvadásról”³⁶² beszél. Ekkor pedig már világosan látszik, hogy az asszociációs formák közül miért a hasonlóság, illetve ezzel összefüggésben a homogenitás és a kontraszt a legfontosabb.

A tartalmi összeolvadás történhet két vagy több elem egységesüléseként, vagy pedig egy érzéki csoport létrejöttéeként. Az elsőre példa lehet az, ahogy színbenyomások egy egységes felület észlelésévé állnak össze, a másodikra pedig az, ahogy fények egy bizonyos sorozatát egy összefüggő lámpasornak észleljük, vagy tárgyak egy bizonyos halmazát egységes csoportnak látjuk (madárraj, faszor stb.). A homogenitás szintézisein belül a rokonság, a hasonlóság, a párhuzamosság és a teljes összeolvadás szintéziseit különböztethetjük meg. Ne tévesszen meg azonban ez a látszólagos rend és világosság. Nem túlzás azt állítani, hogy Husserl talán ezen a ponton küzd a legjelentősebb problémákkal. Még ha el is fogadjuk, hogy a hületikus ősszociáció a homogenitás elve alapján szervezi egységgé a szintézisben részt vevő elemeket, valójában azt nem tudjuk sohasem megmondani, hogy egy ilyen szintézis milyen típusú összetevőt, elemet, létezőt szervez egységgé? Husserl az alakpszichológiához hasonlóan elutasítja az adatszenzualizmus elképzelését, hiszen ez egyrészt különálló benyomásokra szabdalja az egységes tapasztalatot, másrészt a különálló érzéki adatok között mechanikus, kauzális asszociációval igyekszik megteremteni a kapcsolatot.³⁶³ Márpedig ha nem tudjuk megmondani, mi olvad össze mivel, akkor maga a mechanizmus is a levegőben lóg. Husserl természetesen feltételezi a funkcionális analógiát az asszociáció két szintje között, és ennek megfelelően ingadozik a példáiban. Hol arról beszél, hogy a tartalmi összeolvadás érzéki egységek, például fekete tintapacák között jön létre, hol

³⁶¹ Az induktív asszociáció esetében egy kész intencionális tudat von maga után egy másik tudatot. Mivel ez a fajta reprodukzív asszociáció akaratos közreműködés nélkül megy végbe, ezért passzív szintézisként írható le. A kapcsolat megjelölésére Husserl a következő kifejezéseket használja: „valami valamire emlékeztet”, „az egyik a másokra utal”, „az egyik mint ébresztő, a másik mint ébresztett” lép kapcsolatra (Hua XI., 121.). Ezzel kapcsolatban érdemes arra emlékeztetni, hogy az „egyik a másokra utal” viszony nem keverendő össze a jelzés, a jelen keresztüli utalás fenoménjével. Noha ez utóbbi is asszociatív jellegű, a jelek esetében mégis magasabb rendű, tanult asszociációról van szó.

³⁶² Hua XI., 131.

³⁶³ Vö. E. Hölsten: *Phänomenologie der Assoziation*, i. m. 89. skk.

pedig „hületikus tárgyakat”³⁶⁴ említ, amelyek másként aligha érthetők, mint a tárgyészlelés érzéki összetevőinél magasabb összetevők, noha még a kész tárgy tudatát megelőzően. Tárgyfázisoknak, fázistartalmaknak, illetve érzéki pontoknak is nevezi ezeket Husserl.³⁶⁵

Az még talán érthető, hogy érzéki adottságok hogyan szintetizálódnak a hasonlóság révén egységes egésszé, például színes felületté, vagy tartamos hanggá, az azonban cseppet sem magától értetődő, hogy ezekből az adottságokból hogyan lesz konkrét tárgy, például piros labda, egy ének dallama vagy egy fa árnyéka? A színes felületet hogyan azonosítom egy labda színeként, a hangot egy dallam hangjaként, a sötét foltot pedig egy fa árnyékaként? Kettős rejtéllyel állunk szemben: a hületikus szintézis, az érzéki egységesülés rejtélyével és az appercepció, a valamiként való felismerés genezisének rejtélyével. A két folyamat egyenként is nehézségeket okoz az értelmezés számára, egymáshoz kapcsolódva azonban még inkább rejtélyesnek mutatkoznak. Ne tévesszük azonban szem elől, hogy ez a kettős rejtély magának a sematizmus működésének a rejtélye.

Husserl azt javasolja, hogy az eleven jelen vizsgálatánál ne csak a visszaemlékezéseket és az elvárásokat kapcsoljuk ki, hanem „mindenféle fantáziát, gondolati aktust, értékelő és akaró aktivitást hagyjunk játékon kívül”.³⁶⁶ Vagyis – ahogy korábban fogalmaztunk – tekintsünk el mindenfajta noézistól. Csak azt figyeljük, ami most, ebben a pillanatban zajlik. A redukcióban már zárójeleztük a léttételezéseket, az előzetes, érzéki passzív genezisek vizsgálatához pedig még a tárgyakra vonatkozó ismereteket is ki kell zárni. Így juthatunk el a hületikus formálódás szintjére, ahol nincsenek tárgyak és nincsenek tárgyi összefüggések, csak az érzéki dimenzió elemi szerveződése.

Minden eleven jelenhez tartozik egy bizonyos „hületikus mag”,³⁶⁷ ez nagyon általános értelemben egyszerűen azt jelenti, hogy minden éber pillanatban a testemen keresztül érzéki kapcsolatban vagyok a környezetemmel. Nincs olyan tudati pillanat, ahol ez a kapcsolat megszűnne, vagyis nincs tudat valamiféle érzéki alapzat nélkül. Ez az állandó érzéki háttér hületikus tartalommal sűrűsödik össze és erre a hületikus magra, vagy tartalomra mondhatjuk azt, hogy afficiálja a tudatot. Az, ami afficiál, egy bizonyos affektív erővel rendelkezik. Ráadásul nemcsak a homogenitás szintézise vesz részt a hületikus mag létrejöttében, vagyis nem csak az, ami az egységet biztosítja az engem afficiáló benyomás számára, hanem ennek mindenkor párja is, a kontraszt, más szóval a heterogenitás szintézise. Egy homogén háttérből csak az tud kiemelkedni, egységgé válni és végül affektív hatást gyakorolni, ami

³⁶⁴ Hua XI., 158.: „hyletische Gegenständlichkeiten”, 164.: „hyletische Gegenstände”.

³⁶⁵ Hua XI., 164.: „Phasengehalte”, 165.: „Gegenstandsphasen”, „sinnliche Punkte”.

³⁶⁶ Hua XI., 129.

³⁶⁷ Hua XI., 137.

kontrasztban áll a környezetével. Husserl a következő definíciót adja az affekció fenomenjéről: „Ezalatt azt a tudatszerű ingert értjük, azt a sajátos vonzást, amit egy tudott tárgy az énre gyakorol – ez egy olyan vonzás, ami az én odafordulásával kialszik, és onnan kiindulva továbbalakul az önmagát adó, a tárgyiságot egyre inkább felfedő szemléletre való törekvéssé – vagyis az ismeretszerzésre, a tárgy közelebbi szemléletére való törekvéssé.”³⁶⁸ Az affekciót tehát két alapvető tulajdonság jellemzi: egyfelől ingerel és vonzást gyakorol az énre, másfelől ezt csakis azért teheti, mert elkülönül a környezetétől, vagyis kiemelkedik a háttérből.³⁶⁹ Az affekció, vagyis az én és az afficiáló tárgyiság viszonya mindenekelőtt dinamikus: az afficiáló és az afficiált viszonya elgondolhatatlan bizonyos erőhatások működése nélkül, ahol pedig erők hatnak, ott nem statikus tárgyak lépnek egymással viszonyba, hanem hatás és ellenhatás működik. Talán ez az első pont, ahol a passzív szintézisek elemzésénél egyértelműen felsejlik a dinamizmus. Ennek a dinamizmusnak három aspektusát fogom vizsgálni: az affekció és a figyelem viszonyát, az affekció terjedését és az affekció mint erő kapcsolatát az érzelmi és ösztönszférával.

1. Affekció és figyelem. Akárhogy is jellemezzük az affekciót, ha nem akarjuk az érzetadatok leegyszerűsítő és mechanikus sémáját alkalmazni, akkor az affekciót valami összetettként, az afficiálás történéseit pedig folyamatszerűként kell elgondolnunk. Az afficiálás ingert jelent, ám nem a naturalisztikus pszichológia értelmében, vagyis nem valamilyen testi szervünket éri anyagi természetű behatás. Az afficiálás az immanencia szférájában zajlik, és ha ingert jelent, akkor az a figyelem ingerelése. Éppen ezért a folyamat nem egyszerűsíthető le egy inger-válasz viszonyra. A figyelem odafordul az őt afficiáló egységhez és vagy újabb affekciók érik, például a jelenség bonyolultnak és érdekesnek tűnik, vagy elfordul tőle, mivel az affektív erő kialszik, vagyis az afficiáló tárgy nem tudja fenntartani az érdeklődés egy bizonyos szintjét. Affekció és figyelem között tehát nem statikus tudat-tárgy viszony áll fenn, hanem dinamikus oda-vissza csatolás.

2. Az affekció terjedése. Noha az affekció jelenségére az eleven jelenre fókuszáló vizsgálatnál bukkanunk, úgy tűnik, az affekció nem korlátozódik az adott eleven jelen hatókörére. Az affekció sajátos terjedéssel rendelkezik, és ez a terjedés nem párhuzamos az időtudat retencionális-protencionális szintéziseivel. Hogyan lehetséges ez? E nehézség megoldásához a kulcsot az a belátás adja, hogy az affekció sajátos erővel rendelkezik. Az erő fogalma ebben az összefüggésben nemcsak a dinamizmus szempontjából jelentőségteljes, hanem azért is,

³⁶⁸ Hua XI., 148–149.

³⁶⁹ „Az affekció – írja Husserl – mindenekelőtt kiemelkedést [Abhebung] előfeltételez [...]. A kiemelkedés azt jelenti számunkra: kiemelkedés a tartalmi összeolvadás révén a kontrasztnak megfelelően.” Hua XI., 149.

mert az affekció csak erőként terjedhet tovább. Egy tárgyiság éppen az asszociáció mechanizmusa révén továbbadhatja affektív erejét egy másiknak, az egy harmadiknak stb.³⁷⁰ Az affektív erő elsősorban a jövő felé irányul, ám figyelemre méltó módon a múlt felé is terjedhet. A múlt felé terjedés pedig nem csupán visszaemlékező felidézést jelenthet, hanem olyan formát is, ahol az affektív erő a retencionális láncon visszafelé halad és olyasmit ébreszt fel, ami az első pillanatban még nem volt tudatos. Csak a dallam harmadik, negyedik hangjánál veszem észre, hogy egyáltalán egy dallamról és hogy erről a dallamról van szó – ez a felismerés visszafelé is érvényes és a visszafelé terjedő affekció most utólag átértelmezi az észrevétlenül maradt kezdőhangokat. Ahogy Husserl fogalmaz: „az ébresztés az összeolvadó hang felől visszafelé sugárzik a még eleven retencióban tudott hangsorozatra”.³⁷¹ Az összeolvadó hang az affektív erővel rendelkező, észrevett hangot jelenti, ami azonban csupán egy sorozat, nevezetesen a dallam önálló rész, ereje tehát a felismerés pillanatában átsugárzik az egész sorozatra. Még az eleven jelen leszűkítő és szándékosan absztrakt elemzése is arról győz meg minket, hogy az affektív erő terjedése nem mechanikus és lineáris folyamat. Noha természetesen alá van vetve az idő törvényeinek, ám az időszintézisekben nem csak előre felé, hanem visszafelé is terjedhet.³⁷² Ezt a jelentős husserli felfedezést a következő fejezetben fogom behatóbban elemezni a retroaktivitás címszava alatt.

3. *Affektív erő, érzelem, ösztön.* Noha a módszertani absztrakció következtében „úgy teszünk, mintha az én világa csakis az impresszionális jelenből állna”,³⁷³ az affektivitás és az impresszionális szféra kapcsolatának vizsgálatakor szembeötlő, hogy az affektív erőnek sajátos forrása van. Természetesen nem csak a mindenkori megismerési érdek hat az affektív erő fellépésekor, Husserl az érzelmi szférát és az ösztönöket említi, mint az affektív erő sajátos, a megismerési érdeknél fontosabb és meghatározóbb összetevőit. „Az érzelmi szférából csak az érzéki adottságokkal eredendően egységes érzelmeket szabad figyelembe vennünk, és így azt mondjuk: egyfelől a kialakuló affekció funkcionálisan függ a kontraszt relatív nagyságától, másfelől függ az előnyben részesülő érzéki érzelmektől, mint például a kiemelkedő egységében megalapozott gyönyör érzésétől. Eredendően ösztönös előnyben

³⁷⁰ „Az eleven jelenben az ösbenyomásszerűen fellépőnek *ceteris paribus* erősebb affektív tendenciája van, mint a retencionálisnak. Az affekciónak a tovaterjedés irányát tekintve éppen ezért egyértelmű jövőirányultsága van, az intencionalitás túlnyomórészt a jövőre irányul.” Hua XI., 156.

³⁷¹ Hua XI., 157.

³⁷² A retencionális lefutás és az affektív terjedés különbségének megvilágítására talán egy zenei analógiát idézhetnénk fel: a zeneelmélet világos különbséget tesz ritmika és metrika között. A ritmus, sőt a tempó is az időben való lefutás formai mozzanatának tekinthető, a metrum, vagyis a zenei súlyviszonyok és hangsúlyok tana ezzel szemben alkalmasint a ritmustól elkülönülő, a ritmusra ráépülő alakzatot képezhet.

³⁷³ Hua XI., 150.

részesítéseket is meg kell engednünk.”³⁷⁴ Később, a leülepedett értelmek felébresztésének motívumairól beszélve pedig azt írja: „A motívumok az eleven jelenben vannak, itt azonban a leghatásosabb motívumok talán éppen azok, amelyekre nem lehattunk tekintettel, a széles és szokásos értelemben vett »érdekek«, a kedély eredeti vagy már szerzett értékelései, az alapvető vagy magasabb ösztönök stb.”³⁷⁵ Ha most eltekintünk attól a nyilvánvaló és szembeötlő egyoldalúságtól, amivel Husserl kihagyja az érzelmi szférát és az ösztönszférát a vizsgálódásból, ezek a megjegyzései kétségtelenül arra utalnak, hogy ezeknek a kihagyott „érdekeknek” mégis nagy jelentőséget tulajdonít. Az affekció erő jellegét mi sem bizonyítja jobban, minthogy kapcsolatban áll az érzelmi és az ösztönszférával.

Az affekciót nehéz másként elképzelni, mint egyfajta állandó feszültséget, sőt mondhatnánk azt is, állandó elektromosságot. Ennek a feszültségnek a tudati oldalán azt a dinamikus viszonyt találjuk, ahogy a tudat figyelme felébred és odafordul az afficiáló tárgyiság felé, vagy épp elveszíti érdeklődését és elfordul tőle. Tárgyi oldalon pedig a feszültség mint az erő sajátos terjedése jelenik meg. Husserl ezt a fajta dinamizmust az „affektív erő” és az „affektív tendencia”³⁷⁶ fogalmaival jelöli. Márpedig semmi sem mutatja meg jobban a genetikus leírás dinamizmusát, mint az erő fogalmának megjelenése.

Fontoljuk meg: nem arról van szó, hogy eleve adva van a tárgyi létezés, amihez még ráadásul valamiféle affektív erő is kapcsolódna. Ez a folyamat túlságosan is mechanikus szemlélete volna. Az affektív erő nem külsődlegesen kapcsolódik egy már készen elénk kerülő tárgyhoz, hanem lényegi módon meghatározza a létrejöttét és a megjelenését, husserli műszóval: a kiemelkedését. Az affektív erő tehát nem a meglévő tárgyi világ fenomenális megjelenésében játszik szerepet, hanem a genetikus folyamatban, vagyis a tárgyi világot megelőző érzéki szintézisekben. Nem pusztán a tárgyak gyakorolnak affektív hatást, hanem maguk a tárgyak is affektív erők és ellenerők bonyolult szövődékének hatására jelennek meg éppen ilyen tárgyként és általában: tárgyként. Az affektív erőnek és a tárgyi megjelenésnek ez a kettős kapcsolata azonban további problémákhoz vezet.

4. Az affekció paradoxonai

Az affekció működésének fenomenológiai leírása a genetikus fenomenológia számára elkerülhetetlenül szükséges, ám az egész vizsgálódást összeomlással fenyegeti, mivel apóriák

³⁷⁴ Hua XI., 150.

³⁷⁵ Hua XI., 178.

³⁷⁶ Hua XI., 131.

sokaságát idézi fel. Ezek közül most csak kettőt említek, az affekció és az egységképződés paradoxonát, valamint az affektív intenzitás és az affektív minőség paradoxonát.

1. Affekció és egységképződés. Az affekció dinamizmusának tárgyalása egy olyan kérdést vet fel, amely nem az affekció működés módjára vonatkozik, hanem az afficiáló tárgysiság mibenlétére. Így jutunk el az affektív egységképződés problémájához. Az affekció és az egységképződés kapcsolatának vizsgálata pedig a genetikus fenomenológia egyik központi apóriájához vezet, ahhoz a problémához, ami a legnyilvánvalóbb módon mutatja a vállalkozás nehézségét. Ez a probléma pedig nem más, mint a mindenkori tudatfilozófiák legnagyobb rejtélye: a tudattalan problémája.

A hületikus egységképződés természetesen nem naiv pszichológusként érdekli a genetikus fenomenológiai vizsgálódást végzőt, hiszen ezt a folyamatot nem kívülről, hanem a tudat felől veszi szemügyre. Fenomenológiai szakszóval: az immanenciában zajló hületikus egységképződést vizsgálja. Itt pedig a következő nehézségek merülnek fel: minden affekció valamifajta afficiáló egységet feltételez, ám ezek az egységek is egy bizonyos egységesülési folyamatban, egységképződésben jönnek létre, márpedig az ebben a folyamatban egységesülő „egységek” ugyancsak valamiféle afficiáló folyamatban válnak olyan egységgé, ami azután a többivel össze tud olvadni stb. Vagyis az affekció egységképződésre utal, az egységképződés pedig afficiáló kiemelkedésre és a sor egy végtelen regresszusban folytatódik.

Az észlelésben tehát vannak preaffektív elemek. Ám az még nem világos, hogy az affekció és az előzetes, preaffektív egységképződés viszonyának problémáját hogyan lehet feloldani. Husserlnek két javaslata van. Egyfelől úgy véli, hogy itt nem tagolatlan semmiről van szó, hanem olyasfajta összetevőről, mint amilyen a számsorban a nulla, ami első pillantásra ugyancsak a semmit fejezi ki, de közelebről megvizsgálva egy jelentésstruktúrán belül nagyon is meghatározott szerepe van. „Kényelmes az ilyen fel nem ébresztett affekciók eseteit mégis mint ébresztéseket, ám mint az ébresztés nulla állapotait megjelölni, hasonlóan ahhoz, ahogy az aritmetikus a nullát, vagyis a szám negátumát mégis a számokhoz sorolja.”³⁷⁷ A másik javaslata azt mutatja, hogy itt a fenomenológia valóban a saját határaihoz érkezett. Husserl ugyanis a passzív szintézisek mélyrétegét képező preaffektív egységképződés kapcsán bevezeti a tudattalan fogalmát. „Nem szükséges mondanom, hogy ezeknek az itt végrehajtott megfontolásoknak egy híres címkét is adhatunk, a »tudattalan« címkéjét. Tehát ennek az úgynevezett tudattalannak a fenomenológiájáról van szó.”³⁷⁸ A gondolatmenet egy későbbi pontján pedig így ír: „Csakis egy, az eleven jelen konkrét felépítését és a konstitutív

³⁷⁷ Hua XI., 154.

³⁷⁸ Hua XI., 154.

elemekből létrejövő egyedi konkrétciók felépítését radikális módon megragadó elmélet lehet képes az asszociáció rejtélyét és ezzel a »tudattalan«, valamint a változó »tudatosulás« minden rejtélyét megoldani.”³⁷⁹ A preaffektív, tudattalan egységképződés hozzáférhetetlen a tudat számára, hiszen éppen arról az elemi folyamatról van szó, amelynek eredményeképp majd egy egység affektív hatást gyakorol a tudatra.

Egy sárga felületet látok, amit egy ház oldalaként azonosítok, ám ahhoz hogy ezt a sárga felületet észlelhessem, sárga benyomások sokaságának kellett előtte az észlelésben egyesülnie a homogenitás szintézisének révén. Ez az előzetes egyesülés azonban „megközelíthetetlen”, semmilyen reflexióval nem tudom tárggyá tenni, hiszen éppen az ilyen előzetes szintézisek tesznek lehetővé mindenféle tudatot és ezzel együtt mindenféle reflexív tudatot is. Husserl a preaffektív egységképződésnek erre a passzív működésére vezeti be a tudattalan fogalmát.

2. *Intenzitás és minőség.* A fenomenológiai tudattalan fogalmát azonban nemcsak a preaffektív egységek létrejöttének vizsgálatában, hanem az előzetes értelem létrejöttének vizsgálatában is kénytelenek vagyunk alkalmazni. Husserl ugyan dinamizálja a tapasztalati értelemképződés problémáját a hűletikus szintézisek, az asszociáció, az affektivitás fogalmai révén, egy kérdést azonban nem érint, és úgy tűnik, hogy ezt a kérdést a fenomenológiai szakrival sem tette fel gyakran. A kérdést nagyon röviden úgy fogalmazhatjuk meg, hogy miként lesz az intenzitásból minőség? A kontrasztos kiemelkedés egy háttérből és az ebből eredő affektív behatás leírása tulajdonképpen csak az affekció erejéről és intenzitásáról ad számot. Már ez is fontos mozzanata a tapasztalatleírás dinamizálásának, de ebből a leírásból még nem szerzünk tudomást arról, hogy az, ami afficiál, milyen minőséggel rendelkezik. Egy affektív behatással kezdődik minden tapasztalat, de vajon az affektív behatás egy szín, egy szag, egy tapintás érzet, és ha szín, akkor milyen szín, sárga, vörös, kék vagy ezek valamilyen árnyalata? Az affekció és a kontraszt szembeállításával nem azonos az intenzitás és a minőség szembeállításával. Az érzéki minőség tartalommal rendelkezik és vonatkozása van a vitális, emocionális, akarati és ösztönös szférára. Ugyanúgy, ahogy az idő elemzése absztrakt marad az időben létrejövő tartalom elemzése nélkül, a hűletikus afficiálás leírása absztrakt marad az afficiálás konkrét minőségének leírása nélkül. Ez a minőség, amennyiben az afficiálás tartalmi részét jelenti, természetesen maga is bonyolultan rétegzett: jelentheti a tiszta érzéki minőséget és ugyanígy jelenthet valamiféle figurális mozzanatot, a megjelenő előzetes formálódását, valamiféle protoformát. Röviden tehát: a minőség az értelem fogalmával áll összefüggésben.

³⁷⁹ Hua XI., 165.

Az afficiálás folyamatának leírásában nem csak az egységképződés jelent aporetikus problémát, ugyanilyen kihívást jelent és ugyanilyen aporetikus körköröséget rejt magában az affektív erő és az affektív minőség megkülönböztetése is. Beszélhetünk-e affektív behatásról valamiféle minőség, ha úgy tetszik: kezdeti értelem megjelenése nélkül és kezdhetünk-e valamilyen érzéki minőséget felfogni affektív behatás nélkül? Az afficiáló erő és a minőséggel rendelkező adottság mindenestre egy olyan különbséget rajzol ki, amelyre Husserl nem fordított figyelmet az elemzéseiben.³⁸⁰

Az affektivitás paradoxonai és az affektivitás leírásának nyilvánvaló apóriái³⁸¹ ellenére a probléma mégsem jelent zsákutcát. Ezt a következő fejezet vizsgálódásai révén igyekszem megmutatni.

³⁸⁰ Erre a hiányosságra például Holenstein hívja fel a figyelmet. Megjegyzésében arra is utal, hogy a későbbi fenomenológusok közül Merleau-Ponty lesz az, aki ezt a különbséget képes megragadni és kidolgozni. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*, i. m. 37.

³⁸¹ Említhetnénk még egy további paradoxont. A transzcendentális időszintéziseken túlnyúló tartalmi szintézisek az asszociáció, illetve a homogenitás és a kontraszt szintézisei. Belátható azonban, hogy például a retencionális módosulás és a tartalmi, asszociatív szintézisek között valamilyen módon közvetíteni kell. Ami asszociatív módon kialakul, annak bele kell tagozódnia a retenciók sorozatába, illetve a retencionális sornak fel kell vennie magába az éppen születő egységeket. Azok az egyszerre formális és egyszerre tartalmi szintézisek, amelyek ezt a közvetítést hordozzák, Husserl szerint a szukcesszió és a koegzisztencia szintézisei. Ám itt egy újabb apóriára bukkanunk: vajon a passzív genezisben keletkező egységek eredendő rendeződése, illetve spontán szerveződése teszi-e lehetővé az idő magasabb szintéziseit, például, hogy ezek az elemek az egymásutániség és az egyidejűség rendjeiben jelenjenek meg, vagy épp fordítva: az egymásutániség és egyidejűség eredeti időszintézisei teszik lehetővé, hogy egyáltalán valami egységgé váljon és megjelenhessen a tudat számára?

Negyedik fejezet: A keletkezés fenomenológiája

Az affekció és egységképződés viszonyának vizsgálata új megvilágításba helyezi azt a problémát, amit Kant filozófiájában az affinitás címszó alatt vizsgáltunk. Kant problémafelvetése a magánvaló dolog értelmezésében nyújtott egy érdekes, bár részleteiben ki nem dolgozott alternatívát. A kanti transzcendentális affinitás – ahogy láttuk – arra utalt, hogy az érzékiség és fogalmiság szintéziseit megelőzően magának a felfogott érzéki anyagnak már valamiféle sajátos rendezettséget kell mutatnia, hogy a szintézisek elindulhassanak és elvezethessenek a tárgyi felismeréshez. Nem pusztán arról van szó, hogy egy külső tárgynak afficiálnia kell a tudat receptivitását – ez a fajta statikus afficiálás a magánvaló dolog ugyancsak statikus felfogásához vezet; inkább arról van szó, hogy annak, ami afficiál, valamiféle belső tagolódással kell rendelkeznie, különben vagy nem indul el a fogalmi szintézis, vagy tetszőlegesen bármelyik elindulhat a konkrét benyomástól függetlenül. A fenomenológia nyelvén ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy kell lennie valamilyen motivációs összefüggésnek érzéki adódás és tárgyi-fogalmi felismerés között. Ez a motivációs összefüggés pedig csak a transzcendentális szférában értelmezhető, és semmiképpen sem keverendő össze a kauzális hatásokkal. Két oka van annak, hogy a fenomenológiában nem beszélünk kauzális összefüggésről. Egyrészt minden kauzális, naturális összefüggést zárójelbe helyeztünk, vagyis a külső, objektív nézőpont feladásával az immanens vizsgálódás talajára helyezkedtünk, tehát a tudat „felől” tekintjük a valóságot. Másrészt a kauzális összefüggés feltevése érzéki anyag és fogalmi felismerés között az érzetadatelmélet valamilyen változatához vezetne. Ennek következtében a természetes beállítódás naturalizmusának, valamint a kauzális magyarázatból fakadó érzetadatelméletnek a feladásával kell valamilyen leírást adnunk a sematizmus legalapvetőbb történéseire, az érzéki adódás fogalmi felismerésének folyamatára, és egyáltalán a tapasztalás eredetére.

Ahogy láttuk, Kant affinitásfogalma a magánvaló dolog dinamikus értelmezését és a természet egy sajátos felfogását vonja maga után. Az affekció és a preaffektív egységképződés viszonyának vizsgálatával Husserl ugyanezt a problémát fogalmazza újra. A kérdés mármost az, hogy sikerül-e mélyebbre hatolnia, mint Kantnak, aki a saját radikalitásától visszariadva az egész problémát kihagyta *A tiszta ész kritikájának* második

kiadásából. Úgy gondolom, sikerült és éppen ez teszi a husserli genetikus fenomenológiát izgalmas vállalkozássá.

Az affektív egységképződés előző fejezetben bemutatott apóriái nem jelentik a fenomenológiai vizsgálódás kudarcát, noha jól mutatják a vállalkozás rendkívüli nehézségeit: egy olyan gondolkodásnak, amely a spekulatív, fogalmi konstrukciók helyett következetesen a szemlélet talaján igyekszik maradni, a szemlélet által közvetlenül hozzá nem férhető szférában kellene előre jutnia. A genetikus fenomenológia apóriáinak feloldása fogalmi eszközökkel nem lehetséges: az apóriák apóriák maradnak, viszont – Ricoeur kifejezésével – termékennyé tehetők. Az apóriák termékennyé tételére három utat fogok javasolni. Ezek tematikus kidolgozása során Husserl belátásaiból indulok ki és igyekszem hű maradni a husserli genetikus fenomenológia eszméjéhez, az elemzés azonban bizonyos pontokon túllép a husserli felfogáson. Az apóriák termékennyé tételére hivatott három út: 1) az affinitás fenomenológiai fogalmának kidolgozása, 2) a fenomenológiai ösztönton értelmezése, végül 3) a retroaktivitás fenoménjének vizsgálata.³⁸² E három téma felvázolása után a fejezetet a genetikus fenomenológia és tudattalan kapcsolatának elemzésével zárom.

1. Affinitás és figuralitás a genetikus fenomenológiában

Ha kanti értelemben affinitásról beszélünk, akkor valamilyen természeti jelenség, „külső dolog” önálló, tudattól független szerveződését értjük alatta (ami jelenti a tárgyi individualitást és az azonosságot, valamint a tárgyi értelmet), ha viszont Husserl értelmében beszélünk preaffektív egységképződésről, akkor eleve nem „külső dolgokról” beszélünk, hanem immanens folyamatokról, hiszen a létezést és a tárgyi létezést egyaránt zárójeleztük a vizsgálódásban. Úgy tekintünk a világra, mint egy érzéki táblóra, mint jelenségek együttesére, amely minden pillanatban újjászületik és figyeljük, hogy ez a születés hogyan zajlik.

Világosan látszik, hogy ugyanazzal a problémával küszködik mindkét gondolkodó: hogyan lehet a tudat felől – mindenféle elhamarkodott ontológiai feltételezést megelőzően – megragadni azt, ami a tudat számára valóságként bejelentkezik? Kant megtehetette, hogy a magánvaló tárgy fogalmára, mint határfogalomra hivatkozik, illetve a tárgyi valóság

³⁸² A felsorolt három téma az eleven jelen genetikus szintéziseinek vizsgálatára szorítkozik. Természetesen beszélhetnénk még a történeti értelemgenezisről, a nyelv által irányított értelemkeletkezésről, a kulturális alakzatok, szabályok, intézmények létrejöttéről. Ezek mind a genetikus fenomenológia vizsgálódási területeit jelentik. Ám mivel e könyv tárgya alapvetően a figurális szintézisek vizsgálata, megpróbálom az elemzést – még ha ez nem is mindig sikerül – az érzéki sematizmushoz közvetlenül kapcsolódó kérdésekre korlátozni és a nyelv, a történetiség, a kulturális értelemképződés kérdését egy későbbi vizsgálódásra hagyni.

„magánvaló” szerveződésére. Számára ez volt az affinitás. Husserl azonban ezt nem teheti. Számára a vizsgálódás útja nem kifelé, valamiféle rögzített valóság felé vezet, hanem az immanens szintézisek egyre mélyebb szintjei felé. A husserli analízis ezen a ponton kénytelen megmaradni az immanencia szférájában és rögzített, külső valóságtámaszték helyett kénytelen úgyszólván a dinamikus mozgások felfogását elmélyíteni. A kanti affinitásról szóló fejezet egyik lényegi pontja annak a bizonyos határnak a feltevése volt, amiről ugyan sohasem tudhatjuk, hol helyezkedik el pontosan, ám fel kell tennünk a létezését, hiszen kell hogy legyen valamilyen – e határon túl szerveződő – affinitás, ami elindítja a – határon innen zajló – transzcendentális szintéziseket.³⁸³ A husserli elemzésekben is fel kell tennünk egy ilyen határt, és ez nem más, mint az affektív kiemelkedés és a preaffektív egységképződés közötti határ. A határ túloldalán azonban nem valamilyen magánvaló természeti affinitás működik. A határ innenső oldalán is immanens szintéziseket találunk és a határ túloldalán is immanens egységképződés zajlik. Nem a tudattól független valóság sajátos bejelentkezését tapasztaljuk, a tudathoz képest valami objektívat és tárgyit, hanem a tudat egy mélyebb, öntudatlan működését. Ugyanakkor mi sem mutatja jobban a problémák rokonságát, mint hogy Husserl is alkalmazza időnként az affinitás kifejezést.³⁸⁴ Minden hasonlóság ellenére azt kell mondanunk, hogy Husserl fordít egyet az affinitásprobléma irányán. A határ túloldalán nem valamiféle objektív valóság található, hanem a határ túloldalán is szintézisek, tudattalan, éntelen, immanens szintézisek zajlanak, vagyis az értelemképződés olyan folyamatai, amelyekkel kapcsolatban értelmetlen azt firtatni, hogy objektív vagy szubjektív forrásból táplákoznak-e.

Husserl tehát nem a magánvaló fogalmát dinamizálja, hanem az immanens folyamatét. Lássuk, hogyan lehetséges ez. Elsősorban is a tárgyi valóság és a megszokott noézisek szintjének zárójelezésével. Ez utóbbi csupán formális feltételt jelent, a passzív szintézisekről szóló elemzés azonban – úgy gondolom – tartalmi értelemben is újfajta leírását adja bizonyos preaffektív szintéziseknek. Ezzel összefüggésben a következő jelenségekre bukkanunk: egészlegesség, hületikus tárgyak, relief, érzéki mező. Ezek azok a mozzanatok az érzéki adódás önszerveződésében, amelyeknek a fogalmi megragadása lehetővé teszi Husserl számára az affinitás probléma radikalizálását.

1. *Egészlegesség.* Az egészlegesség fogalma sokféle értelemben felbukkan a fenomenológiai vizsgálódásokban. Azt is érdemes megemlítenünk, hogy a fenomenológiai szemlélet egyik legnagyobb érdeme és újdonsága, hogy az elszigetelt tudat-tárgy viszony

³⁸³ Lásd az I.6. „Az affinitás elve a transzcendentális filozófiában” című fejezetet.

³⁸⁴ Hua XI., 148., 161.

helyett az intencionális aktust mindig igyekszik valamilyen egészes összefüggés, vagyis egy *horizont* felől értelmezni. A tárgyi oldalon ennek a megfelelője első lépésben az appercepciók vizsgálata (belső horizont), második lépésben pedig a tárgyi utalások és vonatkozások vizsgálata (külső horizont). Tudati oldalon ennek a felosztásnak felel meg a többlet-intencionalitások, valamint a horizontintencionalitások vizsgálata. Ezt az egészes fenomenológiai szemléletet nevezhetjük tág értelemben „horizontelemzésnek”. A passzív genezis leírásánál is felfedezhető egy sajátos horizontjelleg minden genetikus fenomenológiai leírásnál és úgy tűnik, ez az a többlet, amelynek révén Husserl túllép a kanti affinitás fogalmán.

2. *Érzéki mező.* A homogenitás érzéki szintézise nem elszigetelt, üres térben játszódik, mintha a semmiből bukkannának fel azok az érzéki egységek, amelyek azután egymás felé közelednek, majd össze is olvadnak. Husserl pontosan bemutatja a horizontjelleg érzéki szférában játszott szerepét. Ennek az érzéki horizontnak a feltevése azért is szükséges, mert a kiemelkedő elemek valamiből emelkednek ki, nem a semmiből érkeznek és olvadnak össze, hanem egy önmagában egységes és homogén háttérből emelkednek ki és válnak észlelhetővé. Első megközelítésben tehát az érzéki mező mindössze egy érzék (látás, hallás, tapintás stb.) artikulálatlan háttérterületét jelenti. Ennél azonban többről van szó. „Emellett a formális egység mellett minden mező önmagában, tartalmilag és dologilag is egységes, s ez éppen a tartalmi homogenitás egysége.”³⁸⁵ Vagyis egy érzéki mező homogenitása nem úgy képzelendő el, mint egy teljesen egységes, semleges és valóban homogén, tehát semmi fajta eltérést meg nem engedő háttér. Az érzéki mező végtelenségének és homogenitásának feltevése idealizáció eredménye.³⁸⁶ Az érzéki mező tehát véges horizontot és bizonyos értelemben állandóan tagolt háttérrel jelent. Ez az eredendő tagoltság készíti elő a konkrét, affektív kiemelkedéseket és ezek sematizálását. Husserl az affekció kapcsán bevezeti a relief fogalmát,³⁸⁷ és ezzel azt érzékelteti, hogy az érzéki mező preaffektív tagoltsága nem homogén és semleges háttér, hanem sajátos „domborzat”. Sohasem sík terepen járunk, ha egy érzékhez tartozó háttérrel próbálunk megvizsgálni, hanem többé-kevésbé kiemelkedő dombok, meredek vagy lankás völgyek között, vagyis a hangsúlyok, érdekek, tendenciák által tagolt terepen, ahol nem a logikai ellentét, a fogalmi negáció határoz meg mindent, hanem a finom különbségek tagolt és árnyalt rendszere.

³⁸⁵ Hua XI., 138.

³⁸⁶ „Meggondolandó, hogy a mezők maguk határoltak és végtelenbe való kiterjesztésük csupán idealizáció eredménye. [...] Az érzéki mezők homogeneitása is idealizáció.” Hua XI., 147–148.

³⁸⁷ Hua XI., 167.

3. *Az egész mint alakzat.* Az igazán érdekes megjegyzések azonban magára a kiemelkedő egységekre vonatkoznak. Számos olyan példát találunk a husserli fenomenológiai leírások során, amelyekben az egész adódása megelőzi a részek adódását. „Amikor az esti séta során [...] a horizontunkon hirtelen egy fény sor villan fel a Rajna völgyében, akkor az azonnal és affektíve egységesen emelkedik ki, anélkül egyébként, hogy az inger figyelmes odaforduláshoz vezetne. Az, hogy a lámpa sor mint egész egy csapásra hat affektív módon, nyilvánvalóan az egységképződés preaffektív törvényszerűségein múlik.”³⁸⁸ A fény sor azért jó példa, mert különálló fénypontokból áll, ezt azonnal, az észrevevés pillanatában tudjuk, a folyamat mégsem a fénypontok külön-külön megjelenésével veszi kezdetét, hanem először az egész, mint egységes fény sor jelenik meg.

Az egészes megjelenés gondolata érdekes módon Husserl első, tulajdonképpen még nem fenomenológiai művében, *Az aritmetika filozófiájában* bukkan fel először. Itt „figurális mozzanatok” (*figurales Moment*) nevezi azt a sajátos minőséget, amelynek alapján sok hasonló dolgot valamiféle egységként fogunk fel.³⁸⁹ Katonai menetoszlopról, almakupacról, fasorról, madárrajról, a vadlibák v-alakú vonulásáról stb. tesz említést, vagyis olyan halmazokról, amelyek ugyan egyenrangú és különálló elemekből állnak, mégis egészként fogjuk fel őket egy sajátos, figurális minőségnek köszönhetően. Noha a könyv alapvetően a halmazok és számosságok létrejöttét, vagyis az aritmetika alapfogalmainak eredetét kutatja, a rövid fejezet elemzéseiben majdnem minden lényeges mozzanatot megtalálunk az alakpszichológia későbbi belátásaiból. Sőt, a fejezet végén a következőket olvashatjuk lábjegyzetben: „A jelen vizsgálódások már közel egy éve készen álltak, amikor Christian von Ehrenfels élelméjű munkája, az „Über Gestaltqualitäten” (*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14, 1890. 249–292.) megjelent, amelyben a közvetett halmazfelfogások magyarázatára itt csak alkalomszerűen vizsgált figurális mozzanatok átfogóbb vizsgálatnak lettek alávetve. Sajnos a nevezett értekezés nem volt számomra hozzáférhető, miközen ezeket az oldalakat megjelenésre készítettem elő.”³⁹⁰ Az említett cikk nem más, mint a későbbi alakpszichológia kiindulópontja és alapszövege. Husserl megjegyzése azt sugallja, hogy az alakminőségnek azt a fogalmát, amely az egész alakpszichológia számára meghatározó lett, a „figurális mozzanat” kifejezéssel ő maga is megragadta. És ha végignézzük a fejezet fejtegetéseit, akkor valóban megtaláljuk az alakpszichológia összes jelentősebb belátásának megsejtését. Husserl egészes

³⁸⁸ Hua XI., 154.

³⁸⁹ Hua XII., 203–210.

³⁹⁰ Hua XII., 210–211.

kiemelkedésről beszél, ahol a figurális egység nem vezethető le az egyes részek tulajdonságaiból,³⁹¹ bizonyos minőségek sajátos összeolvadását említi, amely ugyanolyan önkéntelen módon megy végbe, mint az érzéki minőségek összeolvadása,³⁹² a figurális mozzanat egyes részeinek kicserélhetőségét, illetve a forma eltolhatóságát és elforgathatóságát, alakpszichológiai kifejezéssel a *Gestalt* transzponálhatóságát³⁹³ említi, beszél a forma háttértől való elkülönüléséről,³⁹⁴ az egészlegesség kifejezésére végül még a dallam példáját és analógiáját is felhossa.³⁹⁵

Ezen a ponton érdemes egy rövid kitérőt tennünk, hogy megvizsgáljuk a husserli fenomenológia és az evvel gyakorlatilag egyidőben született alakpszichológia kapcsolatát.³⁹⁶ A két irányzat közötti rokonságot és párhuzamot mi sem bizonyítja jobban, mint az alakminőségek felfedezése körüli prioritás-vita. Érdemi vitáról és a két gondolatkör összehasonlító elemzéséről ugyanakkor nem beszélhetünk egészen Aron Gurwitsch 1928-as göttingeni doktori disszertációjáig.³⁹⁷ Néhány elszórt megjegyzésben azonban Husserl sajnálatának ad hangot azzal kapcsolatban, hogy az alakpszichológia képviselői nem hajlandók tudomást venni a figurális mozzanat felfedezéséről.³⁹⁸

Fontosabbak azonban azok a későbbi megjegyzései, amelyek az egyre sikeresebbé váló alakpszichológia teoretikus jellegére vonatkoznak. A párhuzam az alapvető felfedezés tekintetében szembeötlő a két gondolatkör között. Az alakminőség és a figurális mozzanat fogalmai egy olyan specifikus minőség megragadására utalnak, amely ugyanolyan közvetlenséggel adódik, mint az érzetminőségek, ugyanakkor egyetlen érzéki benyomáshoz sem sorolható és nem is valamiféle magasabb, kategoriális konstitúció eredménye. Köztes jellege, vagyis az, hogy bizonyos értelemben félúton van a fogalmi forma és az érzéki benyomások formátlan masszája között, mégis rendkívül érdekessé teszi és a sematizálás – husserli kifejezéssel: a genetikus értelemképződés – egy sajátos változatára utal. Husserl

³⁹¹ „[A]z egységes mozzanat más, mint a pusztá összeg. Az egész szemlélet kvázi-kvalitatív jellegét valami egyszerűként ragadjuk meg, nem tartalmak és viszonyok kollektívumaként.” Hua XII., 204.

³⁹² „[A] viszonyok a kvázi-minőség egységévé *olvadnak össze*. Az összeolvadás, amelyről itt szó van, pontos analogonja annak, amelyet Stumpf az egyidejű érzéki minőségek esetén felfedezett.” Hua XII., 206.

³⁹³ Hua XII., 205.

³⁹⁴ Hua XII., 207.

³⁹⁵ Hua XII., 209.

³⁹⁶ Elmar Holenstein egy egész fejezetet szentel ennek az összevetésnek a könyvében. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*, i. m. 277–282.

³⁹⁷ A. Gurwitsch: „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie.” *Psychologische Forschung*, 12 (1929) 279–381.; úő: *Théorie du champ de la conscience*. Bruges, 1957.

³⁹⁸ A III. Logikai vizsgálódás egy helyén például ez olvasható: „Sajnálatom kell kifejeznem afölött, hogy az »alakminőség« problémájáról szóló számos újabb értekezésben ez az írásom [Az aritmetika filozófiája] észrevétlen maradt, noha Cornelius, Meinong és mások későbbi fejtegetéseinek nem jelentéktelen része [...] lényegét tekintve, még ha más terminológiával is, megtalálható ebben a művemben.” Hua XIX/1., 289.

azonban úgy véli, hogy az alakpszichológia, amelynek kutatásait csak másodkézből ismerte,³⁹⁹ megragad egy fenomenológiátlan naturalizmusban és a *Gestaltok* kauzális magyarázatát adja, valamint az egészes alakzatokat mint kész tárgyakat tekinti. A *Formális és transzcendentális logikában* így ír: „A pszichológiában és az ismeretelméletben általánosan uralkodó adatszenzualizmus, amelynek még azok is a foglyai, akik szavakban polemizálnak evvel, abban áll, hogy a tudatéletet adatokból, mint úgyszólván kész tárgyakból építi fel. És itt valójában teljesen mindegy, hogy ezeket az adatokat elkülönült »pszichikai atomoknak« gondolják [...], vagy pedig egészekről és alakminőségekről beszélnek [...], és ezen a szférán belül olyan tárgyiságokat különítenek el, amelyek az érzéki adatok és az intencionális élmények között mint más típusú adatok helyezkednek el.”⁴⁰⁰ Husserl tehát egyértelműen úgy vélte, hogy az alakpszichológia – a pszichológia természetes naturalizmusát követve – valamiféle tárgyi adattá torzította az alakminőségek fenomenológiai jelentőségű felfedezését. A másik vádja az volt, hogy az alakpszichológia ezzel a tárgyi torzítással lemondott a genetikus dimenzió kutatásáról. Úgy vélte tehát, hogy az alakminőségek felfedezése jelentős és fontos gondolat, meg kell azonban tisztítani a ráakódott pszichológiai adatnaturalizmus káros torzulásaitól. Tulajdonképpen erre a feladatra vállakozik a hűletikus szintézisek genetikus fenomenológiai vizsgálata.⁴⁰¹

Forduljunk a konkrét elemzésekhez. Husserl a lámpasoros példa kapcsán világos különbséget tesz az egyes részek és az egész kiemelkedése között: ez utóbbi nem a részek kiemelkedésének valamiféle összege, hanem teljesen önálló affektivitással rendelkezik, olyannyira, hogy kiemelkedése meg is előzheti az egyes részek kiemelkedését. Az egészes alakzatok sajátos megjelenése a passzív érzéki szintézisek folyamatában az egészesnek egy speciális esetét jelenti, az egész mint sajátos alakzat megjelenését. Nem különálló fények, hanem fénysor jelenik meg, nem külön felhangzó hangok, hanem egységes dallam, nem vonalak, hanem egy bizonyos kép stb. A részek és az egész kiemelkedése között nem folyamatos átmenet van, egyfajta információbővülés, olyannyira nem, hogy a részek és egészek sorrendje is megfordul. Nem akkor jutunk el az egészhez, ha már minden rész adott a

³⁹⁹ A korai képviselők közül Christian von Ehrenfels, Alexius Meinong és Hans Cornelius munkáit ismerte. A későbbi alakpszichológusok művei közül néhány megvolt a magánkönyvtárában, ám ezeket gyaníthatóan nem olvasta, némelyiket fel sem vágta. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*, i. m. 279.

⁴⁰⁰ Hua XVII., 291–292.

⁴⁰¹ A pszichológiának ez az irányzata természetesen közel érezte magát a fenomenológiához, de a közvetlen Husserl-hatás kevés, az egy Kurt Koffka kivételével, aki egy ideig Husserl előadásait hallgatta. Ő fogalmazta meg azt a meggyőződést, hogy Husserl pszichologizmus-kritikája az a priori törvényszerűségeket feltáró alakpszichológiára nem érvényes. Vagyis az alakpszichológia, mivel a gondolkodást olyan folyamatként ábrázolja, amely nem csak külső és faktikus, hanem belső és ezáltal szükségszerű, ún. *Gestalt*-törvényeket követ, a husserli kritikával szemben immunis. (E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*, i. m. 170., 281–282.)

sorban, hanem épp ellenkezőleg, a részekhez jutunk el utólag, az egész felbukkanása után. Ne felejtsük el, hogy Kant megoldása is valami hasonló az érzéki szintézisek és a fogalmi azonosítás áthidalására, amikor figurális szintézisről beszél (és nyilvánvaló, hogy a „figurális” (*bildlich*) jelző ebben az esetben nem csak vizuális formát jelent, hanem a megformáltságnak egy elementárisabb, alapvetőbb minőségére utal). Husserl a passzív szintézisekről szóló előadásban két esetben hivatkozik Kantra: először az első kiadás dedukció fejezete kapcsán a transzcendentális szintézisek „lenyűgöző zsenialitással”⁴⁰² felvázolt rendszerét, másodszor pedig éppen a figurális szintézist⁴⁰³ említve.

Az egész passzív szintézisről szóló elemzés kulcskérdése az, hogy a homogenitás révén egymáshoz kapcsolódó érzéki elemek hogyan tesznek szert meghatározott figurális jellegre és fogalmi formára? Hogyan válnak egésszé? És itt nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy az egésszé válás nem egyszerűen a hasonlók egymáshoz kapcsolódását jelenti, hiszen egy ilyen kapcsolódás eredményezhet semleges és homogén „felületet”, de semmiképpen nem egészes, értelmes alakot. Az egésszé válás rejtélye a tárgyasulás rejtélye: az, ami egésszé válik, időbeli azonosságra, tárgyi egységre és egy meghatározott értelemre tesz szert. Az egésszé válás rejtélye annak az ugrásnak a titokzatosságában áll, amely a pusztán érzéki egységesülést elválasztja az értelmes formálódástól. Hogyan lesz színes foltok és meghatározott vonalak megjelenéséből egy ház észlelése? Hogyan ismerem fel bizonyos zajok és egy bizonyos ritmus alapján a gőzmozdony közeledését? Hogyan azonosítom bizonyos illatok alapján, hogy rántott csirkét sütnek a közelben? Hogyan tudatja velem a sajátosan selymes érintés és az apró mozgások tapintása azt, hogy egy kismacskát tartok a kezemben? Hogyan jelzi a számban elomló édeskés íz, hogy krémest eszem?

Ha az érzéki mező felől közelítjük a tárgyi kiemelkedés egészeségét és alakot öltését, akkor egyfelől az érzéki mező sajátos tipikáját kell feltételeznünk. „A konkrét önálló tartalmak előfordulásáról van szó, amelyek önmagukban megállhatnak, illetve úgy is fogalmazhatnánk, amelyekké az érzéki mező összesűrűsödik.”⁴⁰⁴ A tárgy felfogható úgy is, mint amivé egy előzetesen tagolt mező az észlelés egy adott pillanatában – bármilyen furcsán hangozzék is – összesűrűsödik. A tárgy tehát nem csak önmagában valami, hanem az is, ami egy egész érzéki, tapasztalati mezőt – egy bizonyos szempontból – magába sűrít és kifejez.

⁴⁰² Hua XI., 125.

⁴⁰³ „A tárgyak mint a koegzisztencia tartamos egységei csoportosulnak, érzéki mezőnként különülnek el és a lokális mezőkben egymáshoz kapcsolódó konfigurációkat képeznek. Másfelől összekapcsolt szukcessziókként csoportosulnak, az idői egymásra következés folyamatszerű konfigurációit alkotják, mint amilyenek a dallamok. Az időalakzat és a hely szerinti alakzat ezen extenzionális formálódása alighanem ugyanaz, mint amit Kant a figurális szintézis címkéje alatt vizsgált.” Hua XI., 164.

⁴⁰⁴ Hua XI., 146.

Az érzéki szintézisek felől nézve a tárgyivá válás ugrása „hületikus tárgyakat” feltételez. „A hületikus tárgyak *konstituálódnak*, ahogy mondtuk és megmutattuk, vagyis konstituáló *keletkezésben* vannak; ennek a keletkezésnek minden fázisában olyan fázistartalmakat [Phasengehalte] találunk, amelyek maguk ugyan még nem tárgyak, ám mégsem semmik.”⁴⁰⁵ Néhány sorral lejjebb pedig ezt a rejtélyes mondatot olvashatjuk: „Az elemi most nem konkrét tárgyakat jelent, hanem tárgyfázisokat [Gegenstandsphasen], úgyszólván érzéki pontokat [sinnliche Punkte].”⁴⁰⁶ Husserl nyilvánvalóan azzal a nehézséggel küszködik, hogy mik a tárggyá válás folyamatának köztes fázisai. Miféle létező az, vagy legalábbis hogyan lehet szemléletessé tenni azt, ami még nem tárgy, de már nem is semmi? Hol az összesűrűsödött érzéki mező metaforájával, hol érzéki pontokkal, hol pedig valamiféle „prototárgy” feltevésével próbálkozik. A köztes szféra megragadásában azonban egyik sem igazán szabadít meg a nehézségektől. Termékenyebb belátásnak tűnik a figurális mozzanatok, vagyis alakminőségek feltevése, amelyek oly módon szervezik a genetikus értelemképződést, hogy az a szerveződés nem egy tudat értelemadása, de nem is valamiféle objektív valóság lenyomata.

Ha jól megnézzük, azok az eredmények, amelyeket a preaffektív szintézisek leírásánál kapunk, erős hasonlóságot mutatnak a *Bernaui kéziratok* következtetéseivel. A *Bernaui kéziratok* legradikálisabb meglátásai a preimmanens időben zajló, vagyis éntelen és öntudatlan szintézisek leírását tartalmazzák. A preimmanens időben a retenciók és protenciók olyan szövedékét találjuk, amelyben a retenciók és protenciók még nem módosult értelmeket hordoznak, hanem éppen csak kifejlődő, születőben lévő, pislákoló értelemkezdeményeket. A preimmanens időről csak megszorításokkal állítható, hogy párhuzamos, vagy együtt fut az immanens idővel. A preimmanens idő valójában *más tengelyen* bontakozik ki, mint az immanens idő. A genetikus fenomenológia újdonsága és nagy belátása a *Bernaui kéziratok* gondolataihoz képest valójában egy új dimenzió, az *affektivitás* felfedezésében áll.

A *Bernaui kéziratokban* Husserl az időtudat elemzésének elmélyítésével eljut a genetikus fenomenológia küszöbéig, amit azután a rákövetkező években önálló területként próbál feltérképezni és értelmezni. Az érzéki szintézisek bemutatása annyiban újdonság a *Bernaui kéziratok* szerkezeti értelemben már genetikus elemzéseéhez képest, hogy a passzív szintézisekről szóló elemzésben megtörténik az affektív szféra felfedezése, helyesebben időszerkezet és affektivitás különbségének felismerése. Az affektivitás az a köztes szféra, amelyben értelmesen beszélhetünk az érzéki mezők domborzatáról, vagyis előzetes

⁴⁰⁵ Hua XI., 164.

⁴⁰⁶ Hua XI., 165.

tagoltságáról, az értelmes, egészes forma megjelenéséről és a retenció monoton lefutásához képest eltérő „irányú” terjedésről és formálódásról.

2. Transzcendentális ösztönton

Úgy gondolom, Husserl fenomenológiájának kései terméke, a transzcendentális ösztönton kínálja a második utat a genetikus fenomenológia apóriáinak termékennyé tételére. Husserl itt más irányból, de ugyancsak a sematizmus probléma rejtélyét igyekszik tisztázni és ugyancsak az affektivitás dimenzióját állítja a középpontba. A jelen fejezet ezt az utat járja végig.

A transzcendentális ösztönton első pillantásra a fából vaskarika esete. Kant számára például nyilvánvaló képtelenség, illetve súlyos kategóriatévesztés lenne az ösztön alapvetően empirikus fogalmát a transzcendentális szférájában tárgyalni. Az ösztön egy adott lény biológiai specifikuma, éppen ezért csak empirikus vizsgálatokban közelíthető meg. Akár a pszichológiában, akár az etológiában, akár az antropológiában beszélünk ösztönről, a hozzáférés mindig empirikus, hiszen megfigyeljük az illető lény viselkedését és bizonyos jelek értelmezésével képet alkotunk ösztöneinek sajátosságáról és összefüggéseiről.

Husserl evvel a felfogással szemben úgy vélekedett, hogy az ösztönszerű működésnek van egy olyan szférája, amely nem tekinthető empirikusnak, hiszen a saját tudati működésünkben tudjuk megfigyelni, vagyis nem kívülről szerzünk róla tudomást és nem az érzéki észlelés révén jutunk ismeretekhez. Figyelemre méltó, hogy Husserlnél az ösztön fogalma nem az akarat és a cselekvés, vagyis nem a praxis kontextusában bukkan fel, de nem is testi létezésünk tényének egy aspektusaként jelenik meg. Minden további nélkül elképzelhető lenne egy olyan fenomenológiai ösztönton, amely például a testi reflexek, az öntudatlan testi mozgás, a vegetatív működés felől közelítené meg az ösztön problémáját. Husserl azonban egészen más utat követ, nem az akaratból és nem is a testből indul ki. A tudat fenomenológiai elemzése vezet el olyan pontokra, ahol – talán még saját maga számára is meglepő módon – ösztönszerű működéseket fedez fel. Három különböző szinten bukkan rá az ösztönök dinamizmusára: 1) a külső észlelésben; 2) az érzéki hülé konstitúciójában; 3) valamint az abszolút időfolyam szintjén szerveződő „öshülé” konstitúciójában. Az elemzés egyre mélyülő szintjeiről van szó, és minden szinthez egy sajátos ösztönjelleg tartozik. Ennek az ösztönfelfogásnak azonban semmi köze a pszichológia vagy a biológia empirikus ösztöntanához, de még a saját test elemzéséhez sem. Husserl ösztöntana a *tudat* felől próbálja láthatóvá tenni azt a szférát, amely nem csak megelőzi, de egyszersmind lehetővé is teszi a

tudatot. Mindezt úgy, hogy megmarad a fenomenológiai vizsgálódás módszertani keretei között, és nem támaszkodik külső ismeretekre, vagy külső megfigyelésekre. Az ösztön problémája Husserlnél architektonikai szükségszerűséggel jelenik meg, vagyis elsősorban a megalapozás rendjének logikájából fakad.⁴⁰⁷ A vállalkozás mélyen problematikus és paradoxonokkal terhes, de Husserl talán ezen a ponton jut legmélyebbre a genetikus fenomenológia belátásaiban.

1. Ösztönintencionalitás az észlelésben

Az intencionális konstitúció mindig többletvélekként (*Mehrmeinung*) érthető abban az értelemben, hogy a tapasztalt tárgyiság éppen tapasztalható oldalán túl egy bizonyos egészet vélünk, magát a dolgot. Ez nem csupán a térbeli tárgyak észlelésére igaz, hanem minden lehetséges tárgyiság tapasztalatára, lett légyen szó kulturális tárgyokról, emberekről, szellemi tényekről, intézményekről, történeti eseményekről. A szemlélet számára mindig csupán valamilyen összetevő rész adott, mégis az egészre irányul a tudatunk. Vagyis minden esetben túlnyúlásról (*Übergreifen*) van szó, ami a konkrétan megmutatkozó részen túl az egészet célozza. Ez az intencionális tudat egyik alaptörvénye.

A *Mehrmeinung* azonban kettős értelemben is jellemzi az intencionális konstitúciót: nem csupán a tárgyi aspektus és az egészleges tárgy viszonyának értelmében bukkanunk többletvélekre, hanem az érzéki megjelenés és a jelentésteli felfogás viszonyának, vagyis a valamiként való felismerésnek az értelmében is. A „valamit valamiként felismerni” olyan szerkezet, amelyben a konkrét szemléleti adódáson túlnyúlva egy értelmes, jelentésszerű egésze irányul a tudat. Vagyis mindig többet vélek, mint ami a szemléletben ténylegesen adódik, és ez nem csak térbeli tárgyak tapasztalatára igaz, de igaz például emberek, események, intézmények, műalkotások, sőt, a saját életem tapasztalatára is.⁴⁰⁸ Ez a nagyon általános

⁴⁰⁷ Nam-In Lee 1993-as könyve (*Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. (Phaenomenologica 128) Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 1993.) tette láthatóvá ennek az elemzési és értelmezési iránynak a jelentőségét. A könyv megjelenése óta számos cikk és tanulmány született a husserli ösztönelméletről (pl. Brouce Bégout: *Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle*. In: Jean-Christophe Goddard (éd.): *La pulsion*. Vrin, Paris, 2006. 139–182.; Bakonyi Pál: „Az ösztönösség fenomenológiája.” In: *Aspecto* 2009/1. 43–68.) és hozzáférhetővé váltak az ösztöntant taglaló alapvető husserli szövegek is, mindenekelőtt a *C-kéziratok*.

⁴⁰⁸ A *Karteziánus elmékedések* 20. §-ában így fogalmaz Husserl: „Az intencionális elemzést azon alapvető fölismerés vezérli, hogy ugyan minden *cogito* mint tárgyi tudat a szó legtágabb értelmében egy adott vélt tartalomra vonatkozó vélt aktus, de a kettő egységét kifejező vélekedés minden pillanatban több (többnek a vélelése), mint az, ami az adott pillanatban kifejezetten vélt tartalomként előáll. [...] Bármely tárgyi tudatban tehát jelen van az önmagán túllépő tárgyi vélekedés, melyet ezért a tudat egyik lényegi mozzanatának kell tekintenünk.” *Karteziánus elmékedések*, i. m. 59.

struktúra, amelyet még a legegyszerűbb tapasztalatban, az érzéki észlelésben is tetten érhetünk, két vonatkozásban is „felidézi” az észlelés esetleges ösztönjellegét: egyfelől a többletvélés motivációja, másfelől a többletvélés betöltődésre, illetve beigazolódásra törekvése révén.

1) A többletvélés mint egy partikuláris konkrétumon keresztül az egész megjelenítése, vagy mint egy kezdődő folyamat első lépése alapján a folyamat kifejlődésének előrevetítése, vagyis mind statikusan, mind genetikusan olyan konstitúciós összefüggést jelez, amely egy motivációra utal. Az adotton való túllépés értelme, illetve végső magyarázó elve nem valamiféle pszichológiai okság, hanem transzcendentális motiváció. Az intencionális *Mehrmeinung* és az intencionális implikáció mögött Husserl transzcendentális motivációkat fedez fel, mint az összefüggés alapját. A motiváció az *Ideen II.* megfogalmazásában nem más, mint „a szellemi élet alaptörvénye”.⁴⁰⁹ Az aktív motivációk (aktív törekvés az igazságra, az ész motivációi stb.) mellett Husserl elsősorban a passzív motivációkat elemzi. A passzív motivációk – ahogy láttuk – mindenekelőtt asszociatív motivációként jelennek meg és vagy korábbi tapasztalatokból származó ismeretek analógiájára szervezik típusosan a tapasztalatot, vagy pedig az érzéki formálódás szintjén az eredeti, elementáris kapcsolatot hozzák létre különféle érzéki benyomások között. A passzív, vagyis nem az észből, nem a tudatos gondolkodásból, de nem is az empirikus tapasztalatból származó motivációt nevezi Husserl „ösztönintencionalitásnak” (*Triebintentionalität*) 1921 őszétől kezdve. Márpedig minden egyes tapasztalati pillanat passzív motivációk, utalások, asszociációk és többletvélések sokaságát hozza működésbe. Kanti kifejezéssel: minden egyes pillanatban a valóság bonyolult sematizálása zajlik, nem pusztán egy készen adott tárgyi világ regisztrálása.

2) A *Mehrmeinung* nemcsak eredete, a motiváció révén, hanem iránya, vagyis a megerősítésre, beigazolódásra törekvés révén is egy olyan mozgásra utal, amely transzcendentális, ám mégsem tudatos és mégsem énszerű alapzatként jelenik meg a tapasztalatban. Ha a tudat mindig csak arra vonatkozna, amire éppen irányul, akkor megrekedne egyetlen pillanatban, egyetlen tárgynál. Éppen a többletvélés ténye mutatja meg a legjobban az egyik intencionális vonatkozás másikkal való felváltásának szükségességét, a többletvélés alapján látjuk, miért kell a tudatnak úgyszólván szakadatlanul továbblépnie az éppen adott aktuson. A többletvélés üres vélekedésekre épül, hiszen a tárgy hátoldala mindig láthatatlan és bármilyen tapasztalati eseményben maradnak „láthatatlan hátoldalak”, vélt, de szemléletileg be nem igazolt tapasztalati aspektusok. A láthatatlan hátoldal pedig állandó

⁴⁰⁹ „Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens”. Hua IV., 220.

felhívás arra, hogy a többletvélést új és új tapasztalatokon keresztül optimális telítettséghez juttassuk. A többletvélemben egyfajta feszültség, evvel összefüggésben pedig tendencia rejlik arra vonatkozóan, hogy az éppen adott perceptív intenciót más percepciókkal egészítsük ki. Husserl itt az ösztönintencionalitást a törekvés, tendencia, feszültség, intenzitás, dinamika, erő fogalmaiban fejezi ki.⁴¹⁰

Az ösztön fogalma még csak érintőlegesen jelenik meg a genetikus fenomenológia első megfogalmazásában, a passzív szintézisekről szóló előadásban. Az ösztönintencionalitás gondolata később, az 1921 őszen született ún. *St. Märgeni kéziratokban* (A VII 13) bukkan fel először. Itt Husserl az intuitív intenciót az üres intencióhoz kötő asszociációt már „ösztönasszociációnak” nevezi, és úgy véli, hogy minden tanult, reprodukív asszociáció mögött egy olyan asszociatív tendencia rejlik, amelyre nem tehattünk szert tanulás révén, mivel éppen ez tesz lehetővé minden tanulást. Az objektiváló tapasztalatban megjelenő többletvélel egy ilyen eredeti, tudattalan passzivitásban működő asszociatív képesség, az ösztönasszociáció teljesítménye.⁴¹¹ A *St. Märgeni kéziratokban* arra a belátásra jut Husserl, hogy az észlelés egészét áthatja az ösztönintencionalitás, sőt egyenesen az „észlelés ösztönéről” (*Trieb zur Wahrnehmung*)⁴¹² beszélhetünk.

2. Az érzéki hülé konstitúciója

Az ösztönök külső észlelésben játszott szerepe azonban még nem mutatja meg világosan az ösztönintencionalitás valódi jelentőségét a fenomenológia egész architektonikáján belül. Az ösztön fogalmának bevezetése ott nyújt segítséget Husserlnek, ahol a genetikus elemzésekben és a konstitutív rétegek feltárásában a fenomenológia szemléleti módszerével már nem tud továbblépni.

A genetikus fenomenológia egyik nagy eredménye az a belátás, hogy szemben a korábbi intencionális elemzések felfogásával, az érzéki hülé már nem önálló és élettelen massa, ami a tudat noétikus beavatkozására, az intencionális megformálásra vár. A passzív szintézisről szóló előadásban az érzéki hülé már sajátos elevenséggel rendelkezik, olyan szervezőerővel, amely megelőzi, előkészíti és tulajdonképpen lehetővé teszi a magasabb

⁴¹⁰ „Ezek a kifejezések [összeütközés, erő, motiválás, követelés stb.] nem alaptalanul szerepelnek itt, választásuk azt bizonyítja, hogy minden felfogás a tendenciákban áll, minden felfogás a tendenciák összefüggéséből nyeri a motivációját, és ebben a motivációban rejlik az »ereje«.” Hua XI., 34.

⁴¹¹ Tanult asszociáció és ösztönasszociáció viszonya hasonló a kanti képzelőerő reprodukív és produktív működésének viszonyához.

⁴¹² A VII 13, 15. Idézi Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, i. m. 88.

szintű konstitúció tevékenységét. Husserl itt olyan elemzéseket végez, amelyek révén az egymásra épülő rétegeket elválasztja egymástól és külön-külön vizsgálja. A megközelítés módszertanát *Abbaunak*, vagyis leépítésnek, visszabontásnak nevezi, de talán még szemléletesebben fejezi ki eljárásának lényegét, amikor ezt a megközelítést fenomenológiai avagy transzcendentális archeológiának nevezi.⁴¹³

Ennek az elemzési módszernek az értelmében irányíthatjuk a tekintetünket az impresszionális szférára, mégpedig olyan módon, hogy nem csak a noézisektől tekintünk el (ahogy az első lépésben történt, amikor az érzéki mezők és hületikus tárgyak fogalmához érkeztünk), de még az asszociatív összefüggésektől is. Így az érzetek sokféleségének egy olyan állapotához juthatunk el, amelyben még semmilyen magasabb szerveződés nincs, nem csak fogalmi, de reprodukív-asszociatív rendezés sem. Kanti fogalmakkal ez lenne az apprehenzió szintje a reprodukció és a rekogníció szintézisét megelőzően.

A genetikus elemzések belátása tehát az, hogy az affekciót megelőzően már zajlik egy elemi hületikus szintézis, vagyis a hületikus érzetek sajátos formálódása és szerveződése. Ez nem más, mint az érzéki mező rendeződése a tudat odafordulását megelőzően. Hogyan lehetséges azonban egy tudatelőttel, vagy tudattalan szintézisről beszélni? Husserl számára ez a lehetőség sokáig paradoxont jelent. A *St. Mürgei kéziratok*ban azonban már megjelenik egy lehetséges megoldás: Husserl itt bevezeti és kidolgozza az „eredeti affektivitás” (*ursprüngliche Affektivität*)⁴¹⁴ fogalmát. Ez alatt olyan eredendő formálódást ért, amely felelős mindazokért a tudattalan szintézisekért, amelyek lehetővé teszik a legelemibb egységképződést. Ahhoz pedig, hogy ezt az eredeti affektivitást el tudja gondolni, Husserl az ösztön fogalmához folyamodik. Az eredeti affektivitás tehát egy ösztön által irányított, a tudatos szintet megelőző, tudattalan szintézis, amely lehetővé teszi és meghatározza a legelemibb egységképződést az érzéki hülé szférájában.

A következőképpen próbálhatjuk szemléletessé tenni ezt a fogalmat. Azt, hogy mit vagyunk képesek észrevenni, mire tudunk figyelni, mi az, ami elválik a háttértől, hogyan rendeződnek el számunkra a tapasztalható dolgok, mi az, ami egységgé válik és tárgyként megjelenik, miként emelkedik ki a látható a láthatatlan háttérből, a fény tapasztalatát miként tagolom színek észleléséve, hogyan különül el én és a világ, én és másik, tárgy és horizont stb., azt a legalapvetőbb szinten egy elementáris tagolás irányítja, az eredeti affektivitás. Más szóval, a passzív szintézisek és az affekció koránt sem magától értetődő összekapcsolását egy mindkettőt irányító és mindkettőt szintetizáló erő, az ösztönintencionalitás biztosítja. Aligha

⁴¹³ Pl. Hua VIII., 29.; C 16 VI, 1. (Idézi Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, i. m. 77.)

⁴¹⁴ A VII 13, 138. (Idézi Brouce Bégout: *Pulsion et intention*, i. m. 156.)

túlzás azt állítani, hogy az eredeti affektivitás mint ösztön a passzív szintézisek működésének egy olyan alapzata, amely egyfelől teljesen tudattalanul működik, másfelől azonban minden érzéki és fogalmi szintézist előkészít, lehetővé tesz, vagyis valamiképp előrajzolja a világot úgy, ahogy azután a tudatos konstitutív szintézisekben megtapasztaljuk.

3. Az ösztönintencionalitások rendszere az őshülé konstitúciójában

Husserl azonban nem áll meg az imént leírt szinten, vagyis nem elégszik meg az eredeti affektivitás által jellemzett konstitutív magyarázattal. Úgy véli ugyanis, hogy az eredeti affektivitásban olyan ösztönök működnek, amelyek még a szubjektivitás szférájához tartoznak, vagyis olyan passzív szintézisek, amelyek a szerzett tapasztalatokkal, a habitualitásokkal, a szedimentálódott ismeretekkel állnak összefüggésben. Husserl a 30-as évek elején visszatér a genetikus elemzés alapkérdéseire és ekkor már úgy látja, hogy egy még eredetibb szférába is bepillantást nyerhetünk, egy olyan szférába, amely a szubjektivitáshoz tartozó ösztönöknél is mélyebben rejlik. Azokról az ösztönökről van szó, amelyek nemcsak teljesen éntelenül működnek, hanem ezt az ént, a szubjektivitást, a tudatot egyszersmind lehetővé is teszik, illetve kialakítják.

Hogyan juthatunk el erre a szintre? Ahhoz, hogy fogalmat alkossunk magunknak az eleven jelen őspasszív áramáról, illetve az ebben konstituálódó őshüléről, minden tudatos mozzanattól el kell tekintenünk. Vagyis a redukció karteziánus útját végleg el kell hagynunk. El kell tekinteni noétikus oldalon minden olyan mozzanattól, amely még a tudatra utal, vagyis például az eredeti affektivitás által előrajzolt passzív szintézisektől, noématikus oldalon pedig az érzéki mezők előzetes konstituáltságától.⁴¹⁵

Akárhogy is vélekedünk az itt felmerülő módszertani nehézségekről, az tény, hogy Husserl számos kutatási kéziratban megpróbálta megközelíteni és leírni azt a szintet, amely

⁴¹⁵ Nam-In Lee azt sugallja, hogy itt a redukció egy olyan útját követhetjük, amelyet Husserl az *Erste Philosophie* szövegében dolgozott ki először és az intencionális pszichológia útjának nevezett. Vagyis nem a *cogitóból*, hanem a transzcendentális monász, illetve a transzcendentális monadikus élet fogalmából kell kiindulnunk. Nam-In Lee belátja, hogy ezen az úton elvesz a fenomenológiai evidencia lehetősége, hiszen az őspasszív szférához nincs szemléleti hozzáférésünk, ezért úgy véli, hogy az önmegfigyelést ki kell egészíteni a társszubjektumoktól eredő lehetséges ismeretekkel. Egyrészt kisgyermek megfigyelésével, másrészt a saját korai életünkről szerzett beszámolókkal (Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, i. m. 156–160.). Mások ellenben úgy vélik, hogy a kettős követelménynek – a fenomenológia szemlélet elvének, valamint annak a követelménynek, hogy meghaladjuk az éber, aktuális *cogito* túlságosan is szűk körét – ez a megközelítés nem tesz eleget. Alexander Schnell például arra a belátásra jut, hogy ezen a ponton a fenomenológia szükségképpen átfordul konstruktív fenomenológiába, egy olyan fenomenológiába, amelyről már Fink is beszélt a *VI. Karteziánus elmélkedésben* (A. Schnell: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, i. m. 212–213.).

éppen azért szegül ellen a legelementárisabb módon a fenomenológiai szemlélet elvének, mert valójában mindannak a feltételét jelenti, amit fenomenológiai szemléletnek, vagyis tudatos, tárgyiasító, elemző, értelmező szemléletnek, illetve tárgyi megjelenésnek nevezhetünk.

Mindenekelőtt azokra a szövegekre gondolhatunk, amelyek a 30-as évek elején születtek és a Husserliana XV. kötetében, valamint a *C kéziratokat* tartalmazó kötetben láttak napvilágot. Ezeket a szövegeket tanulmányozva az olvasónak néha az az érzése támad, hogy Husserl a genetikus fenomenológia alapvető paradoxonát, az értelem keletkezésének paradoxonát egyre jobban elmélyíti, a keletkezési folyamatot új és új aspektusaiban mutatja meg, ám a rejtélyt megoldani nem tudja és a kísérlet végeredményben kudarcot vall. Ez a sejtés azonban csak félig jogos. Husserl ugyanis valóban komoly erőfeszítéseket tesz, hogy eljusson a konstitúció legalapvetőbb szintjéig, ha úgy tetszik, a kezdet állapotába és a kísérlet éppen komolysága és eltökéltsége miatt tanulságos.

A kezdet állapotát akkor érhetjük el, ha egyszerre adunk fel minden tárgyi mozzanatot és minden énszerű, vagy tudatszerű vonást. Nem véletlen, hogy a végső fogalom, ahová Husserl eljut, az a tárgy és én nélküli áramlás, az eleven jelen őspasszív valósága, az áramló jelen anonimitása.⁴¹⁶ Úgy tűnik, hogy ennek az őspasszív szférának a két gravitációs pontja az *Urhyllé* és az *Ur-Ich* fogalma, és szembeötlő, hogy Husserl mindkét mozzanat megvilágítása és kifejtése során a transzcendentális ösztön fogalmához folyamodik. Ez tehát ösztönelméletének harmadik szintje.

Ha eltekintünk a strukturált érzéki mező fogalmától, vagyis attól az érzéki relieftől, amely homályos háttérként minden érzéki észlelést meghatároz, akkor Husserl szerint eljuthatunk az Őshülé fogalmához.⁴¹⁷ Husserl úgy véli, hogy az őshülé állapota nem teljesen tagolatlan, tagoltsága azonban nem vezethető vissza semmilyen énszerű, vagy tudatszerű mozzanatra. Az őshülé tagoltságát ezért az ösztönrendszer harmadik, legalapvetőbb szintjével hozza összefüggésbe. Egy 1933-ból származó szövegben a primordialitás szféráját *ösztönrendszernek (Triebsystem)* nevezi.⁴¹⁸ Másutt olyan ösösztönről beszél, amely a passzív

⁴¹⁶ Vö. Klaus Held: *Lebendige Gegenwart*. (Phaenomenologica 23) Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

⁴¹⁷ Legalább két példát vehetünk igénybe az őshülé „analogikus” megközelítésére, vagyis annak az állapotnak a megközelítésre, amelyben az érzéki benyomásokhoz semmilyen tudatszerű felfogás nem társul: 1) az egyik az alvás állapota, amikor az érzéki benyomások nemcsak tudatos felfogáshoz nem kapcsolódnak, de semmilyen tárgyi felfogáshoz sem, mégis hatnak, hiszen beszűrődnek az álomba; 2) a másik egy olyan érzéki mező teljesen tudattalan háttérként való jelenléte, amelyet csak változásában és utólag veszünk észre. Például a szoba hőmérsékletére csak akkor leszek figyelmes, amikor már egy ideje belemerültem a munkába és hirtelen észreveszem, hogy fázom, vagyis lehűlt a levegő. Mindkét esetben csak közvetve, a retroaktív ébresztésen keresztül szerzünk tudomást valamilyen nem tudatosan zajló, primitív tapasztalásról. A következő fejezetekben ezért lesz kiemelt jelentősége a retroaktivitás fenoménjének.

⁴¹⁸ Hua XV., 594. Magyarul: Edmund Husserl: „Egyetemes teleológia.” Ford. Kukla Krisztián és Takács Ádám, *Vulgo* 2004/1. 123–126. (124.)

szintézisek konstitutív összefüggésének felel meg. „A primordialitásban a világkonstitúció első mozzanata a »természet« konstitúciója a hületikus őstermészetből, illetve még inkább a hármas ősmatériából; az érzéki magból, az érzéki érzésből, az érzéki kineztezésből. Ennek felel meg az »ösösztön«.”⁴¹⁹ Az őshülé tagolása tehát valamiféle ösösztönnek köszönhető, amely először is különbséget tesz az érzéki benyomások szférája, az érzéki érzések, a kedély szférája, valamint az ezzel kapcsolatos spontán testi mozgás, a kineztezés szférája között. Minden egyéb tagolás ennek az alapvető hármasnak a mentén alakul ki. Egy másik szövegben ezt olvashatjuk: „Az eredeti jelen (az álló, eleven áramlás) szerkezeti analízise egy énszerkezethez vezet, valamint az éntelen áramlás ez utóbbit fundáló, állandó altalajához, amely viszont – amikor arra kérdezzük vissza konzekvensen, ami a szedimentált aktivitást is lehetővé teszi – a radikálisan én-előttire [Vor-Ichliche] vezet vissza.”⁴²⁰

Ahogy látjuk, a radikálisan én-előtti az az áramlás, amely egyik aspektusában őshülé, a másik aspektusában pedig valamiféle ős-én (*Ur-Ich*). Nem csak arról van szó, hogy az őshülé egy nem-objektíváló aktus noématis korrelátuma, vagy horizont-szerű háttere, hanem arról, hogy ez az őshülé egyáltalán nem is valamiféle aktusszerkezetben jelentkezik be, következésképp az őshülével „korreláló” ős-én sem aktusjellegű én, hanem a „tudat” olyan szintje, amely sem a tudatossággal, sem az aktusjelleggel, de még csak a passzív vagy aktív szembeállítással sem jellemezhető.

Olyan alapvető dinamizmushoz jut el így Husserl, amelyből minden eredni és amelybe minden visszatérni látszik: egyszerre áramlik benne az idő, a kezdődő aktusok, a formálódó tárgyiságok, az érzés rezdülései és a test moccanásai. Nemcsak az okoz rendkívüli nehézséget, hogy ezt a szférát megközelítsük, hanem az is, hogy ha a szemünk sarkából sikerült megpillantanunk, akkor valamiképpen fogalmi eszközökkel jellemezzük is. Husserl háromféle fogalmi eszközt alkalmaz: 1) Egy negatív utat, bizonyos értelemben a negatív teológia fenomenológiai változatát, amennyiben mindazokat a predikátumokat tagadja az ősáramlással kapcsolatban, amelyet az intencionális tárgyvonatkozás kapcsán szoktunk alkalmazni, vagyis az ősáramlás nem tudatos, nem tárgyra irányuló, nem aktus szerű, nem jelentéssel, nem individuális stb. 2) Az *Ur-* előtag alkalmazásával mintegy analógiásan vezet rá arra, hogy ebben a mélységben az énhez, a hüléhez, az időhöz, az aktushoz stb. hasonló jelenségek találhatók, de csupán hasonlóak. Valójában az *Urhyllé*, az *Urzeit*, az *Urich* stb. azt a feltételrendszert rajzolják ki, amely lehetővé teszi az idő, az én, a hülé, a tárgy, stb. fenomenális megjelenését. 3) Mivel itt olyasféle „létről” van szó, amely a legradikálisabb

⁴¹⁹ B III 9, 67. (Idézi Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, i. m. 108.)

⁴²⁰ Hua XV., 598.

módon kivonja magát a gondolati megragadhatóság alól, ugyanakkor mégis elementáris tagolódást mutat, ezért Husserl az erőknek egy olyan rendszeréhez folyamodik segítségül az ábrázolásban, amelyről feltehetjük, hogy lehetővé teszi az énszerű, tárgyszerű, fenomenális tapasztalat magasabb, komplex szintjeit. Az erőknek ezt a rendszerét pedig ösztönrendszernek nevezi. „Úgy tűnik – írja –, hogy a világ egészének konstitúciója már »ösztönösen« [instinktiv] előre van jelezve a számomra, és itt a lehetővé tévő funkcióknak már előre megvan a maguk lényegábécéje és lényeggrammatikája.”⁴²¹

A husserli ösztöntan nem egy gyakorlati, testies vagy indulati szférát mutat meg, hanem a tapasztalat legalapvetőbb képességeit igyekszik kitapogatni. A Husserl értelmében vett ösztönök egyfelől az erő, a késztetés, a tendencia jellegével rendelkeznek, tehát van egy energetikai jellemzőjük, másfelől azonban – és ez sokkal figyelemre méltóbb – a formálás képességével. Az ösztönök nem csupán hajtóerőt jelentenek, ennél ugyanis sokkal fontosabb transzcendentális funkciójuk van: az ösztönök tagolnak, összekötnek, formálnak, vagyis *produktív szintéziseket* irányítanak. Az ösztönintencionalitás a legelementárisabb módon tagol, vagyis a legalapvetőbb módon meghatározza világra való nyitottságunkat, ugyanakkor a legelementárisabb módon össze is köt, azaz nemcsak az elemi tartalmak elválasztásában, de az elemi összekötésben, a legalapvetőbb illeszkedésekben is meghatározó.⁴²² Az őshülé ösztönök által irányított eredeti konstitúciója azt a transzcendenciát, azt az első világvonatkozást, világra nyílást hozza létre, amihez képest az észlelésben és a világtapasztalatban bejelentkező transzcendencia csupán másodlagos.⁴²³

Az ösztönök vad világa nem borítja fel és nem aknázza alá a tudat látszólag jól rendezett életét, mint például azoknál a szerzőknél – gondoljunk akár Nietzsche-re –, akiknél az ösztön a tudattal szembenálló princípium. Husserl megközelítésében az ösztön a tudatos világkonstitúció alépitménye, nyugalmas, csendes, anonim altalaj.⁴²⁴ Úgy tűnik, hogy a husserli genetikus fenomenológiában az ösztön két alapvető funkciót lát el és mindkét funkció meghatározó a fenomenológiai tapasztalatfeltárás számára: *az ösztön egyfelől a passzív szintézisek hajtóereje, másfelől a passzív szintézisek formáló elve*. Az ösztön nem csupán a

⁴²¹ Hua XV., 385.

⁴²² „Nem lehetne vagy kellene egy olyan egyetemes ösztönintencionalitást feltételeznünk, amely álló időbeli keletkezésként egységesen alakít ki minden eredeti jelent, és konkrétan oly módon visz tovább a jelentől a jelenig, hogy minden tartalom egy ösztönbetöltés tartalma és a célt megelőzően intencionált lenne, mégpedig úgy, hogy a minden primordiális jelenben meglévő magasabb rendű transzcendáló ösztönök átnyúlnak minden más jelenbe, és egymással valamennyit monászokként kapcsolják össze, miközben mindegyik jelen az összes többi belsőleg implikálja – mégpedig intencionálisan?” Hua XV., 595. [Magyarul: 124.]

⁴²³ Vö. B. Bégout: *Pulsion et intention*, i. m. 163.; K. Held: *Lebendige Gegenwart*, i. m. 90–91.

⁴²⁴ Husserl nem is vesz figyelembe negatív vagy pusztító ösztönöket. Egyedül egy kései kéziratban (E III 10, 6.) veti fel a negatív ösztönök kérdését, de el is veti ezt a lehetőséget. Idézi Brouce Bégout: *Pulsion et intention*, i. m. 165.

passzív szintézisek „energetikai” háttérét szolgáltatja, hanem alapvetően szintetikus.⁴²⁵ A hajtóerő és a formálóerő megkülönböztetésével a husserli ösztönrétegeket is világosabban elkülöníthetjük egymástól. Az észlelésben működő ösztön tulajdonképpen egyszerű hajtóerőként működik: az észlelést az optimális betöltődés felé hajtja. A másik két ösztönfajta esetén a formálóerő hangsúlyosabb a hajtóerőnél. Az eredeti affektivitás a szerzett, elsajátított, kulturálisan átvett sémák horizontszerű mélyrétege, az értelmi megformálás alaprajzolata. Az ösöztön ezzel szemben a legelemibb hajtóerő és formálóerő egyszerre, a legalapvetőbb idői és tapasztalati szintézisek szervezőelve.

A husserli ösztöntan kétségtelen érdeme az, hogy megkérdőjelezi azt az egész újkort uraló nézetet, amely azonosítja az én és az aktivitás fogalmát. Husserlnél az én immár nem tiszta aktivitás, hanem olyan passzivitás, amelyben ösztönök, affekciók, asszociációk alapozzák meg és készítik elő az én aktív állapotait. Bizonyos értelemben a tudat egysége is ebben az eredeti passzivitásban konstituálódik. Sőt, amennyiben az én nem statikus, szubsztanciális egység, hanem olyan élet, amelyet áthatnak a látens tendenciák, a tudattalan törekvések, az ösztönszerű vágyak, akkor az a kérdés is felmerül, vajon nem kell-e az én, vagy még élesebben: a tudat változásáról vagy fejlődéséről beszélnünk? Ahogy a már idézett 1933-as szövegben megfogalmazódik: „Vajon az aktusok énje és az aktusokból keletkező aktushabitualitások maguk nem fejlődnek?”⁴²⁶ A kérdés nem pszichologizálást rejt magában, hanem annak a lehetőségnek az elgondolására irányul, hogy az aktusok énjének szintje alatt egy éntelen és passzív infrastruktúra működik és hogy ezek szerint az ént magát is mint eredményt, mint a habitualitások szövedékét kell elgondolnunk, ami nem csak kifejlődött, hanem állandóan változásban van, illetve változásra képes.

Nem nehéz egyébként észrevenni, hogy e transzcendentális ösztöntan három rétege szerkezetileg és funkcionálisan párhuzamos az én azon hármas rétegzettségével, amelyet Husserl a *Karteziánus elmélkedésekben* vázol fel: a transzcendentális ego mint az élmények azonosságpólusa, az én mint a habitualitások szubsztrátuma és az én mint a konkrét, monadikus élet egésze. Ezek közül a két alsó réteg ösztönszintekkel való párhuzama érdemel figyelmet. A transzcendentális én szintjének felel meg az ösztönök legalsó rétege, az ösöztön, az időszintézisek mindent megelőző törvényeivel. Az eredeti affektivitásként értett formálóerő pedig a habitualitások énjével párhuzamos. Ennek a párhuzamnak az értelmét igyekszem bővebben kifejteni a következőkben.

⁴²⁵ Husserl a *C kéziratokban* a transzcendentális szintézisek végső alapzatát nevezi ösztönnek, vagyis ösztön és szintetikus működés között lényegi összetartozást fedez fel. „Minden tendencia a tendencia egy bizonyos szintetikus egységével rendelkezik.” Hua Mat. VIII., 37.

⁴²⁶ Hua XV., 595. [124]

4. Elsődleges és másodlagos érzékiség

Ahogy láttuk, a husserli ösztönton alapvetően a transzcendentális konstitúció megalapozási rendjében értelmezhető, mivel ennek a megalapozási rendnek a legalsó, legalapvetőbb szintjét hivatott fogalmi eszközökkel kifejezni. A következőkben a fenomenológiai értelemben vett „származás”, vagyis a genetikus keletkezés feltárásának egyik lehetséges fogalmi eszközét próbálom bemutatni.⁴²⁷ Egy olyan fogalompárról van szó, amely a husserli elemzésekben ugyan ritkán fordul elő, de úgy vélem, nagy jelentőséggel bír a genetikus fenomenológia apóriáinak termékkennyé tételében: a másodlagos érzékiségről⁴²⁸, illetve a másodlagos passzivitásról⁴²⁹. Helyesebben a másodlagos, szerzett érzékiség és az elsődleges, tanulás által nem befolyásolható érzékiség megkülönböztetéséről. Másodlagos érzékiségről Husserl a szedimentáció és a habitualítások vonatkozásában beszél. A szedimentálódott ismeretek, a habitualizált tapasztalási módok nem csupán rátelepednek a konstitúció alapvető szintjeire (időszintézisek, asszociációs szintézisek), hanem össze is olvadnak ezekkel a szintekkel. A konstitúció hierarchikus rendje így megbomlik, a felsőbb szint, vagyis a szedimentálódott ismeretek és habitualizált tapasztalási módok szintje visszahat az alsóbbra, a másodlagos érzékiség „kitakarja” az elsődleges érzékiséget, amely nélkül létre sem jöhetett volna.⁴³⁰ E különös transzformáció végeredményeként azután a másodlagos érzékiséget tartjuk elsődlegesnek és alapvetőnek, változtathatatatlannak és szükségszerűnek.

A filozófiatörténeti hagyományban nem ismeretlen az a gondolat, hogy a kultúrában élő ember kettős természettel rendelkezik, egy elsődleges, veleszületett természettel és egy olyan másodlagos természettel, amelyet a kultúra révén sajátít el, majd interiorizál. Pascal, Rousseau, Nietzsche emberképében mind fellelhető ez a kettősség: az ember valódi természetét eltakarja, sőt szinte láthatatlanná teszi a kultúrában elsajátított második

⁴²⁷ Egy 1933-ból származó szövegben, amely a statikus és a genetikus fenomenológia viszonyát tárgyalja, Husserl ezt a furcsa megjegyzést helyezi el lábjegyzetben: „Aber 'voraussetzen' ist nicht 'entspringen'.” (Hua XV., 606.), vagyis előfeltételezni nem ugyanaz, mint származni, illetve az eredetet megmutatni. A megjegyzés nemcsak Husserl Kantoz való viszonyát fejezi ki (szemléleti igazolás szemben a transzcendentális kikövetkeztetéssel), hanem az egész genetikus fenomenológia alapelvét is: a statikus fenomenológia előfeltételező eljárás módja helyett a genetikus fenomenológia célja és eszköze a származás, a konkrét létrejövés megmutatása. A vélt kialakulás helyett a tényleges létrejövést kinyomozni egyáltalán nem magától értetődő feladat. A tényleges kialakulás folyamatát ugyanis esetleg olyan változások, eltolódások, csúszások, torzulások, fordulatok, transzformációk alkotják, amelyek a statikus fenomenológia tárgya, a végeredmény felől már nem látszanak. A transzcendentális archeológia módszere azonban éppen ezt a feladatot tűzi ki célul.

⁴²⁸ Hua XVII., 319.

⁴²⁹ *Erfahrung und Urteil*, i. m. 336.

⁴³⁰ Ehhez a problémához lásd Zuh Deodáth: *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. 2009. (Kiadatlan kézirat.)

természete.⁴³¹ Husserl nem metafizikai, antropológiai vagy etikai értelemben használja elsődleges és másodlagos érzékiség megkülönböztetését. Ennek a megkülönböztetésnek számára transzcendentális jelentősége van és a tapasztalat legalapvetőbb konstitutív teljesítményeinek tisztázását szolgálja.

1. A *szedimentáció*. A szedimentáció jelentőségét egy olyan idézet világítja meg, amely ugyan a *Krízis*-könyvhöz kapcsolódó történeti-fenomenológiai vizsgálódások során született, de az egész genetikus vizsgálódás lényegi alapelvét mondja ki: „a történelem kezdetektől fogva, eleve nem más, mint az eredeti értelemképződés [Sinnbildung] és értelemleülepedés [Sinnsedimentierung] párhuzamosságának és összefonódásának élő mozgása.”⁴³² A történelem és – tehetnénk hozzá – a tapasztalat dinamikája egyaránt a két alapvető tendencia együttes erejének köszönhető, amely minden genetikus mozgásban fellelhető: az új értelmek keletkezésének tendenciája és a megszületett értelem valamilyen formában való kikristályosodása, megszilárdulása és megformálódása párhuzamosan zajlik. Az értelemképződés lezárulása, az értelemrögzítés (*Sinnstiftung*) azonban egyszersmind a formát nyert értelem megmaradását és más értelmekhez való illeszkedését, más értelmekkel való fedésbe kerülését vagy akár konfliktusát is jelenti. Ez utóbbiról, az értelemszedimentáció nagyon összetett jelenségéről lesz szó a továbbiakban.

A kifejezés Husserlnél fellelhető sokértelműségét megpróbálom némiképp pontosítani az eddigi elemzések belátásai felől. Úgy gondolom, hogy strukturális tekintetben egy alapvető megkülönböztetést kell végrehajtanunk: beszélhetünk szedimentációról a formális időtudat értelmében, és beszélhetünk szedimentációról az időben létrejövő tartalom vonatkozásában. Az előbbi értelemben a szedimentáció annyit jelent, hogy a retencionális lecsengéssel az adott időtárgy tapasztalata nem tűnik el teljesen, hanem valamilyen felidézhető formában megmarad. A *Formális és transzcendentális logika* megfogalmazásával: „a retenciók szedimentációja az »alvó tudat« alakzatába”⁴³³ olyan lényegi törvényeknek engedelmeskedő változás, amely kikerülhetetlen szükségszerűséggel és állandóan megtörténik. Ennek a folyamatnak a vége egy emlékként felidézhető, egyedi tartalom jelenléte, mégpedig implicit, az időtudat a priori törvényei által magyarázható jelenléte a tudatban.

⁴³¹ Ennek a gondolatnak számos aspektusa lelhető fel filozófiai a hagyományban: természet és kultúra olyan megkülönböztetése, amelyben a kultúra mintegy második természetként áll az igazi természet mellett; az ember kultúrában szerzett jellemzői, vagyis a hiúság, becsvágy, hatalomvágy, felületesség által jellemzett másodlagos természete szemben az első természete eredendő jóságával; a metafizikai és az antropológiai aspektus mellett ugyanakkor újra és újra megjelenik egy moralizáló, egzisztencialista aspektus, amely a kulturális, másodlagos természetet nem tulajdonképpeninek ítéli.

⁴³² *A geometria eredetéről*. In: *Az európai tudományok válsága II.*, i. m. 62.

⁴³³ Hua XVII., 295.

A szedimentáció második értelme ezzel szemben az értelemleülepedés azon típusait jelenti, amelyeket nem lehet kimerítően megmagyarázni az időtudat teljesítményeivel. Itt már a genetikus fenomenológia olyan alapfogalmainak igénybevételére van szükség, mint például a passzív genezis, az asszociáció és különösen az affektivitás. A szedimentáció e második jelentése nem konkrét, individuális tapasztalatok konkrét emlékként való fennmaradására utal, hanem olyan típusú leülepedésre, amely a tapasztalati élet állandó háttérét alakítja és befolyásolja. Itt egyrészt beszélhetünk tipizálásról (vagyis az empirikus fogalmak létrejöttéről és változásairól), másrészt beszélhetünk egy általánosabb jellegű szedimentációról, a mindenkor tapasztalat affektív háttérének, affektív reliefjének, előzetes domborzatának változásáról a leülepedett ismeretek, vélekedések, meggyőződések fényében.

Megjegyzendő, hogy a másodlagos érzékiségen belül megkülönböztethetjük a személyes ismeretek leülepedett szintjét, valamint egy teljesen személytelen háttérszintet. Az első réteg azoknak az ismereteknek és ítéleteknek a leülepedéséből származik, amelyeknek az eredete feltárható, vagyis amelyeknek megszerzését fel tudom idézni és kialakulásukat nyomon tudom követni az eredeti alapítás, az *Urstiftung* pillanatáig. Az a folyamat, ahogyan megtanultam autót vezetni, visszakövethető e tanulási folyamat kezdetéig, noha az autóvezetés képességét készségszinten már teljesen öntudatlanul gyakorlom. A második réteg azonban olyan leülepedési folyamatra utal, amelynek az *Urstiftung*jai már feltárhatatlanok. Vagyis egy személytelen másodlagos érzékiség kialakulásáról van szó, amelyre éppen ezért jól illik a husserli ösztöntan kifejezése: eredeti affektivitás. Nem tudom, mikor és hogyan tanultam meg tárgyakat észlelni, a tárgyi világot éppen ilyen szerkezetüként látni, emberek és tárgyak között különbséget tenni, a színeket egymástól megfelelően elkülöníteni, a nyelv szavait helyesen használni, érteni azokat a szabályokat, amelyek a mindennapi életet, a szokásokat, az intézményeket irányítják stb. A másodlagos érzékiség kifejezést alapvetően ez utóbbi értelemben használhatjuk, vagyis az eredeti affektivitás értelmében. A másodlagos érzékiség tehát nem tudatos, kognitív fogalmakból áll, hanem öntudatlan szabályokból, amelyek a tapasztalat legelemibb tagolását teszik lehetővé és valósítják meg egyszerre.

A szedimentáció bármelyik típusa alapvetően passzív folyamatot jelent: anélkül zajlik le, hogy az én intencionális odafordulására vagy bármilyen aktivitására szükség lenne. Passzív jellegét az is alátámasztja, hogy a szedimentált tartalom feltárása csak közvetve, utólag, áttételes módon lehetséges. A szerzett, kialakult, megszokottá vált tapasztalati tendenciákra éppen azért nehéz rálátást nyerni, mert hogy ezek minden tapasztalat háttérét képezik: ezért

alkalmazza Husserl a másodlagos passzivitás kifejezést.⁴³⁴ A legvilágosabb példát itt nem a kognitív szféra szerzett, leülepedett rajzolata szolgáltatja (az elsajátított tudományos ismereteim sokasága) – a szerzett, leülepedett jelleg a tapasztalat kulturális háttérének feltárásakor, tapasztalat és életvilág összefüggéseinek elemzésében sokkal világosabban tetten érhető.⁴³⁵ Például egy tölgyfát valószínűleg egészen másként észlel az, aki az európai kultúrában nevelkedett és átlagos biológiai-botanikai ismeretekkel rendelkezik, mint az, aki egy archaikus társadalomban él és a tölgyfát például boszorkányok és manók lakhelyének tartja. Mást lát az előbbi és mást az utóbbi. Egy háromszög rajzában mást lát az, aki azt az isteni tekintet szimbólumának tartja és mást az, aki segédábraként értelmezi és geometriai tételek bizonyítására használja. Mást hall az, aki az üsdob pergését ellenséges támadás jelzésekként fogja fel és mást az, aki ugyanezt egy szimfónia előadása során hallja.

A tapasztalat konstruált, de e konstruáltságában egyszersmind tudattalan és a szubjektum számára közvetlenül láthatatlan jellege többnyire nem a veridikus tapasztalatban, az objektív igazságot kutató, kognitív jellegű észlelésben, hanem a személyes, affektív jellegű tapasztalatban érhető tetten. Egy meghatározott helyzetre adott tipikus reakciónk felfejtése, tipikusként való megragadása jó lehetőséget teremt arra, hogy rálátást nyerjünk a tapasztalat előrajzolt, sematizált jellegére, arra az előzetes rajzolatra, amelyet szedimentált ismeretek, valamint a szedimentáció révén tudattalanná vált meggyőződések és tendenciák határoznak meg. Az eredeti affektivitás nyomai nem csak az episztemikus tapasztalatban, de az affektív, érzelmi-indulati életben is világosan felismerhetők. A tapasztalati élet kognitív és affektív oldala egyaránt alapvető sematizációs tendenciákra, előzetes rajzolatokra, egy eredeti affektivitásra épül.

2. *Habitusok.* Így jutunk el a szedimentáció párfogalmához, a habitus, illetve a habitualizáció fogalmához. Ahogy a szedimentáció passzív genezisének eredménye a tapasztalati tárgy értelemrétegeinek feltárásában hozható felszínre, úgy a tudat énpólusának tartalmi egy ezzel korrelatív és analóg módon zajló folyamatot mutatnak.⁴³⁶ A korábbi aktusok eredményei, vagyis a megszerzett ismeretek, a megértett összefüggések és a belátott igazságok nem tűnnek el nyomtalanul. Ám nem csak arról van szó, hogy képes vagyok emlékezni a végrehajtott aktusra (felismerésre, ítéletre, tapasztalatra) és a megszerzett

⁴³⁴ „[Az ítélet] tehát betagozódik a passzív háttérbe, vagyis a tudattalanba, ami azonban nem halott semmi, hanem a tudat határmódusza, és később újra affektív hatást gyakorolhat ránk mint második passzivitás a váratlan ötletek, lebegő gondolatok, stb. formájában. Az ítélet ebben a módosulásban azonban nem eredeti passzivitás, hanem másodlagos passzivitás.” *Erfahrung und Urteil*, i. m. 336.

⁴³⁵ Itt most sem az életvilág, sem a nyelv, sem a történetiség problémáját nem érinthettük. Mindhárom probléma jelentősége világossá válik a genetikus elemzések számára a *Krisis*-könyv híres III. Mellékletének, A *geometria eredetéről* címet viselő szövegnek az elemzéseiből. Az *európai tudományok válsága II.*, i. m. 41–70.

⁴³⁶ A habitusok fogalmához lásd: Hua IV. (*Ideen II.*), 29§. 111–120.; *Kartezánus elmékedések*, 32. § i. m. 80–82.

meggyőződésre, hanem arról is, hogy ezeknek a tapasztalatoknak a tartalma érvényességként megmarad és részévé válik az én életének. Ahogy Husserl írja: „olyan énként találom magamat, melynek meggyőződése van, melyet mint folytonos ént éppen ez a megmaradó habitus határoz meg.”⁴³⁷ Az én tehát nem üres azonosságpólus, a tudat absztrakt és formális önmagára irányulása, hanem tartalommal rendelkezik: áramló élete nem csak egy időtudat mechanikus lefutása, hanem konkrét élet. Az én ezen a szinten a habitualítások szubsztrátuma. Egyszerűbben megfogalmazva: nemcsak egy tiszta, transzcendentális tekintet vagyok, az öneszmélés változatlan pólusa, minden élmény és aktus személytelen fókuszpontja, hanem egyszersmind a szokásaim egésze is: megszokott reakciók, gondolatok, indulati és érzelmi válaszok, kommunikációs stratégiák és tapasztalati módok bonyolult szövedéke. A habitualításról általában elmondható, hogy „bizonyos, lényegi törvények hatálya alatt álló genezis”⁴³⁸ alakítja ki, a konkrét habitus azonban a konkrét élet ténylegesen végrehajtott tapasztalataitól függ, és azokat tükrözi.

Mind a szedimentáció, mind a habitus, amennyiben tartalmi módon határozzák meg a tapasztalatot, különös, köztes jelleget mutat. Tartalmasabbak, mint a tudat időhöz és intencionalitáshoz köthető általános, transzcendentális törvényei, ugyanakkor nem olyan konkrétak, mint a teljes – husserli kifejezéssel – monadikus élet szintjén megragadható aktusok egyedi tartalmi. A mindenkori tapasztalat háttereként e tapasztalatot előrajzoló köztes struktúráról van szó, amelyekben a kulturális, történelmi ismeretek és személyes tapasztalatok egyaránt kimutatható nyomot hagynak. Olyan másodlagos érzékiséget hoznak létre, amely a jelen tapasztalat horizontját és láthatatlan erezetét képezi, de a múltbéli tapasztalatokra, illetve a kulturális környezetre utal. A szedimentáció és a habitus köztes jellege azonban nem másodlagosságot takar: az eredeti affektivitást kirajzoló struktúrák nélkül ugyanis sem a transzcendentális szféra változatlan lényegtörvényei, sem az életvilág konkrét történetisége nem lenne megközelíthető.

3. *Másodlagos érzékiség és tudattalan.* Ahogy a *Karteziánus elmékedések* tételszerűen megfogalmazza: minden aktív genezis „előzetes passzivitást föltételez”.⁴³⁹ A genetikus fenomenológia ezen általános és első belátása a mostani vizsgálódásokban kiegészül egy másikkal: az előzetes passzivitásban elsődleges és másodlagos passzivitást/érzékiséget különíthetünk el. Mielőtt az aktív genezisek szintjéről áttérnénk a passzív, tudattalan és éntelen alapzat szintjére, egy különös, köztes szintet találunk. E köztes

⁴³⁷ *Karteziánus elmékedések*, i. m. 81.

⁴³⁸ *Karteziánus elmékedések*, i. m. 91.

⁴³⁹ *Karteziánus elmékedések*, i. m. 93.

szint legfontosabb fogalmai az affektivitás, a másodlagos érzékiség, a szedimentáció, a habitus. A fenomenológiai ösztöntan három szintje közül a középső szint tartozik ide: a perceptív ösztön és az ösöztön között elhelyezkedő „eredeti affektivitás”, amely az én tapasztalati horizontjának sajátos megformáltságát, előrajzoltságát fejezi ki. Olyan előrajzoltságról van azonban szó, amely nem az időtudat változtathatatlan törvényeitől függ, hanem szerzett és leülepedett őstapasztalatoktól.

A másodlagos érzékiség működését nehéz bármilyen filozófiai vizsgálódás tárgyává tenni, mert olyan tapasztalatok leülepedésének eredménye, amelyek már nem felidézhetőek. Merleau-Ponty kifejezésével: egy olyan múlta utalnak, amely sohasem volt jelen. Mégis tapasztalatok, vagyis konkrét élmények és a valósággal való konkrét találkozások eredménye, nem absztrakt és megváltoztathatatlan törvények megjelenése. A másodlagos érzékiség a mindenkori én alapzata, a transzcendentális ént tartalmazó, konkrét én alapvető tapasztalati szerkezete. Az a szint, amely – szemben az időtudat és az intencionális tárgyra irányulás mindenütt egyformán működő törvényeivel – a konkrét tapasztalat konkrét asszociatív összefüggéseit határozza meg. A tényleges tapasztalat tartalma nemcsak az időtudat és az intencionalitás általános törvényeitől függ, hanem a másodlagos érzékiség konkrét rajzolatától, hangsúlyaitól, tendenciáitól is. A másodlagos érzékiség az, ami a valóságos tapasztalat asszociatív, analogikus összefüggéseit, az utalások és hasonlóságok szerkezeti rendjét meghatározza, és amin keresztül tapasztalati életem konkrétságának és éntudatom személyességének összefüggése megragadható.

A másodlagos érzékiség nevezhető a tapasztalat tudattalanjának. Fenomenológiai értelemben csak oly módon beszélhetünk tudattalanról, hogy azt nem elfojtott és elrejtett, a tudatba betörni nem képes reprezentációk által benépesített területként gondoljuk el, hanem a tapasztalat tényleges törésvonalait alkotó, a látható, tapasztalható világ láthatatlan erezetét képező szerkezetként, razolatok, sémák hálózataként próbáljuk megragadni. Ehhez kínál eszközt a másodlagos érzékiség fogalma.

Egy ilyen típusú vizsgálódásnál persze bonyolult „archeológiai” feltárássra van szükség. Hiszen a másodlagos érzékiségen keresztül, vagyis az élettapasztalat, a kultúra, az életvilág által meghatározott érzékiségen keresztül az elsődleges érzékiséghez szeretnénk visszataláni, ahhoz a szinthez, amit a kultúra, szokás, nyelv még nem érint. A kérdés persze az, hogy elérhetjük-e az elsődleges érzékiség szintjét – az ösztöntan vonatkozásában ez lenne a legalapvetőbb ösztönök szintje, minden genetikus fenomenológia alapzata. A válasz, úgy vélem, nemleges. A legalapvetőbb szint tiszta szemlélése alighanem lehetetlen. Sokkal inkább

úgy tűnik, hogy mindig is csak a másodlagos érzékiségen keresztül, vagyis annak *függvényében* közelíthetünk egy feltételezett elsődleges érzékiséghez.

A genetikus fenomenológia összefüggésében ez a belátás azt jelenti, hogy mindig középen kell kezdenünk a vizsgálódást, vagyis az adottból kell kiindulni és csak ahhoz képest juthatunk tovább. Az ösztönök alapszintje csak a megformált, másodlagos ösztönökön keresztül értelmezhető egyáltalán: az ember elsődleges természete – hogy ezt a nietzschei megkülönböztetést használjuk – nem pillanatható meg a másodlagos természetétől függetlenül. Nem az első érzékiség tiszta állapota, hanem elsődleges és másodlagos érzékiség különbségének felfogása és értelmezése tehát a feladat. A másodlagos érzékiség, illetve – a husserli ösztöntan kifejezésével – az eredeti affektivitás olyan kiindulópontot kínál, ahonnét jó rálátás nyílik különféle területekre: a történeti genezisre, az életvilág és a kultúra tapasztalatformáló hatására, valamint az élettörténet narratív összefüggéseire. Úgy tűnik azonban, hogy a különféle, egymásra épülő és egymásba ékelődő rétegeket csak egymáson keresztül, egymáshoz való viszonyukban lehet feltárni. 1) Konkrét élettörténetem és konkrét tapasztalataim elemzésén keresztül juthatok el az eredeti affektivitás feltárásáig; 2) csak a másodlagos érzékiségen keresztül juthatok el az elsődleges érzékiség alapvető, transzcendentális szerkezetének feltárásához; 3) az eredeti affektivitáson keresztül nyílik út az életvilág és a történelem dinamizmusa felé, és fordítva, 4) a történeti-kulturális életvilág szféráján keresztül válik értelmezhetővé az eredeti affektivitás konkrét előrajzoltsága.

Az egymásba ékelődő és egymásra utaló rétegek e különös szövedéke csak egy sajátos nézőpontból jelenik meg és válik egyáltalán megközelíthetővé. Így jutunk el a genetikus vizsgálódások egyik különös témájához, amely egyszerre tapasztalat és egyszerre módszer, és amely a különféle genetikus rétegek egymásbafonódását talán a leghatékonyabban teszi láthatóvá.

3. Retroaktivitás

A retroaktivitás fogalma már a *Bernaui kéziratok* elemzéseiben is szerepet játszik, a retroaktivitás jelentősége a tartalmi szintézisek szempontjából azonban csak a passzív szintéziseknek szentelt elemzésekből válik világossá. Noha Husserl csak mintegy mellékesen említi néhányszor a retroaktív ébresztés fogalmát, úgy gondolom, hogy ennek a jelenségnek az egész genetikus fenomenológia számára döntő jelentősége van. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a retroaktivitás helyes értelmezése az egész husserli genetikus fenomenológiát

új fénybe állítja. Ha a genetikus fenomenológia végső feladata a tapasztalat dinamizmusának feltárása, akkor, úgy tűnik, azt is hozzá kell tennünk, hogy e dinamizmus fenomenológiai megközelítésének kulcsa a retroaktivitás fenoménje.

1. Retroaktív tapasztalat

Lássunk mindenekelőtt néhány példát: „felhangzik egy dallam, anélkül, hogy jelentékeny affektív erőt gyakorolna, sőt ha ilyesmi egyáltalán lehetséges lenne, minden affektív ingerhatás nélkül. Valami mással vagyunk elfoglalva, és nem olyan a helyzet, hogy a dallam valamiféle »zavarásként« afficiálna minket. Most azonban érkezik egy különösen olvatag hang, az érzéki örömet vagy nemtetszést sajátos módon kiváltó fordulat. Ez az egyedi elem azonban nem pusztán önmagában afficiál eleven módon, hanem általa egyszersmind az egész dallam kiemelkedik, amennyiben a dallam még eleven a jelen mezejében; az affekció tehát visszafelé sugárzik a retencionális szférába, először is egységesen kiemelő módon hat, s ugyanakkor úgy, hogy a sajátosan kiemelkedőkbe, vagyis egyedi hangokba sajátos affekciót juttat.”⁴⁴⁰ A retencióban még megmarad az első néhány hang, különben az ébresztés nem lenne lehetséges. Ám a retencióban ezek a hangok nem úgy maradnak meg, mint akkor, amikor tudjuk, hogy dallamot fogunk hallani, például beülünk egy koncertre és tudatosan várjuk az első, majd sorra az összes többi hangot. Ilyenkor átélt, saját affektivitással rendelkező hangok maradnak meg retencionálisan. Az idézett példában az a különleges, hogy egy vagy akár több, saját affektivitással nem rendelkező hang retencionálisan mégis megmarad, és a hirtelen felismerés ezeket is ellátja affektív erővel. Csakhogy – és ez a rejtélyes az egészben – ezek a hangok már elhangzottak, nincsenek jelen, még úgy sem, hogy éppen most csengenek le, mintha húrok, hangszekrények vagy hangszórók még rezegnének fizikailag. A retroaktív ébresztésre nem a fizikában találjuk meg a választ, vagyis nem arról van szó, hogy ezek a hangok még a jelenben is hangzanának egy fizikai tárgy utórezgése következtében. A retroaktivitás egy olyan hangot ébreszt fel, amely sem az elhangzásakor nem volt hallható, legalábbis nem ért el egy küszöbértéket, most pedig már végképp nem hallható. Bizonyos értelemben mégis megjelenik, mivel a jelenben hirtelen felismert dallam első hangjaként jelenik meg, mégpedig most, utólag. A jelenben kapja meg azt az affektív értéket, ami az elhangzás pillanatában még hiányzott.

⁴⁴⁰ Hua XI., 155.

A példában említett különös hang mostja azért rendelkezik ezzel a hirtelen felfokozódó affektív erővel, mert egy korábban már elindult affektív tendencia beteljesüléséről van szó. Azokat a hangokat valóban hallottuk, nem csak most képzeljük, hogy hallottuk, ám ha hallottuk is őket, nem érték el a felismerés szintjét. Valami más jobban foglalkoztatta a tudatot, annak a másnak az affektív ereje nagyobb volt és ezért elfedte a hangok affektív törekvését. Nem volt azonban annyival nagyobb ez az affektív erő, hogy teljes mértékben és végleg elfedte volna a hangok hallását. Hallottuk azokat a hangokat és mégsem hallottuk őket, mivel egészen másra figyeltünk.

Egészítsük ki, illetve változtassuk meg a példát. Egy kávéház teraszán ülök a kedvesemmel, tavaszi napsütés van és kellemesen langyos szél mozgatja a közeli fák lombját. Már hosszú ideje feszültek vagyunk, veszekszünk, vádoljuk egymást. A kölcsönösen elszenvedett sérelmek dühe és büntudata ránk telepszik. A pincér letesz elénk még egy kávé, és ahogy a csészealj koppan az asztallap márványfelületén, egyszerre melegség ömlik el rajtam. Ráébredek, hogy tele van a szívem szeretettel és gyengédséggel, de az érzés valamiképpen fájdalmas és távoli. Nem értem, mi történik, ezért zavaromban a kávémat kavargatom, nem merek a kedvesemre nézni, nehogy ez a váratlan melegség tovaszálljon. És akkor egy pillanatra a szél kevésbé zúgatja a közeli fák lombját és ebben a majdnem csendben hirtelen észreveszem, hogy már egy ideje azt a dallamot hallom, amit szerelmünk kezdetén annyira szerettem, és amit akkor valamiért a kapcsolatunkkal társítottam. Az a hirtelen és megmagyarázhatatlan öröm, amely az előbbi pillanatban meglepett, majd az örömmel társuló felkavaró bizonytalanság valójában ehhez a dallamhoz kapcsolódik. Azt a dallamot a fák zúgásán keresztül mégiscsak hallottam, de nem vettem észre. A sértett düh és az elkeseredés minden egyéb ingert elnyomott, kétségbeesésem mélypontján mégis valamiféle öröm jelent meg, de ez nem a közeli megoldás öröme volt, hanem nosztalgikus, fájdalmas öröm. A dallam felismerése után egyértelműen azonosítani tudtam az érzést: a korábban érzett tiszta reménykedés emléke és a jelenlegi kétségbeesés közötti bizonytalanság érzése volt. De maga az érzés az észre nem vett és mégis hallott dallamhoz kötődött.

A dallam felismerésekor retroaktív ébresztés történt: abban a pillanatban ráébredtem, hogy már egy ideje hallom a dallamot. Vegyünk egy másik példát: egész nap kedvetlen vagyok, rágom a szám szélét, eszem, de úgy érzem, nincs étvágyam, nincs jó íze az ételnek. Délután elalszom, azután felébredek, mert úgy érzem, rosszul fekszem. Az arcomnak nem kényelmes a párna és fáradtnak, erőtlennek érzem magam. Úgy érzem, nem tudok gondolkodni, még pontosabban, hogy nem tudom *használni a fejemet*. Bekapcsolom a tévét, és ahogy bámulom a képernyőt, a nyelvemmel tapogatom az ínyemet. Egyszerre belém hasít a

felismerés: fáj a fogam. Egy adott ponton a számban erős és kellemetlen feszültség, feszítő és bénító érzés uralkodik. És abban a pillanatban arra is rájövök, hogy ezért voltam egész nap kedvetlen, étvágytalan, ezért nyomta az arcomat a párna és ezért nem tudtam használni a fejem. Egész nap fáj a fogam, de csak most vettem észre, csak most lett olyan erős ez a feszítő érzés, hogy elérte a tudatomat. A felismerés pillanatában retroaktív ébresztés történt, a korábbi, általánosan kellemetlen közérzetet, ezt a formátlan, tagolatlan hangulatot egyszerre megértettem: fáj a fogam. És mi sem mutatja jobban a retroaktivitás hatását, minthogy a felismerés pillanatában a korábbi kedvetlenségtől is megszabadultam: nem általában minden rossz, hanem csak a fogam fáj, vagyis meg lehet oldani a problémát.

Utazom a buszon Párizsban, egy könyvet forgatok, amit az imént vettem egy antikváriusnál, de túlságosan álmos vagyok ahhoz, hogy figyelni tudjak a könyvre. A könykömre támaszkodom és bámulom a sugárút forgalmát, a sietős gyalogosokat, a narancsos alkonyi fények keveredését az éppen felgyújtott utcai lámpák sárgás fényével, a kirakatokat. És egyszerre eszembe jut, hogy megennék egy palacsintát. Olyan erővel tör rám az érzés, hogy legszívesebben leszálnék, hogy egy utcai palacsintasütőtől vegyek egy nutellával vastagon megkent nagy palacsintát. Ám ezt nem tehetem, mert sietnem kell, az esti program előtt még haza kell érnem. Mindenesetre meghökkentő a dolog. Éhes voltam? De miért éppen a palacsinta jutott eszembe? Bizonyára az ablakból kifelé bámulva valahol láttam egy palacsinta árust és így jutott az eszembe pont a palacsinta. Mire ehhez a gondolathoz érek és megnyugszom, éppen nyílik az ajtó, leszáll néhány ember és hirtelen megpillantok egy fekete kisfiút, aki egy utolsót harap a palacsintájába, majd összegyűri a papírt és nyugodtan rágva, egykedvűen bámul ki az ablakon. Akkor ébredek rá, hogy már percek óta érzem a palacsinta illatát, hogy a buszban igen erős és jellegzetes palacsintaillat keveredik a nedves esőkabátok és a fertőtlenített műbőr ülések szagával. Ebben a pillanatban már egészen biztosan tudom, hogy a palacsintaszagot korábban is éreztem, de nem vettem észre. Másra figyeltem, kerülő úton mégis eljutott a tudatomba a palacsinta utáni vágy.

A példákat még hosszan lehetne sorolni. Mindenekelőtt szeretnék leszögezni néhány gondolatot. Először: a retroaktív ébresztés, úgy gondolom, nem szélsőséges és furcsa eset, hanem a tudat működésére általában jellemző mozgás. Másodszor: a retroaktivitás nem csupán a tapasztalat egy különös szegmensét jelenti, hanem bizonyos értelemben a genetikus elemzések kulcsát szolgáltatja. Harmadszor: a retroaktivitás különféle szinteken jelenik meg és átszövi a tapasztalati élet egészét.

Első pillantásra is látszik a felsorolt esetekből, hogy retroaktív ébresztéssel különböző időtávokban és tapasztalati formákban találkozhatunk. Mindenekelőtt megkülönböztethetjük

az eleven jelen hatókörében zajló retroaktív ébresztést, valamint az emlékezeti szférára kiterjedő retroaktivitást. Ez utóbbival kapcsolatban persze felmerülhet, hogy itt mindössze értelmezésről van szó. Akkor is valahogy értelmeztem az eseményeket és most is értelmezem őket, ezúttal azonban másként. Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű. Ha közelebbről megvizsgáljuk, az értelmezés különbségei mögött mélyebb, szerkezetileg is feltárható, fenomenológiai különbség rejlik. Nem egyszerűen másként értelmezem a múlt egy eseményét, valakinek a viselkedését stb., hanem *másként jelenik meg* ez az esemény. Most egészen másként emlékszem arra a múltbéli pillanatra, mint mondjuk két héttel korábban. A múltbéli esemény természetesen nem változott meg, a két héttel ezelőtti emlékem azonban szöges ellentéte a mostani emlékemnek. Ha a jelen pillanatban történne a kérdéses esemény és mindkét módon tapasztalhatnám, akkor nem két értelmezést tapasztalnék ugyanavval az eseménnyel kapcsolatban, *hanem két külön eseményt*.

Az emlékezetre kiterjedő retroaktív ébresztésre példák sokaságát találhatjuk. Tegyük fel, hogy házasságban élek. Ha kiderül, hogy a feleségem megcsalt és azért viselkedett olyan furcsán, azért volt gyakran olyan zavart, kelletlen, elutasító, akkor a múlt egyes pillanatai – például ahogy egy adott napon belépett a szobába – egészen másként jelenhetnek meg, mint korábban, azelőtt, hogy tudomást szereztem a megcsalás tényéről. Emlékszem, hogy két héttel ezelőtt, szilveszter napján – akkor még nem tudtam semmit – eszembe jutott, ahogy a rokonainál ebédeltünk karácsonykor. Ültünk az asztalnál és a feleségem furcsa arccal felállt, azt mondta, nem érzi jól magát és kiment. Hamarosan visszatért, immár semmi nem látszott rajta, amikor megkérdeztem a kávénál, hogy van, szinte csodálkozva nézett rám. Ez a jelenet szilveszter napján eszembe jutott, mert a feleségem aznap tényleg rosszul volt, hányt, belázasodott. Arra gondoltam, hogy már karácsonykor megfertőzhetett valami és csak most jött ki rajta a betegség. Január közepén azonban megtudtam, hogy két hónapja viszonya van valakivel. És az is kiderült, hogy a karácsonyi ebédnél nem rosszul volt, hanem kiment telefonálni, és nem azért volt olyan elégedett az arca, mert elmúlt a rosszulléte, hanem azért, mert a szeretője kedveseket mondott a telefonba. Ugyanaz az esemény kétszer, és mégis két különböző esemény. Tudom, hogy a múlt nem változott, ami elmúlt, az olyan mozdulatlan, mint egy kötömb a tó mélyén. És az egyik emlék mégsem fedi a másikat. Valami elmocant és ez a moccanás mindent magával sodort. Nem arról van szó, hogy az egyik emlék felülírta a másikat, és nem is arról, hogy most másként értelmezem ugyanazt, mint korábban. Arról van szó, hogy a tökéletesen változatlan múlt teljesen más alakban jelent meg, más a tárgy, ami megjelenik és a más a tudat, ami számára megjelenik. Ha értelmezésről lenne szó, akkor ugyanazt értelmezném kétféleképpen, a valóságban azonban két különböző emlékről van szó,

amelyek formálisan ugyan egy és ugyanazon eseményre vonatkoznak, a feleségem belépésére, tartalmukat tekintve azonban tökéletesen különböznek. Nemcsak a feleségem belépése különbözik, hanem én magam, az emlékező is különbözöm a korábbi emlékezőtől, noha a múlt maga most már egyszer és mindenkorra megváltoztathatatlanul nyugszik az idő mélyén.

A visszaemlékezésen keresztül zajló retroaktív ébresztés természetesen világosan különbözik az eleven jelen és – hozzá kell tennünk – az érzéki egységképződés hatókörében zajló ébresztéstől. A korábbi példák nagy része ilyen érzéki retroaktivitásra utalt. A hangok utólagos, a felismert dallamhoz tartozóként való felfogása, a váratlan és megmagyarázhatatlan örömrészt okozó, de csak utólag felismert dal, a palacsinta vágya és annak felismerése, hogy palacsintaszagot éreztem, holott nem tudtam róla stb., ezek mind az érzékiség hatókörében zajló retroaktív ébresztések. Többnyire egy észrevétlen, de a retroaktivitásban még eleven érzet utólagos felélesztését tapasztaljuk.⁴⁴¹

2. A retroaktivitás különösségéről

A retroaktív ébresztés nem ritka és különleges tapasztalat, ami csak bizonyos, ravaszul megválogatott helyzetekre érvényes. Ezt akkor vesszük észre, ha a megszokott tárgyi világunkból hirtelen egy teljesen más környezetbe kerülünk. Például egy erdőben sétálunk, messze a legközelebbi településtől, messze a civilizáció megszokott „környezetétől”. Sötétedik és az erdőben hirtelen minden kétértelművé és bizonytalanná válik. Hangok hangzanak, árnyak moccannak, egy állatot vélünk látni, holott csak egy bokrot mozgat a szél, egy madár közelségét érezzük, holott csak csikorognak az egymáshoz préselődő ágak. Minden bizonytalanná, idegenné és meghatározatlanná válik. Egy ilyen séta során észleléseink nagy részét átszövik a retroaktív ébresztések. Még eleven érzetek az egyik pillanatról a másikra teljesen más észlelés alapjául szolgálhatnak.

⁴⁴¹ A retroaktivitásnak megvan a tükörszimmetrikus párja is, nevezzük „proaktív ébresztésnek”. Egy hamarosan bekövetkező eseménnyel kapcsolatban bizonytalan vagyok, ezért igyekszem felkészülni minden váratlan fordulatra és úgyszólván előre kialakítok egy álláspontot, hogy ahhoz tudjak ragaszkodni. Például nem akarok kölcsönt adni egy régi ismerősömnek, mert tudom, hogy talán soha sem fogom viszontlátni a pénzt. Találkozóra hív, mert jóban vagyunk és szeretek is vele beszélgetni, bár kissé link alaknak tartom, de éppen ez benne a szórakoztató. Elhatározom tehát, hogy ha törik, ha szakad, nem megyek bele a kölcsönbe. De sohasem tudhatom, nem mond-e olyat, amivel meglágyítja a szívemet, és amivel egész egyszerűen áthúzza a jól előkészített érveimet. Valójában azt nem tudom, hogy én magam nem fogok-e ellágyulni. Van egy előkészített értelmezésem a jövőről, de ez a jövő talán teljesen más lesz, olyannyira más, hogy ennek a jövőnek a tükrében a mostani jelen pillanat is semmisnek tűnhet. Bizonyos értelemben tehát a jelen valóságosságának érvényében kételkedem a jövőbeni esetleges változásom függvényében. Már most tudom, hogy történhet olyasmi a jövőben, ami felülírja jelenlegi meggyőződéseimet, noha a jelenben szilárdan támaszkodom ezekre a meggyőződésekre.

Hasonló helyzetben találom magam, ha egy számomra teljesen ismeretlen kultúrájú országban próbálok tájékozódni az emberi kommunikációban. Sohasem fogom tudni, hogy ami nekem egyértelmű agresszivitásnak tűnik, az vajon nem egyszerűen csak ártalmatlan rámenősség-e, nem fogom tudni, hogy egy nő kézmozdulata megvetést, vagy éppen a nyitottság kifejeződését jelenti-e, és a hivatalban nem fogom tudni, hogy azért dolgoznak-e lassan, mert itt mindig is ez a hivatalnokok tempója, vagy pedig gyűlölnék, mert a gazdag Európából jöttem. Ha valamiről megbizonyosodom, akkor az visszafelé átszínezi, sőt esetleg teljesen átértelmezi néhány ember viselkedését.

A tárgyi környezetről imént elmondottakat kiterjeszthetjük az élettörténet sajátos alakulására. Egy jelentőségteljes esemény bizonyos értelemben nemcsak hozzá kapcsolódik a mindenkori életünk addigi egészéhez, hanem ezt az egészet át is szervezi. Ennek az eseménynek a fényében akár az életem egésze más irányt vehet, rádöbbenhetek egy alapvető tévedésre, vagy felismerhetem eddigi problémáim megoldását. A múlt változatlan marad és mégis egészen más ehhez a múlthoz a viszonyom, mivel bizonyos értelemben én magam más vagyok. Az élettörténet ilyen sorsfordító események láncolata, a sorsfordító események – amelyekből persze kevés van – azonban nem egymás után következnek, mint az egymáshoz kapcsolt vasúti kocsik, hanem minden egyes újabb sorsfordulat az egészet értelmezi át visszafelé hatóan. Nem új részek csatolódnak tehát, hanem az egész jelenik meg új egészként.

Úgy gondolom, csak a megszokott tapasztalati környezet biztonságos monotonitása hiteti el velünk, hogy a tapasztalatban a retroaktív ébresztés ritka és különleges eset. Tapasztalataink legnagyobb része valójában retroaktív szerkezetű, de ezt csak egy bizonyos „perspektívából” fedezhetjük fel.

3. A retroaktivitás mint a genetikus megközelítés módszertani eszköze

Az egész genetikus fenomenológia egyik legnehezebb és egyszersmind legvonzóbb kérdése az, hogy miként férhetünk hozzá az előzetes passzivitásban lejátszódó eseményekhez. Lehetséges-e egyáltalán valamiféle fenomenológiai hozzáférés, vagy pedig csupán az a lehetőség marad, hogy a spekuláció eszközeit alkalmazva, vagyis a fogalmi következtetés mentén haladva kierőszakolunk néhány vélt belátást? Esetleg a fantáziánkat működtetve egészítjük ki az elénk táruló képet, és az intencionalitás, valamint az időtudat tengelye közé odaképzeltük a genetikus szférát? Ahhoz, hogy ezeket a kérdéseket komolyan lehessen mérlegelni, mindenekelőtt tisztázni kell a hozzáférés lehetőségét.

A genetikus fenomenológiának mindenekelőtt és éppen a kész tárgyi világtól, a tárgyiságok létére vonatkozó minden alapvető meggyőződéstől kell első lépésben eltekintenie. Sőt, attól is el kell tekintenie, hogy egyáltalán „tárgyakkal” van dolgunk. A genetikus fenomenológia ugyanis olyan közegbe vezet, ahol nincsenek tárgyak a hagyományos értelemben. Még csak azt sem mondhatjuk, hogy alakulófélben lévő tárgyak lennének, mert akkor már valójában a tárgyi világot visszavetítve közelítenénk a passzív szintéziseket. Talán helyesebb úgy fogalmazni, hogy alakulófélben lévő értelmek, értelemkezdemények képezik ennek a megközelítésnek a tulajdonképpeni „tárgyát”.

A genetikus fenomenológia különlegessége tárgyának, a keletkezésnek a különlegességéből adódik. A genetikus fenomenológia eljárásának sajátossága abból fakad, hogy a genetikus megközelítés valójában egyszerre lesz a tárgyra alkalmazott módszer és maga a tárgy. Úgy gondolom, hogy a *retroaktivitás nem csupán egy a passzivitás „fenoménjei” közül, hanem kitüntetett hozzáférést biztosít az előzetes passzivitás területéhez.* A retroaktivitás az, ami a tárgyi tapasztalattól viszonylag függetlenül és a nyelvi eszközökön túl csupán a szemléleten keresztül megpillanthatóvá tesz valamit abból a világból, ami a tárgyi-nyelvi szint felől teljesen megközelíthetetlen.

Husserl néhány megjegyzése itt a segítségünkre lehet. A következőket írja: „Az elrejtett értelem implikációjához lényegszerűen tartozik hozzá az ébresztés ősfenoménje. Ez alatt két dolgot értünk és választunk le: a már önmagában tudott ébresztését és az elrejtett ébresztését. [...] az eleven jelen tehát az új affektív erő mindig új forrását hordozza, ami ébresztő módon átáramolhat az összefüggésekbe, a retencionálisan konstituált egységekbe és ami minden koegzisztenciában lehetővé teheti az összeolvadás, az összekapcsolás és a kontraszt szintéziseit.”⁴⁴² Az implicit mozzanatok tehát explicitté válhatnak az affektív erő kisugárzása következtében. Ennek az egyik legfigyelemreméltóbb példája az affektív erő visszasugárzása, vagyis a retroaktív ébresztés. Ám hogyan nyerhetünk ebből módszertani belátást?

Talán evvel kapcsolatban igazít el a következő gondolatmenet: „Az eleven jelenen belül egy egészen sajátos affektív teljesítménnyel kerülünk szembe, nevezetesen a rejtett, az implicit intencionalitásban eltakart felébresztésével. Az affektív erőközlés révén, aminek ősforrása természetesen az impresszionális szférában van, egy affektíve sajátos tartalomban szegény vagy éppen teljesen üres retenció képessé tehető arra, hogy újra visszaadja azt, ami benne rejlik mint elködösült értelemtartalom. Egy retenciót nem lehet úgy elemezni és

⁴⁴² Hua XI., 172.

feltárni, mint egy szilárd dolgot. Semmi szilárd nincs benne, és nem lehet rögzíteni, hiszen a retencionális folyamatot nem lehet feltartóztatni lefolyásának merev szükségszerűségében. Ám ha az áramlásban konstituált tárgy sajátos affektív erőre tesz szert, akkor ugyan a retencionális változás folyamata állandóan továbbléphet, ám az evvel kéz a kézben járó *affektív* elködösülés folyamata fel lesz tartóztatva.”⁴⁴³ Különbséget tehetünk tehát affektíve eleven és affektíve elködösült között, ami mindazonáltal felébreszthető. A leglényegesebb azonban az, hogy felismerjük a különbséget a retencionális lefutás feltartóztathatatlan egyirányúsága és az affektív erő visszasugárzása (*Rückstrahlung affektiver Kraft*) között. Ez utóbbi különbség a gondolatmenet kulcsa.

Azt azonban Husserl nem teszi teljesen világossá, hogy vajon az affektív erő visszasugárzása milyen irány vagy tengely mentén történik. Hiszen ha ezt időbeli visszasugárzásként fogjuk fel, akkor értelmetlenséghez jutunk: a múltba nem tudunk visszasugározni semmit, ez a múlt önkényes megváltoztatása lenne. Ha viszont feltételezett jelenbéli elemekre való visszasugárzásról lenne szó, akkor ugyancsak értelmetlenséghez jutnánk, hiszen nem visszasugárzásról lenne szó, hanem a jelenben meglévő implicit elemek felébresztéséről és a meglévő értelem erősítéséről. De a retroaktív ébresztés az affektív erőt a múltba sugározza vissza, és ezáltal egyszersmind valami olyan keletkezik, ami enélkül a visszasugárzás nélkül nem jöhetne létre. Azt kell tehát mondanunk, hogy az affektív erő visszasugárzása nem az idő tengelye mentén és nem is a kész intencionális vonatkozás tengelye mentén történik. A retroaktív ébresztés egy harmadik tengelyen zajlik, ami sem a retencionális folyamattal, sem az intencionálisan kész tárgy rajzolatával nem esik egybe. Ennek a harmadik tengelynek azonban az a különlegessége, hogy a retroaktivitásnak nem csupán helyet ad, hanem csakis a retroaktivitás *révén* jelenik meg. A keletkezés folyamatáról csak és kizárólag a retroaktivitás révén szerzünk tudomást, és mindegy egyéb sejtésünk, spekulatív elképzelésünk erről a passzív, tudattalan és éntelen szféráról a retroaktivitás tapasztalata által alakul ki és erre vezethető vissza. Aligha hinnénk a tudattalan bármilyen formájában – legyen az csupán tudatelöttes, vagy valamilyen szimbolikusan kódolt tudattalan – ha időnként nem szerezni rőla tudomást. A tudattalanról „tudomást szerezni” pedig csakis a retroaktivitás valamilyen formájában lehetséges.

4. A keletkezés és a tudattalan

⁴⁴³ Hua XI., 173.

Ezen a ponton két irányba nyílik út a további vizsgálódás számára: 1) a keletkezés és az idő különbségének vizsgálata, valamint 2) a tudat és a nem tudatszerű (tudattalan, tudatidegen) szembeállításának vizsgálata felé. Ezeket a fogalmi ellentéteket azonban ezúttal nem a hagyományos fogalmiság, hanem szigorúan a retroaktivitás fenoménje felől igyekszem bemutatni.

1. A változás mint a múlt keletkezése

Miért kitüntetett a változás és a keletkezés genetikus szempontjából a retroaktivitás? Ha a keletkezést az eredmény felől tekintjük, akkor statikus értelmezéshez jutunk és intencionális formákat elemzünk. Ha a keletkezést lefutásában tekintjük, akkor valójában nem magát a keletkezést vizsgáljuk, csak ennek külső formáját és „puszta” időelemzéshez jutunk. A keletkezést *keletkezésként* vizsgálni kizárólag tartalmi szempontból lehet, vagyis tekintet nélkül a létrejövő végeredményre és a külső időformára. Bármilyen paradox módon hangozzék is, egy ilyen megközelítés csak úgy lehetséges, ha nem kívülről figyeljük meg a keletkezést, hanem *részt veszünk* benne. Egy változás tapasztalata maga is változás, nem pedig egy változó helyzet külső és a változás által érintetlen nézőpontból való figyelemmel követése. A változás tapasztalata a tapasztaló változását is implicálja, éppen ezért nem tárgyi-intencionális, hanem retroaktív szerkezetű. Ha ugyanis kívülről figyelnénk meg a változót, akkor nem keletkezést és átalakulást tapasztalnánk, hanem intencionális összefüggések egymásra következését. A kívülről való megfigyelés végletével szemben a másik véglet a keletkezésben való teljes feloldódás, az öntudatlan átélés lenne, ami ugyancsak nem ad rálátást a genezisre, hiszen ilyenkor úgyszólván a tudat háta mögött zajlik a folyamat. A változás öntudatlan átélése sohasem vezetne a változás tapasztalatához. Egy sajátos állapotra és sajátos tapasztalati módra van szükség ahhoz, hogy részt is vegyünk a keletkezésben és ugyanakkor rá is lássunk erre a keletkezőben lévőre. Ám mivel a létrejövés, keletkezés, változás fenoménjei, vagyis a passzivitás szférája éntelenül működik, a tudatos én akaratlagos hozzájárulása nélkül, ezért ezt a szférát nem is közelíthetjük meg egy akaratlagos döntéssel. Csakis arról lehet szó, hogy bizonyos, ugyancsak passzív módon lezajló, sajátos élmények láthatóvá teszik, vagyis bepillantást engednek a keletkezés szférájába. Passzív tapasztalatról van szó tehát, ám olyan passzív tapasztalatról, amelyben lényegi különbségek mutatkoznak meg oly módon, hogy ezek egy aktív odafordulás számára is elemezhetők maradnak. Egyedül a retroaktivitás ilyen.

A retroaktív ébresztés ugyanis a múltba vezet, de olyan sajátos módon, hogy a múltat a jelenben hozza létre. Ez a múlt egyszerre elmúlt, és egyre inkább múltba süllyedő érzet, ugyanakkor jelenbelivé váló, ébredő érzet is. Elmúlt, de nem úgy, ahogy a retencionálisan már teljesen és visszavonhatatlanul lecsengett hangok, másfelől jelenbéli is, de nem úgy, mint egy most érkező ősbenyomás. Oly módon idéződik fel, hogy egyszerre lesz része a múltnak és a jelennek. A múlt és a jelen között állandóan újra támadó különbség – ez maga a keletkezés. A dallam, az öröm, a fájdalom, az illat stb. felismerése a jelenbelivé válással válik múlttá (hiszen kiderül, hogy elhangzott, éreztem, tudattalan hatást gyakorolt stb., vagyis volt), ugyanakkor a múlttá válással egyszersmind jelenbelivé is válik (hiszen a most történőnek lesz a kezdete és kezdetként csak most fogom fel). Ennek a folyamatnak a retencionális modifikáció csupán a külső kérgét ragadja meg, a folyamatos módosulást és lecsengést. Már ez a külső kéreg is rendkívül bonyolult és nehezen felfejthető, e kéreg alatt azonban olyan folyamat zajlik, amelyben nem a jelen múltba való átcsúszása a rejtély, hanem a múlt keletkezése a jelenben és a jelen keletkezése a múltban. Történik itt valami az idő tengelyén, amit a retencionális sorok nem csupán nem tudnak hordozni, hanem maguk is függenek ettől a történéstől. A retencionalitás paradoxona összefonódik a retroaktivitás paradoxonával.

Látnunk kell, hogy a retroaktivitás élménye, vagyis a változás és keletkezés pillanata valóban csupán egy pillanat, amit nem lehet kimerevíteni és meghosszabbítani, hogy kényelmesen vizsgálható legyen. Ha a többértelműséget és a különbségek folyamatos keletkezését felülírjuk valamilyen értelmezéssel, akkor a keletkezés szemlélését máris berekesztettük. Helyesebben bezárultak azok az ajtók, amelyeken keresztül egy-egy rövid pillanatra bepillanthattunk a keletkezés zajlásába.

Ezért először különbséget tehetünk a múlthoz, helyesebben a keletkezéshez való reflexív és nem reflexív hozzáférés között. A reflexió önálló, tárgyiasító aktus, ott is tárgyiasít, ahol az eredeti élményben nem volt tárgyi összefüggés: a reflexió megakasztja az élmény lefolyását és tárgyiasító módon torzít, vagyis a tudati történéseket azonnal kívülről, felülről, egy vélt objektivitás felől tekinti. Ha van nem-reflexív hozzáférés a tudati eseményekhez, akkor az szükségképpen egy ezekkel az eseményekkel. A keletkezésben az öntudatlan lezajlás az egyik és a reflexív elemzés a másik véglet. A kettő között helyezkedik el egy sajátos tapasztalati forma, a retroaktivitás, amely azáltal tudja felmutatni a keletkezést, hogy részt vesz benne, de azáltal, hogy részt vesz benne, meg is jeleníti.

A nem reflexív, retroaktív múlttapasztalatban „maga a múlt” tárul fel, de mint keletkezőben lévő múlt, mint ennek a most kialakuló jelennek a múltja. E jelen függvénye és előkészítője. A retroaktivitás azt mutatja meg, milyen a keletkezés, miközben megmutatkozik

annak az aktusnak, ami éppen befolyásolja a keletkezés lefolyását. Úgy mutatkozik meg, hogy a benne feltároló múlt a jelen előzetesének, szükségszerű kezdetének bizonyul, miközben a jelen nélkül ez a múlt fel sem tárulhatna. A retroaktivitás tehát a keletkezés megmutatkozása, de a keletkezés csak a keletkezés keletkezéseként, vagy ha úgy tetszik: *a változás keletkezéseként* mutatkozhat meg. Ami tudati oldalon a retroaktivitás tapasztalata, az tárgyi oldalon a változás keletkezése.

Fenomenológia és ontológia ezen a ponton – és talán csak ezen – összeér. A változás tapasztalata ugyanis azonos a változás keletkezésével. Sehol nem nyúlik át egymásba olyan világosan tapasztalat és létezés, mint éppen a változás mozgásában. Sehol nem olyan világos tudati és tárgyi kölcsönös függése és összetartozása mint a változás tapasztalatában és a változás élményében.

A retroaktivitás – ahogy láttuk – egy keletkezőben lévő múltat mutat meg, vagyis az idővel kapcsolatos legelemibb meggyőződéseinket kérdőjelezi meg és borítja fel. Múlt és jelen között olyan visszacsatolási kapcsolat mutatkozik meg a fenomén által, amely az idő dimenziójában nem értelmezhető, nem helyezhető el, vagyis amely a retencionális módosulásként értett időlefolyást bizonyos értelemben keresztezi. A folyás szigorú egyirányúsága ugyanis nem tesz lehetővé semmilyen ellentétes irányú mozgást, de még csak párhuzamos folyást sem – mégis mintha efféle árnyékfolyamot, visszafolyást, ellentétes áramlást mutatna meg a retroaktivitás.

A múlt visszaáramlása a jelenbe, és a jelen beáramlása a múltba – talán így lehetne jellemezni azt a mozgást, amelynek megragadására nem alkalmas az időfenomenológia nyelvezete. Az idő mozgásában nem csak lefutó tartalmak vannak, hanem születő, újra alakot öltő, változó tartalmak is. Ezeknek a mozgásoknak pedig egy feje tetejére állított időiség felel meg, mintha az idő lefolyásában örvény alakulna ki. Ezt a paradox mozgást a következő kifejezésekkel próbálhatjuk leírni: a múlt visszaáramlik a jelenbe; a jelenben születik a múlt; a jelenben születő múlt egyszersmind ennek a jelennek az alapja is lesz; a jelen nem ugyanilyen lenne anélkül a múlt nélkül, ami viszont csak ebben a jelenben ölt alakot; nemcsak jelen és múlt egymással való viszonya változik, hanem jelen és múlt különbsége is újjászületik stb. Olyan oda-vissza mozgás zajlik a jelen és a múlt között, amely az idő retencionális kontinuumként értett dimenziójában nem helyezhető el.

2. Tudat és tudatidegen

Mindazonáltal nem csak jelen és múlt között nyílik meg egy olyan különbség, amely a retencionális lefolyás időfenomenológiája felől értelmezhetetlen. A tudat jelenének és a tudat múltjának különbségével párhuzamosan feltárul egy másfajta különbség is, amely az idő rejtélyéből immáron kivezet. A retroaktivitás időtengelyre rá nem férő mozgását a gondolkodás megszokásait követve hajlamosak lennénk azonnal domesztikálni bizonyos gondolkodási stratégiákkal: például a tudattalan, a test, az ösztönszféra, a végesség vagy bármilyen tudatidegen tényező fogalmához kötni. Ám kérdés, hogy ezzel a lépéssel nem torlaszoljuk-e el újra a fenomén által már résnyire megnyitott járatokat?

A retroaktivitásban megmutatkozó nehézséget rendszerint vagy az idő paradoxonainak egyikeként rögzítjük, vagy az idői értelmezéstől elmozdulva egyfajta árnyéksávot feltételezünk a magyarázatára. Az árnyéksáv azonban nem csak kihívás, hanem veszély is a gondolkodás számára. A retroaktivitásban ténylegesen feltáruló homályos zóna ugyanis látszólag azonnal kényelmesen kezelhetővé válik és elveszíti nyugtalanító jellegét, mihelyt ezekhez a jól ismert fogalmakhoz kötjük. A test és a tudattalan szinte kimeríthetetlenül gazdag és csábító fogalmai nem csak lehetőségeket nyitnak meg a fenomenológiai leírás számára, hanem egyszersmind meghatározott módon le is zárnak utakat. Egy ilyen gondolkodási stratégia a retroaktivitás élményét és az élményből fakadó problémát könnyen eltorzíthatja és jelentéktelenné teheti. Mégpedig azért, hogy a retencionális lefutás mellett (alatt, mögött) feltáruló zónát egy olyan jól ismert fogalomhoz köti, amely meghatározott módon kapcsolódik a tudathoz, miközben lényegileg idegen is marad tőle. E megközelítés alapján ugyanis mindaz, ami a retroaktivitás jelenségében nyugtalanító és paradox, ebből a homályos zónából, a testből és a tudattalanból eredeztethető. A rejtélyes és paradox jelleg pedig ezáltal már magyarázatot is nyert. A test, a tudattalan, az ösztön vagy a végesség fogalma ebből a szempontból lényegében nagyon hasonló funkcióval rendelkezik és csupán ugyanazon gondolkodási stratégia eltérő változatai. Ez a stratégia a tudat számára tisztázatlan problémákat oly módon kezeli, hogy egy elvileg tisztázhatatlan zónát konstruál és minden nehézséget, paradoxont ebbe a zónába utal.

Fenomenológiai értelemben azonban ez elfogadhatatlan: nem mondhatom, hogy a hozzám tartozó test, a bennem működő agy, vagy a tudatom mögött szervezkedő tudattalan teszi érhetővé a retroaktivitás paradoxonát. Ezek a fogalmak a retroaktivitás fenoménjét ugyanis nem megvilágítják, ahogy várnánk, hanem ártalmatlanná teszik, szétterítik egy már ismert szimbolikus mezőn és megfosztják jelentőségétől. A fenomenológia test fogalma, a pszichoanalízis tudattalan fogalma, a természettudományos megközelítés elme fogalma, a végesség ontológiai vagy az ösztön biológiai fogalma látszólag kezelhetővé, valójában

azonban élettelené és jelentés nélkülivé teszi a retroaktivitásban feltároló „mozgó” tapasztalatot és egyáltalán a keletkezés tapasztalatát.

Éppen ezért most a kérdést szeretném másként feltenni, és nem magyarázatot keresni a retroaktivitás különös jelenségére, hanem a retroaktivitás fenoménjében feltároló különbségekből kiindulni. A kérdés a következő: ha a retroaktív ébresztésben a jelen affektív ereje visszaáramlik a múltba, a múlt tartalma pedig beáramlik a jelenbe, akkor ez az ellentétes áramlás vagy sugárzás hol történik? Milyen tengely mentén vagy miféle dimenzióban? Az idő lefolyásának dimenziójában aligha, hiszen ebben nincs visszafelé haladás. Az idő mindig és szükségszerűen egy irányba folyik. Ebből következik, hogy nem a retencionális sorok „hordozzák” a keletkezőt. De ha nem a retencionális sorok, akkor mi?

Úgy tűnik, érdemes itt Husserl belátását követnünk, aki hallgatólagosan különbséget tesz a retencionális sorok dimenziója és egy más természetű dimenzió között. A retencionális sorokat merev lefutás jellemzi, a másik szférában azonban megtörténhet a visszaáramlás a múltba. Husserl ezt az affektivitás szférájának nevezi, és affektivitáson olyasmit ért, ami nem azonosítható az érzelmekkel, bár nyilván köze van az érzelmekhez, az indulatokhoz és a késztetésekhez. Az affektivitás – ahogy a korábbi elemzésekben láttuk – a genetikus fenomenológiában átfogó értelemre tesz szert, hiszen azt a harmadik dimenziót jelenti, ami az intencionalitás és az időtudat tengelye mellett tulajdonképpen a képződő értelem közege.

Úgy gondolom, hogy a fenomenológiai megközelítés számára nem a tudat és a test, vagy a tudat és a tudattalan különbsége a döntő. Ezek ugyanis szimbolikusan rögzített és e rögzítések alól nehezen felszabadítható különbségek. Ugyanígy nem mondhatjuk, hogy a végső különbség a tárgyra irányuló tudat és a tárgy nélküli időtudat között húzódna, sem azt, hogy a figyelem által világosan megragadott és a háttérbe húzódó homályos elem, a tematikus és az aтемatikus között. Ezek a különbségek mind döntők a tudat működésének megragadásában, a retroaktivitás tapasztalata során azonban egy ezeknél elemibb, ha úgy tetszik eredendőbb különbség ölt formát és mutatkozik meg.

Ahhoz, hogy egyesíteni tudjuk az időtudattal azt, ami mindig is egy vele, vagyis a keletkezés és változás tapasztalatát, ahhoz legelőször is világosan külön kell választanunk a retencionális sorok dimenzióját, a folyás áramlását egyfelől, és a változás nem lineáris mozgását, a visszaáramlás, elakadás, keresztmozgás dimenzióját másfelől. Csakis ennek a különbségnek az alapján kap értelmet minden magasabb fokú különbség. És úgy gondolom, csakis ez az, ami értelmet ad a „folyás” metaforájának. Hiszen kell hogy legyen valamilyen „nem folyó”, valamilyen „súrlódó”, akár a párhuzamos folyás, akár az ellentétes áramlás értelmében, amelyhez képest a retencionális lefolyás mint szakadatlan elmozdulás, vagyis

mint *folyás* értelmet kap. Ez a *súrlódás*, ami a tisztán idői lefolyás és a keletkezés dimenziója közötti különbség maga, a retroaktív ébresztésben válik tapasztalhatóvá. Az itt feltároló különbség azonban még nem azonos a „tudat – tudattalan”, a „tudat – test”, a „tudat – ösztönszféra” vagy a „tisztá tudat – véges létezés” különbséggel. Ebben a különbségben egy szinte megragadhatatlan és csak igen nehezen észrevehető, ám alapvető összefüggés mutatkozik meg. Alighanem több megközelítésben is értelmezhető ez a különbség, a következőkben az eredeti affektivitás fogalmának továbbgondolásával próbálok egy lehetséges értelmezést adni.

3. *Immanencia és eredeti affektivitás*

Olyan szinthez érkeztünk, ahol nemcsak az állandóan elillanó tapasztalat megragadásáért kell megküzdenünk, de a folyamatosan ellenszegülő nyelv ellenállása is kihívást jelent. Ez a kettős küzdelem különösen nehézé teszi a vállalkozást. Metaforákhoz, analógiákhoz és kerülőutakhoz kell folyamodnunk, miközben állandóan ügyelni kell arra is, hogy ne engedjünk a naturalizáló szemlélet vonzásának. Bizonyos értelemben a szemlélet forradalmára van szükség, ahol a nyelv, a tudás és a tapasztalat egyaránt ingatag talajjá válik és mozgásba lendül. Ebben a képlékeny, mozgó, forrongó közegben kell valamiként a fenomenológia józan, tárgyyszerű pillantását megőrizni. Bizonyos fogalmi támasztékokra lesz ezért szükség: az immanencia, az eredeti affektivitás és a morfológiai mező fogalmait hívom segítségül.

A genetikus fenomenológia értelmében vett affektivitás nem különbözik ontológiai értelemben az időtől: az, amihez képest az idő súrlódik, valójában maga is az időnek van alávetve. Része az időnek, de nem különálló részletként, hanem az időben kirajzolódó sűrűsödésként és visszaáramlásként. Az affektivitás a szubjektivitásnak nem olyan mozzanata, amely az öntudat valamiféle alapzata lehetne, nem is a lélek feltételezett belső szférája a külső valósághoz képest. Az affektivitás maga az a sűrűség, az a gravitáció vagy súly, az az ellenerő vagy nehézkedés, ami az idő teljesen illékony és áttetsző formáit, a tiszta lefolyást ellentétes irányú folyássá, visszaáramlássá, súrlódássá, egyszóval *valóságos* élményidővé változtatja. Az affektivitás tehát nem valami, nem egy speciális „létező”, nem egy sajátos létrégió, nem olyasmi, ami belepottyan a folyamba és azon úszva lefolyik vele. Inkább az első súly, az első ellenszegülés, az első súrlódás az idő tiszta lefolyásában. Maga is tiszta idő, mégis az idő lefolyásával ellentétes áramlás, súrlódás: a folyás erejével szembeni erő.

Az első „ellenszegülés” megtapasztalása a retroaktív ébresztésben – ez az az élmény, ami hírt ad erről a különös szféráról. Ez az első ellenszegülő azonban nem valamiféle külső, a reális, fizikai, anyagi valóság értelmében. Nem az úgynevezett „külső valóság” bejelentkezése. Az első ellenszegülés – amiről csak a változás tapasztalatában, az újdonság felbukkanását kísérő enyhe szédülésben, a retroaktív ébresztés meghökkenésében szerzünk tudomást – nem valamiféle uralhatatlan, megfellebbezhetetlen valóság betörése a tudatba, nem az objektív külső bezúdulása a passzív belsőbe. Az első ellenszegülés valójában a „bennem” – de nem az interioritás, hanem az immanencia értelmében bennem – zajló értelemkeresés, értelemalakulás, értelemváltozás. Annak a többletnak a mozgása, ami éppen készül alakot ölteni és formába rendeződni. Az első ellenszegülés az értelem keletkezésének és változásának sajátos meglódulása, az *értelem pregnanciája*, ami a tiszta tudat időalakzataival, ezekkel az illékony formákkal szemben az első *idegent* jelenti. Ám ez az idegen nem külső, a tudattól teljesen független valóság: nem külső erő, nem fizikai hatás, nem testi érzet. De nem is belső, valamiféle szubjektív létrehozás eredménye. Ez az idegen az értelem szerveződésének önsúlya: sajátos gravitáció az idő tiszta mozgásában. Különössége avval áll kapcsolatban, hogy felborítja a legmélyebben belénk rögzült megkülönböztetéseket külső és belső, szubjektív és objektív, tudati és tárgyi között. Hiszen ha „az értelem szerveződésének önsúlyáról” beszélünk, akkor ezt nem belső, nem szubjektív és nem is tudati mozgásként fogjuk fel, ugyanakkor nem is külső és objektív behatásként. A hagyományos felosztás mögött tehát felsejlik egy harmadik szféra és a feladat e harmadik szféra elgondolása.

Az affektivitás, mint az értelem keletkezésének szférája, nem homogén, hanem tagolt és maga is tagoló. Az eredeti affektivitás tehát egy sajátos mező, a tapasztalást, a megismerést, az érzelmi és indulati életet kesztül-kasul meghatározó sematizmus, az előzetes tagoltság szférája. Az eredeti affektivitás azonban nem egyszer és mindenkorra meghatározott alakzat, hanem a kulturális világ, a történeti valóság, a személyes élet és a tapasztalat működésének hatásait őrző, és ezeket a hatásokat új és új struktúrákba szervező mező. Az ilyen módon működő másodlagos érzékiség nélkül sem a tapasztalás, sem a tapasztaló tudat nem képzelhető el.

Az affektivitás az *immanencia* világa. A változás tapasztalata mindig retroaktív mozgást rejt magában, a retroaktivitásban pedig az immanencia szférája nyílik meg, vagyis a tisztán idői lefolyás és e lefolyással ellentétes mozgás különbsége, illetve e két mozgás súrlódása, ellentétes ereje mutatkozik meg. Ami azonban itt feltárul, az nem egy sajátos létszféra, hiszen nem létezők népesítik be, ugyanakkor nem is a tudat belseje, valamiféle

interioritás. Az immanencia semmiképpen sem a tudat belső szobája, amihez képest minden létező transzcendens, külső valóság. Az interioritásnak ez a képe idegen a fenomenológiától (noha nagyon nehezen leküzdhető, makacs elképzelés). Az immanencia nem belső tér, nem is bármilyen másfajta térrészlet, inkább egy állandóan keletkezésben lévő különbség. Nem lét, hanem keletkezés. E különbség megközelítése a változás tapasztalatán keresztül azért lehet termékeny, mert a retroaktivitás egy konkrét tapasztalati forma, fenomenológiailag elemezhető szerkezettel, és ennek megfelelően talán jobban megmutat olyan különbségeket, amelyeket a hagyományos fogalmi szembeállítások (tudat – tudattalan, tudat – test, tiszta tudat – véges lét) hajlamosak elmosni.

A retroaktivitás alaptapasztalata vezet el az immanencia szférájához. Ez a saját létezéssel és belső térrel nem rendelkező immanencia nem valamiféle reális valóság, mégis a legvalóságosabb: ez vagyok én. Ez az immanencia vagyok, nem a mások által kódolt és láthatóvá tett külső a belsőben (a psziché, vagy az úgynevezett lélek), hanem az, ami csak az én számomra hozzáférhető, ám anélkül, hogy privát lenne. Az immanencia az értelmképződés mozgása, a keletkezés dimenziója: belső, de nem privát, valóságos, de nem létező.

Az immanencia szférájában ezt a különös tömeggel és nehézkedéssel rendelkező valóságot, amely a genetikus fenomenológia számára a keletkezés közegeként mutatkozik meg, Husserl elnevezését követve affektivitásnak, illetve eredeti affektivitásnak nevezhetjük. Ez utóbbi azonban nem valamiféle homogén tömegként, tompa, artikulálatlan anyagként vagy viszkózus sűrűségként gondolandó el, hanem tagolt, strukturált, egészes háttérként. Ha tehát eredeti affektivitásról vagyis másodlagos érzékiségről beszélünk, akkor egyszersmind *morfológiai mezőről* is kell beszélnünk, hogy ezt a tagoltságot kifejezzük.

4. Morfológiai mező

Induljunk ki ismét a retroaktivitás tapasztalatából. Ebben a különös és meghökkentő élményben azt tapasztalom meg, hogy valami nem az, aminek hittem. „Valami mint valami” van előttem – ilyen értelemben természetesen érvényben van az intencionalitás alapjellemzője –, ám a „valami mint valami” szerkezetében egy hajszálrepedés keletkezik, amely azután szétfut és a szerkezet egésze meginog. Más szóval az is az élményhez tartozik, hogy ez a mostani „mint valami” egy korábbi „mint valami” helyébe lépett. Nem azért voltam kedvetlen és ingerült, mert fáradt voltam vagy untam a munkámat, hanem azért, mert fáj a fogam. A

napos, kihalt tengerparton nem azért lettem nyugtalan, mert rámtört a szorongás, hanem azért, mert egy ideje már hallottam a furcsa zajokat, ám nem fogtam fel, hogy segélykiáltásokat hallok. Nem csak új módon látom a korábban is észlelt hangulatot, összefüggést, helyzetet, eseményt, tárgyat, személyt, hanem annak is tudatában vagyok, hogy az észlelésem, illetve felfogásom megváltozott. Vagyis „valami” és „mint valami” összetartozása már nem tűnik olyan szorosnak és magától értetődőnek. Nem csak az derült ki, hogy a korábbi tapasztalatom nem ragadta meg a tapasztalt helyzetet teljesen adekvát módon, hanem az is, hogy ez egy sajátos tendenciák által vezetett, előrajzolt, sematizált tapasztalat volt. Ahogy a „mint valami” leválik a „valamiről”, vagyis a felfogás leválik a bejelentkező valóságról, nem pusztán az derül ki, hogy a hamis vélekedést felváltotta az igaz tapasztalat, hanem sokkal inkább az, hogy a tapasztalás alapvetően konstruált, sematizált, láthatatlan vonalak által vezetett tapasztalás volt.

A retroaktív tapasztalatban egyrészt múlt és jelen egyirányúsága bomlik meg, kiderül, hogy nem egyetlen dimenzióban, egyetlen vonalon zajlik a tapasztalat, hanem valamifajta sűrűséggel rendelkező, több dimenziós térben, amelynek egyetlen vonalra való rávetítése nemcsak problematikus és apóriákkal terhes, hanem hamis képet is fest a tapasztalati értelem létrejöttéről. A retroaktivitásban másrészt felfogás és felfogott szoros összetartozása is megbomlik. Vagyis az eddigi konstitúciós tendenciák válnak „láthatóvá”, illetve általában a mindenkor tapasztalat előzetes sematizáltsága, sajátos előrajzoltsága. Mindez nem azt jelenti, hogy a tapasztalat valamiféle hamis konstrukció, hallucináció vagy képzeleti kivetítés lenne, hanem azt, hogy a „valami” és a „mint valami” két, egymást feltételező mozzanata között mindig van egy apró elcsúszás, nyílás, repedés, és ez a csak utólag észlelhető különbség tartja mozgásban az egész szerkezetet. Vagyis a retroaktivitás nem azért érdekes és figyelemre méltó élmény, mert egy tévedésről ad hírt, hanem azért, mert megmutatja: tudattalan és önkéntelen módon, de valahogyan, valamilyen szerkezetben, valamilyen előzetes rajzolat szerint észleltem a világot. Az objektívnek hitt tapasztalati szerkezet *sematizáltságára* derül fény. Ebben a felismerésben pedig nem csupán egy személyes korlátozottság és hajlam lepleződik le (személy szerint hajlamos voltam így és így látni a dolgokat), hanem egy alapvető jelentőségű transzcendentális szerkezet is bejelentkezik (a tapasztalat elválaszthatatlan a tapasztalat feltételrendszerétől és háttérétől).

E transzcendentális szerkezet lényege abban áll, hogy minden tapasztalat mögött fellelhető egy affektív relief, az értelemképződés általános térképe: nevezzük ezt most – a nyelvi kifejezések problematikus és gyakran félrevezető voltát tudva és vállalva – *affektív morfológiai mezőnek*. Ez a mező közvetve, a szemünk sarkán keresztül, sajátos tapasztalatok

révén megpillantható és ilyenkor rálátást nyerünk tapasztalati életünk főbb szerkezeti vonalaira. Ugyanakkor talán a genetikus fenomenológia hiányzó elemei is láthatóvá és kezelhetővé válnak általa. A „hiányzó láncszemek” a létrejövés folyamatának tartalmi oldalához kapcsolódnak. Ennek a tartalmi oldalnak két alapvető mozzanatát neveztük meg korábban és mindkettő az afficiáló hatással, a merő intenzitás leegyszersítő képével szemben jelent valamilyen konkrétumot: a minőséget (*ez a szín*) és a formát (*ez a Gestalt*). Az észlelés genetikus fenomenológiai leírásában a minőség és a forma jelentik a hiányzó láncszemet. Az affektív morfológiai mező fogalma a hiányzó láncszemek kínzó problémájára ad egy lehetséges választ, amennyiben arra utal, hogy a tapasztalat mindenkor egy transzcendentális feltételrendszeren keresztül valósul meg. E transzcendentális feltételrendszer nem változtathatatlan összefüggések örök rendje, hanem a változást irányító, de a változással egyszersmind együtt is mozgó hálózat. Röviden tehát úgy fogalmazhatunk: az affektív mező a minőségek és *Gestaltok* egy aktuális eloszlását és hálózatszerű kapcsolódását jelenti az immanencia szférájában.

Ám itt ismét óvatossá kell lennünk. Nem arról van szó, hogy a minőségek szövete és a *Gestaltok* hálózata úgy van belepecsételve egy homogén masszába, ahogy a pecsétgyűrű a viaszra vagy a mintázóforma a gyurmára kényszerít rá valamilyen formát. A morfológiai mező nem homogén, affektív anyagból és ebbe belepréselt formákból áll. Egy ilyen elképzelés ezt a fogalmat is visszakényszerítené a fenomenológiában már sokféleképpen meghaladott anyag-forma sémába és a metafizika hagyományos dilemmáihoz képest egy tapodtat sem mozdulnánk előre.

A minőségek szövetét és a *Gestaltok* hálózatát nem egy homogén anyag, valamiféle affektív őstalaj hordozza. Épp fordítva: *csakis a minőségek rendszere és a Gestaltok hálózata alkotja az eredeti affektivitást és semmi más*. A különbségek, utalások, formák, analógiák, összefüggések szövete, vagyis az értelem szerkezeti elemei képezik azt a „sűrűséget”, azt a nem teljesen áttetsző, de nem is anyagszerűen tompa közeget, amiből az affektív szféra összeáll. Ezért vélem szükségesnek azt, hogy 1) a husserli affektivitás kifejezést még kiegészítsük valamivel, és „morfológiai mezőről” beszéljünk (így ugyanis világosabbá válik az affektivitás tagolt és tagoló jellege), másrészt annak a kihangsúlyozását is, hogy 2) éppen a formák, analógiák és különbségek szövete képezi azt a sűrűséget, azt a virtuális és viszkozus valóságot, amit affektivitásnak nevezünk, nem pedig a testiség vagy létezésünk anyagszerűségének hatása a tudatra. Az affektivitás olyasfajta sűrűség, ami a sémák, formák, analógiák szövedékéből áll össze és így jelent „ellenállást” az idő tiszta lefolyásában, nem pedig valamiféle anyagi-testi valósággént. Az affektivitás nem az a „zóna”, ahol tudat és test

egymáshoz kapcsolódik, hanem az értelem önszerveződésének, utalásainak, szerkezeti összefüggéseinek, vagyis az értelem keletkezésének dimenziója.

Ez a felismerés feladatot ró a gondolkodásra és bizonyos módszertani következményekkel jár. A retroaktivitás megnyitja múlt és jelen összefüggését és ezáltal a keletkezés dimenzióját. A retroaktivitás spontán élménye azonban nemcsak feltárja a keletkezés dimenzióját, vagyis a genetikus fenomenológia terepét, hanem sajátos értelemben elő is készíti. Egyrészt megalapozza azt a lehetőséget, hogy ezentúl tudatosan próbáljam figyelni a keletkezés közegét, vagyis egy dinamikus szemléletet működtetsek,⁴⁴⁴ másrészt megnyitja azt a lehetőséget is, hogy evvel párhuzamosan tudatosan próbáljam figyelni korábbi és jelenlegi tapasztalataim konstrukciós tendenciáit és sematizáltságának főbb vonalait. Egyszerűbben: a retroaktivitás élménye lehetővé teszi, hogy megfigyeljem tapasztalataim tudattalanul működő affektív mezejét, azt a mezőt, ami az analógiák, utalások és formák láthatatlan erejét képezi és az értelem mindenkori összefüggéseinek szerkezetét előrajzolja.

Az eredeti affektivitás az, ami az asszociációk hálózatát irányítja és a kapcsolatok, analógiák szövedékét előrajzolja – az eredeti affektivitás, mint az ősasszociációk terepe, tehát egy hálózat, súlypontokkal, sűrűsödésekkel, sajátos gravitációval. Ehhez kapcsolódik és ebből emelkedik ki a tudatot afficiáló elem, és mivel egy minőségileg és formailag tagolt háttérből emelkedik ki, maga is minőségileg és formailag tagolódik. Az affektív erő kettős értelemben van jelen ebben a mozgásban, illetve érhető tetten: az affektív erő a kiemelkedőt magát is a morfológiai mező egy mintázatához köti, hiszen azt aktivizálja, másrészt a kiemelkedő affektív ereje a hálózat mentén szétterjed és analógiák, hasonlóságok, utalások sokaságát hozza működésbe. Minden tapasztalat ebből a mezőből emelkedik ki és minden tapasztalat ebbe simul vissza. A tapasztalat keletkezése csak az eredeti affektivitás felől érthető meg, leülepedése pedig nem elszigetelt tény, hanem az affektív morfológiai mező gazdagodása és formálódása.

Természetesen egy ilyen „mezőt” nem figyelhetünk meg közvetlenül, hiszen a fenomenalitás logikájából következően a minden megjelenés háttérét képező szerkezet és rajzolat maga nem jelenik meg. Az affektív mezőről így csak nyomain keresztül szerezhetünk tudomást, ez azonban nem kikövetkeztetést jelent, hanem – bármilyen paradox módon hangozzék is – a szemlélet feltételeinek szemléleti feltárását. A husserli ösztönintencionalitás kapcsán említett fogalmi szembeállítással: az előfeltételezés helyett az eredet feltárását. Egy

⁴⁴⁴ Korábbi könyvemben a genetikus fenomenológia rejtélyének kezelésére bevezettem és megpróbáltam kidolgozni a „dinamikus szemlélet” fogalmát. Most azonban már úgy látom, hogy ennek a lehetősége a retroaktív tapasztalat tisztázásának előkészítő és megalapozó munkáján múlik. Tamás Ullmann: *La genèse du sens*. L'Harmattan, Paris, 2002. 173–197.

ilyen mozgás maga is olyan szerkezetű, mint a retroaktivitás, amelyben múlt és jelen, tárgyi és tudati, ontológiai és fenomenológiai egy pillanatra fedésbe kerül, azután ismét elválik. A szemlélet is egy pillanatra rálát a saját feltételeire, azután ezt a feltételrendszert maga a pillantás rögtön visszatorzítja, később újra rálát, majd újra elveszíti a tárgyát és így tovább. Kitartó gyakorlással azonban csökkenthető a torzító hatás.

Az eredeti affektivitás sémák és analógiák szövete, vagyis a sematizáció közege, terepe, anyaga és hajtóereje. Az affektivitás az a transzcendentális közeg, amelyen a tapasztalat, a közösség, a nyelv, a kultúra nyomot hagy és létrehozza a másodlagos érzékiséget. Ha nem lenne affektivitás, akkor másodlagos érzékiségről, másodlagos természetről sem beszélhetnénk. A közeg azonban, amelyben létrejöhet a másodlagos érzékiség, nem rögzített és nem szabályozott. Egyetlen alapvető törvény irányítja: az aktuális állapot lehető legnagyobb szervezettsége, vagyis az értelem tagoltsága és lehető leghatékonyabb megfelelése a tapasztalati és kommunikációs közeg külső feltételeinek. Ettől eltekintve az affektív mező nem más, mint folyamatos, immanens változás.⁴⁴⁵

Az eddigi belátások abban a gondolatban formálhatóak egységgé, hogy mind az affektivitás mint morfológiai mező, mind a másodlagos érzékiség működése, mind a retroaktivitás tapasztalata egy irányba mutat. A tapasztalatnak van egy olyan genetikai dimenziója, amely leválasztható az idő és az intencionalitás tengelyéről és a tudat fenomenológiai vizsgálatának harmadik alapszféráját képezi. E harmadik szférába belépve azonban nem csupán a gondolkodási szokásainkat kell megváltoztatnunk (például a tárgyi valóság felfüggesztése révén), hanem a tudatról alkotott képünket is. A tudatos megfigyelő, valamint a tudat mint önálló lét, mint aktuscentrum és mint véges entitás helyett sokkal inkább a preaffektív szintézisek éntelen sokaságáról kell beszélnünk, vagyis az értelem keletkezéséről az eredeti affektivitás közegében és az eredeti affektivitás formálódásáról az értelem keletkezésének folyamatában.

Az intencionalitás husserli fogalmának nyomon követése elvezetett a sematizmus fogalmának fenomenológiai változatához, ahol a sematizálás alapja a transzcendentális

⁴⁴⁵ Az affektivitás szférájáról felrajzolt képhez még érdemes hozzátenni, hogy a kognitív sematizáció mellett és mögött egy legalább olyan jelentős és a tapasztalati életet meghatározó affektív sematizáció zajlik, amelyben a minőségek és egészes formák ezúttal az érzések, vágyak, késztetések és akarások közegében jelennek meg. Ez az affektív szféra hasonló módon sematizálódik, mint a kognitív és hasonló módon jön létre általa egy második érzékiség, illetve második természet. A pszichés második természetünk affektivitása (a tudat önvonatkozása nem csupán transzcendentális öntudat, hanem affektív önértékelés is) mintaként és analógiaként is szolgálhat a tapasztalat egyéb területein működő másodlagos érzékiség kialakulása és transzcendentális működése számára. Evvel párhuzamosan: pszichés második természetünk (és a psziché talán nem is más, mint ez a második természet) terápiás kezelése, a tudattalan, érzelmi sematizációk feltárása és újraszematizálása mintául szolgálhat megismerő működésünk sematizációjának feltárása számára is. A sematizációk feltárásának fenomenológiája bizonyos értelemben a kognitív tapasztalati élet „pszichoanalízisének” fogható fel.

ösztönök működésére épülő eredeti affektivitás. A keletkezés kutatása ebbe a közegbe próbál visszatérni.

Ám a tudat fenomenológiai vizsgálata a keletkezés közegében nem általános érvényű törvények felfedezéséhez vezet, hanem olyan különbségek megpillantásához, amelyek a tapasztalati értelem konkrét feltételeinek leírását teszik lehetővé. Elsődleges és másodlagos érzékiség különbsége és sajátos egymásra vonatkozása, affektivitás és időfolyam különbsége és egymáshoz tartozása, retroaktív tapasztalat és értelemgenezis kölcsönös feltételezettsége nem kézzel fogható és tételesen rögzíthető eredményeket szolgáltatnak, hanem lehetővé teszik, hogy egyáltalán *belépjünk* a keletkezés közegébe, és hogy elkezdjünk beszélni az értelem keletkezésének és a tapasztalat sematizációjának rejtélyéről. És így talán lehetővé teszik, hogy egy pillantást vessünk a láthatatlan szférájába, amely minden látható eredetét, minden akarat és érzés hátterét, valamint minden gondolkodás alapját jelenti.

Harmadik rész

A sematizmus aspektusai

Az előző két részben áttekintettük a sematizmus probléma néhány alapvető kérdését. A sematizmus működésének vizsgálata során mindenekelőtt az észlelés, a felismerés és egyáltalán a tárgyi megjelenés folyamatára összpontosítottunk. Az elemzések világossá tették, hogy a sematizmus szinte bármelyik aspektusának mélyrehatóbb megközelítésében a „középponti” elem, a tárgy mint olyan fogalma elveszíti magától értetődő jellegét, mélyebb, nem tárgyi módon szerveződő szintézisek eredményének bizonyul. Ugyanakkor e vizsgálódások során jelentős aspektusok érintetlenek maradtak, mindenekelőtt a nyelviség, az interszubjektivitás, a történeti konstitúció. Elsősorban tehát az érzékiség szintjén zajló sematizmusról esett szó, a „magasabb sematizmus” tárgyalásától – a Bevezetőben elhangzottaknak megfelelően – itt még eltekintek.

A következőkben a sematizmusprobléma olyan megközelítéseit szeretném bemutatni, amelyek a kanti és a husserli elemzésekhez képest a probléma eltérő oldalait mutatják meg, de még nem a magasabb, nyelvi-kulturális sematizmus szintjére helyezkednek. Megmaradnak az észlelés, a felismerés és a tárgyi megjelenés fogalomkörében, de a sematizmus más aspektusait teszik láthatóvá, mint Kant és Husserl. A kanti sematizmust elsősorban a figurális szintézis, a tárgyfelismerés és általában az érzéki szemlélet vonatkozásában tárgyaltuk. Husserlnél a sematizmusproblémát ugyancsak az érzéki szintézisek és a tárgyészlelés genezisének területén tekintettük át, középpontban a hűletikus formálódás és az affektivitás szintjén zajló érzéki értelemképződés nyomon követésével. A következő fejezetben a sematizmusprobléma olyan megközelítéseit fogom bemutatni, amelyek más kiindulópontot választanak, és ennek megfelelően képesek olyan aspektusokat felvillantani, amelyek Kantnál és Husserlnél nem jelenhettek meg.

Először Heidegger 20-as évek végén született írásainak tükrében vázolom fel a transzcendentális sematizmus és a fundamentálonológia kapcsolatát. Ennek során a sematizmus működése a mindenkori tapasztalat transzcendentális horizontjai és az időszintézisek vonatkozásában fog megjelenni. Heidegger elemzéseinek középpontjában a véges emberi lét világképző jellege és ennek a világképzésnek mint *Entwurf*-nak az elemzése áll. Figyelemre méltó, hogy a világképzés heideggeri fogalma közelebb áll a kanti, mint a

husserli gondolkodáshoz, s noha túllép a transzcendentális idealizmus és egyáltalán a konstituáló tudat fogalmán, középpontjában mégis a sematizálás sajátos felfogása áll.

A második fejezetben egy olyan szerző gondolatait igyekszem a sematizmusprobléma tárgyalásába bekapcsolni, akinek a legfőbb erőfeszítése éppen a gondolkodás tudatfilozófiai hagyománytól való eloldása volt. Bármennyire is furcsa Wittgenstein felbukkanása a sematizmus probléma kontextusában, úgy gondolom, hogy az ő aspektuslátásról szóló elemzései a mindenkori sematizálás egyik legfontosabb oldalát tették fogalmilag megközelíthetővé.

A harmadik fejezetben pedig annak a francia fenomenológusnak a gondolataihoz fordulok, aki az újabb fenomenológia törekvésein belül talán a legközelebb maradt a tapasztalati értelemképződés mint sematizmus elemzéséhez. Merleau-Ponty vizsgálatai az érzéki idealitás működésmódjáról a testi tapasztalat kontextusában, majd egy új, dinamikus ontológia fogalmaiban, olyan utakat kínálnak a gondolkodás számára, amelyek újra elevenné teszik és bizonyos értelemben radikalizálják a sematizmusprobléma egészét.

Az alábbi fejezet törekvései azonban a szintézis fogalma felől is megközelíthetőek. Az eddigi vizsgálódások a szintézis fogalmának elmélyítése felé tettek bizonyos lépéseket a sematizáció, az értelemképződés, az éntelen és fogalmi rögzítés nélküli keletkezés vizsgálatával. A szintézis, mint alapvető struktúra fogalma azonban tovább már nem tágítható és radikalizálható. A következő fejezetek, különösen a Merleau-Ponty fenomenológiájáról szóló részek ezért olvashatóak a szintézismodelltől való eltávolodásként és egy másfajta gondolkodási modellhez való közeledésként is.

A fejezet három vizsgálódási iránya értelmezhető úgy is, mint a szintézisfogalom nehézségeinek feloldása új modellek révén. Heidegger a homogén időben zajló szintézis helyett bevezeti a tagolt, illetve tagoló idő fogalmát, Wittgensteinnél a nyelvi szabályrendszer és a nyelvjátékok hálózata kínál alternatív modellt a tudat szintetikus működése helyett, Merleau-Ponty pedig feladja a transzcendentális értelemadás eszméjét és kidolgozza az értelemkeletkezés differenciális és folyamatszerű modelljét.

A következő fejezet egy első pillantásra meglepő állítás vizsgálatára vállalkozik: a 20-as évek végére részletesen kidolgozott heideggeri fundamentális ontológia tulajdonképpen a kanti sematizmus sajátos átformálásaként fogható fel. A fordulat pedig túlzás nélkül tekinthető úgy, mint számvetés avval a belátással, hogy a sematizmusnak ez az útja járhatatlan. Nem véletlen, hogy az úgynevezett „Kehre” utáni időszak írásaiból eltűnnek az utalások Kantra és különösen a sematizmusra. Heidegger elemzéseinek, úgy tűnik, az a végkövetkeztetése, hogy a transzcendentális filozófia örökségét nem lehet tovább mélyíteni, a fogalmi keret *egészének* kell változnia. A fordulat egyik aspektusát egészen biztosan az a belátás jelenti, hogy a transzcendentális sematizmus radikalizálása lehetetlen. Helyesebben Heidegger fenntartja a radikalizálás igényét, ám a sematizálás eksztatikus-horizontális szerkezetté mélyítéséről egyre világosabban kiderül, hogy tarthatatlan. A kísérlet, Heidegger szemében, nem javításra és pontosításra szorult, hanem menthetetlenül zátonyra futott. „Utak, nem művek”, hangzik Heidegger saját mottója műveinek összkiadása elején. Valóban, az egyik legfontosabb út a kanti sematizmus elmélyítése volt.⁴⁴⁶

1. A sematizmus problémája és a Kant-értelmezés

Heidegger azt írja a *Kant és a metafizika problémája* című művének negyedik kiadásához írt előszavában: „Az 1927–28-as tanév téli szemeszterében „Kants Kritik der reinen Verunft” címmel meghirdetett előadásaim kidolgozása során figyeltem föl a sematizmus fejezetre, és összefüggést pillantottam meg benne a kategóriaprobléma (azaz az áthagyományozott metafizika létproblémája) és az idő fenoménje között.”⁴⁴⁷ Ebből a megjegyzéséből két dolog rögtön világossá válik: A kanti problémákat nem elszigetelt kérdésekként szándékozik tárgyalni, hanem egyrészt a metafizika egész történetének perspektívájában, másrészt pedig a saját kérdésfeltevésének horizontja felől. Másfelől az, ami Heidegger számára a legérdekesebb és ahonnan Kanthoz közeledik, nem más, mint a sematizmusprobléma.

⁴⁴⁶ A következő elemzésben eltekintek a *Lét és idő* gondolatainak elemzésétől. Ennek legfőbb oka, amellet, hogy szétfeszítené a jelen elemzés kereteit, elsősorban az, hogy közvetlenül a sematizmusproblémával és a sematizmus ontológiai megismerésként értett felfogásával más szövegekben behatóbban foglalkozik Heidegger.

⁴⁴⁷ Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán, Budapest, Osiris, 2000. 14.

Felmerül a kérdés, hogy Heidegger miért nem vonja be az elemzésbe *Az ítéelőerő kritikáját*, vagyis miért érdektelen számára a reflektáló ítéelőerő működése. A sematizmusnak sokféle aspektusa van, Heideggert, úgy tűnik, jobban érdekelte a séma-kategória-idő összefüggés, mint az önmagának formát kereső, fogalom nélküli sematizálás egy-egy konkrét tapasztalatban. Sőt, éppen a heideggeri elemzés felől válik világossá, hogy itt a sematizmus két különböző szintjéről vagy működéséről van szó: az egyik egy intencionalitás előtti sematizálás (meghatározó ítéelőerő mozgása), a másik pedig részt vesz az intencionalításban, de legalábbis kapcsolódik hozzá utólag (reflektáló ítéelőerő működése). Heidegger részéről aligha tudatos döntésről van szó a két aspektus között, saját problémájának természetes nehézkedése vezette a sematizmusnak *A tiszta ész kritikájában* bemutatott változatához.

Heidegger Kant-értelmezését sok támadás érte, elsősorban abból a szempontból, hogy túlságosan is a saját fogalmiságához köti Kantot, vagyis megengedhetetlen módon átértelmezi a kanti szövegeket.⁴⁴⁸ Úgy vélem, eltekinthetünk annak vizsgálatától, hogy Heidegger miként ferdíti el azt, amit Kant mond, hiszen tudatos átértelmezésről van szó. A következőkben sokkal inkább az az érdekes, hogy milyen filozófiai álláspont rajzolódik ki egy Kant betűjéhez ugyan nem túlságosan, de a sematizmusprobléma szelleméhez annál inkább hű megközelítésből.⁴⁴⁹ Talán az a legegyszerűbb, ha a heideggeri elemzést néhány alaptézis köré csoportosítva mutatjuk be. Ezek a következők:

1. Az ismeret két törzsének van közös gyökere.
2. Ez a produktív képzelőerő.
3. Kant visszariadt az alapvetésben feltárulkozó szakadéktól.
4. A transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.
5. A transzcendencia történése valamifajta sematizmus.

Ezek a belátások mind egy irányba mutatnak: *A tiszta ész kritikája* Heidegger szerint nem a tapasztalat elmélete, ahogy a neokantiánus gondolkodók szeretnék volna látni, hanem egy

⁴⁴⁸ Heidegger Kant filozófiájához fűződő viszonyát részletesen foglalja össze Henry Declève: *Heidegger et Kant* (Phaenomenologica 40). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

⁴⁴⁹ Heidegger filozófiájáról általános képet ad Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1963.; Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl, 1992.; Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan, 2008.

sajátos ontológiai alapvetés, amelynek alapvonalait meghosszabbítva eljuthatunk egy radikális fundamentálonológiához.⁴⁵⁰

1. Az ismeret két törzsének van közös gyökere. Heidegger tulajdonképpen annak a kanti tézisnek az alapjait vizsgálja, miszerint valóságos ismeret csak az érzékiség és értelem egymáshoz kapcsolódásából és együttműködéséből jöhet létre. Ám milyen alapon, milyen feltételek mellett és hogyan funkcionál a transzcendentális szintézis? Ha egyetlen mondatban akarnánk összefoglalni az értelmezés irányát, akkor azt mondhatnánk: Kant a lehetséges megismerés transzcendentális feltételeit kutatja, Heidegger pedig *a transzcendentális filozófia ontológiai lehetőségfeltételeit*.

A kanti elemzést vezető „hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” a következő formát ölti Heideggernél: „Hogyan képes egy véges lény [...] minden befogadás előtt megismerni, azaz szemlélni a létezőt, ám anélkül, hogy annak »teremtője« volna?”⁴⁵¹ Heidegger számára rendkívüli jelentősége van annak a ténynek, hogy Kant radikálisan emberi alapra, vagyis a végesség alapjára helyezte a tiszta ész vizsgálatát. A végesség fogalmának azonban nem szabad kimerülnie pusztá negációban: a véges nem a végtelen egyszerű tagadásából áll elő, hanem saját, pozitív létszerkezete van. Ezt a pozitívan megragadható létszerkezetet elsősorban is a szemlélet végessége jellemzi, ami nem jelenthet mást, mint hogy azt, ami e szemlélet elé kerül, nem hozhatja létre maga ez a szemlélet. Heidegger a „valami mint valami” alapszerkezete alapján világítja meg a véges szemlélet pozitív felépítését. Mivel a szemlélet nem teremtheti a tárgyát, ezért valaminek hírt kell adnia magáról ahhoz, hogy a szemlélet tárgya lehessen. „A létező véges szemlélete önmagából nem képes a tárgyat önmagának adni. Engednie kell, hogy az adassék neki. [...] A szemlélet végességének jellemzője ennek megfelelően a receptivitásban rejlik. A véges szemlélet azonban nem tud befogadni anélkül, hogy hírt ne adna magáról az, amit be kell fogadnia. A véges szemléletnek, lényege szerint, afficiáltatnia kell attól, amit a számára szemlélhetőben megragad.”⁴⁵² A valami tehát a receptivitásunk számára jelenik meg és afficiálja azt. Ez a valami azonban

⁴⁵⁰ A már említett 1927–28-as előadás végén a következőket mondja Heidegger és ezeknek a szavaknak az érzelmi és morális töltete jól mutatja, mennyire közel érezte magához Kant gondolkodásának irányát és ethosát.: „Amikor néhány évvel ezelőtt újból tanulmányoztam *A tiszta ész kritikáját* és a művet Husserl fenomenológiájának háttere előtt olvastam, mintha hályog esett volna le a szemeimről, és Kant lényegi módon megerősítette számomra annak az útnak a helyességét, amelyen jártam. [...] Kant olvastán, szemben minden más gondolkodóval, az embernek az a közvetlen bizonyossága: nem csal [er schwindelt nicht].” Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. (GA 25) Frankfurt a.M., Klostermann, 1977. 431.

⁴⁵¹ *Kant és a metafizika problémája*, i. m. 63.

⁴⁵² I. m. 48-49.

sohasem elszigetelt semlegességben jelenik meg, hanem különbségek, jellegzetességek hordozójaként, vagyis „mint valami”. A szemlélet tehát nem csupán receptíve befogadja, hanem egyszersmind fel is fogja az őt afficiálót. Az őt afficiáló valamit nemcsak receptíve hagyja magához jönni, hanem meg is határozza valamilyen módon, azaz „mint valamit” engedi felmerülni. Ez a véges szemlélet spontán, vagy fogalmi mozzanata.

A megismerésnek tehát – Kant kifejezésével – két törzse van, a véges szemlélet két forrása a receptivitás és a spontaneitás, az érzékiség és az értelem. A heideggeri megfontolásokból azonban világos, hogy mindkét alapképesség ugyanabból eredeztethető: a szemlélet végességéből. Ha pedig ugyanabból az ontológiai szerkezetből származtathatók, akkor tulajdonképpen egy közös forrásból erednek. Így jut el Heidegger ahhoz a belátáshoz, hogy érzékiségnek és értelemnek, mint a megismerés két törzsének, kell hogy legyen egy közös gyökere. Hiába állította szembe Kant a két képességet és hiába választotta el őket élesen, a dolog mélyszerkezetéből magából következik, hogy a két képesség csak úgy lehetséges, ha egy forrásból ered, ennek az ontológiai ténynek pedig valahogy Kantnál is fenn kellett hogy maradjon a nyoma. Ezt a nyomot próbálja Heidegger felkutatni *A tiszta ész kritikájának* aprólékos elemzésével.

2. *A közös gyökér a produktív képzelőerő.* Az emberi szemlélet ontológiai végessége nem is annyira azon a tényen mutatkozik meg, hogy a megismerés a két törzs szintéziseként történik, hanem sokkal inkább azon, hogy a két törzs közös gyökere nem más, mint a produktív képzelőerő. Heidegger nem elégszik meg azokkal a kanti utalásokkal, amelyek szerint Kant is hajlott egy közös gyökér feltevésére, meg akarja mutatni, hogy minek kell lennie ennek a közös gyökérnek, ha a kanti kritikát ontológiai alapvetésként olvashatjuk. Nem szükséges belemenni a részletekbe ahhoz, hogy lássuk: Heidegger a kanti megkülönböztetések vonalait hosszabbítja meg, és ezeket a vonalakat igyekszik egy új szerkezetbe illeszteni. Ahol Kant azt mondja, hogy már nem lehet tovább haladni, mert a terep nem csak ismeretlen, de túl is van a megismerhetőség határain, ott Heidegger a tapasztalat „fenomenológiai” elemzésével próbál utat találni. Ez az út ahhoz a feltevéshez vezet, hogy a közös gyökér a transzcendentális képzelőerő produktív működése. Nagyon leegyszerűsítve a következőképp adhatnánk vissza a heideggeri belátást: a produktív képzelőerő teszi lehetővé, hogy minden befogadás előtt már szemléljük a létezőt, anélkül, hogy teremtenénk. A létező előzetes, de nem teremtő szemlélete azt jelenti, hogy a létező főbb vonalait már ismerjük, helyesebben nem ismerjük, hanem mi magunk vetjük/vetítjük ki. Kant szerint egyrészt van egy ilyen kivetítő, előzetesen megképző képességünk, a transzcendentális képzelőerő, ráadásul ez a képesség, másrészt, közvetít az

érzékiesség és az értelem között. Ha ezt a két kanti állítást meghosszabbítjuk, akkor megkapjuk a heideggeri előzetes, de nem teremtő szemlélet magyarázatát.

Ahhoz, hogy szintézis egyáltalán lehetséges legyen, a szintézis két összetevőjének már eleve vonatkoznia kell valamilyen módon egymásra. Vagyis sem az érzékiesség nem elszigetelt, sem az értelem fogalmai nem azok, ám nem közvetlenül vonatkoznak egymásra. Közvetlenül mindkettő a transzcendentális képzelőerőre vonatkozik, s csak ezen keresztül a másikra. Az a tény, hogy a tiszta szemléletben és a tiszta gondolkodásban egyaránt vannak előzetes formák, csak úgy érthető, ha ezeket az előzetes formákat nem statikus adottságokként, üres edényekként fogjuk fel, hanem a produktív képzelőerőre való vonatkozásukban, vagyis szintetizáló funkciókként. A produktív képzelőerő az, ami egységet teremt a szemléletben (szinopszis) és előzetes képet alakít ki az egészből (reflektáló fogalom), majd e kettőt egymásra vonatkoztatja egy „tiszta veritativ, ontológiai szintézisben”.⁴⁵³ A produktív képzelőerő eme titokzatos és mélyen rejtező működése tehát egy átfogó szintézis. „A veritativ szintézis [...] az, ami nem csak – összeillesztvén az elemeket – beleilleszkedik ezekbe az illesztékekbe, hanem mindenekelőtt »illeszti« ezeket az illesztékeket [diese Fugen allererst 'fügt']”.⁴⁵⁴ Vagyis, egyszerűbb szavakkal: a produktív képzelőerő nem csak lehetővé teszi, hogy a két külön forrás szintézise egymáshoz kapcsolódjon egy átfogó szintézisben, hanem eleve úgy alakítja a két képesség szintézisét, hogy az összeillesztés lehetséges legyen. Vagyis nem tőle függetlenül meglévő képességeket kapcsol össze valamilyen csodálatos ugrás révén, hanem épp fordítva: a két képesség szintézise csakis azért kapcsolható össze, mert mindkettőben közreműködik valami, ami eleve úgy alakítja őket, hogy szintetizálhatóak legyenek. Ez az előzetesen meghatározó és illesztő valami a produktív képzelőerő.⁴⁵⁵

A szemlélet végességének pozitív leírásában tehát a döntő mozzanat az, hogy a produktív képzelőerőn alapul. A véges szemlélet lényege, hogy képzeteken keresztül szerez tudomást a valóságról, vagyis a világ képzeteken keresztül jelenik meg a számára. A képzetek kialakításának képessége pedig alapvetően a képzelőerő. A képzelőerő – ahogy Heidegger érti – „szabad a látványok befogadásának tekintetében: azaz a képzelőerő annak képessége, hogy bizonyos módon önmagának adjon ilyesmiket. A képzelőerő ennek megfelelően sajátosan kettős értelemben nevezhető a megképzés képességének [Vermögen des Bildens]. A szemlélés képességeként megképző a kép-(látvány)-teremtés [Bild-(Anblick-)Beschaffen]

⁴⁵³ I. m. 88.

⁴⁵⁴ I. m. 89.

⁴⁵⁵ „Itt nem két képességnek a mintegy lineárisan elgondolt összekapcsolása az igazán fontos, hanem lényegi egységüknek a strukturális megvilágítása. Ez lesz a döntő jelentőségű, tudniillik, hogy egyáltalán miben lehetséges köztük összefüggés.” I. m. 108.

értelmében. A szemlélhető jelenlétére nem rászoruló képességként ő maga kivitelez, vagyis teremti és képzi meg a képet. Ez a »megképző erő« egyszerre befogadó (receptív) és teremtő (spontán) »megképzés«. Ebben az »egyszerre«-ben rejlik struktúrájának tulajdonképpeni lényege.⁴⁵⁶ A produktív képzelőerő azért lehet a receptivitás és a spontaneitás szintézisének közvetítője, mert ő maga egyszerre receptív és egyszerre produktív. Sem Kantnál, sem Heideggernél nem arról van szó, hogy a képzelőerő produktivitása valamiféle világ teremtését jelentené a naiv idealizmus értelmében. A képzelőerő mindenképpen rá van utalva valamire, ami ellenszegül neki, ám ezt a neki ellenszegülőt nem némán fogadja be és nem passzív módon igazodik hozzá.

A képzelőerő produktív tevékenysége az elmeműködés széles skáláját fogja át: a gondolkodást, a merengést, az ötletek hirtelen felmerülését, az elmélyülést. Kant az *Antropológia* egy helyén a „megképző tehetség”-et az okosság és a megkülönböztetés képességével, vagyis általában az összehasonlítás képességével rokonítja.⁴⁵⁷ Az emlékezet, a tiszta képzelet, a költés mind ennek a furcsa, köztes, képlékeny képességnek köszönhető. Heideggert azonban végül is nem ez érdekli. Kant hezitálásában annak a jelét látja, hogy nem mert elég mélyre menni, holott megragadhatta volna mindezen tevékenységek mögött a produktív képzelő igazi működését, ami tulajdonképpen nem más, mint a transzcendentális sematizmus. A heideggeri értelmezés alapgondolata a következő: „A képzelőerő előzetesen, a létező megtapasztalása előtt képzi meg a tárgyiság mint olyan horizontjának látványát. [...] A transzcendentális sematizmusban [Kant] tehát alapvetően eredendőbben ragadja meg a képzelőerő lényegét, vagyis azt, hogy jelenlét nélkül is képes szemlélni. Végül éppen a sematizmus mutatja meg messze eredendőbb értelemben a képzelőerő »teremtő« lényegét is.”⁴⁵⁸ Fontos ponthoz érkeztünk. Amikor Heidegger a képzelet, az okosság, a jelölés, az emlékezet mögött valami mást keres, akkor a képzelőerő produktivitásán semmiképpen sem azt érti, amit Kant a harmadik kritikában a reflektáló ítélőerő hatókörébe sorol, hanem a produktív megképzésnek valamilyen alapvetőbb válfaját. A reflektáló ítélőerő működésében a képzelőerő részben a szemléletileg adotthoz, részben a meglévő fogalmi készlethez igazodik, ám anélkül, hogy egyértelműen és fogalmilag rögzíthetné az elé táruló látványt. A produktív képzelőerő tiszta működése azonban nem feltételez ítélőerőt, hiszen nem viszonyul semmiféle adotthoz, nincsenek számára előre adott fogalmak, amelyek irányítanák a tapasztalati

⁴⁵⁶ I. m. 166.

⁴⁵⁷ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*, i. m. 78.

⁴⁵⁸ Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*, i. m. 169.

szintézist. Minden lehetséges tapasztalat előtt, vagyis a tényleges tapasztalatra való tekintet nélkül alakítja ki a lehetséges tárgyiság mint olyan horizontját.⁴⁵⁹

Heidegger a tiszta értelem kategóriáinak sematizmusában találja meg a képzelőerő igazi produktivitását, abban, ami nem más, mint az idő tiszta képében zajló látványképzés, minden tényleges tapasztalatot megelőzően. „Nem minden produktív képzelőerő tiszta, ám a tiszta képzelőerő a jellemzett értelemben véve szükségszerűen produktív. Amennyiben ez képzi meg a transzcendenciát, joggal nevezzük transzcendentális képzelőerőnek.”⁴⁶⁰ Ez az önmagában meglehetősen furcsa kijelentés egyrészt a probléma bonyolultságát, másrészt a heideggeri elemzés irányultságát jelzi. A költői képzelet például produktív, de nem tiszta, hiszen rá van utalva a tapasztalat által adottra, csak azt tudja átalakítani és újraformálni. Az egyáltalában vett tárgyiság látványának minden tapasztalatot megelőző megképzése viszont tiszta és szükségszerűen produktív is. Ez a transzcendentális képzelőerő igazi értelme.

3. *Kant megállt az alapok feltárásában.* Jobban látjuk már, hogy Kant bizonytalansága milyen motívumoknak köszönhető. Íme, Heidegger magyarázata a kanti elbizonytalanodásra:

1. Kant először is nem a megfelelő helyre helyezte a sematizmus fejezet elemzéseit. A sematizmus fejezet tulajdonképpen a transzcendentális dedukció igazi alapzata, nem pedig az ítéletalkotás működésének magyarázata. Vagyis eljárását a formális logika követelményeihez, nem pedig a transzcendentális kutatás valódi irányához igazította.
2. *A tiszta ész kritikája* második kiadásának leglényegesebb változtatása, a dedukció fejezet újraírása ugyanennek a bizonytalanságnak a szülötte. Kant visszariadt attól, hogy a képzelőerőt tegye meg valamiféle alapképességnek, ezért újraírta a dedukció fejezetet, és immár egyértelműen az értelemre helyezte a hangsúlyt.
3. Kant tulajdonképpen attól riadt vissza, hogy a megalapozásra tett kísérlete szakadékhhoz vezetett. A dedukció fejezet a transzcendentális alapvetés középpontja és lelke. Ha a dedukcióban arra a belátásra jutunk, hogy minden transzcendentális tevékenység végső soron a produktív képzelőerőn nyugszik, akkor az alap nem szilárd alapnak, hanem szakadéknak, résnek, törésnek, vagyis alaptalanságnak bizonyul, hiszen a produktív képzelőerő valamiféle képlékenységet, mozgékonyságot, végső soron meghatározatlanságot jelent.

⁴⁵⁹ Ezzel talán az is világosabbá válik, hogy Heideggert miért nem érdeklődött a reflektáló ítéelőerő harmadik kritikában kifejtett tana iránt.

⁴⁶⁰ I. m. 170.

4. Kant elbizonytalanodására további indíték lehet az is, hogy a képzelőerő alapképességként való értelmezése, vagyis minden ismeret visszavezetése valamiféle „képzeletre” az egész transzcendentális-kritikai vállalkozást túlságosan közel viszi egy szélsőséges idealizmushoz. Ha minden képességünk alapján a képzelet produktív működése áll, akkor nem vagyunk messze attól, hogy a valóságot pusztá képzeletnek, kivetítésnek, álomnak minősítsük. Heidegger egy helyen világosan megfogalmazza ezt a kételyt: „Nem fokozunk-e le minden ismeretet pusztá képzeletté azzal, hogy a képzelőerőre vezettjük vissza a véges lény megismerőképességeit? Nem oldódik-e föl így látszattá az ember lényege?”⁴⁶¹

Ez az utolsó mozzanat kulcsfontosságú az egész Kant-értelmezés szempontjából. A produktivitás helyes felfogása döntő mind Heidegger Kant-értelmezése, mind a fundamentálonológia alapgondolatának megértéséhez.

4. *A transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.* A transzcendentális képzelőerőnek a középpontba állítása tehát azzal a veszéllyel jár, hogy „minden ismeret pusztá képzeletté fokozódik le”. Ez egy olyan csapda, amit nem minden önmagát radikálisnak tartó „kantianizmus” és Kant-elemzés tud elkerülni. Talán ezért hangsúlyozza Heidegger, hogy a transzcendentális képzelőerő ezen interpretációja „a német idealizmus kérdésföltevéssel mintegy ellentétes irányban halad”.⁴⁶² Mi lehet ennek a lábjegyzetbe szorított, de annál jelentőségteljesebb megjegyzésnek az értelme? A Fichte, Schelling és Jacobi törekvéseire tett utalás értelme abban ragadható meg, hogy ők ugyan alapképességnek vették a produktív képzelőerőt, ám nem a helyes értelemben, mivel elsősorban a művészi teremtőerővel, valamint a nem érzéki szemlélettel állították párhuzamba. Így csempészték vissza a transzcendentális filozófiába olyan képtelenségeket, mint például az intellektuális szemlélet. Ha a produktív képzelőerőt az intellektuális szemlélettel rokon értelemben használjuk, bármilyen megszorításokkal, akkor Heidegger szerint a kanti alapvetés radikalitásának lényegét, a végességet adjuk fel. Ha a szemlélet véges, akkor nem rendelkezhet intellektuális szemlélettel, hiszen mindenféleképp rá van utalva az érzékiségre. Jogosan merül fel tehát a kérdés: *hogyan lehet egyszerre állítani azt, hogy a szemlélet véges és azt, hogy a képzelőerő mint alapképesség produktív?* Nemcsak a Kant-értelmezésnek, de talán Heidegger egész első gondolkodói korszakának is ez az alapkérdése.

⁴⁶¹ I. m. 176.

⁴⁶² I. m. 175.

A kérdésre adott heideggeri válasz a következő: úgy lehetséges a szemlélet végességét és a produktív képzelőerő alapvető fontosságát egyszerre állítani, hogy a képzelőerőt a sematizmus működésével, végső soron pedig az idővel hozzuk összefüggésbe. Heidegger egy tömör tételben fejezi ki ezt az összefüggést: „a transzcendentális képzelőerő az eredendő idő”.⁴⁶³ Ezt a tételt kell értelmeznünk a továbbiakban.

A transzcendentális filozófián vörös fonálként húzódik végig az a motívum, hogy az idő a transzcendentális működés alapzata. Ezt a belátást mélyíti el Heidegger és fogalmazza meg a következő kijelentésekben gondolatmenetének lényegét: „a tiszta fogalmak a transzcendentális képzelőerő szintézisének közvetítése révén lényegszerűen a tiszta szemléletre (az időre) vonatkoznak, és megfordítva. [...] De tiszta szemléletként az idő olyan, ami minden tapasztalatot megelőzően megteremt valamilyen látványt. Az ilyen tiszta szemléletben adódó tiszta látványt (Kant számára a most-sor tiszta egymásrakövetkezését) ezért tiszta képnek kell neveznünk.”⁴⁶⁴ Az „idő mint tiszta kép” gondolata nem Heidegger találmánya, hanem Kant alkalmazza ezt a kifejezést a sematizmus-fejezet egyik döntő helyén: „az érzékek minden tárgyának tiszta képe az idő”.⁴⁶⁵ Ahhoz, hogy ezt megértsük, be kell látunk, hogy az idő nem csak pusztán szemléleti forma, nem csak üres és artikulátlan edénye az érzéki affekciók beáradásának. Az idő úgy a szemlélet formája, hogy valóban *forma*, vagyis rendelkezik egy sajátos artikulációval, ezért lehet sémaként is elgondolni. Nem csak egy meghatározatlan szemléleti forma, amit az értelmi formákkal való szembeállításból értünk meg, hanem önmagában meghatározott, és ez a meghatározottsága egy bizonyos „kép”-szerűséget biztosít neki. A képszerűség itt „tiszta képet” jelent és nem véletlen, hogy ezen a ponton Kant elképesztően tömörre és szűkszavúvá válik. Talán egyetlen más szöveg sem található az életműben, ahol ennyire tömör lenne és ennyire definíciószerű. Rendkívül nehéz, sőt bizonyos értelemben lehetetlen ugyanis megmondani, hogy mi a képszerű, vagyis mi a sematizáló az időben.

A tiszta értelem kategóriáinak sémái transzcendentális időmeghatározások. Ezek a sémák pedig a következők: az idősor, az idő tartalma, az időbeli rend és az idő összessége. Ezek az idő tiszta képei a kanti definíció szerint. Nem csoda, ha kissé zavarban vagyunk a transzcendentális időmeghatározások eme négyes listájától. Ezt a zavart azonban Heidegger megpróbálja eloszlatni avval, hogy kijelenti: Kant ezeket a transzcendentális időmeghatározásokat a kategóriák táblázatának befolyása alatt, végső soron architektonikai

⁴⁶³ I. m. 231.

⁴⁶⁴ I. m. 137.

⁴⁶⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 178., B/182.

megfontolások alapján adta meg. Ha nem is fogadjuk el többé a kanti kategória táblázatát sem az ontológia, sem a megismerés vonatkozásában, ettől még a transzcendentális sémák, mint tiszta időmeghatározások gondolata megőrzi erejét. Sőt, kiszabadítva a kanti kategóriák fogságából és az idő szisztematikus analízise felől megközelítve, ez a gondolat a fundamentálonológia alapjaként szolgálhat.

Láttuk, hogy az időben milyen értelemben lehet felfedezni mint lényegi jellemzőt valamifajta tiszta és előzetes megképzést. Most lássuk ennek a fordítottját: hogyan utal a képzelőerő működése az időre, illetve az időszintézis bizonyos alapformáira? Kant felosztásában a képzelőerő produktivitásának van egy érzékiségre ráutalt és van egy tiszta válfaja. Ez utóbbi az érdekes: hogyan lehetséges a képzelőerő olyan működéséről beszélni, amely teremtő, ám semmilyen módon nincs ráutalva az érzékiségben már adott előzetes tapasztalatra? Ez a fajta produktív megképzés csak tiszta képként, tiszta kivetülésként, tiszta, előzetes horizontként gondolható el.⁴⁶⁶

Heidegger tehát először egyszerűen megállapítja a keresett összefüggést: „A transzcendentális sematizmusban [...] a képzelőerő eredendően ábrázoló az idő tiszta képében.”⁴⁶⁷ Ugyanakkor nem megy bele abba a csapdába, hogy naivan hagyja magát vezetni Kant tekintélye által. Ténylegesen megpróbálja felderíteni a kapcsolatot képzelőerő és idő között. Az ehhez vezető út az első kiadás dedukció fejezetének értelmezése: az apprehenzió, reprodukció, rekogníció szintézise Heidegger szerint nemcsak az érzéki tapasztalás alulról induló lépéseinek bemutatása, hanem egyszersmind az eredendő idődimenziók megképzése is.⁴⁶⁸ Az apprehenzióknak lényegi vonatkozása van a jelenre, a reprodukciónak a múltra, a rekogníciónak pedig a jövőre. A szintéziseknek azonban nem általában van vonatkozásuk az idő dimenzióira, hanem csakis mint tiszta szintéziseknek. Ezt legvilágosabban a rekogníció szintézisével kapcsolatban látjuk: „Ám ha ez a tiszta szintézis újra felismer, akkor ez egyszersmind azt is jelenti: nem valamilyen létezőt derít fel, melyet mint ugyanazt tarthat maga elé, hanem egyáltalán az előretarthatóság horizontját fürkészi ki. Az általa végzett

⁴⁶⁶ Ha jól meggondoljuk, egyáltalán nem magától értetődő, hogy ennek az előzetes „látványnak”, illetve tárgyi horizontnak idői természetűnek kell lennie. Itt mintha kimaradna egy lépés a heideggeri elemzésből. Tudjuk, hogy Kantnál a transzcendentális sematizmusban produktív képzelőerő és időtudat összeér. De a dologban magában mi kényszeríti ki, hogy a produktív képzelőerő előzetes és tiszta megképzését időszerűnek gondoljuk el? Hiszen lehetne térszerű is, vagy valamilyen más természetű előzetes „kivetülés”. Miért pont az idő? Ha az idő felől keressük az utat a produktív képzelőerő felé, akkor egy lépésben megtaláljuk a kapcsolatot: az idő előzetes szintézise a lehetséges tapasztalat valamiféle képszerű horizontja. Ám ha a képzelőerő felől indulunk, akkor nem feltétlenül az időt találjuk. Például lehetőségként felmerül a tér is. Ezt a problémát azonban ezen a ponton csak érintjük.

⁴⁶⁷ Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*, i. m. 169.

⁴⁶⁸ Ne felejtsük el, hogy Husserl ugyancsak a hármas szintézis leírásában pillantotta meg Kant fenomenológiai zsenialitását.

földerítés mint tiszta földerítés ennek az előreszerűnek, vagyis a jövőnek az eredendő megképzése.”⁴⁶⁹ A három szintézis kétségtelenül tartalmaz utalásokat az időre, hiszen felfoghatók a következő egyszerű séma szerint: 1) az adott befogadása, apprehenziója a jelenben, 2) a már elmúlt jelenben adott visszatartása, reprodukciója, 3) e szinoptikus egység számára egy fogalom megelőlegezése, amit a jövő felismerése meg fog erősíteni. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy ezeknek a kétségtelenül idői karaktert viselő mozzanatoknak nem csak idői értelmezése lehetséges. Ebben a három szintézisben például a tér ugyanúgy megnyílik, mint az idő. A nyelv ugyanúgy megnyílik, mint a tér, és még folytathatnánk. Kantnál az idő alapvető szerepének hangsúlyozása részben architektonikai okokkal, részben egy mély sejtéssel magyarázható. Heideggernél azonban tudatos döntésről van szó, ami minden filozófiai erőfeszítését áthatja.

Ezzel kapcsolatos elbizonytalanodásáról árulkodik az a bejegyzés, amit Kant-könyve saját példányának margójára írt már jóval a fordulat után. A mondat, amelyhez a bejegyzés kapcsolódik, így hangzik: „a létmegértésnek az emberben rejlő ittlét végessége miatt az időre kell kivetülnie”.⁴⁷⁰ A megjegyzés pedig a következő: „Hogyan foglaltatik ebben a térkérdés? A *Dasein* térbelisége.”⁴⁷¹

5. *A transzcendencia történése valamifajta sematizmus.* Heidegger úgy véli, hogy a véges szemlélet már előzetesen megérti valamilyen módon a számára feltárukozót, hiszen egyébként nem is tudna viszonyulni a létezőkhöz. A végesség és az előzetes létmegértés egyaránt egy mélyebb szervezetre, az időiségre utal a *Dasein*ban. Heidegger alapgondolata szerint a létmegértés és a létezőhöz való viszonyulás csak az időiség alapján lehetséges. Mit jelent azonban ez az önmagában meglehetősen száraz és absztrakt tétel? Azt, hogy minden, ami az ember életében történik (önmagához viszonyulás, létezőhöz viszonyulás stb.), az szükségképpen az időben történik? A gondolat igaz, ám teljességgel semmitmondó. Heidegger nem ezt érti az időiség alapvető jellegén.

Azt, hogy az idő a végesség és a létmegértés alapja, tulajdonképpen csak a sematizmus egy elmélyített változataként érthetjük meg. Nem a közönséges értelem józan belátásáról, a „minden az időbe esik és minden az időben zajlik” lapos bölcsességéről van szó. Heidegger nem a tapasztalat külső feltételei között mutatja fel az időiséget, hanem a tapasztalat legbelső szervezeteiként. „De ha a sematizmus a véges megismerés lényegéhez tartozik – írja –, és ha a

⁴⁶⁹ I. m. 231.

⁴⁷⁰ I. m. 295.

⁴⁷¹ Uo.

végesség központi elemét a transzcendencia adja, akkor a transzcendencia történésének, a legbenső lényege szerint, valamifajta sematizmusnak kell lennie.”⁴⁷² Az időiség annyiban a létmegértés alapja, amennyiben valamifajta sematizmusnak, nem külső szemléleti formának, hanem a véges tapasztalatot minden ízében átható szerkezetnek kell lennie.

Ezt a gondolatot – fogalmazhatnánk úgy is, hogy a heideggeri sematizmus-felfogást – egy különös fogalom köré lehet szervezni, ez pedig nem más, mint az *Entwurf*. Az *Entwurf* nehezen lefordítható fogalom, egyszerre jelent tervet, tervezetet, kivetülést, kivetést stb. Alapvetően nem más, mint transzcendentális séma, vagyis transzcendentális időmeghatározás.⁴⁷³ Az *Entwurf* az a legalapvetőbb transzcendentális kivetülés, előrajzolás, előzetes tárgyi horizont, ami minden lehetséges tapasztalatot mint tapasztalatot, tehát véges létezőhöz viszonyulást mint olyant lehetővé tesz. Az *Entwurf*ot azonban tényleg nehéz másként érteni, mint transzcendentális sémát, helyesebben időmeghatározást. Talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az *Entwurf* ugyanazt a szerepet tölti be Heidegger fundamentálonológiájában, mint a sematizmus Kant transzcendentális filozófiájában, sőt, ehhez még azt is hozzá tehetjük, hogy Heidegger bizonyos gondolatait ezért Kant felől érthetjük meg a legjobban.

2. A kanti sematizmus fundamentálonológiai értelmezése

Lássuk ezek után, miként értelmezi Heidegger konkrétan a kanti sematizmust. A séma szerepét és egyáltalában a sematizmus működését nem csupaszítja le egy funkcionális, közvetítő szereppé. A sematizmus a közös gyökér, a produktív képzelőerő megnyilvánulása. De mit jelent pontosan Heidegger szerint az, hogy *vannak* alapvető, transzcendentális sémák, minden tapasztalatot megelőzően? Elsősorban is azt, hogy ezek előrajzolnak valamiféle tárgyi „látvány-lehetőséget”. A tárgyiság előzetes horizontja azonban veszélyesen sokértelmű fogalom. Az előrajzolás semmiképpen sem jelenti valamiféle létező dolog mintaként való érvényesítését, nem egy meglévő minta, vagyis előzetes példány alapján ismerjük fel a többi lehetséges létezőt. Másfelől nem is egy előttünk lebegő képként írhatjuk le a sémát, noha a produktív képzelőerő által végrehajtott „előrajzolásról” van szó. A tárgyiság előzetes horizontja nem egy konkrét kép képzeletben történő felvázolása, és a tapasztalás természetesen nem egy ilyen képhez való igazodás. A tárgyiság előzetes horizontja egy olyan

⁴⁷² I. m. 135.

⁴⁷³ „Abban rejlik a fundamentálonológiai konstrukció kitüntetett volta, hogy az valami olyannak ássa ki a belső lehetőségét, ami épp a legismertebbként ural minden *Daseint*, ám ugyanakkor meghatározatlan, s ráadásul túlságosan is magától értetődő.” I. m. 284.

séma, amely alapján egyáltalán tárgyakat, mint tőlünk különböző, önmagukban azonos, az időben megmaradó létezőket meg tudunk pillantani és fel tudunk fogni. „A teljes transzcendenciastruktúra lényegi egysége [...] abban rejlik, hogy az odaforduló szembenállni-engedés mint olyan megképzí az egyáltalán vett tárgyiség horizontját. [...] A transzcendencia önmagában véve eksztatikus-horizontális.”⁴⁷⁴

Mint majdnem minden esetben a filozófia történetében, egy új gondolat középponti fogalmát könnyebb negatívan jellemezni. Könnyebb megmondani, hogy mi *nem* a fogalom és hogy mivel *nem* szabad összekeverni, mint azt, hogy pontosan mi a saját, pozitív értelme szerint. Heidegger a ház tapasztalatát elemzi és ebben a tapasztalatban próbálja megmutatni a séma működését. A séma valami olyasmi, „ami szabályozza és előrajzolja, hogyan kell kinéznie egyáltalán valaminek ahhoz, hogy házként a megfelelő látványt tudja nyújtani. A szabályoknak ez az előrajzolása nem jegyzéket nyújt abban az értelemben, hogy pusztán felsorolná azokat az »ismertetőjegyeket«, melyek egy házon előtálálhatók, hanem »kijelöli« annak az egészét, hogy miféle valamit értünk olyasmin, hogy »ház«.”⁴⁷⁵ A sematikus előrajzolás tehát megadja a „ház” lehetséges tárgyi horizontját.⁴⁷⁶ Ennek a sémának az alapján tudunk egyáltalán érzéki benyomás együtteseket „ház”-ként felismerni és azonosítani. Ugyanennek alapján tudunk házakat a képzeletben is megrajzolni, vagyis házakról fantáziálni.

Ezek lényeges és fontos belátások a séma működésével kapcsolatban, de még mindig nem hatoltak előre a legalapvetőbb szintig. A transzcendentális sémák pozitív értelme ugyanis még nehezebben megragadható, mint az empirikus sémáké. Működésük még rejtélyesebb és még könnyebb egy rosszul megválasztott példával, egy helytelen analógiával, vagy egy hibás értelmezéssel elvéteni őket. Különösen az teszi szinte lehetetlenné a fogalmi megragadásukat, hogy még kevésbé képszerűek, mint az empirikus fogalmak sémái. A ház sémája ugyan nem ismertetőjegyek halmazát jelenti, hanem egy szabály előrajzolását, mégis van benne valami elementárisan képszerű vonatkozás egy lehetséges ház kinézetére. A transzcendentális séma is egy szabály előrajzolását jelenti, ám ez a szabály sokkal általánosabb, mint a „ház” esetében. A transzcendentális séma például azt rajzolja elő, hogy mit érthetünk egyáltalán olyasmi alatt, hogy létező, önmagával azonos, fogalmilag felismerhető. Vagyis hogy mi lehet egyáltalán *tárgy* a tapasztalat számára. Ezt fejezi ki Kant a szintetikus ítéletek legfelsőbb alaptételével: „a tapasztalat lehetőségének feltételei egyszersmind a tapasztalatban adott tárgyak

⁴⁷⁴ I. m. 155–156.

⁴⁷⁵ I. m. 128.

⁴⁷⁶ Később pedig a következő hangzik el: „egy jelenlevőnek – például ennek a háznak – már a közvetlen észlelésében szükségképpen benne rejlik a sematizáló előrepillantás olyasvalamire, hogy ház általában véve, mely előre-állításból [Vor-stellung] egyedül mutatkozhat meg házként a velünk szembekerülő.” I. m. 135.

lehetőségének feltételei is”. Heideggeri kifejezésekkel ez az egyáltalában vett tárgyiség horizontjának megképzése. A transzcendentális séma a tapasztalatban előforduló lehetséges tárgyiságok előzetesen „megképző ismerete”.

Itt persze óvatosságnak kell lennünk mind a „tárgy”, mind az „ismeret” kifejezéssel. Nem egyszerűen lehetséges tárgyakat rajzol előre a transzcendentális séma (állatokat, embereket, használati eszközöket), hanem olyan szintetikus szerkezeteket és szabályokat, amelyek egyáltalán érthetővé teszik, hogy számunkra, véges szemlélettel rendelkező lények számára a tapasztalatban feltáruló „fenomének” *a tárgyi létezés alakját öltik*. E mögött az állítás mögött az a rejtett feltevés húzódik meg, hogy ezek a fenomének lehetnének másmilyenek is egy másfajta szemlélet számára (például eseményszerűek, vagy pillanatnyiak, vagy szeriálisan változók, vagy csupán jelek, esetleg érzéki benyomások stb.), Heidegger állítása éppen azért nagyszabású és egyszersmind éppen azért súrolja az érthetlenség határát, mert olyasmire irányítja a kérdést, ami a legalapvetőbb a tapasztalatban. Azt, hogy tárgyakat látunk a térben és ezek a tárgyak megmaradnak az időben, viszonyulnak egymáshoz stb., azt nem tapasztaljuk, hanem ez minden tapasztalás alapja. Hogy lehet ezt mégis megkérdőjelezni? Heidegger kétségtelen érdeme az a bátorság, hogy a világban való létezésünk legalapvetőbb pillérei is „kikérdezhetők” eredetük felől. Hogy a filozófiának nem kell meghátrálnia sem a hagyomány tekintélye, sem a hétköznapi értelem józansága előtt. S ebből a nagyon távolra merészkedő, szinte már nem is emberi nézőpontból talán rálátást nyerünk a létezés szerkezetére, hiszen a legrejtettebb, legkevésbé látható törésvonalak is valamiként felsejlenek.

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Heidegger tulajdonképpen a kanti víziót mélyíti el. Azt a víziót, amely a szintetikus ítéletek legfőbb tételében és a transzcendentális sematizmusban el merete gondolni, hogy a természet, úgy, ahogy a legjózanabb elme számára megjelenik, ennek az elmének a szabályalkotó tevékenysége révén válik azzá, ami, vagyis törvények által szervezett, látható, észlelhető természeti világgá. Kant azonban – Heidegger felől nézve – ennek a vízióknak nem merete kitapogatni a határait. Kant szempontjából ez nem a szükséges bátorság hiánya volt, hanem a kriticismus alapmeggyőződése arra vonatkozóan, hogy a véges emberi ész nem léphet túl a számára lehetséges szemlélet határain.

Kant nyilvánvalóan elbizonytalanodott attól, hogy a transzcendentális vizsgálódás esetleg túlságosan közel kerül egy olyan értelmetlen idealizmushoz, amely tagadja a dolgok valóságos létét és mindent az elme kivetülésének lát. Heidegger ezen a ponton igyekszik kiigazítani Kantot, olyan értelemben, hogy megpróbálja elgondolni azt, ami Kantnál még elgondolatlan maradt. Kérdés azonban, hogy az *Entwurf*, vagyis a tárgyiség előzetes horizontjának fogalmával nem teremtik-e szükségszerűen azt a létezőt, ami azután az

utunkba kerül?⁴⁷⁷ Vagyis nem csempésszük-e vissza a véges megismerés legbelsejébe azokat a jegyeket, amelyek csak egy végtelen, teremtő szemléletre lehetnek igazak? Ezek valóságos veszélyek, különösen, ha a német idealizmus spekulatív elhajlásaira gondolunk az intellektuális szemlélet címszava alatt.

Ebbe a csapdába nem szabad beleesnie a fenomenológusnak. Heidegger ezért a következő választ adja: „Valami létező válik-e hát »ismertté« ebben a »teremtő« ontológiai megismerésben, azaz ilyenként megteremtetté? Egyáltalán nem. Az ontológiai megismerés nemcsak, hogy nem teremt létezőt, hanem egyáltalán nem is vonatkozik tematikusan és közvetlenül a létezőre.”⁴⁷⁸ Ez a nem tematikus vonatkozás pedig ugyancsak egy kanti fogalom átértelmezésével nyeri el a magyarázatát. Az ontológiai szintézisben feltáruló előzetes, tiszta tárgyi horizont az, amit Kant a transzcendentális tárgy = X fogalmával igyekezett megragadni. Ebben az értelmezésben az X nem a magánvaló értelmében szerepel, vagyis nem ismeretelméleti jelentősége van, hanem funkcionális. Nem más ugyanis, mint a séma korrelátuma. A transzcendentális séma korrelátuma egy önmagában meghatározatlan tárgyiiség, egy puszta tárgyi horizont. Ezt „teremti” a produktív képzelőerő, de semmiképpen sem létező valamiket. Nem teremt létezőt, sőt, rá van utalva a létező „bejelentkezésére”, vagyis arra, hogy valami afficiálja. A produktív képzelőerő tehát csakis úgy lehet egyfelől teremtő, másfelől a megismerés két törzsének közös gyökere, ha teremtő tevékenységét egy tárgyi horizont, egy üres váz, puszta transzcendentális tárgy = X teremtéseként gondoljuk el. Nem képet teremt, és különösen nem létező dolgot. Vagyis – heideggeri terminusokkal – nem ontikus teremtről van szó. Ontológiai ez a teremtés, amennyiben nem ontikus létezőt, hanem a létezés lehetséges formáinak ontológiai feltételeit teremti meg, azaz vázolja fel előzetesen.

3. Entwurf

Második lépésben lássuk, hogy Heidegger miként érti a kanti sematizmus értelmezés alapján azt, amit *Entwurf*-nak nevez. Ehhez a „transzcendentális tárgy = X” fogalma jó vezérfonalat ad, mert Kant ezt nyilvánvalóan más értelemben használja, és ki is hagyja a második kiadás dedukció fejezetéből, Heideggernél azonban fontos szerepet játszik, valószínűleg azért, mert a

⁴⁷⁷ „Ha az ontológiai megismerés sémamegképző, akkor ez így önmagából szerzi (képzi) meg a tiszta látványt (képet). [...] akkor vajon a »teremtő« jelleg segítségével nem zártuk-e szét a transzcendencia végességét?” I. m. 157.

⁴⁷⁸ I. m. 157.

„transzcendentális tárgy = X” fogalma áll legközelebb a nyitott, tárgyi horizont fogalmához. „Az X »általában vett tárgy«. Ez nem azt jelenti, hogy általános, meghatározatlan, szembenálló tárgy. Ellenkezőleg, ez a kifejezés jelenti azt, ami minden lehetséges tárgyon mint szembenállón való előzetes átugrást, azaz egy szembenállás horizontját előzetesen megalkotja.”⁴⁷⁹ Ezt a horizontot a következő jegyekkel jellemzi Heidegger: 1) valamiféle semmi, hiszen nem lehet egyetlen tematikusan megragadott létezővel azonos; 2) csak korrelátumként szolgál, vagyis tiszta horizont, a lehetőségek tiszta játéktere, ami ugyan realizálódik a valóságos tapasztalatban és a benne illetve általa megjelenő a megismerés valóságos korrelátumává válik, ám ettől nem veszíti el tiszta korrelátum jellegét; 3) ontológiai megismerés vonatkozik rá, olyan megismerés, amely nem azonos a létező megragadásával, ám mégis sajátos igazsággal rendelkezik.⁴⁸⁰

Az egész kanti kriticismus összesűrűsödik ebben a mély értelmű mondatban: a természetkutatók „megértették, hogy az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint [dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt]”.⁴⁸¹ A transzcendentális filozófia alapvető feltevése tehát az általában vett természet előzetesen felvázolt terveként foglалható össze. Ez az előzetesen felvázolt terv alakul át Heideggernél a „létező előzetes léttervévé”, vagyis előzetes létmegértéssé. A kanti általában vett természet előzetesen felvázolt terve – anélkül, hogy ez a gondolat elveszítené főbb struktúra vonalait – így ölti az ontológiai *Entwurf*, vagyis az előzetes létmegértés formáját.

Ha azt állítom, hogy Heidegger 30-as évekbeli gondolkodásának fő törekvései tulajdonképpen a sematizmus átalakításában és elmélyítésében csúcsosodnak ki, akkor nem Heidegger eredetiségét akarom kétségbe vonni, hiszen az nyilvánvaló. Mindössze azt állítom, hogy azt a bonyolult és gyakran nehezen érthető részletekkel telített gondolatkört, amit fundamentális ontológiának nevezünk, jobban meg tudjuk érteni a kanti sematizmusprobléma felől, vagyis sok, látszólag homályos részlet egy csapásra világosabb lesz. Sőt, a kanti sematizmusprobléma felől értelmezett Heidegger újra elevenné tehető a számunkra, s talán elevenebbé, mint ha mondjuk a lét megnyílása, az *Ereignis*, vagy a metafizika meghaladása felől közelítünk hozzá.

⁴⁷⁹ I. m. 160.

⁴⁸⁰ „Az ontológiai megismerés »képi meg« [bildet] a transzcendenciát, s e megképzés nem más, mint annak a horizontnak a nyitottan hagyása, melyben a létező léte előzetesen megpillanthatóvá válik. Ám ha az igazság ezt jelenti: ... el nem rejtettsége [Unverborgenheit von ...], akkor a transzcendencia az eredendő igazság. Magának az igazságnak azonban a lét föltártságára és a létező láthatóságára kell kettéágaznia.” I. m. 161.

⁴⁸¹ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 30., B/XIII.

Világosan áll előttünk a szerkezet egésze: a *Dasein* alapvető meghatározottsága a transzcendencia. A valami felé való kimozdulás struktúra mozzanatai: az intencionalitás, a világképzés, az idő eksztázisai. Ezek alapján lehetséges olyasmi, hogy létmegértés, illetve a létezők megértése és a velük való bánás, vagyis az, amit hétköznapi kifejezéssel tapasztalásnak nevezünk. A lehetséges tapasztalás előzetes szerkezete pedig az általában vett tárgyiság horizontja, vagyis az *Entwurf*. Minden ontikus létmegértés az ontológiai létmegértésen nyugszik. Vagyis minden ontikus *Entwurf* feltételezi az ontológiai *Entwurf*-ot. Kanti terminusokkal: minden empirikus sematizmus feltételezi a tiszta, transzcendentális sematizmust.⁴⁸² Az empirikus fogalmi felismerés tehát egy bizonyos séma előkészítő mozgása révén lehetséges. Az apprehenzió és a reprodukció szintézise csak úgy nyúlhat előre, csak úgy alakulhat át a rekogníció szintézisévé, ha a három szintézist egy séma tartja össze: egy előzetes vázlat, tervezet, *Entwurf* arra vonatkozóan, hogy mi az a dolog lehetősége szerint.

Ezek az ontikus *Entwurf*-ok azonban mind az ontológiai *Entwurf* egészének köszönhetik sajátos meghatározottságukat. Hallgassuk Heideggert: „Minden létező létszerkezete, a *Dasein* létszerkezete pedig kitüntetett értelemben, csak a megértés során lesz hozzáférhető, amennyiben ennek a megértésnek kivetés [*Entwurf*] jellege van. Mivel a megértés [...] nem a megismerés egy módja csupán, [...] ezért a kivetés [*Entwurf*], s főképp az ontológiai megragadásban lejátszódó kivetés kifejezett végrehajtásának szükségképpen konstrukciónak kell lennie. Ám a konstrukció nem valaminek a szabadon lebegő, magunknak történő kigondolását jelenti. Épp ellenkezőleg: olyan kivetés, amelyben éppen hogy előzetesen meghatározottnak és biztosítotttnak kell lennie a kivetés előzetes vezetésének és elugrásának.”⁴⁸³ Egymásba kapcsolódó tézisek sora olvasható ki ebből a szövegből: 1) Az ontológiai *Entwurf* uralja a tapasztalatot és tesz egyáltalán valamit tapasztalhatóvá. 2) Az ontológiai *Entwurf* nem ragadható meg olyan könnyen, mint egy létező dolog fogalmisága. 3) A *Dasein* létszerkezetét is csak úgy érthetjük meg, hogy megpróbáljuk a tapasztalásban adotról leolvasni a lehetséges adódás struktúravonalait. Ez a vizsgálódásban a fenomenológiai mozzanat. 4) Ez azonban azért nagyon nehéz, mert a legközelebbit, a legmagátólértetődőbbet kell tematizálnia. Ez pedig éppen a dolog közelségének, alapvető

⁴⁸² Például az egyszerű empirikus tapasztalatban működő felismerést a következő mozgás jellemzi: „Előzetes földerítést végez [...] arról, hogy minek kell eleve magával azonosként előre tartatnia ahhoz, hogy az apprehendáló és a reprodukáló szintézis egyáltalán a létező olyan körét találja készen, melyen belül e szintézisek azt, amit odahoznak és amire ráakadnak, mint létezőt legyenek képesek mintegy elhelyezni és befogadni.” Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*, i. m. 230.

⁴⁸³ I. m. 283–284. (Módosított fordítás.)

jellegének köszönhetően szinte lehetetlen, de legalábbis nagyon fáradságos és kitartó erőfeszítést kíván.⁴⁸⁴

A létmegértés tehát nem ismeret és megismerés. A létmegértésnek mindig előzetességszerkezete van, csakúgy, mint a kanti sematizmusnak. A létmegértés a lét előzetes, vagyis tiszta, tapasztalat előtti alapformáinak kivetését jelenti. Ha fáradságos és kitartó erőfeszítéssel kiszakítjuk a feledésből ezt az alapvető szerkezetet, akkor arra az eredményre jutunk Heidegger szerint, hogy az *Entwurf* tiszta alapformái – csakúgy, mint Kantnál – idői természetűek.

A *Dasein* ontológiai alapstruktúrája különféle utakon keresztül közelíthető meg, vagyis több út vezethet el az alapvető *Entwurf*-ig. A *Dasein* létében transzcendáló, ám mivel a transzcendencia mozgása eltérő formákat ölthet, ezért különböző mozgásokon keresztül lehet eljutni ugyanahhoz az alapszerkezethez. A 20-as évek végén Heidegger valóban különféle utakat próbált bejárni: a világ, a nyelv, a *Drang*, a nyitottság fogalmainak kidolgozásával⁴⁸⁵ tett kísérletet arra, hogy feltárja az ontológiai *Entwurf* összetett szerkezetét. E lehetséges utak közül itt most csak az idő fogalmának elmélyítését vesszük szemügyre.⁴⁸⁶

4. Az idő mint a lét horizontja

A *Lét és idő* befejezetlen maradt. Az első főrész kiadástól visszatartott harmadik szakaszát Heidegger olyannyira elégtelennek találta, hogy a kéziratot példányt elégette és újabb változat kidolgozásába fogott. Ez az a szöveg, amit *A fenomenológia alapproblémái*⁴⁸⁷ című előadásként ismerünk, és ami az 1927-es év nyári szemeszterében hangzott el. Az a bizonyos gondolatmenet, amely a *Lét és idő* harmadik szakasza lett volna „Idő és lét” címen, az előadás második, befejező részét képezi. Árulkodó azonban, hogy a szöveg az előadás 6. §-ában

⁴⁸⁴ „Minden fundamentálonológiai konstrukciónak, mely a létmegértés belső lehetőségének föltárására irányul, ki kell szakítania a feledésből a kivetés során kivetettet.” I. m. 284.

⁴⁸⁵ A világ problémája és az ember, mint világképző lény mozgásának elemzésére vállalkozik az 1929–30-as téli szemeszterben elhangzott előadás. (*A metafizika alapfogalmai*. Ford. Aradi László és Olay Csaba, Osiris, Budapest, 2004. 239–337.) Ugyanebben a szövegben hosszú elemzéseket találunk a nyelv világot megnyitó funkciójáról (i. m. 338–425.). Az 1928 nyári szemeszterében elhangzott Leibniz-előadás a *Drang* (törekvés) fogalmán keresztül elemzi a *Dasein* transzcendenciáját, s ennek az elemzésnek a középpontjában ugyancsak egy produktív, ontológiai kivetülés feltárása áll. (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. (GA 26) Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.)

⁴⁸⁶ Heidegger időfelfogásához lásd Marion Heinz: *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Amsterdam–Würzburg, Rodopi – Königshausen & Neumann, 1982.; Ernst Wolfgang Orth: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg–München, Alber, 1983.; Lengyel Zsuzsanna: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. 2009. (Kiadatlan kézirat.)

⁴⁸⁷ Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor, Budapest, Osiris, 2001.

meghirdetett tervezetnek csak a feléig jut el, a második részből csak az ontológiai differencia tárgyalása valósult meg, a harmadik rész pedig teljesen kimaradt végül. Holott a gondolatmenetnek a *Lét és idő* záró kérdésére kellene megadnia a választ: „Vajon az idő nyilvánul-e meg a Lét horizontjaként?”

Heidegger az előadás 19–22. §-ában a *Dasein* létszerkezetének alapvetően idői jellegét elemzi és mutatja be. Az elemzést a következő tételek köré csoportosítva mutatom be:

1. Az idő eksztatikus jellege.
2. A létet az időből értjük meg.
3. Az, amire az *Entwurf* kivet, maga az idő.
4. Idő és temporalitás összefüggése.
5. Temporalitás és ontológiai differencia.

Ezek a tézisek vezetnek el az *Entwurf* eksztatikus-horizontális szerkezetének megpillantásához és az ontológiai alapszerkezet feltárásához.

1. Az idő eksztatikus jellege. A gondolatmenet kiinduló tézise az, amit a *Lét és idő* elemzései már láthatóvá tettek: *a Dasein létszerkezete az időiségen alapul.* Azt kell mármost mélyebben megértenünk, hogy miben áll ez az időiség, ami a *Dasein* egész ontológiáját hordozza. A vulgáris idő részletes elemzése (mostpontok homogenizált, végtelen sora) és az idő eredeti tapasztalatának jellemzése (jelentésség, datálhatóság, kifeszítettség, nyilvánosság) teszi csak láthatóvá az időiség mindent átható jellegét. Az elemzés azonban nem azt mutatja meg, hogy az idő mindent áthat és hogy minden az időben van, hanem azt, hogy a *Dasein* létezésének minden mozzanata valamilyen módon kapcsolatban áll az idővel és ez a kapcsolat sohasem külsődleges, sohasem valamilyen nem időinek az időbe esése. A *Dasein* minden létvonatkozását áthatja az időiség. Heidegger azonban ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy ennek az alapvető időiségnek van egy sajátos szerkezete, és ez a szerkezet fenomenológiaiilag megragadható: ez a szerkezet eksztatikus és horizontális.

Miután visszavezette a múlt, jelen és jövő vulgáris fogalmát ezek eredendő fogalmára, Heidegger bemutatja az idő *eksztatikus* jellegét. Leegyszerűsítő hasonlattal azt mondhatnánk, hogy létezésünkhöz az idő dimenziói nem külsődlegesen tartoznak hozzá, mintha levehető ruhadarabok lennének, a múlt ugyanis nem múlt el teljesen és a jövő nem egy hozzáférhetetlenül távoli dimenzióban nyugszik. Létezésünkhöz nem külsődlegesen tartozik hozzá a múltunk és a jövőnk, hanem ez a múlt és ez a jövő *vagyunk*. „A *Dasein* múltjától oly

kevessé tud megszabadulni, ahogyan halálát sem kerülheti el.”⁴⁸⁸ Létszerkezetéhez hozzá tartozik az a hajlam, hogy önmagát mint jelenről jelenre ugró létezést érti meg és csak azt látja meghatározónak, ami éppen a jelenben és kézzelfogható dologisággal megvan és körülveszi tolakodó egyértelműségével. Ha azonban az időiséget a vulgáris megértés mintájára nem korlátozzuk a jelenben való meglétre, akkor állandó jövőre és múltra való vonatkozásának megfelelően az jellemzi, hogy „kimozdult”, illetve hogy „önmagán kívül van”.⁴⁸⁹

A kimozdulás nem valamiféle iránytalan felfújódást vagy pusztá kiterjedést jelent. A kimozduláshoz hozzátartozik az is, ami felé kimozdul: az időiséghez tartozó *horizontszerűség*. Ez a horizont azonban nem egy meghatározott létezőt körülvevő háttér, nem is jellemezhető a hagyományos értelemben térbeli vagy időbeli értelemben. A Leibniz-előadásban bevezet egy olyan fogalmat Heidegger, amely jól érzékelteti az eksztázis és a horizont kapcsolatának természetét. Ez a noézishez tartozó noéma mintájára megalkotott eksztázishoz tartozó eksztéma fogalma. „A horizont az eksztázissal és az eksztázisban mutatkozik meg, mint ennek eksztémája.”⁴⁹⁰ Az eksztéma, illetve a horizont az, ahová az eksztázis kimozdul, az eksztatikus időiségnek ez ugyanolyan lényegi jellegzetessége, mint hármas dimenzionáltsága. A horizont tehát nem külsődlegesen kapcsolódik az eksztatikus szerkezethez, hanem annak irányát és hová?-ját jelenti. Ebben az értelemben pedig valamilyen módon a transzcendenciával együtt járó világképzéssel rokon, illetve ezzel kapcsolatos. „Az időiség horizontjának eksztematikus egysége nem más, mint a *világ* lehetőségének idői feltétele.”⁴⁹¹ Eredendő állapotában az eksztéma/horizont az idői eksztázis szükséges korrelátuma, az egész szerkezet elengedhetetlen mozzanata, az, ami felé nyitott az eksztázis.

Heidegger szerint csak a transzcendenciának ez az eksztatikus-horizontális időisége teszi érthetővé például az intencionalitás működését. Az, ahol a husserli fenomenológia megáll, illetve ahol kezdődik, vagyis az intencionalitás, a tudat valamire irányultságának ténye, egy még alapvetőbb szerkezetre utal, ami viszont elsődlegesen a *Dasein* transzcendáló jellege és ennek eksztatikus-horizontális szerkezete felől érthető meg.

2. A létet az időből értjük meg. A *Dasein* nem egyszerűen az időben van, hanem már eleve és létezése alapjait tekintve idői. Nem elég azt állítani, hogy az eksztatikus időiség horizontális szerkezettel rendelkezik, vagyis lehetséges tárgyiságok sematikus előrajzolását teszi lehetővé.

⁴⁸⁸ I. m. 329.

⁴⁸⁹ „Az időiség mint a jövő, a voltság és a jelen egysége a *Dasein* nem néha és alkalmasszerűen mozdítja ki, hanem ő maga mint *időiség* az *eredendő önmagán-kívül*, az eksztatikon. E kimozdulás jelleget terminológiailag az idő *eksztatikus jellegeként* jelöljük meg.” I. m. 330.

⁴⁹⁰ Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* i. m. 269.

⁴⁹¹ Uo.

Azt is be kell látnunk, hogy az összefüggés az ellenkező irányból is igaz, vagyis hogy a létezővel való minden találkozás, a létező minden tapasztalata és megértése alapvetően az idői szerkezeten nyugszik. Heidegger első lépésben azt mutatja meg, hogy a megértés fogalma, amit Dilthey szembeállított a természettudományos magyarázat fogalmával, egy alapvetőbb képességen, a létmegértés képességén nyugszik. A létmegértés nem a megismerés egyik fajtája, hanem a *Dasein* egzisztenciájának egyik eredendő módusza. Sőt, a megértés a *Dasein* egzisztenciáját lényegében konstituálja, amennyiben a *Dasein* az a létező, amely folyamatosan megéri a környezetét és benne önmagát.

Figyelemre méltó, hogy azon az illeszkedési ponton, ahol a két gondolatmenet, a felülről, az időiség felől, és az alulról, a tapasztalás, a megértés felől induló összeér, ismét az *Entwurf* fogalma kerül elő. A gondolatmenetnek ezek a csuklóí, ízületei, illetve a gondolatot vezető struktúravonalak találkozási pontjai valamilyen módon mindig az *Entwurf* fogalma felől nyerik el formájukat. Az *Entwurf* az, ami lehetővé teszi a *Dasein* létszerkezetét mint strukturális egészet.

Az alulról és felülről történő megközelítés már önmagában is a kanti transzcendentális dedukcióra emlékeztet. A végső lehetőségfeltételek kimutatásának igénye pedig megerősíti a gyanúkat, hogy ez a szöveg valójában a heideggeri ontológia „dedukció fejezete”. Azzal a különbséggel, hogy itt nem a kategóriák, hanem bizonyos idői alapformák transzcendentális dedukciójáról van szó.

Nézzük tehát, miként jut el Heidegger a tapasztalás felől, úgyszólván alulról az időhöz. A létező és önmaga állandó megértésével a *Dasein* egyszersmind olyasmit is megért, mint a létező és önmaga léte. Ám az, hogy a létet megérti, csak akkor lehetséges, ha a létet is úgyszólván kiveti valamire, vagyis ha a létet is valami *felől*, nem pedig önmagában és önmagából érti meg. Tulajdonképpen egy analógiás következtetés vezet itt Heideggert, a megértés ontikus szinten kibontakozó összefüggését vetíti vissza az ontológiai szerkezetbe. „Ha azt mondjuk, hogy a *Dasein* egzisztens megértésében a létet is megértjük, s ha figyelembe vesszük, hogy a megértés nem más, mint kivetés, akkor a létmegértés képességében ismét egy kivetés rejlik.”⁴⁹² Egy másik következtetés sor kiegészíti az iméntit: „Ha a *Dasein* magában rejti a létmegértés képességét, az időiség viszont a *Dasein* létszerkezetében teszi lehetővé, akkor az *időiségnek* is a *létmegértés képességének lehetőségfeltételét* s ezzel a *létnek az időre történő kivetését* kell alkotnia.”⁴⁹³ Egyszerű állításokban rögzíthető ez az összefüggés:

⁴⁹² Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*, i. m. 346.

⁴⁹³ I. m. 347.

1. A *Dasein* nemcsak a létezőt, hanem a létet is megérti.
2. A megértés a *Dasein* létszerkezetéhez tartozik.
3. A *Dasein* létszerkezetét az időiség teszi lehetővé.
4. A *Dasein* létmegértését az idő teszi lehetővé.

Következtetés: A létezőket és a létet az időből értjük meg.

3. Az, amire az *Entwurf* kivet, maga az idő. Az előbbi gondolati összefüggésből azonban még csak az derült ki, hogy a létező és a lét megértésének alapja valamiként az idő. Ám hogy miként az, és hogy mi is az idő, az egyelőre még nem áll előttünk egészen világosan. Az előző tételsorból kimaradt egy lényeges mozzanat, az, hogy minden megértés kivetés. Akár a létező, akár a lét megértéséről van szó, ez a megértés alapszerkezetét tekintve nem lehet más, mint *Entwurf*. Ez alapján pedig kiegészíthetjük az előbbi tételeket:

1. A megértés a *Dasein* létszerkezetéhez tartozik.
2. Minden megértés kivetés.
3. A *Dasein* létszerkezetét az időiség teszi lehetővé.
4. A *Dasein* létmegértését az idő teszi lehetővé.
5. Az, amire a *Dasein* kivet a lét megértését, az idő.

Itt kezdenek összekuszálódni a szálak, ezért valóban óvatossá kell lenni. Először az állítás első felét kell megértenünk. Ha egyáltalán beszélhetünk megértésről, akkor annak minden esetben ugyanolyan a szerkezete: egy előzetes megértésen alapul. A létezővel való foglalkozás során nem csak ezt a létezőt, hanem a létező létét is megértjük, s ez a többnyire hallgatólagos és implicit megértés a maga részéről ugyancsak egy előzetes megértésre, egy „preontológiai létmegértésre”⁴⁹⁴ alapul. Az előzetes megértés lényege azonban az, hogy sohasem valamilyen ténylegesen létező valamit ért meg, hanem csak egy tiszta lehetőséget, valamit, ami csupán lehetőségként rajzol elő egy bizonyos horizontot, aminek alapján azután már a valóságos tapasztalat, vagyis az ontikus megértés is megtörténhet. Minden előzetes megértés egyfajta horizont felvázolása, még nem teljesen rögzített lehetőségek nyitott, de már valamiképp strukturált rajzolata. Ez a horizontfelvázolás az, amit Heidegger tömören az

⁴⁹⁴ I. m. 347.

Entwurf fogalmával nevez meg. A tiszta, előzetes lehetőségeket felvázoljuk, kivetjük, előrajzoljuk stb., vagyis felvázolunk egy horizontot, ami még semmilyen tényleges tapasztalatot nem implikál, viszont minden valóságos tapasztalatot lehetővé tesz.

Az *Entwurf* azonban kétértelmű. Jelenti egyrészt a tiszta kivetést, a tiszta produktív előrajzolást, másrészt azt is jelenti, hogy sohasem a semmibe vetünk ki, hanem már van valami előzetes szerkezet, *amire* az *Entwurf* kivet. Vagyis az előzetes megértést már irányítja valami, ami nem ebből a megértésből származik. Itt valóban könnyű eltévedni a fogalmak sűrűjében, Heidegger ugyanis nemcsak azt az emberi lélek mélyén rejlő képességet igyekszik feltárni, ami Kant szerint valószínűleg örökre rejtve marad a szemünk elől, hanem a transzcendentális alapokat meg is sokszorozza.

Arról igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy ha már beláttuk, hogy a létező előzetes megértése egy sajátos *Entwurf* működését feltételezi, és ez az *Entwurf* valamire kivet, ami nem az *Entwurf*-ból származik, akkor ez a valami nem egyszerűen és semlegesen maga a lét. Olyasmi, mint a lét a maga artikulátlanságában, eleve elgondolhatatlan. A létet nem homogén létezőként vagy történekként, és nem is üres vagy telített semmiként gondoljuk el. Ha egyáltalán szó lehet megértésről a lét esetében, akkor ez a megértés is egy alapvető artikuláltságra támaszkodik, vagyis a létet is kivetjük egy legelső és legmélyebb szerkezetre, s elemi artikulációja innét származik. A lét előzetes megértésében tehát nem támaszkodhatunk magára a létre. Valami más az, *amire* a lét előzetes megértése, vagyis a létmegértés horizontja ki van vetve.

Az *Entwurf*-szerkezetnek ez az ontológiai megkettőződése az, ami felveti ezt a különös kérdést: mire vetjük ki a létet? Ezáltal azonban nem egyszerűen a létezőn túlra kérdezzük, ahol a lét található, a kérdés ugyanis még tovább vezet. „Különös vállalkozásnak tűnik – írja Heidegger –, hogy a léten túlra kérdezzük.”⁴⁹⁵ A léten túlra kérdezés egyértelmű utalás Platónra és a Jó ideájának léten túli jellegére. Az „epekeina tész ousziasz” kifejezés azonban magyarázatra szorul, s talán ez a magyarázat a heideggeri gondolatmenet spekulatív csúcspontja. A fény, a megvilágítás és a pillantás összefüggése kerül az elemzés középpontjába, és a fényt adó megvilágítás analógiájára vázolja fel Heidegger a léten túlra kérdezés lehetőségét. A gondolkodást itt azonban valóban egy *analógia* vezeti, vagyis nem fogalmi és nem is szemléleti belátásról van szó, hanem arról a majdnem lehetetlen vállalkozásról, hogy a gondolkodás a mindenkori tárgyaktól függetlenül a saját működését és alaprajzolatát kutassa.

⁴⁹⁵ I. m. 348.

Képszerűen a következőképpen fogalmazható meg az összefüggés: „A lét megértése már eleve egy általában vett *fényt adó, megvilágított horizonton* mozog.”⁴⁹⁶ A fény, vagyis a horizont megvilágítottsága nem származhat a létből, hiszen az épp ezáltal kap megvilágítást. Az, ami megvilágítja a létet, túl van a léten, más természetű, mint a lét. Ahogy a fény is más természetű, mint az, amit megvilágít. A két különböző természetű valami azonban egymásra van utalva, hiszen a fényt sohasem tapasztalhatnánk, ha nem világítana meg valamit, s a megvilágított sohasem különülne el a sötét és homogén háttértől, ha a fény nem emelné ki onnét. Nem képszerűen fogalmazva ugyanezt az összefüggést: „a lét megértésének alapfeltétele nem más, mint [...] valami, amire a megértésben a megértendőt kivetítettük”.⁴⁹⁷ A létet a megértésben valami olyasmire vetjük ki, ami úgy különbözik a léttől, mint a fény a megvilágítottól. Heidegger nem hagy kétséget afelől, hogy az a fény, ami előzetesen megvilágítja a horizontot, amin belül egyáltalán lét és létező érthetővé, felfoghatóvá és megtapasztalhatóvá válik, maga az idő.

Logikusnak tűnik azonban, hogy az *Entwurf* megkettőződésével maga az időiség is megkettőződjön. A vulgáris időfelfogás alapját a létezők egy eredendőbb megértése, az eredeti időiség teszi lehetővé. Ha azonban a lét megértését is kivetjük valamire, és ha ez a valami az idő, akkor ez az idő még alapvetőbb kell, hogy legyen, mint az eredeti időiség. Így kettőzi meg Heidegger az eredendő idő fogalmát időiségre és temporalitásra.

5. Idő és temporalitás

Azt az időt, amire a létmegértés vetül ki, vagyis az idő legerendőbb szintjét Heidegger temporalitásnak nevezi. „Jelen helyen a lét interpretációjának az időből származó dimenziójában szándékosan használunk latin kifejezéseket az időmeghatározásokra, hogy ezeket az időiség korábban jellemzett időhatározmányaitól már terminológiailag is megkülönböztessük.”⁴⁹⁸ A struktúra elég világosan áll előttünk. Azt a kérdést kell a továbbiakban tisztázni, hogy „architektonikai” megfontolásokon túl fenomenológiailag is igazolható-e az a gesztus, amivel Heidegger megkettőzi az időfogalmat?

Az idő különféle aspektusai jól kirajzolódnak a jelen különféle lehetséges fogalmai révén. 1) A most a jelen vulgáris felfogása: „a most az időnbélüliség, a kéznéllevő és a

⁴⁹⁶ I. m. 351.

⁴⁹⁷ Uo.

⁴⁹⁸ I. m. 377.

meglévő jellemzője”.⁴⁹⁹ Ez a jelen homogenizáló, mostpontokra szabdaló, nem autentikus felfogása. 2) A jelen autentikus értelmezése a pillanat: a szituáció felismerése, a választás képessége, az öntudatra ébredés mind a pillanatra utal, amely nem más, mint az időiség jelen-eksztázisának autentikus átélése. 3) A jelen az időiség egyik alapformája, az eksztatikus-horizontális szerkezet egyik módusza. A jelen eksztázisához tartozik a megjelenítés, ez a megjelenítés azonban feltételez valamit. „A megjelenítés, legyen az autentikus a pillanat értelmében, vagy inautentikus, azt, amit megjelenít, azt, ami a jelenben és a jelen számára az utunkba kerülhet, olyasvalamire veti ki, mint a *prezencia*”.⁵⁰⁰ A megjelenítő jelen eksztázisa tehát talajtalan lenne, ha nem lenne valami támasza, valami, amire ő maga is kivetül. 4) A „jelennek” ez a legalapvetőbb értelme a temporalitás rétegéhez tartozó fogalom: a *prezencia*. „Ami az eksztázis kimozdulás jellege alapján és általa meghatározva rajta túl van, pontosabban, ami a *magán-túliség hová?-ját* egyáltalában meghatározza, az a *prezencia mint horizont*.”⁵⁰¹

Természetesen felmerül a kérdés, hogy az eksztázis eksztémája, vagyis horizontja vajon azonos-e a temporális formával, adott esetben a prezenciával? Csak nemleges válasz esetén van ugyanis értelme végrehajtani ezt a különbségtételt, illetve feltételezni a temporalitás dimenzióját. Az eksztázis eksztémája, vagyis a hozzá tartozó horizont elvileg – pusztán a fogalmak logikáját követve – az az előzetes kivetés, amit akkor kapunk, ha az eksztázis a temporális formára vetül ki. Ha különbséget tudunk tenni prezencia, jelenlét és meglét között, akkor van értelme temporalitás, időiség és időnbelüliség megkülönböztetésének. A szemlélet szintjén rendkívül nehéz e különbségek értelmezése, hiszen az ontikus, illetve az ontológiai megértés, az egyáltalában vett szemlélés lehetőségfeltételeiről van szó.⁵⁰²

A temporalitás fogalmával Heidegger olyan spekulatív mélységekbe vezet, ahol nem könnyű tájékozódni. Nem állítom, hogy adható egyértelmű értelmezés ezeknek a szövegeknek a megfejtésére, bizonyos magyarázatlehetőségek azonban kétségtelenül kibontakoznak a szövegből.

⁴⁹⁹ Uo.

⁵⁰⁰ I. m. 378.

⁵⁰¹ Uo.

⁵⁰² De talán mégsem lehetetlen. Ekkor pedig az idő három szintjének a következő három szemlélet felelne meg: 1) A meglét vagy kéznéllet, vagyis a valóság elemeinek eltárgyasító, uraló kezelés- és szemléletmódja, a tárgyi megragadás a megismerésben és a szemlélet leszűkítése tárgyi észleléssé. 2) A meg-jelenítés, lenni hagyás, vagyis valaminek a nem eltárgyasító szemlélete, ahogy például a szép dolog tapasztalatában egy tárgy szemléleténél elidőzünk, mindenféle intellektuális és gyakorlati érdek nélkül. 3) A tiszta jelenlét, vagyis a dolog lenni hagyása, olyasfajta elengedett szemlélet, mint a fenséges élményében, ahol nem történik tárgyasítás, mégis jelen van valami, mégpedig minden tárgyi megjelenésnél erősebben. A temporalitás – ahogy majd látni fogjuk – ennek a szerkezetnek jelöli ki egy bizonyos irányulását, mégpedig a tárgyi jelenlétre való súlyozás által.

1. Séma és Entwurf

Séma, sematizmus, horizont és *Entwurf* fogalmainak gyakori alkalmazása a *Dasein* metafizikájának kidolgozása során fényt vet arra a mély és erős kanti hatásra, ami Heidegger gondolkodását ebben az időszakban meghatározta. Az egymáshoz tartozó szintek a következőképpen épülnek egymásra: „Az egymással mintegy előre összekapcsolt kivetések [...] sorozata – a létező megértése, létre való kivetés, lét megértése, időre történő kivetés – végső láncszemét az időiség eksztatikus egységének horizontja képezi.” És így folytatódik a tömör összefoglalás: „Ezen a horizonton végződik az idő összes eksztázisa, vagyis az időiség maga. Ez a vég azonban semmi más, mint minden kivetés lehetőségének kezdete és kiindulása.”⁵⁰³

Az időiség eksztatikus-horizontális szerkezete bonyolult módon függ össze az idővel és a sematizálással. Azt, ahová az eksztázis kimozdul, egy sajátos előremutatásként vagy előrerajzolásként ragadhatjuk meg. „Az *eksztázisnak ezt a hová?-ját* horizontnak vagy egészen pontosan az *eksztázis horizontális sémájának* nevezzük. Minden eksztázis magában foglal egy teljesen meghatározott sémát.”⁵⁰⁴ Az, ami az eksztázishoz tartozik mint eksztéma, vagyis horizont, más szóval lehetőségek egy előzetes felvázolása, valójában sémaként érthető. A kanti struktúra megfelelő átrendezését gyaníthatjuk ebben az összefüggésben: Kantnál a lehetséges tapasztalat legelemibb alapvonalait az idői természetű sémák jelölik ki, s ezek a sémák a kategóriákra tekintettel nyerik el formájukat. Heideggernél a tapasztalat legelemibb formáit az eksztatikus-horizontális sémák jelölik ki, ezek azonban nem létkategóriák révén szerveződnek előzetes formákká, hanem „időkategóriák”, vagyis a temporális meghatározások révén. Ez a temporalitás azonban nem jelenti az előzetes létmegértés elkülöníthető, mintegy dologilag megragadható, vagy valamilyen lelki képességben rögzíthető formáját. A temporalitás az idő időiesülésének módja.

Több megfogalmazás is abba az irányba mutat, hogy Heidegger itt nem tud kikeveredni az egymásba gabalyodó fogalmak és megalapozások hálójából.⁵⁰⁵ Figyelemre

⁵⁰³ I. m. 380.

⁵⁰⁴ I. m. 373.

⁵⁰⁵ „A temporalitás tehát nem más, mint időiség a hozzátartozó horizontális sémák egységére tekintettel” (i. m. 379.). Illetve: „az időiség önmagában nem más, mint az eredendő önkivetés maga” (uo.). „Az általában vett időiség nem más, mint az eksztatikus-horizontális önkivetés maga, amelynek alapján a *Dasein* transzcendenciája lehetséges, s amelyben a *Dasein* alapszerkezete, a világban-való-lét, illetve a Gond gyökerezik, ami viszont az intencionalitást teszi lehetővé” (i. m. 385.). „A temporalitás az időiség mint olyan legeredendőbb időiesülése” (i. m. 374.).

méltó mindazonáltal, hogy a temporalitás fogalma mint az időiség megkettőzése, illetve mint az, amire a létmegértés kivetül, a későbbi előadásszövegekből eltűnik. A világ fogalmának kidolgozása során *A metafizika alapfogalmaiban* egyáltalán nem történik utalás erre a fogalomra, ugyanakkor az *Entwurf* az egész utolsó paragrafust és ezáltal a gondolatmenet végét uralja. A szöveg utolsó paragrafusa a világképzésben feltárt struktúra mozzanatok egységét, „a világképzés alaptörténéseinek őssztruktúráját” az *Entwurfban* pillantja meg. Ez az *Entwurf*-felfogás azonban már nincs megterhelve a temporalitás fogalomkészletével. Akár az idő felől, akár a világképzés felől közelítünk a *Dasein* transzcendenciájához, mindkét esetben az *Entwurfot* találjuk. Az *Entwurf* az, ami a csuklót és az illeszkedést biztosítja a különböző irányokból kibontakozó belátások között.

2. Kísérlet a temporalitás fogalmának értelmezésére

Mindazonáltal úgy gondolom, hogy a temporalitás fogalmának bevezetése nagyjelentőségű az egész heideggeri gondolkodás szempontjából, még akkor is, ha a későbbiekben ezt a megkezdett gondolati utat nem járta tovább. A következőkben kísérletet teszek ennek a – kanti kifejezéssel – „némiképp mélységes” fogalomnak az értelmezésére.

Mind az *Entwurf*, mind az idő fogalmában különböző szinteket látunk kirajzolódni, a párhuzam pedig félreismerhetetlen a szintek két sorozata között. A szinteződés egyrészt a két oldal egymásrautaltságára mutat rá, másrészt pedig képet ad a megértés, felfogás, fenomenális megjelenés stb. lehetőségfeltételeinek egymásra épülő sorozatáról.

Az ontikus *Entwurf* (akár egy konkrét tárgyszerülethez tartozó empirikus fogalmak sokasága, akár e tárgyszerület tudományos elméletei) – ahogy láttuk – az ontológiai *Entwurfra* épül (a lét általában vett tagolódásának kivetésére), ami viszont a maga részéről a temporalitásra épül. A temporalitás jelenti minden ontikus és ontológikus *Entwurf* hová?-ját, végső horizontját.

Az idő értelmezése hasonló tagolódást mutat, noha az autentikus-inautentikus szembeállításnak megfelelően egy szinttel többet találunk.

- 1) ontikus-inautentikus idő: vulgáris időértelmezés (pontszerű, eldologiasító időfelfogás, az órahasználat ideje, az idő mint most-pontok végtelen sorozata)
- 2) ontikus-autentikus idő: a természetes élet ideje, vagyis a világidő (jelentésség, datálhatóság, kifeszítettség, nyilvánosság)

3) ontológiai idő: az időbeliség eksztatikus-horizontális szerkezete

Itt egy szintet ugrunk:

4) temporalitás

A megjelenő, megértett valami és a megjelenést, megértést lehetővé tévő horizontok korrelációjának és egymásra utaltságának sorozatában nem mehetünk a végtelenbe:⁵⁰⁶ Heidegger megközelítésében az ontikus mindig az ontológaira utal, az ontológiai pedig rendelkezik egy elementáris tagoltsággal, amit Heidegger vagy önmagában tekint, vagy a tagoltság horizontjának vonatkozásában. Ez utóbbi esetben vezeti be a temporalitás szintjét. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy az ontológiai „tagoltság” ugyanúgy az ontológiai megértés horizontját jelenti, mint a megnevezett és fogalmilag elkülönített horizont: a temporalitás. Valójában ugyanazzal a gondolati alakzattal találkozunk a 20-as évek végén született szövegekben, akár szó esik temporalitásról, akár nem. Ahogy látjuk, Heidegger *A fenomenológia alapproblémái* 1927-es előadása után elhagyja a temporalitás fogalmát. Ennek ellenére úgy vélem, hogy ezen a fogalmon keresztül jobban megérthetjük azt a nem kevésbé spekulatív és kissé mélységes gondolatmenetet, amelyet talán nem túlzás a kanti transzcendentális dedukció mintájára fundamentálonológiai dedukciónak nevezni. E dedukció feladata pedig – ahogy Heidegger fogalmaz – „*a létező tapasztalása, a lét megértése és a lét megértésében újfent benne rejlő valamire-történő-kivetés közötti összefüggés*”⁵⁰⁷ feltárása. Vagyis a hármas rétegzettség értelmének feltárása.

A kérdés tehát az, hogy mit jelent a lét előzetes, ontológiai megértése, mit jelent az ontológiai megértés valamire-történő-kivetés szerkezete, s ennek a szerkezetnek mint temporalitásnak a jellemzése? E kérdések megválaszolásához igyekszem a heideggeri gondolatmeneten belül maradni, az alapvető kérdést azonban átfogalmazom és a következő formában teszem fel: Mit jelent a létmegértés ontológiai tagoltsága?

A kérdés lehetséges megválaszolásához induljunk ki az ontológiai differencia gondolatából. Az ontológiai differencia éppen azt mondja ki, hogy alapvető, más különbséghez nem is hasonlítható különbség áll fenn lét és létező között, ugyanakkor ebben a különbségben kölcsönös egymásra utaltság rejlik. A lét nem homogén lét, hanem mindig

⁵⁰⁶ A megalapozási sorozat végtelen regresszusának kérdésében Heidegger nagyvonalúan nem foglal állást. „Azt a kérdést, hogy az egyik kivetéstől a másikig tartó visszalépés nem nyit-e meg egyfajta *progressus in infinitumot*, itt nem kell érintenünk.” I. m. 346.

⁵⁰⁷ I. m. 346.

valamilyen korlátozott, véges formában, vagyis létezőként jelenik meg, másfelől a létező sohasem elegendő önmagának, magán kívül mindig utal még valamire, magára a létre. Lét és létező tehát kölcsönös összefüggésben állnak, az állandó tagolódás viszonyában. Az ontológiai differencia ugyanakkor nem lehet pusztán statikus különbség, statikus különbség ugyanis csak létezők között állhat fenn. Az ontológiai differencia dinamikus különbség, vagyis szakadatlan tagolódás.

Ha pedig ennek a tagolódásnak van horizontja, vagyis van iránya, vannak fő tendencia-vonalai, erővonalai, alaprajzolata, ami tárgyi oldalról nézve *Entwurf*ként, az idő oldaláról tekintve pedig temporalitásként fogható fel, akkor a gondolkodás fő feladata ennek az elementáris tagolódásnak a vonalait feltárni és a rajzolat jelentőségét megérteni. Heidegger a 20-as évek végén erre tesz kísérletet. A temporalitás fogalmiságának bevezetésével pedig egy olyan gondolat jelenik meg filozófiájának horizontján, amely a későbbiekben is meghatározó lesz, sőt, véleményem szerint, a „fordulat” irányát is megadja.

Noha Heidegger többször kijelenti időértelmezései során, hogy az idő nem szubjektív és nem is objektív, illetve szubjektívabb minden szubjektivitásnál és objektívabb minden objektivitásnál⁵⁰⁸, vagyis időelemzéseiben az eltárgyasító naturalizmus mellett igyekszik meghaladni a transzcendentális idealizmus perspektíváját is, úgy gondolom, hogy az idő első három rétege (vulgáris idő, világidő, eksztatikus időbeliség) mégis valamiként még a *Dasein* konstitutív, megértő, világkivető teljesítménye felől, vagyis egy alapvetően transzcendentális dimenzió felől érthető meg. A transzcendentális dimenzióból pedig csak a negyedik időfogalom, a temporalitás bevezetésével tud kilépni. Ez az eleinte apró változtatás, első pillantásra csupán kiegészítés, később annyira mélyreható változásokat von maga után, hogy Heidegger egész gondolkodása átalakul.

A transzcendentális perspektíva meghaladása azonban nem azt jelenti, hogy Heidegger a temporalitás fogalmával átbillenne valamiféle külső, objektív idő feltevésébe. A transzcendentális és objektív szembeállítás helyett más fogalmakat kell alkalmaznunk. Úgy gondolom, hogy a konstitúció és institúció⁵⁰⁹ szembeállítása alkalmasabb a jelenség megragadására. A vulgáris idő, a világidő, valamint az eksztatikus idő egymásra vonatkozó hármasa – bármennyire igyekszik Heidegger elkerülni a transzcendentális idealizmus kanti és husserli formáját is – még egyfajta transzcendentális szintézisként, konstituáló működés

⁵⁰⁸ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford Vajda Mihály et alii, Budapest, Gondolat, 1989. (80. §, lásd különösen: 664–665.)

⁵⁰⁹ Más összefüggésben ugyan, de ezt az alapvetően fontos megkülönböztetést világítja meg és dolgozza ki Takács Ádám: *Konstitúció és institúció*. In: Kenéz László – Rónai András (szerk.): *A dolgok és a (szavak)*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 77–87.

eredményeként, vagyis egy „szubjektum” teljesítményeként ragadható meg. Heidegger ugyan szakadatlanul hangsúlyozza, hogy minden szubjektivitásra irányuló gondolkodás hibás, a transzcendentális gondolkodás horizontját azonban csak a temporalitás fogalmával tudja elhagyni.

A temporalitás nem úgy áll szemben a transzcendentalitással, ahogy az objektivitás. Nem külső létről, vagy külső, objektív időről van szó. Úgy fogalmazhatunk, hogy Heidegger olyan tagolódást igyekszik megragadni a temporalitás, az ontológiai *Entwurf*, illetve a temporális horizont fogalmával, amely független a transzcendentális teljesítményektől. Vagyis a transzcendentális szintéziseket – heideggeri terminusokkal: az ontológiai megértést – lehetővé tévő, azokat „megelőző” tagolódásról van szó. Egy olyan tagolódásról, amelynek nyomait rendkívül nehéz felfedni, mert mindenhol ennek a működését találjuk, nem csak a hétköznapi tapasztalatban, de a filozófiai gondolkodás alakzataiban is. Rejtélyes és nehéz vizsgálódásokra vállalkozik Heidegger, ám úgy gondolom, hogy ezeknek a „mélységes” vizsgálódásoknak az eredménye nem zsákutca.

Az ontológiai megértést irányító tagolódásnak az értelmét a következőképpen foglalhatnánk össze. Nagyon sokféle formát ölthet a lét, sokféleképpen tagolódhat, sokféle alakban jelenhet meg: mindig tagolódik valamiképpen, vagyis mindig a létező alakját ölti, de a tagolódásnak – elvileg – sokféle formája lehetne. Ha egy megfelelően távoli perspektívából pillantunk a létezőkre, akkor az adott tagolódás csupán a lehetséges változatok egyikének tűnik. Az, hogy éppen ilyen formában, ebben a szerkezetben jelenik meg a lét, hogy a létezők ilyen formáját ölti, az a konkrét tagolódást meghatározó horizontnak, az ontológiai *Entwurf*nak, az eksztatikus-horizontális sémának, illetve annak köszönhető, amire ez az *Entwurf* ki van vetve, vagyis a temporalitásnak. A hármas tagolódás értelme tömören tehát az, hogy a lét a véges létezés alakzatait veszi fel, a létezők pedig sajátos formákat öltenek és e formák sajátos szerkezetét a végső ontológiai horizont rajzolja elő és vázolja fel.

Ám az, hogy a kivetés végső, konkrét horizontja, a tagolódást irányító horizont az idő, nem azt jelenti, hogy az, amire a lét ki van vetve, lehetne más is, mint az idő. Sokkal inkább azt jelenti, hogy ebben az eredendő idői horizontban már eleve és eredendően működik valamiféle előzetes tagolódás, ami kirajzolja az ontológiai megértés alapvető feltételeit. Heidegger szövegeiben kevés olyan utalást találunk, amely segíthetné az értelmezést, egy bizonyos tendencia azonban mégis kirajzolódni látszik. Minden ontológiai előzetes megértés főbb szerkezeti vonalait úgy lehetne összefoglalni és valamiként szemléletessé tenni, ha azt mondjuk: a létező (ennek a temporális rajzolatnak és ontológiai *Entwurf*nak megfelelően) számunkra elsősorban és mindennek előtt a *tárgyi* létezés, a *dolog* alapformáját ölti.

A temporális horizont szintjén persze a gondolkodás a „túlságos” terepére ér, olyan „zónában” mozog, ahol már csak spekulatív, néha túlságosan is spekulatív eszközök maradnak a továbblépéshez. Néhány megjegyzés erejéig azonban még maradjunk ezen a terepen, hátha Heidegger intuíciója az eddigieknél világosabbá tehető.

A gondolkodásban nem csak az jelenti a problémát, hogy nem veszünk tudomást az ontológiai differenciáról és a lét helyett a létezőt gondoljuk el, illetve a létet eleve csak a létező formájában ragadjuk meg. Természetesen ez az egyik meghatározó probléma Heidegger szerint, hiszen alapjában véve máig az az interpretáció uralkodik a filozófiában, ami ugyan megsejti a lét rejtélyét és a létezőre *mint* létezőre, vagyis a létező létére kérdez, „ám a válaszban a létet létezőként interpretálja”.⁵¹⁰ A lét létezőként való interpretálása azonban csak az egyik oldala a problémának. Már ez is nehezen kivédhető, ám ugyanilyen kivédhetetlen egy evvel szorosan összefüggő interpretáció, ami a létezőt alapvetően *tárgyi meglétként* ragadja meg. Ez a tendencia nem egyszerűen gondolkodási hiba, nem az inautentikus megértés jele, nem olyasmi, ami egy lépésben feltárható és a következő lépésben kijavítható. A gondolkodásnak és evvel együtt a véges szemléletnek olyan elementáris meghatározottságáról van szó, amely egy végső ontológiai horizont, egy mindenre kiterjedő *Entwurf* eredményeként működik így.

Talán néhány gondolat kísérettel világosabbá teheti ezt az összefüggést. Ontológiai értelemben képesek vagyunk elgondolni, hogy egy világban élünk ugyan, ám ezt a világot nem dolgok, vagyis nem meglévő, önállóan, elkülönülten, időben maradandóan létező tárgyak, szubsztanciális létezők népesítik be, hanem például események, jelek, erők, sorozatok, képek, vágyak stb. Olyannyira erős és alapvető az az *Entwurf*, amelynek alapján a létezőket tárgyi létezőkként, a „dolog” terminusaiban ragadjuk meg, hogy még azokat a jelenségeket is a dologi lét felől próbáljuk megközelíteni, amelyek nyilvánvalóan nem illeszkednek ebbe a sémába. Hogy ezek közül csak a legismertebbeket említsük: a Másik, a műalkotás, a fenséges, a test stb. Például a vágyról hajlamosak vagyunk úgy elmélkedni, hogy van egy vágyódó létező, amely hiányt szenved valamiben, és van valami, ami ennek a vágnak a tárgya. Vágyó és vágyott ekkor egyaránt tárgyként jelenik meg, holott alapvető intuíciónk, hogy a vágy dinamizmusa a legkevésbé sem taglalható a tárgyi létezés fogalmainak kontextusában.⁵¹¹ Ezeket a nem tárgyi fenoméneket az elmúlt évtizedek

⁵¹⁰ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*, i. m. 394.

⁵¹¹ A vágy problematikájához lásd Farkas Henrik: „Vágy, esetlegesség, szükségszerűség.” *Aspecto* 2009/1. 5–18.; Szabó Zsigmond: „A libidó antinómiája és a teremtő vágy.” *Aspecto* 2009/1. 69–94.

fenomenológiai kutatásai megpróbálták kiragadni a tárgyi megközelítés kontextusából, de az alapvető *Entwurf* még mindig nagyon erősen „hat”.

Ugyanez a gondolkísérlet az érzékiség szintjén: Az a mérhetetlen mennyiségű benyomás, érzéki behatás, amely minden pillanatban közvetít a világ felé és összeköt a világgal, sokféle formát ölthetne. Az, hogy ezek a benyomások egy rejtélyes gravitációnak köszönhetően állandóan a dologi egység megjelenésévé szerveződnek, egyáltalán nem magától értetődő. Az állatok például valószínűleg nem dolgokat észlelnek, hanem környezetet, vonzó vagy taszító környezeti részleteket, táplálékot stb. A mi észlelésünkre viszont olyannyira rátelepszik a dologi megjelenés, hogy a teret például nem tudjuk sűrű, anyagi valósággal betöltött létezésnek vagy fényfoltok nyüzsgésének észlelni, hanem a különálló, megmaradó, kiterjedt, szubsztanciális létezők „üres” közegeként látjuk.

Mivel a dologi megjelenés tolakszik minden tapasztalás előterébe, ezért hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a dologi megjelenésnek megfelelő tapasztalási forma, a tárgyi észlelés áll a világhoz való viszonyunk alapzatában. Ezért mindent az észlelésre, és az ebből fakadó megismerésfogalomra vezetünk vissza. A tapasztalat középpontjába tehát a meglétként értett tárgyi megjelenés kerül: a világ különálló, időben megmaradó, individuális dolgokra bomlik szét, az egész pedig önálló egységekké, cselekvőképességgel vagy szenvedőképességgel rendelkező anyagi részekké hasad. Nem csupán a lét, hanem a világ maga is feledésbe merül.⁵¹²

A temporalitás és az ontológiai *Entwurf* a legalapvetőbb szerveződési formát vázolja fel a megjelenő számára. Ez pedig a tárgyi, dologi megjelenés. Miként függ mindez össze a temporalitás fogalmával? A temporalitás egy olyan horizontot jelent, amely irányt és formát ad az ontológiai szintéziseknek (a felfogó, megértő, tapasztaló, konstituáló mozgásnak). A temporalitás egyfajta institúció, vagyis minden szubjektivitást megelőző és lehetővé tévő formaadás, felvázolás, *Entwurf*. Ha a transzcendencia története lényege szerint valamifajta sematizmus – ahogy Heidegger a Kant-könyvben írja⁵¹³ –, akkor ennek a sematizmusnak kell hogy legyen előzetesen adott, a sematizálás irányát meghatározó tagoltsága, illetve formája. Ez nem lehet szubjektív, vagyis egy tudatban rejlő forma, de nem lehet objektív, vagyis valamiféle kívülről tapasztalható forma sem.

A temporalitás nem semleges közeg, nem az idő három eksztázisának szimmetrikus elrendeződése. Ha a temporalitás szimmetrikus és egyenletes rendeződés lenne, akkor valóban

⁵¹² A létfelejtésnél eredendőbb „világfelejtés” gondolatát Eugen Fink dogozta ki az 50-es években született írásaiban. Pl. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg–München, Karl Alber, 1995.

⁵¹³ Vö. Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*, i. m. 135.

semmi értelme nem lenne megkülönböztetni az eksztatikus-horizontális időbeliségtől. A megkülönböztetésnek azonban van értelme, és e különbség értelmezésével közvetve az előbbi kérdésre is választ kaphatunk. 1) Az eksztatikus idő, a voltaképpeni ontológiai idő a három idői eksztázis együttese. Ám mivel ez az időbeliség egyszersmind az autenticitás horizontja is, az eksztatikus idő szerkezete nem teljesen szimmetrikus, hanem a jövő eksztázisának irányítása alatt áll. Az eksztatikus, jövőre irányuló időbeliség azonban elsősorban és mindenekelőtt a *Dasein* transzcendenciájának az ideje. Ez a transzcendencia képezi a gond és az intencionalitás feltételét. Vagyis az eredendő időbeliség alapvetően a *Dasein* horizontja, alapvetően a *Dasein* léte felől érthető. 2) A temporalitás ezzel szemben nem a *Dasein* időbeliségének és transzcendenciájának a horizontja, hanem – Heidegger kifejezésével – a lét megértésének és a lét megjelenésének horizontja. Azért alkalmazza Heidegger az *Entwurf* helyett a temporalitás fogalmát, noha a gondolati szerkezet mindkét esetben ugyanaz, mert az *Entwurf* fogalma még túlságosan is kötődik a szubjektivitás képzetéhez: a kivetés egy transzcendentális kivetőt sejtet. A temporalitásként értett tagolódás azonban nem utal „kivetőre”, a temporalitás olyan tagolódás, amely mindenféle szubjektív forrástól független. 3) A temporalitás ezen kívül, szemben az eksztatikus időbeliséggel, nem a jövőre irányul. Ennek az lehet az oka, hogy a temporalitás olyan idődimenzió, amely teljesen független a *Daseinszerű* léttől és ennek autentikus-inautentikus létlehetőségeitől. A temporalitás középpontjában pedig – ez derül ki Heidegger enigmatikus elemzéseiből – a prezencia fogalma áll.

A temporalitás tehát valamiféle eredendő tagolódást jelent, ez a tagolódás azonban nem köthető a *Dasein* alapvető létjellemzőihez, hanem olyasmi, ami ezeket bizonyos módon irányítja. Ugyanakkor nem külső, objektív tagolódásról van szó, hiszen ez a tagolódás a „legbelsőbb” szerkezetben, az eksztatikus-horizontális sémában érvényesül. Olyan institúcióról van szó, amely semmilyen szubjektív-konstitúciós tevékenységből nem vezethető le. A prezencia előtérben állása és az ebből fakadó hajlam a tárgyi létezés, a meglét típusú lét előtérbe állítására ugyanakkor nem egy hanyatlott értelmezés eredménye. Nem egy vulgáris-ontikus felfogás érvényesülése, hanem a *Dasein* létlehetőségeitől, egyáltalán léthorizontjától teljesen független horizont érvényesülése. A „meglévőség láthatára”⁵¹⁴ nem csak a vulgáris létmegértés hanyatló tendenciáinak köszönhető, hanem annak a temporális horizontnak is, amelyben a prezencia áll a középpontban.

⁵¹⁴ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*, i. m. 337.

Ebből már nem nehéz kiolvasni azt a tendenciát, ami később a heideggeri léttörténet középponti gondolata lesz, vagyis a lét epokhális jellegét. A prezencia uralma nem csupán egy hanyatló értelmezés következménye, hanem egy egész világkorszakot, a metafizikai értelmezés korszakát jellemzi.

A létet a temporalításra vetjük ki, vagyis saját autentikus vagy inautentikus létértelmezésünktől függetlenül a létező létét már egy bizonyos tendenciában értjük meg és fogjuk fel. Ennek a tendenciának a lényege pedig a létező dologként való felfogása. A dologként való felfogás idővel való összefüggése pedig mindenekelőtt a meglét, a jelenlét fogalmához kapcsolható. A dolog az, ami a leginkább jelen van: a dolog egyfajta birtoktárgy, manipulálható, használható, megmarad az időben, elő lehet állítani. A gondolkodás feladata Heidegger szerint a tárgy fogalmának felszabadítása a dologi meglét és az észlelés fogalmai alól, illetve a létező fogalmának felszabadítása a dologi meghatározottság fogalmai alól. A temporalitás horizontja egy olyan institúció, amely a szubjektum szándékától és erejétől függetlenül kényszeríti ránk a létező dologként való felfogását. Egy ilyen végsőképp nem szubjektív perspektíva megpillantása azonban a heideggeri létre irányuló gondolkodásban is fordulatot eredményez: lehetővé teszi a transzcendentális perspektíva elhagyását. A sematizmus gondolatköre azonban nem tűnik el teljesen, hiszen a mindenkori horizont tagoltságát valamiként értelmezni kell, ám ezt a tagoltságot már nem a *Daseinszerű* létező konstitutív működése, hanem egy tőle független, uralhatatlan instituáló hatalom – Heideggernél a Lét⁵¹⁵ – határozza meg.

⁵¹⁵ A XX. század második felében sok egyéb kísérlet született, Heidegger belátásától nem teljesen függetlenül, ennek az instituáló hatalomnak a megragadására: a történelem, a hús, a nyelv mint kultúra, a nyelv mint jelrendszer, a Másik stb. fogalmai jelzik azokat a főbb irányokat, amelyekben az instituáló hatalom elgondolása kibontakozott. Ugyanakkor mindegyik kísérletben közös volt az a szándék, hogy az érthetőség horizontját elszakítsák a konstituáló szubjektum gondolatkörétől.

Második fejezet: Aspektuslátás és sematizmus

Első pillantásra meglepő lehet, ha egy olyan klasszikusan transzcendentális kérdéskörrel kapcsolatban, mint amilyen a sematizmus, a kései Wittgenstein filozófiájához fordulunk. A *Filozófiai vizsgálódások* szerzőjének második gondolkodói korszaka ugyanis szinte szakadatlan küzdelem az újkori filozófiát uraló tudatfilozófia hagyományával szemben. A sematizmus működése pedig természetesen a mindenkori tudatfilozófiák középponti problémája. Hogy kerül tehát ide Wittgenstein? A következő fejezetben azt igyekszem megmutatni, hogy a sematizmus fenomenológiájának kidolgozása számára nem csak egy lehetséges külső kritikaként érdekes a kései Wittgenstein, mint egy olyan gondolkodó, aki a jelentés használat-elméletével és a privátnyelv-argumentummal csapást mért a pszichologisztikus gondolkodásra. Wittgenstein ugyanis az aspektuslátás elemzésével egyenesen a sematizmusprobléma szívébe hatolt, sőt, jelentős mértékben gazdagította is ezt a kérdéskört. A következőkben eltekintek a kései Wittgenstein jelentéselméletének részletes bemutatásától, és csak az aspektuslátás mozzanataira korlátozom az elemzést.⁵¹⁶ Először magát az aspektuslátás problémáját mutatom be, azután a lehetséges változatait (a jelenség ugyanis nem korlátozódik a vizuális fenoménekre), végül pedig megpróbálom megmutatni az összefüggést a sematizmus fenomenológiájával.

1. Aspektuslátás és aspektusváltás

A probléma klasszikus kifejtése a *Filozófiai vizsgálódások* II. részének XI. szakaszában található. Az alaklélektan kísérletei és vizuális eszközei Wittgensteint gyakori töprengésre készítettek, általuk egy olyan problémába ütközött, amit az egyik barátjával folytatott beszélgetésben „gránitkeménységűnek”⁵¹⁷ nevezett. Mi ez a gránitkeménységű probléma? Nagyon röviden az, hogy bizonyos rajzok vagy vizuális jelenségek esetén olyan változást tapasztalhatok, amire sem magában a látott dologban, sem önmagamban nem találok meg a magyarázatot. Gondoljunk a nyúl-kacsa példára, arra a rajzra, ami tűnhet kacsának és nyúlnak

⁵¹⁶ A kései Wittgenstein filozófiájához lásd Eike von Savigny (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*. (Klassiker Auslegen 13) Berlin, Akademie Verlag, 1998.; Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest, MTA Filozófiai Intézete, 1991.; Ernst Michael Lange: *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*. Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh, 1998.; Alice Crary – Rupert Read (eds.): *The New Wittgenstein*. London – New York, Routledge, 2000.

⁵¹⁷ M. O’C Drury: Some Notes on Conversations with Wittgenstein. In: *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Rush Rhees (ed.), Totowa – New Jersey, Rowmann and Littlefield, 1981. 173.

is, vagy a három sematikus oldallal megjelenített kockára, ami tűnhet kidomborodónak, de befelé mélyülőnek is, vagy a fekete-fehér nyolcszögre, amit láthatok fehér alapon fekete keresztnek, vagy fekete alapon fehér keresztnek is, és még hosszan sorolhatnánk a példákat. Ezeknek a rajzoknak az a nyugtalanító különlegessége, hogy az előtttem lévő vizuális alakzat egyáltalán nem változik meg, viszont gyökeresen más képet láthatok egyik pillanatról a másikra. A hasonlóság felvillanása kapcsán így foglalja össze a helyzetet Wittgenstein: „*Látom, hogy nem változott meg; és mégis másképpen látom.*”⁵¹⁸ Gondolhatnánk arra, hogy a látás megváltozása pusztán gazdagabb vagy pontosabb látást jelent. Ha egy ködből kibontakozó tárgyat egyre világosabban látok, akkor arra is mondhatom, hogy a dolog maga nem változott meg, mégis másképpen látom, pontosabban, világosabban és egyre inkább magát a dolgot látom. Wittgenstein példái azonban nem erre vonatkoznak. Az aspektusváltás esete nem egyre pontosabb megközelítést jelent a tárgy változása nélkül, hanem egy egészen új „látványt”, ami nem csak fokozatilag, hanem teljes mértékben különbözik az előző „látványtól”. Mindeközben a vizuális alakzat, a rajzolat, a „látvány” alapja változatlan. Mi lehet ennek a paradoxonnak a magyarázata? Hogyan lehetséges a rajz tökéletes változatlansága mellett a látvány tökéletes megváltozása? A problémát nem lehet azzal lesöpörni az asztalról, hogy mindössze furcsa vizuális trükkről van szó, amit ravasz pszichológusok szerkesztettek valamilyen kísérlet érdekében, és ami valójában nem árul el semmit a tapasztalat működéséről. Wittgenstein elemzéseiből úgy tűnik, hogy az aspektuslátás kérdése nem pusztán különleges, és éppen ezért elhanyagolható határeset a látásnak, hanem nagyon is fontos probléma, sőt bizonyos értelemben a tapasztalat szerveződésének *középponti* problémája.

Az első kérdés, amit érintenünk kell – anélkül, hogy teljes bonyolultságában tárgyalhatnánk – az interioritás kérdése, vagyis a „belső mítosza”.⁵¹⁹ Wittgenstein Husserlhez hasonló módon számol le avval a naiv pszichológiai képpel, amely szerint a tapasztalás a külső reprezentációja a belsőben. Ez a látszólag hétköznapi és a józanésznek nagyon is megfelelő elképzelés valójában egy masszív metafizikai elmélet leegyszerűsített és magától értetődővé vált változata, az újkori, karteziánus fordulat lenyomata a jelenkori gondolkodásban. Az a pszichologizmus, ami ellen Wittgenstein felveszi a küzdelmet, a következő két tézisére épül: 1) van egy belső világunk, ami csak a tudat számára hozzáférhető, ez a közvetlen evidenciák és igazságok szférája; 2) a tapasztalat valójában nem más, mint a

⁵¹⁸ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1998. 282.

⁵¹⁹ Vö. Sandra Laugier: La psychologie, la subjectivité et la „voix intérieure”. In: Christiane Chauviré – Sandra Laugier – Jean-Jacques Rosat: *Wittgenstein: Les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*. Paris, Vrin, 2001. 39–60.

külső tárgy leképezése ebben a belső szférában, egyfajta belső kép kialakulása. Lássuk a két tézissel kapcsolatos wittgensteini elgondolásokat.

1. *A belső mítosza.* Meggyőződésünk, hogy a gondolkodás belül zajlik, szemben a kommunikatív vagy pragmatikus cselekvéssel, aminek a terepe a külső világ. Wittgenstein azonban megkérdőjelezi ezt a nagyon is magától értetődő elképzelést. Hiszen ha e nélkül az előfeltevés nélkül fordulunk az egyedi példákhoz, akkor váratlanul összezavarodik a kép. Mi is történik akkor, amikor gondolkodunk, vagy amikor a tapasztalatot leírjuk? Valóban egy külsőtől teljesen független, belső működés veszi kezdetét? A belső szféra lép kapcsolatra a külsővel? Az egész újkort uraló transzcendenciaprobléma gyökereinél vagyunk, és Wittgenstein – Husserlhez hasonlóan – nem egy új megoldást kínál a problémára, hanem magát a problémát minősíti értelmetlennek az egész hozzá tartozó kontextussal együtt. Az interioritás metafizikai-pszichológiai mítoszának leleplezésére a leghatékonyabb kritikai utat a híres privátnyelv-argumentum jelenti.

Van-e értelme azt mondanom, hogy bizonyos érzeteim és érzéseim csakis az enyéme, vagyis tökéletesen privátak, és ennek megfelelően beszélhetek-e róluk olyan nyelven, amely esetleg csakis saját magam számára érthető? Wittgenstein szerint ez képtelenség, márpedig ez következik a belső világ és a külső világ metafizikai elkülönítéséből. Az érvelés szövedékéből csak két gondolatot emelnék ki, a privátnyelv-argumentum két lehetséges útját. Az első a *Filozófiai vizsgálódások* 258. §-ában jelenik meg. Itt Wittgenstein abból indul ki, hogy egy bizonyos érzettel egy bizonyos jelet asszociálok. Hogyan tudom itt definiálni az „É” jel és a megfelelő érzet kapcsolatát? Azok, akik lehetségesnek tartják egy privát nyelv működését, azt mondanák, hogy a definíció alapja egy ugyanolyan rámutató viszony, mint a külső nyelvhasználat esetén, amikor egy dolgot és egy nevet asszociálunk. A rámutatást ilyenkor a figyelem összpontosítása, egyfajta belső „rámutatás” helyettesítené. A jel és a tárgy összekapcsolása egy bizonyos ceremóniát jelent, s ennek alapján azután úgy gondolom, hogy ezentúl mindig helyesen emlékszem a megállapított kapcsolatra. Ám éppen ebben áll a probléma: a helyességnek itt egész egyszerűen nincs semmiféle támasztéka és kritériuma. Honnan tudom, hogy nem csal meg az emlékezetem, és hogy ugyanannak az érzetnek az újbóli felmerüléséről van szó, vagy hogy éppen ezt a kapcsolatot állapítottam meg jel és érzet között?⁵²⁰ Ha a jel és az érzet közötti kapcsolatot valóban én állapítom meg, akkor sohasem lehetek biztos abban, hogy éppen ugyanezt a kapcsolatot reprodukáltam egy újabb esetben.

⁵²⁰ „De hiszen ebben az esetben nincs kritériumom a helyességre. Az ember szeretné itt azt mondani: helyes az, ami nekem mindenkor helyesnek tűnik. És ez csak annyit jelent, hogy itt »helyes«-ről nem lehet beszélni.” Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, i. m. 140.

Erre persze mondhatná azt valaki, hogy ha már azonosítottam az érzetet, akkor minden további nélkül alkalmazhatok rá egy tetszőleges megnevezést, és az újra felismert érzetre újból alkalmazhatom a nevet, amíg csak akarom, vagyis nincs itt semmi probléma. Erre az ellenvetésre a 257. § adja meg a választ. „Amikor azt mondják: »Nevet adott annak, amit érzett«, akkor elfelejtik, hogy a nyelvben már sok mindennek készen kell állnia ahhoz, hogy a puszta megnevezésnek értelme legyen. És ha arról beszélünk, hogy valaki a fájdalomnak nevet ad, akkor itt a »fájdalom« szó grammatikája az, ami elő van készítve; jelzi azt a posztot, ahová majd az új szó kerül.”⁵²¹ Vagyis ahhoz, hogy egy érzést vagy érzetet képesek legyünk azonosítani, ahhoz már egy nyelvvel kell rendelkezünk, ez a nyelv pedig nem lehet privát. Csakis egy nyelv által előkészített helyre illeszkedhet be az új elnevezés. Egy már azonosított érzetre alkalmazhatok privát elnevezést, de az első azonosításhoz egy ilyen nyelv sohasem lenne elég, hiszen a felidézés helyességére úgyszólván külső, független helyre kell apellálnom, különben a helyességnek nincs értelme.

Az érv egy másik változata legtömörebben a 293. §-ban fogalmazódik meg. Wittgenstein itt a privátnyelv „tárgy–megjelölés” viszonya kapcsán nem a megjelölés természetén, hanem a tárgy mibenlétén elmélkedik. Ha egy érzetet, például a fájdalmat csak a saját példából ismerem, akkor ez ugyanúgy érvényes a többiekre is: a többiek is csak a saját példájukból ismerik a fájdalmat. Ekkor viszont sohasem tudhatom bizonyosan, hogy a másik fájdalma hasonlít-e az enyémre, vagyis beszélhetünk-e egyáltalán a fájdalomról egymással. Nem tudhatom, hogy a másik skatulyájában ugyanolyan természetű dolog van-e, van-e egyáltalán valami, s ha van, akkor az nem változik-e szüntelenül stb.⁵²² Ha egy bizonyos dologról, érzetről, érzésről mindenki csak a saját példájából tud, akkor az a valami egész egyszerűen nem része a nyelvhasználatnak, mert semmiféle kritérium alapján nem határozható meg, hogy a megnevezéssel beszélünk-e egyáltalán valamiről.

A privátnyelv lehetetlensége azt mutatja meg, hogy nincs belső, közvetlen hozzáférés a pszichés történésekhez. Vagyis a belső világ és a külső világ elválasztása félreértésen alapszik. Wittgenstein érvei és gondolatai nem egyszerűen aláássák azt a hagyományos képet, ami szerint van egy külső tárgytól független, belső, tudati világom, hanem egyenesen azt mutatják meg, hogy bármilyen érzetről, dologról, eseményről legyen is szó, a felismerést és azonosítást egy működő nyelv teszi lehetővé. Nincs nyelviség nélküli semleges tapasztalat. A

⁵²¹ I. m. 139.

⁵²² „Ez azt jelenti: ha az érzet kifejezésének grammatikáját a »tárgy és megjelölés« mintájára konstruáljuk, akkor a tárgy mint irreleváns kihullik a vizsgálódásból” (i. m. 150.).

tapasztalás egész egyszerűen leválaszthatatlan a nyelviségről, a nyelv pedig eleve közös. Ez a belátás döntő mind a sematizmus, mind az aspektuslátás kapcsán.

2. *A leképezés mítosza.* Az előbbivel lényegileg összefüggő másik probléma azt a kérdést veti fel, hogy a tapasztalatról szóló leírás vajon mire fog vonatkozni. A tudatpszichológista megközelítés szerint a tapasztalat tényleges leírása a tárgy bennem kialakult képét célozza meg. Vagyis ismételten a belső világ karteziánus gondolatánál vagyunk, amely szerint e belső világot a leképezésből származó képecskék (ideák) népesítik be. A tapasztalat helyes leírása pedig ezek szerint ezeknek a belső képeknek a leírása lenne. Wittgenstein példák sokaságával szemlélteti ennek az elképzelésnek a tarthatatlanságát. Egy tárgy keresése például nem úgy történik, hogy különféle belső képek közül kiválasztjuk a megfelelő színű és a megfelelő alakú képet, majd e képek alapján elkezdünk keresni a környezetünkben. Ha pedig találunk ilyen formájú és ilyen színű dolgokat, akkor abbahagyjuk a keresést. Ez az eljárás ugyanis már azon a ponton a végtelen regresszus nehézségébe ütközik, amikor a belső képet kellene kiválasztanunk a lehetséges képek sokaságából. Tegyük fel, hogy egy piros dolgot akarok megkeresni a belső piros kép alapján. De a belső piros képet vajon hogyan tudom felidézni, ha nem egy másik kép alapján – és így tovább a végtelenségig. Nem képeket kapcsolok dolgokhoz és a dolgok nem képeket idéznek fel bennem. A reprezentációnak a leképezésre alapuló elgondolása több szempontból is hibás. A tapasztalás mechanizmusa egyfelől nem külső és belső dichotómiájában zajlik, másfelől pedig még azokon a mélyebben fekvő szinteken is a nyelv hordozza, ahol már végképp nem gyanakodnánk nyelvi hatásra.

Wittgenstein szövevényes elmélkedése a nyelv működéséről végül teljesen felborítja az újkori gondolkodást uraló tudati interioritás elképzelését. A legmélyrehatóbb metafizikai meggyőződéseink kapcsolódnak ehhez a sémához: 1) van egy külső világtól teljesen független belső világom, ami csak az én számomra hozzáférhető; 2) a nyelvi jelek dolgokat megnevező fogalmakhoz kapcsolódnak, vagyis a jelentés alapvetően referenciális természetű; 3) a jelentés a tudatunkban belső képekhez asszociálódik stb. Vagyis szavainkkal rámutatunk dolgokra, és a rámutatás eszköze a belső kép. Ezeket az erős meggyőződéseket kell lebontani ahhoz is, hogy az aspektuslátás kérdésében ne zavarjanak meg hibás értelmezések.

2. Az aspektuslátás hibás értelmezései

Az aspektuslátással, illetve az aspektusváltással kapcsolatban felmerül néhány olyan elképzelés, amely közvetlenül vagy közvetve erre a tág értelemben vett karteziánus tudati-

pszichológiai hagyományra épül. Az első és talán legnehezebben elhárítható megoldás arra a gondolatra épül, hogy egy aspektus megpillantása, illetve az egyik aspektusról a másikra való átváltás tulajdonképpen az *értelmezés* megváltozását jelenti. Az aspektuslátás eszerint egyfajta értelmezés lenne. A következőket írja Wittgenstein a sokféleképpen látható „kocka” illusztrációról: „De az is lehetséges, hogy az illusztrációt egyszer az egyik dolognak, egyszer meg a másiknak *látjuk*. Tehát értelmezzük, és úgy *látjuk*, ahogyan *értelmezzük*.”⁵²³ Az aspektusváltás paradoxonának ez a megoldása a látást valamilyen indirekt leírással helyettesíti: nem közvetlenül férek hozzá a dologhoz, hanem a számomra adódó – jelen esetben – vizuális benyomásokat ilyen és ilyen módon értelmezem. A probléma azonban az, hogy az értelmezés, éppen indirekt jellege miatt nem képes magyarázatot adni arra, hogy vannak önkéntelenül lezajló aspektusfelvillanások és aspektusváltások. Nem *akarhatom* látni az aspektust, mielőtt az fel nem villan. Vagyis egy aspektus megpillantása a vizuális tapasztalat lehető legközvetlenebb eseménye.

A felismerésnek Wittgenstein szerint van egy olyan alapvető szintje, amihez semmiféle értelmezés, semmiféle indirekt jelleg és semmiféle tudatos szándék nem kapcsolódik. Erre a szintre csupán rátelepedik az a látszat, hogy indirekt értelmezés történt, de e látszatot meg kell szüntetni. „Ha azt mondtam volna, hogy »Most mint ...-t látom«, úgy ennek éppoly kevés értelme lett volna a számomra, mintha a kést és a villát megpillantván azt mondtam volna: »Ezt most késnek és villának látom«. Ezt a nyilatkozatot nem értené az ember.”⁵²⁴ Az evőeszközt egy szépen megterített asztalon nem evőeszköznek *tartom*, és nem is evőeszköznek *látom*, vagy *értelmezem*, hanem felismerem és használom. A környezetemben lévő dolgokkal való bánás nem akad meg olyan módon, hogy kíváncsian rábámulok valamire, megfigyeléseket végzek vele kapcsolatban, majd bizonyos jelek alapján arra a következtetésre jutok, hogy az a valami pl. evőeszköz. Az értelmezés közvetettsége tehát másként nem lehetséges, csakis egy értelmezés nélküli közvetlenség alapján.

Természetesen nehéz megmondani, hogy miben áll a tapasztalat közvetlensége. Wittgenstein nem is törekszik definícióra, inkább azt sugallja, hogy figyeljük meg, mi a valódi tartalma annak az élménynek, amikor például egy evőeszközt megpillantok az asztalon. A pontos – nevezzük így: fenomenológiai – megfigyelés azután megmutatja, hogy értelmezés és látás miért nem esnek egybe. 1) A látás közvetlen, az értelmezés viszont közvetett. Ennek a különbségnek a félreértéséből tipikusan hibás filozófiai gondolatok származnak. 2) A látás

⁵²³ I. m. 283.

⁵²⁴ I. m. 284.

állapot, az értelmezés viszont gondolkodás.⁵²⁵ Nem könnyű felfogni ennek a szembeállításnak az értelmét. Az értelmezés annyiban gondolkodás, hogy egyfelől többé-kevésbé tudatosan történik, másfelől bizonyos tulajdonságok szintetizálása, harmadrészt az értelmezés helyességének állandó felülvizsgálatát igényli. Ezzel szemben a látás annyiban állapot, hogy nem tudatos feloldódás a tárgyi megjelenés közvetlenségében. 3) Ebből következik a harmadik szembeállítás is: az értelmezés a dolog egyfajta távolságban tartása, a látás azonban a dolog közvetlen látása és feloldódás ebben a közvetlenségben.

A dolog észrevése, látása, vagyis a szembetűnés – ahogy Wittgenstein írja – nem „nézés + gondolkodás”.⁵²⁶ Az értelmezés fogalmának alkalmazása az aspektuslátásra, illetve az aspektusváltásra, vagyis egyáltalán a látásra, teljesen félrevezető a gondolatmenet szerint. Az értelmezés ráadásul feltételez egy bizonyos akaratlagosságot és szándékosságot, ami valójában teljesen idegen a *valóságos* tapasztalattól. Wittgenstein rámutat, hogy bizonyos rajzolatokat akarhatok ennek vagy annak látni, de egy teljesen egyértelmű rajz felismerésénél a szándékosság eleve fel sem merül. Próbálhatom másnak látni, mint ami, de az teljes értelmetlenség, hogy ha egyértelműen felismertem, akkor annak akarjam látni, ami. „Arra viszont nem tudok kísérletet tenni, hogy egy oroszlan konvencionális képét oroszlának lássam, mint ahogy arra sem, hogy egy F-et F-nek lássak. (Viszont láthatom például akasztófának.)”⁵²⁷ A zöld levelet nem *akarhatom* zöldnek látni, hiszen már eleve zöldként ismertem fel.

Az értelmezés-modellnél talán többre megyünk egy olyan típusú magyarázattal, amely *fiziológiai* alapon ad választ az aspektuslátás kérdésére. Ennek lényege röviden a következő feltevés: az aspektusváltás annak köszönhető, hogy a két különböző aspektus esetén a tekintetem különböző pályákon halad végig, vagyis a rajzolat részleteit más sorrendben és más irányból futja végig. A szemgolyó más utat követ, ennek megfelelően a kép másként alakul ki. Erről a magyarázattípusról meglehetősen tömören ítélik Wittgenstein. „Most új, fiziológiai kritériumot vezettem be a látásra. És ez a régi problémát elfedheti, ám meg nem oldhatja. [...] A pszichológiai fogalom érintetlenül lebeg e magyarázat fölött.”⁵²⁸ Vagyis magát a problémát egy ilyen kauzális magyarázat egyáltalán nem érinti. De miért nem? Úgy gondolom, az a logika rejlik ezen állítás mögött, hogy a tekintet feltételezett „pályáját” eleve csak a kialakult kép alapján gondolhatjuk el. A nyúl/kacsa esetében mondhatnám, hogy ha

⁵²⁵ „Valóban minden alkalommal valami mást látok, vagy csupán amit látok, másként értelmezem? Hajlamos vagyok az előbbi mondani. De miért? – Az értelmezés egyfajta gondolkodás, cselekvés; a látás pedig állapot.” I. m. 308.

⁵²⁶ I. m. 307.

⁵²⁷ I. m. 299.

⁵²⁸ I. m. 308.

jobbról indulok, akkor nyúl lesz, ha balról, akkor kacsa. De elég rápillantani a képre, hogy lássuk ennek a magyarázatnak a lehetetlenségét. A kialakuló kép ugyanis nincs közvetlen összefüggésben a lerajzolt vonalak síkbeli helyzetével. Sőt, a síkból térbe váltás (vagyis a képként látás) során egy rejtélyes ugrás történik: a nyúl és a kacsa ugyanis nem ugyanabban a térben ölt formát. Egymást kizáró virtuális mélységek jönnek létre a két esetben, és ez nem történhet úgy, hogy a tekintet irányából és letapogató mozgásából indulunk ki. Olyasmi történik egy aspektus felvillanásakor, amire nem ad magyarázatot a részletek meghatározott sorrendben való látása.

Egy harmadik magyarázó lehetőség az *organizáció* fogalmához kapcsolódik. Ezt a fogalmat Wittgenstein a képrejtvény kapcsán veti fel: egy rajz faágaknak tűnő részén egyszer csak egy emberi alak bontakozik ki. „A vizuális benyomásom megváltozott, és most, íme, felismerem, hogy nemcsak színe és formája volt, hanem egy egészen meghatározott »organizációja« is.”⁵²⁹ Az *organizáció* fogalmának elemzésekor döntő, hogy lássuk a fogalom kapcsolatát a Wolfgang Köhler féle alaklélektani elmélettel. Köhler ugyanis úgy véli, hogy a vizuális adottságok „organizációja” egy szinten van a színnel és a formával, noha ez utóbbiak a látott tárgy *objektív* tulajdonságai, az *organizáció* pedig a *mentális* tevékenység eredménye. Ez az ellentmondás csak úgy oldható fel, ha feltételezünk egy belső képet (ami egyszerre tárgyi és mentális), és erre vonatkoztatjuk az *organizációt*. Ezért írja Wittgenstein: „Aki a látási benyomást úgy állítja össze, mint színekből és formákból álló »organizációt«, az a vizuális benyomásból mint belső tárgyból indul ki.”⁵³⁰ A vizuális benyomás azonban nem *organizációra* váró „belső tárgy”, nincsenek ugyanis belső tárgyak, ez csak a tapasztalat hibás értelmezéséből származó látszat. Az *organizáció* ezért nem lehet egy szinten a színnel és a formával, és nem vonatkozhat egy belső tárgyra. Van valamifajta *organizáció* az aspektusváltás esetén, de ez semmiképpen sem belső adatok rendezgetését és illesztgetését jelenti. Wittgenstein egyenesen „*organizációs* aspektusokról” beszél. „Ha megváltozik az aspektus, akkor a képnek olyan részei válnak összetartozóvá, amelyek korábban nem voltak azok.”⁵³¹ Az „*organizáció*” fogalmának alakpszichológiai értelmezésével szembeállítható egy olyan felfogás, amely nagyon is jelentőségteljes az aspektus problémájának magyarázatában. Valójában az *organizáció* *korrekt* fogalmát kell megtalálnunk.

Foglaljuk össze még egyszer az aspektus észrevezésével, az aspektus látásával és az aspektus megváltozásával kapcsolatos nehézségeket. 1) *Nem változott, mégis másképp látom.*

⁵²⁹ I. m. 286.

⁵³⁰ Uo.

⁵³¹ I. m. 303.

A rajz, arc stb. ugyan változatlan, mégis jelentős változás történt. Mi ennek a változásnak a tulajdonképpeni tárgya, hogyan zajlik és hol? 2) *Hasonlóság nélküli egybevágóság*. Hogyan lehetséges olyan vizuális tapasztalat, amely a tökéletes kongruencia ellenére (hiszen a rajz ugyanaz) a hasonlóság teljes hiányát eredményezi. A nyúl és a kacsafej ugyanis egyáltalán nem hasonlít egymásra, más a mélységük, más az alakjuk, nem ugyanabban a térben helyezkednek el stb.⁵³² A két kép között még távoli hasonlóság sem áll fenn, noha ugyanabból a rajzolatból bontakoznak ki: egy árnyalatnyi változtatásra sincs szükség a rajzon, hogy a nyúl képből átváltjunk a kacsafejbe. 3) *Az aspektus nem a tárgy tulajdonsága, változását mégis tárgyi változásként tapasztalom*. Vannak meghatározott tárgyi tulajdonságok, amelyek a tárgy fogalmának mozzanatai és a tárgyról leválasztva önmagukban értelmetlenek lennének. Ilyen a szín, a szag, az alak, a kiterjedés stb. Az aspektus azonban nem tartozhat ebbe a sorba, az aspektus ugyanis bizonyos értelemben maga a tárgy. A nyúlfej megjelenésével a nyúlfej részeinek látom az alakot, a színt, a kiterjedést stb., a kacsafej megjelenésével pedig másfajta alak, szín, árnyékolás, mélység, kiterjedés stb. jelenik meg, de immár a kacsafej részeként.

3. „Le kell ereszkednünk az alkalmazás szintjére”

Wittgenstein valóban gránitkeménységű problémával került szembe, sőt, mondhatjuk azt, hogy a problémát ő maga írta körül először. Minden korábbi találkozás az aspektuslátás és aspektusváltás jelenségével elvette a probléma életét egy leegyszerűsítő magyarázattal. Wittgenstein arra mutat rá, hogy az aspektuslátás nem egyszerűen a látás és észlelés problematikus határeseteként, hanem éppen az aspektuslátás problémájának észrevésekor juthatunk el odáig, hogy az egész látást rejtélyesnek tudjuk látni.⁵³³ Vagyis hibás törekvés az, hogy az ilyen eseteket, mint amilyen a nyúl-kacsafej példa vagy egy hasonlóság felvillanása, a „különleges” határesetek rezervátumába számúzzuk. Ezeket a látszólag különleges eseteket komolyan véve ugyanis pontosabb belátást nyerünk a látás valóságos működésébe.

Wittgenstein a látásra és a nézésre szólít fel a gondolkodás és a filozófiai „álproblémák” kreálása helyett. Az aspektusok kérdése kapcsán is ugyanezt teszi. „Le kell ereszkednünk az alkalmazás szintjére” – írja az imaginárius számok kapcsán, és ez talán az egész elmélkedés kulcsmondata. „Ebben az értelemben nincs a valós számsorban sem helye

⁵³² „A fej, így nézve, a fejjel, így nézve: a leghalványabb hasonlóságot sem mutatja – holott egybevágók.” I. m. 285.

⁵³³ Talán ezt fejezi ki ez a meghökkentő megjegyzés: „A látás körül bizonyos dolgok azért látszanak rejtélyesnek, mert az egész látás nem tűnik előttünk elég rejtélyesnek.” I. m. 308.

az imaginárius számoknak. S ez pedig azt jelenti: az imaginárius számfogalom alkalmazása kevésbé hasonlít a valós számokéhoz, mint ahogyan ez akkor látszik, ha a *számításokat* nézzük. Le kell ereszkednünk az alkalmazás szintjére, és akkor a fogalom más helyet talál.”⁵³⁴ Nagyon leegyszerűsítve: ha önmagában tekintjük a valós és imaginárius számok különbségét, akkor könnyen belecsúszunk valamilyen metafizikai jellegű megkülönböztetésbe. Ha viszont a konkrét alkalmazás, a számítás területén vizsgáljuk a viselkedésüket, akkor funkcionális különbségek és hasonlóságok egész másfajta hálózatát találjuk. Itt persze értelmezni kellene az „alkalmazás” fogalom lehetséges jelentéseit. Úgy gondolom, hogy Wittgenstein a gyakorlati, közvetlen alkalmazás alatt egy matematikai vagy másmilyen nyelvjátékban való használat konkrétságát érti.

Ugyanez érvényes a tapasztalás különféle eseteinek leírására és rendszerezésére. A metafizikai magyarázatok szintjéről vissza kell ereszkednünk az alkalmazás szintjére és ott kitapogatni a különbségek és hasonlóságok hálózatát. Nem áttételes, reflexív módon jutok a legközelebb a tapasztalathoz, hanem a konkrét közvetlenség átélésével. A „nézz!” és „láss!” felszólításokhoz hasonló értelemben írja itt Wittgenstein: „Ne kísérletezz azzal, hogy az élményt analizáld magadban!”⁵³⁵ Az élmény belső analizálása ugyanis a problémák legfőbb forrása: egyfelől megszakítja az átélés közvetlenségét, vagyis kiemeli a nyelvjátékból, másrészt elhitegeti, hogy van egy különálló belső világ, ahol a problémák a legvilágosabban megmutatkoznak. Nem a belső analízis mutatja meg tehát a megoldást, hanem éppen a belső analízisre való törekvésekből származnak a filozófia makacs félreértései.

4. Sematizmus és aspektuslátás

A következőkben az lesz a feladat, hogy hidat találjunk a wittgensteini példák és a sematizmus között.⁵³⁶ Ahhoz, hogy megpillantsuk az aspektuslátás és a sematizálás összefüggését, újabb fogalmakat kell körüljárnunk: az aspektusvakságról és a képzeletről lesz szó. Az *aspektusvak* fogalmának meghatározása egy gondolkísérlet eredménye, és az anomáliák több típusához hasonlítható: az aspektusvak például olyan, mint egy színvak vagy olyan, mint a zenei hallás nélküli ember, stb., csak épp nem a színeket nem látja, illetve a

⁵³⁴ I. m. 292-293.

⁵³⁵ I. m. 297.

⁵³⁶ A szakirodalomban kevés az ilyen jellegű próbálkozás. Lásd Dieter Lohmar: *Wittgenstein, Husserl and Kant on Changing Aspects in Perceptions*. In: Jocelyn Benoist – Sandra Laugier (Eds.): *Husserl et Wittgenstein*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2004. 123-137.; Bruno Leclercq: „Voir comme”, *noèse, jeux de langage et monde de la vie*. In: Jocelyn Benoist – Sandra Laugier (Eds.): *Husserl et Wittgenstein*. i. m. 185-210.

zenei összefüggéseket nem hallja, hanem bizonyos típusú képeket nem lát. Vannak olyan háromdimenziós, ún. „mágikus képek”, amelyek első látásra pusztán színes foltok halmazának tűnnek, egy bizonyos szemszögből és a tekintet ellazításával azonban kibontakozik bennük egy háromdimenziós kép, amelynek mélysége van és ebben a mélységben egy térhatású alak látható. Az aspektusvakság ahhoz az állapothoz hasonló, amikor még csak a színes felületet látjuk, és fogalmunk sincs miféle térbeli alak fog kibontakozni, sőt azt sem tudjuk, van-e ott egy másik lehetséges kép. Az aspektusvak állapotának elgondolása azért érdekes, mert olyasvalamit nem lát, ami a számunkra magától értetődő, s példáján keresztül éppen azt pillantjuk meg, ami a magától értetődőség miatt nem látható a *számunkra*, hiszen mindig is megtörténik. Vagyis hogy aspektusokat látunk.

Az aspektusvak képtelensége bizonyos képek látására nem egy általános képtelenség a látásra. Wittgenstein itt finom különbségeket állapít meg. Visszatérő példája a műszaki rajz és a képrajz különbsége: egy aspektusvak nagyon is képes lehet megfelelő módon olvasni a műszaki rajzot, például kiváló mérnök lehet, amellet hogy esetleg a kockasémát nem tudja egy kocka képének látni. A műszaki rajz ilyen olvasása esetén természetesen nem látásról van szó, hanem értelmezésről. „Végtére is mikor nevezném pusztá tudásnak, s nem látásnak? – Mondjuk, ha valaki a képet műszaki rajzként kezelné, úgy *olvasná*, mint valami kékmásolatot [Blaupause].”⁵³⁷ Erre, vagyis a helyes értelmezésre nagyon is képes lehet az aspektusvak. A helyes értelmezés azonban még nem látás, bizonyos aspektusok ugyanis láthatatlanok maradnának a számára. „Nem lesz képes arra, hogy a kockasémát kockának lássa? – Ebből még nem következik, hogy ne lenne képes felismerni, hogy egy kocka ábrázolása (például műszaki rajza). Ám számára a séma nem váltana át egyik aspektusból a másikba. [...] Az »aspektusvaknak« általában más viszonya lesz a képekhez, mint nekünk.”⁵³⁸ Ugyanígy elképzelhetünk egy zenei hallással nem rendelkező embert, aki a kották alapján remekül tájékozódik stílusok, korszakok, művek és zeneszerzők között, és élvezi is ezt a zenei komplexitást, a zenét azonban mégsem hallja abban az értelemben, hogy a hallás alapján is azt ismerné fel, amit a kotta alapján világosan lát. Nagyon sokfajta változata gondolható el az aspektusvakságnak, ami – még egyszer hangsúlyozni kell – nem teljes és átfogó képtelenség valaminek az észrevételére. Az aspektusvakság általános jellege talán úgy határozható meg, hogy egy *fogalmi alapon szerveződő tudás* nem párosul a megfelelő *észlelés* képességével. Ennek nagyon sokféle típusa fordulhat elő az emberi életben, nagyon sokféleképp lehetünk aspektusvakok: műveletlenség, érzéketlenség, pszichés gátlások, betegség és sok egyéb miatt.

⁵³⁷ *Filozófiai vizsgálódások*, i. m. 298.

⁵³⁸ I. m. 310.

Így jutunk el a *képzelőerő* fogalmához. Arra a kérdésre ugyanis, hogy mi hiányzik ilyen nyilvánvalóan az aspektusvoknak, aligha lehetne más választ adni, mint hogy a képzelőerő. A képzelőerőnek több jelentése is lehet ebben az összefüggésben, ezek közül most kettő tűnik fontosnak. Egyfelől az a képi látásra való sajátos képesség, aminek a segítségével egy síkbeli ábrát térbeli dologként tudunk látni. Másfelől a képzelőerő azt is jelentheti, hogy a fantáziánkban átalakítunk valamit valami mássá. Erre a legjobb példa talán a gyerekek játéka: „Gyerekek szokták ezt játszani. Azt mondják például egy ládáról, hogy ez most egy ház; és ettől fogva teljesen úgy értelmezik, mintha ház volna. Kitalálással szövik át.”⁵³⁹ És ekkor a gyerekek a ládát valóban háznak is *látják*, noha azt is tudják, hogy közben láda. Az aspektusvak nem csak a képi látásra, hanem ezekre a fantáziajátékokra sem képes.

Az aspektuslátás és a képzelet fogalma között nem csupán távoli párhuzam, hanem szorosabb összetartozás van. „Az aspektus fogalma rokon a képzelet fogalmával. Vagy: a »most ...nak látom« fogalma rokon a »most *ezt* képzelem el magamnak«-kal.”⁵⁴⁰ Tulajdonképpen ez a megjegyzés vezet át az aspektuslátás kérdésétől a sematizálás fenomenológiájához. Itt azonban óvatosnak kell lennünk, ugyanis már túl sok és túlságosan különböző típusú aspektuslátás torlódott össze egy elnevezés alatt.

Úgy vélem, alapvetően öt típusba sorolhatóak azok a példák, amelyek az aspektuslátás illetve egy aspektus észrevétele címke alá tartoznak.

1. *A térlátás aspektusai:* síkbeli rajzolatok (vonalak, geometrikus ábrák, mintázatok) térhatású alakként jelennek meg. Ennek leggyakoribb példája valamilyen tapétaminta hirtelen kidomborodása vagy bemélyülése. Még nem értelmes és felismerhető forma jelenik meg, csak az az enyhe szédüléssel járó észlelés, hogy a sík átalakul térré.⁵⁴¹
2. *A képlátás aspektusai:* a képlátás is síkbeli ábra átalakulása térhatású rajzolatá, a térhatású alak azonban ilyenkor felismerhető: egy nyúlfej, egy kacsafej, egy kocka stb. Nem pusztán a síkból lépünk át a térbe, hanem a térhatás még egy értelmes alakzat kibontakozásával is együtt jár.
3. *A jelentés aspektusai:* az előbbivel rokon szerkezetet mutat bizonyos szavak aspektusváltása. A többjelentésű szavak jelentései közötti ugrás esetén ugyanazt az enyhe bizonytalanságot érezzük, mint vizuális aspektusok látásakor. Például a „vár”,

⁵³⁹ I. m. 300.

⁵⁴⁰ I. m. 309.

⁵⁴¹ Az Escher-rajzok gyakori trükkje, hogy nem formai aspektusokkal játszik, hanem azzal, hogy a teljesen egyértelműen felismerhető alakokból és formákból egymással összeegyeztethetetlen tereket hoz létre (felfelé haladó, de egymásba érő lépcsők).

„tár” szavak igei és főnévi aspektusai oly mértékben különböznek, hogy a közöttük történő ugrás ugyanazt a hasonlóság nélküli egybeesést mutatja, mint a nyúl-kacsa példa. A legtöbb értelmes mondatban a kontextus egyértelműen meghatározza a jelentést, a szójátékok azonban éppen az aspektusok közötti eldöntetlenségre alapulnak. Például ebben a 70-es években megjelent szemételés elleni kampányszövegben: „Nem bántja a szemét?”

4. *A hasonlóság aspektusai:* Wittgenstein kedvelt példája egy hasonlóság felvillanása egy ismert arcon. Ez is az aspektuslátás esete, hiszen az első, eddig egy bizonyos szempontból látott arc egy másik arccal való hasonlóságának felismerése valójában az első arcot is megváltoztatja némiképp. Egy ismerősöm szüleivel való találkozás valószínűleg más, eddig nem látott vonásokat is láthatóvá tesz az ismerős arcán. „Azt hiszem, most – ha festeni tudnék – másmilyen portrét készítenék róla.”⁵⁴²
5. *Az individualitás aspektusai:* ide tartoznak az egyéni jelleg különféle megnyilvánulásai, az arc egyedisége, a gesztusok egyedisége, a nyelvi megnyilvánulások sajátosságai, vagyis általában az, amit átfogó elnevezéssel „stílusnak” nevezünk. A stílus itt nem esztétikai kategória, vagyis nem valamiféle általános jellemzője bizonyos esztétikai megnyilvánulásoknak, hanem az egyediség tulajdonképpeni megnyilvánulása. Míg az előző csoportban a különböző egyediségek között felvillanó hasonlóság játszotta a főszerepet, itt fordítva: azok a stílusvonások mutatkoznak meg, amelyek a hasonló megnyilvánulások, gesztusok, beszédmodok, arcok közül kiemelik és egyénítik ezt az egyet. Ahogy egy zongorista Mozart-játéka felismerhetően egyedi a sok Mozart-interpretáció között, vagy ahogy egy festő bizonyos színekkel való bánása sajátosan egyéni az egész korstíluson belül.

Az előbb felsorolt példákban a sematizmus működése alapvetően két csoportra osztható. Az első a térbeliség képi megteremtésének sematizmusa, míg a második a képi-fogalmi sematizmus mozgása. A térhatás felvillanásában semmi fogalmi nincs, ugyanakkor a pusztá rajz látásánál többről van szó: nem egy síkbeli ábrát látunk, hanem teret, mélységet. Nem változik semmi a rajzon, mégis mást látok, a látásomban történik valami, ami persze nem független a rajz mikéntjétől. A tapéta háromszögeit hol monoton módon ismétlődő vonalak sokaságaként, vagyis síkban látom, hol felém meredő, apró kiszögellések sokaságának, hol pedig befelé mélyülő, szögletes medencéknek. Az egészet persze bonyolíthatom is, ha a

⁵⁴² I. m. 288.

vonalat esetleg titokzatos írásnak igyekszem látni, a kiszögellő alakzatokat apró piramisoknak, a bemélyedő lyukakat pedig bombatölcséreknek. A példából azonban most az első lépés a fontos: a tériesülés vagy a mélység megjelenése. Sem a rajz nem változik, sem az én nézőpontomnak nem kell a tér egy bizonyos pontjára helyezkednie. A vonalak látása, felfogása – talán nem helytelen azt mondani – a vonalak sematizálása változik. A sematizálás ebben az esetben azonban semmiképpen sem értelmezést jelent, hanem *másként látást*. Olyan másként látást, amit a vonalak meghatározott rajzolata előkészít, de aminek a megtörténtehez egy sajátos sematizálásra van szükség a részemről. A döntő mozzanat nem a vonalakban van, de nem is a tudatom belső világában. Arra mutatnak rá ezek a példák, hogy a képzelőerő tevékenysége, a sematizálás minden esetben működik, ám esetenként, a kínálkozó érzéki anyag milyenségétől függően más és más módon. Voltaképpen az érzéki tapasztalatot motiváló – Kant megnevezésével – „affinitás” kérdésénél járunk.

A Wittgenstein által taglalt példák az affinitás és a sematizmus összetartozását és egymásra utaltságát mutatják. Bizonyos típusú rajzok csak vonalaknak látszanak, bizonyos más típusú rajzok pedig térhatású aspektusok felvillanását teszik lehetővé, bizonyos más típusú rajzok pedig egyértelmű képekké állnak össze. A rajzban az elemek „affinitása” (sajátos együttállása, egymásra vonatkozása) motivál egy bizonyos felismerést, vagyis sematizálást. Ez a motiválás többnyire egyértelmű, különleges esetekben azonban több iránya is lehet. Ebből a szempontból mindegy, hogy különböző téralakzatokat motivál a rajz, vagy fogalmilag felismerhető formákat, például nyúlfejet vagy kacsafejet. A rajz sajátossága és a felismerés tartalma között van egy bizonyos motivációs összefüggés. E motivációs összefüggés egyik oldalán a rajz jellegzetességei találhatók, a másik oldalon a kibontakozó látványok. Ezt az összefüggést két tételben lehetne rögzíteni: 1) Nincs olyan tapasztalati felismerés, amelyet ne motiválna az érzékiség számára adódó „anyag” sajátos affinitása. 2) Semmilyen érzéki adódás nem annyira meghatározott, hogy az észleléshez ne lenne szükség felismerésre, vagyis sematizálásra.

Mindezt a következőkkel kell kiegészítenünk: amikor a felismeréshez valamiféle fogalmiság kapcsolódik, vagyis a rajz nem csak forma nélküli térhatást hoz létre, akkor a fogalmisággal együtt megjelenik egy általános jelleg is. Erre vonatkozik Wittgenstein első pillantásra kissé enigmatikus megjegyzése: „amit az aspektus felvillanásában észlelek, az nem az objektum valamely tulajdonsága, hanem egy intern reláció [interne Relation] közötté és más tárgyak között.”⁵⁴³ Mit jelent ez a kifejezés: „intern reláció”? Valószínűleg ez az a

⁵⁴³ I. m. 307.

középponti kérdés, amit meg kell válaszolnunk, és amivel eljutunk a sematizálás problémájához.

5. Intern reláció és sematizmus

Amikor egy kacsafejet látok a rajzban, akkor – ha megkérdezik, mit látok éppen – azt a legjobban úgy tudom kifejezni, ha rámutatok más kacsafejekre vagy kacsaalakokra. Ha az objektum az előttem lévő rajz, akkor az aspektus megjelenésével valóban nem a rajz egy dologi tulajdonsága válik láthatóvá. A rajzhoz dologi tulajdonságként tartozik a vonal minősége és formája, az árnyékoltság, az esetleges színek stb., de a megjelenő aspektus nem, „az nem az objektum valamely tulajdonsága”. Mit jelent azonban az, hogy a felvillanó aspektus „egy intern reláció közötté és más tárgyak között”? Van olyan tulajdonság ezek szerint, amely nem az objektum „tárgyi” tulajdonsága, ugyanakkor nem is a szemlélő szubjektum belső világában született értelmezés. Ez a tulajdonság ugyanakkor a szó minden értelmében tárgyi, ám ez a tárgyiság ezúttal egy tárgyi kontextusra utal, Wittgenstein szavaival, tárgyak közötti intern relációra.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy az egyik tárgyban valami emlékeztet egy másik tárgyra, ez ugyanis pontatlan megközelítése az aspektuslátásnak. Egy aspektus felvillanása esetén olyannak is látom az illető dolgot, mint amilyen az a másik tárgy. Az egyikről a másikra asszociálok, mondhatná valaki, vagyis egyszerű asszociációs működésről van szó. Ez azonban ugyancsak pontatlan megfogalmazás lenne. Az asszociatív felidézés során az egyik dolog egy másikat idéz fel, vagyis a figyelmem e másikra irányul, ezt a másikat idézi fel a visszaemlékezésben. Hasonlóság, asszociáció és visszaemlékezés: egyik sem azonos az általunk keresett aspektuslátással. Ha nagyon leegyszerűsítve akarnánk megfogalmazni, miért nem azonosak vele, akkor azt mondhatnánk: azért, mert éppen az aspektuslátás előzi meg, készíti elő, vagyis *teszi lehetővé* a hasonlóságban, az asszociációban és az emlékezetben működő értelemátvitelt. Az aspektus felvillanása még nem értelemátvitel, nem elkülönült értelmek egymásra vonatkozása. Egy új aspektus meglátása egy lehetőségekkel túltelített, más szóval még kialakulatlan, születőben lévő értelemalakzat belső differenciálódása és artikulációja.

Az aspektus meglátása még *nem értelemátvitel*: ezt csakis úgy érthetjük, hogy a dolgot magát látom más aspektusból. Ha egy ismerős arcban felfedezem egy másik ember vonásait, például egy közeli rokona vonásait, akkor az, hogy az ismerős arcot most egy kicsit másként,

vagyis más aspektusában látom, majd pedig az, hogy eszembe juttatja azt a másik arcot és az felidéződik az emlékezetemben: két különböző történet. A nyúl-kacsa példán: ha a nyúl aspektus villan fel, akkor nem arról van szó, hogy a rajz nyúlra emlékeztet, hanem arról, hogy *nyúlnak látom*. A nyúlnak látás pedig természetesen elindíthat visszaemlékezéshez, elképzeléshez stb. vezető értelemátvitelt. Az aspektuslátás egy adott értelem belső mozgása, a hasonlóság, asszociáció és emlékezet ezzel szemben elkülönült értelmek egymásra vonatkozását tételezi fel.

Foglaljuk össze: az aspektus megpillantása egy értelemalakzaton belüli módosulás, árnyalódás, gazdagodás, pontosabbá válás, stb., de mindenféleképp egy értelemegységen *belüli* dinamikus történet, ezzel szemben az asszociatív vagy visszaemlékező értelemátvitel *kilépés* az eredetileg adott értelem köréből és egy másik, tőle világosan különböző értelemhez való átmenet. Ugyanakkor a két mozgás nem teljesen egyenrangú: úgy tűnik, hogy az aspektus felvillanása teszi lehetővé az értelemátvitelt és nem fordítva.

Miben áll mármost a viszony az aspektuslátás és a sematizmus között? Az aspektuslátás éppen a sematizálás – illetve talán helyesebb azt mondanunk: a sematizálódás – különböző lehetőségeinek megvalósulása. A tapasztalatban felbukkanó értelem mindig dinamikus egység, vagyis mindig lehetővé teszi az eredetitől eltérő aspektusok felvillanását is. Ezt pedig legjobban a sematizmus működésével tudjuk magyarázni. Az aspektus-probléma sematizmusra való visszavezetése, illetve a sematizmus kontextusában való tárgyalása ugyanakkor nem visszaesés az interioritás fogalmára épülő pszichologizmusba. Ugyanis nem egy vélt belső kép manipulálásáról van szó, hanem a tapasztalati értelem spontán képződéséről. A következő jellemzőkkel fejezhetjük ki azt, hogy itt nem valamiféle pszichologizálásról, vagy a belső, mentális szféra visszacsempészéséről van szó.

1) Ez a mozgás *nem uralható* teljesen: sem a tárgy nem irányítja egyértelműen, hogy milyen aspektusok felbukkanása történjen meg a szemlélő számára, sem a szemlélő nem ura annak a mozgásnak, ahogy számára aspektusok jelennek meg.

2) Ilyen értelemben az aspektusfelvillanás *megelőzi a szubjektum-objektum szétválását*. Nem csupán azt mondhatjuk, hogy az aspektus nem vezethető le egyértelműen a tárgyi adottságokból (nem mindenki képes meglátni az adott aspektust), és nem is feleltethető meg a szubjektum értelemadó tevékenységének (nem akarhatjuk valamilyennek látni, ha valamiképp nem mutatkozik olyannak, ha nem „villan fel”). Ennél talán több állítható: az aspektus felvillanása olyan esemény, amelynek során nem különül el egymástól a megfigyelő és a megfigyelt. Az aspektus felvillanása megnyit egy teret, de ez nem „reális” és nem is „szubjektív” tér.

3) Az aspektuslátás összekapcsolódik az *egyediség* problémájával. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy egy dolog egyedisége nem más, mint az, hogy nem hasonlít semmi másra, illetve hogy csak itt és most létezése nem meríthető ki más dolgokkal való viszonyában. Természetesen minden tárgy besorolható egy általános fogalom alá. Arisztotelész szerint az egyediséget a dolog anyaga biztosítja a többi hasonló, vagyis ugyanazon fogalom alá tartozó dologgal szemben. Duns Scotus e megoldás tarthatatlansága miatt vezette be az „ez-ség” (*haecceitas*) fogalmát. Leibniz szerint egy monász egyedisége abban áll, hogy noha lényegi szerkezetét tekintve pont olyan, mint a többi, a többitől mégis eltérő módon tükrözi az univerzumot. Husserl szerint a dolog egyedisége nem más, mint a téridő-rendszerben elfoglalt sajátos helyzete. Mindezekben a felfogásokban az a közös, hogy vagy az általános fogalomhoz képest egy külső tényezőben rögzítik az egyediség forrását (anyag, téridőbeli helyzet), vagy az általános fogalom mellé még bevezetnek egy további fogalmi járulékot az egyediségre (*haecceitas*, a monász nézőpontja). Az aspektuslátás wittgensteini példái egészen más megközelítést tesznek lehetővé. A dolgok közötti „intern reláció” fogalma mintha éppen a dolog egyedisége ellen szólna. Ez azonban csak látszat. A dolgok egyediségét ugyanis éppen az intern reláció wittgensteini fogalma felől érthetjük meg: egy dolgot – a fogalomnak megfelelő felismerésen túl, ami inkább megfoszt az egyediségtől – az tesz egyedivé, hogy hasonlóságok egy bizonyos és sajátos hálózatát idézi fel. Magyarán az egyediség nem a tapasztalati értelem körén túli fogalom, hanem szervesen tartozik az értelem fogalmához. Az egyediség nem „általános értelem + valami”, hanem az értelem szerves része. Ha az értelemben aspektusok felvillanása válik lehetővé, akkor ezeknek az aspektusoknak a sajátos együttállása az, ami a dolog egyediségét jelenti. Ezért írja gyakran Wittgenstein, hogy egyes dolgoknak, például képeknek sajátos „atmoszférájuk” van.⁵⁴⁴ Az atmoszféra itt úgy értelmezhető, mint az aspektusok telített, de jellegzetes egymásba játszása egy adott értelemalakzaton belül.

4) Ha az aspektuslátásnak ilyen mélyre nyúló összefüggése van a sematizmussal, akkor megerősíthetjük azt, ami már korábban feltételezésként elhangzott: az aspektuslátás nem a látás, illetve a tapasztalat határeset, nem is annak abnormális válfaja, hanem bizonyos értelemben a „*látás rejtélye*” maga.

5) Az aspektuslátás és aspektus felvillanás a következőképpen módosítja a tárgy *idővonatkozását*: egy új aspektus felvillanása után a tárgy már sohasem lesz olyan, mint azelőtt. Nem történik tárgyi változás, nem átalakulásról van szó, nem csökken és nem nő a

⁵⁴⁴ Vö. Neumer Katalin: *A lélek aspektusai. Wittgenstein a Filozófiai vizsgálódások után*. Budapest, Gondolat, 2006. (Különösen 200–201.)

dolog, nem is torzul, vagyis nem változik sem a formája, sem a mérete, sem a helyzete, mégis mintha egy dimenzióval gazdagabb lenne: elveszíti semleges egyértelműségét, és többértelművé, dinamikussá válik. Aminek aspektusai vannak, annak az időisége is jobban megmutatkozik.

Ha az aspektuslátást nem pusztán vizuális értelemben vesszük, akkor elmondható, hogy nincs olyan tapasztalat, amelyben ne aspektuslátásról lenne szó. Bár talán helyesebb úgy fogalmazni, hogy mindig felfedezhetjük a sematizálás működését és az aspektuslátás problémája éppen erre hívja fel a figyelmet. Vagyis nem akkor ragadjuk meg helyesen a tapasztalatot, ha az esetleges aspektusok megjelenését a normál felismerés mellett mintegy járulékos vagy kiegészítő mozgásnak tartjuk: a tapasztalat minden formáját áthatja a sematizálás és az aspektuslátás. Legfeljebb azt mondhatjuk, hogy vannak olyan tapasztalatok, amikor csupán egy aspektus látásáról beszélünk és vannak olyanok, amikor aspektusok többértelmű együttállása jelenik meg.

Harmadik fejezet: Az észlelés radikalizált fenomenológiája

Joggal merül fel a kérdés, hogy Merleau-Ponty gondolkodását, ezt a hagyományokat felrúgó és új fogalmiságot bevezető fenomenológiai és ontológiai víziót megközelíthetjük-e a sematizmus problémája felől? Úgy gondolom, hogy igen. Sőt úgy tűnik, hogy alapvetően a sematizmus problémája az, ami Merleau-Pontyt egész életében izgatta, és ami a gondolkodását implicit vezérmotívumként meghatározta. Ennek némiképp ellentmond az a tény, hogy Merleau-Ponty nagyon keveset hivatkozik Kantra, a sematizmus fejezetet pedig szinte egyáltalán nem említi. Ha hivatkozik a kanti gondolkodásra, akkor leginkább a harmadik kritikában található elemzésekre a reflektáló ítélőerő működéséről. Másfelől nem lehet nem észrevenni, hogy tudatosan és módszeresen igyekszik szakítani azzal a fogalmi kerettel, amelyben a sematizmus problémája egyáltalán megszületett, vagyis szakít szubjektum és objektum, érzékiség és értelem, anyag és a forma szembeállításával.

Merleau-Ponty tehát nem közvetlenül a sematizmus fogalmiságában gondolkodik, gondolkodása mégis a sematizmus probléma örökösének tekinthető. A husserli fenomenológiából nemcsak a módszert és a szemléletet vette át, hanem bizonyos problémákat is, amelyek között középponti helyet foglal el számára a genetikus fenomenológia alapkérdése, az értelem keletkezésének folyamata, az értelem genezisének (*Sinngenesis*) rejtélye. Erről pedig nem nehéz belátni, hogy nem más, mint a sematizmusprobléma bizonyos pontokon radikalizált változata.⁵⁴⁵ Az alábbi elemzés feladata tehát azoknak az új aspektusoknak a felkutatása, amelyekkel Merleau-Ponty fenomenológiája gazdagítja a tág értelemben vett sematizmusproblémát.⁵⁴⁶

Az elemzés a következő kérdések köré épül: 1) miként bontja le Merleau-Ponty azokat a fogalmi oppozíciókat, amelyek meghatározták a gondolkodás és tapasztalás leírását, 2) milyen újdonságokat hoz az észlelés elmélyített és kitágított fenomenológiai vizsgálata, 3) milyen szerepet játszik ebben a megtestesülés problémája, 4) milyen aspektusai vannak a

⁵⁴⁵ A problémák átörökítésének láncolatában ugyanakkor egy másik összefüggés is kirajzolódik: Marc Richir, aki a kortárs gondolkodók közül talán a leghűségesebb Merleau-Ponty fenomenológiájának szelleméhez, a Merleau-Ponty által kezdett fenomenológiai kutatást két forrásra vezeti vissza: a husserli genetikus fenomenológiára és a kanti sematizmus kérdésre. Vö. Marc Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble, Millon, 1990.; Uő: *Phénoménologie en esquisse. Nouvelles fondations*. Grenoble, Millon, 2000.

⁵⁴⁶ Merleau-Ponty filozófiájának általános bemutatását adja Alexandre Métraux – Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Leibhaftig Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München, Wilhelm Fink, 1986.; Taylor Carman – Mark B. N. Hansen (eds.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

működő intencionalitás értelmezésének, 5) milyen módon járul hozzá mindez a sematizmusprobléma árnyalásához?

1. Az előítéletek kritikája

Merleau-Ponty filozófiai alapintuíciója néhány elemi belátásban rögzíthető. Ezek elsősorban kritikai belátások, de előre vetítik azokat a főbb vonalakat, amelyek mentén Merleau-Ponty új fenomenológiája kirajzolódik. A szóban forgó belátásokat egymásra épülő előítéletek lebontásaként lehet ábrázolni. Jóllehet Merleau-Ponty elszórtan tárgyalja ezeket az előítéleteket, úgy gondolom, mégis felvázolható egy összefüggő struktúra, ezen belül pedig három egymásra épülő lépcsőfok.

1) A hagyományt hibás szembeállítások uralják, olyan szembeállítások, amelyek gondolati stratégiákat rajzolnak ki, ám újra és újra antinomikus ellentétekhez vezetnek. Ezek közül a legalapvetőbb a naturalizmus és az idealizmus szembenállása. A naturalizmus mindenütt kiterjedt, önszerveződésre képtelen, fizikai törvények által irányított anyagot lát, minden jelenséget kauzális magyarázatokba présel, a természetet pedig mechanikus törvények halmazaként ábrázolja. Az idealizmus ezzel épp ellentétesen jár el és a világot egy szellem kifejlődéseként, vagy egy konstituáló tudat tárgyaként ábrázolja és a természet anyagszerű világát levezetett szellemi fokozatnak látja. A platóni két világ elmélet, Descartes szubsztanciadualizmusa, Kant különbségtétele magánvaló világ és jelenségvilág között ennek az ellentétnek a különböző megnyilvánulási formái. Ezt a hibás ellentétet még Husserlnek sem sikerült teljes mértékben meghaladnia: a fenomenológia jó irányba indult Merleau-Ponty szerint, de újra és újra belezuhan a transzcendentális idealizmus csapdájába. Ennek az elválasztásnak a paradigmatis esete Merleau-Ponty szemében Descartes gondolkodása: úgy véli, hogy az újkort uraló mindkét gondolkodói tendencia, a természettudományos naturalizmus és a filozófiai idealizmus egyaránt a descartes-i örökségből ered.

2) A tapasztalatot nem csak a hibás metafizikai álláspontok torzítják. Ezek mögött olyan fogalmi szembeállítások uralkodnak, amelyeket tulajdonképpen egyaránt oszt a naturalizmus és az idealizmus. Olyan szembeállításokról, sőt szembeállítások sorozatáról van szó, amelyek egy-egy filozófiai állásponton *belül* ismétlik meg a természet és a szellem, a naturalizmus és az idealizmus tágabb ellentétét. A legalapvetőbb három fogalmi ellentét a következő: i) mindenekelőtt a szubjektum és az objektum ellentéte, vagyis az a meggyőződés, hogy a tapasztalt dolog eleve el van választva a tapasztaló tudattól, hogy tárgy és tudat

önmagukban megálló létezők, amelyek csak alkalmanként, a megismerés pillanataiban lépnek viszonyra egymással. Merleau-Ponty hangsúlyozza, hogy a husserli intencionalitás tézise nagyszabású kísérlet arra, hogy a fenomenológiában megtörténjék az áttörés és hogy a gondolkodás képes meghaladni szubjektum és objektum hibás szembeállításának alakzatát. Ám úgy véli, hogy az intencionális tudat feltevése csupán az első lépés ebben az irányban, Husserl ugyanis annyiban még megőrizte szubjektum és objektum ellentétének fogalmi keretét, hogy a teoretikus szemlélést (vagyis valaminek a tárggyá tevését és tárgyként való szemlélését) előnyben részesítette a többi tudatformával szemben és alapvetőnek tekintette a tudat összes funkciója között. *ii)* Ugyanilyen alapvető szembeállítás a test és az elme (tudat, lélek, szellem) fogalmi ellentéte, amely a naturalizmust és az idealizmust, az empirizmust és a racionalizmust egyaránt jellemzi. Az elme értelmében vett lélek mindig különböző természetű valóság a testtől, a test pedig mindig külső az elméhez és a lélekhez való viszonyában. A test és a lélek elválasztása, vagyis ontológiai és funkcionális megkülönböztetése megismétli a természet és a szellem megkülönböztetését, vagyis az emberi lényen belül hasítja ketté a valóságos létezést. *iii)* A tapasztalás harmadik aspektusa a szubjektum-objektum és a test-lélek szembeállítása mellett az észlelés formája és tartalma közötti különbség. Ez az Arisztotelészre visszanyúló gondolat ugyancsak irányzattól függetlenül jellemzi a metafizikai gondolkodás főbb vonulatait. A tapasztalatban valamilyen halott és önálló formával nem rendelkező érzéki anyagot látunk el fogalmi formával. Akár az érzékekből, akár az értelemből származzék is ez a fogalmi forma, maga az érzet adottsága egy halott anyag adódása, amelynek formára van szüksége ahhoz, hogy életre keljen. A fogalom viszont egyszerre életre kelti, áttelekesíti az önmagában formátlan és értelmetlen érzéki anyagot. Merleau-Ponty ezt a különbségtevést is igyekszik meghaladni egy olyan észleléselemélet irányában, amelyben anyag és forma nem különálló összetevők, hanem egyazon folyamat aspektusai.⁵⁴⁷

Ezeknek az elválasztásoknak a következtében a filozófiának avval a nehézséggel kell megküzdenie, hogy hidat verjen két valóságszféra között, amelyeket szinte nem is saját természetük, hanem épp egymással való radikális szembenállásuk határoz meg és ír körül. Az elválasztások minden esetben komplementer valóságokat írnak körül: vagyis az egyik

⁵⁴⁷ Ezek a szembeállítások még kiegészíthetők olyan egyéb fogalompárokkal, amelyek ugyancsak befolyásolják a gondolkodást. 1) Például a külső és a belső megkülönböztetése, vagyis az a felfogás, amely szerint a gondolkodás az interioritás szférájában zajlik, a tapasztalás pedig kifelé irányul és valamilyen transzcendenciát jelenít meg az immanenciában. 2) Vagy említhetjük az *ego* és az *alter ego* szembeállítását: a kommunikáció ezek szerint nem más, mint két, egymástól elválasztott tudat közötti közvetítés. 3) Hasonló értelemben küzd Merleau-Ponty tény és lényeg oppozíciójával: az egyedi, téridőbeli tény eszerint csupán az általános, időfeletti és ideális lényeggel szemben nyeri el értelmét.

valóságszféra csak annyiban értelmezhető, amennyiben szemben áll a másikkal. Egy tény csak egy lényeggel szemben tény, a lélek csak a testtel szemben lélek, az anyag csak a formával szemben anyag. Ezek a szembeállítások Merleau-Ponty szemében nemcsak több-kevesebb hűséggel jellemzik a valóságot, hanem egyszersmind *teremtik* is ezt a valóságot, mivel egy meghatározott sémát kínálnak az értelmezés számára, ám ez a séma torzítja a tapasztalatot.

3) A filozófiát uraló hamis előítéletek harmadik szintjén helyezkedik el a legkárosabb, legmélyebb és legnehezebben feltárható előítélet. A világ állandóan adódik a tapasztalat számára – ebben minden filozófiai iskola egyetért, akármit is értsünk világ és tapasztalat alatt. Csakhogy ezt az elemi intuíciót a legtöbb filozófia úgy érti, hogy a világ *készen* adódik, vagyis hogy a világ *kész* dolgok és összefüggések halmaza. A valóság és a tapasztalat igazi természetét az az átfogó előítélet takarja el a szemünk elől, hogy a tapasztalat folyamata *kész* tények feltárulása. A valóság ezen elképzelés szerint előzetesen adott, a tapasztalat pedig csupán transzparens közege a megmutatkozásnak. Merleau-Ponty arra hívja fel a figyelmet, hogy a valóság nem már meglévő, vagyis kész tények halmaza, hanem befejezetlen, alakulófélben lévő, állandóan nyitott horizontok együttese. A tapasztalatban ezért mindig egy keletkező, befejezetlen valóság tárul fel. Más szóval: a valóság és a tapasztalat nincsenek elválasztva egymástól, mindkettő ugyanannak a dinamikus folyamatnak a része. Ez az összefüggés pedig nem más, mint a fenomenológiai korreláció tézisének igazi értelme.

Merleau-Ponty tehát előítéletek egész sorozatát leplezi le, egy olyan sorozatot, amelyben közvetve vagy közvetlenül az előítéletek mindegyike összefügg az összes többivel. A hibás meggyőződéseknek ez a hálózata az, amit metafizikának nevezhetünk. A metafizika olyan értelmezési mód, amely eltakarja előlünk a valóság természetét és eltorzítja a valóságra vonatkozó képünket. A metafizika által felvázolt törésvonalak ugyanakkor szinte láthatatlanok és csak fáradtságos munkával fedhetők fel: olyan sémákat szolgáltatnak, amelyek visszahúzódnak a tekintet elől és fedésben maradnak, noha a „láthatóság” horizontját alapvetően meghatározzák.

4) A előítéletek feltárása azonban nem csak negatív eredménnyel szolgál, hanem egy célt is kijelöl a gondolkodás számára. Ezt a törekvést Merleau-Ponty a hibás megkülönböztetések meghaladásaként, más szóval egy „harmadik dimenzió” feltárásaként ragadja meg. A naturalizmus és idealizmus antinómiáját meghaladó harmadik dimenzió keresése természetesen nem azt jelenti, hogy a természet és a szellem ontológiai szférái mellett még egy harmadik szférát is megpróbálunk felkutatni. A harmadik dimenzió ténylegesen nem „harmadik” a már meglévő kettő mellett, hanem egy rosszul működő,

ellentmondásokhoz, antinomikus nehézségekhez vezető elválasztással szemben a tapasztalás eredetibb állapotának kutatása. Vagyis átfogó, az elválasztást megelőző dimenzióról van szó. Ennek a dinamizmusnak a megragadására Merleau-Ponty két utat választ. A egyik az eleven organizmus környezetéhez való viszonyának leírása, amelyre sem a behaviorizmus, sem a vitalizmus szemlélete nem alkalmas. Merleau-Ponty az alaklélektan felfedezéseiben találja meg a megfelelő támaszt filozófiai megközelítése számára. A viselkedés elemzése tulajdonképpen a dinamizmus filozófiai megközelítését jelenti és olyan jelentős fogalmak értelmezését teszi lehetővé, mint a folyamat, a *Gestalt*, a struktúra, az értelem és a világ.⁵⁴⁸ A dinamizmus megragadásának másik útja a megtestesült észlelés fogalmának kidolgozása.

2. A harmadik dimenzió mint megtestesült észlelés

A viselkedés fenoménjének leírása az emberi észlelés jelenségének leírásába torkollik, a döntő azonban az, hogy az emberi észlelés fenoménjét ne valamiféle lélek felől gondoljuk el. Az ember testi viselkedése ugyanúgy környezeti milióbe illeszkedik, mint az állati organizmusé, ám ez a viselkedés még nem utal semmiféle lélek működésére, inkább – hangzik Merleau-Ponty belátása – „egy perceptív típusú tudatra, amelynek megvan a maga saját logikája, azokba a konkrét konfigurációkba illeszkedő logikája, amelyeknek az ideális jelentésére még nem tett szert a szubjektum.”⁵⁴⁹ Egységesen kibontakozó cselekvés, dinamikus viszony a cselekvő és a környezet között, értelmes, de nem ideálisan rögzített jelentéssel rendelkező testi működés, újra és újra átszerveződő mező – ezzel a leírással Merleau-Ponty egy olyan köztes dimenzió jellemzését adja, amely nem redukálható sem a fizikai-oksági összefüggések sorozatára, de nem utal semmiféle tudatos, reflexív gondolati működésre sem. Ilyen módon egyaránt jellemzi a viselkedés szféráját és a testi észlelés szféráját is. Két mozzanatot érdemes itt kiemelni.

⁵⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement*. P.U.F., Paris, 1942.

⁵⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty: *Parcours deux 1951-1961*. Édition Verdier, Lagrasse, 2000. 16. Az egyik legjobb példa *A viselkedés struktúrájából* erre az idealitást megelőző perceptív logikára a futballpálya leírása a futballista szemszögéből. „A futballpálya a játékban lévő játékos számára nem »tárgy«, vagyis nem egy olyan ideális végpont, amely a perspektivikus látványok meghatározatlan sokaságának ad helyet és egyenértékű marad a vizuális transzformációk során. Erővonalak járnak át (a »partvonal«, amely a »játéktér« határolja) – ezek szektorokra tagolódnak (például az ellenfelek közötti »lyukak«), amelyek egy bizonyos cselekvésmódot hívnak elő, indítanak be és hordoznak a játékos tudta nélkül. A pálya nem adott a számára, hanem praktikus intencióinak immanens végpontjaként van jelen; a játékos egy testet alkot vele, és például ugyanolyan közvetlenül érzi a »kapu« irányát, ahogy saját teste függőlegesét és vízszintesét. Nem lenne elegendő erre azt mondani, hogy a tudat lakja ezt a miliót. A tudat ugyanis semmi más ebben a pillanatban, mint a milió és a cselekvés dialektikája. Minden manőver, amelybe belekezd a játékos, módosítja a pálya aspektusát és új erővonalakat jelöl ki, amelyek mentén a cselekvés lezajlik, ismét megváltoztatva ezzel a fenomenális mezőt.” *La structure du comportement*, i. m. 228–229.

1) A testi tapasztalatnak ez a szintje úgy előzi meg a reflexiót, hogy soha nem is válik reflexívvé, illetve ha a reflexív gondolkodás felmerül, akkor a cselekvés melódiája, a jó megoldás, a tökéletes mozdulat, a megfelelő csel hirtelen összezavarodik, akadozni kezd, szétesik darabokra és csak nehezen áll újra össze. A testi, észleleti és cselekvő viszony egy környezettel tehát nem úgy nem reflexív, hogy még nem jutott el a tudatosság szintjére, hanem abban az értelemben, hogy sajátos jellegének megváltozása nélkül nem is válhat tudatossá. Saját szabályrendszere és logikája nem esik egybe a reflexív, tudatos gondolkodás logikájával.

2) Ebből Merleau-Ponty azt a következtetést is levonja, hogy az intencionalitás és a reprezentáció nem jelentik a tárgyra vonatkozás kizárólagos módjait. Vagyis „nem lehet minden tárgyi viszonyt az »episztemológiai szubjektum« aktivitására alapozni”.⁵⁵⁰ A vágnak és az akaratnak is megvan a saját tárgyra irányulása, ez azonban nem azt jelenti, hogy a vágy, illetve az akarat tárgya valamilyen reprezentációs tárgyképzetre épülne (ahogy például Husserl gondolta).⁵⁵¹ A megismerő, reprezentáló, tudatos szubjektum működése tehát egy nem episztemológiai, nem reprezentáló, nem tudatos működésre alapul, amely önálló szintet képez, saját külön logikával.

Merleau-Ponty filozófiája ezekkel a felismerésekkel saját területet teremtett magának, a prereflexív, testi tapasztalat fenomenológiai vizsgálatának területét. Mivel filozófiájának ez a legismertebb része, ezért evvel nem foglalkozom behatóan.⁵⁵² Mindössze felsorolom azokat a kulcsfogalmakat, amelyek a testi észlelés és testi létezés prereflexív szférájának jellemzésében alkalmaz: ambiguitás, spontaneitás, kifejeződés, jelentésség, pregnancia, dinamizmus stb. Árulkodó, hogy Merleau-Ponty a példáit például szinte soha nem a megismerés területéről veszi, hiszen úgy véli, a megismerés tudatos és reflexív folyamat. A példákat a testi cselekvés, a spontán reakció, a művészi alkotás, a vágyakozás, az esztétikai élvezet, a közvetlen kommunikáció stb. témáiból meríti, a paradigmát pedig kétségtelenül a saját test átélt működése adja. Merleau-Ponty felfedezi a prereflexív testi működésben az értelemkeletkezés altalaját, amely jól jellemezhető az alaklélektan fogalmaival és a saját test fenomenológiai elemzésével. Ez az új megközelítés azonban új filozófiai problémákat is felvet.

⁵⁵⁰ I. m. 233.

⁵⁵¹ „[A] vágy a vágyott tárgyat, az akarat pedig a jót egyfajta vakon működő felismerésben ragadja meg. [...] A tudat tehát inkább jelentésses intenciók hálózataként jellemezhető, amelyek időnként világosak számára, időnként azonban inkább csak átéltek, mint megismertek.” I. m. 234.

⁵⁵² Lásd korábbi tanulmányomat: „A francia fenomenológia kialakulása és Merleau-Ponty észleléselemlete.” *Metropolis* 2004/3. 68–78.

3. Testiség és működő intencionalitás

Lássuk tehát azokat a belátásokat, amelyekhez Merleau-Ponty eljut az érzéki-testi tapasztalás új paradigmájának kidolgozásában és amelyekhez képest, illetve amelyekkel szemben megfogalmazódik majd kései ontológiája.

„Minden rejtély az érzékiben van”⁵⁵³ – fogalmazza meg Merleau-Ponty az alapgondolatot. Más szóval, bármilyen furcsán hangozzék is, minden filozófiai és gondolati probléma, még az olyan absztrakt és formális kérdések is, amelyekkel például a matematika foglalkozik, az érzékiség szférájába vezetnek vissza. Ez a gondolat már önmagában szakítás az európai filozófiai hagyomány legnagyobb részével, amely arra az evidenciára épül, hogy az ember nemcsak érzékiségből, hanem értelemből, tiszta gondolkodásból is áll. Merleau-Ponty szerint azonban még ez a megkülönböztetés, vagyis érzéki észlelés és fogalmi gondolkodás különbsége is visszavezethető az érzéki közvetlenség szférájába. Az érzéki közvetlenség nem más, mint „minden reflexiót megelőző szituáció a világban”.⁵⁵⁴ Vagyis az az eredendő állapot, amelyben az észlelés még nem tárgyakat tételez, még nem reprezentál és a tényeket még nem egy lényeggel szemben határozza meg. A filozófia egészének hibája az, hogy a tudatos, reflexív, reprezentáló gondolkodásból indul ki, mintha a reflexív gondolkodás lenne a világhoz való viszonyunk alapvető formája. A filozófia minden nehézsége erre a sokalakú, sokféleképp visszatérő hibára vezethető vissza. A „vissza dolgokhoz” fenomenológiai jelszava így sajátos értelmet és főképp sajátos irányt nyer. „Visszatérni a dolgokhoz nem más, mint visszatérni a megismerés előtti világhoz, amelyről a megismerés mindig is beszél és amellyel szemben minden tudományos meghatározás csupán absztrakt, szignitív és függő leírást ad.”⁵⁵⁵

1. Előzetes dimenzió

A harmadik dimenzió keresése egy előzetes dimenzió feltárásához vezet. Merleau-Ponty kétirányú mozgást végez: egyrészt megmutatja, hogy a szubjektum világhoz való érzéki viszonya megelőz minden episztemikus viszonyulást, másrészt megmutatja, hogy a testiségnek ez az előzetes állapota nemcsak a testi létezés észlelésre való vonatkozását, de sok más egyéb

⁵⁵³ Maurice Merleau-Ponty: *Signes*. Gallimard, Paris, 1960. 31.

⁵⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Ford. Sajó Sándor, Budapest, Európa, 2005. 12.

⁵⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945. iii.

aspektust, a testiség szexuális jellegét, elemi kifejezésszerűségét, környezethez való viszonyát stb. is magában hordozza.

1. *A működő intencionalitás:* Merleau-Ponty kétségtelenül Husserl fenomenológiai törekvéseit igyekszik folytatni, amennyiben az intencionális tudat működését vizsgálja az észlelés közegében. Husserlre hivatkozik akkor is, amikor az intencionális réteget megelőző réteg feltárásában egyfajta előzetes intencionalitást, illetve proto-intencionalitást vél felfedezni. Olyan előzetes állapot ez az érzéki észlelés genezisében, amikor még nem rendelkezünk a tárgy végleges fogalmával, még nincs világos észleletünk róla, amely azután egy ítéletben kifejezhető lenne. Ez az előzetesség megragadható Merleau-Ponty szerint és ezt a kezdő, tapogatózó intencionalitást Husserl nyomán működő intencionalitásnak (*intentionnalité opérante*) nevezi. Az *észlelés fenomenológiája* előszavában a következő meghatározás olvasható: a működő intencionalitás az, „amely a világ és a mi életünk természetes és antepredikatív egységét létrehozza, amely vágyainkban, értékeléseinkben, környezetünkben világosabban jelenik meg, mint az objektív megismerésben, és amely azt a szöveget szolgáltatja, amelynek megismerésünk csupán az egzakt nyelvre való átfordítását igyekszik adni.”⁵⁵⁶ Olyasmiről van tehát szó, ami megelőzi a reflexív gondolkodást és megismerést, ám nemcsak időben előzi meg a tudatos intencionális aktusokat, hanem a természete, az anyaga és a tartalma is más.⁵⁵⁷

2. *A prereflexív gondolkodás:* Ezt a szintet azért igen nehéz elérni, mert nemcsak a megismerés előtti állapotba kell behatolni, hanem a gondolkodásnak magának is a hozzáférés új módját, illetve új módszerét kell megtalálnia. A reflexív gondolkodás nem alkalmas erre, mert analizál, felbont, összetevőket különít el mesterségesen, és legfőként: mert késésben van a tényleges történéshez képest. A gondolkodásnak radikalizálnia kell önmagát, hogy eljusson ahhoz a szinthez, ahonnét saját eredetére is rápillanthat.⁵⁵⁸ Ehhez a belátáshoz azonban csak nehéz munkával lehet eljutni, hiszen a reflexív gondolkodás a filozófiai hagyomány erős beidegződése. Merleau-Ponty azonban ezen a ponton nem hagyja teljesen cserben az olvasókat. Módszere körülbelül úgy ragadható meg, hogy figyelni kell a testi működésünket: a testi működés reflektálatlan magától értetődősége ugyanis mintát ad az értelem spontán létrejöttének megértése számára is. Példáival azt juttatja kifejezésre, hogy el kell hagynunk a

⁵⁵⁶ I. m. xiii.

⁵⁵⁷ A működő intencionalitás az idő sajátos, nem tárgyi intencionalitásához, a Husserl által hosszintencionalitásnak nevezett formához hasonlítható. „Ez a konstitúció a működő vagy látens intencionalitás, mely ahhoz hasonló, amely az időt lelkesíti át, és korábbi, mint az emberi *aktusok* intencionalitása.” *A filozófia dicsérete*, i. m. 253.

⁵⁵⁸ „A radikális reflexió tudatában van annak, hogy függ egy reflektálatlan élettől, amely a kezdeti, állandó és végső helyzetét jelenti.” *Phénoménologie de la perception*, i. m. ix.

gondolkodás megszokott kereteit, vagyis a tudatos, reflexív, megismerésre törekvő gondolkodást. Figyeljük meg, mi történik akkor, ha sportolunk, ha feloldódunk egy beszélgetésben, ha élvezünk egy műalkotást, vagy ha magunk hozunk létre valamit, mi történik, ha vágyódunk valaki után, ha emlékezünk, ha álmodunk stb. Figyeljük a testünket, figyeljük a dinamizmust, figyeljük az eseményeket: olyan szintre jutunk így, amelyet a prepredikatív értelem szintjének nevezhetünk.⁵⁵⁹ A testi működés elmélyült megfigyelésével az értelem szerveződésének egészen más törvényszerűségeit fedezhetjük fel, mint a reflexív gondolkodáson keresztül.

3. *Az esztétikai világ logosza:* Az a szint, ahová Merleau-Ponty megpróbál elvezetni minket, semmiképpen sem egy olyan világ, ahol a gondolkodás megadja magát és lemond a világosságra törekvésről. A prepredikatív szféra értelemsokasága ugyanis nem merő káosz, hanem sajátos szabályoknak engedelmeskedő dimenzió. Merleau-Ponty számos alkalommal támaszkodik egy Husserltől átvett fogalomra: az esztétikai világ logoszáról beszél, amely különbözik a megismerés, az artikulált beszéd és a logika szabályrendszerétől, ám mégis *logosz*. A tapasztalás olyan szintjéről van szó, amelyet az objektiváló intencionalitás és mindenféle ítéletaktus lehetőségfeltételének, valamint – Kant sematizmus fejezetére utalva – „az emberi lélek mélyén rejlő művészetnek”⁵⁶⁰ nevez Merleau-Ponty.

Az esztétikai világ logosza azonban nem ragadható meg közvetlenül. Példák és metaforikus leírások vihetnek közelebb hozzá, másrészt pedig csak a tényleges logika felől, mintegy negatív lenyomatként válik felfoghatóvá. „A pre-objektív rend nem az első, hiszen nem rögzül, és tulajdonképpen csak akkor kezd el teljesen létezni, amikor a logikai objektivitás beiktatásában kiteljesíti magát. A logikai objektivitás viszont nem önálló, hanem pusztán a pre-objektív réteg munkájának szentesítése, csak mint az »esztétikai világ logoszának« eredménye létezik és csak annak ellenőrzése alatt érvényes.”⁵⁶¹ A logika logosza és az esztétikai világ logosza tehát kölcsönös egymásra utaltságban, a másiktól való függőségben létezik. Egyiknek sincs önállóan, a másiktól szigorúan elválasztva értelme, viszont nem is függ egyirányú módon a másiktól. A metafizika és a tudományos gondolkodás azonban nem volt hajlandó tudomást venni az esztétikai világ logoszáról, vagy legalábbis vak volt vele szemben.

⁵⁵⁹ „[L]enniük kell tehát olyan tartalmaknak, melyek anélkül jelzik az értelmet, hogy elérnék, és anélkül, hogy az értelem a tételező tudat monogramjaként vagy lenyomataként lenne olvasható bennük.” *A filozófia dicsérete*, i. m. 254.

⁵⁶⁰ *Phénoménologie de la perception*, i. m. 491.

⁵⁶¹ *A filozófia dicsérete*, i. m. 270.

4. A *retrográd mozgás*: Az objektív és a preobjektív, a reflexív és a prereflexív, a predikatív és a prepredikatív, a teroetikus és a preteoretikus szféra között azonban mégsem teljesen kiegyenlített a viszony. Az elmélet előtti réteg nem csak felfedezésre váró mozzanat, hanem bizonyos értelemben alapvetőbbnek tűnik, mint az a szint, amely ráépül, ugyanakkor a későbbi mindig visszavetül a korábbiba. Az értelem nem egy tény, amelyet felbukkanása pillanatában már meghatározna egy hozzá képest külső szabály. A nyelvben, az észlelésben és a gondolkodásban felbukkanó értelemkezdemény átalakítja, a maga képére formálja, „szublimálja a megelőzőt és anticipálja a következőt”,⁵⁶² vagyis „egy struktúra, egy tapasztalati mező felbukkanását jelenti, amely ebből a mozgásból több mint eseményt, egy institúciót csinál”.⁵⁶³ A lényeges elem itt a megelőző szublimálása, vagyis beolvasztása, átalakítása. Ha az értelem keletkezése dinamikus folyamat, akkor nincs egyértelmű iránya, viszont az eredmény visszavetül a kezdetekbe és a folyamatba. Igaz ez az értelem keletkezésének minden elkülöníthet pillanatára (ha az ilyen elkülönítés nem lenne maga is utólagos és absztrakt belevetítés) és igaz ez a végeredményre is. Ezt nevezném a retroaktivitás pozitív mozgásának. A nyelvi kifejezésben például ez úgy világítható meg, ha felfigyelünk a kifejezés értelmének utólagosságára. Ahogy *A világ prózájában* fogalmaz Merleau-Ponty: „nem tudjuk, mit mondunk, csak azután tudjuk, miután már mondtuk”.⁵⁶⁴ Van tehát egy természetes visszavetülése az értelemnek, ami párhuzamos az értelem keletkezésének ugyancsak természetes nyitottságával.

A retroaktivitásnak ugyanakkor van egy elfedő tendenciája is: ezt látjuk a teoretikus, tudományos, objektív gondolkodás szintjén, amely meg akar feledkezni saját nem teoretikus, nem tudományos, nem objektív eredetéről. Ez a kártékony félreértés Merleau-Ponty szerint rendkívül nehezen küszöbölhető ki. A tudomány valójában „retrospektív illúzió” eredménye: ennek az illúzióknak pedig egyszerre áldozata és hasznélvezője. A retrospektív illúzió abban áll, hogy az objektív gondolkodás szintjén működő fogalmakat, például a tény és a lényeg, az anyag és a forma megkülönböztetését visszavetítik magába a tapasztalatba, és azt gondolják, hogy a tapasztalat olyan tények tapasztalata, amelyek a lényegek alapján rendeződnek formába, vagy azt, hogy a tapasztalatban érzéki sokféleség adódik, amelyet egy értelmi forma szintetizál.⁵⁶⁵ Ezzel szemben az igazság nem pillanatszerű felismerés, de nem is örökkön érvényes idealitás. Az igazságnak köze van az időhöz, benne van az időben és maga is együtt

⁵⁶² *Parcours deux*, i. m. 25.

⁵⁶³ Uo.

⁵⁶⁴ *La prose du monde*, i. m. 64.

⁵⁶⁵ Bergson kapcsán azt olvashatjuk: „a retrospektív illúzió sajátos esete: egy múltbéli eseményben a mi jelenünk készülődését látjuk, pedig ez a múlt a maga idejében teljes 'aktus' volt, és a jelenbeli sikerültség az, amely kezdetté változtatja át.” *A filozófia dicsérete*, i. m. 36.

mozog az idővel. „Az igaz tapasztalata szükségképpen visszahárul a megelőző időegységekre”⁵⁶⁶ – fogalmaz Merleau-Ponty, és Bergson nyomán az „igaz retrográd mozgásáról”⁵⁶⁷ beszél. A filozófia egyik legfontosabb feladata pedig éppen ennek a bonyolult mozgásnak a feltérképezése.

5. Az *archeológia*: Akár a retrográd mozgás objektív tudássá merevülő formájáról, akár az értelemképződés nyitottságot megőrző változatáról van szó, mindkét formáról elmondható, hogy a későbbi átalakítja, elfedi, bekebelezi a korábbi. A fenomenológiának, amennyiben vissza akar térni a dolgokhoz, az előzetes szinthez kell visszatérnie. Ezt a munkát Merleau-Ponty – Husserlhez hasonlóan – többször is archeológiának nevezi. A hasonlat lényege abban ragadható meg, hogy minden archeológiai réteg eredetibb a ráépülő rétegnél. Mindegyik rétegnek megvan a maga igazsága, de nem szabad, hogy a legfelső réteg igazsága rátelepedjen és láthatatlanná tegye az alsóbb rétegeket.⁵⁶⁸ Azért nehéz feladat ez a fenomenológiai archeológia, mert nem puszta gondolati munkát igényel, hanem egyenesen a szemlélet átalakítását követeli meg: a fenomenológiai archeológusnak nemcsak ismeretei gyarapodnak az alsóbb réteg feltárásával, hanem saját szemlélete is szükségképpen megváltozik munka közben.

2. A gondolkodás új képe

Merleau-Ponty sok tekintetben radikálisan megújítja mind a fenomenológiát, mind a filozófiai gondolkodás egészét: 1) új módszert kínál a radikalizált reflexióval és redukcióval, egy sajátos archeológiai módszert; 2) a tapasztalati értelem új képét adja; 3) a világ maga is mint létezők világa új módon mutatkozik; 4) a gondolkodás jellege is átalakuláson megy át: nem a korábbi filozófia más tárgyra alkalmazása, hanem a tárgyi mezővel együtt a gondolkodási műveletek is megváltoznak.

Csak relatív értelemben beszélhetünk ezentúl tárgyi és tudati, létszerű és fenomenális oldalról. Ha az objektív ismeretek szintjéről visszalépünk a preobjektív észlelés világába, akkor ezek a szembeállítások érvényüket veszítik, noha nem tűnnek el teljesen. A prepredikatív szint tárgyi oldalán nem proto-objektumokat, előzetes tárgyakat találunk, hanem

⁵⁶⁶ I. m. 38.

⁵⁶⁷ I. m. 39.

⁵⁶⁸ „[F]el kell fedeznünk az észlelt világ alakját, mégpedig egy olyan munka által, amely az archeológuséhoz hasonlítható, mivel ez az alak a későbbi ismeretek üledékei alá van temetve.” *Parcours deux*, i. m. 40.

olyan létezőket, „amelyeket a tudat centrifugális aktivitása még nem állít bele a létbe”.⁵⁶⁹ Az érzetek sajátos többletével találkozunk, olyan széttartó többlettel, amelyet csak egy utólagos látszatszintézis gyűjt egybe és lát el egyértelmű formával. Merleau-Ponty egyenesen az egész konstitúciót megelőző és megelőlegező „*Urempfindung* burjánzásáról”⁵⁷⁰ beszél. Azt a köztes tartományt, amely így feltárulni látszik, gyakran visszatérő kifejezéssel „vad világnak”⁵⁷¹ és „vad létnek” is nevezi. A vad jelző itt egyszerűen a kívülről nem befolyásolt, önmagát alakító, meg nem szelídített elevenséget jelenti, a lét „barokk”⁵⁷² jellegét, túlradó burjánzását. A „tárgyi” oldal vonatkozásában a jelenségeknek olyan sajátos strukturáltságáról beszélhetünk, amely nem nyilvánul meg, nem válik láthatóvá, visszahúzódik a láthatatlanságba, mégis minden láthatóság feltétele. Azt, ami később a minden láthatóhoz hozzátartozó láthatatlan lesz, *A filozófus és árnyéka* című szövegben Merleau-Ponty még a „dolgok visszajaként”⁵⁷³ nevezi meg, olyan erezetként vagy ideghálózatként, amely az érzékiség burjánzó, vad létét belülről tagolja és alakítja, nem pedig öntőformaként kívülről formálja.

A prepredikatív szint „szubjektív oldalán”, vagyis a működő intencionalitás szintjén a fenomenológiai archeológus nem aktusokat, gondolatokat, ítéleteket és következtetéseket talál, az értelem keletkezésének élményszerűsége ugyanis egészen más formákban nyilvánul meg. Az új szemlélet „implikációk olyan szövedékét hozza napvilágra, melynél már nem érezzük a konstituáló tudat lüktetését”.⁵⁷⁴ A konstituáló tudat képe helyett Merleau-Ponty metaforák és hasonlatok sokaságával (pl. szövedék, szálak egymáshoz kapcsolódása, csomósodása stb.) próbálkozik.⁵⁷⁵ Már *A viselkedés struktúrájában* elhangzik az a gondolat, amely később újra és újra megjelenik, bizonyos értelemben egyre radikálisabb formában: az implicit tudat nem áttekinthető egység, hanem „jelentéses intenciók hálózata”.⁵⁷⁶ A szövedék, a hálózat, a csomópontok metaforái jól szemléltetik, hogy az értelemképződésnek ezen a prepredikatív szintjén több intencionális kezdemény van jelen, mint ami valóban megjelenik a tudat szintjén. Maga a tudat is bizonyos értelemben e szövedék egyik csomópontjaként fogható fel, nem pedig állandóan érvényes és változatlan vonatkozási pontként, az értelem feltételét alkotó, független forrásaként.

⁵⁶⁹ *A filozófia dicsérete*, i. m. 253–254.

⁵⁷⁰ I. m. 276.

⁵⁷¹ I. m. 287.

⁵⁷² I. m. 288.

⁵⁷³ I. m. 285.

⁵⁷⁴ I. m. 254–255.

⁵⁷⁵ Például: „intencionális fonalak csomósodnak össze bizonyos pontok körül” I. m. 254.

⁵⁷⁶ *La structure du comportement*, i. m. 234.

5. Értelme

A prepredikatív szinten zajló mozgás megközelíthető a tudat felől és akkor tudat előtti, látens, vagy működő intencionalitást találunk. Másrészt megközelíthető a tárgyi oldal felől és akkor az érzetek burjánzását illetve vad létet találunk. A két irány meghosszabbítható és ez az igazi harmadik vagy köztes dimenzió terepe: a sokaság, a keletkezés, a szövődék, a hálózat fogalmai által kirajzolódó értelemgenezis terepe.

Az értelem genezise az a probléma, amely Merleau-Pontyt elsődlegesen foglalkoztatja, és amelynek felfedezését a kései Husserl legnagyobb érdemének tartja. Az értelem az a centrális elem, amely az objektív valóság archeológiáját és a tudati aktivitás előzetesének szféráját egyesíti, és amely elvezet a testi működés eredetpontjába. A genezis pedig olyan folyamat, amely a tapasztalati tárgyokban immanensen zajlik (vagyis nem meglévő formák alkalmazása) és amely nem teríthető ki egy hozzá képest „transzcendens” térképre, vagyis kívülről adott fogalmak hálózatára értelemvesztés nélkül. Olyan tiszta keletkezésről van szó, amely – különös kifejezéssel – „intencionális történelemnek”⁵⁷⁷ is nevezhető.

Ha valóban geneziszről, keletkezésről van szó, akkor a folyamatban nincs értelme különbséget tenni tény és lényeg között – ez lesz Merleau-Ponty kései gondolkodásának középponti motívuma és kiindulópontja. A folyamathoz képest nincs külső nézőpont, ahová időnként ki lehetne ugrani, hogy kívülről vessünk pillantást a keletkezésre, vagyis a folyamat a keletkezés immanens folyamata. Merleau-Ponty összefoglaló szavaival: a „legtisztább reflexió a dolgokban immanens módon működő »értelemgenezist« (*Sinngenesis*) fedi fel”.⁵⁷⁸ Az értelem genezise tehát immanens, belülről szerveződő folyamat, amely mégis maga a valóság (nem szubjektív képződmény és nem magában való világ). A legtisztább reflexió tárgya pedig nem valamiféle steril, spekulatív dialektikában megmutatkozó képződmény, hanem maga az immanens értelemgenezis.

Felmerül azonban a kérdés, hogy minek a keletkezéséről beszélünk, amikor értelemgeneziszről beszélünk? Mire irányul a legtisztább reflexió? A válasz egy állandóan használt, de éppen ezért nem kellőképpen kikérdezett fogalom: az *értelem*. A fenomenológiában magától értetődően beszélünk értelemgeneziszről, noématis éntelmről, felfogásértelmről, éntelmadásról, éntelmeleüledésről, betöltő éntelmről, éntelmekepződésről, éntelmekeftésről, éntelmalakzatról és még sorolhatnánk. Ám mintha éppen a középponti elem, maga az „értelem” fogalma lenne megragadhatatlan a sokféle

⁵⁷⁷ A filozófia dicsérete, i. m. 130.

⁵⁷⁸ Uo.

használat mögött. Mi ez a sajátos valami, ami nem azonos a nyelvi jelentéssel, de nem is a dolgok formája, a tapasztalatban nem külső, objektív elem, de nem is belső, szubjektív mozzanat? Mi az, ami ugyanúgy benne van a fogalmi formára hozott és nyelvileg kifejezett ítéletben, mint az egyszerű, konkrét, illanó észlelésben, ami ugyanúgy benne van a matematikában, mint az esztétikai felfogásban, és ami ugyanúgy megjelenik egy beszélgetésben, mint például egy álomban? Mi ez a megragadhatatlan „je ne sais quoi”, amihez képest az érzéki anyag és a fogalmi forma is kézzel fogható és könnyen kezelhető realitás? Az értelem benne van a felfoghatóban, a megjelenőben, a fenoménban, de nem annak elkülöníthető, kimetszhető részeként. Az értelem valamiféle illanó összetevő a konkrétan megjelenőn, a felfogható felfoghatatlan erezete. Nem absztrahálható ki egy konkrét tapasztalatból és nem tudunk rámutatni, hogy „íme, ez az értelem a tapasztalatban, a megjelenésben, a megértésben”. Az értelem az, ami nélkül nincs tárgy, nincs tapasztalat, nincs nyelv és nincs tudat sem. Ezek azonban nem lehetőségfeltételei az értelemnek, hanem ezek maguk is, vagyis a tapasztalat, a tárgy, a nyelv, a tudat, a világ mindössze az értelem sajátos csomósodási pontjai és megjelenési formái. Az értelem az a virtuális alakzat, ami jelen van ugyan a felismerhető formákban, a dolgok jellegében, az események jelentésében, az összefüggések hálózatában, de a láthatatlanba visszahúzódva csak nyomaiban észlelhető és csak nyomai révén sejlik fel a megjelenő fenoménban.

Merleau-Ponty filozófiáját ezért a következő alapgondolat mentén próbálom értelmezni: *az értelem nem a forma-tartalom szembeállítás, hanem a tagolódás felől érthető meg*. Az értelem filozófiája szakítás a Platónnal kezdődő metafizikával, amely az „anyagtól” elválasztott „forma” bűvöletében gondolkodott, és ennek következtében minden tapasztalatot egy előzetes, szintetizáló forma felől értelmezett. Az értelem ugyanis nem a jelentés formája és nem is a dolog formája, noha összefügg ezekkel és természetesen jelen van mind a jelentésben, mind a dologban, ám nem formai elemként. Az értelem nem a „tartalom-forma” szerveződési törvényeit követi, vagyis az értelem fogalmát *nem* a szintézis működése felől érthetjük meg. Ha egyáltalán megközelíthető valahonnét az értelem genezise, akkor az nem a forma szintetikus fogalma, hanem a tagolódás folyamata. Nem a különálló sokaság áll össze egységgé egy forma törvényének engedelmeskedő szintézisben, hanem az állandóan újraszerveződő egész tagolódik külön mozzanatokká a differencia törvényeit követve.

Ha egyáltalán valamiképp megragadható ez a túlságosan is sokértelmű, de a fenomenológiai gondolkodásban középponti szerepet játszó fogalom, akkor, úgy gondolom, csak a tagolódás felől érthető meg. Nem a szintézis, hanem a differenciális tagolódás fogalma teszi megközelíthetővé az értelem rejtélyes fogalmát, mivel nem a létezők formáját,

egységesítő elemét jelenti, hanem a valóság „erezetét” és „ideghálózatát”, amely nem különálló elemeket szintetizál, hanem szakadatlanul alakít és alakul, hálózatokba, mintázatokba, sorozatokba rendez és rendeződik, lehetővé teszi a leülepedést és közben maga is leülepedik, önmagát alakítja, de csak úgy, hogy közben más alakzatokkal is folytonosan kapcsolatra lép. Az értelem működés módjának megvilágítására ezért nem az anyag, a forma, az egységesülés fogalmai alkalmasak, hanem az önmagát formáló folyamat képzete, amelyben a különbségek révén tagolódó és artikulálódó értelem hálózatokba illeszkedik, ritmusokat, analógiákat, szimmetriákat és – mindenekelőtt – egészes alakzatokat, *Gestalt*okat hoz létre.

Merleau-Ponty filozófiájának leglényegesebb gondolatát abban látom, hogy rámutatott az értelem önszerveződő jellegére, egy olyan folyamatra, amely egyszerre független mindenféle objektív, rögzített formavilágtól és mindenféle vélt, tudati értelemadástól. A sematizmus leírását így oldotta el az érzéki anyag és a fogalmi forma kettősétől, de a tudatot és tárgyat szembe állító reprezentációelméletektől is. Mégis a sematizmus legalapvetőbb problémáiról van szó ezekben az elemzésekben, vagyis az értelem keletkezéséről, formálódásáról és megszilárdulásáról. Ugyanakkor az értelem fogalma már nem a tárgyi ontológiák és nem is e tárgyi ontológiákra szabott logikai-szemantikai kategóriák felől ragadható meg. Nem próbálom előzetes definícióval körülírni az „értelem” fogalmát, noha elmondható, hogy az értelem: keletkezésben van, immanens módon formálódik, virtuális, ugyanakkor nem a valóság árnyképe, valamiféle transzcendentális látszatvalóság, hanem a valóság szövete, a valóság dinamikus váza.

Az értelem elkülöníthető aspektusait próbálja megvilágítani az ontológia, a logika, a szemantika, a nyelvészet, az antropológia és még hosszan sorolhatnánk ezt a listát. Úgy tűnik, hogy az értelem lehetséges aspektusai mintegy kijelölik az egyes tudományok kutatási területeit. A filozófia feladata pedig talán nem más, mint rálátást teremteni az értelem mozgásának egész komplexitására: az értelem egészeségére, formálódásának és leülepedésének gazdag történetére. Még akkor is ez a filozófia feladata, ha egy ilyen pillantás nem vezet kézzelfogható és információként kezelhető eredményekhez. Úgy gondolom, hogy Merleau-Ponty egész kései gondolkodása az értelem megragadásának bűvkörében mozog és evvel a fenomenológia egy lehetséges útját mutatja meg. Ehhez pedig nem a szintézis, hanem a tagolódás, a differenciálódás mozgása kínálja a fogalmi hátteret.

Negyedik fejezet: Sematizmus és érzéki idealitás

Sokféleképp lehet értelmezni azt a gondolati érlelődést és átalakulást, amely elvezetett Merleau-Ponty kései filozófiájához, *A látható és a láthatatlan*ban kidolgozott ontológiához. Merleau-Ponty fokozatosan ráébredt arra a nehézségre, hogy az értelemképződés öntudatlan, preobjektív, preperszonális, reflektálatlan folyamatának feltárása valójában lehetetlen vállalkozás, ha a *tudat* előtti és a *tárgy* előtti szférába akarunk visszatérni. A preobjektív és prereflexív állapot megcélzása ugyanis még hallgatólagosan elfogadja szubjektum és objektum megkülönböztetését, amely maga után vonja az összes többi káros metafizikai megkülönböztetést. Ha a tudat „előtti” és a tárgy „előtti” szférát célozzuk meg, akkor még a tudat és tárgy különbségének kontextusában mozgunk. Merleau-Ponty ebből azt a következtetést vonta le, hogy a fenomenológiai nézőpont túl szűk, mivel élményekből, tudati életből, tapasztalatból indul ki. Bármilyen mélyre hatolunk ebben az irányban, a kívánt áttörés nem érhető el, mivel a kiindulópont és az alapvető irányultság „fogva tartja” a gondolkodást. A szétválasztásokat, a vélt eidoszokat megelőző közegbe kell tehát visszatérni, vagy legalábbis az ide vezető utakat megtalálni. Ez a szféra nem tagolatlan káosz, hiszen sajátos logosza van, az esztétikai világ logosza. Az esztétikai világ logoszának feltárásához azonban már nem a fenomenológiai tudatkutatás kínálja az utat. Merleau-Ponty kései filozófiája ugyanabba a megelőző dimenzióba akar elvezetni, mint a korábbi, de ezt már nem a prereflexivitas fenomenológiája felől, hanem egy sajátos ontológiai keretben tartja megvalósíthatónak.

Ebben az átalakulásban két alapvető lépést látok kirajzolódni. Ez a két lépés nem egyszerűen Merleau-Ponty filozófiai munkásságának két korszaka, hanem felfogható úgy is, mint magának a gondolkodásnak két, egymást követő lépcsőfoka. 1) A tudat – elsajátítván és begyakorolván a fenomenológiai beállítódást – először érzékennyé válik az őt hordozó, közvetlenül a háta mögött zajló, prereflexív mozgásokra és tudatelőttes teljesítményekre, amelyeket feltérképez, kitapogat, de még valamiként a magáénak tud. Ez az értelemgenezis kutatásának iránya *Az észlelés fenomenológiájától egészen A filozófus és árnyéka* című tanulmányig. 2) A gondolkodás érzékenysége azután odáig fokozódik, hogy a dolgok visszajaként feltáruuló valóság már végképp visszavezethetetlennek bizonyul a saját konstitutív tevékenységére és a gondolkodó ráébred, hogy maga is ugyanabból az anyagból, ugyanabból

a tagolódásból van, mint az a valóság, amely kirajzolódik előtte. Ez a belátás már túlvezet a fenomenológia határain és egy – jobb híján – „ontológiaiak” nevezhető dimenziót nyit meg.

A munkajegyzetek között a következő megjegyzést olvashatjuk: „Az észlelés fenomenológiájában felállított problémák megoldhatatlanok, mert ott a »tudat« – »tárgy« distinkcióból indulok ki.”⁵⁷⁹ Gyökeresen új kiindulópontra és megközelítésre van tehát szükség. A téma ugyanaz marad: az értelem keletkezése a látens intencionalitás közegeiben, az oda vezető út azonban megváltozik. Ennek az új megközelítésnek a kulcsfogalmai: a reverzibilitás, a khiazmus, a hús, a láthatatlan, a vad lét, a tudattalan.

Az a látszat keletkezhet, hogy *A látható és a láthatatlan* címen fennmaradt gondolatok bizonyos értelemben a filozófia elhagyását jelentenék: átlépést egy gondolatilag kezelhetetlen és éppen ezért a filozófiától idegen területre és a filozófiai nyelv leváltását egy metaforikus, poétikus, szuggesztív nyelvvel. A filozófia elhagyása persze mélyen kétértelmű megfogalmazás: egyszerre jelenti a filozófia betetőzését és meghaladását, valamint a filozófia elárulását. Számos kísérlet született annak bemutatására, hogy a kései mű nagyon is koherens elmélyítése az értelemképződés problematikájának.⁵⁸⁰ A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy Merleau-Ponty kései filozófiája egy bizonyos filozófiai problémakör, a sematizmus probléma szerves továbbfejlesztéseként is tekinthető. Ehhez 1) a filozofálás új kiindulópontját és 2) e fordulat középponti gondolatát, a hús fogalmát kell megvizsgálni, majd 3) azokat a konkrét fogalmi és gondolati eszközöket, amelyeket Merleau-Ponty felhasznál az új ontológia kidolgozásában: a *Gestalt*, a láthatatlan, a struktúra és a differenciáció fogalmait.

1. Az új kiindulópont

A kiindulópont annak belátása, hogy a sokféle fogalmi változás és hangsúlyeltolódás egy konkrét mozzanatban is megragadható: az idealitás nem az észleléstől független valóság, amely a fenomenális mező felett lebegne időtlenül, épp ellenkezőleg, az idealitás része a fenomenális mezőnek és csakis úgy beszélhetünk róla, mint e mező immanens összetevőjéről.⁵⁸¹ Ez az első pillantásra is mehökkentő perspektíaváltás – úgy gondolom –

⁵⁷⁹ Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond, Budapest, L'Harmattan, 2006. 253.

⁵⁸⁰ Lásd Renaud Barbaras: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Millon, 1991.; Vermes Katalin: *A test éthosza*. Budapest, L'Harmattan, 2006.; Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2005.

⁵⁸¹ Ahogy Marc Richir megfogalmazza *A látható és a láthatatlan*-ról szóló alapvető tanulmányában: „az idealitás mezeje maga is részét képezi a fenomenológiai mezőnek: az idealitás nem egy másik világ, és nem is egy

Merleau-Ponty egész kései gondolkodásának kulcsa. A korábbi művekben még fellelhető látens különbségtévesztes szubjektum és objektum között nem csupán egy leszűkítő tudatfilozófiai perspektíva átörökítését jelenti, hanem azért is mélyen problematikus, mert a gondolkodás egy bizonyos kívülállását implicálja a számára tárgyi valóságként feltáruló fenomenológiai mezőhöz képest. Ha pedig a szubjektum szférája radikálisan különböző valóság az objektum szférájától, akkor a megfigyelő szubjektum gondolatai mindig is radikálisan különbözni fognak a leképezett valóság természetétől. Más szóval: a megfigyelői kívül állás a fogalmi lényeg és a konkrét tény alapvető különbségét is hordozza.

Merleau-Ponty korai gondolkodásáról ugyancsak elmondható, hogy egy perspektívaváltásra épül: annak belátására, hogy a világ nem készen adott tényállás, hanem kialakulóban lévő, befejezetlen, nyitott horizont. Ez a belátás most egy még további, ha úgy tetszik, még radikálisabb perspektívaváltással egészül ki: a tudatfilozófia kereteinek elhagyásával és a fenomenológia ontológiába fordulásával. „A tény és lényeg többé nem különíthetők el egymástól. Ez nem azért van így, mert tapasztalatunkban összekeveredve jelennek meg [...], hanem azért, mert a Lét többé már nem *előttem* van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztül folyik rajtam, és a Létet nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből.”⁵⁸² Gyökeres fordulatról van tehát szó: a Lét mint a szemlélő előtt szétterülő, tulajdonképpen tárgyi valóság helyett a Lét már mint magát a szemlélőt is magában foglaló, a szemlélőt is hordozó, a szemlélőben is működő valóság tűnik fel. Ebben az új perspektívában a lét nem korlátozódik a szemlélhető külsőre, hanem önmagára hajló, bennem és általam önmagát szemlélő valóságként mutatkozik meg.

A szubjektum és az objektum, a tény és a lényeg szembenállása megszűnik, mivel a szubjektum része annak a fenomenális mezőnek, amelyből számára a tárgyak felbukkannak és a lényeg ugyancsak annak a fenomenális valóságnak a szintjéhez tartozik, amelyből a tények is kiemelkednek. Szubjektum és objektum, tény és lényeg ugyanannak a vad létnek, barbár princípiumnak, vertikális világnak a részei, azonos eredetűek, összetartoznak, ugyanannak a folyamatnak a megnyilvánulásai, ugyanannak a valóságnak a színét és fonákját jelentik.

Ám az új megközelítés új problémákat is felvet. Honnét ered és miként működik az esztétikai világ logosza? Hogyan jönnek létre azok az idealitások, amelyek egyszersmind benne is maradnak a tényekben? Érzéki, immanens idealitások ezek, de milyen folyamatban öltönek formát? A fenti idézet folytatásából kiderül Merleau-Ponty stratégiai válasza: „az

»árnyék-világ«, hanem a fenomén fenomenálisan megsokszorozódott dimenziója.” Marc Richir: *A fenomenológia értelme A látható és a láthatatlanban*. Ford. Takács Ádám, *Vulgo* 2004/1. 63.

⁵⁸² *A látható és a láthatatlan*, i. m. 132.

állítólagos tények, a téridőbeli egyediségek eleve testem erővonalaira, sarokpontjaira, dimenzióira, egész általánosuló mozgására vannak felfűzve, és az ideák is már a test illesztékeibe vannak beékelve”.⁵⁸³ Egyszerűbben fogalmazva: a test eredendő mozgása, tagolódása és stílusa az alapja és háttere mindannak, ami a fenomenális mezőben tagoltként, vagyis formával, ideával rendelkező tényként jelenik meg.⁵⁸⁴ Úgy gondolom, hogy ha Merleau-Ponty csak ennyit válaszolna a fenti kérdésekre, joggal elégedetlenkednénk. Válasza azonban bonyolultabb, és e válasz középpontjában nem a test, hanem a *hús* (*chair*) fogalma áll. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az értelemgenezist már nem prereflexív szintézisként gondolja el, sőt, ami még fontosabb: *magát a szintézis gondolatát is elhagyja*.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Merleau-Ponty kései ontológiája a valóság új fogalmát vezeti be. Ez a valóság immár nem „tárgya” a gondolkodásnak, nem „szemben áll” vele: a valóság nem a transzcendentális gondolkodás lenyomata, de nem is olyasmi, ami az empírián keresztül ad formát a gondolkodásnak. Kant kopernikuszi fordulatának értelme abban áll, hogy nem a dolgok határozzák meg a gondolkodást, hanem a gondolkodás ad törvényt és formát a dolgoknak, mégpedig anélkül, hogy e dolgok teremtetője volna. E fordulat az egész fenomenológiát valamilyen módon meghatározza: a fenomenológia a kanti fordulat örököse és továbbfejlesztője (és nem csak abban az értelemben, ahogy Husserlnél transzcendentális fordulatról szokás beszélni). Merleau-Ponty kései filozófiája újabb fordulat, de nem a transzcendentális fordulat visszafordítása, vagyis nem visszalépés egy prekritikai szintre, hanem a gondolkodás újabb szintje, a felfokozott reflexió szintje. Merleau-Ponty elfordul a transzcendentális fordulattól, a transzcendentalizmus egész eszmerendszerétől, vagyis a teljes kanti örökségtől, a fenomenológiát is beleértve. De nem visszafordul, hanem új irányt vesz.⁵⁸⁵

E fordulat értelmében nem a gondolkodás határozza meg a számára feltáruló valóságot, hanem fordítva: a valóság olyan természetű, hogy a gondolkodás csupán része és függvénye ennek az átfogó valóságnak. A valóság tehát igenis meghatározza a gondolkodást, ám nem a prekritikai naivitás értelmében, vagyis nem úgy, hogy a gondolkodás pusztán letapogat egy kész valóságformát. A valóság nem a gondolkodás tárgya, illetve nem csak az, hanem az az átfogó valami, ami a gondolkodás éreztét, tagolódását is előrajzolja. Ennek az ontológiai fordulatnak – úgy vélem – két alapvető aspektusa van: 1) gondolkodás és valóság

⁵⁸³ Uo.

⁵⁸⁴ Ahogy a korábbi fejezetekben már láttuk: filozófiai kérdések és rejtélyek egy homályos zónába (test, tudattalan, ösztönvilág, végesség stb.) utalása rendszerint e filozófiai problémák elmosását, „kasztrálását” jelenti.

⁵⁸⁵ Ezt a mozgást Szabó Zsigmond „ellen kopernikuszi fordulatnak” nevezte. Vö. *A keletkezés ontológiája*, i. m. 109.

egybetartozása, összefonódása, *reverzibilitása* a létben, illetve 2) lényeg és tény szoros összetartozása, illeszkedése, *khiazmusa* a fenomenális mezőben.

A *Kérdés és szemlélet* című fejezetben a következőket olvashatjuk: „Ahogyan az érzet belülről, a levél húsából tartja a levelet, a gondolatok ugyanígy jelentik a tapasztalat textúráját, eleinte néma, később kimondott stílusát.”⁵⁸⁶ A gondolat, az idealitás tehát nem a tapasztalati anyag öntőformája, vagyis nem külső a tapasztalat nyers adottságához képest. A gondolat, az idea, a lényeg benne van a tapasztalt valóságban, mint ennek az érzete, belső tagoltsága. A „gondolati forma” csak utólag emelhető ki ebből az egészből, mégpedig egy olyan absztrakcióval, amely a forma és a tartalom kettősségének hamis látszatát idézi elő. Ebből pedig az a nagy jelentőségű belátás ered, hogy a szintézismodell nem alkalmas az értelem genezisének leírására. Egészen más modellt és más gondolati eszközöket kell találni. Ennek az útkereső gondolkodásnak lesz a középponti metaforája és alapfogalma a hús.

2. A hús ontológiája

Úgy vélem, hogy a hús fogalmának csak akkor van értelme, ha egy radikális fordulat vezérfogalmaként gondoljuk el. Ezért írja Merleau-Ponty több helyen, hogy amit ő a hús fogalma alatt ért, azt még nem tudta elgondolni és megnevezni a filozófia.⁵⁸⁷ Ez a megfogalmazás nem egy szó hiányára vonatkozik, mintha a gondolat már mindig is készen állt volna, csak épp a fogalmat kellett volna megteremteni hozzá. A megjegyzés valami újra és eddig még elgondolatlanra utal. Megpróbálom a továbbiakban felvázolni a hús fogalmának egy lehetséges értelmezését.

1) A hús egyfajta *sűrűséget* jelent. Más szóval azt, hogy a lét mindenütt ott van, de nem spekulatív értelemben, hanem tapintható, látható, érzékszerveim számára megjelenő valóságként. Ahogy Merleau-Ponty írja, az ontológiai űr (*vide ontologique*) lehetetlen.⁵⁸⁸ Ez azonban nem egy spekulatív tétel, hanem annak megfogalmazása, hogy akármerre nyúlok, ott érinteni, tapintani, érzékelni fogok valamit.

2) A hús ugyanakkor *dimenzionalitás*. A tudat és az idő nem a téren belüli, de a tértől független, tér nélküli valóságok. A dimenzionalitás azt fejezi ki, hogy a gondolkodás – bármilyen szokatlanul hangozzék ez a hagyományos filozófiában iskolázott fülnek – a térben

⁵⁸⁶ A látható és a láthatatlan, i. m. 137. (javított)

⁵⁸⁷ „Erre a belülről megmunkált tömegre, amit én húsnak hívok, nincs szó egyetlen filozófiában sem.” I. m. 167.

⁵⁸⁸ I. m. 134.

zajlik, elválaszthatatlan a tértől. Nemcsak azért, mert a kiterjedés nélküli elme a kiterjedt testen keresztül benne van a térben, hanem azért is, mert minden gondolat egy térszerű valóság megragadása. Minden tapasztalás már eleve térszerű valóságot tapasztal és a gondolkodás is testi, téries működés. Az észlelés eredendő nyitottságban történik: dimenzionalitás jellemzi a lét minden formáját, nemcsak a cselekvést, hanem az emlékezést, a gondolkodást, a beszédet, és mindenekelőtt a látást is.

3) A hús fogalmához természetesen elengedhetetlenül hozzátartozik az a belátás is, hogy a testiségünk ennek a mindent átfogó húsnak a sajátos esete. A „hússzerű lét [être charnel] átvilágítatlan mélységeivel, sok, egymáshoz simuló felületével, egymást takaró lapjával és a benne lappangó tartalommal, amiben hiány és távolság mutatkozhat meg, magának a Létnek egy prototípusa; saját érző-érzékelhető testünk pedig e létnek csupán egy figyelemreméltó variánsa.”⁵⁸⁹ A mélységek, a rétegzettség, az egymásra hajló és egymást fedő rétegek szövevénye olyan képet ad a húsról, amely nem csak a testi lét prototípusa, hanem egyszersmind olyan is, hogy a testi létünk modellt kínál az elgondolásához. Például a testi végeesség abban az értelemben kínál mintát a hús elgondolásához, hogy a húsban nincs semmi, ami akadály nélkül hatolhatna át rajta, mint valamilyen tiszta, transzparens, homogén közegen. A gondolkodás maga is a hús sűrűségében mozog, nem pedig az üres és időtlen térben illan, mint a testetlen angyalok. Az áthatolhatatlanságra a testem a példa: úgy vagyok benne a térben, hogy nem érek el mindent, korlátaim vannak. A látással például messzebb hatolok, mint a tapintással, a tekintetem rendkívüli messzeségeket is pásztázhat, ám ugyanúgy határához érkezik, ahogy a tapintás.

4) A hús ennek következtében a *mélységet* is jelenti. A mélység nem egy nyitott tér szélességgel és magassággal szembeni harmadik dimenziója, hanem éppen az a jellegzetessége a testnek és a húsnak, hogy mindig vannak bennük fel nem táruló oldalak, részek, rétegek, rejtett szférák. A mélység ebben az értelemben az, ami kivonja magát a láthatóság és egyáltalán a megjelenés alól, ám nem valamiféle éteri rejtettség ez, hanem a valóság, a testi létezés és a hússzerű létezés sűrűsége, nehézkedése, többszörös rétegzettsége és önmagára hajlása. A mélység mindenekelőtt a hússzerű létezés belső tagoltsága.

Ez a mélység, sűrűség, dimenzionalitás akkor nyílik meg, ha nem egy testetlen szemlélő – Merleau-Ponty szavával: kozmotheorosz – pozíciójából tekintünk a dolgokra, mert akkor a dolgok egy felületen terülnek ki és dimenziótlanná válva fogalmakká, illetve képekké

⁵⁸⁹ I. m. 154.

vékonyodnak.⁵⁹⁰ Éppen a saját testiségünk sűrűsége és érzékelésünk dimenzionalitása tárja fel a dolgok valódi létét: láthatatlansággal feltöltött, egymásba redőzött mélyrétegeit.

A hús tapogatózó megközelítésében Merleau-Ponty a következő negatív és pozitív jellemzőket sorolja fel. A hús nem anyag, nem szellem, nem szubsztancia, illetve nem pusztán tény vagy tények összefüggő sokasága.⁵⁹¹ A hús tehát nem „valami”, de nem is a lét pusztán negációja, vagyis nem is „semmi”. A hús egyfajta minőség, általános létminőség, megtestesült princípium, a Lét egy eleme, a látható egyetemes kohéziója.⁵⁹² A hús végső, másra nem visszavezethető fogalom, csak önmagából elgondolható. Alapjellemzője a reverzibilitás: a reverzibilitás azonban nem keveredést és egybeesésig jutó egybemosódást jelent, hanem mindig küszöbön álló, ám ténylegesen soha meg nem valósuló⁵⁹³ egymásba átnyúlást. „A hús a látható önmagára göngyölődése a látó testben, a tapintható önmagára göngyölődése a tapintásban.”⁵⁹⁴ „A hús (a világ húsa és az én húsom) nem pusztán esetlegesség és káosz, hanem önmagába visszacsatlakozó, önmagával összefüggő textúra, egységes szövetek.”⁵⁹⁵

Egy helyen azt írja Merleau-Ponty: „A hús tehát a Lét egy »eleme«.”⁵⁹⁶ Vagyis olyan, mint a víz, a tűz, a föld és a levegő: a lét egy bizonyos szerveződését mutatja, középponton a két absztrakt fogalom, a lét és a létező között. A hús konkrétabb, mint a lét, de nem olyan konkrét, mint a létező, a létezésnek olyan módja, amelyet nem lehet lét és létező szembenállása felől értelmezni. „Elem: általános létminőség, félúton a téridő lokalitások és az ideák között, egyfajta megtestesült princípium, aminek bárhol jelenjék is meg akár egy kicsiny darabkája, mindent átít a környezetében a létezésnek csak rá jellemző stílusával.”⁵⁹⁷

Tudjuk, hogy Merleau-Ponty behatóan foglalkozott Heidegger ontológiájával, többek között a kései mű születése idején, 1960-ban is tartott róla előadást.⁵⁹⁸ Merít Heidegger gondolkodásából, de például nem veszi át az alapgondolatot, az ontológiai differencia fogalmát. Úgy tűnik, hogy ez a gondolat Merleau-Ponty számára egyszerűen túl absztrakt és steril, még valamiként a kozmotheorosz, vagyis a részvétlen, a világot kívülről tekintő megfigyelő hibás nézőpontjából fogalmazódik meg. Átvesszi ugyanakkor Heideggertől azt a gondolatot, hogy a lét alapkaraktere a feltárulkozás és az elrejtőzés kettőssége. Ezt a mozgást

⁵⁹⁰ „Ha *kozmotheorosz*ként létezem, mindent uraló tekintetem egyértelműen helyezi el a dolgokat a térben és az időben, olyan független individuumoknak tekinti őket, amelyek adott helyen és meghatározott időpontban léteznek.” I. m. 130.

⁵⁹¹ V.ö. *A látható és a láthatatlan*, i. m. 158.

⁵⁹² Uo.

⁵⁹³ V.ö. *A látható és a láthatatlan*, i. m. 167.

⁵⁹⁴ I. m. 165.

⁵⁹⁵ Uo.

⁵⁹⁶ I. m. 158.

⁵⁹⁷ Uo.

⁵⁹⁸ Vö. Maurice Merleau-Ponty: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris, Gallimard, 1968.

azonban nem csak általános jellemzőként érti Merleau-Ponty, hanem a látható és a láthatatlan szembenállásának dinamikájában ragadja meg. Ha egyetlen kifejezéssel akarnánk jellemezni, mi az eltérés Heidegger és Merleau-Ponty ontológiája között, akkor azt mondhatnánk: Merleau-Pontyt nem az bővíti el, hogy egyáltalán *van* valami, hanem az, hogy ami van, az mindig *valamiként* van, valamilyen formát öltött, valamilyen rendbe illeszkedő, konkrét és értelemmel rendelkező valóság.

Merleau-Ponty számára a lét üres fogalom, a hús viszont maga a valóság. Megközelítéséhez a szubjektum-objektum szerkezet elhagyásán, a kozmotheorosz nézőpontjától való megszabaduláson, a valósággal való szembenállás gondolatának elhagyásán keresztül vezet az út. Annak a gondolati kiindulópontnak a felvételére van szükség, amelynek értelmében a valóság nem kívülről formálja, hanem immanens módon meghatározza a gondolkodást. A tapasztalat mindig sűrűséggel, dimenzionalitással, testiséggel, mélységgel találkozik, s a lényegeket nem az anyaghoz képest külső formaként, hanem a valóságos dolgok erezeteként, textúrájaként pillantja meg. A hús nem önmagában „valami”, amire rá lehetne mutatni a létezők rendjében. A hús egy elnevezés, amely lehetővé teszi ennek a gondolati fordulatnak az elgondolását a hagyományos fogalmak csapdái nélkül. A hús tehát nem létező valami, de nem is fogalmilag rögzíthető lényeg: inkább egy belátás, vagy filozófiai vízió neve, amely a gondolkodás kereteire, hátterére, rejtett horizontjaira vonatkozik. Nem lehet rámutatni, csak rávezetni és a megfigyelésre felszólítani: „Nézz!”, „Nézd így a dolgokat!”. Ha itt fordulatról, a filozófiai munka új kontextusáról van szó, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy milyen problémák oldódnak meg a hús fogalma révén? Maradnak-e egyáltalán *filozófiai* problémák?

Nem hiszem, hogy ezekre a kérdésekre egyértelmű választ lehetne adni. Annyit mindenesetre elmondhatunk, hogy a kései Merleau-Ponty filozófiája átalakítja a gondolkodással kapcsolatos *szokásainkat*. Például le kell szoktatnunk magunkat arról, hogy tárgyakat lássunk, vagyis külső, lezárt, dologi létezőket és arról is, hogy a tudatot ezekkel szemben egy láthatatlan régióba, valamiféle gondolati térbe, egy „seholba” helyezzük.⁵⁹⁹ A tárgyiasító gondolkodás elengedésével meg kell próbálnunk felfokozni az érzékelést, hogy valóban megtapasztaljuk a testi létezést. A filozófia azonban mégiscsak gondolkodás, fogalmi, logikai, gondolati műveletek végrehajtása. Hogyan kerülhető el, hogy Merleau-Ponty ontológiája a filozófia feladásába torkolljon? Elégedjünk meg egyelőre avval a leegyszerűsítő válasszal, hogy a hús ontológiája egy új filozófiai vízió, amely 1) új modelleket alkalmaz a

⁵⁹⁹ „A tudás olyan fénysugara vagyok, amely a seholból tör elő?” *A látható és a láthatatlan*, i. m. 130.

logosz működésének jellemzésére (*Gestalt*, struktúra, differenciálódás stb.), 2) új fogalmakat dolgoz ki (hús, khiazmus, reverzibilitás) és 3) új tapasztalatokat állít a középpontba.

Merleau-Ponty már *Az észlelés fenomenológiájában* is olyan fenomenológiai leírást adott a prereflexív észlelésről, amely a teoretikus tárgytapasztalat alappéldájához képest új tapasztalatokra épül: egy kifejezés érzékelése egy arcon, a test szexualitása, sporttevékenység, a test öntudatlan értelemkeresése stb. *A látható és a láthatatlan* gondolati fordulata is egy újfajta tapasztalat középpontba állítására támaszkodik: ez a tapasztalat az a mód, ahogy egy művész, például egy festő pillant a dolgokra, vagyis a teoretikus megközelítés kikapcsolása és az érzékelés felfokozása. A festő spontán módon hajtja végre a fenomenológiai redukciót az érzékelés és észlelés szintjén, Merleau-Ponty szerint ezért a filozófusnak tanulnia kell a festőtől, a szobrásztól, a zenésztől. A festőtől például meg kell tanulnia, hogy úgy nézze a dolgot, hogy a dolog is elkezdje nézni őt. Észre kell vennem, hogy nem pusztán testetlen megfigyelő vagyok, hanem magam is a láthatóság rendjébe tagolódom, én is látható vagyok és a dolog láthatósága nemcsak rokonságban áll, hanem össze is fonódik az én láthatósággal. A dolog bizonyos értelemben néz engem, nem úgy, mint egy másik ember, kívülről, szemtől szemben, hanem rejtett, láthatatlan, redők közé hatoló módon. Az új tapasztalat abban áll, hogy magam is észlelhető, sőt ténylegesen észlelt is vagyok. Ez annyiban túllépés *Az észlelés fenomenológiája* horizontján, hogy már nem feltételez valamilyen transzparens belsőt, ahol leperreg a prereflexív értelemgenezis. Észlelhetőként része vagyok az észlelhetőség egészének, része vagyok ennek az átfogó valaminek, a húsnak, ami azonban nem transzcendens hozzám képest, hanem átjár, bennem van, megformál, tagol.

3. A tapasztalatleírás differenciális modellje I.

Eddig a hús ontológiájának általános jellemzőit igyekeztem egybegyűjteni és bemutatni, az új filozófiai vízió támasztékait azonban sajátosan új tapasztalati leírások, új fogalmak kidolgozása és új gondolati modellek alkalmazása jelenti. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy Merleau-Ponty dinamikus ontológiájának a modelljeit bemutassam: a *Gestalt*, a struktúra, a diakritikus rendszer és a differenciálódás működésmódjairól lesz szó. Ha az értelemgenezis – kanti értelemben vett – „esztétikai” oldalát az érzékiség túlbujánzó többletének elemzése jelenti, akkor a most következő kísérlet inkább az értelemgenezis „logikájának” jellemzésére tesz kísérletet. A radikalizált fenomenológiai vizsgálatok némi egyoldalúságot mutatnak abban a tekintetben, hogy a logosz szintje mögé kérdezve

elsősorban az érzékiség uralhatatlan többletéről beszélnek, holott e keletkezés nemcsak az érzékiség, hanem a benne formát öltő értelem sajátos szabályrendszere, törvényszerűsége, logikája felől is jellemezhető. A keletkezés „esztétikájával”, az esztétikai világ logoszával szemben ezért a következőkben a keletkezés „logikáját” próbálom körülírni és megközelíteni.⁶⁰⁰

1. *Gestalt*

Merleau-Ponty egyik legfontosabb és leggyakrabban alkalmazott eszköze a tapasztalat szerveződésének leírására a *Gestalt*, illetve a *Gestaltung* fogalma. A fogalmat természetesen az alaklélektanból veszi át, de nem teljesen abban az értelemben használja, ahogy az alakpszichológusok. Figyelemre méltó egyébként, hogy a munkajegyzetekben feltűnően sok utalás történik a *Gestalt* fogalomra, ami elsősorban annak tudható be, hogy Merleau-Ponty számára ez a fogalom volt a legalkalmasabb a *látás* rejtélyének tárgyalására, vagyis láthatóság és a láthatatlanság, észlelés és tudattalan viszonyának megvilágítására.

Jó néhány megjegyzés ezek közül meglehetősen rejtélyes: „Tudatában lenni valaminek = egy háttérből kiemelkedő formát észlelni – ennél mélyebbre nemigen hatolhatunk.”⁶⁰¹ „Egy háttér előtt megjelenő forma, a legegyszerűbb Etwas – A szellem problémájának kulcsa a *Gestalt* fogalom.”⁶⁰² A legmélyebb szint, a szellem kulcsa – olyan kifejezések ezek, amelyekből világossá válik, hogy Merleau-Ponty rendkívüli jelentőséget tulajdonít ennek a látszólag egyszerű fogalomnak. A következő megjegyzésből az is kitűnik, hogy a *Gestalt* a szubjektum nézőpontjának és az objektum nézőpontjának meghaladása, vagyis egy olyan közös mag, amelyben a kettő összeér, illetve még nem válik el. A *Gestalt* „nem más mint a »dolgozokban magukban keletkező« észlelés [perception se faisant dans les choses].”⁶⁰³ A *Gestalt* fogalom, illetve a *Gestaltszerű* szerveződés tehát modellt kínál annak a mozgásnak a jellemzésére, amely tőlünk függetlenül, ám a mi tapasztalatunk vonatkozásában zajlik és a tárgyi értelmet megelőzően, mégis egy tárgyi formálódás irányába tart. A *Gestalt* bizonyos értelemben a köztes szféra sajátos és önálló szerveződésének az elve: lényege a köztesség, se nem tudat, se nem tárgy, se nem tudati kategória, se nem tárgyi forma. Ha egyetlen szóval

⁶⁰⁰ Szabó Zsigmond *A keletkezés ontológiája* című könyvéről írt recenziómban a keletkezés érzéki feltételeit, az érzéki többletek rendszerét taglaló transzcendentális „esztétikával” szembeállítom a keletkezés strukturáltságát taglaló vizsgálati irányt, a keletkezés „logikáját”. („Bízni a keletkezésben.” *Vulgo* 2005/4, 189–197.)

⁶⁰¹ *A látható és a láthatatlan*, i. m. 215.

⁶⁰² I. m. 216.

⁶⁰³ I. m. 217.

kellene megnevezni, akkor azt mondhatnánk: a *Gestalt értelem*. Ám olyan értelem, amely nem egy ténnyel szembeni lényegre utal és nem szintetizáló formaként működik.

A *Gestalt* Merleau-Ponty számára alkalmas eszköznek tűnik arra, hogy a pusztán negatív megközelítéstől elmozdítsa születő ontológiáját. „Azt kell megérteni, hogy a *Gestalt* már eleve transzcendencia: benne a vonal már eleve vektor, és a pont erőközpont.”⁶⁰⁴ – a transzcendencia itt nem a tudat heideggeri értelemben vett állandó transzcendáló mozgásaként és nem is a husserli intencionális irányulásként értendő. A transzcendencia értelmében vett *Gestalt* az önszerveződés mozgása, a tárgyi értelem keletkezésének mozgása. „Sokkal inkább a (tér- vagy időbeli) dolog azonosság fogalmát kell magunk mögött hagyni, és helyette a (tér- vagy időbeli) dolgot, mint különbséget, azaz mint transzcendenciát, azaz mint mindig valami mögött, valamin túl levőt, mint távolságot elgondolni...”⁶⁰⁵ Illetve: „a háttér/alak megkülönböztetés egy harmadik tagot vezet be a »szubjektum«-»objektum« viszonyba. És először is ez a nyílás, rés, elcsúszás a perceptív *értelem*.”⁶⁰⁶ A transzcendencia tehát elsősorban nem valami belső külső felé tartó mozgását jelenti, hanem – bármennyire meghökkentően hangozzék – az immanencián belüli transzcendenciát, vagyis elemi különbségek létrejöttét, mozgását, érvényesülését. Az eredendő különbségek létrejötte a perceptív értelem születésének pillanatát jelenti: a differenciáció pedig legelemibb mozgásában nem más, mint egy forma háttérből való kiemelkedése, háttértől való elkülönülése. Ne felejtjük el, hogy az érzékelés, elsősorban a látás rejtélyének szintjén vagyunk.

Egy 1959 szeptemberi, „*Gestalt*” címet viselő munkajegyzetben összefutnak azok a szálak, amelyek ehhez a fogalomhoz kapcsolódnak. Merleau-Ponty először különbséget tesz a *Gestalt* kétféle megközelítése között. A külső megközelítés, ami a pszichológiában is uralkodik, a *Gestalt*ot a megismerés és a tudat összefüggésében tárgyalja és megállapítja a *Gestalt* jellemzőit. Általában két elengedhetetlen vonást szokás említeni: a *Gestalt* olyan egész, amely nem vezethető vissza részeinek összességére; másfelől a *Gestalt* bizonyos általánossággal rendelkezik, vagyis transzponálható. Az alaklélektanban ezt úgy fogalmazzák meg, hogy az egész tulajdonságai akkor nevezendők *Gestalt*nak, ha részeinek hasonló tulajdonságaiból nem állítható össze – ez az ún. első Ehrenfels-kritérium. A második Ehrenfels-kritérium, a transzponálhatóság elve azt mondja ki, hogy a *Gestalt* relatív függetlensége a részek tulajdonságaitól abban ragadható meg, hogy egy csekély változtatás

⁶⁰⁴ I. m. 219.

⁶⁰⁵ Uo.

⁶⁰⁶ I. m. 220.

(hozzátoldás, elvétel, egy hang megváltoztatása pl. egy dallam esetén) megváltoztatja az egészet, míg ha az összes elem együtt változik, az egész állandó maradhat (a dallam egy oktávval feljebb ugyanaz marad, noha minden egyes hangja megváltozott).⁶⁰⁷ A külsődleges megközelítés mozzanatai is azt mutatják, hogy a *Gestalt* valamiféle különleges, köztes lét a tudat értelemadó szintézise és a dologi objektivitás között. Mindez azonban még nem elég filozófiai szempontból: a *Gestalt* – Merleau-Ponty szavával – „belső” megközelítésére van szükség.

Mi egy kontúr, egy elkülönülés, egy kör vagy egy egyenes, mi egy mélységi szerveződés, egy domborulat? – teszi fel Merleau-Ponty a kérdést. „Biztos, hogy nem pszichikai adatok (érzetek), téridőbeli individuumok valamely összessége. Hát akkor mi? Megtapasztalni egy *Gestalt*ot biztos nem jelenti azt, hogy egybeesést éreznénk, adekvációt, megfelelést az érzékelésben az érzékelt dologgal.”⁶⁰⁸ Ez az utóbbi megjegyzés rámutat: az adekváció hiánya a *Gestalt* esetén nem valamiféle lefokozottság, hanem épp a *Gestalt* köztes jellegének a lényege. Az adekváció hiánya nem más, mint az alakzatnak az a különleges, vibráló nyitottsága, amely olyan meghökkentővé teszi az alaklélektan kísérleti ábráit. Adekvációról csak akkor beszélhetnénk, ha külön lenne az érzékelés és az érzékelt, és azután valamilyen szintézisben fedésbe kerülnének – a *Gestaltung* azonban éppen egy olyan folyamat megragadására szolgál, amelyben nincs ilyen különbség, az érzékelő és az érzékelt együtt szerveződnek, ugyanannak a mozgásnak a színét és a visszáját alkotják. Az egészek eredetére vonatkozó kérdést (az egész vajon a dolgokban van-e és onnét merítjük, vagy pedig a tudatban, és a tudat vetíti rá a dolgokra) Merleau-Ponty tulajdonképpen elveti akkor, amikor elveti a szubjektum-objektum megkülönböztetést. Ha a lét nem tölem különböző látvány, hanem magam is benne vagyok a létben, amely keresztül-kasul átjár, akkor a forma sem belőlem vagy a dologból származik, hanem maga a mindent átfogó lét, a hús az, ami formálódik. Egy hosszabb szövegben így fogalmaz: „A *Gestalt* a disztribúció elve, ekvivalenciák egy rendszerének láthatatlan tengelye, olyan *Etwas*, amely a részleges fenoméneken keresztül nyilvánul meg. [...] A *Gestalt* ugyan nem téridőbeli individuum, egyértelműen lokalizálható valami [...], de nem is független tértől és időtől, nem téren és időn kívüli, csak az objektív eseménysorként megállapított téridőbe nem illeszthető maradéktalanul, de mindazonáltal van bizonyos súlya, ami rögzíti, hozzáköti, ha nem is egy

⁶⁰⁷ Figyelemre méltó, hogy az alaklélektani irányzatok fő vitapontja éppen a *Gestalt* eredete és státusza volt: az ún. grazi iskola (Meinong, Witasek, Höffler) szerint a *Gestalt* egy sajátos pszichikai aktus eredménye, amely a pszichikai elemek sokféleségét egésszé, alakká szintetizálja. Ezzel szemben a berlini iskola (Wertheimer, Köhler, Koffka) felfogása szerint a *Gestalt* az elemekkel együtt közvetlenül, fenomenálisan adódik.

⁶⁰⁸ A látható és a láthatatlan, i. m. 230.

objektív helyhez és időponthoz, de egy tartományhoz, egy régióhoz, amit ural, amin keresztülhúzódik, és amiben mindenütt jelen van, anélkül, hogy rá lehetne pontosan mutatni, hogy íme, itt van. A *Gestalt* transzcendencia. Ezt fejezzük ki azzal is, hogy általánosságról, *Transponierbarkeit*ről beszélünk vele kapcsolatban. – Az élmény megkettőződött hátlapja.”⁶⁰⁹

Az érzéki szintéziseket irányító *Gestalt* mozzanatai tehát a következők: 1) első, eredeti különbség, 2) elemi szerkezete az alak-háttér, 3) nem gondolati, logikai forma, de nem is anyagba préselt lenyomat, 4) egész, ám nem szigorú, rögzített architektúrája van, hanem jelentése, 5) nem ideális általánosság, mégis általánosság: transzponálható, leválasztható a nyers összetevőkről, megelőzi a részeket. Röviden: érzéki idealitás.

Ugyanebben a szövegben a *Gestalt* filozófiai fogalmának elgondolását Merleau-Ponty két lehetséges stratégiai irányból közelíti meg. Egyrészt visszaköti a testhez: „A testem is *Gestalt* [...], a *par excellence Gestalt*, tehetetlen, nehézkedéssel rendelkező értelem, vagyis hús.”⁶¹⁰ Ahogy már láttuk, a testi szerveződés minden értelmes szerveződés alapmodellje és kiindulópontja Merleau-Pontynál. Nem áll azonban meg ezen a ponton, hanem a *Gestalt*ot új fogalmak felől is bemutatja: „Diakritikus, kontrasztokból, viszonyokból álló rendszer, aminek tengelye az *Etwas*, a dolog, a világ és nem az idea, (a tiszta fogalom –).”⁶¹¹ Ez utóbbi megfogalmazás az értelmes szerveződést már nem a test mindent megelőző tagoltságára vezeti vissza, hanem egy teljesen másfajta modell alapján jellemzi. Ez pedig nem más, mint a strukturalista nyelvészet modellje.

2. A láthatatlan

Ám még mielőtt erre rátérnénk, egy fontos mozzanatról kell szót ejteni. A *Gestalt* megpillantása valójában bevezetés abba a szférába, amelyet Merleau-Ponty a „láthatatlan” elnevezéssel jelöl. A láthatatlan nem az, ami ténylegesen nem látható, amit egy másik perspektívából esetleg láthatnánk: a láthatatlan nem a fedett oldal, vagyis nem a láthatóság logikai tagadása, nem egy másik látható által kitakart létező. A láthatatlan – ahogy azt Merleau-Ponty számtalanszor megfogalmazza – benne van a láthatóban. Hogyan lehetséges ez? Úgy, ahogy egy dolog színéhez hozzátartozik a visszája, vagy egy domború formához a homorú forma negatívja, vagy a látótérhez a vakfolt. „Az idea ez a sík vagy dimenzió és nem valamely más tárgy által elfedett és ezért éppen most láthatatlan tárgy, vagy pedig a látható

⁶⁰⁹ I. m. 230.

⁶¹⁰ Uo.

⁶¹¹ I. m. 231.

világtól teljesen elzárt, abszolút láthatatlan lényegiség, hanem *ennek* a világnak a láthatatlanja, amely tartja, belülről élteti és láthatóvá teszi ezt a világot.”⁶¹² Ehhez a világhoz tartozik tehát, de nem része ennek a világnak, hanem a látható negatívja: „az üreg, a láthatatlan belső oldal, a hiány, a negativitás, amely azonban mégsem semmi”.⁶¹³ A láthatatlan ezek szerint valami negatív, de nem a logikai tagadás értelmében, hanem a negatív nagyság értelmében, vagyis olyasmi, aminek saját súlya, ereje, gravitációja van – ugyanakkor sem önálló létezése, sem fenomenális megjelenése nincs.

Merleau-Ponty Kant egy korai, 1763-ból származó írására, a *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére* című szövegre hivatkozik több helyen.⁶¹⁴ Kant szerint különbséget kell tennünk logikai ellentét és reális ellentét között. Eddig a filozófia csupán a logikai ellentéttel foglalkozott és nem vette figyelembe a reális ellentétet, vagyis csakis az ellentmondás elvére támaszkodó ellentétre volt rálátása, holott az ellentétességnek van egy olyan fajtája, amely nem az ellentmondás elve alapján szerveződik. „Hiszen a negatív mennyiség – írja Kant a bevezetőben – nem valamilyen mennyiség negációja [...], hanem önmagában valami valódi értelemben pozitív, csak éppen ellentétes a másikkal.”⁶¹⁵ Kant példák sokaságával próbálja megvilágítani ezt a gondolatot: az esés negatív emelkedés, a visszafelé haladás negatív előrejutás, az undor nem pusztán a gyönyör hiánya, hanem valóságos érzet: az undor negatív gyönyör, az utálkozás negatív vágyakozás, a gyűlölet negatív szeretet, a rútság negatív szépség, a feddés negatív dicséret stb. A kölcsönviszonyban álló párok esetében tehát az egyik nem a másik negációja, „hanem valami, ami reális ellentétben áll a másikkal.”⁶¹⁶ Nem a másik hiánya, pusztán logikai tagadása, hanem saját léttel és pozitivitással rendelkező erő, a másik erő komplementer ellentéte. Egy bánattal teli gondolat elűzése, illetve a nevetésre ingerlő képzet megsemmisítése Kant szerint munkálkodást és erőfeszítést igényel, vagyis nem pusztán hiány, hanem saját ereje van, amivel egy ellentétes erőt kell mozgósítani. A negatív mennyiség fogalma legvilágosabban ezért az ellentétes erők példáján fejthető ki. „Ahogyan például egy testnek egy másikkal való összeütközése esetén egy új mozgás létrehozása egyszerre történik egy ugyanakkora mozgás kioltásával, mely korábban létezett, s ahogyan senki sem tud egy csónakból egy másik úszó testet ellökni valamely irányba anélkül, hogy maga az ellenkező irányba ne sodródna.”⁶¹⁷ Ez

⁶¹² I. m. 171.

⁶¹³ Uo.

⁶¹⁴ Például *Parcours deux*, i. m. 275.

⁶¹⁵ Immanuel Kant: *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére*. In: Kant: *Prekritikai írások*. Ford. Aradi László et alii, Budapest, Osiris, 2003. 221.

⁶¹⁶ Kant: *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére*, i. m. 227.

⁶¹⁷ Kant: *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére*, i. m. 244.

a hátra sodródás a másik úszó test ellökése után nem logikai tagadása a szándékolt, „tulajdonképpen” mozgásnak, hanem saját erővel és iránnyal, vagyis saját pozitivitással rendelkező mozgás. A szándékolt mozgással szemben azonban „negatív mennyiség”, noha önmagában pozitív. Kant szerint ezzel a fogalommal a gondolkodás egy bizonyos egyoldalúsága küszöbölhető ki, nevezetesen az az egyoldalúság, hogy a természeti változásokat és az erők egymásra hatását is az ellentmondás merőben logikai törvénye alapján akarjuk vizsgálni.

Kant végül ezt a meghökkentő kérdést teszi fel: „Miképp van, hogy *mert valami van, valami más kioltódik*.”⁶¹⁸ A negatív mennyiség fogalma pont ennek a rejtélyes kioltódásnak a megragadására szolgál, hiszen nem pusztán logikai tagadásról, hanem valami önmagában pozitívról van szó. Két ellentétes erő, vagy ellentétes hatás küzdelmében minden egyes pillanatban van egy találkozási pont: e pont jelzi az egyik erő pozitív mennyiségét és vele szemben a másik erő negatív mennyiségét. Önmagában két pozitivitásról, két valóságos erőről van szó, ám ha az egyik oldal felől szemléljük a viszonyt, akkor negatív nagyságot találunk.

Merleau-Ponty számára nem a természetleírásban van jelentősége Kant belátásainak, hanem a láthatatlan vonatkozásában. A láthatatlan fogalmát ugyanis úgy kell felfognunk, hogy noha ténylegesen nem látható (a megjelenőben nem jelenik meg, az érzékelhetőben nem lehet érzékelni), mégis valami önmagában pozitív. Arra a kérdésre kell tehát választ találnunk, hogy mit jelent a láthatatlan pozitivitása? A válaszkísérletben mindenekelőtt magára arra az alakzatra hivatkozunk, amely egy a látható formával, ám mégsem azonos vele. A látható forma a látható szférájának pozitivitása, ennek azonban van egy fonákja is, a láthatatlan forma: a láthatatlan forma, ez a negatív mennyiség maga a *Gestalt*. Az a látható forma mögötti láthatatlan alakzat, amely a figura-háttér relációnak megfelelően egyrészt a mélységet, a dimenziót és a tengelyt jelenti, másrészt azonban elemi formát is, vagyis „fogalom nélküli kohéziót”. Sajátos pozitivitás ez, más szóval „mennyiség”, ám mivel semmiféle fenomenális megjelenése nincs, ezért „negatív mennyiség”. Kant ezt a fogalom nélküli kohéziót, ezt a minden jelenség és képzet mögött működő és mögöttük el is tűnő szabályt nevezi sémának. A séma az a szabály, amely soha nem jelenik meg, vagyis soha nem tesz szert pozitív nagyságra: a séma a sematizálódás során *még nem* látható, a tapasztalati végeredmény, vagyis a fenomenális megjelenés pillanatában pedig *már nem* látható. A séma a láthatatlan forma. Az, ami kioltódik azért, hogy valami megjelenjen, ám a nyomai mégis ott

⁶¹⁸ Kant: *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére*, i. m. 254.

maradnak a látható léten. A fenomenalitás sémája, szabálya vagy *Gestalt*-ja tehát úgy tartozik a megjelenőhöz, mint a megjelenő visszája, a fenomén fonákja.

Ez a gondolat új megvilágításba helyezi tudat és tudattalan viszonyát is.⁶¹⁹ A kettő között ugyanis nem szimmetrikus viszony áll fenn: a tudattalan nem a tudat mása, de nem is egy másik tudat a tudat mellett, hanem a tudat visszája. A tudattalan Merleau-Ponty felfogásában teljesen egybevághat a tudattal, mégis ellentétes vele. Nem tükörképe, egyenértékű mása, hanem a tudat mindenkori fonákja. A tudattalan ezek szerint nem az elrejtett, titkos, túlságosan intenzív vagy túlságosan szégyenteljes képzetek tárháza, egy titkos pince, ahová mindenféle kellemetlen kacatot elrejtünk, s aminek csak alkalmanként van kapcsolata a tudatos gondolkodás éber mozgásával. A tudattalan Merleau-Ponty ábrázolásában a tudatos láthatatlansága, a tudatos negatív nagysága, a tudatos meg nem jelenő és tudatossá nem váló szövedéke és erezte.

Merleau-Ponty a tudattalan fogalmának elsősorban a tapasztalati meghatározására törekedett: eszerint a tudattalan úgy vesz részt a tapasztalásban, hogy hordozza és előrajzolja a tapasztalható vonalait. Nem csak a vizuális és észlelési tapasztalatnak van láthatatlansága, hanem minden emberi szituációnak: ha egy síró gyermekkel találkozom, számtalan lehetséges viselkedéssel reagálhatok a helyzetre. A tudattalan azokat a vonalakat hordozza, amelyek előrajzolják első gesztusaimat, sajátos belépésemet egy szituációba. A tudattalan nem különleges és szélsőséges esetekben aktivizálódik, hanem mindig is jelen van, de meg nem jelenőként: a tudat láthatatlan oldalaként, belső szervezőelveként, negatív nagyságként, a fenomenalitás nem fenomenális feltételeként.

A *Signe* előszavában azt olvashatjuk, hogy „a láthatatlan a látható domborzata és mélysége és a láthatóban ugyanúgy nincs tiszta pozitivitás, mint a láthatatlanban”.⁶²⁰ A pozitivitás nélküli domborzat (*relief*) és mélység (*profondeur*) azt a tagolt és megformált dimenzionalitást fejezik ki, amelyben számunkra a létezés alakot ölt és megjelenik. A láthatóban megbújó láthatatlan, az észlelhetőben rejtőző észlelhetetlen, a tudatosban működő tudattalan erővonalai a lét egy sajátos topológiáját rajzolják ki.⁶²¹

⁶¹⁹ Vö. *Parcours deux*, i. m. 275.

⁶²⁰ *Signes*, i. m. 38.

⁶²¹ Merleau-Ponty a „lét topológiájáról” (*Signes*, i. m. 40.) beszél ugyanebben a szövegben, ami egyfelől azt jelenti, hogy a filozófiának vissza kell térnie a tudomány előtti észleléshez, a geometriai projekció előtti valóságához, másfelől pedig azt, hogy a látható, felfogható, észlelhető világ architektúrája mögött a láthatatlan lét rajzolatait kell kitapogatni, vagyis a keletkezés logikáját megragadnia, amelyet a látható és a láthatatlan, a tudatos és a tudattalan dialektikája tesz megközelíthetővé.

4. A tapasztalatleírás differenciális modellje II.

A tapasztalatleírás differenciális modellje egyrészt a *Gestalt* fogalmára épül, vagyis egy olyan fogalomra, amely az észleleti értelemszerveződés, az általában vett *látás*, a formák, figurák, alakzatok látásának rejtélyét hivatott megközelíthetővé tenni. A korábbiakban ezt neveztük Kant nyomán figurális szintézisnek. Mivel Merleau-Ponty kapcsán már a szintézis modell megkérdőjelezéséhez érkeztünk, ezért helyesebb *figurális sematizációról* beszélni, amely a tárgytapasztalat, a tárgyi felismerés, a világgal való szakadatlan észleleti kontaktus talán legfontosabb formáló, értelemképző mozzanata. A tapasztalatleírás differenciális modellje ugyanakkor nem csak az észleleti forma rejtélyére koncentrál. Egy más típusú sematizáció is e modell alapjául szolgálhat, ez pedig nem más, mint a *nyelv differenciális sematizációjának* mozgása.

Kantnál egyetlen, átfogó sematizmusban történik meg az észleleti értelem és a nyelvi jelentés egymásra vonatkozása és egymáshoz illeszkedése. A jelentés és az észleleti forma izomorfiaja még Husserl számára is megkérdőjelezetlen kiindulópont, noha nála a noématikus értelem fogalmában már feszültségbe kerül a nyelvi-jelentéstani és a szemléleti mozzanat.⁶²² Maga a tárgyfogalom tűnik kétértelműnek, hiszen amennyiben a tárgy a ráirányuló tudat intencionális tárgya, akkor az irányulás – a szignitív-intuitív dichotómiának megfelelően – egyfelől lehetséges egy jelentésen keresztül, másfelől lehetséges egy észleleti adódás felől. A kétféle tárgyvonatkozás azonban nem illeszthető maradéktalanul egymáshoz.

Merleau-Ponty fenomenológiája – más értelemben ugyan – de ezt a kettősséget teszi láthatóvá, mégpedig két, elkülöníthető szinten. 1) Egyrészt számtalan példáját adja az egymáson túlcsapó többletek dinamikus mozgásának, ezen belül pedig az egyik alapvető különbség észleleti adódás és nyelvi megragadás különbsége. Merleau-Ponty behatóan elemzi az érzéki többletét a nyelvi megfogalmazáshoz képest, és ugyanígy a nyelvi jelentés kreativitását az érzéki adódás tartalmához képest. 2) A tapasztalatleírás differenciális modelljének kidolgozásával ugyanakkor lehetővé teszi, hogy ne csak az értelemképződés *esztétikája* (többletek rendszere), hanem az értelemszerveződés *logikájának* tekintetében is különbséget tegyünk észleleti és nyelvi „feldolgozás” között. Kései fenomenológiája nyomokban és utalásokban egy olyan fenomenológiai kutatás lehetőségét tartalmazza, amely az észlelés „gestaltista” logikája mellett a nyelvi értelem differenciális modelljét is alkalmazza. Ezáltal nem csupán repedés mutatkozik az értelem két szintje között (ahogy

⁶²² Lásd Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*, i. m. 73.

Husserlnél a noématikus értelem jelentésszerű és szemléleti vonatkozása között), hanem a két szint két, alapvetően különböző szerveződési logikát mutat. A keletkezés logikáját pedig valójában csak e két szerveződési logika együtteseként, egymásba ékelődéseként, ám újra és újra elkülönülő, párhuzamos pályájaként tudjuk elgondolni.

Ennek a Merleau-Pontynál nyomokban fellelhető kutatási iránynak az értelmét próbálom kifejtetni a következőkben.

1. Beszélő nyelv

A nyelv problémájának értelmezése Merleau-Ponty számára a nyelv különféle funkcióinak az értelmezését jelenti: vagyis a kifejezésnek, a kommunikációnak, az idealitás létrejöttének, az idealitás szedimentációjának megvilágítását. Ebben a fenomenológiai nyelvfilozófiájában – ahogy azt már más területek kapcsán megszokhattuk – mindenütt jelen van az a tendencia, hogy a nyelvet visszakösse ahhoz a testi-észleleti dimenzióhoz, amelytől a hibás gondolkodás minden erejével eloldani igyekszik. Nyelv és testiség ilyen összekapcsolása első pillantásra tűnhet a probléma elmosásának és a filozófiai kérdések értelmetlenné hígításának. Ha csak ennyi lenne Merleau-Ponty írásaiban, akkor ez a gyanú talán nem is lenne indokolatlan. Ezzel szemben úgy tűnik, hogy nyelv és testiség szoros kapcsolatának kimutatása nem a nyelv problémájának feloldása egy más szférában, hanem a nyelv problémájának új irányból való felvetése. A középponti kérdés: hogyan keletkezik a nyelvi értelem? Mi a nyelvi értelem eredete?

Mindenekelőtt emlékeztetnünk kell egy történeti-filológiai tényre. Merleau-Ponty az 50-es évek elején egy egész önálló nyelvfilozófia kidolgozására vállalkozott. Két mű lebegett a szeme előtt: egy igazságról szóló traktátus és egy nyelvfilozófiai vagy nyelvfenomenológiai elmélkedés. A nyelvről szóló könyv jó néhány fejezete elkészült 1951-ben, végül azonban Merleau-Ponty lemondott a könyv befejezéséről és az elkészült részek csak halála után jelentek meg *La prose du monde* címen. Feltehetően a szöveget szervező alapgondolat vált számára tarthatatlanná, nevezetesen az a gondolat, hogy a filozófia alapproblémái a nyelv jelenségén keresztül is megközelíthetőek. Egy 1960-ban rendezett konferencia jegyzőkönyve szerint Merleau-Ponty a következő megjegyzést tette: „a nyitottság a létre nem nyelvi természetű, az észlelésben található a beszéd születési helye”.⁶²³ Vagyis a nyelvet magát is

⁶²³ *Parcours deux*, i. m. 274.

csak az észlelés rejtélye felől érthetjük meg. Két tendencia látszik kirajzolódni Merleau-Ponty nyelvvel foglalkozó írásaiban:

1) A nyelv legfontosabb aspektusa a kifejezés és kifejeződés – és mint ilyen, a nyelv a testi észleléshez, a testi kifejezéshez, a testi kommunikációhoz köthető, mintegy a testi értelemképződés meghosszabbítása. Nyelv és testiség összefonódásának számtalan aspektusát mutatja meg Merleau-Ponty fenomenológiája: „A testünk számunkra sokkal több, mint eszköz: a testünk nem más, mint kifejeződésünk a világban, intencióink látható alakja.”⁶²⁴ A *világ prózája* című szövegnek ez az egyik vezérmotívuma: „Minden percepció és minden cselekedet, amely ezt feltételezi, vagyis testünk minden használata már *primordiális kifejezés*.”⁶²⁵ Illetve: „a beszéd működése, mint a világ tézisének visszavétele vagy visszahódítása, analóg a percepció rendjével és különbözik is tőle”.⁶²⁶

2) A nyelv nem pusztán a testi értelemképződés immár nem testi közegben való megismétlődése, hanem sajátos többletet hordoz. Ennek a többletnek kettős értelme van: a nyelv egyik teljesítménye a keletkező értelem megszilárdítása, a másik pedig a rögzült, külsővé vált értelem szedimentálódása. Vagyis a nyelvhez egyrészt az ideáció, másrészt az institúció mozgása kapcsolható. A nyelv ebben az értelemben annyiban több a testi értelemképződésnél, hogy lehetővé teszi az ideációt és az institúciót. „A nyelvi institúció modellként szolgálhat a többi institúció megértéséhez”⁶²⁷ – írja Merleau-Ponty egy 1951-es szövegben.

A *világ prózája* gondolatmenetének talán legfontosabb fogalmi újítása a beszélt nyelv (*langage parlé*) és a beszélő nyelv (*langage parlant*) elkülönítése. A beszélt nyelv az utólagos és már kifejező eszközzé merevedett nyelv. Ezzel szemben a beszélő nyelv az, „ami a kifejezés pillanatában hozza létre magát, ami lehetővé teszi a jelektől az értelemhez való átmenetemet”.⁶²⁸ Az értelem keletkezésének nyelvi formáját nevezi Merleau-Ponty beszélő nyelvnek, vagyis az értelem születésének a kifejezés eseményében tetten érhető eleven pillanatát. A nyelv nem gondolatok kifejezésére szolgáló és a gondolatokhoz képest külső hordozó, hanem a gondolat egyetlen lehetséges közege. Éppen ezért nem csak a testi működés, a testi kifejezés és a beszéd között van összefonódás, hanem a nyelv és a gondolat között is. „A nyelvnek soha semmi máshoz nincs viszonya, mint önnön magához: a belső

⁶²⁴ *Parcours deux*, i. m. 39.

⁶²⁵ Maurice Merleau-Ponty: *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969. 110.

⁶²⁶ *La prose du monde*, i. m. 173.

⁶²⁷ *Parcours deux*, i. m. 31. A *filozófia dicsérete* című írásban pedig ezt olvashatjuk. „A filozófia az anonim szimbolikus aktivitás felé fordul, melyből kiemelkedünk [...]. Azt a kifejezőképességet kutatja, melyet más szimbólumrendszerek pusztán használnak.” *A filozófia dicsérete*, i. m. 69.

⁶²⁸ *La prose du monde*, i. m. 17.

monológban a dialógushoz hasonlóan nincsenek »gondolatok«.⁶²⁹ Merleau-Ponty tehát azt állítja, hogy minden jelentés, még az egzakt tudományok ideális jelentésegységei is visszautalnak egy eredendőbb szférára, az instituált jelek és az általuk jelölt igaz jelentések között fellelhető eredendőbb, köztes szférára, ami nem más, mint az instituáló beszéd, az az a születőben lévő kifejezés esemény.⁶³⁰ A *Signes* előszava a következőképpen fogalmazza meg gondolkodás és beszéd összefüggését: „A kifejező működés a gondolkodó beszéd és a beszélő gondolkodás között zajlik, nem pedig – ahogy felületesen szokás mondani – a gondolat és a nyelv között.”⁶³¹

2. Struktúra és diakritikus rendszer

A működő nyelv vizsgálata azonban egy más aspektusát is megmutatja a nyelviségnek, egy olyan aspektust, amely úgyszólván keresztezi a testi kifejeződés fenomenológiai aspektusát. A nyelv teljes jelentősége akkor válik láthatóvá Merleau-Ponty számára, amikor elkezd a saussure-i nyelvészet eredményei alapján a nyelvről mint egészről és mint jelek rendszeréről gondolkodni. Nyelvfilozófiai elmékedéseiben így legalább három alapvető nyelvi dimenzió rajzolódik ki és mindhárom valamilyen módon kapcsolódik a beszélt, vagy működő nyelv eredetiségéhez. 1) Minden kifejezés eseménye visszaköthető a *testi kifejeződés*, a primordiális kifejezés mozgásához. 2) A kifejezés eseménye ugyanakkor egy *institúció* is, mégpedig kettős értelemben: egyfelől a képződő értelem rögzítése, husserli kifejezéssel *Stiftungja* vagy *Urstiftungja*, másfelől egy institúció, vagyis a már meglévő nyelv használata és működtetése. 3) A nyelvről való gondolkodás harmadik szintje annak a belátása, hogy a nyelv nem csupán instituált rend, hanem jelek tényleges és valóságos *rendszere*. A nyelv tehát kifejeződés, az értelem rögzülése és a jelek sajátos strukturálódása. A nyelv rendszerszerűsége a kifejezés testies jellege és a kifejezés nyelvi rögzítése mellett a harmadik legfontosabb mozzanat a nyelvről való gondolkodásban és a következőkben elsősorban ezt a harmadik mozzanatot szeretném megvizsgálni az értelemképződés dinamikus folyamatának összefüggésében.

A strukturalista nyelvészet az első olyan elmélet, amely a nyelv rendszerszerűségét és jelektől való elválaszthatatlanságát mélyrehatóan átgondolja. Merleau-Ponty nyelvfelfogása kapcsán elég csak néhány olyan strukturalista belátásra utalni, amelyet átvesz, felhasznál és beépít a gondolataiba. A nyelv nem elemek halmaza, amellyel gondolatokat fejezünk ki, a

⁶²⁹ I. m. 161.

⁶³⁰ I. m. 170.

⁶³¹ *Signes*, i. m. 34.

nyelv egész, mégpedig rendszeres egész, amelyen belül egy-egy adott szint elemei csak a többi elemmel való viszonyban határozhatóak meg. Ennek a nyelvészeti felfogásnak a legalapvetőbb és egyszersmind legmeghökkenőbb belátásai: 1) Nem a fogalom és a dolog tartozik össze, hanem a hangkép és a jelentés, vagyis – saussure-i terminusokkal – a jelölő és a jelölt. 2) Egy elem megváltozása az egész rendszer átrendeződését eredményezi. 3) A hangkép és a jelentés, vagyis a jelölő és a jelölt nem külön-külön változnak, hanem egyetlen egységként. 4) Az elemek nem önálló és pozitív léttel rendelkező entitások, az elemeknek csak negatív léte van, vagyis egy elem (nem csak a nyelvi jel, hanem a jelentés is) a nyelvi rendszerben csak különbségek egy meghatározott csomópontja. 5) A nyelvi rétegek rendszereinek alapmodellje a fonológia, a legtisztábban rendszerszerű és formalizálható rendje a nyelvnek.

A diakritikus jelző azt jelenti, hogy Saussure a nyelvet nem pozitív ideák rendszerére építi. A szinkrón rendszer olyan, mint egy boltozat ívében az elemek egysége: együtt képeznek egészet és együtt adják ki a szerkezetet. A nyelv mindenütt csak oppozíciók összetartozó, hálózatszerű rendszere, nem pedig önmagukban pozitív léttel rendelkező elemek együttese. Ez olyan horderejű belátás, amely Merleau-Ponty szerint forradalmasítja a nyelvről való gondolkodást, amellet, hogy a társadalomtudományok számára is új logikát kínál.

A nyelvi működés tehát kettős tengelyen zajlik. Van egy dinamikus, idői jellege, amely a kifejezés genezisének mozgása, az értelem megfelelő alakjának formálódása. És van ezzel szemben egy olyan rétege, amely a mindenkori nyelvi kifejezés háttérét, ha úgy tetszik formális tudattalanját jelenti, mégpedig a jelek oppozíciós rendszerének alakjában. Ez a kettősség megfelel a tudattalanul működő nyelv és a tudatossá váló beszéd különbségének. A nyelvi tudattalan, a nyelv „láthatatlanja” valójában a jelölők és a jelöltek olyan rendszerszerű hálózata, amelyet egy beszédeseményben valamilyen módon aktualizálunk. Ez a láthatatlan rendszer azonban nem olyasvalami, amit egy meglévő gondolat, vagy meglévő tapasztalati értelem kifejezésére alkalmazunk. A nyelvi tudattalan egyszersmind a tapasztalat tudattalanja is, hiszen csak olyasmit tudunk tapasztalni, ami valamilyen módon már illeszkedik a nyelvi struktúra által jelzett szemantikai tudattalanhoz.

A saussure-i strukturalista nyelvfelfogás felfedezése azért rendkívül jelentős Merleau-Ponty számára, mert értelmezhetővé és megragadhatóvá teszi a „láthatatlan értelem” fogalmát, vagyis a szemantikai tudattalant. Ezt a kifejezést ugyan nem használja Merleau-Ponty, de talán azért hasznos a bevezetése, mert jól foglalja össze az értelemgenezisnek azokat a mozgásait, amelyek valamiként a tapasztalat kifejeződéséhez, nyelvi alakot öltéséhez, gondolati tartalommal formálódásához köthetők. Ha csak annyit mondanánk, hogy

az észlelés mindig valamilyen értelemhez kapcsolódik, vagy hogy az észlelés spontán módon átcsap primordiális kifejeződésbe, akkor észlelés és nyelvi jelentés kapcsolatáról valójában nem mondanánk többet annál, hogy szervesen összetartoznak. A jelölők rendszerének strukturalista felfogása épp azt teszi lehetővé Merleau-Ponty számára, hogy az értelemgenezis konkrét folyamatáról, a keletkezés *logikájáról* is mondjon valamit.

A következő, 1959 szeptemberéből származó munkajegyzet az észlelés, a beszéd és a gondolkodás összefüggésében helyezi el Saussure elméletét. „A beszélő szubjektum egy tevékenységhez, egy meghatározott *praxishoz* köthető szubjektum. Nincsenek előtte szépen elrendezve, mint megannyi gondolattárgy vagy fogalom, a már használt és megértett kifejezések. Csak úgy birtokolja a szavakat, olyan *Vorhabéval*, ahogy a testem is előre érzi és birtokba veszi a helyet, ahova éppen igyekszik. Ez azt jelenti, hogy a beszéd alanya egy meghatározott hiány, egy bizonyos jelölőre irányuló keresés, ami azonban nem alkotja meg eleve, még e keresés előtt, a *Bildjét* annak, amit keres. [...] Saussure elgondolásai a jelölők közötti viszonyokról, a jelölők és jelöltek között fennálló kapcsolatról, illetve a jelentések közötti különbségként értelmezett jelentésről viszont egyenesen igazolni és megerősíteni látszanak az észlelésre vonatkozó elképzelésünket: az észlelés mint nem megfelelés, mint egy közeghez viszonyított eltérés...”⁶³² Merleau-Ponty két tekintetben használja fel analógiaként a saussure-i nyelvészet belátásait: egyrészt minden értelem valamilyen egészes struktúrába illeszkedik a maga formájával és sajátos jellegével, másrészt a formálódás alapvető mozzanata az elkülönülés, egy differencia kialakulása. Ez utóbbi tűnik a lényeges mozzanatnak és úgy gondolom, hogy a strukturalista nyelvészet modellje azért rendkívül izgalmas Merleau-Ponty számára, mert éppen a differenciálódás rejtélyes folyamatára ad jól kezelhető és világos mintát. Ha ugyanis nincsenek rögzített, ideális formák a tapasztalatban, akkor éppen az válik rejtélyessé, hogy miként jöhet mégis létre valamilyen eltérés, különbség és forma. Ha nincsenek sem tények, sem különálló gondolati formák, akkor egyáltalán nem magától értetődő, hogy megjelennek értelmes különbségek a tapasztalati folyamatban. A strukturalista jelelmélet analógiát szolgáltat a mozgás logikája számára: a különbségek éppen úgy alakulnak ki, ahogy a lehetséges hangok lehatárolt, de homogén mezején belül a fonológiai különbségek megjelennek: nem szubsztanciális, önmagukban megálló, a többitől független létezőként, hanem egy mező belső tagolódásának rendszerszerűen összefüggő elemeiként.

⁶³² *A látható és a láthatatlan*, i. m. 226.

5. Differenciálódás, különbség, eltérés

Bármilyen furcsának is tűnhet, de úgy tűnik, hogy a sematizáció mozgásának középponti eleme semmilyen saját létezéssel, saját értelemmel, saját valósággal nem rendelkezik, ennek ellenére minden értelem, létezés, forma alapvető mozzanata. Ez a nélkülözhetetlen elem a tiszta különbség. Merleau-Ponty többféleképpen is megnevezi az önmagában megragadhatatlan, de minden egyéb mozgás lehetőségfeltételét jelentő különbséget: különbözödés (*différenciation*), eltérés (*écart*), hiátus (*hiatus*), negativitás (*négativité*). Legelőbb is azt kell hangsúlyoznunk a különbség fogalmának értelmezésénél, hogy Merleau-Ponty nem Heidegger ontológiai differencia fogalmát veszi át és helyezi más kontextusba. Ha a differenciálódásnak van valamilyen modellje, akkor az semmiképpen sem a heideggeri ontológia, hanem sokkal inkább Saussure elképzelése a jelek differenciális rendszeréről és a gestaltisták elmélete a háttér-alak különbségről. Merleau-Ponty nem lét és létező különbségét kutatja, hanem a különbségnek azokat a konkrét mozgásait, amelyek a nyelvi kifejezésben és az érzéki észlelésben érhetők tetten. Ezek a mozgások persze nem ragadhatók meg frontálisan, ám a fenomenológiai tekintet megfelelő irányításával és előkészítésével valamilyen közvetett módon mégis megközelíthetőnek bizonyulnak. A konkrét különbségek az észlelés és a beszéd láthatatlan oldalát, meg nem jelenő tagolódását, háttérbe húzódó erezetét, ideghálózatát jelentik.

1. Az ontológiai űr lehetetlensége

A különbség, illetve az eltérés fogalmának értelmezésénél mindenféleképpen ki kell emelnünk néhány mozzanatot. 1) Merleau-Ponty nem úgy érti a különbséget, hogy az két létező között elhelyezkedő, vagy két létezőt elválasztó semmi lenne. Az eltérés (*écart*) nem két létező között húzódó, mégoly keskeny határsáv. Ennek következtében nem is olyan zóna, amely a létező tagadása lenne, vagyis hiánnyal, tiszta semmivel lenne „kitöltve”. 2) A különbség nem statikus fogalom, hanem csak egy dinamikus mozgás, illetve egy folyamat mozgásának közegében értelmezhető. Ha statikus különbségként fognánk fel, akkor aligha lehetne másként elgondolni, mint az ontológiai ürességet, a semmit, a vákuumot. 3) Merleau-Ponty néhány hangsúlyos szöveghelyen kijelenti, hogy az ontológiai üresség lehetetlen. „A

hiátus [...] nem pusztá űr, hiány, vagy nem-lét.”⁶³³ „A lét és a világ nem tények összessége vagy gondolatok rendszere, hanem az értelemnélküliség [non-sens] és az ontológiai űr [vide ontologique] lehetetlensége.”⁶³⁴ A különbség tehát nem az elszigetelt létezőkre töredezett világon belüli űr, hiány vagy semmi. A különbség a szakadatlanul artikulálódó létezés immanens, differenciálódó mozgásának megnevezése. A világ ugyanis nem tömör és változatlan belsővel rendelkező, egymástól a tiszta semmi révén elválasztott létezők aggregátuma, hanem olyan egész, amely nem töredezik részekre, de nem is tömörül homogén egységgé. A világ az állandó átalakulás mozgásában él, ez a mozgás azonban nem a káosz kavargása, hanem a formálódás, a keletkezés mozgása: Merleau-Ponty a létnek ezt a vízióját nevezi húsnak. 4) Mivel a differenciáció dinamikus folyamat, vagyis nincs benne statikus elem, ahogy nincs benne külső elem, forma, lényeg sem, ezért alapvetően az idő közegében értelmezhető. Az idő az a sajátos mozgás, amelyben a differenciák kibontakozása a „legadekvátabb” módon megjeleníthető. A differenciáció nem egy már készen meglévő fogalmi háló alkalmazása az észlelésben, hanem a tapasztalat legelemibb eseményeinek egymásra következő, egymást szakadatlanul felülíró sorozata. Nem tények vagy lények bukkanak fel a tapasztalás eseményében, hanem egymásba ékelődő differenciák és eltérések mentén bontakozik ki az a tagolódás, amelynek csak a felszínén jelenik meg tény és lényeg, érzéki anyag és fogalmi forma szembenállása. Ha a különbségeket a térbe vetítjük ki, akkor egy formát kapunk, világos belső határokkal és fővonalakkal. Ha azonban az időben gondoljuk el a differenciáció folyamatát, akkor egymásra következő különbségek sorozatát kapjuk: így ez a sorozat nem lehet lineáris (hiszen az is egyfajta térbe vetítés lenne), hanem csakis a differenciák állandó felülíródásának és visszacsatolódásának mozgása. Olyan mozgás tehát, amelyben egy későbbi különbség nem egyszerűen hozzáadódik, hanem át is írja a korábbi különbségeket. A mélység fogalma Merleau-Ponty ontológiájában különös módon nem a tapasztalat és a tárgy térbeliségét fejezi ki, hanem az értelem genezisének azt a sajátosságát, hogy nem teríthető ki a térbe, vagyis nem lineáris folyamat.

Az a gondolat, hogy a differenciáció csak az idő közegében értelmezhető, nem azt jelenti, hogy a differenciáció a transzcendentális szférában, annak legalapvetőbb szintjén, az időtudatban nyeri el végső értelmét. A differenciáció és az idő összefüggése nem köti vissza a hús ontológiáját a transzcendentális szintézis és az értelemadás gondolköréhez. Ha megnézzük, milyen példát ad Merleau-Ponty az eltérés megvilágítására, akkor rögtön világossá válik, hogy a különbség és az eltérés, vagyis a differenciáció mozgása ugyan

⁶³³ I. m. 168.

⁶³⁴ I. m. 134.

elválaszthatatlan az időtől, de ugyanígy elválaszthatatlan a testi, észleleti valóságtól is. Merleau-Ponty az egymást érintő kezek alappéldájára támaszkodik ebben az összefüggésben is: az érintésben természetesen nagyon közel kerül egymáshoz az érintő és az érintett felület, olyannyira közel, hogy az egyik átesaphat a másikba, vagyis érintőből érintett és érintettből érintő lehet. Az egymást érintő kezek azonban mégsem olvadnak össze, marad közöttük egy hiátus, egy meghatározhatatlan hézag, az a léttel nem rendelkező felület, aminek az egyik pillanatban a tapintó van az egyik oldalán és a tapintott a másikon, a másik pillanatban pedig fordítva. Ha eltűnne ez a hiátus, akkor megszűnne a tapintás is, és létrejönne az egybeolvadás, az egybeesés, az ontológiai fúzió. Másfelől a tapintó és a tapintott kéz közötti hiátus sohasem ontológiai űr, a semmi feltölthető térrészlete, hiszen a két kéz egymásra zárul. A hiátus a különböző lehetőségeket kijelölő, ugyanakkor önálló létmóddal nem rendelkező, viszont soha meg sem szűnő különbség.⁶³⁵

Valójában a hús fogalmának lényegénél járunk. Azt, hogy nem esünk egybe homogén módon a létezés egészével, de nem is választ el tőle ontológiai szakadék, vagyis azt, hogy a végtelen távolság és az abszolút közelség, tehát a tagadás és az azonosság között elhelyezkedő, egyikre sem visszavezethető viszonyban állunk a léttel, ezt a különös, köztes helyzetet nevezi Merleau-Ponty a hús sűrűségének (*épaisseur de chair*).⁶³⁶ A hús sűrűsége, kiterjedtsége és vastagsága azonban nem a különbség nélküli, homogén anyag masszáját jelenti, hanem olyan sűrűséget, amelyet szakadatlanul újraképződő, áthelyeződő, átrajzolódó különbségek tagolnak. Olyanok ezek a különbségek, mint az egymást érintő kezek közötti hiátus: nem egymástól elválasztott létezőket különítenek el, de soha nem is tűnnek el egy végső összeolvadásban. A hús az önmagát érintő, önmagát halló, önmagát látó, önmagát gondoló lét szakadatlanul differenciálódó valóságának a megnevezése.⁶³⁷

A hús tagolódása mindenekelőtt olyan különbségekre épül, amelyek nem logikai ellentmondást és nem ontológiai elválasztottságot jelentenek. Merleau-Ponty ontológiájában a különbség alapesete a tapintó kéz és a tapintott kéz közötti hiátus. Ennek a hiátusnak még az értelme, vagy iránya sem rögzített, hiszen egyszer ebben az irányban, máskor abban az irányban illeszkednek az egymást érintő kezek. A hiátus e mozgás során nem marad ugyanaz, hiszen nincs saját valósága, ténylegesen azonban nem is változik meg, hiszen a tapintás

⁶³⁵ „A hiátus tapogatódzó és letapogatott jobb kezem, az általam hallott és a megformált hang, taktilis életem egyik és másik pillanata között nem pusztán űr, hiány, vagy nem-lét; testem egésze és a világ egésze is állandóan áthidalja ezt a hiátust.” I. m. 168.

⁶³⁶ I. m. 145.

⁶³⁷ Ezt az önmagára hajlást redőnek (*pli*) is nevezi Merleau-Ponty. I. m. 165.

irányának megváltoztatása a kezek helyzetének megváltoztatása nélkül is lehetséges. El nem tűnő, de meg sem szilárduló különbségről van szó.

A reverzibilitás olyan létezők közötti viszony, amelyek nem esnek egybe sohasem, de nem is különülnek el egymástól tökéletesen: egymásba fonódnak, miközben különbözőek maradnak. Merleau-Pontynál nincs végső elkülönülés, sem az ontológiai differencia értelmében, sem az alteritás lévinasi értelmében, de nincs fúzió sem, hiszen a testem sűrűsége mindig valamilyen módon elválaszt a lét egészétől. A reverzibilitás értelme éppen az a fajta egymásba ágyazottság, amely nem válik homogén egymásba olvadássá. Reverzibilitás áll fenn a látó és a látható, a látható és a láthatatlan, a látható és a tapintható, a tapintó és a tapintott, a hallás és a beszéd, a beszéd és a nyelv, az én és a másik, az én és a világ, a gondolkodás és az észlelés között. A reverzibilitás azonban mindig magában hordozza a negativitás szerkezetét, vagyis a végső összeolvadás lehetetlenségét. Ez a negativitás ugyanakkor nem a logikai tagadás és nem is az ontológiai semmi fogalma alá tartozik. A reverzibilitás és a hús lényegi mozzanatait fejt ki a negativitásnak az a fogalma, amelyet 1) belső, 2) dinamikus és 3) folyamatszerű negativitásnak nevezhetnénk, vagyis a differenciálódás immanens mozgásának.

2. A többletek rendszere és a differenciálódás modelljei

Merleau-Ponty filozófiája a többletek egész rendszerét mutatja fel – és e tekintetben nincs jelentős különbség a korai és a kései gondolkodása között. A többletek témája talán Merleau-Ponty gondolkodásának legtöbbet értelmezett és kommentált aspektusa. Az érzékelésnek sajátos többlete van az észleléshez képest, az észlelésnek a kifejezéshez képest, a beszédnek a nyelvhez képest, a nyelvnek az intéciók szintjéhez képest, de ugyanígy a nyelvnek az észleléshez, a cselekvéshez, a gondolkodáshoz képest és még folytathatnánk. A többleteknek ez a burjánzó sokasága annak köszönhető, hogy Merleau-Ponty szerint a teljes és maradéktalan adekváció lehetetlen: az adekváció a szemlélet és a fogalom között az idealista metafizika ábrándja. A tapasztalat különféle szintjei között ugyanis nincs és nem is lehet teljes fedés, két összetevő között nincs és nem is lehet adekvát ismerethez vezető betöltődés. Az érzéki adottság túlnyúlik a fogalmiságon, hiszen mindig többet érzünk és érzékelünk, mint amit képesek vagyunk gondolatilag megragadni és nyelvileg kifejezni, a nyelvi-fogalmi elem pedig nem csupán formába préseli az anyagot a felesleges összetevők lemetzésével, hanem

gazdagítja is, vagyis a nyelvi asszociációk, kapcsolatok, összefüggések többletét is hozzáteszi az észleléshez.

A fenomenológiai értelemképződés szintjei egy bizonyos egymásra épülést mutatnak ebben az ontológiában. A legalapvetőbb szint az észlelés, ami minden egyéb valósághoz való viszonyt megelőz és megalapoz. Az észlelés ugyan már primordiális kifejeződés is, egy észlelési stílus megnyilvánulása, de konkrét kifejezéshez is vezet, ami az észleléshez képest többletet rejt magában. A kifejezés a maga részéről átcsap beszédbe. A működő nyelv pedig átalakul intézményesült, fogalmi nyelvvé. Legvégül pedig a nyelv minden intézmény számára mintát szolgáltat és a nyelvi, közös értelemképzés gyakorlatára ráépülnek a kulturális és egyéb intézmények. Ezek a magasabb értelemalakzatok azután persze visszahatnak a konkrét érzéki, életvilágbeli tapasztalatra is, és a felvázolt kör magába zárul, miközben minden szintje utal a többi szintre. Ahogy Merleau-Ponty írja, a szinteknek ettől az alapvető egymásba fonódásától és körköröségétől csak a tudomány tekint el, hiszen a tudomány szerint a tudás megszabadítja az embert megtestesülésének korlátaitól. A filozófiának ezzel szemben egy olyan kiindulóponttra kell helyezkednie, ahonnan a tudás nem megfoszt a megtestesüléstől, hanem átalakítja, magasabb fokra emeli a testi létezés valóságát.⁶³⁸

A többletek feltárása, az érzékiségben rejlő sokaság, egyáltalán érzékiségnek és létnek ez az alapvető összetartozása a fenomenológia vizsgálódás egyik legfontosabb eredménye és állandó témája. A fenomenológiai elmélkedés azonban nem állhat meg a transzcendentális esztétika szintjén: transzcendentális logikára is szüksége van, vagyis a logosz működésének egy olyan leírására, amely nem csupán a többletek tényét és az egymáshoz való viszonyukat vizsgálja, hanem az értelem keletkezésének formai összetevőit is, az értelem szerveződésének kétségbevonhatatlan strukturáltságát.

A döntő gondolat az, hogy a forma ebben az esetben nem fogalmi forma, vagyis az értelem genezisének leírása nem egy primordiális értelemcsíra, egy protoforma formává növekedése, hanem valódi folyamat: olyan keletkezés, amelynek az elején még nem megjósolható a folyamat végeredménye. Egy ilyen keletkezési folyamatot pedig nem lehet a fogalmi forma felől elgondolni. A keletkezés transzcendentális logikájának ezért nem a fogalmi forma, illetve a szintézis, hanem az elemi különbség, a mindent megelőző eltérés, az eredeti hiátus a kiindulópontja. Az így felfogott transzcendentális logika logosza nem a fogalmi és a gondolati formák alakzatainak egymáshoz illesztgetését végzi. A valódi

⁶³⁸ „Az ismeret, valamint a kommunikáció a másikkal, amelyet feltételez, az észleleti élet tekintetében eredeti formációk, ám meghosszabbítják ezt az észleleti szférát és átalakítva megőrzik, vagyis inkább szublimálják a megtestesülésünket, mint hogy eltörölnék.” *Parcours deux*, i. m. 42.

értelmeképződés belső logikája ugyanis sohasem kész formákkal dolgozik. Kiindulópontja a nyers és tiszta különbség eseménye, amely újabb különbségek hozzá kapcsolódásával a differenciálódás folyamatává válik. Nem kész formák kapcsolódnak tehát egymáshoz egy olyan szintézis préselődésében, amelyben a formához nem illeszkedő részletek lényegtelen apróságnak és lementszendő feleslegnek tűnnek, hanem a belső differenciáció hozza létre saját formai valóságát. Ez azonban nem pozitív forma, nem megmaradó és frontálisan megragadható valóság, hanem különbségek születése, tovább különböződése és egymásba íródása. Néhány megjegyzés ezzel kapcsolatban:

1. *Két logika különbsége:* A differenciálódás logikája számára Merleau-Ponty két modellt használ fel, a *Gestalt* logikáját és a nyelvi struktúra szemantikai logikáját. Mindkettő a differenciálódás logikáját, a differenciálódás folyamatának általános logoszatát próbálja megvilágítani. Ahogy már utaltam rá, felmerül a kérdés, hogy vajon az érzékelés és észlelés leírására szolgáló *Gestalt*-logika, a háttér-forma, illetve az egész-rész logikája vajon nem túlságosan különböző-e a szemantikai strukturálódás logikájától? Merleau-Ponty a kettőt ugyan egymás erősítésére igyekszik felhasználni, a két logika azonban, úgy tűnik, megőrzi sajátos belső eltéréseit. A differenciálódás folyamatának fenomenológiája azt is megmutatja, hogy a szintetikus formák gondolatának elvetése egyszersmind az észleleti forma és a fogalmi forma hasonlóságának, egybevágóságának vagy egymáshoz illeszthetőségének a gondolatát is megkérdőjelezi.

Nem arról van szó, hogy érzéki észlelés és nyelvi-gondolati megformálás túlcsap egymáson, vagyis hogy a tökéletlen illeszkedés miatt a többletek rendszere hozná létre a folyamat dinamizmusát. Ez egy lehetséges modell a többletértelem keletkezésének leírására és Husserli genetikus fenomenológiája, Merleau-Ponty korai észleléselemléte ebből a logikai modellből táplálkozik. Úgy gondolom, hogy Merleau-Ponty kései gondolkodása viszont ennek a modellnek az elhagyása. Az egymáson túlcsapó többletek gondolata ugyanis még megmarad a kanti-husserli transzcendentális szintézisek konstitúciós modelljében, abban a modellben, amely eleve pozitív léttel rendelkező észleleti „protoformából” és ugyancsak pozitív léttel rendelkező fogalmi formából indul ki – noha a genetikus fenomenológia tagadja e formák teljes illeszkedését. Merleau-Ponty ezen a ponton meghaladja a genetikus fenomenológia perspektíváját, de legalábbis kiindulópontot kínál e perspektíva felülvizsgálatához.

A hús ontológiája ugyanis az értelmeképződés folyamatának dinamizmusát nem a tökéletlenül illeszkedő formák és az érzéki sokaság fogalmi formán való átcsapása révén ábrázolja, hanem a differenciálódás mozgásával. Ebből a szempontból tekintve pedig a

differentiálódás két modellje nem izomorf, de egymásba átcsapó és egymáson túllendülő folyamat, hanem a differentiálódás két külön logikája. A *Gestalt* logikája és a nyelvi struktúra logikája nem a tökéletlen fedés viszonyában áll egymással. A két logika a differentiálódás két külön szerveződését képviseli, amelyek ugyan természetesen keverednek egymással a tapasztalatban, ám nem hasonlók, és még kevésbé izomorfak. Viszonyukat inkább talán úgy lehetne jellemezni, mint ugyanannak a folyamatnak két különböző, de egymásba ékelődő tengelye közötti relációt.

A *Gestalt*ként értelmezett organizáció a látás mezején és a diakritikus különbségek rendszere a nyelvi jelentések mezején egyrészt természetesen egymásba csúszik és ugyanannak a folyamatnak képezi két oldalát, másrészt a látás, az érzékelés, vagyis az esztétikai világ logosza nem ugyanazoknak a szabályoknak engedelmeskedik, mint a nyelvi formálódás logosza. A nyelvnek is van *Gestalt*-ja, a látás pedig úgy strukturálódik, mint egy nyelv, a kölcsönösség világos,⁶³⁹ mégsem ugyanarról a mozgásról beszélünk: a figura logikája alapvetően más, mint a diskurzus logikája.

2. Az írás: Ez utóbbit azzal is kiemeli Merleau-Ponty, hogy *A geometria eredetéről* szóló előadásaiban hangsúlyozza az írás jelentőségét az értelem képződésének és szedimentációjának folyamatában. Az írás nem csak annyiban érdekes a fenomenológia szempontjából, hogy fogalmi tartalmak jelszerű rögzítését teszi lehetővé. Természetesen ez is az írás egyik teljesítménye, de ez már meglévő, kialakult fogalmi tartalmakat feltételez, amelyek azután egy jellel megjelölhetők. Ez a szint még a statikus fenomenológia szintje. A genetikus vizsgálódás más vonatkozásokban is izgalmassá teszi az írás és egyáltalán a jelek alkalmazásának problémáját. Merleau-Ponty két mozzanatot emel ki, az egyik ezek közül már Husserlnél is megtalálható, a másikra ő hívja fel a figyelmet, de mindkettő szorosan az értelemképződés dimenziójához tartozik. 1) Az írás teszi lehetővé valamely eredeti alapítás, vagyis egy friss értelem rögzítését és átörökítését. Az írásnak nagyon fontos szerepe van az *Urstiftung*ok működésében: például a geometria létrejöttének folyamatában. Egyfelől persze az írás csupán külsődleges jel az ideális geometriai fogalommal szemben, másrészt azonban – és erre már Husserl is felfigyelt – elengedhetetlen az idealitás fogalmának létrejöttében. A leírás, lejegyzés, rögzítés teremti meg ugyanis az idealitás végtelen ismételhetségi lehetőségét. Az írás így egyszerre külső öltözet és konstitutív összetevő az idealitás

⁶³⁹ Ahogy az esztétikai világ logoszáról beszélhetünk, ugyanúgy beszélhetünk a nyelv *Gestalt*járól is (*Gestalt de la langue*). (Vö. *La prose du monde*, i. m. 53.) Másfelől a látás sem csak a *Gestalt* logikáját követi, hanem a látásról is elmondható, hogy úgy strukturálódik, mint egy nyelv. „A filozófus tudja, hogy a nyelv nem egy nyelv nélküli tökéletes közvetlenséget tör meg, hogy még a látás is [...] »úgy strukturálódik, mint egy nyelv«.” (A *látható és a láthatatlan*, i. m. 144.) Az utóbbi megjegyzés nyilvánvalóan és tudatosan Jacques Lacan híres megfogalmazására utal, amely szerint a tudattalan úgy strukturálódik, mint egy nyelv.

vonatkozásában. 2) Az írás azonban nem csak már meglévő jelek alkalmazását jelenti, hanem transzcendentális értelme is van: a differenciálódás folyamatának rögzítése. Az írás ebben az értelemben egy eredeti különbség megvonása, majd az ehhez kapcsolódó, ebbe ékelődő további különbségek megvonása és így tovább. Ezek a különbségek nem lépcsőzetesen, hierarchikusan épülnek egymásra, hanem átírják, felülírják, átrajzolják egymást. Nem csak az értelem leülepedésének mozgása számára kínál tehát modellt és támasztékot az írás, hanem a különbségek folyamatának mozgása számára is. Egy különbség megvonása vagy megszületése olyan esemény, amely a rákövetkező események hordozója is egyben, vagyis nem tűnik el nyomtalanul. *Nyomot hagy*, a nyom ebben az esetben persze nem térbeli rajzolat, nem a vadállat nyoma a hóban, amelyet a vadász követhet. A nyom ebben az értelemben transzcendentális nyom, annak a tisztán transzcendentális ténynek a kifejeződése, hogy az előző pillanat tartalma nem vész el, nem enyészik el „nyomtalanul”, megőrződik valamilyen módon. Husserl ezt a megőrződést retenciónak nevezte, Kant pedig a reprodukció szintéziseként beszélt róla. Az írás empirikus ténye modellt szolgáltat ehhez a tisztán transzcendentális teljesítményhez, és modellt szolgáltat ahhoz a másik tisztán transzcendentális teljesítményhez, amely a különbségek beíródásaként, egymásba ékelődéseként, a differenciálódás diakritikus folyamataként jelenik meg.

A keletkezés közegében csak különbségek vannak, de ezek nem állandó és rögzített különbségek, hanem egymásra vonatkoztatott, egymásba ékelődő, egymástól elmozduló különbségek, amelyek csak egy adott mezőn belül és mindenféle külső szervező elv nélkül jöhetnek létre.⁶⁴⁰ A különbségek eme játékának adja modelljét egyfelől a saussure-i jelelmélet, másfelől az írás, mint különbségek megvonása és megőrzése, továbbörökítése a folyamatban.

3. *A differenciálódás*: Nem az a rejtély Merleau-Ponty kései gondolkodásában, hogy az érzettartalom, a forma és a fogalom miként talál egymásra. Ha ezek eleve elválasztott elemek lennének, akkor persze a szintézisük lehetősége lenne a végső rejtély. Ehelyett Merleau-Ponty azt a kérdést követi, hogy milyen differenciálódási folyamat vezet el a forma, a fogalom és az érzéki tartalom elkülönüléséhez. Vagyis az egész perspektíva megváltozik: nem különálló elemek szintézise, hanem differenciális kibontakozás jellemzi a tapasztalás mozgását. A folyamat nem szintetikus, hanem diakritikus: az első esemény nem a sokféleség

⁶⁴⁰ Merleau-Ponty a khiazmus fejezetben egy különös kifejezést alkalmaz: „identité sans superposition, différence sans contradiction”, vagyis: egymásra helyeződés nélküli azonosság és ellentmondás nélküli különbség. Valójában az immanencia filozófiájának kulcsmozzanatait adja meg ezzel a kifejezéssel. Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964. 179. (Magyarul: „... a külsőnek és a belsőnek egymásra maradéktalanul nem illeszthető azonosságával, ellentmondás nélküli különbözőségével...” *A látható és a láthatatlan*, i. m. 154.)

megragadása és egybefogása, hanem egy különbség létrejötte, amelyet újabb és újabb különbségek létrejötte követ, megőrizve és felülírva az eredeti különbséget. Közben pedig minden egyes lépésnél „világ-sugarak” születnek, ami nem azt jelenti, hogy protoformák és prototárgyak bukkannak fel a fenomenális mezőben, hanem azt, hogy minden különbség egy olyan láthatatlan vonal meghúzása, amely háttérbe húzódásával egy látható vonalat (összefüggést, utalást, analógiát) tesz láthatóvá. A differenciálódás mozgása abban a közegben zajlik, amit Merleau-Ponty láthatatlannak nevez, a látható láthatatlánjának.

A differenciálódás nemcsak az érzéki túlburjánzásaként, a szintetizálhatatlan többletek mozgásaként írható le, hanem a *különbség logoszának* működéseként is. A differenciálódás számára pedig, ahogy láttuk, legalább három logika szolgál alapul: 1) a figura logikája: az egész-rész, illetve a háttér-alak logikája, amely egyszersmind a dimenzionalitást is hordozza; 2) a szemantikai mező differenciális logikája; 3) az írás logikája, vagyis a különbségtétel és jelhasználat transzcendentális mozgása. Más szóval: a figura logikája, a struktúra logikája és a jelek logikája. Ráadásul ezek a logikák valóban egymásba ékelődnek.

4. *A léptékek*: Ennek az egymásba ékelődésnek a legvilágosabb példája alighanem az egészlegesség logikájának a kapcsolata a szerveződés minden más lehetséges logikájával: e kapcsolat révén, vagy ennek értelmében beszélhetünk újabb egészek képződéséről, újabb szintek létrejöttéről, új, teljes kontextusok kialakulásáról, vagyis új *léptékekről*. Ez lehet új figurális lépték, de új szemantikai lépték is. Az egymásba illeszkedő és egymást meghaladó léptékek logikája ez eddig felsorolt logikák „síkbeliségét”, egymásra épülő rétegeinek egysíkúságát „térbelivé”, többdimenzióssá, egyszóval: valóságossá teszi.

Merleau-Ponty soha nem állítja azt, hogy vissza tudnánk térni valamiféle kezdeti, őseredeti állapotba, hogy megfigyeljük, miként zajlik az első különbségtevés, milyen az első transzcendentális gesztus, amelyre minden felépül. Ilyen kezdet nincs. Már eleve a differenciális mozgás közepén állunk és az észlelés eredendő, fogalom előtti állapotához sem tudunk visszatérni. Nincs nyers, tiszta kezdet, eredeti tapasztalat. A keletkezés logikája a már megindult és folyamatban lévő keletkezés logikája.

Zárszó

A könyv vizsgálódásainak témája tudat és valóság érintkezésének folyamata és ennek az érintkezésnek a bonyolult rajzolata, más szóval: az értelem fogalma. Az értelem azonban nem kimerevíthető alakzat, mivel nem azonos a nyelvi jelentéssel, de nem esik egybe az

észlelésben kibontakozó formával sem. Az értelem nem jelenik meg, nem válik „tárggyá”, mégis minden tárgyasulás és minden jelentésszerű kifejezés feltétele. A filozófiai hagyomány legnagyobb része az értelem felszíni megjelenéseit, a látható formát és a megragadható jelentést kutatta, ezért analitikusan járt el. Kant gondolkodása és Husserl statikus fenomenológiája a kialakult tárgytapasztalat elemeit és feltételeit kutatja, ezzel szemben a genetikus megközelítés az értelem egészének megvilágítására tör, ezért az értelem formálódásának dinamikus folyamatát igyekszik nyomon követni. Ez a tendencia már Kantnál is megjelenik a sematizmus fogalma körüli elemzésekben, Husserlnél pedig először ölt önálló formát a genetikus fenomenológiai kísérletekben.

Úgy vélem, az értelem fogalmának két alapvető jelentéskomponense van: egyrészt az értelem „láthatatlan”, vagyis a megjelenés feltételeként visszahúzódik a megjelenőből; másrészt az értelem nem rögzült alakzat (jelentés, szabály, látható forma), hanem állandó dinamizmus. Az értelem tehát alapvetően a sematizáció fogalmához köthető.

A könyv arra tett kísérletet, hogy az értelem nagyon összetett, sokalakú, mozgékony fogalmát egy sajátos aspektusból, a sematizáció aspektusából világítsa meg. A tapasztalat sohasem statikus alakzatok átmenet nélküli megjelenése egy atomi pillanatban, hanem folyamat. Az értelem fogalma a folyamat fogalmára utal, folyamat pedig mindig valamilyen értelemalakzat formálódásaként ragadható meg. Nem csupán tudat és tárgy szoros egymásra utaltságáról beszélhetünk, hanem folyamat és értelem összetartozásáról is.

A sematizmus és az értelemképződés folyamatának megragadása és leírása aligha lehetséges közvetlenül, hiszen itt a fenomenalitás szférájából visszahúzódó működésmódokról van szó. A közvetett megragadás pedig többféle lehetséges modellre támaszkodhat. A könyv igyekezett bemutatni, hogy az értelemképződés szintézismodellje az egyik a lehetséges változatok közül, de már ez is eltérő leírásokat tesz lehetővé: Kantnál a transzcendentális képességek, a produktív képzelőerő és a reflektáló ítélőerő kutatásával, Husserlnél a fenomenológiai tudattalan, vagyis az asszociáció, az affinitás, a transzcendentális ösztönök feltárásával, Heideggernél pedig a kivetülés, a temporalitás és a horizont szerkezetének leírásával. Az utolsó fejezetek belátása ezzel szemben az, hogy a dinamikus értelemképződés rejtélyes és nehezen megragadható sematizmusa nem csak a szintézis fogalma révén, hanem egy teljesen más alapformában is elgondolható.

Ha a tapasztalati értelemképződés leírását eloldjuk a szintézis modelltől, akkor a sematizmus egész problémaköre új kontextusba kerül. A sematizmus immár nem anyag és forma, tény és lényeg, szubjektum és objektum fogalmi szembeállításain keresztül jelenik meg, hanem a differenciálódás fogalma felől kap új értelmet. Az értelemképződés

differentiális modellje pedig világossá teszi, 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 azonban alapvetően különbözik a diakritikus különbségek logikájától.

Az eddigi elemzések a két alapvető forma közül az előbbinek, vagyis az észleleti értelemszerveződés logikájának szegődtek a nyomába és a figuratív sematizmus működését mint a „láthatatlan forma” rejtélyét igyekeztek megmutatni. A gondolatmenet, úgy gondolom, a dolog „logikájánál” fogva folytatódik egyfelől a nyelvi sematizáció különféle alakzatainak, a nyelvi értelemszerveződés működésmódjának elemzésével és a kétféle sematizmus egymáshoz való viszonyának feltárásával, másfelől a sematizáció ettől eltérő módjainak (történeti-szociális értelemképződés, affektív sematizáció) megközelítésével. Ez a könyv azonban ezen a ponton véget ér.

Bibliográfia

Immanuel Kant

Kants Gesammelte Schriften. Königlich Preussische (később: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, 29 kötet. Berlin, Walter de Gruyter, 1902- (AA)

- *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004.
- *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor és Tengelyi László, Budapest, Raabe Klett, 1998.
- *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2003.
- *Pragmatikus érdekű antropológia*. In: Uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris, 2005. 7-306.
- *Prolegomena*. Ford. John Éva és Tengelyi László, Budapest, Atlantisz, 1999.
- *A vallás a puszta ész határain belül*. In: Uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974. 134-363.
- *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére*. In: Uő: *Prekritikai írások*. Ford. Aradi László et alii, Budapest, Osiris, 2003. 217-254.

Edmund Husserl

Edmund Husserl Összegyűjtött Műveinek kritikai kiadása a Husserliana sorozatban jelenik meg 1950-től (először a Martinus Nijhoff, majd a Kluwer Academic, jelenleg a Springer kiadónál).

- *Logikai vizsgálódások. I. Kifejezés és jelentés*. Ford. Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás, *Passim* 2002 (IV./1) 1-70.
- *Logikai vizsgálódások. V. Az intencionális élményekről és azok „tartalmairól” (szemelvények)* Ford. Deczki Sarolta, Marosán Bence, Ullmann Tamás, Varga Péter András, Zuh Deodáth. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Imeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan, 2009. 21-46.
- *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 1998.
- *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002.

- *Egyetemes teleológia.* Ford. Kukla Krisztián és Takács Ádám. *Vulgo* 2004/1. 123-126.

Martin Heidegger

Heidegger műveinek összkiadása (*Gesamtausgabe* – GA) 1975-től a Klostermann kiadónál jelenik meg Frankfurt am Main-ban.

- *Kant és a metafizika problémája.* Ford. Ábrahám Zoltán, Budapest, Osiris, 2000.
- *A metafizika alapfogalmai.* Ford. Aradi László és Olay csaba, Budapest, Osiris, 2004.
- *A fenomenológia alapproblémái.* Ford. Demkó Sándor, Budapest, Osiris, 2001.
- *Lét és idő.* Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Budapest, Gondolat, 1989.

Ludwig Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein műveinek kiadásai közül a következőt használtam: *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

- *Filozófiai vizsgálódások.* Ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1998.
- *Észrevételek.* Ford. Kertész Imre, Budapest, Atlantisz, 1995.

Maurice Merleau-Ponty

- *La structure du comportement.* Paris, P.U.F., 1942.
- *Phénoménologie de la perception.* Paris, Gallimard, 1945.
- *Parcours deux 1951-1961.* Lagrasse, Édition Verdier, 2000.
- *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960,* Paris, Gallimard, 1968.
- *Éloge de la philosophie.* Paris, Gallimard, 1953. Magyarul: *A filozófia dicsérete.* Ford. Sajó Sándor, Budapest, Európa, 2005.
- *Signes.* Paris, Gallimard, 1960.
- *Le visible et l'invisible.* Paris, Gallimard, 1964. Magyarul: *A látható és a láthatatlan.* Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond, Budapest, L'Harmattan, 2006.
- *La prose du monde.* Paris, Gallimard, 1969.

További irodalom:

Aguirre, Antonio: *Genetische Phänomenologie und Reduktion* (Phaenomenologica 38). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

Almeida, Guido: *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls* (Phaenomenologica 47). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

Ambrus Gergely: A tudatosság. In: Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tözsér János (szerk.): *Elmefilozófia*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 297-318.

Bacsó Béla: „Az ego nem realitás”. *Kellék* 36 (2008), 33-40.

Bakonyi Pál: „Az ösztönösség fenomenológiája”. *Aspecto* 2009/1. 43-68.

Barbaras, Renaud: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Millon, 1991.

Barsotti, Bernard: „Qu'est-ce que l'affinité transcendante?” *Philosophie* 63. (1999.) 31-54.

Barsotti, Bernard: „Synthèse passive et affinité chez Husserl”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 1993/3, 379-400.

Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.

Bazil, Vazrik: *Ideal und Schema. Zu „Anhang zur transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*. München, Inaugural-Dissertation, 1995.

Bégout, Bruce: *La généalogie de la logique*. Paris, Vrin, 2000.

Bégout, Bruce: Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle. In: Jean-Christophe Goddard (éd.): *La pulsion*. Paris, Vrin, 2006. 139-182.

Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, Felix Meiner, 1989.

Bernet, Rudolf: Einleitung. In: Edmund Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1883-1917)*. Hamburg, Felix Meiner, 1985. XI-LXVII.

Bernet, Rudolf – Lohmar, Dieter: Einleitung der Herausgeber. In: Edmund Husserl: *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Husserliana XXXIII.) Hrsg. von Rudolf Bernet, Dieter Lohmar. Dordrecht – Boston – London, Kluwer, 2001. XVII-LI.

Bernet, Rudolf: Unconscious Consciousness in Husserl and Freud. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 199-219.

- Bernet, Rudolf: Intention und Erfüllung. Evidenz und Wahrheit. (VI. Logische Untersuchung, §§1-39, 67-70). In: Verena Mayer (Hrsg.): *Edmund Husserl Logische Untersuchungen*. Berlin, Akademie Verlag, 2008. 189-208.
- Brough, John B.: „The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness”. *Man and World* 5 (1972), 298-326.
- Caimi, Mario P. M.: *Kants Lehre von der Empindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*. Bonn, Bouvier, 1982.
- Carl, Wolfgang: *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.
- Carl, Wolfgang: Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage. In: Georg Mohr – Marcus Willaschek (szerk.): *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag, 1998. 189-216.
- Carman, Taylor – Hansen, Mark B. N. (eds.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Crary, Alice – Read, Rupert (eds.): *The New Wittgenstein*. London - New York, Routledge, 2000.
- Crawford, Donald W.: Kant’s Theory of Creative Imagination. In: Ted Cohen – Paul Guyer (eds.): *Essays in Kant’s Aesthetics*. Chicago – London, The University Of Chicago Press, 1982. 151-178.
- Curtius, Ernst Robert: „Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung”. *Kant-Studien* 1914 (19). 338-366.
- Dahlstrom, Daniel O.: „Transzendental Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten”. *Kant-Studien* 1984/1. 38-54.
- Dahlstrom, Daniel O.: „Kant und die gegenwärtige Phänomenologie”. In: Dietmar H. Heidemann – Kristina Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute?* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004. 100-125.
- Dastur, Françoise: *Husserl. Dès mathématiques à l’histoire*. Paris, P.U.F., 1995.
- Deczki Sarolta: „Ich kann – praxis és intencionalitás”. *Kellék* 36 (2008), 23-32.
- Deleuze, Gilles: *Empirizmus és szubjektivitás*. In: Uő: *Hume és Kant*. Ford. Ullmann Tamás, Budapest, Osiris, 1998.
- Desanti, Jean-Toussaint: *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques I*. Paris, Grasset, 1990.
- Detel, Wolfgang: „Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft”. *Kant-Studien* 69 (1978), 17-45.

- Drummond, John J.: The Structure of Intentionality. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 65-92.
- Drury, M. O'C: Some Notes on Conversations with Wittgenstein. In: Rush Rhees (ed.) *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa – New Jersey, Rowman and Littlefield, 1981.
- Eco, Umberto: *Kant és a kacsacsőrű emlős*. Ford. Gál Judit, Budapest, Európa, 1999.
- Farkas Henrik: „Vágy, esetlegesség, szükségszerűség”. *Aspecto* 2009/1. 5-18.
- Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl, 1992.
- Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg – München, Karl Alber, 1995.
- Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. I-II*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer, 1988.
- Freuler, Léo: „Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft”. *Kant-Studien* 1991/4. 397-413.
- Gurwitsch, Aron: „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie”. *Psychologische Forschung* 12 (1929) 279-381.
- Gurwitsch, Aron: *Théorie du champ de la conscience*. Bruges, 1957.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről III*. Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1960.
- Heinz, Marion: *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Amsterdam – Würzburg, Rodopi – Königshausen & Neumann, 1982.
- Henrich, Dieter: Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In: *Kant's Transcendental Deductions* (ed. Eckart Förster). Stanford, Stanford University Press, 1989. 29-46.
- Hess, Hans-Jürgen: Zu Kants Leibniz-Kritik in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe”. In: Ingeborg Heidemann – Wolfgang Ritzel (Hrsg.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1981. 200-232.
- Holenstein, Elmar: *Phänomenologie der Assoziation* (Phaenomenologica 44). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

- Hoppe, Hansgeorg: Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage. In: Georg Mohr – Marcus Willaschek (Hrsg.): *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag, 1998. 159-188.
- Hume, David: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál, Budapest, Helikon, 1973.
- John Éva: „Az ezerszög kalandjai”. *Világosság* 2008/2. 15-26.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története*. Budapest, Áron, 2000.
- Kemp Smith, Norman: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, Macmillan, 1923.
- Kenéz László: „Kant és egy mesterséges képzelőerő kritikája”. *Világosság* 2004/10-11-12. 215-235.
- Kern, Iso: *Husserl und Kant* (Phaenomenologica 16). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- Kleist, Edward Eugene: *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis* (Phaenomenologica 156). Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic, 2000.
- Komorjai László: „Doppler-effektus”. *Aspecto* 2008/1. 33-51.
- Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Phaenomenologica 161). Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic, 2002.
- Kugelschadt, Manfred: *Synthetische Reflexion*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998.
- Landgrebe, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1963.
- Lange, Ernst Michael: *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*. Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh, 1998.
- Laugier, Sandra: La psychologie, la subjectivité et la „voix intérieure”. In: Christiane Chauviré – Sandra Laugier – Jean-Jacques Rosat (éd.): *Wittgenstein: Les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*. Paris, Vrin, 2001. 39-60.
- Leclercq, Bruno: „Voir comme”, noèse, jeux de langage et monde de la vie. In: Jocelyn Benoist – Sandra Laugier (Eds.): *Husserl et Wittgenstein*. Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2004. 185-210.
- Lee, Nam-In: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (Phaenomenologica 128). Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic, 1993.
- Lengyel Zsuzsanna: *A végeesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. (Kiadatlan kézirat) 2009.
- Lohmar, Dieter: *Erfahrung und kategoriales Denken* (Phaenomenologica 147). Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic, 1998.

- Lohmar, Dieter: Wittgenstein, Husserl and Kant on Changing Aspects in Perceptions. In: Jocelyn Benoist – Sandra Laugier (éd.): *Husserl et Wittgenstein*. Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2004. 123-137.
- Lohmar, Dieter: *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Phaenomenologica 185). Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic, 2008.
- Lohmar, Dieter: Kategóriális szemlélet (ford. Zuh Deodáth). In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest, L'Harmattan, 2009. 103-130.
- Longuenesse, Béatrice: *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale*. Paris, P.U.F., 1993.
- Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation*. Paris, P.U.F., 1989.
- Metz, Wilhelm: *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart, Frommann – Holzboog, 1991.
- Métraux, Alexandre – Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München, Wilhelm Fink, 1986.
- Mezei Balázs: *A tiszta ész krízise*. In: Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 1998. II/261-330.
- Mezei Balázs: „A fenomenológia íve”. *Aspecto* 2008/1. 123-148.
- Moldvay Tamás: „Változás és idő. Néhány megjegyzés Arisztotelész és a fenomenológia viszonyáról”. *Aspecto* 2008/1. 11-32.
- Montavont, Anne: *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, P.U.F., 1999.
- Natterer, Paul: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003.
- Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest, MTA Filozófiai Intézete, 1991.
- Neumer Katalin: *A lélek aspektusai. Wittgenstein a Filozófiai vizsgálódások után*. Budapest, Gondolat, 2006.
- Orth, Ernst Wolfgang: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg – München, Alber, 1983.
- Papp Zoltán: „Az esztétikum tapasztalatelméleti kizsákmányolása Az ítélőerő kritikájában”. *Világosság* 2004/10-11-12. 125-132.
- Peter, Joachim: *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1992.
- Pintér Judit Nóra: „Nosztalgia és otthonosság”. *Kellék* 36. (2008), 101-108.

- Philonenko, Alexis: *Lecture du schématisme transcendantal*. In: Uő: *Etudes kantienues*, Paris, Vrin, 1982.
- Pippin, Robert B.: *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven – London, Yale University Press, 1982.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1963.
- Richir, Marc: *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble, Millon, 1990.
- Richir, Marc: *Phénoménologie en esquisse. Nouvelles fondations*. Grenoble, Millon, 2000.
- Richir, Marc: „A fenomenológia értelme A látható és a láthatatlanban” Ford. Takács Ádám. *Vulgo* 2004/1. 56-75.
- Ricoeur, Paul: *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986.
- Ricoeur, Paul: *Temps et récit I-III*. Paris, Seuil, 1983-1985.
- Rodemeyer, Lanei: *Developements in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention*. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 125-154.
- Rónai András: „Tanulhat-e egy fenomenológus a másiktól?” *Aspecto* 2008/1. 167-171.
- Rosales, Alberto: *Sein und Subjektivität. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2000.
- Saatröwe, Jürgen: *Genie und Reflexion. Zu Kants Theorie des Ästhetischen*. Karlsruhe, Schindele Verlag, 1971.
- Sajó Sándor: Az én és a Másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: Bokody Péter, Szegedi Nóra, Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 136-142.
- Savigny, Eike von (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein Philosophische Untersuchungen*. Berlin, Akademie Verlag, 1998.
- Schnell, Alexander: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble, Millon, 2007.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Sämtliche Werke Band I). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan, 2008.
- Sokolowski, Robert: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Phaenomenologica 18). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- Strawson, Peter F.: *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István, Budapest, Osiris, 2000.

- Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2005.
- Szabó Zsigmond: „A libidó antinómiája és a teremtő vágy”. *Aspecto* 2009/1. 69-94.
- Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2007.
- Szigeti Attila: „A tudatosság: rejtély vagy képesség?” *Kellék* 25 (2004), 23-64.
- Takács Ádám: Konstitúció és institúció. In: Kenéz László – Rónai András (szerk.): *A dolgok és a (szavak)*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 77-87.
- Tengelyi László: *Kant*. Budapest, Kossuth, 1988.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007.
- Toronyai Gábor: „Észösztön és történelmi teleológia Husserlnél. A fenomenológia valóságformáló lehetőségéről”. *Kellék* 36 (2008), 41-54.
- Tőzsér János: Általános bevezetés: a test-lélek probléma. In: Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tőzsér János (szerk.): *Elmefilozófia*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 9-85.
- Uehling, Theodore E.: *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, The Hague/Paris, Mouton, 1971.
- Ullmann, Tamás: *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan, 2002.
- Ullmann Tamás: Husserl és Kant. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest, L'Harmattan, 2009. 178-199.
- Varga Péter András: „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy”. *Magyar Filozófiai Szemle* 51 (2007/1-2). 21-74.
- Vermes Katalin: *A test étosza*. Budapest, L'Harmattan, 2006.
- Vető, Miklós: *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand I-II*. Grenoble, Millon, 1998-2000.
- Welton, Donn: The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 255-288.
- Westphal, Kenneth R.: „Affinity, Idealism, and Naturalism”. *Kant-Studien* 88 (1997). 139-189.
- Yamaguchi, Ichiro: *Passive Synthesis und Intersubjektivität* (Phaenomenologica 86). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1982.

Zahavi, Dan: Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness. In: Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 2003. 157-180.

Zuh Deodáth: *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. (Kiadatlan kézirat) 2009.