

**Marosán Bence Péter**

## **Kontextus és fenomén III.**

**Az Abszolútum anatómiája**

## Bevezetés

Az előző két kötet, melyben túlnyomórészt Edmund Husserl munkásságát elemeztük, s ezen keresztül próbáltunk következtetésekre jutni a tapasztalat szerkezetével és önszerveződésének alapvető jellegzetességeivel kapcsolatban, azzal a belátással zárult, hogy a tudat és a tapasztalat egyik legfontosabb sajátosságát annak *kontextuális* volta adja, vagyis az a tulajdonsága, hogy elemek, illetve tág értelemben vett elemi egységek *szinkronikusan és diakronikusan megszerveződő kapcsolatainak a rendszere*.

Most ezt a felismerést szeretnénk tágabb horizonton is gyümölcsözővé tenni; a husserli fenomenológia eredményeire támaszkodva, de a husserli filozófiára vonatkozó szűkebb elemzésektől elszakadva. A jelen kötet három nagy tematikus részre oszlik. Az elsőben („A tapasztalat architektonikája”) az általában vett tapasztalat alapszerkezetét szeretnénk közelebbi elemzés tárgyává tenni. Megpróbálunk leásni a tapasztalatot alkotó végső elemekig és viszonyokig, már amennyiben lehet ilyenekről beszélni;<sup>1</sup> és azután ezeket az elemeket és viszonyokat kívánjuk közelebről megvizsgálni; a tapasztalat egész folyamának vonatkozásában. Ezen elemek és relációk egymásra valamint az egészre való vonatkozását elemezve próbálunk végighaladni a tapasztalat főbb szerveződési szintjein, illetve ennek nyomán szeretnénk megvizsgálni az emberi létezés szempontjából néhány különösen fontos alaptapasztalatot. Mindezek során az első személyű tapasztalat immanenciájának síkján maradunk; az előbb említett témákat mind a radikális immanencia szemszögéből elemezzük.

A második főrész („A töredékes fenomén”) vezérgondolata az, hogy magának a fenoménnek (a megjelenésnek) a lényegéhez tartozik, hogy bizonyos végső, látszólag áthidalhatatlan, relativizálhatatlan (és redukálhatatlan) választóvonalak, *törésvonalak* jelentkeznek benne. Ezt a koncepciót, illetve az általa jelölt megjelenésformát *töredékes fenoménnek* nevezzük.<sup>2</sup> Ez a *transzcendencia* alapformáira utal; melyek a maguk részéről

---

<sup>1</sup> Vannak, akik szerint nem. Pl.: Komorjai László: *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2017. Végkövetkeztetéseivel, szándékaim szerint, összhangban lesznek a jelen kötet vonatkozó végkövetkeztetései; amennyiben én is vallom, hogy bizonyos tekintetben, bizonyos fokig tudunk csak „végső” elemekről és relációkról beszélni; valamint a rész és az egész folyamatosan és kölcsönösen meghatározzák és formálják egymást.

<sup>2</sup> A tapasztalatban jelentkező ilyen alapvető törések, megbicsaklások elképzelését, mint a fenomén lényegét leíró tényszerűség gondolatát, megtaláljuk pl. Schwendtner Tibor könyvében (*Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás története*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: különösen 14-17; ld. még ehhez: Marosán: „A töréspontok fenomenológiája”. In *Aspecto fenomenológiai folyóirat*, 2009, tél: 239-260), valamint Sajó Sándornál (*Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2014), illetve bizonyos formában Czétány Györgynél is (*A transzcendentális illúzió keletkezése és története: három szintézis harca egy egységes valóságért*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2015). Részben a „fenomenológiai aporetika” legalább Ricœurig visszanyúló gondolatáról van szó; (Ricœur: *Temps et récit I-III*. Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985. Ld. még: Inga Römer: *Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht: Springer, 2010. Marosán: „Inga

alapvető, egymásra nem visszavezethető fenoméntartományokat jelölnek ki. Bárhogyan, bárhová is mozduljunk el, ezek a törésvonalak valamiképpen újra és újra felbukkannak a tapasztalatban. A transzcendencia három, másra már nem visszavezethető alapformájával találkozunk, három alapvető ellentéppárral: 1) szubjektív-objektív (a tudattól független valóság transzcenciája), 2) reális-ideális (a jelentések, az általános ideális transzcenciája), 3) véges-végtelen (a végtelen transzcenciája).

A harmadik főrészben („Az indirekt metafizika ideája”) azt próbáljuk megmutatni, hogy ezek – az előző részben redukálhatatlannak, relativizálhatatlannak mutatkozó – törésvonalak hogyan helyezhetők el mégis egy folyamatfilozófia keretei között; anélkül, hogy az alapvető különbségeket megpróbálnánk elmosni; anélkül tehát, hogy az Abszolútumnak Hegel által emlegetett éjszakájához jutnánk, „amelyben, mint mondani szokás, minden tehén fekete”.<sup>3</sup> Ebben a végső részben arra vállalkozunk, hogy a nagy léttartományok egymásból való fokozatos kiemelkedését mutassuk be, illetve ennek során egymáshoz való alapviszonyukat. Ezen utolsó rész irányadó gondolata a valóság esemény jellege lesz; illetőleg – végső soron – esemény- és befejezettség-karakter szerves és dialektikus összefüggése.

Végül a *végtelen* lesz az az abszolút transzcendenciaforma, mely a transzcendencia és a különbség összes többi formáját relativizálja és önmagára vonakoztatja, anélkül, hogy ezzel sajátosságukat, sajátos voltukat és önállóságukat eltörölné. A végtelen mint végtelen azonban csak indirekt módon férhető hozzá; ez a zárórész ezért is kapta ezt a címet. Ebben a részben sokszor messzemenően hipotetikus elméleti konstrukciók filozófiai reflexiójáról, ezért ennek a résznek sok eszmefuttatását (talán a legtöbbet) magát is hipotetikus konstrukcióként, problémafelvetésként kell értenünk. Azzal a kérdéssel fogok küszködni, amivel a klasszikus német filozófia legtöbb élvonalbeli gondolkodója, valamint a fenomenológiai mozgalom számos szerzője: nevezetesen, hogy miként tehetünk szert filozófiailag legitimnek, megalapozottnak mondható megszólalási pozícióra az Abszolútummal (a létezés egészével) kapcsolatban. A szóban forgó részben a végtelen három nagy területével, típusával fogunk foglalkozni: a matematikai végtelen problémájával, az aktuális fizikai végtelenre vonatkozó felvetésekkel a kortárs elméleti fizikában és végtelenül a szellemi végtelennel, ahogyan az egyes vallásbölcseleti kísérleteken keresztül témává tehető.

---

Römer über das fragmentierte Phänomenon der Zeit”. In “Sic et non” Zeitschrift für Philosophie, 2011, No. 13: 1-15).  
Hyperlink:

[https://www.academia.edu/5284713/Roemer\\_Das\\_Zeitdenken\\_bei\\_Husserl\\_Heidegger\\_und\\_Ricoeur](https://www.academia.edu/5284713/Roemer_Das_Zeitdenken_bei_Husserl_Heidegger_und_Ricoeur)

<sup>3</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1973: 16. (Fordította: Szemere Samu).

A végkövetkeztetés itt is hasonló, mint amivel a klasszikus német filozófia főbb szerzői,<sup>4</sup> illetve a fenomenológia egyes képviselői (köztük Husserl) számára: a végső konkrétum az Abszolútum, melyhez képest minden partikuláris elvont és önállótlan. A filozófia végső célja: a konkrét, a maga teljességében, ami azonban az Abszolútum. Minden részleges, véges entitás, viszony, tulajdonság a maga teljes (teljesebb) értelmét csak az Abszolútum összefüggésében, a rá való vonatkozásban nyeri el. A kanti filozófia egyik maradandó tanulsága (végső soron: a kritikus követők számára is), hogy a végességet nem lehet minden további nélkül leküzdeni; az Abszolútumot, a végtelent, csak egy véges perspektívából tudjuk tematizálni. Az ember nyerhet bizonyos legitim rálátást az Abszolútumra, felvehet egy vele kapcsolatban filozófiailag megalapozottnak mondható pozíciót, de a saját árnyékát akkor sem tudja átugorni. A végesség álláspontjáról a végtelen nem tud kibontakozni a maga egészében. Márpedig, a dolgok egyetemes összefüggésénél fogva, csak az egész az igaz,<sup>5</sup> csak a végtelenben valóban azok a dolgok, amik, csak a végtelen a valódi konkrétum. Ebből az az elsőre paradoxonnak tűnő következtetés származik, hogy mindig úton vagyunk a konkrét felé, a konkrét egy eszmény. Mi mindig egy többé-kevésbé absztrakt álláspontot, nézetet képviselünk. A filozófia a naiv, reflektálatlan absztrakció és a teljes konkrétságában meg nem ragadható eszmény (az Abszolútum) közti térben, az utóbbihoz való úton létben bontakozik ki.

A jelen kötet folytatja az előző két kötet legfontosabb célkitűzését, mely végső soron egy fenomenológiailag megalapozott metafizikára irányult, illetve arra, hogy metafizikai kérdésekben filozófiailag, és speciálisan fenomenológiailag legitim módon megszólalhassunk. Az előző kötetekben ezt a kérdést döntően a husserli életműre vonatkozó elemzéseken keresztül tettük témává; mindenekeelőtt azt jártuk körbe, hogy maga Husserl miként vélekedett erről a problémáról, illetve a fenomenológiai metafizikához vezető utakról. Ezzel összefüggésben az „apodiktikus metafizika”<sup>6</sup> gondolatára utaltunk, mint Husserl erőfeszítéseinek végső céljára. Megállapítottuk azonban (és ez volt az előző kötetek talán legfontosabb hozadéka), hogy az „apodikticitás” soha nem lezárt, többé semmilyen többletet nem nyújtó evidencia vagy belátás, hanem az apodikticitás mindig nyitott; az apodiktikus belátás mindig más ilyen belátások hálózatába illeszkedik, és mindig a nyitottságba helyez bennünket. A korábbi kötetek továbbá nem pusztán filológiai célzatúak szerettek volna lenni, hanem végig azt a célt tartották szem

---

<sup>4</sup> Vö. Hegel: „Wer denkt abstrakt?”, in: *Werke 2. Jenaer Schrillen 1801-1807*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986: 575-581. Ld. még: Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, Budapest: T-Twins kiadó, 1993: 170sk.

<sup>5</sup> Hegel 1973: 18.

<sup>6</sup> Marosán: *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2017: 32, 92.

előtt, hogy a husserli felismeréseket, eredményeket a jelenlegi fenomenológiai, és végső soron metafizikai célú törekvések számára hogyan tudnánk gyümölcsözővé tenni.

A filozófia, úgy gondolom, ha hű akar lenni eredeti küldetéséhez és feladataihoz, nem mondhat le arról az igényről, hogy az *egészről*, s ennek keretei között: a metafizikai kérdésekről mondjon valamit;<sup>7</sup> (a „legfőbb és végső kérdésekről” – mint Husserl szokta mondani).<sup>8</sup> E tekintetben kulcsfontosságú, hogy hogyan is értjük a „metafizikát”. A huszadik századi filozófia ugyanis nem kis részben éppen a tradicionális metafizika kritikájáról szólt. A kontinentális filozófia számos képviselője, áramlata a hagyományos metafizikával szemben lépett fel. Így a fenomenológia is jelentős bírálatokat fogalmazott meg a metafizika hagyományosnak számító formáival szemben; már Husserlnél, és utána Heideggernél,<sup>9</sup> Derridánál, Rortynál (ha szabad őt ezen a helyen, az analitikus vonaltól való eltávolodását követően, szellemiségét tekintve a kontinentális hagyományhoz sorolni), Marionnál és másoknál is. Részben metafizika-ellenes irányzatként szerveződött meg az analitikus filozófia fontos forrásaként szolgáló logikai pozitivizmus,<sup>10</sup> és komoly metafizika-kritikákkal találkozunk a korai analitikus filozófiában is.<sup>11</sup>

Azután a metafizika, megváltozott formában, kezdett visszatérni a főáramú filozófiába, (sokak szerint – még kritikusai közül is – soha nem is sikerült igazából száműzni a metafizikát, mégpedig elvi okokból, a tapasztalat, a gondolkodás lényegi természetéből fakadóan nem). Az analitikus filozófián belül kialakult az azóta már nagy múltat maga mögött tudó analitikus metafizika, illetve a „tudományok metafizikája”. A kontinentális és speciálisan a fenomenológiai-hermeneutikai hagyományon belül szintén régóta eleven igény és törekvés a metafizika megreformálása, megújítása. Olyan igény ez, mely – mint láttuk – bizonyos formában magához Husserlhez nyúlik vissza, akinél egész életén át tartó törekvés volt, hogy a metafizikát fenomenológiai alapokra helyezze.<sup>12</sup> A kortárs fenomenológia is intenzíven a

---

<sup>7</sup> Az első kötet mottójául is idézett husserli megállapítás szerint: „A lappangó észt önnön lehetőségeinek megértésére ösztönöznö, s ezáltal beláttatni vele, hogy a metafizika lehetősége az igazi lehetőség”. (Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1998/1: 32. [Fordította: Berényi Gábor és Mezei Balázs]).

<sup>8</sup> Pl.: Husserl: *Kartézianus elmékedések*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2000: 155, 173. (Fordította: Mezei Balázs). Uő. 1998/1: 25. Uő.: „Fenomenológia”. In uő.: *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat kiadó, 1972: 222. (Fordította: Baránszky Jób László).

<sup>9</sup> Ehhez különösen: Schwendtner 2008.

<sup>10</sup> Ennek paradigmátikus értékű szövege: Rudolf Carnap: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1972: 61-92.

<sup>11</sup> Mindenekelőtt a kései Wittgensteinnél.

<sup>12</sup> Ezzel kapcsolatban lásd az előző kötetek vonatkozó részeit, illetve részben: Tengelyi: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014.

metafizika megújításának útjait keresi.<sup>13</sup> Mint Jean-François Courtine fogalmazott: „a metafizika végének a végét” éljük.<sup>14</sup> Ezzel, ahogy én látom, a filozófia tulajdonképpen eredeti feladatához szeretne visszatérni. A jelen kötettel is ezekhez a törekvésekhez szeretnék hozzájárulni.

Fontos hangsúlyozni a kortárs, és a jelen műben elsősorban szem előtt tartott, speciálisan fenomenológiai metafizika (metafizikák) és a tradicionális metafizika (metafizikák) közti döntő különbséget, ami mindenekelőtt *a kizárólagosságról, az univerzalitás-igényről való lemondásban* áll. Nincs semmi véglegesen lezárt, semmi egyszer s mindenkorra eldöntött. A jelenlegi fenomenológiai irányultságú metafizikai kísérletek lényegi jellemzője a nyitottság *motívuma*. Ez találjuk, hogy a sok közül kiemeljük pár, általunk fontosnak tartott, magyar vonatkozású példát, Tengelyi László sajnálatosan befejezetlenül maradt kései metafizikai vállalkozása esetében, illetve Vető Miklósnál és Mezei Baláznál – a nyitottság, az újdonság mint központi téma.<sup>15</sup>

A jelen könyv is az ilyen jellegű metafizikai kísérletek sorába szeretne illeszkedni; a fenomenológiai metafizikához, mint végtelen projekthez, szeretne hozzájárulni. Nem kívánunk semmi véglegeset, semmi egyszer s mindenkorra eldöntöttet mondani. Véges perspektívából szeretne mondani néhány, bizonyos fokig talán megalapozottnak mondható állítást (néhol inkább sejtést, hipotézist) a létezés egészével, illetve, ahogyan Husserl gyakran fogalmazott, „a legfőbb és végső kérdésekkel” kapcsolatban. Ez egyike a filozófia paradoxonjainak: a „végső” kérdések tekintetében nincsenek végső válaszok, nem mondhatunk semmi végsőt, semmi befejezettet. (Igazából a filozófia egyetlen jelentősebb kérdésének vonatkozásában sem lehet valamit egyszer s mindörökre elintézettnak mondani).<sup>16</sup> A jelen kísérlet is ebbe a paradoxonba szeretne beleállni.

---

<sup>13</sup> Ehhez mindenképpen szeretném az olvasó figyelmébe ajánlani Inga Römer általam alapvető jelentőségűnek tartott tanulmányát: „Mi a fenomenológiai metafizika?”. In Marosán Bence Péter és társai (szerk.): *Élettörténet, önazonosság, sorsesemény. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 282-294.

<sup>14</sup> Jean-François Courtine: *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005: 13.

<sup>15</sup> Tengelyi 2014. Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága. I-II köt.* Gödöllő: Attraktor, 2004. *Religion and Revelation after Auschwitz*. London/New York: Bloomsbury, 2013. *Radical Revelation. A Philosophical Approach*. London/New York: Bloomsbury, 2017. Vető Miklós: *L'élargissement de la métaphysique*. Paris: Hermann, 2012.

<sup>16</sup> Tisztában vagyunk a „semmi sem lezárt” mondatban rejlő önreferencialitásnak; az abban rejlő problémának, hogy vajon az a kijelentés sem tekinthető-e lezártnak, mely szerint „semmi sem lezárt”? Itt arra szeretnénk utalni, hogy a lezárttság és nyitottság közti feszültség metaszínten egy játékteret alakít ki a filozófiai (általában a teoretikus) reflexió számára, melyben a lezárttság és nyitottság közti oszcillációban bontakozik ki a gondolat, illetve a reflexív aktus. Végül azt szeretnénk hozzátenni, hogy a „lezárttság” ebben az összefüggésben, ahol mégis el kell, hogy hangozzék, mindig relatív lezárttságot, a kutatás egy bizonyos fokához, állapotához viszonyított befejezettséget jelent.

Véges álláspontról véges kérdéseket és válaszvázlatokat fogalmazunk meg a végtelennel kapcsolatban – mint minden józan és kellőképp önreflexív fenomenológiai metafizikai kísérlet (általában: mint minden ilyen metafizikai kísérlet a kortárs filozófiában). Emellett azonban hiszünk abban is, hogy ezek a kérdésfelvetések és válaszkísérletek nem szükségképpen összeegyeztethetetlenek egymással, és lehetséges az egyes filozófiai, fenomenológiai pozíciók között az értelmes, gyümölcsöző *párbeszéd*; ami által mi együtt nagyobb (bár még mindig véges) rálátást nyerhetünk az egészre. Emögött az az előfeltevés húzódik meg, mely szerint, ha akadnak is (a végességből következően) törésvonalak, össze nem illő elemek a valóság némely átfogó filozófiai interpretációjának, mégis kell, hogy legyenek olyan pontok is, amelyek mentén két különböző nézőpontot, holisztikus értelmezést képviselő gondolkodó mégis egyetérthet, mégis azonosulhat a másik fél felfogásának bizonyos részleteivel, részeivel. Ezzel ahhoz a (már Husserlnél is meghatározó szerepet betöltő)<sup>17</sup> filozófiai meggyőződéshez csatlakozom, mely szerint a filozófia lényeges része kellene, hogy legyen a diskurzus, a filozófiai reflexió interszjektív karaktere, a filozófusok közti értő, egymásra nyitott, figyelmes és önkritikára kész dialógus, illetve kommunikáció.

A jelen könyvben felvázolt metafizikai kísérlet végig transzcendentális alapvetésű szeretne maradni, amennyiben végig hangsúlyozzuk a belátások és tapasztalatok első személyű perspektívához kötöttségét, valamint azok lényegi – egy véges első személyű perspektívából fakadó – végességét. A filozófiai reflexiók és konstrukciók mind egy különös szubjektum teljesítményei. Ezzel együtt az itt megfogalmazott vázlat szeretne mindvégig, minden pontján nyitott lenni a filozófiai, és általában a teoretikus párbeszédre, az új tapasztalatokra, valamint azzal az igénnyel lép fel, hogy az új természettudományos, illetve általában pozitív tudományos eredményeket integrálja – anélkül, hogy abba a hibába esne, amit Tengelyi „naturalista autarkhizmusnak”<sup>18</sup> nevezett, (mely nála egyfajta naiv pozitivizmust, illetőleg szcientizmust jelentett). Röviden: a végtelen véges metafizikai (tehát a végtelenre, ebben az összefüggésben: mint nyitott egészre irányuló) reprezentációja szeretne lenni; készen arra, hogy más reprezentációkkal kommunikálva tovább fejlődjön.

---

<sup>17</sup> Ehhez többek között: Robert Sokolowski: “Husserl’s Discovery of Philosophical Discourse”, in *Husserl Studies*, 2008 (24): 167-175

<sup>18</sup> Tengelyi 2014.

## I. rész. A tapasztalat architektonikája. Az immanencia

A kötet első részében a tapasztalat legáltalánosabb vonásait és elemeit vesszük szemügyre, az immanencia szemszögéből. Ezek a vizsgálódások fognak elvezetni majd a második részben a transzcendencia legáltalánosabb formáinak és tartományainak konstitúciójához. A tapasztalat szerkezetrajzában és alapelemeinek meghatározásában a legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy a tapasztalat főbb alkotóelemei között nincs olyan egyértelmű hierarchikus (alá és fölé rendeltségi viszony), mint azt a hagyományos filozófiában sokáig gondolták, sőt, problematikus „egyszerű” vagy „végső” alkotóelemekről beszélni. Az „érzékiesség” nem férhető hozzá olyan egyszerűen és közvetlenül, mint arra sokan hajlamosak voltak gondolni; ugyanakkor a „fogalmiság” sem mentes teljesen az érzékiességtől, szemben azzal, mint azt többen vélték. Ezzel szoros összefüggésben: az is kérdésesnek tűnik, hogy az érzékiesség világosan alárendelhető-e a fogalmiságnak oly módon, mint az a hagyományos filozófiában sokáig, sokszor legalábbis kézenfekvőnek számított; hogy az érzékiesség lenne az az alacsonyabb réteg, amelyre a fogalmiság (a gondolkodás) ráépülne. Nem azt mondjuk, hogy nem lehet alá-fölé rendeltségi, illetve származási viszonyokat megállapítani az egyes tapasztalati regiszterek, rétegek és elemformák között; azt mondjuk, hogy nem csak ilyen viszonyok vannak, hogy a tényleges helyzet ennél sokkal bonyolultabb. Azt sem mondjuk, hogy ne lennének bizonyos fokig, relatíve végső elemek a tapasztalatban. Azt állítjuk, hogy abszolút értelemben végső elemekről beszélni bizonyos mértékig problematikus. Az érdekesség az, hogy a tapasztalat finomszerkezetének mélyreható elemzése során körköröségek, kölcsönös feltételezettségek bukkannak elő; valamint a különböző rétegek és regiszterek közti, minden korábbi feltételezésnél bensőségesebb egybefonódások, egymást áthatások. Mindezzel a tapasztalat olyan nem-fundacionalista elmélete felé haladunk, amilyennel a legutóbb például Komorjai László e tekintetben alapvető fontosságú könyvében találkozhattunk.<sup>19</sup>

A jelen főrész célja, hogy az őspasszivitástól, a szubjektivitás bizonyos szempontból legelemibbnek tekinthető formáiból és működésmódjaiból kiindulva eljussunk az interszubjektív élet teljes konkrétságáig, hogy a teljesen konkrét világkonstitúció bizonyos vonatkozásban kiemelkedő elemeit, formáit és viszonyait bemutassuk. A korábbi részekből eltérően itt számos ponton túl kell lépnünk Husserl filozófiáján, akinek eredményeire természetesen mindvégig támaszkodunk; de – mint azt a kötet Bevezetőjében is hangsúlyoztuk

---

<sup>19</sup> Komorjai 2017.



– a jelen műben jóval szélesebb horizonton fogunk mozogni. Ahogy fentebb mondtuk: kérdésesnek bizonyul, hogy a tapasztalat egyes regisztereit, rétegeit valóban világosan külön tudjuk-e egymástól választani, hogy valóban egyértelmű alá-fölé rendeltségről, rétegződésről van szó e regiszterek és rétegek között; és az is legalábbis problematikusnak bizonyul, hogy abszolút értelemben beszélhetünk-e végső elemekről és relációkról a tapasztalatokról. Az viszont legalább bizonyos mértékig tarthatónak tűnik, hogy a dinamizmus és a komplexitás fokai között többé-kevésbé egyértelmű, világosan körülhatárolható különbségeket meg tudunk állapítani. A főrész vezérfonalát ez alkotja. Amellett, hogy mindenütt megpróbáljuk kimutatni az egyes rétegek és regiszterek egymásra utaltságát, kölcsönös meghatározottságát és feltételezettségét, az ellentétpárok egymásba fonódását és egymásba való átfordulását, a kevésbé dinamikusabból dinamikusabb, a kevésbé komplextől a komplexebb irányába haladunk.

Az első rész három fejezetből áll. Az elsőben a tapasztalatot alakító legalapvetőbb elemeket és összefüggéseket szeretnénk tisztázni, („Archeológia”). A második témája egy olyan terület lesz, melyről – ismereteim szerint – legalábbis kevésbé mondható, hogy a filozófia legintenzívebben tárgyalt kérdései közé tartozna: nevezetesen a minden cselekvésünkben munkálkodó, annak mintegy „üzemanyagául” szolgáló *energia* jelenségéről lesz szó; arról, hogy mi ennek az energiának a forrása és mibenléte, („Energetika”). Általános tapasztalat, hogy néha fáradtnak, erőtlennek érezzük magunkat, máskor pedig energikusnak, tettekre készek. Az energia áramlik a szubjektumban (és a közösségekben), mennyisége nő vagy csökken, jellege, iránya változik. Ezeknek a jelenségeknek (az energia fenoménjének mint olyannak, és a vele összefüggő területeknek) nem csak fizikai-naturalista leírása lehetséges, hanem tisztán az immanencia mezejére szorítkozó, szigorú fenomenológiai analízise is. Az energia fenoménjének vizsgálatán keresztül szeretnénk eljutni a konkrét individuális és interszubjektív praxisig. Ennek eredményeivel és megnyilvánulási formáival foglalkozik a harmadik fejezet, melynek fő témája a végső soron mindenféle materiális produktumokban beteljesülő világkonstitúció konkrét, tartalmas módjai, („Kozmológia”). Ebben a fejezetben megvizsgáljuk az ember képességét arra, hogy világot („kozmosz”), világokat teremtsen, valamint e képesség látható, közvetlenül is tapasztalható formáit. Ennek negatív formáját is tárgyaljuk: néhány főbb módot, ahogyan egy világ sérül, hanyatlásnak indul vagy lebomlik, illetve az ember azon képességének bizonyos megnyilvánulási módjait, hogy már formálódott világokban kárt tegyen, vagy elpusztítsa azokat, („káosz”).

A fejezetek kifejtése során próbálunk bizonyos logikai rendet felállítani, és azon végighaladni – a dinamikusabb és komplexebb tapasztalati és szubjektív működési módokig és formáikig. Annak tudatában, hogy a filozófiai reflexió, tematizálás érdekében kénytelenek

vagyunk bizonyos absztrakciókba bocsátkozni; nevezetesen – mindenekelőtt – eltekinteni attól, hogy – mint az előbb említettük – mindenütt körkörösségekkel, kölcsönös meghatározottságokkal van dolgunk. Ugyanakkor ez utóbbira is folyamatosan fogunk utalni. A *kontextus*, melyről ebben a kötetben szó lesz, egy megbicsaklott, kicsavart, escheri szerkezetű kontextus. A tapasztalatban lényegi módon előállnak bizonyos aszimmetriák, amelyekről a tapasztalat mondhatni „billegni” kezd. Mindig némileg labilis, soha sincs teljes egyensúlyban. Metastabil. Az újabb magyar nyelvű fenomenológiai irodalomban ezeket a felismeréseket megtaláljuk Sajó Sándornál, aki „megtört totalitásról” (és az azzal járó lényegi aszimmetriákról) beszél,<sup>20</sup> és Komorjai Lászlónál is, aki bár az ellentétpárok egymásba szövődő, körkörös és kölcsönös genezisééről beszél, végül mégis bizonyos kiegyensúlyozatlanságokhoz, aszimmetrikus struktúrákhoz jut el; könyvében az „ugrás” fogalma mégis bizonyos módon előtérbe kerül a többi fogalomhoz és szerkezethez képest.

A fejezetek során előkerülnek majd az emberi létezés bizonyos alaptapasztalatai is, melyek fényt vethetnek az általában vett tapasztalat egyes lényegi sajátosságaira, jobban érthetővé tehetik azokat.

## **1. fejezet. A tapasztalat alapelemei. Archeológia**

A fentebbi fejtegetések után joggal merülhet fel a kérdés, hogy valóban lehet-e a tapasztalat alapelemeiről beszélni? Abszolút értelemben talán nem, legalábbis problematikus. Relatív értelemben azonban bizonyos joggal mindenképpen. Ehhez absztrakciókhoz kell folyamodnunk, legalábbis – mondjuk úgy – „műtétetekhez”. A tapasztalat egységes szövedékéből, eleven, önszervező és önfenntartó organizmusából kell kimetszenünk bizonyos részeket, részösszefüggéseket, illetve ebből kell mintegy kioperálnunk bizonyos, egyébiránt önállóan alrendszeret. Fentebb azt mondtunk, hogy abban az eleven és nyitott rendszerben, ami a tapasztalat, mindegyik elem és réteg áthatja, meghatározza egymást, és problematikus egyiket leválasztanunk vagy elkülönítenünk a többitől. A tisztánlátás érdekében mégis erre kényszerülünk; (hogy azután később, egy utólagos rekonstrukció keretei között, mégis megpróbáljuk helyreállítani az egészséges összefüggéseket; hasonlóan ahhoz, ahogy egy orvos az operáció után összevarrja a felnyitott szöveteket). A jelen fejezetben döntően a szemlélethez tartozó, kevésbé dinamikus tapasztalati elemeket és regisztereket fogunk megvizsgálni. Tisztában vagyunk e kijelentés problematikus jellegével, hiszen passzivitás és aktivitás maguk

---

<sup>20</sup> Sajó 2014.

is egymásra vonatkoztatott fogalmaknak, jelenségeknek bizonyulnak, ahogy kontempláció (szemlélődés) és praxis is szervesen áthatják, meghatározzák egymást (a praxisban is vannak kontemplatív, a kontemplációban pedig aktív, praxis-jellegű elemek, motívumok). A tapasztalat korábban emlegetett „megbicsaklása” már itt, ezen a szinten bekövetkezik: a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy a tapasztalat legalsóbbnak, legelemibbnek mutakozó rétegeiben is az aktív mozzanat, az aktivitás az uralkodó, a meghatározó; hogy passzivitás és aktivitás szembenállása aszimmetrikus struktúra, amelyben az aktivitás bizonyos tekintetben a kezdeményező, az elsődleges motívumnak tűnik. Az „őspasszivitás” (hogy a kései Husserl egyik terminusát használjuk) úgy mutakozik meg, mint az aktivitás legalsóbb foka.

A szubjektivitás, a tapasztalat bizonyos működésmódjait, regisztereit – amelyek máskülönbén szintén szervesen összetartoznak a fejezetben tárgyalt jelenségekkel – tematikus okokból később, a következő fejezetben („Energetika”) fogunk tárgyalni: mindenekelőtt az érzések, az érzelmek régiójáról van szó. Ezeket már a tapasztalat aktívabb, dinamikusabb rétegei, illetve az aktivitást, a konkrét gyakorlatot közvetlenebbül támogató mozzanatok között tárgyalom. Itt megint azzal szembesülünk, hogy aktivitás és passzivitás olyan bensőséges módon összefonódnak egymással, hogy módszertani és egyéb (tematikus) szempontok alapján kénytelenek vagyunk meghozni ilyen döntéseket. Hasonló a helyzet a jelen fejezet utolsó pontjának esetében: a jelen fejezet végén tárgyaljuk a fogalmi gondolkodás és a nyelviség kérdéseit, összefüggéseit. Egyfelől tisztában vagyunk vele, hogy ez utóbbiak nagyon is aktív teljesítmények; sőt, a nyelv esetében joggal felvethető, hogy az igazából csak a komplex, közösségi létformák szintjén világítható meg elégségesen (ez mondjuk, végső soron, minden tapasztalati formáról és teljesítményről megállapítható), és ezért inkább a harmadik (a jelen rész) utolsó fejezetében kellene tárgyalnunk. Másfelől azonban a fogalmiság, a nyelviség, annyira lényegi és kikerülhetetlen módon járul hozzá a szemléletiség konkrétá tételéhez, ahhoz, hogy a szó szigorú értelmében beszélhessünk szemléletekről, hogy az megköveteli, hogy a fogalmisággal, a nyelvvel már itt, ebben az első (alapvetően a szemlélet alapmódjaival és – formáival foglalkozó) fejezetben közelebbről megvizsgáljuk fogalom, gondolkodás és nyelv viszonyait és problémáit.

A fejezet négy alrészéből áll: 1) eredeti érzékiség, 2) az érzékiség reprodukív formái (emlékezet, elvárás, fantázia, képtudat), 3) sematizmus, 4) gondolkodás és nyelv.

## 1.1. Eredeti érzékiség

### A. Elemek és viszonyok. A relatív abszolútum

Az alapvető kérdés, hogy hozzáférhető-e olyan (vagy létezik-e egyáltalán olyan), hogy eredeti érzékiség? Sokak szerint az érzékiség (speciálisan mint eredeti vagy elsődleges érzékiség) távolról sem olyan könnyen hozzáférhető, mint az eredetileg látszik; sőt, éppenséggel valami hozzáférhetetlen. A filozófiatörténet számos klasszikus szerzője, gondolkodója azon a meggyőződésen van, hogy amit a legközvetlenebbnek vélünk, az voltaképpen a leginkább közvetített. Érzéki benyomásainkat, érzékszervi tapasztalatainkat nyelvi, kulturális, gyakorlati és életvilágbeli struktúrák közvetítik. Az eredeti vagy elsődleges érzékiség közvetlen hozzáférhetőségének elutasításáról olvashatunk például Ullmann Tamásnál;<sup>21</sup> de korábban, talán a legismertebb módon, Hegelnél,<sup>22</sup> majd – hogy az angolszász filozófiai hagyomány néhány klasszikusnak számító gondolkodójára utaljunk – Wilfrid Sellarsnál, aki az érzéki tapasztalat közvetlen hozzáférhetőségének gondolatát mint „az adott mítosza” utasította el,<sup>23</sup> illetve, az ő nyomán, John McDowellnél.<sup>24</sup> Közvetlenség és közvetettség esetében hasonlóan bizonyul a helyzet, mint a legtöbb bevett filozófiai, fogalmi ellentét vonatkozásában: kölcsönösen implikálják egymást, mindketten, egyszerre játékban vannak, egymással játszanak. Ha nem létezne semmi közvetlen, akkor nem lenne mit közvetíteni. Az igazi filozófiai, úgy tűnik számomra, feladat e játék finomszerkezetének, a játékszabályok részleteinek feltárásában áll. Azok, akik minden érzéki tapasztalat lényegi közvetettségét hirdetik, olyan leírásokat nyújtanak, melyek alapján egy olyan kép adódik, mintha a fogalom, a kultúra, a nyelv belemarnák magukat a legközvetlenebb benyomásainkba is, mint fémbe a sav. Ennek a felfogásnak az igazságtartalma kétségtelennek tűnik. Lehet, hogy az érzéki tapasztalatokat, az érzéki minőségeket mindenféle fogalmi, kulturális, nyelvi, stb. rendszerek közvetítik számunkra, de végső soron mégis az a helyzet, hogy a maguk közvetlen eleveenségében tapasztalunk érzéki benyomásokat és minőségeket; és ezek közvetlenségét és

---

<sup>21</sup> Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2010: 274. „A kérdés persze az, hogy elérhetjük-e az elsődleges érzékiség szintjét? [...] A válasz, úgy vélem, nemleg. 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”.

<sup>22</sup> Hegelnél mindenekelőtt ld. „az érzéki bizonyosság” kritikáját: Hegel 1973: 57-64. Ld. még ehhez: Csikós Ella: *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: 107sk, 258skk; Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009: 39sk.

<sup>23</sup> *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997 [1956].

<sup>24</sup> *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

elevenségét nem lehet letagadni vagy a szőnyeg alá söpörni, anélkül, hogy ezzel meg ne ingatnánk minden magasabb rendűnek mondott, illetve összetettebb bizonyosságot. Annak ellenére, hogy tisztában vagyunk a ténynek, hogy ezeket a benyomásokat, minőségeket már, gyakorlatilag, tudat alatt megszerveződő nyelvi, fogalmi struktúrák, kulturális összefüggések, testi állapotok és működésmódok közvetítik felénk, már egy magasan strukturált és közvetített módon kerülnek szemünk (és egyéb érzékszerveink) elé ezek a tapasztalatok, fenomenológiailag mégis rendelkeznek egy olyan típusú közvetlenséggel, amely megköveteli a neki megfelelő (a közvetlenség *legalább viszonylagos* jellegét elismerő) leírást. Fenomenológiailag a helyzetet legpontosabban talán a „közvetített közvetlenség” terminusa tudná leírni; illetve érdemes hangsúlyozni, hogy amikor közvetlenségről beszélünk, mindig viszonylagos közvetlenséget értünk alatta. Az eredeti közvetlenségig nyilván le kell ásni, erre utal a fejezet címében szereplő „archeológia” kifejezés is,<sup>25</sup> és senki nem tagadja, hogy ez talán egyike a filozófia (és speciálisan a fenomenológia) legnagyobb kihívásainak, ezzel együtt úgy tűnik számomra, hogy a tapasztalás egész folyamatát, egyfajta előfeltételként, mégis valamiféle közvetlenségnek kellene beindítania. A tapasztalatfolyamban, úgy látszik, ismét olyan ellentét párral van dolgunk, melyben a tagok viszonya aszimmetrikus, mely úgymond megbicsaklik; és a „közvetlenség” annak ellenére élvez bizonyos fajta előjogot, hogy a közvetettség (a testi, nyelvi, fogalmi, kulturális, stb. működésmódok, struktúrák folytán) mindenütt uralni és áthatni látszik a szemléleti adottságok áramló mezejét.

Az első, ami szemünkbe ötlük, az a dolgok, a tapasztalatok minőségi karaktere; az, hogy minden, ami megjelenik, valamilyennek tűnik; szükségszerűen bizonyos minőségekkel, tulajdonságokkal felruházottan jelenik meg. A megjelenő minőségi karaktere valamilyen abszolút adottságnak tűnik. Ez az alma itt *piros* színű. Az íze jellegzetesen meleg, puha, magát etető *édes*. Ha egyszer megtapasztaltam ezeket a minőségeket, többé semmi sem veheti el tőlem ezt a bizonyosságot. Ne akarják átértelmezni, relativizálni, hogy ez a piros „tulajdonképpen” nem is piros, ez az édes „tulajdonképpen” nem is édes! – kívánczokra ki néhányunkból, ha valaki (bizonyos filozófiai előfeltevésektől „fertőzötten”) ezeket az alapvető bizonyosságokat el akarná ragadni tőlünk, meg akarna ingatni bennünket ezeknek a tapasztalatoknak az evidenciájában. A „piros”, az „édes” bizonyos módon abszolút evidenciákat képviselnek.

---

<sup>25</sup> A „fenomenológiai archeológia” egy alapvető gondolat a kései Husserl munkásságában. Ehhez: Husserl: *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959: 29. (Husserliana 8). Uő.: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. New York: Springer, 2006: 356sk. (Husserliana Materialien 8). Ld. még: Lee, Nam-In: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993: 117skk, Ullmann 2010: 260.

Ugyanakkor, ha megkaparjuk az érzéki bizonyosság, a magát közvetlennek mutató érzéki megjelenés felszínét, mindenütt külső és belső kontextusokra bukkanunk; egymásra hurkolódó összefüggés-rendszerek hálózataira. Ez a „piros” egy bizonyos megvilágításban tűnik ilyennek; ha színek egy meghatározott mintázata venné körbe, akkor radikálisan másként jelenne meg. Ez az „édes” egy semleges szájíz háttérén jelenik meg édesnek; bizonyos előzetes ételek és folyadékok elfogyasztása esetén minőségi karaktere módosulna; egy bizonyos savas, savanykás közeg a szájban máris lényegesen befolyásolná a példánkban szereplő almának az ízét; mely többé nem olyan egyértelműen, karakteresen édeskés élményt keltene, mint egy feltételezett semleges alap szájíz esetén.<sup>26</sup> A különböző észlelés-lélektani illúziók<sup>27</sup> mind arról győznek meg bennünket, hogy az észlelés (és az észlelés önállóan réteget alkotó érzékelés) mennyire kontextuálisak, milyen sokat számít az az összefüggés-rendszer, melybe a konkrét élmény beleágyazódik.

Ugyanakkor az egyes konkrét, bizonyos módon (mesterségesen) körülhatárolt észlelési elemek, s azok tartalma, mégis rendelkeznek egy nem relativizálható, bizonyos tekintetben mégis abszolútnak mutatkozó értelemmel. A vörös az vörös. Az édes az édes. Saját tapasztalatból tudjuk, mit jelentenek ezek. Van fogalmunk arról, hogy a másik nagyjából mit élhet át, amikor azt mondja, látott egy vörös kocsit (legalább a „vörösség” tekintetében), vagy az alma, amit ebéd után evett, kicsit túlságosan is édes volt, kissé talán még émelyítően is édes, mintha valamelyest túlrejtett lett volna. Ha a színtévesztő pirosnak látja azt, amit én zöldnek, akkor ez még nem teszi viszonylagossá azt a pirosat, ami számára megjelenik. Az ő tapasztalatában megingathatatlanul és egyértelműen egy piros szín, piros minőség jelentkezik be; neki az akkor is piros, ha nekem az zöld. A színtévesztő tapasztalatfolyamában a meghatározott, sajátos bizonyossággal bíró érzéki elemek, elemi érzéki bizonyosságok, ugyanolyan felülírhatatlan, kikezdhetetlen evidenciával mutatják meg magukat, mint az enyémben.

Az adott kontextus meghatározza a kontextus valamely elemének a tartalmát, illetve értelmét. A szóban forgó kontextuson belül az elemek abszolút, megkérdőjelezhetetlen érvényességgel bírnak. Ez a kontextus rögzíti a benne megjelenő fenomenális tartalmát; azt, hogy az adott elem pl. vörös, illetőleg édes. Egy adott, partikuláris kontextusban, az összefüggések által meghatározott tartalmú, értelmű elem az abszolút legalacsonyabb fokú

---

<sup>26</sup> Ehhez: Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012: 25-34. (Fordította: Sajó Sándor). („Az »érezékelés«”). Itt speciálisan: i.m. 26. „Ez a vörös folt, amit a szőnyegen látok, csak akkor vörös, ha számot vetek az árnyékkal, amely átjárja, minősége, csak a fény játékával való viszonyában jelenik meg, tehát mint egy térbeli konfiguráció eleme”.

<sup>27</sup> Mint pl. a Müller-Lyer-illúzió. Merleau-Ponty 2012: 27sk.

megjelenését képviseli. Lehet, hogy egy kontextusnak köszönhetően vörös itt ez a vörös, és édes itt ez az édes, de az, hogy itt és most egy vörös és egy édes jelenik meg, nem tehető semmissé vagy viszonylagossá; (az őt körülvevő részleges összefüggés-rendszeren belül). Ez az elem itt és most abszolút érvényességű és tartalmú; *egy relatív abszolútum*.

Ez az egyes elem (ez a relatív abszolútum), melyet mindig kontextusok kereszteződésében találunk, nagyon sokféle módon van és lehet meghatározva. A tapasztalati tényeket górcső alá véve azzal találjuk magunkat szembe, amit Merleau-Ponty „összefonódottság”-nak („l’entrelacs”, „l’entrelacement”), illetve „khiazmus”-nak („le chiasme”) nevezett; minden mindennel összefonódik, egy univerzális kontextusban. Szubjektum és dolog egymásba fonódik, ahogyan az egyes konkrét dolog tulajdonságai is áthatják egymást, és a dolgok közti viszonyok is kölcsönösen meghatározzák ennek az összefüggés-rendszernek minden elemét és mozzanatát. Ennek a rendszernek egyik vagy másik elemét, vagy akár rétegét, részrendszerét, úgy tűnik, csak elvonatkoztatás vagy konstrukció módon tudjuk külön is hozzáférhetővé, a reflexív tekintet számára is láthatóvá tenni. Az eleven összefüggéseiből kiemelt, mondhatni „kiműtött” elem egy absztrakció eredménye: *egy absztrakt abszolútum*.

*Az érzéki minőség*, mely a jelen vizsgálódások középpontjában áll, úgy látszik, rendkívül sokféle összefüggés-rendszerben helyezkedik el, s ezen rendszerek összjátékának következtében jelenik meg akként, ami. *Absztrakt*, mert önmagában véve ritkán tűnik fel; többnyire (mindenekelőtt és elsősorban) egy dolog minősége vagy tulajdonsága. Mindenekelőtt és többnyire konkrét dolgokat észlelünk; és ez a dolog a tapasztalat mélyrétegeiben, illetve különböző szintjei között zajló körkörös, illetve többirányú folyamatok végtermékeként áll előtünk. Az érzéki minőség önmagában véve, szemben azzal, amit sokan állítanak, nem valami nem létező és nem is valami hozzáférhetetlen. Ott van mindig a szemünk előtt (halljuk füleinkkel, érezzük az orrunkban, nyelvünkkel ízleljük, stb.) – csak oda kell figyelniük. A minőségek, tulajdonságok nélküli dolog: képtelen dolog, képtelenség. A tapasztalat immanens összefüggés-rendszerét, melyben minden dolog és minden konkrétum előáll, végső soron *elemek* és a köztük lévő *viszonyok* alkotják; igaz, egyik sem abszolút módon atomisztikus vagy végső az „érzetatomista” elméletek értelmében, hanem minden egyes ilyen elem és viszony relatív megjelenésmódot képvisel; csak relatív módon tekinthető végsőnek vagy abszolútnak.

*Logikai szempontból* a tapasztalat mélyén ezt a kettőt találjuk: elemek és viszonyok. Lehet, hogy ezek az elemek és viszonyok nem minden lehetséges tekintetben végsők vagy abszolútak, mégis olyanként jelennek meg, mint amelyeknél logikai, módszertani vonatkozásban meg kell állnunk, illetve el kell kezdenünk az elemzést vagy vizsgálódást. Valahol muszáj elkezdni. A következő pontban azokat a bizonyos nézőpontból kiemelkedő kontextusokat nézzük meg

közelebről, melyek döntő módon járulnak hozzá az érzéki elemek és viszonyaik kialakulásához, megjelenéséhez.

\*

### B. Az érzéki benyomás kontextusai

Az érzéki benyomás eredeti evidencia. Nem pszichológiai konstrukció, és nem is valami hibrid létező szubjektív és objektív között.<sup>28</sup> A világban felbukkanó originális érzéki minőségek bejelentkezése a tudatban; *eredeti és alapvető világtapasztalat*. Az érzéki benyomás: a piros táská pirosságának, az édes alma édességének megtapasztalása. Ezek a minőségek elháríthatatlan bizonyosságokként lépnek fel számunkra. Amikor randevúra készülünk válogatunk a virágok között; melyik színe illik jobban a lány személyiségéhez, általános megjelenéséhez, akinek éppen udvarolunk? Melyik szín tetszene neki jobban. Amikor főzünk, folyamatosan vizsgáljuk, ellenőrizzük az étel ízét. Vajon nem túl sós-e? Még egy csipetnyi só vajon javítana-e az ízélményen, vagy elrontaná, vagy már túl sok lenne? Ezek mind eredeti tapasztalatok, bármiféle pszichológiai vagy metafizikai konstrukció előtt, illetve eredeti tapasztalatokra irányuló várakozások. Azonban számos regiszter, számos különböző kontextus határozza meg és formálja ezeknek az eredeti tapasztalatoknak a tartalmát.

Az egyik alapvető kontextus egy bizonyos érzéki tartalom számára nem más, mint *a többi érzékszervi csatorna jelenléte*. Egyik érzékszervi tapasztalat sem áll önmagában, működését meghatározza az összes többi. Az érzékek áthatják és kölcsönösen alakítják egymást. A szinesztézia és az érzékek intermodalitása a tapasztalat eredendő jellemzője; a konkrét érzéki benyomások mindig az érzékszervek együttműködésének, összjátékának eredményeképpen lépnek fel. Az érzékszervek között folyamatos kommunikáció zajlik; és ez a kommunikáció bármiféle érzéki megjelenés előfeltétele, amennyiben a konkrét érzéki benyomást részben éppen ez az interszenzoriális kommunikáció teszi konkrétá.<sup>29</sup> Az érzékek egymásba játszanak: „látjuk a szörp ragacsosságát”,<sup>30</sup> a víz folyékonyságát, hideg vagy meleg színeket látunk. A méz ízét aranyárgának érzékeljük, amikor vattacukorba harapunk, ragadós hófehéret vagy

---

<sup>28</sup> Nézetem szerint: szemben azzal, ahogy Sartre-nál találjuk. Ld. pl. Sartre: *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2006: 382. (Fordította: Seregi Tamás).

<sup>29</sup> Ehhez: Merleau-Ponty 2012: 246-267. Veres Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2006: 44.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty 2012: 254. Ld. még: uő.: *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2007: 150. (Fordították: Farkas Henrik és Szabó Zsigmond). Továbbá: Czétány György: *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 234sk.



rózsaszínt érzünk a szánkban. Éppígy egy hang lehet édes vagy kesernyész, ragyogó vagy fakó, a hangokat is sajátos színárnyalatok járnak át.<sup>31</sup>

Az érzékszervek számára megnyíló világ alapvetően „interszenzoriális”; a világtapasztalat lényegénél fogva szinesztetikus, az érzékek együttes, közös munkáján alapuló.<sup>32</sup> Tulajdonképpen ez az interszenzoriális, szinesztetikus világtapasztalat a tapasztalás ősmódja és ősfarmája.<sup>33</sup> A különböző érzéki csatornák működése egyetlen rendszerbe szövődik a tapasztalatfolyamban, mégpedig oly módon, hogy az egyes érzékszervi csatornák ennek az egészleges rendszernek csupán önállóan, önmagukban elvont alrendszereiként jelennek meg. Bizonyos érzékszervek ideiglenes vagy végleges kiesése esetén magának a rendszernek az egésze módosul.

A testi működések, az általános testi hogylét, szintén befolyásolja az érzékelést; különös tekintettel arra, hogy a testi működések észlelések, a *propriocepció* egy sajátos érzékelési mód, mely maga is alapjaiban határozza meg az érzékelési rendszer, általában a tapasztalatfolyam egészét.<sup>34</sup> A testiség a világban-lét alapvető módjának bizonyul; olyan lényegi egzisztenciális struktúrának, illetve médiumnak, mely szubjektum és objektum érintkezését biztosítja, illetőleg egyáltalán lehetővé teszi; mely nélkül tehát a kettő – szubjektum és objektum – kapcsolata nem gondolható el.<sup>35</sup> A test, mint létmód, mint a szubjektum létstruktúrája, fenomenológiai és egzisztenciális-antropológiai állandó. A testi lét alkotja az érzékelés egyik további, alapvető kontextusát. A testi *hogylét* szintén befolyásolja az érzéki benyomás tartalmát, jellegét. Ha enerváltak vagyunk, nem csupán a szó áttételes, metaforikus értelmében, de szigorúbb értelemben is szürkébbnek, borúsabbnak érzékeljük magunk körül a dolgokat. Ha pedig ellenkezőleg, fel vagyunk pörögve, ha tettere készen, energikusnak érezzük magunkat, akkor a színeket, hangokat is élénkebbnek tapasztaljuk.

---

<sup>31</sup> Amint azt Arthur Rimbaud, „Magánhangzók szonettje” c. versének kezdősora is érzékelteti. „Szurok Á! hó É! rőt I! zöld U! kék O!”

<sup>32</sup> I.m. 249sk.

<sup>33</sup> Vermes 2006: 44.

<sup>34</sup> Ld. még: Mezei Balázs: „Az emberi test modális elmélete”, in Boros Gábor és Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest: Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 2004: 157-210. Továbbá: Brian O’Shaughnessy, „Proprioception and the Body Image”, in J.L. Bermúdez, A. Marcell, N. Eilan, *The Body and the Self*, Cambridge, Massachusetts-London, England: MIT Press, 1995: 175-203.

<sup>35</sup> Patočka egyik fontos kritikai felvetése éppen az volt Heideggerrel szemben, hogy Heideggernél az ittlét (Dasein) testisége nem jut kellő súllyal szóhoz; míg Patočka szerint az emberi létezés egy fenomenológiailag adekvát leírásában a testiség alapvető egzisztenciális struktúráként kellene, hogy megjelenjen. (Ehhez: Jan Patočka: *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988: 93. Továbbá: Marosán 2017: 295sk). Meg kell jegyezni: Heidegger Nietzsche-előadásaiban fontos szerephez jutott az ittlét testiségének problémája. (Heidegger: *Nietzsche I-II* [Gesamtausgabe 6.1-6.2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1996, 1997).

A francia fenomenológiai tradíció pedig egyik irányadó gondolata pontosan az az egyébként Husserlre visszanyúló gondolat, hogy a szubjektivitás egyik lényegi, elidegeníthetetlen jellemzője annak testisége.

A test fiziológiai működéseinek befolyásolásával, módosításával szintén változtathatjuk a színélményeket; az általános világtapasztalatot, a jelenségek testi optimalizációját, normalizációját. Bizonyos ilyen változtatások során teljesen más számít optimálisnak, normálisnak, mint korábban. Ilyen módosításra Husserl példája a szantonin fogyasztása, melynek hatására az egész világ sárgára színezetten jelenik meg.<sup>36</sup> Hangsúlyozni kell, hogy itt mindvégig *az immanencia horizontján mozgunk*; tehát a „szantonin fogyasztása”, mint az általános testi és érzékszervi tapasztalatokat módosító eszköz, aktus, úgy jön szóba, mint bizonyos jelenségek közti kölcsönhatás, az első személyű perspektívából.

A testi hogyléten túl az érzékelést, az érzékszervi tapasztalatokra hatással vannak a hangulatok, az érzelmek is. Husserlnél és Heideggernél is alapvető belátásnak számít, hogy a világban-létet, a dolgokhoz való viszonyt, azok tapasztalatát és értelmezését, meghatározzák a hangulatok.<sup>37</sup> Kimutatható azonban, hogy a hangulatok, az érzelmek nem pusztán a tapasztalat magasabb szintjeit befolyásolják, alakítják, mint az észlelés és az értelmezés, hanem már a legmélyebb szinten, az érzékszervi tapasztalatok síkján színezik, formálják az érzéki benyomásokat.<sup>38</sup> A borús, szomorkás hangulat tényleg úgy színezi, úgy festi át a világot, mintegy olyan fátyolt von elé, hogy maguk a színek is kissé sötétebbnek tűnnek; amikor pedig vidámabbak vagyunk, akkor a szemünket fedő „rózsaszín függöny” sem teljesen képletes, hanem az öröm valóban kissé világosabbra színezi a tapasztalt érzéki minőségeket is. És egyébként a kapcsolat oda-vissza működött; a cirkularitást ezen a téren is megtaláljuk. Ha élénkebb színeket látunk magunk körül, akkor a hangulatunk is hajlamosabb kissé javulni, ha egyébként borongós; és ha mindenütt gyászos, sötét színek vesznek körül bennünket, az az általános kedvünket, közérzetünket is beárnyékolja valamelyest.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Husserl: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952: 62sk, 73. (Husserliana 4).

<sup>37</sup> Ehhez: Marosán: „Értelem és érzelem: megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez”. In *Különbség* 2018: 131-147.

<sup>38</sup> Vö. Michael D. Robinson–Tianwei Liu– Jessica L. Bair: „Affect-related influences on color perception”. In Andrew J. Elliot—Mark D. Fairchild—Anna Franklin: *Handbook of Color Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015: 660-678. I.m. 660: „Az érzelmek aligha győznek meg valakit arról, hogy a zöld az piros, viszont megvizsgálunk bizonyítékokat, melyek azt mutatják, hogy az érzelmek meg tudnak változtatni kevésbé kategorikus percepciókat – mint a helyzet a fényességi skálán –, különösen a bizonytalan esetekben”.

Arról, hogy mennyiben befolyásolják az érzelmek, illetve a hangulatok a színlátást, vita folyik a kutatók között. Amellett mindenesetre szólnak bizonyítékok, hogy az érzelmeknek, affektív állapotoknak valamekkora befolyásuk mégis van a színlátás kevésbé egyértelmű vonatkozásaira; mint pl. a szín fényessége, enyhén módosíthatja annak árnyalatát.

Mindenképpen árnyalatok, fényesség, stb. fokozati befolyásolásáról van szó a kutatásokban, nem pedig drasztikusabb különbségekről.

<sup>39</sup> Vö.: Shannon B. Cuykendall–Donald D. Hoffman: „From Color To Emotion. Ideas and Explorations”.

Hyperlink: <http://www.cogsci.uci.edu/~ddhoff/FromColorToEmotion.pdf>

(Utolsó letöltés ideje: 2019. november 10).

Az érzéki benyomás pontos tartalmának kialakításához hozzájárulnak továbbá *a külső körülmények is*. Így pl. egy színélmény tartalmi jellegét meghatározzák olyan külső tényezők is, mint a fényviszonyok, a megvilágítás. Egy bizonyos szín vagy színösszefüggés egy adott megvilágításban egészen más árnyalattal rendelkezik, mint egy másikban. A *színkonstancia* törvényének értelmében egy bizonyos fokig, az optimálistól eltérő körülmények között, képesek vagyunk más megvilágításban is felismerni ugyanazt a színt, ennek azonban határai vannak; egy adott ponton túl, kellőképp torzító fényviszonyok, egyéb tényezők hatására, az adott szín teljesen elveszítheti saját szerűségét, és már másik színeként jelenik meg.<sup>40</sup> A színskála egy adott értékéhez, egy alapértelmezett színhez hozzátartozik a szóban forgó szín ideális megjelenéséhez szükséges normális és optimális körülmények konstitúciója is.

Az eredendő érzékiség, az azt képviselő érzéki benyomás, tehát – ahogy mondtuk – a legkevésbé sem valamiféle kitaláció vagy mesterséges konstrukció. A világhoz való eredeti viszonyunkat képviseli; objektív, tárgyi minőségek megmutatkozása, hozzáférhetővé válása. Oly módon azonban, hogy ezek – az érzetekben feltárulkozó érzéki minőségek – az észlelés átfogóbb kontextusába, kontextusaiba illeszkednek; nem léteznek tőlük függetlenül, önmagukban. Az érzékelés az észlelés önállótlán alrétege; miként Merleau-Ponty fogalmaz: *primitív észlelés*.<sup>41</sup> Nélküle nem volna lehetséges semmiféle érzéki megjelenés sem.

Ahhoz, hogy a teljes érzéki, észleleti kontextus bizonyos alkotóelemeit, rétegeit feltárjuk, kénytelenek vagyunk reflexiós eljárásokhoz folyamodni. Elemeket, szeleteket hasítunk ki az észlelés, a világ eleven szövetéből; melyek csak ebben a szövetben, ebben a mozgalmas életben működnek tulajdonképpeni módon; és ebbe a kontextusba is kell visszahelyeznünk őket. Az *érzékiség különböző szintjei között fel és le mozgó reflexiós módszer*, melynek gyakorlója tisztában van vele, hogy nem emelkedik ki, nem távolodik el ettől a kontextustól, képes legalább korlátozott, közvetett módon teoretikusan rekonstruálni az eredeti érzékiségnek, az alapvető, elemi érzéki minőségeknek a valódi természetét. A „valódiság” értelme itt a teljes észleleti kontextusra vonatkoztatottan konstituálódik.

Az észlelt tárgy az érzéki minőségek hálózatából bontakozik ki.

---

Említést érdemel itt az is, hogy egyes, bizonyos fokú alátámasztással bíró elméletek szerint az érzékelést, közte a színérzékelést is, befolyásolják még a kulturális kódok, a kulturális háttér is; ezzel összefüggésben mindenekelőtt a nyelv. A Sapir-Whorff-hipotézisről van szó, melyet – a helyenként még oly heves tudományos viták ellenére is – bizonyos pontokon sikerült alátámasztani, sőt, bizonyos mértékig bizonyítani is. Ehhez fenomenológiai szempontból mindenekelőtt: Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 70-79. (Különösen: 71-73).

<sup>40</sup> Vö.: Robert Sekuler—Randolph Blake: *Észlelés*. Budapest: Osiris kiadó, 2000: 214-218. (Az adott fejezetet fordította: Lukács Ágnes).

<sup>41</sup> Merleau-Ponty 2012: 266. „Az, amit érzékelésnek hívnak, nem más, mint az észlelések legegyszerűbbike, és mint az egzisztencia modalitása nem létezhet – mint ahogyan más észlelés sem – a háttértől függetlenül, ami végső soron a világ”.



### C. Az észlelt dolog

*Az észlelés „[o]lyan mint egy háló, melynek csomói egyre világosabban jelennek meg” (Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012: 34).*

A konkrét, érzéki dolgok – ahogy mondtuk – az érzéki minőségek egymásba fonódó összefüggés-rendszereiből emelkednek ki. Pontosabban: az érzéki minőségeket a megjelenő, dologi kontextusokból vonatkoztatjuk el. Ezek a minőségek – és az őket megjelenítő benyomások – elsőbbséget élveznek; mindenekelőtt módszertani tekintetben, és a tapasztalat genealógiájának szempontjából is. Érzéki minőségek, benyomások nélkül nem jelenhetnének meg konkrét, egyedi, „szubsztanciális” adottságok. Ahogy Heidegger hangsúlyozta: ittlétünk legközvetlenebb és legmeghittebb jelensége, amelyben állandóan benne élünk, az maga a folyamatosan áramló, praktikus élet, és ezen élet állandó lüktetése.<sup>42</sup>

Az érzéki minőségek, a konkrét tárgyak és viszonyaik, ennek az életnek a felszíne alá simulnak. Leginkább akkor *tűnnek fel*, amikor a praktikus élet egyébként gördülékeny folyamata valahol megakad; ahol valami zúr támad, mikor kisebb-nagyobb problémával vagy zavarral szembesülünk.<sup>43</sup> Ettől azonban még tény marad, hogy ezek teszik lehetővé a tapasztalat magasabb és konkrétabb rétegeit, megjelenésformáit. Alighanem igaza van Heideggernek, hogy ez az élet, ez a *foglalatосkodás*, a maga zavartalan, zavaraiiban magát újrendező zakatolásában a legközvetlenebb adottság.<sup>44</sup> De ettől még nem ez a legelemibb. *Fenomenálisan* – a megjelenés tekintetében – ez a foglalatосkodás, ez a szüntelen ügyködés a *legközvetlenebb; fenomenológiai és ontológiai szempontból* is azonban ezek az alapelemek – az érzéki minőségek, a tárgyi struktúrák és ezek folyamatosan alakuló, egymásba gabalyodó viszonyaik – az abszolút módon elsődlegesek és megalapozóak.

A dolgok és viszonyaik mindenkor egy kontextus, egy tágabb összefüggés-rendszer részeiként tűnnek fel, és csak e rendszer felől válnak filozófiailag hozzáférhetővé, teoretikusan is adekvátan megvilágíthatóvá. A kontextus fogalma Heideggernél is alapvető szerepet játszik. Heidegger a „rendeltetések”, „utalások”, „jelzések”, „jelentések” és „eszközök” lényegileg nyitott összefüggés-rendszereiről beszél. Számunkra mindenekelőtt ezek az összefüggés-rendszerek vannak jelen, ezekben élünk, elsősorban ezek nyújtják a gondoskodás, a

---

<sup>42</sup> Heidegger: *Lét és idő*. Budapest: Osiris kiadó, 2007: 87sk (§15). (Fordította: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István és Vajda Mihály).

<sup>43</sup> Heidegger 2007: 87-97 (§§15-16).

<sup>44</sup> I.m. 87sk.

foglalatoskodás közegét.<sup>45</sup> Heidegger ezzel kapcsolatos gondolatai azonban, megítélésem szerint, szervesen következnek a husserli előzményekből, a kontextus husserli felfogásából, bizonyos módon közvetlenül azon alapul. Úgy gondolom, nem minden alap nélkül mondja Merleau-Ponty, hogy a *Lét és idő* projektje bizonyos szempontból a husserli filozófia folytonos meghosszabbításának, továbbvitelének is tekinthető.<sup>46</sup>

A kész tárgyak, illetve a belőlük felépülő tárgyi mező, mikroszkopikus benyomások sokaságából, valamint a köztük kiépülő hálózatokból áll össze.<sup>47</sup> Amíg az élet rendje a maga megszokott, normálisnak mondható medrében halad, addig maguk ezek az elemi benyomások és hálózataik nem tűnnek fel, mondhatni elbújnak a felszín alatt. Az élet normális menetében jelentkező zavarok, a világkonstitúció abnormális, anomális módjai azonban azonnal láthatóvá és a teoretikus attitűd számára világosan dokumentálhatóvá teszik, hogy a természetes világbeli életben közvetlenül adódó tárgyakat, a „szubsztanciális” tárgyi mezőt parányi minőségek és viszonyok szintézisei alapozzák meg és teszik lehetővé.<sup>48</sup> A benyomások szintézisének keresztül jön létre, tárul fel a dolgok „szubsztanciális” valósága. A konkrét, háromdimenziós tárgyak megjelenésének komplex feltétel-rendszeréhez tartozik a saját test és a tér egybefonódó, egymást kölcsönösen meghatározó és artikuláló konstitúciója. Tulajdonképpen egyazon rendszer részeként konstituálódik saját testem és az azt körülvevő térbeliség; és ennek során

---

<sup>45</sup> Főként: i.m. §§15-18, 69-70, 80.

<sup>46</sup> Merleau Ponty 2012: 7. „[A]z egész *Lét és idő* Husserl egy megjegyzéséből eredt, és egészében véve nem más, mint a »*natürliche Weltbegriff*« avagy a »*Lebenswelt*« kifejtése, melyeket Husserl élete végén a fenomenológia elsődleges témáinak tekintett”.

Husserl és Heidegger világfogalmának szisztematikus összehasonlításához ld.: Søren Overgaard: *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. Ld. még ehhez különösen: Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2015: 43-51. („1.3. A transzcendens Világ”).

<sup>47</sup> Egy korai tanulmányomban, az első megjelent szakfilozófiai cikkemben, már foglalkoztam ezzel a kérdéssel. Ld.: Marosán: „Variációk az élettörténetre. Husserl és Heidegger szubjektivitás-fogalmának összehasonlító elemzése”. In *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/4 (48. évfolyam): 495-523.o.

Hyperlink: <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00019/marosan.html>

Akkor a következőképp fogalmaztam meg a Husserl és Heidegger filozófiája közti viszony egyik fontos jellemzőjét: „Husserl transzcendentális fenomenológiája és Heidegger egzisztenciális analitikaként kibontott fenomenológiája közötti viszony röviden két terminusban fogalmazható meg: Husserl mikrofenomenológiát művel, Heidegger pedig makrofenomenológiát” (496). Máiig helytállóan érzem azt a gondolatot, hogy időnként Husserl pillantása valóban a tapasztalás mélyebben fekvő rétegeit firtatta, míg Heidegger mindenekelőtt a magasabb szintű tapasztalati összefüggésekre összpontosított.

<sup>48</sup> Pl. Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* egyebek mellett Schneider, a világháborúban fejsérülést szenvedett katona esetén mutatja meg a világkonstitúció egészleges, organikus jellegét, illetve azt is, hogy az ilyen – az általánosnak, ebből a szempontból normálisnak mondható emberi világkonstitúcióhoz képest – anomális működésmódokban hogyan jelennek fel az egyébként láthatatlan elemi minőségi tapasztalatok, és azok hálói.

De a természetes világbeli életnek vannak olyan helyzeteti, amikor az érzéki benyomások nem tudnak feltöltődni tárgyi értelemmel. Nem is a „valami” meghatározatlan értelmével bíró tárgyi adottságot látunk, hanem egész egyszerűen egy nyers érzéki benyomást, illetve benyomásokat. A látás zavarai, bizonyos fiziológiás zavarok, részegség, mély álomból való ébredés első pillanatai mind ilyenek lehetnek; ahogy egyes mentális betegségek szintén ilyen tünetekkel járhatnak.

bontakoznak ki a konkrét tárgyak, valamint tulajdonságaik és viszonyaik is.<sup>49</sup> A mélység és a távolság észlelésében lényegi szerepet játszanak saját testünkre vonatkozó részleges és egészes tapasztalatok, testünk alapvető működésmódjai, illetve aktuális állapotai, valamint azok a módok, ahogyan a benyomásokat magunk körül elrendezzük, ahogyan felfogjuk a benyomások árnyalatait és viszonyait.<sup>50</sup>

Az észlelési, vizuális mezőt csak egy nagyon elvont tekintetben jellemezhetjük egyfajta kétdimenziós felületként, amelyet kisebb vagy nagyobb, különféle árnyalatokkal rendelkező foltok borítanak. Egy ilyen kétdimenziós felület képzetét eleve egy háromdimenziós rendszerből vonakoztatjuk el. Amikor konkrétabb szintekre emelkedünk, akkor a reflexív tekintet számára a benyomások csoportjaiból és nyalábjaiból a háromdimenziós teret benépesítő háromdimenziós tárgyak kristályosodnak ki; ezek a minőségek és benyomások mintegy konkrét, háromdimenziós, körüljárható, körbeforgatható alakzatokká sűrűsödnek. Ezek azonban még nem „szubsztanciális” adottságok, hanem térbeli, vizuális alakzatok. Husserl ezeket nevezi *fantomoknak*.<sup>51</sup> A „fantomok” vagy „érzéki sémák” – ahogy Husserl mondja – még nem rendelkeznek azzal az áthatolhatatlansággal és oksági hatékonysággal, amelyekkel valóban konkrét tárgyak bírnak.

A tárgyat igazi konkrétummá az áthatolhatatlanság, az oksági hatékonyság teszi; az *ellenállás* tapasztalata az, ami először kölcsönöz valóban konkrét jelleget, húsvér valóságot a dolgoknak.<sup>52</sup> Az ellenállás pedig nem más, mint a dolgokhoz fűződő viszonyaink egyik

---

<sup>49</sup> A tér konstitúciójának, valamint tér és test összefüggésének részleteihez ld.: Marosán 2017: 282-297.

<sup>50</sup> Ehhez (a kortárs észlelésszichológiai kutatások szemszögéből) ld.: Sekuler-Blake 2000: 241-276.

<sup>51</sup> A „fantom” fogalmához: Marosán 2017: 285, 290sk, Marosán 2020. Ld. még: Ulrich Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1965.

<sup>52</sup> Ehhez: Étienne Bonnot de Condillac: *Értekezés az érzetekről*. Budapest: Magyar Helikon, 1976. (Fordította: Jancsovics Ferenc és Erdélyi Ágnes). Condillac még a 18. századi empirista tradíció talaján fogalmazza meg a *fokozatosan életre kellett szoborra* vonatkozó gondolat kísérletét, aki – Condillac feltevése szerint – a tapintás képességének elnyerése után, miután szert tesz a tárgyak ellenállásának tapasztalatára, válik képessé a tőle létükben független dolgok képzetének kialakítására.

Wilhelm Dilthey részben ezen vagy ilyen jellegű kezdeményezésekre támaszkodva fogalmazza meg azt a gondolatát, hogy a tőlünk függetlenül létező külvilág képzetét az impulzus és ellenállás tapasztalatai alapján nyerhetjük el – ezt a koncepciót már az *életre* vonatkozó hermeneutikai filozófiájának kereteibe illesztve; amelyben az egyik központi motívumot az élet különböző ellenállási struktúráinak feltérképezése jelentette. (Wilhelm Dilthey: „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk”. In uő.: *A történelmi világ felépítése*. Budapest: Gondolat kiadó, 1974: 249-319. [Fordította: Erdélyi Ágnes]). (Mind Condillac, mind Dilthey szövegéhez erősen ajánlom Erdélyi Ágnesnek az adott kötethez írott szövegeit).

Végül ebben az összefüggésben: Heidegger 2007: 235-248 (§43). Heidegger – olvasatom szerint – radikalizálja azt a dilthey-i kezdeményezést (mely, legyünk méltányosak, Husserlnél is nem kevésbé jelen van), hogy a fenoméneket egyetlen egységes keretben helyezze el. Ezt az egységes keretet Dilthey-nél az élet, illetve az ember mint pszichofizikai életegység koncepciója nyújtja, valamint az élet önellenállásának, önmagával szemben ébredő ellenállási struktúráinak az elképzelése. Husserlnél az immanens és transzcendens aspektussal rendelkező fenoménnek monizmusa. Heideggernél pedig a világban-benne-lét fenoménje; illetve – a jelenleg tárgyalt összefüggések tekintetében – a gond fenoménje, melybe Heidegger becsatornázza a realitás-problémát és az ellenállás tapasztalatát.

alapvető módja; a szubjektum, mint megtestesült elme, és a világban található más testek közti kölcsönhatás tapasztalati aspektusa. Ezzel azonban még mindig nem értük el a valódi konkrétum szintjét. Az igazi konkrét a bennünket körülvevő *tárgyi mező*, melyben a dolgok állandó kölcsönhatásban állnak egymással. Tárgyi, „szubsztanciális” mivoltuk csak ebben a kauzális összefüggés-rendszerben tud valóban megnyilvánulni, hozzáférhetővé válni. Husserl is erre a tárgyi mezőre való tekintettel határozza meg kauzalitás és szubsztancialitás fogalmait.<sup>53</sup>

Ennek a tárgyi mezőnek lényegi tulajdonságai az állandóság és a változás, a mozgás és a viszonylagos mozdulatlanosság. A tárgyak állandósága és változásai csak ezen mezőre vonatkoztatottan válnak közelebből és pontosabban is meghatározhatóvá. A *tárgykonstancia*<sup>54</sup> csak egy ilyen mező keretei között válik értelmezhetővé és rögzíthetővé. Ez a tárgyi összefüggés-rendszer soha nem teljesen statikus. Mindig metastabil, billenékeny. Mi is ennek a rendszernek a részei vagyunk. Igaz, hogy maga ez a rendszer, valódi konkrétságában, csak a hozzánk való viszonyában tud megjelenni, de a saját test tapasztalata, s tőle elválaszthatatlanul *a szubjektivitás konkrétabb formája* is csak ezen rendszerre vonatkoztatottan tud kibontakozni.<sup>55</sup> Kölcsönös feltételezettség van; ahol a valódi, konkrét megjelenési módok tekintetében – legyen szó akár a tárgyakról, akár önmagunkról mint szubjektumról – a tárgyi mező egyfajta elsőbbséget élvez. A konstitúció konkrétabb formáinak kibomlását igazából a tárgyi mező teszi lehetővé.

A tárgyak minden pillanatban kinyilvánítják hozzánk viszonyított önállóságukat. Mindig számolnunk kell azzal, amit Sartre – Bachelard nyomán – a dolgok „ellenségességi együtthatójá”-nak („coefficient d'adversité”) nevezett.<sup>56</sup> A tárgyaknak tulajdonságaik és törvényeik vannak, amelyeket figyelembe kell vennünk, tisztelnünk kell. Ha nem vagyunk rájuk tekintettel, időről-időre eszünkbe juttatják, hogy létükben függetlenek tőlünk. *A fájdalom*, amit akkor érzünk, ha belerúgunk a sötétben az asztal észre nem vett sarkába, vagy amikor a kalapáccsal mellé ütünk, és saját ujjunkat találjuk el, valami nagyon is valóságos – ami nem értelmezhető át „puszta” érzetté vagy képzetté. Az érzetben az önálló valóságot érezzük a maga önállóságában, a képzetben ez a valóság jelentkezik be húsvér valójában. *A tárgyak önállósága*

---

<sup>53</sup> Husserl 1952: 27-55, különösen: 45-55; (§§12-17, különösen: §§16-17).

<sup>54</sup> Sekuler—Blake 2000: 520sk. Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema: *Pszichológia*. Budapest: Osiris kiadó, 1999: 78sk, 83. (Fordították: Bodor Péter, Csibra Gergely, Csontos Anikó, Ehman Bea, Farkas Mária, Kiss Szabolcs, Kovács Ilona, Nádasdy Zoltán, Nagy János, Pléh Csaba, Szecskő Tünde, Varga Katalin).

<sup>55</sup> Némileg hasonló a helyzet, mint Kantnál, aki az öntudatot gyakorlatilag a dologi, a tőlem független létezés tudatára – a tárgytudatra – alapozza, és az előbbi (az öntudat) feltételének az utóbbit (a tárgytudatot) teszi meg, *A tiszta ész kritikájának* „Az idealizmus cáfolata” címet viselő részében. Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2009: 245. (B 275-276). (Fordította: Kis János).

<sup>56</sup> Sartre 2006: 393. Gaston Bachelard: *L'Eau et les Rêves*. Paris: Éditions José Corti, 1942.

azonban magára a tárgyi kontextus egészére vonatkoztatott. Többszörösen is *relatív önállóság*. Ez a relatív önállóság azonban bizonyos szempontból valami ugyanolyan abszolút, mint korábban az érzet (mely soha nem lehet más, mint egy érzett objektív minőség) esetében. A „relatív abszolútum” paradox fogalmával van dolgunk ismét.

A dolgok bizonyos szempontból, egy bizonyos összefüggés-rendszerre való tekintettel bizonyulnak ellenállónak, illetve ellenségesnek, más szempontból pedig nagyon is készségeknek, hasznosnak és hatékonyak. Sartre lényeges igazságra világított rá, amikor azt mondta, hogy meghatározott célkitűzések fényében tárjuk fel ezt a dolgot ellenségesnek vagy hasznosnak; céljaink szempontjából tárulnak föl ellenállókként vagy készsleges, kínálkozó holmikként. A szikla keményen ellenáll nekem, ha arrébb akarnám mozdítani, viszont hasznos segítség, ha egy jó kilátási pontot keresek, ahonnan végigtekinthetek a tájon.<sup>57</sup> Azonban még mielőtt világosan elképzelt céljaink volnának, a tárgyak ellenálló, szubsztanciális oldala, oksági erői, már eleven tapasztalatokként jelentkeznek számunkra – ösztönszerű működéseink, mozdulataink, ösztönös ténykedéseink során. A dolgok bizonyos tulajdonságai segítik bizonyos ösztönszerű tendenciák kielégülését, beteljesülését, mások semlegesnek bizonyulnak ösztönös intencióink vonatkozásában, vagy éppen akadályozzák, sőt megghiúsítják azokat.<sup>58</sup> A dolgok objektív minőségei, tulajdonságai, kapcsolatai és törvényszerűségei már a szubjektív működések sokkal alacsonyabb fokán, az ösztönösség szintjén bejelentkeznek számunkra – jóval megelőzve bármiféle világos célképzetet.

Amikor ebben az összefüggésben a „szubsztancia”, „szubsztanciális”, „kauzalitás”, stb. kifejezéseket használjuk, tisztában vagyunk vele, hogy ezek a tradicionális metafizika terminusai, melyeket nem vehetünk igénybe minden fenomenológiai reflexió és kritika nélkül. Szem előtt tartjuk azt az alapvető és szisztematikus kritikát, amelyet mindenekelőtt Heidegger gyakorolt a klasszikus metafizikai tradíción.<sup>59</sup> Ezeket az egyébként súlyos metafizikai örökséget hordozó szavakat, a megfelelő módszertani előkészítés és körültekintés mellett,<sup>60</sup> mindenekelőtt a bennük rejlő, fenomenológiailag feltárható és rögzíthető tapasztalati állományra való tekintettel kívánjuk alkalmazni. Fenomenológiai tekintetben a *szubsztanciák* a tapasztalati mező csomósodási pontjaiként jelennek meg, objektív minőségeket,

---

<sup>57</sup> Sartre 2006: 570.

<sup>58</sup> Az ösztönintencionalitás, az ösztönök fenomenológiája kérdéséhez ld.: Marosán: *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2020. Továbbá: Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

<sup>59</sup> Ehhez mindenekelőtt: Schwendtner 2008: 243-256. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest: Göncöl kiadó, 1992. Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest: Lukács Archívum, T-Twins kiadó, Századvég kiadó, 1993.

<sup>60</sup> Ezeket a módszertani előkészületeket próbáltuk elvégezni a jelen munka korábbi kötetiben.



tulajdonságokat egybegyűjtő, tartós fennállással bíró fókuszpontokként; a *kauzális viszonyok* pedig ezen csomópontok között zajló, fenomenálisan (tapasztalatilag), illetve fenomenológiailag feltárható objektív kölcsönhatások módjaiként, típusaiként.

Ez a tapasztalati mező mindenekelőtt egy gyakorlati mező. Ezek a fókuszpontok elsősorban gyakorlati értelemmel és értékkel telítettek. A „gondoskodás” struktúrára irányuló heideggeri vizsgálódásokat megelőzően ezt már Husserl is világosan látta. Már a transzcendentális fordulatot követően, 1906/07 táján elkezdte Husserl megkérdőjelezni a logikai észnek a racionalitás egyéb lehetséges – pl. gyakorlati, értékelő – típusaival szemben birtokolt primátusát, amivel az a *Logikai vizsgálódásokban* még egyértelműen rendelkezett.<sup>61</sup> Ez a kiegyensúlyozottabb viszony a különböző racionalitási típusok között – nézetem szerint – egyértelműen megfigyelhető az *Eszmé*kben, és különösen annak második kötetében.<sup>62</sup> Amikor az idős Husserl a harmincas években arra figyelmeztet, hogy a teoretikus konstrukciók mindenkor gyakorlati viszonyokban gyökereznek, és központba emeli az életvilág problémakörét, akkor ez semmi esetre sem előzmény nélküli;<sup>63</sup> és ezzel kapcsolatos megfontolásainak gyökerei jóval a Heideggerrel való találkozást megelőző időkbé nyúlnak vissza.

Amikor teoretikus kontextusban „szubsztanciáról” és „kauzalitásról” beszélünk, akkor mindig végső soron erre a praktikus és axiológiai módon meghatározott tapasztalati mezőnek a csomópontjaira, csomósodási pontjaira vonatkozó, illetve azokon alapuló reflexiókkal és elvonatkoztatásokkal van dolgunk. A tapasztalati tartalmak talán nagyon is betemetettek – alkalmasint bizony eltorzítottak – lehetnek, de attól még minden ilyen, mégoly absztrakt teoretikus vizsgálódás mélyén ott szunnyadnak.

---

<sup>61</sup> Ehhez: Varga Péter András: *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, 2018: 212-217. Továbbá: Ulrich, Melle: "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte". In Klaus Held és Samuel IJsseling (szerk.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990: 35-49.

<sup>62</sup> Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977. (Husserliana 3/1). Husserl 1952.

<sup>63</sup> Itt mindenekelőtt a *Válság*-könyvre gondolunk. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. Magyarul: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. I-II. Budapest: Atlantisz kiadó, 1998. (Fordították: Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs és Ullmann Tamás). Ajánlom továbbá Mezei Balázsnak a műhöz írt, a második kötet végén található tanulmányát: „A tiszta ész krízise. Edmund Husserl kései munkájáról”. (A második kötetben: 263-329). Továbbá: Mezei Balázs: *World and Life-World. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1995.



#### **D. A Csomó és a Közeg. Szimmetria és aszimmetria a tapasztalati genezisben**

*„Azok közül, akik [a dolgok alapelvét] egynek, mozgásban lévőknek és végtelennek tekintették, a milétozi Anaximandrosz, Praxiadész fia, Thalész utódja és tanítványa azt állította, hogy a létezők alapelve és őseleme a végtelen. Ő használta először a kezdet elnevezést. Szerinte a végtelen nem víz, s nem valami egyéb az úgynevezett őselemek közül, hanem egy másféle végtelen természet; ebből keletkeznek az összes egek és a bennük található világok... Nyilvánvaló, hogy Anaximandrosz látva a négy elem egymással... átalakulását, közülük egyiket sem fogadta el szubsztrátumnak, hanem egy más, ezektől eltérő valamit tekintett ennek...” (Simplicios: In Aristotelis Physica comentaria, 24. 13)*

*„Nem nem-lét volt, és nem volt lét sem akkor, / Nem volt ég és az égen túl a menny sem. // Nem volt halhatatlanság és halál sem. / Éj s nap közt nem volt különbségtevő-jel. // Csak az Egy lélegzett, lehelet nélkül, / Önerejéből. Nem volt semmi más ott”.* (Rigvéda – Teremtéshimnuszok, VII. fejezet.

Fordította: Fórizs László)

A jelen könyv fő témája a dolgok egyetemes összefonódása, maradéktalan és mindenütt megjelenő egymásra utaltsága. Ez az összefonódás, egymásra utaltság vonatkozik az általában vett megjelenés, és konkrétan minden megjelenés feltétel-rendszerére. Feltételező és feltételezett is körkörös viszonyban kapcsolódnak össze. A körköröség vizsgálódásaink egyik központi fogalma. A mindenütt és mindenben megmutatkozó egymásra utaltságot és körköröséget a *Csomó* fenoménjével lehetne szemléltetni. Minden partikuláris fenomén egy eredeti összefonódás valamely bogaként, szálaként jelenik meg. Túlnyúlna a jelen vállalkozás célkitűzésein, hogy ennek a Csomónak a pontos szerkezetét feltérképezzük; csupán annak néhány részletét, jellegzetességét szeretnénk megvilágítani.

Azonban még ez a Csomó sem a legeredendőbb, amit a fenomenológiai archeológia (eredetvizsgálat) feltárhat. Van egy olyan *eredeti mező*, mely valószínűleg csak közvetetten férhető hozzá; és amelyből minden tapasztalati struktúra, végső soron minden fenomén és megjelenés ered; amely mindezekhez képest előttesnek – de nem korábbinak – számít; fenomenológiai, ismeretelméleti értelemben éppúgy, mint ontológiai értelemben. Ezt a mezőt jobb híján itt *Közegnek* nevezzük. A Csomó, annak egyes konkrét szálai és bogai, csak ennek a Közegnek a csomósodásaként jöhet létre, jelenhet meg.

Amikor Közegről beszélünk, még nem arról van szó, amit Merleau-Ponty „Hús”-nak nevezett. A „Hús”-t még Csomóként kell értelmeznünk. Merleau-Pontynál a „Hús” az egyetemes összefonódottság, a „Khiazmus” állapota; mindenek összefüggése minden mással; a szerves összetartozás olyan eredeti állapota, amelyet még nem szakított szét az elemző,

teoretikus reflexió.<sup>64</sup> Merleau-Pontynál a Hús a Létbe belefeledkezett, vele egyesült észlelés és létezés prereflexív állapotát fejezi ki. A Húsban minden mindennel összefonódott; benne mindent keletkezésben lévő, meg nem szilárdult, és soha teljesen ki nem meríthető lehetőségek jellemeznek, teljesen soha nem stabilizálódó erővonalak tagolnak. A Közeg még mindezek előtt van. A Húsban már minden megvan, mint a kialakult, kikristályosodott Létben is – sőt, a Húsban végtelenszer több van, mint a Létben –; csak még instabil, keletkezésben lévő állapotban.<sup>65</sup>

A Közeg megelőz minden szembeállítást; a Húsban ezek már jelen vannak, igaz, még nem stabilizálódott, nem megszilárdult módon. A Közegre irányuló kérdés, az eredetre vonatkozó kérdések körébe tartozik; voltaképpen a filozófia mint olyan egyik központi, ha nem éppen a legfőbb kérdéséről van szó. Mivel a Közeg előtte van időbeli és időtlen, logikai és empirikus, ontológiai (ontikus) és episztemológiai (tapasztalati), abszolút és relatív megkülönböztetések is, kézenfekvő a kérdés, hogy milyen értelemben beszélhetünk itt eredetről, kezdetről.

A Közegre vonatkozó kérdésfeltevéssel voltaképpen ahhoz a vállalkozáshoz szeretnénk csatlakozni, mely a fenomenológián belül mindenekelőtt Heidegger és Merleau-Ponty törekvéseinek központi részét képezte, és amelynek gyökerei legalább Husserlig nyúltak vissza: megkérdőjelezni a hagyományos filozófiai, illetve speciálisan metafizikai szembeállításokat, visszakérdezni ezen szembeállítások elé, illetve mögé. A jelen könyv egyik fő célkitűzése pontosan az volna, hogy ezt a Közéget, mely minden genesis és differenciálódás eredeti alapját és háttérét képezi, a filozófiai vizsgálódás számára hozzáférhetővé tegye. A mű utolsó szakaszában kifejtett gondolat, az „indirekt metafizika ideája”, pontosan egy ilyen szisztematikus filozófiai kísérlet alapjait szeretné lerakni, illetve tisztázni.

Ez a kérdés természetesen már sokkal korábban is felbukkant a kultúrtörténetben. Ott találjuk minden olyan eredetmítosz mélyén, ahol az eredeti állapot nem a Káoszé, hanem – mint a Rigvéda mottóként idézett teremtéshimnuszának szavai szerint – megelőzi Káosz és Kozmosz, Lét és Nem-lét szembenállását. A filozófiatörténetben megtaláljuk tulajdonképpen már a kezdeteknél, az *apeiron*, a határtalan fogalmában, Anaximandrosznál. Egy ilyen eredeti valóság, illetve a valóság egy ilyen eredeti rétegének megsejtését vélhetjük felismerni az Egy plótinوسي fogalmában, illetve a *Coincidentia oppositorum* koncepciójában, Nicolaus

---

<sup>64</sup> Ehhez: Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005: 23-44. Vermes Katalin 2006: 87-97. Ullmann 2010: 379-389. Czétány 2019: 238-243.

<sup>65</sup> Voltaképp erre utal Szabó Zsigmond Merleau-Ponty monográfiájának a címe, és ez – a keletkezés – a könyv fő témája is.

Cusanusnál – és a német misztikus teológiai tradíció más képviselőinél is. A Közeg megragadására irányuló fenomenológiai kísérleteket megelőzően ilyen jelentős előzménynek kell tekintenünk az „*Alaptalan Alap*” („Ungrund”) schellingi eszméjét.<sup>66</sup> A fenomenológiai tradícióban pedig egy ilyen eredeti közeg, vagy alaptalan megragadására mindenekelőtt Husserl,<sup>67</sup> Heidegger,<sup>68</sup> Merleau-Ponty<sup>69</sup> és Marion<sup>70</sup> tettek elszánt erőfeszítéseket. A huszadik századi kontinentális filozófiában, a fenomenológiai mozgalmon kívül, pedig Bergson, William James és Whitehead gondolkodásában találhatjuk meg egy ilyen modell elemeit.<sup>71</sup>

Az alapokra, illetve a végső eredetre irányuló kérdésnek három szintje van. Ha komolyan vesszük a fenomenális-fenomenológiai tényállást, ha szigorúan vesszük az eddig elmondottakat, illetve a szavaink értelmét, akkor csak kettő. A Közeg ugyanis megelőzi még a „szint” fogalma által implikált alá-fölé rendeltségi viszony képzetét is (alacsonyabb és magasabb szintek), előtte van magának a „viszony” kategóriájának is. A Csomó az, ahol képlékeny formában a megfelelő kategóriák – szétszakíthatatlan egymásra utaltságukban – egyáltalán már jelen vannak. Végül pedig van a reflexív attitűd szférája. (Ebből következik, hogy a Közeg a prereflexív szférához képest is valami korábbi). A reflexív beállítódás területét, annak elemeit és produktumait, predikatív szintézisek tagolják és alakítják ki. Ez a teoretikus ítéletek, a logikailag megformált és elrendezett kategóriák birodalma.

Mi az, amit vizsgálódásunknak ezen a pontján a Közegről mondhatunk? Egy *semleges mező*, mely megelőz minden különbségtételt, keletkezést és kezdetet. Előtte van szubjektum és

---

<sup>66</sup> Vö. mindenekelőtt: Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Gödöllő—Máriabesenyő: Attraktor kiadó, 2010: (különösen) 54sk. „Az alapnak – miként az egzisztálnak is – a lényege csakis a minden alapot megelőző lehet, vagyis az egyáltalában vett feltétlen, az alaptalan alap (Ungrund)”. (I.m. 55). (Fordította: Boros Gábor és Gyenge Zoltán). Ld. még Boros Gábor, Gyenge Zoltán és Weiss János kísérőtanulmányát a szöveghez, ugyanabban a kötetben. Továbbá: Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. Budapest: T-Twins kiadó, 1993. (Fordította: Boros Gábor).

<sup>67</sup> Mindenekelőtt az idős Husserl. Pl. „Az Abszolútum magában hordja alapját, és alaptalan létében abszolút szükségszerűségét mint »abszolút szubsztanciát«. Szükségszerűsége nem olyan lényegi szükségszerűség, ami még valami esetlegességet megengedne. Minden lényegi szükségszerűség tényszerűségének a mozzanata, önmagára vonatkoztatott funkcionálásának módjai – olyan módok, melyeket belőle magából értünk és érthetünk meg”. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973: 386. (Husserliana 15).

Itt gondolhatunk továbbá az „öspasszivitás” eszméjére is a kései Husserlnél. Ez utóbbihoz ld.: Rolf Kühn: *Husserls Begriff der Passivität*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1998.

<sup>68</sup> Heideggernél mindenekelőtt az Időt és Létet adományként adó Esemény elképzelésére gondolunk. Heidegger: „Idő és lét”. In *Nagyvilág*. 47. 2002. 3. 406-427. (Fordította [Bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta]: Korcsog Balázs).

<sup>69</sup> Noha véleményem szerint a Közeghez Merleau-Ponty nem tör át, a megkülönböztetések mögé való visszakerdezés, az Összefonódásra, és különösen annak eredetére irányuló kérdések Merleau-Pontynál (főként *A látható és a láthatatlanban*) szintén ebbe az irányba mutatnak.

<sup>70</sup> A nem tudatként és nem is Létként elgondolt Adomány filozófiája ezen az úton különösen jelentős lépés. Vö. Jean-Luc Marion: *Réduction et donation. Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

<sup>71</sup> Ehhez: Komorjai 2017.

objektum, anyag és szellem, érzékiség és értelem, szemlélet és fogalom, lét és nem-lét, azonosság és különbség, stb. ellentétének. Amikor ezeket a szavakat írjuk, természetesen tudatában vagyunk annak a kritikának, amelyet Lévinas gyakorolt „a Semleges filozófiája” fölött.<sup>72</sup> Ezen a helyen nem tudunk érdemben belemenni Lévinas bírálatainak részleteibe, csupán annyit szeretnénk előrebecsíteni, hogy „a Semleges filozófiája” itt nem implikál semmiféle elméleti vagy gyakorlati erőszakot a létezők fölött, és maximális mértékben elismeri a Másik szerepét és megkerülhetetlen jelentőségét az igazság feltárásában. Amit itt az „eredeti semleges mező” gondolatával mondani szeretnénk, az csupán minden megjelenés feltétel-rendszerének tisztázását célozná, beleértve a Másik megjelenése feltételeinek megvilágítását. Azzal is tisztában vagyunk persze, hogy a Másik Lévinasnál a feltétlen, az abszolút; de feltétlensége olyan, amelynek előbb tudatába kell kerülnünk, amit fel kell ismernünk. Ebben az értelemben mi a Másik feltétlenségét is egy *feltételezett feltétlenségként* értjük.

Az első két adottság, amely felbukkan a Közegből: az *elem* és a *viszony*. E kettővel egy sor további kategória is adva van: azonosság és különbség, lét és nem-lét, mennyiség és minőség meghatározásai is. Legalább több elemnek adva kell lennie, hogy köztük viszony létesülhessen; és egymáshoz képest már meg lehet határozni létüket vagy nem-létüket, azonosságukat és különbségeiket, minőségeiket és mennyiségüket.

A hazai újabb filozófiai törekvések sorában legutóbb Czétány György munkái léptek fel egy új, átfogó metafizikai rendszer igényével; melynek során Czétány mindenekelőtt bizonyos deleuze-i gondolatokra támaszkodik.<sup>73</sup> Czétány mindent három, egymással egyesíthetetlen szintézis munkájaként, eredményeként mutat meg: diszjunktív, konjunktív és konnektív szintézisek teljesítményeként. A diszjunktív szintézis elemek egy csoportját *alárendeli* egy másiknak. A konjunktív szintézis *kijelöl egy középpontot*, és mindent arra vonatkoztat. A konnektív pedig centrum nélkül, *egyetlen egységes rendszerben kapcsolja össze az elemeket*.

Amellett, hogy hangsúlyoznom kell, hogy a Czétány által nyújtott metafizikai rendszer az egyik legeredetibb és legmeggyőzőbb, amivel az utóbbi évtizedekben találkoztam, számomra egyáltalán nem tűnik az kétségtelennek, hogy az említett három szintézis felbukkanása egy

---

<sup>72</sup> Lévinasnál: *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor kiadó, 1999: 255sk. („7. A Semleges filozófiája ellen”). I.m. 256: „A lét Semlegesét a létező fölébe helyezni, melyet a lét valamiképpen a létező tudomása ellenére meghatároz, a lényegi eseményeket a létező tudomásán kívülre helyezni annyit tesz, mint materializmust hirdetni. Heidegger késői filozófiája efféle szegyenletes materializmus”.

Ld. még: i.m. 29: „Amikor leleplezi az ember technikai hatalmának felsőbbbőségét, Heidegger a birtoklás technika előtti lehetőségeit magasztalja. Elemzéseit természetesen nem a dolog-tárgyból indulnak ki, hanem ama nagy tájak jegyét viselik magukon, amelyekre a dolgok utalnak. Az ontológia a természet ontológiájává, személytelen termékenységévé, bőkezű, arc nélküli anyává, különös léte méhévé, a dolgok kimeríthetetlen nyersanyagává válik”.

<sup>73</sup> Czétány 2015, 2019.

mindennél eredendőbb, semmi másra vissza nem vezethető fejlemény vagy adottság volna. Az sem látszik számomra minden kétséget kizáró dolognak, hogy ezek teljességgel egyenrangú szintézisek lennének, amelyek nem vezethetők vissza egymásra.

Mindenekelőtt az a gyanúm, hogy egyáltalán a „szintézis” fogalma előfeltételezni látszik az „elem” és a „viszony” kategóriáit. Előbb elemekre van szükségünk, melyeket azután bizonyos módon *összekapcsolhatunk*. A szintézis összekapcsolás: a viszonyteremtés vagy viszonyba hozás egy formája. Amikor a Közegből először kilépünk azáltal, hogy elemekkel és a köztük fennálló különböző viszonyokkal van dolgunk, akkor még nincs középpont. Egyetlen univerzálisan nyitott *horizonttal* van dolgunk; alakulásban lévő elemekkel és köztük lévő, alakulásban lévő viszonyokkal. Ez volna a konnektív szintézis fázisa. *Ezen horizont további artikulációja*, ha az elemek közül az egyiket centrumnak vagy origónak tesszük meg, és a többi rá vonatkoztatjuk. Ez a konjunktív szintézis. Végül a horizontális tagolásból kell kilépnünk ahhoz, hogy az elemek különböző csoportjai között szinteket állapítsunk meg, alá- és fölérendeltségi viszonyokat állítsunk föl. A horizontális struktúrát *egy vertikális szerkezettel, szintézissel kell kiegészítenünk*; ahol az egyik csoportot alárendeljük a másiknak. Ez volna a diszjunktív szintézis stádiuma.

Ahogy a jelen könyv Bevezetésében mondtuk, a tapasztalati és ontológiai genezis leírásában egy olyan modellt részesítünk előnyben, melyet az „aszimmetrikus differenciáció” elnevezésével jellemezhetnénk. Eszerint a genezisben az egyes ellentétpárok kialakulása és megszilárdulása nem mindig teljesen szimmetrikus módon megy végbe. Vannak bizonyos döccenők, billenések, aránytalanságok, hangsúlyeltolódások ebben a folyamatban. A tapasztalati és ontológiai genezis mindig egy *metastabil*, egyes pontjain, *bizonyos szakaszaiban pedig kifejezetten instabil folyamat*. Ezt – Mezei Balázs a mű gondolatmenetéhez fűzött kommentárjának<sup>74</sup> jogosságát elismerve – ezen a ponton annyival egészítenénk ki, hogy a „szimmetria” és az „aszimmetria” maguk is olyan kategóriák, melyek végső soron ezen genezis során állnak elő, és csak magából ebből a folyamatból érthetők meg kielégítően.

---

<sup>74</sup> Mezei Balázs: „A vázolt alapprobléma -- "eredendően semleges mezőből hogyan emelkednek ki a filozófia alapvető ellentétpárjai: szemlélet és fogalom, érzékiség és értelem, természet és szellem, anyag és forma, objektum és szubjektum, véges és végtelen" -- rászorul a használt fogalmak kifejtésére. Ezek a fogalmak magyarázatra szorulnak, ahogyan pl. Tengelyi is igyekezett kifejteni a végtelenproblematikát. (...) Az "aszimmetrikus differenciáció" ismét olyan fogalompár, amelyet fel kell építeni. Logikailag feltételezi a szimmetriát, mert enélkül nem bírunk az aszimmetria képzetével/fogalmával. Feltételezi a gondolkodást mint szimmetria-felfogást. Egyébként nyilvánvaló, hogy a tapasztalati folyamatban aszimmetria, aránytalanság, eltolódás, egyoldalúság éppúgy jelen van, mint az értelemegységben megragadott összesség, amelynek különbsége másokhoz képest (s az ebben adódó aszimmetria) csak az egység keretében fogható fel, legalábbis én így látom”. (Magánlevél. 2019. november 14).

Mindenesetre a jelen munkában ki kell majd emelnünk három ilyen alapvető aszimmetriát vagy eltolódást: 1) az *első személyű perspektíva* elsőbbsége az objektummal szemben. Noha a szubjektum—objektum kettősség maga is egy létrejövési folyamat eredményeképpen jön létre, kerül a szemünk elé, a helyzet mégis az, hogy ahol tapasztalatról és tapasztalati geneziszről beszélünk, ott az első személyű perspektíva megkerülhetetlen. Ha utólag is ébredünk a szubjektum megkerülhetlenségének a tudatára, attól még tény marad, hogy minden, ami adatik, végső soron egy tapasztaló vagy gondolkodó szubjektum számára adatik. 2) Az *érzéki* elsőbbsége az érzéki—fogalom kettősségében. Bármennyire is meghatározza tapasztalatainkat az általunk birtokolt fogalmi apparátus, bármilyen mélyre temetettnek is tűnik az úgynevezett „eredeti érzékiség”, ettől még faktum marad, hogy a fogalmak az elemek bizonyos sokaságában rejlő közöset vagy azonosat ragadják meg vagy próbálják megjelölni; a fogalmak keletkezésében az érzéki mozzanat mindig meghatározó marad; még akkor is, ha mégannyira is a háttérbe húzódni vagy elrejtőzni látszik. Végül: 3) a *végtelen* fölénye a véggessel szemben. A dolgok tulajdonságai eleve egy sokaságon belül válnak meghatározhatókká. Minden lehatárolás magával vonja azt, ami a határokon túl van vagy lehet. Minden sokaság végső soron nyitott sokaságnak bizonyul: más elemek és csoportjaik lehetőségére és valóságára utal. Minden részleges adottságban benne rejtőzik a végtelen; mindig benne állunk a végtelen tapasztalatában.

Végül, mielőtt még tovább haladnánk, a Közeg és a Csomó viszonyával kapcsolatban kell tennünk egy további megjegyzést – annak tudatában, hogy a „viszony” maga is olyasmi, ami csak a Csomóval együtt bukkan fel. Lehet, hogy Közeg és Csomó viszonyát abszolút időtudat és az időben lezajló élmények husserli felfogásának Dan Zahavi által adott interpretációjával tudnánk megvilágítani. Zahavi abszolút időtudat és az időben lefutó élmények kapcsolatát, egy William Jamestől származó képpel, a szivárvány és a vízesés viszonyával próbálja meg érthetővé tenni.<sup>75</sup> A vízesés állandó mozgásban van; és mintegy örök, mozdulatlan kísérőjelenségként mindig ott van előtte a szivárvány; mint olyasmi, ami bizonyos módon *szervezetileg tartozik hozzá* az állandóan alázuhanó víztömegekhez.

Ezzel azonban közel kerültünk *az időtlen vagy az idő előtti, időn túli teremtés*, legalább Ágostonig visszanyúló gondolatához<sup>76</sup> (mintha a Csomó nem időbeli módon jönne létre a Közegből), illetve ahhoz a koncepcióhoz, ahogyan Spinoza szerint, megint csak nem időben

---

<sup>75</sup> Zahavi: *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999:80; uő.: "Inner (Time-)Consciousness", in Dieter Lohmar-Ichiro Yamaguchi (szerk.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht: Springer, 2010: 335.

<sup>76</sup> Szent Ágoston: *Vallomások*. Budapest: Szent István Társulat, 1999: 318sk. (14. könyv, 13. fejezet. „A teremtés előtt nem volt idő, mert ez maga is teremtmény”). Fordította: Vass József.

ható okok révén, a végtelen móduszokból megszületnek a véges móduszok.<sup>77</sup> Voltaképpen olyan megoldásra lenne szükségünk, mely egyesíti az időbeli és időtlen keletkezés fogalmait, olyan módon, amit „ontológiai szingularitás”-nak nevezhetünk. Arról, hogy milyen módon tudnánk egyesíteni az időbeli és időtlen genezist, és hogy micsoda az „ontológiai szingularitás”, részletesen majd a könyv harmadik szakaszában fogunk tudni beszélni.<sup>78</sup>

## 1.2. Az eredeti érzékiség reprodukív formái

### Emlékezet, elvárás, fantázia és képtudat

#### A. Emlékezet

A szubjektivitás lényegi formája az idő.<sup>79</sup> Úgy tűnik, az idő elengedhetetlen ahhoz, hogy konkrét tapasztaló szubjektum és konkrét, tapasztalt tárgy megjelenhessen. Az előző alfejezetben az idő problémáját háttérben hagytuk. A jelenben megmutatkozó érzéki benyomásokra, illetve az érzéki benyomások révén kibontakozó észlelt tárgyakra, valamint az ezek közt lévő, szinkron módon rögzíthető hálózatokra összpontosítottunk. A jelen azonban maga is egy időbeli dimenzió vagy módusz, mely a másik kettő – múlt és jövő – nélkül önmagában absztrakt. Egyetlen benyomás vagy tárgy sem tudna megjelenni időbeliség nélkül. Heideggert parafrázálva: az idő minden megjelenés egyetemes horizontja.<sup>80</sup> Minden szinkron módon adódó hálózat előfeltételezi létesülésének, kialakulásának időbeli folyamatát; minden szinkronia diakroniát előfeltételez. Ahhoz, hogy egy érzéki benyomást fel tudjunk fogni,

<sup>77</sup> Vö.: Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1997: 87-94.

<sup>78</sup> Érdekes ebben a vonatkozásban megemlíteni Ullmann *Túl a jelentésen* c. könyvében mondottakat. Ullmann részletesen, és háromféle szempontból is beszél arról, amit mi Közegnek nevezünk, és ami nála „tagolatlan állapot”-ként jelenik meg. A három szempont, mely a filozófiatörténetben felbukkanó három nagy pozícióknak felel meg: 1) az ontológiai, 2) a transzcendentális és 3) a strukturalista.

Az *ontológiai* megközelítésnek egy kitüntetett pontra van szüksége, mely felől minden bináris oppozíciót (így lét és nem-lét ellentétét is) meg tud magyarázni, illetve amelyből ezeket le tudja vezetni, és mely kitüntetett pont megelőzi mindezeket a szembenállásokat. A *transzcendentális* pozícióból ez az eredeti állapot a tudat eredeti transzcendentális mezeje, minden reflexiót és különbségtételt megelőzően, (tehát akkor, amikor a tudat még nem is tudja magáról, hogy tudat). Végül a strukturalista pozíció szempontjából a tagolatlan állapotnak a „jelöletlen állapot” felelne meg, amely megelőzi az eredeti különbséget, amely megelőz mindenféle különbségtételt. (Ullmannál: 2019: 126-128, 145-164, [de különösen: 126, 148]).

A valóságnak ez a három nagy szisztematizálási kísérlete (ontológiai, transzcendentális, strukturalista) Ullmannál szép párhuzamba állítható Czétány György felfogásával, aki három szintézisnek (diszjunktív, konjunktív és konnektív) a valóság egységes megragadásáért folytatott harcáról beszél. (Czétány 2015). E tekintetben a diszjunktív szintézisnek az ontológiai, a konjunktívnek a transzcendentális és a konnektívnek a strukturalista pozíció felelne meg.

<sup>79</sup> Mindenképpen ez a helyzet a véges emberi és állati szubjektivitással. A végtelen szubjektivitás, egy lehetséges isteni tudat (buddhisták számára: Buddha-tudat) esetében a helyzet meglehetősen bonyolultnak tűnik. Miként az előző két kötet esetében is, ez a harmadik is az isteni tudat, a végtelen szubjektivitás lehetőségének vizsgálatával végződik – ott (tehát a jelen könyv végén) egy ilyen feltételezett végtelen szubjektivitásnak az idővel való viszonyának kérdését is közelebbről meg fogjuk vizsgálni.

<sup>80</sup> Heidegger 2007: 500. (§83). „Vajon maga az *idő* a *lét* horizontjaként nyilvánul-e meg?”



szükségünk van arra, hogy a szóban forgó érzéki megjelenés egyes fázisait meg tudjuk tartani a rövidtávú emlékezetben, és hogy a múltbeli fázisokat a jelenlegi fázisra vonatkoztassuk. Szükségünk van tehát arra, amit Husserl *retenciónak* nevezett.<sup>81</sup> Ugyanígy, ahhoz, hogy egy konkrét, már rögzített tárgyi értelemmel bíró objektumot meg tudjunk ragadni az észlelésben, szükségünk van rá, hogy az észlelési folyamat korábbi fázisait is visszatartsuk a rövidtávú (retencionális) emlékezetben, és az aktuális fázisra vagy fázisokra vonatkoztassuk őket.

A tárgyi értelem kialakulása pedig szintén egy időbeli, genetikus folyamat; amelyhez már szükségünk van a *hosszútávú memória* közreműködésére is. A tárgyi értelem megszületését az időben egymástól távolabb eső érzéki megjelenések között kapcsolatot létesítő, ezeken a hosszabb időbeli hézagokon túlnyúló *identifikációs szintézis* teszi lehetővé; melynek működése a maga részéről a hosszútávú emlékezetben alapul. A hosszútávú emlékezet nem csak a már kész tárgyi tartalmak és összefüggések, események és eseményláncok felidézését teszi lehetővé, de ahhoz is elengedhetetlen, hogy bármi tárgyi mint tárgyi egyáltalán megjelenhessék.<sup>82</sup> Újra körkörös feltételezettséggel van dolgunk: a reprodukció épp annyira feltételezi a reprodukció, mint a reprodukció a reprodukciót. E kettő pedig visszautal egy olyan eredeti állapotra, melyben még nem váltak szét, mely megelőzi különbségüket.

Az észlelés – melynek, mint mondtuk, mintegy primitív formája, önállóan alrétege az érzékelés – az időben lejátszódó folyamat. Ahhoz, hogy észlelésként megvalósulhasson, arra van szükség, hogy az észlelési folyamat *korábbi fázisai is megőrződjenek* bizonyos módon, és legalább implicit módon folyamatosan *a jelen fázisra legyenek vonatkoztatva*. Érzékelés és észlelés lényegüknél fogva implikálják az emlékezetet; ezek lényegüknél fogva *diakronikus* folyamatok, összhangban azzal, hogy amire irányulnak, a valóság, illetve annak különböző részei, szegmensei, szintén lényegileg diakronikus és temporális adottságok.

Az észlelés olyan, akár egy buborék. Felfúvódik, fejlődik, azután „kipukkan” (értsd: a sötétbe merül), hogy újabb észlelési eseménynek adja át a helyét. Soha sincs statikusan kimerevített formája – még akkor sem, ha az észlelési mezőben látszólag semmi sem történik. A statikus észleleti kép mindig egy kimerevítés, egy absztrakció. Az észlelésben soha nincs minden teljes nyugalomban; az észlelés is egy metastabil, illetve alkalmasint kifejezetten instabil esemény. Mindig eseményeket jelenít meg, és az eseménynek a lényegéhez tartozik, hogy hirtelen megszakadhat, vagy teljesen váratlan fordulatot vehet. Az észlelés lényegi módon

---

<sup>81</sup> Ehhez ld. a jelen vállalkozás előző kötetében a retenciával foglalkozó részeket: Marosán 2020. Husserlnél: *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2002. (Fordította: Sajó Sándor és Ullmann Tamás).

<sup>82</sup> Ehhez ismét: Marosán 2020. Husserlnél: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

eseményészlelés; s az eseményekben zajló értelemgenezis szükségképp nyitott, meghatározatlan.

Észlelés, emlékezés és észlelt összefonódnak egymással. A tárgy és a tárgyi összefüggések olyan eseménybuborékban adódnak, melynek a szubjektív és objektív, prezentáló és reprezentáló mozzanatok önállóan összetevői. A tárgy és a tárgyi összefüggések észlelés és emlékezés egymásba fonódásában állnak elő, jönnek létre a számunkra. E tekintetben magában az észlelési aktusban – melytől a rövidtávú emlékezet, a retenció elválaszthatatlan – szűkebb értelemben „tárgytörténetről” kell beszélnünk;<sup>83</sup> melynek tágabb története egy tárgyi értelem első alapításához nyúlik vissza – és még ennek az alapításnak, egy bizonyos tárgyi értelem első megszilárdításának, „beiktatásának” is van története; bizonyos fázisokból épül fel, bizonyos előzményekre támaszkodik. Általában véve igaznak mutatkozik Hegel belátása, mely szerint *egy tárgy története az maga a tárgy*.<sup>84</sup> Az észlelés temporalizációja az emlékezet révén és az észlelt tárgy temporalizációja kéz a kézben járnak. Az észlelési mező lényegileg temporális, időbeli (az időben kibomló, fennmaradó, megújuló, lebomló és átalakuló, stb.) mezőként jön létre; szinkronikus és diakronikus hálózatok összeszövődéseként. Eseményeket észlelünk, eseményekre emlékezünk. Az individuális tárgy önállóan elem az eseményben. Ezt a belátást megtaláljuk már Husserlnél is. Husserl legalább annyira az **Esemény** filozófusa, mint Heidegger.

Az emlékezet aktuális hatókörét, megbízhatóságát és hatékonyságát egy sor tényező meghatározza. Belejátszanak olyan faktorok, mint a pillanatnyi testi állapot vagy az általános testi kondíció bizonyos jellemzői, továbbá a hangulat, a fókuszáltság; közvetve vagy közvetlenül olyan adottságok is, mint a személy élettörténet, a családi háttér vagy a kulturális környezet. A kérdés az, hogy *az érzéki mező diakronikus, emlékezet általi konstitúcióját* milyen mértékben befolyásolják az ilyen, bizonyos mértékig esetlegesnek tekinthető összetevők. Az érzéki mező időbeli kialakulására és formálódására bizonyosan hatással van az *érdeklődés*, mely egyes mozzanatokot és mintázatokat kiemel, másokat meg háttérbe szorít. Az érdeklődést pedig lényegi módon meghatározzák az ösztönök, a személyiség, illetve a személyes élettörténet bizonyos vonásai, fejleményei, és általában a kulturális háttér.

---

<sup>83</sup> Husserlnél: Husserl 1966: 386. Ld. még ehhez: Karl-Heinz Lembeck: *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988: 100skk. Továbbá: Ulrich Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1965: 15.

<sup>84</sup> Hegelnél speciálisan: a filozófia történetére vonatkoztatva. (Hegel: *Előadások a filozófia történetéről. Első kötet*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1977: 42. [„Még csak azt jegyzem meg: a mondottakból kiviláglik, hogy a filozófia történetének tanulmányozása magának a filozófiának a tanulmányozása, amint nem is lehet másképpen”. Fordította: Szemere Samu]). De a hegeli filozófia alapján ezt nyugodtan általánosíthatjuk mindenféle tárgyra.

De nem csak erről van szó. Az érzéki mező diakronikus konstitúciójának vannak bizonyos *invariábilis elemei és összefüggései*. A *transzcendencia* és speciálisan az érzéki *transzcendencia konstitúciójának van egy bizonyos*, minden kultúrától és egyéni lelki alkattól független *identikus váza, mely a testiség konstitúciójával áll szerves összefüggésben*. Nem jutunk relativizmushoz; az észlelés és a vele egybeszövődött emlékezet működésének vannak bizonyos szilárd, relativizálhatatlan támpontjai. *Az interszubjektív tapasztalat erről győz meg bennünket*; ahogy, az interszubjektív álláspontján, az is világossá válik, hogy egyes tárgyi és tapasztalati struktúrák, összefüggések már az individuális tapasztalat horizontján is csak ezen interszubjektív háttér alapján tudnak értelmesen konstituálódni, létrejönni.

*Relatív és abszolút, igaz és hamis* – ezek olyan normatív distinkciók, melyek az interszubjektív konstitúció szintjén nyerik el teljesebb, konkrétabb értelmüket; és amelyek szintén az emlékezet révén, diakronikus folyamatokon keresztül alakulnak ki. A tapasztalat rendelkezik egy olyan inherensen, lényegileg normatív karakterrel, mely elválaszthatatlanul összefügg az emlékezettel és az interszubjektivitással. A tapasztalatra jellemző egy *önharmonizációs tendencia*, mely csak a régebbi tapasztalati elemek és események visszatartásával valósulhat meg, és amely az interszubjektív szinteken ölt egyre konkrétabb formákat. *Ez az önharmonizációs tendencia a normativitás konstitúcióját jelenti*, mely alapvető hatással van az értelemképződésre, és a formálódó értelmek közti viszonyra, a köztük kialakuló hálózatokra.

Van azonban a tapasztalatnak egy olyan rétege, mely nem ránk, mint interszubjektív lényekre (mint ilyen vagy amolyan közösség tagjára), hanem *egyáltalán mint testi lényekre* vonatkoztatott. A *transzcendencia* (és sajátosan az érzéki *transzcendencia*) korábban említett identikus váza ezzel a réteggel függ össze. *Ez az elsődleges érzékiség szintje*. Ez a szint azonban teljes mélységében és pontosabb szerkezetrajzát tekintve csak az interszubjektív álláspontján válik feltárhatóvá. Az interszubjektív nem akadály, hanem feltétele az elsődleges érzékiség megismerésének és leírásának.

Amit Husserl „távoli retencióknak” nevezett annak mindenekelőtt *az érzékiség, érzéki mintázatok megformálásában*, típusosságok, általánosságok kialakításában van szerepe.<sup>85</sup> A

---

<sup>85</sup> Ehhez mindenekelőtt: Husserlnél: Husserl 1966: 288skk, 384sk, 407sk, 426sk. Ld. még továbbá: Marosán 2020, Lanei Rodemeyer: *Intersubjective Temporality. It's About Time*. Dordrecht: Springer, 2006, David Carr: *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Dordrecht: Martinus Nijhoff/ Kluwer Academic Publishers, 1987: (különösen) 38, 77, 102, 200, 251-263.

Tudatában vagyunk annak a nyomatékos megkülönböztetésnek, amelyet Husserl tett retenció és emlékezet között. Husserlnél, mint azt a jelen munka előző kötetében részletesen kifejtettük, a retenció az észlelés speciálisan módosult formája: nevezetesen a múltra irányuló észlelés. Ezzel sajátos ellentétben állhat az, hogy a jelen alfejezet fentebbi részeiben minden további nélkül a „rövidtávú emlékezet/memória” kifejezést használtuk az észlelés korábbi fázisainak megőrzésére. Amikor ezt tettük, részben arra a kétértelműsége támaszkodtunk, ami Husserl

normativitás mindenekelőtt az értelemképződés konkrétabb szintjeire jellemző. Ahogy korábban is tárgyaltuk, Husserl a tapasztalatban érvényesülő normativitás négy alapvető szintjéről beszél: összhang és diszharmónia, optimális és nem-optimális, tipikus és atipikus, és végül: ismerős és ismeretlen vagy szokatlan.<sup>86</sup> Az első (összhang és diszharmónia) egy bizonyos értelemalakzattal vagy –összefüggéssel összhangban zajló tapasztalati lefolyásra utal; illetve az értelemalakzatok közti összeütközésre (az ellentmondás esetében). A második (optimális és nem-optimális) ugyanazon értelemalakzat vagy –összefüggés minél teljesebb, gazdagabb konstitúciójára; illetve – az előbbivel ellentétben – olyan körülményekre, amelyek kevésbé kedveznek egy bizonyos értelemalakzat vagy komplex összefüggés normális konstitúciójának. A harmadik szint (tipikus és atipikus) már értelemalakzatok átfogó összehasonlítását feltételezi; míg a negyedik pedig (ismerős és ismeretlen) bonyolult környezetet, illetőleg környezetek egybevetésére utal. A későbbi szint, Anthony Steinbock értelmezése szerint,<sup>87</sup> a korábbi szinthez kötődő teljesítmények összeolvadásából, illetve ezen teljesítmények sokasága által képzett „genetikus sűrűségből” jön létre. A tapasztalati normativitás ezen szintjei azonban csupán az emlékezet által tudnak kialakulni, konstituálódni; a tapasztalat különböző rétegei és fázisai közti folyamatos kommunikáció révén; (a tapasztalatnak önmagával folytatott, időbeli rétegeken és fázisokon átívelő kommunikációjáról van szó).

A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy ezek a szintek csak a módszertani megközelítés számára válnak szét élésen egymástól és épülnek egymásra. A tapasztalat konkrét elemzése azzal az eredménnyel jár, hogy az itt ismertetett szintek között is folyamatos kommunikáció, egymásra hatás és egymásba játszás van; hogy az alacsonyabbak konkrét

---

retenció-fogalmát is végigkísérte, (zseniális kifejtése e kétértelműségnek véleményünk szerint Popovics Zoltán könyve: *A prezentifikáció fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2014), másfelől pedig speciálisan az észlelésben élő emlékezetszerű mozzanatokot, működéseket akartuk kiemelni.

A retenció fogalmát kísérő kétértelműségek (folytonosság/különbség, prezentáció/reprezentáció) jellegzetes megnyilvánulásának tekinthetjük Derrida és Ricœur vitáját a retenció husserli elméletéről – ahol is Derrida a retenciót eredeti differenciának tartja, Ricœur pedig az észleléssel való folytonosságát hangsúlyozza. (Ehhez: Marosán 2020).

A távoli retenciót Husserl a közeli (közvetlenül az eleven jelenben élő) retencionális fázisok összeolvadásaként, fúziójaként fogja fel. Így tulajdonképpen módszeresen kiépíti a temporális létezés különböző szakaszait, rétegeit összekötő folytonosságok rendszerét; azzal együtt, hogy újra és újra beleütközik az időtudatot, az észlelést és az emlékezetet jellemző kétértelműségekbe; abba, hogy ami az egyik szempontból folytonosságként és produkcióként/prezentációként jelenik meg, egy másik szempontból különbségnek, valamint reprodukciónak/reprezentációnak bizonyul.

<sup>86</sup> Marosán 2020. Ld. még: Anthony Steinbock: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995. Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest: Osiris kiadó, 2002.

<sup>87</sup> Steinbock 1995.

megvalósulási és működési módjaira állandóan hatással vannak a magasabb szintek, és viszont. Ugyanolyan *körkörösségekkel* találkozunk, mint a tapasztalatban mindenütt.

Az elmondottak – reményeink szerint – élesebb megvilágításba helyezik a tapasztalat egy, korábban már utalások szintjén folyamatosan jelzett sajátosságát. Nevezetesen, hogy a tapasztalatot jellemző – és azt végső soron a szó szigorú értelmében véve tapasztalattá tevő – szabályszerűségek, normatív és regulatív mozzanatok és mechanizmusok szintén csak az emlékezet segítségével tudnak konstituálódni. Azt találjuk, hogy szigorúan véve egyetlen tapasztalati tárgy, összefüggés vagy esemény sem tud megjelenni, tapasztalattá válni, az emlékezet közreműködése nélkül.

A világbeli praxis és az interszubjektív kommunikáció jelentik azt a tágabb kontextust, melyben a tapasztalat diakronikus horizontjai és regiszterei formálódnak és elrendeződnek; amelyben – a tapasztalat különböző rétegei, mozzanatai közt zajló állandó kommunikáció révén – az időbeliség (közelebről mint szubjektív-szolipszista, interszubjektív és kozmológiai idő), a keletkezés és az emlékezet rendje megszilárdul. Ennek során az események elrendeződnek egy praktikus és interszubjektív kialakított kronológiában, szóban élő vagy írásban is rögzített, dokumentált történetiségben, emlékezettörténetben. Ezekbe a folyamatokba belejátszik az – az egyes interszubjektív, kulturális közösségek különbségeire nézve közömbös – invariáns struktúra vagy váz, amelyre utaltunk; az egyes közösségeket körülvevő természeti környezet; az éjszakák és nappalok, a hónapok és évszakok változásának a rendje.<sup>88</sup>

Az eseményeket elhelyezzük az individuális élettörténet egészében. Az, hogy egyik vagy másik esemény hova kerül élettörténetünk rendjében, milyen helyet foglal el benne, függ attól, hogy milyen jelentőséggel, illetve értelemmel bír a számunkra. Az események értelme azonban lényegileg nyitott. Sok eseményről csak utólag derül ki, milyen meghatározó vagy egyenesen döntő jelentőséggel is bírt ránk nézve; vagyis csak utólag derül ki róluk az, hogy – Tengelyi László megfogalmazásával élve – a „sorsesemény” szerepét töltötték be életünkben.<sup>89</sup> Az események formálják személyiségünket, a személyiség pedig formálja, alakítja – gyakran öntudatlanul, bármiféle tudatos szándék nélkül – az események értelmét. A személyiségen, az élettörténeten belül is körkörös folyamatok zajlanak, melyek előre és visszafelé ágaznak az időben, szinkronikus és diakronikus módon.

---

<sup>88</sup> Ezekre a struktúrákra – időbeliség, keletkezés és emlékezet, természeti faktorok által is meghatározott rendjeinek kialakulásába – lényegi hatással van az is, amit Mezei Balázs „kozmeteológiai attitűdnek” nevez. A „kozmeteológiai attitűd” fogalmához ld. pl. Mezei: *Mai vallásfilozófia*. Budapest: Kairosz kiadó, 2010 (különösen): 7–13. és 71–95. Valamint uő.: „A filozófia átalakulása. Töprengések Kierkegaard és Jaspers kapcsán”. In *Vigilia* No. 7, 2013: 491-500.

<sup>89</sup> Tengelyi: *A bűn mint sorsesemény*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1992. Uő.: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1998.

Nem csak az egyén esetében beszélhetünk azonban emlékezésről és emlékezetről. Az egyéni emlékezet és élettörténet mindig egy közösségi, interszubjektív térbe illeszkedik; az egyén emlékezete és élettörténete bizonyos módon mindig egy közösség történeti életébe és kulturális, kollektív emlékezetébe illeszkedik. Az értelmek – az események értelmeinek – alakulása mindenkor egyúttal ebben a kollektív, interszubjektív életben és emlékezetben is zajlik. Az egyéni élet eseményei mindig bizonyos módon egy közösségi, történeti életnek is a részeit képezik egyúttal; és ezen események értelmek ezen közösségi, interszubjektív keretek között is radikálisan nyitottak, lezáratlanok.

Alapvető fontossággal bír az a tény, hogy az eseményeket – az individuális csakúgy, mint a kollektív élet horizontján – narratív sémákban helyezzük el. Történetekben gondolkodunk és tapasztalunk, történetek vesznek körül bennünket; és a történetek vázai, a narratív sémák lényegi befolyást gyakorolnak az értelemképződésre, az értelmek formálódására. Az egyéni és a közösségi emlékezet egyaránt narratív módon működik. Nem csak az egyén tekint saját élettörténetére – múltjára és jelenére – úgy, mint egy elbeszélésre, nem csak az egyén önképe lényegileg narratív, hanem a közösségek, a népek is narratív sémákon keresztül látják, tapasztalják önmagukat. A közösségben elfoglalt szerepeink (az apa, az anya, a gyermek, a tanár, a katona, stb.), a társas játszmák<sup>90</sup> valamennyien ilyen, kollektíve és interszubjektíve meghatározott narratív sémáknak, illetve konkrét narratíváknak az alkotóelemei.

A narratívák, a narratív sémák és azok elemei, azonban nem egyszer s mindenkorra adottak, mint az időn és téren kívül létező platóni ideák. Módosulnak, alakulnak, átalakulnak; egyes sémák végleg eltűnnek, mások felbukkannak – új társadalmak, új történelmi korszakok új narratív sémákat hívnak életre. Hasonló dologról van szó, mint Ricœurnél a tapasztalat narratív prefigurációjáról, konfigurációjáról és refigurációjáról – amelynek praktikus karakterét és vonatkozásait Ricœur állandóan hangsúlyozza.<sup>91</sup> A közösségi, történeti praxis meghatározza a narratív sémák alakulását; és folyamatosan nyitva tartja azon események értelmét, amelyeket ezen sémák keretein belül elhelyezünk; hasonlóan ahhoz, hogy maguk ezek a narratív sémák is nyitottak és lezáratlanok.

\*

---

<sup>90</sup> Eric Berne: *Ember játszmák*. Budapest: Háttér kiadó, 2013. Fordította: Hankiss Ágnes.

<sup>91</sup> Ricœur 1983-1985, Inga Römer 2010.

## B. Elvárás

„Küzdést kívánok, diszharmóniát,  
Mely új erőt szül, új világot ad,  
Hol a lélek magában nagy lehet,  
Hová, ki bátor, az velem jöhet.”

(Madách Imre: *Az ember tragédiája*)

Az elvárás egy olyan érzetet vagy eseményt előlegez, amely még nincs jelen, de amelyet a jelenlegi események, a bennük felfedett tendenciák előrevetítenek. A tapasztalatfolyam finomszerkezetének elemzése azt mutatja, hogy a *jövőre* irányuló várakozások, hallgatólagos előlegzések minden tapasztalati aktus lényegéhez tartoznak; nem csupán az észlelés, de még az érzékelés esetében is. Elvárás nélkül nem csupán egyetlen intencionális aktus, de az utóbbi önálló mozzanatának számított érzékelési folyamat se tudna megvalósulni; egyáltalán nem is lennének nélküle lehetségesek. Elvárásaink már megtapasztalt érzéki mintázatokra, vagy már megszerzett értelemalakzatokra támaszkodnak, ezek alapján vetülnek ki.

Az első lényegi körköröség, amellyel az elvárást tanulmányozva találkozunk, az, hogy elvárásaink már birtokolt tapasztalati szerzeményeken alapulnak, ugyanakkor tapasztalat – *bármiféle tapasztalat* – maga is csak elvárások alapján és azok révén lesz lehetséges. A cirkuláris fundáció újabb esetével van dolgunk. A szubjektivitásnak az az állapota, melyben még nincs elvárás, nem nevezhető a szó igazi értelmében vett tapasztalatnak. Az elvárások hiánya az ismeretelméleti értelemben tekintett Közegre utal vissza; mely megelőzi egyáltalán a rendezettség és a rendezetlenség szembenállását is, és amely a szubjektivitás olyan kezdetleges, korai formáját képviseli, amelyet Kant híres szófordulatával élve „egy álomnál is kevesebb álomnak” kell neveznünk.<sup>92</sup>

A tapasztalat mélyrétegeit, de éppígy felszíni kérgét is, számos, nyüzsgő, részben tudatos, részben tudattalan, egymással versengő elvárás népesíti be, melyek közül egyesek betöltődnek, míg a többi meghíúsul.<sup>93</sup> „Minden tapasztalat,” – olvassuk Gadamer-nél – „amely megérdemli

---

<sup>92</sup> Kant 2009: 678. (A 112).

<sup>93</sup> Ez, meglátásom szerint, a *Benauí kéziratok* egyik legfontosabb tanulsága Husserl-nél. Marosán 2020, Husserl: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

ezt a nevet, valaminő elvárást keresztez”.<sup>94</sup> A tapasztalatnak ez a híres, sokat idézett definíciója kiemeli, hogy az elvárás a tapasztalat lényegétől elválaszthatatlan; olyasmi, ami a tapasztalatot egyáltalán tapasztalattá teszi. Az elvárások felől bizonyul a megszokott megszokottnak (egy elvárás igazolódásaként vagy betöltődéseként), a szokatlan pedig szokatlannak, illetve az újdonság újdonságnak (az elvárás megghiúsulásának, keresztülhúzódásának formájában). Az elvárás, amennyiben magában hordja megghiúsulásának lényegi lehetőségét, egyúttal bármiféle újdonság megjelenésének elengedhetetlen lehetőség-feltétele. Az elvárás végső soron a tapasztalat *jövőre való nyitottságát* képviseli. Nem olyasmi, ami bezár bennünket már megszerzett tapasztalataink, hiedelmeink, megszokásaink, rutinjaink világába, hanem az, ami egyúttal lehetővé teszi, hogy ezektől elszakadjunk, hogy transzcendáljuk őket, hogy kivetüljünk a még soha nem tapasztaltra, hogy kísérletezzünk, hogy olyasmit vigyünk végbe, amit azelőtt soha. Az elvárásoknál fogva lehetünk bátrak, válunk képesek rá, hogy kimozduljunk a komfortzónánkból, és szembenézzünk a lehetséges kudarccal. Az elvárás végső soron készenlét a váratlan, a soha addig nem tapasztalt tapasztalatára is; *esztatologikus felkészültség*.

Az elvárás vagy előlegzés megelőlegezi az észlelés (valamint annak minimális formája: az érzékelés), továbbá egyáltalán bármiféle intencionális aktus (pl. visszaemlékezés, fantázia, beszédaktus, testi cselekvés, stb.) soron következő fázisait.<sup>95</sup> Mivel az aktus, bármiféle szubjektív esemény lényegi szerkezetéhez tartozik a temporalitás, és a jövőidejűség a temporalitás strukturális mozzanatát alkotja, ezért a jövőre való irányultság minden aktus szükségszerű velejárója. Minden szubjektív – alkalmasint testi mozgásokban végződő – esemény úgy megy végbe, és csak úgy mehet végbe, hogy megvalósulása közben előrajzolja, előre vetíti megvalósulásának küszöbön álló – lehetséges, illetve valószínű – fázisait.

Az elvárás az emlékezetre támaszkodik, emlékeink jelentik minden várakozás, elvárás elrugaszkodási pontjait, azonban a visszaemlékezés (és annak tartalmi: az emlékek) is csak elvárásaink fényében válik azzá, ami – akár betöltött, akár megghiúsult elvárásokról van szó. Az emlékezetet mint emlékezetet igazából az elvárás hívja életre; de ez megfordítva is igaz, amennyiben az elvárás elrugaszkodási horizontját az emlékezés képezi. Ezek az időbeli dimenziók elválaszthatatlanok egymástól, és csak egymásra való tekintettel válnak egyáltalán definiálhatóvá. A tapasztalat temporális regiszterei átnyúlnak egymásba; és nem csupán

---

<sup>94</sup> Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest: Gondolat kiadó, 1984: 250. Fordította: Bonyhai Gábor. Ld. még ehhez: Tengelyi: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2007: 62-68.

<sup>95</sup> Miként Mezei Balázs hangsúlyozta a jelen munka első kötetének még egy korábbi változatához készült írásos jegyzeteiben: protenció nélkül még ezt a mondatot sem volnék képes befejezni. (Hasonlóan ahhoz, amit korábban a retencióról mondtunk, itt egyszerűen az „elvárás” kifejezést használjuk az érzékelésbe, valamint az észlelésbe beépülő protenció esetére is).



szerkezetileg bizonyulnak szétválaszthatatlanoknak, de konkrét tartalmaik tekintetében is kölcsönösen formálják egymást, folyamatos körkörös viszonyban állnak egymással.

A tapasztalat jövőidejűsége, jövőre való nyitottsága, alapvető módon függ össze a tapasztalat már korábban is említett lényegi *normativitásával*. A normativitás a világ, a tapasztalatok már bejáratott, megszilárdult rendjére utal, ami azonban előre jelzi a jelenben zajló folyamatok irányát, hogy hova tartanak, hogy mire lehet, mire kell számítanunk. A normativitás kiszámíthatóvá és átláthatóvá teszi számunkra a világot. Ez a rend, a dolgok mentének, megszokásainknak a rendje, a tapasztalat kevésbé reflektált fázisaiban egyáltalán *az – egyes számban értett – világ rendjeként* tűnik fel; ahol minden újdonság, minden radikálisan új fejlemény vagy szokás nem egyszerűen a világ *egy* adott rendjének, hanem *magának a világnak a megsemmisülésével fenyeget*. Emiatt lehet az, hogy néhány mereven konzervatív személyt akkora rémülettel tud eltölteni bármiféle újdonság, az általuk megszokott és szeretett világ rendjében beálló legcsekélyebb változás is.<sup>96</sup>

A normák előrevetítik azt, ami történni fog, amit tennünk kell. De nem kell egy normának vagy normarendszernek szükségszerűen örökkévalónak lennie; a világ *egy adott rendje nem a világ egyetlen lehetséges rendje*. A normák megghiúsulhatnak, változhatnak; egyes normákat más, komplexebb tényállásokat és eseményeket megengedő normák egészíthetnek ki; egyes normák végleg eltűnhetnek, új normák, új normarendszerek keletkezhetnek. A normák újabb normák keletkezésének a lehetőségét is megelőlegezik.<sup>97</sup> Régi világok maradványaiból, romjaiból új világok emelkedhetnek ki.

Az érzékelésben, illetve az észlelésben érvényesülő anticipatorikus (megelőlegező) jellegű tendenciák, de éppígy minden kifejezett, tervező előlegzés lényegi jellemzője annak (azok) *doxikus modalitása*; azaz az abban való hit, hogy amit ezek a tendenciák előrajzolnak, amit terveink felvázolnak, annak tétje van, az tényleg – vagy nagy valószínűséggel – be fog

---

<sup>96</sup> Fontos hangsúlyozni, hogy itt *nem* a „konzervativizmusról”, mint politikai filozófiáról beszélünk, hanem egy meglehetősen rugalmatlan és merev lelkialkat megnevezésére használjuk a „konzervatív” jelzőt. Elengedhetetlen, hogy kiemeljük, hogy a konzervativizmusnak, mint politikai filozófiának, ezzel szemben vannak nagyon árnyalt, sokrétű, reflektált és rendkívül magasfokú fogalmi kifinomultsággal bíró változatai, amelyek magas szinten rugalmasak, és nem csupán kezelni, integrálni képesek az újdonság fenomenjét, hanem egyenesen üdvözlendőnek tartják az újdonság bizonyos formáit.

<sup>97</sup> Itt mindenekelőtt a természeti és társadalmi világra vonatkozó tapasztalati normativitásról van szó. (A természetre vonatkozó normativitás címszava alatt a tudományos paradigmákra, illetve a tudomány fejlődésére kell gondolnunk). Joggal merülhet fel azonban a kérdés, hogy mi a helyzet *a logikai normákkal*, amelyek egyáltalán a világra mint világra vonatkoznak. Ezek a normák bizonyos mértékig a korrigálhatatlanság, a felülírhatatlanság igényével jelennek meg a számunkra. Erre azt kell mondanunk, hogy ez részben így is van. Viszont egy végtelenként megjelenő világban végtelen sok formális viszony és összefüggés lehetséges, amelyekre más és más formális szabályok érvényesek, és ezen formális szabályok megismerése (a végtelennek tekintett valóság formális aspektusának feltérképezése) is kontextuális módon történik; és az újonnan feltárt szabályok más és más megvilágításba helyezik a régebbieket; azok értelmének bizonyos vonatkozásait azonban továbbra is érintetlenül hagyva.

következni, legalábbis számolnunk kell velük.<sup>98</sup> Az előlegzéshez mindenkor hozzátartozik az is, amit Merleau-Ponty úgy nevezett, hogy „a világba vetett bizalom” („croire à un monde”).<sup>99</sup> Az előlegzésben azonban, mint fentebb folyamatosan utaltunk rá, mindig implikálva vannak az alternatív lehetőségek és opciók. Az alternatívák felvázolása az előlegzést a fantáziával rokonítja, amelyet az előbbtől annak kifejezett *neutralitása* különbözteti meg; az, hogy kísérletezik, eljátszik a lehetőségekkel, nem ad nekik olyan (doxikus) súlyt vagy tétet, mint amilyen az előlegzést strukturális, apriori módon jellemzi.

Ezen a ponton doxikus és neutrális attitűd egybefonódásával találkozunk; azzal, hogy csak utólag, egy reflexív pozícióból választható szét a kettő. Egyébként, a prereflexív tapasztalat szintjén, kölcsönösen egymásba hatolnak; egyik a másikat világítja meg és magyarázza. A neutrális, a tisztán fantáziaszerű, csak a valóságos felől mutatkozik ilyennek, és éppígy: az, hogy mi az igazán és „tisztán” valóságos, csak a neutrális és a fantáziaszerű felől érthető meg. Ezek „tisztá” típusai előtt egyáltalán nincsenek ilyen tiszta, „világos és elkülönített” módon elhatárolható típusok, hanem csak úgy mond „piszkos”, tehát képlékeny és világosan nem megragadható esetekkel van dolgunk, amelyeknél az egyes tapasztalati és szubjektív működések nem csak, hogy szervesen egymásba kapcsolódnak, hanem bizonyos pontokon *egybefolynak*.

Az imént elmondottakkal szoros összefüggésben azt találjuk, hogy az előlegzés lényegéhez tartozik egyfajta *rugalmasság* (mégpedig részben pontosan amiatt, hogy az előlegzés magában foglalja saját megghiúsulásának alapvető lehetőségét, illetve – akár implicit módon – alternatív lehetőségeket vázol föl). Ebből a rugalmasságból fakad annak a határnak a képlékenysége, amely az előlegzést és a fantáziát elválasztja egymástól; illetőleg a kettő közti relatíve könnyű átjárhatóság. Ez az a rugalmasság, amelynél fogva szubjektivitás és világ viszonya szükségképp dinamikus; és amely magának a szubjektivitásnak az alaptermészetét jellemzi. Ez a rugalmasság teremti meg élőlény és környezete között azt a dinamikus viszonyt, amelyből *szubjektivitás – bármiféle (így akár nem-emberi) szubjektivitás – egyáltalán megszülethet*.<sup>100</sup>

Véleményem szerint ezt az alapvető dinamizmust sejtette meg Bergson, a tudat korabeli pozitivistá és materialista leírásai fölött gyakorolt kritikájában, *Idő és szabadság* c. művében, amelyben a tudatot nyomatékosan úgy értelmezte, mint ami egyfelől időbeli, tartamos, másfelől

---

<sup>98</sup> Ehhez: Marosán 2017: 129-134.

<sup>99</sup> Merleau-Ponty 2017: 324. (A magyar fordításban: „hinni egy világban”).

<sup>100</sup> Az állatoknál is jelen van a környezethez való dinamikus viszonyulás. Igazából a szubjektivitásnak a biológiai komplexitás alsóbb fokain való jelenlétére részben abból tudunk következtetni, hogy az élőlény nem pusztán mechanikusan, hanem egyre finomabb módon, egyre összetettebb, többvágányú viselkedéses diszpozíciókkal reagál a környezet ingereire. Kísérletezik, és – még ha rendkívül kezdetlegesen és ösztönszerűen is, de – tervez.

pedig lényegileg dinamikus, szabad létezés. Bergson olvasatában a szubjektivitást eltorzítja, meghamisítja minden olyan modell, amely elvitatja a lényegétől a temporalitást és a szabadságot.<sup>101</sup> Meg kell itt említenünk továbbá Husserltől az *Eszmék* második kötetét is; melyben a szerző leszögezi: a természeti világ alaptörvénye a kauzalitás, a szellemi világré pedig a motiváció; vagyis ahol értelmezése szerint minden pszichikus és specifikusan szellemi létezés lényegéhez tartozónak gondolja a többvágányú, alternatív opciókat felvázoló, és ezáltal a világhoz való szükségszerűen dinamikus, rugalmas viszonyt lehetővé tévő motivációkat.<sup>102</sup>

A szubjektivitás temporális szerkezetének elemzésekor valóban a Heidegger által elért, a *Lét és idő*ben kifejtett belátáshoz kell, hogy jussunk, amely az időbeliséget az egyes időbeli horizontok (múlt, jelen és jövő) *ekszztatikus egymásba nyílásaként és egységeként* értelmezte.<sup>103</sup> Az egyes időbeli horizontok valóban csak az egymással való legszervesebb egységben értelmezhetők; illetve úgy, mint a szubjektivitás megnyílása önmagára és a világra, illetőleg ekzztatikus kilépését (eredendő önmagán-kívül-létét) ezek felé.

Érdekes ebben a vonatkozásban kiemelni Heidegger és Sartre vitáját a temporalitás szerkezetének hangsúlybeli különbségeiről. Heidegger, mint ismeretes, végső soron elsőbbséget tulajdonított a jövőnek a többi dimenzióval szemben; nála az idő – mint tulajdonképpeni időbeliség, mely a halálhoz viszonyuló létben tárul fel – eredendően és döntően a jövő felől történik meg, mintegy a jövőből érkezik hozzánk. Heideggernél az idő lényegileg a jövőből érkező eljövendő esemény.<sup>104</sup> Sartre ezt vitatja: ő inkább a jelen mozzanatára helyezi a hangsúlyt, amelyben döntéseinket meghozzuk, és ahonnan kivetülünk mind (értelmező, emlékező módon) a

múlt, mind (felvázolásaink formájában) a jövő felé.<sup>105</sup> Úgy gondolom, hogy mindegyik interpretáció mellett található legitím szempontok; bármely időbeli ekzztázis kiemelhető bármelyik másikkal szemben bizonyos értelmezési irányok, nézőpontok mentén. Ez viszont arra az eredeti fenoménre hívja fel ismét a figyelmünket, amit korábban *Csomónak* neveztünk; vagyis azzal a helyzettel szembesülünk újra, hogy ezek az időbeli dimenziók, a tapasztalat temporális struktúrájának ezek a mozzanatai elválaszthatatlan összefonódnak egymással; és dinamikus, feszültségteli, billegő viszonyban áll egyik a másikával.

\*

---

<sup>101</sup> Bergson: *Idő és szabadság*. Szeged: Univerzum kiadó, 1990.

<sup>102</sup> Husserl 1952.

<sup>103</sup> Heidegger 2007.

<sup>104</sup> Ehhez: Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája, Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011.

<sup>105</sup> Sartre 2006: 191.

### C. Fantázia

„A fantázia maga a képzeletnél is még anyagtalansabb temporalitás”

(Popovics Zoltán: A prezentifikáció fenomenológiája, 257)

*A fantázia minden aktualitás meghaladását jelenti.* Számunkra legvilágosabb és leginkább megszokott alakjaiban ismerős: ábrándozásokban, álmodozásokban, tét nélküli tervezgetésekben, esetleg sötétebb, ármányosabb formáiban: szövevényes hazugságokban, vagy elmélyültebb, módszeresebb megvalósulásaiban: mint tudatos, de a közeli jelentőtől messze elszakadó tervezésekben, a tiszta kitaláció mezejére merészkedő gondolatmenetekben, irodalmi jellegű fikciókban, művészi fantáziákban vagy éppen tudományos célzatú gondolat kísérletekben. Ezek azonban a fantázia legmagasabb rendű megnyilvánulási módjai. A fantáziának van egy ennél jóval ősbibb, eredendőbb alakja is, amely jelen van már az észlelésben, sőt az érzékelésben is – ami átjár minden szubjektív működést és teljesítményt, mely megjelenik minden időbeli módusban. A fantáziának ez a mindenütt-jelenléte aktualitás és inaktualitás azon játékára, közelebről: egybefonódására és szétválaszthatatlanságára mutat rá, mely a szubjektivitás minden mozzanatára kiterjed, és amely a szubjektivitás mint olyan lényegéhez tartozik.<sup>106</sup>

Dieter Lohmar „gyenge fantáziáról” beszélt, a fantázia egy kezdetlegesebb, már a magasabb rendű emlősöknél is megjelenő módjára utalva.<sup>107</sup> A gyenge fantázia megelőzi a kifejezett intencionalitást, a teljesen tudatos működéseket. *Mintha-zajok, mintha-színek, mintha-ízék, mintha-formák, stb.* kísérik a kifejezett és fókuszált észlelést; az utóbbit mintegy holdudvar- és háttérszerűen körülveve. Ez azonban, nézetünk szerint, még nem a fantázia legegyszerűbb, legerendőbb formája. Van egy jóval eredetibb működési módja, amely jelen van mélyen a főemlősök (Primatek) Lohmar által tárgyalt szintje alatt is; amelynek gyökerei a biológiai komplexitás jóval alacsonyabb szintjeihez nyúlnak vissza, és amelynek legkezdetlegesebb ősfarmája összefügg magának a szubjektivitásnak a születésével, bizonyos módon lehetővé téve magát a szubjektivitást. A fantáziának, a fantáziaszerű (vagy inkább előfantáziaszerű) működéseknek ez a legprimitívebb módja és formája a korábban említett Csomóhoz állnak közel; tulajdonképpen, bizonyos módon ennek a Csomónak a szívében található.

---

<sup>106</sup> A fantázia szintjeiről ld.: Ullmann: *Az értelem dimenziói*. Budapest: Könyvpont kiadó—L'Harmattan kiadó, 2012: 125-149.

<sup>107</sup> Dieter Lohmar: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Dordrecht: Springer, 2008.

A fantáziának ezzel a többszintű modelljével párhuzamba állíthatjuk annak Richir-féle elméletét.<sup>108</sup> A fantáziának Richir-nél is több szintje van. Pontosabban: Richir éles különbséget tesz fantázia és képzelet (vagy imagináció – „Imagination”) között; úgy is, mint primer és szekunder fantázia között. Az elsődleges vagy primer fantázia, ami maga a fantázia, Richir-nél magának a szubjektivitásnak a retenciók és protenciók összekapcsolódó működésében végbemenő öntemporalizációját jelenti; távollét és jelenlét játékát, a temporalizációban kibontakozó differenciálódást. Ez Richir-nél a „vad fantázia” („phantasia sauvage”).<sup>109</sup> A másodlagos vagy szekunder fantázia, a képzelet vagy imagináció; a kifejtett, világos formát öltött, többé-kevésbé határozott képekben végbemenő képzelet.

A fantáziának ez a Richir-nél található leírása átfedni látszik a Lohmar-féle értelmezést. A közelebbi pillantás azonban egyértelműen megmutatja, hogy mégsem ez a helyzet. A temporalizációként, illetve temporális differenciálódásként értett fantázia (mint primer fantázia) valami mélyebb és eredendőbb, mint a „gyenge fantázia” Lohmar-nál található koncepciója; hiába nem-intencionális ez utóbbi fogalom Lohmar elemzéseiben. Ez picivel több, kicsivel artikuláltabb, mint az a „vad fantázia”, az az elemi temporalizáció, amelyről Richir ír. A fantáziának az a formája, amelynek feltárására Richir visszatérően kísérleteket tett, és amelynek első megsejtését magának Husserlnek tulajdonítja,<sup>110</sup> már a fantáziának arra a legelemibb alakzatára és szintjére utal vissza, amelyről az imént azt mondtuk, hogy az lehetővé teszi a szubjektivitást, és hogy az tulajdonképpen magának a Csomónak a szívében található.

Richir-nél a fantázia egy új fenomenológiai antropológia irányadó témájává válik; olyan problémakörre, amely az ember radikálisan új fenomenológiai megértését teszi lehetővé. A fantázia minden alapvető jelenség értelmezésében kulcsszerepet játszik: nem csak az időbeliség megértésében, amellyel a szubjektivitás legerendőbb szintjén egy bizonyos értelemben azonosnak bizonyul,<sup>111</sup> de az interszubjektivitás, a testiség kifejtésében, érthetővé tételében is

---

<sup>108</sup> Richir: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Millon, 2000. Uő.: *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon, 2004. Ehhez még: Popovics 2014: 236-269. Hans-Dieter Gondek—László Tengelyi: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011: 62-77.

<sup>109</sup> Richir 2000: 106sk.

<sup>110</sup> Richir 2000: 108sk, 140.

<sup>111</sup> Hiba volna ebben az összefüggésben, ha nem legalább nem utalnánk Heidegger Kant-értelmezésére. Heidegger, híres Kant-könyvében, ismeretes módon egyfelől úgy értelmezi Kantot, hogy nála a produktív képzelőerő értelem és érzékiség közös gyökere, másfelől, egy további lépésben, azt állítja, hogy a transzcendentális képzelőerő maga az eredendő idő. (Még pontosabban: Heideggernél ezt a gondolatot megtaláljuk egy azonossági és egy fundációs tézis formájában is. Vagyis azt a kettő – transzcendentális képzelőerő és eredendő idő – azonosságát is állítja; más helyen viszont olyat is mond, hogy „az eredendő idő teszi lehetővé a transzcendentális képzelőerőt”; tehát bizonyos módon az idő szolgál a képzelőerő alapjául is). (Heideggernél: *Kant és a metafizika problémája*. Budapest: Osiris kiadó, 2000. Fordította: Ábrahám Zoltán. Azonossági tézis: i.m. 231. Fundációs tézis: [242]).

Heidegger értelmezése szerint Kant visszariadt önnön radikalitásától, és ezért a második kiadás vonatkozó részeit drasztikusan újraírta.

nélkülözhetetlennek mutatkozik. Lohmarnál a fantázia hasonlóképp meghatározó jelentőséghez jut a szubjektivitás alaptermészetének, alapvető struktúráinak vizsgálatában. Ullmann Tamás véleménye szerint e két szerző „túlságosan [...] nagy terhet rak a fantázia fenomenológiájára”.<sup>112</sup> Ezzel szemben én úgy vélem, hogy a fantáziának, a szubjektivitás magyarázatában, nem lehet eléggé nagy fontosságot, eléggé központi szerepet tulajdonítani.

A fantázia legegységesebb formája, megnyilvánulási módjai felé a vezérfonalat részben Richir elemzései jelentik. Richir-nél végső soron a fantázia az, ami az időbeliséget és annak tudatát, az időtudatot konstituálja;<sup>113</sup> miközben továbbra is megtartja egyfelől időbeliség és időtudat, másfelől fantázia kifejezett megkülönböztetését.<sup>114</sup> A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy fantázia, észlelés és időtudat elválaszthatatlanul átszövik egymást; a legmélyebb szinten egymástól elválaszthatatlanul konstituálódnak.<sup>115</sup> Az időtudatnak ezen a legmélyebb szintjén észlelés és fantázia, doxikus és nem-doxikus modalitások nem válnak el élesen egymástól. A szubjektivitásnak eksztatikus, kimozdulásszerű működésmódjaival találkozunk; és ezek az eksztázisok – az aktualitástól, a pozícionálitástól vagy doxikus modalitástól való eltávolodás, elszakadás – bizonyos szempontból lényegileg fantáziaszerű, pontosabban: *előfantáziaszerű* működési formákként lépnek fel. A szubjektivitás olyan radikális, önmagából való kimozdulás, ami a doxikus tételezésektől is elszakad. Ezekben az elszakadásokban válik egyáltalán a doxikus doxikussá.

---

Most attól eltekintve az arról folytatott vitáktól, hogy mennyire tekinthető Heidegger Kant-olvasata Kant filozófiája adekvát vagy legalábbis legitim interpretációjának, itt csak arra szeretnék utalni, hogy képzelet és temporalitás azonosítását (illetve az előbbinek az utóbbira való alapozását), valamint értelem és érzékiség levezetését a képzelőerőből, Heideggernél nem annyira a tapasztalat finomszerkezetének a mélységi analízise motiválja, mint inkább a létkérdés felvetésére és kidolgozására irányuló törekvései.

Természetesen azzal is tisztában vagyunk, hogy Heideggernél a tapasztalat finomszerkezetére vonatkozó kérdés sem hiányzik, hanem ez utóbbi a létkérdés keretei közé illeszkedik. Viszont Husserl a tapasztalat mikroanalízisétől szeretne eljutni az általánosabb, ontológiai kérdésfelvetésekhez – és ezen a téren én inkább a Husserl által kijelölt irányt és megközelítési módot szeretném követni.

Heidegger Kant-értelmezéséhez ld.: Ullmann 2010: 303-322. Lengyel Zsuzsanna Mariann: *Hermeneutika és kritikai filozófia. Kant, Heidegger, Gadamer*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2018: 75-103, 151-214.

<sup>112</sup> Ullmann 2012: 148.

<sup>113</sup> Richir 2004: 465-467, 481.

<sup>114</sup> Ehhez Popovics 2014: 244sk.

<sup>115</sup> Nem arról van szó, hogy Husserl elméletével szemben Brentanónak az időtudatról való felfogását szeretnénk rehabilitálni, és ahhoz kívánnánk visszatérni. Brentano szerint egy esemény múltbeli fázisait nem észleljük, hanem elképzeli; míg Husserl szerint a közelmúlta, egy esemény közvetlenül lecsengő fázisaira eredeti észleleti tudat vonatkozik; Husserl szerint létezik múltészlelés – ez volna a retenció.

Brentano elméletében, ha jól értem, fantázia és észlelés már világosan szeparált aktusfajtákként, a tudat működés alapvetően különböző típusaiként szerepelnek, és a kettő közti együttműködésről van szó. Nálunk a szubjektivitásnak egy olyan eredeti szintjéről, illetve megnyilvánulási módjáról, amelyen a kettő még nem vált szét egymástól világosan, és csak egy magasabb szintről nézve válnak teoretikusan megkülönböztethetőkké – egy olyan magasabb szinten, amely maga is csak a kettő egybefonódása révén jöhet létre és jelenhet meg.

Husserlnél: Husserl 2002: 21-30. Ld. még: Ullmann 2010: 182sk.

Arra szeretnénk utalni, hogy a szubjektivitás a legmélyebb szinten elemi kimozdulásokban megy végbe, amelynek révén végső soron az aktualitások, a pozícionális, doxikus adottságok is megjelenhetnek. Nem pusztán az elvárásról van szó. Az elvárás már maga is valami doxikus, pozícionális. Azzal találjuk magunkat szembe, hogy minden produkció, eredeti prezentáció, csak a fantáziaszerű (pontosabban mint előfantáziaszerű) nem-pozícionális, nem-doxikus, reprodukív működési formák által válik lehetségessé; ahogy ez utóbbiak is az előbbiekre támaszkodnak. Megint csak körkörös fundációval van dolgunk. Az érzéki adatok egy adott rögzített rendje, mintázata, csak alternatív rendek és mintázatok (akár tudattalan) felvázolásának fényében mutatkozhat meg rögzítettként, adottként. A pozícionális, doxikus megjelenések is a neutrális modifikációk, felvázolások felől nézve tűnhetnek fel pozícionálisként és doxikusként. Az érzéki adatok áramlásának legmélyebb szintjén a doxikus és nem-doxikus modalitások, pozícionális és nem-pozícionális szervesen egybefonódnak. Csak a magasabb szinteken különülnek el világosan.

Korábban azt mondtuk, hogy a fantázia a szubjektivitás lényegéhez tartozik; olyasmi, ami talán még az észlelésnél is fontosabb ahhoz, hogy bármiféle szubjektivitás egyáltalán megszülethessen. Mire alapoztuk ezt? Egyfelől hangsúlyozni kell, hogy azon a szinten, amelyen mozgunk, a szubjektivitás legmélyebb szintjén, csak relatív elsőbbségről és előnyben részesítésről lehet beszélni. Másfelől, az a – viszonylagos – szempont, amelyre hivatkozva a fantáziát az észleléssel szemben kitüntettük, az *eksztázis* vagy a *transzcendálás* képessége volt. A fantázia az, ami leginkább képviseli az adottól való elszakadást, az önmagából való kilépést, ami a szubjektivitás mondhatni legfontosabb sajátossága, és aminek révén, ami felől nézve bármiféle adott mint adott egyáltalán megnyilvánulhat.<sup>116</sup>

A proto-fantáziának ehhez a nagyon kezdetleges fokához képest egy szinttel magasabban helyezkedik el az, amit Lohmar gyenge fantáziaként azonosított. Ezek az élményáramban

---

<sup>116</sup> Korábban arra utaltunk, hogy a fantázia legarchaikusabb, legkezdetlegesebb formája mélyen az emberszabásúak szintje alatt, jóval a Lohmar által tanulmányozott gyenge fantázia foka alatt megtalálható. Ekkor a fantázia egy nagyon tág értelmére gondoltunk, amely pontosan az itt ismertetett nem-doxikus vagy predoxikus (nem-pozícionális vagy prepozícionális) transzcendálást, illetve eksztázist jelöli.

Ebben a kontextusban Andrew Barron és Colin Klein 2016-os, a szubjektív tapasztalat genezisével, illetve a szubjektív tapasztalat rovaroknál való azonosíthatóságának kérdésével foglalkozó, a PNAS hasábjain megjelenő cikkére szeretnénk hivatkozni. Az említett tanulmányban a szerzők arról beszélnek, hogy a szubjektív, élményszerű tudatosság megjelenésében alapvető szerepe van annak, hogy az élőlény modellezi önmaga mozgását a térben, valamint a térbeli tárgyak és összefüggések viszonyát saját mozgó testéhez. Továbbá – és számunkra most ez az igazán fontos – a mozgás során alternatív opciókat vázol fel, és választ közülük, kiválasztja a valamért legkedvezőbbnek tűnő opciót. Ez utóbbi mozzanatban azonban, értelmezésünk szerint, már nem csak az érhető tetten, ami a tág értelemben felfogott elvárásnak vagy anticipációnak felel meg, hanem a felvázolások és választási aktusok műveletében már egy nagyon tág értelemben vett, nagyon kezdetleges és magszerű *proto-fantázia* is.

Ld.: Andrew Barron—Colin Klein: “What insects can tell us about the origins of consciousness”. In PNAS vol. 113, no. 18 (2016): 4900-4908.

folyamatosan spontán módon, vagy bizonyos külső (leginkább küszöbalatti vagy küszöbközei) ingerek hatására generálódó mintha-érzetek, mintha-képzetek. Ezek a mintha-érzetek és – képzetek befolyásolják magának a tudatos, fókuszos észlelési folyam irányát, hatással vannak a keletkező értelmekre és felfogásokra. Hallunk, látunk vagy érzünk valamit, de nem vagyunk biztosak benne, hogy valódi élményről van-e szó, vagy csak képzelődtünk? A szubjektivitásnak egy olyan – nézetem szerint köztes – rétegéről van szó, amely közvetlenül a szubjektivitásnak előbb elemzett legmélyebb szintjére utal, és közvetve látni engedi annak bizonyos szerkezeti sajátosságait és szabályszerűségeit; arra a legmélyebb szintre, amely a felsőbb szintek felől nézve, hogy úgy mondjuk, teljesen „olvadt”, amelyben nincs semmi megszilárdult, melybe minden bizonytalan és mindent elbizonytalanít.

Az alpont elején említett teljesítmények (ábrándok, kifejezett fantáziák, hazugságok, művészi fikciók, tudományos gondolat kísérletek) már a fantázia legmagasabb régiójához tartoznak. Ennek a szintnek fontos jellemzője a *szabadság* motívuma, melyet Sartre annyira szeretett hangsúlyozni a fantáziában, amely azonban mégsem található meg ezen a szinten mindenütt. Ennek a harmadik szintnek is megvan a maga belső tagoltsága, rétegzettsége. Fő tulajdonsága, hogy itt a fantáziához egy olyan implicit öntudat társul, hogy tudunk róla, hogy fantáziával van dolgunk; vagyis ennek a szintnek az élményeivel összekapcsolódik egy kifejezett nem-doxikus, nem-pozicionális, neutrális attitűd, amelynek tudatában is vagyunk.

A harmadik, legfelsőbb szinten, ahol kifejezett fantáziákkal van dolgunk, az alsóbb fokokon még jelen van a *passzivitás* karaktere; illetve e harmadik, legfelsőbb szint alján található élmények még döntően *passzív események*. Önkéntelenül felbukkanó ábránd- és vágyképek; olyan fantáziák, amelyek tudatos közreműködésünktől függetlenül, mintegy maguktól bukkannak fel; alkalmasint más élmények és tapasztalatok hatására, és magukkal ragadnak bennünket, teljesen a hatásuk alá vonnak minket. Az észlelt világról esetleg teljesen el is feledkezünk; egészen átadjuk magunkat ezeknek az éber fantáziáknak, éber álmodozásuknak; amelyek a mi szándékainktól és tudatos közreműködésünktől függetlenül alakulnak. Egy olyan fantáziafolyam, melyben tényleg csak nézők vagyunk, és nem mi alakítjuk a látottakat, tapasztaltakat. Azonban tudatában vagyunk annak, hogy amit látunk, tapasztalatunk, az nem valóságos, hanem fantázia, a képzelet szüleménye.

Ezeknek a mélyebb szinteknek a működése, még a képzeletnek vagy fantáziának ezen a harmadik, legmagasabb régiójában is, *döntően passzív*; azaz, pontosabban fogalmazva, passzivitás és aktivitás szinte megkülönböztethetetlenül egybeolvadnak; s csupán a felsőbb szintek álláspontjáról, a retrospektív analízisben különíthetők el egymástól *viszonylagosan*. A fantázia magasabb fokait egyre fokozódó aktivitás jellemzi. Már a hétköznapi, teória előtti



életben is; amikor nem a jövőre vonatkozó, kifejezett, anticipatorikus (doxikus jellegű) kivételésekről van szó. Tudatosan szőtt ábrándok; a jövőre irányuló, tét nélküli tervezések; remények és félelmek részletesebb, módszeresebb végiggondolása, melyek mintegy a jövő domesztikálását, a váratlan megszelídítését, várhatóvá formálását jelentik; felkészülést a váratlanra. Az ilyen preteoretikus, nem-doxikus, fantáziaszerű kivételések nem korlátozódnak a jövőre – közéjük tartoznak a jelenre és a múltra vonatkozó kontrafaktuális elképzelések is: a „mi lenne, ha...”-, illetve „mi lett volna ha...”-, „mit kellett volna másképp csinálnom...”-típusú felvázolások töprengések.<sup>117</sup> Végül vannak olyan, még mindig a hétköznapi beállítódáshoz tartozó, tisztán fantáziaszerű teljesítmények, amelyek semmiféle reális idővonatkozást nem foglalnak magukban; tökéletesen fiktív helyzeteket és világokat vázolnak fel; saját, teljesen fiktív időbeliséggel.

A fantázia elmélyültebb, a reflexió még magasabb fokain álló, módszeresebb teljesítményei vezetnek az ember *kulturális önazonosságának* kialakításához; az emberi kultúra megteremtéséhez és folyamatos fejlődéséhez; a művészethez, valláshoz és tudományhoz tartozó szisztematikus erőfeszítések és produktumokban. A kultúra bármely alakzatának kifejlődéséhez és gyarapodásához, egyáltalán a kultúrához mint olyanhoz elengedhetetlen a fantázia reflektáltabb, *szabadabb* alkalmazása.<sup>118</sup> A fantázia ilyen magasszintű működése nélkülözhetetlen az emberi öntudat megjelenéséhez és kibontakozásához. A fantázia ezen legmagasabb szintje képezi az emberi öntudat alapját; és megfordítva is: az öntudat egyre magasabb fokai teszik csak lehetővé a fantázia egyre magasabb fokú megnyilvánulásait és ténykedéseit; egyik a másikat feltételezi és támogatja. A fantázia által ismeri meg az ember

---

<sup>117</sup> Ilyen kontrafaktuális elképzelések generálása bizonyítottan megtalálható már az emberszabásúaknál is; és ezek minden magasabb kulturális teljesítmény elengedhetetlen alapjaiként szolgálnak. Nem csak a művészetről és tudományról van szó, de a vallásról.

A *vallás* evolúciós előzményeinek tanulmányozása során kimutatható, hogy a természetfölötti lények és régiók képzetének kialakításában kulcsszerepet játszanak a kontrafaktuális helyzeteket megteremtő lelki, szellemi műveletek; illetőleg, még pontosabban, az, amit az evolúciós pszichológia „mentális moduloknak”, illetve „moduláris elmének” nevez. (Ami a környezet ingereire ráhangolt, nagymértékben specializált mentális, kognitív működések szervezett együttesét jelenti, melyek biológiailag, evolúciósan megalapozottak, működésük szorosan az idegrendszerben gyökerezik).

A vallás evolúciós kialakulásában lényegi funkciót játszottak a kontrafaktuális helyzetek képzetét generáló mentális modulok.

Ehhez: Marosán György: „A vallás evolúciós elmélete”. In *Világosság*. XLIX évfolyam. No. 5. (2008): 99-110. Uő.: „A vallás evolúciója - egy »just so story« rekonstruálása”. Hyperlink: <http://marosan.com/gondol/vallas.doc>. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 01. 02.).

<sup>118</sup> Ezen a legmagasabb fokon fantázia, öntudat és szabadság elválaszthatatlanul összefüggnek egymással. Teljesen világosan látta ezt Sartre a képzeletre irányuló fenomenológiai vizsgálódásaiban.

Ld. ehhez: Marosán: „Szabadság és képzelet. Az ember mint világtéremtő lény Sartre fenomenológiájában”. In Fehér M. István–Lengyel Zsuzsanna Mariann–Kiss Andrea–Laura–Bognár László (szerk.): *Imagináció a filozófiában Hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2016: 218-232.

egyre jobban saját öntudatát; ugyanakkor a fantázia által egyre jobban gyarapodik és fejlődik is egyben az az öntudat, melyet a fantázia révén egyre inkább megismerünk.

\*

#### D. Képtudat

A *képtudat* az előző témákhoz képest némileg mérsékeltébb jelentőségűnek tűnő, specifikus témának tűnik. *Magának a képnek a problémája* végigkíséri a nyugati filozófiai hagyományt: az ideákként felfogott *ősképek* (mint az eredeti valóság alkotóelemei) platóni metafizikájától kezdve, a *mentális képeknek* szintén az antik görög filozófiai diskurzussal kezdődő tradícióján át, egészen a valóság alapvető építőköveinek vett *önmagukban tekintett képek* bergsoni elméletéig. Bergson a kép fogalmát univerzalizálta, oly módon, hogy a képeket *hatások eredőjeként és központjaként*, valamint *temporális egységként* határozza meg; és a világegyetemet ilyen képek együtteseként és rendszereként ragadta meg.<sup>119</sup> Számunkra azonban mindenekelőtt a *mesterséges képek* tudata lesz az érdekes; a szigorú értelemben vett kép és képtudat, mint aminek főként az *emberi öntudat születésében* van kikerülhetetlen szerepe. A közelebbi vizsgálat azonban itt is azt mutatja, hogy a kép egyes értelmei nem szigetelhetők el mesterségesen egymástól. Az ember által alkotott képek már az ember előtt és az ember alatti szinteken is jelenlévő leképezési viszonyokra utalnak.

Úgy vélem, bizonyos tág értelemben vett tükröződési, leképezési viszonyokról beszélhetünk az ember előtti, illetve az általában vett természetben. Bizonyos joggal beszélhetünk „természetes képekről”; ahol a „természetes” jelző nem pusztán arra utal, hogy természetes úton jöttek létre olyan alakzatok, amelyekbe az ember belelát képeket (mint pl. egy felhőbe, fába, sziklába, a víz fodraiba, stb.), hanem az embertől függetlenül fennálló, magában a természetben jelenlévő, „kép—leképezett” viszonyra, amelyek nem-emberi események és összefüggések között állnak fenn, illetve alapvetően nem az emberi típusú képtudathoz kötődnek. Bergson filozófiája, melyben a kép erőközpontként és temporális egységként jelenik meg, szép és szemléletes példa a kép ilyen egyetemesen kiterjesztett értelmezésére. De ha csak az általában vett – az emberen túlnyúló és őt magában foglaló -- élővilágot nézzük: az organizmusok lényegéhez tartozik, hogy *modelleket* állítanak elő környezetükről, illetve e környezet bizonyos partikuláris elemeiről és eseményeiről. Ezen modellek függvényében alakítják az élőlények a környezethez való aktív viszonyukat; vagyis *viselkedésüket*, illetve a környezet bizonyos ingereire, fejleményeire adott konkrét viselkedési reakcióikat. Az élőlény által a környezetről, illetve e környezet bizonyos elemeiről, összefüggéseiről előállított modell

---

<sup>119</sup> Leginkább: *Anyag és emlékezet. Matière et mémoire*. Paris : P.U.F., 1993. Ehhez ld. még: Czétány 2019.

fogalma, a tág értelemben vett *hasonlósági viszony* okán, már egy szűkebb értelemben vett természetes képként, az ember által többé-kevésbé tudatosan létrehozott mesterséges képek *közvetlen előképeként* értelmezhető. Az a folyamat, melynek során az élőlény modellezi környezetét, illetve modelleket állít elő róla, már egy szigorúbb értelemben vett *leképezési viszonyra* utal.

A mentális képek elmélete, mely szerint az elménkben lévő szellemi tartalmak az elmén kívüli valóság leképeződései vagy reprezentációi lennének, ahogy mondtuk, végigvonul a filozófia történetén. Ezen az elméleten – legalábbis annak az észlelésre való alkalmazásán mindenképpen –, többek között éppen Edmund Husserl gyakorolt erőteljes kritikát a *Logikai vizsgálódásokban*. Husserl szerint az észlelés képelmélete azt feltételezi, hogy rendelkezünk egyfajta külső pozícióval az észlelési tartalom és az észlelt tárgy vagy tényállás között, ahonnan összehasonlíthatjuk a kettőt, és megállapíthatjuk a köztük fennálló hasonlósági viszonyt. Ezzel szemben nem bírunk ilyen külső pozícióval. Be vagyunk zárva az első személyű perspektívánkba; mely felől nézve az észlelés közvetlenül magát a tárgyat észleli, bármiféle észleleti kép közvetítése nélkül.<sup>120</sup>

Noha az észlelés képelméletében bizonyosan vannak problematikus vonásai, melyekre Husserl hatásosan és teljesen jogosan mutatott rá, talán az sem volna teljesen helytelen, ha azt állítanánk, hogy az észlelés képelméletéhez rendelhető olyan értelmezések, melyek legalábbis helyessé vagy legalább tarthatóvá teszik ennek az elméletnek bizonyos elemeit, illetve megfogalmazásait. Nincs arra módunk, hogy részletesen belemenjünk a mentális kép koncepciója, illetőleg speciálisan az észleleti kép elmélete körüli vitákba. Itt sajátosan csupán az „Abschattung”, a „leárnyékolódás” vagy „tárgyi árnyalat”<sup>121</sup> (vagy akár „profil”)<sup>122</sup> husserli fogalmára szeretnénk utalni, mely bizonyos szempontból – legalábbis az én felfogásom szerint – értelmezhető észleleti képként.

Amikor az észlelés képelméletében rejlő, nézetem szerint tarthatóvá tehető elemekről vagy mozzanatokról beszélek, akkor nyomatékosan szeretném hangsúlyozni, hogy *nem Husserl felfogásáról van szó, hanem az enyémről*. Arra gondolok nevezetesen, hogy értelmesen és megalapozottan beszélhetünk arról, hogy *az észleleti tárgy*, illetve annak vizuális és egyéb tulajdonságai, meghatároznak egy interszjektív általános, viszonylag objektívnek tekinthető

---

<sup>120</sup> Husserl: *Logikai vizsgálódások. Részletek*. In Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a logikai vizsgálódások*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009: 42-46. Fordították: Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András és Zuh Deodáth

<sup>121</sup> Tengelyi László fordítási megoldása. Ld. Tengelyi: *Őstények és világvázatok*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2017: 53.

<sup>122</sup> Robert Sokolowski: *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000: 17skk.

*koherens strukturát.* Jogosan beszélhetünk tehát a tárgy egyfajta normálfogalmáról. Értelmesen beszélhetünk továbbá az individuális leárnyékolódás vagy profil és az észleleti tárgy ezen normálfogalma vagy normálképe közt fennálló *hasonlósági viszonyról*; arról tehát, hogy az individuális leárnyékolódás vagy profil többé vagy kevésbé hasonlít erre az interszubjektíve kialakított normálképre, amit a tárgy normálfogalmának tekintünk.

Térjünk vissza Husserlhez. Husserl tehát, mint azt a jelen munka első kötetében megpróbáltuk megmutatni, az észlelés képelméletét következetesen elutasította, és az egyéb, az észleléshez kapcsolódó, bizonyos módon közvetlenül prezentáló tudatmódokat – mint amilyen a visszaemlékezés, az anticipáció és a fantázia – jellemző módon elkülönítette a képtudattól; mely utóbbit egy teljesen újfajta, közvetett (valamilyen hordozóra szoruló) és neutrális tudatmódnak tartott.<sup>123</sup> Ami a visszaemlékezést illeti: Husserl, a visszaemlékezésre vonatkozó bizonyos korai reflexióiban visszatérően használja az „emlékkép” („Erinnerungsbild”) fogalmát, és beszél az emlékkép, illetve a visszaemlékezés tárgyát képező dolog vagy esemény közti *leképezési viszonyról*.<sup>124</sup> Továbbá: a fantázia esetében pedig Husserl egy darabig egészen kitartóan és szisztematikusan kísérletezett azzal, hogy *a fantáziára a képtudat modelljét alkalmazza*.<sup>125</sup> Még az időtudat esetében is, az eleven jelenhez tartozó retenció magyarázatánál Husserl, a Bernauai kéziratokban (1917/18), kísérletezik azzal is, hogy a retenciót a képtudat analógiájára értelmezze – vagyis, hogy a retenciót úgy írja le, mint ami mintegy *képe* az ősbenyomásnak.<sup>126</sup>

Mindezzel nem az volt a célunk (vagy nem az volt az elsődleges célunk), hogy Husserlnek a primer tudatmódok és a képtudat közti viszonyra vonatkozó elméletének bizonyos egyenetlenségeit vagy ingadozásait megmutassuk (Husserlnél, ha munkássága egészét tekintjük, egészen következetes és koherens elméletet találunk ezzel kapcsolatban), hanem az, hogy utaljunk arra, hogy annak ellenére, hogy Husserl ezt következetesen elutasította, általában a tudat képelmélete mégis találhat az eleven tapasztalat részéről olyan támpontokat és fogódzókat, amelyek ennek az elméletnek bizonyos elemeit legalább részben helytállókká vagy legalábbis tarthatóvá teszik. Az a tény, hogy az élőlények lényegüknél fogva úgy viszonyulnak környezetükhöz, hogy *modellezik*, tehát bizonyos értelemben *leképezik* azt, úgy gondolom,

---

<sup>123</sup> Marosán 2017: 140-144.

<sup>124</sup> Ehhez: Nicolas de Warren: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009: 162sk.

<sup>125</sup> Ld.: Ullmann 2012: 127-138.

<sup>126</sup> Ehhez: Toine Kortooms: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006: 116-134.

megengedi, hogy egyfajta nagyon tág értelemben *képként* utaljunk az élő egyedeknek a környezetükhöz fűződő tudatos, átélt *viszonyára*.

Ezzel a képek kiterjeszhetőségét, általánosabb jelentőségét szerettük volna alátámasztani, illetve megmutatni. Ami magát a szűkebb értelemben vett képtudatot illeti, melyre Husserl ezzel kapcsolatos vizsgálódásai elsősorban vonatkoztak, a szó kiváltképpen értelmében vett képre irányuló tudatot, annak esetében mindenekelőtt nyilvánvalóan a *mesterséges képekről* van szó. A mesterséges képek alkotását, és a rájuk vonatkozó képtudatot, evidens módon az – a korai előembereknél, és jóval előttük: már a magasabb rendű állatoknál is megtalálható – képesség tette lehetővé, illetve alapozta meg, hogy a szóban forgó élőlény – a korai előember, vagy egy magasabb rendű állat – egy dolgot egy másik dolog, *hasonlósági viszonyon alapuló képviselőjeként*, reprezentánsaként ismerjen fel. Vagyis, hogy az élőlény természetes képződményekbe, két dolog hasonlóságának az alapján, *képes legyen képet belelátani*. A mesterséges képekre irányuló képtudatot tehát megelőzi és megalapozza a természetes képződményekre, entitásokra vonatkozó, a hasonlósági viszony által motivált képtudat.<sup>127</sup>

A jelen alrész további részeiben arra összpontosítunk, hogy milyen szerepet játszott a szó szűkebb értelmében vett képtudat az emberi öntudat születésében és kibontakozásában; milyen értelemben tekinthető a képtudat az emberi öntudat elválaszthatatlan, lényegi részének; és hogyan járul hozzá az öntudat gazdagodásához, ahhoz, hogy az ember megismerje önmagát és világát. Az ember által készített képek közvetlen előfutárjának tekinthető a már az állatvilágban is megtalálható, a hasonlósági viszonyon alapuló utánczás, a *mimézis*. Itt meg lehet említeni, hogy egyes kutatók<sup>128</sup> szerint a nyelvi-szimbolikus emberi kultúrát egy nem-nyelvi, az utánczason alapuló *mimetikus kultúra* előzte meg, alapozta meg és készítette elő. Az első mesterséges képek megjelenése arra a korszakra tehető, amelyet a társadalmi evolúció folyamatában *szimbolikus forradalomnak* neveznek;<sup>129</sup> vagyis amikor a nyelv is kialakult, és az

---

<sup>127</sup> Szeretnék itt figyelmeztetni arra, hogy ezen a helyen nem egészen arról van szó, amit korábban „természetes képnek” neveztünk, ami bizonyos értelemben „önmagukban való képek”-re utalt; vagyis olyan entitásokra, viszonyokra, folyamatokra, amelyek a képtudat képessége és aktusa nélkül, önmagukban véve is képekként voltak értelmezhetők. Mint a bergsoni értelemben vett kép vagy a mentális kép.

Amikor viszont az imént „a természeti képződményekre vonatkozó, a hasonlósági viszony által motivált képtudat”-ról beszélünk (mint amikor – mint korábbi példáink szóltak – „felhőbe, fába, sziklába, vízfodorba” látunk bele képeket), akkor itt már kifejezett tudati aktivitásról van szó, amely az egyik dolgot valami más képekként vagy ábrázolásaként fogja fel, illetve használja. Ez már a szűkebb értelemben vett képtudat, ami azonban még nem mesterséges képekre vonatkozik.

<sup>128</sup> Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete*. Budapest: Osiris kiadó, 2001.

<sup>129</sup> Ehhez: Marosán György: „Mi az ember? - egy evolúciós szintézis körvonalai”. In *Tudományos Évkönyv. Merre tovább? Gazdaság és társadalom, realitás és esély*. Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola 2010: 195-208. Hyperlink: [http://publikaciotar.repozitorium.uni-bge.hu/467/1/tek\\_2010\\_16.pdf](http://publikaciotar.repozitorium.uni-bge.hu/467/1/tek_2010_16.pdf). (Utolsó letöltés ideje: 2020. január 20).

ember nekiállt tömegesen szimbólumokat gyártani. A legrégebbi ismert barlangrajz, mely a képek egyik első esete, i.e. 44 ezer előttről származik.

Ezeknek az archaikus képeknek – a szobroknak is – megbabonázó erejük volt az ősi ember számára. *Ontológiai kapcsolat* mutatkozott számára az ábrázolás és az ábrázolt, a kép és a leképezett között. A kettő között közvetlen kapcsolat létesült. Az ősi ember életében – akinek természetes létmódja a *vallási* volt<sup>130</sup> – így mindenekelőtt kultikus, mágikus funkciót látott el a kép. Csak később következett be az a *neutralizálódás*, melynek során a képre mint tisztán esztétikai, kulturális alkotásra, tisztán mint képre tekintettek. Ontológiai kapcsolat ezután is mutatkozott, de ennek értelme módosult. Akik a képre tisztán képként, neutralizált módon tekintettek, azok kép és leképezett közti *létviszonyt* nem mágikus-vallásos módon fogták fel, mint korábban, vagy mint egy mágikus-vallásos attitűdöt képviselő kortársuk, hanem ez a létviszony esztétikai, kulturális jelleget öltött; és a megismerés, *az igazság más*, a korábbiakhoz képest *radikálisan új* dimenzióit nyitotta meg a számukra.

Tézisem szerint az embernek nevezett létező és specifikusan az emberi értelemben vett öntudat megjelenéséhez a képtudat elengedhetetlen volt. Arról a fejleményről van szó, hogy az ember elkezdett képi ábrázolásokat készíteni a körülötte lévő dolgokról, eseményekről, illetve fiktív, vagy valósak vélt, de közvetlenül nem hozzáférhető történésekről. Kezdetben mindenekelőtt vallási jelentőségű, vonatkozású ábrázolásokról kell beszélnünk. Eleinte ugyanis, ahogy arra az imént utaltunk, az emberi élet minden területe és megnyilvánulása a valláshoz kötődött. A kulturális fejlődés későbbi szakaszaiban azonban a képek nem szorítkoztak erre a területre, a specifikusan vallási szférához, hanem – képi dokumentációk, vizuális sémák, sematikus ábrázolások formájában – a kultúra minden terén, szegmenségben jelentkeztek, és mindenütt fejlesztő, formáló funkciót láttak el. A művészet szféráján kívül találkozunk képekkel, vizuális sémákkal a tudományban és a filozófiában is. Az információk megőrzésében, továbbadásában, az összefüggések átlátásában és nyilvánvalóvá tételében, végső soron az általában vett emberi kultúra kifejlődésében és fennmaradásában, a képeknek nélkülözhetetlen szerepük van. Az ember nem csupán „szerszámkészítő állat”, ahogy Benjamin Franklin mondta, és nem is egyszerűen „animal symbolicum”, „szimbólumteremtő állat”, mint Ernst Cassirer állította, hanem legalább ennyire „képeket készítő élőlény” is, akinek ember-voltához, emberi öntudatához ez a képesség is lényegi módon járul hozzá.

A sajátosan esztétikai értelemben vett kép, mely a művészi vagy esztétikai beállítódás, illetve tudat korrelátuma, viszonylag kései fejlemény; legalábbis ez a neutralizált, esztétikai

---

<sup>130</sup> Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa kiadó, 2009.

módon felfogott kép feltételez egy *bizonyos kifejezett távolságot* a vallási és a művészi vagy esztétikai szféra között. Az ilyen módon felfogott, alapvetően művészi képnek is lényegi szerepe van – mondjuk így – az emberi világban-lét konstitúciója szempontjából. A kép olyan tükör, melyben az ember egyre pontosabban látja önmagát és a világot is; mely alapvető módon járul hozzá az ember önmegértéséhez és a világ megértéséhez. Sőt, a művészet, a művészi képek többet is tesznek, mint egy hagyományos értelemben vett tükör: azáltal, hogy az ábrázolt pontosabb és gazdagabb megértését lehetővé teszik, bizonyos módon *gyarapítják* az ábrázolt létét. Pontosán az történik a képi ábrázolásban és ábrázolás által, amit Gadamer mondott: az ábrázolás által gazdagodik az ábrázolt léte. Tegyük hozzá: az ábrázoló, vagyis az ábrázolást készítő ember léte is gazdagodik az ábrázolás által.<sup>131</sup> A képek a képet készítő ember létét és tudatát is elmélyítik, kibontakoztatják, azáltal, hogy segítik őt abban, hogy jobban megértse, megismerje önmagát. Ez az esztétikai önmegismerés, más mint a filozófiai vagy a tudományos, de attól még nem kevésbé igazabb.<sup>132</sup>

A képtudat annak tudata, hogy amit látunk az nem maga a dolog közvetlenül, hanem annak képmása vagy tükröződése. Azonban e képmás vagy tükröződés szemlélete által alkalmasint többet megtudhatunk magáról a dologról, és rólunk magunkról, a szemlélőkről, mintha csak magát a dolgot néznénk. Különös tekintettel arra is, hogy speciálisan a művészet esetében a kép tárgya többnyire az ember; ha éppen nem az emberről szól a kép, akkor is leginkább arra megy ki a játék, hogy a nem-emberi – természeti – világot és lényeket hogyan szemléli, hogyan tapasztalja meg az ember. A nem-emberi – természeti – világot és lényeket ábrázoló képek esetében is a közvetett címzett leginkább maga az ember. Azok a képek, amelyekben megjelenik a tükröződés motívuma (mint pl. Jan van Eyck: „Arnolfini házaspár”, Pieter Claesz: „»Vanitas« hegedűvel és üveggömbbel”, Edouard Manet: „A Folies Bergère bárja” vagy Maurits Cornelis Escher: „Kéz tükröződő gömbbel” c. képe), vagy amelyen megjelenik egy kép a képben (pl. Diego Velázquez: „Udvarhölgyek”, ifjabb David Teniers: „Lipót főherceg műgyűjteménye” vagy Giovanni Paolo Panini: „Modern Róma” c. képe) magának a képnek a lényegéről mutat meg valamit. Képek a képekben, tükröződések a tükröződésekben.

A fentiekben a képfogalom, illetve a képtudat különböző mozzanatait és rétegeit vettük szemügyre. A kép három nagy típusát vagy rétegét vizsgáltuk meg: a bergsoni értelemben vett, általános kép, mely megelőz minden más képet, a mentális képet és végül a mesterségesen előállított képek esetét, melyre a képtudat mindenekelőtt vonatkozik. A kép későbbi típusaiban

---

<sup>131</sup> Gadamer 1984: 107-112.

<sup>132</sup> A művészi igazságot, fenomenológiai szempontból, egyenrangúnak kell tekintenünk a tudományos vagy filozófiai igazsággal. Gadamer 1984.

bizonyos módon a korábbi típusok őrződnek meg, fejeződnek ki markánsabban; a kép kezdetleges, általános formái mintegy proaktív módon előre jelzik, megelőlegezik a későbbieket; végső soron a mesterséges képet. Diakronikus viszony van a képek legfőbb típusai között. Ezek a képek, képtípusok bizonyos módon össze is fonódnak egymással – pontosan annak révén, hogy a későbbit a korábbi megelőlegezi, és a korábbi a későbbiben visszatükröződik.

Amikor korábban arra utaltunk, hogy a Közegben a viszony kategóriájának megjelenésével lép elő a Csomó, illetve a csomózódás, akkor ebben az eseményben az általában vett kép kitüntetett szerepet játszik. A kép a viszony eminens esete és megnyilvánulása; és különösen alkalmas terep és entitás arra, hogy a Csomót jellemző mindenféle paradox viszonyok megjelenését elősegítse és láthatóvá tegye. A kép a paradoxon helye.

### 1.3. Sematizmus

Noha a fenomenológia első kezdetleges megsejtései, az első egyszerűbb fenomenológiai gondolatok egészen a nyugati filozófiai hagyomány kezdeteihez, Platónhoz és Arisztotelészhez, sőt talán a Szókratész előtti gondolkodókhoz nyúlnak vissza, a filozófia történetében az első, akinél szisztematikus, módszertanilag tudatos, a szó szigorú értelmében vett fenomenológiai gondolatmenetekkel, a tapasztalat átfogó, belső nézőpontú elemzésével találkozunk, az Kant volt. Nem véletlen, hogy a fenomenológiai mozgalom számos szerzőjének szemében, mindenekelőtt Husserl és Heidegger számára, Kant kiemelkedő jelentőséggel bírt, és bír mind a mai napig.

A tapasztalat fenomenológiai elmélete szempontjából különösen fontos a *sematizmus* kanti problémája. A következőről van szó. A tapasztalat különböző szinteken artikulálódik. A két, egymástól talán legélesebben és legszembetűnőbben elkülönülő réteg érzékiség és értelem, szemlélet és fogalom. A tapasztalat fenomenológiájának egyik legfontosabb feladata, hogy megmutassa, hogyan függnek össze ezek a szintek, illetve, hogy kidolgozza a különböző szintek közti átmenetek elméletét. Kant volt az első szerző, akinél erre vonatkozó rendszeresen végiggondolt és kiforrott, fenomenológiai mondható koncepcióval találkozhatunk – aminek azután később a fenomenológiai hagyományban is jelentős utótörténete lesz.

Kantnál a sematizmus problémája a következő kontextusban vetődött fel. A megismerés két gyökere érzékiség és értelem. E két képesség egymásra van utalva. „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”.<sup>133</sup> A kérdés a következő: ha e két képesség

---

<sup>133</sup> Kant 2009: 106.



lényegileg különbözik egymástól, ha ezek egymáshoz képest teljesen heterogének, akkor hogyan képesek együttműködni? Hogyan tudnak egymással kommunikálni? Kell egy további képesség, egy köztes struktúra, mely részben az egyikkel, részben a másikkal egyenemű, s így képes megteremteni ezek egységét, biztosítani tudja köztük a kommunikációt. Ez a köztes képesség a *transzcendentális képzelőerő*, melynek teljesítménye a *séma*.

Kantnál, mint ismeretes, *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában lényeges módon megváltozott a sematizmus elmélete. Az első kiadás Dedukció-fejezetében a sematizmus forrásaként szolgáló *transzcendentális képzelőerő* az alapképesség (Grundvermögen) szerepét tölti be. Olyan képesség, mely egyenrangúként jelenik meg az érzékiség és az értelem mellett; sőt, Heidegger olvasatában a képzelőerő jelenti Kantnál érzékiség és értelem közös, rejtett forrását.<sup>134</sup> A második kiadásban azután a képzelőerő leértékelődött, másodlagos, közvetítő funkcióvá vált érzékiség és értelem között; és a második kiadásban az értelem látszik dominálni a többi képességgel szemben.<sup>135</sup> A probléma azonban nem tűnt el, csak a hangsúlyok változtak meg: érzékiség és értelem között Kant szerint szükség van közvetítőre.

A séma tehát Kantnál olyasmi, ami egyfelől a kategóriával, mint az értelem fogalmával, másfelől a szemlélettel egyenemű.<sup>136</sup> A séma teszi lehetővé, hogy a kategóriákat a szemléletekre alkalmazzuk. Hogyan határozza meg azonban a sémát közelebbről? A séma egy transzcendentális funkció, mely ráadásul lényegileg összefügg az idővel,<sup>137</sup> a képzetek szintetizálásának egyik alapvető módja. Közelebbről Kant a sémát *szabályként* határozza meg, melynek segítségével megalkothatjuk egy fogalomhoz tartozó szemléleti képzetet, illetve egy szemléleti adottságot egy neki megfelelő fogalomhoz tudunk rendelni. Pl. a kutya sémája az az általános szabály, melynek segítségével bármely egyedi kutya szemléleti képmását meg tudjuk alkotni. Ebből a meghatározásból azonban adódik egy fontos probléma: *Kant a fogalmat is szabályként határozza meg*. Ha a fogalom és a séma is szabály, akkor mi köztük a különbség?<sup>138</sup>

Kant szerint a fogalom a sokféleség szintézisének a szabálya, bizonyos módon már *rögzített általánosság*. A séma ezzel szemben egy *nem rögzíthető általánosság*, mely a fogalomnál a képzet elemei között sokkal szabadabb játékot tesz lehetővé.<sup>139</sup> A képzelőerő teszi lehetővé számunkra, hogy a konkrét ismereti szituációra, tapasztalati helyzetre való tekintettel

---

<sup>134</sup> Heidegger 2000.

<sup>135</sup> Erről részletesen: Ullmann 2010: 19-137. Itt különösen: 42-47.

<sup>136</sup> Kant 2009: 175.

<sup>137</sup> I.m. 180. „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*.”

<sup>138</sup> Ullmann 2010: 73.

<sup>139</sup> I.m. 75.

újabb és újabb szabályokat alkossunk. A képzelőerő sematizmusa egy dinamikus „puffert”, közvetítő struktúrárendszer alkot értelem és érzékiség között; elősegítve, hogy rugalmasan tudjunk viszonyulni a friss információkhoz, és gördülékenyen tudjuk őket kategorizálni.

Mindenekelőtt tehát a sematizmus az, mely biztosítja érzékiség és értelem egymáshoz való dinamikus illeszkedését. A sematizmus valamely konkrét szemléleti adottság, illetve adottságtípus megalkotásának szabálya. *A sematizmusnak azonban van egy általánosabb értelme is.* Eszerint a sematizmus az adott tapasztalati szint artikulációjának, önszerveződésének a szabályait jelöli, illetve a különböző tapasztalati szintek egymáshoz való illeszkedésének, egymással történő kommunikációjának a szabályait. Az ebben a tág értelemben vett sematizmus fenomenológiájának a kidolgozására tesz kísérletet Ullmann Tamás, háromkötetes vállalkozásában, a *Sematizmus és intencionalitás* c. műben,<sup>140</sup> melynek jelenleg (2020) két kötete áll a rendelkezésünkre. Ullmann a sematizmus három nagy szintjét azonosítja: a legalsóbb szinten az affektív, majd a figurális, és legvégül, a legmagasabb szinten, a nyelvi-kulturális sematizmust. Ezek közül eddig az utóbbi kettő szerteágazó fenomenológiai elemzését végezte el.

A tapasztalati genezis egyik kulcsproblémája a *sematikus genezis*: a sémák keletkezésének, egymásból való kibomlásának problémája, illetve e folyamat leírásának a mikéntje. A sémák megszületésének és működésének kérdése szervesen összefügg a tapasztalat egészét jellemző *teleológia* fenoménjével, vagyis a tapasztalati folyamatok immanens és inherens célra irányultságával. A sémák egyúttal a tapasztalati események hozzávetőleges irányát, illetve célját is kijelölik, illetőleg körülhatárolják.

A sémákat itt tehát mindenekelőtt szabályként értjük. A kérdés mármost a következő: a tapasztalati genezis, illetve artikuláció folyamatát irányító szabályok *születésének* magának vannak-e szabályai? A következő lehetőségek adódnak. 1) Vagy azt mondjuk, hogy a szabályok születésének, alkotásának magának nincsenek szabályai. Ebben az esetben azt állítjuk, hogy a szabályok irracionális faktumokként, esetlegességekként adódnak. Ez, a tapasztalat fenomenológiájának esetében, semmi esetre sem tűnik egy megnyugtató megoldásnak. 2) Ha azt állítjuk, hogy a szabályok keletkezése maga is szabályoknak alávetett, akkor felvetődik a kérdés, hogy ezek a szabályok honnan erednek, és ezzel megnyílik egy végtelen regresszus lehetősége. 3) A harmadik opció a szabályok *önkonstitúciójának* a gondolata. Ez azt jelenti, hogy a szabállyal együtt egyszerre születik meg e szabály születésének szabálya, valamint az adott jelenségterületet szabályozó szabály. Ennek kétségkívül paradoxon-íze van. A

---

<sup>140</sup> Ullmann 2010, 2019.

tudatfolyam önkonstitúciójáról írva, a Bernai kéziratokban, már Husserl számára is ez a modell az önmagát a mocsárból a saját hajánál fogva kihúzó Münchhausen báró képét idézte.<sup>141</sup> Jelenleg azonban, úgy tűnik számomra, fenomenológiailag mégis csak ez a leginkább igazolható magyarázat. A szabály megjelenése, első felbukkanása egyszerre nyújtja számunkra a szabály megjelenésének a szabályát, és magát a szabályt. Ezt jelenti a szabály önkonstitúciója.

A sematizmus képezi a tapasztalat fenomenológiájának dobogó szívét. A tapasztalat különböző rétegei különböző szabályok szerint szerveződnek meg, rendeződnek el és kapcsolódnak egymáshoz. Ezek a szabályok a sematizmus formái. Ezeknek a rétegeknek a sajátlagos elemei csak ezen szabályok révén tehetnek szert tulajdonképpeni valóságra, viszonylag önálló létezésre, de maguk ezek a rétegek is voltaképpen csak ezen szabályok által jöhetnek létre, tudnak megnyilvánulni. Ugyanígy a tapasztalat különböző szintjei csak a sematizmus azon formái által tudnak valóban *elkülönülni* egymástól, és sajátos jelleget szert tenni, amelyek egyúttal *össze is kapcsolják* őket, és biztosítják a köztük zajló *folyamatos kommunikációt*. A sematizmus paradoxonok összefonódásának a helye.

#### 1.4. Gondolkodás és nyelv

Az érzéki elemek – akár eredeti, akár reprodukált formájukban – különböző általános tulajdonságokkal rendelkeznek. Olyan tulajdonságokkal, amelyekben más elemekkel is osztoznak. Hatalmunkban áll, hogy ezekre az általános tulajdonságokra *hivatkozzunk*. Ez a képesség vagy hatalom veti meg a gondolkodás, illetve a nyelv transzcendentális alapjait. Az érzékiség magában rejtje az általánost, mely a gondolkodás és a nyelv léte és szubsztanciája. Csak az érzékiség által lehet a gondolkodás és a nyelv az, ami.

Már Hegelnek az érzéki bizonyosságról szóló fejtegetései megmutatták, hogy az érzéki, konkrét dolog csak sokféle általánossága összeszövődése révén jelenhet meg egyáltalán konkrétumként.<sup>142</sup> Ahogy Marx Hegel nyomán megfogalmazta: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége”.<sup>143</sup> Az általánosság objektív alapja odakint van, az érzéki valóságban. A gondolat és a nyelv általánossága ebből az általánosságból táplálkozik, lényegileg erre támaszkodik. Az általános, amit a gondolat által elgondolunk, a nyelv által kimondunk, alapvetően az érzéki konkrétnek az általánosa. Nem valami léten túli, hanem olyasmi, ami magában a létben gyökerezik, sőt: ami maga a lét.

---

<sup>141</sup> Husserl 2001: 207.

<sup>142</sup> Hegel 1973: 57-66, de különösen: 65sk.

<sup>143</sup> Marx: *Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához*. Marx-Engels Művei 13. kötet. Budapest: Kossuth kiadó, 1965: 167.

Gondolataink és szavaink rendje, legalább részben, a dolgok rendjén alapul. Sok önkényes és esetleges mozzanat, tényező lehet abban, ahogy egy gondolkodásmód, egy nyelvjárás kialakul, de ez mégsem teljesen véletlenszerű, és különösen nem koholt. A gondolatok, a szavak átítatódnak a valóság, a dolgok objektív viszonyaival és tulajdonságaival; amellet természetesen, hogy a gondolkodás és a nyelv visszahat a valóság megjelenésére. Egy önmagát formáló egységes egész különböző aspektusairól van szó; amelynek azonban csak annyiban lehetnek szubjektív vonásai és jellemzői, amennyiben objektívak is vannak.

A gondolatok a dolgok általános tulajdonságait és viszonyait próbálják megragadni, megjeleníteni. Ezek lehetnek valóságos, képzelt, sőt, ellentmondásos, lehetetlen dolgok. A nagyon összetett, elvont gondolatok is végső soron valóságos tulajdonságokra és viszonyokra mennek vissza. Az ellentmondásos vagy lehetetlen gondolati tárgyakat is valóságos tulajdonságokra és viszonyokra hagyatkozva konstruáljuk meg. A legmagasabb, legelvontabb, illetve a leghetetlenebb gondolatok is a lét objektív rendjében gyökereznek; még akkor is, ha a valóságos és a konstruált rendet elválasztó távolság szinte felmérhetetlen.

A gondolatok továbbá ismeretelméleti és lételméleti értelemben is megelőzik a nyelvet, a szavakat. Talán nem mindig gondolom végig, hogy mit beszélek, de még a meggondolatlan szavak is gondolatokat juttatnak szóhoz. Van nyelv nélküli gondolkodás; az egyed- és a törzsfejlődés során is *korábban jelent meg a gondolkodás*, a dolgok általános tulajdonságaira és viszonyaira való hivatkozás képessége, *mint a nyelv*.<sup>144</sup> Ahogy a gyermekek is korábban kezdenek el gondolkodni, mint beszélni, úgy a még szigorú értelemben nyelvvel nem rendelkező magasabb rendű állatokban is világosan kimutatható a gondolkodás képessége. Ez a tény független attól a másik ténytől, hogy a fejlődés magasabb fokain viszont nyelv és gondolkodás egységes egésszé forr össze; és a fogalmi-gondolati regiszter bensőségesen áthatja a szimbolikus-nyelvit, és viszont. A kettő kölcsönösen átjárja és formálja egymást.

Volt a tapasztalatnak olyan állapota, mely megelőzi az artikulált fogalmiságot, ahogy olyan állapota is volt, amely még nélkülözte a nyelviséget. Ezeknek az állapotoknak, tapasztalati működésmódoknak a *rekonstrukciója* nem kézenfekvő, számos nehézséggel kell, hogy szembenézzenek, mindenesetre a kellőképp elszánt és körültekintő filozófiai erőfeszítések számára semmi esetre sem lehetetlen. Az alacsonyabb szinteken lévő élőlények, illetve a fejlődés korábbi stádiumaiban lévő szubjektumok működés- és megnyilvánulásmódjai megfelelő kapaszkodókat nyújtanak az ilyen rekonstrukciók számára.

---

<sup>144</sup> Ehhez: Lohmar: *Denken ohne Sprache. Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*. Dordrecht: Springer, 2016.

Attól fogva, hogy a tapasztalat egy új alrendszere vagy egy új tapasztalási mód kialakult, megszilárdult és működésben van, ez az új alrendszer vagy mód azonnal interakcióba lép az összes többi alrendszerrel, és lényegileg meghatározza, sőt: átformálja a tapasztalat egész rendszerének a működését. Voltaképpen az a megfogalmazás, hogy „azonnal interakcióba lép” már némileg elvont. Egy új alrendszer első csírájának vagy jelzésének a megjelenése rögtön hatással van a rendszer egészére; és ez az alrendszer úgy bontakozik ki, hogy közben folyamatosan formálja, befolyásolja az összes többi alrendszert, valamint a teljes rendszert.

A tapasztalat egy adott, egészes rendszer a világban-lét egy teljes módjának felel meg. Amikor új tapasztalási módok, alrendszerek jelennek meg egy egészes rendszeren belül, akkor a világban-lét egésze módosul bizonyos mértékben. Az egyes alrendszerek és részleges működési módok teljesen áthatják egymást. A még – szigorú értelemben vett, artikulált szimbólumokon alapuló – nyelvvel nem bíró, de már gondolkodó élőlények esetében a gondolkodás teljes mértékben átjárja az észlelést. A nyelvvel bíró élőlények, így tehát az ember esetében a nyelv teljesen átszövi a gondolkodást és vice versa; és mindkettő áthatja az észlelést. Az embernél ez a három alrendszer – észlelés, nyelv és gondolkodás – elválaszthatatlanul összefonódik; ugyanannak az egészes rendszernek alkotják egymástól elszakíthatatlan, ezen a rendszeren belül csak elvont és viszonylagos önállóságot alkotó mozzanat-együtteseit.

Az ember világban-léte különféle különös *életmódokban* nyer konkrét kifejezést. Az életmód meghatározza a gondolkodás és a nyelv struktúráit. A gondolkodás és a nyelv nem pusztán az embertől független dolgok rendjére vonatkoznak; már csak azért sem, mert a dolgok rendje összefonódik az ember világába, és kioperálhatatlanul beleágyazódik az utóbbiba. A dolgok, még mielőtt természeti tárgyak volnának, lehetséges alkalmazhatóságuk felől tárulkoznak fel az embernek; kézhez álló tárgyak, aktuális vagy potenciális használati *eszközök*.<sup>145</sup> Egy életmódra, a világban-lét egy adott módjára vonatkoztatottak; egy konkrét világban-lét elválaszthatatlan részei, mozzanatai. A gondolkodás és a nyelv azonban mindenekelőtt *emberi élethelyzetekre, szerepekre, eseményekre, viszonyokra, tulajdonságokra* referálnak. Ezek pedig változhatnak és változnak is kultúráról kultúrára, korszakról korszakra, közösségről közösségre. Mégis vannak közös vonások, érintkezési pontok és átfedések. Egyébként lehetetlen volna fordítás és tolmácsolás. Az egymást értő együtt gondolkodás, a kultúrák közti kommunikáció a radikális kulturális relativizmust mint *evidensen hamis* leplezik

---

<sup>145</sup> Heidegger 2007: 87-92 (§15).

le. Az értő együtt gondolkodásban és kultúrák közti kommunikációban evidensen *ugyanaz a világ tárul fel*; az a tény, hogy végső soron mind ugyanabban a világban élünk.<sup>146</sup>

A mindennapi gyakorlat során nem precíz fogalmakkal és viszonyokkal van dolgunk, hanem az adott praktikus helyzetre, valamint ezek rendszerére szabott hozzávetőleges fogalmakkal, viszonyokkal és kommunikatív teljesítményekkel.<sup>147</sup> Ami számunkra a mindennapi gyakorlatban, a praktikus életvilágban szembetűnő, azok az adott szituáció szempontjából leginkább relevánsnak tűnő, „durva” hasonlóságok és egyezések. Amennyire ez rekonstruálható és dokumentálható, ez volt a helyzet az ember kulturális és társadalmi fejlődésének legkorábbi szakaszaiban. A precízebb fogalmiság, a dolgok közti viszonyok finomabb, szabatosabb megragadása, és az ezzel összekapcsolódó (részben ezzel együtt megszülető, részben az ilyen pontosabb konceptuális struktúrák és apparátusok további gazdagodását, fejlődését, kibontakozását elősegítő) teoretikus attitűd egy hosszabb fejlődés terméke, és csak sokkal később – vélhetően az első civilizációk megjelenésével – alakult ki határozott formájában.

A teória előtti praxis világában, még minden precíz fogalmiságot és fogalomalkotást megelőző módon, a szervező központ nélküli „nyers”, relatív, merőben szubjektív tapasztalatok áramából emelkedik ki az *empirikus típus*.<sup>148</sup> Az empirikus típus az egyén, illetve a közösség életvilágának esetleges, soha nem teljesen pontos, pusztán becsült viszonyai közti eligazodást szolgálja. A hétköznapi gyakorlatot hivatott támogatni, nem pedig az egzakt, teoretikus eljárásokat. A figyelmet megragadó, a prereflexív és preteoretikus tevékenységek során vissza-visszatérő, ismétlődően szerephez jutó vonások nyálábjából szintetizálódnak ezek a típusok; melyek a preteoretikus élet kívánalmi, kihívásai, illetve véletlenszerű fejleményei során maguk is folyamatosan formálódnak, mindig rendkívül képlékenyek. Az empirikus típus jó példája a gyermek kezdetleges, éretlen fogalmisága, fogalomhasználata; amikor például madárnak mondja a denevért, mert egyes, számára szembetűnő jegyek alapján kategorizál különböző jelenségeket, tárgyakat, lényeket.

Ahogy említettük, az empirikus típusnak nincs közös szervező mozzanata; teljesen ahhoz a – mindig változó praxishoz – kötődik, amelyből származik, amelynek az alkalmi elemeiből

---

<sup>146</sup> Husserlnél ez úgy jelenik meg, mint az életvilágok közti *identikus mag, illetve magstruktúra*. Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. New York: Springer, 2008. V. szakasz (szerkesztői felosztás): *Die Realitätenstrukturen der Lebenswelt – Natur als abstrakte Kernschicht der Welt*.

<sup>147</sup> Ennek egyik legszebb filozófiai kifejtését véleményem szerint mindmáig Husserl kései főműve nyújtja: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Husserl 1998.

<sup>148</sup> Ehhez: Marosán 2017: 126sk, 152. Ullmann 2012: 213-218. Lohmar 2008: 103-156. Alfred Schütz: „Type and Eidos in Husserl’s Late Philosophy”. In *Philosophy and Phenomenological Research*, 20 (1959-1960): 147-165.

egy ideiglenes formája megszületik. Az egyéni élet előrehaladása, az adott nemzedéken belül zajló praktikus és kommunikatív diskurzus folyamata révén, illetve a nemzedékek egymást váltó sorozatában az empirikus típusok bizonyos formái, kapcsolatai megszilárdulhatnak, többé-kevésbé állandó formát ölthetnek; és alapot nyújtanak először a kevésbé precíz empirikus fogalmak számára, majd a pontosabb teoretikus fogalmiságnak, fogalmi struktúráknak és hálózatoknak. A típusok, majd a többé-kevésbé meghatározott fogalmak, végül a reflektáltabb, teoretikusan kidolgozottabb, elmélyültebb fogalmak a történeti élet előrehaladó mozgásában szépen-lassan beépülnek a gondolkodásba, a nyelvünkbe; ezek a rétegek, ezen rétegek különböző elemei továbbá egymással is folyamatos kommunikációban állnak, egymást is állandóan formálják. Ezeken keresztül látjuk a világot és egymást; úgy, hogy végül észre sem vesszük, hogy ezek a rétegek és struktúrák formálják meg a legalapvetőbb szinten is a világhoz és egymáshoz való viszonyunkat.

De az empirikus típus még mindig a gondolkodás szintje. A magasabb rendű állatok is rendelkeznek vele. Az empirikus típus által még mindig nem jutottunk el *a nyelvig*. A nyelv több fázisban, több előzetes állomáson keresztül jön létre az evolúció során. Ezzel kapcsolatban jelentős részben még mindig csupán feltevésekre támaszkodhatunk, de ezen hipotézisek már rendelkeznek bizonyos mértékű, figyelmen kívül nem hagyható empirikus alátámasztással, közvetett és közvetlen bizonyítékkal. Az empiriának azonban, a genetikus fenomenológia alapvetése szerint, mindig van *egy transzcendentális, apriori váza*; minden empirikus történet felvázol egy transzcendentális történetet is. Amikor a nyelv létrejöttének empirikus vonatkozásai után érdeklődünk, akkor a végső cél mindig egy transzcendentális, apriori történet, illetve folyamat rekonstruálása.

Az egyik ilyen fontos előzetes fázis és állomás, Merlin Donald elemzése szerint, az *utánzás képessége*; és a komplex, utánzáson alapuló mintázatokból kibontakozó mimetikus kultúra, mely még az előember szintjén, a Homo Erectusnál felbukkan.<sup>149</sup> Ami az előembernél a nyelv távoli eredeteként felbukkan, mint mimetikus nyelvezet, annak elemeit, illetve az elemekből összeálló egészes, bár kétségkívül rendkívül kezdetleges hálózatát, valamint ezek biológiai alapját, megtaláljuk már a magasabb rendű állatoknál is. A *szándékos utánzás* képességéről van szó, amikor egy közösségen belül az élőlények az egymás közti *kommunikáció* céljára használják ezt a képességet. A magasabb rendű állatoknál a kezdetleges nyelvi struktúrák biológiai és pszichológiai feltételeinek meglétét mutatják az arra vonatkozó kísérletek, amikor majmoknak tanították meg állatpszichológusok a *jelnyelvet*. Talán a három

---

<sup>149</sup> Donald 2001: 27.

leg híresebb ilyen eset: Nim Chimpsky (csimpánz, 1973-2000),<sup>150</sup> akinek 125 jelet, Washoe (csimpánz, 1965-2007), akinek 325 jelet,<sup>151</sup> és végül Koko (gorilla, 1971-2018),<sup>152</sup> aki több mint 1000 jelet tanult meg és használt aktívan. Nim Chimpsky és Washo esetében az állatoknak az Amerikai Jelnyelv jeleit tanították meg, Kokónak pedig az Amerikai Jelnyelv egy módosított változatát, a gorilla gondozója és instruktora, Francine Patterson által „Gorilla Jelnyelv”-nek nevezett rendszert. Mindezek a kísérletek a nyelviség, konkrétan a nyelvi kommunikáció biológiai alapjainak jól dokumentálható jelenlétét mutatják az állatoknál, messze az ember szintje alatt.

A jelnyelv elsajátításának és használatának képessége és az utáncsón alapuló kultúra a konkrét és kifejtett nyelv felé vezető út alapvető állomásait jelentik. A következő fontos állomást az jelenti, amit Derek Bickerton *előnyelvnek* (protolanguage) nevezett.<sup>153</sup> Az előnyelv Bickertonnál egy nagyon kezdetleges nyelv, *szintaxis nélkül*; nagyon konkrét tárgyi referenciával bíró, a körülmények, az újonnan adódó helyzetek és frissen megjelenő társas praxisok függvényében tetszőlegesen bővíthető *lexikális elemekkel*. Ebben az előnyelvben, melyre az ún. *pidzsin nyelvek* jelentenek sajátos példát – tehát azon nyelvek, „amelyeket a bevándorlók beszéltek a helyi nyelvből felépítve” –,<sup>154</sup> nincsen ragozás, nincsen semmi specifikusan szintaktikus; funkcionális kötöttségek nélkül egymás után rakott lexikális elemek vannak, mely jelentése és tárgyi referenciája mindig nagyon konkrét, és nagyon mélyen be vannak ágyazva az adott egyének és közösségek életébe, mindennapi praktikus viszonyaiba.

Az igazi áttörés *a kifejezett szintaxissal bíró nyelv* megszületése volt, mely katalizálta és nagyságrendekkel felgyorsította a kulturális evolúció folyamatát. A szigorú értelemben vett emberi öntudat csak ezen nyelv révén tudott megszületni. Ez a nyelv még mindig nagyon konkrét volt, és még mindig lényegileg kötődött az adott közösség életét jellemző alapvető gyakorlati viszonyokhoz és körülményekhez. Viszont – a szintaxison túl – rendelkezett már mindazokkal a lényeges nyelvi sajátosságokkal és formákkal, melyek döntőnek bizonyultak az emberi létezés egésze szempontjából: mindenekelőtt *a szimbólum, a metafora, az allegória és a narratíva formáival*.

---

<sup>150</sup> Elisabeth Hess: *Nim Chimpsky : the chimp who would be human*. New York: Bantam 2008.

<sup>151</sup> John A. Livingston, John A. (1996): "Other selves". In William Vitek–Wes Jackson (szerk.): *Rooted in the land: essays on community and place*. New Haven: Yale University Press. Továbbá: Lawrence E. Johnson: *A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993: 27.

<sup>152</sup> Francine Patterson—Wendy Gordon: "Twenty-Seven Years of Project Koko and Michael". In Biruté M. F. Galdikas—Nancy Erickson Briggs—Lori K. Sheeran—Gary L. Shapiro—Jane Goodall (szerk.): *All Apes Great and Small. Volume One: African Apes*. Chicago, Illinois: Springer 2001: 165–76.

<sup>153</sup> Derek Bickerton: *Language and Species*. Chicago—London: University of Chicago Press, 1992.

<sup>154</sup> Ullmann 2019: 375.



Egy következő lényegi állomás, immár a sajátosan emberi kulturális evolúción belül, az írás megjelenése – a szóbeli kultúráról az írásbeliségre való áttérés. Sok értelmező szerint az írás jelentette a döntő lépést az absztrakt fogalmi gondolkodás kialakulása, illetve az elvont fogalmi gondolkodáson és diskurzuson alapuló teoretikus kultúra felé.<sup>155</sup> Noha a tézis, mint kritikusan<sup>156</sup> erre megpróbálták rámutatni, ebben a formában talán némiképp, bizonyos mértékig valóban túlzónak mondható, annyi mindenesetre valóban bizonyosnak, bizonyíthatónak látszik, hogy az absztrakt fogalmi gondolkodás szintjének elérésében az írásbeliség – mint külsővé tett emlékezet, mint azt elősegítő eszköz, hogy valóban ugyanarra a gondolatra vagy összefüggésre potenciálisan végtelen számú alkalommal hivatkozzunk – ténylegesen megkerülhetetlen szerepet játszott. A szóbeli kultúra esetében az emlékezetünkre, egy végső soron soha nem száz százalékgig megbízható közegre, egy elvileg mindig megkérdőjelezhető bizonyosságú támasztékra vagyunk utalva. A leírt jel esetében azonban egy maradandó jellegű, mindenki által objektíven, ugyanolyan módon megtapasztalható dokumentációról van szó, melynek tartalmára ténylegesen újra és újra, lehetőség szerint végtelenszer tudunk hivatkozni, mint valami objektíve (interszjektíve) azonosra. Az absztrakt fogalmi gondolkodás, és éppígy az ezen alapuló teoretikus kultúra számára az írásbeliség *transzcendentális feltétel*.

Még azonban az írásos kultúra kialakulása előtt, a mimetikust követő mítikus,<sup>157</sup> a szóbeli áthagyományozáson alapuló kultúrában már jelen van az imént említett négy alapvető nyelvi struktúra: a szimbólum, a metafora, az allegória és a narratíva. Ezek a referencia négy, egymásra rétegződő, egyre magasabb szintjét jelentik.

A szimbólum komplex jelentés hálót vagy rendszert sűrít össze magában. Az ilyen, szorosabb értelemben vett – tehát nem közvetlenül a világban található dolgokra és összefüggésekre vonatkozó, hanem az utóbbiakat jelölő jelentésekből felépülő – szimbólumok még a „szimbolikus forradalom” idején<sup>158</sup> alakultak ki és szilárdultak meg. Azok az archaikus jelentések, melyekből az első, kezdetleges szimbólumok összeálltak, még a nyelv fejlődésének korai szakaszában, a mítikus gondolkodás első kifejlődésének periódusában, még maguk is leginkább konkrét, praktikus jelentések voltak, melyeket a szimbólum szintén érzéki módon foglalt össze. Minden egyes szimbólum megjelenésével, működésével mozgásba hozta

---

<sup>155</sup> Mindenekelőtt az ún. Torontói Iskola képviselőiről van szó: Jack Goody, Eric A. Havelock, Derrick de Kerckhove, Marshall McLuhan, Walter J. Ong, Ian Watt. Nálunk mindenekelőtt: Nyíri J. Kristóf. Ehhez – ahogy a nyelv fejlődésével kapcsolatos fejtegetésekhez, és általában a nyelviség problémájának fenomenológiai megközelítéséhez – mindenekelőtt Ullmann Tamás könyvének megvilágító erejű, rendkívül alapos és korábban kevésbé tematizált összefüggéseket is felszínre hozó elemzéseket felvonultató könyvét ajánlom: Ullmann 2019.

<sup>156</sup> Pl. André Laks, Joyce Coleman. Vö. Ullmann 2019: 354-358.

<sup>157</sup> Merlin Donald osztályozása. Donald szerint a mimetikust a mítikus kultúra követi.

<sup>158</sup> Mely mintegy i.e. 60 ezer és 50 ezer között tetőzött. Vö.: Marosán György 2010: 203sk.

mindazokat a jelentéseket is, melyek hozzá kapcsolódtak. A szimbólumok továbbá maguk is hálózatokba rendeződtek.

Az archaikus, premodern embert mindenütt szimbólumok vették körbe; önmagát, közösségét és egész világát is szimbólumok által értette meg. A közösség tagjait egymás számára a testen – testékszerek, testfestés, tetoválás formájában –, illetve a ruházaton elhelyezett jelek, szimbólumok tették azonosíthatóvá; melyek többnyire a törzs totemisztikus ősére, illetve eredetmítoszára utaltak. A barlangrajzokon feltűnő mamutok az eleség, a bőség szimbólumai is voltak. A lándzsa a vadászat, a harc szimbólumaként jelent meg a képeken, rajzokon. Az anyaistennők kihangsúlyozott mellei a termékenységet, de éppígy a vágyat is jelképezték. Minden ilyen szimbólumban rituálék, élethelyzetek, események, konkrét gyakorlatias jelentések sokasága sűrűsödött össze; melyek mindegyike ott munkált a szimbólum működésében.

Az archaikus ember az oksági kapcsolatokat, általában az egész világ rendjét szimbolikus és *analógiás* módon fogta fel. Minden viszony, esemény vagy törvény, legyen az emberi, természeti vagy isteni, végső soron szimbolikus és analógiás összefüggésekben leli magyarázatát a mítikus és vallásos világképben. A rituálék és mágikus praktikák hátterében, illetve eszmei megalapozásában, értelmezésében szintén ilyen szimbolikus és analógiás kapcsolatok és szerkezetek lelhetők fel. Ebben a világképben szerves és szimbolikus módon minden mindennel összefügg. A földi világ az égi világot tükrözi, ahogyan a mikrokozmosz a makrokozmoszt. Az analógiás mágia csak ennek az általános világképnek a speciális alkalmazása – mint például Gaius Plinius Secundusnál, akinél a *Naturalis Historia* c. művében azt találjuk, hogy akinek halszájka akadt a torkán, annak hideg vízbe kell lógatnia a lábát, mivel a szájka, mint a hal egykori része, a hal természetes közegébe, a vízbe kívánczik vissza, és el fogja hagyni az ember testét.

*A metafora a jelentésvitel:* egyik, többnyire konkrét, érzéki jelentés átvitele a jelentéshasználat egy másik, magasabb szintjére. Az absztrakt, teoretikus gondolkodás – ahogy egyáltalán a gondolkodás egyetlen típusa sem – nem tudna működni metaforák nélkül. A tudományosan precízen meghatározott, „körbeszabott” metaforák is metaforák. Az emberi gondolkodás minden szintjét és szegmensét átjárják a metaforák; az emberi gondolkodás lényegileg metaforikus. Metaforák nélkül nem tudnánk megérteni sem önmagunkat, sem a többieket, sem a világot – úgy, ahogyan most megértjük ezeket. A metafora nélküli gondolkodás jóval behatároltabb, kezdetlegesebb lenne, mint a metaforákban mozgó és működő, már kifejlett emberi gondolkodás. A metaforák előtti gondolkodás – mivel volt olyan

is, hasonlóan ahhoz, ahogy nyelv előtti gondolkodás is volt – csak jóval korlátozottabban tudta megérteni és értelmezni a dolgokat.

A specifikusan emberi ön- és világmegértés lényegileg metaforikus – annak minden szintjén és változatában. A szabatoságára, kifinomultságára és tudományosságára oly büszke analitikus filozófia gondolatmeneteit és elméleteit is minden ízében, az utolsó betűiben is átjárják a metaforák. Ugyanez a helyzet a tudománnyal – a legelvontabb tudományos definíciók és a legkomplexebb hipotézisek és konstrukciók is lényegileg metaforákra támaszkodnak, és belőlük építkeznek. Metafora nélküli filozófia, tudomány, általában kultúra: nem lehetséges. Egyszerűen a gondolkodásnak az a fejlettségi foka, amely ezen teljesítményekhez szükséges, szerkezetileg, lényegénél fogva implikálja a metaforákat.<sup>159</sup>

A metaforák szintén összekapcsolódnak, nagyobb egészekbe rendeződnek. A kiterjesztett metafora az *allegória*. Még elvontabb gondolatok, eszmék kifejezésére, érzékeltetésére, érthetővé tételére szolgál. Míg a metafora egyáltalán minden lehetséges emberi gondolkodás jellemzője és feltétele, addig az allegória a gondolkodás egy picivel magasabb és specifikusabb fokán jelenik meg. Jelen van a vallásban, a filozófiában is, és leginkább, a legszembetűnőbb és legpregnánsabb formában kidolgozva a művészetben.

Az allegorikus képek, az allegorikus gondolatok – többnyire – eleve *narratív* formában szerveződnek meg. Az allegória valóban eszméket vagy eszmék komplexumait ábrázolja, de ezt a legtöbbször tág értelemben véve narratív módon teszi. Az allegória sokszor és a leginkább egy történetet mesél el vagy valamilyen történet, illetve narratív séma keretei közé illeszkedik. Mint pl. Aiszóposz állatmeséi, ahol az állatok emberi jellemek és szituációk ábrázolását szolgálják. Ami az állatmesék általános jellemzője. Mint pl. Molière-nél, akinél a konkrét szereplők is általános emberi típusok és jellemvonások lefestését célozza, és ezen keresztül a darab általános társadalomkritikai szándékkal lép fel, és így a darab bizonyos társadalmi összefüggések, jellemzők allegóriáját nyújtja a nézőnek vagy az olvasónak.

Komplexitás és működésmód tekintetében a legfőbb szint a *narrativitásé*. Kimutathatóan és dokumentálhatóan már az ősember gondolkodása is narratív módon működött és szerveződött meg. Az archaikus, premodern világkép, mely a mimetikus kultúrát követő *mítikus* gondolkodásmód – tehát immár a szó szigorú értelmében vett emberi létezés és öntudat – sajátossága volt, mindent nagy elbeszélések elemeiként értett meg, fogott fel. A nyelviség – és éppígy a gondolkodás – minden alsóbb szintjét és szegmensét áthatja és

---

<sup>159</sup> Ullmann Tamás könyve jelentős részében a metafora fenomenológiájával foglalkozik. Különösen: Ullmann 2019: 92-114. A metafora fenomenológiai elmélete szempontjából alapvető mű továbbá: Ricœur: *Az élő metafora*. Budapest: Osiris kiadó, 2006.

meghatározza a narrativitás; az, hogy a dolgokat akarva-akaratlanul elbeszélések keretei közé illesztjük és elbeszélések részeként fogjuk fel, ragadjuk meg, tapasztaljuk meg.

Az emberi szubjektivitás lényegi szerkezetére és működés módjára vonatkozó vizsgálatok, de éppígy a faktikus emberi létezéssel kapcsolatos merőben empirikus kutatások is, messzemenően igazolni látszanak azt a legkésőbb Diltheynél megjelenő, szisztematikusan és teoretikus alapossággal és tudatossággal pedig Ricœur által kidolgozott, és az ő nyomán többek között Tengelyi László és Inga Römer által is képviselt tézist, mely szerint az ember lényegi módon narratívákban gondolkodó és tapasztaló lény, aki önmagát és önmaga körül mindent alapvetően narratív módon tapasztal, fog fel, ért meg és rendez el. Narratív sémákat öröklünk szüleinktől, rokonainktól és távolabbi embertársainktól, és folyamatosan narratív sémákat alkotunk. Ha tapasztalataink, vagy megkerülhetetlenként felbukkanó gondolataink, belátásaink nem illeszkednek a már meglévő sémáinkba, akkor narratív módon vizsgáljuk felül és alkotjuk újra őket. Már meglévő narratív sémáinkat újabb narratív sémákra cseréljük fel, ha a körülmények erre kényszerítenek. Amikor radikális váltásokra van szükség, akkor egyik narratív sémát alkalmasint egy tőle radikálisan különböző narratív sémával helyettesítjük – de soha nem lépünk ki a narrativitás közegeiből. Az ilyen módosítások szerkezete, jellege pontosan tükrözni látszik a narratív sémák általános változásaira vonatkozó ricœuri elmélet három nagy kategóriáját: narratív prefiguráció, konfiguráció és refiguráció.<sup>160</sup> Az ember, ameddig ember, nem tud más lenni, mint narratív lény, aki mindent – beleértve önmagát is – a narrativitás struktúráján és konkrét tartalmain keresztül lát; és akinek létszerkezetéből ezt a struktúrát nem tudjuk kiemelni úgy, hogy ne szüntetnénk meg vele az embert is, mint olyat.

A teljes kifejlett emberi öntudat szintjén a „tudni, hogy mit” és „tudni, hogy hogyan” különbsége is a narrativitás struktúrájába illeszkedik. A „tudni, hogy mit” konkrét információelemek és –együttesek ismeretét jelenti. A „tudni, hogy hogyan” bizonyos képességekben, cselekvésmódokban való praktikus jártasságot jelöl; olyan ismeretet vagy hozzáértést, amely nem mindig – sőt: minden részletre kiterjedően sok esetben nem – fejezhető ki fogalmakban. Nem tudjuk szavakkal is kifejezni, viszont – ha valóban urai vagyunk az adott gyakorlati készségnek, jártasságnak – meg tudjuk mutatni. Felmerülhet az az ellenvetés, hogy az ilyen, nem teljes mértékben vagy egyáltalán nem konceptualizálható elemek, összefüggések – a „tudni, hogy hogyan esetei” – kívül maradnak a narrativitás keretein; hogy tehát egyáltalán nem tekinthetők narratív jellegű tényezőknek.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Ricœur 1983-1985. Inga Römer 2010: 298-324.

<sup>161</sup> Erre a problémára Olay Csaba hívta fel a figyelmemet az ELTE BTK Filozófia Intézet, 2016-os „Narratíva, tapasztalat, élmény” c. konferenciáján tartott, „A tapasztalat két fogalma: élmény és élettörténet” c. előadásomat

Ezzel a felvetéssel nem értek egyet. A teljes kifejlett emberi öntudatban minden praktikus készség, jártasság kifejlődése, megszilárdulása és működése már ezen, lényegileg narratív módon működő öntudat kereteibe tagolódik be, és ezen öntudat narratív sémái által meghatározott, mind formai-szerkezeti, mind tartalmi tekintetben. A gyakorlati készségek és működések a narratív sémák által kijelölt vagy felvázolt célok szolgálatában állnak, illetve olyan új célokat vetítenek ki, melyek vagy már létező narratív sémákba illeszkednek, vagy új sémák kialakítását vonják magukkal. A ház vagy egy házhoz tartozó alkatrész elkészítésének a képessége a lakozással összefüggő narratív sémákat implikál; a vadászat fortélyai és mesterfogásai a vadászattal kapcsolatos történetekre utalnak, illetve ezen történetek sémáiba illeszkednek, vagy az étkezéssel, a táplálkozással összefüggő narratív sémákba – az ősi társadalmak képzetvilágában számos ilyet találhatunk –; az asztal elkészítésének képessége éppígy az étkezéssel, az asztal körüli beszélgetéssel összekapcsolódó narratív sémákba vagy azok elemeibe, stb.

Narratív lényekként soha nem bújhatunk ki a narrativitás keretei közül; nem konceptualizálható, gyakorlati ismereteink, fortélyaink sem visznek túl bennünket a narrativitáson, illetve formai és tartalmi szempontból egyaránt meghatározza őket az a tény, hogy egy narratív keretrendszerben születtek meg és működnek. Az ilyen gyakorlati ismereteket talán nem tudjuk elmagyarázni vagy szóban pontosan átadni a másiknak, de *meg tudjuk mutatni őket neki*; és a másik, ha elég figyelmes és kitartó, egy idő után képessé válik ezen képességek *utánzás* útján való elsajátítására. Az emberek által gyakorolt utánzás is azonban alapvetően narratív sémákat és struktúrákat előfeltételez. Nagyon is beszédesnek kell tartanunk azt a tényt, hogy a narrativitás alapvető működésmódjait Ricœur a *mimézisz*, az *utánzás* arisztotelészi fogalmára való tekintettel ismerteti, illetve dolgozza ki.<sup>162</sup>

Végül: a nyelvben egy *tradíció*, egy kulturális történelem ülepedett le. Az ember világhoz való egész viszonyát a tradíció közvetíti. Ez a viszony egyszerre közvetlen és közvetett; pontosabban: közvetlenség és közvetettség egymásba fonódása és dialektikája jellemzi. A tradíció nem tárgyias fenomén, miként Gadamerrel kapcsolatos elemzése során Olay Csaba fogalmazott;<sup>163</sup> amennyiben nem rendelkezünk távolsággal hozzá képest, és mégis mindent rajta keresztül látunk. Mégis közvetett, illetve közvetített, amennyiben a tradíció esetében

---

követően. Ebben az előadásban már azt a felfogást képviseltem, hogy az ember megkerülhetetlenül és lényegénél fogva narratív lény. Felvetéséért szeretnék ezen a helyen is köszönetet mondani Olay Csabának.

Hyperlink: [https://www.academia.edu/28840877/A\\_tapasztalat\\_ket\\_fogalma\\_elymeny\\_es\\_elettortenet](https://www.academia.edu/28840877/A_tapasztalat_ket_fogalma_elymeny_es_elettortenet)  
(Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 16.).

<sup>162</sup> Ricœur 1983-1985. Römer 2010.

<sup>163</sup> Vö. Olay Csaba: *Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

nemzedékek együttes munkájáról, tudatos és tudattalan közös teljesítményéről van szó az; tehát egy olyan közös produktumról, amelyet egy nagyobb interszjektív közösség közvetít felénk. Ugyanakkor ezt a produktumot a szocializáció, a közösség tagjává válás során olyannyira belsővé tesszük, hogy az a tökéletes közvetlenség erejével bír számunkra; akár a szemüveg, amely az orrunkon ül, és amelyen keresztül minden mást tapasztalunk.

\*

Fentebb azt ígértük, hogy megmutatjuk az empirikus események, a pusztán tényleges – illetve részben feltételezett, többé-kevésbé dokumentálható nyomok alapján rekonstruált – fejlődési vonal mögötti apriori struktúrát, transzcendentális történetet. Ami emögött a rekonstrukció mögött transzcendentális és apriori tekintetben megmutatkozik, az a viszonyok, illetve a referencia módjainak egyre komplexebbé válása; illetőleg az a fejlemény, hogy a bonyolultabbá válás egy bizonyos fokon túl mindig minőségileg magasabb szinteket és működési módokat hív életre.

Ami a gondolkodás és a nyelviség különböző szintjei és szerkezeti típusai közti általános viszonyt illeti, ugyanazzal a jelenséggel találkozunk, mint korábbi – az általános szemléleti és tapasztalati viszonyokra, típusokra vonatkozó – fejtegetéseink során: *körköröség, kölcsönös meghatározottság és fundáltság*. A nyelviség esetében: a szimbólumok már eleve elbeszéléseket hordoznak magukban és mozgósítanak, a nagyobb narratív sémák meghatározzák a szimbólumok működését és tartalmát, az új szimbólumok módosítják a már meglévő narratív sémáink egészét, és a közbülső szintek – metafora és allegória – szintén meghatározzák, formálják az alsóbb és a felsőbb szinteket. Körkörösén mindegyik szint, és minden szint konkrét megjelenési és működési módja, formálja és alakítja az összes többi szintet, mégpedig mind a tartalom, mind a struktúra tekintetében.

A tudat továbbá úgy viselkedik mint egy organizmus. Minden új funkcionális megjelenése az egészben megváltoztatja az egész működését, az utolsó részletig. Minden új funkcionális alrendszer vagy egészleges szint megjelenése gyakorlatilag egy új típusú szubjektum megjelenését eredményezi. Ez azonban – szemben azzal, amit bizonyos relativista tendenciák képviselői szeretnek gondolni – nem jelenti azt, hogy egy eltérő típusú szubjektum ne tudna megérteni egy tőle különböző típusú, működésű, szerkezetű másik szubjektumot, *legalább bizonyos mértékig*. Tökéletesen talán nem, de vannak átmenetek a tudás zéró foka és tovább nem bővíthető tökéletessége között – már ha ez utóbbi létezik egyáltalán és elérhető. Ha nem is érthetjük meg *pontosan, milyen lehet denevérnek lenni*, azért valami halvány, és *egy-egy elemében joggal igaznak nevezhető sejtelmünk* lehet róla.

A fentiekben a szemléletiség finomstruktúráját vizsgáltuk, a szemléletiséget alakító fogalmiságot és nyelviséget is beleértve. A következő fejezetben a gyakorlati cselekvés feltételeit, és a gyakorlati cselekvés mozgásterét alakító szerkezeti tényezőket fogjuk közelebbről szemügyre venni.