

Marosán Bence Péter

Kontextus és fenomén III.

Az Abszolútum anatómiája

Tartalomjegyzék

Előszó.....	5
Bevezetés	6
I. rész. A tapasztalat architektonikája. Az immanencia	12
1. fejezet. A tapasztalat alapelemei. Archeológia.....	14
1.1. Eredeti érzékiség.....	16
A. Elemek és viszonyok. A relatív abszolútum	16
B. Az érzéki benyomás kontextusai	20
C. Az észlelt dolog.....	24
D. A Csomó és a Közeg. Szimmetria és aszimmetria a tapasztalati genezisben	30
1.2. Az eredeti érzékiség reproductív formái.....	36
Emlékezet, elvárás, fantázia és képtudat.....	36
A. Emlékezet	36
B. Elvárás	43
C. Fantázia	48
D. Képtudat.....	54
1.3. Sematizmus	60
1.4. Gondolkodás és nyelv	63
2. fejezet. A cselekvés alapfeltételei. Energetika	75
2.1. Ösztönök.....	79
2.2. Energia	87
2.3A. Érzés, érzelem és hangulat.....	91
2.3B. A vágy. Hiány vagy afirmáció?	98
2.4. Tudattalan.....	103
2.5. Öntudat és reflexió	109
2.6. A szubjektum	114
3. fejezet. A világkonstitúció alaplómódjai. Kozmológia	120
3.1. A család. A mikrokozmosz.....	123
3.2. A kozmosz. A világkonstitúció pozitív alaplómódjai.....	131
B. Egy kozmosz életciklusa	146
3.3. A káosz. Világdestrukció és világdekonstitúció	150
II. rész. A töredékes fenomén. A transzcendencia.....	161
1. fejezet. A fenomén formája. Az ideális transzcendenciája	164
1.1. Azonosság és különbség	167

1.2. Általános és különös	174
1.3. Mennyiség és minőség	182
1.4. Viszony és modalitás	187
1.5. Jelentés és jelöllet.....	196
2. fejezet. A fenomén tartalma. A reális transzcendenciája.....	199
Az emergencia fogalma	200
Folyamat és emergencia.....	203
2.1. Élettelen természet	204
2.2. Élet.....	212
2.3. Tudat	219
2.4. Szellem.....	234
3. fejezet. A fenomén horizontja. A végtelen transzcendenciája	248
3.1. Matematikai végtelen	252
A. A végtelenül kicsi	252
B. A végtelenül nagy.....	256
3.2. Fizikai végtelen	264
3.3. Pszichikai végtelen.....	276
A. A pszichikum immanens végtelenje	276
B. A pszichikum transzcendens végtelenje.....	282
3.4. Az Abszolút végtelen	291
III. rész. Az indirekt metafizika ideája. A nyitott totalitás.....	296
1. Analitikus és kontinentális filozófia. Analízis és szintézis.....	296
2. Bolyongások a labirintusban. Az értelmes emberi élet előfeltételei	303
3. A mélység.....	306
4. Exkurzus: Nietzsche mint transzcendentális filozófus.....	309
5. Az Abszolútum formái és fokozatai	311
6. Az Abszolútum tematizálhatóságának útjai. Az indirekt metafizika ideája.....	315
7. Visszatekintés a korábbi részekre.....	319
8. A jelen rész felosztása.....	320
1. fejezet. A negatív Abszolútum. A rossz metafizikája	320
1.1. A természeti rossz.....	323
1.2. A szabadságból fakadó rossz. A bűn.....	326
1.3. A diabolikus rossz.....	334
2. fejezet. A pozitív Abszolútum.....	338
2.1. A preteoretikus Abszolútum.....	339
2.2. A vallási Abszolútum.....	342

2.3. Az etikai Abszolútum	347
2.4. Az esztétikai Abszolútum.....	358
2.5. A teoretikus Abszolútum	365
2.6. A spekulatív Abszolútum	371
3. fejezet. Az indirekt Abszolútum.....	376
3.1. Indirekt pszichológia.....	378
3.2. Indirekt teológia	385
Bibliográfia	389

Előszó

A labirintusban bolyongó Thészeusz számára Minótauroszt a pusztító szörnyeteget jelenti, aki elemészt mindent és mindenkit, aki csak az útjába kerül. Ariadné ezzel szemben a végső beteljesülést, az isteni szférával való kapcsolatot. Az egyik a pusztulásba, az Alvilágba vezet, a másik az istenekhez.

A filozófus ugyanígy Thészeuszként bolyong a labirintusban – csak hogy nincs sem varázserejű kardja, mellyel a Minótauroszt elpusztíthatná, sem gombolyag amely segítené őt, hogy kitalálja a labirintusból. Mégsem állhat meg, muszáj végigmennie az útvesztőn; melynek bizonyosan van kijárata – szemben azzal, amit Thészeusz egyik-másik fogolytársa állít. Csak hogy a labirintus végén vagy Minótauroszt várja őt, aki fölött nem győzhet, aki menthetetlenül felfalja őt, vagy Ariadné, aki a beteljesülést, megvilágosodást és az istenekkel való kapcsolatot jelenti számára.

A filozófus számára a valóság megismerése jelenti ezt a labirintust – mely, a valóság végtelen összetettségéből fakadóan, bonyolultabb és furmányosabb, mint bármely építmény, amelyet valaha is alkottak vagy akár csak kigondoltak. Ettől függetlenül a filozófia alapkérdéseire vannak válaszok. Akik azzal csüggesztik a filozófusokat, hogy nincsenek, vagy alkatunkból fakadóan soha nem leszünk képesek megismerni vagy megérteni a válaszokat, talán maguk is félnek ezektől a válaszoktól. Talán ez az oka annak, hogy fogolytársaikat arra buzdítják, ne menjenek tovább a labirintusban, álljanak meg és táborozzanak le a labirintus egyik pontján; a labirintusnak nincs is kijárata, vagy talán soha nem is leszünk képesek megtalálni ezt a kijáratot. Az elkötelezett filozófust azonban hajtja a szenvedély, hogy mégis megpróbálja megtalálni a labirintus végét.

Minótauroszt ebben a történetben a végletekig vitt naturalizmus – mely felfal minden értelmet, jelentést és értéket. A naturalizmus csúszós lejtő, mely – ha pusztán annak logikáját követjük – elkerülhetetlenül nihilizmushoz vezet. Ezen a csúszós lejtőn egyedül a transzcendentális hagyomány nyújthat fogódzót a filozófusnak, hogy belecsússzon abba az ásító sötétségbe, mely elnyel és elpusztít mindent, ami csak belekerül. Ariadné a transzcendentális hagyományt képviseli – amely végső soron igazként és kiküszöbölhetetlenként állítja elénk a jelentések, érvényességek és értékek dimenzióját. A kettő közül csak az egyik igaz – és a labirintus kijáratánál ott van az egyik vagy a másik, és csak az

egyikük. Filozófusként azonban tudnunk kell, mi az igaz, el kell jutnunk a labirintus kijáratáig, bármi is várjon ott bennünket. A jelen könyv célja az, hogy közelebb segítsen bennünket a kijáráshoz – a transzcendentális hagyomány útmutatásai alapján.

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;¹ 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*

¹ 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 vonatkoztató végkövetkeztetéseivel; 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.

fenoménnek nevezzük.² Ez a *transzcendencia* alapformáira utal; melyek a maguk részéről 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 transzcendenciája), 2) reális-ideális (a jelentések, az általános ideális transzcendenciája), 3) véges-végtelen (a végtelen transzcendenciája).

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 téhen fekete”.³ 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 sajátyszerűségüket, 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 konstrukciónak, 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,

² 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 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

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

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.

A végkövetkeztetés itt is hasonló, mint amivel a klasszikus német filozófia főbb szerzői,⁴ 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,⁵ 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; mindenekelőtt azt jártuk körbe, hogy maga Husserl miként vélekedett erről a problémáról, illetve a fenomenológiai metafizikához vezető utakról. Ezzel összefüggésben az „apodiktikus metafizika”⁶ gondolatára utaltunk, mint Husserl erőfeszítéseinek végső céljára.

⁴ 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.

⁵ Hegel 1973: 18.

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

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 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;⁷ (a „legfőbb és végső kérdésekről” – mint Husserl szokta mondani).⁸ 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,⁹ Derridánál, Rortynál (ha szabad öt 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,¹⁰ és komoly metafizika-kritikákkal találkozunk a korai analitikus filozófiában is.¹¹

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

⁷ Az első kötet mottójául is idézett husserli megállapítás szerint: „A lappangó észt önnön lehetőségeinek megértésére ösztönözni, 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]).

⁸ Pl.: Husserl: *Kartéziánus elmélkedések*. 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).

⁹ Ehhez különösen: Schwendtner 2008.

¹⁰ Ennek paradigmikus 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.

¹¹ Mindenekelőtt a kései Wittgensteinnél.

formában magához Husserlhez nyúlik vissza, akinél egész életén át tartó törekvés volt, hogy a metafizikát fenomenológiai alapokra helyezze.¹² A kortárs fenomenológia is intenzíven a metafizika megújításának útjait keresi.¹³ Mint Jean-François Courtine fogalmazott: „a metafizika végének a végét” éljük.¹⁴ 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 Balázsnál – a nyitottság, az újdonság mint központi téma.¹⁵

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 fókig 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 mindörökké elintéztnek mondani).¹⁶ A jelen kísérlet is ebbe a paradoxonba szeretne beleállni.

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

¹³ 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, sorseseemény. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 282-294.

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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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 lezártág és nyitottság közti feszültség metaszinten egy játékteret alakít ki a filozófiai (általában a teoretikus) reflexió számára, melyben a lezártág és nyitottság közti oszcillációban bontakozik ki a gondolat,

Véges álláspontokról 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)¹⁷ 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”¹⁸ 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.

illetve a reflexív aktus. Végül azt szeretnénk hozzátenni, hogy a „lezártság” ebben az összefüggésben, ahol mégis el kell, hogy hangozzék, mindig relatív lezártságot, a kutatás egy bizonyos fokához, állapotához viszonyított befejezettséget jelent.

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

¹⁸ 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.¹⁹

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 lépünk Husserl filozófiáján, akinek eredményeire természetesen mindvégig támaszkodunk; de – mint azt a kötet Bevezetőjében is hangsúlyoztuk

¹⁹ 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,²⁰ 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

²⁰ 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;²¹ de korábban, talán a legismertebb módon, Hegelnél,²² 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,²³ illetve, az ő nyomán, John McDowellnél.²⁴ 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

²¹ 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”.

²² 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.

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

²⁴ *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,²⁵ 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! – kívánczozna 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.

²⁵ 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.²⁶ A különböző észlelés-lélektani illúziók²⁷ 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

²⁶ 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”.

²⁷ 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 előttnk. 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.²⁸ 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.²⁹ Az érzékek egymásba játszanak: „látjuk a szörp ragacsosságát”,³⁰ a víz folyékonyságát, hideg vagy meleg színeket látunk. A méz ízét aranyárgának érzékeljük, amikor vattacukorba harapunk, ragadós hófehéret vagy

²⁸ 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).

²⁹ 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.

³⁰ 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.³¹

Az érzékszervek számára megnyíló világ alapvetően „interszenzoriális”; a világtapasztalat lényegénél fogva szinesztetikus, az érzékek együttes, közös munkáján alapuló.³² Tulajdonképpen ez az interszenzoriális, szinesztetikus világtapasztalat a tapasztalás ősmódja és ősfarmája.³³ 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.³⁴ 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.³⁵ 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.

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

³² I.m. 249sk.

³³ Vermes 2006: 44.

³⁴ 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.

³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷ 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.³⁸ 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.³⁹

³⁶ 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).

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

³⁸ 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 mindenestre 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.

³⁹ 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.⁴⁰ 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*.⁴¹ 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).

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

⁴¹ 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.⁴²

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.⁴³ 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.⁴⁴ 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

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

⁴³ Heidegger 2007: 87-97 (§§15-16).

⁴⁴ I.m. 87sk.

foglalatoskodás közegét.⁴⁵ 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.⁴⁶

A kész tárgyak, illetve a belőlük felépülő tárgyi mező, mikroszkopikus benyomások sokaságából, valamint a köztük kiépülő hálózatokból áll össze.⁴⁷ 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.⁴⁸ 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

⁴⁵ Főként: i.m. §§15-18, 69-70, 80.

⁴⁶ 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”).

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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 helyzetei, 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.⁴⁹ A mélység és a távolság észlelésében lényegi szerepet játszanak saját testünkre vonatkozó részleges és egészszletes tapasztalatok, testünk alapvető működésmódjai, illetve aktuális állapotai, valamint azok a módok, ahogyan a benyomásokat magunk körül elrendezzük, ahogyan felfogjuk a benyomások árnyalatait és viszonyait.⁵⁰

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*.⁵¹ 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.⁵² Az ellenállás pedig nem más, mint a dolgokhoz fűződő viszonyaink egyik

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

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

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

⁵² 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 keltett 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.⁵³

Ennek a tárgyi mezőnek lényegi tulajdonságai az állandóság és a változás, a mozgás és a viszonylagos mozdulatlanág. A tárgyak állandósága és változásai csak ezen mezőre vonatkoztatottan válnak közelebből és pontosabban is meghatározhatóvá. A *tárgykonstancia*⁵⁴ 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.⁵⁵ 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.⁵⁶ 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*

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

⁵⁴ 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).

⁵⁵ 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).

⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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.⁵⁹ Ezeket az egyébként súlyos metafizikai örökséget hordozó szavakat, a megfelelő módszertani előkészítés és körültekintés mellett,⁶⁰ 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,

⁵⁷ Sartre 2006: 570.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.⁶¹ Ez a kiegyensúlyozottabb viszony a különböző racionalitási típusok között – nézetem szerint – egyértelműen megfigyelhető az *Eszmé*kben, és különösen annak második kötetében.⁶² 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;⁶³ 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.

⁶¹ 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.

⁶² 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, 1976. (Husserliana 3/1). Husserl 1952.

⁶³ 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.⁶⁴ 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.⁶⁵

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 plótinosi fogalmában, illetve a *Coincidentia oppositorum* koncepciójában, Nicolaus

⁶⁴ 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 2019a: 238-243.

⁶⁵ 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.⁶⁶ A fenomenológiai tradícióban pedig egy ilyen eredeti közeg, vagy alaptalan megragadására mindenekelőtt Husserl,⁶⁷ Heidegger,⁶⁸ Merleau-Ponty⁶⁹ és Marion⁷⁰ 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.⁷¹

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

⁶⁶ 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 egzisztálónak 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).

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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).

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

⁷⁰ 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.

⁷¹ 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.⁷² Ezen a helyen nem tudunk érdemben belemenni Lévinas bírálatainak részleteibe, csupán annyit szeretnénk előre bocsátani, 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.⁷³ 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

⁷² 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 létek méhévé, a dolgok kimeríthetetlen nyersanyagává válik”.

⁷³ 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 kommentárjának⁷⁴ 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.

⁷⁴ 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 véggel 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.⁷⁵ A vízesés állandó mozgásban van; és mintegy örök, mozdulatlan kísérőjelenségeként 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 gondolatához⁷⁶ (mintha a Csomó nem időbeli módon jönne létre a Közegből), illetve ahhoz a koncepcióhoz, ahogyan Spinoza szerint, megint csak nem időben

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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.⁷⁷ 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.⁷⁸

1.2. Az eredeti érzékiség reprodukív formái

Emlékezet, elvárás, fantázia és képtudat

A. Emlékezet

A szubjektivitás lényegi formája az idő.⁷⁹ 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.⁸⁰ Minden szinkron módon adódó hálózat előfeltételezi létesülésének, kialakulásának időbeli folyamatát; minden szinkronia diakroniát előfeltételez. Ahhoz, hogy egy érzéki benyomást fel tudjunk fogni,

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

⁷⁸ 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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.⁸¹ 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.⁸² 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

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

⁸² Ehhez ismét: Marosán 2020a. 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;⁸³ 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*.⁸⁴ 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.

⁸³ 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.

⁸⁴ 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 egybeszővődött 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.⁸⁵ A

⁸⁵ Ehhez mindenekelőtt: Husserlnél: Husserl 1966: 288skk, 384sk, 407sk, 426sk. Ld. még továbbá: Marosán 2020a, 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.⁸⁶ 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,⁸⁷ 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 2020a).

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.

⁸⁶ Marosán 2020a. 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.

⁸⁷ 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.⁸⁸

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.⁸⁹ 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.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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 játszmák⁹⁰ 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.⁹¹ 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.

*

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

⁹¹ Ricœur 1983-1985, Inga Römer 2010.

B. Elvárás

„Küzdést kívánok, diszharmóniát,
Mely új erőt szül, új világot ád,
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.⁹²

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.⁹³ „Minden tapasztalat,” – olvassuk Gadamer-nél – „amely megérdemli

⁹² Kant 2009: 678. (A 112).

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

ezt a nevet, valaminő elvárást keresztez”.⁹⁴ 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 kudarcokkal. 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.⁹⁵ 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

⁹⁴ 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.

⁹⁵ 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.⁹⁶

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.⁹⁷ 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

⁹⁶ 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.

⁹⁷ 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.⁹⁸ Az előlegzéshez mindenkor hozzátartozik az is, amit Merleau-Ponty úgy nevezett, hogy „a világba vetett bizalom” („croire à un monde”).⁹⁹ 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 szubjektív és világ viszonya szükségképp dinamikus; és amely magának a szubjektív és világ viszonyának az alaptermészetét jellemzi. Ez a rugalmasság teremti meg élőlény és környezete között azt a dinamikus viszonyt, amelyből *szubjektív – bármiféle (így akár nem-emberi) szubjektív – egyáltalán megszülethet*.¹⁰⁰

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

⁹⁸ Ehhez: Marosán 2017: 129-134.

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

¹⁰⁰ Az állatoknál is jelen van a környezethez való dinamikus viszonyulás. Igazából a szubjektív és világ viszonyának 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.¹⁰¹ Meg kell itt említenünk továbbá Husserltől az *Eszmék* második kötetét is; melyben a szerző leszögezi: a természeti világ alaptörvénye a kauzalitás, a szellemi világé 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.¹⁰²

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.¹⁰³ Az egyes időbeli horizontok valóban csak az egymással való legszerveesebb egységben értelmezhetők; illetve úgy, mint a szubjektivitás megnyílása önmagára és a világra, illetőleg ekszztatikus 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.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ Úgy gondolom, hogy mindegyik interpretáció mellett található legitím szempontok; bármely időbeli ekzstázis 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.

*

¹⁰¹ Bergson: *Idő és szabadság*. Szeged: Univerzum kiadó, 1990.

¹⁰² Husserl 1952.

¹⁰³ Heidegger 2007.

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

¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶

Dieter Lohmar „gyenge fantáziáról” beszélt, a fantázia egy kezdetlegesebb, már a magasabb rendű emlősöknél is megjelenő módjára utalva.¹⁰⁷ 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.

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

¹⁰⁷ Dieter Lohmar: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Dordrecht: Springer, 2008.

A fantáziának ezzel a többszintű modelljével párhuzamba állíthatjuk annak Richir-féle elméletét.¹⁰⁸ 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”).¹⁰⁹ 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,¹¹⁰ 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,¹¹¹ de az interszubjektivitás, a testiség kifejtésében, érthetővé tételében is

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ Richir 2000: 106sk.

¹¹⁰ Richir 2000: 108sk, 140.

¹¹¹ 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”.¹¹² Ezzel szemben én úgy vélem, hogy a fantáziának, a szubjektivitás magyarázatában, nem lehet eléggé nagy fontosságot, eléggé központi szerepet tulajdonítani.

A fantázia legelemibb 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;¹¹³ miközben továbbra is megtartja egyfelől időbeliség és időtudat, másfelől fantázia kifejezett megkülönböztetését.¹¹⁴ A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy fantázia, észlelés és időtudat elválaszthatatlanul átszövik egymást; a legmélyebb szinten egymástól elválaszthatatlanul konstituálódnak.¹¹⁵ Az időtudatnak ezen a legmélyebb szintjén észlelés és fantázia, doxikus és nem-doxikus modalitások nem válnak el élesen egymástól. A szubjektivitásnak eksztatikus, kimozdulás-szerű 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.

¹¹² Ullmann 2012: 148.

¹¹³ Richir 2004: 465-467, 481.

¹¹⁴ Ehhez Popovics 2014: 244sk.

¹¹⁵ 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 közelmúlt, 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.¹¹⁶

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

¹¹⁶ 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 ekstázist 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 megszerű *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 gondolatkísérletek) 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 különíthetőek 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.¹¹⁷ 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.¹¹⁸ 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

¹¹⁷ 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.).

¹¹⁸ 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.¹¹⁹ 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

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

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.¹²⁰

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”¹²¹ (vagy akár „profil”)¹²² 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

¹²⁰ 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

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

¹²² 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.¹²³ 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*.¹²⁴ Továbbá: a fantázia esetében pedig Husserl egy darabig egészen kitartóan és szisztematikusan kísérletezett azzal, hogy *a fantáziára a képtudat modelljét alkalmazza*.¹²⁵ 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.¹²⁶

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,

¹²³ Marosán 2017: 140-144.

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

¹²⁵ Ld.: Ullmann 2012: 127-138.

¹²⁶ 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.¹²⁷

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 kutatók¹²⁸ 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;¹²⁹ vagyis amikor a nyelv is kialakult, és az

¹²⁷ 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 képeként vagy ábrázolásaként fogja fel, illetve használja. Ez már a szűkebb értelemben vett képtudat, ami azonban még nem mesterséges képekre vonatkozik.

¹²⁸ Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete*. Budapest: Osiris kiadó, 2001.

¹²⁹ 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. (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* volt¹³⁰ – 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 valósnak 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

¹³⁰ Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa kiadó, 2009. Fordította: Berényi Gábor.

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. Pontosan 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.¹³¹ 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.¹³²

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

¹³¹ Gadamer 1984: 107-112.

¹³² 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”.¹³³ A kérdés a következő: ha e két képesség

¹³³ 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.¹³⁴ 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.¹³⁵ 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.¹³⁶ 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,¹³⁷ 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?¹³⁸

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.¹³⁹ A képzelőerő teszi lehetővé számunkra, hogy a konkrét ismereti szituációra, tapasztalati helyzetre való tekintettel

¹³⁴ Heidegger 2000.

¹³⁵ Erről részletesen: Ullmann 2010: 19-137. Itt különösen: 42-47.

¹³⁶ Kant 2009: 175.

¹³⁷ 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*.”

¹³⁸ Ullmann 2010: 73.

¹³⁹ 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,¹⁴⁰ 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

¹⁴⁰ 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.¹⁴¹ 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.¹⁴² Ahogy Marx Hegel nyomán megfogalmazta: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége”.¹⁴³ 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.

¹⁴¹ Husserl 2001: 207.

¹⁴² Hegel 1973: 57-66, de különösen: 65sk.

¹⁴³ 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 leglehetősebb 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 törzsejlődés során is *korábban jelent meg a gondolkodás*, a dolgok általános tulajdonságaira és viszonyaira való hivatkozás képessége, *mint a nyelv*.¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁴ 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*.¹⁴⁵ 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

¹⁴⁵ 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.¹⁴⁶

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.¹⁴⁷ 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*.¹⁴⁸ 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 nyalábjából 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

¹⁴⁶ 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*.

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

¹⁴⁸ 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.¹⁴⁹ 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

¹⁴⁹ Donald 2001: 27.

leg híresebb ilyen eset: Nim Chimpsky (csimpánz, 1973-2000),¹⁵⁰ akinek 125 jelet, Washoe (csimpánz, 1965-2007), akinek 325 jelet,¹⁵¹ és végül Koko (gorilla, 1971-2018),¹⁵² 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 utánzáson 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.¹⁵³ 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” –,¹⁵⁴ 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*.

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

¹⁵¹ 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.

¹⁵² 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.

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

¹⁵⁴ 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.¹⁵⁵ Noha a tézis, mint kritikussai¹⁵⁶ 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,¹⁵⁷ 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” idején¹⁵⁸ 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

¹⁵⁵ 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.

¹⁵⁶ Pl. André Laks, Joyce Coleman. Vö. Ullmann 2019: 354-358.

¹⁵⁷ Merlin Donald osztályozása. Donald szerint a mimetikust a mítikus kultúra követi.

¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹

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 *mitikus* 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

¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰ 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.¹⁶¹

¹⁶⁰ Ricœur 1983-1985. Inga Römer 2010: 298-324.

¹⁶¹ 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.¹⁶²

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;¹⁶³ 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_tapasztat_ket_fogalma_elymen_és_életörténet
(Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 16.).

¹⁶² Ricœur 1983-1985. Römer 2010.

¹⁶³ 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 interszubjektív 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.

2. fejezet. A cselekvés alapfeltételei. Energetika

Az előző fejezetben főként a tapasztalat alapvető szerkezeti elemeivel foglalkoztunk. A tapasztalat mintegy a cselekvés alapanyagát képezi. Informál bennünket a világ állásáról, a benne bekövetkező fejleményekről. Informál bennünket önmagunkról és embertársainkról, illetve lénytársainkról. Ez alkotja azt a talajt, amelyről elrugaszkodunk, és belevetjük magunkat a cselekvésbe. Követjük a hétköznapi, örökölt vagy spontán módon, apránként kialakult, s azután második természetünké váló rutint, csináljuk azt, amit mások mondanak nekünk, hogy tenni kell vagy tenni illik. Célokat tűzünk ki, és megpróbáljuk azokat elérni. A cselekvés által belemerülünk a világba, és egy világot vetítünk ki magunk köré.

A világról, önmagunkról és másokról szerzett tapasztalataink tesznek bennünket azzá, amik vagyunk. Cselekedeteinket lényünk egésze, az egész szubjektum hajtja végre, aki ezáltal folyamatosan formálja önmagához, másokhoz és a világhoz való viszonyát, és ennek révén egyúttal magát is állandóan alakítja. Az új tapasztalatok megváltoztatják cselekedeteink motivációs bázisát, módosítják az egyéni és közösségi gyakorlati élet konkrét módjait, adott esetben feltételeit és általános szerkezetét is. A tapasztalatfolyam organikus szerkezetéből fakadóan az új élmények megváltoztatják az egészset, és ezáltal a cselekvés tapasztalati alapját és megvalósulási módjait is. Bizonyos szempontból már maga a tapasztalás is cselekvésnek tekinthető;¹⁶⁴ és a cselekvés minden esetben meghatározza a tapasztalat teljes állományát, és az új tapasztalatok lehetőségét és befogadási módjait is. Itt is körkörösségekkel van dolgunk: cselekvés és tapasztalat, én, a másik és a világ kölcsönösen egymásba fonódnak, mindenestül áthatják és meghatározzák egymást. Ugyanannak az önmagát differenciáló és alakító rendszernek a különböző mozzanataiként és aspektusaiként jelennek meg.

Aktivitás és passzivitás egymásra vonatkoztatott relatív fogalmaknak bizonyulnak. Ahol élet van, ott a passzivitás legalsóbb szintje is mutat bizonyos fokú aktivitást, és ahol végesség van, ott az aktivitás legmagasabb szintje is bizonyos szempontból tartalmaz passzivitást. A fejezet végére az egyéni szinten jelentkező aktivitás legkonkrétabb módjaihoz kellene

¹⁶⁴ Husserl *Tapasztalat és itélet* c. munkájában a receptivitás az aktivitás legalsóbb fokaként jelenik meg. Husserl 1939: 79skk.

eljutnunk, a konkrét testi, interszjektív cselekvéshez, és ezzel összefüggésben a konkrét egyéni szubjektumhoz. Ezzel már a harmadik fejezet fő témáját készítjük elő, mely a világkonstitúció alaplódjaival foglalkozik, mely viszont a maga részéről csak a közösségi lét szintjén lehet teljesen konkrét. A szubjektum is csupán közösségi szubjektumként, közösségbe ágyazott lényként fogható fel teljes egészében konkrétan.

A jelen fejezet egyik kiemelt témája lesz a *tudattalan*, mely a lelki működések és a testileg is végbemenő cselekvések egyik alapvető rétege. A rajtunk keresztüláramló információk jelentős része tudattalan, és lényeges kérdés, hogyan válnak ezek tudatossá. De nem csak tapasztalatok, emlékek, sőt, vágyak és gondolatok lehetnek tudattalanok, hanem cselekedetek is. Vannak bizonyos cselekvéssorok, szokások, amelyek annyira a lényünk részévé váltak, annyira rutinszerűek lettek, hogy bizonyos körülmények között, megfelelő feltételek mellett automatikusan, öntudatlanul végrehajtjuk őket, szinte maguktól végbemennek, anélkül, hogy odafigyelnénk rájuk. Cselekedeteinknek, döntéseinknek vannak továbbá bizonyos *tudattalan motívumai és mozgatórugói*. Ezek feltárása, mibenlétük és megnyilvánulási módjaik tisztázása elengedhetetlen ahhoz, hogy a spontán és végső soron a szabad, autonóm tevékenységet is közelebről meg tudjuk érteni. A *szabadság* mélyebb megértéséhez nélkülözhetetlen a tudattalan feltárása.

Természetesen itt is körkörösségekkel találkozunk. Tudatos és tudattalan – ahogy egyébként aktivitás és passzivitás is – kölcsönösen egymásba fonódnak, egymást támogatják és magyarázzák – és valószínűleg tartom, hogy a lelki élet ezen rétegei és regiszterei az evolúció során *egy eredeti érzékenység semleges mezejéből* alakultak ki és differenciálódtak; egy olyan eredeti mezőből, mely mindkettőt megelőzte és nem tartozott még egyikhez sem.

. A fejezet első témája az *ösztönök* problémája lesz. Az ösztönöket, az előző kötet eredményeit felhasználva,¹⁶⁵ fenomenológiailag, illetve a filozófiai antropológia szemszögéből közelítjük meg, vagyis alapvetően nem biológiai fogalomként. Passzív, teleologikus struktúrákként jelennek meg, melyek célra irányítják – tudatos vagy tudattalan – cselekvésünket, oly módon azonban, hogy *nem determinálják* az utóbbit, vagyis nem úgymond beterelek cselekedeteinket egy szűk folyosóba, ahol csak egy irányba mehetünk és nincs mozgásterünk, hanem éppen, hogy kialakítják tevékenységünk mozgásterét. Az ösztön motivál, és soha nem determinál.

A következő rész témája az *energia* fenomenológiailag értett fogalma lesz. Ez minden aktivitás, végső soron minden immanens élet „üzemanyaga”. Alapvető élményeink közé

¹⁶⁵ Vö. Marosán 2020a: 220-259.

tartozik, hogy néha úgy érezzük, teljesen teli vagyunk erővel és energiával, egy sor fontos ügyet el tudunk intézni, vagy hosszabbtávú lényeges terveinkben (mint amilyen például egy nagyobb lélegzetvételű tanulmány vagy könyv elkészítése) jelentősen előre tudunk haladni aznap. Máskor pedig teljesen erőtlennek érezzük magunkat. Az élet egyik fontos jelensége, velejárója az energia hullámzása, apadása és áradása. Márpedig a cselekvéshez, céljaink kivitelezéséhez, energiára van szükségünk. Az energiát, mely cselekvéseinket áthatja, és amely egyáltalán képessé tesz bennünket a cselekvésre, legalább három alapvető szinten lehet értelmezni: fizikai, érzelmi-lelki és intellektuális szinten, amikor is mindezeket a szinteket fenomenológiailag értelmezzük.

A fenomenológia egyik legizgalmasabb, kellő részletességgel és rendszerességgel mindmáig fel nem tárt területe a világnak s benne a szubjektumnak energiák áramlásaként és körforgásaként való ábrázolása; illetve konkrétan az a kérdés (annak közelebbi, tudományos igényű elemzése), hogy hogyan alakulnak át egymásba az energiák különböző típusai, hogyan és mitől nő vagy csökken az egyik fajtájú energia, s ez egy teljes energetikai rendszeren belül hogyan befolyásolja a többi energiát.

A harmadik nagyobb részben „érzés, érzelem és hangulat” problémáival fogunk foglalkozni. Husserl és Heidegger, valamint általában az életfilozófia klasszikusait követve mi is azt az álláspontot fogjuk képviselni, hogy az érzés, illetve érzelem- és hangulatszerű mozzanatok az életet minden szinten és valamennyi elemében meghatározzák, és hogy mindenféle élet lényegi velejárója egyfajta általános „hangoltság” vagy „hangulat”. Úgy tűnik, az emocionális karakter minden tapasztalattal, gondolkodással és cselekvéssel elválaszthatatlanul összekapcsolódó kísérőjelenség, strukturális komponens. Ebbe az alfejezetbe tagolódik bele a *vágy* kérdése, amelynek számos filozófushoz és fenomenológushoz hasonlóan mi is alapvető jelentőséget tulajdonítunk, és amelyet az emberi létezés lényegét jellemző motívumként határozunk meg.

A negyedik alfejezet tárgyalja majd a „tudattalan” előbb említett kérdését, ami az egész fejezet egyik központi része lesz. Azt fogjuk közelebbről megvizsgálni, hogy a lelkiélet bizonyos elemei, összefüggései és eseményei miképpen válnak tudatossá. Azt a fordulópontot igyekszünk közelebbről megvizsgálni, ahol a lelkiélet adottságai és folyamatai tudattalantól átfordulnak tudatossá. Kitüntetett kérdés lesz ennek során ennek az „átfordulásnak” a pontos okai, mikéntje és mechanizmusai. Reményeim szerint kiderül majd, hogy tudattalan és tudatos elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egymáshoz; és egyik probléma faggatása szükségszerűen a másikhöz vezet. Ugyanakkor ez lesz az a jelenségterület, amely az egész fejezetben vizsgált problémák egyfajta „befűződési pontjául” szolgál, amely összeköti aktivitás

és passzivitás jelenségeit, a szubjektum különböző energetikai szektorait, és megvilágítja a különféle energiák és aktusok konkrét megvalósulási módjait.

Az ötödik alfejezetben a reflexió kérdését vesszük közelebbről szemügyre. Komorjai László értelmezését követve¹⁶⁶ a reflexiót mi is tág értelemben fogjuk fel, mint a tapasztalatban jelentkező, és ahhoz lényegi, szerkezeti módon hozzátartozó „ugrásokat”, „döccenőket”. Reflexió nélkül nincs szigorú értelemben vett *tapasztalat* – csupán reflektálatlan, strukturálatlan *élmény*.¹⁶⁷ De már magában a strukturálatlanul, artikulálatlanul hömpölygő élményfolyamban is vannak olyan átfordulások, törések, amelyek reflexióként értelmezhetőek – ez Komorjai álláspontja, és ezen a véleményen vagyunk mi magunk is. Szemben azzal, amit a modernkori reflexió-filozófiákkal szemben oly gyakran, és bizonyos szempontból, bizonyos túlzásokat, egyoldalúságokat tekintve valóban jogosan, elmondtak a romantikában, illetve a 19-20. századi életfilozófiában, valamint az egzisztenciális és fenomenológiai filozófia egyes szerzői,¹⁶⁸ bármilyen mélyre ereszkedjünk is a tapasztalat sűrűjében, mindenütt találkozunk a reflexióra emlékeztető előzetes, kezdetleges mozgásokkal, mint amelyek végső soron lehetővé teszik a tapasztalatot, mint olyat. Reflexió és reflektálatlanság szintén körkörösén kapcsolódnak egymáshoz, és egymásból nyerik értelmüket.

Ezután érkezhetünk csak el a húsvér, testtel bíró, cselekvő individuumhoz, a maga konkrétságában, aki – mint a fejezet végén ki fog derülni – még ebben a formában sem konkrét teljesen; (a hatodik alfejezetben). A korábbi alfejezetek feladata az, hogy tisztázzák a cselekvéshez leginkább szükséges szubjektív feltételeket. Ezekbe a szubjektív mozzanatokba és struktúrákba szervesen beépülnek a testiség és az interszubjektívitás fenomenjei, illetve azok a módok, ahogyan magunkat térbeli és világbeli lényként konstituáljuk.¹⁶⁹ Ezek együtt adják ki a konkrét, önálló szubjektumot, aki magát a világban cselekvő és a többi lényvel együttműködő

¹⁶⁶ Komorjai 2017.

¹⁶⁷ Ez a „reflektálatlan, strukturálatlan” élmény alkalmasint sokkal gazdagabb és sokrétűbb lehet, mint a reflexió által artikulált, ezáltal viszont érthetővé tett, megvilágított tapasztalat. Olyan megkülönböztetésről van itt szó, mely a fenomenológián belül legalább Husserlig nyúlik vissza: a *Tapasztalat és ítélet* predikatív és pre-predikatív tapasztalat-fogalmáig (1939). Élmény és tapasztalat különbségével Tengelyi László is foglalkozik *Tapasztalat és kifejezés* c. munkájában (2007).

A fenomenológián kívül is számos helyen, számos szerzőnél találkozhatunk ezzel a megkülönböztetéssel, vagy annak nagyon szoros analógiájával. Pl. Fred Dretske „perceptuális tapasztalat” és „perceptuális hit” megkülönböztetésénél (Dretske: *Perception, Knowledge, and Belief. Selected Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000: 151sk). Ned Blocknál pedig „fenomenális tudat” és „hozzáférés tudat” különbségének címszava alatt. (Block: "On a confusion about a function of consciousness". In Ned Block, Owen G, Flanagan, Güven Guzeldere (szerk.): *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997: 375–415).

¹⁶⁸ Talán a legismertebb módon Heidegger.

¹⁶⁹ Mindezek univerzális alapjaként és háttereként mindig ott van az *idő*. Az a korábbi kötetek (Marosán 2017, 2020) egyik központi elképzelése volt, hogy minden szubjektívitás alapvető közege az idő, minden szubjektívitás lényegileg temporális, illetve temporalitás.

egyéenként megvalósítja, vagy próbálja magát megvalósítani. Mindezek után érkezünk meg csak a szubjektum teljességéhez, és az ő tettehez. A fejezet végén arra derül fény, hogy még az ilyen módon kifejtett és felfogott individuumnak is szüksége van valamire, hogy valóban konkrétan lehessen megragadni: *a közösségre*. Családra, rokonságra, történelemre. Ez utóbbi adottságokat az ezután következő fejezet fogja részletesebben is megvizsgálni.

Ezen struktúrák egymáshoz való viszonyát illetően a legfontosabb belátások végig a kölcsönös feltételezettség, a kölcsönös függőség, illetve a kölcsönösen függő keletkezés lesznek.

A fentebb ismertetett témáknak megfelelően a jelen fejezet felépítése a következő: 2.1. Ösztönök. 2.2. Energia. 2.3. Érzés, érzelem, hangulat. 2.4. Tudattalan. 2.5. Öntudat és reflexió. 2.6. A szubjektum.

2.1. Ösztönök

Az ösztön, fenomenológiai szempontból, egy passzív teleologikus struktúrát jelent; olyan céltételezést, melynek során sem a cél nem világosan körülhatárolt és egyértelműen leszűkített, sem a végrehajtás módja. Passzív ösztönözöttséget érzünk bizonyos irányban, többnyire bizonyos ingerek fellépésekor. Az ösztön, ahogy mondtuk, nem determinál, hanem motivál; oly módon, hogy mindenkor szabadságunkban áll ellenállni neki, és a megvalósítás módját sem írja elő pontosan; azt nekünk kell „kitalálnunk”. A cselekvés mozgásterét tárja fel és artikulálja. Az ösztön egy sor egyéb fenoménnel áll szoros, közvetlen kapcsolatban: törekvés, hajlam, hajlandóság, (passzív) motiváció, intuíció, vágy, inger, rutin és megszokás. Ami az utóbb említett két fogalmat illeti: lényeges kérdés az, hogy melyek a velünk született és a szerzett, életünk során elsajátított ösztönök; illetve, hogyan szerezhetünk újabb ösztönöket életünk során, és mennyiben, milyen értelemben hívhatjuk ezeket ösztönöknek.¹⁷⁰ Az ösztönök eredete a filozófia és a tudomány alapvető problémái közé tartozik.

Az ösztön sokszor úgy jelent meg a filozófiatörténet során, mint a tudatos megfontolást, a diszkurzív gondolkodást megelőző réteg, illetve működésmód. Úgy futunk végig egy cselekvéssoron, illetőleg akár egészen komplikált, hosszan elnyúló tevékenységet úgy hajtunk végre, mintha valami (vagy valaki)¹⁷¹ vezetne bennünket, egy cél felé terelne, mellyel (a

¹⁷⁰ Vö. Marosán 2020a: 224skk.

¹⁷¹ Mint a művészi ösztön vagy intuíció esetében Platónnál. Az ihletett költőt istenek, daimónok, illetve múzsák vezetik az alkotásban, aki az alkotó örületben nem önmaga, hanem ezen égi lényektől megszállott – miként az *Iónban*, illetve a *Phaidroszban* is olvashatjuk.

„Szavaim legnagyobb bizonyítéka a khalkiszi Tünnikhosz, aki egész életében nem költött olyan költeményt, amit bárki is arra méltatott volna, hogy megjegyyezze, csak egyet: paianját, ezt azonban mindenki

végállomással, a végkifejlettel, a hová-val) magunk sem vagyunk teljesen tisztában. Egyszerűen az „így kell tennünk”, „így kell ezt csinálni” érzése hajt minket. Ebben a tekintetben az ösztön az *intuición* fogalmával kapcsolódik össze szorosan.

Az ösztön fogalmát, a nyugati filozófiatörténet kezdetektől fogva, bizonyos gyanakvás kísérte. Az ösztön sokak számára kétes jelenségnek számított, ami mintegy beárnyékolta az ember szellemi, racionális voltát. Nem tekintették teljesen negatív dolognak, de legalábbis sokan úgy gondoltak rá, mint amivel nem árt vigyázni. Legkésőbb Platóntól kezdve az ösztön kétféle értelemben volt jelen a filozófiában: földi és égi ösztönként; vagyis egyfelől olyan erőként, amely földi, érzéki örömök és szükségletek után hajtott bennünket, másfelől pedig az égi dolgok felé vezérlő hatalomként vagy erőként.¹⁷² Ebből a kettősségből származott az ösztön kétes, kettős híre és megítélése: mert egyrészt úgy tekintettek rá, mint ami a lelket elveszejtené a múlandó, az ember szabadságát felszámoló dolgok sűrűjében (az érzékiség birodalmában), másrészt – égi vagy isteni ösztönként – pedig felemelné az ember lelkét az ideák világába, az isteni dolgok szférájába. Az ösztönös cselekvés azonban – akár az evilági dolgokra irányult, akár a túlvilágra – mindenképpen egyfajta *kontrollvesztést* vont maga után; elragadtatottságot, örületet vagy *maniát*, ahogy Platón mondta a *Phaidrosz*-ban, és ily módon egy olyan filozófiai és kulturális tradícióban, mely az ember *racionális* voltát szerette a leginkább az előtérbe helyezni, s az *ész*t tartotta annak legnemesebb részének, az ösztön még égi vagy isteni ösztönként is óvatosságra intette a gondolkodókat.

Az ösztönöknek ezt a rétegzettségét vagy többszintűségét megtalálhatjuk Arisztotelésznél is, aki – vélhetően a biológiához és az orvostudományhoz fűződő erős rokonszenve okán is – némileg talán pozitívabban ítéli meg ösztönt, és teljes filozófiai munkásságában hangsúlyosabb szerepet is tölt be nála az ösztön fogalma, mint Platónnál. Arisztotelésznél az ösztönnek alapvető szerepe van az élőlények önfenntartásában, illetve az önfenntartás ösztöneivel lényegileg összekapcsolódó *társas ösztönöknek*, amelyek az embereket arra motiválják, hogy

énekli, s talán nincs is még egy ilyen szép dal, valóban – ahogy maga mondja – »a múzsák leleménye«. Szerintem benne mutatta meg legjobban nekünk, kételkedésünk cáfolatául, az isten, hogy nem emberi eredetűek azok a gyönyörű alkotások, s nem emberekéi, hanem isteniek és istenekéi, a költők pedig csupán csak tolmácsai az isteneknek, megszállva ki-ki attól, aki éppen megszállva tartja őket” (*Ión*, 534e-535a. Ritoók Zsigmond fordítása). „A harmadik pedig a múzsáktól való megszállottság vagy örület; ha ez megragad egy gyöngéd és tiszta lelket, felébreszti és mámorossá teszi, és dalban meg a költészet egyéb módján magasztalva a régiek számtalan tettét, neveli az utódokat. / Aki azonban a múzsák szent örülete nélkül járul a költészet kapuihoz, abban a hitben, hogy mesterségbeli tudása folytán alkalmas lesz költőnek, tökéletlen maga is, költészete is, és józan készítményeit elhomályosítja a rajongók költészete.” (*Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítása).

¹⁷² Az alsóbbrendű és felsőbbrendű, földi és égi ösztönökre vonatkozó platóni koncepció jól kivethető többek között a *Phaidrosz* és a *Lakoma* c. dialógusoknak a vágy természetére vonatkozó beszámolóiból. A földi gyönyörök, és a nemesebb, szellemi jellegű, intellektuális tettekre ösztönző vágyakról szóló elképzelésekről van szó.

politikai közösségeket alkossanak.¹⁷³ Arisztotelész az erényeket, a magasabb rendű, valóban emberi életvitelt, az értelemnek az ösztönökön és a vágyakon való uralkodásából vezeti le, az utóbbiak megzabolázásából.¹⁷⁴ Léteznek azonban szerinte magasabb rendű, specifikusan emberi ösztönök is. „Minden ember természetétől fogva vágyik a tudásra” – olvassuk a *Metafizikában* (980a). A tudásvágy vezeti azután az embert a legmagasabb fokú örömhöz, a dolgok megismeréséhez, és a dolgok ismerete fölötti elmélkedéshez, végső soron: az *elmélkedő életmódhoz*.¹⁷⁵ Ami továbbá a magasabb rendű, sajátosan kulturális, illetve emberi jellegű ösztönöket illeti, Arisztotelész úgy véli, hogy a művészet két ösztönből ered: az utánzásra való ösztönből és abból az ösztönös örömből, amit a mások által végzett utánzás felett érzünk.¹⁷⁶ Ez utóbbi ösztönt – hogy élvezzük a mások általi utánzást – Arisztotelész összeköti a tudásra való ösztönös törekvéssel.

Arisztotelésznél is megvan tehát az alacsonyabb és magasabb rendű ösztönök olyan szétválasztása, illetve az isteni dolgok iránti ösztönös törekvés, amit Platónnál is megtalálunk. Meg kell említenünk továbbá a „második természet” arisztotelészi elméletét is – ezen a téren legalábbis McDowell olvasatát követem, aki szerint Arisztotelész rendelkezett a „második természet” artikulált elméletével.¹⁷⁷ Vagyis öröklünk egy sor természetadta képességet és ösztönt, amelyek közösek bennünk és a többi, nem-emberi élőlényben, mint az önfenntartás és a nemzés ösztöne. Emellett azonban öröklünk olyan ösztönöket is, amelyek az embert képessé teszik arra, hogy kultúrát alkosson, hogy létrehozzunk egy második, mesterséges, magunk által alkotott természetet. Az utánzás és a megismerés ösztönei ilyenek. Ezek az ösztönök, mindenekelőtt mint a kultúraalkotás ösztönei, illetve ösztönös képességei, képessé tesznek bennünket rá, hogy olyan szokásokat alakítsunk ki magunkban, olyanná formáljuk egész lelki alkatunkat, hogy egy magasabb szintű, a szó szoros értelmében vett *emberi életmódot* alakítsunk ki és gyakoroljunk, amely egyfelől racionális, másfelől mégis ilyen szerzett és

¹⁷³ Arisztotelész: *Politika* 1252a-b.

¹⁷⁴ Az. Arisztotelész az erényt a túlzásokra sarkalló vágyakkal, ösztönökkel szembeni, megfontolással párosult, állandósult lelki alkattá fejlődött, de minden esetben tudatos, szándékos döntésként, akarati elhatározásként határozza meg. („Az erény olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg”, *Nikomakhoszi etika*, 1107a. Szabó Miklós fordítása). Az erény többek között nála önuralomként nyilvánul meg, és az edzett és fegyelmezett akarat műve, mely az intellektus, a rövidebb- és hosszabbtávú következményekre tekintettel lévő bölcsesség és racionalitás szolgálatában áll, vagyis a gyakorlati racionalitás útmutatásait követi. Arisztotelésznél részletesebben: *Nikomakhoszi etika*, 1119b. Ld. még: Sir David Ross: *Arisztotelész*. Budapest: Osiris kiadó, 1996: 265sk.

¹⁷⁵ Különösen: *Nikomakhoszi etika*, 1177a-1178b.

¹⁷⁶ Arisztotelész: *Poétika*, 48b.

¹⁷⁷ Arisztotelésznél a *Nikomakhoszi etika* második könyve. Különösen: 1103a. „Tehát nem természettől, de nem is természet ellenére fejlődnek ki bennünk az erények, hanem természettől fogva úgy vagyunk alkotva, hogy befogadjuk őket, viszont csak a szokás által lehetünk bennük tökéletessé”. McDowell 1994: 84skk.

kifejlesztett ösztönöktől áthatott. Ez az életmód sajátosan az emberre, mint „logosszal bíró élőlényre” jellemző életforma, melyben a magasabb rendű, részben öröklött, részben szerzett ösztönök, visszahatnak az úgymond „alacsonyabb rendűekre” (mint a táplálkozás és a nemzés ösztönei), és azokra is lényegi hatással vannak.

Az égi és földi ösztönök Platónig visszanyúló toposza és megkülönböztetése végigkíséri a kereszténységnek megtért késő ókori Róma, valamint a középkor monoteizmus által dominált évszázadait. Ebben a teológiai keretben az érzékiség nagyon súlyos billogot kapott. Nem annyira súlyosat, mint a gnoszticizmusban, amelyben a szellemi és az érzéki-anyagi tényleg mint az abszolút jó és tiszta, valamint az abszolút gonosz és tisztátalan állt szemben egymással, de azért az érzékiség és a természet világa hangsúlyosan átmenetinek, kísértőnek, és a földi ösztönök tekintetében valami bűnösnek jelent meg. Az eredendő bűn, a *peccatum originale*, bűnös hajlamként, az isteni jóssággal való szembeszegülésre ösztökélő erőként tűnt fel, melyet az ember végső soron az ördögtől kapott, míg vele szemben az égi vágy, az égi ösztön, mely az üdvösség felé terelte a lelket, isteni adományként volt jelen – ez utóbbi különösen a monoteista misztikus tradícióban.

Az újkor racionalista hagyományában legalábbis a megismerés szempontjából az ösztön továbbra is bizonyos mértékig kétes fogalomnak számított; bár a túlélésben betöltött szerepét elismerték és hangsúlyozták (pl. Hobbes). Az ösztön a természeti szférához tartozott, egy olyan birodalomhoz, melyet az újkor sok jellegzetesnek mondható gondolkodója szerint az uralmunk alá kell hajtánunk. Először mindenekelőtt a 18. századi szentimentalizmusban kezdődött el az ösztön fogalmának kifejezetten pozitív irányban történő újraértékelése (pl. Rousseau-nál). E fogalom kifejezett karrierje azonban a romantikában indult el, amelyben a művészi, kulturális ösztönök központi szerepet kaptak (August Wilhelm és Friedrich Schlegel, Schiller, Schelling munkásságában). A romantikával összekapcsolódó, valamint belőle kinövő életfilozófiai áramlatok képviselői még behatóbban vizsgálták ezt a fogalmat; az ösztönszféra náluk még meghatározóbb lett, mint korábban; (többek között olyan filozófusokról van szó, mint Schopenhauer, Nietzsche, Eduard von Hartmann, Bergson, Dilthey, Ludwig Klages). A 19. századtól kezdve a biológiában és a pszichológiában elindult az ösztön módszertanilag tudatos, szaktudományos vizsgálata. Ilyen filozófiatörténeti előzmények háttérén alakult ki a fenomenológia (Husserl, Heidegger), és a fenomenológiai kötődésű filozófiai antropológia (Scheler, Plessner, Gehler Buytendijk) ösztönelmélete.

Husserlnél, mint korábban láttuk,¹⁷⁸ nagyon szépen beazonosítható a felsőbbrendű és alsóbbrendű, „égi” és „földi” ösztönök hagyományának továbbélése; valamint az a gondolat, hogy a különböző ösztönrétegek és –regiszterek egymással szoros interakcióban működnek, folyamatos kommunikáció zajlik közöttük, és ezen a módon határozzák meg a szubjektum lelki életét és világbeli tevékenységét. Husserl ösztönelméletének mindenesetre van egy, a jelen kontextusban rendkívül fontos, a korábbi tradíciótól megkülönböztető sajátossága: az, hogy a transzcendentális redukció keretei között értelmezte újra az ösztönök fenoménjét, és nyomatékosan megkülönböztette az ösztön transzcendentális értelmét a mundán-biológiai értelemtől. Kantnál az ösztön a heteronómia tartományába tartozott;¹⁷⁹ ehhez képest az, hogy az ösztönöket Husserl immanens, transzcendentális fenoménekként közelítette meg, radikális újdonságnak számít. Husserlnél a szubjektív aktusok háttérében minden szinten ösztönös struktúrák működnek, és az *önobjektiváció* folyamatát (ahogyan magunkat emberként, világbeli, testi, interszubjektív és sérülékeny lényként megtanuljuk felfogni) szintén ösztönös mechanizmusok irányítják.

Husserlnél az érzékelés, észlelés és gondolkodás aktusainak megvalósulását ösztönös aktusok és szerkezetek segítik elő. Husserl gondolkodásában a transzcendentális reflexió szemszögéből vizsgált „önfenntartás ösztöne”, mint alapösztön is lényeges szerepet töltött be. Az „önfenntartás” legalább két szinten is hozzájárul a transzcendentális ego emberként való önobjektivációjához: egyfelől mint testi, biológiai lényt (a táplálkozás, védekezés, nemzés ösztönei), másfelől mint kulturális, racionális lényt (kulturális ösztönök, ösztönös kíváncsiság, a megismerés ösztönei) konstituál engem. Önmagam, mint racionális, morális és kulturális lény fenntartására irányuló önfenntartási ösztön szintén kulcsfontosságú Husserl számára. A jelen könyv összefüggésében az igazán érdekes az számunkra, hogy az önfenntartási ösztön ezen két szintje hogyan kapcsolódik össze egymással, sőt: hogy végső soron hogyan feltételezik egymást kölcsönösen és körkörösén.

Az alsóbb és felsőbb szintű ösztönök cirkuláris kapcsolata és feltételezettsége abban nyilvánul meg, hogy az önfenntartás bizonyos szempontból alsóbb fokúnak mondható ösztönei (pl. táplálkozás, ürítés, nemzés mint nembeli önfenntartás) másképp működnek az embernél, mint az állatnál; és másfelől a felsőbb szintűnek nevezett, kulturális, intellektuális és teoretikus jellegűnek mondható ösztönöket lényegileg meghatározzák és befolyásolják az alacsonyabb fokúak. A kultúra nevezetesen visszavonhatatlanul beleivódik az alsóbb fokúnak mondható ösztönök működésébe; ezek az ösztönök alapvetően más módon nyilvánulnak meg az

¹⁷⁸ Marosán 2020a: 220-259.

¹⁷⁹ Ullmann 2010: 255sk.

embernél, mint az állatnál, de különös működés módjaik még kultúránként is eltérőek, nevezetesen az adott kultúra sajátosságaitól függően. Vagyis: a kultúra lényegi hatással van arra a speciális módra, ahogyan pl. a táplálkozás, a szexualitás, az ürítés ösztönei működésbe lendülnek és megvalósulnak. Hatással van arra, hogy mit, mikor érzünk vonzónak, helyénvalónak, vagy éppen undorítóknak, visszataszítóknak. Ahogy Marx fogalmazott: „Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel”.¹⁸⁰

Amint korábban, az előző fejezet végén említettük, a tudat olyan organikus rendszerként viselkedik, hogy egyetlen új elem megváltoztatja az egésznek a működését – egy teljesen új réteg megjelenéséről már nem is beszélve. A magasabb szintű ösztönök megjelenése megváltoztatja a tudat egészének a működését, beleértve az alacsonyabb szintű ösztönöket is. A magasabb szintű ösztönök híján lévő élőlényekben, az állatokban, a mi szempontunkból alacsonyabbnak mondott ösztönök is egészen máshogyan működnek, mint az embereknél az ugyanolyan funkciót betöltő megfelelő ösztönök (pl. táplálkozás, nemzés, ürítés). A tudatnak ez az organikus jellege nem vezet relativizmushoz, kapunk kapaszkodókat a tőlünk teljesen különböző szubjektumok rekonstruálásához (az interszubjektivitás elmélete, sőt, *tapasztalata* is, csak így lehetséges), a funkcionálisan azonos elemeket mindig képesek vagyunk azonosítani, csupán tudatában kell lennünk annak, hogy az eltérő elemek, rétegek teljesen átalakítják a lelkiélet egészét. Viszont képesek vagyunk visszafejteni, hogy milyen módon is változtatják meg, illetve alakítják át a szubjektív belsőt az új elemek és rétegek.

Ami mármost az emberi létezés szempontjából az emlegetett kör másik félkörívét illeti, tehát a magasabb fokú, kulturális, racionális, teoretikus ösztönöknek az alsóbb, „érzéki”, „testi” ösztönöktől való meghatározottságát, ezek az előbb említett ösztönök eleve csak úgy tudnak megnyilvánulni, konkrét módon működni, mint egy megtestesült szubjektumnak, bizonyos testi adottságokkal, szükségletekkel, ösztönökkel bíró lénynek a magasabb fokú ösztönei. Az, hogy bizonyos testi módon vagyunk „becsatornázza” a világba, a testi ösztönök szintjén is (vagyis a megtestesülés mélyebb rétegeit érintő ösztönök szintjén) ez hatással van az intellektuális, kulturális, stb. ösztönök működésére is.

A kulturális teljesítményekben, a művészetben és a vallásban az alsóbb fokú ösztönök nem csak oly módon vannak jelen, hogy témát kínálnak számukra (a nemi vágy – a szerelem alakjában szublimálva – vagy a halál), vagy hogy ezeket az ösztönöket, illetve az általuk hordozott energiákat magasabb fokú kulturális produktumokká transzformáljuk át, hanem

¹⁸⁰ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. (Nyersfogalmazvány). 1857-1858.* Marx-Engels Művei 46/1. kötet. Budapest: Kossuth kiadó, 1972: 19.

specifikusan ezek az ösztönök mint olyanok is jelen vannak. Az általunk teremtett kultúra, művészet és vallás speciálisan olyan ösztönökkel rendelkező lényeknek a kultúrája, művészete és vallása, mint amilyenek mi vagyunk. A kultúraalkotás, a megismerés és a teoretikus ösztönök működésében közvetlenül megnyilvánulnak a nemzés, táplálkozás ösztönei, összefoglalóan az individuális és nembeli önfenntartás ösztönös hajtóerői.

Mind a művészet, mind a vallás lényegileg összekapcsolódott az ember evolúciójában a fiktív helyzetek, világok alkotásának képességével, ami nála a világ kiismerhetőbbé tételét, megismerését szolgálta; (a kontrafaktuális gondolkodás, a „mi lett volna ha”-típusú gondolat kísérletek).¹⁸¹ Ez a törekvés (a világ minél jobb kiismerése és otthonosabbá tétele) közvetlenül az önfenntartás ösztönének a szolgálatában. Az önfenntartás konkrét formáit kiemelve: a táplálkozás és a szexualitás motívumai közvetlenül beleszövődtek a művészi és vallási törekvésekbe. A különböző életfunkciók átesztétizálása, művészi módon való megformálása, ezen életfunkciók háttérben álló ösztönstruktúrák közvetlen működése a kulturális tevékenységekben; és éppígy, a vallási életben és képzetalkotásban (a konkrét vallási elképzelésekben) szintén megmutathatók az előbb említett ösztönös törekvések (abban az archaikus hajlamban, hogy az isteneket, a természetfölötti lényeket az emberekhez hasonlóan táplálkozó, aktív nemi életet élő lényekként képzeljük el). Minél archaikusabb egy vallás, annál kézzel foghatóbban.

A megismerés (melynek kezdetleges, archaikus formája éppen a mítikus, törzsi vallás volt) explicite is azt a célt szolgálja, hogy a világot jobban kiismerjük és így túlélésünk esélyeit növeljük. Az olyan specifikus önfenntartási ösztönök, mint a táplálkozásé és a szexualitásé úgy is jelen voltak, illetve vannak a megismerési ösztönben, hogy a megismerés úgy is megnyilvánul és működik, mint a folyamatos tápanyagforrás biztosítására irányuló törekvés, illetve mint a másikhöz, a potenciális társhoz való ösztönös útkeresés, a megismerésen keresztül, úgyis mint annak ösztönszerű kutatása, hogy miképpen tehetjük magunkat vonzóbbá, kedvesebbé a másik (egy potenciális partner) szemében, illetőleg annak ösztönös felismerése, hogy a több tudás az emberi társadalmakban maga is a vonzerő forrása lehet bizonyos egyedek szemében. Természetesen az olyan nagyon szofisztikált és magasfokú megismerési módokban, mint amilyenek például a kvantummechanika és a relativitáselmélet egyesítési kísérletei a

¹⁸¹ A félreértések elkerülése végett: az ember evolúciós eredetére, illetve a művészet és a vallás evolúciós gyökereire való hivatkozás itt nem egy biologizáló, pszichologizáló szemléletmódba való visszaesést jelentenek – rögtön azután, hogy ismét azt hangsúlyoztam, hogy Husserl egy nem-naturalizáló ösztönelméletet dolgozott ki, amely számunkra is vezérfonalként szolgál. Egyszerűen ahhoz a husserli elvhez tartjuk magunkat, mely szerint a reális történelemnek mindig van egy ideális, illetve egy immanens-transzcendentális vetülete is. Illetve itt a kultúra evolúciós alapjaira és előzményeire való utalás azt szolgálja, hogy jobban megértsük és világosabban lássuk ezen kulturális teljesítmények és képződmények lényegét.

kortárs elméleti fizikában, ezek az ösztönös struktúrák csak nagyon közvetetten és távoli módon vannak jelen. De a legelvontabb tudományos eredmények gyakorlati alkalmazási igényeiben továbbra is jelen van egy tág értelemben vett önfenntartási ösztön, hogy kényelmesebbé tegyük életünket, és hogy gyarapítsuk eszközeinket a váratlan kihívásokkal szemben, valamint önmagunknak mint kulturális lénynek az önfenntartási ösztöne. Ez utóbbi a maga részéről továbbra is egy testi lénynek – igaz kulturálisan formált testi lénynek – az önfenntartási ösztöne.

Égi és földi, intellektuális és testi ösztönök így kapcsolódnak össze egymással egy körbe, Uroboroszt alkotva. Testi-biológiai és kulturális létünk fenntartására irányuló ösztön egyazon ösztönstruktúra színe és visszája – még akkor is, amikor a kulturális és biológiai önfenntartás egymással kibékíthetetlen ellentétbe kerülnek, és választanunk kell, hogy tisztességesek maradjunk-e vagy életben maradjunk. Ez utóbbi kitéletet úgy tudjuk értelmezni, hogy a kulturális önfenntartást az individuum szintjéről a nem szintjére helyezzük át,¹⁸² és feltételezünk bizonyos kapcsolatot az emberiség fizikai és morális túlélése között.¹⁸³ Van, hogy individuális, fizikai túlélésünk összeférhetetlen olyan elvekkel, melyek önkonstitúciónk kulturális, racionális aspektusaiból fakadnak (vagyis kulturális, racionális lényként való önfenntartásunkból, abból, hogy szükségszerűen ilyen lényként konstituáljuk magunkat, melyből bizonyos hasonlóképp szükségszerű elvek fakadnak). Bizonyos esetekben csak úgy tudjuk magunkat továbbra is egy ilyen racionális, kulturális közösség részének tekinteni, ha meghozunk bizonyos olyan döntéseket, amelyek individuális létünket veszélybe sodorják, sőt, minden további nélkül elpusztítják (feláldozzuk magunkat). Ezek a kulturális, racionális elvek a közösség fizikai túlélését is szolgálják; egy testileg meghatározott közösségnek az alapelvei.¹⁸⁴

A kulturális önfenntartás is végső soron testileg szituált és meghatározott lényeknek az önfenntartása. A husserli konstitúcióelmélet szemszögéből a kulturális önfenntartás nem sodorhatja veszélybe magának a nemnek a fizikai létezését; az egyes önfenntartási módok elválaszthatatlanul egybekapcsolódnak, támogatják egymást; mégha végső soron a közösség is jelenti azt a legmagasabb kontextust, amelyben az önfenntartási módoknak ez a körkörös, egymást kölcsönösen feltételező és támogató viszonya megvalósul.

¹⁸² Mint a kanti kategorikus imperatívuszban, ahol egyéni cselekedeteink imperatívuszát a nem szintjén kell általánosítanunk. Aminek alapján pl. a gyilkosság azért tiltott, mert ha az emberi élet szentségét senki sem tartaná tiszteletben, kipusztulna az emberiség.

¹⁸³ Mint pl. a bevallottan és hangsúlyozottan a transzcendentális filozófiai hagyományt követő Lányi András. [E]rkölcsei lényről lévén szó, a morális összeomlásnak a fizikai megsemmisülés szükségszerű, de mellékes következménye”. Lányi: *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest: Liget könyvek, 2015: 66.

Egyébként maga Husserl is összekötötte az emberiség kulturális és fizikai túlélését, pl. „Az európai emberiség válsága és a filozófia” c. előadás szövegében. Husserl 1972: 323-367.

¹⁸⁴ A megtestesült szubjektumok közössége Husserl szerint végső soron mindig egy lényegileg testi közösség is. Miként egy 1932-es kéziratban fogalmaz: „A »mi« rendelkezik a maga kollektív testiségével”. „Das Wir hat seine kollektive Leiblichkeit”. Husserl 2008: 181.

Az ösztönöknek azonban ahhoz, hogy tényleges aktusokban megnyilvánulhassanak, hogy „fungálhassanak”, energiára van szükségük.

2.2. Energia

Egyik legelemibb napi tapasztalatunk az, hogy néha enerváltk, kimerültnek, máskor pedig energikusnak, tettekre késznek érezzük magunkat.¹⁸⁵ Az aktusokhoz energia kell, még azokhoz is, amelyeket nem tudatosan hajtunk végre. Testünk egy energetikai rendszerként jelenik meg, energiák körforgásaként, amely egy tágabb energetikai rendszerbe csatlakozik, ami maga a világ. Energiáink apadnak, illetve gyarapodnak; bizonyos események hatására új erőre kapunk, más fejleményekről viszont úgy érezzük, kiszívják belőlünk az energiát.

Úgy tapasztaljuk, normálisan van egy adott energiaállományunk, amely csökken, illetve nő; de amíg élünk, soha nem fogy el teljesen. A passzív műveletek is igényelnek energiát; olyan testi és lelki tevékenységek, folyamatok is, amelyek alapvetően a passzivitás birodalmába tartoznak. Az energia fenoménjének közelebbi vizsgálata is arról győz meg bennünket, hogy szubjektum és világ elválaszthatatlanul egybetartoznak, és egyetlen egységes rendszer kölcsönösen összetartozó mozzanataiként konstituálódnak. Az energiák ugyanis úgy mutatkoznak meg, melyeket végső soron a világból nyerünk – és energiák nélkül még a legalapvetőbb aktusok sem mehetnek végbe. Vagyis sem magunkat, sem a világot nem tudnánk egyáltalán konstituálni, ha nem lennénk már eleve egy világra „csatlakoztatva”. Ez azonban természetesen csak egy magasabb reflexiós szintről mutatkozhat meg; mármint hogy a szubjektum már a legalapvetőbb fokon is világba integrált.

Arra a belátásra természetesen, hogy energiáinkat a világból, illetve a világgal való kommunikációból nyerjük, a fenomenológiai redukció hatálya alatt nem közvetlenül teszünk szert, hanem bizonyos elemzések után. Első körben az energiák áramlását és körforgását figyelhetjük meg magunkban; azt, hogy a legelemibb és legpasszívabbnak mutatózó hületikus folyamatok és – akaratlan – testi mozgások is energiát igényelnek. Amikor fáradtak vagyunk, ezek a folyamatok, mozgások is sokkal lassabban, nehezebben mennek végbe. Amikor a passzivitás alsóbb rétegeit tanulmányozzuk, akkor ez még nem értelmezhető feltétlenül világkonstitúcióként, mundanizációként. Egy primitív, eredeti testiség rajzolódik ki, kezdetleges, nyers érzéki adatokból, illetve ilyen adatok mintázataiból felépülő környezetbe ágyazva. A konstitúció egy magasabb szintjén jelenik meg ez világgént, és mutatkozik meg

¹⁸⁵ Marosán: “Transcendental Morphology: A Phenomenological Interpretation of Human and Non-Human Cosmos”. In *Analecta Husserliana* (116): 285-325.

visszamenőleges hatállyal, hogy már eleve világbeli lények vagyunk, és hogy energiáinkat végső soron a világból, illetőleg a világgal való kapcsolatunkból nyerjük.

Az energiának van egy mennyiségi és egy minőségi oldala, ami nyilvánvalóvá válik ténykedéseink során. A minőségi aspektus megnyilvánul többek között abban is, hogy bizonyos helyzetekben, bizonyos állapotokban (például kipihenten, vagy inspirált, motivált állapotban) az energiát hatékonyabban tudjuk mozgósítani, felhasználni, mint máskor; (itt tehát nyilvánvalóan ezekhez a bizonyos állapotokhoz tartozó energiákról van szó). A mennyiségi oldal pedig világosan tapasztalható abban, hogy bizonyos, huzamosabb ideig tartó tevékenységformák kimerítenek bennünket, szó szerint elhasználjuk energiáinkat. Bizonyos idő után elfáradunk, bármit is csináljunk – akár konkrét testi cselekvésről van szó (futás vagy akár séta), akár gondolkodásról, vagy pusztán érzékszervi működésről, mint a pusztán látás, (már pusztán attól is egyre fáradtabbak vagyunk, hogy nyitva kell tartanunk a szemünket, hogy néznünk, figyelniünk kell különböző dolgokat).

Az álmoság, alvás és ébrenlét ciklusai az energiák apadásának és újratöltődésének ciklusait tükrözik, illetve ezekkel állnak szoros korrelációban. Bizonyos időközönként maga a pusztán ébrenlét is elfáraszt bennünket; bizonyos fokú inaktivitás, a passzivitás egy mélyebb formájába való alámerülés szükségszerűnek tűnik, hogy energiáink egy részét visszanyerjük, illetve, hogy ezeket az energiákat újra hatékonyabban tudjuk kifejteni. Az álmoság állapotában azt érezzük, hogy egyes tevékenységformák egyre több energiát kívánnak, ezeket egyre nehezebb végrehajtani; kimerülten alkalmasint úgy érezhetjük, hogy bizonyos tevékenységek megfelelő, optimális színvonalú és formájú végrehajtása egyenesen lehetetlen. Az energiák kellő fókuszálása, felhasználásuk megfelelő optimalizálása nem lehetséges. Pihennünk kell.

A koncentráció az energiák fókuszált felhasználását jelenti, mely maga is egy energiaigényes folyamat. Jól ismert élményünk a „már nem tudok koncentrálni” vagy „most nem tudok összpontosítani” tapasztalata; amikor annyira az erőnk vége felé járunk, hogy már nem vagy csak kevéssé vagyunk képesek koncentrált tevékenységre. Ezen a ponton jelentkezik egy reflexív mozzanat az energiában, illetve az energiafelhasználásban: másodlagos vagy másodfokú energiaként jelenik meg az a képesség, hogy összpontosítani tudjuk energiáinkat, illetve mintha külön energiák lennének elraktározva, melyek feladata pontosan az összpontosítás műveletének, illetve a koncentrált energiafelhasználásnak az elősegítése. Mintha ez a másodlagos tároló kiürülne, mikor fáradtak vagyunk, vagy bizonyos egyéb helyzetekben, amikor utolér bennünket az enerváltság.

A test egy totális energetikai rendszerként adódik, különböző szektorokkal, melyek szoros kapcsolatban állnak egymással, és így alapozzák meg a magasabb szintű aktusok energiával

ellátó szektorokat és regisztereket. A testben ösztönenergiák munkálnak, kinesztetikus energiák, valamint az akaratlan és akaratlagos mozgásokat működtető energiák. A test már nyugalomban is különféle mozgásokat végez, melyek szintén energiákat igényelnek. Például lélegzünk, ami szintén energiákat igényel, izmokat mozgat. Emlékezünk olyan esetekre, amikor annyira kimerültek voltunk, hogy lélegezni is nehezen tudtunk.

Ezeket az energiarendszereket, illetve „tárolókat” nem úgy kell persze elképzelni, ahogy egy autón belül van az üzemanyagtartály, vagy ahogy egy kirándulás alkalmával a hátizsákunkban cipeljük az ennivalót meg a vizet. Nem térbeli egymásmellettségről és egymáson kívül létről van szó. Mégis: fenomenológiailag jól elkülöníthetjük ezeket a szektorokat és regisztereket egymástól (a különböző energetikai részrendszereket és nagyobb rendszereket), és a mennyiségi oldalukról is viszonylag világos tapasztalatokat szerezhetünk, amikor megfigyeljük, hogy faktuálisan hogyan töltődünk föl, illetve hogyan merülünk ki.

Ugyanakkor ismerünk, illetve megismerhetünk különböző praktikus módokat arra, hogy ezeket az energetikai részrendszereket és nagyobb rendszeregységeket alakítsuk, hogy edzettebbé váljunk, hogy növeljük ezek befogadóképességét. Ahogy a különböző aktus- és tevékenységmódoknak megfelelő koncentrációkészségünket is képesek vagyunk javítani bizonyos határok között. Úgy találjuk, hogy ezek az energetikai rendszerek mindenekelőtt a megfelelő tevékenységmódok módszertanilag tudatos (bizonyos technikákat és előírásokat követő), rendszeres végzésével, illetve, ezzel szoros összefüggésben, a világgal való meghatározott jellegű, intenzív kommunikációval alakíthatók.

Amit naturalista szempontból, illetve a természetes beállítódásban „táplálkozásnak” nevezünk (akár kiterjesztett, metaforikus értelemben, mint „érzelmi” vagy „szellemi táplálék”),¹⁸⁶ mint energiapótló tevékenységet, az a fenomenológiai redukcióban a különböző fenoménszférák közti meghatározott típusú és jellegű kommunikációként, illetőleg interakcióként jelenik meg. A különböző nagy energiaformák az élet különböző, alapvető típusaival állnak összefüggésben, gyakorlatilag az élet mozgékonyágát biztosító hatóerőként, egyfajta a metaforikus értelemben vett „üzemanyagként” foghatók fel. Így beszélhetünk testi, fizikai energiákról, a testi élet szintjén, érzelmi energiákról az érzelmi élet, s végül szellemi energiákról a szellemi élet szintjén.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Vö. pl. Máté 4:4. „Nemcsak kenyérrel él az ember”.

¹⁸⁷ Bergsonnál és Freudnál jut lényeges szerephez az energia fogalma – azonban, amennyire meg tudom ítélni, még meglehetősen naturalista módon. A fenomenológusok között ismereteim szerint Paul Ricœur foglalkozott elsőként az energia problémájával részletesen és szisztematikusan itt: *La Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et L'involontaire*, Paris: Aubier, 1950.

Az érzelmi életünk a testi, vitális életre épül rá; és a vitális mozzanatok intenzíven jelen vannak érzéseinkben, érzelmeinkben, lényegi módon meghatározzák azokat. Az életnek ez a területe hangsúlyosan a társas étellel, az interszubsztivitással fonódik össze. Energiáink változásai ezen a téren a társas élet sikeres és kevésbé sikeres fejleményeivel, a harmonikusan működő interakciókkal, kapcsolatokkal, vagy éppen a defektusokkal, döccenőkkel, válságokkal, zsákutcákkal függ össze.

Az érzélem, mint később részletesebben is lesz róla szó, egy sajátos mód, ahogyan magunkat, körülöttünk a többieket és a világ bizonyos eseményeit felfedjük; egy speciális viszonyulási mód, melyet Husserl és Heidegger *hangoltságként* jellemzett,¹⁸⁸ és ami valóban egy olyan terminus, mely az érzelmek egyik lényegi aspektusát írja le. A dolgokra, önmagunkra, többiekre való ráhangolódás általános képessége, illetve ezen ráhangolódás konkrét aktusai szintén energiák mozgósítását teszik szükségessé, illetve feltételeznek egy általános, sajátosan az életnek erre területére vonatkozó energetikai részrendszert. Ehhez a rendszerhez is tartozik egy általános állomány, mely persze egyénenként változó kapacitású, ahogy az is, hogy ki mennyire képes mozgósítani érzelmi energiáit és hogyan tudja azokat felhasználni.

Az érzelmi energiák állományát döntően befolyásolják az érzelmi élet terén átélt sikereink és kudaraink. Persze ezek relatív fogalmak – különböző emberek mást és mást élnek meg sikerként és kudarcként. Ez nagyban összefügg az érzelmi élet területén zajló individuális és kollektív, közösségi normalizációval is. Függ az önértékeléstől, önbecsüléstől, attól, hogy hogyan látjuk magunkat és hogy mit gondolunk arról, hogy mások hogy látnak bennünket, valamint, hogy a többiek véleményét mennyiben és milyen mértékben tartjuk fontosnak önképünk szempontjából. Azt, hogy mit élünk meg sikernek és kudarcként az érzelmi életünk során, alapvetően meghatározza, hogy egy érzelmileg alapjában véve egészséges vagy sérült emberről van szó. Más a helyzet egy lényegileg empatikus és nyitott személy esetében, mint egy nárcisztikus, önző vagy egyenesen bántalmazó, ragadozó típusú személyiségnél; vagy egy egyszerűen csak magának való, vagy éppen ellenkezőleg: társaságkedvelő embernél. Mások az érzelmi szükségleteik is.

Tehát az érzelmi energiák állománya egyénileg változó, ahogy bizonyos mértékig az is függ az egyes egyénektől, személyiségüktől, lelki alkatuktól, hogy hogyan használják fel ezeket az energiákat, illetve az érzelmi élet, a társas kapcsolatok terén mit élnek meg sikernek és kudarcként, és ez mennyire érinti őket, hogy mennyire érzékenyek vagy éppen „ütésállóak”.

¹⁸⁸ Ehhez: Marosán: „Értelem és érzélem. Megjegyzések Husserl és Heidegger érzélem-elméletéhez”. In *Különbség* (18) 2018:131-147.

Mindenesetre az, amit sikernek élünk meg, alapvetően képes arra, hogy növelje vagy legalábbis szinten tartsa ezt az állományt, illetőleg, lényegi módon járul hozzá ahhoz, hogy harmonizáljuk viszonyunkat önmagunkhoz, a többi emberhez és a világhoz. Míg a kudarcok csökkentik ezt az állományt, és a sorozatos kudarcok képesek arra, hogy kiélessék az embert érzelmileg, és képesek súlyos negatív hatást gyakorolni a többi (fizikai, szellemi) energetikai szektorra a szubjektumon belül.

A szellemi, kreatív energiák az alkotásra, a kreatív munkára vonatkoznak. Ennek a területnek is megvan a maga interszubjektív vonatkozása. Az embernek kapcsolatba kell kerülnie az adott szellemi részterülettel, illetve magának a szellemi szférának az egészével is, hogy szellemileg feltöltődjön, hogy kreatív energiákra tegyen szert; aktívan kell kommunikálnia azokkal, akik az ő területén dolgoznak, tanítanak vagy ahhoz kapcsolódnak; továbbá a szellemi szféra megfelelő tartalmait kell ismernie, tanulmányoznia, befogadnia, hogy maga is hasonló tartalmak előállítására képessé tevő energiákkal teljen meg. További fontos tényező, hogy a szubjektum rendszeresen gyakorolja az adott kreatív, szellemi tevékenységet; ami egy bizonyos tág értelemben az adott szellemi szférával (vagy részszférával) való kommunikációnak, interakciónak felel meg. A rendszeres gyakorlás által az adott energetikai szektor kapacitását is képes megnövelni – több energiát lesz képes mozgósítani és hatékonyabban.

Az adott energetikai szektorok mennyiségi (és minőségi) aspektusa egy sor egyéb tényezőtől is függ – mindazokon túl, amiket felsoroltunk. Megvannak például a maguk *életkori* sajátosságai – különösen fizikai energiáknál érezzük azt, hogy ahogy valaki belép a felnőtt korba, egy idő után ezek elérnek egy hozzávetőleges maximumot (amit persze lehet tovább növelni egy bizonyos határig), és ahogy az ember kezd egyre idősebb lenni, ezek az energiák elkezdenek hanyatlani; a megfelelő szektor befogadóképessége elkezd egyre szűkülni. Optimális esetben az érzelmi energiákat az időskori általános elgyengülés nem érinti, de például a szellemi energiáknál már elő szokott fordulni, hogy idősebb korában valaki kevésbé kreatívabb, mint fiatalon.

2.3A. Érzés, érzelem és hangulat

Az érzelmek a szubjektív élet alapvető összetevőinek mutatkoznak, melyek a filozófusokat kezdettől fogva foglalkoztatták, és amelyek a lelki élet működésére irányuló kortárs filozófiai, pszichológiai és neurológiai kutatásaiban is kiemelt helyet foglalnak el. Ha megnézzük Andrea

Scarantino és Ronald de Sousa 2018-as,¹⁸⁹ a témával kapcsolatos általános bevezetésnek és áttekintésnek szánt tanulmányát, melyben a fenomenológiát is érintik,¹⁹⁰ azt látjuk, hogy az érzelmek területén rendkívül sok, egymással részben vagy egészben ellentétes pozícióval, értelmezéssel találkozhatunk. Ezen a helyen mindenekelőtt az érzélem fenomenológiai elméleteit tartjuk szem előtt, ezeket tesszük meg irányadónak, és arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az érzelmekkel kapcsolatos fenomenológiai reflexió, ha korlátozottan is, de bizonyos fokú apodiktikus érvényességre, bizonyosságra tarthat igényt.¹⁹¹

Az érzések, érzelmek, hangulatok széles skálája a tudat élete szerves részeként jelenik meg, melynek lényeges szerepet játszanak az ember-lét, valamint – távolabbról nézve – egyáltalán a szubjektivitás konstitúciójában.¹⁹² Ezek az érzelmi jelenségek részben egymásra épülnek, különálló szinteket képezve, részben viszont áthatják egymást, és körkörös viszonyba kerülnek egymással.¹⁹³ A legalsóbb szinten bizonyos primitív *ézésélmények* – ahogy Husserl mondaná: ézésérzetek – folyamatos áramát tapasztaljuk, mely közvetlenül hozzákapcsolódik az énídegen valóság különböző adottságait és viszonyait prezentáló, megjelenítő hűletikus adottságok áramához, és mindig sajátos megvilágításba helyezi ezt a dolgokat közvetlenül prezentáló áramot, átszínezi és egy nagyon kezdetleges, elemi szinten értelmezi azt. A dolgok, egyes fejlemények pozitív vagy negatív affekciókat váltanak ki belőlünk, a tetszés vagy visszatetszés érzéseit. Ezek a pozitív vagy negatív érzések azután elválaszthatatlanul összekapcsolódnak a dolgokat prezentáló hűletikus adatokkal.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Stanford Encyclopedia of Philosophy: “Emotions”. <https://plato.stanford.edu/entries/emotion/> Utolsó letöltés: 2020. augusztus 23.

¹⁹⁰ 9.2. Enactivist Theories of Emotions: Emotions as Enactions.

¹⁹¹ Arra a kérdésre, hogy hogyan lehet egy apodiktikus belátás korlátozott érvényességű, a jelen munka korábbi kötetében igyekeztünk választ adni. Ezen a helyen elegendőnek tartom megjegyezni, hogy a válasz a „kontextualitás”; az tehát, hogy Husserl szerint még az apodiktikus bizonyosság is kontextushoz kötött (és – tehetjük hozzá önreflexív módon – *ennek* a speciális kijelentésnek vagy belátásnak az apodiktikus bizonyossága is kontextuális).

Jegyezzük meg: Andrea Scarantino és Ronald de Sousa kiemelik, hogy minden különbség, ellentét ellenére is azok, akik az érzelmekkel foglalkoznak, mégis egyetértenek bizonyos alapvető pontokban. Erre vonatkozólag lásd tanulmányuk Konklúzióját.

¹⁹² Az „ézelmek” címszó alatt összefoglalt problémahalmaz egy egész sor kapcsolódó jelenséget érint: szenvedély, érzület, affekció, affektus, nyugtalanság, felindultság, megindultság, lelkiület, izgalom, vágyakozás, törekvés, beállítottság, attitűd, értékelés, stb. Ld. Andrea Scarantino és Ronald de Sousa 2018.

¹⁹³ Ehhez: Marosán 2018.

¹⁹⁴ Kapcsolható ehhez James Russell konstruktivista érzélemelmélete, mely szerint egyes élmények aktiválnak, míg mások deaktiválnak, illetőleg egyes élmények kellemes, míg más kellemetlen érzéseket ébresztenek bennünk. Az érzelmeket ezen két tengely mentén rendezte el: aktiváció-deaktiváció, kellemes-kellemetlen. Ld. James A. Russell: “A Circumplex Model of Affect”. In *Journal of Personality and Social Psychology*, 39(6) 1980: 1161–1178.

Érdeemes ebből a szempontból közelebből szemügyre vennünk Husserl érzelemelméletét. Husserlnél, mindenekelőtt a *Logikai vizsgálódásokban*,¹⁹⁵ ahogy azt az imént mondtuk, a legalsóbb szinten az érzésérzetek vannak; és ezekre épülnek rá a kiforrottabb, letisztultabb, artikuláltak érzelmek, mint *érzelemaktusok*, (Husserlnél „érzésaktusok”). Az érzésaktus vagy a kifejezett érzelm egy olyan intencionális élmény, melyet egy kifejezett tárgyiasító, tárgyra irányuló másik aktus (észlelés, fantázia, emlékezet vagy gondolkodás) segíti abban, hogy maga is tárgyra vonatkozzon. Felbukkan valamilyen dolog, esemény, megjelenik egy személy, amihez vagy akihez azután érzelmileg viszonyulunk. A kavargást a *Logikai vizsgálódásokban* az okozza, hogy a szerző nem tisztázza, hogy az érzésérzetek (pl. elemi öröm- vagy bánatérzetek) maguk is tárgyakhoz kapcsolódnak-e vagy sem.

Később ezt igyekszik pontosítani a részben a *Logikai vizsgálódások* folytatásának szánt *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. nagyszabású, kéziratos művében (1901-1914).¹⁹⁶ Ott a kép világosabbá válik: az érzésérzetek pusztán nem-intencionális adatok, nem alapulnak tárgyias képzeteken, ugyanúgy a teljes élmény nem-intencionális összetevői, mint az érzetek. Az érzésaktusok, illetve az érzelmek teljes jogú intencionális élmények; igaz, nem-objektíváló (a saját jogukon nem tárgyra irányuló) aktusok, amelyek objektíváló (tárgyasító) aktusokon alapulnak. A *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. könyvében az érzésérzetek és az érzésaktusok közé illeszt Husserl egy harmadik jelenséget: a hangulatot (*Stimmung*). A hangulat, értelmezése szerint, egy általános lelkiállapot, mely áthatja az egész tudatfolyamot, és hatással van a tudat minden szintjére. Folyamatosan értelmezi és értékeli számunkra a konkrét fejleményeket, az egyedi, megjelenő dolgokat; a világhoz való általános viszonyulásunkat fejezi ki; azt az általános módot, ahogyan ráhangolódunk a dolgokra. Nem véletlen, hogy Nam-In Lee a heideggeri hangoltság (*Stimmung*) közeli előzményeként tudja értelmezni a hangulat husserli fogalmát.¹⁹⁷

Husserlnél tehát a legalsóbb rétegek az elemi, primitív érzésérzetek képezik (örömteli és örömtelen vagy kifejezetten negatív affekciók áramaként, melyek más affekciókat, hűletikus adatokat kísérek, velük elválaszthatatlanul összekapcsolódva), átszínezik a dolgokat, a világot. A középső réteg, a hangulat, a *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. szövegben érzésérzetek összeszövődéseként jelenik meg, oly módon azonban, hogy hatással van mind az egyes további felbukkanó, illetve beáramló érzésérzetekre, mind az érzelmekre. Az érzelmek pedig az első,

¹⁹⁵ Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984: 401-410.

¹⁹⁶ Husserl: *Studien zur Struktur des Bewusstseins.* Springer: New York, 2020.

¹⁹⁷ Nam-In Lee: “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”. In Natalie Depraz-Dan Zahavi, *Alterity and Facticity*, Dordrecht: Springer, 1998: 103-120.

ösztönszerű érzés-reakciókat követő, a helyzet letisztultabb affektív, emocionális értékelését, értelmezését jelentik. Ez a három szint Husserlnél állandó és szerves kommunikációt folytat egymással, és ezen affektív élmények és tapasztalatok fátylán keresztül látjuk a dolgokat, a világot és egymást. Miként Heideggernél, úgy Husserlnél is az érzelmek alapvető feltáró, értelmező munkát látnak el.

Az érzelmek áthatják cselekedeteinket, konkrét aktusainkat és általánosabb, napi vagy hosszabb jellegű ténykedésünket is.¹⁹⁸ Döntéseinket mindig bizonyos érzések, hangulatok befolyása alatt hozzuk meg. Gyakorlati cselekvés és érzés, érzelem és hangulat között is oda és visszairányuló kommunikáció zajlik: érzések nem csak kiválthatnak bizonyos elhatározásokat és tetteket, de tetteink eredménye is megváltoztathatja érzelmi állapotainkat, attitűdjeinket; akár az elégedettség, az önigazolás, vagy ellenkezőleg: a megbánás, a riadtság módján („Mit tettem?”). A közelebbi vizsgálat tehát mindenütt kölcsönös függőséget és körkörös meghatározottságot tár fel.

Heideggernél a *Lét és időben* a hangulat mint hangoltság az ittlét mint világban-való-lét alapmódjának számít; egy olyan létmódnak, amely feltárja a dolgokat, az ittlétet önmaga számára, a többiekét, a többiekhez való viszonyunkat, illetve magát a világban-való-létet. A hangulat általa adott értelmezésében kifejezésre jut az a lényegi törekvése, hogy általában meghaladja a berögzült filozófiai szembeállításokat. Itt speciálisan a hangulattal vagy érzellemmel kapcsolatban is, amelynek elutasítja mind szubjektivistát, mind objektivistát felfogását, amikor ezt írja: „A hangulat ránk ront. Nem »kívülről« és nem is »belülről« jön, hanem a világban-benne-lét módjaként ebből magából lép elő”.¹⁹⁹ Olyan alapmódról van szó továbbá, amely Heidegger szerint egyáltalán lehetővé tesz olyasmit, mint az intencionális viszonyulás. „*A hangulat már eleve feltárta a világban-benne-létet mint egészt, és csak a hangulat tesz lehetővé egy valamire való irányulást*”.²⁰⁰ Van ebben a megfogalmazásban még valami, ami fontos Heidegger hangulat-, illetve érzelemelmélete szempontjából: a hangoltság holisztikus jellege, az tehát, hogy a létezés egészét, annak minden szegmensét áthatja.

A *Lét és idő* után Heidegger hangulatelméletében megjelenik egy további fontos motívum: az interszubjektív, kollektív szinten értelmezett hangulat koncepciójának megjelenése az 1934-es *A logika mint a nyelv lényegére irányuló kérdés* c. egyetemi előadás szövegében.²⁰¹ Heidegger szerint a hangoltság a kollektív létezésnek ugyanúgy kihagyhatatlan, lényegi

¹⁹⁸ A félreértések elkerülése véget: ez a bekezdés nem Husserl értelmezése, hanem megint az enyém.

¹⁹⁹ Heidegger 2007: 165.

²⁰⁰ Uo.

²⁰¹ Heidegger: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

strukturális komponense, mint az individuálisnak; hangulat vagy hangoltság nélküli kollektív létezésről épp oly kevésbé beszélhetünk, mint individuálisról. Közösségeket bizonyos alapvető hangulatok tartanak hatalmukban, és terelnek egyik vagy másik irányba. „A hangulatok [...]” – mondja Heidegger – „az idő hatalmának alapeseményei”.²⁰² Alapvető hangulatok, egy közösség általános lelkiállapota, egy bizonyos, az egész népet magával ragadó közhangulat, Heidegger véleménye szerint, új irányt szabhat a történelemnek; a hangulat lényegi történelemformáló erő.

Ezen a ponton újabb kétirányú, körkörös viszonyra lehetünk figyelmesek. Egy kellőképp karizmatikus és lelkes személy hangulata átragadhat a többi emberre is (gondoljunk egy megfelelő szónoki adottságokkal rendelkező politikus vagy közéleti személyiség felszólalására egy népgyűlésen vagy tüntetésen); és ellenkezőleg is: a többség hangulata átragadhat az egyes emberre is. A közös felháborodás, harag vagy éppen öröm vagy lelkesedés magával ragadhat engem is.

Heidegger beszél továbbá kis és nagy hangulatokról is. A kis hangulatok a hétköznapiok állandó kísérői; egyéni életünk többé vagy kevésbé jelentős eseményeihez kapcsolódó pozitív vagy negatív érzések vagy hangulatok. A rossz idő okozta levertség vagy egy jó kávé, egy kellemes beszélgetés, egy váratlan, bensőséges gesztus fölötti öröm. Azonban Heidegger szerint ettől meg kell különböztetnünk a nagy hangulatokat, az igazi alaphangulatokat, melyek élettörténetünk során valóban sorsfordítóak lehetnek, melyekből jelentős gondolatok, tettek, művek születnek; melyek elősegítik ezeket a gondolatokat, tetteket vagy műveket, vagy tudatosítják bennünk ezek alapvető jelentőségét. Ugyanígy a kollektív létezés szintjén is vannak Heidegger szerint ilyen alaphangulatok vagy „nagy hangulatok”, amelyek egy nép számára feltárják, hogy történelmük döntő pontjához érkeztek, illetve segítik a népet abban, hogy bizonyos sorsdöntő, lényegi kollektív elhatározásokat meghozzanak.²⁰³

Ami az érzelmekben passzivitás és aktivitás viszonyát illeti, érdemes e tekintetben megvizsgálni Sartre és Merleau-Ponty érzelemelméletét. Sartre és Merleau-Ponty Husserl és Heidegger nyomdokain halad abban a vonatkozásban, hogy mindketten holisztikus struktúraként ragadják meg az érzelmeket, melyek átjárják az emberi világban-való-lét egészét. Sartre az *Egy emóció-elmélet vázlat*a c. írásában²⁰⁴ az érzelmeket *mágikus* tudatmódként ábrázolja, mely közvetlenül jelenvalóvá teszi azt, amire az érzelem irányul, és a szóban forgó

²⁰² Heidegger 1998: 130.

²⁰³ Uo.

²⁰⁴ Vö. Sartre: „Egy emóció-elmélet vázlat”. In *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Fordította: Nagy Géza. Budapest: Gondolat kiadó 1976: 25-93.

tárgyra irányuló érzélem azután az ember egész viselkedését és minden tudati mozzanatát hatalmában tartja. Némileg *intellektualistának* hat Sartre értelmezésének azon motívuma, mely szerint az érzélem egy inaffektív, nem-hatékony tudat- és viselkedésmód, amely mágikusan próbálja tárgyát a szubjektum számára előállítani, vagy éppen eltávolítani, elűzni azt; (pl. amikor elájulunk a félelemtől, akkor az Sartre szerint egy emocionális és mágikus viselkedésmód, hogy a tudat inaktiválásával így helyezzük úgymond biztonságba a szubjektumot).²⁰⁵ További, némiképp talán intellektualistának tűnő mozzanat Sartre-nál az, hogy az érzelmeket is *szabadon* választjuk meg. Mint filozófiájának minden más területén, Sartre-nál itt is a szabadság toposza a domináns. Ebben azonban van nála egy ambivalens vonás: noha az érzelmeket mintegy szabad elhatározásból idézzük fel nála, utána mégis úgy viselkedik az érzélem, mint egy szabadjára engedett szellem: hatalmat kap a megidézője fölött. Hatalmában tart bennünket.²⁰⁶ Az ezzel kapcsolatos sartre-i megfontolásokban tetten érhető az, hogy Sartre nagyon szerette volna kizárni az emberi létezés avagy az önmagáért-való értelmezéséből a *passzivitás* fenoménjét (vagy legalábbis háttérbe szorítani azt); néhol az mégis felszínre tört nála.²⁰⁷

A passzivitásnak és aktivitásnak ez a kettős mozgása érhető tetten Merleau-Pontynál is; aki azonban kifejezetten tematizálja az emberi cselekvésben és az érzelemben is benne rejlő passzív mozzanatokot. Merleau-Pontynál az emberi létezés egyik alapvető jellegzetessége, hogy a világban-való-létet passzivitás és aktivitás egymásba szövődése konstituálja, és ez a helyzet nála az érzelmekekkel is. *Az észlelés fenomenológiája* c. mű álomba szenderülésre vonatkozó példájára szeretnék itt hivatkozni. Az álomba merülés, Merleau-Ponty szerint, aktív cselekvésmódokkal, egyéni rituálékkal veszi kezdetét. Imitálom az álmot, behunyom a szemem, szuszogok, mintha máris aludnék. Ezzel mintegy álomba bővülöm magam: egy bizonyos ponton az általam felidézett passzivitás hatalmába kerít engem, és tényleg elalszom.²⁰⁸ Az érzelmekekkel is így van ez: bizonyos aktív cselekvések hatására ébredhetnek fel, de amikor már kifejlődtek, akkor mindenestül az ő befolyásuk, hatalmuk alá kerülök.

Ahogy azt a jelen könyv korábbi részeiből láthattuk azonban passzivitás és aktivitás egymásra vonatkozását jóval szorosabbnak tartjuk a Sartre-nál és Merleau-Pontynál található modellnél. Nézetünk szerint két olyan fenoménről van szó, amelyek kölcsönösen feltételezik,

²⁰⁵ Vö. Marosán: „Az érzelmekek mágikus világa. Sartre érzelemelméletéről”. In Ullmann Tamás-Váradai Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011: 199-207.o.

²⁰⁶ Vö. Marosán 2011b.

²⁰⁷ Ehhez: Marosán: „Sartre és a szabadság határai. A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2016/2 (60. évfolyam): 144-160.

²⁰⁸ Merleau-Ponty 2012: 188.

áthatják egymást, és melyek a szubjektívitás legalsóbb rétegeiben sem választhatók el egymástól – miként a legmagasabb rétegekben sem. Úgy véljük, nincs ez másképp az érzelmek esetében sem. A legalsóbb, vitális érzések felébredése és működése is feltételez egyfajta minimális, tág értelemben vett aktivitást, és másfelől a legmagasabb szintű, leginkább letisztult és kiforrott érzésekben – a minden emóció lényegéhez tartozó „tehetetlenségi erőnél” fogva – is érvényesül passzivitás.

Ami végül az érzelmi élet rétegeinek kölcsönös meghatározottságát illeti, érdemes még kitérnünk Max Scheler rétegződéselméletére. Scheler szerint az érzelmeknek négy alapvető rétege van, és mindegyik réteg egy megfelelő értékszinttel áll korrelációban.²⁰⁹ A négy nagy szint a következő: 1) érzéki érzések (pl. egy bizonyos íz, elemi fájdalom- vagy örömrétegek); 2) testérzések vagy vitális érzések (általános egészség, jóllét, vagy éppen betegség, rosszullet, fittség, érezni, hogy energikusak vagyunk, stb.); 3) tisztán lelki érzések (tisztá érzések; pl. eufória, boldogság, rokonszenv, ellenszenv, szomorúság, stb.); 4) szellemi vagy spirituális érzések (személyiségérzések; melyek pl. a szentség vagy szentségtelenség, az isteni vagy az eszményi tapasztalata alapján ébrednek bennünk, és amelyek önmagunkon túl ragadnak bennünket).²¹⁰ Schelernél azonban nem egy alulról felfelé építkező hierarchiáról van szó, ahol az alsóbb szint létesülése alapozná meg és aktiválná a felsőbb, következő szintet, hanem egy fordított, felülről lefelé ható rendszerről: a legalapvetőbb és legmélyebb szint a szellemi érzések szintje, s ezzel korrelatív módon a személyiség- és spirituális értékek foka, és „*lesugárzódik*” az összes alacsonyabb szintre, áthatja és meghatározza azokat.²¹¹

Összefoglalóan a következőket mondhatjuk: az érzelmek fenomenológiai elemzése azt mutatja, hogy az érzelmek bizonyos rétegekbe rendeződnek, melyek azonban kölcsönösen meghatározzák és befolyásolják egymást, föntről lefelé éppúgy, mint az ellenkező irányban, alulról fölfelé (ahogy az új beáramló érzéseink megváltoztathatják aktuális hangulatainkat, illetve – magasabb szinten – már kialakult, állandósult érzelmi attitűdjeinket is árnyalják, módosítják, új irányba terelhetik őket). Jelen vannak kognícióink háttérében, éppúgy, mint döntéseinkben, cselekedeteinkben és egész viselkedésünkben. Egész érzelmi „háztartásunk” egyetlen egységes rendszert alkot, melyben minden rész kölcsönösen meghatározza és

²⁰⁹ Ebben a tekintetben egyébként elmélete összhangban van Husserlével, aki szintén szoros összefüggést feltételezett az érzelmi és az értékelő, axiológiai aktusok között. (Pl. itt: Husserl 1952).

²¹⁰ Vö. Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. Fordította: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat kiadó, 1979: 500-522.

²¹¹ Scheler 1979: 156.

feltételezi egymást, és éppígy az egész a részeket és a részek az egészt.²¹² Az érzelmek továbbá lényegileg befolyásolják a szubjektivitás összes többi egyéb szektorát és működésmódját.

*

2.3B. A vágy. Hiány vagy afirmáció?

Heidegger és Sartre egyetértenek abban, hogy vannak bizonyos alaphangulatok, melyekben maga a lét tárul fel ilyen vagy olyan módon (saját létem, a világ léte, bizonyos helyzetek, dolgok, személyek léte), s amelyeknek ily módon alapvető szerepük van a tág értelemben vett megismerésben. Ilyen alaphangulat a vágy. A fenomenológiában Sartre volt az egyik szerző, aki központba állította a vágy fenoménjét,²¹³ de aligha állíthatjuk, hogy a vágy filozófiai felfedezése vele kezdődött volna. A filozófia történetében a vágy fogalmának mindig is meghatározó szerepe volt, az ókortól napjainkig. Gondoljunk csak Platón *Lakomájára* vagy a *Phaidroszra*, melyben mind a földi, mind az égi vágy a középpontban volt! Ugyanígy döntő szerephez jutott a vágy – mindenekelőtt mint az istenire irányuló vágyakozás – a monoteista teológiákban, elsősorban a középkori *misztikában*. A modernitás beköszöntével pedig főként olyan szerzőknél, mint Spinoza, Hegel, Nietzsche, majd a 20. századi filozófiában (Sartre, Lévinas, Deleuze, Marion), pszichológiában és pszichoanalízisben (Freud, Lacan).²¹⁴ A vágy értelmezésében két markáns megközelítéssel találkozhatunk: az egyik a vágyat hiányként fogja fel (Platón, Sartre), a másik *affirmációként*, önmagával pozitív visszacsatolásban álló, tehát önmagát erősítő és fokozó folyamatként érti meg a vágyat (Spinoza, Nietzsche, Deleuze). Hegelnél pedig, mint látni fogjuk, a két struktúra összekapcsolásával találkozhatunk.

Az alábbi szekcióban mindenekelőtt a következő kérdésekre keresünk válaszokat: mi az a vágy struktúrájában, ami a fentebbi, első pillantásra egymással ellentétesnek tűnő és egymást kizárni látszó olvasatoknak alapot ad, illetve mi az, ami ezeket az olvasatokat felkínálja? Miben áll a vágy kognitív (a megismerésben szerepet játszó) és egzisztenciális jelentősége? Ezzel összefüggő kérdés az is, hogy a vágy mint alaphangulat²¹⁵ hogyan befolyásolja a létezés „alsóbb” és „felsőbb” regisztereit, tehát az egészen elemi vitális szférát és a legmagasabb intellektuális, spirituális és interszubjektív szférákat.

²¹² Az „érzelmi háztartás” fogalmához közelebről: Heller Ágnes: *Az ösztönök – Az érzelmek elmélete*. Budapest: Gondolat kiadó, 1978: 365-383. Ugyanebben a műben erősen ajánlom Heller Ágnes fenomenológiai jellegű fejtegetéseit az érzelmek jelenségéről. Mindenekelőtt: 138-198.

²¹³ Mindenekelőtt *A lét és a semmiben*. Ehhez ld. még: Tengelyi 2007: 225-236.

²¹⁴ Ld. Tengelyi 1998: 313-330, uő. 2007: 225-236. Ki szeretném emelni ebben a kontextusban Szabó Zsigmond csodálatos, megvilágító erejű tanulmányát: „A libidó antinómiája”. In uő.: *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012: 109-132.

²¹⁵ Amennyiben alaphangulat. Az is teljesen legitim kérdés, hogy valóban alaphangulat-e a vágy, és mi teszi azt alaphangulattá, amennyiben így van?

A vágytal kapcsolatban ugyanazt elmondhatjuk, mint korábban az ösztönről: a filozófiatörténetben végighúzódik az „égi” és „földi” vágy közti különbségtétel, Platóntól egészen napjainkig, úgy is mint (*par excellence*) vágy és mint szükséglet közti különbség. Platón kapcsán leginkább arra szokás emlékezni – *A lakomából* –, hogy Erósz híján van jósnak és a szépségnek, ezért is törekszik ezekre. Nem éppen gonosz és csúf, hanem a végletek között helyezkedik el félúton, mint akinek lényegéhez tartozik az örökös köztes-lét, az állandó úton-lét. Éppígy – Diótíma elbeszélése szerint – Erósz félúton van halandók és halhatatlanok között, mint *daimón*. Ez a leírás egyértelműen a vágnak hiányként történő értelmezései közé tartozik. Ugyanakkor a *Phaidroszban*, olvasatom szerint, tetten érhető a vágnak az önmagát erősítő, elmélyítő és felfokozó jellege is, az istenek által küldött a halandókra bocsátott elragadtatottság, a *mania* hatását tárgyalva, amely önmagunkon túl visz bennünket, az égi világ felé, működése közben kiteljesedve és egyre erősödve.

Arisztotelésznél egyfelől ott vannak azok a döntően az állati létmódhoz tartozónak ítélt ösztönök, amelyeken szerinte uralkodnunk kell ahhoz, hogy érényes életet élhessünk. Másfelől azonban ott van a tudásvágy, amely Arisztotelész szerint az emberi létezés lényegét konstituálja, amelynek igazából embervoltunkat köszönhetjük. A középkori keresztény teológiákban ott van az egyik oldalon a bűnbeeséssel keletkező, Ádámtól és Évától örökölt bűnös hajlam, a földi vágyak, másfelől az égi vagy mennyei szféra felé irányító szeretet, az Istennel való misztikus egyesülésre ösztökélő égi vágy is. A modernitás szekularizált antropológiájában szintén megtaláljuk ezt a kettősséget. Hobbes-nál (*Leviatán*) az embert alapvetően három erő mozgatja: a fájdalom elkerülésének ösztöne, az örömszerzés ösztöne és végül a becsvágy, amelyből Hobbes a szellemi motivációkat eredezteti. Spinoza antropológiája jóval derűsebb és optimistább, mint Hobbes-szé. Nála a becsvágy is igazából olyan szenvedély, mely hatóképességünket, a *conatus*-t csökkenti, és ezzel szemben megvan bennünk az a nagyszerű vágy, hogy „jót tegyünk másokkal” és hogy „az ész vezetése szerint” éljünk, ami Spinozánál valóban alkalmas arra, hogy növelje cselekvőképességünket.²¹⁶

Spinoza szerint a vágyak kétféleképpen is megnyilvánulnak, illetve – Tengelyi László megfogalmazásával – magában a vágyban egy *hasadáseseménnyel* találkozhatunk.²¹⁷ A vágy megnyilvánulhat mint *passio*, mint szenvedély, és úgy is, mint *actio*, mint cselekvés. A *passióban*, illetve szenvedélyben a vágy egy inadekvát ideának van alávetve, és ez a típusú vágy alapvetően *önállótlan*ná teszi az embert. Az *actió*ként, cselekvésként működő vágyban ezzel

²¹⁶ Vö. Spinoza: *Etika*. Budapest: Magyar Helikon kiadó, 1969: 230sk. Fordította: Szemere Samu. Ld. még: Tengelyi 1998:335.

²¹⁷ Tengelyi 1998: 331-343.

szemben az ember egy adekvát ideát követ, és ekkor az ember valóban cselekvő és önálló lény. Ez az utóbbi vágy az, amely képes növelni az ember cselekvőképességét és hatóerejét, amely működése közben folyamatosan önmagát erősíti és fokozza a végletekig. Nézetem szerint ebben a spinozai megkülönböztetésben továbbra is a földi és égi vágy közti különbségtétel él tovább; melynek nyomai még a vágy 20. századi felfogásaiban is jelen lesznek.

Kantnál a vágy teljesen a heterogenitás szférájába tartozik, mellyel szemben áll az ész autonómiája.²¹⁸ Úgy vélem, aki először igazán a proto-fenomenológus szemével vizsgálja meg a témát, az Hegel, aki *A szellem fenomenológiájának* az öntudatról szóló részében olyan megállapításokat tesz a vágyról, melyek a 20. század filozófiájában is erőteljesen fogja éreztetni a hatását; mégpedig olyan szerzőknél is, akikről az ember elsőre ezt kevésbé gyanítaná, mint például a Hegelt talán legfőbb ellenlábásának tekintő Lévinasnál. A vágy először úgy jelenik meg Hegelnél, mint nyers szükséglet, amelyet ki kell elégíteni. A tárgyat a vágyakozásban az öntudat önállónak tapasztalja, amelytől függ, amelyet meg kell szerezni és el kell sajátítani. Az elsajátításban (elfogyasztjuk az ételt) felszámolja a tárgy önállóságát, ugyanakkor a kielégülésben újraterejtjük magát a vágyat, a szükségletet is.²¹⁹ Ez Hegelnél *a rossz végtelen*: egy önmagába záródó kör, amely nem vezet semmi radikálisan újhoz. Radikális újdonság akkor keletkezik az öntudat mozgásában, amikor az öntudat elkezd valami hozzá hasonlóra vágyakozni: *egy másik öntudatra*. A folyamatos szükségletkielégítésben, mondja Hegel, az öntudat soha nem találhat nyugvóponton, végső kielégülésre. Ahhoz egy másik öntudat kell, aki elismeri őt öntudatként. „Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését” – mondja Hegel.²²⁰ Az öntudat egy másik öntudat vágyára vágyik, arra, hogy a másik öntudat órá vágyjon, elismerje önálló öntudatként. Az egymásra irányuló és egymásba hatoló vágyakból jön létre Hegel szerint egy olyan önmagát folyamatosan erősítő, igenlő és fokozó mozgás, mely állandóan eszkalálódik, és amely igazából elindítja a szellem Odüsszeiáját. Ez a jó végtelen Hegel szerint, egy felfelé irányuló spirális mozgás, mely képes állandóan újdonsághoz vezetni, mely folyamatosan termeli az újdonságot. Ez egy valóban önmagát affirmáló és fokozó mozgás.²²¹

A szükséglet hiánystruktúra, a másik elismerésére és vágyakozására irányuló vágy pedig önmagát igenlő és affirmáló erő. Így kapcsolja össze Hegel a vágy kétféle értelmét és felfogását egyetlen struktúrában. Hiány és afirmáció: a vágy színe és visszája. Értelmezésem szerint ez a

²¹⁸ Vö. Tengelyi 1998: 314.

²¹⁹ Hegel 1973: 99-100. Csikós Ella 2008: 75-76.

²²⁰ Hegel 1973: 100.

²²¹ Ezzel kapcsolatban: Marosán: „A végtelenség vágya. A ‘vágy’ fogalma Hegel ‘A szellem fenomenológiája’ c. művében”. In *Különbőség* filozófiai folyóirat, Szeged. 2012: 97-126.o.

kétféle strukturális elem újfent, itt is egymásba játszik. A Másikra irányuló vágyakozásban elemi erővel tör felszínre a Másik távolléte, hiánya. Ugyanakkor a szükségletet is ezer új módon lehet kielégíteni, úgy, hogy abban a tárgy újabb és újabb arcát mutatja meg. A szükségletkielégítésben működő vágy is képes magát a végletekig, sőt a határokon is túlmenően fokozni.

Schopenhauernél a vágy az akarat talán legfontosabb jellemzője. Minden vágyunkban maga az akarat vágyakozik, s ez a vágy az akaratban a minden áron való élni akarásra irányul, arra, hogy életünket fenntartsuk és fokozzuk. *A művészetben ezzel az akarattal fordulunk szembe, meghaladjuk benne az akaratot*, melyet Schopenhauer szerint végső soron csak az aszkétizmussal fogunk tudni kioltani. Nietzsche ezen a ponton tovább lép Schopenhauer vágy- és akaratfelfogásán. Nietzschénél az akarat, a vágy is az élet pozitív oldalának megnyilvánulása; életigenlésként, önmagukat megerősítő és fokozó erőkként fejtik ki hatásukat. A vágy nála tiszta afirmáció. Csakhogy az érett Nietzschénél a művészet is a vágy kiélése, értő megformálása. A művészet nála nem kontempláció, álomba szenderülés, mint Schopenhauernél, hanem a vágyteljesítés, a működés egy magasabb szintje; szintén az élet önmagát igenlő és felfokozó hatalmának manifesztációja. Freud majd részben ehhez a két a szerzőhöz fog kapcsolódni saját tudattalan- és vágykonceptiójának kidolgozása során.

A vágy huszadik századi értelmezői ezekhez a koncepciókhoz, illetve tradíciókhoz fognak csatlakozni. Sartre-nál és Lévinasnál a vágy mindenekeelőtt a Másikra irányul; az interszubjektivitás dimenziójában értelmezendő, miként Hegelnél is. De náluk a vágy elsősorban hiány és transzcendencia. Sartre-nál léthiány; nála a vágyban elsősorban az önmagáért-való semmis és semmítő volta tárul föl. Sartre, aki explicite és pozitív módon is kapcsolódik Hegelhez, a vágyat a Másik iránti vágyakozásként írja le, amelynek azonban nincsen fölfelé irányuló mozgása, pozitív beteljesülése, mint Hegelnél. *A lét és a semmiben a Másikért-való „körtánca”* egy önmagába záródó logikai kört ír le, amelyben egyik mozzanat sem magasabb rendű a másiknál. Nincs előrébb jutás, sem boldog befejezés – csak folyton mardosó, kielégíthetetlen vágy, az önmagáért-való és a Másikért-való lehetetlen fúziója iránt.

Lévinasnál nincsenek olyan „háborús állapotok”, mint Sartre-nál – jóllehet, a vágy (mely Lévinasnál is egy központi gondolat) nála is hiányként és transzcendenciaként mutatkozik meg, ami túlvisz bennünket önmagunkon; túlhajt az „ugyanaz azonosságán” a „Másik mássága” vagy a „teljesen más” felé. Lévinas szembeállítja a vágyat a szükséggel (ez egy hegeli motívum – jóllehet nála egyébként Hegel a nagy ellenfél). A szükség az „ugyanaz azonosságán” belül tart bennünket. A vágyban a Másik végtelensége ad hírt magáról, a Másik arca az, ami felkelti bennünk a metafizikai vágyat. Noha a vágyban a Másiknak való eredeti kitettségünk

tapasztalatával szembesülünk, a Másikhoz való viszony, amennyiben autentikusan fogjuk fel, Lévinasnál mégis egy alapvetően *békés* jellegű kapcsolat. Mindig úton vagyunk a Másik felé (a Másik a végtelenül távoli lény); de ez az úton-lét akkor autentikus (a vágy akkor normális és nem torz), ha a Másikat engedjük lenni, ahogyan az lenni szeretne, és nem akarjuk birtokolni, nem akarunk uralkodni felette.

Gilles Deleuze ezzel szemben egy másik tradícióhoz, értelmezési vonulathoz kapcsolódott. A vágy nála úgy jelenik meg, mint immanencia és afirmáció. Ennek során mindenekelőtt Spinozára, Nietzsche-re és Bergsonra támaszkodik. Deleuze a világot erőcentrumok harcaként mutatja be; és a vágy önmagát fokozó erőhatásként nyilvánul meg az emberben, illetve általában az érzőlényekben. A vágy emberi megnyilvánulásait Deleuze egy társadalom-, illetve, közelebbről, kapitalizmuskritikába ágyazza bele. A vágy önteremtő, kreatív, és az ember lényegi képessége – mondja. Azonban a polgári társadalom, a tőkés termelési rend, lefojtja az emberben a vágyat. Megpróbálja azt külső hatalmi érdekeknek megfelelően kialakított mederbe terelni. A modern pszichológia és pszichiátria, állítja Deleuze és Guattari az *Anti-Ödipuszban*, ennek intézményeként működik: kezelhetővé, társadalmi elvárásoknak megfelelően illedelmessé alakítani a vágyat azokban az emberekben, akikben a vágy „rakoncátlankodik”.²²² A feladat azonban, meggyőződésük szerint, az lenne, hogy mindenkiben felszabadítsák a vágyat, és engedjék, hogy a vágy a maga módján fokozza magát a végletekig.

A közelebbi fenomenológiai vizsgálat azt mutatja, hogy a két struktúra (hiány és afirmáció) nem zárja ki egymást, hanem komplementer módon összetartoznak. A vágy nem csupán a vágyteljesítés, önmagát valóban afirmálni és folyamatosan fokozni képes folyamata, és nem is csak vágytermelés, hanem vágyakozás valamire, amit el kell érünk, amivel nem vagyunk teljesen egyek. A vágnak célja van; benne megmutatkozik valami túlsó vagy transzcendens. Van egy cél, amely hajtja a vágy mozgását, ami motiválja a vágyat; egy cél, ami még nem közvetlenül itt van, hanem ott; vagy talán egyenesen elérhetetlen. Ugyanakkor mozgása során vagy a kielégülés, a vágyteljesítés során a vágy képes önmagát fokozni, erősíteni, elmélyíteni. A vágy a mozgásban – akár a puszta vágyakozásban, akár a vágyteljesítő képzetekben vagy a tényleges kielégülésben – képes újabb, mélyebb, erőteljesebb, alkalmasint szofisztikáltabb, összetettebb formákat ölteni.

²²² Gilles Deleuze és Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie I : L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972.

2.4. Tudattalan

A tudattalan problémája egyike a kortárs fenomenológia – és általában a kortárs filozófia – legintenzívebben vizsgált kérdéseinek. A jelen kötet kontextusában mindenekelőtt a konkrét cselekvés – és persze tapasztalat – tudatos és tudattalan feltételeinek szempontjából releváns a számunkra. Látni lehet azonban, hogy ismét egy olyan kérdéssel van dolgunk, amelynek gyökerei mélyen a filozófiatörténet korábbi korszakaiba nyúlnak vissza. Legkésőbb a modernitás kezdeteinél világosan artikulálódott a probléma. Noha a modern, döntően a kartéziánus paradigma hatálya alá tartozónak gondolt filozófiát éppen azzal szokták vádolni, hogy a tudattalan fel sem vetődött ott, és ez a kérdéskör, mint néhányan vélik, először igazából a romantikában jelent meg, ez az elképzelés azonban távolról sem felel meg a tényeknek. A 17. században már létezett a tudattalan mentális tartalmakra vonatkozó felfogások hagyománya. Amikor a 20. században, mindenekelőtt a freudi pszichoanalízissel, ez a problémakör a szélesebb filozófiai érdeklődés és általában a köztudat homlokterébe került, akkor ez a terület már több évszázados, rendkívül gazdag tradícióval rendelkezett.

A „kartéziánus elme” már születése pillanatában sem rendelkezett azzal az áttetszőséggel, amelyet később neki tulajdonítottak. Descartes már akkor tisztában volt a tudattalan fenoménjével, amikor nekilátott kidolgozni a „gondolkodó szubsztanciára” vonatkozó elképzeléseit. Egy levélben a szerelem érzését potenciálisan motiváló tudattalan indokokról ír.²²³ Hobbesnál szintén nem tudatosuló képzetekről, imaginációkról esik szó.²²⁴ Spinozánál beszélhetünk az emberi cselekvés nem tudatos mozgatórugóiról, homályos, kevésbé tudatosított ideákról.²²⁵ Amikor Leibniz elkezd beszélni „apró észleletekről”, a tudatosság szintjét el nem érő tapasztalatokról, akkor ennek a gondolatkörnek már kialakult hagyománya van.

Vizsont kétségkívül jogos azt állítani, hogy a tudattalan jelensége a romantika korában került a filozófiai diskurzus középpontjába. A romantika, mint a Felvilágosodás alapvető eszményeit – vagy legalábbis egyik-másik lényegi koncepcióját – megkérdőjelező, azokkal szembeforduló áramlat, a racionális gondolat és attitűd egyeduralmával szembeni szkepszis jegyében kezdett el foglalkozni egyre intenzívebben a tudattalan jelenségeivel. A romantika

²²³ Vö. Matthew C. Eshleman: “The Cartesian Unconscious”. In *History of Philosophy Quarterly* 2007 (24): 169-187. Ld. továbbá: Henri F. Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books, 1970: 523.

²²⁴ Ehhez különösen: Boros Gábor: „Hobbes az imaginációról”. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Kiss Andrea-Laura, Bognár László: *Imagináció a filozófiában. Hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*. Budapest: L’Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2016: (különösen) 49skk.

²²⁵ Úgy vélem, a spinozai szövegek alapján ennek a kijelentésnek akkor is van bizonyos létjogosultsága, ha ezt a kérdést – hogy van-e tudattalan tudat Spinozánál – heves viták övezik. Vö. Oberto Marrama: “Consciousness, ideas of ideas and animation in Spinoza’s Ethics”. In *British Journal for the History of Philosophy* 2017, vol. 25, No. 3: 506–525.

idején a tudattalan úgy is megjelent mint ösztönös cselekvés és alkotás, és úgy is, mint konkrétan tudattalan, nem tudatosuló képzetek tartománya. Így például a romantikában nézetem szerint minimum társutasnak számító Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* c. művében végig öntudatos és öntudatlan természet dialektikájának különböző pontjait és megvalósulási formáit tárgyalja, hogy a mű végén eljusson ahhoz a következtetéshez, mely szerint a filozófiának vissza kell térnie oda, ahonnan vétetett: a mítosz és a poézis óceánjába.²²⁶

A részben a romantikával – Schopenhauerrel – párhuzamosan jelentkező, részben a romantikából kinövő életfilozófiai áramlatoknál a tudattalan végig egy fontos téma maradt; Schopenhauertől kezdve, Eduard von Hartmannon és Nietzsche át, Bergsonig, Ludwig Klagesig, és a tudattalan 20. századi filozófusaiig, illetve a részben pontosan ezekből a tendenciákból kibontakozó modern pszichológiáig és pszichoanalízisig.²²⁷ Ezek a koncepciók a modernitás és speciálisan a felvilágosodás mechanisztikus szemléletmódjával szemben az előtérbe emelt dinamikus *életfogalom* közelebbi elemzéseiből és részletezéseiből fejlődtek ki. Ezen megközelítésmódok szerint a valóság legalapvetőbb karaktere az *elevenség*, illetve a dolgokat összekötő és a dolgokon keresztül mindenkor megnyilvánuló *élet*. Minden élőlényt, minden szubjektumot ez az eredeti erő tart működésben és mozgásban. Ez az életfogalom náluk – a romantika, majd az életfilozófia gondolkodóinál – a transzparensnek gondolt kartéziánus tudat kritikájának is számított. Az élet alsóbb rétegeit náluk homályos, át nem világított, a reflexió számára csak korlátozottan, illetve adott esetben csak közvetetten hozzáférhető ösztönök és képzetek alkották. Ez jelentette náluk egyszersmind a *tudattalan* tartományát.

A romantika gondolkodói és társutasai közül az élet fogalmát sokan pozitívan ragadták meg, mint alkotó, építő életet. Nézetem szerint alapvetően ez a helyzet például a fiatal Hegelnél, Schellingnél és Hölderlinnél. Az életfilozófusok közül sokaknál azonban éppen az élet sötétebb, romboló, agresszívabb oldala volt a hangsúlyos – ők a vetélkedés, az agresszió, illetve a cseppet sem békés formában megnyilvánuló szexualitás módján megnyilvánuló életet helyezték a középpontba. Ez volt a helyzet Schopenhauernél, Nietzsche-nél, Eduard von Hartmannnál – és az ő nyomukban a pszichoanalitikus elméletet kidolgozó Freudnál, akinél helyenként nem kevésbé sötét emberképpel találkozunk, mint az előbbieknél.

A kultúra, ezen életfilozófiai megközelítés hangadóit szerint, épp úgy jelent meg, mint egy szabályozó rendszer, mely még a kultúra előtti ember ezen vad, a társadalmat leromboló

²²⁶ Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest: Gondolat kiadó, 1983. Fordította: Endreffy Zoltán.

²²⁷ Ehhez: Marosán: „A romantikus életfogalom recepciója a német életfilozófiában”. In *Filológiai Közöny* 2020.

ösztöneit és tendenciáit megfékezte, artikulált, a hosszútávú és kevésbé erőszakos együttélést elősegítő mederbe terelte. Az együttélést gyengítő, vagy egyenesen szétromboló viselkedést kezdetben brutális büntetésekkel torolták meg, később a kulturális normák belsővé váltak, belső szabályozó rendszerként működtek. Ennek során az antiszociálisnak ítélt viselkedés háttérben álló, alkalmasint ösztönszerűen felmerülő képzetek és késztetések a tudatosság felszíne alá süllyedtek, létrejött, illetve elmélyült a kultúra révén egy mélységi dimenzió.²²⁸ Ezek a fejtegetések persze a maguk korában inkább spekulatívák voltak, mint konkrét empirikus adatok kellőképp nagy tömegével megtámogatott, tudományos igényű kijelentések. Azóta azonban a tudattalannal kapcsolatos pszichológiai és pszichoanalitikus kutatások helyenként visszaigazolták az arra vonatkozó elképzeléseket, hogy a kultúra komoly szerepet játszott az emberi értelemben vett tudattalan kialakulásában, és hogy a kultúra részben pontosan olyan szabályozó rendszerként jött létre, amilyenként még inkább spekulatíván gondoltak rá a 19. században az imént említett teoretikusok.

A tudattalannra vonatkozó konkrét empirikus, egyre növekvő mennyiségű dokumentált adaton és kísérleten nyugvó kutatások a huszadik században kezdődtek el. Lehet és kell vitatni Freud, majd Jung, és követőik, kollégáik elméleteinek bizonyos részleteit, illetve akár az általános struktúra egészét is, de tény, hogy ebben korban és részben bizonyosan velük indultak el olyan vizsgálódások, amelyek révén egyre többet megtudhattunk a tudattalan szerkezetéről és specifikus működési mechanizmusairól, ahogy az is tény marad, hogy Freud és Jung megtermékenyítőleg hatott nem csak az egész 20. és 21. századi pszichológiára, hanem a pszichológián kívül egy sor humántudományos területre, sőt, a művészetekre is intenzív hatást gyakorolt.

Az tehát, hogy a tudatosság kérge alatt mentális tartalmak és összetett folyamatok sokasága húzódik meg, sőt, hogy igazából tudattalan jelenti a lelkiélet mélységi rétegét, mellyel szemben a tudatosság csupán a felszínt jelenti, Freudék korára már evidenciának számított – legalábbis amikor Freud és tanítványai felléptek, a tudattalannak már széles körben elterjedt, számos különböző formában megtalálható koncepciói léteztek.²²⁹ Viszont ekkor indulnak el olyan kutatások, módszertanilag is tudatos szisztematikus tudományos vizsgálódások, melyek során elkezdik rendszeresen összegyűjteni a különböző, a téma szempontjából releváns eseteket,

²²⁸ Ehhez: Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011: 19-45.

Továbbá: Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap kiadó, 1996. Fordította: Romhányi Török Gábor.

²²⁹ Ehhez: Ullmann: „Hogyan működik a tudattalan?”. In *Working Papers in Philosophy* 2017/2.

Hyperlink: https://fi.btk.mta.hu/images/2017_02_ullmann_tamas_hogyan_mukodik_a_tudattalan.pdf (Utolsó letöltés ideje: 2020. szeptember 6.).

dokumentálják, elemzik őket, és ennek alapján próbálnak következtetni a tudattalan természetére, szerkezetére, valamint vele kapcsolatban felállítani különböző hipotéziseket. Ezek a vizsgálatok elég jól megerősítették azt az irányadó elképzelést, mely szerint a kultúra kialakulása döntő befolyást gyakorolt a specifikusan emberi jellegű tudattalan fejlődésére és formálódására; hogy a tudatban valóban jelen vannak olyan elhárító és védekező mechanizmusok, mely az én integritását fenyegető gondolatokat, késztetéseket, tapasztalatokat, a traumák emlékeit a tudatosság felszíne alá szorítják.

Freud, Jung és a követői alapvetően a tudattalan – és vele összefüggésben a tudatos – naturalista elméleteit alkották meg; döntően a természettudományos vizsgálódások horizontján mozogtak. Freud bevallottan és explicit módon a tudattalan természettudományos elméletét szerette volna megalkotni.²³⁰ Jung Freudnál lényegesen nyitottabb volt a spirituális motívumokra, általában a spiritualitásra,²³¹ de Jung is jellemzően a természettudományos módszerhez és szemlélethez szeretett ragaszkodni. A tudattalan értelmezésében Freudnál inkább a *biológiai meghatározottság* motívuma, az elfojtott ösztönkésztetésekből eredő képzetek és az elfojtó mechanizmusokat érvényesítő cenzúra, illetve felettes én terminusaiban kifejtett tudattalan-fogalom volt a meghatározó. Jungnál ezzel szemben inkább a tudattalan kulturális és kollektív aspektusa, a generációkon átöröklődő, és az egyéni tudat mélyére süllyedő, s ezen keresztül az egyéni életet mégis folyamatosan meghatározó szimbólumok és archetípusok rendszereként működő tudattalan eszméje volt a hangsúlyos. Igaz ugyan, hogy Freudnál nem csupán jelen van a tudattalan kulturális és kollektív oldala, mint Jungnál, hogy tehát a kollektív tudattalan nem Jung kizárólagos felfedezése; gondoljunk csak a „felettes én” freudi fogalmára, mely nem más, mint pontosan a tudattalan szociokulturális vonatkozása! De a kollektív tudattalan koncepcióját módszertanilag tudatosan, kellően szisztematikusan és részletgazdagon Jung dolgozta ki; egy egész életművet építve e gondolat köré. Freudnál a tudattalan individuális modellje volt a középpontban.

Akár individuálisan, akár kollektív módon ragadták meg és írták le a tudattalant, az elméletet mindenképpen a természettudományos világszemlélet keretei között helyezték el – mind Freud, mind Jung, és követőinek jelentős többsége. Ily módon egy alapvetően naturalista elméletről volt szó náluk. A husserli megközelítés ezzel szemben egy kifejezetten anti-naturalista felfogást szeretne nyújtani, a tudattalan *transzcendentális* értelmezésével, melyet

²³⁰ Ehhez: Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza. (Tanulmányok és esszék a pszichoanalitikus antropológiáról és beszédmódról)*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem—L'Harmattan kiadó, 2014.

²³¹ Ld. pl.: Szummer Csaba: „Éj anyánk: Jung völksich miszticizmusáról”. In *Múlt és Jövő*, 2013/4 (24): 90-108.

leválasztunk minden naturalista interpretációról és vonatkozásról, és melyet a radikális immanencia síkjára helyezünk.²³²

Ahogy e munka korábbi kötetében utaltunk rá, Husserlnél a tudattalan jelen volt egyfelől úgy, mint a feledés mélyére lesüllyedt, ily módon tudattalanná vált képzetek rezervoárja, illetve mint a passzív szintézisek tartománya.²³³ Husserlnél azonban nem csak ily módon volt jelen a tudattalan, hanem – másfelől – a pszichoanalízis felfogásához közeleső formában is,²³⁴ melyet az *ösztön* husserli fogalmából kiindulva érthetünk meg közelebbről. Arról van szó, hogy Husserl szerint az ösztön alapvető szerepet játszik az identitás különböző rétegeinek konstitúciójában: így a döntően biológiailag meghatározott, mindenekelőtt a fizikai értelemben vett (fenomenológiai tekintetben: a testi önkonstitúció szintjén értett) létezés fenntartásában. Husserlnél azonban vannak kulturális, spirituális ösztönök is, melyek a létezés szociális, kulturális konstitúciójáért felelnek, vagy legalábbis ezen, magasabb szinten artikulálódó identitás konstitúciójában töltenek be nélkülözhetetlen funkciót. A társadalmi térben időről-időre előfordulhatnak és elő is fordulnak olyan fejlemények, melyek során az önkonstitúció különböző, az ösztönintencionalitás eltérő fokaihoz tartozó szintjei ellentmondásba kerülnek egymással, és ilyenkor bizonyos ösztönkésztetéseket, és az általuk eredményezett képzeteket a szubjektum a tudatosság felszíne alá szorít vissza. A különböző szintű önkonstitúciós módok közti összeütközésekből fenomenológiai módon értett traumák, törések jöhetnek létre a transzcendentális értelemben megragadott szubjektumban.

A vágy és a realitás közti hasadás a fenomenológia, az immanencia síkján ugyanúgy – Husserl szemszögéből pontosabban és megalapozottabban – értelmezhető, mint a naturalisztikus módon kifejtett pszichoanalízisben, mint Freudnál, Jungnál és követőiknél. Mivel Husserlnél az önkonstitúció végső soron egy interszubjektív közösségbe csatornázik be minket, mely önmagát egy világgal korrelációban konstituálja, bizonyos módon történeti, kollektív világban-benne-létként, ezért – a jungi pszichoanalízis kollektív tudattalanjára utalva – Husserlnél is beszélhetünk kollektív képzetekről és traumákról, melyek nemzedékről-nemzedékre öröklődnek, az interszubjektív, az intra- és intergenerációs kommunikáció révén.

Tudatos és tudattalan egymásra vonatkoztatott értelmezésében ugyanazzal a cirkularitással találkozhatunk, mint a lelki, illetve szellemi élet minden más területén. A két fogalmat és jelenségterületet csak egymásra vonatkoztatva tudjuk értelmezni, a két fogalom egymásból

²³² Ehhez: Marosán: „Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán”. In *Magyar Filozófiai Szemle*, 2021 (65/1): 65-85.

²³³ Marosán 2020a: 106-113.

²³⁴ Marosán 2021.

nyeri értelmét, a két fenoménszféra egymással elválaszthatatlan összefüggésben jelenhet csak meg. Megkockáztatható (és erre egy fenomenológiai mélységi elemzés is fényt deríthet), hogy tudatos és tudattalan egymással strukturális összefüggésben jött létre az *érzékenység és az ingerlékenység* egy olyan kezdetleges formájából, mely megelőzte mindkét jelenszférát, és mindkettőnek kezdeteként és eredeteként szolgált, és amit *proto-tudatnak* is nevezhetünk.

Tudatos és tudattalan viszonyát tekintve azt találjuk, hogy a kettő között folyamatos kommunikáció zajlik, és a kettő kölcsönösen feltételezi egymást. Szigorú értelemben vett tudattalan csak egy tudatos visszajaként és mélységi dimenziójaként jelenhet meg, tudatos pedig hasonlóképpen csak tudattalan struktúrák és tartalmak hátterén tud felbukkanni. A tudatos tartalmak folyamatosan átkerülnek a tudattalanba, illetve a kifejezett, tudatos és figyelmes észlelés felszíne alatt olyan módon is kapcsolatban vagyunk a világgal, melynek tartalmi nem is tudatosulnak (beszélhetünk tudattalan tapasztalatokról);²³⁵ másfelől pedig a tudattalan tartalmak különböző módokon állandóan kifejeződnek tudatos tapasztalatainkban, gondolatainkban és cselekedeteinkben. A tudattalan tartalmak, mint arra már Freud is ráirányította a figyelmet,²³⁶ többek között álmokban, *szimbólumok* formájában is kifejezésre jutnak – szimbólumok módján, melyek már maguk is kulturális képződmények.²³⁷

A tudattalan a cselekvés során is végig jelen van, minden egyes cselekedetünkben. Gondolhatunk itt arra, hogy bizonyos – alkalmasint egészen komplex – cselekvéssorokat teljesen anélkül végzünk el, hogy akár a legcsekélyebb figyelmet is fordítanánk rá. De az előre eltervezett, tudatosan megfontolt és szándékosan irányított cselekedeteinket is kisiklathatják tudattalan motívumok, mechanizmusok; illetve tudatos döntéseinkre is mindig hatással van a tudattalan szférája. A testi, fiziológiai és tudattalan hatások azonosításából sokan érvet kovácsoltak a szabad akarat ellen, mondván, döntéseinket egészében véve a tudattalan birodalma határozza meg, tudatos döntéseink maguk sem mások, mint a tudattalan sajátos kifejeződési módjai.²³⁸ Ez azonban nem szükségszerűen van így.

A mentális szféra, ahogy láttuk, eleve lényegileg egy tudattalan és tudatos részszféra együtteseként jelenik meg.²³⁹ A szabadság a tudatos döntések autonómiájában áll. A tudatos csak a tudattalannal összefüggésben tud megjelenni. A tudattalan semmiképp sem iktatja ki a

²³⁵ Vö. pl.: Christopher Chabris és Daniel Simons: *A láthatatlan gorilla. Avagy hogyan csapnak be minket az érzékeink*. Budapest: Magnólia kiadó, 2011. Fordította: Hodász Eszter.

²³⁶ Sigmund Freud: *Álomejtés*. Budapest: Helikon kiadó, 1985. Fordította: Hollós István. A fordítást átdolgozta: Meller V. Ágnes.

²³⁷ Ezzel arra szerettem volna utalni, hogy Freudnál a tudattalan működési mechanizmusainak leírásában a kezdetektől fogva központi szerepet töltött be a kulturális szféra, illetve a kulturális tényező.

²³⁸ Schopenhauer és Freud is deterministák voltak.

²³⁹ Felvethetnénk persze egy önmaga számára tökéletesen és maradéktalanul transzparens tudat lehetőségét, jelenlegi ismereteink szerint azonban ez semmiképpen sem egy emberi tudat volna

szabadságot, hanem lehetővé teszi azt, és a szabadság – mint szabad, tudatos döntés – maga is feltételezi a tudattalant.²⁴⁰ A tudattalan artikulálja a tudatos autonómia mozgásterét, kialakítja annak sajátos struktúráját, és nem számolja fel az autonómiát. Csak a tudattalan által születhet meg emberi autonómia. A tudatosság csak a tudatalatti mélységi életének felszínén tud megjelenni; tudatos döntéseinket viszont nem tudatalatti mechanizmusok hozzák meg helyettünk, hanem mi magunk; és mindig dönthetünk másképpen is, mint ahogy döntöttünk. Tudatos döntéseinket a szubjektum egésze hozza meg; és a tudatos döntések relatív autonómiáját, és a döntéseinkért viselt felelősséget nem számolja fel az, hogy ezekre hatással van a tudatalatti. Az, hogy „hatással van rá”, nem azt jelenti, hogy „determinál”. Mindig, minden helyzetben rendelkezünk bizonyos fokú autonómiával, és ez a bizonyos fokú autonómia csak a tudattalan tartomány bázisán tud megjelenni és működni.

A cselekvés szabadsága tudattalan és tudatos együttműködéséből és kommunikációjából születik meg.

2.5. Öntudat és reflexió

A reflexió fogalma vörös fonálként húzódik végig a modernitás kezdeteitől napjainkig a filozófiai diskurzuson – mint ami számos értelmezés szerint a megismerés megkerülhetetlen eszköze, néhány megközelítés szerint viszont egyenesen magának a tudatnak lényegi, nélkülözhetetlen mozzanata. Alapvető kérdés ebből a szempontból az is, hogy miként értelmezzük a reflexió fogalmát; illetve, hogy milyen viszonyt tételezünk fel tudat, öntudat és reflexió között, hogy közelebről milyen viszony van öntudat és reflexió közt.

A reflexió jelensége és problémája központi jelentőséggel bírt a modern filozófiában, Descartes-tól kezdve, a kartéziánus tradícióban és azután is. Mivel az újkori filozófiában sokak számára a tudat tűnt fel a kétségtelen bizonyosság szférájaként, ezért a reflexiónak is megalapozó jelentősége lett a tudás egész elmélete tekintetében, mint ami képes feltárni a tudat szerkezetét, ugyanazzal az abszolút bizonyossággal, mely magának a tudatnak önmaga számára való jelenlétét, megnyilvánulását is jellemzi. A reflexió itt úgy jelent meg, mint a tudat önmegfigyelése, mint öneszmélés. Azonban, ahogy említettük, a reflexió úgy is jelen volt ebben a diskurzusban, mint ami tulajdonképpen a tudat szerkezetének lényegi alkotóeleme; vagyis a tudatot lényegileg reflexív tudatként fogták fel. Ez az utóbbi megközelítés a tudatnak egy olyan felfogására utalt, mely szerint a tudat folyamatosan monitorozza, megfigyeli önmagát.

²⁴⁰ Az előbbi lábjegyzetnek megfelelően: egy teljesen transzparens tudat szabadsága semmiképpen sem egy emberi értelemben vett szabadság volna.

Ezen interpretáció szerint a tudat, miközben a tőle különböző jelenségekre irányul, egyúttal állandóan és kifejezetten megfigyeli önmagát is, önmagára is reflektál. Kantnál az öntudat jelensége az önreflexió kifejezett aktusából származik. Fichte ezt az értelmezést bírálta, és a kiindulópontnak egy, a reflexiót megelőző implicit öntudatot tett meg – egy olyan megfontolást, mely később a fenomenológiai tradícióra is nagy hatással volt.²⁴¹ Brentanónál még megtaláljuk azt az elképzelést, mely szerint a tudatnak primer tárgya a tőle különböző tárgy, amire irányul, szekunder tárgya azonban önmaga, ami még – nézetem szerint – bizonyos formában a reflexió egy ilyen újkori felfogásának némely vonását őrzi. E nézet kritikájaként olyan szerzőknél, mint Sartre, illetve Dan Zahavi, valamint – többek között – Manfred Frank és Dieter Henrich, azzal a legalább Fichtére visszanyúló nézettel találkozunk, mely szerint a tudatnál a reflexió egy kifejezett, nem mindig működésben lévő aktus, amely megszakítja a tudat természetes menetét; és a tudat természetes állapotához nem egy tematikus reflexió, hanem egy implicit, prereflexív és pre-tematikus *öntudat* tartozik. A tudat számára nem csak a világ, hanem önmaga is kezdettől fogva, implicit és prereflexív módon *feltárult*.

Ezek a kérdések szükségképp továbbvezetnek bennünket reflexió és öntudat viszonyának a vizsgálatához. Úgy gondolom, hogy ami a kartézianus hagyomány reflexió-fogalma, melyet a romantikus, majd később életfilozófiai és fenomenológiai-hermeneutikai tradícióban bíráltak, a reflexió egy magasabb rendű formájára utal; egy kifejezetten végrehajtott aktusra, mellyel a tudat önmaga tárgyává teszi magát. Amennyiben viszont a reflexió tágabb értelmét vesszük szemügyre, mely szerint a reflexió a tudat önmagára való visszahajlása, önmagában való „tükröződése”,²⁴² akkor azt látjuk, hogy a reflexió egy kezdetlegesebb, elemibb formájához jutunk, mely szervesen összefonódni látszik, sőt, bizonyos pontokon azonosnak tűnik magának az öntudatnak a fogalmával. Ezt találjuk meg már Fichte öntudat-fogalmában is, később a fenomenológiai mozgalom olyan klasszikusainál, mint Sartre és Merleau-Ponty; és a testileg meghatározott tudat fenomenológiai vizsgálata – meglátásom szerint – arról győz meg bennünket, hogy a tudat állandóan monitorozza, kontrollálja saját testi jellegű működéseit is; saját fenomenális, testi jellegű megnyilvánulásaihoz is egy implicit, nagyon finom módon artikulált öntudat, illetve reflexív viszony fűzi a tudatot.²⁴³ Amikor Dan Zahavi kritizálja azt a

²⁴¹ Vö. pl. Manfred Frank: “Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre”. In uő. (szerk.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 413-599.

²⁴² A jelen kontextusban a „tükröződés” fogalmát csak nagyon metaforikus értelemben használom, a tudatnak a világhoz és önmagához fűződő dinamikus viszonyának kifejezésére.

²⁴³ Ehhez: Timothy Mooney: “Merleau-Ponty and developing and coping reflectively”. In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 17. (2019): 59-76.

felfogást, mely szerint a tudat önmagához való viszonya lényegileg reflexív volna,²⁴⁴ akkor úgy vélem, hogy kritikájának valódi tárgya a reflexió egy szűkebb fogalma, egy magasabb rendű formája – illetve az nézet, hogy a tudat szüntelenül ezen szűk értelemben vett reflexió módon viszonyulna önmagához .

Noha a romantikában egyebek mellett a modernitás reflexió-fogalmát azért kritizálták, mert úgy tűnt, az a fogalom végtelen regresszusokhoz és körkörösségekhez vezet,²⁴⁵ a figyelmesebb fenomenológiai elemzés hasonló körkörösségeket tárhat fel a tudat működésében, a tág értelemben vett reflexió, illetve az öntudat formájában jelentkező, önmagára irányuló viszony szerkezetében. Azt találjuk, hogy a tudat nem csupán a tudattalanhoz való viszonyában, hanem önmagához, illetve önmaga tudatos jelenségeihez való kapcsolatában is körkörös, illetve kölcsönösen függő strukturális viszonyok formájában működik és működhet.

Noha úgy tűnhet, hogy a reflexió és az öntudat fogalma nagyon hasonló jelenségekre utalnak, a közelebbi, figyelmesebb elemzés alapvető különbségeket tár fel közöttük. Talán a legszembeötlőbb különbség, hogy az öntudat *tudatmódot*, illetve *-típust*, továbbá a tudat sajátos irányultságát jelöli. Típus, állapot. A reflexió pedig *aktus*, amit a tudat többé vagy kevésbé kifejezett módon végrehajt. A második nagy különbség, mint annak bizonyos részleteit hamarosan látni fogjuk, hogy az öntudat szemmel láthatóan, evidensen a tudatosság szférájába tartozik. Megkockáztatom: nincs tudattalan öntudat. Ezzel szemben a reflexió, mint azt megpróbálok megmutatni, végbemehet a tudattalan szférájában is.

További lényegi különbséget állapíthatunk meg a két jelenség időbeli karakterében. Az öntudat a tudat önmaga számára való feltárultsága, önmagára való nyitottsága – ez lényegileg a *jelen* dimenziójához kötődik. Az implicit öntudat egyfolytában és „mindenhova” elkíséri a tudatot; oly módon kapcsolódik hozzá mint – egy korábban már használt metaforához visszatérve – a szivárvány a vízeséshez.²⁴⁶ A reflexió a tudat megtorpanása, szakadás a tudatfolyamban. A tudat visszahajlása önmagára; egy olyan aktus, amely által a tudat egykori tartalmait teszi figyelme tárgyává. Ebben az értelemben a reflexió temporális karaktere *egyfelől* a *múlt*. Ahogyan a reflexió általánosabb értelme is implikálja: eszmélődés, elmélkedés azon, ami már megtörtént; illetve a dolgok jelenlegi állásán, de ez utóbbi értelemben is lényegileg a múlt dimenziója jön tekintetbe, lévén a reflexiónak transzcendálnia kell, meg kell haladnia a jelenleg adottat, azt a múltba kell utalnia ahhoz, hogy tárggyá tudja tenni. *Másfelől* a reflexió

²⁴⁴ Pl. itt: Dan Zahavi: “Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts”. In *Husserl Studies* 2004/2 (20): 99-118.

²⁴⁵ Frank 1991.

²⁴⁶ Vö. Marosán 2020a: 75.

időbeli karaktere lehet a jövőidejűség is, mivel a reflexió jelentheti a lehetőségeink feletti elmélkedést, az afölötti töprengést, hogy a jelenleg adottból mi lehet, hová tartanak a jelenbeli tendenciák, események, illetve milyen jövőbeli teendőink, lehetőségeink vannak. Ez utóbbi tekintetben a reflexió jelentheti a „hogyan tovább” kérdésének kifejezett felvetését.

Az öntudat, a tudat strukturális komponenseként, megelőzi a kifejezett, tematikus és tematizáló reflexiót. Ezért is lehet az öntudatról mint prereflexív öntudatról beszélni – mely többek között Dan Zahavinak képezi az egyik fő kutatási területét, immár több mint húsz éve. Zahavi szerint a tudat mindig implicit módon feltárult önmaga számára, rendelkezik egy nem-tematikus, minden reflexív aktust és irányultságot megelőző *önfeltárultsággal*. Lényeges kérdés, hogy elképzelhető-e tudat öntudat nélkül (egy primitív, implicit, nem-tematikus önfeltárultság értelmében véve) – hogy tehát a tudathoz a legalapvetőbb szinten is, amit „minimális tudatnak” vagy „minimális elmének” nevezhetünk, jellemzője-e az öntudat. Ez azt vonná maga után, hogy az állatoknak, sőt, az alacsonyabb rendű állatoknak is van öntudatuk; hogy tehát öntudat mindenütt előfordul, ahol csak tudatról beszélünk.

A tudat finomszerkezetének elemzése megmutathatja, hogy a legalsóbb szinten, ha nincs is a szó szigorú értelmében vett explicit öntudat, egy olyan kezdetleges önfeltárultság, önvonatkozás, amelyről Dan Zahavi beszélt Husserl nyomán, és ami Husserl szerint az abszolút időtudat formájában a tudat lényegi, kiküszöbölhetetlen része, valóban jelen van. Öntudat és tárgy tudat összefüggése kapcsán gondolhatunk Kantnak *A tiszta ész kritikájában* „Az idealizmus cáfolata” c. részben kifejtett gondolataira is.²⁴⁷ Kant szerint az öntudat – önmagának mint az időben tartósan fennmaradó egységnek a tudata – a tárgy tudaton alapul; egy tartós empirikus, rajtam kívüli létezőnek a tudatán. Kant tehát aszimmetrikus, illetve fundált viszonyt tételez fel öntudat és tárgy tudat között, az utóbbi javára. Az öntudatnak erről a fogalmáról azonban, úgy gondolom, megmutatható, hogy itt az öntudat meglehetősen magas fokú, explicit formájáról van szó – tehát nem arról a kezdetleges, implicit önfeltárultságról, amely Fichténél, Husserlnél és Zahavinál jelen van.

Ami a tudatfolyamhoz állandóan és strukturálisan hozzátartozó önfeltárultságot illeti, erről, úgy gondolom, kimutatható, hogy ez viszont összefonódik a tárgy tudattal – és a kettő, az ilyen értelemben vett implicit, prereflexív öntudat, valamint a tárgy tudat, egymást kölcsönösen megalapozzák és feltételezik. Mint ahogy Husserl időelemzéseiben az időtudat hosszirányú és keresztirányú intencionalitása lényegileg összefügg és elválaszthatatlan. Valamint eltérően Michel Henry-től, akinél a heteroaffekció az önaffekción alapul. A legalapvetőbb szinten is,

²⁴⁷ Kant 2009: 244sk (B 275sk).

amikor hűletikus adatok jelennek meg a tudat számára, ezeknek a hűletikus adatoknak az adódásához is hozzátartozik a tudat alacsony szintű önfeltárultsága, önmagára való irányultsága; valamint a tudat csak azáltal tud önmaga számára feltárulni, önmagára irányulni, hogy valami tőle különböző (tudatidegen) meg tud jelenni. Öntudat és tárgy tudat viszonya is cirkuláris és kölcsönösen megalapozó – sok más tudati struktúrához hasonlóan.²⁴⁸

Azután vannak az öntudatnak magasabb formái, melyek az egészen kifinomult és gazdag önértelmezésekig terjednek; szervesen összekapcsolódva a többé vagy kevésbé kifejezett formában végrehajtott önreflexióval. Az öntudat fogalmánál ebben az esetben sem tematikus, artikulált önfigyelésről vagy „befelé tekintésről”, introspekciónak van szó – ezek szintén aktusok –, hanem az öntudat egy magasabb és tartalmasabb szintjéről: egy gazdagabb, árnyaltabb, sokrétűbb „önmagá”-nak, szubjektumnak a tudatáról.

A reflexió a prereflexív öntudathoz képest, ahogy jeleztük, radikálisan más jellegű tudati esemény és struktúra. Míg a prereflexív öntudat a tudathoz szerkezetileg hozzátartozó önfeltárultságot jelent, és a többé vagy kevésbé kifejezett, világos tudatossághoz tartozik, addig a reflexió a tudatfolyamban bekövetkező szakadásra utal, a tudat mélyrétegeiben bekövetkező eseményre vagy többé-kevésbé explicit tudati aktusra. Beszélhetünk *tudattalan reflexiókról* is, amikor a világban ténykedő, megtestesült szubjektivitás önön mozgásait, ténykedéseit monitorozza, akár olyan módon, hogy annak nem is vagyunk kifejezetten tudatában.

Ebben az összefüggésben különösen Komorjai László *Idő és folytonosság* c. könyvét²⁴⁹ szeretném kiemelni, mint amiben központi szerephez jut a tág értelemben vett reflexió, mint a tudatfolyam olyan jelensége, mely lényegileg elválaszthatatlan magának a tudatnak az alaptermészetétől. A tudatban, mondja Komorjai, lényegi szükségszerűséggel jelentkeznek szakadások, törések – melyek paradox módon végül is a tudat egységét és folytonosságát teremtik meg. Ennek érzékeltetéséhez és plauzibilissé tételéhez a szerző különféle, mindenekelőtt a differenciál- és integrálszámításból vett matematikai analógiákat alkalmaz. A reflexió végső soron a tapasztalatban szükségképpen bekövetkező *ugrásokként* van értelmezve Komorjainál; olyan ugrásokként, melyek végül magát a tapasztalatot teszik tapasztalatként lehetségessé.

²⁴⁸ Noha Hegelnél, mint az előbbi alfejezetben erre utaltunk, a tudat mindenekelőtt a másik tudattal való viszonyában ébred önmaga tudatára, tehát míg Hegelnél az öntudat – úgy tűnik – egy lényegileg interszubjektív produktum, a közelebbi fenomenológiai analízis azt látszik mutatni, hogy amit Hegel öntudatként leír, az már az öntudat egy magasabb formája, és hogy az öntudat már a legkezdetlegesebb tárgy tudat szintjén is jelen van egy hasonlóképp primitív formában.

Amellett is lehet azonban érvelni, hogy a hűletikus konstitúció legalapvetőbb szintjén is jelen van egyfajta nagyon elemi, kezdetleges interszubjektivitás, mint „interszubjektív hűlé”. Ehhez: Marosán 2020a: 209sk.

²⁴⁹ Komorjai 2017.

A tudatos, módszertanilag többé-kevésbé kimunkált, tudományos reflexió, mely az újkor kezdetétől fogva napjainkig a filozófiai diskurzus egyik meghatározó fogalma, az előbb említett, mondjuk így „miniatúr” reflexió alapján megjelenő, magasabb fokú aktusként értelmezhető. Meg kell itt jegyezni, hogy a teoretikus reflexiónak szintén van előformája és előképe a hétköznapi, preteoretikus, praktikus reflexiók képében. Ilyen preteoretikus, praktikus reflexiók a mindennapi életben létrejövő, több-kevesebb tudatossággal végrehajtott, illetve beálló szakadások, törések. Minden megállás, megtorpanás, elmélkedés, töprengés, eltűnődés ilyen preteoretikus reflexióként értendő. Amikor valami kizökkent bennünket, és arra kényszerít, hogy eltűnődjünk önmagunkon vagy a dolgok menetén, az már egyfajta reflexióként értelmezhető. Az ilyen megállásokból, öneszmélésekből emelkedik ki *folyamatosan* a tudományos értelemben vett reflexió, mely maradandó érvényű ismeretre próbál szert tenni.²⁵⁰ Ez a reflexió továbbá attól válik valóban tudományossá, és akkor tud igazán maradandó, tudományos igényű és jelentőségű ismeretet eredményezni, amennyiben nem marad meg privátnak, hanem közösségileg megvitatottá, nyilvánossá válik; végső soron tehát egy egész közösség által végrehajtott, publikus viták formájában megvalósuló *kollektív reflexióvá*.

A reflexió egyik lényegi formája a *kritika* – az önmagunkon és a tőlünk független vélekedéseken és teoretikus vagy egyéb teljesítményeken gyakorolt kritika, mint a visszatekintés és a töprengő, tárgyilagos elemzés alapvető módja.

2.6. A szubjektum

Mindazok a struktúrák, amelyekről a korábbiakban írtam, egy egységes rendszerbe illeszkednek, ennek a rendszernek a struktúrái, mely szubjektumként jelenik meg. A jelen fejezet korábbi részeiben azokat a részstruktúrákat és alapfeltételeket próbáltam meg tisztázni, amelyek a szubjektum cselekvésének előfeltételeit alkotják. A teljes konkrét szubjektum egy megtestesült, gyakorlati valóság, akivel kapcsolatban Dilthey – a modernkori szubjektum-filozófiákat bírálva – teljes joggal jegyzi meg, hogy „ereiben” *nem* „az ész híg leve folyik”.²⁵¹ A „valóságos” szubjektum, akiről itt szó van, egy értékelő, cselekvő, a világba belefeledkezett, vagy éppen különböző életproblémái, nehézségei miatt aggódó, Heidegger szóhasználatával

²⁵⁰ Horváth Orsolya könyve nagyszerűen ismerteti ezt a folytonosságot, mely a reflexiók legelemibb, leghétköznapiabb fokától a legmagasabb tudományos és filozófiai reflexiókig terjed. Horváth Orsolya: *Az öneszmélés fenomenológiája. A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2010.

²⁵¹ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat kiadó, 1974: 66. Fordította: Erdélyi Ágnes. „A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve”.

egzisztenciájáról „gondoskodó”, társas kapcsolatait „gondozó” személy. Igazából, teljes valójában, úgy tűnik számomra, a romantika és a belőle kibontakozó életfilozófia és egzisztenciális, egzisztencialista bölcsélet nyitotta meg a filozófiai utat a szubjektumnak ehhez a felfogásához; legalábbis mindenképpen ezekre a gondolati áramlatokra volt szükség ahhoz, hogy a szubjektum egy ilyen értelmezése bekerüljön a filozófiai gondolkodás fősodrába.²⁵² A teljes szubjektum az, aki benne él minden egyes gondolatában, szavában és tettében, ugyanakkor, minden, amit a szubjektum gondol, mond és tesz valamelyest megváltoztatja őt. A szubjektum körkörös kapcsolatban áll belső tartalmaival és struktúráival; ez semmi mást nem jelent, mint hogy benne a rész meghatározza az egészet és vice versa.

A személyiség, ahogy láttuk, különböző szintekből épül föl. Lényegéhez tartozik továbbá, hogy egy megtestesült, a világban benne élő, tevékeny lény. Ami megtestesült voltát illeti: ezen – a francia fenomenológia egyik vezérmotívumául szolgáló – koncepció már Husserlnél is világosan, rendszeresen kidolgozott, érett formában jelen volt. Miként egy 1935-ös kéziratban írta: „Egy személy nem lehet konkrét anélkül, hogy ne lenne fizikai teste mint átélt test”.²⁵³ Ugyanígy, az a megfontolás, mely szerint a személy mindenekelőtt nem teoretikus, megismerő és megfigyelő szubjektum, hanem gyakorlati-gyakorlatias, értékelő, döntéseiben és tetteiben érzelmileg motivált szubjektum, már Heidegger előtt is jelen volt Husserlnél.

Scheler hangsúlyozta, hogy a „személy” fogalma – szemben az „én” és a „te” fogalmával – nem relációs, hanem abszolút fogalom, mely abszolút értéket képvisel.²⁵⁴ A személy abszolút értéke és méltósága, miként azt részben Schelert követve Karol Wojtyła kiemelte, megnyilvánul és benne él minden egyes tettében, egész cselekvő természetében.²⁵⁵ Az emberi cselekvés bizonyos módon ennek a legfőbb értéknek a kifejeződése és feltárulása a világban. Hétköznapi életében a személy mintegy „teljes felületével” szétterül a világ felületén, és feloldódik benne.

²⁵² Szeretném ezen a helyen megjegyezni, hogy az analitikus filozófia egyes képviselői alkalmasint rendkívüli arroganciával és rendkívül lekezelően nyilatkoznak a kontinentális filozófiáról – mely utóbbi a romantika, és a belőle kibontakozó, mindenekelőtt nem-pozitivisták bölcséleti áramlatok, többek között az életfilozófia, egzisztencializmus, marxizmus és neomarxizmus, valamint részben az újkantiánus filozófiai tendenciák szerves folyománya. Meg kell jegyezni: ezeknek az áramlatoknak köszönhető, hogy sokkal gazdagabb, konkrétabb filozófiai képünk van a szubjektumról – lehet, hogy nélkülük máig sokkal szegényebb volna a filozófiai antropológia.

²⁵³ Husserl: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. New York: Springer, 2012: 380.

Ld. még: Marosán 2017: 369-378. Ld. továbbá: Zahavi: “Husserl’s Phenomenology of the Body”. In *Études Phénoménologique* (19) 1994:63-84.

²⁵⁴ Scheler 1979. Ezt az elgondolást megtaláljuk egyébként Husserl etikai előadásában is. Cf. Irene Breuer: “The Ego as Moral Person. Husserl’s Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics”. In *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 2019, 20(1): 15–35.

²⁵⁵ Karol Wojtyła: *The Acting Person*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1969. Lengyelből angolra fordította: Andrzej Potocki.

A különféle kritikus pillanatok, Jaspers kifejezésével „határhelyzetek” azok,²⁵⁶ amelyek rákényszerítik az embert arra, hogy fókuszáljon, és hogy valóban „odategye” teljes személyiségét a döntései, tettei mögé. Többnyire ezek a kritikus helyzetek, sorsfordító események azok tehát, amelyek abba az irányba „nyomják”, arra készítetik az embert, hogy „autentikusan” éljen;²⁵⁷ hogy tehát döntéseit valóban maga hozza meg, személyiségének teljes súlyával és erejével, és kiszakítsa magát a közösségileg rögzült rutinok és elvárások világából.²⁵⁸ Joggal mondhatjuk, hogy az ember személyisége és személyes azonossága részben a rutinszerű cselekvések „inautentikus” világából, részben a tudatosan és eltökélten meghozott döntésekből és cselekedetekből emelkedik ki, illetve ezekben a döntésekben és tettekben formálódik, alakul ki.

Az aktusoknak – amelyeket személyiségünk meghatároz és amelyek szintén folyamatosan formálják és alakítják személyiségünket és személyes azonosságunkat – több különböző szintjük van, és a testiség mindegyikben jelen van. Mint arra már mindenekelőtt Merleau-Ponty is rámutatott, megjelenik a testiség már a gondolatokban, illetve általában a mentális aktusokban is. A „cogitó”-t, mint mondja, mindenütt meghatározza a testiség.²⁵⁹ Szavainkban, mondatainkban szintén benne él a testiség;²⁶⁰ a nyelv test nélkül nem volna lehetséges, függetlenül attól, hogy a fejünkben lévő nyelvi, konceptuális struktúrákra gondolunk, vagy a *hangzó* beszédre. A nyelv továbbá – egyik lényegi aspektusát, vonatkozását tekintve – szintén mindenekelőtt egzisztenciális létmódként, illetve praktikus struktúraként és aktusként van adva.²⁶¹ Végül a testi cselekvések fogalmuknál fogva – *per definitionem* – is implikálják a testiséget; és ebben nem csupán arról van szó, hogy a testi cselekvések mozgások, konkrét, partikuláris testi műveletek formájában valósulnak meg, hanem a teljes testiség, az ember

²⁵⁶ Pl. Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Európa kiadó, 1987.

²⁵⁷ Az „autenticitás” vagy „tulajdonképpeniség” problémaköre szintén olyan kérdésterület, melyet nem Heidegger vezetett be a fenomenológiába, hanem már jóval a *Lét és idő* megírása előtt kifejezetten exponált Husserl. Ehhez: Marosán: „Autenticitás és narratív identitás. Az autentikus emberi lét lehetőségéről Heidegger, Tengelyi és Fehér M. István nyomán”. In Daróczy Enikő és Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2020: 387-396.

²⁵⁸ Meg kell itt említenünk, hogy – legalábbis értelmezésem szerint – ez a kettősség húzódik meg „az egész ember” (mint *extenzív* fogalom) és „az ember egésze” (mint *intenzív* fogalom) lukácsi kettősségében is. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága, I-II*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1965. Fordította: Eörsi István.

²⁵⁹ Pl. Merleau-Ponty 2012. Továbbá: Dermot Moran: *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2002: 391-434 (különösen: 423-430).

²⁶⁰ Vö. Engels és Marx: *A német ideológia*. Budapest: Kossuth kiadó, 1976: 31. „A ‘szellemre’ eleve ránehezedik az az átok, hogy ‘meg van terhelve’ anyaggal, amely itt megmozgatott légrétegek, hangok, egyszóval a nyelv formájában lép fel. A nyelv olyan régi, mint a tudat — a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik”.

²⁶¹ Mint arra a „beszéd” heideggeri leírása világosan rámutat (Heidegger 2007: 191-197 [§34]); de éppígy a *beszédaktus-elmélet* is. Vö. John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1990. Fordította: Pléh Csaba.

megtestesült létmódjának totális struktúra-egésze és –összessége benne van minden egyes mozdulatban, minden egyes lélegzetvételünkben is. A testiség, ahogyan arra már Patočka is figyelmeztetett, az ember alapvető, kiküszöbölhetetlen „egzisztenciáléinak” egyike, *fundamentális egzisztenciálé*.²⁶²

A tett, a szigorú értelemben vett cselekvés, egy döntéssel, egy akarati elhatározással veszi kezdetét. Korábban már említettük, hogy vannak tudattalanul végbemenő testi mozgások, sőt, összetett cselekvéssorok is (ami az utóbbit illeti: pl. teljesen megszokottá vált mozdulatok sorozata, amelyet bizonyos körülmények között öntudatlanul is elvégzünk), amikor azonban szigorúan vett cselekvésről beszélünk, akkor annak háttérében többé vagy kevésbé kifejezett akarati működések és választások állnak. A döntés végbemehet egyetlen hirtelen elhatározás formájában, valamely esemény hatására is, vagy tudatosan, illetve tudattalan gyűlő tapasztalatok, információk, gondolatok és vélekedések csapnak át egy ponton egy szinte – a kívülálló számára – váratlanul meghozott elhatározásba; az „ennek most így kell lennie”, „most ezt kell tennem”-módján. Lehet azonban hosszan és tudatosan érlelt választás is, amelyhez módszeresen és kitartóan gyűjtjük az információkat, hosszas mérlegelés és töprengés eredménye. A döntése autenticitása független az azt előkészítő idő hosszúságától, és a mérlegelés módszerességétől, alaposságától. Azzal függ össze, hogy mennyire „tesszük oda” egy döntés mögé személyiségünk egészét, illetve mennyire vagyunk képesek önállóan dönteni, leválasztva magunkat a közösségi rutinok világáról.

Az azonban, hogy mennyire tesszük oda magunkat egy döntés mögé teljes személyiségünkkel, mennyire állunk bele egy döntésbe, nem kell, hogy egy pusztán *formális gesztus* legyen – mint az esetleg a heideggeri autenticitás vagy tulajdonképpeniség bizonyos olvasatai számára tűnik; ahol nem az a fontos, hogy hogyan döntünk, hanem az, hogy *mi* döntsünk, és ne a többiek, ne a „das Man” döntsön helyettünk. Ebből a heideggeri modellből ugyanis az is következhetne, hogy a nemzetiszocializmus vagy a sztálini típusú bolsevizmus melletti elköteleződés is lehetne egy autentikus döntés eredménye, vagy éppen az, hogy valaki eltökélten gonosztevőnek áll; („Úgy döntöttem, hogy gazember leszek!”). Az autentikus döntéshez, megítélésem szerint, egy tartalmi mozzanat is kell, hogy kapcsolódjék ahhoz, hogy valóban autentikus legyen. Ezt a tartalmi mozzanatot, értelmezésem szerint, Heideggert megelőzően megtaláljuk már Husserlnél is, aki szerint – már az *Eszmék* második könyvében

²⁶² Patočka 1988. Ld. még: Renaud Barbaras: “Life and phenomenality” In Burt Hopkins & John Drummond (szerk.): *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VIII, 2008: 127–138.

(1912)²⁶³ – nem elég, hogy egy döntés valóban a miénk legyen – a közösségi rutinoktól, normáktól és elvárásoktól függetlenül –, az is szükséges hozzá, hogy ez a döntés racionális és morálisan felelős választás legyen.²⁶⁴

A szubjektum tehát mindenkor cselekvő, gyakorlati lény. Célokat tűz ki maga elé, melyeket megpróbál megvalósítani; kudarc esetén²⁶⁵ optimális esetben megkísérelti feltárni a kudarcok okait, és megnézi, hogyan javíthatna. Ebben lényegi szerepet játszik a *normativitás konstitúciója*, a siker mércéinek felállítása, megállapítása; annak rögzítése és szabályozása, hogy bizonyos tevékenységsorokat, cselekvési formákat, hogyan kell elvégezni, és hogyan nem érdemes, illetve nem illik. Ez a normativitás fakadhat belőle magából is, illetve kívülről, készen kapott, a szűkebb és tágabb környezettől átvett, eltanult normákról is szó lehet. Az individuum a cselekvést többé-kevésbé eltervezi, és egy bizonyos belevág. Mint amikor megtanul biciklizni, esetleg segítség nélkül, saját magától. Kikísérletezi, hogyan tudná megőrizni egyensúlyát a szerkezeten, hogyan tudná többé-kevésbé biztosan hajtani. Néhányszor valószínűleg elesik – ezek a viszonylagos kudarcok. A biciklizés technikái és fortélyai – ezek egy sajátos típusú normativitást képeznek. Amennyiben emberünk ezt egyedül, más valaki útmutatása nélkül tanulja meg, akkor itt egy belülről – igaz, a járgány és az adott terepviszonyok sajátosságaihoz igazodó – fakadó, belülről generált normativitásról van szó.

A megtanult és magunktól kialakított cselekvésmintázatok leülepednek, így tudjuk őket később egyre gördülékenyebben, talán öntudatlanul is csiszolva, fejlesztve mozgósítani, illetve adott esetben bizonyos fokig akár öntudatlanul is gyakorolni, végrehajtani őket.

Céljainkat rangsoroljuk, értékpreferenciáinkkal összhangban. A célok és értékek szintén bizonyos típusú, fokú normativitást fejeznek ki. Céljaink, értékeink egy részét „kívülről” kapjuk, és bizonyos *érettséget* elérve *felülvizsgálhatjuk* ezeket, kritikusan viszonyulhatunk hozzájuk; új célokat tűzhetünk ki magunk elé, cselekvéseinknek új, magunk által tételezett értékek szabhatnak irányt. Itt mindenekelőtt az etikailag közvetlenül releváns és az életünket általánosan vezérlő értékek *önálló*, belülről fakadó tételezésének képességéről van szó. Ezen, belülről fakadó önmeghatározás, az önálló, kritikus – és tegyük hozzá: racionális, morálisan felelős – normaalkotás képessége, amely az individuum bizonyos fokú érettségét (a

²⁶³ Husserl 1952: 268sk. Vö. még: Schwendtner 2011: 67.

²⁶⁴ Ehhez: Marosán 2020c.

²⁶⁵ Amennyiben fontosabb, hosszú távú célról van szó, pl. bejutni az egyetemre, megjelentetni egy cikket, társat találni magának, stb. nem pedig olyan alkalmi, remélhetőleg a hosszú távú célok szempontjából kisebb jelentőségű kudarcokról, mint ügyetlenül mellényülni a kávé csészének, esetleg fellökni azt, vagy lekésni a buszt, amikor az időtényező nem kulcsfontosságú.

közösségre meghatározott és rögzített normativitásról való leválás, az ahhoz viszonyított távolságtéremelés képességét) jelöli, az *individuális autenticitás előfeltétele*.

A konkrét tevékenységek, illetve az aktivitási formák, gyakorlattípusok normalizálása tehát, mint látjuk, egyszerre zajlik individuális és kollektív-közösségi szinten; és az individuális és kollektív normalizáció folyamatosan hatással van egymásra. Az egyéni cselekvés és egyéni lét konstitúciója nem is választható le a kollektív, interszjektív szintről, sőt, szigorúan véve csak ezen keresztül érthető meg. Az egyéni lét, a *személyes identitás*, a kulturális élet kontextusában, bizonyos csoportokhoz való tartozáson keresztül értelmezhető. Mindenekelőtt bizonyos csoportok tagjaként jelennek meg.²⁶⁶

A normalizálásnak van autentikus és inautentikus módja, amely a kollektív szinten is értelmezhető. A kollektív tulajdonképpeniség gondolatát ebben a kifejezett formában megtaláljuk Heideggernél, a *történelmi sors* (Geschick) fogalmával összekötve.²⁶⁷ A kollektív tulajdonképpeniség, az autentikus együttlét heideggeri fogalma azonban, olvasatom szerint, az individuális tulajdonképpeniség általa adott koncepciójához hasonlóan, megmarad meglehetősen általánosnak és formálisnak. Husserl történelemfilozófiai írásaiban azonban megtalálhatjuk a kollektív tulajdonképpeniség egy, alapvetően a felvilágosodás hagyományában gyökerező modelljét. Eszerint a tulajdonképpen közösségi lét a racionalitásra és a morális felelősségre alapozott társadalmi formát jelentene.

Az individuum fenomenológiai elemzése azt mutatja, hogy az egyén, pusztán konkrét fizikai valójában, még mindig elvont és önállóan létező. Noha a korábbi alfejezetekben megvizsgáltuk az egyén fenomenológiai állományát, a szubjektumot alkotó, valamint tevékenységének alapul szolgáló legfontosabb struktúrákat, ha közelebbről megnézzük, azt találjuk, hogy az individuum mindenestül bele van ágyazva társas környezetébe, és ettől a környezettől elszigetelten csupán mint absztrakció jelenhet meg. A testiség, az energetikai folyamatok és tényezők, a tudattalan, mindez állandó összeköttetésben áll a szociális környezettel, és az előbbieket mélyen meghatározza az utóbbi. A szubjektum önazonossága, illetve tulajdonképpen vagy nem-tulajdonképpen létmódja is a társas környezet hátterén válik értelmezhetővé. Épp ezért, ahhoz, hogy a szubjektum létmódját jobban megértsük, és azt valódi

²⁶⁶ A következő fejezetben részletesen is lesz szó a normalizáció problémájáról. A normativitás és normalizáció jelenségéről ld.: Deczki Sarolta: *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2014: (különösen) 25-54.

²⁶⁷ Vö. Marosán: „Művészet és politika viszonya Heidegger 1933-34-es előadásaiban”. In Schwendtner Tibor (szerk.): *Hatalom és politika. Fenomenológiai, hermeneutikai megközelítések*, Budapest: L'Harmattan, 2016: 111-125.

konkrétságában tematizáljuk, ennek a társas környezetnek a fenomenológiai vizsgálatához kell fordulnunk, mint ami egyúttal kulcsot ad a *világkonstitúció* konkrét módjaihoz is .

3. fejezet. A világkonstitúció alapmódjai. Kozmológia

Az előző fejezet azzal a végkövetkeztetéssel zárult, hogy a szubjektum, a maga teljes fizikai valójában, lelki életének, belső fenomenológiai állományának egészét tekintve még mindig önálló és absztrakt lény, ha eltekintünk a létezés társas és interszubjektív vonatkozásaitól. Ennek a helyzetnek hasonló leírását nyújtja az analitikus elmefilozófiában a „kiterjesztett elme” („extended mind”), először 1998-ban Andy Clark és David Chalmers által megfogalmazott koncepciója;²⁶⁸ csak hogy ez az elképzelés már sokkal korábban jelen volt érett, szisztematikus és letisztult alakjában a filozófiatörténetben, legkésőbb Hegelnél, és azután a fenomenológiai tradícióban is, egészen konkrét, rendszeres és elmélyült elemzésekkel találkozhatunk ezzel kapcsolatban többek között Husserlnél és Heideggernél. A tudat határai nem érnek véget a test határaival, hanem a tudat szervesen és mélyen beleszövődik az élő és élettelen környezetbe, és mindenekelőtt a társas környezetbe; sőt, szigorúan véve el sem képzelhető emberi tudat interszubjektív vonatkozás nélkül. Már Husserl felismerte, hogy a szolipszista tudat csupán absztrakció – igaz, számára egy bizonyos pontig módszertanilag szükséges absztrakció.

A helyzet hasonló, mint amit Arisztotelész írt le a *Politika* elején.²⁶⁹ Az ember önmagában véve önálló jelenség; Arisztotelész szerint (és tőle függetlenül, objektíve szemlélve is) az egyes ember önmagában, minden közösségtől elkülönülve, képtelen volna fennmaradni. Többről van azonban szó, mint az önfenntartás, az életben maradás pusztán képességéről és lehetőségéről: nevezetesen a személyiség, a gondolkodás *interszubjektív*, társas meghatározottságától. Az, hogy első közelítésben az individuum mindenestül – fogalmazzunk így – „kívülről befelé” konstituálódik. Társas kapcsolatainak köszönhetően jelenhet meg önálló és konkrét szubjektumként, emberi lényként. Ennek a koncepciónak talán az egyik legkorábbi megsejtése és körvonalazása Giambattista Viconál található meg,²⁷⁰ első konkrét, tudatos és szisztematikus kidolgozása pedig Hegelnél. A huszadik században, és speciálisan a fenomenológiában, azonban ezt a gondolatot a legtudatosabban és leghatározottabban talán

²⁶⁸ Andy Clark és David J Chalmers: "The extended mind". In *Analysis*. 58 (1) 1998: 7–19.

²⁶⁹ Arisztotelész 1984: 71skk (1252a-1253a).

²⁷⁰ Vico: *Az új tudomány*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1979. Fordította: Dienes Gedeon, Szemere Samu. Ld. még: Kelemen János: *Dante, Petrarca, Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest: Áron kiadó-Brozsek kiadó, 2007.

Lévinas fejtette ki, aki életművének jelentős részét erre az elképzelésre építette fel. A szubjektum, mint önálló, konkrét, átélő, tapasztaló és gondolkodó individuum, mint olyan nem is jelenhetne meg, nem is létezhetne a Másik nélkül; mindenesztül a Másik „alapján áll”.

Itt persze ugyanolyan típusú összefonódással és *körköröséggel* találkozunk, mint már korábban is. A szubjektum – Lévinas gondolatait követve – csak a Másik „alapján” tud létezni és megjelenni. De a Másik is – saját első személyű nézőpontjából tekintve – egy szubjektum, egy másik szubjektum. Ő, mondhatni, csak az én létezésem és ténykedésem alapján tud létezni és megjelenni. A szubjektumok interszubjektív viszonyok hálójából tudnak kiemelkedni konkrét egyénekként. Azzal a paradoxonnal találkozunk, hogy az interszubjektív viszonyoknak ez a hálózata eredendőbb, mint a szubjektumok, akiket ezek a viszonyok lehetővé tesznek, és akik – szubjektumokként – lehetővé teszik ezeket a viszonyokat. A konkrét individuumok tekintetében azt kell mondanunk, *kezdetben volt az interszubjektivitás*, még a szubjektumok előtt. Az interszubjektivitás, ebből a szempontból, ugyanannak az eredeti *közegnek* egy megnyilvánulási formája, amelyről az első fejezetben beszéltünk.²⁷¹

A szubjektum csak egy másik szubjektummal összefonódva, bizonyos tekintetben, bizonyos fokig, ezen másik szubjektum alapján konstituálja magát konkrét szubjektumként, aki egy világba illeszkedik, ennek a világnak a lakója. A szubjektum önkonstitúciója és világkonstitúciója, szigorúan és konkrétan véve, interszubjektív folyamat, mely csak a másik szubjektummal összefüggésben, illetve ezen másik szubjektum alapján mehet végbe. Önkonstitúció, az alteritás konstitúciója és világkonstitúció összefonódnak egymással, illetve ezen három folyamat közül az első és az utolsó csak a másodikkal összekapcsolódva, csak annak alapján kaphat konkrét formát, játszódhat le konkrét módon. A jelen fejezetben a világkonstitúció – mint lényegileg interszubjektív, illetve, közelebbről tekintve, alterológiai esemény – konkrét módjairól lesz szó.

A világkonstitúció konkrét folyamatait tehát a Másikon keresztül végbemenő önkonstitúcióm révén tudnak egyáltalán elkezdődni. Az eredeti Másik, a Másik fenomenológiailag és ontológiailag legközelebbi alakja a szűkebb családi környezetben jelenhet meg, nevezetesen mint a *szülő*, illetve a *nevelő*. Husserlnél *az ő-s-Másik az anya*,²⁷² illetőleg néhol az apa is – de mindenképpen az a személy, aki felnevel, akinek révén egyáltalán világkonstituáló lényé válhatok. Személyiségem fejlődése kezdetben legközelebbi rokonaim, illetve a legközelebbi gondviselő, gondozó szülő (esetleg gyám) hatása, felügyelete alatt áll.

²⁷¹ I.ID. „A Csomó és a Közeg. Szimmetria és aszimmetria a tapasztalati genezisben”.

²⁷² Vö. Husserl 1973a: 511, 582, 604sk. Zahavi: *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003: 113.

Önálló – független, racionális, kritikus és morálisan felelős döntéseket alkotni képes – lényé a hozzám legközelebb álló Másik, vagy néhány eredeti másik személy által válhatok. Egy *család* burka kell tehát ahhoz, hogy mindenféle értelemben konkrét individuum megjelenhessen, illetve, hogy ilyenről beszélhessünk. Fenomenológiailag igazolhatónak tűnik az, amiről Arisztotelész beszélt: nevezetesen, hogy a társadalom legkisebb alkotóeleme, sejtje, nem az egyén, hanem a család. A családhoz kötődnek a világkonstitúció, és ezzel együtt az önkonstitúció első, legkonkrétabb, és konkrét formájukat tekintve legkezdetlegesebb módjai. Fenomenológiailag tekintve a család *a legkisebb világ*, egyfajta *mikrokozmosz*. Konkrét mikrokozmoszból is a legkisebb.

A normativitás első, konkrét konstitúciós formái a családban gyökereznek. Ebből kiindulva érthetjük meg a lényegénél fogva mindig normativitással terhes világképzés, illetve a világkonstitúció valóban konkrét, két legalapvetőbb formáját: a *kozmoszt* és a *káoszt*.²⁷³ A kozmosz a szubjektum közösségileg meghatározott konkrét világban-létének teljessége; a világ egy normatív módon artikulált, megszilárdult rendjét jelenti. Mindent, ami léteket élteni, megerősíti, fenntartja, megújítja. Az archaikus ember számára a létezés egy adott – normatív is meghatározott – rendje „*szenként*” jelent meg; számára a „szentség” volt az egyik legfontosabb és legalapvetőbb jellemzője.

A kozmosz egyik alapvető jellemzője a *törékenység*; minden kozmosz, minden normatív meghatározott, bizonyos vonásaiban pozitív, afirmálandó értékjellemzőkkel ellátott rend lényegénél fogva törékenyként konstituálódik. Olyanként, amelyet aktívan is fenn kell tartanunk, meg kell újítanunk és meg kell védenünk; olyanként tehát, mely a mi aktív részvételünk, ténykedésünk és erő kifejtésünk nélkül megsérülhet, hanyatlásnak indulhat, megsemmisülhet, illetve elenyészhet. A kozmosz végső soron a világkonstitúció általában véve pozitív alaplómódja; alapjában véve a világban-lét pozitivitás; minden, ami e létet és e létet feltáró, illetve érvénybe helyező konstitúciós módokat pozitívvá teszi. A kozmosz e pozitív megerősítése, fenntartása, védelmezése és állandó megújítása.

A kozmosz tehát a létezés bizonyosfajta eredeti normativitásaként konstituálódik. Ez a normativitás magában hordja saját lerombolásának, dekonstrukciójának, illetve dekonstitúciójának lehetőségét. Ezt hívjuk káosznak. Mindent, ami a kozmosz rendjét, inherens normativitását és pozitívitasát veszélyezteti, gyengíti, felszámolhatja, illetőleg aktuális fel is számolja. A kozmosz valamennyi formájához árnyékként, kiküszöbölhetetlen, vele járó strukturális mozzanatként hozzátartozik a káosz; akár mint lehetőség, vagy mint valóság. A

²⁷³ Ehhez: Marosán 2020a: 312-316.

káosz gyökerezhet a lét eredeti rendjében is; betegség, öregkori leépülés, a halál elkerülhetetlensége, vagy akár a lét inherens törékenységében, mint valamilyen baleset, számunkra végzetesnek bizonyuló véletlen lehetősége. Minden káoszként jelenhet meg, amely létezőm eredeti rendjét megbontja, megzavarja, ami létezőm lényegi lehetőségeit beszűkíti vagy egyenesen felszámolja, illetve ami e létezős optimumát, optimális módját veszélyezteti, megszünteti, lehetetlenné teszi.

A káosz azonban megjelenhet úgy is, mint aktus; mint a Másiknak, vagy szubjektumok valamely közösségének szándékosan *ártó* magatartásforma vagy magatartásformák; az erőszak formájában, vagy a Másikat vagy a többieket szándékosan kihasználó, illetve érdekeiket, vágyaikat tudatosan figyelmen kívül hagyó önző viselkedésmódokban. A káosz tehát lehet szándékos világdestrukció (illetve dekonstitúció) is; illetőleg amikor gondatlanságból, megfontolatlanságból, kényelmességből elmulasztunk azzal foglalkozni, hogy mit tehetnénk saját vagy a másik világának fenntartásának érdekében; vagy nem törődünk azzal, hogy tevékenységünkkel veszélyeztetjük, esetleg éppenséggel tevőlegesen leromboljuk világunk (közös világunk), vagy a Másik, illetve a többiek világának alapjait.

A káosz mindenekelőtt olyan fenoménnel áll szerves kapcsolatban, mint az elmúlás, enyészet, halál, fájdalom, betegség és az erőszak. A káosz fenomenológiája elsősorban ezekre a fenoménekre fog összpontosítani – melyekről, reményeink szerint, a közelebbi elemzés kimutatja majd, hogy ezek általában a káosznak nevezhető negatív világkonstitúciós alaplómód körébe illeszkednek.

A fentebb említett témáknak megfelelően a jelen fejezet a következő alfejezetekből fog állni: 1) A család. A mikrokozmosz. 2) Koszmosz. A világkonstitúció pozitív alaplómódjai. 3) Káosz. Világdestrukció és világdekonstitúció.

3.1. A család. A mikrokozmosz.

A szubjektum lényegszerkezetéből nem csak az következik, hogy magát megtestesült és gyakorlati lényként konstituálja, hanem az is, hogy szükségképp csak valamilyen közösség részeként jelenhet meg és létezhet. A közösség legalapvetőbb, legkisebb formája a család. A szubjektumnak a szülőkre, a potenciális társra és az utódokra való ösztönös irányultságát, a velük való ösztönös kapcsolatot transzcendentális tekintetben már Husserl is témává tette. A szubjektum úgy konstituálja magát testi lényként, hogy testiségében irányul a szülőkre, akik által megtestesült egyénként világra jöhetett, és irányul a potenciális utódokra, akik testi világon-létét lehetővé teheti. Nem csak testi és ösztönös kapcsolatról van szó azonban; hanem

a világon-lét konkrét, kulturális, interszubjektív és történeti oldaláról; ennek generációk közti örökléséről és továbbhagyományozásáról.

A család elvi alapjai – az, hogy a szubjektum eleve valamilyen családhoz kötött lényként jelenhet csak meg – a szubjektum emberként való önkonstitúciójának²⁷⁴ apriori szexuális jellegében vannak adva. Ahogy Sartre-nál is olvassuk: az ember nem azért szexuális lény, mert nemi szervekkel rendelkezik, hanem csak azért rendelkezhet nemi szervekkel, mert apriori szexuális lény.²⁷⁵ A testiség és az interszubjektivitás motívumait a középpontba emelő francia fenomenológia klasszikus szerzői, Sartre, Merleau-Ponty²⁷⁶ és Lévinas²⁷⁷ mind hangsúlyozták, hogy a szubjektum lényegéből fakadóan szexuális lény. A szexualitás azonban itt azt is maga után vonja, hogy a szubjektum, testi és interszubjektív lényként, szexuális lények leszármazottjaként lépett a világba, szexuálisan irányul egy (vagy több) lehetséges vagy aktuális társra, és ennek révén teszi lehetővé a következő generáció szubjektumai számára, hogy szexuális lényként belépjenek ebbe a világba.

Az ember konkrét léte előfeltételez legalább egy konkrét Másikat, akitől konkrét létét – mindenféle értelemben – kapja: a Szülőét, aki által a világba lép, és aki őt felneveli, akitől ezáltal létének kulturális aspektusát nyeri; aki által tehát testi és kulturális-interszubjektív értelemben is emberként konstituálhatja önmagát. Lényegszerkezetében azonban minden egyes emberi lény legalább három generációt hordoz önmagában, legalább három generáció kereszteződésében konstituálja önmagát. Minden egyes ember léte lényegszerkezetét tekintve szükségképpen leszármazott, aktuális és potenciális kortárs és aktuális vagy potenciális szülő.

Az individuum, pusztán testi létezésével, egy legalább három főből álló közösség létét implikálja: két szülő létezését, akiknek ő a gyermekeként jelenik meg. És szexuális lényként további két lény legalább potenciális létét implikálja: egy társát és egy utódát, akinek a társával együtt a szülei lehetnek. Minden egyes individuum pusztán megjelenése egy végső soron legalább ötfős közösség lényegi lehetőségét rajzolja ki a mindenkori individuum köré. Az első konkrét normalizációs tendenciák ebben a miniatűr, mondhatni mikroszintű közösségekben mennek végbe; mindenekelőtt pedig az anya-gyermek viszonyban. A legősibb és legeredendőbb kötelék anya és gyermeke között létesül – bizonyos esetben a szülő, illetve a nevelő és a gyermek között. A gyermek az anyától – és apjától – kapja az első szavait; ők, és

²⁷⁴ Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011: 161-170. (Husserl: „Emberi-testi létem apodiktikus bizonyossága a ‘világ’ létalaja apodiktikus bizonyosságának részeként. A kartézianus kételykísérlet visszautasítása”).

²⁷⁵ Sartre 2006: 457-459.

²⁷⁶ Merleau-Ponty 2012: 178-197.

²⁷⁷ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen.* Pécs: Jelenkor kiadó, 1999: 213-244. Fordította: Tarnay László.

speciálisan az anya az, aki a másik archetipikus formáját képviseli a gyermek számára. A normalizáció a gyermek számára tiltások és útmutatások formájában körvonalazódik: „ezt ne csináld”, „ezt így és így illik csinálni”. A legelső nyelv az *anyanyelv* (mother tongue, Muttersprache, Langue maternelle, stb.); a nyelv, amit anyánktól kapunk; a világot, a társas viszonyokat is ezen a nyelven keresztül látjuk.

Noha annak előfeltétele, hogy a gyermek a világba lépjen, két személy léte, az anyáé és az apáé, akik számára a gyermek ígéretként majd konkrét beteljesülésként, egy kapcsolat és közösség végsőképpen konkretizációjaként jelenik meg;²⁷⁸ a gyermek mégis az első, legszorosabb viszonyt az anyával alakítja ki, akivel már a születés előtt, az anyaméhen belül elkezdünk kialakítani bizonyos kezdetleges, elemi kapcsolatot, már abban a periódusban, amelyet Husserl „ösgyermekkornak” („Urkindlichkeit”-nak) nevezett. Az apa némileg ambivalens szerepben van ebben a kapcsolatban – olyan közösséget feltételezve, amelyben mindkét szülő megvan, és mindketten részt vesznek a gyermek nevelésében. A patriarchális társadalmakban az, hogy az apa mintegy előtérbe kerül a családban, és uralkodó, meghatározó szerepet játszik a családi életben, fenomenológiailag egy utólagos kompenzációként jelenik meg. A valóságban ebben a hármas viszonyban (apa, anya, gyermek), a viszony mindig némileg instabil és aszimmetrikus – mondhatni „az anya felé lejt”; vagyis akkor is megfigyelhetünk a gyermek viszonyában egyfajta erősebb kötődést az anya iránt, ha egyébként társadalmi és egyéb tényezők miatt az apa alakja dominál a családi életben. Egy háromtagú családban (nem is beszélve a további gyermekek, a testvérek esetleges megjelenéséről) a szerepek, a normák ebben az aszimmetrikus és mindig vibráló, soha nem teljesen stabil térben rajzolódnak és kristályosodnak ki. A gyermek életében érvényesülő normalizációs tendenciák először az anyából indulnak ki, ebbe kapcsolódnak bele az apa irányából kiinduló normalizációs törekvések és ezekre hat vissza maga a gyermek.

Az anya és gyermeke viszonya mindenekelőtt *dialógikus viszony*, mely az anyából indul ki, és mely megelőzi a konkrét szavakat. Már az arckifejezések, a testi gesztusok szintjén és formájában megvalósul egyfajta kommunikatív, normatív és normalizáló viszony, még a konceptuális, konkrét szimbólum rendszeréből felépülő nyelvi kapcsolatot megelőzően, egyfajta gesztusnyelv, illetve proto-nyelv formájában. Az arcok közti dialógus eszméjét, mely Lévinasnál oly nagy szerephez jut, Tengelyi szerint akár „a fenomenológia nyelvi fordulatának”

²⁷⁸ Ehhez: Jean-Luc Marion: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012. Fordította: Szabó Zsigmond. Továbbá: László Laura Csengelle: „Harmadik dimenzióban. A 'Harmadik' fenomén Tengelyi László és Jean-Luc Marion felől”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 365-373.

is nevezhetnénk.²⁷⁹ Ez nem pusztán konceptuális nyelviség, mint a heideggeri vagy gadameri fenomenológiai hermeneutikában volt, hanem a nyelviség egy olyan radikálisan új felfogás, mely már a testi regiszterekben, a testi kommunikáció szintjén is azonosítja a nyelvet; illetve azt mutatja meg, hogy hogyan lelhető fel a nyelviség az elvont gondolkodás vagy akár a nyelvileg átítatott, artikulált, értelmező észlelés szintjénél sokkal mélyebben, már a testi létezés, illetve az interkorporális lét, a testi együttlét fokán. Tengelyi ezzel összefüggésben „a harmadik transzcendentális alakjának” jelentőségét hangsúlyozza, aki beszélgetőtársaként jelenik meg, aki által én és Másik viszonya még konkrétabb lesz.²⁸⁰ Értelmezésünk szerint ebben a fenomenális keretben – anya és gyermek viszonyában – a Harmadik az apa.

A gyermek világának normatív rendje mindenekelőtt a szülőkkel (és a szülők között is elsősorban az anyával), illetve a nevelőkkel való viszonyban kristályosodik ki. Ez a normatív rend tiltások és viselkedési szabályok hálózatában ölt testet: „ezt nem szabad!”, „ezt nem illik!”, „ilyenkor ezt és ezt illik mondani”, „ilyenkor ezt és ezt illik csinálni”, „nem beszélünk csúnyán”, „evés előtt megmossuk a kezünket”, stb. A normativitás ezen rendje a *nevelésben* konstituálódik. A gyermek ebben a normatív rendben, részben ezt a rendet formálva, többé-kevésbé visszahatva rá válik konkrét, érett, értékelő, gyakorlati és elméletalkotásra képes személyiséggé. A különböző társas *szerepeket* elsőként a szülőkkel érintkezve tanulja meg, akik olyan *tükröt* adnak a gyermek számára,²⁸¹ amely lehetővé teszi, hogy önmagáról pontosabb képet alkosson, és a szó szigorúbb értelmében vett, interszubjektíve meghatározott öntudata kialakuljon. Ez a három személy – két szülő és a gyermek – együtt alkotnak egy mikrokozmoszt egészt, egy miniatűr Abszolútumot; melynek normatív rendje e három személy aktivitásának erőterében formálódik.

A családnak mint mikrokozmosznak ez a normatív rendje továbbá emocionálisan meghatározott; ezt a normativitást érzelmek is formálják és áthatják. Egy család érzelmi légköre lehet alapvetően meleg, empátikus vagy hideg, uralkodó-elnyomó jellegű (mármint a szülők – egy patriarchális jellegű társadalomban mindenekelőtt az apa – uralkodnak a gyermek fölött, és elnyomják őt); illetve az érzelmi melegség és az empátia különböző fokozatain helyezkedhet el. Ehhez azonban már a különböző családok közti összehasonlításra van szükség. Amikor azonban a család lényegét fenomenológiailag próbáljuk meghatározni, már eleve előfeltételezünk egy ilyen összehasonlítást. A család belső, emocionálisan meghatározott

²⁷⁹ Tengelyi 2007: 248. Vö.: László Laura Csengelle 2019: 366.

²⁸⁰ Tengelyi 2007: 237-252.

²⁸¹ Ehhez: Merleau-Ponty: *Les Relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: Centre de documentation universitaire, 1975. Ld. még: Vermes Katalin 2006: 69-80 (különösen: 76-80).

normativitásának konstitúciójáról beszélünk, akkor a hideg, autoriter jellegű családtípus a család abnormális konstitúciójaként jelenik meg. Primer konstitúciós – emocionális – erőként a *szeretet* jelenik meg, amely normális esetben a család mikrokozmosz rendjét megteremti és alakítja. Egy olyan primer konstitúciós módról van szó a szeretet által vezérelt normatív konstitúció esetében, melyhez képest az uralkodó, elnyomó, hideg konstitúciós mód deficiens, inautentikus és inadekvát módként jelenik meg.

Miért éppen a szeretetet mondjuk a családon belüli normativitás primer, autentikus és adekvát konstitúciós módjának? Ez a megállapítás előfeltételezi az ember és ember közti kapcsolat egy normatív autentikus módjának az elképzelését. Eszerint akkor viszonyulunk autentikusan a Másikhoz, ha nem akarjuk őt birtokolni és kisajátítani, ha nem akarunk uralkodni rajta, hanem engedjük őt magából megnyilvánulni, szóhoz jutni. Ez a két szubjektum közti autentikus kapcsolat *lévinasi* eszméje; amely egyúttal az első szubjektum – *saját magam* – autentikus létmódjára is vonatkozik. Ez az autentikus létmód azt jelenti, hogy tudatában vagyok a Másik iránti eredendő felelősségemnek, a Másik által való eredeti és lényegi megszólítottágomnak, nyitott vagyok a Másik *hívására*, és ennek tudatában cselekszem és viszonyulok a Másikhoz. Amit itt leírtunk ez lényegileg a *szeretetteli* viszonyulásnak felel meg. Az „autenticitás” terminus valóban normatív-értékelő felhangokkal bír,²⁸² de itt eleve egy normatív rend konstitúciójáról van szó. Az autenticitás normatív értelme a Másik felénk irányuló feleletigényén alapul, és – Lévinasnál – az etika is tulajdonképpen ebből ered.²⁸³

A Másik iránti felelősségünk, a Másik velünk szemben támasztott eredeti feleletigényének tapasztalata alapján állítjuk, hogy a normatív autentikus és eredendő viszony a Másik iránt a szeretetteli, mely engedi Őt megnyilvánulni, és a maga nyitottságában – lévinasi terminussal élve: *végtelenségében* – megjelenni. Ennek nyomán mondhatjuk, hogy anya és gyermek, illetve szülő és utód (nevelő és nevelt) közti normatív rend eredendően és lényegének megfelelő módon a szeretet által konstituálódik. A család mint mikrokozmosz normatív rendjét optimális esetben, amennyiben autentikus konstitúciós módról van szó, ez az emocionális viszony alakítja

²⁸² Amit a heideggeri „Eigentlichkeit” (tulajdonképpeniség / autenticitás) esetében is időről-időre felemlgettek a *Lét és idő* olvasói, értelmezői.

²⁸³ Ezen a ponton meg lehet említeni a lévinasi modell Bernhard Waldenfelsnél található kritikáját, aki szerint az etikai jelentés, illetve a moralitás nem eredeztethető kizárólagosan a Másik iránti felelősségből, illetve a Másik feleletigényéből, hanem kettős forrása van: egyfelől ott van a „vad felelősség”, egy artikulálatlan, mindig alakulásban lévő tartomány, másfelől ott van a törvény, mely utóbbinak konstitúciójában Waldenfels lényegi szerepet tulajdonít a Harmadik alakjának is. Azonban itt – a törvény problémájával – már egy interszubjektív „sűrűbb” szövésű tartományba lépünk (értsd: egy sokkal több tagból álló interszubjektív közösségben konstituálódó normatív rend birodalmába lépünk általa). Ehhez ld.: Waldenfels: *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. Vermes Katalin 2006: 159-160. Tengelyi 1998: 241-289.

ki és formálja. A család mint mikrokozmosz optimális esetben a szeretetből és a szeretet által konstituálódik.

A konkrét szubjektum tehát eleve egy családba integrált szubjektumként jelenhet meg a maga konkrétságában. Itt természetesen nem a vérségi kapcsolat az érdekes, hanem a konstituált értelem. Ha nevelőszülőknél nő föl, akkor a gyermeknek az jelenti a családját; ha árvaházban vagy gyermekotthonban, akkor a nevelés feladatát vele kapcsolatban elsődlegesen ellátó személy vagy személyek. A szubjektum legközelebbi világa ez a családi, optimális esetben családias környezet. Az első valóban konkrét normatív rend, melyben a szubjektum egyszerre konstituáló alany és társkonstituáló, ennek a családi környezetnek a normatív rendje. A normatív konstitúció primer módon a szülőkből, illetve a nevelőkből indul ki; (legelőször pedig, mint arra fentebb utaltunk, az Anyából). Ez a normatív rend akkor válik igazán konkrétá és szilárdá, ha a gyermek ezt megerősíti; ha a gyermek elfogadja a számára adott szabályokat, illetve *elismeri* és elfogadja a szülők azon jogát,²⁸⁴ hogy szabályokat alkossanak, és ezeknek önként alá is veti magát. Egyébiránt, a szülő oldalán, ott van a *kényszerítés* lehetősége, hogy különböző módokon fegyelmezhet, szankcionálhat; az általa hozott szabályok, illetve az általa alkotott normatív rend megsértését büntetheti. Pusztán az erőszakon, a büntetés és kényszerítés eszközein alapuló normatív rend azonban a gyermek szemszögéből tekintve még mindig absztrakt; akkor válik valóságos renddé, ha a gyermek ezt a rendet megerősíti és érvényesként ismeri el. Egy további körben pedig ennek a normatív rendnek a valósága (konkrétsága) akkor válik fenomenológiai tekintetben teljessé, amikor ennek a rendnek a formálódására maga a gyermek is aktív módon vissza tud hatni, vagyis a szülők elismerik a gyermek viszonylagos és korlátozott jogát arra, hogy beleszólhasson a szabályok meghozatalába, azok alakításába, tartalmába; vagyis amikor a gyermek maga is önálló szereplőként bukkan fel a családon belül normatív rend alakulásában, artikulálásában. Ez első pillanatra talán nagyon is úgy tűnhet, hogy egy nagyon is gyermekközpontú, nyugati, humanista reformpedagógia elveit vetítjük vissza a

²⁸⁴ Ezen a ponton ki kell emelni az elismerés speciális szerepét a konkrét normativitás konstitúciójában, és ennek filozófiatörténeti előzményeit.

Már Hegel is felfigyelt *A szellem fenomenológiájában* az elismerés különös jelentőségére az öntudat, s ezáltal az öntudat által teremtett közösségi normativitás születésében; ami számára a továbbiakban is egy nagyon fontos probléma maradt. (Ehhez különösen: Csikós 2008: 195sk).

Az elismerés szerepe a közösségi lét és a rá jellemző normalizációs formák, normatív módok születésében Habermas munkáiban is meghatározó volt. (Vö. Habermas: "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm". In uő.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am. Main: Suhrkamp, 1983: 53-125). De különösen Habermas tanítványánál, Axel Honneth-nél tett szert központi, úgyszólván minden társadalmi jelenséget érintő funkcióra az elismerés fogalma és jelentősége. (Axel Honneth: *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor kiadó, 1997: [különösen 151-165, „Elismerés és morális kötelesség”]. Fordította: Weiss János. Ld. még: Weiss János: „Harc az elismerésért”. In uő.: *A Frankfurter Iskola – Tanulmányok*, Budapest: Áron kiadó, 1997: 245-253).

korábbi korok állapotába, terjesztjük ki az emberi állapot fenomenológiájára egyáltalán, de végső soron nincs szó másról, mint annak a pillanatnak a kiemeléséről, amikor a szülők először válnak valóban nyitottá a gyermek hangjára, és először veszik figyelembe a gyermeket úgy, mint relatíve önálló szubjektumot.

Ezt a konkrét, először a maga teljességében egy családon belül konstituálódó normativitást az *institúció* jelensége illeszti magasabb összefüggésekbe: a szélesebb interszubjektív és történeti horizont összefüggései közé. Egy olyan problémakörrel van szó, melyet fenomenológiai szempontból elsőként Merleau-Ponty, majd – részben az ő nyomdokain haladva – Marc Richir dolgozott ki.²⁸⁵ Az institúció Merleau-Pontynál a dolgokhoz való tartós hozzáférés, rögzített értelemalakzatok szabályszerű termelését jelenti, ami *végső soron, a legmagasabb szinten* a történeti és interszubjektív dimenzió sajátja,²⁸⁶ illetve ebben a dimenzióban megy végbe, és amely bizonyos módon megelőzi a szubjektum konstituáló tevékenységét. Merleau-Ponty szerint az institúció a szubjektum aktív hozzájárulása nélkül, teljesen értelenül játszódik le.²⁸⁷ Az institúció fogalmát Richir fogja továbbgondolni, és részletesebben is kidolgozni; különösen a „szimbolikus institúció” formájában, ami nála az értelmeknek a fenomenológiai mezőn túllépő aszubjektív rögzülését jelenti egy kulturális és történelmi térben.²⁸⁸ Az eleven és spontán értelemképződéssel szemben Richir a „szimbolikus institúciót” egy kifejezett mechanikus folyamatként, illetve eseményként állítja be.²⁸⁹

A tágabb, interszubjektív és történeti térben végbemenő, intézményesült (institucionalizált) normalizáció jelenti a normalizációt, illetve a normativitás fenomenológiai értelemben vett végső valóságát és teljességét. Ennek a rendnek a megteremtéséhez nélkülözhetetlen a Harmadik alakja, illetve a Többiek, a szélesebb közösség szerepe; ahhoz, hogy a szigorú értelemben vett társas normák és intézmények, a waldenfelsi értelemben vett „Törvény” megszülethessen. Szükség van a Harmadikra és általában a Többiekre is, hogy általánosan érvényes társadalmi normákról, szabályokról és intézményekről beszélhessünk. Ez utóbbiakhoz

²⁸⁵ Merleau-Ponty: *L'institution – La passivité. Note de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003. Richir: *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon, 2003.

²⁸⁶ Merleau-Ponty az institúció több szintjéről is beszél: perszonális, interperszonális és történeti institúcióról. Ehhez: Takács Ádám: *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2013: 131-135.

²⁸⁷ Vö. Takács 2013: 124-126, 129-131. Ld. még: Kelemen János: „Merleau-Ponty előadásai a Collège de France-ban”. In *Valóság*, 1970/9: 103-104.

²⁸⁸ Richir 2003. Ld. még: Tengelyi László: „Új fenomenológia Franciaországban”. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémia kiadó, 2007: 1366.

²⁸⁹ Ehhez hadd tegyem hozzá Takács Ádám egyik megjegyzését, aki az ELTE Filozófiai Kollégiumának keretei között tartott egyik előadása során jegyezte meg, hogy szerinte Richir a szimbolikus institúció mechanikus jellegére vonatkozó megállapításai túlzottan leegyszerűsítik a helyzetet, mivel egy nyelvet létrehozni azért nem is annyira egyszerű dolog.

viszont módszertanilag a kiindulópontot a családon belül végbemenő, imént leírt normatív folyamatok és struktúrák feltárása, illetve ezek létrejötte jelenti. Az interszjektív egyetemes, vagy relatív egyetemes (kiterjedt) normatív rendnek ez a konkrétsága viszont – ha közelebről szemügyre vesszük –, maga is egy paradox, körkörös jellegű konkrétság. Konkrét voltát kizárólag az alulról, a családi normativitás szintjéről kiinduló folyamatok és tendenciák által nyerik el; ez utóbbi – a családi normativitás – azonban ennek a szélesebb, történeti és interszjektív normativitásnak a hátterén tekinthető maga is konkrétnek. Tulajdonképpen a kettő összefonódik, soha nem is választható el szigorúan véve egymástól; egymást teszik konkrétá ebben a kölcsönös összekapcsolódásban.

A szubjektum tehát mindenekelőtt egy konkrét családba, és azután egy tágabb kulturális és történeti közösségbe ágyazottan jelenhet meg konkrét személyként; ugyanakkor a család és a tágabb kulturális közösség maga is személyek sokaságából áll, és csak általuk lehet az, ami. Itt is kölcsönös fundációval van tehát dolgunk. Ennek a horizontnak az alapján jelenik meg egy ikerfenomén, melyről már beszéltünk, és melyet a következő két alfejezetben fogunk kifejteni részletesebben: *kozmosz* és *káosz* fenoménjei, illetve ezen fenomének alkotta ikerfenomén. Kozmosznak nevezhetünk általában egy különös világformációt, egy sajátos normatív rendet, melynek megvannak a maga speciális törvényszerűségei, szimbolikus formái és összefüggései. Kozmikus minden, ami ennek a világnak a belső rendjét fenntartja, megerősíti, táplálja, élteti, gyarapodását, fejlődését szolgálja. Minden kozmosz lényegénél fogva sérülékenyként konstituálódik, olyanként, ami elpusztítható, lerombolható, felszámolható. A káosz mindaz, ami ezt a rendet közvetve vagy közvetlenül veszélyezteti, ami közeli vagy távoli fenyegetésként jelenik meg a kozmoszra nézve.

Azáltal, hogy a kozmosz lényegileg törekenyként konstituálódik, úgy látszik, kozmosz és káosz kölcsönösen összefüggő fenomének – ahogy az előbb mondtuk: ikerfenomének –, melyek kölcsönösen fundálják egymást. Egy további pillantás nyomán azonban olybá tűnik, hogy a káosz egyfajta *parazita fenomén*: vagyis csak a kozmosz által tud létezni. Csak, ahol van egy rend, mely sérülékeny, amelyet fel lehet bomlasztani, szét lehet rombolni vagy el lehet sorvasztani, egyedül ott nyilvánulhat meg káosz, és csak ezen a destruktív tevékenységen keresztül. Úgy tűnik, a káosz csak a kozmosz alapján tud egyáltalán létezni, és csupán belőle merítheti erejét, melyet arra használ, hogy lerombolja azt. Ugyanakkor maga a kozmosz valóban, szigorú és konkrét értelemben kozmoszként csak a maga törekenységében tud megmutatkozni, amikor repedések mutatkoztak rajta, amikor már megjelenik benne a káosz. A

káosz által továbbá – egy másik, új szempontból²⁹⁰ – szintén egy új rend születhet, új világ jöhet létre. Kozmosz és káosz esetében tehát, az a benyomásunk, ismét körkörös konstitúciójú fundációval, egy ide-oda billegő viszonytal van dolgunk.

3.2. A kozmosz. A világkonstitúció pozitív alaplódjai

A kozmosz, amelyről itt beszélünk, talán a lehető legkonkrétabb fenomén: *a normatív és gyakorlati módon meghatározott világfenomén*. A szubjektum is csak azon megközelítés számára tárja fel végső konkrétságát, mely tudatosítja, hogy a szubjektum kiszakíthatatlanul bele van ágyazva a világ szövetébe. Ezen megközelítés alapvető feladata, hogy láthatóvá tegye ennek a beágyazottságnak a természetét és szerkezetét. Itt a fenomenológiai tradíció egyik legfontosabb belátásáról van szó. A szubjektum lényegi világba-ágyazottságának tézisének képviselte többek között az idős Husserl,²⁹¹ Heidegger,²⁹² Eugen Fink²⁹³ és Merleau-Ponty²⁹⁴ is. A világ fenomenológiai problémáját állítja a középpontba a Tengelyi László utolsó munkájában „wuppertali tradíciónak”²⁹⁵ nevezett hagyomány, mely Ludwig Landgrebétől kezdve, Klaus Helden és magán, Tengelyi Lászlón át egészen Inga Römerig terjedt. E tekintetben a megfelelő fenomenológiai diszciplínára, illetve területre úgy is hivatkozhatunk, mint „*fenomenológiai kozmológiára*”.

A szubjektum önkonstitúciója és világkonstitúciója szervesen összefonódnak; bizonyos szempontból akár úgy is tűnhet, hogy az önkonstitúció a világkonstitúción *keresztül* megy végbe, hogy a szubjektum a világkonstitúción keresztül konstituálja önmagát szigorú értelemben véve. Ez a probléma áll Husserl *Válság*-könyvének híres, sokat idézett és elemzett²⁹⁶ 53. paragrafusának a háttérében: „Az emberi szubjektivitás paradoxona: szubjektum a világ számára és objektum a világban”.²⁹⁷ Mint ismeretes, Husserl – a következő, 54-es

²⁹⁰ Sőt: mint később látni fogjuk, vannak a káosznak olyan megnyilvánulási formái, amelyek elszakíthatatlanok a kozmosz bizonyos formáitól, és annak – normatív is meghatározott – rendjét konstituálják, illetve lényegi módon hozzájárulnak e rend konstitúciójához. Gondolhatunk itt például a *fájdalom* evolúciósan adaptív szerepére, vagy például arra, hogy bizonyos fájdalok a sportolóknál a fejlődés jeleinek tekinthetők, vagy más esetekben a fájdalom a gyógyulás jele.

²⁹¹ A világfenomén centrális jelentőségéről Husserlnél ld.: Mezei: *World and Life-world. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.

²⁹² Heidegger 2007.

²⁹³ Fink: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

²⁹⁴ Merleau-Ponty 2007, 2012.

²⁹⁵ Tengelyi 2014: 18.

²⁹⁶ Legutóbb pl.: Christoph Durt: “The Embodied Self and the Paradox of Subjectivity”. In *Husserl Studies* 2020 (36): 69-85. Ld. még pl.: Moran: *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012: 8, 223.

²⁹⁷ Husserl: *Az európai tudományok válság és a transzcendentális fenomenológia I-II* (itt: első kötet). Budapest: Atlantisz kiadó, 1998: 224-228. Fordította: Berényi Gábor és Mezei Balázs.

paragrafusban – úgy oldja fel ezt a paradoxont, hogy a világot végső soron az ős-én (Ur-Ich) konstituálja, aki minden konstitúció végső, szubjektív alanyának és forrásának bizonyul. Husserlnél az ős-én ilyen felfogására szükség van ahhoz, hogy elkerüljük a naturalizmust és a szubjektivitás reduktivista értelmezéseit. Husserlnél, akár csak Tengelyinél,²⁹⁸ szükség van arra, hogy megtartsuk a transzcendentális alapzatot és elkerüljük a naiv pozitivist, naturalista és leegyszerűsítő szcientista elképzeléseket. Noha – fenomenológiai szempontból – nem tartható elképzelés az, ha a szubjektumot egyszerűen feloldanánk a világban, a világkonstitúció közeli – fenomenológiai – elemzése mégis azt mutatja, hogy szubjektum és világ egészen intim módon összefonódnak egymással. Mintha ugyanazon dolog színe és visszája lenne, mintha ugyanannak a fenoménnek a különböző aspektusairól volna szó. Nem kell, hogy reduktív fizikalizmushoz és naiv naturalizmushoz jussunk: a kései Merleau-Ponty szemszögéből²⁹⁹ itt a szubjektum, illetve a szubjektum szubjektivitása a világ önfeltárultságaként, illetőleg a Lét önmagára göngyölődéseként lenne leírható.³⁰⁰

A kozmosz egy gyakorlati, axiológiailag és normatív meghatározott jelenség, melynek kifejtéséhez, úgy gondolom, jó kiindulópontot jelenthet a világ heideggeri felfogása. Heidegger, a *Lét és idő* 14. paragrafusában, a világ négy értelmét különíti el egymástól: 1) a világ mint minden létező összessége (ontikus világfogalom), 2) a világ mint létrégió, illetve mint meghatározott tárgyak régiója (ontológiai világfogalom, a világ mint létező lét), 3) a világ mint az ittlét vagy jelenvalólét (Dasein) világa, amelyben az ittlét otthon, kiismeri magát, az ő szűkebb-tágabb környezete (ebben az értelemben szintén egy ontikus világfogalom), és végül 4) és végül a világ mint *világiság* ontológiai-egzisztenciális fogalma.³⁰¹ Heidegger leszögezi, hogy mindenekelőtt a harmadikként megnevezett értelemben használja a világ fogalmát. Ez mindenekelőtt az ittlét otthonos, ismerős környező világa volna, amely Heidegger értelmezése szerint a *gond* különböző módozatain és működési formáin keresztül tárul fel. Heidegger egzisztenciális elemzése során a világ a legkevésbé sem áll szemben az ittléttel, hanem éppen ellenkezőleg: az ittlét lényegi, és tőle elszakíthatatlan létmódjának bizonyul.³⁰² Ebben a koncepcióban a világ fenoménje (mint ami a világban-benne-létben és által tárul fel, és ami alapvetően nem más, mint az ittlét létmódja) praktikus, axiológiai és interszubjektív eredettel

²⁹⁸ Ld. ehhez a „naturalista autarkhizmus” kritikáját Tengelyi utolsó művében (Tengelyi 2014).

²⁹⁹ Természetesen *A látható és a láthatatlanra* gondolunk itt (Merleau-Ponty 2007).

³⁰⁰ Ehhez azt szeretném ezen a helyen hozzátenni, hogy a monizmus nem kell, hogy a transzcendentális dimenzió, illetve attitűd feladásával járjon, amennyiben ragaszkodunk az első személyű perspektíva mint kiinduló- és igazodási pont megtartásához, valamint a tapasztalatok és jelenségek alapvetően belső nézőpontú leírásához.

³⁰¹ Heidegger 2007: 84sk.

³⁰² Ld. pl.: „Ontológiai a »világ« nem *annak* a létezőnek a meghatározása, amely lényege szerint *nem* a jelenvalólét, hanem magának a jelenvalólétnek egy jellemzője”. Heidegger 2007: 84.

bír – egy olyan felfogásról van szó, melyet már szisztematikusan kifejtett formában megtalálunk Husserl *Eszmék* c. művének második kötetében, amelyre már Heidegger is hivatkozik a *Lét és időben*.³⁰³

Husserl világfogalmának kialakulása szempontjából döntő jelentőségűnek tartom azokat a változásokat, amelyek gondolkodásában az 1900-as évek első évtizedének második felében lejátszódtak.³⁰⁴ Korábban, a *Logikai vizsgálódásokban*, Husserlnél a logikai ész primátusa volt a meghatározó és az elsődlegesen irányadó. Ez alapvetően megváltozott, amikor kb. 1905-től kezdve a logikai és teoretikus racionalitással kezdtek egy szintre kerülni Husserlnél a praktikus és axiológiai racionalitás aktusai is.³⁰⁵ Legkésőbb az *Eszméktől* kezdve Husserl számára centrális fogalomnak számít a *természetes beállítódás*. Ez utóbbiból kiindulva értelmezte a preteoretikus szférát, a tudományos gondolkodás előtti világot.³⁰⁶ Az *Eszmék* második kötetének 4. paragrafusában Husserlnél világosan egy szintre kerülnek a teoretikus, praktikus és axiológikus beállítódás aktusai.³⁰⁷ Első pillantásra úgy tűnik, hogy a teória előtti beállítódás aktusai megelőzik és megalapozzák a teoretikus beállítódást és aktusait – hiszen ettől teória előttiék! Ha azonban közelebbről megnézzük a helyzetet, azt találjuk, hogy teoretikus, praktikus és axiológiai beállítódás aktusai között kölcsönös függés, illetve egyfajta körforgásszerű viszony van – aminek részleteit azután Husserl utolsó időszakában, a harmincas években, a *Válság*-könyv periódusában, és mindenekelőtt az életvilág problémakörével összefüggésben dolgozta ki.

Ez a kölcsönös függés, illetve körforgásos viszony azt jelenti, hogy a praktikus és értékelő aktusok már előfeltételezik, hogy bizonyos ismeretekkel rendelkezünk a világról. Ugyanakkor a praktikus és értékelő élet nehézségei, időről-időre felbukkanó ellentmondásai újra és újra megtorpanásra kényszerítenek bennünket; rábírnak bennünket, hogy megálljunk és a dolgokkal

³⁰³ Ld. Heidegger 2007: 65 (1-es lábjegyzet). A világ husserli és heideggeri felfogásának részletes és rendszeres összevetéséhez ld.: Søren Overgaard: *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

³⁰⁴ Husserl világfogalmának fejlődéséhez mindenekelőtt: Mezei 1995.

³⁰⁵ Ehhez: Varga 2018: 212sk.

³⁰⁶ Husserlnél: „Ez a világ nem úgy jelenik meg számomra, mint puszta *tárgyi világ*, hanem ugyanebben a közvetlenségben, *mint értékek és jószágok világa, mint praktikus világ*. Ezek a dolgok nem csupán tárgyi tulajdonságokkal felruházva jelennek meg számomra, hanem egyúttal értékjellemzőkkel is bírnak, mint szép vagy utálatos, mint ami tetszést vagy visszatetszést ébreszt bennem, kellemes vagy kellemetlen, stb. A dolgok közvetlenül használati tárgyakként állnak előttünk, mint az »asztal«, rajta a »könyvekkel«, a »pohár«, a »váza«, a »zongora«, stb. Ezek az érték- és praktikus jellemzők is *konstitutíve magukhoz a »kézre eső« tárgyakhoz mint olyanokhoz* tartoznak, függetlenül attól, hogy odafigyelek-e rájuk vagy sem. Ez természetesen nem csak a »puszta dolgokra« vonatkozik, hanem a környezetünkben található emberekre és állatokra is. Ők az én »barátaim« vagy »ellenségeim«, »szolgáim« vagy »feletteseim«, »idegenek« vagy »ismerősök«, stb.”, (1976a: 58 [§27]).

Természetes beállítódás és életvilág összefüggésével kapcsolatban bővebben ld.: Dermot Moran: “From the natural attitude to the life-world”. In Lester Embree & Thomas Nenon (szerk.): *Husserl's Ideen*. New York: Springer, 2013: 105–124.

³⁰⁷ Ld. Husserl 1952: 7 (bővebben: 4-11).

szemben teoretikus vagy kvázi-teoretikus pozíciót vegyünk fel, és megpróbáljuk megérteni a dolgok tényleges állását, illetve valóságos rendjüket és működési törvényeiket. Ebből azután újabb ismeretek, teoretikus szerzemények születnek, melyek olyannyira a mindennapok és gyakorlati életünk részeivé válnak, hogy már észre sem vesszük őket, és ezeken keresztül szemléljük a bennünket körülvevő dolgokat. Az egykori teoretikus aktusok és szerzeményeik teljesen egybeolvadnak a gyakorlati aktusokkal; az egykori teoretikus vívmányok *lesüllyednek* a gyakorlati élet mélyére (szedimentálódnak).³⁰⁸ A praktikus és axiológiai szféra tehát bizonyos módon valóban megelőzi és megalapozza a teoretikus szférát, de az előbbieket bizonyos szempontból magukat is teoretikus működések alapozzák és határozzák meg, és az újabb teoretikus teljesítmények is folytonosan lesüllyednek, vagyis folytonos hatást gyakorolnak az előbbi két szférára, amelyek a maguk részéről szintén alapvető befolyást gyakorolnak a teoretikus működések és tevékenységek jellegére és irányára.

Husserl szerint a praktikus és a teoretikus szféra egy még eredendőbb tartományba, a vitális szférába ágyazódnak bele, vagyis végső soron meghatározza őket a testiség. Ebből a szempontból kulcsfontosságú az *érdek* már korábban is tárgyalt fogalma, jelensége.³⁰⁹ Gyakorlati céljainkat, motivációinkat lényegileg befolyásolják a vitális motívumok és érdekek: testi hogylétünk, jóllétünk rövid- és hosszútávú optimalizációja; és ezek a vitális motívumok és érdekek kihatnak a teoretikus megfontolásokra és célokra is; nevezetesen pontosan a testi kondíciók, körülmények hosszútávú optimalizációjának szempontjából.

Hasonlóképpen ahhoz, ahogy Merleau-Ponty az institúció három szintjéről beszélt (vitális, személyes és interperszonális, valamint történeti-kulturális),³¹⁰ ezen a helyen mi is három alapvető kozmoszról, illetve kozmikus rendről beszélhetünk: vitális, perszonális és kulturális-történeti kozmoszról. A legelső, vitális rend, csak nagyon tág értelemben mondható kozmikusnak, abban a jelentésben, amelyben a „kozmosz” szót használjuk; a maga belső normativitásával és önnormalizáló jellegével azonban mégis bizonyos tekintetben „kozmoszusnak” mondható. Az öröm, a fájdalom, a testi működések váltakozása, periodicitása felépít egyfajta kozmikus rendet; az én saját, szűkebb világom normatív rendjét; melyet bizonyos fokig az ellenőrzésem alatt tudok tartani, legalábbis arra törekszem, hogy az ellenőrzésem alatt tartsam.

³⁰⁸ Ehhez: Zuh Deodáth: *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2015: 108-114. Ld. még: Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1968: 64-87. Uő.: *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1969: 349-372.

³⁰⁹ Ehhez: Marosán 2017: 23, 281. Ld. még: Dermot Moran, *Edmund Husserl – Founder of Phenomenology*. UK-Cambridge, USA—Malden (MA): Polity Press, 2005: 74-76, 143, 202sk.

³¹⁰ Merleau-Ponty 2003: 52-121.

A vitális szféra végső soron a kulturális szférába ágyazódik bele; a vitalitás fenomenjét a kultúra teljesen körbefonja; az ember mint egységes fenomen-egész szempontjából saját testisége már teljesen a kultúra által áthatott és meghatározott testiségként és vitalitásként jelenik meg. Itt az egyes fenomenrétegek – mint minden esetben, amikor egy több rétegből, illetve aspektusból álló rendszerről beszélünk – tökéletesen átjárják és meghatározzák egymást. Legalább annyira igaz, ha azt állítjuk, hogy a kultúra és a kulturális teljesítmények, művek testileg meghatározottak, mint amikor a másik szempontból azt mondjuk, hogy az emberi testiség – amíg emberi – soha nem lehet más, mint kulturális testiség és vitalitás.

Személyes világunk különböző rutinokban artikulálódik. Berendezünk magunknak egy olyan világot, melyben többé-kevésbé otthonosan érezzük és kiismerjük magunkat. Ha valami megzavarja ennek a világnak a rendjét, ha bizonyos dolgok vagy fejlemények kikötkentenek hétköznapi rutinjainkból, akkor többnyire – legalábbis az emberek számottevő hányada – hajlamosak vagyunk magunkat bizonyos fokig kényelmetlenül, nyugtalanul, adott esetben egyenesen frusztráltan érezni. Ez nyilván függ attól is, hogy valaki mennyire rendelkezik önuralommal, illetve mennyire rugalmas. Az emberek jelentős hányada azonban többnyire ilyenkor arra törekszik, hogy helyreállítsa a világ rendjét; vagy, ha erre nincs módja, ha ez nem ennyire egyszerű, akkor megpróbálja átvészelni ezeket a fejleményeket, míg magától valamilyen módon helyre nem áll a rend. Előfordul azonban, hogy az általános körülmények olyan módon megváltoznak, hogy egy meghatározott életvitel tarthatatlannak bizonyul; s az embert a megváltozott helyzet rákényszeríti arra, hogy megváltoztassa életét, s ezáltal addigi világát is.

A kozmosz ugyanis bizonyos tevékenységi formákban konstituálódik. Világunk, kozmoszunk különböző tevékenységformák révén nyeri el arcát és stabil rendjét; illetve az egyes, szisztematikusan összefüggő tevékenységformák maguk is egy világot, kozmoszt alakítanak ki, annak normatív rendjével. Így beszélhetünk a matematikusok, filozófusok, horgászok, vadászok, tanárok, stb. világáról, de éppígy egy golfklubnak, egy kiránduló klubnak vagy egy baráti társaságnak is megvan a maga kozmosza. Ezekhez a kozmoszokhoz lényegi szükségszerűséggel tartoznak hozzá bizonyos – alkalmasint és a legtöbb esetben materiális aspektussal is bíró – objektív fejlemények, amelyek fenntartják, megerősítik az adott kozmoszt. A tudósok interszubjektíve általános érvényű felfedezésekre szeretnének szert tenni, ezeket dokumentálni szeretnék. A horgászok szeretnének halakat fogni, a tanárok szeretnének tanítani, stb. A kozmoszt az öt konstituáló tevékenységforma aktusainak sikerei tartja fenn, őrzi meg, tartja életben. Az említett objektív korrelátumokból és fejleményekből meríti a fennmaradásához szükséges energiákat. A kozmoszt bizonyos szempontból energiák

áramlásaként és körforgásaként is ábrázolhatjuk. Ha a kozmoszt fenntartó, működtető energiák áramlásában és körforgásában zavarok jelentkeznek, esetleg ezek a folyamatok teljesen leállnak, akkor az ilyen negatív vagy defektív események alapvető problémákhoz vezethetnek a kozmosz létében, végső soron pedig annak megszűnését eredményezhetik.

A konkrét ember számára a kozmosz legarchaikusabb, legkezdetlegesebb formáját a pusztalétfenntartás által meghatározott világ jelentette. Ez a szűkösség, az erőforrásokért folytatott versengés terepuma. A tevékenységformák, melyeken keresztül e kozmosz konstituálódik, mindenekelőtt az erőforrások és veszélyek szempontjából releváns, az önfenntartást vélhetően segítő vagy hátráltató, illetve veszélyeztető adottságokat, valamint a potenciális és aktuális társakat mutatják meg, mint e kozmosz leglényegesebb alkotórészeit. Az, hogy bizonyos kontrollal bírjunk a világ eseményei fölött, elsőrendű fontossággal bír az önfenntartás tekintetében. *Megismerés és érdek* oly szorosan összefonódtak egymással az archaikus ember világában, mint talán egyetlen későbbi korszakban sem. A világ viszonyainak jobb átlátása nagyobb kontrollt ad a dolgok felett, nagyban növeli a túlélés esélyeit; ugyanakkor ezzel párhuzamosan érvényesül az öncélú ismeretszerzés, a megismerés iránti hajlam, mint ösztönös *kíváncsiság*, mely a saját jogán is érvényesül.³¹¹ Az emberben benne van az eredeti hajlam, hogy ne csak túléljen, hanem jobban megértse a világot – a megértés, a megismerés kedvéért. Az a hajlam, hogy egységes, rendezett egészként lássa át és értse meg a világot, hogy a dolgokat egy egységes, összefüggő totalitás részeként lássa, és ebben az összefüggésben mélyebb értelmet tulajdonítson a dolgoknak és önmagának, pontosabban szólva: hogy *feltárja* a dolgok mélyebb jelentőségét és összefüggését. Egy olyan képességnek vagy hajlamnak az érvényesüléséről van szó, melyre Husserl *észösztönként* hivatkozott,³¹² tehát ösztönös racionális tendenciákról és törekvésekről.

³¹¹ Husserlnél a kíváncsiság, mint a megismerés ősforrása: „A teoretikus beállítódás lehetővé tételéhez sajátos motívumok tartoznak, és *Heideggerrel* szemben számomra úgy tűnik, hogy – a tudomány esetében éppúgy, mint a művészet esetében – egy eredeti motívum rejlik a játék szükségyszerűségében, és speciálisan a játékos – tehát nem az életszükségletből, a hivatásból, az önfenntartás célösszefüggéséből származó – »teoretikus kíváncsiság« motivációjában; amely a dolgokhoz úgy közelít, hogy azokkal egyszerűen csak szeretne megismerkedni, olyan dolgokkal mégpedig, amelyekkel egyébként semmi dolga sincsen. És itt szó sincs »deficiens« praxistról” Husserl: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003: 260. Ld. még: Marosán 2017a: 73sk.

³¹² Husserlnél: „Az ember, ember voltának történelmében »kibontakoztatva« magát, »eszés lény« – és pusztán csak az? / A rejtett, abszolút ész, mely az emberben lappang, emberi ésszé válik, mely benne rejtőzik. Az emberi észben lappangva létesülő emberi észösztön azonban a fenomenologizáló énben válik abszolút ésszé mint olyanná, és lappangva létesülő lappangóként, a fenomenológiai aktivitásban implicit állandó téloszát abszolút ösztönként érti meg”. Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. Springer: New York, 2014: 225. Ld. még: Marosán 2020a: 253-259.

Az archaikus ember világa tehát részben a túlélésről szólt (s ennyiben a veszély, a szűkösség jellemezte világgént jelent meg), de nem csak arról. A dolgok, a világ egyetemes rendje magyarázatra szorult, magyarázatot követelt; s csak a konkrét értelemtulajdonítás aktusaiban, csak azáltal, hogy az ember elkezdett mélyebb jelentést és összefüggéseket tulajdonítani a dolgoknak, s elkezdte a világot egységes, összefüggő, mélyebb és egységesebb értelemmel bíró totalitásként megragadni, csak ekkor jelent meg a világ valóban *kozmoszként*, a szó szigorú értelmében – *egyszerre mint világ és (normatív is meghatározott) rend*. A világ egységes megragadásának és összefüggő totalitásként történő magyarázatának ez az eredeti ösztönös hajlama először, az öntudatra ébredt, kultúrával rendelkező ember történetének legkorábbi szakaszaiban *mítikus világgépként és világmagyarázatként* jutott kifejezésre. A *mítosz*, illetve a *mítikus látásmód* problémája már az idős Husserlnél a megismerés és a tudás eredettörténetének és fejlődésének leírásában és tisztázásában.³¹³

Úgy vélem, bizonyos szempontból igazat kell adnunk Heideggernek, aki szerint a világ (a jelen összefüggésben a kozmosz, ami nem más, mint a világ konkrét fenoménje) fenomenológiai tisztázásának tekintetében különös jelentősége van a „primitív jelenvalólétnek”, akinél még nem rakódtak rá a történelem előrehaladása során kibontakozó, komplexebb értelmezettségek a világ eredeti fenoménjére.³¹⁴ Heideggerhez kapcsolódva mondhatjuk: az archaikus kozmosz megértése szempontjából különleges fontossága van speciálisan a mítosz és a mítikus beállítódás jelenségeinek; amire egyébként Heidegger szintén felfigyel, és külön figyelmeztet is; a „primitív jelenvalólét” értelmezésének kontextusában Ernst Cassirernek a mítikus gondolkodásmóddal foglalkozó művét kiemelve.³¹⁵

Az ember mint öntudatra ébredt, kulturálisan meghatározott lény legősibb létezési formája a mítikus létezés és a rá jellemző gondolkodásmód. Az értelemadás legarchaikusabb, legkezdetlegesebb formája a mítikus értelemadás, mely egy mítikus világgép egészéhez kötött. Az archaikus jelentésadások és –tulajdonítások megvalósulási formáját és tartalmát a mítikus világszemlélet egésze, teljes kontextusa határozza meg. A világ legősibb formája, melyben először mutatkozik meg teljes konkrétságában a mítikus kozmosz; és az emberi, kulturális történelem kezdeteinél az ember magát e mítikus kozmosz részeként érti meg, e kozmosz részének tekinti önmagát. A fejlődésnek ezen a fokán a mítosz, illetve a mítikus világgép egyáltalán a világgént mint olyanként jelent meg; és nem mítoszként vagy mítikusként. Csak

³¹³ Ehhez: Marosán: “The Mythical Mind and its World – Husserl and Cassirer, on Mythical Consciousness”. Kézirat.

³¹⁴ Heidegger 2007: 69-71 (§11).

³¹⁵ Heidegger 2007: 70, (lábjegyzetben). Cassirer és Heidegger viszonyához ebben az összefüggéshez ld. még: Lengyel Zsuzsanna Mariann 2011: 125-134.

egy későbbi fejlődési fokon, a mítosztól, illetve a mítikus világréptől valamennyire eltávolodva minősül a mítosz is mítosznak; és egy távolságtartóbb, kritikussabb és reflexívebb pozícióból mutatkoznak majd meg a mítosz, illetőleg a mítikus bizonyos jellegzetességei.

Az archaikus, premodern kozmoszban élő ember magát abból a helyből érti meg, amelyet betölt, elfoglal e kozmoszban. Ennek a kozmosznak a viszonyai mindenekelőtt rendkívül konkrétak voltak, emellett azonban e viszonyokat a *szimbolikus* és a *szent* terminusaival is kell jellemeznünk. A mítosz egyszerre szolgált az archaikus ember önazonosságának forrásaként és szolgáltatott totális világmagyarázatot.³¹⁶ A jelen fejezet bevezetésében ön- és világonstitúció összefonódásáról írtunk. A mítikus kozmosz esetében viszont úgy tűnik, hogy a konstitúció a világ konstitúciója felől halad a szubjektum önkonstitúciója felől; vagyis, hogy az archaikus szubjektum önmagát, önazonosságát a mítikus kozmosz alapján és csak abból kiindulva konstituálja. Annak a kijelentésnek az értelme, hogy a konstitúció az archaikus szubjektum esetében a világonstitúció felől halad az önkonstitúció felé, pontosan az, hogy az archaikus ember magát eleve egy bizonyos világrend tagjaként érti meg, és önazonosságát a kozmoszban betöltött helye és funkciója szolgáltatja.

A mítikus kozmosz egyik legfontosabb vonása – ahogy mondtuk – konkrétsága volt; az, hogy nagyon konkrét viszonyok rendszere alkotta. Konkrétsága az archaikus gondolkodás konkrétságát tükrözte. A premodern ember a világ viszonyait és összefüggéseit alapvetően szimbolikus módon próbálta magyarázni, illetve megérteni; vagyis a statikus és dinamikus viszonyok (tehát az események) rendjét a *szimbolikus összefüggések* törvénye alapján magyarázta; azaz oly módon, hogy két dolog vagy két esemény közül az egyik szimbolikusan reprezentálja a másikat, és ez kapcsolja őket össze.³¹⁷ A mítikus kozmoszt meghatározó másik alapvető, előbb említett jellegzetesség a *szentség* motívuma volt; a szent tapasztalata, valamint a szent különböző fokai. A szent ismert és ismeretlen kereszteződése; szükségszerű kísérlet arra, hogy az ismeretlent *mint ismeretlent* az ismerős részévé tegyük, azáltal, hogy a kozmosz szükségszerű részévé tesszük azt. A szent egy nálunknál nagyobb hatalom eleven tapasztalata; egy olyan hatalomé, melyet soha nem tudunk uralni teljesen, sőt, nem is szabad erre törekedni. Az uralomra, ellenőrzésre való törekvésben a tapasztalat adottságát megpróbáljuk bizonyos módon, bizonyos szintig eltárgyasítani. A szent a *par excellence* el-nem-tárgyasítható. A kegytárgyak, ereklyék, amennyiben szentek, e szentség az el-nem-tárgyasítható, illetve nem

³¹⁶ Ez a két elem megtalálható mind Husserl, mind Ernst Cassirer mítoszfelfogásában. Ld.: Marosán: "The Mythical Mind and its World – Husserl and Cassirer, on Mythical Consciousness". Kézirat.

³¹⁷ Ezt Ernst Cassirer nagyon részletesen igyekezett feltárni és tisztázni *A szimbolikus formák filozófiája* c. trilógiájának második, a mítikus gondolkodással foglalkozó kötetében. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

eldologiasítható oldalukról mutatja meg őket; illetőleg egy olyan dimenzióhoz tartozóként mutatja meg a tárgyakat, mely lényegileg nem tárgyas és nem is tárgyasítható.

A premodern kozmosz központi, szervező motívumát a szent fenoménje jelenti.³¹⁸ Az archaikus és premodern kozmoszt, a mindennapok és átlagemberek szintjén mindenképpen, még a modernitás bizonyos területeken a tudományos gondolkodás és attitűd egyeduralmát hozó korszakát megelőzően, a vallás mint kulturális jelenség és létezésforma általános dominanciája határozta meg. Márpedig a vallás mint fenoménkomplexum leglényegesebb, univerzálisan meghatározó jegye pontosan a szent fenoménje; minden vallási jelenség végső soron a szent fogalma felől érthető meg teljesebben és kielégítően. Vallás és mítosz, avagy vallási és mítikus világkép vagy létmód között a következő alapvető különbséget azonosíthatjuk: a mítikus világképet, gondolkodás- és létezésmodot jellemzően a *szóbeliség* uralja, sokkal konkrétabb, kevésbé racionálisabb, mint a vallási gondolkodás és világkép. A mítosz továbbá még egy kezdetlegesebb társadalmi forma jellegzetessége: a törzsi, illetve a törzsszövetségekből álló társadalomé. A vallás már egy előrehaladottabb kulturális formációt jelöl, egy sokkal komplexebb társadalmi formában, (amely sok esetben már jellemzően a civilizációk sajátja; bonyolult társadalmi rétegződéssel, hierarchiával, magas fokú írásbeliséggel, központosított kormányzattal, bürokráciával, stb.). A vallást lényegi módon meghatározza az írásbeliség, az, hogy megjelennek a *szent szövegek*, és velük együtt a *kanonizáció folyamata*; amikor a papság – az adott vallás intézményi struktúrájának, hivatalos-procedurális eljárásokon keresztül felavatott, beiktatott képviselői – meghatározott szabályok szerint eljárva eldöntik, melyek a hiteles (isteni eredetű, transzcendens ihletésű) szövegek, történetek, és melyek nem azok, melyek pusztán véges emberi fantázia szüleményei. A vallás, összetett, szofisztikált intézményi háttérével, az írásbeliséggel, már a gondolkodás egy magasabb fokát alkotja, mint a mítosz – szisztematikusabb, racionálisabb, artikuláltabb és elvontabb. A vallásban megtaláljuk egy racionálisabb világmagyarázat vágyát és ígérését. De mítosz és vallás kulturális alakzatait is ezzel együtt összeköti a szent jelensége.

³¹⁸ Az általában szent fogalmával és tapasztalatával – mint a vallás szempontjából központinak és egyetemesen irányadónak tekinthető problémával – kapcsolatos szisztematikus vizsgálódások legkésőbb Friedrich Schleiermacher *Beszédek a vallásról* c. művével elkezdődnek, (akinek ez irányú fejtegetéseit proto-fenomenológiaiainak is mondhatjuk). A 20. század elején és persze azután is, egészen napjainkig, a vallástudományi és vallásfilozófiai kutatások érdeklődésének homlokterében állt ez a fogalom. A teljesség igénye nélkül olyan szerzők foglalkoztak mélyrehatóan ezzel a fogalommal és tapasztalattal, mint Karl Barth, Ernst Cassirer, Émile Durkheim, Mircea Eliade, Sigmund Freud, Martin Heidegger, Edmund Husserl, William James, Karl Jaspers, Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Karl Rahner, Max Scheler, Paul Tillich, Gerard van der Leeuw, Joachim Wach, Max Weber, stb. Ezzel kapcsolatban ld. még: Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológiai vázlat*. Budapest: Osiris kiadó, 1997; uő. 2004a, uő. 2017. Továbbá: Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins kiadó, Lukács Archivum, Századvég kiadó, 1993: 88-96 („A szent”). András Sándor: *Heidegger és a szent*. Budapest: Osiris kiadó, Századvég kiadó, 1994.

A szent kiváló példa arra, hogyan képes egy fundamentális tapasztalati forma egységbe szervezni egy komplett társadalmat, annak legapróbb szegmenseiig.³¹⁹ A numinózus (szent) tapasztalatát Rudolf Otto egy hátborzongató, meghátrálásra készítő érzésként írta körül, melyben valami nálunknál sokkal nagyobb erővel vagy hatalommal szembesülünk, egy olyan erővel vagy hatalommal, mely túlmutat világunkon, túlmutat a földi világon.³²⁰ A szent komoly párhuzamokat mutat a *fenséges tapasztalatának* kanti leírásával: egy mérhetetlen erő megjelenése szembesít bennünket önnön kicsinységünkkel és törékenységünkkel. A szent bizonyos tág értelemben két világ találkozása: az emberi és az emberfölötti, az embert meghaladó világot vagy tartományt. A vallási teljesítmények mindazonáltal, ahogy kezdetleges formában már a mítosz vagy a mitológia is, kísérletek arra, hogy a szent jelenlétét és tapasztalatát világunk részévé tegyék, bizonyos módon az ember számára érthetővé és legalább korlátozott formában felfoghatóvá tegyék. Szent és profán, nem-emberi (emberfölötti) és ember (túlságosan is emberi) feszültségteli, forrongó és dinamikus egységet alkottak az archaikus létezésben. Az archaikus, premodern ember a világot már mindig is a szenttel összefüggésben tapasztalta, értette meg; és végső soron egyáltalán a szent jelenléte és tapasztalata tette számára a világot világgá.

Az ember, kezdetben legalábbis mindenképpen, úgy tapasztalta, hogy egy emberen túli és nem-empirikus (természetfölötti) erő alakította ki a világ – mint kozmosz – szerkezetét; ami a viselkedést irányító alapvető és kevésbé alapvető normákat illette. A mítikus és korai vallásos világképben mindenesetre az emberi és természeti világ törvényei nem váltak el egymástól világosan. A művészeti, tudományos, filozófiai és etikai kutatások szintén egy ilyen normatív meghatározott rendbe szerveződtek; ezen kutatások rendjét bizonyos alapvető, normaadó *eszmék, eszmények* határozták meg, alakították ki, mint a „szép”, az „igaz”, a „jó” eszméi. Igaz, egy darabig ezen eszmék, illetve a nekik megfelelő, általuk vezetett tevékenységek is a mítikus-mitologikus, majd a vallási világkép és életmód keretei közé illeszkedtek – mint vallásos, a vallás által lényegileg inspirált művészet, a mitológia, illetve a vallás mint egyetlen világmagyarázó elv, keretrendszer, és végül a mítosz, illetőleg a vallás által előírt erkölcsi normák. Később ezek a területek egyre inkább leváltak a vallásról, egyre határozottabban önálló

³¹⁹ Úgy gondolom, még ha bizonyos pontokon munkáit ma már elavultnak, helyenként pedig túlzottan leegyszerűsítőnek, illetve túláltalánosítóknak tartjuk is, Mircea Eliade művei kiválóan szemléltetik számunkra, hogyan határozta meg a szent tapasztalata az egész archaikus létezést, úgy individuális, mint kollektív szinten. Pl. Eliade: *Vallási eszmék és hiedelmek története*. Budapest: Osiris kiadó, 2006 (fordította: Saly Noémi); uő. 2009.

³²⁰ Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris kiadó, 1997. Fordította: Bendl Júlia.

arculatra tettek szert – egyébként viszonylag korán, tulajdonképpen már az antikvitás idején.³²¹ De a történelem során a művészetek, filozófia, tudomány és az etikai gondolkodás egyre inkább a vallástól függetlenül kialakított, illetve működő normarendszert követték.

Egy-egy terület sajátos, irányadó normái határozzák meg az adott terület önálló jellegét, ahogy egy közösség vagy egy adott korszak is az adott közösség vagy korszak számára leginkább fontos, iránymutató, normatív relevanciával és érvényességgel is bíró *eszméknek* köszönheti sajátos világszerúségét. Az előbbieket – a megfelelő területet, tevékenységi formát, közösséget, kultúrát, korszakot – ezek a normatív is hatályos, meghatározó törvények, eszmék teszik önálló kozmoszá; mintegy ezek az eszmék, törvények alakítják ki, alkotják az adott kozmosz *tartószerkezetét*.

A modernitás egyik legfőbb jellegzetessége – mely megkülönböztette azt a történelem korábbi periódusaitól, és az újkorba lépő nyugati civilizációt más kultúráktól és civilizációktól – az individualitás eszméjének előtérbe kerülése, az egyén szerepének és jelentőségének felértékelődése. Kézenfekvőnek tűnik persze az ellenvetés, hogy a modernitás előtt már más kultúrákban és korábbi korszakokban is erőteljesen jelen volt már az individuum (illetve az individualitás eszméje). Az olyan érzések, mint a hiúság, becsvágy, önérzet, a hírnév vagy dicsőség utáni vágy egy erőteljes, az önállóságra igényt formáló individuum kifejeződéseiként, illetve öntapasztalataként is értelmezhetőek. A magukat istennek tekintő uralkodók, például a római császárok, illetve törzsek, királyságok és birodalmak magukat az istenek szintjére helyező vezetői, eléggé erős egyéniségekként jelennek meg. Uralkodók, politikusok, hadvezérek, tudósok, művészek, filozófusok, akiket az a vágy hajt, hogy nyomot hagyjanak a történelemben, hogy fennmaradjon a nevük, szintén úgy tekinthetők, mint akikben az individualitás erős koncepciója jut kifejezésre.³²² A középkorban pl. Abélard *Szerencsétlenségeim története* c. művében – véleményem szerint – egy rendkívül erőteljes

³²¹ Ami a művészeteket illeti, természetesen a mai napig velünk vannak az alapvetően vallási inspirációjú műalkotások, hovatovább a magas művészetek, a magas kultúra közé tartozó, kanonikus, megkerülhetetlen jelentőségű alkotások. Amikor arról beszélünk, hogy pl. a művészetek leváltak a vallásról, akkor mindenekelőtt arról van szó, hogy a saját, a vallástól lényegében véve független normarendszer és normatörténet szerint működtek tovább. Van annak egy nagyon is valós, helytálló és konkrét tartalma, amikor Lukács György „a művészetek szabadságharcáról” beszélt, amennyiben „szabadságharc” alatt a saját, önálló norma- és mércerendszer kialakításáért folytatott, többé-kevésbé tudatos küzdelemre gondolunk, (Lukács 1965).

Gadamernél pedig egyenesen giccsről kell ott beszélnünk, ahol a művészi alkotás számára irányadó normákat és érdekeket más normáknak és érdekeknek rendeljük alá, mint pl. vallási vagy hazafias giccs esetében. („A giccs jelenségét éppen egy ilyen idegen érdeknek a művészi autonómia területére betörő, romboló hatásaként kell leírunk, s megbélyegeznünk, mint hitel nélkülit”). Gadamer: „Az »eminens« szöveg és igazsága”. In uő.: *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins kiadó, 1994: 197. Fordította: Tallár Ferenc.

³²² Ami az egyéniség középkori szerepét és felfogását illeti ld.: Aron Gurevics: *Az individuum a középkorban*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2003. Fordította: Vári Erzsébet. Uő.: *A középkori ember világmépe*. Budapest: Kossuth kiadó, 1974: (különösen) 253-275 („A személyiség nyomában”). Fordította: Előd Nóra.

egyéniesség megnyilatkozásával találkozhatunk. Ha akarnánk, vég nélkül sorolhatnánk a példákat, amennyiben az volna a célunk, hogy elmosunk korszakhatárokat, hogy alapvetően különböző korszakokat összemossunk.

A modernitás előtt azonban a még oly erőteljes individuum is – korának legerőteljesebb, leginkább becsúgyóbb egyénisége is – mélyen bele volt ágyazva a közösségi létezésbe. Először a modernitás során változott meg valóban radikálisan az individuum szerepe, jellege és jelentősége. Az individuum úgy tűnt fel, mint önálló, racionális,³²³ a közösségtől viszonylag független szubjektum. Az individuum ilyen koncepciója vált valóban társadalomformáló erővé, mely az élet szinte minden területén előtérbe került, irányadó funkcióra tett szert: a művészetben, tudományban, filozófiában, vallásban, gazdaságban, politikában, stb. Ami a korábbi koroktól alapvetően megkülönbözteti a modern szubjektum eszméjét az egy önreflexív mozzanat: az individuum fontossága és önálló volta a saját szemében is felfokozott mértékben volt jelen.³²⁴

Az individuum szerepének és jelentőségének felerősödésével összekapcsolódott az újkor hajnalán a kritika fogalmának és módszerének előtérbe kerülése; a kritika felértékelődése.³²⁵ A kritika modernkori koncepciójában egymásba fonódott az individuum és a racionalitás ekkor kialakuló eszméi is: semmit ne fogadjunk el magától értetődőnek, amit nem vizsgáltunk meg a saját érzékszerveinkkel és eszünkkel is.³²⁶ A tudományban és társadalomban magát egyaránt önállóként tételezőként és érvényesítő szubjektum, individuum, részben a racionális, és az elfogulatlan kívülálló nézőpontjából foganatosított kritika és reflexió révén továbbá *a végtelen, legalábbis korlátlan fejlődés, illetve haladás* perspektívájába helyezi önmagát, tevékenysége

³²³ Descartes *Értekezés a módszerről* c. művének első mondatát akár a modernitás jelmondatának is tekinthetjük: „A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, mint amennyiük van, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni”. René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Budapest: Ikon kiadó, 1993: 15. Fordította: (Szemere Samu fordítása alapján) Boros Gábor.

A minden emberi lényben megtestesülő univerzális racionalitás gondolata lesz azután a XVIII. században a Felvilágosodás egyik vezérmotívuma.

³²⁴ Szeretném hangsúlyozni: amikor itt az individuum megváltozott jellegéről és szerepéről, valamint általában az individuum eszméjének előtérbe kerüléséről beszélek, akkor általános trendekről van szó. Olyan trendekről, amelyeket a kortárs szociálpszichológiai kutatások is messzemenően alátámasztottak – amikor pl. a nyugati individualista és a nem-nyugati kollektivisták kultúrákról esik szó ezekben a kutatásokban. Ennek a különbségnek a gyökerei a modernitás kezdetéhez nyúlnak vissza. Szociálpszichológiai tekintetben ld.: Heather M. Claypool, Diane M. Mackie, Eliot R. Smith: *Szociálpszichológia*. Budapest: ELTE Eötvös kiadó, 2016: 155-211. Fordították: Cserző István, Danczi Csaba, Ehmann Bea, Pántya József

³²⁵ Ebben az összefüggésben különösen ajánlom a Weiss János által vezetett „Kritikai tanulmányok” kutatócsoport munkáit. A jelen összefüggésben különösen a következő köteteket: Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György és Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII-XVIII. században*. Budapest: Áron kiadó, 2019. Továbbá: Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Grósz Eszter és Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*. Budapest, Áron kiadó, 2020.

³²⁶ Mint Descartes-nál: „Az első [alapelvem] az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak”. Descartes 1993: 30.

eredményeit, és a társadalmat, melynek tagja. A modernitás egy további kulcsfogalma a független és racionális individuum, illetőleg ilyen individuumok közössége által lehetővé tett és **előmozdított** haladás; melyben lehetnek vargabetűk, kitérők,³²⁷ de amely – ha egyszer már megjelent a színen a modern, önmagát függetlenként tételező, racionális individuum, aki igényt tart jogainak érvényesítésére és képességeinek kibontakoztatására – többé már nem tartóztatható fel véglegesen, vagy akár hosszabb időn keresztül.

A 19. században kiforrott alakjukban megjelenő modern politikai irányzatok – a liberalizmus, a konzervativizmus modern formája (bármennyire is oximoronnak hangzik ez a megfogalmazás) és a szocializmus – kimondottan a kozmosz modern típusához kötődnek; illetve, véleményem szerint, egyes lényegi motívumaikat tekintve levezethetők az emberi kozmosz mint olyan lényegszerkezetéből. A liberalizmus sajátosan a modern, öntudatos, önmagát önállóként tételező individuum képzetével kapcsolódik össze, az individuális szabadság és az alapvető jogok igénylésének módján. Az individuum számít a lényegi orientációs pontjának. A konzervativizmus pedig a kozmosz egy már létrejött alakjával alakít ki szoros érzelmi, bizonyos fokig intellektuálisan is megalapozott kapcsolatot.

A világ egy adott, közösségileg kialakított és fenntartott normatív rendjével való, érzelmileg is áthatott kapcsolat régóta egyfajta konzervatív erőként munkált az emberben. Ez a rend természetesként és lényegénél fogva értékesként és megőrzendőként jelent meg számos ember számára; magának a világnak a rendjeként, a normális, minden dolgok mércéjéül szolgáló rendként. A modern konzervativizmus, mely jellegzetes alakjában a 19. század terméke és részben a Francia Forradalom következtében jött létre, mint rá adott negatív reakció, kiegészült és lényegi módon összekapcsolódott a modern, a 18. és 19. században létrejövő *nemzetfogalommal*. A konzervativizmus egy korábbi típusa főként a kereszténységgel és a feudális renddel, az Isten kegyelméből uralkodó király politikai teológiai eszméjével függött

³²⁷ A Felvilágosodás utólag visszatekintve többek által naivnak tekintett optimizmusára klasszikus példaként szokták idézni Nicolas de Condorcet *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* c. könyvét, amelyben a szerző lelkes megfogalmazását adja annak az utópikus koncepciónak, hogy a tudomány az emberiség összes problémáját meg fogja oldani; a jövőben empatikus, racionális, morálisan felelős egyének fogják alkotni a társadalom egészét; és a tudománynak köszönhetően, sok egyéb mellett, az egyes ember várható átlagos élettartama kitolódik száz, ezer, sőt, talán tízezer évre is!

Utólag, a 21. század perspektívájából visszatekintve, talán mosolygunk ha ilyen sorokat olvasunk. Nem árt azonban emlékeztetünkbe idézni azt is, milyen körülmények között írta Condorcet ezt a művet. 1794-ben, mikor girondistaként a jakobinusok elől volt kénytelen bujkálni, meglehetősen nyomorúságos körülmények között. A könyv derűs és optimista hangvételén semmi sem érződik a külső, igencsak sötét állapotokból – az éppen a mű megírásának idején tomboló Jakobinus Terrorból. Condorcet sejtetően úgy vélekedett, hogy természetesen előfordulhatnak vargabetűk, visszaesések a haladásban, de hosszú távon nincs az a sötétség, amely képes volna megfékezni a haladás lendületét.

össze; ezt a rendet tüntette fel kívánatosként és megőrzendőként.³²⁸ A *nemzet* modern fogalmához kapcsolódó modern konzervativizmusban (pontosan ezért mondtam modernnek: a nemzet ekkor kialakuló eszméjének befogadása miatt) a *nép* jelenik meg a megőrzendő és átörökítendő tradíciók, intézmények, értékek, más szóval: az értékesként és fenntartandóként megmutatkozó normatív rend hordozójaként. A nép a hivatkozási alap, akinek a tradíciók, a jól bejáratott intézmények, a hagyományos értékek mintegy szubsztanciáját képezik; és ezen tradíciók, intézmények, értékek megőrzése, mondhatni konzerválása, a *nép kollektív identitásának* megőrzésére irányuló feladatként jelenik meg.³²⁹

A *szocializmus* pedig a közösség azon képességét hangsúlyozza, hogy *új* normatív rendet teremtsen; hogy olyan társadalmat hozzon létre, melyben az együttműködés révén a társadalmi igazságosság eszméje radikálisabban, legalábbis a jelenleginél fokozottabban tudjon érvényesülni. A szocializmus, és a hozzá kapcsolódó, vele többé-kevésbé rokon baloldali áramlatok követői, képviselői és teoretikusai olyan társadalmi rendet követelnek, mely anyagi és intézményi (formális-jogi) tekintetben is optimális feltételeket biztosít az egyén számára ahhoz, hogy erőit, képességeit szabadon kibontakoztathassa; hogy ne kelljen nélkülöznie, és erőit önmaga megvalósítására összpontosíthassa; arra, hogy értelmes, jelentőségteljes és produktív életet tudjon élni.

Az, hogy ezek a modern politikai irányzatok bizonyos módon magának az emberi kozmosznak a lényegszerkezetéhez kötődnek, és bizonyos fokig abból le is vezethetők, megmutatható azon is, hogy ez a három áramlat a kozmosz különböző időbeli dimenziójához is kötődik. Nevezetesen: a konzervativizmus a múlthoz (egy már kialakult normatív rendhez), a liberalizmus a jelenhez (az egyénnek a jelenben megvalósítandó szabadságához és ehhez a szabadsághoz fűződő alapvető jogaihoz) és a szocializmus a jövőhöz, egy még kialakításra váró normatív rendhez, illetve az igazságosság egy olyan eszményéhez, mely a maga teljességében talán soha nem is valósítható meg.³³⁰

³²⁸ A konzervativizmus egy ilyen ősbibb formáját mutatja be doktori értekezésében Nyirkos Tamás. *Kereszténység és konzervativizmus. A Francia Ellenforradalom teológiája*. 2011. Hyperlink: <http://doktori.btk.elte.hu/phil/nyirkostamas/diss.pdf>. (Utolsó letöltés ideje: 2020. november 13.).

³²⁹ Ehhez: Olay Csaba: „Implicit regionális és explicit nemzeti identitás”. In Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás és Mester Béla (szerk.): *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában*. Budapest: MTA Bölcsészettudomány Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016: 28-57.

Ld. még: Hans-Ulrich Wehler: *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*. Berlin, C. H. Beck Verlag, 2001.

³³⁰ A három alapvető modern politikai irányzat egymáshoz való strukturális, logikai viszonyáról ír Czétány György is, aki három deleuze-i szintézis valamelyikét felteteti meg ezen áramlatok egyikének, másikának. Így a konzervativizmus nála a diszjunktív (a hierarchikus alá- és fölé rendelődés elve alapján), a liberalizmus a konjunktív (az individuum középpontba állítása) és a szocializmus a konnektív (az együttműködés erejének hangsúlyozása alapján) szintézissel kapcsolódik össze.

Czétány: *A nagy narratívák összecsapása. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: Eötvös kiadó, 2019 (különösen): 53-62.

A 20. és különösen a 21. században a kozmosz leginkább jellemző vonása a legalábbis kapcsolódási és kommunikációs formáját illetően globálisan egységesült emberiség lett. Ennek tendenciáira – sajátlagosan a globalizációra – már a 19. században is felfigyeltek; Marx és Engels az első szerzők között voltak, akik erre a jelenségre felhívták a figyelmet.³³¹ Az emberi társadalom egyre inkább egy globálisan, mindenoldalúan csatolt rendszer képét kelti, amelyben a mégoly apró változások is kiszámíthatatlan következményekhez vezetnek. Globális, globalizálódott voltánál fogva az ember hatása a természeti környezetre is sokkal mélyebb, komolyabb és szerteágazóbb, mint az emberiség korábbi történelme során bármikor. Marosán György a következő szavakkal írt erről a kozmoszról: „Egy találó megfogalmazás szerint, olyan lett, mint egy dob: bárhol ütöd meg, mindenütt megremeg. A korábban földrajzilag, társadalmilag és funkcionálisan egymástól távoli területek elválaszthatatlanul összefonódtak”.³³²

A globális kozmosz, mint globálisan csatolt rendszer viselkedésének egyre bonyolultabb, egyre kevésbé előrejelezhető volta vált ki bizonyos pánikreakciókat az emberek egyes csoportjaiból. Többé vagy kevésbé fejlett demokráciákban, ahol többé vagy kevésbé szabadon döntenek az emberek a vezetőkről, részben – egy sor másik tényező mellett – ezért is hajlamosak sokszor leegyszerűsítő választ ígérő politikusokra szavazni az emberek. Az ismeretlentől való félelem, a kiszámíthatatlan fölötti szorongás, az elvesztett kontroll visszaszerzésére irányuló vágy – mindezek erős motiváló erőt jelentenek sokak számára. Sok ember számára elemi vágy a biztonság, a kiszámíthatóság, a dolgok megszokott rendjének megőrzésére vonatkozó igény. Azok a vezetők vagy vezető-aspiránsok, akik mindezen igények kielégítését, a kozmosz egy letűnt arcának visszaidézését és biztonságot ígérnek, sokszor megalapozottan bíznak a kozmosz korábbi formáihoz kötődő emberek bizalmában, akik vagy nem akarnak elszakadni ezektől a korábbi formáktól, vagy, ha már látják, hogy ezek a formák a múlt részei lettek, abban reménykednek, hogy még fel lehet támasztani ezen formákat.³³³

³³¹ Például és talán a legismertebb módon a *Kommunista kiáltvány*ban. Ld. pl.: „A nagyipar létrehozta a világpiacot, amelyet Amerika felfedezése előkészített. A világpiac a kereskedelem, a hajózás, a szárazföldi közlekedés mérhetetlen fejlődését idézte elő.”

„Az egyre kiterjedtebb piacnak a szükséglete, amelyen termékeit eladhatja, végigkergeti a burzsoáziát az egész földgolyón. Mindenüvé be kell magát fészkelnie, mindenütt be kell rendezkednie, mindenütt összeköttetéseket kell létesítenie”. Marx és Engels: „A Kommunista Párt kiáltványa”. In Marx-Engels Művei 4. kötet. Budapest: Kossuth kiadó, 1959: 437-470. Az idézett részek: i.m. 443, 445.

³³² Marosán György: „Van-e jövője a kommunizmusnak?”. In *Eszmélet*, 27. évfolyam, 107. szám, 2015:77-93. Idézet helye: i.m. 81.

³³³ Itt ismét a Czétány György által kidolgozott modellre szeretnék utalni. A kozmosz három, itt ismertetett formája megfeleltethető a Czétány révén a középpontba állított egy-egy szintézisnek. A premodern kozmosz a vallási centrális szerepével a diszjunktív szintézisnek, a modern kozmosz a szubjektum központi jelentőségével a konjunktív szintézisnek, míg a kortárs kozmosz a mindent átható, mindent jellemző és mindenütt jelenlévő hálózatiság révén a konnektív szintézisnek. Ehhez főként: Czétány 2015.

Úgy tűnik azonban, hogy a jövőben a körülmények egyre gyorsabban fognak változni, és a jövő útja az alkalmazkodás új formáinak kifejlesztése lesz.

*

B. Egy kozmosz életciklusa

Egy kozmosz tehát, ahogy fentebb láthattuk, normatív meghatározott (bizonyos normákat, eszméket tételező és azokat követő) tevékenységformák szisztematikusan összefüggő rendszere; melynek azonban – mint alább erről részletesen is lesz szó – vannak bizonyos testi, materiális vonatkozásai is. A *káosz* körvonalai (annak körvonalai, amit mi fenomenológiai szempontból káosznak nevezünk) először talán akkor tűnnek fel kifejezetten, amikor közelebbről szemügyre vesszük a kozmosz életciklusát, a kozmosz „szubsztanciáját” kialakító élettevékenységeket, illetőleg konkrétan ezek testi és materiális aspektusait. Ekkor ötlük a szemünkbe az is, hogy kozmosz és káosz mennyire összefonódnak egymással – amit a jelen fejezet bevezetésében is mondtam: hogy elsőre úgy tűnik, a káosz a kozmoszon alapul, rajta fundált, de egy további pillantás a kettő viszonyát egybefonódottnak, illetve billegőnek mutatja.

A kozmosz szubsztanciáját és normális működését artikuláló élettevékenységeknek – ahogy azt már korábban is tárgyaltuk³³⁴ – vannak bizonyos energetikai vonatkozásai. A kozmosz úgy is ábrázolható, mint energiák áramlása és körforgása. Ahhoz, hogy egy kozmosz fennmaradjon, illetve, hogy azt fenntartsák, szükség van arra, hogy bizonyos intenciók rendszeresen beteljesüljenek, vagyis hogy bizonyos tevékenységek célt érjenek, sikeresek legyenek, és szükséges az, hogy meglegyenek a testi, energetikai, vitális feltételek is ahhoz, hogy ezek az intenciók megszülessenek, a tevékenység elinduljon és végül célba érjen, beteljesüljön. A kozmosz ilyen szempontból egy *organizmushoz* hasonlítható: maga is bele van ágyazva egy *környezetbe*, mellyel folyamatosan kommunikál, állandó interakcióban, testileg és vitálisan meghatározott viszonyban van; melyből energiákat vesz föl, s melynek energiákat ad le.³³⁵ A kozmoszt energetikai ciklusaival, az őt fenntartó élettevékenységek ritmusával is

³³⁴ I. 2.2. Energia.

³³⁵ Oswald Spengler a civilizációkat írta le ilyen önmagukba zárt organizmusokként – a civilizációk ilyen leírására a „morfológia” Goethétől átvett fogalmát használva –, amelyeknek, az általa kidolgozott elméleti keret szerint, szükségszerűen meg kellett öregedniük, majd el kellett pusztulniuk. (*A Nyugat alkonya*). Spengler leírása, mint a fenomenológiai irodalomban pl. Heidegger figyelemztetett rá, erősen metafizikai, biologista és naturalista. Ezzel szemben ezen a helyen, legalábbis szándékaink szerint, egy fenomenológiai megalapozottságú életfogalmat szeretnénk szem előtt tartani, és a „kozmosz” életciklusairól és ezek energetikai aspektusairól is egy ilyen – fenomenológiai – elméleti keretrendszerben beszélünk. Ehhez – Spenglernek a civilizációkat mintegy a növényi organizmusokhoz hasonlító, erősen metafizikai jellegű leírásánál – sokkal jobban illeszkedik Arnold J. Toynbee civilizációelmélete; aki a civilizációk fejlődésének, krízisének és alkalmasint halálának „kihívás-válasz” elméletét fogalmazta meg. Eszerint az egyes civilizációknak időről-időre szembe kell nézniük a külső vagy belső környezet bizonyos kihívásaival, többnyire vannak helyes válaszok és módszerek arra, hogy ezeket a kihívásokat kezeljék; s csak ha sokszor rossz választ adnak, vagy egy bizonyos érzékeny, kritikus szituációban rossz kollektív döntés

jellemezhetjük. Ha ezekben a ciklusokban zavarok jelentkeznek, esetleg valami tartósan megakasztja őket, ha a kozmoszt életető folyamatok ritmusát valami megtöri, összezavarja, akkor ez végső soron magának a kozmosznak létét veszélyezteti, és akár annak pusztulásához is vezethet. A kozmosznak fel kell vennie bizonyos energiákat, másokat pedig le kell adnia; mindezt pedig megfelelő rendben – egyébként elenyészik.

Az a tény, hogy a kozmosz *fennmaradása* bizonyos energetikai folyamatok állandó és gördülékeny lezajlásától, meghatározott események folytonos és rendszerszerű sikerétől függ, mutatja, hogy a kozmosz létében mennyire összefonódik a káosz állandó fenyegetésével és jelenlétével. A kozmosz – minden kozmosz – rendelkezik egyfajta *tőkével*, tartalékkal, állománnyal, amelyből él; amelynek révén képes fenntartani egy bizonyos ideig akkor is, ha a megfelelő, őt fenntartó és életető folyamatok egy darabig vagy akár tartósan nem teljesülnek, esetleg valami miatt kudarcot vallanak. Ez a tőke vagy állomány azonban folyamatosan apad, amíg a kozmosz csak él és a környezetével való folytonos kommunikáció sikerétől függ fennmaradása. Ha a kozmosz hosszabb távon nem tudja feltölteni vagy újratölteni tartalékait, akkor egy bizonyos energetikai szint alatt egyszerűen összeomlik és elenyészik. Mint amikor egy élőlény nem jut vízhez vagy táplálékhoz – feléli szervezete belső tartalékait, és egy bizonyos ponton összeomlik a szervezet energia- és anyagcsere-forgalma, és az élőlény szomjan vagy éhen hal. A kozmosz – minden kozmosz – a káosz állandó árnyékában él.

Ahogy említettem, az organizmus jelensége a jelen kontextusban csupán a kozmosz egy különös példája. Az energetikai folyamatok fenoménjét nem kell és nem szabad naturalista módon értelmeznünk (bár nyilván rendelkeznek transzcendens, naturális és vitális vonatkozásokkal is) – hanem normatíván meghatározott folyamatok immanens energetikai aspektusáról, valamint ezen folyamatok sikeréről és kudarcáról van szó, amikor leírjuk egy kozmosz élettevékenységét, illetve életciklusát. Hozhatjuk egy *üzleti vállalkozás* példáját is, amelynek szintén megvan a maga életciklusa, és megvannak a fennmaradása szempontjából kulcsfontosságú események is. Egy ilyen vállalkozás is a kozmosz alakjával rendelkezik. Egy vállalkozásnak mindenekelőtt bevételeket kell termelnie, amelyekből alapjáraton fenn tudja tartani, optimális esetben pedig fejleszteni tudja magát, és esetleg további tartalékokat képezhet. Vannak bizonyos tartalékai szűkebb időkre; amelyekkel kedvező esetben át tudja vészelné a kedvezőtlenebb gazdasági és társadalmi fejleményeket. Ezek a tartalékok – a vállalkozás

születik, illetve, ha képtelennek bizonyulnak arra, hogy alkalmazkodjanak a megváltozott körülményekhez, csupán akkor kell, hogy meghaljon egy civilizáció. A civilizáció, annak a kozmoszelméletnek a szempontjából, amit itt fogalmazunk meg, egy viszonylag nagyléptékű, magas fokú kozmosznak felel meg.

tőkeállománya – azonban véges, és ha a vállalkozásnak nem sikerül bevételeket generálnia, akkor előbb-utóbb ezek a tartalékok kimerülnek, és a vállalkozás csődbe megy.

A bevételek elapadása és a tartalékok csökkenése válságtünetként jelentkezik egy vállalkozás életében. Ezek a tünetek a legtöbbször a gazdasági és társadalmi környezet megváltozására utalnak. Optimális esetben, ha racionális az adott vállalkozás vezetése, változtatnak az üzletstratégián, próbálnak alkalmazkodni a megváltozott környezethez. Árakat csökkentenek, kedvezményeket vezetnek be, új termékekkel és szolgáltatásokkal próbálkoznak. Azonban a próbálkozások során is folyamatosan apadnak a tartalékok; véges az idő, mely egy ilyen vállalkozás számára adatott, hogy rátaláljon az alkalmazkodás megfelelő módjára, a vállalkozás pénzügyi egyensúlyát helyreállító és gyarapodását elősegítő új stratégiára. Ha nem sikerül megtalálnia, a vállalkozás meghal. Van azonban úgy is, hogy a környezet teljesen megváltozik; egy adott termék vagy szolgáltatás iránt egy adott társadalmi környezetben teljesen megszűnik az igény, és van olyan is, hogy a környezet *mérgezetté* válik. Ilyen például napjainkban (2020), a COVID-járvány idején, amikor a kereskedelem és a társadalmi érintkezés megszokott és normális menetét korlátozzák a járvány megfékezéséért. Az üzletmenet és a társas érintkezés ilyen blokkolása egy üzleti vállalkozásra olyan módon hat, mintha a környezet – amelyből bevételei származnak – egyszerűen mérgezetté válna.³³⁶

Egy üzleti vállalkozás már a kozmosz egyik legelemibb formáján, az organizmuson fundált – rajta alapuló – kozmosznak tekintendő; a kozmosz egyik magasabb rendű és konkrétabb formájának; (amilyen a család, ami, mint az előző alfejezetben említettük, még mindig csupán „mikrokozmosznak” tekintendő). Ha visszatérünk az organizmus példájához, akkor itt a konkrét testiség, a fiziológiai struktúra és folyamatok által behatárolt kozmoszról van szó – amennyiben az organizmus világát kozmoszként fogjuk fel. Ennek a kozmosznak merevebb és korlátozottabb életciklusa van, mint a magasabb rendű kozmoszoknak: a szó szigorú értelmében vett fiatal, érett és időskori stádiumairól, valamint a szó szoros értelmében vett betegségekről és vitális rendellenességekről kell beszélnünk egy konkrét élőlény esetében.

Az egyes fejlődési szakaszoknak megvan a maguk normativitása – az öregkor nem jelenik meg olyan módon anomáliás állapotként, ahogy a betegség az egészséghez képest. Az időskor

³³⁶ Különleges jelentősége van ebben a tekintetben az *adomány* fogalmának. A létezésünket gyarapító fejlemények, energiák, egyáltalán az a tartalék, amelyből nap mint nap fenntartjuk létezésünket (amelyből a kozmosz nap mint nap fenntartja önmagát), *adományként* jelennek meg.

Ebben a vonatkozásban távolabbról a kései Heideggerre utalhatunk, akinél az adomány és az adományozás fogalmai (die Gabe, das Geben) jelentős szerepet tölthettek be; de mindenekelőtt Jean-Luc Marion munkásságára, akinél az adomány, ajándék fogalmai (le don, la donation) kétségkívül központi jelentőséggel rendelkeznek. Heideggernél: Heidegger 2002. Marionnál: Marion 1989, uő.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

bizonyos szempontból optimális fejleményként értelmezhető -- amennyiben az adott élőlény eljutott a fejlődés egy bizonyos, a természetes fiziológiai kibontakozáshoz hozzátartozó stádiumba. Mégis, amennyiben az organizmus egy olyan állapotát vesszük optimumnak, amikor a testi és intellektuális képességek elérték a maguk maximális hatófokát, akkor a lehetőségek és teljesítőképesség később bekövetkező beszűkülése, hanyatlása, a korábbi optimumhoz, illetve maximumhoz képest kaotikus fejleményként jelentkezik.³³⁷ (Ez a „kaotikus” jelző bizonyos esetekben nagyon szó szerinti értelmet kaphat, amikor az élőlény az időskor, vagy esetleg korábban betegség miatt a kognitív és motoros funkciók bizonyos zavaraival kénytelen szembesülni).

Az öregségnek és a betegségnek is megvan a maga normativitása -- azzal együtt, hogy az öregség egy normális végkifejletnek tekinthető, míg a betegség definíció szerint egy anomális állapot. De egy krónikus vagy hosszan elhúzódó betegségnek is vannak olyan időszakjai, amelyekkel inkább együtt lehet élni, amelyek inkább lehetővé teszik a normális működést, és vannak olyanok, amelyek kevésbé. Illetve a betegségek, a tartósan beteg állapotok (mint az öregkor is bizonyos esetekben a maga, egyes pontokon alacsonyabb működésfokával) rákényszerítik az embert, hogy az élet ritmusát, a napi rutint és normákat ehhez az anomáliás állapothoz igazodva alakítsák ki; (az anomáliás állapot lesz a normális). (Diktatúrákon belül szokott olyan lenni – akik még nem egy diktatúrában nőttek fel –, hogy ami korábban a túrhetero és teljességgel abnormalis volt, az most megszokott lesz; az élet rendje, melyhez igazodni kell).³³⁸

Az öregség fenomenológiai analízise azt tárja fel, hogy kozmosz bizonyos módon a káoszra vonatkoztatott relatív fogalom. Noha bizonyos szempontból normális, meghatározott keretek között egyenesen kívánatos eseményről van szó, (tudjuk: nem sokan szeretnek megöregedni - - mégis: az öregség, emberi tekintetben, csak úgy kerülhető el, ha az illető fiatalon meghal; amit még kevesebben szeretnek) az öregség mégis azzal jár, hogy lehetőségeink beszűkülnek, teljesítőképességünk bizonyos pontokon romlik. E tekintetben a káosz magán a kozmoszon belül nyilvánul meg; a kozmosz már eleve kaotikus mozzanatokkal és lehetőségekkel terhes.

³³⁷ Hermann István: *Az értelemig és tovább!* Budapest: Kozmosz könyvek, 1982: 257. „A gimnáziumot éppen elvégzett fiatalember egzisztenciája a heideggeri értelemben nagyobb és tartalmasabb, mint egy 35 éves kiváló mérnök egzisztenciája. Ugyanis az érettségizett fiatalember még választhat számos életpálya közül, éppúgy lehet ügyvéd, mint orvos, tanár, mint műszerész. A 35 éves mérnök számára a lehetőségek köre már leszűkült. Igen nehezen képezheti át magát orvossá vagy kínai filológussá. Valószínűtlen az is, hogy kitűnő laboráns lenne stb.”

³³⁸ Megvilágító erejük e tekintetben, véleményem szerint, Sajó Sándor elemzései a „háttorzongató” fogalmával kapcsolatban, amikor valami radikálisan anomáliás ölti a megszokott, a normális alakját, vagy inkább álcáját. Sajó 2014: 142-145.

Káosz és kozmosz egybefonódását számos pontok megfigyelhetjük. A társas ösztönök és speciálisan a nemi ösztön teleológiája arra irányul, hogy az emberi lény közösségben éljen, és hogy olyan megfelelő nemű párt találjon, akivel családot alapíthat, aki által utódjai jöhetnek a világra. Ha ez a szóban forgó embernek saját akaratán kívül nem sikerülne, akkor ez kaotikus eseményként, illetve kaotikus állapotként jelenik meg számára. Az, hogy káosz és kozmosz egymáshoz tartozó fenomének, megnyilvánul abban is, hogy gyakran az élőlények, ha akarják, ha nem, nulla összegű játszmákba vannak kényszerítve. Vetélkedniük kell egymással az erőforrásokért, biztonságért, vagy például a nemi élet vonatkozásában a társért (a hímért vagy nőstényért; az emberi létezés síkján a megfelelő partnerért). Ami az egyik fél számára pozitív, kozmikus eseményként megy végbe, az a másik fél számára lényegileg és szükségszerűen negatív, kaotikus fejleményként -- annyira, hogy bizonyos esetekben, ami az egyiknek élet (a ragadozónak a napi táplálék), az a másiknak a halál (a zsákmányállatnak). Élet és halál radikális kozmikus és kaotikus eseményekként foghatóak fel.

3.3. A káosz. Világdestrukció és világdekonstitúció

*„Borzalmas szépség született” (William Butler Yeats: *Húsvét, 1916*)*

*„Üres a pokol – kiáltott – itt van minden ördög!” (Shakespeare: *Vihar*)*

Kozmosz és káosz, ahogy láttuk, bizonyos módon egymásra vonatkoztatott, egymást feltételező fenomének. A káosz, úgy tűnik, mégis a kozmoszon fundált -- amennyiben a kozmosz felől definiáljuk a káoszt, mint minden olyan fejleményt, eseményt, amely beszűkíti a kozmosz lehetőségeit, kárt okoz neki, roncsolja azt, esetleg egyenesen létében fenyegeti, vagy végső soron megsemmisíti azt. Úgy látszik tehát, hogy a káosz egyfajta „parazita fenomén”, mely csak a kozmoszon „élősködve” tud létezni, annak alapján tud megjelenni. Kell neki valami, amit roncsolhat, leépíthet vagy elpusztíthat. Ez azonban csak első pillantásra tűnik így. A kozmosz a maga törékenységében, sebezhető, elpusztítható voltában mutatkozik meg igazán kozmoszként. Csak akkor tud megmutatkozni a kozmosz akként, ami, amikor a káosz megkezd rajta pusztító munkáját, amikor ténylegesen megsérül, és sebek, sebhelyek keletkeznek a felszínén, illetve a testében. Úgy látszik, kozmosz és káosz, ahogy korábban mondtuk, billegő viszonyban vannak egymással.

A káosz nem is pusztán negatív fenomén. Pozitív, bizonyos keretek között abszolútnak mondható realitása van; („relatív abszolútum”). Bizonyos formái egészen biztosan nem értelmezhetők át egyszerű hiánnyá. Egy fájdalom -- az aztán abszolút reális fenomén! Amikor megégetem magam, megszúr valami, vagy érzéstelenítő nélkül fúrják a fogamat -- az ilyen

élményekben a fájdalom abszolút valóságként tárja fel magát.³³⁹ Amikor veszteség ér engem, látszólag a veszteség egy hiány: egy „elveszítettem, nincs többé!” De amikor egy veszteség belém mar, amikor éveken át kotlok egy veszteségen, mikor olyan traumatizáló módon hat rám a veszteség, hogy úgy érzem, végem van nekem is, nem tudom ezen túltenni magam – ekkor igazán látható, hogy egyetlen veszteség sem pusztá hiány. Ekkor a fájdalom, a szenvedés, amit ekkor érzek, az abszolút realitásként jelenik meg, amelyhez képest nincs kontextus, mely azt revideálhatná, felülírhatná, nincs vigasztaló szó, bölcsesség, mely ezt a fájdalmat egészen semmissé tehetné és eltüntethetné, mintha soha nem is éltem volna át.³⁴⁰

A káosz legeredendőbb, legelemibb és legősibb formája a *fájdalom*. A kozmosz mindenekelőtt a fájdalom felől nézve bizonyul kozmosznak, a fájdalom világítja meg a létezés kozmikus arcát. Az evolúcióban a fájdalom úgy bukkan föl, mint *hibajelzés*. Az érzetszerű, élményszerű fájdalom azt jelzi az élőlény számára, hogy baj van a rendszerben, cselekedni kell, változtatni kell valamit.³⁴¹ Olyan jelzés azonban, mely akkor is jelentkezik, ha az élőlénynek nem áll módjában eltávolítani vagy megszüntetni a fájdalom forrását; és kéréletlenül kínozza az organizmust akkor is, ha az objektíve semmit sem tud tenni azért, hogy megszabaduljon a fájdalomtól. A szubjektív létezést létrejötté első pillanatától fogva keresztül-kasul átjárja és uralja a fájdalom. Különösen az evolúció alsóbb fokain, az ember előtti időkben és szinteken, az érző létezést a születéstől a halálig a fájdalom valósága határozza meg, mint legeredendőbb és legközvetlenebb valóság. Ezekben az ember előtti időkben és szinteken a *nyugalom* és az *öröm* ritka pillanatait a *fájdalom végeláthatatlan óceánja* öleli körül.³⁴² A kozmosz már eleve úgy bukkan föl a történelemben – a szubjektív létezés kezdeteinél –, mint amit már születése pillanatában is sebhelyek és nyílt, friss sebek borítanak.

A káosznak ez az első, eredeti megjelenési formája a természeti, testi és vitális létezés szférájához kötődik. Ahogy a kozmosz is ehhez a szférához kapcsolódva mutatkozik meg először, originális módon. A testiség, a vitalitás normális, egészséges, szabad, örömteli fungálása, ez a kozmosz első, eredeti rendje és megjelenése. Mindaz, ami ezt az eredeti fungálást veszélyezteti, akadályozza, megsemmisüléssel vagy hanyatlással fenyegeti, a káosz

³³⁹ Ehhez: Saulius Geniusas: *The phenomenology of pain*. Ohio: Ohio University Press, 2020.

³⁴⁰ „Nem kelti föl se könny, se szó, se vegyszer. / Hol volt, hol nem volt a világon, egyszer.” (Kosztolányi Dezső: *Halotti beszéd*).

³⁴¹ Ehhez: Edgar T. Walters és Amanda C. de C. Williams: “Evolution of mechanisms and behaviour important for pain”. In *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 2019 szeptember 23. Hyperlink: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2019.0275>. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 11. 24.).

³⁴² Amikor napjainkban, a modern nyugati világban a fájdalom viszonylag alacsony szintjével szembesülünk, a fájdalmas élmények nem annyira gyakoriak, mint korábban, és olyan kényelmi szinten élünk, mint soha azelőtt a történelemben, akkor jelen helyzetünket nagyon is különlegesnek és kivételettel kell tekintenünk, mely egy nagyon hosszú és szó szerint elképzelhetetlenül fájdalmas történeten alapul.

jelenlétének és hatásának tekinthető. A vitális, testi kozmosz kiszolgáltatott a betegségnek, öregségnek, halálnak – számtalan különböző módon, számtalan eltérő szempontból mutatja magát törékenynek. Minden potenciális törés és sérülés, a törékenység bármely lehetséges formája, módja a káosz lehetséges megnyilvánulási módjának számít. Egy testnek számos különböző szempontból fenn kell tartania magát; számtalan módon sérülhet – és mindezek a módok a káosz korrelatív módjait feltételezik, illetve követelik meg.

Sartre a lét törékenységét az ember, illetve az önmagáért-való transzcendáló, az adottat meghaladó, és azt értékesnek tételező tevékenységéből eredezteti.³⁴³ Közelebbről megnézve azonban a kozmosz lényegi sajátosságát alkotó törékenység fenomenjének a bejelentkezése megelőzi a szó szigorú értelmében vett emberi szabadság megnyilvánulását. Egy *ősibb*, passzívabb létezésforma sajátosságaként jut kifejezésre a törékenység. Magának az életnek az élni akarásában nyilvánul meg; maga az élet a maga eredendő voltában nyilvánítja magát törékenynek; felbukkanása első pillanatától fogva, a passzivitásnak már egy olyan szintjén és állapotában is, amelyet óriási távolságok választanak el időben és léttörténetileg is az emberi szabadság megjelenésétől.

Az élet, a vitális kozmosz, amit balesetek, betegség,³⁴⁴ veszteség, öregség és végül a végső soron elkerülhetetlen halál fenyeget. Az ember és minden élőlény élete, ahogy Husserl fogalmazott, lényegénél fogva „egy veszélyeztetett egzisztencia” („[eine] bedrohte

³⁴³ Sartre 2006: 42-43. Meg kell itt említeni, hogy Sartre kifejezetten utal a pusztítás, a törékenység, a káosz vitális mozzanatára is: „S ha a ciklon képes is néhány élőlény halálát okozni, ez a halál csak akkor lesz pusztítás, ha valaki akként éli át” (42). Itt, úgy tűnik számomra, egyáltalán a szubjektív létezéshez köti ezen mozzanatok, illetve fenomenális struktúrák felbukkanását. Elemzéseiben azonban az emberi létezésen van nála a hangsúly, és az ember szabadságából eredezteti a törékenység és az érték fenomenjeit. Vö. pl.: „S ez még nem minden: hogy létezhessen lerombolhatóság, az ember a nem-létnek ezzel a lehetőségével szemben kell meghatározza önmagát, akár pozitív, akár negatív módon; meg kell tennie a szükséges lépéseket annak megvalósításához (magyarán rombolnia kell) vagy a nem-lét tagadása révén a pusztító lehetőség szintjén kell tartania azt (a védekezés lépései). Így tehát az ember teszi lerombolhatóvá a városokat, pontosan azért, mert törékenynek és értékesnek tételezi azokat, és mert egy sor védekező lépést tesz a rombolás ellen. S ezeknek a védekező lépéseknek köszönhetően képes egy földrengés vagy egy vulkánkitörés *lerombolni* a városokat vagy más ember által létrehozott dolgokat” (43).

³⁴⁴ A betegség olyan fenomennek tekinthető, amikor egy organizmus létlehetőségei a vitális szférával összefüggésben felbukkanó rendellenességek, zavarok miatt lényeges mértékben *roncsolódnak, beszűkülnek*. Van úgy, hogy egy betegség megnyit egyéb, máskülönben elzárt létlehetőségeket, de a *betegség* fenomenjének az egyik legáltalánosabb és legalapvetőbb jellegzetessége éppen az, hogy bizonyos pontokon megzavarja a kozmosz normális működését, illetve adott esetben hosszútávon is roncsolja annak létlehetőségeit, lehetséges működésmódjait.

Arra az egyik példa, amikor valamilyen betegség pl. létlehetőségeket nyit meg egy kozmosz számára lehetne El Greco esete, melyre Merleau-Ponty is hivatkozik *A viselkedés struktúrája* c. művében. El Greconak sajátos látászavara, asztigmiaja volt, melynek következtében egészen különleges módon látta a dolgokat; oly módon, ami festészetében is megjelent, és festészete egyedülálló, különleges látásmódjához is lényegi szinten hozzájárult. Ehhez azonnal hozzá kell tennünk, hogy Merleau-Ponty elutasítja El Greco festészetének redukcionista értelmezését (azt tehát, hogy művészetének általános különleges voltát egy fiziológiai rendellenességre próbáljuk meg visszavezetni), és azt hangsúlyozza, hogy ez a rendellenesség önállóan mozzanatként beépült El Greco egzisztenciájának egészébe – a művész élettörténetének teljességébe.

Merleau-Pontynál: *La structure du comportsment*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967: 219sk. Továbbá: Moran 2002: 416.

Existenz”).³⁴⁵ A vitális kozmosz próbálja magát megvédeni a legkülönbözőbb fenyegetésekkel szemben, de lehetőségei és eszközei, hogy fenntartsa magát, és védekezzen egy sor lehetséges veszély ellen, rendkívül korlátozottak. Voltaképpen egy állandóan ostromlott erődhöz hasonlít, mely számára ismeretlen fogalom a béke, és amelyet a legkülönbözőbb ellenségek ostromolnak minden irányból.³⁴⁶ Előbb vagy utóbb pedig a vitális kozmosz elkerülhetetlenül át kell, hogy adja magát az enyészetnek. A túlélés, az életben maradás minden egyes pillanata csupán haladék, a halál elodázása. Ha képes utódokat nemzeni, akkor létezésének egy kis darabját tovább tudja adni – és minden utód egy kisebb győzelem a halál fölött; de csak a nembeliség, és nem az individuum szintjén.

Amennyiben a halált is életjelenségként, az élet fundamentális és végső fenomeneként értelmezzük, annyiban még élesebben láthatóvá válik számunkra, hogy a káosz mennyire a kozmosz lényegében és létében gyökerezik.³⁴⁷ Az előző alfejezet végén említett zérus összegű játszmák, a kibékíthetetlen érdekütközéseket tartalmazó versenyhelyzetek szintén káosz és kozmosz eredeti összetartozását teszik nyilvánvalóvá. Az életnek általában és minden individuális életnek konkrétan az első pillanattól kezdve, amikor megjelent a földön,

³⁴⁵ Husserl 1973a: 601.

³⁴⁶ Nagyon is jól illenek a létezés archaikus állapotára – és nem csupán az emberi létezésére – Thomas Hobbes sokat idézett szavai: „örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid.” Thomas Hobbes: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. I-II. kötet. Budapest: Kossuth kiadó, 1999 (I. kötet): 169. Fordította: Vámosi Pál.

³⁴⁷ Nem csak a biológiában jelenik meg a halál fenoménje úgy, mint az élet egyik eredeti, lényegi fenoménje. A filozófia történetét végigkísérik a halálról szóló elmélkedések (ehhez pl.: Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Budapest: Attraktor kiadó, Pallas stúdió, 2002), és a 20. századi filozófia egyes szerzőinél ez a fogalom, a halál eredeti és megkerülhetetlen evidenciája, egyenesen a középpontban volt. Schelelnél és Jaspersnél is úgy jelent meg a halál mint az emberi élet eredendő, abszolút evidenciával rendelkező fenoménjei. (Vö. pl. Filiz Peach: *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jasper' Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

Heidegger egyik lényegi kritikai pontja Descartes-tal és Husserlrel szemben is, hogy szerinte mindketten szem elől tévesztették a szubjektum eredendő és kiküszöbölhetetlen végességét; ami mindenekelőtt abban érhető tetten, hogy a halált mindketten valami empirikus esetlegességnek tekintették, ami a szubjektum szubjektivitását alapvetően nem érinti. Ehhez képest Heidegger azt hangsúlyozza a Bevezetés az időfogalom történetéhez c. 1925-ös nyári szemeszterben tartott marburgi egyetemi előadásában, hogy a „sum moribundus”, a „halandó vagyok” evidenciája megelőzi és megalapozza a cogito evidenciáját. (Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979: 437sk). (Ehhez képest érdekes kontraszt, hogy Sartre a halált pusztán empirikus véletlenségnek tartja, és nem tulajdonít a halál fenoménjének különösebb egzisztenciális-filozófiai jelentőséget. Legalábbis ez a helyzet *A lét és a semmiben*. Vö. Sartre 2006: 625-649).

A halál problémája végigkíséri az egész emberi kultúrkört; és nem csak abból a népi bölcsességből kifolyólag, mely szerint „Mihelyt az ember világra jön, már elég öreg ahhoz, hogy meghaljon” (vö. Heidegger 2007: 285). *Meghaladhatósága* szintén alapvető problémaként jelentkezett – abból a szempontból, hogy mennyiben tekinthető egy halál nélküli lét *egyáltalán emberinek*. A történelemben a halál meghaladása pl. az alkímistáknál a Bölcsék Kövének, a Vörös Oroszlánnak a kutatásában jelentkezett; a tudományos-fantasztikum irodalomban (örült tudósok törekvéseinek vágyálmaként), a fantasztikumban, népi hagyományban (pl. a vámpírok alakjában, stb.).

Sartre *A fal* c. novellája az abszurd motívumával színesítve, kiegészítve nyújtja a halálhoz viszonyuló lét heideggeri koncepciójának irodalmi ábrázolását. Véleményem szerint az irodalomban, csakúgy mint a filozófiában és közelebbiről a fenomenológiában, a halál egyik legsikerültebb megközelítése Simone de Beauvoir *Minden ember halandó* c. regényében található; ahol az évszázadok leforgása alatt a csodatevő elixírnek köszönhetően halhatatlanná váló figura (Fosca) lassan minden emberi vonását elveszíti.

folyamatos ellenszélben kellett fenntartania magát – úgy hogy egyik konkrét élet a másiknak, a szűkösség körülményei közepette, maga is a káosz forrásául szolgált. Ez volt a helyzet a késő modernitás viszonylagos jólétben élő társadalmiig – egy relatív kényelmi és kegyelmi állapot eljöveteleig, melyet magát is minden ízében a törekenység hat át, és számtalanszor meg is mutatkozott törekenysége, sérülékenysége; a háborúk, járványok, vallási konfliktusok, a gazdasági, politikai és társadalmi válságok során.

Norbert Elias „a civilizáció folyamatát”, a kb. 800-tól 1900-ig tartó, Európában végbement civilizálódási folyamatot többek között a „fájdalomküszöb folyamatos emelkedésével” jellemezte.³⁴⁸ Az, hogy az ember érzékenyebb lett bizonyos fájdalomakra, kényelmetlenségekre és kellemetlenségekre, amelyeket korábban észre sem vett, mutatja, hogy az emberi állapotnak, egyáltalán a szubjektív létezésnek a korábbi korszakokban mennyire magától értetődő jellegzetessége volt az állandóan jelenlévő fájdalom és szenvedés; amelynek bizonyos alsóbb fokaira az ember, illetve a megfelelő érzőlény szinte vagy teljesen érzéketlen lett.

Az ember előtti korszakokat a vitális (mert a létezés vitális szintjét érintő) rossz, a vitális káosz határozta meg. Az ember színrelépésével azonban a Pokol azelőtt nem látott bugyrai nyíltak meg: a tudatos megfontolásból, és nem is pusztán kényszerűségből, hanem öncélúan, élvezetből okozott fájdalom, kín és szenvedés jelent meg az emberi szabadsággal együtt.³⁴⁹ Megjelentek, ahogy Kállay Géza fogalmazott Tengelyi László nyomán: „A rossz eltökélt tevői és szinte öncélú akarói”.³⁵⁰ Az emberrel megjelenik a történelem színpadán a *bűn* is. A bűn itt arra az eltökéltségre és ténylegesen ki is vitelezett tette, vagy folytatólagosan űzött tevékenységre utal, amikor az ember készakarva, vagy pragmatikus megfontolásokból (így áll érdekékből, így hasznos vagy célszerű számára), vagy öncélúan (ez a rossz radikális formája – ez tulajdonképpen a „radikális rossz”) roncsolja vagy elpusztítja egy másik ember, adott esetben több ember vagy akár egy teljes közösség kozmoszát.

A rossz nem az emberrel lép a világba. A fájdalom alakjában végigkísérte az általában vett élet egész történetét; és a fájdalom formájában megjelenése minden pillanatában bizonyítja pozitívítását, azt, hogy nem pusztán hiány. Viszont a rossz az emberrel, az öntudattal kísért szabadság révén, új szintre lép, új magasságokba emelkedik. Az ember nem okvetlenül születik

³⁴⁸ Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat kiadó, 1987. Fordította: Berényi Gábor.

A középkor általános állapotainak szemléltetéseként szeretném Valerij Brjusov, *A tízes angyal* c., a 16. században játszódó (a Faust-történetet is érintő) regényének megfelelő sorait idézni: „Olyan időket élünk, hogy aki ekkoriban huszonhárom esztendőskorában nem halt meg, huszonnégy éves fővel nem fulladt a vízbe, és akit huszonöt éves korában nem öltek meg, az adjon hálát az Istennek a csodáért”.

³⁴⁹ Az ember sötétebbik oldaláról többek között: Heller Ágnes 1978: 44-111. Széplaky Gerda speciálisan esztétikai és irodalmi szempontból elemzi a kérdést: *Sötét és néma*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 65-93.

³⁵⁰ Kállay Géza: „A rossz eltökélt tevői”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 22-38. Tengelyinél: Tengelyi 1992: 250.

rossznak, egyszerűen egy olyan világba születik, melyet a félelem és a szűkösség határoz meg. Ahogy az élet történetének korábbi szakaszaiban mindig is, még az öntudat létrejötte előtti időkben, évmilliókban és –milliárdokban, az ember *élőlény*, aki szeretne *túlélni*. Meg akarja szerezni a túlélését biztosító forrásokat, meg szeretné óvni saját magát (azoktól, akik fenyegetést vagy táplálékot látnak benne, vagy akiket egyszerűen csak zavar a pusztasága), és próbálja megóvni rokonait, szeretteit is. A tulajdon létrejötte után próbálja megóvni tulajdonát is.³⁵¹ *A félelem a káosztól való állandó fenyegetettség eredeti tapasztalata.*

Az ember első körben saját túlélését és gyarapodását szeretné biztosítani. Az erre irányuló tendenciákat akár egoistáknak is nevezhetjük, az erre vonatkozó általános hajlamot pedig egoizmusnak. Ezzel összekapcsolódnak azonban bizonyos társias, egy meghatározott szempontból akár altruistának, önfeláldozónak is nevezhető ösztönök, illetve hajlamok. Az ember, illetve már az ember előtt is élőlények sokasága, mindenekelőtt legközelebbi rokonainak túlélését, gyarapodását szeretné, próbálja elősegíteni; és ennek érdekében hajlandó áldozatokra; a legközelebbi rokonok (mindenekelőtt: gyermek), a leginkább szeretett személyek érdekében akár arra is, hogy saját életét feláldozza. Ez az alapja a saját családon belül, a rokonokkal szemben elvárt szolidaritásnak, bizonyos fokú önfeláldozásnak és moralitásnak, és annak is, hogy a kívülállókkal szemben alapvetően gyanakvóak vagyunk – egy olyan jelenségnek tehát, amellyel az archaikus, és a még régebbi, ember előtti közösségekben is találkozhatunk, és amit a társadalomtudományos berkeken belül „amorális családközpontúságnak” is neveznek.³⁵² Amikor családunknak, szűkebb közösségünknek a javát akarjuk, és a kívülállókat, idegeneket gyanakvással, ellenségességgel kezeljük, azt „kiterjesztett egoizmusnak” is nevezhetjük.

Az egy közösségen belül élő egyedek viszonyát, együttélését meghatározott normák szabályozzák – már az ember előtti közösségekben is. A normák betartását a közösség különböző eszközökkel próbálja betartatni, a közösség egybentartása, fenntartása érdekében – tulajdonképpen már az egysejtű létformák szintjétől kezdve.³⁵³ A potyautasokat, a csalókat –

³⁵¹ Ezzel kapcsolatos vizsgálódásaiban, úgy gondolom, bizonyos pontokon legalábbis nagyon világosan látta a helyzetet Hobbes. „Tehát az emberi természetben a viszálykodásnak három fő okát találhatjuk: először a versengést, másodsor a bizalmatlanságot, harmadszor pedig a dicsvágyat.

Az első arra indítja az embert, hogy nyereségért, a második, hogy biztonságért, a harmadik pedig, hogy hírnévért törjön a másokra. Az első azért alkalmaz erőszakot, hogy uralkodhassék mások személye, felesége és jószága felett, a második, hogy mindezt megvédje, a harmadik pedig semmiségek, egy szó, egy mosoly, egy eltérő vélemény vagy a lebecsülésnek bármilyen jele miatt, amely vagy közvetlenül ellene irányul, vagy rossz fényt vet rokonaira, barátaira, hazájára, foglalkozására vagy nevére.” (Hobbes 1999/I: [108]).

³⁵² Vö. Edward C. Banfield és Laura F. Banfield: *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958.

Ld. még: Marosán György: „A moralitás lépcsői avagy lehet-e amorális az emberközpontúság?”.

Hyperlink: <https://qubit.hu/2020/09/09/a-moralitas-lepcsői-avagy-lehet-e-amoralis-az-emberközpontúság> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 11. 29.).

³⁵³ Ehhez: Kazai Anita: „A baktériumok és az ember sejtjei kitűnően értenek egymás nyelvén”.

akik nem tartják be a közösségi normákat, illetve, akik hasznot húznak a közösségi együttműködésből, de maguk nem működnek együtt – *megbüntetik*.³⁵⁴ Az *agresszió* fenomenjének ebben a vonatkozásban sajátos jelentősége van.³⁵⁵ Nevezetesen az agresszió nem pusztán az individuális létfenntartást szolgálta, amennyiben az individuum védekezését támogatta, illetve azt, hogy az egyed a vadászat során elérje prédáját, hanem különleges szerepet játszott a közösségi normák fenntartásában, mint a büntetésre való hajlandóságot támogató és érvényesítő készlet. Az olyan érzések háttérében, mint a *bosszúvágy*, a normák fenntartását, betartását segítő, illetve az egyénnek a csoporton belül pozíciójának erősítését előmozdító evolúciós mechanizmusok állnak. Amit az egyed vele vagy a közösséggel szembeni igazságtalansággént, méltánytalansággént él meg, annak megtorlására erőteljes készletet érez. Ha sikerrel jár, akkor ezt az evolúció egyfajta örömmérettel, vagy kielégülésszerűt juttalmazza. Bizonyos egyedekben az agresszióra való hajlam „*megszalad*”, túlteng – az emberi társadalom kontextusában azután ez a *pervértálódott kozmosz* formáját ölti; olyan egyedek képében, akiknek az okoz élvezetet, ha másokat kínozhatnak, elpusztíthatnak; illetve, némileg mérsékeltebb formában, ha másokat manipulálhatnak, illetőleg uralkodhatnak a többiekben.

A biológiai evolúció örökségére épül rá a kulturális evolúció, amelyben már nem csupán fizikai, biológiai létezésről és önazonosságról, hanem kulturális, speciálisan valamilyen – nem pusztán a vérségi köteléken alapuló – csoporthoz való tartozáson alapuló önazonosságról van szó; és az ember mindenekelőtt ezt a kulturálisan kialakult és meghatározott szellemi létezést és önazonosságot próbálja meg fenntartani. Amennyiben ezt a magasabb szintű önazonosságot érzi fenyegetve egy individuum, azt szintén a létezése ellen irányuló fenyegetésként tapasztalja meg – és alkalmasint hevesebben védelmezi ezt az önazonosságot, mint pusztán fizikai létezését, és az utóbbit adott esetben feláldozni is hajlandó az előbbi kedvéért. Ezen az alapon alakult ki és működik mind a mai napig az emberben az úgynevezett „*etnocentrikus szindróma*”,³⁵⁶ amely röviden azt jelenti, hogy minden más közösséget ösztönösen a saját közösségünk normáival és kategóriáival ítélünk meg; saját közösségünket önkéntelenül is a többi közösség fölé helyezzük gondolatban; saját csoportunknak automatikusan pozitív, az idegen csoportoknak pedig automatikusan negatív vagy legalábbis kétes tulajdonságokat

Hyperlink: <https://qubit.hu/2020/09/05/a-bakteriumok-es-az-ember-sejtjei-kitunoen-ertenek-egymas-nyelven>
(Utolsó letöltés ideje: 2020. 11. 30.).

³⁵⁴ Vö.: Marosán György: „A büntetés dicsérete”. In *Magyar Szociológiai Szemle* 2008/3: 109-123.

³⁵⁵ Az agresszió fenomenjéhez ld. pl. Heller Ágnes 1978: (különösen) 44-111.

³⁵⁶ William Graham Sumner – akihez többek között ez a fogalom lényeges módon kötődik – a következőképpen határozza meg a fogalmat: „A saját csoport iránti lojalitás, a saját csoport előtérbe helyezése, valamint a kívül állók iránti gyűlölet és semmibe vételük”. *Folkways*. Boston: Ginn & Company, 1906. Ld. még: Marosán György 2008b.

tulajdonítunk. Ennek az ösztönös mechanizmusnak vagy attitűdnek a gyökerei a biológiai evolúció mélyrétegeibe nyúlnak vissza, de az emberi társadalom szintjén működésüket lényeges módon meghatározza a kultúra.

Az emberben – miként már az állatban is – ösztönös, az önfenntartásban gyökerező vágy él, hogy ellenőrzése alá vonja és ellenőrzése alatt tartsa az eseményeket – a természet eseményeit éppúgy, mint a társadalom eseményeit. Az ellenőrizhetetlen, az ismeretlen, a kiismerhetetlen fenyegető erőként lép szembe a szubjektummal – amit nem tudunk ellenőrzésünk alatt tartani, az folyamatosan létünk megszüntetésével, létlehetőségeink beszűkítésével, megmérgezésével fenyeget. A félelmetes, az ismeretlen mindig magában hordja a világ, a kozmosz összeomlásának, elpusztításának lehetőségét. *A félelem, a biztonság iránti elemi igény, a dolgok feletti ellenőrzésre irányuló vágy* olyan alaphangulatokat jelentenek, amelyek együttesen lényegi szerepet játszanak a *normaképzésben* (a társas együttélés normáinak kialakításában), valamint alapvető módon vesznek részt a *megismerésre* való törekvés motivációs bázisának kialakításában. Az ismerentől való félelem motiválja az ismeretlen visszaszorítására vonatkozó erőfeszítéseket, melyek mindenekelőtt a megismerő, kognitív aktusok formájában mennek végbe, abból a célból, hogy az ember ellenőrzése, uralma alá vonja a természet, és végső soron a társadalom eseményeit is.³⁵⁷

A világ kiismerhetővé, kiszámíthatóvá és ellenőrizhetővé tételére törekvés, azért, hogy védelmezzük, biztosítsuk saját egyéni és adott esetben kiterjesztett, kollektív létünket, az ezen lét elvesztésétől való félelem, a létlehetőségek radikális beszűkülésétől vagy leromlásától való aggodalom ösztönzi arra az embert, hogy manipulálja a dolgokat, a természeti világ adottságait, és részben ezek a hangoltsági módok állnak az emberek *manipulációjára*, illetve a rajtuk való *uralkodásra* irányuló törekvések hátterében, illetve részben ezen hangoltsági módok alkotják az ilyen törekvések motivációs bázisát. A normaképzés az emberi öntudat szintjén a másik szabadságával és racionális voltával is összekapcsolódik, és optimális esetben az emberek közti szabad és racionális együttműködés szellemében megy végbe. A szűkösség, általános bizonytalanság és fenyegetettség állapotai között (és az archaikus, premodern létezés többnyire

³⁵⁷ Az előző alfejezetben láttuk, hogy a megismerést motiválja egy másik alaphangulat is: a *kíváncsiság*. Ezen a helyen ehhez szeretnénk hozzátenni, hogy az öncélú megismerést motiváló és mozgató kíváncsiság akkor tud megfelelően és zavartalanul érvényesülni, amikor már az ember viszonylag nyugodt és biztosított körülmények között van. A félelem, és a félelem által motivált megismerés ebből a szempontból tehát eredendően a kíváncsisághoz képest, mivel először relatíve rendezett és biztonságos keretek kialakítására van szükség az öncélú, játékos és alapvetően pozitív jellegű kíváncsiság felbukkanásához és működéséhez. Az utóbbi (öncélú kíváncsiság) tehát az előbbihez (egzisztenciális félelem, és az általa motivált megismerés) fundált és derivatív.

ilyen körülmények jellemezték) azonban *a másik ember szabadsága is veszélyforrásként jelentkezett.*³⁵⁸

Uralkodni természet és ember fölött, azért, hogy megőrizzük létünket, és megvédjük a világ egy adott rendjét – erre megy ki a játék. Jelentős részben a félelem (melyben eleve a káosz adott hírt magáról) vezet oda, hogy megpróbáljuk a másik embert manipulálni, illetve uralkodni rajta, elnyomni őt. A kozmosz egy adott rendje – illetve e rend esetleges elvesztése – fölötti aggodalom az, amely arra ösztönöz, hogy megpróbáljunk uralkodni a másik ember szabadságán, akár a látens manipuláció, akár a nyílt elnyomás eszközeivel. Az az *örömérzet*, ami pusztán abból fakad, hogy sikeresen uralkodunk a dolgok adott rendjén, illetve uralmunk, ellenőrzésünk alatt tartjuk emberek bizonyos csoportját, egy bizonyos politikai közösséget, és annak részcsoportjait (az uralkodásból fakadó öröm vagy boldogság), nézetem szerint az afölötti örömmel és elégedettséggel függ össze, hogy közben tartjuk és ellenőrizzük a dolgokat, aktívan fenntartjuk a világ egy adott rendjét. A *kontroll* hangulatszerű tapasztalatából fakad az emberek fölötti uralommal néhányanknál összekapcsolódó örömérzés vagy boldogság.

Különösen a Kritikai Elmélet klasszikus szerzői számos, hosszú és mélyreható elemzésben mutatták meg, hogy az egyes társadalmak miképpen láttak – a világ lerombolásával – fenyegető erőt az individuális szabadságban, és hogyan próbálták a legkülönbözőbb módokon domesztikálni, megszelídíteni és megfegyelmezni ezt a szabadságot. Mások mellett kiváltképpen Michel Foucault volt az, aki egy sor ilyen jellegű kritikai, történeti munkával járult hozzá a probléma mélyebb filozófiai megértéséhez.³⁵⁹ Olyan magatartásmódok szankcionálásáról és büntetéséről van szó, melyek nem okvetlenül jelentettek veszélyt sem másokra, sem az egyénre magára, hanem csupán – objektívan szemlélve – különösképpen, igaz, alkalmasint talán szélsőségesen különösképpen és megbotránkoztatónak számítottak, a társadalom, az éppen érvényben lévő normarendszer miatt, mégis szigorúan, adott esetben – mai szemmel

³⁵⁸ Horkheimer és Adorno szemléletes elemzést ad róla *A felvilágosodás dialektikájában*, hogy a természet leigázása és manipulációja hogyan vezet a másik ember, illetve általában a társadalom leigázásának és manipulációjának gondolatához; hogy a dolgok rendjén való uralkodás koncepciójában a természet uralása hogyan visz tovább bennünket szinte magától értetődő módon ahhoz, hogy uralkodni akarjunk a másik emberen és általában a társadalmon. Náluk a *felvilágosodás* alapkonceptiója (ismerni a dolgokat ahhoz, hogy uralkodhassunk rajtuk) már a legarchaikusabb kezdetekben, már magában a mítoszban is felbukkan; és ez a koncepció az általuk adott ismerettörténeti analízisben szinte háborzongató természetességgel vezet el fasizmushoz, ahhoz, hogy az embereket is igazgatandó és ellenőrzésre szoruló entitásokként kezeljük, a természeti entitások mellett. *A megismerésben* rejlő sötét erőket és tendenciákat emelik ki, melyek a szabadságot veszélyeztető, adott esetben megfojtó hatalmakként jelennek meg a történelem színpadon – nem azért, hogy irracionalista módon lemondjanak a megismerésről, hanem hogy radikalizálják a megismerés önreflexióját, és a megfelelő önreflexív módon visszafogják a megismerésben rejlő ember- és szabadságellenes törekvéseket, irányvonalakat. (*A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Budapest: Atlantisz—Medvetánc, 1990. Fordították: Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly).

³⁵⁹ Ehhez ld.: Takács Ádám: *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest: Kijárat kiadó, 2018. Különösen ennek a könyvnek a hatalommal foglalkozó részei relevánsak itt: 136-141.

nézve – elképesztő brutalitással és kegyetlenséggel büntette az adott viselkedésmódokat, illetve könyörtelen határozottsággal igyekezett azokat a maga által kijelölt keretek közé terelni. A szexualitás speciálisan a monoteista kultúrkörben mindig is egy veszélyes, megregulázásra szoruló erőnek mutatkozott, és a monoteizmus árnyékában kialakuló és érvényesülő normarendszerek mindig is igyekeztek a szexualitást határozottan és kérlelhetetlenül a reprodukív funkcióra redukálni – mint azt hosszas elemzésekben mutatja meg *A szexualitás történetének* három kötetében.³⁶⁰ *A bolondság története* bemutatja, hogy hasonlóképpen hogyan láttak az emberek fenyegetést kisebb-nagyobb emberi különbségekben, amelyek szintén nem hordoztak az egyénre vagy a társadalomra nézve kifejezett veszélyt, és amiket mégis felforgató, veszedelmes viselkedésformáknak, attitűdöknek, gondolkodásmódoknak tartottak.³⁶¹ A 20. századi pszichiátriát és pszichoanalitikus módszert bírálva Deleuze és Guattari is arról írtak, hogy a modern pszichiátriai gyakorlat gyakran egyszerűen olyan viselkedésmódokat bélyegez meg, és ítél terápiára szorulóknak, amelyek egyszerűen nem illeszkednek a termelés aktuális gyakorlatába.³⁶² Végül Foucault a *Felügyelet és büntetés* c. munkájában vizsgálja részletesen, hogy a nem megfelelő viselkedést a társadalom milyen – megint csak a mai kor perspektívájából szemlélve – egészen elképesztően kegyetlen módokon büntette, alkalmasint hogyan próbálta a legapróbb részletekig is beszabályozni az emberi viselkedést; fenyegető, felforgató, kaotikus erőt látva a szabályozásnak alá nem vetett egyéni szabadságban.³⁶³

Amikor a normakövetés kikényszerítéséről, büntetésről, fegyelmezésről, a másikon való uralkodásról, a másik ellenőrzéséről, szabadságának beszűkítéséről van szó, ott a másik lételemétségeinek elvétele, az, hogy különböző módokon kárt teszünk a másiban, esetleg egyenesen megfosztjuk őt életétől – az előbb felsorolt funkciók működtetése és megvalósítása során –, mindenekelőtt instrumentális jelleggel és értékkel bír. A cél a normakövetés kikényszerítése, az uralkodás, az emberek irányíthatóvá tétele, stb. Individuális szinten is, amikor nem öncélúan akarunk manipulálni másokat, uralkodni rajtuk, kárt tenni bennük, vagy egyenesen megölni őket, hanem ezzel egyéb célunk van (hasznos nekünk, esetleg egy olyan eszmében hiszünk, mely mintegy a „nagyobb jóként” jelenik meg, és igazolja az előbb felsorolt

³⁶⁰ Michel Foucault: *A szexualitás története I-III*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2001. Fordították: Ádám Péter, Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint, Sujtó László.

³⁶¹ Michel Foucault: *A bolondság története*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2004. Fordította: Sujtó László.

³⁶² Gilles Deleuze és Félix Guattari 1972.

³⁶³ Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat kiadó, 1990. Fordították: Csűrös Klára, Fázsy Anikó.

normaszegéseket), akkor ott ezeknek a tetteknek – a bennük gyökerező kaotikus motívumnak – instrumentális funkciója és értéke van.

Amikor mindezeket öncélúan akarjuk művelni a másikkal vagy emberek valamely csoportjával (a fájdalom okozása, a létehetőségektől való megfosztás, a szabadság elvétele, végső soron: a másik elpusztítása) akár individuális, akár kollektív szinten, pusztán azért, mert örömet, kielégülést okoz nekünk, mert így gondoljuk kiteljesíteni magunkat, akkor a káosz új, magasabb szintre lép. Erre utaltunk fentebb azokkal a szavakkal, hogy az ember megjelenésével a Pokol azelőtt nem látott bugyrai nyílnak meg. Az ember a történelem során egészen megdöbbentő leleményességgel járt el abban, hogy fájdalmat okozzon a másinak, hogy megkínózza őt, (akár azért, hogy információkhoz jusson, vagy, hogy büntessen, hogy a hatalmát kinyilvánítsa valaki más fölött, vagy csupán pusztán élvezetből), illetve, hogy másokat elpusztítson. A rombolás, a kínzás, a gyilkolás, az uralkodás és a manipuláció képességeit nem csupán művészi szintre fejlesztette, hanem újabb és újabb, addig ismeretlen csúcokat teremtett ezekben a művészetekben.

A másik örömteli, öncélú leigázása, a másik szabadságának dologi jószágként vagy adottságként történő elsajátítása,³⁶⁴ a fájdalom, a szenvedés öncélú, örömteli okozása, s végül a másik öncélú meggyilkolása (gyilkolás a gyilkolás kedvéért), alkalmasint minél lassabb, minél fájdalmasabb módon, az agresszió eredeti ösztönének „megszaladásaként”, afféle „evolúciós megszaladásaként” is értelmezhetőek. A *szadista* hajlamoknak vannak bizonyos evolúciós gyökereik. Fenomenológiai szempontból, az emberi létezés síkján, az ilyen személyiségtípus – mint a kínzásban kedvét lelő szadista, vagy a sorozatgyilkos, esetleg tömeggyilkos – *pervértálódott kozmoszként*, a kozmosz eltorzult, hátborzongató formájaként jelenik meg. *A káoszt szítani és gyarapítani a káosz kedvéért: ez a káosz radikális, extrém formája.*

A káosz számtalan formát ölthet, olyan borzalmas formákat, melyeknek rettenete felülmúlja a legszörnyűbb rémálmainkat is, melyek iszonyatossága felülmúl minden képzeletet. Ezek a formák azonban nem függetlenek a kozmosztól. A káosz a kozmoszból merít erőt, és belőle kapja létezésének szubsztanciáját is. A káosz végső soron anonim, pusztító erő – a káosznak nincs saját arca, a káosznak maszkjai vannak.

³⁶⁴ Sartre ebben látja a szadizmus lényegét. Az ő szadizmus-értelmezésében nem is annyira a kínzáson van a hangsúly, amely az igazi szadizmusban szerinte mintegy mellékes motívum, hanem abban, hogy a szadista eltárgyasítja a másik szabadságát, és úgy birtokolja azt, mint egy dolgot, egy játékszert, amellyel kedvére játszhat, és amelyet eldobhat, amikor meguntta azt. Vö. Sartre 2006: 474-483.

Minden, ami összességében véve a kozmoszt gyarapítja a létezés pozitív, örömteli oldalát gazdagítja. Minden, ami a káoszt fokozza, a létezés sötét, rettenetes oldalát növeli.

II. rész. A töredékes fenomén. A transzcendencia

Az első rész fejezetei a tudat immanens mezejének főbb szerkezeti elemeit és összefüggéseit tárgyalták. Ebben a mostani részben a transzcendencia legalapvetőbb struktúráit fogjuk megvizsgálni. Az immanens tapasztalati mező elemzésekor azzal szembesülünk, hogy óhatatlanul is a transzcendencia különböző formáiba ütközünk. Ez azt jelenti, hogy bizonyos megjelenési módok lényegileg és megkerülhetetlenül túlmutatnak az immanencia, a pusztán megjelenés szféráján, egy olyan tartomány felé, amely szükségszerűen túl van, kívül esik az immanencián, a megjelenő tartományán. A transzcendencia úgy jelentkezik be a tapasztalatfolyamban, mint a megjelenés szerkezetében előálló törések. Azt látjuk, hogy a tapasztalat kibontakozásához, alakulásához elválaszthatatlanul hozzátartoznak ezek a bizonyos törések – és ezzel összefüggésben beszélünk *töredékes fenoménről*. A „töredékes fenomén” eszméje arra utal, hogy szerintünk a megjelenés szerkezetéből a fragmentáltság, a töredékesség nem iktatható ki, és minden olyan kísérlet, amely a fenomenalitás teljes kisimítására, „töredezettségmentesítésére” törekszik, tulajdonképpen erőszakot tesz a megjelenés lényegén. A közeli elemzés azt mutatja, hogy a megjelenést keresztül-kasul ilyen kisebb-nagyobb, néhol egészen mikroszkopikus törésvonalak tagolják. Vannak azonban egészen nagy, alapvető és világosan kivehető törésvonalak, melyek a transzcendencia leglényegesebb formáit és régióit jelölik ki. A jelen részben mindenekelőtt ezeket szeretnénk tisztázni és körüljárni.

Ennek a résznek a kulcstézise az a gondolat, hogy a transzcendencia minden lehetséges formája visszavezethető *három alapformára*, illetve ezen alapformák tartományába illeszkedik. Szubjektív és objektív (úgy is mint pszichikai és fizikai), reális és ideális, valamint véges és végtelen összetartozó ellentétéről van szó. Ez első pillantásra a legkevésbé sem tűnik plauzibilisnek. A számos kézenfekvő nehézség közül legalább kettőt ki kell emelnünk. Egyfelől ennek a három különbségtételnek egységes fogalmi megalapozásra lenne szüksége; indoklásra, hogy miért pont ez a három van. Legalábbis mindenképpen ajánlott lenne elkerülni az esetlegesség és önkényesség látszatát, ami miatt a kategóriák kanti elméletét bírálták a klasszikus német idealizmus Kant utáni klasszikusai (Fichte, Schelling és Hegel), illetve Husserl, aki „mítikus konstruálással”, „mítikus fogalomalkotással” vádolta meg Kantot.³⁶⁵

³⁶⁵ Husserl 1998/I: 148sk, 248.

Másfelől azt látjuk, hogy a filozófia történetében egy sor filozófus kijelölt bizonyos alapvető transzcendencia-formákat, amelyek nem mindig vágnak egybe azzal a hárommal, amit fentebb említettünk. A teljesség igénye nélkül utalhatunk Hegelre, akinél általános és különös különbség ilyen centrális megkülönböztetés,³⁶⁶ Husserlre, akinél transzcendentális és empirikus (vagy naturális/természeti), Heideggerre, akinél lét és létező vagy Lévinas, akinél én és a Másik közti különbség az irányadó.

Az első felvetésre adott válasz azt az irányt követi, mint amelyet Husserl jelölt ki Kantra adott bíralatában; amikor a kanti kategóriatannal összefüggésben „mítikus konstrukciókról”, illetve „mítikus fogalomalkotásról” beszélt. Nevezetesen, mi *a megjelenés lényegszerkezetét* vizsgáljuk, és abból próbáljuk az alapvető kategóriákat, illetőleg a lét és a megjelenés lényegi törésvonalait, valamint ezek összefüggéseit levezetni. Az elsőként említett különbségtétel (szubjektív és objektív szembenállása) az intencionalitás struktúrájából adódik; amennyiben az intencionalitás végső soron valami lényegileg a tudaton túlira vonatkozik. Az intencionalitás lényegénél fogva azzal szembesíti a tudatot, ami nem ő, vagyis ami nem tudati, ami *más, mint a tudat*. Ideális és reális ellentéte abból adódik, hogy a fenomenek – egyáltalán bármiféle megjelenésnek –, nem csak tartalmi vonatkozásai vannak, hanem ideális jellemzői is, vagyis általános, tisztán formális vonásai is. Egyáltalán ezek az általános, tisztán formális jellemzők teszik lehetővé a tudat szerkezetére irányuló lényegvizsgálatot; sőt, általában minden teoretikus kutatást is; de nem csak azt, hanem végső soron minden értelmes kommunikációt, és végül magát a tapasztalatot is, mint olyat.³⁶⁷ Végül pedig véges és végtelen szembeállítását néhányak számára első pillantásra talán esetleges, mennyiségi vonatkozású asszociációkat kelthet. Azonban ezzel kapcsolatban is a megjelenés eredendő és szükségszerű lényegszerkezetéről van szó: nevezetesen a megjelenés lényegi *horizontszerűségéről*. Arról van szó, hogy minden konkrét, egyedi megjelenés további megjelenések potenciálisan nyitott, végső soron végtelen horizontjára utal.

A megjelenés lényegszerkezetének vezérfonalát követve, úgy gondolom, megmutatható, hogy a fentebb a teljesség igénye nélkül megemlített, és végül, véleményem szerint, a filozófiatörténetben található több, fundamentálisnak mondott megkülönböztetés és transzcendenciaforma is visszavezethető az előbb említett háromra. Így például Hegelnél általános és egyedi kardinális különbsége az ideális transzcendenciájához, illetve reális és ideális megkülönböztetéséhez kapcsolható. Husserlnél a transzcendentális és empirikus közti

³⁶⁶ Vö. Robert Stern: *Hegel and the Phenomenology of the Spirit*. London & New York, Routledge, 2002: 18skk.

³⁶⁷ Ahogyan ezt már Platón is kiemelte, többek között a *Kratülosz* c. dialógusban. („Még a megismerés lehetőségét sem tételezhetjük fel, Kratülosz, ha minden változik, és semmi sem állandó”, 440a).

differentia részben a megjelenéssel, illetve a tapasztalattal kapcsolatos reflexív pozícióra utal, részben pedig magának a tudatműködésnek bizonyos szerkezeti sajátosságaira – nevezetesen a tudatnak arra az alapvető képességre, hogy értelemmel és érvényességgel lássa el a megjelenést. Úgy vélem, a heideggeri ontológiai differentia, lét és létező közti fundamentális megkülönböztetés szintén beilleszthető ebbe a képbe. Itt mindenekelőtt a lét sokféle jelentésére és értelmezésére kell utalnunk Heideggernél; melyek, megítélésem szerint, végső soron mind betagozhatók az itt tárgyalt három transzcendenciaformába. A *lét* Heideggernél jelenti az általános megjelenésmódot, illetve a megjelenés általános struktúráit, ami az *ideálisra* utal. A *létező* jelenti a konkrét, egyedi, faktikus egzisztenciát, ami a *reálisra*. Az ontológiai differentia a *Lét és időben*, mint ittlét és kéznél-lét közti fundamentális és redukálhatatlan különbség³⁶⁸ – ami a jelen szöveg által nyújtott keretrendszerben szubjektív és objektív (tudati és a tudathoz képest transzcendens, tárgyi, természeti) közti alapvető ellentét. Végül pedig a végesség heideggeri éthosza, az ittlét eredendő és megkerülhetetlen végességének hangsúlyozása Heideggernél kéz a kézben jár a lét lényegi nyitottságának a nyomatékosításával; ami viszont – értelmezésem szerint – a bennünket körülölelő végtelenhez utal minket. Végezetül, ami én és a Másik közti redukálhatatlan különbség lévinasi koncepcióját illeti (ami Lévinasnál összekapcsolódik a zártságként értelmezett totalitás és a nyitottságként értett Végtelen ellentétével), ez egyfelől egy normatív-etikai pozícióra utal, illetve ezen pozíciónak az episztemológiai attitűddel szembeni elsődlegességére, másfelől pedig – megint csak az én olvasatom szerint – magán a szubjektivitás szféráján belül húzódó lényegi törésvonalakra.³⁶⁹

A fentebb tárgyalt három alapvető transzcendenciaforma kijelöl három, a filozófiatörténetből már jól ismert tartományt, valamint ezek ontológiai terjedelmét, illetve általános megjelenési módját. A három alapvető, redukálhatatlan birodalom a természet, a tudat és a fogalom régiója (ez utóbbi felelne meg az ideális szférájának). Az ontológiai kiterjedés pedig ezen régiók potenciálisan végtelen terjedelmére vonatkozik, illetve, mint megjelenési mód arra, hogy az ezen régiókhoz tartozó tárgyiságok egy potenciálisan nyitott, végtelen horizontot vonnak maguk után. Van tehát ideális és reális szembenállása; a reálison belül pedig ott van tudat és természet ellentéte. Ez három olyan régió, amelyek lényegüknél fogva egy végtelenül nyitott horizontstruktúrával jelentkeznek be a tapasztalatba. Ezen tárgy-, illetve létrégiók mindegyike rendelkezik egyfelől bizonyos redukálhatatlan sajátosságokkal, másfelől

³⁶⁸ Marion 1989: 174-177.

³⁶⁹ Utalhatunk itt Sartre azon gondolatára, mely szerint a tudatok sokasága úgy van jelen számunkra, mintha egy eredeti „ősrobbanás” szilánkjairól volna szó. Sartre 2006: 365.

viszont ezeket magukat is belülről további törésvonalak tagolják, amelyek maguk is feltérképezésre várnak.

Az ismertett témáknak megfelelően a jelen rész három fő fejezetből fog állni: 1) A fenomén formája. 2) A fenomén tartalma. 3) A fenomén horizontja.

1. fejezet. A fenomén formája. Az ideális transzcendenciája

„Még a megismerés lehetőségét sem tételezhetjük fel, Kratülosz, ha minden változik, és semmi sem állandó” (Platón: Kratülosz, 440a)

„A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége”.
(Marx: *Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához*. Budapest: Kossuth. 1965: 167)

Azzal találjuk szembe magunkat, hogy minden megjelenés általános lehetőségfeltétele maga az általános és annak redukálhatatlansága. Ahogy arra Platóntól és Arisztoteléstől kezdve egészen a napjainkig a kortárs analitikus metafizika, az általános tekintetében nem-redukcionista felfogást követő szerzői rámutattak, általános – valamint az általános redukálhatatlan sajátságai – nélkül nem, hogy tudományos megismerés, de még értelmes kommunikáció, sőt, tapasztalat mint olyan sem volna lehetséges.³⁷⁰ Ebben a könyvben a sok, különféle lehetséges megközelítés közül – az előző két kötet nyomdokain haladva – a Husserl által kijelölt és körülhatárolt transzcendentális fenomenológiai pozíció mellett kötelezzük el magunkat, és ennek alapján próbálunk meg egy filozófiailag koherens értelmezést adni az általánosról, a transzcendenciáról, illetve a lét és megjelenés alapvető kategóriáiról. Ennek a fenomenológiai attitűdnek a szemszögéből a transzcendencia, és speciálisan az általános vagy ideális transzcendenciája, úgy jelenik meg, mint *egység a sokaságban*. Amikor a transzcendencia különböző formáinak és a tapasztalatba történő bejelentkezési módjainak a rögzítésére törekszünk, akkor ez a gondolat szolgál számunkra vezérfonalként.

A jelen fejezetben azokat a legfontosabb kategóriákat tekintjük át, amelyek minden megjelenés, tapasztalat és tudás lehetőség-feltételét képezik; amelyek úgyszólván a „fenomén formájához” tartoznak; ahhoz a tartományhoz, amit Husserl a „formális ontológia” régiójaként határozott meg.³⁷¹ Olyan sajátosságokról lesz szó, melyek minden megjelenést mint megjelenést általában jellemeznek, és amelyek bizonyos módon, ahogy mondtuk, magának a megjelenésnek is a feltételeit alkotják. Általános nélkül – ha egy konkrét, egyedi adottságnak nem lennének a szó mégoly tág értelmében is vett általános tulajdonságai – egyetlen egyedi

³⁷⁰ Ehhez: Tózsér János: *Metafizika*. Budapest: Akadémiai kiadó, 2009: 28-62.

³⁷¹ Pl. a *Logikai vizsgálódásokban és az Ezmékben* (az utóbbi: *Ezmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához*). Husserl 1976a, 1984.

dolgot sem tudnánk *azonosítani*.³⁷² A konkrét dolgok általános tulajdonságai vagy vonásai, illetve szerkezeti jellemzői *transzcendensek* abban az értelemben, hogy *ellenállnak a redukciónak*; ellenállnak az olyan kísérleteknek, hogy mindenestül az egyesben oldjuk fel, vagy arra vezessük vissza őket. Transzcendensek továbbá egy olyan értelemben is, hogy kívül maradnak a rájuk irányuló aktusokon, és azokhoz képest egy állandó és megmaradó egységet képeznek.³⁷³ Azzal, hogy hangsúlyoztuk, egyetlen egyedi dolog sem *azonosítható* bizonyos általános vonások vagy jellemzők nélkül, egyúttal ki is jelöltük minden lét és megjelenés két legfőbb és legfontosabb kategóriáját, amelyek ebben a fejezetben is irányadó szerepet töltenek be: azonosság és különbség fogalmait.

A jelen fejezet tehát egy Platónhoz és Arisztotelészhez visszanyúló, Porphürioszon és a középkori filozófusokon, valamint Kanton és Hegelen át egészen a 20. századi fenomenológia (mindenekelőtt Husserl) és analitikus filozófia egyes kulcsszerzőinek a törekvéseihez szeretne csatlakozni: egy *kategoriatant* szeretnénk nyújtani. Mivel pozíciónkat a transzcendentális filozófia tágabb, szigorúan véve³⁷⁴ Kanttól kezdődő hagyományához szeretnénk kapcsolni, és azon belül is mindenekelőtt a fenomenológiához, ezért itt – ahol egy transzcendentális megalapozású kategóriaelmélet egyes elemeit szeretnénk tisztázni – mindenekelőtt három szerzőt tartunk szem előtt: Kantot, Hegelt és Husserlt. Kantnak a korábbi kategóriatanokkal – mindenekelőtt *az arisztotelészivel* – szembeni legfontosabb kifogása az volt, hogy azok esetlegesek voltak, és nélkülözték a szilárd elméleti kapaszkodót, illetve a megfelelő elvi vezérfonalat.³⁷⁵ Azután Hegelnek – egészen a *Hit és tudás* c. műtől kezdve – szintén az lesz a kategóriák kanti elméletével szemben a legfontosabb ellenvetése, hogy az szerinte nem kellőképpen megalapozott, és az esetlegesség lenyomatát hordozza magán.³⁷⁶ A kanti és a

³⁷² Nem maradna más, mint az „ez itt” üres és általános gesztusa – amiről viszont némi joggal mondta Hegel, az „érzéki bizonyosság” fölött gyakorolt kritikájában, hogy ez a gesztus éppen a legáltalánosabb és legüresebb. Hegel 1973: 57-64.

³⁷³ Ehhez ld.: Husserl: „A filozófia intuitív módszerének követelése a szemlélethez történő visszavezetésben. Az úgynevezett »platonizmus« vádjának visszautasítása. Az eszmék mint tárgyak. (Tervezet a *Logikai vizsgálódások* második kiadásának előszavához. Első fragmentum 3-4.§)”. In Varga-Zuh 2011: 67-74.

³⁷⁴ Azért szigorúan véve, mivel egy bizonyos tágabb értelemben ennek a hagyománynak a gyökerei jóval Kant előttre nyúlnak vissza. Czétány György munkája szerint a transzcendentális felfogás és attitűd körvonalai visszakövethetők legkésőbb a XIII. századig, olyan szerzők munkásságáig, mint Philippus Cancellarius, Alexander Halensis, Albertus Magnus és Aquinói Szent Tamás.

Czétány György egyébként a transzcendentális filozófia három nagy koncepcióját azonosítja: a középkorban a transzcendentális ontológiai fogalmát (diszjunktív szintézis), Kanttól kezdve a szubjektum transzcendentális filozófiai fogalmát (konjunktív szintézis), és végül a 20. századtól kezdődően „kommunikáció transzcendentálpragmatikai előfeltevéseire” rákérdező transzcendentális filozófiai koncepcióját mindenekelőtt Karl-Otto Apelnél. Czétány: *A transzcendentális filozófia története. Kísérlet a „transzcendentális” fogalmának újragondolására*. Budapest: L’Harmattan kiadó, 2022.

³⁷⁵ Kant 2009: 126sk (B 106sk).

³⁷⁶ Ehhez mindenekelőtt: Clayton Bohnet: *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*. London: Palgrave Macmillan, 2015.

hegeli kategóriaelmélet – általában a logika – közti legfontosabb különbség az volt, hogy Kant radikálisan különválasztotta gondolkodást és létet, és a kategóriák a gondolkodás funkcióiaként jelentek meg nála, melyek *a jelenségekre* vonatkoztak.

Hegel a kanti transzcendentális logikára egyfelől azt mondta, hogy ez részben annak felel meg, ami nála az „objektív logika” (a lét kategóriái), másfelől pedig azt vetette Kant szemére, hogy ez a logika még mindig túl szubjektív, amennyiben annak kategóriáit döntően és lényegileg a szubjektív énrre vonatkoztatja.³⁷⁷ Hegel azonban objektív és szubjektív logikát (az utóbbi nála a fogalom, az ítélet és a következtetés tana) együtt akarja elgondolni, mint amelyek egymással elválaszthatatlan egységben tárják fel a teljesség belső, fogalmi struktúráját. Nála a logika végső soron magának a valóságnak a szerkezetét ábrázolta. A fogalmak, mint mondja, „a lét gyémánthálóját” alkotják.³⁷⁸ Hegel, a logika ezen koncepciójával szoros összhangban, és részben belőle következően, elutasította lét és gondolkodás drasztikus kanti elválasztását.

A logikának, illetve kategóriatannak ez a kétfelé osztása – szubjektív és objektív logika – bizonyos formában Husserlnél is megtalálható mint „formális apofantika” és „formális ontológia”, melyek végső soron egységet, egyetlen átfogó diszciplínát alkotnak nála.³⁷⁹ A „formális apofantika” és formális logika a jelentéseket és azok szintaktikai viszonyait, formáit vizsgálja. A „formális ontológia” „a dolgot egyáltalán mint dolgot” tárgyalja, illetőleg, ebből következően, a dolgoknak azokat jellemzőit, vonatkozásait kutatja, amelyek a dolgokat egyáltalán mint dolgokat megilletik – tehát amelyek hozzátartoznak minden lehetséges dologhoz. Ily módon Így a formális ontológia részei Husserlnél olyan fogalmak, mint az azonosság és különbség, rész és egész, illetve önálló és önállótlan rész (mozzanat), tulajdonság, stb.³⁸⁰ A formális régió – formális logikával (benne a formális apofantikával) és a formális ontológiával (mint formális tárgyelmélettel) együtt – a fenomén megjelenésének formális szerkezetét öleli fel. Az a mélyebb diszciplína, amely Husserlnél azokat a szubjektív forrásokat

³⁷⁷ Hegel. *A logika tudománya. I kötet.* Budapest: Akadémiai kiadó 1979: 37sk. „Újabb időben Kant azzal, amit rendszerint logikának neveztek, még egy logikát állított szembe, nevezetesen a *transzcendentális logikát*. Az, amit itt *objektív* logikának nevezünk, részben megfelelne annak, ami nála a *transzcendentális logika*. Kant ezt úgy különbözteti meg attól, amit általános logikának nevez, hogy a transzcendentális logika α) azokat a fogalmakat veszi szemügyre, amelyek *a priori tárgyakra* vonatkoznak, tehát nem absztrahál az objektív megismerés minden *tartalmától*, vagy hogy egy *tárgy* tiszta gondolásának szabályait tartalmazza, β) egyszersmind megismerésünk eredetét vizsgálja, amennyiben az nem tulajdonítható a tárgyoknak. – Ez a második mozzanat az, amelyre kizárólag irányul Kant filozófiai érdeklődése. Főgondolata az, hogy a *kategóriákat* az öntudatnak mint *szubjektív énnék* igényelje”.

³⁷⁸ Hegel: *A természetfilozófia. Enciklopédia II.*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1979: 23. A magyar szövegben: „szilárd hálózat”. Fordította Szemere Samu. Az eredeti németben: „das diamantene Netz”.

³⁷⁹ Husserl: *Formale und transzendente Logik.* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974: 82skk.

³⁸⁰ Vö. pl. Roberto Poli: “Husserl’s Conception of Formal Ontology”. In *History and Philosophy of Logic* 14 (1993):1-14.

teszi hozzáférhetővé, melyek által a fenomén formája konstituálódhat, a transzcendentális logika elnevezést viseli.

Az alábbi fejtegetésekben mindenesetre sok ponton Kant kategóriaelméletéhez fogok kapcsolódni. Nem osztom mindenben Hegel bírálatát, mely szerint Kant felfogása nem volt eléggé racionálisan megalapozva, és azt az esetlegesség mozzanata uralta. Inkább a fenomenológia klasszikus szerzőinek Kant-értelmezése felé hajlok (Husserl, Heidegger), mely szerint Kantnál eredeti fenomenológiai belátások születtek meg. Végső soron Kant kategóriaelméletét is ilyen belátások eredményének tartom; és úgy vélem, Kant a saját keretei között épp eleget tett azért, hogy a kategóriákat egymásra vonatkoztassa, és a kategóriák egymás közti kapcsolatának belső szükségszerűségét megalapozza. Kant ezzel kapcsolatos fejtegetéseit a megjelenés szerkezetének intenzív tanulmányozása vezette.

A megjelenés vezérfonalát követve öt fő témát tárgyalok a jelen fejezetben, melyek mindegyike szervesen összefonódik a többivel, és amelyek végső soron elválaszthatatlanok egymástól. 1) Azonosság és különbség; 2) Általános és különös; 3) Mennyiség és minőség; 4) Viszony és modalitás; 5) Jelentés és jelöllet.

1.1. Azonosság és különbség

Azonosság és különbség viszonyának tárgyalásában a 20. századi filozófiában, a korábbi korszakok jellemzőnek számító megközelítésmódjaihoz képest, jelentős változás áll be. A 20. század egyes klasszikus szerzői – többek között, Adorno, Heidegger, Lévinas, Derrida, Deleuze, Lyotard – szerint a nyugati metafizikában, a preszókratikusoktól legalább Hegelig, az azonosság uralkodott a különbséggel szemben; a különbséget vagy a nem-azonost az azonoshoz képest másodlagosnak vagy levezetettnek tartották.³⁸¹ Ezzel azonban – ezen szerzők szerint – a nyugati metafizika egy sor meghatározó szerzője megfosztotta a különbséget saját szerűségétől.

³⁸¹ Adornónál mindenképp a következő művekről van szó: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie - Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966. (Ld. még: Olay Csaba és Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011: 289sk. [Olay Csaba közreműködése]).

Heideggernél mindenképp: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006: (különösen) 53-64. Ehhez ld.: Lengyel Zsuzsanna Mariann: „Nem ártás és gondolkodás. Nem-tudásunk komolyan vételéről – Heidegger és Derrida”. In Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 14. Az agresszió*. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2016: 400-418; (különösen: 414sk). Lévinasnál: pl. Lévinas 1999.

Ami a francia posztstrukturalizmust és posztmodernet illeti, e mozgalomban a különbség kiemelkedő szerepe – szemben az azonosság tradicionális középpontba állításával – végig meghatározó motívumnak számított. Ehhez ld. pl. Olay és Ullmann 2011: 371-464. (Ullmann Tamás közreműködése).

Akárhogy is foglaljunk állást a vitában, azonosság és különbség a lét és a megjelenés legmagasabb lényegkategóriáinak tűnnek. Minden más megkülönböztetés és meghatározás felőlük válik egyáltalán megközelíthetővé. A vita mindenesetre – amit a „nem-azonos” vagy a „különböző” önállóságának, saját jogának védelmezői folytattak a megelőző korok gondolkodóival – rávilágít arra, hogy azonos és nem-azonos vagy különböző közti viszony legalábbis ambivalens; az, hogy a fogalompár melyik tagját tesszük meg uralkodónak vagy eredendőbbnek a kettő közül, jelentős mértékben függ attól, hogy milyen kiindulópontot választunk, milyen metafizikai és ismeretelméleti előfeltevések alapján gondolkodunk. A kettő közti viszony legalábbis – a jelen könyvben már többször is alkalmazott kifejezéssel élve – „billegő”. Úgy tűnik számomra, magának a létnek vagy a megjelenésnek olyan a szerkezete, hogy e kettő viszonya nem tekinthető teljes mértékben eldöntöttnek, illetve kiegyenlítettnek – még olyan szinten sem, hogy a kettő aszimmetrikus vagy szimmetrikus kapcsolatáról beszéljünk konklúzív módon. Annyi mindenesetre megkockáztatható, hogy a kettő lényegi viszonyban áll egymástól, és nem igazán tárgyalhatók egymás nélkül, önmagukban.

Ahhoz, hogy megértsük azonosság és különbség fogalmainak geneziséjét, úgy tűnik, ahhoz az eredeti, semleges Közeghez kellene visszatérnünk, amelyet az előző részben említettünk.³⁸² Ebben az esetben is úgy látszik, hogy van egy eredendően egyöntetű tapasztalati közeg, amely azután azonos és nem-azonos egységekre differenciálódik. Mintha egyáltalán a tapasztalati differenciálódás folyamatában emelkedne ki azonosság és különbség kategóriája. Ezzel azonban úgy tűnik, mégis van egyfajta jellegzetes és hangsúlyos aszimmetria a kettő – azonosság és különbség – viszonyában: nevezetesen a különbség vagy a nem-azonos javára. Hiszen tapasztalati *differenciálódásról* beszélünk. Ez azt jelentené, hogy a nem-azonos, a különböző megelőzné az azonost, és az utóbbi lenne az, ami végső soron másodlagosnak vagy levezetettnek minősülne a differenciához, a különbséghez képest? Kezdetben vala a különbség? Azonban, ha ténylegesen megnézzük egy tapasztalati mező differenciálódását (például, amikor teljes egészében visszanyerjük az öntudatunkat ébredés után),³⁸³ akkor magát ezt az eseményt – a differenciációt – is csak *utólag* tudjuk tudatosítani és tematizálni, amikor már azonosság és különbség kategóriái, és ezen kategóriák által meghatározott viszonyok előálltak, letisztultak

³⁸² I.1.1.D. „A Csomó és a Közeg. Szimmetria és aszimmetria a tapasztalati geneziszben”.

³⁸³ Noha a tapasztalati differenciálódás folyamatosan zajlik az éber tudatállapotokban is, bizonyos jellegzetességei – a differenciálódás sajátzerű vonásai – a *kevésbé éber tudatállapotok* tanulmányozása révén jobban kiemelkednek, élesebb megvilágításba helyezhetők. A kevésbé éber tudatállapotokban összemosódik azonos és nem-azonos, szubjektív és objektív, ezek az állapotok közelebb visznek bennünket ahhoz az ősmóduszhoz, amit Közeg néven emlegettünk. A nem éber, illetve a bódult tudatállapotok fenomenológiai jelentőségére már Jan Patočka is felhívta a figyelmet. Ld.: *Mi a cseh?* Pozsony: Kalligram kiadó, 1996: 104, 349-365. Ehhez még: Mezei: *A lélek és a másik*. Budapest: Atlantisz, 1998: [31sk]. Ebben az összefüggésben még: Deczki 2014: 25-46.

és működésben vannak. Az esetleg, hogy ilyenkor azonosság és különbség *különbségéről* beszélünk, talán megint különbség elsődlegességére vagy fölényére utalhat néhányak szemében. De minden különbség csak *azonos* egységekhez képest válik rögzíthetővé. Mindenképp úgy áll a helyzet, hogy azonosság és különbség viszonya – beszéljünk akár magukról ezekről a kategóriákról, akár azonosság és különbség konkrét, éppen aktuális viszonyairól – billegő, és egyáltalán nem egyszer s mindenkorra rögzített.

A fenomenális mező *differenciálódását* csak utólag tudatosítjuk, amikor már praktikus módon bevonódunk a többé-kevésbé megkülönböztethető egységekből álló (pl. figura és háttér) fenomenális mező különböző elemeivel való foglalatatoskodásba, illetve ezeket az elemeket és viszonyaikat többé vagy kevésbé kifejezetten tematizáljuk. Azonos és különböző különbsége és dinamikus egysége ekkor már készenállnak és bizonyos fokig megszilárdultak, rögzítettek. Úgy tűnik, azonosság és különbség elválaszthatatlanul összekapcsolódnak, és egymást kölcsönösen meghatározzák. Valamit csak azáltal vagyunk képesek azonosítani, hogy más dolgoktól megkülönböztetjük azt, és másfelől: a dolgot csak azáltal vagyunk képesek egymástól megkülönböztetni, hogy valamiképpen azonosítjuk őket.

Kulcsfontosságú ebben az összefüggésben Spinoza sokszor idézett tétele: „omnium determinatio est negatio” – „minden meghatározás tagadás”; amennyiben minden meghatározással egy adott dolgot vagy jelenséget elkülönítünk más dolgoktól vagy jelenségektől; és szintén alapvetően fontos Hegel ezen felfogásra adott reflexiója, illetve kritikája. Hegelnél a *Logikában* (a *Logika tudományában* éppúgy, mint a *Logika enciklopédiájában*).³⁸⁴ Spinozánál – Hegel értelmezése szerint legalábbis – Isten mint az egyetlen szubsztancia mindent felold önmagában; és benne – az egyetlen univerzális szubsztanciában – a világnak nincs igazi realitása. Spinoza álláspontját ezért Hegel „akozmizmusnak” is nevezi.³⁸⁵ Hegel azonban – ahogyan legalábbis saját pozícióját szembeállítja Spinoza felfogásának által nyújtott értelmezésével – az egyedinek sokkal nagyobb hangsúlyt és jelentőséget tulajdonít, mint azt szerinte Spinoza tette. Hegelnél egyedi (das Einzelne, ami egy egyedi itt és most), a különös (das Besondere) és az általános (das Allgemeine) egymástól elválaszthatatlanok a konkrét megjelenésben.

Hegelnél mindig is az volt az egyik leglényegesebb célkitűzés, hogy a létezőket, a dolgokat egyetlen átfogó, differenciált egységben egyesítse; olyanban, amely nem oldja fel a dolgok

³⁸⁴ Pl. Hegel 1979a I: 88sk. Ld. továbbá: Paul Redding: “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/hegel/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 04. 04.).

³⁸⁵ Hegel: *A logika. Enciklopédia I.* Budapest: Akadémiai kiadó. 1979: 111sk. Fordította: Szemere Samu.

különbségét egymáshoz képest. Ezt hivatott nála kifejezni „azonosság és nem-azonosság azonosságának” a tétele;³⁸⁶ és többek között ez volt Schellinggel szemben is az egyik legfőbb kifogása. Az nevezetesen, hogy szerinte Schelling mindent egy nem (vagy nem kellőképp) differenciált egységben old fel. Erre vonatkozott nála az a végső soron Schellingnek szánt kritika, mely szerint (Schelling Abszolútuma): „[A]z Abszolútumnak az az bizonyos éjszakája, amelyben [...] minden tehén fekete”.³⁸⁷ Függetlenül attól, hogy Hegelnek igaza volt-e ebben a kritikában vagy sem, annyi valószínűnek tűnik, hogy Hegelnél – azzal együtt, hogy hangsúlyozta az egység, az Abszolútum differenciált voltát – mégis csak az azonosságon volt a hangsúly, az azonosság volt előtérben; amit – véleményem szerint – semmi sem mutat jobban, minthogy „azonosság és nem-azonosság *azonosságá*”-ról beszélt.

A fenomenális mező egységeinek azonosságát és különbségét *értelemadó aktusok* teremtik meg. Ezek az egységek, a konkrét tapasztalat kontextusában, értelemmel bíró alakzatokként és összefüggéseként mutatkoznak meg, melyek azonosságát bizonyos tekintetben a többi értelemalakzattól való különbségükből merítik. Az értelemalakzatokat részben tanultuk, a nevelődés folyamata alatt, illetve szociális és kulturális vonatkozású interakcióink során elsajátítottuk, részben pedig magunk alakítottuk ki őket, illetve, élettörténetünk során, ezek az alakzatok passzívan, maguktól formálódtak bennünk. Akárhogy is, a legtagabb értelemben ezek az értelemalakzatok végső soron transzcendens, *fizikai egységekre* utalnak.

Ezzel olyan ponthoz érkeztünk, melynél előre kell utalnunk a fejezet később részeire; ami két dolgot is jelez. Egyfelől a fenomének eredendően összefonódott természetét, másfelől azt a tényt, hogy a törésvonalak nem pusztán a fenomének között helyezkednek el, elválasztva őket egymástól, hanem magán a fenomenén, a fenomenalitásán belül is fellelhetőek. Arról van szó, hogy az azonosságnak, és éppígy a különbségnek is, többféle *típusáról* kell beszélünk – és a „típussal” már egy további alapkategória felé kell továbbutalnunk, nevezetesen az általánosságra. Az azonosságnak legalább *két* típusára kell itt utalnunk (némileg önreflexív módon): *a típus- és partikuláre-azonosságra*. A típusazonosság, amikor két vagy több létező vagy tulajdonság ugyanabba a típusba tartozik; partikuláre-azonosság az, amikor egyazon létezőnek (adott esetben tulajdonságnak) az időben fennálló azonosságáról, illetőleg az időben folytonos létezéséről beszélünk. Jogosan merül fel a kérdés, hogy mi konstituálja az

³⁸⁶ Hegel: Vö. Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie”. In *Hegel Werke, II. kötet: Jenaer Schriften 1801–1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986: 96. Ld. még ehhez: Csikós Ella 2008.

³⁸⁷ Hegel 1973: 16. Ehhez: Marosán: „Az Abszolútum kritikái. A német idealizmus fő gondolkodói az Abszolútum megismerhetőségéről”. In Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Grósz Eszter, Kóvári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*. Budapest: Áron kiadó, 2020: 230-245.

azonosságot az egyik, illetve a másik esetben – illetve, ezzel szoros összefüggésben, mi különbözteti meg az egyik létezőt vagy tulajdonságot a másiktól? A válasz erősen függ a szóban forgó létező vagy tulajdonság típusától is. Ezen a helyen a partikuláré-azonosságot a „numerikus azonossággal” szinonim értelemben használjuk; amikor tehát egy létező vagy tulajdonság numerikusan különbözik más létezőktől vagy tulajdonságoktól.³⁸⁸

A reális, fizikai egységek azonosságának tekintetében kulcsfontosságú, hogy ezek mindenekelőtt összetett létezőkként, kompozitumokként mutatkoznak meg; és ebben az összefüggésben *mereológiai* elemzésnek vethetők alá; vagyis egységük és azonosságuk megértésének vonatkozásában alapvető szerepet játszik „rész” és „egész” kategóriája.³⁸⁹ Ebből a szempontból további fontos megkülönböztetés „függő” és „független rész”, vagyis reálisan (elvileg és többnyire: fizikailag) elkülöníthető rész, valamint tulajdonság, illetve mozzanat közti, Husserl által a harmadik Logikai vizsgáldásban kidolgozott, de ténylegesen Brentanóra visszanyúló, részben tőle átvett különbség.³⁹⁰ A „függő” rész, mint mozzanat vagy tulajdonság, a „típus” imént említett kategóriájához hasonlóan, szintén a következő alfejezet fő témájára utal tovább, az általánosság problémájára. Vannak elemi tárgyi létezők és a belőlük összeálló egészek.³⁹¹ Az egészek nem pusztán részek, illetve – végső soron – az elemi tárgyak összessége, hanem egyúttal a részek közti viszonyok rendszere, *strukturális egészek*.³⁹² Fizikai szinten a részek közti fizikai viszony egyebek mellett, de alapvető módon *erőként* nyilvánul meg, a vonzás és a taszítás különböző erőformáiban. Ami a fizikai szinten a fizikai tárgyak *mint fizikai tárgyak* azonosságát konstituálja, hogy egységes erőcentrumokként képesek hatni és

³⁸⁸ Ehhez Tózsér 2009: (különösen) 28-31.

³⁸⁹ Husserl formális ontológiájában rész és egész kategóriái olyan alapvető fogalmak, amelyek szerinte alapvető módon járulnak hozzá a dolog mint dolog jellemzéséhez. Ehhez: Poli 1993.

³⁹⁰ Husserl 1984: 227-300. Brentanónál: *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982. Továbbá: Moran 2002: 36.

³⁹¹ A (fizikai) atomizmus, amelyre itt utalunk, nem pusztán egy empirikus, természettudományos hipotézis, hanem – és mindenekelőtt – egy spekulatív, alapvetően filozófiai természetű gondolat. Szeretnék itt egy tudományos népszerűsítő könyvre, Leon Lederman és Dick Teresi *Az isteni a-tom* c. művére utalni; aminek egy érdekes motívuma, hogy a szerzőpáros a modern, 20. századi részecskefizikát tulajdonképpen ezen ókori gondolat, Leukipposz, Démokritosz és követőik, kiteljesítéseként mutatja be. (*Az isteni a-tom. Mi a kérdés, ha a válasz a világegyetem*. Budapest: Typotex kiadó, 1995. Fordította: Vassy Zoltán).

³⁹² Amikor a viszony-tárgy megkülönböztetéséről van szó, akkor megint csak egy olyan különbségtételhez érkezőnk, amelynek tekintetében a filozófiatörténetben eltérő előnyben részesítésekkel találkozunk.

Konkrétan Wittgensteinre és a *Logikai-filozófiai értekezés* nevezetes kezdeti mondataira szeretnék ezzel utalni. „A világ tények, és nem dolgok összessége” (1.1.). „Az elemi tény tárgyak (objektumok, dolgok) kapcsolata” (2.01). (*Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1963: 113. Fordította: Márkus György).

Annak ellenére, hogy Wittgensteinnél mindenekelőtt a dolgok közti logikai és nem fizikai kapcsolatról van szó, amikor a szerző a tény konstitúciójáról beszél, ami itt számunkra fontos, az a tény elsődlegessége az őt alkotó dologgal szemben. Úgy vélem, ezen a helyen is a különböző típusú fenomenek, fenomenális kategóriák közti billegő viszony az, ami itt – Wittgensteinnél – kifejezésre jut.

megnyilvánulni más fizikai erőcentrumokkal szemben. Azonosságuk mindenképp egy egységes erőcentrum azonossága.³⁹³

Az élőlények esetében már nem pusztán a fizikai öazonosságról, részek egy adott elrendeződéséből fakadó azonosságról van szó, hanem egy olyan – tág értelemben vett – individuumnak az azonosságáról, aki legalábbi életfolyamatai által folyamatosan megkülönbözteti magát környezetétől, integritását folyamatosan próbálja fenntartani a környezet őt elnyeléssel fenyegető folyamataival és erőivel szemben, és azonossága pontosan abból fakad, hogy állandóan megkülönbözteti magát a környezettől és a környezet más lényeitől. Röviden, az élőlény esetében lényeges módon valami olyasmi konstituálja az azonosságot, amit Humberto Maturana és Francisco Varela „autopoieszis”-nek nevezett.³⁹⁴ Az élőlény, életfolyamatai által, folyamatosan újratereket egységét, bizonyos mértékig képes szabályozni életfolyamatait, és ezen szabályozás tág értelemben vett „célja” az, hogy fenntartsa integritását, hogy elhatárolja magát a környezettől, és küzdjön azon erők ellen, melyek egységét, és ezzel azonosságát megpróbálják elnyelni, felbomlasztani, lerombolni.

A tudattal rendelkező lények azonossága egy *nézőpont* azonosságából származik. Ez azt jelenti, hogy minden tudatos lény rendelkezik egy perspektívával, mely bizonyos értelemben minden más perspektívát kizár, és amelyhez képest minden, nem saját tudati tartalom transzcendensnek mutatkozik. Egy nézőpont azonossága, mely a legmélyebb szinten minden tudatos lény azonosságát adja, végső soron nem is tárgyi jellegű azonosság; nem lehet ugyanolyan értelemben egy nézőpont azonosságáról beszélni, mint egy fizikai vagy akár ideális tárgy azonosságáról. A nézőpont az, amely számára minden fenomén adatik, és amely – mint a saját nézőpont, mint az én saját perspektívám – soha nem lehet tárgyi. A nézőpont az, amely szigorú értelemben soha nem lehet tematikus; az adott nézőpontot – képletesen szólva³⁹⁵ – birtokló lény az, aki szubjektumként tematizálhatja a dolgokat, és aki rögzíti a dolgok azonosságát. Egy még magasabb szinten, a személy szintjén, szintén bizonyosfajta struktúra adja a személyes azonosság mibenlétét: mint képességek, mentális tartalmak, állásfoglalások magrendszere. A személyben van egy olyan *magstruktúra*, amely megteremti az adott személy mélyebb értelemben vett valóját. Egy olyan magstruktúráról van szó, amelynek komponensei

³⁹³ Ezzel részben csatlakozni szeretnék ahhoz a nietzschei, deleuze-i képhez, mely szerint a világ egymással szembeeső erők forgatagaként is ábrázolható.

³⁹⁴ Umberto Maturana és Francisco Varela: *Autopoiesis and Cognition. The Realisation of Living*. Boston, Dordrecht & London: D. Reidel Publishing Company, 1980.

³⁹⁵ Azért képletesen szólva, mert szigorú értelemben csak tárgyakat, dolgokat birtokolhatunk. A rám jellemző nézőpontot nem birtoklom, hanem ez a nézőpont vagyok.

nem változhatnak anélkül, hogy maga a szóban forgó személy is alapjaiban meg ne változna; anélkül tehát, hogy *lényegileg másik személlyé ne válna, mint aki*.

Az élettelen, élő és tudatos lények azonosságán túl a dolgok két nagy további típusának azonosságáról kell még beszélnünk: az ideális és mesterséges tárgyak azonosságáról. Az ideális tárgyak (mint gondolatok, eszmék, tudományos és filozófiai elméletek, hipotézisek) ideális elemekből tevődnek össze. Egy ideális elem (elemi idea): egy elemi tulajdonság, mozzanat vagy reláció, vagy egy bizonyos alapvető tárgytypus ideája. Egy eszme lényegének a megragadásához hozzásegíthet bennünket az, amit Husserl „eidetikus” vagy „imaginárius” variációknak nevezett; vagyis amikor gondolatban addig variáljuk egy dolog vagy tárgy fogalmát, lényegét, amíg el nem jutunk egy bizonyos elemi, ideális struktúrához, amelynek egyetlen komponensét sem tudjuk megváltoztatni, elvenni anélkül, hogy el ne tűnne maga a lényeg vagy fogalom. A kompozit ideális tárgyak esetében – ezek szerint (az eidetikus variáció logikája szerint) – mindig van egy olyan magstruktúra (ideális elemek és a köztük fennálló viszonyok), amely az adott ideális tárgy azonosságát rögzíti, illetve definiálja.

A mesterséges tárgyak esetén sok múlik azon, hogy milyen mesterséges tárgyról van szó; pontosabban, hogy mi célból készítették vagy hozták létre az adott tárgyat. Amennyiben használati tárgyról beszélünk, ott a *funkciót* szokták döntőnek tekinteni az adott tárgy azonosságának megragadásánál vagy rögzítésénél. Amíg egy használati tárgy így vagy úgy be tudja tölteni azt a szerepet vagy funkciót amiért alkották, addig egy széles értelemben véve azonosnak tekinthetők; mondhatjuk azt, hogy ugyanarról a tárgyról van szó, amíg a tárgy által hordozott vagy működtetett funkció az időben folytonosan (adott esetben döcögve bár, de) fennmarad. Vannak azonban olyan mesterséges tárgyak, amelyeknél az adott dolog anyagiséga, illetve az elkészítés kulturális, történelmi körülményei, illetve bizonyos személyekkel való kapcsolata releváns. Lehet általában egy bizonyos történelmi korhoz vagy egy kultúrához kötődő tárgy; (egy ír bádofurulya, vagy egy 17. századi holland, középosztálybeli család ebédlőasztala). Vagy egy személyhez kötődő tárgy, (Napóleon széke, Churchill kalapja). Illetve kiemelkedő módon ilyenek a műalkotások, és köztük is mindenekelőtt a képzőművészeti alkotások: egy eredeti szobor vagy festmény például. A műalkotásokat, különösen a nagyszabásúakat, különleges kapcsolat fűzi az eredeti, egyedi alkotáshoz; illetve, az eredeti, egyedi alkotást különleges viszony fűzi az alkotóhoz, az eredeti létrehozó aktushoz. A műalkotásokat, ahogy Walter Benjamin fogalmazott, különleges „aura” veszi körül; egy olyan aura, amely részben az adott alkotás egyedi materialitásából fakad, részben abból a

kapcsolatból, ami a létrehozás aktusa révén ezt az egyedi alkotást a készítőhöz kapcsolja.³⁹⁶ A műalkotás – mint speciális, egyedi alkotás – önazonossága ebből az „aurából” származik.

Bármilyen típusú létezővel is foglalkozunk, azt találjuk, hogy azonosság és különbség csak egymástól elszakíthatatlan viszonyukban jelenhetnek meg. Azonosítás nem lehetséges megkülönböztetés nélkül, és megkülönböztetés nem lehetséges azonosság és azonosítás nélkül. Ez persze a legkevésbé sem jelenti, hogy a két kategória tulajdonképpen egy lenne, csak azt, hogy egymásra támaszkodnak, és egymásból érthetők meg. Nem csak erről van szó azonban. Az azonosítás és megkülönböztetés műveleteit nem tudjuk elvégezni anélkül, illetve azonosság és különbség a tapasztalatban nem tud bejelentkezni anélkül, hogy ne fordulnánk egyszerismind általános és különös (vagy egyedi) különbségéhez. Minden azonosításban és megkülönböztetésben egyszerismind általános és különös kategóriái is működésben vannak, illetve elkerülhetetlenül bejelentkeznek.

1.2. Általános és különös

Amit a fejezet elején az „ideális transzcendenciájának” mondtunk, az tulajdonképpen az általánosra, a dolgok általános és bizonyos tekintetben formális tulajdonságaira vonatkozik. Az általános transzcendenciájának megragadásához a konstitúció husserli elméletére hagyatkozunk: úgy jelenik meg az általános, mint egység a sokaságban, amikor sok egyes dolog valamely közös vonása felé absztraháló tekintettel fordulunk, és csak a közös, általános tulajdonságot tartjuk szem előtt; ezt tekintjük a tekintet különös és egyetlen tárgyának.³⁹⁷ Az általános rögzítésének az az előfeltétele, hogy a fenomenális mezőben a sokaság egyáltalán előálljon, hogy tehát a fenomenális mező legalább numerikusan megkülönböztethető egységek sokaságaként jelenjen meg, illetve ilyenként artikulálódjon. Azonban maguk az egységek is azáltal tudnak konkretizálódni, jól azonosítható és megkülönböztethető egységekként megmutatkozni, hogy bizonyos általános vonásokat, tulajdonságokat mutatnak, melyek révén egyes egységekkel összevethetők (és ezáltal alapot nyújtanak valamilyen típusazonosság rögzítése számára), más egységektől viszont – nem csak numerikus tekintetben, de éppígy általános vonásaik révén – megkülönböztethetők. A konkrét, illetve a különös (az analitikus filozófia szóhasználatában: a partikuláré) csak általános tulajdonságok rendszereként válhat

³⁹⁶ Walter Benjamin: „A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában”. Kurucz Andrea új fordítását átdolgozta: Mélyi József. http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html (Utolsó letöltés ideje: 2021. 04. 09.).

³⁹⁷ „Egység a sokaságban” – ez Husserl stratégiája az általános tárgyak magyarázatában is. Vö. Varga-Zuh 2011: 67-74. Ld. továbbá: John Drummond: *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

azonosíthatóvá ilyen és ilyen konkrét tárgyként – a térben és időben elfoglalt helyén túl, ami bizonyos szempontból, megint csak az általános jellegével bír.

Az általános megragadásában és értelmezésében a jelen filozófiai vállalkozás számára irányadó fenomenológiai attitűd, és speciálisan Husserl filozófiája, itt is megfelelő tájékozódási pontnak számít. Husserl mindenekelőtt a *Logikai vizsgálódásokban*, azon belül is különösen a második Logikai vizsgálódásban tesz szerteágazó és szisztematikus kísérletet arra, hogy az általános mibenlétét tisztázza, és hogy az általános sajátos jogait védelmébe vegye a mindenféle empirikus és nominalista redukcionista kísérletekkel szemben; mégpedig olyan módon, hogy az számára a későbbiekben is mérvadónak számított az ideális tárgyakról, illetve a lényegekről, eidoszokról alkotott elméletében. Különös jelentőséggel rendelkezik e tekintetben, úgy vélem, a második Logikai vizsgálódás 7. paragrafusa: „Az általános metafizikai és pszichológiai hiposztázálása. A nominalizmus”. Ebben Husserl annak a véleményének ad hangot, hogy az általánossal szemben két lényeges tévedés, két alapvetően téves megközelítés merülhet föl: az, ha azt gondolnánk, hogy az általános *reálisan* létezik az elmén *belül*, illetve, ha azt állítjuk, hogy az általános reálisan létezik az elmén *kívül*. Az előbbit mondja az általános metafizikai hiposztázálásának (platonizmus), az utóbbit pedig a pszichológiai hiposztázálásnak (Locke és követői).³⁹⁸ Husserl szerint az általános egyáltalán nem létezik reálisan, sem az elmén belül, sem azon kívül; az általánosnak csupán „ideális fennállása” vagy „érvényessége van”. Később úgy fogalmaz: az általános tárgyak konstituáltak, csupán a konstitúció szempontjából van létezésük, illetve fennállásuk.

Az ideális érvényesség vagy fennállás elméletében Husserl kifejezetten *Hermann Lotze* elképzeléseire támaszkodik; hogy egyúttal elkerülje a metafizikai platonizmust, másfelől hogy megvédje az általános tapasztalatát és létjogosultságát a redukcionista próbálkozásokkal szemben.³⁹⁹ Lotze-nél találjuk meg azt a felfogást – amit Husserl továbbvisz és filozófiájának meghatározó elemévé tesz –, hogy az idealitás nem egy külön létszférában gyökerezik, hanem a tudatnak azon képességében, hogy potenciálisan végtelen számú alkalommal, ugyanolyan módon térjen vissza a tárgyakhoz.⁴⁰⁰ Husserl érett konstitúció-elméletében pontosan ez lesz az általános tárgy tapasztalatának és megragadásának magyarázata: az általános azon alapul, hogy

³⁹⁸ Vö. Marosán 2017: 168.

³⁹⁹ Dermot Moran szerint az általános egyfajta arisztotelianus ihletettséggű értelmezéséről van szó Husserlnél. Moran: “Introduction”. In Husserl: *Logical Investigations. Volume 1*. London & New York: Routledge, 2001: liii sk. Translated by John Niemeyer Findlay.

⁴⁰⁰ Ld. Varga: „A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően”. In Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest: L’Harmattan kiadó, 2009: 226-274; itt: 249.

képesek vagyunk lehetőség szerint végtelenszer identikus módon hivatkozni ugyanarra a tárgyra, vagy tárgyak meghatározott mozzanataira, tulajdonságaira.

Az általános elmélete, állítja Husserl, nem alapozható mondjuk a dolgok közti hasonlóságra, mintegy a „hasonlóság köreire” („Ähnlichkeitskreise”, „circles of similars”) mint Hume és egyes más empiristák állítják.⁴⁰¹ A hasonlóság feltételezi egy szempont azonosságát, mely szerint a különböző dolgokat összehasonlítjuk – és ezzel máris túlléptük az individuális tárgyak határát, és individuális entitásokon átívelő azonosságról kell, hogy beszéljünk. Az általános, illetve – az analitikus filozófia szóhasználatával – egy típus azonosságáról. Az általános szerinte nem eredeztethető pusztán a pszichológiai műveletnek tekintett absztrakcióból sem.⁴⁰² Csak ott tudunk absztrahálni, ahol van valami, ami felkínálja magát a lehetséges absztrakciónak. A dolgok különböző vonásai, tulajdonságai és szerkezeti mozzanatai csak azért ragadhatóak meg az absztraháló tekintet számára, mert az absztrakciónak konkrét, tárgyi, objektív alapja van; és ez az alap a figyelmes tekintet számára félreérthetetlenül mutatja meg magát az eleven tapasztalatban és a gyakorlatban.

Ahogy arra fentebb utaltunk, Platónról és Arisztoteléstől kezdve, a középkori (az általános tekintetében) realista filozófusokon át egészen Husserlig és a kortárs, legalább mérsékelt realista álláspontot képviselő filozófusokig mindezek a szerzők arra utaltak, hogy minden tapasztalat, gondolat, megismerés és kommunikációs aktus az általános közegében mozog, és csak az általános által válik lehetségessé. Az általános azonban, legalábbis a konkrét tapasztalat szintjén válik megragadhatóvá, mint konkrét dolgok tulajdonságai vagy viszonyai. Azonban maga a konkrét, egyedi dolog is csak az általános révén ragadható meg vagy fogható fel. Erre figyelmeztetett Hegel is, *A szellem fenomenológiájának* az érzéki bizonyossággal foglalkozó fejtegetéseiben, mondván, hogy csak általános fogalmak által mondhatunk bármi tartalmat vagy konkrétat a dolgokról; és az érzéki bizonyosság által oly nagyra becsült, pusztán rámutatás gesztusa is éppenséggel a legáltalánosabb és ezáltal legüresebb gesztus.⁴⁰³ Marxnak korábban, mottóként idézett szavai, szintén ezt az elképzelést fejezik ki, és az imént hivatkozott hegeli gondolatokra támaszkodnak: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége”.⁴⁰⁴ A jelen kontextusban a nagy kérdés az, hogy általános és egyedi (vagy különös) hogyan viszonyulnak egymáshoz?

⁴⁰¹ Husserl 1984: 120, 193.

⁴⁰² Moran 2001: liii.

⁴⁰³ Hegel 1973: 57-64. Ld. még különösen: 65. „Ezt a tárgyat mármint közelebbről kell meghatározni, s ezt a meghatározást röviden ki kell fejteni abból az eredményből, amelyhez eljutottunk; a részletesebb kifejtés nem tartozik ide. Mivel elve, az általános, a maga egyszerűségében *közvetített* elv, azért a tárgynak ezt mint saját természetét kell kifejeznie; ezáltal *a sok tulajdonsággal bíró dolognak* mutatkozik”.

⁴⁰⁴ Marx 1965: 167.

Ezeket az általánosra vonatkozó, egészen Platónig és Arisztotelészig visszanyúló belátásokat igyekezett Husserl a fenomenológia eszközeivel új alapokra helyezni, még pontosabb formába önteni. Ebben az összefüggésben találkozunk nála egy Hegelnél is megtalálható hármassal megkülönböztetéssel: általános, különös és egyedi. Erre az *Eszmé*kben egy arisztotelészi kifejezést használ a végső, egyedi szubsztanciára (a tulajdonságok és a róluk tett ítéletek tárgyi pólusára): „τοδε τι” – „ez itt”.⁴⁰⁵ Husserl úgy gondolta, hogy ez a kifejezés az „individuális” terminusnál jobban visszaadja az előttünk álló dolog egyszerűségét, megkerülhetetlen egyediségét, tömör és szubsztanciális realitását. Ezen az egyedi dolgon ragadjuk meg az általánost; a megragadott általánosra Husserl ekkor, az *Eszmé*kben az eidosz vagy lényeg szót használja, arra a képességünkre pedig, ami által a lényegét megragadjuk az egyesén, a lényeglátás, lényegszemlélet vagy eidetikus szemlélet kifejezéseket.⁴⁰⁶

Az érzéki tárgy mint tárgyi pólus jelenik meg Husserlnél, mint egy konkrét egység a különféle megjelenések és perspektívák sokaságában. Ez a tárgyi pólus nála – logikai és fenomenológiai tekintetben egyaránt – a tulajdonságok hordozójaként jelenik meg, arisztotelészi értelemben vett szubsztanciaként. Körültekintésre törekedve bár, de Husserl kifejezetten a „szubsztancia” terminust használja az egyedi, különös dolog megjelölésére. A dolog tulajdonságait ezen a dolgon ragadjuk meg vagy fogjuk fel. Husserl a tulajdonságok (és viszonyok) két nagy típusáról beszél. A *Logikai vizsgálódások*ban ezekre formális és materiális kategóriák elnevezéssel hivatkozik, az *Eszmé*kben egzakt és morfológiai lényegekről beszél.⁴⁰⁷ A formális kategóriák vagy egzakt lényegeket egy dolog tisztán formális és matematikailag is leírható tulajdonságaira és viszonyaira vonatkoznak. A materiális kategóriák, illetve a morfológiai lényegeket konkrétabb, tartalmasabb tulajdonságokat jelölnek; illetőleg a tárgyakat mint egy bizonyos konkrét tárgyrégió elemeiként teszik megközelíthetővé, megtapasztalhatóvá és megismerhetővé; (mint az élő vagy élettelen természet, vagy éppen a kulturális világ tárgyai, adottságai, stb.). Husserlnél az, hogy egyes tárgyak ebbe a bizonyos tárgytypusba vagy tárgyrégióba tartoznak, vagy egy másikba, éppen azt jelentette, hogy az adott tárgy milyen alapvető tulajdonságokkal rendelkezik. Az *eidetika* pontosan azt a célt szolgálta nála, hogy egyes tárgytypusok legfontosabb tulajdonságait meghatározzuk; speciálisan azokat a

⁴⁰⁵ Husserl 1976a: 33sk. [§14].

⁴⁰⁶ Ehhez: Marosán 2017: 46, 232-238.

⁴⁰⁷ Vö. Marosán 2017: 235sk.

tulajdonságokat, melyek révén egy tárgy egy bizonyos kategóriába vagy típusba tartozik, és nem egy másikba.⁴⁰⁸

További alapvető megkülönböztetés általános és egyedi, a dolog és tulajdonságai viszonyában az „elsődleges” és „másodlagos” tulajdonságok, illetve minőségek közti, különösen az újkorban elterjedt különbségtétel, mely azonban modernkori elterjedésekor már rendelkezett bizonyos, egészen az ókorba visszanyúló előzményekkel.⁴⁰⁹ A különbség, mint ismeretes, mindenekelőtt a matematikailag megragadható és nem megragadható tulajdonságok vagy minőségek között húzódott. A megkülönböztetés megszilárdulásának, széles körben történő elterjedésének különösen kedvezett a modernkori természettudományos világkép lényegileg matematikai orientációja, melynek egyik fő proponálója Galileo Galilei volt. Az ezzel kapcsolatos elméleti megfontolások fő hangadói az újkorban, Galilei mellett, Descartes, Isaac Newton és John Locke voltak.⁴¹⁰ Az általuk nyújtott értelmezési keret szerint a másodlagos minőségek vagy tulajdonságok pusztán szubjektív, érzéki minőségekként kell értenünk, melyek az önmagukban létező dolgok ránk gyakorolt hatásainak a következményei,

⁴⁰⁸ Ebben az összefüggésben további fontos adalék, hogy magának a valóságnak bizonyos objektív tulajdonságai és összefüggései alapozzák meg azon módszerek hatékonyságát, amelyek révén ezeket a tulajdonságokat és összefüggéseket megragadjuk, illetve feltárjuk.

Husserl az *Eszmék* első kötetében három ilyen módszert is kiemel (ld. Marosán 2017: 233sk): *formalizáció* – mely a dolgok tisztán formális, minden tartalmas jellegtől mentes tulajdonságait igyekszik kiemelni –, *generalizáció* – egy adott tárgytípus vagy species leglényeges vonásait próbálja meg hozzáférhetővé tenni – és végül az *idealizáció* – mely a dolgok tisztán matematikai, illetőleg matematizálható adottságaira van tekintettel. (Husserlnél 1976a: 31skk, 158).

Kantnál a dolgokat szintén csak azáltal tudjuk bizonyos tárgytípusokba besorolni, hogy maguknak a jelenségeknek vannak bizonyos objektíve meghatározott tulajdonságai és összefüggései. Ahogy *Az ítélőerő kritikájában*: csak azáltal tudjuk a természetet *klasszifikálni*, hogy a természet pedig a maga részéről valamilyen elv szerint számunkra *specifikálja* magát. (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged: Ictus kiadó, 1997: 35. Fordította: Papp Zoltán).

⁴⁰⁹ Az ókori atomizmusra, és sajátosan Démokritoszra szeretnék itt utalni, aki az atomok és egymáshoz való viszonyaik objektivitásáról, és a szubjektív érzéki tapasztalatok szubjektivitásáról beszél. A 9. töredék szerint: „Közmegegyezés szerint édes – mondotta –, közmegegyezés szerint keserű, közmegegyezés szerint meleg, közmegegyezés szerint hideg, közmegegyezés szerint színes: valójában viszont atomok és üresség”. Fordították: Cziszter Kálmán és Steiger Kornél.

Kirk, Raven és Schofield, a preszókratikusokkal foglalkozó klasszikus művének megfelelő – XV. – fejezete ehhez a töredékhez a következő megjegyzést fűzi: „Vonzónak tűnik a másodlagos minőségek démokritoszi tárgyalását az 549-ben [ez a 9-es töredék – M.B.P.] ennek fényében magyarázni: a jelenségek egymásnak ellentmondó volta, amelyet a példánkban a szél esetével illusztrálunk, nem azt mutatja, hogy a jelenségek valakihez viszonyítva igazak, hanem inkább azt, hogy részünkről hidegnek vagy melegnek nevezni a szelet csakis önkényes döntés lehet. Mindenesetre az 549-550 (l. még fr. 117) széleskörűen alátámasztja azt, hogy – mint Arisztotelész és Sextus Empiricus állítja – Démokritosz messzemenő szkepticizmusra kötelezte el magát az érzékek megbízhatóságával, sőt, talán egyáltalán bármiféle megismerés lehetőségével szemben”.

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1998: 581. Fordították: Cziszter Kálmán és Steiger Kornél.

A modern elsődleges-másodlagos tulajdonságok distinkció ókori előzményeit illetően ld.: Christoph Durt: *The Paradox of the Primary-Secondary Quality Distinction and Husserl's Genealogy of the Mathematization of Nature*. Disszertáció, kézirat. 2012: 57-62. Hyperlink:

https://www.academia.edu/32101145/The_Paradox_of_the_Primary_Secondary_Quality_Distinction_and_Husserl's_Genealogy_of_the_Mathematization_of_Nature (Utolsó letöltés ideje: 2021. 04. 16.).

⁴¹⁰ Ehhez: Forrai Gábor: *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005: 151-165.

és amelyek nem léteznek magukkal a dolgokkal való érzékszervi kapcsolatunkon kívül. Ezt a distinkciót már maguk a kortársak is kritizálták, többek között Berkeley, Hume és Kant.⁴¹¹ Az ellenérvek fő csapásiránya az volt, hogy a tapasztalat immanens tartományának a vonatkozásában nincs sok alapja vagy értelme az elsődleges és másodlagos minőségek közti különbségtételnek. Ettől függetlenül az újkorban széles körben elfogadottnak számított ez a megkülönböztetés.

Husserl legkésőbb az *Eszmék* első kötetétől kezdve, az *Első filozófiáról* szóló kurzusán keresztül, egészen a *Válság*ig kíméletlenül és kitaróan kritizálta az elsődleges és másodlagos tulajdonságok közti ezen különbségtételt.⁴¹² Fenntartásait a *Válság*ban fogalmazta meg a legérettebb és legrészletesebb formában; de kritikus elképzeléseinek lényegi magva, mint azt Christoph Durt a témának szentelt doktori értekezésében megmutatta, már jelen van az *Eszmék* első könyvében is.⁴¹³ Kritikájának lényege, hogy ez a megkülönböztetés, ahogyan az az újkorban kibontakozott, megszilárdult és elterjedt, az újkori módszereszmény, a matematikai módszer szülötte. A természet matematizálása a természetet magánvalóságában vélte megragadni, mint az „igazi”, „szubjektumfüggetlen” valóság. A matematikai módszer azonban nem „magát a világot” nyújtja, ahogyan az önmagában, minden szubjektumtól függetlenül létezik, hanem egy technikai eljárás, amely egy mesterséges konstrukciót nyújt. Mégpedig olyan technikai eljárás, amely egy eredetibb valóságon nyugszik, egy olyan valóságon, melyet a modern kor filozófusai és tudósai elfeledtek és megkerültek: az *életvilágon*; a mindennapi szubjektív tapasztalás szféráján, amelyen végső soron minden módszer és igazolt tudás nyugszik. Az újkorban bevettnek számító sorrend – a másodlagos minőségek, mint az elsődleges tulajdonságok okozatai az elmében – Husserlnél megfordult. Az életvilágban a szubjektív-viszonylagos az elsődleges; a szubjektív, korábban másodlagosnak gondolt minőségek. *Ezek alapozzák meg* az újkori gondolkodók által objektívnak tekintett, ténylegesen a matematikai módszer révén előállított minőségeket vagy tulajdonságokat.

A husserli kritika felől nézve tulajdonképpen csak az *elsőbbség* kérdéses. Fenomenológiai tekintetben is tudunk olyan megközelítést találni, amely felől nézve ez a megkülönböztetés releváns és legitim. A dolgoknak vannak olyan tulajdonságaik, amelyek a tapasztaló

⁴¹¹ Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest: Gondolat kiadó, 1985. Fordították: Faragó Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál. Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat kiadó, 1976: (különösen) 309. Fordította: Bence György. Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1999: 49-51. Fordították: John Éva és Tengelyi László.

⁴¹² Husserl 1976a: 82sk (§40). Uő.: *Erste Philosophie (1923/4). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956: 94sk, 112skk. 1998/I: 41-85.

⁴¹³ Durt 2012: 128, 185.

szubjektum vonatkozásában alapvetően variábilisnak mutatkoznak, és vannak olyanok is, amelyek – mindenekelőtt a formális tekintetbevétel számára – invariábilisak. Az invariábilis, formális tulajdonságok bizonyos módon a jelenségek *intrinzikus* jellemzőinek bizonyulnak, ami itt azt jelenti, hogy a megfelelő eljárást követve valamennyi szubjektum ugyanúgy képes feltárni őket. Más tulajdonságok pedig *relacionálisak*, amennyiben feltáruulásuk tartalma és mikéntje jelentős mértékben függ a tapasztaló szubjektum testi konstitúciójától és a körülményektől is (pl. a megvilágítás). Az itt relacionálisnak mondott tulajdonságok sem önkényesek vagy esetlegesek azonban, amennyiben esetükben kifejezetten *valamely reláció szükségszerű jellemzőiről van szó*.

Kérdés, hogy mi alapozza meg egy dolog relacionális – tehát szükségszerűen bizonyos konstitúcióval rendelkező szubjektumokra vonatkoztatott – tulajdonságait? Az újkor természettudományos orientációjú és alapvetésű gondolkodóinak válasza erre az volt: részben a dolog szerkezete és kauzális tulajdonságai, részben pedig az ember fiziológiai konstitúciója, és e kettő kölcsönhatása. Ez egy – metafizikai implikációkkal rendelkező – természettudományos hipotézis, melyet viszont a vonatkozó, pozitív tudományos kutatások, főbb vonalakban igazoltak. A tudatban vagy a tudat számára megjelenő konkrét vörös szín – a vörösbor, a vér vagy a vörösrózsa konkrét, sajátos árnyalatú vörös színe – a konkrét, megtapasztalt tárgy fizikai szerkezete és tulajdonságai, valamint a látószerv és a megfelelő idegrendszeri feldolgozó központok (látókéreg és kapcsolódó idegrendszeri részek) közti, fény által közvetített kölcsönhatás következménye. Ez a helyzet a többi relacionális tulajdonsággal, specifikusan érzéki minőséggel. A tapasztaló szubjektum neurofiziológiai konstitúciója, valamint a megtapasztalt tárgy vagy esemény fizikai szerkezete és tulajdonságai – látás esetében fizikai közvetítő közeg, mint a fény. Ezek kölcsönhatásának objektív szerkezetét tükrözi a megtapasztalt érzéki minőség sajátos, konkrét jellege. Bármennyire is a fenomenológiától távol állónak, sőt, némelyek számára talán egyenesen „fenomenológiátlannak”, „anti-fenomenológiainak” hangozzék ez a leírás, mégis megalapozható a fenomenológia által. Husserl szerint minden igazolt, legitim vagy akárcsak nem bizonyított, de értelmes, tudományosan szakszerűen megfogalmazott pozitív tudományos, vagy specifikusan természettudományos hipotézis megalapozható fenomenológiailag, amennyiben az mégoly sok közvetítésen keresztül is, de visszavezethető a teljesítő szubjektív forrásokig, az eredeti módon prezentáló tapasztalati evidenciáikig. Nincs ez másképp intrinzikus és relacionális tulajdonságok megkülönböztetésének esetében sem.

A végső alap továbbra is a szubjektív tapasztalat, illetve az életvilág, csupán az erre az alapra ráépülő teoretikus attitűd és tudományos tekintetbevétel által képesek vagyunk rá, hogy

tulajdonságok két nagy csoportja között különbséget tegyünk; ezen tulajdonságok mibenlétének hozzáférhetővé tételük módjának a tekintetében. Az interszjektív tapasztalat horizontján, még a preteoretikus és praktikus szinten is jól megkülönböztethető a tulajdonságok ezen két nagy csoportja, a szubjektumra vonatkoztatott variabilitásuk vagy éppen invariabilitásuk szerint.

Az analitikus filozófián belül három fő álláspont általános és egyedi viszonyával kapcsolatban: a nyalábelmélet, a szubsztrátumelmélet és a szubsztanciaelmélet.⁴¹⁴ A *nyalábelmélet* szerint a konkrét, egyedi dolog, egy fizikai tárgy, nem más, mint tulajdonságok nyalábjá (klasszikus megfogalmazásban: pl. George Berkeley). A *szubsztrátumelmélet* szerint a tulajdonságokat valamilyen önmagában is fennálló, viszont az általa hordozott tulajdonságokon túl megismerhetetlen *alap* hordozza (klasszikus megfogalmazásban: pl. John Locke). A harmadik megközelítés, a *szubsztanciaelmélet*, a vonatkozó arisztotelészi elmélet felelevenítése, annak a modern terminológiában és kontextusban való újrafogalmazása. A szubsztanciaelmélet képviselői szerint a tulajdonságok nélküli, megismerhetetlen hordozó, a szubsztrátumelméletben szereplő „alap”, nem egy értelmes és konzisztens fogalom.⁴¹⁵ Ezért inkább a nagyon is megismerhetőnek tartott „szubsztancia” fogalmát javasolják az egyes, konkrét létező megnevezésére és jellemzésére. A szubsztanciaelméletet leginkább három tézissel lehet jellemezni: 1) „A fizikai tárgyak (legalábbis bizonyos fizikai tárgyak) természetes fajta-univerzálék instanciái”, 2) „A fizikai tárgyaknak az univerzálék nem alkotóelemeik”, 3) „A fizikai tárgyak ontológiailag alapvető entitások”.⁴¹⁶

Husserl, bizonyos helyeken legalábbis, a „szubsztancia” arisztotelészi fogalma mellett kötelezi el magát ebben a tekintetben (különös és általános viszonyában) – ezért a husserli fenomenológiai álláspontot a fentebbi három pozíció közül a harmadikhoz kapcsolható.⁴¹⁷ A szubsztancia, mint konkrét fizikai entitás, fizikai erővel és tulajdonságokkal rendelkezik;⁴¹⁸ úgy jelenik meg mint egység megjelenéseinek sokaságaiban, mellyel kapcsolatban általános tulajdonságokat és viszonyokat rögzíthetünk, és amely ezeket tulajdonságokat egységpólusként (tárgyi pólusként) polarizálja, mintegy maga köré gyűjti. Formális és materiális, invariábilis és variábilis (tehát konkrét minőségi) tulajdonságait egyaránt.

⁴¹⁴ Ld. Tózsér 2009: különösen: 66, bővebben: 66-96.

⁴¹⁵ Tózsér 2009: 84.

⁴¹⁶ Tózsér 2009: 83-86.

⁴¹⁷ Pl. Husserl 1952: 33-55. Ehhez szeretném hozzáfűzni, hogy Tengelyi László egyik, 2009-es őszi wuppertali kurzusán Arisztotelészt a legnagyobb protofenomenológusként emlegette.

⁴¹⁸ A fizikai konkrétumról, mint kauzális és materiális szubsztanciáról, a következő fejezetben, a természeti tárgyiságokat elemezve, részletesebben is lesz szó.

Végezetül egyedi tárgy (konkrétum) és általános tulajdonságai, illetve – ezzel szoros összefüggésben – tény és lényeg viszonyáról ismét azt kell mondanunk, hogy ez a viszony tulajdonképpen „billegő”. Nem lehet pontosan megmondani, hogy melyik elsődleges a másikhoz képest; illetve az, hogy melyiket tekintjük kitüntetettnek ezen ellentétpárok tagjai közül, amikor azt állítjuk, hogy aszimmetrikus viszony van közöttük, akkor ez a kitüntetés vagy előnyben részesítés függ attól, hogy milyen nézőpontot vagy megközelítésmódot alkalmazunk, vagyis, hogy milyen fogalmi és metafizikai előfeltevésekre építkezünk. E tekintetben ismét azt kell mondanunk, hogy magának a tapasztalatnak a szerkezete billegő; már abból a szempontból is, hogy szimmetrikus vagy aszimmetrikus viszony van általános és különös, avagy lényeg és tény között. Ennek a billegésnek tudható be véleményem szerint, hogy Husserl, még a statikus fenomenológia keretei között, elsőbbséget tulajdonított a lényegnek; később, a genetikus fenomenológia horizontján, ez a viszony megfordult nála, és a tény élvezett nála elsőbbséget és megalapozó szerepet a lényeghez képest.⁴¹⁹

1.3. Mennyiség és minőség

A korábbi megkülönböztetések, az ideális szféráján belüli, az előbbi alfejezetekben felsorolt törésvonalak, már mind előreutaltak valamilyen formában a most elemzendő, Kant kategóriaelméletében már kifejezetten felsorolt, és Hegel fogalomtanában is hangsúlyos helyet elfoglaló kategóriákra: nevezetesen mennyiség és minőség kategóriáira. A korábban felsorolt, és az ideális transzcendenciája tekintetében bizonyos fokig alárendeltnek tekinthető (amennyiben nem fő transzcendenciaforma, hanem már az ideális szféráján belül jelentkezik) kategóriapárok esetében mind azzal találkoztunk, hogy a transzcendencia két oldala (azonos és különböző, általános és konkrét) bizonyos módon szintén egymásra támaszkodik, összekapcsolódik egymással; és általában ez a helyzet az ideális szféráján belül felbukkanó összes többi, viszonylagos (az ideális transzcendenciájára vonatkoztatott) vagy részleges transzcendenciával. Bizonyos módon ezek a transzcendenciaformák feltételezik egymást, és a többi transzcendenciaformát is. Az, hogy a korábbi kategóriapárok már *előreutaltak* a jelenlegire, konkrétan azt jelenti, hogy azonos és különböző, általános és különös már magukban rejlik a mennyiségi és minőségi differenciára vonatkozó utalást. Azonos és különböző, általános és egyedi rögzítése szükségképpen egy mennyiségileg és minőségileg differenciálódott tapasztalati és ontikus sokaságot ad eredményül.

⁴¹⁹ Ehhez: Marosán 2020a: 251sk.

Mennyiség és minőség fogalmai tehát, ahogy mondtuk, Kant kategóriatanának alapvető témáit képezik. Kant filozófiáját – ahogy bizonyos szempontból Hegelét is – a jelen értekezés keretei között annak kifejezett tapasztalatelméleti, tehát erőteljesen protofenomenológiai törekvései tüntetik ki. Kantnál kategóriák az értelem alapfogalmaira, a gondolkodás legfőbb, tiszta funkcióira vonatkoznak. *Szabályok*, amelyek révén a szubjektum elrendezi és értelmes, összefüggő egészévé szervezi az érzékiség sokféleségét. Kategóriaelméletét Kant *A tiszta ész kritikájának* Transzcendentális analitika c. részének elején, a Bevezetésben és a rész első fejezetében vezeti fel, és fejti ki először részletesen. Azután a Dedukció-fejezetben – mely talán az egész könyv legnehezebb része – tesz kísérletet arra, hogy bebizonyítsa az értelem alapfogalmainak objektív érvényességét, és általános érvényességüket a tapasztalat vonatkozásában; ami Kant tapasztalatelméletének és metafizikai törekvéseinek egyik legfontosabb célkitűzése.⁴²⁰ A kategóriáknak, az értelem alapfogalmainak az objektív érvényességét Kant részben magának a tapasztalatnak a faktumára alapozza, mondván, a kategóriák objektív érvényessége teszi lehetővé egyáltalán a tapasztalatot, részben pedig az appercepció vagyis az öntudat eredeti szintetikus egységéből vezeti le.⁴²¹

Kant a kategóriákat két nagy csoportba osztja: a szemlélet és a létezés kategóriái, másképpen matematikai és dinamikai kategóriák.⁴²² *Mennyiség és minőség* az első csoportba tartoznak. Ezek nála mindenütt a tárgyi megjelenésre vonatkoznak, a tárgyi megjelenés szerkezetét írja le velük. Minden egyes fő kategória tulajdonképpen egy kategóriacsoportot ölel fel; minden ilyen fő kategória alá három kategória tartozik. Az ellentéteknek egy magasabb egységben történő dialektikus egyesítése a tézis-antitézis-szintézis mozgáson keresztül, ami ebben a módszertani tisztaságban *Hegel* által vált igazán ismertté és *Hegel* után – annak vulgarizáló megismétléseiben és továbbviteli kísérleteiben (pl. vulgármarxizmus) – bizonyos fókig elkoptatottá, Kantnál már teljesen kiforrott alakjában megtalálható.⁴²³ A mennyiség

⁴²⁰ A kanti dedukció szinte felmérhetetlenül szerteágazó és gazdag irodalmából itt pusztán pár szöveget szeretnék kiemelni. Mindenekelőtt Szegedi Nóra áttekintő fejtegetéseit: *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2007: 115-132. Továbbá: Ullmann 2010: 21-55. Szeretném még kiemelni Horváth Zoltán kiváló könyvét, amelyben a szerző Kant kategóriaelméletét egészen Kant disszertációjáig (*Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről*) követi vissza: *Kant prekritikai fordulata*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2020: 233-240.

⁴²¹ Vö. Szegedi Nóra 2007: 116-120.

⁴²² Kant 2009: 129.

⁴²³ A *triászok* vagy *triádok* gondolati formájáról van szó, mely a kereszténységen és a keresztény miszticizmuson keresztül (mindenekelőtt: Nicolaus Cusanus) az újplatonizmuson át (Plótinosz) egészen az ókori görög filozófiáig és speciálisan a preszókratikusokig (pl. Héراكleitosz) nyúlik vissza, s amelynek a filozófián kívül az egyetemes kultúrában is a legkülönbözőbb megjelenési formáival találkozunk a néphitben, a vallásokban és különféle mitológiákban (Szentháromság, isten- és istennő hármasságok, stb.).

Ehhez: Fritz-Peter Hager: Trias; Triaden. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10. Basel: Schwabe. 1998: 1429sk. Christoph Horn: Trias. In Christoph Horn, Christof Rapp (szerk.): *Wörterbuch der antiken*

főkategóriája alatt ez a hármasság úgy jelenik meg, mint először egység és sokaság ellentéte, majd ezen ellentét egyesítése az egységként felfogott sokaság mint totalitás gondolatában. A minőségnél a kiinduló tézis egyáltalán valamilyen tulajdonság vagy minőség realitásának az állítása, az antitézis pedig a szóban forgó minőség vagy tulajdonsága tagadása. A kettő egységbe foglalása pedig a lehatárolt minőség vagy tulajdonság lenne, egy adott minőségi megjelenés határainak tételezése (limitáció). Érdekes itt röviden összevetni Kant pozícióját minőségi és mennyiségi tulajdonságok (elsődleges és másodlagos minőségek) viszonyát illetően részben Locke-kal (valamint a hozzá hasonlóan gondolkodókkal), részben pedig Hegellel. Kantnál minőség és mennyiség viszonya kiegyenlítettnek, szimmetrikusnak mondható. Mindkét főkategória egyaránt fontos tagja a kategóriák táblázatának. Ehhez képest a minőségi tulajdonságok Locke-nál (Galileinél, Descartes-nál) derivatívnak számítottak, Hegelnél pedig éppen ellenkezőleg: a minőség számított a létezés és megismerés rendjében az elsőnek a mennyiséghez képest. Ahogy korábban mondtam: a megfelelő pozíció (hogyan az ellentétpár melyik tagját tekintjük kitüntetettnek a másikkal szemben, vagy éppen hogy szimmetrikus viszont feltételezünk közöttük) jelentős mértékben függ a kiinduló pozíciónktól, a választott megközelítési módtól.

Hegelnél, ahogy az előbb jeleztük, az első a minőség kategóriája; Hegel bírálta a kategóriák közti kiegyenlített viszony kanti elképzelését, illetve különösen azt a módot, hogy Kant a mennyiséget a minőség előtt határozza meg. Mint Hegel írja: „Csak azt lehet talán megjegyezni, hogy egyébként a *mennyiség* meghatározása megelőzi a *minőséget*, [mármint Kantnál – M.B.P.] mégpedig – mint legtöbbször – további megokolás nélkül. A minőség és mennyiség összehasonlításából könnyen kitűnik, hogy a minőség természet szerint első. Mert a mennyiség már negatívvá vált minőség; a *mennyiség* az a meghatározottság, amely többé nem egy a léttel, hanem már tőle különböző, a megszüntetett, közömbössé vált minőség”.⁴²⁴ Hegelnél az első egy konkrét létbeli megjelenés, mely már eleve valamilyen minőséggel rendelkezőként jelenik meg vagy válik hozzáférhetővé. A számosság, mint nála valami alapvetően külsődleges és

Philosophie. 2., überarbeitete Auflage. München: Beck, 2008: 454. Jens Halfwassen: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus.* Bonn: Bouvier, 1999. Dermot Moran: *The philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Medieval Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Ebben az összefüggésben szeretném kiemelni Markscheid-Szabó Ádám kiváló szakdolgozatát: *Hegel és Proklosz. Az újplatonizmus utóélete a német idealizmusban,* 2018.

Ami speciálisan a hegeli triadikus módszert és modellt illeti, fenomenológiai tekintetben, itt csupán Heidegger vonatkozó tanulmányára szeretnék utalni, melyben amellét érvel, hogy Hegel számára a mintakép a dialektikus szemlélet megfogalmazásához és kidolgozásához, magának a tapasztalatnak a szerkezete és mozgása volt. Heidegger: „Hegel tapasztalatfogalma”. In uő.: *Rejtektutak.* Budapest: Osiris kiadó, 2006: 103-182. Fordította: Ábrahám Zoltán.

⁴²⁴ Hegel 1979a I: 55sk.

negatív viszony (mint „negatívva vált minőség”), csak a minőségi meghatározottság után jön. Ez azonban nem szükségszerűen van így.

Amikor egy és sok viszonyát tárgyalja, Hegel ugyan hangsúlyozza, hogy ezek egymásra utalt fogalmak, és hogy az egyet nem képzelhetjük el önmagában, egy sokaságtól elkülönítve – hogy tehát az egynek ilyen elképzelése Hegel szerint téves, sőt, egyenesen káros elképzelés.⁴²⁵ Mégis újra és újra nyomatékosítja, hogy szerinte a minőség az önmagában és önmagáért véve első, és a mennyiség először csak a minőség limitációjával keletkezik.⁴²⁶ Hegel kategoriális elemzéseit keresztül-kasul uralja a minőségnek a mennyiséggel szembeni elsőbbsége és fölénye.⁴²⁷ Ez az értelmezés a megjelenés szerkezetében nagyon is találhat magának fogódzót, illetve alátámasztást, de véleményem szerint nem az egyetlen lehetséges és jogosult megközelítés.

Ha a tapasztalat egy differenciálódás előtti állapotára kérdezzük vissza, melyet a jelen könyv első részében Közegnek nevezünk, akkor ott egy eredeti differenciáló aktusra vagy eseményre van szükség, mely által egyúttal azonosság és különbség, de mennyiség és minőség differenciája is keletkezik. Ebből a szempontból mennyiség és minőség egymásra vannak utalva; csak együtt tudnak megjelenéshez jutni. Első pillantásra, ha csak ezt a semleges Közeget tartjuk szem előtt, úgy tűnik, mégis csak Hegelnek van igaza, és csak neki. Elvégre, ha mégoly meghatározatlanul is, de mégis csak különböző minőségeket gyűjt magába ez a Közeg. Mennyiség akkor keletkezik, ha konkrét minőségi egységek válnak ki ebből a Közegből. A kulcsszó azonban a „meghatározatlan”. Ahogy a meghatározás által generálódnak a Közegből a konkrét mennyiségi viszonyok (melyeket tehát a Közeg a meghatározás előtt elvont módon magában rejt), úgy konkrét minőségi realitás is csak a meghatározás révén tud létrejönni a Közegből.⁴²⁸ Úgy tűnik, mennyiség és minőség konkrét, meghatározott fogalmai csak a tapasztalati differenciálódás folyamatában egymással szorosan összekapcsolódva és szorosan

⁴²⁵ Hegel i.m. 145. „Az önállóság, ha a magáért-való egyet a végletekig kiélezzük, az az elvont formális önállóság, amely maga semmisíti meg magát, a legfőbb, legmakacsabb tévedés, amely a legfőbb igazságnak tartja magát – konkrétan formákban mint elvont szabadság, mint tiszta én, és azután tovább mint a gonosz jelenik meg”.

⁴²⁶ Hegel i.m. 214. „Már az első megszüntetés, a minőség negációja általában, amely által a kvantum tételeződik, *magánvalósága* szerint a negáció megszüntetése – a kvantum megszüntetett minőségi határ, tehát megszüntetett negáció – de egyúttal csak *magánvalósága* szerint az”.

⁴²⁷ Hozzá kell ehhez tenni, hogy Hegel Logikájában (*A logika tudománya*) a mennyiséget a minőséggel összekapcsoló rendkívül fontos fogalom a *mérték*. Egy kompozit egészen belül a mennyiségi változások a minőségi viszonyok megváltozását vonják magába; (úgy is mint a „mennyiség átcsapása minőségbe”). A mértéket viszont egy *reflexív aktus*, illetve *reflexív fejlemény* állítja be vagy tárja fel Hegelnél.

⁴²⁸ Persze tudatában vagyunk annak is, hogy korábbi leírásunk értelmében igazából potencialitás és aktualitás is csak ennek az eredeti egységnek a megbontása révén tud keletkezni a Közegből, tehát egy differenciáló esemény vagy reflexiók révén. Tehát az az állapot, amellyel kapcsolatban meghatározatlan minőségi és mennyiségi viszonyokról és adottságokról beszélünk a Közeg vonatkozásában, még nem is a Közegnek a legeredetibb vagy legeredendőbb állapota, hanem már olyan, amelyben egy kezdetleges differenciáció vagy reflexiók esemény már elindult vagy elindulóban van.

egymásra utalva tudnak megjelenni; és a tapasztalati differenciálódás tekintetében egyik sem korábbi vagy elsődleges a másikhoz képest.

Vegyünk egy konkrét tapasztalati példát: a mély, álom nélküli alvásból való ébredést. Ahogy magunkhoz térünk színek, hangok, szagok, tapintásérzetek (forgolódnak az agyunkban), esetleg ízek kezdenek beáramlani a tudatunkba. Ez egy differenciálatlan tapasztalati mező, amely – ahogy lassan térünk magunkhoz (esetleg gyorsabban, mert mennünk kell valahova, és az első, amit hallunk, az az ébresztőóra csörgése; kényszerítve vagyunk, hogy gyorsan összeszedjük magunkat, stb.) – fokozatosan válik artikulálttá és letisztulttá. Mennyiségi és minőségi viszonyok itt egymással karöltve, egymásra utalt kapcsolatban tisztulnak le. Hegeliánus szempontból valaki talán ezt mondaná: arról beszéltünk, hogy a felébredés után színek, hangok, szagok, stb. áramlanak be a tudatba. Tehát van egy első vizuális, akusztikus, olfaktórius (szaglószerű), stb. érzet vagy élmény; vagyis egy első minőségi lét vagy megjelenés. Erre azonban – azt hiszem – azt a választ lehetne adni, hogy az első lét vagy megjelenés *már soha nem az első, hanem mindig a sokadik* (tehát már egy mennyiségi sokaságot előfeltételez); mégpedig több szempontból is. *Először is*: ezt a bizonyos első megjelenést csak egy utólagos reflexió tudja feltárni ilyenként; a valóban első még egy éppen differenciálódó tapasztalati közeg meg nem különböztetett elemeként bukkan fel. *Másodszor*: ha ilyenként is fogadjuk el ezt az első tapasztalati bejelentkezést – tehát elsőnek –, ez mégsem az abszolúte első, hanem csak az öntudatlan állapothoz való különbségben tud fellépni, az álom nélküli álom abszolút sötétjéhez képest. *Harmadszor pedig*: az ilyen első, minőségileg meghatározott megjelenések csak a különböző érzékszervi módoktól való különbségükben tudnak meghatározottként megjelenni vagy fellépni, tehát mint hallás és nem látás, mint látás és nem szaglás, mint külső (exteroceptív) és nem belső (interoceptív) érzékelési mód stb. Ez pedig szintén mennyiségi viszonyokat von maga után.

Az tehát, hogy szimmetrikus vagy aszimmetrikus viszonyt feltételezünk minőség és mennyiség között, illetve, hogy aszimmetrikus viszony esetében melyiket tüntetjük ki a másikkal szemben, nagyban függ a filozófiai vagy fizikai tekintet irányától, az alkalmazott megközelítési módtól. A tapasztalat differenciálódásának folyamatában a köztük lévő viszony megint csak billegőnek tűnik; és amit biztosan megállapíthatunk, hogy a saját jogukon létező, redukálhatatlan kategóriákkal van dolgunk, amelyek a transzcendencia saját jellegét mutatják; az ideális transzcendenciájának alárendelt módon. Mennyiség és minőség mindenesetre visszautalnak a korábbi kategóriapárokra: azonosság és különbség, általános és különös kategóriáira. Azonosság és különbség kategóriáival megjelenik egy és sok kategóriája is. Ahol sokaság van, ott *szempontok* kínálkoznak az összehasonlításra, hogy miben egyeznek el és

miben térnek el az egyes egységek, vagyis általános és különös kategóriái is előtűnnek. A sokaság mennyiségi viszonyt jelent; a megjelenő lét avagy a tapasztalati megjelenés viszont mindig bizonyos mibenléttel, minőséggel rendelkezőként járul a szemünk – avagy egyéb érzékszerveink – elé. Tehát a korábbi kategóriapárokkal összefüggésben szükségszerűen jutunk el mennyiség és minőség viszonyaihoz, kategóriáihoz is.

Mennyiség és minőség kategóriái visszautalnak továbbá az előző alfejezetben említett különbségtételre is, nevezetesen elsődleges és másodlagos tulajdonságok vagy minőségek közti különbségre, ami helyett, azért, hogy az újkori természettudományos megközelítést terhelő metafizikai elfogultságot ellensúlyozzuk, az „intrinzikus” és „relacionális” tulajdonságok közti megkülönböztetést javasoltuk. Az interszubjektivitást megelőző – ebből a szempontból tehát bizonyos fokig szolipszistának mondható – tapasztalati pozícióban azután a szubjektív és tisztán minőségi megjelenés teljesen elsődlegesnek tűnik; pontosan úgy, ahogyan Berkeley tette problematikussá elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetését, vagy ahogyan Husserl is gondolt a szubjektív és minőségi viszonyok kitüntettségére az életvilágon vagy a teória előtti tapasztalaton belül. Amikor egy differenciáltabb interszubjektív megközelítéssel dolgozunk, ott már szembeötlőbb bizonyos tulajdonságok variábilis vagy éppen invariábilis volta. Az, hogy pl. egy bizonyos dolog más színűnek tűnik nekem, mint Neked. De ha lemérjük az asztalt, akkor a megfelelő mérőeszkővel ugyanolyan nagyságúnak bizonyul az asztal nekem is, Neked is.

A szubjektumfüggetlenség értelmében vett invariabilitásuknál (vagy intrinzikus jellegüknél) fogva a mennyiségi viszonyok a természet működésének feltárásában tesznek nagy szolgálatot. A kifejezetten vagy primer módon minőséginek tekinthető adottságok vagy viszonyok egy egészen más vonatkozásban bizonyulnak alapvetőnek és redukálhatatlannak: a szubjektum és speciálisan a tapasztalat immanens tartományának tekintetében. Ha ez vagy az a dolog más és más színűnek is tűnik az egyik vagy másik szubjektum számára, azért még maga a szín (a vörös az egyik szubjektum szemében, a zöld a másikéban) bizonyos módon abszolútnak (relatív abszolútumnak) bizonyul; egy redukálhatatlan adottságnak, amely a tapasztalat eredendően minőségi karakterének redukálhatatlanságára utal. Vedd el a minőséget – megszünteted a tapasztalatot és magát a szubjektivitást is.

1.4. Viszony és modalitás

A mennyiség és minőség kategóriáinak adódásával kézenfekvővé válik a különböző megjelenő egységek sokasága közti viszonyok tárgyalása, valamint az egyes konkrét egységek

modalitásának elemzése. Egy sokaságban a sokaság elemei között mindig van valamiféle *viszony* (akár stabil, statikus, akár instabil, alakulóban lévő), illetve a szóban forgó egységek vagy elemek mindig valamilyen *módon* adódnak. A viszony és mód (vagy módozat), ahogyan Kant vélte, szerintem is fenomenológiailag megalapozható és kimutatható módon, összetartozó és redukálhatatlan kategóriapárt alkotnak (külön-külön és együtt is). Az ideális transzcendenciáján belüli alapvető, nem redukálható transzcendenciaformákat, törésvonalakat alkotnak. Mint a korábbiakban, itt is lehet arról vitatkozni, hogy a kategóriapáros melyik tagja előrébb való: viszony vagy modalitás – illetve, hogy esetleg teljesen szimmetrikus, kiegyenlített viszony van-e közöttük. Mivel több, egyformán jogosult (azaz a tapasztalati genezisen belül egyaránt megalapozott módon felvetődő) szempont lehetséges, ebbe a vitába nem megyünk bele. Egyszerűen egy tapasztalati sokasággal összefüggésben kézenfekvőnek tűnik az elemek közti viszonytal kezdni, még az elemek vagy egyáltalán a tapasztalati sokaság mint egész modális státuszának meghatározása előtt. De egy ellenkező irányú megközelítés éppígy találhat magának logikai és fenomenológiai alátámasztást.

Amennyiben a szóban forgó kategóriapár kanti elemzését vesszük elő, és közelebbről a viszony főkategóriája alá tartozó specifikus kategóriákat (szubsztancia és akcidencia, ok és okozat, valamint kölcsönhatás kategóriái), akkor azt látjuk, hogy ezek a kategóriák magukra a tárgyakra, illetve tárgyak közti viszonyokra vonatkoznak, és nem a klasszikus logikai viszonyokról van szó (pl. diszjunktív, konjunktív). Ennek magyarázata az, hogy Kantnál a klasszikus logikai műveletek, szabályok és viszonyok az „általános logika” címszava alá tartoznak, és mindenekelőtt az ítéletek elemei közti *formális* viszonyok megállapítására szolgálnak, illetve ítéletkalkulusok felállítására.⁴²⁹ Közelebbről Kant szerint a klasszikus általános vagy formális logika az ítélet *formális ellentmondásmentességéről, mint az igazság pusztán negatív előfeltételéről* szól. Ettől a formális, általános logikától azonban megkülönbözteti a *transzcendentális logikát*.⁴³⁰ A transzcendentális logika nála speciálisan a tárgyakra, illetve tárgyakra a tapasztalatban való bejelentkezésének feltételeire vonatkozik.

Az első ilyen kategória a viszony kategóriái között „szubsztancia és akcidencia” kategóriapárosa, mely mintegy a tézist alkotja, és amely egy konkrét tárgyi egészre vonatkozik, amelyen megragadunk különböző tulajdonságokat és mozzanatok. Egy egész vonatkozásában ragadunk meg különböző viszonyokat: azt, hogy egy időben huzamosabb ideig fennmaradó szubsztanciáról van-e szó, mely mintegy fókuszpontjaként, illetve valamiféle értelemben alátámasztásként szolgál a különböző tulajdonságoknak (mint önálló részeknek vagy

⁴²⁹ Erről nálunk a következő alfejezetben (a jelen fejezet utolsó részében) lesz szó „Jelentés és jelölés” címszó alatt.

⁴³⁰ Kant 2009: 109-114.

mozzanatoknak), vagy éppenséggel pontosan ilyen általános tulajdonságokkal vagy mozzanatokkal van dolgunk, melyeket csak konkrét tárgyakon és csak velük összefüggésben tudunk megragadni.⁴³¹ A „szubsztancia és akcidencia” típusú viszonyok tehát egy egészes tárgy logikai és ontológiai szerkezetére vonatkoznak. Az „ok és okozat” kategóriapáros, mintegy antitezisként, konkrét egészet előfeltételezve, egy bizonyos dolgot egy meghatározott hatás eredőjeként és kiindulópontjaként állít a figyelem középpontjába, és a másik tárgyat ezen eredeti hatás elszervedőjeként tárja fel. A „kölsönhatás” mintegy szintetizáló célzattal a különböző tárgyi szubsztanciák közötti kölsönös kauzális kapcsolatokat mutatja meg, oly módon, hogy a szóban forgó tárgyakat egy általános kauzális rendszerben, egy hálózatban foglalja össze.

Csábító lenne ebben az összefüggésben Kantnak az első relációs kategóriapárra (szubsztancia és akcidencia) vonatkozó felfogását összekapcsolni Brentano és Husserl mereológiai koncepciójával a függő és független részekről, de Kantnál – ezen első relációs kategóriapár esetében – nyilvánvalóan általános és különös közti viszonyokról van szó. Ami a független részeket illeti, tehát egy konkrét tárgy fizikailag is leválasztható darabjait vagy alkotórészeit, azok az egészszel a *kölsönhatás* viszonyában állnak. Fizikai erők partikuláris rendszeréről van szó, mely egyben tartja az adott individuális tárgyat, és az adott tárgyat mint egészet felépítő fizikai alkotórészek egymással kölsönhatás-közösséget alkotnak. Maga a konkrét, egészes fizikai tárgy is ebből a szempontból kölsönhatás-közösségként, stabil kölsönhatás-rendszerként fogható fel.

A *modalitás* kategóriacsoportja a szemléleti mező, illetve – kanti terminussal – a lehetséges tapasztalat birodalmának lehetséges artikulálódási formáira vagy szabályaira vonatkozik. Kantnál a három idetartozó kategóriapár: lehetőség és lehetetlenség, lét és nem-lét, valamint szükségszerűség és véletlenszerűség (tehát egymás negatívjaival állítja párba a megfelelő alkategóriákat Kant). Kant, mint mondja, ezeket a kategóriákat az értelemre vonatkoztatja, de ezek tulajdonképpen – mint minden más kanti kategória esetében – a lehetséges megjelenésre, illetve ez utóbbi feltételeire vonatkoznak. A másodikként leírt kategóriapáros az első és a harmadik kategóriapár megértése szempontjából is kulcsfontosságú – valamint Kant egész filozófiája szempontjából alapvető jelentőségű. *Lét és nem-lét* kategóriáiról van szó – amelyek bizonyos módon, véleményem szerint, *jelenlét és távollét* fogalmaival kapcsolhatók össze.

⁴³¹ Ebből a szempontból kifejezetten érdekes Kantnál „Az idealizmus cáfolata”, mely az objektíve, a térben rajtam kívül létező anyagi szubsztanciákat teszi meg az öntudat feltételének. Nem vice versa, nem kölsönösen, hanem ezen az egyoldalú módon. Kifejezetten azt állítja, hogy ha nem lennék tudatában a térben rajtam kívül létező, objektív anyagi szubsztanciáknak, akkor öntudat sem volna lehetséges. Kant 2009: 244sk.

A lét Kantnál *pozíció*. Mint az ontológiai istenérv fölött gyakorolt⁴³² híres, és később többször és többek által is bírált kritikájából kiderül,⁴³³ a lét leginkább a lehetséges tapasztalatba való bejelentkezést jelentette nála (legalábbis az empirikus létezés esetében mindenképpen), vagy legalábbis azt, hogy valami valamilyen módon hatással van a lehetséges tapasztalatra. Ez utóbbi azt jelenti, hogy Isten, noha kívül esik a lehetséges tapasztalat birodalmán, ha létezik, mégis hatással van rá bizonyos módon – például gondviselése által. A koncepció magva mégis a lehetséges szemléleti megjelenésre vonatkozik, illetve közelebről valaminek az *aktuális adottságára* vagy éppen *nem adottságára*; továbbá olyan módokra, amelyek révén elérhetem, hogy az adott dolog maga bejelentkezzen az aktuális tapasztalatba, vagy legalábbis maga a dolog közvetlenül hatással legyen aktuális tapasztalatomra. A lét ebben az értelemben az aktuális lehetséges tapasztalatba való ilyen vagy olyan bejelentkezésnek felelne meg. A lehetséges tapasztalat ebben az összefüggésben az aktuális *interszjektív* megtapasztalhatóság teljes tartományaként is felfogható. A *nem-lét* pedig egyszerűen azt, hogy egy adott dolog vagy összefüggés nincs jelen (még vagy már, vagy esetleg egyáltalán) ezen a horizonton.

Úgy tűnik, a létnek ez az értelmezése – az *aktuális* adottság vagy hozzáférhetőség hangsúlyozásával – ki van téve a jelenlét metafizikája fölött gyakorolt derridai kritikának. Azonban tényleg a nyelv és a gondolkodás általános sajátosságának tűnik, hogy más értelemben beszélünk létezésről valami jelenbeli, aktuális dolog, esemény vagy összefüggés tekintetében, és más értelemben használjuk a lét szót és annak megfelelő (ragozott) alakváltozatait a múltbeli vagy jövőbeli dolgok (létezők) esetében. Ami egykor volt, az most nincs jelen az univerzális tapasztalati horizonton – viszont legalább bizonyította lehetőségességét. Ami még nincs, de a jövőben be fog következni, arról – a jelenleg adott tapasztalati horizont vonatkozásában – még szintén nem beszélhetünk létezőként, legfeljebb lehetségesként (mert pl. előfordulását nem tiltják a jelenleg ismert természeti törvények). Arról, amiről úgy gondoljuk, a jövőben be fog következni, még egy teljesen meggyőződéses determinista sem mondhatja, hogy ez a dolog *van* (a „van” igen a jelen horizontjára utal, már csak nyelvtani formájánál fogva is), csak azt, hogy lesz. Az isteni eleve elrendelésben és mindentudásban hívó ember gondolhatja azt, hogy Isten mindent egyszerre és egyben lát, tehát mindent jelenbeliként tapasztal, de az emberi nézőpont fenomenológiájának síkján a „lét” szó (és annak megfelelő, ekvivalens formái) a jelenbeliség síkján nyeri el pregnáns értelmét (vagy nyerik el pregnáns értelmüket). Úgy gondolom, hogy a derridai kritika – a jelenlét metafizikai preferálásáról – bizonyos fokig kordában tartható azzal,

⁴³² Kant 2009: 480-488.

⁴³³ Mindenekelőtt a hegeli (Hegel 1979a I: 62-65 – erre később visszatérünk) és a marxi kritikára gondolunk. Marxnál: *A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. Budapest: Kossuth kiadó, 1969: 90sk.

ha hangsúlyozzuk, hogy a lét mint a legtágabb értelemben vett jelenlét, az aktuális interszjektív tapasztalat teljes tartományába való bejelentkezés, elválaszthatatlanul összekapcsolódik a hiánnyal és a távolléttel, és ezek bizonyos fokig érthetővé teszik a lét konkrét jelentését.

A tényszerű, aktuális jelenlét, illetve távollét előre- és visszautal a további két kanti kategóriapárra: az esetleges jelenlét és távollét a lehetőségre és a véletlenre, a szükségszerű távollét a lehetetlenségre, a szükségszerű jelenlét pedig a szükségszerűsége. A lehetőség és lehetetlenség a megjelenés szerkezeti törvényeire utalnak – ahogy szükségszerűség és véletlen is. A lehetőség, hogy valamilyen megjelenést legalább el tudunk gondolni, illetve, hogy valamely megjelenésre legalább valamikor ténylegesen sor került. Az elgondolhatóság az ideális lehetőség fogalmára utal, illetve a kortárs analitikus filozófia (már szintén nagy múltra visszatekintő) terminológiájában: a lehetséges világok koncepciójára.⁴³⁴ A *reális lehetőség* fogalma a jelenleg ismert (vagy, ontológiai módon megfogalmazva, tényleges) természeti törvények rendszerére vonatkozik, illetve arra, hogy ezek a törvények mit engednek meg elvileg, és mit nem. A lehetetlenség mint elgondolhatatlanság egy bizonyos szemléleti megjelenés lehetőségét tiltja le. Ami lehetetlen: az, ami nem jelenhet meg, az, ami elvi okoknál fogva nem jelentkezhet be a tapasztalatba. Ezt a két tág kategóriát vonatkoztathatjuk valamely konkrét tárgyregióra vagy tárgyi összefüggésre: bizonyos konkrét tárgyi megjelenések lehetőségére, illetve arra, hogy bizonyos tárgyak vagy tárgyi összefüggések kizárják (adott esetben elvi okokból) a megjelenés bizonyos formáit vagy módjait. Husserlnél ezt hivatott feltárni a regionális ontológia, illetve az eidetika vagy regionális eidetika. A legtágabb értelemben véve azonban lehetőség és lehetetlenség végső soron a megjelenés mint olyan lehetőségeire vagy a megjelenésnek a gondolat által feltárt (mert fogalmi ellentmondást tartalmazó) letiltott vagy áthúzott lehetőségeire vonatkozik. Ez nem jelenhet meg, mivel a gondolkodás vagy szóbeli referencia által megcélzott dolog vagy esemény *ellentmondásos*. Nem jelenhet meg *soha*.⁴³⁵

⁴³⁴ Ehhez: Tözsér 2009: 169-205. (6. fejezet. *Lehetséges világok*).

⁴³⁵ Szeretném itt részben Sutyák Tibor tanulmányára felhívni a figyelmet, melyben lehetőségről és lehetetlenségről mint a fenomenalizáció alapvető, és lényegileg összetartozó, egymástól elválaszthatatlan módjairól ír. „Megülni egyszerre két lovat”. In Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tözsér János (szerk.): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011: 43-54 (itt különösen: 51). Varga Péter több írásában kiemelte a „nem létező tárgy” filozófiai jelentőségét, mint amit jelentéssel bíró módon el tudunk gondolni, és intencionálisan tudunk rá vonatkozni, anélkül, hogy a tárgy megjelenne, illetve egyáltalán megjelenhetne – mert pl. ellentmondásos (mint pl. kerek négyzet). Rámutatott, hogy milyen meghatározó szerepet játszott ez a kérdés a korai kontinentális filozófiában (különösen a Brentano-iskolán belül, és speciálisan Husserlnél), valamint az analitikus filozófia előfutárainál, mint Bertrand Russell. Ld.: „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2007 (51/1–2): 21–74. „A nem létező

A szükségszerűség és véletlenség kategóriái azt jelölik, hogy bizonyos szemléleti elemek vagy összefüggések jelenléte a tapasztalati horizonton, a megjelenés általános síkján elengedhetetlenek-e vagy sem. Arról van szó tehát, hogy bizonyos elemek, vonások és összefüggések akár gondolatban eltávolíthatóak-e a tapasztalati mezőből avagy nem. Husserli terminusokkal és gondolatokkal tovább konkretizálva a problémát: az általános eidetika szerint bizonyos elemek, tulajdonságok, összefüggések szükségszerű részei-e a megjelenésnek mint olyannak; illetve, ha a regionális eidetika módszerével dolgozunk, akkor bizonyos tárgyrégiók, tárgytípusok esetében bizonyos elemek, tulajdonságok, összefüggések szükségszerűen tartoznak-e az adott típushoz, típusok közti vagy általános tárgyi összefüggésekhez, vagy sem. Ez arra vonatkozik, hogy formális tekintetben, csupán egy tárgytípus vagy –régió alapvető jellemzőit szem előtt tartva, el tudjuk-e gondolni az adott típust, illetve tárgyi összefüggést bizonyos elemek nélkül. Ha nem, akkor ott szükségszerűségről van szó; a megjelenés szükségszerű lényegtörvényeiről. Ha igen, akkor az általában vett megjelenés vagy valamely konkrét tárgyi jelenség vagy jelenségösszefüggés tekintetében véletlenszerű elemekről van szó. Amikor a modalitás szóban forgó kanti kategóriáit így, husserli szemszögből vizsgáljuk, akkor nem arról van szó, hogy Husserlt keverjük Kanttal, csupán azt próbáltam nyomatékosítani, hogy Kantnál magánál milyen lényegileg fenomenológiai jellegű és jelentőségű gondolatokkal találkozhatunk.

Kantnál így függ össze tehát egymással viszony és modalitás kategóriacsoportja: mindkét kategóriacsoport a megjelenés bizonyos lényegi törvényszerűségeire vonatkozik, csakúgy, mint korábban mennyiség és minőség kategóriacsoportjai. Csak más szempontból – egymáshoz és az utóbbi említett két kategóriacsoporthoz is viszonyítva. Az utóbbiakat (mennyiség és minőség), ahogy mondtuk, Kant szemléleti vagy matematikai kategóriáknak nevezte, míg az előbbieket (viszony és vonatkozás) a létezésre vonatkoztatott, illetve dinamikai kategóriáknak. Viszony és modalitás kategóriái ugyanúgy lényegileg összekapcsolódnak, és egymásra utalnak bizonyulnak, mint korábban mennyiség és minőség kategóriái. Amikor megjelenik egy sokaság, annak elemei szükségképpen valamiféle vonatkozásba lépnek egymással. Erre utal a viszony kategóriája. A modalitás pedig feltételezi a szemléleti mező variabilitását; azt tehát, hogy a sokaság elemei általában vagy egy bizonyos tárgyi kategória vonatkozásában mennyiben variálható. A modalitás tehát feltételezi a viszonyt. Mindkét kategória vagy kategóriacsoport kölcsönösen feltételezi egymást, mindketten viszont kölcsönösen redukálhatatlannak bizonyulnak, akárcsak mennyiség és minőség kategóriái vagy

tárgy. Az analitikus filozófia és a fenomenológia közös problémája a 20. század elején”. In Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tözsér János 2011: 83-110.

kategóriacsoportjai. Ez ideális transzcendenciaformák; vagyis az ideális transzcendenciáján belül alárendelt, de azért meghatározó és irányadó transzcendenciaformákat képeznek; ami itt azt jelenti, hogy a megjelenés formai oldalának lénygszerű és alapvető vonásait leíró kategóriákat jelölnek.

A lét és a megjelenés kanti és hegeli koncepciója közti összehasonlítás megvilágíthatja a logikáról vallott radikálisan különböző felfogásukat is. Kant gyökeresen elválasztotta egymástól létet és gondolkodást. Olyan különbségtétel volt ez a filozófiatörténetében, aminek máig ható következményei vannak. Korábban, Kant előtt a racionális gondolatot kényszerítő erejűnek tartották lét és gondolkodás vonatkozásában; pontosan azért, mivel az általános nézet lét és gondolkodás viszonyának tekintetében az volt, hogy a kettő szervesen és lénygszerűen összefügg egymással. Ennek látszólag ellentmond Kant kopernikuszi fordulata, és az, hogy Kant Francis Bacon nyomán⁴³⁶ arról beszél, hogy a természetet vallatóra kell fognunk, és szigorú bíráként ki kell faggatnunk.⁴³⁷ Azonban nem árt észben tartanunk, hogy Kantnál *a természet a jelenségvilág megfelelője*, és nem a magában való lété vagy magában való dologé. A szubjektivitásnak itt mintegy önmagával van dolga – nem pedig a tőle független léttel. Hegel azonban tagadja jelenségvilág és magában való dolog megkülönböztetésének létjogosultságát,⁴³⁸ és visszatér (a filozófiatörténetben utoljára, igazán nagyhatású módon) gondolkodás és lét egységének alapvetően racionalista jellegű hagyományához.

Kant és Hegel végső soron a filozófiatörténet alapvetően különböző hagyományait testesítik meg, és helyezik új, sokkal reflektáltabb alapokra. Kantnál végső soron – mint az Hegel *A logika tudományának* elején rosszállóan ki is emeli⁴³⁹ – az empirikus a meghatározó, amennyiben a megismerés közege végső soron a lehetséges tapasztalat, és hangsúlyozza, hogy a legitim ismeret rászorul a szemléleti fedezetre. Hegel pedig végső soron a racionalizmushoz kapcsolódik, és azt fogalmazza újra teljesen új formában. Ez csapódik le nála *az ész* mindent átható dominanciájában. Hegel újra feleleveníti és újrafogalmazza gondolkodás és lét lényegi és szerves összefüggését, ami a racionalista motivációjú gondolkodóknál meghatározó volt. Majdhogynem azt lehetne mondani, hogy lét és gondolkodás *közvetlen* összefüggése – ha Hegelnél nem éppenséggel a *közvetítés* lenne az egyik központi elem. Csakhogy Hegelnél végül

⁴³⁶ Francis Bacon: *Novum Organum I. Új Atlantisz*. Budapest: Nippon kiadó, 1995: 67. (*Novum Organum I.* 98. aforizma). Fordította: Csatlós János. (Az *Új Atlantiszt* Sarkady János fordította).

⁴³⁷ Kant 2009: 30.

⁴³⁸ A sokat idézett sorok szerint: „Kiderül, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha *mi* magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható”. Hegel 1973: 94.

⁴³⁹ Kant gyakorlatilag kiszorgálta korának empirista közhangulatát – mondja némileg elítélően Hegel. 1979a I: 1. („Előszó az első kiadáshoz”).

is a gondolkodás az, ami közvetíti önmagát önmagával a fogalom és az eszme formájában.⁴⁴⁰ Végző soron minden fogalminak és eszmeinek bizonyul nála. A logika tudományának fő vázát és gondolatmenetét is ez adja: a *lét* a magán-való fogalom, a *lényeg* a reflektált fogalom, a *fogalom* mint eszme pedig a magán- és magáért-való fogalom. A magát eszmének tudó fogalom az, ami tényleges létté, természetté válik Hegelnél – az eszme, mintegy szabadságánál fogva, kiterül a térben.⁴⁴¹

Lét és gondolkodás viszonyáról vallott, a kantihoz képest radikálisan különböző felfogás jut kifejezésre abban a már korábban is említett módban, ahogyan Hegel az ontológiai istenérvet értelmezi, és ahogyan az ontológiai istenérv kanti kritikáját bírálja és elutasítja.⁴⁴² Hegel egyfelől azt mondja, hogy a száz elképzelt és valós tallér példájára való kanti hivatkozás *absztrakt* és végző soron *hamis* módon fogja fel a létet, amennyiben elvonatkoztat tőle, hogy minden konkrét lét vonatkozik valami másra, és csak ettől a másra való vonatkozás által lesz konkrét lét. A száz tallér, akár elképzelt, akár valós, már létet előfeltételez, mégpedig annak a létét, aki azt a száz tallért a tulajdonának véli.⁴⁴³ Másfelől Hegel azt hangsúlyozza, hogy fogalom és realitás csupán a *véges dolgok* esetében van elválasztva és választható el egymástól: „Isten elvont definíciója ellenben épp az, hogy fogalma és léte *elválaszthatlan* és *elválaszthatatlan*”.⁴⁴⁴ Ez a hegeli gondolat pontosan egy régebbi ontológiai hagyományhoz való csatlakozás egy magasabb, reflektáltabb szinten: a fogalmak organikus hálózatáról alkotott metafizikai koncepció kontextusában, mely hálózat leképezi és bizonyos értelemben előképezi egyfelől a természet, Hegel szerint statikus, önmagába visszatérő, másfelől a szellem dinamikus, a végtelenbe tartó spirált alkotó folyamatait.

A lét csontvázát, vagy, ahogy egy helyen mondja, „gyémánthálóját”⁴⁴⁵ alkotó fogalmakat tárja fel *az objektív logika*, amelynek Hegel szerint el kell foglalnia az ontológia helyét, mely a régebbi metafizikai hagyomány sajátja.⁴⁴⁶ *A szubjektív logika*, mely *A logika tudományának* harmadik könyvét tölti meg, azokkal a kifejezett aktusokkal foglalkozik, amelyek ezt a hálózatot, illetve ennek a hálózatnak egyes elemeit, valamint a köztük fennálló formális összefüggéseket megragadják és leírják: a kifejezett, reflexív fogalom, az ítélet és a következtetés. Aktusok, melyek a gondolkodás és megismerés közegét alkotják. Itt egy olyan

⁴⁴⁰ Hegel szerint az eszme az Abszolútum megjelenési módja, a magában- és magáért-valóan igaz, fogalom és objektivitás abszolút egysége, illetve a fogalom a maga meghatározásaiban, reális tartalma pedig a fogalom kifejtése. Ld. Hegel 1979b: 305.

⁴⁴¹ Hegel 1979b: 326.

⁴⁴² Hegel 1979a I: 62-65.

⁴⁴³ Hegel 1979a I: 64.

⁴⁴⁴ Hegel 1979a I: 65.

⁴⁴⁵ Hegel 1979c: 23. Az eredeti németben: „das diamantene Netz”.

⁴⁴⁶ Hegel 1979a I: 39.

kétértelműség tárul fel, amelyben a következő alfejezetben, a jelen fejezet utolsó részében („Jelentés és jelölet”) fogunk foglalkozni. Nevezetesen: a *kategória* egyszerre jelenti a lét, illetve a megjelenés valamely objektív szerkezeti adottságát vagy tulajdonságát, és azt az aktust vagy fogalmat amelyet erről a szerkezeti adottságról vagy tulajdonságról alkotunk.

Fenomenológiai szempontból lét és megjelenés összefüggésének, valamint e kettő formális szerkezetének a tekintetében a következő problémával kell mindenképpen foglalkoznunk. Husserl transzcendentális idealizmusának az egyik centrális motívuma az volt, hogy Husserl – e tekintetben Fichtéhez és Hegelhez hasonlóan – radikálisan elutasította a magában való dolog kanti koncepcióját. Husserlnél a lét – még a tudattól független lét is – soha nem lehet más, mint a tudat számára való lét. Bármiféle lét lényegi konstituense nála a tudat által való elvi megközelíthetőség és feltárhatóság jellege. Továbbá: Husserlnél az *eidetikus redukció* valóban azt jelentette, hogy a tudat, bizonyos módszertanilag szigorúan szabályozott műveletek által, előírja a megjelenés (mint a tudat számára megjelenő lét) lényegi lehetőségeit. Azt jelentené ez, hogy Husserl visszatért volna egyfajta Kant előtti racionalista tradícióhoz, vagy éppen a Kant utáni klasszikus német idealizmus hagyományához? Távrolról sem.

Husserl egyfelől messzemenően elismerte a létben megnyilvánuló és a tudattól való függetlenségüket kinyilvánító objektív struktúrák önállóságának érvényességét, formális és materiális vonatkozásban egyaránt – vagyis a legmesszebbmenőkig elismerte az ideális és a reális tudathoz viszonyított transzcendenciájának redukálhatatlanságát. Másfelől nála az eidetikus és a faktikus (vagy empirikus) nem különült el egymástól szigorúan, az eidetikus és faktikus létrégió között volt nála egyfajta kommunikáció.⁴⁴⁷ Ez a kommunikatív viszony a két régió között az 1920-as évektől kezdve még hangsúlyosabb lett, azzal a megszorítással, hogy a korábbi viszony, melyben a lények elsőbbiséget élveztek a faktumokkal szemben, megfordult, és a faktumok némileg hangsúlyosabbak lettek a megismerés husserli elméletében.⁴⁴⁸ A végső képlet viszont Husserlnél a következő: az eidetikus ismeretek iránymutatónak bizonyulnak a faktikus és empirikus kutatások során, és a faktikus ismeretek finomítják, korrigálják, pontosítják eidetikus ismereteinket. Ez a két szféra – faktikus és eidetikus – relatív önállóságának, relatív redukálhatatlanságának a felszámolását jelentené? A két szféra egybemosását? A legkevésbé sem.

A két szféra továbbra is transzcendens egymáshoz képest – az ideális transzcendenciáját Husserl élete végéig újra és újra megerősíti. Arról van szó, hogy a faktikus és empirikus szféra tanulmányozása révén közelebbi és egyre bővülő számú belátásokra tehetünk szert a faktikus

⁴⁴⁷ Vö. David Woodruff Smith: *Husserl*. London & New York: Routledge, 2007: 336skk.

⁴⁴⁸ Egy 1921-es kéziratban pl. ezt olvassuk: „A faktumok vezetnek minden eidetikát”. Vö. Marosán 2020a: 252.

és empirikus formális vonásait illetően. Az eidetikus konstrukciók pedig újabb lehetőségeket tárhatnak fel az empirikus és faktikus kutatásokban. Azonban sem az eidetikusát nem olvasszjuk bele a faktikusba (azaz a fenomenológián belül nem kerülhet sor az eidetikus naturalista vagy radikális empirista kiküszöbölésére vagy felszámolására), sem a faktikusát, illetve empirikusát nem olvasszjuk bele az eidetikusba, azaz nem pároljuk el a materiális és faktikus adottságokat pusztán logikai vagy gondolati képződményekké, mint az esetleg egy extrém racionalista, illetve idealista és intellektualista megközelítésben történne. Az előrehaladó kutatásokban mindkét szféra folyamatosan kinyilvánítja függetlenségét, és bizonyos értelemben ez a kölcsönös függetlenség is az, ami támogatja a mindkét szférára vonatkozó kutatásokat.

1.5. Jelentés és jelöllet

A híres frege-i megkülönböztetéssel⁴⁴⁹ (legalábbis ahogy a „Sinn” és „Bedeutung” szavakat visszaadták a magyar fordításban) a „kategória” szóban rejlő kétértelműségre szerettem volna utalni; nevezetesen *kategória-aktus és kategória-tárgy különbségére*. Ezzel a különbségtétellel azonban még nem léptünk ki az ideális szférájából; a különbségtétel mindkét oldala az ideális egy-egy nagy, egymástól elválaszthatatlan alrégiójára utal. Az egyik a kategóriára, illetve a fogalmakból (kategóriákból) felépülő ítéletre (végső soron a komplex gondolati képződményekre, következtetésekre, teorémákra, stb.) amellyel a valóság bizonyos objektív vonásaira hivatkozunk. Ezek a fogalmak, illetve a belőlük felépülő ítéletek, mint amelyek maguk is végtelen sok különböző individuális pszichikai aktus referenciájául szolgálhatnak, ideálisan identikusak; vagyis az ideális érvényességi régió elemeit alkotják. S noha a kategória-aktus, mint individuális pszichikai aktus, utalhat a világban létező valamely konkrét, individuális *időbeli* létezőre, vagy annak valamely vonására, az ideális tárgynak tekintett kategória-aktus (jelentés-aktus) másik oldalán ebben a kontextusban ideális jelöllet áll: a valóság, illetve bizonyos konkrét tárgyak vagy összefüggések (tények) tisztán ideális vonásai, amelyek identikusak maradnak végtelen sok referáló aktus számára is. *Ez a kategória-tárgy: a téridőbeli dolgok, tények, események ideális, kategoriális vonásai, tulajdonságai.*

Az ideális szférájában húzódó alapvető, kiküszöbölhetetlen törésvonalról van szó. Egyfelől a reális – aktuális és potenciális – tárgyak és összefüggések ideális formájáról van szó, tehát végső soron minden objektív megjelenés ideális formájáról, másfelől ezen tárgyakat és összefüggéseket propozicionális formában megcélzó, illetve megragadó pszichikai aktusok

⁴⁴⁹ Vö. Gottlob Frege: „Jelentés és jelöllet”. In uő.: *Logikai vizsgálódások. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Osiris kiadó, 2000: 118-147. Fordította: Bimbó Katalin.

ideális formájáról. Ezt a különbségtételt ebben a formában a Kanttól eredő transzcendentális hagyomány bizonyos formában előkészítette és megalapozta. Kantnál a kategóriák és az ítéletek a gondolkodás funkciói, melyek által az értelem megformálja az érzékiségtől kapott anyagot. Bizonyos módon az intellektus apriori funkcióiról van szó. Ezeknek az apriori funkcióknak az objektív oldalon, a jelenségek oldalán, a jelenségek apriori összefüggése felel meg. Megjelenítő (szubjektív tevékenység) és megjelenített (objektív jelenség) ideális formájáról van szó.

Hegelnél ez a kettősség szintén világosan jelen van *A logika tudományában*, igaz, ott a különbségtétel szubjektív oldala, az aktusként értett kategória és ítélet, a mű harmadik könyvében, *A fogalom tanában* bukkan fel, mint a *szubjektív logikát* felépítő elemek. Csakhogy Hegelnél ez a megkülönböztetés, Kanthoz képest, relativizálódik azáltal, hogy Hegelnél végső soron minden a fogalom megnyilvánulása. A lét objektív kategóriái, a magában való fogalom tana, még a szendergő, öntudatra nem ébredt szellem megnyilvánulásai. A szubjektív logikában azután, a megfelelő reflexiós műveleteken keresztülhaladva, a szellem ráébred, hogy tulajdonképpen minden az ő képe és tette, minden az ő műve. A magán- és magáért-való fogalmak tulajdonképpen Hegelnél a szellem kifejezett és öntudatos önreflexiós aktusai; amikor a magában való fogalom a reflexió révén, és annak révén, hogy a reflektáló tudatában van, hogy ő – szellemi lényként – az, aki reflektál, magán- és magáért-való fogalomként tud megjeleníteni és témává válni. De így is végső soron a valóság – mégpedig a Hegel által abszolútnak, sőt, Abszolútumnak tekintett valóság – két, egymásra vonatkozó, egymástól elválaszthatatlan oldaláról van szó, a szubjektív és objektív oldalról, és ezek ideális megjelenési formájáról. Azzal együtt, hogy Hegel a szubjektivitásban eredendőbb és lényegibb forrást és realitást látott, mint az objektivitásban. Magának a szellemnek a szubjektív és objektív aspektusáról van szó; azonban, a logika kontextusában, a szellem szubjektív és objektív megjelenési formáinak *ideális* elemeiről és struktúráiról.

A transzcendentális filozófiának ezeket a motívumait dolgozta ki azután, bizonyos fókig Hermann Lotze megfontolásaira támaszkodva Husserl szisztematikusan és metodológiailag tudatosan fenomenológiai formában a kategoriális struktúrákról, az ítéletekről, valamint ezek objektív-ideális korrelátumairól szóló fejtegetéseiben. A gondolkodás és a nyelv alapvetőbb elemeit és összetettebb struktúráit tárgyaló husserli kategóriaelmélet és ítélettan Husserl egész életművén keresztül meghatározó, bizonyos helyeken, bizonyos szempontból egyenesen centrális szerepet töltött be.⁴⁵⁰ A gondolkodás kategoriális elemeit és formáit a rájuk irányuló reflexió éppúgy ideális tárgyként és összefüggésként tudja feltárni, mint a nyelvi

⁴⁵⁰ Ehhez: Zuh 2015: 59-61, különösen: 60.o., 117. lábjegyzet. Ld. szintén: Marosán 2017: 166-172.

kategoriális összetevőit és struktúráit. Ahogy Husserl „A geometria eredete” c. szövegben mondja, az egyes betűk éppúgy ideális tárgyakként tekinthetők, mint a szavak, sőt, a szavakból alkotott mondatok, ítéletek.⁴⁵¹ Éppígy a tudomány tételei (tehát konkrét tudományos, teoretikus ítéletek), hipotézisek, vagy akár irodalmi művek, műalkotások is ilyen ideális tárgyiságokként foghatók fel.⁴⁵² A gondolatban megformált vagy szóban is kimondott ítéletnek optimális esetben megfelel valami az objektív világban – vagy nem (hamis ítélet), vagy esetleg korrelátuma egy fiktív világ dolgai, eseményei, összefüggései (a művészi, irodalmi művek, esetleg a szabad fantázia esetében).⁴⁵³ A kategóriák eleve a valóság általános, ideális vonásait, összefüggéseit veszik célba. A valóság specifikusan általános, ideális vonásait megcélzó ítéletek (azon ítéletek tehát, amelyek nem mindenekelőtt konkrétan és szigorúan egyedi események és tények leírásaként szolgálnak) pedig ideális tárgyak és képződmények, amelyek maguk is ideális tárgyakra, kapcsolatokra irányulnak.

Husserl szerint a predikatív aktivitás az emberi tudat és tapasztalat minden szintjén jelen van; a *Tapasztalat és ítélet* c. művében még a paradoxul hangzó „prepredikatív ítélet” kifejezést is használja.⁴⁵⁴ A kategória, illetve az ítélet mint ideális tárgy (tehát nem mint pszichikai aktus vagy esemény) ezeknek a műveleteknek, a folyamatoknak a reflexív eltárgyasítása – azonban nem csak az. A legkevésbé sincs szó arról, hogy a reflexió által létrehoznánk valamit, ami azelőtt nem létezett. A reflexió ezeknek a pszichikai, illetve kognitív, verbális aktusoknak az ideális voltát, aspektusát tárja fel, és nem csupán azt. A reflexió feltárja kategória és ítélet, valamint a kategória és ítélet *tárgya* közti lényegi korrelációt is. Ez a tárgy mindenekelőtt maga is az ideális tartományába esik, a valóság, illetve konkrét reális entitások ideális formájaként. Maguk a konkrét ítéletaktusok Husserl szerint politetikus aktusokat képeznek, melyek egyaránt magukban foglalnak a valóság reális és ideális elemeire való vonatkozást.⁴⁵⁵ A politetikus aktusok ugyan egy „főnevesítés” („nominalizáció”) által átalakíthatók monotetikus aktussá (leíró jellegű nevet formálunk az ítéletekből);⁴⁵⁶ de az így kapott monotetikus aktusok maguk is olyan komplex képződmények maradnak, melyek reális és ideális vonatkozásokat egyaránt magukban foglalnak.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ Husserl 1998 II: 46.

⁴⁵² Uo.

⁴⁵³ Mint Frege példájában: „A mélyen alvó Odüsszeuszt Ithakában tették partra”.

⁴⁵⁴ Husserl 1939: 62sk. Vö. Marosán 2017: 167.

⁴⁵⁵ Husserl 1976a: 275skk [§119].

⁴⁵⁶ Pl. „jénai győző”, „waterlooi vesztes”.

⁴⁵⁷ Husserl 1976a: 275skk. Ehhez: Marosán 2017: 171sk. „A propozicionális vagy apofantikus reflexió által ugyanis egyfelől magára az ítéletre vonatkozunk mint tárgyra, az ítélet azonban másfelől, a maga részéről, a megítélt tárgyra vagy tényállásra irányul. Úgy tűnik, egy hármaskorrelációval van itt dolgunk.⁴⁷⁴ Azonban, ha a dolgot alaposabban vesszük szemügyre, akkor a tükröződések eltűnnek, és nyilvánvalóvá válik, hogy mindvégig csupán egyetlen kettős korrelációval állunk szemben: tudat és tárgy korrelációjával. A különböző reflexív

Az alfejezet elején említett, híres cikkében Frege a lét három tartománya között tett különbséget: a képzetek (ezek a pszichikai tartalmak), a dolgok (fizikai entitások) és a gondolatok (vagy ideális jelentések) világa.⁴⁵⁸ Az a különbségtétel, amelyről a jelen alfejezet szól, magán, az ideális tartományán belül húzódó alapvető törésvonalra utal, mely az ideális birodalmának két, egymással lényegileg összefüggő térénuma között húzódik. *Pontosan a pszichikai aktusok és a dolgok ideális formájáról van szó.* Ezt a lényegi és kiküszöbölhetetlen törésvonalat az imént említett reflexió tárja fel, mely először is az ítéletre és ideális tárgyára, illetve az ítélet ideális vonatkozásaira irányul, másodsor pedig magára az ítéletre mint szintén ideális tárgyra, továbbá pedig a kettő közti kapcsolatra.

Az ideális tartományán belüli ezen, végső törésvonal egy másik törésvonalhoz, illetve a transzcendencia egy másik alapvető formájához visz tovább bennünket: nevezetesen a *reális* transzcendenciájához, és a reáliston belül mentális és fizikai (Frege-nél: a képzetek és a dolgok világa) közti alapvető különbséghez. A következő fejezet fő témája a reális lesz, valamint a benne meghúzódó alapvető törésvonalak.

2. fejezet. A fenomén tartalma. A reális transzcendenciája

*„Az időbeliség számunkra a realitás jellegzetes vonásául szolgál” (Husserl, *Második Logikai Vizsgálódás* [1984: 129])*

Az ideális mindig valami reálisnak a formáját képezi. Az idealitás egyik lényegi jegye éppen az, hogy potenciálisan végtelen számú aktusban lehet rá hivatkozni, mint valami azonosra. A reális egyik legfontosabb jegye ezzel szemben a változás, az időbeliség. A realitás itt nem feltétlenül anyagit jelent. A mentálist például nem feltétlenül és nem minden további nélkül anyagnak, pláne nem anyagnak nevezni. A kortárs (egészen régre, az ókorba visszanyúló gyökerekkel rendelkező) analitikus elmefilozófiában persze szép számmal vannak azonosságelméletek, melyek ilyen vagy olyan formában mentális és fizikai azonosságát hirdetik, abban az értelemben, hogy ezen elméletek képviselői szerint a mentális állapotok és

attitűdökben a tárgyat újabb és újabb adottságmódok szerint közelítjük meg. A tárgyra irányuló vonatkozásunk válik komplexebbé, sokrétűbbé. Nem a tárgy sokszorozódik meg mikor (propozicionális vagy fenomenológiai módon) reflektálunk rá, hanem az eredendően duális szerkezetű korrelációt tárjuk fel egyre mélyebben. Az ítéletalkotás során magáról a tárgyról alkotunk ítéletet. Az ítélettartalom tematizálásával a tárgyra való vonatkozásunk specifikus módjai válnak témává. Végig tudat és tárgy univerzális korrelációjának közegében mozgunk”.

⁴⁵⁸ A megkülönböztetés későbbi, 20. századi utótörténetéhez, különösen egy kifejezés extenziója és intenziója közti, Rudolf Carnap által tett megkülönböztetéshez ld. Kálmán László tanulmányát: „Miért van több modellje a világnak, és mi a zűr az alternatív világokkal?” Hyperlink: <https://qubit.hu/2021/06/12/miert-van-tobbfele-modellje-a-vilagnak-es-mi-a-zur-az-alternativ-vilagokkal> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 12.).

folyamatok idegrendszeri állapotokkal és folyamatokkal lennének azonosak.⁴⁵⁹ Azonban a tudatnak (a mentálisnak, szelleminek, stb.) továbbra is vannak olyan vonásai, melyek makacsul ellenállni látszanak a redukciós kísérleteknek – mindenekelőtt a tudatos tapasztalat *minőségi karakteréről* van itt szó.

A fenomenológiai tekintetbevétel számára úgy tűnik, hogy a realitás tartományán belül létjellegükben és minőségükben jól elkülönülő szintek vannak jelen, illetve épülnek egymásra. A lélek vagy tudat (a pszichikai) például kétségkívül rendelkezik bizonyos anyagi vonatkozásokkal; ahogy pl. Husserl a problémával kapcsolatban az *Eszmék* második kötetében és másutt fogalmaz, a lélek egyáltalán a test, illetve a testi alapján tud konstituálódni, és a testiséggel összefüggésben, a testiség alapján tudjuk egyáltalán a lelkit megragadni, a lelkinék, illetőleg a tudatnak mégis vannak olyan vonásai, amelyek nem redukálhatóak maradéktalanul a testre vagy a testiségre, anélkül, hogy ezzel a fenoménen ne tennénk durva erőszakot.

A realitás legtágabb keretét az időbeliség szolgál, és a realitás legalsóbb szintjeként az általában vett anyag, illetve az anyagiság jelenik meg. Nem minden reális fenomén azonban egyúttal anyagi is, bár – közvetve vagy közvetlenül – mind anyagi vonatkozású, ami azt jelenti, hogy végső soron mind az anyagiságon fundált. A realitás azonban különböző szintekből épül fel, és minden ilyen szint egy bizonyos – a realitás tartományán belül jelentkező – alárendelt transzcendenciaforma. A realitás tartományán belül húzódó alapvető törésvonalakról van szó. Élő és élettelen, tudatos és tudattalan, öntudatos és öntudatlan – ilyen alapvető differenciák és transzcendenciaformák. Úgy tűnik, a magasabb szint és létjelleg az anyag bizonyos szerveződési és komplexitási formái alapján tud megjelenni. Ezzel összefüggésben alapvető fogalom az *emergencia*.

*

Az emergencia fogalma

Az emergencia a reális világ abszolút eseménye. Arra vonatkozik, hogy a valóságban végbemenő bizonyos folyamatok, a reális világ különböző elemei között létesülő bizonyos kapcsolatok olyan minőségekhez, erőkhöz, folyamatokhoz vezetnek, amelyek a realitás alsóbb szerveződési szintjén vagy szintjein még nem voltak jelen.⁴⁶⁰ Ezek a szintek azután a valóság

⁴⁵⁹ Ehhez: Tózsér: „Általános bevezetés: a test-lélek probléma”. In Ambrus Gergely, Forrai Gábor, Demeter Tamás és Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: 9-85. Tózsér 2009: 206-254.

⁴⁶⁰ Vö. Paksi Dániel: *Az emergencia fogalma*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 19. „Mit jelent tehát az emergencia fogalma? Az emergencia fogalma az olyan átfogó, magasabb szintű létezőket, tulajdonságokat ragadja meg, amelyek alacsonyabb szinten nem léteznek, nem jelennek meg. Ennek azonban két, alapvetően eltérő oka lehet”. Az egyiket Paksi annak tudja be, hogy az emberek érzékszerve és gondolkodásmódja evolúciósan úgy fejlődött, hogy komplex anyagi rendszerek csak bizonyos nagyobb, robosztus (adott esetben: makroszkopikus)

bizonyos fokig önálló, saját törvényekkel bíró, de az alsóbb, megalapozó szintekkel oksági kapcsolatban álló nagy rétegeit alkotják.

Olyan gondolatról van szó, amely lényegi vonásait tekintve visszakövethető egészen Arisztotelészig.⁴⁶¹ Modern és kiforrott formájában először a brit emergentistáknál jelent meg a 20. században – Samuel Alexander, Lloyd Morgan, Charlie Dunbar Broad –, bizonyos közvetlen, 19. századi előzmények – John Stuart Mill és George Henry Lewes – után.⁴⁶² Rajtuk kívül azonban még számos másik szerzőnél jelen volt az a megfontolás, hogy a valóság bizonyos hierarchikusan jól elkülöníthető szintekre tagolható; és ez a szintekre tagolódás valamiképpen összefügg a valóság elemei között kialakuló különféle kapcsolatokkal. Így megtaláljuk ezt az elképzelést például Nicolai Hartmannál és magánál Husserlnél;⁴⁶³ sőt, olyan gondolkodóknál – ennek később lesz még külön jelentősége – mint Alfred North Whitehead és Henri Bergson.

Beszélhetünk továbbá az emergencia gyenge és erős fogalmáról. A *gyenge emergencia* mindenekelőtt egy *ismeretelméleti* fogalom. Azt jelenti, hogy olyan az érzékszervi és kognitív alkatunk, apparátusunk, hogy bizonyos szerveződési szintek egyes sajátosságait, illetve bizonyos nagyságrendek (mindenekelőtt a makroszkopikus szint) jelenségeit az alsóbb szintekhez viszonyítva mi szükségképpen újdonságként, emergens tulajdonságokként kell, hogy felfogjuk. Az emergencia e tekintetben mindenekelőtt bizonyos tulajdonságok előrejelezhetetlenségeként határozható meg. Az *erős emergencia* ehhez képest egy *ontológiai* fogalom (és ebben a kötetben mi is az emergenciának ezt a fogalmát támogatjuk). Arra vonatkozik, hogy bizonyos szinteken lényegileg, és megismerőtehetségünktől függetlenül is új tulajdonságok, erők, minőségek jelennek meg, illetve olyan új létezők, amelyek okságilag is hatással vannak az alsóbb szintek létezőire és azok tulajdonságaira. Az erős emergencia tézise szerint a magasabb szinteket az alacsonyabbakhoz viszonyítva legalábbis relatív önállóság,

tulajdonságait tudjuk megragadni. Ezt *episztemológiai emergenciának* nevezhetjük. A másik, hogy az anyagi rendszerek kialakuló kapcsolatok, az anyagi rendszerek komplexifikációja ténylegesen új erők, minőségek, tulajdonságok megjelenéséhez vezet. Ezt pedig *ontológiai emergenciának* hívhatjuk.

⁴⁶¹ Pl. *Fizika, Metafizika, A lélekről*. Vö. Paksi 2019: 19-26. Uő.: *Személyes valóság*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2014: 31.

⁴⁶² Vö. Paksi 2014: 122-138. Továbbá: uő.: „Fizikalizmus gyenge lábakon. A materializmus interpretációja Samuel Alexander téridőelméletének a fényében”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2017 (61/3): 87-112.

Ld. még: Timothy O'Connor: “Emergent properties”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 05. 23). Elly Vintiadis: “Emergence”. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/emergenc/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 05. 23).

⁴⁶³ Ehhez: Boros Bianka: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg: Ergon Verlag, 2015. Uő.: „Husserl rétegelmélete. Egy transzcendentális világvázat”. In Marosán Bence Péter et al. (szerk.): *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 224-238.

redukálhatatlanság, és lefelé irányuló oksági hatékonyság jellemzi. Vagyis az erős emergentisták szerint a „hiba” úgymond „nem a mi készülékünkben van”, hanem a valóság tényleg és lényegénél fogva ilyen, hogy bizonyos komplexitási fok, illetve az anyagi vagy reális elemek közti bizonyos kapcsolódási formák effektíve is új erőket, tulajdonságokat, sőt, entitásokat hoznak létre, amellyel a valóság újabb és magasabb szféráit jelölik ki, illetve határolják körül.⁴⁶⁴

Egy további fontos fogalompár az emergencia kontextusában a mikro- és makroszintű emergencia. A mikroszintű emergencia egy nagyobb emergens tartományon belül megjelenő kisebb, az adott tartományhoz képest viszonylag integrálható, de már önmagukban is relatív redukálhatatlanságot mutató *töréseket*, tehát új erőket, minőségeket, tulajdonságokat, entitásokat jelent. A makroszintű emergencia – legalábbis ennek a könyvnek a terminológiájában – nagyobb léttartományok megjelenésére utal: élet, tudat, szellem. A mikro- és a makroszintű emergencia tehát itt nem a mikroszkopikus és makroszkopikus szint különbségére vonatkozik, hanem az egyes nagy léttartományok különbségére (makroszintű), illetve a léttartományokon belüli kisebb, az adott léttartomány keretei közé illeszkedő emergens jelenségekre (mikroszintű). Az *emergencia*, a jelen könyv értelmezése szerint, *magának a töredékes fenoménnek a megnyilvánulása*, a realitás keretei között – ahol a realitásban vannak fundamentális törések, melyek nagyobb léttartományokra hasítják fel a realitást, és az adott résztartományon belüli kisebb törések.

A realitás birodalmának alapfogalmai a szubsztancia (a reális entitás vagy létező), akcidencia, illetve az *okság*. A természeti valóság keretei között az okság fogalma szorosan összekapcsolódik a *törvény* és speciálisan a *természeti törvény* fogalmaival. A természet birodalmán belül az ok alapvetően egy természeti törvény szerint ható ok. Ezzel állította szembe például Kant a szabadság birodalmán belül a „szabadon ható ok”-ot, amely egy szabad szubjektumból indult ki. Az okság kategóriája olyan, amely mintegy átszeli a realitás nagy léttartományait, az élettelen, élő, tudatos és öntudatos létszférákat, és mindegyikben jelen van bizonyos módon. Az okság köré olyan további fogalmak csoportosulnak, mint a változás, hatás, erő, mozgás, működés és intenzitás, mint az előbbieket mértéke.

Végül szót kell ejtenünk a legalapvetőbb, bizonyos tekintetben (az őket átszelő és tagoló kisebb, bizonyos fokig alárendelt törésvonalakkal együtt) eleminek tekinthető reális létszférákról. Alapvetően négy ilyen nagyobb tartományt különböztethetünk meg: anorganikus

⁴⁶⁴ Ezzel kapcsolatban különösen: Paksi 2014: 35-37, 122-138. Uő.: 18-19, 87-136. Ezen a helyen szeretném kiemelni, hogy publikációinak sorozatában Paksi Dániel különösen sokat tett az emergentizmus népszerűsítéséért, és az erős emergencia tézisének védelméért, az erős emergentizmus pozícióinak erősítéséért az utóbbi években.

vagy élettelen természet, az élet birodalma, a tudatos élet és végül az öntudat, a szellem avagy a kultúra szférája. Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy az élettelen természet – a téridővel és az anyaggal együtt – valóban a legalsóbb létszint-e. Samuel Alexander például a térrel szorosan összekapcsolódó *időt* tartja a legalsóbb kategóriának, és az anyagot emergens jelenségnek vagy szintnek tartja.

Különösen a kortárs természettudományos kutatások eredményei alapján persze lehet spekulálni arról, hogy „kezdetben vala az idő”; hogy a legalsóbb szintet a térrel összefonódó idő jelöli ki; és hogy téridő-hullámok vagy rezgések sűrűsödnek össze anyagi entitásokká. Ilyen spekulációknak kedvezhet például a *virtuális részecskék* jelensége, amikor mintegy a semmiből jelennek meg anyagi entitások.⁴⁶⁵ A jelenlegi kutatások alapján az ilyen spekulációk konkrét empirikus megalapozhatósága olyannyira csekély, hogy szerintem jelen körülmények között teoretikusan is jobban járunk, ha az anorganikus szférát egyetlen és fundamentális szintként kezeljük, és az anyagot (az oksággal együtt) ko-emergensnek tekintjük a téridővel.

Az egyes nagyobb emergens szintek nézetünk szerint úgy jelennek meg, hogy az anyag egy bizonyos szerveződési szintet elérve olyan bonyolult oksági viszonyokat produkál, hogy azok szükségképpen új erők, minőségek és végső soron entitások, létezők megjelenéséhez vezetnek. A komplexitás magasabb foka az, ami új erők, minőségek, mozgásformák és entitások formáját ölti magára, oly módon azonban, hogy az okságilag is hatékony, illetve az okság új, magasabb rendű formáját is magával vonja, amely hatással van az alsóbb szintekre is.

*

Folyamat és emergencia

A brit emergentisták mellett volt még egy olyan filozófiai irányzat a 20. században és persze korábban is, melynek klasszikus szerzői a létben felbukkanó újdonságokat, és alapvetően redukálhatatlan minőségeket, erőket szerették hangsúlyozni: a folyamatfilozófiák gondolkodói, mint amilyenek Bergson és Whitehead.⁴⁶⁶ A két gondolat természetesen módon összetartozik. Az idő minden keletkezés, minden újdonság megjelenésének az alapvető médiuma.⁴⁶⁷ Idő nélkül nincs emergencia. A két felfogás egy lényeges különbségét abban tudnám tetten érni, hogy az

⁴⁶⁵ Vö. pl.: Ledermann & Teresi 1995: 245sk, 315sk.

⁴⁶⁶ Tanulmányának történeti áttekintő részében Johanna Seibt egészen az ókorig, konkrétan Hérakleitoszig viszi vissza a folyamatfilozófiai gondolatot a nyugati filozófiatörténetben. Seibt hangsúlyozza a brit emergentisták (Samuel Alexander, Lloyd Morgan) kötődését a folyamatfilozófiai eszméhez. (Johanna Seibt: “Process Philosophy”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/> Utolsó letöltés ideje: 2021. 05. 26.). Csikós Ella Hegelt a folyamatfilozófia egyik legfontosabb szerzőjeként tárgyalja: Csikós Ella 2008. Paksi Dániel Bergsont az emergentizmus szempontjából elemzi. Paksi 2019: 90-96.

⁴⁶⁷ Ahogy ezt az előző kötetben megpróbáltuk megmutatni. Marosán 2020a.

emergentizmus inkább a létben rejlő alapvető *különbséget*, különbségeket szereti hangsúlyozni, míg a folyamatfilozófia inkább a *folytonosságot*.

A folyamatfilozófiának e tekintetben – az általunk felvázolt, alapvetően fenomenológiai metafizikai projekt keretei között – különösen az a jelentősége, hogy a különbségeket, a mégoly meghatározó töréseket és differenciákat a folyamatfilozófia eszközeivel tudjuk egyetlen lét, egyazon átfogó ontológiai megjelenés keretei között elhelyezni, illetve egy ilyen ontológiai eseménybe integrálni. A töredékes fenomén egy időbeli folyamat formájában temporalizálja magát, bontja ki minden különbségét, és minden különbség végső keretét is ez a temporalizációs esemény nyújtja.

A jelen fejezet a lét nagy tartományai szerint a következő négy alfejezetre oszlik: 1) Élettelen természet, 2) Élet, 3) Tudat, 4) Szellem.

2.1. Élettelen természet

A jelen fejezetet ott folytatjuk, ahol az előbbit abbahagytuk: az általános meghatározottságokkal jellemzett egyedi, konkrét dologgal, egy anyagi létezővel, amely a legalsóbb szinten egy élettelen tárgy. Amikor élettelen természetről van szó, akkor az anyagi dolgok közti térbeli és időbeli viszonyok is lényegi szükségszerűséggel vetődnek fel.

Az anorganikus természet az az eredeti alap, amelyre az olyan magasabb fokú fenomének, illetve fenoménszférák ráépülnek, mint az élet, a tudat és a szellem vagy kultúra. Az anorganikus természet szintjén négy olyan alapvető kategória adódik, melyek lényegileg egymásra vonatkoztatottnak, és bizonyos szempontból egyformán emergensnek tűnnek. Először is szubsztancia és okság kategóriái – az anyag, mindenekelőtt mint élettelen anyag, és az anyagi entitások közti oksági viszonyok. A szubsztanciák sokaságuknál fogva előfeltételezik az egymáson kívüliséget, ami térbeli viszonyokra utal. Az okság a szubsztanciákban előidézett változások, illetve a szubsztanciák egymásra gyakorolt hatásai révén tud megnyilvánulni, ami viszont az egymásutániság kategóriájára utal, tehát az időbeli viszonyokra. Szubsztancia és okság révén így áll előttünk a realitás legalacsonyabb szintjén már tér és idő is, mint szintén egymásra utalt, szorosan összefüggő, de egyúttal bizonyos fokú relatív transzcendenciát mutató fenomének. Viszonylagos transzcendenciájuk – tehát a köztük lévő viszonylagos fenomenális törésvonal – annak tudható be, hogy nem redukálhatóak maradéktalanul egymásra.

A szubsztanciák egymással téridőbeli és kauzális relációkba rendeződnek. A kauzalitást a változás fenoménjének alapján tudjuk tetten érni, illetve ennek alapján tudjuk ezt artikuláltan megragadni. Egy változás – legalábbis a természetes attitűd felől nézve – tart egy kezdeti

állapottól egy végállapotig, amikor a szubsztancia – legalább egy bizonyos ideig – nem változik tovább. A változás elkezdődik és befejeződik. A változás jelöl ki egy *eseményt*; amelynek tárgya lehet egy meghatározott szubsztancia, vagy szubsztanciák bizonyos összessége.⁴⁶⁸ Az eseményt a következő tagok építik fel: a szubsztancia (és annak tulajdonságai), a téridőbeli relációk, a változás tartalma, mértéke és iránya. Az oksági viszonyokra az eseményt részben lényegileg konstituáló változás jellege, struktúrája, paraméterei utalnak. A változások mindig meghatározott mintázatot mutatnak. A változások mintái a reális világ rendjét tükrözik.

Az okság, mint – események közti, eseményeken belüli, illetve szubsztanciák közötti – *szükségszerű, metafizikai kapcsolat* kritikája egészen az ókori szkepticizmusba nyúlik vissza. Az ilyen módon – szükségszerű és apriori megragadható kapcsolatként – elgondolt okság eszméjével szemben szisztematikus ellenérveket találhatunk már Sextus Empiricus-nál is.⁴⁶⁹ Azonban Hume volt az, aki először valóban átfogó és rendszeres kritikát dolgozott ki az okság hagyományos elképzelésével szemben. Amiket Hume szerint képesek vagyunk nyomon követni, rögzíteni és dokumentálni, azok egyedül a szemléleti mező változásai. A változásban azonban semmiféle szükségszerű kapcsolatot nem tudunk feltárni. A szemléleti mező különböző elemei között meg tudunk figyelni bizonyos formális, logikai jellegű kapcsolatokat („ideák viszonyai”); de ezen elemek téridőbeli kapcsolatait, mondja Hume, semmiféle szükségszerűséget sem mutatnak. Semmi olyat, amit a tradicionális metafizika értelmében valami apriori, egyetemes és szükségszerű viszonyként tudnánk megragadni.⁴⁷⁰ Az okság ezen hume-i kritikája, ismeretes módon, döntő szerepet játszott a szigorúbb értelemben vett, Kanttól elinduló transzcendentális filozófiai mozgalom kialakulásában és elindulásában.⁴⁷¹

Kant az okság kategóriáját, csakúgy mint a kölcsönhatás, valamint a szubsztancia és akcidencia kategóriáit, a tapasztalat lehetőség-feltételeiként értelmezi.⁴⁷² Olyasmi, amit bizonyos módon mi vetítünk a világba, pontosabban szólva a tiszta értelem funkcióiról, működésmódjairól van szó, amelyek szerint az értelem megformálja az érzékiség anyagát, s csak ezáltal jöhet létre a szó szigorú értelmében vett tapasztalat. Ha a megjelenő világnak nem

⁴⁶⁸ Korábban, Wittgenstein kapcsán, utaltunk a *tény* fogalmára, mely szintén felfogható tárgyak és kapcsolataik alkotta egészként. Tény és esemény között a különbség – a jelen gondolatmenet kontextusában – úgy volna megragadható, hogy a tény *statikus* (egy adott pillanatban a tárgyak és kapcsolataik egy adott rendszere), míg az esemény *dinamikus*, ez utóbbit alapvetően a változás terminusaiban definiáljuk, időbeli folyamatként.

⁴⁶⁹ Vö. pl. William H. D. Neill: “Attacks on Causality prior to Hume”. In *Vivarium*, Vol. 4 (1966), pp. 58-65.

⁴⁷⁰ Hume 1976. Ld. még: uő.: *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest: Magyar Helikon kiadó, 1973. Fordította: Vámosi Pál.

⁴⁷¹ Ehhez: Graciela De Pierris és Michael Friedman: “Kant and Hume on Causality”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-hume-causality/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 12). Vö. még: Lohmar: *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Springer: Dordrecht, 1998.

⁴⁷² Kant 2009: 126sk.

volna valami szilárd struktúrája, mondja Kant, akkor lehetetlenség volna benne eligazodni, illetve vele kapcsolatban igazi megismerésről beszélni. Akkor az érzetek szétfolynának egy „álomnál is kevesebb álommá”.⁴⁷³ Az egyik további, ezzel összekapcsolódó alapvető fogalom a *törvény*. Az okság – úgyis mint a jelenségekben végbemenő bizonyos jellegű és irányú változás – mindig valamilyen *törvény* szerint ható ok és okozat. A Kant utáni transzcendentális idealista tradíció nagyobb alakjai ok és törvény szubjektív eredetét hangsúlyozták. Schellingnél *A transzcendentális idealizmus rendszerében* erő és természeti törvény az én öntudatlan tevékenységének megnyilvánulásai.⁴⁷⁴ Hegelnél pedig, *A szellem fenomenológiájában*, az ok és a törvény úgy jelenik meg, mint a szellem megnyilvánulása és alkotása. A törvény valami láthatatlan, amely végső soron magának a szellemnek a produktuma.⁴⁷⁵ Ami látható, az az érzéki entitásokban végbemenő változások. A törvény – mely minden oksági hatás és folyamat konkrét lezajlását irányítja – láthatatlan és szellemi aktivitására utal.

Előre utalva a fenomenológiára: tulajdonképpen pontosan az okság kategóriája az a pont, ahol először fenomenológiai konstrukcióba kell bocsátkoznunk.⁴⁷⁶ *A szubsztancia* ugyanis végső soron direkt módon hozzáférhető szemléletileg, mint a szemléleti mezőben tartósabb időn keresztül fennmaradó fenoménkomplexum. Ezen túlmenően azonban legfeljebb a szemléleti mező változásait tudjuk többé-kevésbé közvetlen formában nyomon követni és dokumentálni. *A változásokat* azonban természeti törvények, illetve törvények szerint ható *okok alapján magyarázni*, a dolgok és események között tehát – metafizikai elkötelezettségtől és rokonszenvtől függően – többé vagy kevésbé szükségszerű kapcsolatot feltételezni, azonban nem ennyire kézenfekvő vagy problémamentes dolog. Maga az ok, illetve az okság ugyanis nem olyasmis, ami közvetlenül bejelentkezik, vagy akár bejelentkezhetne a tapasztalatba, csupán különböző tapasztalati fejlemények utalnak rá; és ezen utalások alapján *konstruálhatunk meg* oksági összefüggést, illetve az oksági folyamatokat irányító természeti törvényeket.

⁴⁷³ Vö. Kant 2009: 678.

⁴⁷⁴ Schelling 1983: (különösen) 164-181. Vö. még: i.m. 37. „A természettudomány tökéletesedésének legfelső foka az volna, ha a természettörvények mind tökéletesen szellemivé válnának, és átalakulnának a szemlélés és a gondolkodás törvényeivé. A jelenségeknek (az anyagi mozzanatoknak) teljesen el kell tűnniök, és csak a törvények (a formális mozzanatok) maradhatnak meg”.

⁴⁷⁵ Hegel 1973: 74-94. („Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ”). Ld. még: Deczki Sarolta 2014: 229. „Ahogy Hegel ír *A szellem fenomenológiájában* a törvényről, mely voltaképpen nem más, mint annak a leírása, amit a szellem maga hozott létre. A szellem saját magát ismeri meg, illetve ismeri fel az egyes jelenségekben, vagyis mindaz, ami látszólag külső-idegen, a szellem mozgása során belső lesz. Ahhoz azonban, hogy legyen mit megismernie: létre kell hoznia”.

⁴⁷⁶ Kicsit hasonlóan ahhoz, ahogy Schelling transzcendentális filozófiai „konstrukcióról” beszél *A transzcendentális idealizmus rendszerében* az anyag, az erő, a természeti törvény, stb. fogalmának filozófiailag legitim formában történő hozzáférhetővé tételéről.

A huszadik században lezajló tudományos forradalom – többek között a relativitáselmélet és a kvantummechanika megszületése – alaposan megbolygatta a téridőről és az okságról alkotott hagyományos elképzeléseket. Az egyik ezzel kapcsolatos alapvető fejlemény, hogy a modern, 20. századi fizika eltávolította az embereket a szemléletileg megszokott, hétköznapi, mondhatni *makroszkopikus* világtól; körülbelül attól, amit Husserl életvilágnak nevezett a *Válságban*; csakhogy sokkal erőteljesebben, mint Husserl szerint a Galileivel kezdődő, matematikai megalapozottságú fizika tette. Ott mégiscsak volt valamiféle közvetlen szemléleti vonatkozás. A modern, 20. századi fizika ezt a szemléleti közvetlenséget radikálisan felszámolta. Ez a fizika saját, tulajdonképpen terepéhez csak nagyon mesterséges, technikailag sokszorosán közvetített hozzáférést engedett. Ez a világ – legalábbis a kvantummechanika összefüggésében – lényegileg *mikroszkopikus* volt.⁴⁷⁷ Ezt a mikroszkopikus világot pedig *probabilisztikus* okság és logika jellemezte, illetve jellemzi.

Mindenekelőtt ez jelentette a szubsztancia- és okságfogalommal kapcsolatos filozófiai és tudományelméleti fejlemények, újítások 20. századi, tudománytörténeti kontextusát. A Bécsi Kör filozófusai speciálisan az okság tekintetében gyakorlatilag döntően a hume-i motívumot vitték tovább; kiegészítve elemzéseiket a kortárs tudományok eredményeire való reflexiókkal, és a tudományos teóriák és filozófiai megnyilatkozások koncepciók nyelvi, formális logikai elemzésével. Eszerint az okság nem metafizikai kapcsolat, hanem alapvetően empirikus és kontingens. A Bécsi Kör filozófusainak egyik irányadónak számító megállapítása ezzel kapcsolatban: „nincs apriori szintetikus ítélet!”⁴⁷⁸ Csak apriori analitikus ítéletek léteznek,

⁴⁷⁷ Fenomenológiai szempontból némileg sajátosan hat, hogy Searle arról beszél, hogy vannak bizonyos „elemi”, „alapvető tények” („basic facts”), melyek szerint pl. minden elemi részecskékből és a köztük lévő erőterekből tevődik össze, és szerinte a fenomenológia nem igazán tud megfelelő módon hozzáférni ezekhez az elemi tényekhez; sőt, ezeket az elemi tényeket levezettetnek tartja. Fenomenológiai szemszögből, mondja Searle, valami előbb kalapács, és csak utána atomok halmaza – míg a „valóság” szerinte éppen a fordított. Ezt hívta ő „fenomenológiai illúzióknak”. („The Phenomenological Illusion”. In Johann Christian Marek & Maria Elisabeth Reicher (szerk.): *Experience and Analysis. Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2004: 317-336.) Searle-nek erről a felfogásáról és a fenomenológiát illető bírálatáról azután Dermot Moran adott kimerítő és alapos kritikát; hangsúlyozva, hogy a fenomenológusok nem tartják a kalapácsot előbb kalapácsnak, és csak utána atomok halmazának, hanem a fenomenológusok szerint a kalapács előbb kalapácsként tárul föl, mutatkozik meg, és csak utána tárul föl bármi másként. Vagyis a megjelenések, illetve a feltárulások rendjéről van szó. (Moran: “John Searle’s Critique of Phenomenology: A Reply”. Elhangzott: 2008. február 7.) (Ehhez: Marosán 2017: 56-57, 121-es lábjegyzet).

Ehhez ezen a helyen röviden a következőt szeretném hozzáfűzni: természetesen a mikrofizika tényei teljesen adekvát módon hozzáférhetővé tehetők a fenomenológia számára, a fenomenológia szemszögből. Ezek nagyon bonyolult elméleti konstrukciók (és semmi esetre sem „elemi”, vagy „alapvető tények”, szemben azzal, ahogy Searle gondolja), amelyeknek mindazonáltal direkt gyakorlati és szemléleti következményeik vannak. Fenomenológiailag értelmesen lehet beszélni az emberi szem számára láthatatlan elemi részecskékről, amelyek azonban a megfelelő módszerekkel, a szükséges elméleti és technikai háttér biztosítása mellett szemléletileg is direkt módon hozzáférhetővé tehetők, így fenomenológiailag értelmesen tematizálhatók.

⁴⁷⁸ Moritz Schlick: „Nos, az egyetlen értelem, amelyet e terminusnak [a „tisztá ész” – M.B.P.] adhatok, tisztán logikai, ami ugyanazt jelenti, mint a tisztán deduktív, a pusztán analitikus. És valóban van egy tisztán logikai elem az általunk most vizsgálat esetében. Hogy a láb amputálása egy ember féllábúságát okozza – azonossági

illetve jogosultak. Wittgenstein egészen odáig megy, hogy ezt mondja: „Az eljövendő eseményeket nem lehet kikövetkeztetni a jelenlegiekből. Az oksági kapcsolatba vetett hit a *tévhit*”.⁴⁷⁹ Ez az én olvasatomban azt jelenti, hogy Wittgenstein szerint a tények vagy események között, a logikai viszonyon túl, nincs szükségszerű metafizikai kapcsolat.

A mai napig gyűrűző, az analitikus filozófiában és metafizikában az okságról folyó viták, közelebbről ezekbe, az annak idején a Bécsi Körben zajló vagy onnan kiinduló vitákba nyúlnak vissza. Ezek között egyaránt vannak olyanok, amelyek az oksági viszony tradicionális, az események közti szükségszerű, metafizikai viszony felfogásához pozitíve kapcsolódnak,⁴⁸⁰ és olyanok, amelyek végső soron esetlegesnek tartják a tények és események nem-logikai kapcsolatait, tehát amelyek a hume-i vonalat, illetve a Bécsi Kör ezzel kapcsolatos alapmotívumait viszik tovább.⁴⁸¹ A valószínűségi mozzanat mindenesetre végérvényesen beépült az okságról folyó (döntően analitikus filozófiai) diskurzusok meghatározó többségébe. Mindenesetre a valószínűségek, illetve a valószínűségi események is megközelíthetők oksági alapon. A valószínűség nem zárja ki az okságot, hanem éppen ellenkezőleg. Amennyiben matematikailag jól megragadható törvényszerűségek határozzák meg bizonyos események bekövetkeztének a valószínűségét, annyiban nem pusztán véletlenről van szó, hanem az okság sajátos módon érvényre jutó, indeterminisztikus mozzanatokat is magába építő típusáról.⁴⁸²

következtetés; azaz, mint az összes logikai következtetések, pusztán tautológia. De rögtön látható, hogy ennek, sajnos, nem sok köze van az okozatisághoz. Az oksági kapcsolat az »amputáció« szóban rejlik. Azért hisszük, hogy értjük a kapcsolatot, mert úgy véljük, hogy felfogtuk azt a folyamatot, mondjuk, amint a fűrész átvágta a csontot: az acél kemény részecskéi közvetlen kapcsolatba lépnek a csont lágy részecskéivel, és az utóbbi enged az előbbinek. [...] De tudhatnánk, hogy egy szép napon olyan csontot is találhatnánk, amely ellenáll minden fűrésznek, és amelyet semmiféle emberi erő nem vághat ketté”. (Moritz Schlick: „Az okság a mindennapi életben és korunk tudományában”. In Altrichter Ferenc [szerk.]: *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1972: 352. Fordította: Fehér Márta).

⁴⁷⁹ Wittgenstein 1963: 144. (5.1361-es számú tétel).

⁴⁸⁰ Pl. David Malet Armstrong, Frank E. Bird, Adrian Heathcote, Stephen Mumford, Michael Tooley. Ilyen álláspontot vall bizonyos cikkeiben, értelmezésem szerint legalábbis, Sydney Shoemaker is.

⁴⁸¹ Az ezzel kapcsolatos kortárs, döntően analitikus metafizikai elméleteket illetően ld.: Jonathan Schaffer: “The Metaphysics of Causation”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/causation-metaphysics/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 16.). Továbbá: Alex Broadbent: “Causation”. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/causatio/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 16.).

⁴⁸² Ebben a vonatkozásban szeretném felhívni a figyelmet Hofer-Szabó Gábor, Rédei Miklós és E. Szabó László kitűnő könyvére, mely főként a Reichenbach-féle „közös ok elv” (“common cause principle”) körüli vitákkal foglalkozik; és ezt az elvet kortárs tudományos eredmények, különösen a kvantummechanika kontextusában vizsgálják meg, és – részben – fogalmazzák újra. A „közös ok elve” Hans Reichenbachnál arra vonatkozik, hogy „nincs korreláció oksági összefüggés nélkül” (“no correlation without causation”). Tehát, ahol van valamiféle szisztematikus együttjárás a jelenségek között, ott valahol – mégoly közvetlen is – kellene lennie valamiféle oksági kapcsolatnak. Ezt a problémát vizsgálja meg a szerzőhármas rendkívül kifinomult matematikai apparátussal, és eyebekek mellett különösen a kvantumelmélet terén.

Ahogy Huoranszki Ferenc fogalmazott az opusznak szentelt könyvbemutatóján (2013): a mű remekül ötvözi az apriori és a posteriori elveket és érveket – és ezt én is csak megerősíteni tudom. (Hofer-Szabó Gábor, Rédei Miklós és E. Szabó László: *The Principle of Common Cause*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Maga a véletlen is bizonyosfajta szabályszerűség alapján vagy háttérén válik értelmezhetővé. Gondoljunk csak arra, hogy a véletlenszám-generátor is bizonyos elvek, mechanizmusok alapján generálja a véletlenül kiválasztott számot! Ha a világ olyan szinten véletlenszerű lenne, hogy egyáltalán semmiféle törvényszerűség sem uralkodna benne, semmilyen módon nem lenne kiszámítható, akkor tényleg nem lenne lehetséges tapasztalat, sőt, élet sem. A véletlen egyfelől úgy válik hozzáférhető (fenomenológiailag), mint a törvénytől, a szabálytól való eltérés, mint valamiféle kivétel; másfelől a véletlen közeli elemzése szintén mintázatokat, szabályszerűségeket fed fel a véletlenszerűségek alakulásában, elrendeződésében.

A kauzalitás olyan alapfogalomnak bizonyul, ami a magasabb konstitúciós szintek előfeltételét képezi. Tulajdonképpen a szubsztancia és a kauzalitás egymásra utalt, és bizonyos mértékig redukálhatatlan fogalmaknak, transzcendenciaformáknak mutatkoznak, ahogy a tér és az idő fogalmai is. Az okság, ahogy korábban mondtuk, csupán közvetve, a szemléleti mezőben végbemenő változásokból – adott esetben pedig éppen ellenkezőleg, az állandóságból – érhető tetten; mint az a *szabályszerűség*, amely a változás és állandóság eseményei és viszonyai mögött meghúzódik. Az okság, noha közvetlenül, mint a dolgok közvetlen egymásra hatása és kölcsönviszonya, nem jelenik meg, közvetve mégis mindenütt jelen van; indirekt módon állandóan és minden pillanatban hozzáférhetővé teszi magát, mint a reális világ entitásai és eseményei közti *reális* viszonyok rendje. Ezzel az „okság” kategóriáját *elhatároljuk a logikai, tehát ideális viszonyoktól*; noha az oksági viszonyoknak nagyon is vannak ideális, formalizálható tulajdonságaik; pontosan ezen alapuló a természet matematikája, illetve a matematikai fizika. Az okság tényleg egyfajta kanti értelemben vett *világrendként* közelíthető meg⁴⁸³ – még fenomenológiai tekintetben is.

Az okság révén konstituálódhat a szubsztancia fogalma és fenoménje. Anélkül, hogy egy dolog egy másikkal, vagy akár velünk, kölcsönhatásba kerülne, csupán egy hosszabb-rövidebb ideig fennmaradó térbeli kiterjedés válhat adottá, ami még nem szubsztancia. Ezt a hosszabb-rövidebb fennmaradó, szemléletileg többé-kevésbé egybefüggő, artikulált kiterjedést – ami lehet egy hallucináció vagy egy délibáb is – Husserl „fantomnak” nevezte.⁴⁸⁴ Ahhoz, hogy a „fantomból” tényleges szubsztancia legyen, az oksági kapcsolatra van szükség. A hatás és

⁴⁸³ Schlick véleménye erről: „Kant úgy fogta fel az okságot, mint [...] a Rend Elvét. Úgy vélte, hogy az emberi elme bizonyos rendet teremt a tapasztalati események között, és az okság egyike azon elveknek, amelyek szerint ezt megtesszük. Szerinte az emberi elme azért tesz így, mert nem tehet másként; ez az elv egyszerűen az elme metafizikai természetének része. // Bár Kant nézetének ez utóbbi tételét el kell vetnünk, mégis teljes szívvel egyetértünk azzal a véleménnyel, hogy ha az okság egyáltalán jelent valamit, akkor nem más, mint a Rend Elve”. (Schlick 1972: 356).

⁴⁸⁴ Ehhez: Marosán 2017: 285, 290sk.

kölcsönhatás tapasztalata ténylegesen azon alapul, hogy két jelentésegyüttes (korábban: két fantom, a szisztematikus, szabályszerű változás-együttjárás után: két szubsztancia) egymásban változást képes okozni, ami itt – fenomenológiailag – azt jelenti, hogy változásaik bizonyos módon összekapcsolódnak és többé-kevésbé szigorú szabályszerűséget mutatnak. Kitüntetett jelentőséggel bír ezen a téren az *ellenállás* tapasztalata; amikor a tárgyak rendszeresen, jól feltérképezhető módon felépülő szabályszerűséggel ellenállnak mozdulataimnak, általánosabban, bizonyos terveimnek, akcióimnak, tehát, amikor a dolgok megmutatják a maguk „ellenségességi együtthatójukat”.⁴⁸⁵ Már Condillac, majd részben őt követve Dilthey is az ellenállás tapasztalatához kötötte a tőlünk független, objektív külvilág létét,⁴⁸⁶ amelynek elengedhetetlen, konstitutív eleme az okság elve.

Az előbb említettük, hogy az okság mint a szemléletileg megjelenő világ szisztematikus összefüggésrendje válik hozzáférhetővé – nem csak mint a változás, de mint a változatlanság elve is. Nem csak abban tárul fel az okság, ahogy egyik billiárdgolyó ellöki a másikat, de abban is, ahogy egy tárgy huzamosabb ideig fennmarad, mint többé-kevésbé ugyanaz a tárgy, mint állandóság a változásban. Mint például egy tárgy, amely a rá irányuló szemléletek sokaságában, mint a különböző megvilágításokban azonos entitás. Hogyan mutatkozik meg itt – a változatlanságban – az okság? Úgy, mint a dolgot, a szubsztanciát *összetartó* belső erők sokasága, vagy rendszere; pontosan, mint olyan erőrendszer, amely a szubsztanciák viszonylag állandóvá teszi a változásokkal szemben, legalábbis bizonyos mértékig. Erőt kell kifejtenünk, hogy egy késsel felszeljünk egy almát; az alma bizonyos fokig ellenáll a felvágására irányuló erő kifejtésnek. Ebben az ellenállásban tárul fel az almát egységes egészként összetartó erők rendszere, mint belső, mondhatni intraszubsztanciális kauzalitás vagy kauzális rendszer. A világ egy totális kauzális rendszerként jelenik meg; különböző típusú, egymással is sajátos viszonyba lépő kauzalitások rendszereként; *intra- és interszubsztanciális oksági viszonyok átfogó, organikus együtteseként*.

A szubsztancia, mint viszonylag önálló, relatív teljes értékű entitás, ezen kauzális viszonyok hálózatainak az egyes csomópontjaiként mutatkozik meg; mint amely a térben elkülönül más szubsztanciáktól (bár aktuálisan vagy potenciálisan hatást gyakorol rájuk, kölcsönhatásban van velük), illetve az időben – részben a benne ható intraszubsztanciális

⁴⁸⁵ Az ellenségességi együtthatóhoz: Sartre 2006: 393.

Meg kell itt jegyezni, hogy már az is, amikor akarati aktusaim tényleges testmozdulatokban, illetve testi akciókban fejeződnek be, az okság egy formájának tekinthető.

⁴⁸⁶ Étienne Bonnot de Condillac: *Értekezés az érzetéről*. Budapest: Magyar Helikon kiadó, 1976. Jancsovics Ferenc fordításának felhasználásával fordította: Erdélyi Ágnes. Továbbá: Wilhelm Dilthey: „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk”. In uő.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat kiadó, 1974: 249-319. Fordította: Erdélyi Ágnes.

kauzális erők révén – tartósan fenn tud maradni, a különféle változások – legalábbis a változások egy része, egy bizonyos típusa – ellenére.

Ez a négy transzcendenciaforma (tér és idő, szubsztancia és kauzalitás) nézetem szerint képesek arra, hogy az anorganikus természet alapvető sajátosságait magyarázza – beleértve az olyan, némelyek által szintén alapvetőnek tartott fizikai jelenségformákat, mint az erő és az energia. Lehet persze arról spekulálni, hogy az alapvető, legerendőbb alap (minden emergencia eredeti alapja) a téridő, sőt, azon belül is mindenekelőtt az idő, ahogyan azt Samuel Alexander tette. Sőt, ha emlékszünk, Heidegger *Lét és idő* c. művének megjelent részei is a következő hír kérdéssel fejeződnek be: „Vajon maga az *idő* a *lét* horizontjaként nyilvánul meg?”⁴⁸⁷ Lehet továbbá utalni az idő sokféle értelmezési lehetőségére, amelyek némelyikében az idő kitüntetettsége kétségtelennek látszik. Lehet például – mindenekelőtt – Henri Bergson objektív és szubjektív idő (tartam), tehát pusztán mennyiségi és minőségi idő közt tett megkülönböztetésére is utalni.⁴⁸⁸ Tagadhatatlan, hogy különösen a magasabb konstitúciós szinteken – az élet, a tudat, az öntudat szintjén – az idő egyre több mozzanata, árnyalata felől mutatkozik meg; egyre részletgazdagabban tárul föl. Azonban amikor arról van szó, hogy a reális világot mint olyat, és ezen a szinten mindenekelőtt az anorganikus természetet magyarázzuk, akkor az idő, a térrel, a szubsztanciával és a kauzalitással együtt, betagolódik a realitásnak, mint össz-transzcendenciaformának a szerkezetrendszerébe, és bizonyos fokig, bizonyos tekintetben alárendelt transzcendenciaformaként jelenik meg.

Tér és idő, szubsztancia és kauzalitás képesek rá, hogy megmagyarázzák a reális világ egyre bonyolódó eseményeit és megjelenésformáit; általuk már megközelíthetővé válnak a magasabb emergens és konstitúciós szintek. Ezek alapján tárulnak fel számunkra és válnak magyarázhatóvá az újabb és újabb, egyre komplexebb és kifinomultabb erők és minőségek, melyek megjelennek a természeti világ rendjében. A következő ilyen fő emergens (illetve konstitúciós) szint az *élet*; amely viszonylag önálló létrégióként és transzcendenciaformaként különül el. Az élet az eleven, organikus szubsztanciákban és működéseikben testesül meg és nyilvánítja meg magát, mint arra irányuló *szisztematikus törekvés*, hogy az eleven lények létüket fenntartsák a környezettől. Szaporodni persze szaporodnak egyes kristályok is.⁴⁸⁹ De az élőlények szintje előtt vagy alatt még nem jelenik meg a bizonyos mértékig fókuszált, rendszeres törekvés, hogy az adott entitás elkülönüljön környezetétől, anyagokat gyűjtsön, hogy

⁴⁸⁷ Heidegger 2007: 500.

⁴⁸⁸ Bergson 1990.

⁴⁸⁹ Vö. Richard Dawkins: *A vak órásmester*. Budapest: Akadémiai kiadó és Mezőgazda kiadó, 1994. Fordították: Síklaki István, Simó György, Szentesi István.

létét megtartsa és újratermelje, valamint megpróbálja elkerülni a különböző fenyegetéseket; mely utóbbi arra is utal, hogy az élőlény a környezet bizonyos fejleményeit vagy az onnan érkező bizonyos jelzéseket *fenyegetésként értékeli vagy értelmezi*.

A következő alfejezet témája az eleven természet lesz.

2.2. Élet

Az egyre komplexebbé váló kauzális struktúrák révén az anyagi szerveződés egy bizonyos pontján előálló az a lényegi, és bizonyos sajátos vonásait tekintve redukálhatatlan fenomén, melyet életnek lehet nevezni. A materiális természet egy bizonyos ponton animális, eleven természetté válik. Az eleven természet elevensége bizonyos entitások (akiket már nem egyszerűen entitásoknak, szubsztanciáknak, hanem lényeknek kell neveznünk) sajátos működésmódjában és egymáshoz, illetve szűkebb-tágabb környezetükhöz való viszonyában érhető tetten. Nevezetesen megjelennek bizonyos lények, akik folyamatosan és dinamikusan elkülönítik magukat környezetüktől, oly módon, hogy állandóan információkat kénytelenek gyűjteni környezetükről, hogy integritásuokat, autonómiájukat, egyáltalán sajátos létüket megőrizzék; miközben folyamatosan anyagokat is kénytelenek felvenni, illetve kibocsátani, hogy az ilyen értelemben vett öfenntartás hosszútávon sikeres legyen.

Kétségtelen, hogy ha nagyon akarjuk, felismerjük az élet bizonyos előképeit, előformáit a valóság alsóbb fokain is, a szerves természetben, sőt, a fogalmi struktúrák világában is. Hegel szerint az élet jelen van már a „fogalom”, illetve az „eszme” szintjén is; a fogalmak és eszmék hasonló organikus kapcsolatokba, rendszerekbe szerveződnek, mint az anyagi természet különböző részei, lényei és lénytársulásai; és – végső soron – az anyagi természet egésze. Whitehead szintén már a szerves természet mélyén is elevenséget vél felfedezni. Whitehead – ahogy korábban a maga módján Hegel is – a szerves és szerves természet közti szoros kölcsönviszonyt hangsúlyozza, és a kettő közti lényegi folytonosságot.⁴⁹⁰ Hegel és Whitehead gondolkodását összehasonlítva Csikós Ella azt találja, hogy kettejük gondolkodását, és Whiteheadét különösen, leginkább az *ökológiai modell* adja vissza, amely szerves és szerves természet lényegi egymásra hatását és egymásra utaltságát vallja, és „az élő és az

⁴⁹⁰ Alfred North Whitehead: *Folyamat és valóság*. Budapest: Typotex kiadó, 2001. Fordította: Fórizs László és Karsai Gábor. Uő.: *A természet fogalma*. Budapest: Typotex kiadó, 2007. Fordította: Szabados Levente.

élettelen határait kutatva mindenekelőtt azt találja, hogy *nincs* éles határ, s minden elhatárolási kísérlet *önkéntes* mozzanatokot foglal magába”.⁴⁹¹

Noha az átmenet valóban folytonosnak tűnik, vannak bizonyos tagadhatatlan előformák, és az is nyilvánvalónak látszik, hogy a szerves természet lényegéhez tartozik a szerves természettel fenntartott kölcsönviszony, mégis úgy tűnik, hogy a szerves természetnek, és közelebbről az életnek mint olyannak, vannak bizonyos olyan lényegi, sajátos vonásai, melyeket lehetetlen lenne tagadni, és – ami ebben a vonatkozásban fontosabb – melyeknek az alsóbb szintekhez viszonyított *újszerűségét* lehetetlenség volna letagadni. Már pusztán az a tény, hogy szerves és szerves természet egymásra utaltságáról beszélünk, feltételezi azt, hogy rendelkezünk a kettő legalább relatív különbségének, viszonylagos fogalmi elhatárolásának az ismeretével. Noha valóban van egy szélesebb, átmeneti szűrkezőna, mégis van értelme az anyagi természet egy olyan, alapvetőbb szintjéről beszélni, melyen *még egészen biztosan nincs jelen az a szigorúbb értelemben vett élet*, mely az önfenntartásra, Humberto Maturana és Francisco Varela szerencsés kifejezésével élve: *autopoiesziszre* képes, magukat a környezetüktől szisztematikusan és egyszersmind rugalmasan elhatároló, és ebben az elhatárolásban fenntartó individuumok szintjén jelen van.⁴⁹² Illetve nincs meg – az alsóbb szinteken – az az élet, mely ezeket az individuumokat jellemzi. A lényegét tekintve és mélyen anorganikus természet organikuságáról beszélni – abban az értelemben, ahogy egy eleven, metabolizmust folytató, autopoietikus egyed, illetve lényközösséget nevezünk élőnek – nem más, mint a magasabb emergenciaszinteken megjelenő lényegi, és bizonyos fokig redukálhatatlan fenomének *retrospektív visszavetítése* az alsóbb szintekbe. *Nem lennének rá képesek*, ha nem rendelkeznének a magasabb szinteken megjelenő fenomének, immár szigorúbb értelemben vett megfelelő, lényegi vonásainak az adekvát ismeretével.

Lehetetlen volna itt akár csak hozzávetőlegesen is áttekinteni azt a felmérhetetlenül gazdag diskurzust, amely a filozófiatörténet kezdeteitől fogva, majd a kijegecesedett modern tudományban is egészen napjainkig zajlott az élet lényegéről és megértéséről; ez itt nem is lehet feladatunk. Csupán ennek a diskurzusnak bizonyos főbb elemeire szeretnék utalni, hogy ezzel az élet konkrét fenomenológiai elméletének – legalábbis ahhoz, hogy egy ilyen elmélet bizonyos elemeit felvázoljam – előkészítsem a terepet. A két markáns álláspont, amely az étellel kapcsolatban meglehetősen korán megfogalmazódott, és amellyel kapcsolatban máig vannak

⁴⁹¹ Csikós Ella 2008: 52; (bővebben: 52-53).

⁴⁹² Maturana & Varela 1980.

bizonyos viták, az a *mechanisztikus*, illetve a *teleologikus* modell – az utóbbi egy darabig *vitalista* elméletként volt forgalomban.⁴⁹³

A mechanisztikus, egészen máig ívelő magyarázati modell, modern formájában Descartes-ra nyúlik vissza. Eszerint az életet megmagyarázhatjuk teljesen mechanikus elvek alapján, egymásba kapcsolódó, lineáris oksági láncok rendszereként. Réselemekből, egymásba kapcsolódó partikuláris és lokális kauzális összefüggések sorozatából hiánytalanul felépíthetünk bármely élő rendszert, illetve ilyen lokális, mégoly hosszú oksági sorok rendszere révén megkaphatjuk magát az életet. Nincs semmi misztikum, semmi radikális újdonság. Órarendszerszerű működések mégoly hatalmas halmaza van, amely sokkal, de sokkal bonyolultabb, mint egy közönséges óra; de a lényegét (az alapvető oksági mechanizmusok mibenlétét) tekintve semmiben sem különbözik tőle. Minden misztifikálási kísérlet, mely az élet radikális újdonságáról, vagy az élő rendszerek állítólag redukálhatatlan új minőségeiről beszél, ezen megközelítés szerint végső soron igazolatlan fantáziák szüleménye, illetve vallásos reminiscenciák illetéktelen megjelenése a tudomány területén.

A teleologikus modell egészen Arisztotelészig nyúlik vissza. Arisztotelésznél a *lélek* hordozza az élet princípiumát. Ezt olvassuk nála: „A lélek a potenciálisan étellel bíró test aktualitásának első foka. A test, amelyről itt szó van, a szerves test”.⁴⁹⁴ A lélek, mint lelkes működés, értelmezésem szerint egy olyan szuperstruktúra Arisztotelésznél, mely áthatja, szervezi és irányítja az élőlény működésének egészét.⁴⁹⁵ Egy élőlény megértésében Arisztotelésznél szerepet játszik a négy ok (formai, anyagi, ható ok és cél-ok), melyek közül – az élőlények esetében – a formai ok alapvető egységet alkot a cél-okkal, és ez a kettő együtt a legfontosabb elv általában az élet és egy konkrét élőlény specifikus működésének a magyarázatában. A modern mechanikus világmagyarázat azután szakított ezzel a megközelítéssel; az élőlényt, speciálisan a szerves testet mechanikus módon magyarázták, mint egy gépezetet. Descartes-nál, ismeretes módon, az állat teljesen úgy jelent meg, mint elme nélküli gépezet, mint egy automata.⁴⁹⁶ A test – bármely élőlény teste, így az emberé is – az új kartézianus paradigmában csak komplexitási fokában különbözött az órától. Ezt a képet

⁴⁹³ Kiváló összefoglalásokat nyújtanak a következő szövegek: Bruce Weber: “Life”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 01.). Simona Ginsburg & Eva Jablonka: *The Evolution of the Sensitive Soul. Learning and the Origins of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2019: 5-40.

⁴⁹⁴ Arisztotelész: *Lélektanulmányok*. Budapest: Európa kiadó, 1988. 412a, 27-28. Fordította: Steiger Kornél.

⁴⁹⁵ Vö. Sir Ross 1996: 162-199.

⁴⁹⁶ Vö. Descartes 1993: 66. „Az tehát, amit jobban csinálnak, mint mi [az állatok – M.B.P.], nem bizonyítja, hogy van elméjük, mert hiszen akkor több volna nekik bármelyikünkénél s minden más dologban felettünk állnának. Ez inkább azt bizonyítja, hogy nincs elméjük, hogy a természet működik bennük szerveik elrendezése szerint. Így az óra is, mely csak kerekekből és rugókból áll, sokkal pontosabban tudja számolni az órákat és mérni az időt, mint mi minden okosságunkkal”.

fogalmazta meg plasztikusan La Mettrie, az ember vonatkozásában, „Az Ember—Gép” gondolatában.⁴⁹⁷ Lényeges módosulásokkal és leágazásokkal ez a szemléletmód napjainkig folytatódik; tehát jelentős számban mind a mai napig van az életnek olyan mechanisztikus megközelítése, melynek képviselője úgy gondolja, hogy egymásba kapcsolódó kauzális láncszemek sorozatával megkapjuk az életet, illetve az élőlényt – mely sem minőségileg, sem kategoriálisan nem különbözik egy olyan mechanikus entitástól, mint amilyen egy óra vagy egy termosztát.

Az egyik első gondolkodó, aki nyíltan és nyomatékosan megpróbált rámutatni a mechanisztikus szemlélet korlátaira az élet magyarázatának a kontextusában, az Kant volt. Mint ismert, *Az ítélőerő kritikájában* közölte, hogy a mechanikai elveinek az alapján egyetlen fűszál létrejöttét sem tudnánk megmagyarázni.⁴⁹⁸ A *romantika* időszakában főként a felvilágosodás és a modernitás kritikájának a keretei között fogalmazódott meg a kor számos képviselőjének részéről a mechanikus világmagyarázat elutasítása (legalábbis annak erőteljes bírálata és lényegi korrekciója), és az előbbinek a felcserélése az organikus természetképpel és magyarázati modellel.⁴⁹⁹ Modern formáját tekintve döntően ennek a korszaknak a terméke volt a körkörös és teleologikus kauzalitás koncepciója, mellyel az élet lényegét, vagy legalábbis annak lényegi mozzanatait szerették volna megragadni. *A rész meghatározza az egészet, és az egész a részeit.* Ezt az elképzelést találjuk meg többek között olyan gondolkodóknál, mint Schelling,⁵⁰⁰ Hegel és Hölderlin. A 19. és 20. századi *vitalizmus* lényegében ezt a gondolatot vitte tovább, amikor annak képviselői – mint pl. Hans Driesch és Johannes Reinke – az életet egy redukálhatatlan sajátzerű lényegként határozzák meg, mely mechanikus működésekből levezethetetlen.

A vitalizmus álláspontja – a szerzőktől és megfogalmazásoktól függő egyedi változások ellenére – alapvetően a következőképpen foglalható össze: „Az élő szervezetek alapvetően különböznek az élettelen entitásoktól, mivel birtokolnak egy bizonyos nem-fizikai összetevőt, vagy olyan törvények irányítják őket, amelyek lényegileg különböznek azokról, amelyek az

⁴⁹⁷ Vö. Julien Offray de la Mettrie: „Az Ember—Gép”. In uő.: *Filozófiai művek*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1981: 395-457. Fordították: Horváth Henrik és Zigány Miklós.

⁴⁹⁸ Kant 1997: 338. „Egészen biztos ugyanis, hogy a természet pusztán mechanikai törvényei szerint nemhogy magyarázatot nem alkothatunk, de még csak elégséges ismeretet sem szerezhethünk a szerves lényekről és belső lehetőségükről; olyannyira biztos ez, hogy bátran mondhatjuk, az emberek számára értelmetlenség ilyesmit akár csak tervbe is venni, vagy abban reménykedni, hogy felbukkan majd egyszer egy Newton, aki pusztán, nem szándék irányította természeti törvények szerint fogja megragadhatóvá tenni akár csak egy fűszál létrejöttét – az ilyen belátásokat teljességgel el kell vitatni az emberektől”.

⁴⁹⁹ Ehhez: Frederick Beiser: *Hegel*. London & New York: Routledge, 2005: 80-87.

⁵⁰⁰ Ehhez: Gurka Dezső: *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Budapest: Gondolat kiadó, 2006.

élettelen dolgokat irányítják”.⁵⁰¹ Manapság a vitalizmus már csupán tudománytörténeti kuriózumnak számít, de csak azért, mert egyfelől az élő és élettelen tartomány közti átmenetet sokkal részletesebben látjuk, másfelől az élő szervezetek működési alapelveit is sokkal alaposabban és pontosabban ismerjük, mint akár hetven évvel ezelőtt. Ernst Mayr ezt írja erről (2002-ben): „Történetietlen volna gúnyolódni a vitalistákon. Ha valaki például Driesch írásait olvassa – aki egyike volt a kor vezető vitalistáinak –, akkor kénytelen lenne egyetérteni velem, hogy a biológia sok alapvető problémája nem lenne megoldható egy olyan filozófia segítségével, mint amilyen a descartes-i, amelyben a szervezetet egyszerűen gépnek tekintették... A vitalizmus logikája kikezdzhetetlennek tűnt”.⁵⁰² Ehhez rögtön a következőt kell hozzátenni. Annak ellenére, hogy jelenleg az élet keletkezésére és mibenlétére vonatkozó ismereteink sokkal pontosabb, mint hetven vagy akár harminc évvel ezelőtt, az élet mechanikus (lineáris *kauzális*) és teleologikus (illetve alapvetően *cirkuláris*) magyarázata közti „verseny” mind máig nem tekinthető lefutottnak, lezártnak.

A jelen kontextusban az élet fenoménjének redukálhatatlansága, individuális mechanizmusok sorozatából való levezethetetlensége mellett szeretnénk érvelni. Egy ilyen megközelítés védelmében sok támpontot találunk Bergsonnál is. Noha Bergsonnál az élet fogalma állt a középpontban, a vitalistáktól elhatárolta magát. Bergson többek között azt kifogásolta a vitalistáknál, hogy túlságosan mereven értelmezik az élő szervezetek és rendszerek célszerűségét, és nem hangsúlyozzák kellőképp azt a tényt, hogy az egyén, illetve az egyedi létezők és alkotóelemek mindig egy nagyobb egész részei, mindig rendszerbe integráltak, abba beágyazottak. A következőképpen fogalmaz: „De valójában a vitalizmus helyzetét az a tény teszi igen nehézé, hogy a természetben nincsen sem tisztán belső célszerűség, sem abszolúte körülhatárolt egyéniség. Az egészek összetételébe lépő szervezeti elemeknek maguknak is van bizonyos egyéniségük, s ők is követelni fogják a maguk vitális elvét, ha az egyénnek szükségképpen megvan a magáé. De másrészt maga az egyén nem elég független, nem elég elszigetelt a többiektől ahhoz, hogy neki saját »vitális elvet« tulajdoníthassunk”.⁵⁰³

Bergsonnál az élet (akárcsak Hegelnél és Whiteheadnél) alapvetően eseménykarakterű. Mozgalmasság, elevenség. Amiben az élet bergsoni koncepciója túllép Hegelén, az az a pont,

⁵⁰¹ William Bechtel & Robert C. Williamson: "Vitalism". In Edward Craig (szerk.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London & New York: Routledge, 1998.

⁵⁰² Ernst Mayr: "The Walter Arndt Lecture: The Autonomy of Biology", 2002. Hyperlink: http://www1.biologie.uni-hamburg.de/b-online/e01_2/autonomy.htm (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 02).

⁵⁰³ Bergson: *Teremtő fejlődés*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1987: 44. Fordította: Dienes Valéria. Bergson és a vitalizmus kapcsolatához ld.: Lovász Ádám: *Updating Bergson. A Philosophy of Enduring Present*. Lanham: Lexington Books, 2021: 129-132.

hogy Hegelnél a biológiai élet alapvetően a *rossz végtelen* fogalmához kapcsolódik. Önmagába visszatér. Zárt kör, nem spirális mozgás. Nincs benne igazi újdonság. Bergsonnál ezzel szemben az élet (és ebben az összefüggésben az evolúció is) alapvetően az előreláthatatlan újdonság fogalmához, sőt, előre nem látható újdonságok újabb és újabb birodalmainak a gondolatához kapcsolódik. Egy igazán hegeli értelemben vett *jó végtelen* jelenik meg Bergsonnál már a biológiai élet eszméjében is. Az élet szüntelen tapogatózás, kísérletezés, nyugtalanság, mozgalmasság, lezáratlanság, nyitottság.⁵⁰⁴ Ez fejeződik ki nála az „életlendület” („élan vital”) fogalmában is, amely a természeti élet keretei közé helyezi a kreativitás elvét. Az életlendület mind az egyedek, mind a fajok szintjén újabb formákat, újabb működésmódokat teremt, melyek a korábbi állapotok alapján teljességgel megjósolhatatlanok. Nem egyszerűen az élet mint alapvető újdonság genezisééről van szó Bergsonnál, hanem az újdonságok tömeges, és tömegszerűségükben is tökéletesen kiszámíthatatlan termeléséről, burjánzásáról.⁵⁰⁵

Az organizmus, Bergson leírása alapján, nem rendelkezik rögzített finalitással, célszerűséggel. Az egyed és a faj változó körülményekhez alkalmazkodik folyamatosan, oly módon, hogy a változás elveit, szabályait, módszereit is állandóan változtatja, variálja. Ez a variabilitás, adaptivitás, inherens kreativitás Bergson szerint az élet lényege, és ez a lényeg – szerinte – a mechanikus elvekből levezethetetlen, illetve ezen elvek alapján megragadhatatlan. Az alkalmazkodás újabb és újabb formái kinövik még annak a környezetnek a kereteit is, amelyhez az élőlénynek, illetve a fajnak eredetileg alkalmazkodnia kellett; ily módon maga az alkalmazkodás visszahat a környezetre, átalakítja azt, újabb és újabb kihívásokat teremt önmaga számára. Az élet növekedése, gyarapodása és előreláthatatlan, keretek közé nem szorítható fejlődése Bergson szerint így tart a végtelen felé.

Az élet mechanisztikus és teleologikus, illetve -- pontosabban és a jelen vonatkozásban lényegesebb módon – emergentista értelmezése közti feszültség azonban mindmáig fentáll. Az élet „alulról felfelé” („bottom-up”) történő „felépítése” éppúgy megtalálható (pl. Daniel Dennettnél),⁵⁰⁶ mint a „fentről lefelé” („top-down”) megközelítés. Az előbbi úgy véli, az életet össze lehet rakni kauzális láncszemek millióiból, illetve milliárdjaiból. Az utóbbi szerint (pl.

⁵⁰⁴ Vö. Henri Bergson: „A lehetséges és a valóságos”. In *Bergson aktualitása*. Ullmann Tamás, Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.): Budapest: Gondolat kiadó 2011: (különösen) 13-19. Ld. még: Czétány 2019a: 217-227, különösen: 220.

⁵⁰⁵ Ehhez pl.: Olay Csaba & Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011: 79sk. (A szóban forgó rész Ullmann Tamás írása).

⁵⁰⁶ Daniel Dennett: *Micsoda elmék*. A tudatosság megértése felé. Budapest: Kulturtrade kiadó, 1996. Fordította: Orosz István.

autopoietikus, illetve az emergentista megközelítés)⁵⁰⁷ pedig az anyagi működések rendszerében kialakulnak olyan szuperstruktúrák, amelyek a maguk egészlegességében levezethetetlenek az alsóbb szintekből, illetve nem ábrázolhatók adekvát módon részeik pusztá összegeként, és amelyek meghatározzák az alsóbb szinteket, illetve az élőlény testében végbemenő partikuláris, alsóbb fokú működéseket is. Az ilyen szuperstruktúrák továbbá – ezen (autopoietikus, illetve emergentista) nézetek képviselői szerint – öndeterminációra képesek.

Ebben a műben, fenomenológiai alapokon, az utóbbi – emergentista – nézet mellett szeretnék érvelni. Az élet egy komplex fenoménegyüttes, melynek legfontosabb alkotóelemei – a legtöbb összegzés, illetve áttekintés szerint – a következők: anyagcsere, mozgás (önmozgás, öndetermináció), ingerlékenység, a környezethez való alkalmazkodás (adaptáció), a külső és belső környezettel, illetve a társas környezettel való folyamatos kommunikáció, növekedés, szaporodás és halál.⁵⁰⁸ Ezek a jelenségek ebben a formában nem voltak jelen az alsóbb, anorganikus szinteken. Bizonyos előformái nagyon is megtalálhatóak (a kristályoknál, szerves, önreplikáló óriásmolekuláknál), de sajátos jellegüket, szigorúbb, konkrétabb jelentésüket csak a többi fenomenális alkotóelemmel egy szerves egységben nyerik el, velük együtt alkotnak egyetlen egészes szuperstruktúrát; (ami már Arisztotelésznél is jelen volt, mint „lélek”).

Ahogy ez a szuperstruktúra a kifejlett élő szervezetek szintjén jelen van, bizonyosan nem volt jelen az alsóbb szinteken. A maga egészlegességében pedig ez az egészes struktúra levezethetetlen az alsóbb szintek működéséből, pusztán a részleges mechanikus oksági láncolatokból. *Maga a fenomenális kontextus, az élet mint kontextus* – mint az előbb felsorolt elemek szerves, koherens, önszervező és önfenntartó együttese – az, ami radikális új és ami a maga szigorú mibenlétében, teljesen kész alakjában levezethetetlen. Bizonyosan van az anyagi valóságnak egy olyan szintje, amelyen ez a struktúraegész még nincs jelen. Ennek az egésznek egyes elemeit, mint kezdetleges előformákat (illetve az előformának is elszigetelt, partikuláris alkotórészeit) is csak a magasabb szint felől nézve, retrospektív módon tudjuk azonosítani. Van továbbá az a magasabb szint, melyen ez a szuperstruktúra viszont már „ereje teljében” megvan; kifejezett oksági hatékonysággal bír; világosan megmutatható benne a teleologikus és cirkuláris oksági struktúra; úgy, ahogyan ez az alsóbb szinten még egyáltalán nincs jelen; és ez az eleven,

⁵⁰⁷ P. Maturana & Varela 1980. Evan Thompson: *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Ginsburg & Jablonka 2019.

⁵⁰⁸ Ami az utóbbi illeti, szeretnék itt utalni a Simone de Beauvoir *Minden ember halandó* c. regényére, amely szerintem a halálhoz viszonyuló lét talán legjobb (de mindenképpen egyik legjobb) irodalmi megjelenítése. A főszereplő, Fosca, aki nem tud meghalni, az évszázadok során lassan elveszíti minden emberi vonását, sőt, talán szigorú értelemben már élőlénynek is alig nevezhető. Örökkévaló mint a nap, a sziklák és a hegyek. Ebből a szempontból a regény – olvasatom szerint – az eidetikus variációk módszerének művészi alkalmazásaként is felfogható.

egy szuperstruktúra jellegét mutató elv egyúttal nyitott, rugalmas és adaptív is; (annak megfelelően, amit az élet lényegéről többek között Henri Bergson, vagy ma Simona Ginsburg és Eva Jablonka mondanak).

Az előző alfejezet fő témái a test (mint szubsztancia) és a kauzalitás voltak. Ebben az alfejezetben bizonyos módon most is ezek lennének a fő témák, mégis lényegi módon módosult, radikálisan új formában. A test itt az organikus, tehát szervekből álló test; a szervek pedig sajátos funkciókkal rendelkező részei a testnek, melyek az organikus test szintjén megjelenő kauzalitás gyökeresen új, és *szigorúan véve (az anorganikus szinten)* előzmény nélküli formáját fejezik ki. A szubsztancia itt szerves szubsztancia, mely kauzális kapcsolatainál és függőségeinél fogva még jobban összefonódik – kauzálisan és egyéb módokon (a funkcionális és kommunikatív nyitottság módján) – az őt körülvevő többi szubsztanciával, szervessel és szervetlennel egyaránt. Az anorganikus szinten jelenlévő, alapvetően lineáris kauzalitás itt újabb és újabb, mind váratlanabb formákat ölt: körkörös, egymásba ágyazódó és gabalyodó oksági rendszerek jelennek meg; valamint a rugalmas, nagy mértékben kötetlen (többek között mert tanulásra képes) *célkijelölő, céltételező okság*; mint az élőlények öndeterminációja. Ezek az oksági típusok az élet redukálhatatlan sajátosságai. Ezek a típusú okságok vezetnek ahhoz, amit többek között Bergson hangsúlyozott: hogy az élet a viselkedés újabb és újabb, egyre mehökkentőbb, és a korábbi formákra visszavezethetetlen formáit nyújtja. Az élet az újdonság kiapadhatatlan kútja.

2.3. Tudat

Az életet úgy ábrázoltuk, mint a nagyon komplex kauzális láncok egymásba fonódása révén előálló, és sajátos jellegükben az alsóbb szintek felől megjósolhatatlan, radikálisan és redukálhatatlanul új oksági módok rendszerét, mely újabb és újabb, sajátos jellegükben szintén megjövendölhetetlen oksági típusokhoz vezet. Ez a kauzalitás részben úgy jelenik meg, mint a részek és egészek, valamint az élőlény és környezete közti körkörös okság, részben mint az élőlény autonómiája és öndeterminációja, részben pedig mint az élőlénynek külső és belső környezetével, valamint a többi élőlényel – fajtársaival vagy más fajhoz tartozó egyedekkel – folytatott állandó kommunikáció. Ennek a kommunikációnak egy magasabb szintje ragadható meg úgy, mint tudatos, élményszerű, szubjektív (az analitikus filozófia szóhasználatával élve:

„fenomenális”) tudatosság, mely sajátosságában szintén redukálhatatlan az alsóbb működési módokra.⁵⁰⁹

A tudat a legalsóbb szinten szubjektív érzéki, érzékszervi tapasztalat – melyben szükségszerű módon összekapcsolódik a tapasztaló szubjektum, a tapasztalat aktusa vagy eseménye és a tapasztalat tárgya vagy vonatkozáspontja (végső soron a külső vagy belső környezet valamely eleme vagy összefüggése, mint a tapasztalat végső vonatkozási pontja). Hangsúlyos, hogy itt a fenomenálisan is tudatosság váló élményekről, tapasztalatokról van szó. Vannak, akik szerint a mentális (lelki) szféra jóval tágasabb és gazdagabb, mint a tudatosság, az éber, figyelmes tudat birodalma.⁵¹⁰ Vannak tudattalan élmények, tapasztalatok, lelki behatások és események. Én azonban úgy gondolom, hogy a szigorú értelemben vett tudattalan a szigorú értelemben vett tudatost előfeltételezi; azt az általános képességet, hogy egy élőlény számára egyáltalán bizonyos behatások, ingerek, akár komplexebb tapasztalatok, élmények tudatossá válhatnak, melyek később tudattalanná alakulnak át, lesüllyednek a tudattalanba. Az élőlényt természetesen minden pillanatban óriási mennyiségű inger és hatás bombázza, melynek csak egy szűk része válik egyáltalán tudatossá. De – úgy vélem – *szigorú értelemben vett tudattalanról*, tudattalan lelki szféráról csak egy tudatos szféra összefüggésében és vonatkozásában beszélhetünk; akkor, amikor egy élőlény szigorú értelemben véve képessé válik arra, hogy tudatos, élményszerű tapasztalatokra tegyen szert.

Ezen a helyen, amikor tudatról, mint emergens és redukálhatatlan fenoménről van szó, akkor szubjektív, fenomenális, minőségi karakterrel („kváléval”)⁵¹¹ rendelkező, élményszerű tudatosságról van szó; mint amilyen egy rózsa illatát érezni, a kávé megízlelni, látni a Holdat mint egy fénylő ezüsttallért az éjszakai égbolton, stb. Tehát bizonyos érzékszervi (pl. vizuális, taktilis, stb.) tapasztalatokkal rendelkezni, és ezeket tudatosan átélni. A tudatosság, illetve a szubjektivitás egyik meghatározó, és bizonyos szempontból, bizonyos mértékig elégséges jegye az, amit Thomas Nagel neki tulajdonított: a „van olyannak lenni, mint...”⁵¹² Tehát van olyannak

⁵⁰⁹ Ginsburg és Jablonka „három magyarázati szakadékról” beszélnek. (A „magyarázati szakadék” [„explanatory gap”], Joseph Levine 1983-as cikke után két tartomány – Levine esetében a szubjektív tapasztalatok és a velük korrelatív fizikai események – egymásra történő redukálhatatlanságára utal. [“Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”. In *Pacific Philosophical Quarterly*. 64: 354–361. Ld. még: Horváth Lajos: „Neurofenomenológia és megtestesült elme. Transzdiszciplináris dialógus az idegtudomány és a fenomenológia között”. In *Magyar Tudomány* 2011/11: 1306-1315]). Ez a három magyarázati szakadék (tehát három, egymásra redukálhatatlan szféra) élőlények és élettelen entitások, tudattal rendelkező és nem rendelkező, valamint öntudattal bíró és nem bíró lények között húzódik. Ginsburg & Jablonka 2019: 31-35.

⁵¹⁰ Pl. Vincent Torley: *The Anatomy of a Minimal Mind: A model of the simplest kind of mind that an organism could have, based on a philosopher's synthesis of the latest scientific research*, 2007. Hyperlink: <http://www.angelfire.com/linux/vjtorley/Anatomy.pdf>. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 03).

⁵¹¹ Egyes szám: „kválé”, többes szám: „kvália”.

⁵¹² Thomas Nagel: „Milyen lehet denevérnek lenni?” In *Vulgo* 2004 (5/2): 3-12. Fordította: Sutyák Tibor.

lenni, mint bizonyos tapasztalatokkal rendelkezni, bizonyos élményeket átélni – amivel Nagel a szubjektív tapasztalat minőségi karakterét, valamint első személyű vonatkoztatottságát szerette volna körülírni. Ez a minőségi karakter, első személyű vonatkozás, a tapasztalat fenomenológiai, közelebbről husserli fogalmának meghatározó jegye. A tapasztalat (mint tudatos tapasztalat) Husserl szerint nem csak a korábban már többször jelzett három „komponenssel”, szerkezeti alkotóelemmel bír, mint tapasztaló alannyal, tapasztalati aktussal vagy eseménnyel és a tapasztalati tárggyal vagy a tapasztalat objektív-tárgyi vonatkozási pontjával, hanem a tapasztalatnak megszüntethetetlen, kiküszöbölhetetlen lényegi velejárója a „valamilyennek tűnés”, vagyis, hogy minden tapasztalati aktus vagy esemény rendelkezik egy őt sajátosan jellemző minőségi arculattal, karakterrel.⁵¹³ A tapasztalatnak erről a lényegi, kiiktathatatlan minőségi jellegéről vagy velejárójáról Husserl és a fenomenológusok szerint a *fenomenológiai reflexió* informál bennünket.

A nagy kérdés, hogy az anyagi világ *mely szerveződési szintjén* jelenik meg ez a szigorú értelemben vett szubjektív, tudatos, élményszerű tapasztalat, annak is legkezdetlegesebb, legegyszerűbb formájában; a tudatosság legsó fokán, az átélt, tudatossá vált *érzet* módján, mint *minimális tudat – és miért*. Ez a kérdés – az anyagi világ mely fokán jelenik meg a tudat és miért – lényegi módon összekapcsolódik az általában vett tudatosság mibenlétével és a test-elme problémával, konkrétan a test és elme egymáshoz való viszonyával. Ezzel kapcsolatban se szeri, se száma a különböző kortárs és klasszikus elméleteknek és felvetéseknek, ténylegesen az egyik legnagyobb (vagy talán a legnagyobb) filozófiai rejtéllyel állunk szemben.⁵¹⁴ Annak a kérdésnek a tekintetében, hogy konkrétan hol bukkan fel a tudatosság a természeti világban először, három nagyobb álláspontot különíthetünk el, (ha csak magukat a szerveződési szinteket nézzük). A legáltalánosabb a *pánpszichizmus*.⁵¹⁵ Eszerint a tudatosság annyira elemi és redukálhatatlan jelenség, hogy a világ minden szintjén jelen van – mint egyfajta fizikai állandó. Eszerint már az elemi részecskék is rendelkeznek valami nagyon elemi, nagyon kezdetleges tudatossággal. Ha az előbb Nagel nevezetes definíciójára utaltunk a tudatos tapasztalat kapcsán („van olyannak lenni, mint...”), akkor hivatkozhatunk a pánpszichizmus kapcsán David Chalmers megfogalmazására, aki szerint: „Még egy fotonnak is van valamilyen szintű

⁵¹³ Ehhez: Shaun Gallagher & Dan Zahavi: *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*. Budapest: Lélekben Otthon kiadó, 2008: 111-114. Fordította: Váradi Péter.

⁵¹⁴ Az érett Husserl egész pályafutásának központi kérdéséről van szó. (Husserl 1998/I: 21, Moran 2002:60sk). Ebben a tekintetben is – azt kell, mondjam – teljes mértékben husserliánusnak vallom magam. Úgy gondolom, a filozófia egyetlen másig igazán lényeges kérdésében sem lesz meghatározó előrelépés, ameddig a „szubjektivitás rejtélyének” (ahogy Husserl fogalmazott) vagy a tudatosság mibenlétének és testhez való viszonyának kérdésében nem lesz valóban jelentékeny további előrelépés.

⁵¹⁵ Vö. William Seager: „Tudat, információ és pánpszichizmus”. In *Vulgo* 2004 (5/2): 47-62. Fordította: Sutyák Tibor.

tudatossága”.⁵¹⁶ A második álláspont szerint tudat és élet alapvetően egymást átfedő jelenségszférák; és a leprimitívabb élőlény is rendelkezik már egyfajta tudatossággal. Élőnek lenni annyi, mint bizonyos fokú pszichikus aktivitással bírni. Ezt biopszichizmusnak nevezhetjük. Ilyen felfogást vallott többek között Lynn Margulis és Henri Bergson is.⁵¹⁷ Bizonyos kutatási kézírataiban Husserl is efelé az álláspont felé hajlott.⁵¹⁸ Ezen a második pozícióban belül is nagyon sokféle különböző árnyalat és álláspont van. Vannak például, akik úgy vélik, hogy a növények már rendelkeznek valamiféle nagyon lefokozott tudattal.⁵¹⁹ Végül a harmadik általános pozíció szerint a tudatosság valamiképpen az idegrendszer létrejöttével és működésének konkrét mikéntjével függ össze. Ez utóbbi megközelítésmód számára az igazán jelentős kérdés, hogy az idegrendszer szervezettségének mely pontján bukkan fel a tudatos, élményszerű tapasztalat, és miért.

Ez utóbbi teoretikus alapvetésen belül is – mármint hogy a tudatosság kialakulásának és működésének az idegrendszerhez van valami köze – van több különböző álláspont. Abban a kortárs elmefilozófusok – akik legalábbis az itt említett pozícióhoz kötődnek valamilyen módon – valamint a tudatosságot természettudományos irányból kutató tudósok között jelentős mértékű egyetértés uralkodik, hogy legalább a gerincesek rendelkeznek valamifajta, az alsóbb szinteken mégoly kezdetleges, de mégis szigorú értelemben vett fenomenális tudatossággal. Vannak gondolkodók, mint például Peter Carruthers, akik ebből a szempontból egy bizonyos fokig kartézianusnak mondható álláspontot képviselnek, vagyis azt mondják, hogy ahhoz, hogy valami fenomenálisan tudatos legyen, szükség van egy már többé-kevésbé kifejezett *öntudatra*. Tehát a fenomenális tudatosság előfeltételének egy többé-kevésbé explicit öntudatot, illetve önreprezentációt tesznek meg. Ez azt jelenti, hogy a tudatosság, mint explicit fenomenális tudatosság körét az emberre és egyes magasabb rendű (többé vagy kevésbé kifejezett öntudattal már rendelkező) emberszabásúakra korlátozzák.⁵²⁰ Ezt a nézetet azonban ma – ismereteim szerint – rendkívül kevesen osztják. Tudomásom szerint az elmefilozófusok és a témát kutató természettudósok jelentősebb hányada abba az irányba hajlik, hogy legalább a gerincesek

⁵¹⁶ David Chalmers: “How do you explain consciousness?”. TED talk, 2014. Hyperlink: https://www.ted.com/talks/david_chalmers_how_do_you_explain_consciousness? (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 01).

⁵¹⁷ Lynn Margulis: “The conscious cell”. In *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2001 (929): 55–70. Henri Bergson: *Life and Consciousness* (W. Carr, Trans.). In *Mind-Energy: Lectures and Essays*. New York: Henry Holt, 1920: 27sk.

⁵¹⁸ Vö. Lee 1993: 225-230.

⁵¹⁹ Chauncey Maher: *Plant Minds. A Philosophical Defence*. London & New York: Routledge, 2017.

⁵²⁰ Vö. Peter Carruthers: *Phenomenal consciousness. A naturalistic theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Ehhez a témához ld. még: Márton Miklós: „A tudatosság kortárs elméletei”. In *Korunk* 2016 (27/6): 14-27, különösen a „Magasabb Rendű Reprerentációs Elméletek”-ről szóló részt (16-20).

rendelkeznek valamifajta tudatossággal, és a fenomenális tudatosság birtoklása vagy képessége egyáltalán nem igényel vagy előfeltételez kifejezett öntudatot.

Az igazán nagy kérdés a kortárs elmefilozófián és természettudományos orientációjú tudat kutatáson belül az, hogy a gerincesek alatti állatok rendelkeznek-e már szigorú értelemben vett fenomenális tudatossággal, és ha igen, pontosan mely élőlények, hol a határ ilyen értelemben vett tudattal rendelkező és nem rendelkező állatok között, és miért van ott a határ, ahol, miért rendelkezik egyik állat szigorú értelemben vett szubjektív, élményszerű tapasztalattal és a másik nem. Számos kísérlet és kutatás abba az irányba mutat, hogy már a rovarok is rendelkeznek egyfajta minimális tudattal, illetve elmével. Ha ezekben a kutatásokban sikerülne érdemi előrelépéseket tenni, ez nézetem szerint azért is volna igazán komoly dolog, mert, úgy hiszem, ezáltal közelebb jutnánk a filozófia és általában a vonatkozó tudományok egyik legnagyobb (ha nem *a* legnagyobb) kérdésének megoldásához: nevezetesen a test-elme probléma megfejtéséhez, illetve a tudatosság mibenlétének tisztázásához.

A filozófiával szövetségre lépő és vele együttműködő (mondjuk ez a szövetség a másik irányban is fennáll) természettudományos jellegű tudat kutatás alapvetően két tényezőre tud támaszkodni: egyfelől dokumentálják és elemzik az emberek első személyű beszámolóit saját szubjektív tapasztalataikról, valamint megnézik, hogy milyen funkcionális struktúrák vannak működésben olyankor, amikor az emberek – saját bevallásuk szerint – bizonyos típusú szubjektív, fenomenálisan tudatos tapasztalatokat, élményeket élnek át. Ennek is számos különböző módszertani útja létezik, különböző teoretikus, elmefilozófiai háttér alapján vagy valamilyen elmefilozófiai koncepcióval szövetséggel, azzal szoros kapcsolatban.⁵²¹ Mindenesetre az élményekkel korreláló fizikai struktúrák, valamint a biológiai komplexitásban hozzánk képest lejjebb elhelyezkedő élőlények viselkedéses mintázatai (pl. fájdalomviselkedésként is értelmezhető megnyilvánulások), valamint ezekkel a viselkedéses mintázatokkal korreláló funkcionális struktúrái és működésmódjai közti *izomorfiákat* próbálják meg feltárni. Mármint azon működésmódok közti izomorfiákat, amikor nekünk – embereknek – vannak tudatos tapasztalataink, és hasonló körülmények között hozzánk hasonló módon

⁵²¹ Pl. a Bernard Baars-féle „Globális Munkaterület Elmélet”, Giulio Tononi-féle „Integrált Információ Elmélet”, „A Tudatosság Neurális Korrelátumai” Elmélet Francis Cricktől és Christof Kochtól, és a Francisco Varela által nyújtott „Neurofenomenológia”. (Bernard Baars: *A cognitive theory of consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1988. Giulio Tononi: “An Information Integration Theory of Consciousness”. In *BMC Neuroscience* 2004 [5/1] :42. Francis Crick & Christof Koch: “Towards a neurobiological theory of consciousness”. In *Seminars in Neuroscience* 1990, vol. 2, 263–275. Varela: “Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem”. In *Journal of Consciousness Studies*. 1996 [3/4]: 330–349.) Ebben a szövegben – mint az sejtető – inkább a fenomenológiai vonatkozású, kötődésű elméletekhez szeretnénk csatlakozni a tudatosság keletkezésének és mibenlétének magyarázatában – tehát a jelen felsorolásból mindenekelőtt Francisco Varelához és munkatársaihoz; illetve a probléma jelenlegi, fenomenológiai elkötelezettségű kutatói közül olyan szerzőkhöz, mint Shaun Gallagher és Dan Zahavi. (Gallagher & Zahavi 2008).

viselkedő (megint csak: pl. fájdalomviselkedés) és működő élőlényeknek; és a tudósok, valamint filozófusok azt próbálják kideríteni, hogy a két tanulmányozott szint szerkezetileg mennyiben fedí át egymást, és hogy ez mennyiben és miért értékelhető (ha értékelhető) a tudatos tapasztalat bizonyítékeként a nem-emberi élőlények esetében.

Különösen 2016 óta rengeteg olyan kutatás, kísérlet született, amelyek megerősíteni látszanak azt a feltételezést, hogy már a rovarok is rendelkeznek valamiféle nagyon kezdetleges, de mégis a szó szigorú értelmében vett, fenomenális tudatossággal. Ezek a kutatások, ahogy mondtam, mindenekelőtt az emberek és a rovarok funkcionális apparátusában, működésmódjaiban és viselkedéses kimeneteiben lévő hasonlóságokat, átfedéseket emelik ki. Így például a kérdéssel foglalkozó szerzők, akik mellett érvelnek, hogy már a rovarok is rendelkeznek minimális tudattal, hivatkoznak a rovarok viselkedésének finomszerkezetére és rendkívüli kifinomultságára, mely sok ponton átfedésben az emberi viselkedéssel, amikor az embernek is tudatos tapasztalatai vannak – mint például Michael Tye vagy Jonathan Birch.⁵²² Mások az ember központi idegrendszere és a rovarok központi idegrendszeri komplexuma közti szembeötlő hasonlóságokra figyelmeztetnek, valamint a rovaroknak a külső és belső környezet összehangolt és kimagaslóan összetett modellezésére irányuló rendkívüli képességeire, valamint az ezzel összekapcsolódó bonyolult döntéshozatali mechanizmusokra, amiket a rovarok funkcionális apparátusa lehetővé tesz – mint Andrew Barron és Colin Klein.⁵²³ Megint mások a neurális mintázatok és a mentális képek, illetve tapasztalati struktúrák közti izomorfiákat veszik alapul, melyek szerintük lehetővé teszik, hogy már a rovaroknak is megalapozottan tulajdonítsunk minimális tudatosságot – miként Antonio Damasio, Todd Feinberg és Jon Mallatt.⁵²⁴ Végül, de nem utolsósorban – és a teljesség igénye nélkül – legutóbbi átfogó monográfiájukban Simona Ginsburg és Eva Jablonka mellett érveltek, hogy a fenomenális tudatosság szerintük összekapcsolódik a Nyitott Végű vagy Végtelen Asszociatív Tanulás („Open-ended or Unlimited Associative Learning”) képességével, mely már a rovarok szintjén is megjelenik.⁵²⁵ Fenomenológiai és metafizikai szempontból óhatatlanul felvetődik a kérdés: miért pont a rovarok? Lejebb miért nem? Van-e mögött bármiféle fenomenológiai és/vagy metafizikai szükségszerűség?

⁵²² Michael Tye: *Tense bees and shell-shocked crabs. Are Animals Conscious?* Oxford: Oxford University Press, 2017. Jonathan Birch: “The Search for Invertebrate Consciousness”. In *Nous* 2020: pp. 1-21.

⁵²³ Barron & Klein 2016.

⁵²⁴ Antonio Damasio: *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, 2010. Feinberg, Todd & Mallatt, Jon M. (2016): *The Ancient Origins of Consciousness. How the Brain Created Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

⁵²⁵ Ginsburg & Jablonka 2019.

Abban, hogy a rovarok szintjénél kijelölt határ tudattal rendelkező és nem rendelkező élőlények között ne legyen – fenomenológiai és metafizikai értelemben – esetleges, a husserli alapú fenomenológiai megközelítés lehet segítségünkre. Egyfelől Husserl szükségszerű, „konstitutív” összetartozást, egymásra utaltságot feltételez a test szubjektív és objektív oldala, Leib és Körper között.⁵²⁶ Vagyis az egyik oldal nem tud a másik nélkül konstituálódni, megjelenni. Az érzéki, érzékszervi tapasztalatok pedig a test egyik alapvető, konstitutív mozzanatára utalnak Husserlnél: nevezetesen a *szerv* fenoménjére.⁵²⁷ Így pl. a látás egy vizuális szervre utal nála. A szerv Husserlnél az a fenomén, amely a test szubjektív és objektív aspektusát, Leibot és Körper-t összeköti egymással. Ehhez hozzá lehet tenni ennek a gondolatnak Merleau-Ponty által nyújtott jóval mélyebb kidolgozását, mely szerint a testiség a tapasztalat és a tudati élet valamennyi regiszterét és szegmensét meghatározza; így az emlékezetet, az anticipációt, a fantáziát és a gondolkodást is, az utóbbihoz értve a legelvontabb teoretikus és konceptuális gondolatot is.⁵²⁸ Ezek a gondolatok együtt alapot szolgáltatnak egy olyan koncepciónak, melyet Manifesztációs Tézisnek nevezhetünk. Vagyis az az elképzelés, hogy minden immanens tapasztalati esemény és struktúra, végső soron a gondolkodás minden aktusa és képessége transzcendens testi működésmódokra és struktúrákra utal (tehát immanens eseményként nem tud úgy konstituálódni, vagyis nem tud úgy konkrét, objektív értelemre szert tenni, hogy ne utalna transzcendens, objektív testi feltételekre, eseményekre, működésmódokra és struktúrákra), *megengedi annak az eszmének a megfogalmazását, hogy minden mentális eseménynek, állapotnak és struktúrának ki kell fejeződnie objektív testi eseményekben, állapotokban és struktúrákban.*

A husserli konstitúciós elmélet segítségével le lehet ásni a tudat mélyrétegeiig, feltárva a minimális (érzéki) tudat struktúráit – az ember esetében éppúgy, mint az állatok világában. Ez a teoretikus megközelítés lehetővé teszi a minimális tudathoz tartozó alapvető immanens és transzcendens feltételek, illetve szerkezeti komponensek azonosítását és rögzítését. Ezen immanens és transzcendens feltételek és szerkezeti komponensek együttesét Minimális Kontextusnak is nevezhetjük; a rá vonatkozó elméleti tézist pedig a Minimális Kontextus Tézisének is. A Manifesztációs Tézissel együtt a Minimális Kontextus Tézise teszi lehetővé, hogy a fizikai valóság megfelelő szintjén felbukkanó minimális tudat felbukkanásának egyfajta

⁵²⁶ Ehhez pl.: Zahavi 1994.

⁵²⁷ Ehhez: Husserl: *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Claesges, Ulrich (1965): *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

⁵²⁸ Pl. Merleau-Ponty 2012.

legalább tág értelemben vett fenomenológiai és metafizikai szükségszerűséget kölcsönözzünk.⁵²⁹

A minimális tudat problémáját továbbá legalább négyféle szempontból is meg lehet fogalmazni: partikuláris (lokális) és általános (globális), filogenetikai és ontogenetikai tekintetben is. A lokális (lokális) minimális tudat egy individuum esetében egy bizonyos érzékelési, tapasztalati mód minimális foka – a minimális percepció, legyen szó bár interoceptív vagy exteroceptív (tehát a testen belüli vagy kívüli eseményekre, folyamatokra vonatkozó) percepciókról. Ez egy adott élőlény esetében az abszolút ingerküszöb kérdésével kapcsolatos: bizonyos érzékelési, észlelési módok esetén melyek azok a minimális feltételek, amelyek mellett egyes ingerek egyáltalán, a legegyszerűbb módon tudatossá válhatnak. Szintén egy egyed esetében az általános (globális) minimális tudat azon feltételek összességére vonatkozik, amelyek következtében az adott egyed egyáltalán bármiféle, mégoly kezdetleges tudatossággal rendelkezhet.

A filogenetikai és ontogenetikai megkülönböztetés a minimális tudat létrejöttének fokára és körülményeire utal az egyed, illetve a faj szintjén. Az ontogenetikai minimális tudat arra, hogy valamely adott faj valamely adott egyede (például egy emberi egyed) az egyedfejlődés mely pontján jut el arra a szintre, hogy általános (globális) módon képes legyen tudatos tapasztalatok befogadására, illetve átélésére – és miért pont azon a szinten válik erre képessé, ahol. Az ember esetében, hogy például a magzat fejlődésének mely pontján válik arra képessé, hogy szigorú értelemben vett élményszerű tapasztalatokat átéljen. Filogenetikai szinten pedig arról a kérdéstről van szó, hogy általában a biológiai komplexitás mely fokán, illetve az egyetemes evolúciós fejlődés melyik szakaszában jelenik meg egy olyan faj, melynek egyedei már bizonyíthatóan, vagy legalábbis meglehetősen magas valószínűséggel rendelkeznek tudatos, szubjektív tapasztalattal.

⁵²⁹ Úgy tűnhet, ez a modell egy monista, és végső soron materialista irányba terelné a test-elme viszony értelmezését, hiszen az a látszat keletkezhet, hogy ekkor az elme, és annak minden struktúramozzanata csak a testtel összefüggésben állhat fenn és létezhet.

Ez azonban, mint később – különösen a jelen mű következő, harmadik szakaszában – látni fogjuk valóban pusztán látszatnak bizonyul. Husserl-t követve különbséget lehet tenni tiszta én (ez egy tiszta, bizonyos fokig személytelen perspektivitás, egy tiszta nézőpont) és személyes én, illetve személyes szubjektivitás között.

A Manifesztációs Tézis a konkrét, személyes szubjektivitás (illetve a személyes én) teljesítményeire és struktúráira vonatkozik – mármint hogy ezek nem képesek fizikai hordozó és testi vonatkozás nélkül létezni.

Később, illetve részletesebben a harmadik szakaszban („Az Abszolútum anatómiája avagy az indirekt metafizika ideája”) azonban azt az álláspontot fogjuk megfogalmazni, mely szerint a személyes énről bizonyos fokig leválasztható a tiszta én, mint ez a tiszta nézőpont vagy perspektivitás – mint a valóság egy bizonyos rögzített, bizonyos szempontból maradandónak tekinthető *hozzáférési módja* önmagához. Ez a hozzáférési mód tehát bizonyos módon – később közelebbről megnézzük, konkrétan hogyan is – tehát függetleníthető a konkrét testi és személyes szubjektivitás megjelenési és megjelenítési módjaitól, illetve a konkrét testi, személyes szubjektum(ok)tól.

Ahogy azt fentebb mondtuk, véleményünk szerint – és úgy gondolom, ezt a fenomenológiai reflexió is megerősíti – a szigorú értelemben vett tudattalan csak a tudatossal összefüggésben tud kialakulni. Bizonyos értelemben a tudat maga teremti meg a maga tudattalanját. Azon lények körében, amelyek ontogenetikai tekintetben még nem érték el a globális minimális tudat fokát, úgy hiszem szigorú értelemben vett tudattalanról sem beszélhetünk. Egyfelől a tudattalan nem más mint valamely tudatos lelki esemény vagy összefüggés tudattalanja – lesüllyedt, lefojtott vagy egyéb formában a tudatosság szintje alá került vagy szorított módon. Másfelől úgy is beszélhetünk tudattalanról, mint a tudatosság fokát el nem érő ingerek vagy behatások típusa vagy régiója, amelyek azonban lényegüknél fogva teremtik meg a maguk vonatkozását a lelki élet tudatos fokára vagy aspektusára, és azt folyamatosan befolyásolják különböző módokon. Szigorú értelemben vett globális tudattalanról csak egy globális minimális tudattal való vonatkozásban lehet szó.

A minimális (fenomenális) tudat kialakulásával kapcsolatban az egyik legfontosabb kérdés az úgynevezett *realizáció* kérdése – az a kérdés tehát, hogy milyen transzcendens, reális és kauzális feltételek teszik lehetővé, illetve realizálják effektíve is a tudatot. A tudat realizációjával kapcsolatban öt nagyobb álláspontot különböztethetünk meg, amelyek közül alább kettővel fogunk némileg részletesebben foglalkozni. Az első a *hagyományos metafizikai* platonikus és kartéziánus gyökerű *test-elme dualizmus* volna, melyben nincs igazi realizációs probléma. Eszerint az agy csupán a közvetítő szerepét játssza, és csupán közvetít bizonyos információkat az alapvetően testfüggetlen és testtelen elme felé.⁵³⁰ A második a pánpszichizmus, mely a realizáció problémáját a fizikai valóság legalsóbb szintjére utalja, és a tudatot lényegében bizonyosfajta természeti állandónak tekinti, és azt a többi természeti állandóval bizonyos fokig egy kategóriába tartozónak tartja. Minden elemi részecske éppen adott fizikai állapotához tartozik bizonyos fokú fenomenális tudatosság, és egy adott részecske éppen adott állapotának minden változása a részecskéhez tartozó fenomenális tudatosság változásával jár együtt.⁵³¹

A következő három pozíció speciális kapcsolatot tételez fel a tudat realizációja és az idegrendszer (illetve a vonatkozó testi funkcionális struktúrák) között. Az ötből a harmadik felfogás a mindenekelőtt Roger Penrose és Stuart Hameroff által képviselt „Jólkomponált Objektív Redukciós Elmélet” („Orchestrated Objective Reduction Theory”), mely az

⁵³⁰ Ma pl. John Eccles, Richard Swinburne.

⁵³¹ Pl. William Seager.

idegsejteken belül kvantummechanikai szintű folyamatokból eredezteti a tudatosságot.⁵³² Az utolsó kettő a jelen könyvnek a tudatosság genezisével kapcsolatban elfoglalt pozícióját is már közvetlenül érinti. Mindkettő az idegrendszer, illetve a kapcsolódó funkcionális struktúrák működéséből, illetőleg ezen részek egymással való kommunikációjából eredezteti a tudatot. Az elsőt Anyagfüggő Realizációs Teóriának nevezhetjük, és a Megtestesült Kogníció, illetve a Megtestesült Elme koncepciójának képviselői közül sokan ezt a felfogást vallják. Eszerint a tudatot hordozó és realizáló test sajátos anyagisége belejátszik a tudat realizációjába; illetve vannak olyan speciális anyagtípusok (jellegzetesen az emberi testet is alkotó szerves anyagok), amelyek lehetővé teszik a tudat realizációját, és ezen elképzelés hangadóit szerint más típusú (mindenekelőtt szervetlen) anyagok *nem képesek* a tudat realizációjára.⁵³³ Végül az ötödik pozíciót Anyagfüggetlen Realizációs Teóriának hívhatjuk, és eszerint pusztán vagy döntően egy anyagi rendszer részei közti formális és kauzális viszonyok számítanak a tudatosság realizációja során. Ezt a felfogást testesíti meg például részben a klasszikus elmefilozófiai funkcionalizmus (pl. Fodor, Dennett), illetve a Megtestesült Funkcionalizmus (pl. Andy Clark).

Az itt felsorolt pozíciók közül az első háromról (klasszikus metafizikai dualizmus, pánpszichizmus, Jólkomponált Objektív Redukciós Teória) úgy vélem, a tudatosság mibenlétére és kialakulására vonatkozó jelenlegi pozitív tudományos ismereteink alapján rendkívül kevés annak a valószínűsége, hogy ezek a jelenlegi formájukban igazak legyenek. A napjainkbeli, természettudományos megalapozottságú, illetve orientációjú tudat kutatás eredményei alapján a tudat születésének szinte biztosan az idegsejtek egymásközti, valamint az élőlénynek a környezetével folytatott kommunikációjának a speciális jellegéhez, szerkezetéhez, módjához, mibenlétéhez van köze. Ennek alapján a tudat realizációjának a kérdése, úgy hiszem, a két utóbb említett megközelítés között fog eldőlni: vagy az Anyagfüggő vagy az Anyagfüggetlen Realizációs Teória az, amelynek a kérdésben végső soron igaz a lehet.

Fenomenológiailag egy olyan pozíciót tartok a legplauzibilisebbnek, mely félúton van a kétféle álláspont között – az Anyagfüggetlen, illetve az Anyagfüggő Realizációs Teória között.⁵³⁴ Eszerint, különböző – lentebb felsorolt – alapvető elméleti nehézségekhez jutunk, ha

⁵³² Ld. mindenekelőtt: Roger Penrose: *A császár új elméje. A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1993. Fordította: Gálfi László.

⁵³³ Ld. ehhez Shaun Gallagher 2011-es írását, amelyben felsorolja és kategorizálja a Megtestesült Kogníció különböző főbb modelljeit. ("Interpretations of embodied cognition". In W. Tschacher and C. Bergomi (szerk.): *The Implications of Embodiment: Cognition and Communication*. Exeter: Imprint Academic, 2011: 59-70.) Az általa adott felosztást alapul véve a fentebb tett megállapítások mindenekelőtt a Biológiai Megtestesülés (pl. Lawrence Shapiro) és a Radikális Megtestesülés (pl. Thomas Fuchs) koncepciójának képviselőire igazak.

⁵³⁴ A szakirodalomban ez az ellentét úgy is megjelenik, mint „Test Semlegesség” („Body Neutrality”) és „Test Központúság” („Body Centrism”). Ld. pl.: Andy Clark: "Pressing the flesh: A tension on the study of the embodied, embedded mind". In *Philosophy and Phenomenological Research*, 2008 (76): 37–59.

azt feltételezzük, hogy *csak* bizonyos fajtájú anyagok lehetnek képesek a tudat realizációjára, más típusú anyagok pedig *elvileg nem*. Viszont teljesen ésszerű annak feltételezése is, hogy a tudat realizációjának *mikéntje* nem függetleníthető teljesen az élőlényt alkotó anyagok specifikus sajátosságaitól sem.⁵³⁵ Ez utóbbi azt jelenti, hogy különböző olyan anyagi rendszerek (individuumok), amelyek funkcionálisan és kauzálisan egymással tökéletesen izomorfak, viszont sajátos anyagságukban különböznek, tehát különböző típusú anyagokból épülnek fel, különböző specifikus jellegű fenomenális tudatossággal is fognak rendelkezni. Itt a nagy kérdés a „*tökéletes funkcionális és kauzális izomorfia*” mibenlétének filozófiai és tudományos tisztázása lehet. De amennyiben van két ilyen anyagi rendszer (individuum), akikkel kapcsolatban ez megállapítható és kielégítő módon bizonyítható, és ezek közül az egyik tudatos, akkor a másikkal is – elvi, fenomenológiai és metafizikai alapokon – *muszáj tudatosnak lennie*. Nagyon is valószínű, hogy más jellegű fenomenális tudatossággal rendelkezik, mint mi, de meggyőződésem szerint ésszerűtlen és tarthatatlan volna tagadni, hogy *valamilyen* fenomenális tudatossággal az eltérő anyagi kompozíciójú, teljes mértékben funkcionális individuum is rendelkezik.

Egy ilyen pozíció mellett – mármint hogy a fenomenális tudatosság realizációját az anyagi kompozíció különbségei befolyásolhatják, de magának a realizációnak a tényét megakadályozni nem tudják – szerintem többek között és mindenekelőtt négy érvet is fel lehet hozni. Ezek közül az első kettő kifejezetten fenomenológiai és első személyű perspektívából fogalmazható meg, míg második kettő egy harmadik személyű (és bizonyos fokig analitikus metafizikainak mondható) nézőpont alapján. Az első érv a *fenomenológiai redukció* husserli elképzelésére támaszkodik. A transzcendentális fenomenológiai redukció során – Husserl szerint – minden transzcendens létezőt értelemre, illetve értelemképződményre, tehát objektív tárgyi jelentésre redukáltunk.⁵³⁶ Ez azt jelenti, hogy a fenomenológiai redukcióban tartózkodva a dolgok többé nem úgy vannak számunkra jelen, mint transzcendens, a tudatunktól függetlenül létező adottságok, hanem mint ilyen és ilyen jelentéssel, illetve értelemmel felruházott fenomének. Amit fenomenológiailag, a redukció alatt, értelmesen számba lehet venni, az a fenomének közti formális viszonyok, illetve a kauzalitásnak az az általános értelme, amit a redukció hatálya alatt értelmesen tematizálni tudunk. *Nincs azonban értelme annak*, hogy az egyik transzcendens anyagtypust olyan módon tüntessük ki egy másikkal szemben, hogy a tudatosság realizációjában egyedül hatékony – már-már misztikus és mágikus – erőket tulajdonítsunk neki más anyagokkal szemben.

⁵³⁵ Ebbe az irányba mutató álláspontot képvisel pl. Evan Thompson. Thompson 2007.

⁵³⁶ Vö. Husserl 1976a: 120.

A második érv az, hogy Husserl szerint a test szubjektív és objektív aspektusa, *Leib és Körper* között *szükségszerű, konstitutív viszony van*.⁵³⁷ Vagyis: az egyik nem képes konstituálódni anélkül, hogy ne konstituálná a másikat, illetve a kettő csak egyetlen, egységes rendszerként tud konstituálódni. Nem választhatók el egymástól, ugyanannak az egésznek az apriori szükségszerű módon összefüggő mozzanatai. Ez viszont szintén az ellen az elképzelés ellen szól, mely szerint csak bizonyos típusú anyagok képesek a tudatos tapasztalat realizációjára, más típusú anyagok pedig nem – mivel egy ilyen elképzelés a két oldal viszonyát egy csapásra empirikus esetlegességgé tenné, ami ellentmondana a fenomenológiai redukcióban szerzett belátásoknak.

A másik két érv – ahogy említettük – már megfogalmazható a harmadik személyű nézőpont keretei között. A harmadik érv *Ockham borotvájára* vonatkozik. Jelesül: ha a tudat keletkezését és realizációját meg tudjuk magyarázni kielégítően az anyag specifikus típusára való hivatkozás nélkül (egy olyan koncepcióval, amely tulajdonképpen félúton van az Anyagfüggő és Anyagfüggetlen Realizációs Teóriák között), akkor miért tennénk magyarázatunkat szükségtelenül komplikáltabbá? Végül a negyedik a „*sovinizmusból*” vett érv. Vagyis, ha feltételezzük, hogy egy másik bolygón, a miénktől jelentősen eltérő evolúciós úton és a mi testi konstitúciónktól jelentősen különböző anyagokból jönnek létre olyan organizmusok, amelyek ellenben a funkcionalitásnak ugyanazzal a finomságával bírnak, mint a mi testünk, és a (szenzoros, motoros és kognitív) információfeldolgozás náluk ugyanannyira rétegzett és komplex, mint a miénk, és a szóban forgó élőlényeknek környezetükkel folytatott kommunikációja formális tekintetben *alapvetően izomorf a miénkkel*, akkor milyen joggal tagadnánk, hogy a szóban forgó lények *ténylegesen is rendelkeznek tudattal*, ha egyszer *teljességgel tudatos lényként viselkednek*?

A tudat tehát az általunk nyújtott értelmezési keretben úgy is értelmezhető (sőt, mindenekelőtt úgy értelmezendő) mint az élőlény (mint körülhatárolt, önfenntartó, meghatározott individuum) és környezete közt végbemenő, szigorúan véve *kommunikációként* értendő *kölcsönhatásának* a magasabb foka. A kiindulópont itt is a *kausalitás*, amelynek nagyon komplex struktúrája vezet el emergens minőségekhez és működési módokhoz. Ahogy az élőlény a külső és belső környezettel kapcsolatos szenzoros, motoros és kognitív információkat integrálja és feldolgozza, az jelenik meg egy magasabb szinten, az integráció és feldolgozás egy bizonyos fokán fenomenális tudatosságként, illetve élményszerű tapasztalatként. Az „információ” itt az élőlény és környezete közti kommunikáció elemi egységeként határozható

⁵³⁷ Vö. Husserl 2000.

meg; különösen hangsúlyozva azt is, hogy ez a kommunikáció az élőlény részéről egy aktív folyamat, melynek során berendezkedik egy bizonyos módon a világban, belakja azt. A világgal folytatott aktív és motorosan meghatározott kommunikáció során az élőlény különböző modelleket alkot a világról, illetve a környezetről és ezeket a modelleket egymásba illeszti. Az információ ennek a modellnek, illetőleg ezeknek a modelleknek a függvényében, a keretei között értelmezendő, ennek, illetve ezeknek az elemi része vagy egysége. Az információ itt egy aktív világfeltárás egysége, ezért „enaktív információnak” is lehetne nevezni – megkülönböztetve ezzel a tradicionális funkcionalizmus gépi procedúrákként is értelmezhető információ-fogalmától.⁵³⁸

Annak, hogy a tudatosság születésében hangsúlyozzuk a motoros funkciók jelentőségét és tágabban az élőlény környezetéhez való viszonyának enaktív (a környezetet tehát ténykedően, aktív módon feltáró, megkonstruáló) jellegét, itt különleges jelentősége van. Arról van szó, hogy az egymásba fonódó és egyre bonyolultabb kauzális struktúrák azok, amelyek az élet szintjén az élőlény öndetermináló, önfenntartó, magát a környezetétől aktívan megkülönböztető és egyúttal magát ebbe a környezetbe aktívan „beledolgozó” jellegéhez vezetnek; vagyis olyan típusú kauzalitáshoz, mely rugalmas, adaptív és képlékeny és sajátosan az adott élőlény (vagy lényfajta) viselkedéséhez kötődik. A kauzalitás, amelyről itt szó van, az élet mint szuperstruktúra szintjén megnyilvánuló autonóm, többvágányú, és részben az élőlény által többé-kevésbé szabadon érvényesített okság; mely bizonyos fokú memórián, tanulási készségen és anticipáción alapul. Ez az elevenség szintjén érvényesülő – egy szuperstruktúra keretei között értelmezendő – magasabb fokú, autonóm és bizonyos mértékig öntörvényű kauzalitás vezet el azután egy még magasabb működési módhoz, melyet már tudatosságnak nevezhetünk; és amely sok-sok millió, egymásba bonyolódó oksági lánc és alrendszer emergens következménye. Ezek között a keretek között jelenik meg az élet egy olyan további kulcsfontosságú jellegzetessége, mely már Husserl számára is alapvető jelentőséggel bír, és amely Husserlnél a természeti és a szellemi világ elhatárolásának fő fogalmaként szolgált egyes helyeken: nevezetesen a *motiváció*.⁵³⁹ Az élőlény és különösen a tudattal bíró élőlény viselkedésének és cselekedetének egyik legfőbb ismérve ugyanis, hogy az mindenekelőtt és elsősorban *motivált viselkedés*; a cselekvésként működő autonóm kauzalitás lényegileg *motivált kauzalitás*; és az élőlényekben mindig különböző fokú motivációk sokasága működik mindig,

⁵³⁸ Ebben a kontextusban a tradicionális funkcionalizmus és annak információ-fogalma kritikájához ld. pl.: Francisco Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991. Thompson 2007.

⁵³⁹ Husserl 1952. A kauzalitás a természeti világ alaptörvénye, míg a motiváció a szellemi világ alaptörvénye.

amelyek közül a fejlettség bizonyos fokán az élőlény maga választ. Ez utóbbi arra utal, hogy egy bizonyos fejlettségi szintet elérve az élőlény képes szabályozni – mégpedig egyre magasabb fokokon –, hogy mely motivációnak enged szabad folyást, és melyeket tilt le.

Az alkalmazkodás és öntevékenység keretei közé illeszkedő, és ezen keretek között megnyilvánuló szabad kauzalitás a tudatosság (mint tudatos érzékenység és tevékenység) egyre magasabb minőségeit és formáit hívja életre – a szenzomotoros, perceptuális, szenzitív és emocionális, valamint a kognitív tudat formáiban. Ez a szabad kauzalitás az önreprezentáció és világrepresentáció (illetőleg a külső környezet reprezentációja) egyre kifinomultabb és differenciáltabb módjaihoz vezet el. A legmagasabb szinten ez a kifejezett öntudathoz, illetve a szimbolikus és konceptuális tudathoz jut el – a nyelvileg és fogalmilag meghatározott gondolkodáshoz. Ez teremti meg a következő emergens szint, az explicit öntudat által lehetővé tett szellemi és kulturális szféra alapjait.

Mindeközben a tudatos létréteg egyik alapvető, megkülönböztető és redukálhatatlan sajátossága a *fenomenális* marad; az tehát, hogy „van olyan, mint ezt és ezt az élményt vagy tapasztalatot átélni”. Ez a tudat alsóbb rétegeinek esetében, mindenekelőtt a szenzoros és perceptív tudatnál tagadhatatlan – vagy legalábbis az elfogulatlan, valódi objektivitásra törekvő fenomenológiai reflexió számára ez tényleg kétségbevonhatatlannak tűnik. Az ezzel kapcsolatos jelentős kérdés az, hogy a magasabb szinteken, illetve a nyelvi és fogalmi gondolkodás legmagasabb szintjén szintén jelen van-e a fenomenális, illetőleg a tudatnak ezek a formái szintén fenomenális (vagy fenomenálisan meghatározott) tudatállapotokként jellemezhető-e még? Az a kérdés tehát, hogy beszélhetünk-e arról, amit az analitikus elmefilozófia „kognitív fenomenológiának”⁵⁴⁰ nevez?

Sokan vannak, akik elutasítják, hogy a konceptuális és szimbolikus tudatnak (a propozicionális attitűdnek, illetve a propozicionális állapotoknak és aktusoknak) lenne fenomenális karakterük. Akik így gondolkodnak, úgy vélik, nincs olyan, mint „a Holdra gondolni”. Egy kognitív, konceptuális reprezentációnak nincs fenomenális karaktere – leszámítva talán a hozzá kapcsolódó, érzelmileg és hangulatilag színezett gondolattársításokat. De magának a gondolatnak nincs különösebb, megkülönböztető minőségi arculata vagy jellegzetessége.⁵⁴¹ Úgy gondolom, ez a felfogás hibás. Az a meggyőződésem, hogy ha kellőképp őszintén és precíz, szakszerű módon képesek vagyunk arra, hogy felvegyük és érvényesítsük a fenomenológiai attitűdöt, akkor a benne – megint csak: megfelelően,

⁵⁴⁰ Vö. Tözsér János: *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram kiadó, 2018: 115skk.

⁵⁴¹ Az ezzel kapcsolatos vitákról rövidebben ld.: Tözsér i.m., id. hely.

figyelmesen, kellő „szakmai” óvatossággal és pontossággal – végrehajtott reflexió az előbb említett álláspontnak az ellenkezőjéről győz meg bennünket.

Úgy vélem, hogy a gondolatok (a konceptuális és szimbolikus tudat) fenomenális karaktere leginkább az „aha”-élmények fenomenális karakteréhez hasonlítható, vagy ezzel áll közeli fenomenális rokonságban. Ez pusztán azért nem tűnik fel nekünk, mert életünk jelentős része a konceptuális és szimbolikus tudat állapotainak, aktusainak és eseményeinek a közegében telik, tehát az egész annyira meghitt és ismerős, hogy a gondolatok fenomenális karaktere életünk jelentős részében *a felszín alá simul*. A kézenfekvő kérdésre, hogy az érzetek, észleletek, érzések és érzelmek fenomenális karaktere ezzel szemben miért annyira szembeötlő és az előbbiekkal szemben úgyszólván letagadhatatlan a válasz szerintem az, hogy az előbbiek (érezetek, észleletek, stb.) jóval nyilvánvalóbban, mondjuk így szemmel láthatóbban jelen vannak számunkra, mint a gondolatok; nem kell annyira odafigyelnünk előfordulásuk speciális mikéntjére ahhoz, hogy fenomenális karakterük is kétségtelen módon adva legyen a számunkra. Az érzetek, érzések, észleletek, stb. bizonyos szempontból jóval „húsbavágóbb” dolgok, mint a gondolatok.

Ez – a gondolatok, propozicionális tartalmak fenomenális karaktere – leginkább anomáliás körülmények között tűnik fel; különösen, amikor valamilyen új gondolatot, információt próbálunk megérteni, és ez először sikerül. Amikor belénk hasít, hogy „aha! tehát erről van szó!” Különösen idegen nyelvek tanulásánál lehet szembeszökő, *milyen az, valóban megérteni és átélni egy gondolatot*. Aki már tanult idegen nyelvet, az tudja, hogy pl. a nyelvekben vannak mindenféle furcsa idiomatikus szerkezetek, és néha az ember legszívesebben kitépné a haját, mivel nem érti, mire akar utalni egyik-másik ilyen fordulat. Aztán egyszer elmagyarázzák neki, vagy megérti az – írott vagy élő – kontextusból, és a fejéhez kap, hogy „aha! tehát ez ezt akarja jelenteni!” Ugyanígy, ha valaki még nem ural olyan jól egy idegen nyelvet, vagy olyan körülmények között kell figyelnie a hangzó, élő, anyanyelvi beszédre, amikor kedvezőtlenek az akusztikus viszonyok (pl. egy zsúfolt, zajos kocsmában), és sikerül kihámoznia a másik beszédéből, hogy az mit akart neki mondani, és megérti a mondatot, illetve felfogja a gondolat értelmét – *pontosan ez jelenti a megértés vagy az adott gondolat (propozicionális tartalom) átélésének a fenomenális karakterét.*⁵⁴²

Amikor egy számítógép kijelzőjén megjelenik a „Jártak emberek a holdon”, az ebben a formában nem propozicionális tartalom. Számítógépeink – jelenleg – nem rendelkeznek propozicionális attitűddel, nem jelenítenek meg propozicionális tartalmakat. *Mi, emberek*

⁵⁴² Ehhez: Gallagher & Zahavi 2008: 111-114.

rendelkezünk propozicionális attitűddel, mi jelenítünk meg, teremtünk meg, közvetítünk propozicionális tartalmakat. A számítógép – ma még – nem él át, nem tapasztal, nem gondol el gondolatokat, illetve propozicionális tartalmakat. A monitorok megjelenő szimbólumokat, karaktereket mi látjuk el értelemmel, jelentéskölcsönző aktusaink révén. Az embertől függetlenül, önmagukban véve, ezek a karakterek nem rendelkeznek értelemmel. Mi, emberek vagyunk azok, akik gondolkodunk, és gondolkodásunk – ami nyilvánvalóvá is válik bárki számára, aki jól odafigyel saját gondolataira – mindig meghatározott milyenséggel (fenomenális karakterrel) rendelkezik.

2.4. Szellem

A szellem, mint negyedik, redukálhatatlan, emergens létréteg a kifejlett emberi (vagy akármilyen) öntudattal veszi kezdetét. Ha a szellem lényegét egyetlen kifejezésben kellene megragadni, ezt mondhatnánk: *a szellem kifejezett öntudattal és racionalitással társuló szabadság*. Ennek a kifejezésnek, mint látható, több eleme van; a szellem e tekintetben, lényegét tekintve, szervezettebb és összetettebb struktúra, mint a tudat. A tudat legfőbb jegye, mint azt az előző alfejezetben láthattuk, a fenomenalitás. A szellemé az öntudatos és racionális szabadság. A szellem némileg hasonlít az életre abban, hogy esetében egy *emergens kontextusról* van szó. Ez azt jelenti, hogy a szellemet jellemző lényegstruktúra bizonyos elemei, összekapcsolódva vagy elszigetelve, nagyon kezdetleges, illetve előzetes formában felbukkanhatnak az anyagi világ szerveződésének alsóbb (az embert megelőző) fokain. Ezek azonban (csak úgy, mint az élet esetében az életet alkotó struktúraelemek előzetes formái) egyfelől részben vagy egészben elszigetelten, másfelől csak nagyon kezdetleges alakban jelentek meg a kifejezett, és ha lehet így mondani „ereje teljében lévő” szellem előtt, tehát az explicit és racionális (emberi) öntudat előtt. Ezek az elemek azonban valóságos és egészsleges jelentésüket és jelentőségüket csak a teljesen kifejlett és kifejezett szellem kontextusában nyerik el, csak ebben a kontextusban válnak azzá, amik. A szellem ebben az egészslegességében, még ilyen különböző struktúramozzanatokból felépülő struktúraegésként is *teljességgel és radikálisan redukálhatatlan*; azaz az alsóbb szintek mozgásaiból és törvényszerűségeiből nem vezethető le teljesen törésmentesen. A szellem *a töredékes fenomén újabb*, és a realitás szféráján belül *legmagasabb megnyilvánulása*.

A szellem bonyolult és egyre bonyolódó, egyre szövevényesebbé váló társadalmi struktúrákban ölt testet, illetve a kultúra legkülönbözőbb területeiben és alkotásaiban. Az ember alatti állatvilágban, ahogy mondtuk, a szellemnek, a kultúrának vannak bizonyos halvány és

távoli előképei, egyes elemek rendkívül kezdetleges előformái: így a politikának, az erkölcsnek, a bizonyos mértékig akár esztétikainak is mondható hajlamoknak és tendenciáknak, a vallásnak és a környezet, valamint a világ törvényszerűségeinek általánosabb megismerésébe hajló kíváncsiságnak is, mely utóbbin adott esetben egyenesen az állat élete múlhat.⁵⁴³ De a szellem először az első, kezdetleges, kifejezetten emberinek mondható közösségekben öltött határozott formát. Az előbb felsorolt elemeket – csakúgy mint korábban, az életet alkotó lényegi struktúramozzanatok esetében – először csak a szellem kontextusában tudjuk felismerni akként, amik; és csak retrospektíve, a szellem határozott és kifejezett alakjának az ismeretében tudjuk azonosítani a szellemet alkotó lényegi strukturális komponensek halvány, kezdetleges és távoli előformáit az (ember alatti) állati világban.

Az emberben azonban a kíváncsiság és az autonómia túllépett a biológiai (individuális és nembeli) önfenntartás közvetlen vagy közelebbi érdekein. Olyan irányokba is kiterjedt, megnyilvánult, melyek azután kulturális alkotásokban testesültek meg, illetve megteremtették a kulturális, szellemi szférát, mint (relatív) önálló valósággréteget. A szellem az ember egyre szofisztikáltabb és reflektáltabb ön- és világreprezentációiban ölt testet; amelyek népenként, kulturális közösségekként többé-kevésbé koherens *világképekben* nyilvánulnak meg. A művészi, tudományos, filozófiai, vallási, etikai, jogi stb. teljesítmények ezen világképek alá rendeződnek, illetve tagolódnak – különösen az emberiség fejlődésének korai szakaszaiban. A világképben az ön- és világreprezentáció szervesen összefonódik egymással. Egy-egy ilyen világkép végső soron az ember helyzetét értelmezi a kozmoszban vagy a világban.⁵⁴⁴ A szellemiség egyik lényeges jegye, hogy az ember viszonylag szabadon és ésszerűen formálja világképét, ön- és világreprezentáció szoros egységét.⁵⁴⁵ Van a szellemiségnek azonban – az

⁵⁴³ A kultúra előzetes, előre utaló, kezdetleges jegyei az állatvilágban – néhány példa. Politika: vö. Csányi Vilmos: „A kommunikációs kényszer”. In *Magyar Tudomány* 2006/ 4: 393-401. Erkölcs: Frans de Waal: *Elég okosak vagyunk, hogy értsük, milyen okosak az állatok?* Budapest: Alexandra Könyvesház, 2018. Heller Ágnes: *A szándéktól a következményig. (Előadások az általános etikáról)*. Budapest: Magvető kiadó, 1970: 22-25. Művészet az állatvilágban: Jared Diamond: “Animal art: Variation in bower decorating style among male bowerbirds *Amblyornis inornatus*”. In *PNAS* 1986 May; 83(9): 3042–3046. Desmond Morris: *The Biology of Art : a study of the picture-making behaviour of the great apes and its relationship to human art*. London: Methuen & Co Ltd, 1962. Kíváncsiság, megismerés: a legtöbb tudományos kutatás az állatok pszichológiájával kapcsolatban pontosan erre összpontosít; jelesül az állatok kognitív készségeire. Pl. Ginsburg & Jablonka 2019. A kultúra általános jegyei az ember előtti állatvilágban: Donald 2001.

⁵⁴⁴ Ehhez: Scheler: *Az ember helye a kozmoszban*. Budapest: Osiris kiadó, 1995: (különösen) 43-58. Fordította: Csatár Péter. Scheler a szellem lényegét a világra való eredeti nyitottságban véli megragadni; de ezzel összefüggésben hangsúlyoz még egy elvet: a tagadás elvét; azt tehát, hogy az ember képes nem-et mondani, az ember az a lény, aki nem-et tud mondani, ami nála azt jelenti, hogy tudatosan vissza tudja tartani az ösztönkésztetéseket, és ezekből tudatosan ki tud lépni. Ez nálunk az öntudatos autonómia magasabb fokának egyik lényegi megnyilvánulása.

⁵⁴⁵ Heidegger *A metafizika alapfogalmai* c. művében ezzel összefüggésben az ember „világképző” voltáról beszél, mint az embert az állattól lényegileg megkülönböztető ontológiai sajátosságról, illetve képességről. Ld.: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány*. Budapest: Osiris kiadó, 2004. Fordították: Aradi László és Olay Csaba. Ugyanígy később a *Bevezetés a metafizika* c. szövegben Heidegger hangsúlyozza a világ és a szellem

öntudattal párosuló racionalitáson és autonómián túl – egy további alapvető jegye: nevezetesen az *interszubsztivitás*, illetve az interszubsztív meghatározottság.

Az interszubsztivitás, a szociális ösztönök bizonyos formában jelen vannak már az ember alatti szinten; az állatok világában, sőt, még mélyebben – bizonyos módon kommunikálnak már a növények, a gombák és az egyszjtűek is.⁵⁴⁶ A szellem szintjén azonban az öntudattal és a Hegel által is hangsúlyozott kölcsönös elismeréssel, illetve általában az elismerés mozzanatával párosuló interszubsztivitásról van szó.⁵⁴⁷ A szellem lényegileg szellemi lények közössége által alkotott szellem, illetve szellemi lényeg együttműködése által teremtett és folyamatosan újratemtett szellemi, kulturális világ. A szellem bizonyos módokon mindig szellemi lények közös teljesítményeiben jut kifejezésre. A magányosan alkotó művész, tudós vagy filozófus zsenik – esetleg a vallási géniuszok is – mindig feltételezik az interszubsztív szellemi háttérrel. Egy ilyen interszubsztív háttérből vagy alapzattból tud kibontakozni azután a szellemi történelem, és tud szóhoz jutni a szellem egy következő lényegi és redukálhatatlan jegye: a *történetiség*, speciálisan mint szellemi vagy kulturális történetiség.

A szellem öntudattal, racionalitással és autonómiával társuló gondolatokban, szavakban és tettekben ölt testet, melyek objektíve megragadható hagyományokban, kulturális mintázatokban és intézményekben teljeseznek ki. A szellem imént említett lényegi történetisége azt jelenti, hogy a szellem további alapvető, megkerülhetetlen dimenziója vagy karakterisztikuma a *temporalitás*, az időbeliség, mégpedig kétféle szempontból is. Az első a kommunikáció és a generativitás alapvető szerepe. A szellem a kommunikáció folyamatában válik objektív, egy közösségben általánosan jelenlévő, ténylegesen is reális tényezővé; másfelől a generációk között végbemenő kommunikációban és együttműködésben (tehát a generativitásban) lesz generációkon átívelő, valóságosan is történeti létező és adottság. A szellem valósága áthagyományozott és a hagyományban megőrzött és mindig újra élővé, elevenné és aktuálissá tett struktúrákban, kulturális összefüggésekben és intézményekben áll. A szellem alapvető tulajdonsága a közösségek és népek kollektív, kulturális emlékezete, mely mindenekelőtt a generativitásban jön létre és nyilvánul meg. A második alapvető szempont az,

összefüggését („A világ mindig *szellemi* világ”, 23.o.); annak hangsúlyozásával, hogy a szellem lényegéhez tartozik bizonyos fokú meghatározatlanság, minden irányba nyitott mozgékony, kreativitás, a képesség, hogy önmagát folyamatosan megteremtse és újratemtse („A szellem minden lényegi alakja benne áll a kétértelműségben”, 7.o.). *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Ikon kiadó, 1995. Fordította: Vajda Mihály.

⁵⁴⁶ Vö. pl.: Peter Wohlleben: *A fák titkos élete. Mit éreznek, hogyan kommunikálnak? Egy rejtett világ felfedezése*. Budapest: Park kiadó, 2016. Fordította: Balázs István. Uő.: *A természet rejtett hálózata. Felhőt csináló fák, ibolyák és hangyahalács*. Budapest: Park kiadó, 2018. Fordította: Malyáta Eszter.

⁵⁴⁷ Hegelnél a történelmi fejlődés motorját gyakorlatilag az elismerés aktusa „rúgja be”, amelyből megszületik az öntudat. (Hegel 1973: 101-107) A szellem felfelé irányuló, spirális mozgása az összekapcsolódó öntudatok dialektikájából indul ki.

Ehhez ebben a kötetben ld. korábban a 284-es lábjegyzetet.

hogy ebben a kollektív és kulturális emlékezetben a szellem korábbi alakjai nem pusztán levedlett kígyóbőrök, halott, múzeumi kiállítási tárgyak és relikviák. *Nem* – a szellem korábbi alakjai élnek és tevékenyek (tevékenykednek) a szellemi jelenlegi alakjában, alakjaiban. A szellem minden egyes pillanatában megőrzi magában régebbi alakzatait és újra és újra elsajátítja őket. Hegeli terminológiával: a szellem magamagát közvetíti korábbi alakjaival.

A fő kérdés itt, ahogyan a szellem – különböző műveiben és a generációkon belüli, illetve közötti kommunikációs mintázatokban, struktúrákban – objektív valósággá válik, és ennek harmadik személyű, tudományos vagy kvázi-tudományos megragadhatósága. Korábban, a világkonstitúció alaplómódjairól írva,⁵⁴⁸ számos, a jelen alfejezethez kapcsolódó témát megvizsgáltunk. Ott a világ, illetve a szellem bizonyos vonásai mindenekelőtt az első személyű fenomenológiai hozzáférhetővé tétel szempontjából jelentek meg. Itt a szellem pedig oly módon képezi a jelen alfejezet fő témáját, ahogyan azt az első és harmadik személyű perspektívából *együttesen* meg lehet ragadni. Mindenekelőtt és elsősorban azonban a szellem objektív, *tárgyi* aspektusai vonatkozásában, és ezen aspektusok tematizálhatósága tekintetében érdekel bennünket. Némileg – módszertani szempontból – hasonló a helyzet, mint Husserlnél az *Eszmék* második kötetében, ahol a konstituált tárgyrégiókat elemzi, és a szellemi világ is ilyen konstituált, objektív, tárgyi régióként válik vizsgálódásai témájává.⁵⁴⁹

A szellemi világnak – mely egy társadalmilag, történetileg, kulturálisan, nyelvileg, gyakorlatilag, gazdaságilag és testileg is meghatározott tér – az alapegysége egy szellemi lény; az ember (legalábbis a jelenlegi, földi környezet esetében), akinek azonossága túlnyúlik a tudat (illetőleg a pusztán tudattal rendelkező lények) tisztán formális, „magszerű” azonosságán, és az előbbi, alapvető azonosságra ráépül egy mélyebb, immár lényegileg szellemi értelemben vett *önéletrajzi*, autobiografikus, illetve narratív *azonosság*.⁵⁵⁰ Az individuumnak mint szellemi lénynek *élettörténete* van.⁵⁵¹ Itt egy újabb körkörös viszony áll elő: a szellemi világ

⁵⁴⁸ 3. fejezet: „A világkonstitúció alaplómódjai. Kozmológia”.

⁵⁴⁹ Husserl 1952: (III. szakasz) 172-302. Ld. még: Boros Bianka 2019.

⁵⁵⁰ A fenomenológiai analízist a kortárs tudományos kutatások szemszögével kiegészített megközelítésért ld.: Gallagher & Zahavi 2008: 200skk.

⁵⁵¹ A narratív identitásnak az egész 20. századon átívelő, mostanáig terjedő rendkívül intenzív elemzéseivel, megvitatásaival rendelkezünk. Különösen érdekes és izgalmas téma e tekintetben az élettörténet (ebben a formában Diltheyre visszanyúló fogalmának) Tengelyi által nyújtott, külső és belső szemléletű megközelítése: az élettörténet, ahogy átéljük, és ahogy tárgyi formában megragadjuk, tematizáljuk. Tengelyi 1998.

Néhány újabb elemzést illetően ajánlom olvasóm figyelmébe Boros Gábor legutóbbi évek során végzett vizsgálódásait (itt szóbeli előadásokról éppúgy szó van, mint megjelent tanulmányokról), amelyben újabb és újabb, egyre radikálisabb kísérleteket tesz az önéletrajzi identitás fogalmának újraértelmezésére, különösen az érzelmek problémájának bevonásával, mindenekelőtt Diltheyre és Georg Mischre visszautalva, részben belőlük kiindulva. Boros Gábor: „Személyes azonosság, érzelmek, elbeszélés (narrativitás)”. In Bartha Judit és Gyenge Zoltán: *Töredékes dialektika. Írások Weiss János 60. születésnapjára*. Budapest: L’Harmattan kiadó, 2017: 59-68. Uő.: “First Phase of the Narrative Theory of Personal Identity: Wilhelm Dilthey, and Georg Misch”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2020 (64/1): 24-39.

történetisége bizonyos szempontból azon alapul, hogy az individuumoknak van saját magasabb rendű, önéletrajzi, narratív identitásuk. De egy másik szempontból az individuumok ezen magasabb rendű, autobiografikus identitása maga is csak a szellemi világ eredendő történetisége által válik lehetségessé. Ezen az összefonódáson a következőt kell érteni. Az ember szellemi lényként csak akkor tud megjelenni és működni, amikor már ki tud alakítani egy ilyen magasabb értelemben vett autobiografikus és narratív identitást. Viszont erre a képességre csak már egy valamennyire kulturálisan meghatározott, magát a generációkon átívelő kommunikációs folyamatokban történetivé tevő szellemi világ kontextusában tehet szert. Arról van szó, hogy az individuális és kollektív történetiség, valamint történeti (élettörténeti és kollektív történeti) identitás bizonyos előzetes elemek egymásra rezonáló, egymást erősítő kapcsolatából születik meg, alakul ki. Amikor a szellemi világot jellemző emergens kontextus előáll, akkor ebben a kontextusban már egy kölcsönös feltételezettség és megalapozási viszony van.

A szellemi lények egymással szellemi közösséget alkotva szellemítik át az őket körülvevő világot, mely viszont a maga részéről szintén átszellemíti az őt belakó és bizonyos mértékig megteremtő lényeket. A szellemi világnak és ennek a kölcsönös, oda-visszaható átszellemítésnek van egy lényegileg praktikus dimenziója is. A szellemi világ nem csak lényegileg történeti, interszubjektív, hanem alapvetően és szükségszerűen *praktikus* is (ami – a cselekvés alapjellegeténél fogva – egyúttal szükségképp *testiséget* is implicál). Noha racionális, öntudatos és morálisan felelős ágensekről van szó, a szellemi lények ereiben azonban nem csak „az ész híg leve” folyik.⁵⁵² A szellemi világot benépesítő szellemi lények egymáshoz fűződő viszonyainak gyakorlati és közelebbiről, konkrétan lényegileg etikai karakterére – mely etikai mozzanat szervesen beépül a szellemi lények narratív önazonosságába is – figyelmeztetett többek között Tengelyi László.⁵⁵³

A szellem – objektív, tárgyias (tehát konstituált) módon is megragadható – világa legalább három olyan nagy területből áll, melyek megértésével, megközelítésével különböző diszciplínák foglalkoznak: a társadalom (a maga intézményeivel, a gazdaság és a termelés különböző módjaival),⁵⁵⁴ a kultúra (a nyelvvel, a különböző mentális tartalmakkal és ezek összefüggéseivel) és a történelem (mint a szellem emlékezet). Ezt a három területet próbálják

⁵⁵² Mint azt Dilthey is hangsúlyozta. Dilthey 1974: 66.

⁵⁵³ Mindenekelőtt itt: Tengelyi 1992. De már korai Kant-könyvében is: *Kant*. Budapest: Kossuth kiadó, 1988. Ehhez ld. még: Marosán 2020c.

⁵⁵⁴ Néhányaknak talán szemet szúrhat, hogy a gazdaságot és a termelést a szellem részeként említem, de a szellem – mint emergens jelenségszféra – soha nem teljesen testetlen, teljesen átjárják az alsóbb létrétegekre való utalások, illetve az utóbbiakhoz való lényegi kötődés.

megragadni, illetve adekvát módon hozzáférhetővé tenni a különböző, részben inkább teoretikus, elvi, fogalmi és módszertani síkon mozgó koncepciók, részben az inkább empirikus irányultságú – de a teoretikus és módszertani vizsgálódások eredményeit felhasználó, illetve előfeltételező – kutatások, melyek tényleges empirikus adatgyűjtést és –elemzést végeznek. Azok a metodológiai és teoretikus viták, melyek a szellemtudományok, kultúratudományok, a társadalomtudomány és a történelemtudomány módszertanáról és alapvető fogalmiságáról szólnak, többek között és mindenekelőtt a szellemi világ jelenségeinek sajátosságairól, illetve e jelenségek redukálhatóságáról, vagy éppen redukálhatatlanságáról szólnak.

A 19. század végén és a 20. század elején zajló, a társadalomtudományok, illetve a társadalomtudományos megismerés módszeréről folytatott vita – mely később újra és újra felcsapott, pl. jelentős módon az 1960-as években zajló ún. „pozitivizmusvitában”⁵⁵⁵ – egyebek mellett és lényeges módon a szellemi világ bizonyos meghatározó sajátosságainak redukálhatóságáról, illetve épp ellenkezőleg: megmásíthatatlan, minden másra visszavezethetetlen sajátosságairól folyt. Ez a vita elsősorban a 19. és 20. század fordulóján, és a 20. század első felében egyfelől a neokantiánusok, és a szellemtudományok önállóságát hirdető más, bizonyos pontokon a neokantiánusokhoz azért kapcsolódó gondolkodók (pl. Dilthey és Husserl),⁵⁵⁶ valamint a pozitivisták között zajlott, mely utóbbiak végső soron ahhoz a következtetéshez jutottak el, hogy a szellemtudományok és a természettudományok végül is ugyanazon módszer alapján végezhetők, és tehetők gyümölcsözővé, mégpedig a természettudományos módszer és szemlélet alapján. Akik antipozitívista pozíciót foglaltak el, azok keresték és próbálták kialakítani a szellemtudományok saját módszerét, illetve tudományosan megalapozható és képviselhető szemléletmódját.⁵⁵⁷ A részben igazi lendülettel először szintén ebben az időben elinduló és zajló vita a történelemtudomány módszeréről, illetve a pozitívista történelemtudománnyal⁵⁵⁸ szembeni polemikus kiállások, amelyek végül *a történelmi megértés radikális és kiküszöbölhetetlen történetiségének* téziséhez vezettek el, pl. Gadamer-nél,⁵⁵⁹ ennek a tágabb vitahorizontnak egy speciális szeletét jelentették.

⁵⁵⁵ A kritikai racionalisták, pl. Karl Popper és Hans Albert, valamint a Frankfurter Iskola gondolkodói, mindenekelőtt Horkheimer, Adorno és Habermas között.

⁵⁵⁶ Így pl. Wilhelm Windelbandnál nomotetikus és idiografikus, Heinrich Rickertnél generalizáló és individualizáló módszer megkülönböztetése, Dilthey-nél a megértő pszichológia, Weber-nél a megértő szociológia, az intencionalitás husserli eszméje – olvasatom szerint – mind-mind az öntudatos, emberi és szellemi szubjektum bizonyos redukálhatatlan, másra visszavezethetetlen sajátosságaira utal.

⁵⁵⁷ A társadalomtudományok antipozitívista alapvetésében különösen Max Weber játszott meghatározó szerepet. Webernek részben a pozitívista-antipozitívista viták kontextusában való elemzéséért ld. Erdélyi Ágnes: *Max Weber Amerikában*. Budapest: Scientia Humana, 1993.

⁵⁵⁸ Melynek fő sajátossága, hogy a történelmet nem látta radikálisan különböző témának a tudomány más témáihoz, pl. a természettudományos megismerés tárgyaihoz képest. Pl. Hippolyte Taine-nél.

⁵⁵⁹ Különösen: Gadamer 1984: 149-170, 348-388.

Egy aktuálisan létező társadalom legfőbb alrendszeriként a *gazdaság* (a termelés), a *kultúra* és a jog, illetve politika (mint a *hatalmi viszonyok*)⁵⁶⁰ szférái jelennek meg. A szociológiai diskurzusban gyakorlatilag a modern társadalomtudományok születésének kezdetei fogva óta megy a vita, hogy e három szféra közül melyik a meghatározóbb. Ebben a vitában az egyik jellegzetes, sokat támadott álláspont, a *marxi*, mely a gazdaságnak tulajdonított meghatározó és kitüntetett szerepet.⁵⁶¹ Megjegyzem: Marx a témával foglalkozó megnyilatkozásainak túlnyomó többségében nem állította, hogy a gazdasági alap *egy az egyben determinálná* a felépítményt; hanem inkább azt vélelmezte, hogy a gazdaság, mint az anyagi élet termelése, kialakít egyfajta mozgásteret a szellemi alakzatok és teljesítmények, illetve a hatalmi szféra számára. Azok az olvasatok, amelyek Marxnak egy-az-egyben típusú gazdasági determinizmust tulajdonítottak, bizonyos elszigetelt szöveghelyek kimazsolázásán alapultak, és még azokat is durván leegyszerűsítették. Mindenesetre kétségtelennek tűnik, hogy a gazdaságnak Marxnál van bizonyos elsőbbsége vagy túlsúlya a többi szférával szemben. De nála ez is bonyolult, mivel az alapot a termelőerők és a *termelési viszonyok* együtt alkotják; és alap és felépítmény között Marx bonyolult kölcsönhatást feltételez; az alap a felépítmény különböző formáiban vagy területein (művészet, vallás, filozófia, stb.) különböző módokon és fokokon nyilvánul meg.

Más megközelítések viszont a társadalom különböző alrendszerei között más és más jellegű és súlyú viszonyokat, kölcsönhatási vagy kauzális módokat és formákat állapítottak meg. A különböző interpretációk és szociológiai alapvetések azért is indokoltta tehetők, mivel a tapasztalat „billegő jellegéről” tett korábbi megállapításaink – miszerint a tapasztalat lényegi ontológiai szerkezeténél fogva ambivalens, és különböző eltérő, egymással első (vagy akár sokadik) pillantásra nem kézenfekvő módon összekapcsolhatónak tűnő, egyformán jogosult és ésszerű értelmezéseket is megenged – a társadalom, illetve a szellem szintjén (mint a kauzalitás egy elképesztően bonyolult és magas rendű fokán) fokozottan érvényesek. Ahhoz azonban, hogy a társadalom társadalomként legyen megragadható, úgy tűnik számomra, mindenekelőtt értelmes emberek értelmes (szándékos) cselekvésére és együttműködésére van szükség – ahogyan azt mások mellett Max Weber is állította. Továbbá úgy látszik számomra, hogy ami a társadalom különböző alrendszerei közti kauzális viszonyokat és a nagy alrendszerek

⁵⁶⁰ A jog ebben a tekintetben a politikai viszonyok egyfajta kikristályosodásaként mutatkozik meg.

⁵⁶¹ Marx 1965: 6. „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai fel- építmény emelkedik, és amelynek meghatározóit társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában.”

egymáshoz viszonyított kauzális súlyát illeti, alapvetően Weber járhatott talán a legközelebb az igazsághoz, aki azt mondta, hogy ezen alrendszer közel egyforma súllyal gyakoroltak hatást egymásra; egy többé-kevésbé *kiegyensúlyozott*, illetve *dinamikus* és a konkrét körülményektől függően változó súlyú *kölcsönhatás* áll fenn közöttük.⁵⁶² Weber szerint különböző korszakokban, különböző körülmények hatására, más és más alszférák kerülhetnek ideiglenesen meghatározó vagy domináns szerepbe. Értelmezésem szerint Webernél a Protestáns Etika Tézis, tehát a protestáns etikának a kapitalizmus fejlődésére gyakorolt hatásáról alkotott hipotézis, egyebek mellett ezt hivatott nála demonstrálni – hogy, ebben az esetben, a *szellem* hogyan jut döntő szerephez a többi alrendszer mellett.⁵⁶³

A társadalomtudományok módszertani individualizmusa vagy holizmusa közti vita bizonyos fokig a szellem, illetve közelebről a társadalom emergens jelenségeit érinti; azt a kérdést, hogy vannak-e a szellemnek, illetve a társadalomnak is emergens és redukálhatatlan, az alsóbb szintekre vissza nem vezethető mozzanatai, aspektusai, netalán teljes rétegei. Max Weber, mint az ismert, hangsúlyosan és látványosan a módszertani individualizmus mellett szállt síkra a *Gazdaság és társadalom* lapjain, és más írásaiban, műveiben is.⁵⁶⁴ Ezzel közel egy időben Émile Durkheim éppen ellenkezőleg, a módszertani holizmus egy bizonyos változatának adott hangot.⁵⁶⁵ A vita gyakorlatilag végigvonul a 20. század elméleti és módszertani társadalomtudományi, illetve társadalomtudományi vonatkozású vitáin, és egészen máig terjed. A vita különböző fordulópontjaiként időnként az is felmerült a módszertani individualizmussal szembeni ellenérvként – pl. Friedrich von Hayek és Karl Popper részéről –, hogy a módszertani holizmus úgymond totalitarizmushoz, vagy a totalitarizmussal legalábbis alapvetően kompatibilis elméleti koncepciókhoz vezet, amennyiben elviekben megengedné az általános, a nagyobb egész előnyben részesítését az

⁵⁶² Vö. Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987. Fordította: Erdélyi Ágnes.

⁵⁶³ Vö. Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Budapest: Gondolat kiadó, 1982. Fordították: Gelléri András, Józsa Péter, Somlai Péter, Tatár György.

⁵⁶⁴ Pl. Weber 1987: 45. „A szociológia számára az »állam« tényállás nem szükségképpen csak – de nem is feltétlenül – a *jogilag* releváns alkotórészekből tevődik össze. És a szociológia semmiféle »cselekvő« kollektív személyiséget nem ismer. Ha mégis »államról«, »nemzetről«, »részvénytársaságról«, »családról«, »hadtestről« vagy hasonló képződményekről beszél, akkor ezen inkább *csak* azt érti, hogy egyes emberek tényleges vagy lehetségesként megkonstruált társadalmi cselekvése meghatározott módon megy végbe, tehát egészen más értelmet tulajdonít annak a jogi fogalomnak, amelyet a pontosság kedvéért, és a megszokásnak engedve használ”. Az érdekesség kedvéért jegyzem itt meg, hogy noha Weber számos ponton kapcsolódott Marxhoz – és sokszor kifejezetten pozitívan – az egy hangsúlyos különbség – természetesen a többi különbség mellett –, hogy míg Weber a módszertani individualizmus egyik legkiemelkedőbb és legelkötelezettebb alakja, addig Marx kimondottan módszertani holistának tekinthető.

⁵⁶⁵ Pl. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologiques.* Paris: Books on Demand, 2019: 119. „Egy társadalmi tény előidéző okait az azt megelőző társadalmi tények okai között kell keresnünk, nem pedig az egyedi tudatállapotok között”.

egyénnel szemben.⁵⁶⁶ Ez az ellenérv azonban ebben a formában véleményem szerint hibás; közelebről pedig kategóriahibát követ el. Összecsúsztatja a van-t a legyen-nel; a normatív kérdést egybemossa egy alapvetően deskriptív kérdéssel. A kérdés ugyanis alapszinten egy *ténykérdés*, amely teljes egészében független attól, hogy milyen politikai rendszert szeretnénk magunknak vagy tartunk kívánatosnak. A módszertani individualizmus és holizmus kérdése jelesül arra irányul, hogy a magasabb szintű társadalmi jelenségeknek és formációknak vannak-e olyan önmagukban is megálló kauzális és egyéb tulajdonságai, amelyek sajátos formájukban visszavezethetetlenek az egyéni cselekvésre, sőt, azt bizonyos fokig, bizonyos módon meghatározzák.

A módszertani holizmus kérdése azonban, mint azt Julie Zahle kiváló tanulmánya is megmutatta,⁵⁶⁷ többféle szinten, szempontból és fokon is megfogalmazható. Az egyéneket úgymond felfaló, és viselkedésüket egy-az-egyben determináló, „önjáró” társadalmi szuperstruktúrákat feltételező extrém holizmus tényleg csak az egyik, és teoretikusan egyáltalán nem szükségszerű véglet. Bizonyos társadalmi struktúrák sajátos, az alsóbb szintekből, egyéni cselekvésekből levezethetetlen vonásainak és törvényszerűségeinek elismerésével egyáltalán nem kell, hogy ilyen szélsőségekhez jussunk. A jelenségek objektív, a saját előítéletekre, prekoncepciókra és elfogultságokra rávilágító módszeres önreflexiót érvényesítő megközelítése kiválóan tud úgy bizonyos magasabb szintű, társadalmilag (szellemileg) emergens jelenségeket rögzíteni és dokumentálni, és ezek sajátos – az alsóbb szinteken bizonyosan jelen nem lévő – tulajdonságait, szabályszerűségeit körülírni, meghatározni, hogy közben nem kell szélsőséges holizmushoz jutnia, hanem egyfajta *mérsékelt*, az alsóbb szintű fenomének önállóságát (az individuumok mint individuumok sajátosságait) tökéletesen tiszteletben tartó *holizmust* képvisel. Ilyen magasabb szintű, de az alacsonyabb szintű jelenségek, az individuumok önállóságát alapvetően nem csorbító struktúrák feltárása, rögzítése és dokumentálása egy fenomenológiai jellegű szociológiának is a plauzibilis következménye. Ebben a szellemben beszél például Husserl „magasabb rendű személyiségekről”, mint amilyen az „állam” vagy az „egyház”, melyeknek szintén megvannak a maguk sajátos tulajdonságai, törvényszerűségei, és amelyeknek derivatív módon tulajdoníthatunk szándékokat, törekvéseket stb.⁵⁶⁸ *Fenomenológiailag*, úgy vélem, nagyon is indokolt egyfajta *mérsékelt módszertani*

⁵⁶⁶ Ehhez a kérdéskörhöz ld.: Joseph Heath: “Methodological Individualism”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 17). Julie Zahle: “Methodological Holism in the Social Sciences”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/holism-social/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 17).

⁵⁶⁷ Zahle 2019.

⁵⁶⁸ Husserl 2000: 91, 149 (§§37, 58). Husserl néhol még „transzcendentális szociológiáról” is beszél az interszubjektivitás fenomenológiájával összefüggésben. Vö. Husserl 2006: 165.

holizmus érvényesítése, mely nélkül vakok maradunk a magasabb szintű (szellemi, interszubjektív) jelenségek bizonyos emergens, az alsóbb szintek szempontjából redukálhatatlan tulajdonságaira, szabályszerűségeire.

A szellem, illetve a társadalom nagy alrendszerei, a mikro-, mezo- és makroszintű emergens és ko-emergens társadalmi jelenségek egymással szoros összefüggésben, egymással állandó kölcsönhatásban fejlődnek. Az a komplexitás és sajátosság amelyben ma előttünk állnak, egy meghatározott társadalmi vagy szellemi egészet alkotva, egy történelmi fejlődési folyamat eredménye. A létrejövési folyamat nem tűnik el, hanem megőrződik a szellem jelenében. A szellem ebben a genezisben válik azzá, aki; identitása az alakulásnak és keletkezésnek ebben a folyamatában kovácsolódik ki, szilárdul meg. A szellemet lényeges módon az emlékezete teszi azzá, aki. Hegel ismert mondását⁵⁶⁹ parafrázálva: a szellem szubsztanciája az *emlékezete* és a szabadsága. Az emlékezetnek megvannak a maga tudatos és tudattalan aspektusai, illetve tartalmi. A fejlődéssel a szellem emlékezete és tudattalanja is egyre szofisztikáltabbá és rafináltabbá válik. Az előző alfejezetben (2.3. „Tudat”) azt állítottuk, hogy a szigorú értelemben vett tudattalan csak a szigorú értelemben vett tudattal jelenik meg. Ezt a korábbi megállapítást most azzal egészítjük ki, hogy *minél több tudat, annál több tudattalan*. Minél fejlettebb és összetettebb a tudat, annál bonyolultabbak lesznek a tudattalan tartalmi és mechanizmusai is.⁵⁷⁰

Egy nép történelmi és kulturális fejlődésével együtt azonban fejlődnek az önreflexió technikai és mechanizmusai is – és az egyre bonyolultabb történelmi emlékezetet és tudattalant egyre adekvátabb és precízebb módon tudja hozzáférhetővé tenni, illetve átvilágítani egy közösség a maga számára; bár talán a tudatnak és a szellemnek a lényegéhez tartozik, hogy teljesen transzparens tudat és szellem nem lehetséges. Az emlékezet tárgyiasításának és interpretálásának is azonban egyre kifinomultabb módszerei jöttek létre; a történelmi tudat mint a szellem emlékezetének öntudata is egyre határozottabb, manifesztebb, kifejezettebb, de ugyanakkor reflektáltabb és árnyaltabb formákat öltött. A *történetírás* egy régóta jelenlévő, ősi módja a történelmi öntudatnak; a *múzeum* egy újabb, sokkal inkább kézzel fogható, tárgyiasabb kivetülése a történelmi emlékezetnek, illetve öntudatnak. A múzeum maga is a történetírás egy változata, materiálisabb formában; illetve a történelmi narráció egy speciális típusa. A múzeum *egy nép eleven emlékezetének*, illetve ezen emlékezet bizonyos területeinek, periódusainak,

⁵⁶⁹ Hegel: *Előadások a világtörténelem filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1979: 36. „[A] szabadság a szellem szubsztanciája”. Fordította: Szemere Samu.

⁵⁷⁰ Civilizáció- és kultúraelméleti fejtegetései során speciálisan Norbert Elias volt az, aki különösen nagy hangsúlyt fektetett a tudattalan dimenziójának alakulására és fejlődésére a történelmi, kulturális fejlődés során, illetve arra a kérdésre, hogy a tudattalan fejlődése hogyan befolyásolta egy kulturális közösség tudatos életét. Elias 1987.

alakjainak (mint pl. Hadtörténeti Múzeum, Közlekedési Múzeum, József Attila Emlékmúzeum stb.) látható megnyilvánulásaiban és fennmaradt objektív manifesztációiban történő narratív és interpretáló megszervezése.⁵⁷¹

A szellem létmódjához, ahogy korábban többször is mondtuk, lényegileg hozzátartozik a történetiség – de nem csupán a történetiség, hanem egyfelől annak bizonyos fokú reflexiója a történeti tudat, illetve a történelmi öntudat (e történeti létmód bizonyos fokig és különböző fokokon reflexív hozzáférhetővé tétele, illetve megkonstruálása), másfelől e létmód (illetve e létmód tudatának) az objektivációja, külsővé tétele, bizonyos formákban történő dokumentációja és tárgyiasítása. A szellem bizonyos módokon rögzíti, dokumentálja saját történetiségét és történeti emlékezetét. Az előbb említett múzeum mellett ennek kézenfekvő, legarchaikusabb módja a szóbeliség korában létező történetmondás, majd az írásbeliséggel a történetírás különböző típusai. A regéből krónika lett, a krónikából egyre pontosabb és szakszerűbb történetírás, majd a modern, forráskutatáson és –kritikán alapuló történelemtudomány. Mindez a történelmi tudat egyre reflexivebb és körmönfontabb formáit követelte meg. Ezek a formák lényegileg értelmező karakterrel rendelkeznek; a szellem saját emlékeihez és múltjához szükségszerűen értelmező módon fér hozzá.⁵⁷² Ami nem azt jelenti, hogy a szellem emlékei, a múlt adottságai ne rendelkeznének bizonyos objektivitással, objektíve megragadható elemekkel és tulajdonságokkal, hanem azt jelenti, hogy ezek az emlékek és adottságok mindig egy bizonyos interpretatív nézőpontból válnak hozzáférhetőkké, mindig bizonyos megvilágításban tárulnak elénk. Maga az a tény, hogy a szellem történeti létmóddal bír (a történetietlen vagy történelmi tudat nélküli szellem *contradictio in adjecto*) kikényszeríti, szükségszerűvé teszi, hogy a szellem viszonyuljon valahogy saját múltjához, illetve történeti létmódjához. E viszonyulás a történetírás különböző formáit ölti magára.⁵⁷³

⁵⁷¹ A múzeum problémájához ld. pl.: György Péter: Múzeum, a tanuló-ház. Múzeumelméleti esettanulmányok. Budapest: Szépművészeti Múzeum, 2013. Egy konkrét esettanulmányért: Radnóti Sándor: *Az üvegalmárium. A magyar korona helye*. Budapest: Noran Libro kiadó, 2011. Radnóti Sándornak a Johann Joachim Winckelmann által megnyitott modern művészetelméleti problémaösszefüggésre összpontosító könyve (nem – vagy nem pusztán – Winckelmann-monográfia, mint a szerző megjegyzi: „E munka nem Winckelmann-monográfia, hanem olyan jelentős kérdések és fogalmak előre- és visszatekintő elméleti és történeti analízise, amelyek középpontjában (vagy legalábbis szoros kapcsolatban) a modernség eredetvidékén e különös XVIII. századi tudós állt”, 7.o.) a modern múzeumkoncepció és –fogalom genezisével is foglalkozik. *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2010.

⁵⁷² Ezt próbálja megmutatni többek között Hayden White. Valóban vannak az életnek bizonyos objektíve megragadható vagy megragadott eseményei, pillanatai, de – mint azt White megmutatja – már a legegyszerűbb történetírás is él az értelmezés bizonyos szükségszerű módjaival. Már az annalesekben is érvényesülnek bizonyos preferenciák (milyen eseményeket tartanak lejegyzésre méltónak, melyeket hagynak ki), már az annalesekben is különböző jellegű értelmező tendenciák és módszerek nyilvánulnak meg. Ld.: *A történelem terhe*. Budapest: Osiris kiadó, 1997. Fordították: Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás, John Éva.

⁵⁷³ Ehhez különösen: Heidegger 2007: 445-456. Heidegger – egyebek mellett – Nietzsche *Korszerűtlen elméleteit* (azon belül is *A történelem hasznáról és káráról* c. szöveget) elemezve mutatja be, hogy miképpen következik szükségképpen – Heideggernél – a jelenvaló lét (Dasein) történelmi létmódjából a történetírás és a

A történeti tények dokumentálására és megőrzésére vállalkozó történetíráshoz és történettudományhoz képest is a *történelemfilozófia* már egy metaszintet képvisel; amennyiben a történelem irányáról és céljáról próbál valamiféle képet alkotni, illetve arról, hogy rendelkezik-e a történelem egyáltalán ilyennel. Talán nem véletlen, hogy a történelemfilozófia egzakt alakjában először abban a kulturális közegben bukkant fel, amelyben a történelemnek is kitüntetett helye volt (mint az isteni gondviselés által irányított, a beteljesülés felé vezérelt történelem, mely a maga mélyebb értelmét az *üdv történet* kontextusában nyeri el): nevezetesen a zsidó-keresztény kultúrában.⁵⁷⁴ A történelemfilozófia végső kérdései közé olyan problémák tartoztak, hogy van-e végső soron valamiféle általános, jól körülhatárolható iránya a történelemnek, van-e a történelmi eseményeknek valamilyen mélyebb értelmük, létezik-e, és ha igen, mennyiben, történelmi szükségszerűség, illetve mennyiben tervezhető és irányítható a történelem? A történelem irányával kapcsolatos kérdések nyitják meg a történelmi haladás, illetve a történelmi előrejelzések, valamint a történelem tudatos irányíthatóságának eszméje által indikált problémahorizontot.⁵⁷⁵ Az ezzel kapcsolatos kérdésekből, gondolatokból és vitákból sarjadtak ki végül a spekulatív, illetve szubsztantív avagy szubsztancialista (illetőleg

történettudomány teljesítményei, illetve hogy miképp kényszerül a jelenvalólét már mindig is arra, hogy valamiképp viszonyuljon saját történelmi létmódjához és ezzel együtt történelmi örökségéhez, eredetéhez, emlékeihez és általában a múltjához.

Nietzsche az említett műben, ismeretes módon a történetírás három alapvető típusát sorolja fel: a monumentális (mely a múlt monumentális alakjait és eseményeit ragadja ki, és formálja meg a jelen szükségleteinek megfelelően), az antikvárius (mely hangyaszorgalommal gyűjt össze mindent a múltból, amit csak fellelni képes, mindent egyformán fontosnak és értékesnek tartva) és a kritikai (mely a múltat az élet ítélőszéke elé állítja, és az élet szempontjából ítéli meg a történelmi események értékét, egyiket feledésre, a másikat pedig megőrzésre ítélve). (*Korszerűtlen elméletek*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2004: 93-178. Fordították: Bognár Bulcsú, Csatár Péter és Hidas Zoltán).

Ezt a nietzschei elemzést Heidegger azzal bírálja (2007: 454sk), hogy Nietzsche nem tisztázza a három felsorolt és elemzett történetírásforma közti viszonyokat – ezek egymás mellett léte elsősre pusztán esetlegesnek tűnik. Ezzel szemben próbálja Heidegger a három történetírás mód szükségszerű, szerkezeti összefüggését megmutatni (2007: 455) a jelenvalólét tulajdonképpeni történetisége alapján.

Ezen a helyen annyit szeretnék mondani, hogy egy másik megközelítés is javasolható, ahhoz képest, amit Heidegger ajánlott. Nevezetesen: a három típus egy-egy temporális dimenzióra utal. A monumentális a *jelenre*, mely a jelen szempontjai szerint gyűrja meg és alakítja ki a történelem egy bizonyos interpretációját. Az antikvárius a *múltat* tartja mindenekelőtt szem előtt, az eseményeket egyaránt fontosnak tartja, és minden múltbeli fejleményt megpróbál dokumentálni és megőrizni. A kritikai pedig a *jövőt*, melynek szempontjából megítéli a történelmet, és amelynek szempontjából szelektál a múlt eseményei között.

⁵⁷⁴ Az első szisztematikus és szigorúan értelemben vett történelemfilozófiai műnek Hippói Szent Ágoston *Az Isten városa* c. művét tarthatjuk.

Ezzel összefüggésben ld.: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdv történet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1996. Fordították: Boros Gábor és Miklós Tamás.

⁵⁷⁵ Az ezzel kapcsolatos kérdések – a történelem iránya, jövője, történelmi előrejelzések, társadalmi tervezhetőség stb. – nagyon mélyen belefolytak a 20. és 21. századi társadalomtudományos diskurzusba is. Ezen a téren a többé-kevésbé konszenzusosnak tekinthető, legalábbis a jelentős többség támogatását élvező álláspont, ismereteim szerint, az, hogy a társadalomtudomány igenis képes *rövid- és középtávú*, illetve *középsztintű* előrejelzésekre adekvát és tudományosan megalapozott és legitím megfogalmazására, hosszútávú előrejelzésekre azonban nem képes. Vö. Robert K. Merton: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Gondolat kiadó, 1980. Fordította: Berényi Gábor. Továbbá: Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris kiadó, 2006.

az ilyennek láttatott, beállított) történelemfilozófiai modellek bírálatai a 20. században (és ma is), mint amilyenek Karl Popper vagy Arthur C. Danto kritikái. Az előbbi modellek – Poppernél a historicista történelemkép, Dantónál a szubsztantív történelemfilozófia – úgy vannak beállítva, mint amelyek a történelmet határozott iránnyal rendelkező teleologikus (tehát valamilyen cél felé haladó) folyamatnak fogják fel, jól körülhatárolható törvényekkel, és ezek alapján lehetségesnek tartják akár a hosszabb távú történelmi előrejelzést is. Az utóbbiak – Poppernél a kritikai történetírás,⁵⁷⁶ illetve, Dantónál, az analitikus történelemfilozófia⁵⁷⁷ – azonban óvatosabb módon a történelmi megismerés általános keretfeltételeit és lehetőségeit lett volna hivatva tisztázni, a történelem alapfogalmainak az értelmét szeretné analitikus és akkurátus módon megvilágítani, valamint alapvetően szkeptikus a hosszútávú történelmi előrejelzések lehetőségével szemben.

Nézetem szerint beszélhetünk azonban beszélhetünk úgy – fenomenológiailag megalapozottan – a történelem irányáról, sőt, egy nagyon erős fenntartásokkal kezelt, nagyon speciális értelemben vett történelmi haladásról, hogy közben ne kelljen elköteleződnünk egy szubsztantív történelemszemlélet mellett. Objektíve, fenomenológiailag megállapítható, hogy a történelem során a kommunikáció, az érintkezés, az intézmények, a társadalmi struktúrák egyre újabb formái, emergens, az egyéni sajátosságokra nem teljesen visszavezethető, illetve azokból nem teljesen levezethető, bizonyos fokig öntörvényű, önálló módjai, minőségei jelentek meg, amelyek lefelé – tehát az individuumokra ható – kauzális hatékonysággal bírnak. Ahogy a történelem halad előre, a kommunikáció, az érintkezés és az együttműködés egyre kiterjedtebb, egyre univerzálisabb formái jelennek meg, és ezzel együtt az extenzív és intenzív univerzalitás egyre újabb módjai és alakzatai.⁵⁷⁸ A szellem egyre újabb alakjai az érzékenység újabb formáit és fokozatait is jelentik. Árnyaltabb és kifinomultabb – és egyre egyetemesebb – normák, normalitási módok bontakoznak ki, melyek az érzékenység újabb és újabb formáit tükrözik, illetve korábban nem akceptált – fel nem ismert vagy el nem ismert – érzékenységi

⁵⁷⁶ Popper: *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1989. Fordította: Kelemen Tamás. Ehhez: Erdélyi Ágnes: „Kik azok a »historicisták«?”. In *Holmi* 1990 (2/1): 105-107.

„Egy-két kivételtől eltekintve nemigen akadt következetes híve annak a társadalomtudományi megközelítésnek, amelyet Popper „historicizmusnak” nevezett, és amely – a Bevezetésben adott előzetes definíció szerint – „*feltézi, hogy az alapvető cél a történelmi előrejelzés, és e cél elérhető, ha feltárjuk azokat a »ritmusokat« vagy »mintázatokat«, »törvényeket« vagy »trendeket«, amelyek a történelmi evolúció mélyében sejtenek*”. (31. o.) Néhány múlt századi pozitivistán kívül senki nem vette igazán komolyan azt a lehetőséget, hogy ismereteink gyarapodásával a történelem is előrejelzésekre képes tudomány lesz”. (106.o.)

⁵⁷⁷ Arthur C. Danto: *Analytical philosophy of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. Uő.: *Hogyan semmizte ki a filozófia művészetet?* Budapest: Atlantisz kiadó, 1997. Fordította: Babarczy Eszter.

⁵⁷⁸ Az „extenzív univerzalitás” a Földön területileg kiterjedt érintkezés, kommunikáció és együttműködés módjaira utal. Az „intenzív univerzalitás” egy bizonyos terület egyre specializáltabbá és szofisztikáltabbá válására.

módokat ismernek el és fogadnak be. Egyre újabb és változatos módokon objektívált, illetve objektíválható jelenségformák és –típusok bukkannak fel a szellem világában, amelyek korábban nem léteztek – és ezeknek az új jelenségformáknak és –típusoknak a felbukkanása fogalmilag jól körülírható és dokumentálható. Ahogy a történelemben újabb és újabb – saját törvényszerűségekkel, emergens vonásokkal rendelkező – minőségekhez, jelenségformákhoz érkezünk, az egy bizonyos szabatosan meghatározható értelemben igenis haladásnak nevezhető;⁵⁷⁹ abban az értelemben, hogy a szóban forgó minőség vagy jelenség nem létezett a komplexitás egy alacsonyabb fokán, és a szellem nagyobb fokú érzékenységét, a világhoz és önmagához való nagyobb mértékű hozzáférését teszi lehetővé.

A történelemnek nincs egyértelműen kiszámítható iránya, ez igaz. Miután a szellem története nem más, mint az újdonság végtelen formáinak végtelen termelése, a történelemnek nem is lehetne ilyen jól meghatározott célpontja. A történelemnek azért sem lehetne egyértelműen és tisztán megjósolható menete, célja, mivel – ahogy Hegel is jogosan mondta – „a szellem szubsztanciája a szabadság”. A szellem világának minden egyes szintjét szabadság jellemzi, amely újra és újra váratlan, előreláthatatlan irányt szab a történelem menetének. De ettől még a történelem nem válik kiszámíthatatlan káoszszá; nem süllyed bele jelenségek összefüggéstelen és minden törvényszerűséget nélkülöző zűrzavarába. A szellem minden szintjét jellemzik bizonyos szabály- és törvényszerűségek, amelyek együtt a komplexitás elképesztő fokait adják ki, de soha seholy nem vezetnek káoszhoz, csupán a rend lenyűgözően finomszövésű formáihoz. A történelemben kirajzolódnak bizonyos nagy trendek, és racionálisan, megalapozottan lehet érvelni amellett, hogy melyik hosszútávú trendnek van nagyobb valószínűsége és miért.⁵⁸⁰ A kauzalitás szinte felmérhetetlenül magas fokú és kifinomult formái, valamint a szabadság hasonlóképpen összetett alakzatai nem eredményeznek teljes indeterminációt, pusztán egy nagyon komplikált és nagyon sokféle lehetséges kimenetet megengedő *mozgásteret*. A trendek, a különböző lehetséges forgatókönyvek mérlegelése és összehasonlító elemzése igenis lehetővé teszi a hosszabb távú, racionális és empirikus alapokon nyugvó társadalmi tervezést. Ha kellőképp óvatosan járunk el a társadalmi folyamatok tervezésével és irányításával, akkor mindig lehetőség van arra, hogy

⁵⁷⁹ Amikor a szellem az egyetemesség, önön különböző alakjai iránti nagyobb megértés és érzékenység magasabb fokai felé lép tovább, az kifejezetten és egyértelműen a szellem *előrelépése* (*Fortschritt*). Amikor a szellem egy elvileg magasabb alakzatán belül olyan erők és tendenciák lépnek fel, melyek a szellemet saját különböző alakzatai ellen hangolják, illetve melyek a szellemet a partikularitás egy alacsonyabb foka felé húznák vissza, a partikularitás alacsonyabb fokához láncolnál (pl. etnikai, vallási stb. gyűlöletkeltésen, kiváltképp egy ilyen gyűlöletkeltésnek állami, kormányzati politikai szintre emelésén keresztül), az a szellem *korrumpálása*.

⁵⁸⁰ Pl. Marosán György: *Hogyan készül a történelem? A kommunizmus mint lehetséges evolúciós adaptáció*. Budapest: Money-Plan Kft, 2006.

menet közben korrigáljunk – és a korrekciók maguk is hipotézisek beigazolódásaként és cáfolataiként működnek.⁵⁸¹

Noha egyértelmű, determinisztikus iránya nincs a történelemnek, mégis van egy olyan általános és nagyon egyértelműen, világosan rögzíthető irány, amelyről már Hegel és Husserl is beszéltek: nevezetesen a végtelen komplexitás, illetve a végtelen különböző formáinak elérése, megjelenítése és aktualizálása.⁵⁸²

3. fejezet. A fenomén horizontja. A végtelen transzcendenciája

Minden fenomén – legyen bár reális vagy ideális – megjelenésmódjához tartozik egy *lényegi utaláskarakter*. Ez azt jelenti, hogy minden – reális vagy ideális – fenomén nem csak bizonyos fokig önmagában megálló, körülhatárolt adottságként jelentkezik be a tapasztalatba, hanem bizonyos módokon szükségszerűen *túlmutat önmagán*. Ez azt jelenti, hogy a fenomének szükségszerűen szinkronikus és diakronikus kontextusokba szerveződnek; minden konkrét fenomént *fenomenális horizont* vesz körül, melynek artikulált, finom szövésű struktúrája van. Az egyes, partikuláris, látszatra önmagukban megálló fenomének, mélyebb értelmüket, jelentésüket és jelentőségüket csak ebből a tágabb kontextusból vagy horizontból nyerik. A közelebbi elemzés azonban azt mutatja, hogy ami az alapvető jelenség- és tárgy típusokat illeti, a hozzájuk tartozó megjelenési módok, illetve fenomenális horizontok, továbbá az őket körülvevő kontextusok, többnyire lényegileg *nyitottak*. Vagyis a feltároló kontextusok és horizontok újabb kontextusokra és horizontokra utalnak, és így tovább a *végtelenségig*. Más szavakkal: a fenoménekhez tartozó megjelenési módok és kontextusok lényegi szükségszerűséggel, alapvető természetüknél fogva implikálják a *végtelent*.

Noha, ahogyan a matematikában is vannak véges elemű halmazok, úgy a reális tárgyak vagy entitások világában is vannak véges számú tárgyhalmazok vagy – régiók. Leonardo da Vinci *Mona Lisa (La Gioconda)* c. képének eredeti változata vagy egy földi biológiai fajta aktuálisan létező egyedeinek a száma.⁵⁸³ Amennyiben azonban az alapvető, bizonyos

⁵⁸¹ Az alfejezetnek a társadalommal, történelmi emlékezettel és haladással foglalkozó fejtegetései tulajdonképpen a szellem három nagy temporális dimenzióját voltak hivatva felölni: jelen (társadalom), múlt (történelmi emlékezet) és jövő (haladás).

⁵⁸² A végtelenek többes száma, illetve a végtelen „aktualizálása” egy különös végtelenre utal a szellem történetében: egy mű, egy tevékenységi forma „belső” végtelenségére; egy klasszikus műalkotás kimeríthetlenségére; illetve egy művészeti ág vagy tevékenységterület által felkínált végtelen lehetőségekre.

⁵⁸³ Bár ha megengedjük a multiverzum hipotézisét, mely végtelen számú aktuális, de egymással potenciális és aktuális kauzális kapcsolatban lévő világegyetemet tételez fel, ez sem annyira biztos. Egy végtelen számú világegyetemet tartalmazó világmindenségben, multiverzumban, végtelen sok eredeti *Mona Lisa* lesz, és minden biológiai speciesnek végső soron végtelen sok egyede lesz.

tekintetben a világ vagy valóság lényegszerkezetéből következő tárgytipusokat vesszük (azokat, amelyekről a korábbi fejezetekben is szó esett), ezeknek lényegi, szükségszerű velejárója, hogy egyetlen egy ilyen tárgy sem áll meg vagy fogható fel teljesen önmagában, hanem az általa instanciált species vagy típus további eseteire utal. A nyitottság ezeknek a szféráknak vagy régióknak (az egyes alapvető specieseknek) a lényegi tulajdonsága.

A transzcendencia következő, véleményem szerint kiküszöbölhetetlen és megkerülhetetlen, mert minden véges adottsággal szükségképpen együtt jelentkező formája tehát a végtelen volna. A végtelennek azonban számos (szigorúan véve éppen hogy számtalan) különböző formája és adottságmódja van. Ezek között vannak a filozófiai és teoretikus érdeklődés tekintetét kézen fekvő módon magukra vonzó kitüntetett, alapvető típusok, és ezekből – szerencsére – csak véges számosságú van. A jelen fejezetben ezeket fogjuk megnézni közelebbről. Ilyenek pl. – az adódás és a megragadás szempontjából – potenciális, aktuális és abszolút végtelen számosságok.⁵⁸⁴

A végtelen fenomenológiai tekintetben egy rendkívül problematikus fogalom, éppen azért, mert nem tartozhat hozzá evidens szemléleti betöltődés, ami a fenomenológia számára egy alapvető vonatkozási pont. Csupán a nyitottságot, az újabb és újabb tapasztalati horizontok megnyílását tapasztalhatjuk, illetve a jelenségekben és a jelenséghorizontokban lényegileg jelenlévő *utalásszerkezetet*. Maga ez az utalásszerkezet és az utalásszerkezethez bizonyos esetekben hozzákapcsolódó *elvi lezárhatatlanság* eszméje azonban evidens módon adva lehet; és olyasmi, ami megfelelő módon rögzíthető a szemléletben. A valódi kérdés e tekintetben az, hogy létezik-e az *aktuális*, az elvi lezárhatatlanságon túl végtelen sok elemet magában foglaló végtelen; és ez hogyan bizonyítható, miképp mutatható meg fenomenológiailag is megalapozott módon. Ezen a ponton – ha pozitív választ szeretnénk adni, vagy a szemléletileg evidens módon adott a pozitív válasz irányába terelne, esetleg kényszerítene bennünket – tényleg túl kell lépni

⁵⁸⁴ Tanulmányában Bradley Dowden a végtelen harmadik alapvető típusaként – a potenciális és aktuális végtelen mellett – a transzcendentális végtelent említi, ami az emberi megértőképességet és minden korlátot felülmúló abszolút végtelen, a teológia, illetve a metafizika fogalma. Dowden: "The Infinite". In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/infinite/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 21.). Mezei Balázs behatóan elemzi a végtelen legkülönbözőbb fogalmait, és a Cantor-paradoxont is: Mezei 2004a. Tengelyi László szintén nagyon részletesen, gondosan vizsgálja a végtelen különböző felfogásait, különös tekintettel Cantor kutatásaira és eredményeire; és arra a következtetésre jut, hogy a tapasztalati és speciálisan fenomenológiai végtelen az, ami minden más végtelenfogalom alapjául szolgál. Tengelyi 2014: 435-548. Ehhez: Marosán 2020a: 360skk. Ld. még: Székely László: „A matematikai végtelen cantori fogalma Ludwig Wittgensteinnél és Tengelyi Lászlónál”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 105-127. Szeretném még kiemelni a jelen összefüggésben Czétány György tanulmányát, melyben a végtelen immanens és transzcendens fogalmát hasonlítja össze, kitekintve a differenciális kalkulus problémájára. A transzcendens végtelen nála a feltételeken túli végtelen, míg az immanens végtelen a feltételek által valamiképpen magában foglalt végtelen. „A transzcendens végtelen és az immanens végtelen”. In *Különbség* 2014 (14/1): 129-148. Czétány legújabb, most készülő könyvében is intenzíven vizsgálja a végtelen problémáját. Minderről később még részletesen lesz szó.

a lehetséges szemlélet és lehetséges szemléleti betöltődés határain, és *fenomenológiai konstrukciókra* kényszerülünk.

A korábbi fejezetek alapvető témáinak megfelelően mindenekelőtt három nagy tartománnyal – régióval – kapcsolatban vizsgálhatjuk meg a végtelen problémáját: a formális vagy ideális létrégió (a logika és a matematika szférája), a természet és a tudat. A matematika a végtelen konstrukciók (és a különböző típusú végtelenek megkonstruálhatóságának) terepe. Nem köti a fizikai valóság, saját axiómái, szabályai és szabályrendszerei kötik. A matematika első körben a valóság formális struktúrájára vonatkozik; ezt a struktúrát térképezi fel és írja le a saját eszközeivel. Ahogy Husserl is mondta: a formális ontológiát (és ide tartozik a matematika is) a dolog mint dolog eszméje vezeti; ami itt az általában vett valóságot jelenti.⁵⁸⁵ Azonban a matematikának nem kell itt megállnia; a matematikának szó szerint csak a matematikus (vagy matematikusok) képzelete szabhat határt. Mármost a reálisan létrehozott matematikai rendszereknek. Az általában vett matematika aktuális és potenciális korrelátumát, korrelátumait végtelen sok, végtelenül komplikált formális – és ideálisan feltárható, illetve megkonstruálható – világ, birodalom képezi.

A matematika tehát a konstruálhatóság elvénél vagy lehetőségénél fogva tehát sokszorosan meghaladja a fizikailag létező valóságot. A következő nagy témakör pontosan a fizikai valóság végeességének vagy végtelenségének kérdése. A fizikai valósággal kapcsolatos végtelen két szinten is tárgyalható: a természetes és a teoretikus beállítódás körén belül. A természetes beállítódás, mely végső soron a teoretikus attitűdnek is alapjául szolgál, a fenomenológiai megközelítés számára is bizonyosfajta elsőbbséggel bír. A természetes beállítódáson belül a mennyiségi végtelen is megjelenhet, tehát a végtelen formális aspektusa is,⁵⁸⁶ de preteoretikus, praktikus attitűdön belül a végtelen mindenekelőtt és elsősorban a dolgok külső és belső horizontjaihoz kötődő alapvető és kiküszöbölhetetlen nyitottságon keresztül tárul föl.⁵⁸⁷ A teoretikus kísérletek, koncepciók, hipotézisek és eredmények azután ezekre a preteoretikus tapasztalatokra és eszmékre épülnek rá. Teoretikus szinten a kérdés az, hogy bizonyítható, s ha igen, miként, az *aktuális empirikus végtelen*. „Lefelé”, ami a *mikroszkopikus* tartományokat illeti, a valóság alighanem véges, vagyis véges paraméterekkel leírható alkotóelemekből épül

⁵⁸⁵ Pl. Husserl 1974, 1976a.

⁵⁸⁶ A véges számosságok szemléleti adottságával már Husserl is behatóan foglalkozott. (Vö.: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970). Ami preteoretikus és intuitív szinten a mennyiségi végtelen lenne az a *felmérhetetlen sokaság* tapasztalata. A mennyiségi végtelen szemléleti aspektusa szerintem a legplasztikusabban és talán a legszebben Kant fenségességfogalmában jelenik meg, mindenekelőtt a *matematikai fenségességben*, de a dinamikai fenségességnek is vannak jól látható, kézenfekvő mennyiségi vonatkozásai. Kant 1997: 166-187.

⁵⁸⁷ Ehhez ld. még: Tengelyi László: „Experience and Infinity in Kant and Husserl!”. In *Tijdschrift voor Filosofie*, DERDE KWARTAAL 67ste Jaarg., Nr. 3 (2005): 479-500.

fel a fizikai valóság egésze. Ezekre a paraméterekre utalnak a Planck-egységek.⁵⁸⁸ „Felfelé” – és mindenekelőtt *extenzív* tekintetben (a téridőbeli végtelenség tekintetében) – azonban a kérdés messzemenően nyitott. Erre egyfelől azt kell mondanunk, hogy bizonyos módon a kortárs kozmológia már ma is alkalmazza az aktuális végtelen fogalmát, konszenzusos módon; úgy, hogy abban a fizikusok többsége is egyetért, hogy ott aktuális végtelenről van szó: nevezetesen a *gravitációs szingularitás* esetében. A másik, ennél sokkal nyitottabb és problematikus terület az, hogy maga a fizikai valóság *extenzív* értelemben, a téridőbeli végtelenség értelmében, aktuálisan végtelen-e. A kérdésben a „trükk” az, hogy ezt a hipotézist ebben a formában meglehetősen komplikáltan lehetne csak empirikusan bizonyítani, pont azért, mert az aktuális *extenzív* fizikai végtelenség *per definitionem* túllépi bármely véges empirikus bizonyítási kísérlet kereteit. Bár indirekt bizonyítékokat talán lehet találni rá. Ez egy messzemenően nyitott terület, amely jelenleg a kozmológiai viták kereszttüzeiben áll, és pillanatnyilag nem lehet látni, hová fog fejlődni a diskurzus; hova vezetnek majd az újabb teoretikus és empirikus kutatási eredmények. Ez a kérdés mindenekelőtt az elméleti és empirikus kozmológia illetékességi területéhez tartozik; mindenesetre elvi, filozófiai megfontolások alapján én azokat a modelleket támogatom, amelyek a világ *extenzív* téridőbeli végtelenségét állítják.

A végtelen harmadik, még ennél is sokkal problematikusabb területe, illetve kérdéses vonatkozási pontja a pszichikum fenoménje, a tudat szférája. A potenciális végtelen számos (vagy inkább számtalan) különböző formában bukkan fel a tudati jelenségek birodalmában. De a kérdés végső soron éppen az lenne, hogy megjelenik-e a tudat terejében az aktuális végtelen. Nem csak úgy, hogy teszem azt, valamiféle indirekt módon sikerülne bizonyítani vagy legalábbis nagyon nagymértékben valószínűsíteni a téridőben végtelen (vagy végtelen számú partikuláris világot felölelő) világmindenség képzetét, ami a valószínűség rendkívül magas fokán implikálná azt is, hogy végtelen számú tudattal rendelkező lény létezik a világmindenségben. Tehát nem pusztán a tudattal rendelkező lények véges vagy végtelen számosságáról van szó. A kérdés az, hogy *van-e aktuálisan végtelen tudat*. Ebben a formában a kérdés egyaránt utalhat a lélek halhatatlanságának tradicionális problémájára (akár úgy is, hogy feltesszük, hogy a jelenleg létező tudatunk örök időktől fogva létezik, tehát egy „visszamenőleg hatályú” aktuális végtelenséget realizál, mint pl. a hinduizmusban vagy a buddhizmusban), vagy Isten, illetve egy isteni tudat (a buddhizmusban: Buddha-tudat) létezésének vagy lehetőségének a témájára. Úgy is felvethető a kérdés, hogy az aktuálisan létező tudatok között van-e valamiféle nem a fizikai kommunikáción (a tényleges fizikai

⁵⁸⁸ Bár az nem zárható ki, hogy ha több párhuzamos, aktuálisan létező világegyetem van, akkor egyes természeti állandók változnak a világok között, így pl. a Planck-állandó is.

érintkezést implikáló mechanizmusokon és közegen) alapuló *szerkezeti kapcsolat*, egyfajta belső kapcsolat; mely nem valamifajta misztikus és empirikusan, ténytudományosan bizonyíthatatlan spekulációkra támaszkodik, hanem tényleges, *a gyakorlatban és az empiriában is megmutatható következményekkel rendelkezik*.

Az Abszolút végtelen, melyet korábban is említettünk, mely Cantor munkásságának egyik súlypontját képezte, végső soron mindezeket a tartományokat felöleli és magában egyesíti – összhangban azzal, hogy Cantor is hangsúlyozta: az Abszolút végtelen nem matematikai fogalom (már csak ellentmondásos természete okán is), hanem inkább metafizikai és teológiai.⁵⁸⁹ Bradley Dowden nyomán ezt az Abszolút végtelent transzcendentális végtelennek is nevezhetjük. A végtelennek ez lenne az a végső formája, mely minden egyéb végtelenséget felölel. A fentebb tárgyalt témáknak megfelelően a jelen fejezet négy nagyobb egységre oszlik: 1) Matematikai végtelen, 2) Fizikai végtelen, 3) Pszichikai végtelen és 4) Az Abszolút végtelen.

3.1. Matematikai végtelen

A. A végtelenül kicsi

A végtelen fogalma a matematikában az ókori filozófiai és matematikai gondolkodás kezdeteihez nyúlik vissza. Legplasztikusabb formáját az ókorban Zénón paradoxonaiban nyerte el, és a problémával Arisztotelész is behatóan foglalkozott. Zénón paradoxonai (Akhilleusz és a teknősbéka, a nyíl-paradoxon stb.) a végtelen oszthatóság és a végtelenül kicsiny mennyiség fogalmait felé mutattak.⁵⁹⁰ Arisztotelésznel talán a legfontosabb különbségtétel e tekintetben a potenciális és aktuális végtelen közti kifejezett különbségtétel. Arisztotelész azt állítja, hogy a matematikusoknak leginkább a potenciális végtelen fogalmára van szükségük, az aktuális végtelent erős fenntartásokkal kezeli.⁵⁹¹ A végtelen ebben az időszakban, a matematikában, mindenekelőtt műveletek vég nélkül való ismételtőségét jelentette – a végtelen oszthatóságot, vagy azt, hogy valamit végtelenül kiegészíthetünk.

⁵⁸⁹ Ehhez: Mezei 2004a, Tengelyi 2014, Székely 2019.

⁵⁹⁰ Ehhez: Graham Oppy, Alan Hájek, Kenny Easwaran és Paolo Mancosu (a továbbiakban: Oppy et al.): "Infinity". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/infinity/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 22.). Ld. még: Nick Huggett: "Zeno's Paradoxes". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-zeno/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 22.).

⁵⁹¹ Arisztotelésznel mindenekelőtt: *Metafizika* 1066a-b, *Fizika* 206b-207b. Ld. Továbbá: Mezei 2004a. Ld. még: Theokritos Kouremenos: *Aristotle on Mathematical Infinity*. Doktori értekezés, 1995. Hyperlink: https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=osu1487930304685193&disposition=inline (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 22.).

Ebben, vagy közel ebben a formában kapcsolódott a végtelen fogalma a kor geometriai gondolkodásához – illetve ezen a módon volt jelen még később is, évszázadokon át, a végtelen a geometriai eszmefuttatásokban. A pont mint kiterjedés nélküli, tehát végtelenül kicsiny egység építi fel, végtelen számban, a vonalat. A sík vagy felület végtelen sok vonalra osztható fel, míg az alakzat vagy geometriai test végtelen sok síkra bontható. Az elvonatkoztató, idealizáló gondolkodás számára – legalábbis egyes platonizáló hajlamú, szimpátiájú matematikusoknál – a vonalban aktuálisan végtelen sok pont van, a síkban aktuálisan végtelen sok vonal és éppígy az alakzatban aktuálisan végtelen sok sík. Ezeket nem mi hozzuk létre a geometriai formákban és alakzatokban, hanem tőlünk függetlenül jelen vannak.

Ezek az elképzelések mindenekelőtt a „lefelé” megkonstruálható (a vonal, a sík, az alakzat elemi egysége), illetve végtelenül kiegészíthető és meghosszabbítható végtelen gondolata felé mutattak tovább.⁵⁹² Ezen elképzeléseket azután a 17. században dolgozták ki az infinitezimál-, valamint a differenciál- és integrálszámítás klasszikusai precízebb, matematikailag szakszerűbb és letisztultabb formában – mindenekelőtt Leibniz és Newton. Az ekkor, az újkorban megszülető modern koordináta geometria, és a vele együtt kibontakozó függvényanalízis a régebbi korok kísérleteinél sokkal kiterjedtebb, intímabb és szofisztikáltabb módon került kapcsolatba a matematikai végtelen fogalmával; a határértékszámítás különböző alkalmazási területei és módszerei, és ennek keretei között a differenciálás és integrálás révén is.

Ami itt, a 17. században kialakuló differenciál- és integrálszámítás kapcsán főként hangsúlyos, az a végtelenül kicsiny, infinitezimális mennyiségek koncepciója. A probléma az volt, hogy egy – a koordinátarendszerben is ábrázolható – függvény meredekségét kellett volna kiszámolni a differenciálszámítás révén; illetve, a differenciálszámítás megfordított műveletének is tekintett integrálszámítás esetében, a függvény alatti területet kellene meghatározni. Ez a differenciálszámítás esetében úgy történik, hogy a függvény minden egyes pontjához húzott érintő meredekségét kellene megadni minden egyes pontnál. Itt az eljárás az volna, hogy a függvény két pontja között húzunk szelőt, és a két pontot addig közelítjük egymáshoz, míg a szelő át nem megy érintőbe. Az integrálszámítás esetében pedig a függvény két pontja közé rajzolunk téglalapot, és annak területét számítjuk ki, majd az egyes téglalapok területeit összegezzük. Valamint, az integrálásnál, a két pont közti távolságot csökkentjük folyamatosan, amikor kiszámítjuk a görbe által lefedett terület egészét, úgy, hogy az egyre „vékonyabb” téglalapok végül „becsípjék” a görbe alatti terület pontos tartományát.

⁵⁹² Különösen a végtelennek ez a koncepciója többször, visszatérően felbukkan Euklidész *Elemek* c. munkájában. *Elemek*. Budapest: Gondolat kiadó, 1983. Fordította: Mayer Gyula.

A problémát – teoretikus és technikai (matematikai módszertani) tekintetben – másképp oldotta meg Leibniz és Newton. Leibniz egy függvény (pl. $f(x) = x^2$) deriválását úgy oldotta meg, hogy a művelet elvégzése közben képződő infinitezimális, azaz végtelenül kicsiny mennyiségeket elhagyhatónak mondta, és ezzel a teoretikus gesztussal vagy kiegészítéssel ki is hozható mindenkor a pontos eredmény. Hegel később kritizálta Leibniz megközelítését, és ezt írta: „Főképpen ez az elhanyagolás az, amely ebben a számításban, bár kényelmessége nyereség számba megy, a pontatlanságnak és műveletei kifejezett helytelenségének látszatát kelti”.⁵⁹³ Newton egy másik módon közelítette meg a kérdést: nála a görbe nem más, mint egy pont meghatározott sebességű mozgása. A görbe érintője a *pillanatnyi sebesség*, melyet úgy kapunk meg, hogy *azt az időt*, melynek során a pont eljut A-ból B-be, a nullához közelítjük. A differenciális mennyiséget Newton *fluxiónak* nevezi. Newtonnál tehát nem egy végtelen kis mennyiségről van szó, mint Leibniznél, mely a számítás során elhagyható, hanem a folyamatos mozgás által generált mennyiségről van szó. Hegelhez a differenciális kalkulus Newton-féle meghatározása közelebb áll, mint a leibnizi, és ezt írja: „A gondolat nem határozható meg helyesebben, mint ahogy *Newton tette*”.⁵⁹⁴ Igaz, Hegel számára még a differenciális kalkulus Newton által adott meghatározása sem eléggé elvont és fogalmi. A folyamatos mozgásban eltűnő mennyiség newtoni fogalma Hegel szerint a *rossz végtelen* irányába mutat.

A *jó végtelen* a differenciálhányados megfelelő, Hegel szerint kellően elvont és precíz elemzésében egy minőségi mozzanat felmutatása volna a dx/dy differenciálhányados tagjainak egymáshoz való viszonyában. Hegel szerint egyfelől ennek a hányadosnak a tagjai csak egymáshoz való viszonyukban léteznek ebben a formában. Viszonyuk a hányados tagjaiként nem pusztán mennyiségi, hanem Hegel szerint minőségi viszony. A differenciálhányados, ha megfelelően ragadjuk meg – mondja Hegel – véges és végtelen szintézise. Az eltűnő mennyiség helyesen értelmezve magának a mennyiségnek a dialektikus természetét mutatja meg, a differenciálszámítás keretei között: azt, hogy hogyan megy át a lét semmibe és a semmi a létbe, vagyis magát a levést, az alakulást vagy létrejövést teszi láthatóvá. Ez az *átmenet* – a létből a semmibe és a semmiből a létbe – az, ami Hegelnél a jó végtelennek felel meg, illetve amit Czétány György Hegelnek a differenciális kalkulusról alkotott értelmezése kapcsán immanens végtelennek nevez.⁵⁹⁵

A differenciál- és integrálszámítás a *változás* matematikai megjelenítését nyújtják. Bennük és általában a határérték, illetve az infinitezimális kiszámításában is jelen van a végtelen kicsiny

⁵⁹³ Hegel 1979a: 233.

⁵⁹⁴ Hegel 1979a: 230. Ld. még: Czétány 2014: 140skk.

⁵⁹⁵ Hegel 1979a: 229sk. Czétány 2014.

mennyiségek alapvető koncepciója. Ez a fenomenológia számára irányadónak számító szemléletiség szempontjából szintén határátlépésekre kényszerít, de ezek szükségszerű határátlépések. A szemléletben itt úgyszólván „befelé”, a szemléleti mezőt alkotó részekben, jelennek meg olyan szemléleti szerkezeti utalások és tendenciák, melyek az egzakt leírásokra, a precíz formalizálásra vállalkozó elméletalkotókat konstrukciókra kényszeríti; hogy matematikai eszközökkel konstruálják meg a *végtelenül kicsit*, mint ami a szemléleti mező immanens szerkezetének, illetve a szemléleti mező változásainak immanens szerkezetéhez elengedhetetlenül szükséges magyarázó tényező. Ez a konkrét példa is azt mutatja, hogy a tapasztalat mozgásának a *konstrukció* immanens és szükségszerű mozzanata.⁵⁹⁶ A differenciál- és integrálszámítás – mely elfogadja és érvényesíti a végtelenül kicsiny mennyiségek eszméjét – csak ennek a mozzanatnak, illetve mozgásnak a teoretikusan és technikailag kiművelt és elmélyített formája.⁵⁹⁷

A 19. században azután Augustin Cauchy és Karl Weierstrass kiküszöbölték a differenciális kalkulusból az infinitezimális mennyiség koncepcióját a határérték fogalma révén.⁵⁹⁸ A differenciális kalkulus eredménye nem más, mint a függvény határértéke. Karl Weierstrass értelmezésében a végtelen a műveletben nem több, mint pusztán illúzió, és ezt az illúziót szerette volna a matematikából egyszer s mindenkorra száműzni. **Weierstrass-nál csupán egy végtelen sorozat határértéke rendelkezik tényleges értelemmel. A határérték, mint valamely véges valós szám, amely felé a sorozat közelít, a dx/dy differenciálhányados véges, konkrét reprezentációja.** Ebben a reprezentációban – Weierstrass szerint – a végtelen nem több pusztán illúzió.⁵⁹⁹ Cauchy és Weierstrass munkája azonban nem vetett véget az infinitezimális „karrierjének”. Azután is, hogy a differenciális kalkulusból az infinitezimális elítélődött, a

⁵⁹⁶ Ahogy Natorp fogalmazott: „A »tapasztalat« maga konstrukció”. Vö.: Marosán 2020a: 342.

⁵⁹⁷ A differenciális kalkulus mint transzcendentális filozófiai elv képzetéhez Salomon Maimonnál és Hermann Cohennél ld.: Czétány 2022. Salomon Maimon Kant transzcendentális analitikáját Newton és Leibniz (de főként Leibniz) differenciális kalkulusa felől közelíti meg. Maimonnál az infinitezimális az értelem határfogalma: *noumenon*. Hermann Cohennél olyan transzcendentális elv, amely összekapcsolja a matematikát a természettudománnyal. (Czétány: „A kalkulus alapozza meg [Cohennél – M.B.P.] a matematika és a természettudomány kapcsolatát és így a tapasztalat konstrukcióját”).

⁵⁹⁸ Meg kell ezen a helyen jegyezni, hogy a 18. században már George Berkeley is támadta az infinitezimális, a végtelenül kicsiny mennyiség gondolatát – részben pontosan John Locke vonatkozó megfontolásaiból kiindulva. Berkeley érveléseinek sarokpontját a potenciális és aktuális végtelen közti különbségtétel képezte. Úgy érvelt, hogy abból, hogy egy szakaszt végtelenül feloszthatunk, nem következik az, hogy létezik-e a végtelenül kicsiny mennyiség, illetve, hogy ahhoz bármikor is eljuthatnánk. Ezt mondja: mindannyian jobban járnánk, ha „nem restellnénk végre megtanulni Locke úrtól, mi a különbség a végtelenség és a végtelen között” (501.o.). (A „végtelenség” itt a potenciális, míg a „végtelen” az aktuális végtelenre utal). Vö.: „A végtelenekről” (1707) (495-501.o.); „Az analizáló” (1734) (503-560.o.). Berkeley 1985.

⁵⁹⁹ Czétány 2014: 143sk. Vö. még: Deleuze: *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968: 228sk.

differenciális kalkuluson kívül a geometriában és a matematika más területein továbbra is megmaradt, mind a mai napig, és továbbra is nélkülözhetetlen szerepet tölt be.⁶⁰⁰

*

B. A végtelenül nagy

A matematikai végtelen tulajdonképpeni fogalmát és területét azonban Georg Cantor tárta fel; a modern halmazelmélet megalapozásában való részvételével együtt, illetve ennek során. Bármekkora viták öveztek is a végtelen cantori fogalmát annak első megfogalmazásától kezdve egészen napjainkig,⁶⁰¹ vitathatatlanak tűnik számomra, hogy mindennel együtt a matematika egy érvényes, saját jogokkal rendelkező, és a valóság objektív tulajdonságaira referáló területéről van szó, illetve Cantornak egy ilyen területhez sikerült eljutnia.

Az aktuális végtelen mint végtelen nagyság koncepciója persze nem Cantorral kezdődik. A fejezet bevezetésében láttuk, hogy a gondolat bizonyos formában felmerül már Arisztotelésznél is. De az aktuális végtelenről való gondolkodás jelen van az Arisztotelész és a Cantor közti időben is; az antikvitástól kezdve a középkoron át az egész modernitásban megvolt bizonyos formában. A végtelen nagyság gondolatát megtaláljuk az ókorban pl. Plótinusznál,⁶⁰² a középkori teológia és metafizika Isten-fogalmában, pl. hangsúlyosan Canterbury Szent Anzelmnél, Aquinói Szent Tamásnál, de a német misztika klasszikus szerzőinél is, pl. Eckhart Mesternél és Nicolaus Cusannusnál is.⁶⁰³ Aquinói Szent Tamásnál még a világ örökkévalóságának lehetőségére vonatkozó eszmefuttatásokkal is találkozunk.⁶⁰⁴ Azután az újkori gondolkodás történetén is végigvonul az aktuális végtelen koncepciója, a középkori teológiai és metafizikai tradíció egyfajta folytatásaként, az abszolút végtelen isteni hatóképesség, nagyság, bölcsesség stb. teoretikus, spekulatív kifejtéseiben – többek között Descartes-nál, Spinozánál, Leibniznél. A nyugati szellemi hagyományt tehát egyáltalán nem jellemezte olyan „horror infini”, „rettegés a végtelentől”, amelyet némelyek feltételeznek róla. Az Istenről, illetve a szellemi valóságról való gondolkodásban nagyon is ott volt az aktuális végtelen képzelet; még ha ezt a képzetet a matematikán belül inkább kerülték.⁶⁰⁵ Azonban,

⁶⁰⁰ Oppy et al. 2021, Dowden 2013.

⁶⁰¹ Egy friss elemzésért ld.: Natalie Wolchover: “How Many Numbers Exist? Infinity Proof Moves Math Closer to an Answer”. In *Quantamagazine*, 2021. július 15. Hyperlink: <https://www.quantamagazine.org/how-many-numbers-exist-infinity-proof-moves-math-closer-to-an-answer-20210715/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 21).

⁶⁰² Vö.: Leo Sweeney: “Infinity in Plotinus”. In *Gregorianum*, 1957, Vol. 38, No. 3: 515-535.

⁶⁰³ Czétány 2014, Tengelyi 2014: 474-483.

⁶⁰⁴ Ami szintén egy nagyon komoly, az ókorba visszanyúló középkori diskurzuson alapul, illetve egy ilyen diskurzus egyik hangsúlyos, nagy visszhangot kiváltó darabja. Aquinói Szent Tamás: *A világ örökkévalóságáról*. Budapest: József Műhely, 1998. Fordította: Borbély Gábor. Ld. még ehhez: Geréby György: „A világ örökkévalósága Aquinói Szent Tamásnál”. In i.m. 47-111.

⁶⁰⁵ Ehhez: Tengelyi 2014: 474skk.

jegyezzük meg itt, az isteni aktuális végtelen gondolatának is voltak bizonyos nyilvánvaló, kézenfekvő formális-mennyiségi implikációi – amennyiben a végessel és a véges mennyiségekkel való, akár negatív, időnként a negatív teológia eszközeivel operáló, akár indirekt összehasonlításokat is lehetővé tett.

Cantor előtt Kant az aktuális végtelen gondolatát mint végtelen, lezárt összesség képzetét egy problematikus fogalomnak ítélte, és a tiszta ész, illetve a legitim, megalapozott tudhatóság határain kívül helyezte.⁶⁰⁶ Cantor részben ezt a kanti felfogást szerette volna revideálni, és megpróbálta az aktuális végtelen képzetét visszahelyezni a jogaiba; illetve – ahogy ő saját tevékenységét értette – első ízben kívánt volna egzakt matematikai megalapozást és kifejtést adni az aktuális végtelennek. Arra törekedett, hogy kidolgozza a végtelenek egzakt matematikai elméletét.⁶⁰⁷

Cantor halmazelméletének és a végtelenek általa alkotott matematikai koncepciójának vannak bizonyos nagyon világos szemléleti vonatkozásai is, melyek mindenekelőtt a számosság és a megszámlálhatóság, illetve az ekvivalencia fogalmaival állnak szoros összefüggésben. Cantor szerint két halmaz akkor ekvivalens, illetve azonos számosságú, ha *elemei kölcsönösen megfeleltethetők egymásnak*. Gondoljunk két kosár gyümölcsre: az egyikben alma, a másikban körte van. A két kosár akkor azonos számosságú, ha minden almának megfeleltethető egy és csak egy körte a másik kosárból, és viszont. A véges halmazok így egyetlen részhalmazukkal sem ekvivalensek. A végtelen halmazoknak viszont vannak olyan részhalmazaik, amelyekkel ekvivalensek. Így pl. a természetes számok halmaza ekvivalens pl. a páros számok halmazával, illetve pl. a prímszámok halmazával is – vagyis ezen halmazok között kölcsönösen egyértelmű megfelelés lehetséges. Ezen halmazok elemei közül mindegyiknek megfeleltethető egy és csak egy elem a másik halmazból.⁶⁰⁸ Ugyanígy a racionális számok halmaza is azonos számosságúnak bizonyult a természetes számok halmazával.⁶⁰⁹

A meglepetések sora a valós számok számosságának vizsgálatával kezdődött Cantornál. Arról ugyanis kiderült, hogy az igenis nagyobb számosságú, mint pl. a természetes számok halmaza, azaz van legalább egy olyan eleme, melynek biztosan nincs megfelelője a természetes számok halmazában. Ezt a híressé vált átlósmetszés eljárásával bizonyította. Vagyis felírta a 0

⁶⁰⁶ Kant 2009: 366-371 (B 454-461). I.m. 370. „A végtelenség igazi (transzcendentális) fogalma abban áll, hogy egy mennyiség megmérése során az egység szukcesszív szintézise.” Az idézett mondathoz fűzött lábjegyzetben Kant ezt mondja: „Ily módon a végtelen valamilyen adott egység olyan sokaságát foglalja magában, mely minden számnál nagyobb, ez a végtelen matematikai fogalma”. Ehhez ld.: Székely 2019.

⁶⁰⁷ Cantor és Kant elképzeléseinek összefüggéseiről ld.: Tengelyi 2014, Székely 2019, Komorjai: „A metafizika és a végtelen”. (Ez utóbbi tanulmány: In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2019: 70-87).

⁶⁰⁸ Vö. Sain Márton: *Nincs királyi út! Matematikatörténet*. Budapest: Gondolat kiadó, 1986: 770.

⁶⁰⁹ I.m. 770sk.

és 1 közötti valós számokat irracionális, végtelen nem szakaszos tizedestörtek alakjában, és megmutatta, hogy a sorozatnak van legalább egy olyan eleme, mely nem feleltethető meg a természetes számok egyetlen elemének sem. Tételezzük fel ugyanis, hogy – elméletben legalábbis – felírtuk az összes 0 és 1 közötti valós számot (legalábbis az irracionális végtelen, nem szakaszos tizedestörteket), és kölcsönösen egyértelmű megfelelést végzünk a természetes számok halmaza és az ily módon felírt valamennyi valós szám között. Ezután a felírt valós számok táblázatában jelöljük ki egy irracionális tizedes törtet úgy, hogy a táblázatban átlósan lefelé haladunk. Tehát vesszük a nullát, és a tizedes vessző után írjuk az első szám tizedes vessző utáni első jegyét, majd a második szám tizedes vessző utáni második jegyét, stb. Valahogy így:

0,132649287231...
 0,144596783492...
 0,024768142673...
 0,324512874697...
 0,892376107551...
 0,010958273924... Stb.

Ezzel, ahogy az átlós metszéssel „végeztünk” (ismét csak egy ideális operációról van szó), kapunk egy további végtelen, nem szakaszos tizedes törtet: 0,144578... stb. Ennek vajon van-e megfelelője a természetes számok halmazában? Azt mondhatnánk, miért is ne, megfeleltetjük valamelyik természetes számnak. Csak hogy elvégezzünk egy további műveletet: ebben a számban minden, a tizedes vessző utáni számhoz hozzáadunk egyet, és a kilenceseket nullára cseréljük. Ekkor kapunk egy új számot, amelynek biztosan nem lesz megfelelője a természetes számok halmazán. Hiszen az előbb már elvégeztünk egy kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés, és kimondtuk: a 0 és 1 közötti valós számok mindegyik kölcsönösen és egyértelmű módon megfelelt a természetes számok halmazának minden egyes elemének és csak egy elemnek. Azonban ennek az új számnak biztos nincs megfelelője a korábban felírt táblázatban, hiszen az első számtól különbözni fog a tizedes vessző utáni első, a másodiktól a második stb. számban. Kaptunk tehát egy többletet, amelynek – Cantor szerint – egészen biztosan nincs megfelelője a természetes számok halmazán, tehát amivel bizonyítható, hogy a valós számok többen vannak, mint a természetes számok.⁶¹⁰ Korábbi hasonlatunkhoz visszatérve: kiderül, hogy az almáskosárban hirtelen lett egy újabb alma, melynek nincs párja a körtéskosárban.

⁶¹⁰ Vö. pl. Sain 1986: 770sk. Szabó 2005: 59skk, Penrose 1993: 104-107.

Cantor a valós számok végtelenségét *kontinuumszámosságúnak* mondta, azért, mivel felfogása szerint e halmaz minden egyes eleme kölcsönösen és egyértelmű módon megfeleltethető egy folytonos vonal, pl. a számegyenes minden egyes elemének.⁶¹¹ A kérdés, hogy a kontinuumszámosságnál, a valós számok halmazának immáron – a korábbi értelemben véve – nem megszámlálható számosságánál, van-e nagyobb számosságú halmaz. Cantor szerint erre a kérdésre is igen a válasz. Megmutatta, vagy megpróbálta megmutatni, hogy egy végtelen, adott esetben nem megszámlálható elemű halmaz *hatványhalmazának* számossága nagyobb az eredeti halmaz számosságánál. A hatványhalmaz Cantornál az eredeti halmaz összes részhalmazából alkotott újabb halmaz. Egy hatványhalmaz képzését Sain Márton a következőképpen rekonstruálja: „Rendre növelve a halmazok elemeinek a számát, írjuk az első sorba a halmazt (H_n), és vele egy sorba, a második oszlopba pedig a részhalmazok halmazát, a hatványhalmazt (H_{nh}). Az üres halmaz (0) minden halmaz részhalmaza, és minden halmaz önmagának is a részhalmaza lévén:

$$\begin{array}{ll}
 H_0 = 0 & H_{0h} = \{0\} \\
 H_1 = \{1\} & H_{1h} = \{0, \{1\}\} \\
 H_2 = \{1,2\} & H_{2h} = \{0, \{1\}, \{2\}, \{1,2\}\} \\
 H_3 = \{1, 2, 3\} & H_{3h} = \{0, \{1\}, \{2\}, \{3\}, \{1,2\}, \{2,3\}, \{1,3\}, \{1,2,3\}\} \\
 \dots & \dots
 \end{array}$$

A felsorolás mutatja, és teljes indukcióval igazolható, hogy az n elemű H_n halmaz H_{nh} hatványhalmazának 2^n eleme van, és így jogos a hatványhalmaz elnevezés”.⁶¹²

Cantor szerint tehát aktuális végtelen és aktuális végtelen között mennyiségi, hovatovább nagyságrendi különbség lehet és van is. A végteleneket aleffal (\aleph) jelölte, és a legkisebb megszámlálható végtelenre alef nullával (\aleph_0) hivatkozott. Az ennél egy nagyságrenddel nagyobb lenne az alef egyes (\aleph_1), a következő az alef kettes (\aleph_2), és így tovább. Cantor szerint a végtelenek sorba és hierarchiába rendezhetők nagyság szerint. Úgy gondolta, hogy végtelen – gyaníthatóan *kontinuus*, azaz megszámlálhatatlanul végtelen – számú végtelen halmaz, illetve sokaság létezik.⁶¹³ Az előbb említett három végtelenen túl (megszámlálható, kontinuum és hatványozott) Cantor egy negyedik típusú végtelent is megkülönböztetett: az omega (Ω)

⁶¹¹ Sain 1986: 771.

⁶¹² Sain 1986: 772.

⁶¹³ A terminológiához: „Cantor [...] felismeri: nem minden sokaság halmaz, vannak olyan sokaságok, amelyek nem kezelhetők egyetlen objektumként (ezeket *inkonzisztens sokaságoknak* nevezi).” Máté András: „A logika és a matematika filozófiája Russell és Frege után”. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai kiadó, 2007: 1291.

végtelet, amely magában foglal minden más végtelet. Az Ω -végtelet azonban paradox, ellentmondásos fogalomnak bizonyult, ezért Cantor kívül helyezte a matematika körén.

Az Ω -végtelet paradox természetét fejezi ki a közkeletűen Cantor-paradoxonként emlegetett matematikai elképzelés. Az Ω -végtelet tehát Cantornál az Abszolút végtelet megfelelője volna. Csakhogy a legnagyobb számosságú halmaz (ez lenne az Ω -halmaz) több részhalmaza van, mint eleme, vagyis Ω -halmaz számossága nem lehet a legnagyobb számosság. Cantor ezért az Ω -végtelet inkonzisztens végteletnek, illetve inkonzisztens számosságnak is mondja; és azt állítja, hogy kívül esik a matematikán; inkább a teológia és a metafizika illetékességi körébe tartozik. Cantor az Ω -halmaz aktuális (és szerinte minden szempontból felmérhetetlen) végteletenségét Isten végteletenségével kapcsolta össze. Ezt a paradoxont azonban a 20. században a Neumann–Bernays–Gödel-féle halmazelmélet viszonylag kezelhetővé tette, mondhatni „megszelídítette”, amennyiben ezt a legnagyobb sokaságot nem halmaznak, hanem osztálynak tekintette. Ebben a keretben a halmazok olyan osztályok, melyek más, magasabb osztályok elemei lehetnek; azokat az osztályokat pedig, amelyek nem halmazok és nem is lehetnek halmazok, *valódi osztályoknak* nevezik. Itt a *konzisztens sokaságoknak* a halmazok, az *inkonzisztens sokaságoknak* pedig a valódi osztályok felelnek meg.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a végteletnek Cantor-féle matematikai elméletét, majd az ebből kibontakozó 20-21. századi kísérleteket, melyek kiegészítésekkel, alapvető korrekciókkal bár, de ilyen vagy olyan módon elfogadták az aktuális végtelet matematikai koncepcióját és tematizálhatóságát nem fogadta el mindenki. Cantor korában az aktuális végtelet eszméjét többen élesen elutasították, Cantort olyan szenvedélyes kritikák érték, és annyian emeltek szót indulatosan ellene, hogy a bírálatok száma és hevesége, az elismerés szembeötlő és szinte általános hiánya a matematikus testi és szellemi egészségét egyaránt kikezdte.⁶¹⁴ A matematikusok jelentős része, köztük pl. Henri Poincaré, egyszerűen tagadta az aktuális végtelet létezését. Cantor eljárását a 20. században többek között különösen az intuicionista iskola⁶¹⁵ tagjai (pl. Luitzen Egbertus Jan *Brouwer*) elutasították. Wittgenstein is azok közé tartozott például, akik rendkívül hevesen és indulatosan támadták az aktuális végtelet

⁶¹⁴ Sain 1986: 776sk. „Cantor legnagyobb ellenfele régi mestere, Leopold Kronecker (1823-1891) volt, akinek elismerését talán a leginkább szerette volna kivívni. Kronecker számára, aki az egész matematikát a természetes számok aritmetikájára igyekezett alapozni (»Az egész számokat a Jóisten teremtette, minden más emberi mű«), botránykő volt az aktuális végtelet matematikai elismerése. 1891-ben Cantort nyilvánosan az ifjúság megrontójának nevezte”. „A felfedezett igazságaiban sohasem kételkedő Cantort az el nem ismerés az örületbe kergette, annak ellenére, hogy voltak megértő barátai is. Dedekind, ha nem is tudta mindig követni, de mellette állt”.

⁶¹⁵ Máté 2007: 1297. „Az intuicionizmus szerint sem a matematika objektumai, sem a matematikai bizonyítások nem léteznek a matematikustól függetlenül, hanem a (kanti értelemben) tiszta szemléletben végrehajtott konstrukciók”.

gondolatát általában, és speciálisan annak cantori kifejtését. Wittgenstein szerint az aktuális végtelen – és annak minden bizonyítása – nem más, mint annak eredménye, hogy nem bánunk elég körültekintően a nyelvvel.⁶¹⁶ Nyelvünk, mondja Wittgenstein, mintegy elvarázsol bennünket, avagy a bolondját járhatja velünk. Mindezen kritikák szerint az egyedül jogosult végtelen-fogalom a potenciális végtelen; bizonyos konstrukciók (pl. összeadás) vég nélküli folytathatósága.⁶¹⁷

Úgy vélem, az aktuális végtelen gondolatát mind a mai napig érő kritikák nem teszik lehetetlenné, illetve nem veszik elejét annak, hogy erről a problémáról speciálisan a fenomenológia kontextusában legitim módon beszélhessünk. Úgy gondolom tehát, hogy az aktuális végtelen eszméjének megvan a maga jól körülhatárolható, fenomenológiailag igazolható és érvényes értelme. Egyfelől azt kell hangsúlyoznunk, hogy ha elfogadunk bizonyos premisszákat, amelyeket részben Cantor fogalmazott meg, részben a modern halmazelmélet azon képviselői – mind a mai napig – akik megengedik vagy elfogadják, hogy az aktuális végtelenről, illetve annak bizonyos formáiról, fokozatairól beszéljünk legalább szimbolikus formában, akkor ezekből a premisszákból, axiómákból, matematikailag igenis értelmes következmények, konstrukciók származnak. Másfelől ezen a ponton pozitívan kapcsolódhatunk Székely Lászlóhoz is, aki – egyébként alapvetően az aktuális végtelen kritikusával egyetértve – a különböző matematikai konstrukciók eltérő *tulajdonságairól* beszél ebben az összefüggésben. Így szerinte mind filozófiailag, mind matematikailag legitim értelemben beszélhetünk alef, illetve kontinuum *tulajdonságú* halmazokról, illetve az ezen halmazokra vonatkozó, meghatározott *tulajdonságokkal* rendelkező műveletekről.⁶¹⁸ Székely továbbá arról is beszél, hogy végső soron bizonyos joggal beszélhetünk a végtelen *szimbolizálásáról*.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Ehhez: Székely László: „A matematikai és a metafizikai végtelen Georg Cantornál, Ludwig Wittgensteinnél és Tengelyi Lászlónál, és a matematikai végtelen »valódi paradoxona«”. In Kovács Gábor (szerk.): *Working Papers in Philosophy*, 2018/2. Hyperlink: https://fi.abtk.hu/images/Working_papers/2018_02_szekely_laszlo_a_matematikai_es_a_metafizikai_vegtelen.pdf (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 25.). Uő. 2019. Uő.: „Miért nincs végtelen, csak határtalan a matematikában – avagy hogyan békíthető meg egy forradalom? Érvék Wittgenstein érvei mellett”. In *Magyar Tudomány* 2020/11: 1495-1508.

⁶¹⁷ Ebben a vonatkozásban ki kell még emelnünk Marc Richir egy 1986-os cikkét, amelyben platonisták és intuicionisták közti, a végtelen kérdéséről folyó vitát elemezve arra próbált rámutatni, hogy ebben az esetben, a végtelen problémájának az összefüggésében, egy kanti típusú antinómiáról van szó; és szerinte – Richir szerint – platonisták és intuicionisták, egyaránt *hamis előfeltevéseket* osztanak. Vö. Richir: “Une antinomie quasi-kantienne dans la théorie cantorienne des ensembles”. In *Études phénoménologiques N°3 : Phénoménologie et sciences exactes*, Ousia, Bruxelles, 1986: 83-115. Ehhez még ld.: Szabó 2005: 61skk.

⁶¹⁸ Székely 2019: 111sk.

⁶¹⁹ Székely 2019: 123. „A szimbolizálás fogalmával megfordul a matematikai elmélet és a filozófia viszonya: a matematikai elmélet filozófiai jelentőségének redukálása helyett a matematikai végesekhez kapcsolódó végtelenképzetek filozófiai elemzésén keresztül a metafizika mintegy filozófiailag részlegesen „igazolhatja”, visszaállíthatja korlátozott jogaiba a wittgensteini kritika által maradéktalanul megsemmisíteni kívánt cantori

Én ezekhez a gondolatokhoz szeretnék csatlakozni, illetve ezen elképzeléseket szeretném sajátosan fenomenológiai keretek közé illeszteni. A végtelen szempontjából mindenekelőtt Husserl konstitúciós elméletére szeretnék támaszkodni. Husserl, mint már korábban többször is utaltam rá, az ideális tárgyakat a tudat által konstituáltaknak írja le. Mint a második Logikai vizsgálódás már régebben is idézett 7. paragrafusában mondja, az általános sem az elmén belül, sem az elmén kívül nem létezik *reálisan*. Az általánosnak – és Husserl szerint a matematika tárgyai, összefüggései és törvényei is ide tartoznak – csak a tudat konstituáló munkájával összefüggésben van *ideális léte*.⁶²⁰ Ez azt jelenti, hogy a matematika tárgyai és összefüggései nem pusztán pszichológiai létezők, mentális entitások – ez az álláspont pszichologizmus volna, amit az érett Husserl mindvégig hevesen kritizált és a lehető leghatározottabban elutasított. Úgy vélte, a tudat az ideális konstitúciója során egy tőle független, objektív létszférával találkozik, melynek elemeit, szerkezetét, törvényeit és összefüggéseit nem ő teremti, hanem csak *feltárja*. Ez a létszféra mégis valamiképpen a tudattal összefüggésben áll fenn.

Az ideális konstitúciója Husserlnél részben a reális világ ideális formájára vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy természetesen vannak reális mennyiségi viszonyok az empirikus világon belül, amelynek vannak ideális, illetve ideálisan megragadható vonatkozásai. Ez azt jelenti, hogy pl. egy almakupac számszerű viszonyai megragadhatóak egy ideális szám formájában. Ugyanígy – mennyiségi tekintetben is – a reális világnak megvan a maga ideális formája. Amennyiben feltételezzük, hogy a reális világ végtelen, akkor annak végtelensége egy ideális, aktuális végtelen formájában ragadható meg, vagy legalábbis szimbolikus formában ilyen módon hivatkozhatunk rá. Az *utalásstruktúra*, mely a világban újabb és újabb horizontokra utal, lehetővé teszi egy ilyen végtelen megkonstruálását; legalábbis azt, hogy egy ilyen végtelenre, mint a matematikai konstrukciók ideális *konstruktumára*, szimbolikus és indirekt formában referáljunk.

Ha a reális világot végső soron valamilyen módon végtelennek fogjuk fel (az atomok végtelen sokasága, a térbeli végtelenség módján), akkor ez értelmesebben csak úgy gondolható el, hogy a sokaságra vonatkozó számláló műveleteknek ténylegesen soha nem érhetünk a végére. A hagyományos felosztásban ez a potenciális végtelennek felelne meg. *Szigorú értelemben – és különösen egy reális sokaság esetében – potenciális végtelen csak ott van, ahol van aktuális*

elméletet: azt egy olyan, minden tekintetben csak végesekről szóló leírásként jelenítheti meg, amelynek végtelennek nevezett, de valójában véges elemei (a transzfinit rendszámok és számosságok lezáratlan sorozata, valamint a nekik megfelelő halmazok) éppen a matematika számára megragadhatatlan, mindörökre azon kívül maradó végtelent szimbolizálják.”

⁶²⁰ Husserl matematikaelméletéről folytatott levélváltásunk során Máté András ezt az álláspontot „transzcendentális platonizmusnak” nevezte.

végtelen is. Csak akkor nem érhetünk ténylegesen, *in actu* ennek a végtelenségnek, illetve a rá irányuló számlálásnak a végére, ha ez az összesség ténylegesen, *aktuálisan* is végtelen, tőlünk függetlenül. Egy véges lény *per definitionem* nem tudna egy végtelen felsorolás végére érni – *mert véges*. Amennyiben viszont egy felsorolható vagy megszámlálható sokaságban valóban (*in actu*) végtelen sok elem van, akkor egy *végtelen elme* ilyenként is tudná megragadni, és csak egy végtelen elme.⁶²¹

Ami azokat a magasabb fokú végtelenségeket illeti, melyekről Cantor és később az ő követői, illetve az aktuális mennyiségi végtelen gondolatát, valamint az aktuális végtelen közti fokozati különbségeket elfogadó matematikusok beszéltek, ezek, amennyiben túllépnek a reális világ feltételezett reális, de ideális módon jelölhető, hivatkozható végtelenségén, pusztán ideális konstrukciók, melyek pusztán ideális, illetve fiktív világok struktúrájára utalnak.

Amennyiben *az emberi tapasztalat formális, mennyiségi oldaláról van szó*, ott is jelen vannak – ha szabad így mondanunk – a végtelen nyomai. Bizonyos értelemben a végtelenre *emberi szemlélet* is vonatkozhat. Vonatkozó elemzéseiben Tengelyi a husserli kategóriális szemlélet fogalmát hívja segítségül, megmutatni, hogy hogyan képes az ember egy *eszmét*, a jelen esetben a *végtelen eszméjét*, ténylegesen szemlélni, amikor egy dolog végtelen megjelenéshorizontjait tapasztalja.⁶²² A tapasztalat lényegi *inadekvátsága* (mindig van valami többlet, van valami túlnani) szintén egy olyan, eredeti módon megragadható utaláskarakterrel rendelkezik, mely a végtelen irányába mutat.

Ha ebbe az irányba haladunk, fenomenológiailag a végtelen ideája nagyon is jól alkalmazható az emberi tapasztalat – illetve általában minden tapasztalat – alapvető működésének és szerkezetének a megértéséhez. Merleau-Ponty-monográfiájában Szabó Zsigmond többek között az időtudat kontextusában használja fel, az időtudat jellemzésére a végtelen (és speciálisan a cantori végtelen) paradox, inkonzisztens és önreferenciális jellegét; arra, hogy érzékeltesse és szemléletessé tegye, miképpen jönnek létre új sokaságok és differenciák az idő tapasztalatában. Bizonyos értelemben: hogyan teszi magát végtelenné az idő tapasztalata.⁶²³ Hasonlóképpen Komorjai László a nem-jólfundált halmazok Peter Aczél által

⁶²¹ Kantnál a magában való dolog szemléletére képes Intellectus Archetypus. Illetve Husserlnél időről-időre megjelenik Isten mint végtelen elme, végtelen intellektus – végtelen szemlélettel.

⁶²² Tengelyi 2014: 534-543. Vö. még: Komorjai 2019.

⁶²³ Szabó 2005: 58-64. Közelebbről: 63sk. „Minden átlós eljárás, kedve Cantor tételének bizonyításával, egy ilyen önreferens paradoxont használ fel. Berry példájában azonban még az aktuális végtelent sem kell előfeltételeznünk. Elég a természetes számok potenciálisan végtelen sorozatát alapul vennünk, és máris megalkothatjuk a keletkező, differenciálódó és ezért egyesíthetetlen sokaság képzetét.

Az idő pedig ennek a megjelenésnek, keletkezésnek az ideje. Nem egy rögzített és változatlan ritmusra vonatkoztatott változás, hanem saját ritmusát folyamatosan módosító, valós idejű keletkezés. Nem összehasonlított, vonatkoztatott, hanem ténylegesen megvalósuló, vagyis »valós idejű« tartam”.

kidolgozott koncepciójával próbálja meg leírni a tapasztalat bizonyos pontokon kifejezetten paradox, önreferenciális és inadekvát jellegét.⁶²⁴ Fenomenológiai szempontból a végtelen redukálhatatlanság a jelenségmezőkben és –horizontokban fellépő, kiküszöbölhetetlen utalásstruktúrákban gyökeredzik; a végtelenekben rejlő fokozati különbségek, mint arra többek között Szabó és Komorjai elemzése is mutatnak, pedig a tapasztalati genezisben fellépő *inkonzisztenciákban, törésekben*.⁶²⁵

De hogy néz ez ki a reális világban?

3.2. Fizikai végtelen

A végtelen redukálhatatlansága tehát egy szükségszerű, megkerülhetetlen utalásstruktúrában érhető tetten. A *matematikai végtelen* esetében egy mindig fellépő mennyiségi többletről (vagy éppen ellenkezőleg: a mindig kisebb – ténylegesen csak az absztrakcióban létező – mennyiségre irányuló utalásstruktúráról), a folytathatóság alapvető lehetőségéről van szó, pusztán *formális*, illetve *specifikusan mennyiségi tekintetben*. A realitás, illetve az empiria szféráján belül ehhez egy *tartalmi*, illetőleg *minőségi* mozzanat is társul. A realitás birodalmán belül a végtelen (mint reális vagy empirikus végtelen) a konkrét minőségi, tartalmi többletben, pontosabban *az ilyen többletek végtelen, potenciálisan nyitott sorozatában* érhető tetten vagy válik hozzáférhetővé.

A reális tapasztalati vagy empirikus szférán belül ez az *elvi lezárhatatlanságot* lényegi elemeként vagy tulajdonságaként tartalmazó szükségszerű utalásstruktúra tapasztalati tartalmak, minőségek és különbségek végtelen – végtelenül nyitott – termelésének vagy termelődésének a *rendszerében* mutatkozik meg, a tapasztalati végtelen eminens formájaként. Egy tapasztalati rendszer – vagy a tapasztalat rendszerének – a végtelen, határtalan nyitottságaként. A különbségek termelődése szükségképp együtt jár az azonosságok termelésével. Minden új különbség egy új tapasztalati elem azonosságát határozza meg. Nincs új különbség új azonosság nélkül. *Általában* nincs különbség azonosság nélkül.

A fizikai vagy reális világban a végtelen kérdését legalább két különböző, egymásra épülő szinten tudjuk megközelíteni: preteoretikus és teoretikus szinten. A preteoretikus végtelen-

(„Berry példája”: George Godfrey Berry „híres paradoxonja [...], amelyet Bertrand Russell publikált elsőként. E paradoxon megmarad a véges számok körén belül. Az a leírás, hogy »a legkisebb olyan természetes szám, amelyet nem lehet 76 vagy annál kevesebb jellel leírni« ellentmondásos, minthogy épp 76 írásjelből áll”. Szabó i.m. 63.).

⁶²⁴ Komorjai 2017. Ld. még: Marosán: „Komorjai László és a tapasztalat gordiuszi csomója”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2019 (63/3): 267-276.

⁶²⁵ Fenomenológiai és különösen transzcendentális szempontból szintén rendkívül releváns ebben a vonatkozásban a végtelen deleuze-i felfogása – külön figyelembe véve, hogy Deleuze saját álláspontját időnként „transzcendentális empirizmusként” jellemzi. Deleuze-nél a végtelen differenciák folyamatos termelődéseként jelenik meg. Ehhez pl.: Czétány 2014. Vö. még: Tengelyi 2014: 538skk.

fogalom mindenekelőtt az életvilághoz, valamint a benne található tárgyak, tárgytípusok és tapasztalati formák végtelenségéhez kötődik. Ezen a szinten a végtelenség mindenekelőtt a határtalan nyitottság, valamint az elvárások kereszteződésének, a megszokott felülíródásának vagy törlődésének a tapasztalatában jelentkezik be. Ez a végtelenségnek az a koncepciója, amely már Husserl tapasztalatelemzéseiben is meghatározónak és irányadónak számított, és ami Tengelyinél tulajdonképpen már az első főművének számító *Élettörténet és sorseseményben* is jelen volt (mindenekelőtt a „diakritikai módszer” gondolatában),⁶²⁶ és legkésőbb attól a műtől kezdve végigkísérte Tengelyi munkásságát. Erre a végtelen-koncepcióra fut ki utolsó művének és egyben utolsó főművének, a *Világ és végtelenség c.* munkának a gondolatmenete. Tengelyi szerint a világ végtelenségének – mint határtalan nyitottságnak – már Husserl által is behatóan vizsgált és tárgyalt tapasztalatán alapul a végtelen minden egyéb tapasztalata és tematikus koncepciója. Minden kifejezett teoretikus kutatás és kidolgozott felfogás erre az eredeti végtelenségre, illetve végtelenség-tapasztalatra nyúlik vissza, illetőleg ezen alapul – amint azt többek között már Husserl és Tengelyi is hangsúlyozta.

A preteoretikus, empirikus, tapasztalati végtelen tulajdonképpen – ahogyan azt az előző alfejezetben is említettük – már egyetlen tárgy szemléletkor is megjelenik. Ez egy tárgy lényegi horizontális megjelenéséhez kapcsolódik; ahhoz, hogy ugyanaz a tárgy végtelen sokféle, különböző módon lehet adva; hovatovább ahhoz, hogy ugyanarról a tárgyról – Husserl szerint – végső soron végtelen sok különböző dolgot megtudhatunk, végtelen sok különböző információt kínál fel a megismerés számára. Ez a tárgynak azon a felfogásán alapul, hogy a tárgyat „a kanti értelemben vett eszmének” is tekinthetjük – legalábbis Husserl szerint.⁶²⁷ *Egy eszme pedig* – ahogy Tengelyi erre vonatkozó megfontolásait korábban idéztük is – Husserl felfogása alapján *szigorú értelemben véve szemlélhető*. A jelen alfejezet szempontjából nem a nyitottság mennyiségi, hanem tartalmi, minőségi oldala az érdekes: az, hogy ugyanaz a tárgy újabb és újabb minőségeket, tulajdonságokat tárhat fel magával kapcsolatban, különböző perspektívákból, különböző összefüggések közé helyezve. Ez azonban még szigorúan véve az, amit Husserl egy tárgy „belső horizontjainak” nevezett.⁶²⁸

Ugyanannak a tárgynak a „belső horizontjai” egy intenzív végtelenséget kínálnak számunkra; azt, hogy végtelenül elmélyedhetünk ugyanannak a tárgynak a különböző mozzanataiban, minőségeiben; mondhatni, hogy végtelenül alámerülhetünk, megmártózhatunk a tárgy – Merleau-Ponty terminusával élve – „húsában”. A preteoretikus attitűdben azonban

⁶²⁶ Tengelyi 1998: 32-40, de különösen: 34-38.

⁶²⁷ Pl. Husserl 1976a: 330sk (143§), uő.: 2003: 77.

⁶²⁸ Vö. Marosán 2017: 210-225.

erre – egyazon tárggyal való intenzív foglalatokodásra – elég hamar rá lehet *unni*. Az *extenzív* – minőségi, tartalmi végtelent – a teória előtti életben az nyitja meg, ami Husserlnél a tárgy „külső horizontjainak” felelt meg. Az individuális tárgy a maga életvilágbeli, praktikus beágyazottságában nem csak újabb és újabb tulajdonságai, minőségei és számtalan lehetséges felhasználási módja felé utal tovább, illetve nem csak egy ilyen, mondhatni individuális és szinguláris végtelen eseteként mutatja meg magát, hanem más tárgyak őt körülvevő horizontjára is utal, sőt, újabb és újabb tárgytípusokra is. Ugyanannak a tárgytípusnak a végtelen különböző változatai; egyéb tárgytípusok – az élettelen és élő természet tagjai, elemei, velejárói, a mesterséges környezet produktumai – végtelen változatossága veszi körül a tapasztaló individuumot. Akármerre nézünk és megyünk, mindenütt egymásba nyíló horizontok, végtelen kontextusok, összefüggés-rendszerek vesznek körül bennünket.

Az archaikus ember – és itt most a valóban, nagyon ősi körülmények között élő, a civilizáció fokát még el nem érő, legfeljebb törzsi, törzsszövetségi fokon létező emberre gondolok – gondolkodását és világtapasztalatát azonban még valamennyire behatárolták szükségleteinek meglehetősen **korlátos** keretei. Ezen szükségleteknek megfelelően azután a belső és külső horizontok határtalan nyitottsága viszonylag megszelídíthetőkké váltak. Nem véletlen, hogy a legősibb vallási világképekben a kozmosz jól körülhatárolható, úgyszólván bejárható, véges egészként jelent meg. Még a vallási világképek fejlődésének későbbi, meglehetősen magas fokán is – mindenekelőtt az „ábrahámita”, monoteista vallásokra gondolok itt – a világ véges egészként, teljességként jelent meg, szemben az isteni végtelenséggel. Amikor a buddhista, hindu és dzsáinista gondolkörben megjelennek a világ aktuális végtelenségére utaló gondolatok, akkor ez már a teológiai és metafizikai gondolkodás meglehetősen magas szintjén történik, tehát már a teoretikus gondolkodás közegében.⁶²⁹

Nem véletlen, hogy az első, valóban reflektált és szisztematikus gondolatok a végtelennel kapcsolatban a teoretikus és speciálisan a filozófiai gondolkodás szférájában jelennek meg először; és itt konkrétan Anaximandrosz *apeirón*-felfogására utalok.⁶³⁰ Még a szükségletek és tárgyak termelésének az archaikus élet által viszonylag behatárolt fokán is, ha az ember megállt

⁶²⁹ Ehhez: Ian Stewart: *Infinity. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017. Továbbá: Mary-Jane Rubenstein: *Worlds Without End: The Many Lives of the Multiverse*. New York: Columbia University Press, 2014: 238.

⁶³⁰ Anaximandrosz filozófiájának közelebbi ismerői tudják, hogy a helyzet nem ennyire egyértelmű, ahogy azonban azt is, hogy van Anaximandrosz *apeirón*-fogalmának ilyen – nézetem szerint legitim – olvasata is. Vö. Kirk, Raven & Schofield 1998: 171-176, közelebbiről: 172. „Mindazonáltal nem biztos, hogy Anaximandrosz το απείρον-nal a »térbeli végtelen«-t szándékozta kifejezni. Joggal kételkedhetünk benne, vajon fölfogták-e egyáltalán a végtelen fogalmát azt megelőzően, hogy Melisszosz és Zénón fölvetették volna a folytonos kiterjedés és a folytonos oszthatóság kérdését. [...] Mármost azt Anaximandrosz biztosan föltelelte, hogy az eredendő alkotóanyagnak meghatározatlanul kiterjednie kell lennie [...]”.

és valóban eltöprengett a tárgyak mibenlétén és valós természetén, vagyis valóban belebocsátkozott a dolgok sűrűjébe, relatíve hamar feltárultak a dolgok által hordozott minőségek, tulajdonságok végtelen horizontjai, miként a dolgokat körülölelő legalábbis potenciális extenzív tartalmi, minőségi végtelen is – vagyis a dolgok végtelen változatossága. A végtelen különböző alakzatainak és típusainak szisztematizáló és teoretikusan explikáló koncepcióit, kifejtéseit először a dolgokhoz odaforduló, reflexív pillantás és attitűd teszi lehetővé, illetve alapozza meg szigorú módon. A jelen alfejezet tulajdonképpeni és fő témája, a kozmológiai végtelen felé vezető, teoretikusan legitim utat ez a reflektáló odafordulás, a végtelen reflexív, teoretikus explikációja és tematizációja nyitja meg.

A kozmikus, illetve a kozmológiai végtelenről (akár mint térbeli, időbeli, vagy együtt: téridőbeli végtelenről), illetve az ilyen végtelenhez kapcsolódó végtelen anyagömegekről heves viták folytak a preszókratikus filozófia klasszikusaitól kezdve az egész antikvitáson át, a középkori teológián és metafizikán keresztül egészen a kora modern és végül egészen modern természetfilozófiáig és természettudományig bezárólag. Ez utóbbiban először történtek kifejezett és határozott erőfeszítések abban az irányban, hogy empirikus adalékokkal és a modern természettudományos módszer által lehetővé tett teoretikus konstrukciókkal is megtámogassanak ilyen jellegű (a világ téridőbeli végtelenségére vonatkozó) eszmefuttatásokat.

Az ókori atomistáknál, Démokritosznál, Leukipposznál, Epikúrosznál és Lucretiusnál megtaláljuk a világ téridőbeli határtalanságának gondolatát. *De rerum natura* c. művében Lucretiusz szisztematikusán érvel a kozmosz végtelensége mellett. A sztoicizmusban visszatérő motívum a kozmosz örökkévalósága és ciklikussága.⁶³¹ A középkori kozmológiákban a kozmosz túlnyomórészt és döntően véges volt térben és időben – a legtöbbször irányadó teológiai koncepció szerint Istennek nem akadhat vetélytársa felmérhetetlensége és végtelensége tekintetében; mégpedig egyetlen teremtménye képében sem. Ahogy azonban Aquinói Szent Tamás is legalább eljátszik a világ örökkévalóságának gondolatával, így néhány középkori szerzőnél – helyenként komolyan is – felmerül a világ téridőbeli határolatlanságának elképzelése; mondván, a kozmosz határtalansága Isten felmérhetetlenségének és mindenhatóságának távoli visszfénye – pl. William Varon (William of Ware), Nicole Oresme, Nicolaus Cusanus.⁶³² Azután az újkorban már a modern természettudományos elméletek

⁶³¹ A tűzből születő és oda visszatérő, világciklusokként fönixként meghaló és feltámadó kozmoszra vonatkozó sztoikus spekulációkban mintha csak Hérakleitosz sok évszázaddal korábbi szavai visszhangzanának: „Ez a kozmosz örökkén égő tűz, nem alkotta sem isten, sem ember, fellobban mértékre s kialszik mértékre” (B 30).

⁶³² Steven J. Dick: *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982: (különösen 23-43). Pierre Duhem: *Medieval Cosmology Theories*

kontextusában merült fel megint a világ téridőbeli végtelenségének gondolata, és ezt a konstrukciót egyre inkább természettudományos és matematikai megalapozottságú elméletként igyekeztek kidolgozni. Az egyik első figura, aki így közelítette meg a problémát, Thomas Digges volt. Vele gyakorlatilag egy időben, misztikus és metafizikai spekulációkkal övezve bár, de nagyon hangsúlyos és kifejezett formában öntötte rendszeres és módszeresen kidolgozott elmélet formájába ezt a gondolatot Giordano Bruno.⁶³³

Az újkorban azután a végtelen – úgy is mint végtelen extenzív kiterjedés – eszméje egy széles körben elterjedt, általánosan meghatározó gondolat volt, melyet immáron a modern, matematikai alapokon álló természettudományos paradigma keretei közé illesztettek. Ez a helyzet többek között Descartes-nál, Leibniznél, Newtonnál, Spinozánál.⁶³⁴ Noha számos szerző akadt, aki nem fogadta el a világ végtelenségének feltételezését, így mindenekelőtt az angolszász (és Berkeley-val ír) empirizmus több klasszikus szerzője (Locke, Berkeley, Hume), emellett azonban sok korabeli, modern filozófus és természettudós nem látta alapos okát annak, hogy miért kellene egy véges mennyiségben limitálni a világegyetem kiterjedését, valamint a világegyetemben található anyag mennyiségét miért is kellene korlátoznunk. A modern filozófusok és tudósok jelentős része elfogadta a világegyetem végtelen kiterjedését és a benne található anyagtömeg végtelenségét.

Az újkorban a fizikai világ téridőbeli végtelenségéről, illetve végességéről folytatott vitákból mindenekelőtt a következő, a teljesen kiforrott, 20. és 21. századi kozmológia teoretikus vitáira és koncepcióira is jelentősebb hatást kifejtő kérdésselvetést, illetve paradoxont szeretném kiemelni: *ha a világegyetem térben és időben végtelen, akkor miért sötét az éjszakai égbolt?* Ha ugyanis végtelen kiterjedéssel számolunk, amely végtelen mennyiségű anyagnak,

of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987. Szerkesztette és fordította: Roger Ariew.

⁶³³ Brunónál: *A végtelenről, a világegyetemenről és a világokról.* Bukarest—Budapest: Kriterion—Európa, 1990. Fordította: Szemere Samu. Ld. továbbá: John D. Barrow: *A végtelen könyve. Elmélkedés a legfurcsább gondolatról, amit az ember valaha is kiöltött.* Budapest: Akkord kiadó, 2008: 109-114. Fordította: Erdeős Zsuzsa. Barrow könyvéből ezen a ponton szeretném kiemelni a végtelennel kapcsolatos lehetséges főbb pozíciókat összegző, a mű 92. oldalán található táblázatot. Eszerint:

	matematikai ∞	fizikai ∞	abszolút ∞
Abraham Robinson	nincs	nincs	nincs
Platón	nincs	van	nincs
Aquinói Szent Tamás	nincs	nincs	van
Lutzen Brouwer	nincs	van	van
David Hilbert	van	nincs	nincs
Bertrand Russell	van	van	nincs
Kurt Gödel	van	nincs	van
Georg Cantor	van	van	van

⁶³⁴ Ehhez: Pavlovits Tamás: *A végtelen észlelése a kora újkorban.* Budapest: Gondolat Kiadói Kör, 2020.

és specifikusan végtelen számú csillagnak biztosít teret, akkor végtelen idő alatt minden fénynek ide kellett volna érnie a mi szűkebb Naprendszerünkbe, és ennek a fénytömegnek elvileg nappali világosságba kellene borítania a mi éjszakai égboltunkat is. A szélesebb közönség ezt a paradoxont vagy kérdésfelvetést a leginkább Olbers-paradoxon néven szokta ismerni, Heinrich Olbers német csillagász (1758-1840) után.⁶³⁵ Előtte azonban már Edmond Halley csillagász is felvetette (1656-1742).⁶³⁶ Maga Olbers már kidolgozott egy megoldást a paradoxon feloldására, mely azonban később hibásnak bizonyult. Olbers úgy gondolta, hogy a világegyetemben jelenlévő por kellőképp beárnyékolja a csillagok közti teret, és elnyeli a csillagok sugárzásának legnagyobb részét, eképpen elsötétítve az éjjeli eget. A megoldás ott hibádzik, hogy végtelen idő alatt ez a csillagközi por is teljesen átforrósodna az általa elnyelt sugárzástól, s így pontosan olyan fényesen ragyogna, mint ez a sugárzás.⁶³⁷

Az Olbers-paradoxonból sokan azt a következtetést vonták le, hogy a világegyetem véges kiterjedésű. Azután, főként a 20. században, felismerték, hogy az Olbers-paradoxonnak számos olyan feloldása van, mely összhangba hozható egy térben és időben végtelen világegyetem képzetével. Az egyik lehetséges megoldás az, hogy Olbers (és előtt Halley is) egy alapvetően statikus világegyetem koncepciójával számolt. A világegyetem azonban soha nem statikus, hanem mindig dinamikus. A csillagok születnek és meghalnak. A másikat Benoît Mandelbrot, lengyel származású, francia-amerikai matematikus dolgozta ki 1974-ben. Eszerint a csillagok a világegyetemben nem egyenletesen oszlanak el, hanem úgy, mint egy speciális fraktál, hasonlóan mint egy ún. *Cantor-por*,⁶³⁸ ami lehetővé teszi a nagy kiterjedésű, sötét, üres tereket, oly módon, hogy a mi éjszakai egünk is sötét lehet. Végül a harmadik megoldási javaslat szerint (és mi magunk is ehhez fogunk csatlakozni) a világmindenséget egymással kauzális kapcsolatban álló, de viszonylag elszigetelt cellák vagy buborékok népesítik be, építik fel; és egy-egy ilyen cella vagy buborék kiterjedése viszonylag véges lehet, úgy, hogy a földi éjjeli égboltozat sem kell, hogy fényárban ússzon.

A 20. század elejétől fogva kialakuló, legújabb kozmológiában konkrét empirikus bázist, valamint egyre nagyobb, ipari méretekben termelt és elemzett adattömegeken nyugvó teoretikus hátteret, illetve alátámasztást nyertek a világegyetem végeességéről vagy végtelenségéről folyó elméleti fizikai, illetőleg asztrofizikai viták. Ebben a folyamatban az

⁶³⁵ Barrow 2005: 136skk, 250. Továbbá: Paul Davies: *Isten gondolatai*. Budapest: Vince kiadó, 1995: 39. Fordította: Béresi Csilla. Uő.: *Az utolsó három perc*. Budapest: Kulturtrade kiadó, 1994: 23-27, 167. Fordította: Dr. Both Előd.

⁶³⁶ Barrow 2005: 136skk.

⁶³⁷ Davies 1994: 26.

⁶³⁸ A Cantor-por egy Cantor-halmaz sokdimenziós változata.

egyik legjelentősebb lépés volt a vöröseltolódásra⁶³⁹ vonatkozó Hubble–Lemaître-törvény volt; mely Edwin Powell Hubble 1929-es, és Georges Lemaître 1927-es cikkéhez fűződött, és amely tulajdonképpen lefektette az ősrobbanás-teória elméleti és – empirikus evidenciáit tekintve – gyakorlati alapjait. Az ősrobbanás-elmélet, mint ismeretes, röviden azt mondja ki, hogy a világegyetemünk mintegy 13,8 milliárd évvel ezelőtt jött létre egy szupersűrű, szuperforró és különösen kicsiny ősállapotból⁶⁴⁰ egy hatalmas robbanással; és a jelenlegi állapot ebből az eredeti állapotból jött létre, fejlődött ki. Az ősrobbanás-elmélettel komoly teoretikus fogódzóhoz jutottak azok, akik szerint világegyetemünk véges – ami itt azt jelenti, hogy téridőbeli és materiális sajátosságait tekintve, extenzív értelemben mindenképp, de meglehet, hogy minden egyéb szempontból is, végső soron *véges paraméterekkel leírható*.⁶⁴¹

Az ősrobbanás-elméletet a világegyetem végességének bizonyítékaként, vagy legalábbis ezt a végességet nagy mértékben valószínűsítő koncepcióként értékelő modellek a világegyetemet mindent egybevéve egy véges méretű buborékként vagy cellaként értelmezik, amelynek ugyan nagyon komplex, nem-euklideszi geometriája van, de amely végül is mégis csak magát a fizikai valóságot, mégpedig *a fizikai valóság egészét* definiálja. Az ezt végül is, minden kiegészítés és interpretációs adalék után elfogadó elméleti modellek hallgatólagosan vagy kifejezetten úgy vélik, a tér és idő fogalmai nem értelmezhetőek az ősrobbanás előtt, és ezek a fogalmak nem rendelkeznek értelemmel a jelenlegi – mondjuk így – téridőbeli cella keretein túl. A téridő – ezen modellek szerint – ennek az egyetlen világegyetemnek a véges térídeje.

Azok a modellek, amelyek a fizikai valóság egészét azonosítják az ősrobbanással induló és abból kifejlődő cellával vagy buborékkal, több különböző prognózist, illetve feltételezést vázoltak fel a világegyetem fejlődésére és sorsára vonatkozólag. Az egyik leggyakoribb modell szerint világunk az ősrobbanással kezdődött, egy ideig tágul, majd ez valamikor, a nagyon

⁶³⁹ A vöröseltolódás azon a jelenségen alapul, hogy az elektromágneses hullámok hullámhossza meghosszabbodik a kibocsátás után, a kibocsátó forrástól távolodva. Az asztrofizikában a jelenség arra utal, hogy a galaxisok színképe a vörös felé tolódik el. Az ezzel ellentétes jelenséget, amikor a hullámhossz megrövidül, kékeltoadónak hívják. A vöröseltolódás jelensége alapján lehetett arra következtetni, hogy világegyetemünk nem statikus, hanem tágul, tehát dinamikus.

⁶⁴⁰ Georges Lemaître belga pap, csillagász és matematikus ezt az eredeti állapotot nevezte „ősatomnak”.

⁶⁴¹ Meg kell itt említeni, hogy a megfigyelhető világegyetemen belül is nyílt lehetőség az aktuális végtelen tematizálására, mégpedig a *gravitációs szingularitás fogalma* kapcsán. *Szingularitásnak, legalábbis bizonyos értelmezések szerint, azt az eseményt nevezzük, amikor az ősrobbanás alkalmával vagy egy fekete lyuk esetében a téridő végtelen görbületet vesz fel, tehát a gravitáció mértéke és vele együtt az anyagsűrűség is végtelen.* Röviden, amikor a gravitációs mezőt leíró, *vonatkozó elméletben* koordináta-rendszerétől függetlenül végtelen értékek jelennek meg.

Nem mindenki fogadja el, hogy az empirikus valóságban a megfelelő eseménykor vagy helyeken ténylegesen, aktuálisan is végtelen mennyiségek vagy értékek jelennek meg, az értelmezők egy jelentős része viszont igen, elfogadja azt, hogy konkrét, partikuláris helyeken vagy a megfelelő eseménykor megjelenik az aktuális végtelen.

távoli jövőben a visszájára fordul, és a világegyetem visszazuhan önmagába, és a Nagy Reccsel véget ér. Van olyan koncepció, amely szerint a világ elér egy maximálisan kiterjedt állapotot, és ott megmarad, stabilizálódik, és ebben a statikus formában marad az idők végezetéig. Más modellek szerint a világ a végtelenségig tágulni fog. Vannak továbbá végezetül a ciklikus modellek, amelyek szerint az ősrobbanás és a Nagy Reccs csupán egy örök körforgás két relatív végpontját jelölik, és amelyek szerint világunk legalábbis időben örökkévaló.⁶⁴²

Ezzel szemben vannak azok a modellek, amelyek térben vagy kiterjedés szerint végső soron végtelennek tekintik a világot. Van itt egy terminológiailag releváns megkülönböztetés, pontosabban szólva, egy terminológiai tendencia, melyet azok szoktak vagy próbálnak érvényesíteni, akik elfogadják vagy azt feltételezik, hogy nem a mi világegyetemünk az egyetlen, még precízebben, akik úgy gondolják, hogy a világegyetem vagy világmindenség határai nem érnek véget a mi világegyetemünk belátható, és a jelenlegi empirikus segédeszközeinkkel, technológiáinkkal felmérhető terjedelmével. Azokról van szó, akik úgy vélik, hogy a mi táguló cellánkon vagy buborékunkon túl még további cellák és buborékok vannak, végtelen számban. A különbségtétel pedig, melyre utalok, a Világegyetem és Világmindenség közti megkülönböztetés – az angol szakirodalom ezt „Universe” és „Multiverse” különbségeként adja vissza. Azok ugyanis, akik a térben és időben végtelen világban hisznek, a mai elméleti fizikusok és asztrofizikusok között leginkább a „multiverzum-elmélet” követői, elkötelezettjei.

A tisztánlátás kedvéért: amikor a multiverzum vagy párhuzamos világegyetekem eszméjéről beszélünk, akkor nem egymástól tökéletesen elszigetelt valóságbuborékokra gondolunk, amelyek *per definitionem* nem hathatnak egymásra – amire hivatkozva a multiverzum vagy párhuzamos világegyetekem koncepciójának kritikusai időnként elutasítják ezt az elméletet. Egymással oksági kapcsolatban nem álló valóságbuborékok, amelyek elvileg

⁶⁴² A különböző modellekről jó áttekintést adnak többek között: Penrose 1993, Ledermann & Teresi 1995, Barrow 2002, Davies 1994, 1995. Paul Davies, mint később még visszatérünk rá, nagyon erősen a véges világegyetem képzetének pártján van. Többek között ő is részletesen foglalkozik a ciklikus világegyetem gondolatának alapvető elméleti nehézségeivel, alacsony empirikus alátámasztottságával.

Paul Davies a világegyetem finomhangoltsága, jól konstruáltsága alapján, valamint a véges világegyetem eszméjéből szeretne egy isteniként értelmezhető rendet felmutatni a világban, (1995). *Az utolsó három perc c.* könyvében a világ értelmességének gondolatát kifejezetten annak végességével szeretné összekapcsolni. Idézem: „Ha van a Világegyetem létezésének célja, és eléri ezt a célt, akkor a Világegyetemnek meg kell szünnie, mert további létezése indokolatlan és célszerűtlen lenne. Ha viszont a Világegyetem örökké létezik, akkor nehéz elképzelni, hogy létezésének lenne bármi célja. A kozmikus halál tehát az az ár, amelyet a kozmikus sikerért fizetni kell. Talán a legtöbb, amit remélhetünk, az, hogy az utódainknak sikerül megtudniuk, mi a Világegyetem létezésének célja, még mielőtt az utolsó három perc eltelne” (1994: 164).

Ebben kifejezetten nem értek egyet Paul Davies-szel. Úgy gondolom, van olyan értelmezés, amely szerint az örökkévalóság nem számolja fel az élet értelmességét, hanem éppen ellenkezőleg: ezen értelem végső forrását és kontextusát alkotja. A könyv későbbi részeiben emellett szeretnék majd érvelni.

is nem lennének képesek egymásra hatni – ez valóban egy olyan „skolasztikus elképzelés”,⁶⁴³ amelynek nem sok keresnivalója van egy valóban empirikus diszciplínában vagy akár empirikus orientációjú elméletalkotásban. Nem, nem ilyesmiről van szó. Amennyiben egyáltalán szigorúan vett tudományos elméletről akarunk beszélni, annyiban magától értetődőnek kellene lennie, hogy a multiverzum esetében *egymással oksági kapcsolatban* álló empirikus, fizikai valóságszeletekről vagy –buborékokról van szó, amint azt a multiverzum-elmélet követőinek többsége is gondolja. Éppenséggel a megfelelő feltételezett oksági hatás az, ami a többi világegyetemre (valóságszeletre vagy -buborékra) vonatkozó, egyelőre még nem megfelelően bizonyított empirikus evidenciaként értelmezhető. A multiverzum ideája a modern kozmológiában mindenekelőtt csak azért születhetett újjá, hogy ily módon magyarázzák a megfigyelt, jelenlegi, konkrét világegyetem bizonyos empirikus sajátosságait. Az azután, hogy néhányan azt mondanák, hogy ha a valóságbuborékok vagy –cellák között oksági kapcsolatot feltételezünk, akkor már nem is párhuzamos világegyetemekről van szó, hanem egyazon világegyetemről, nézetem szerint pusztán terminológiai kérdés, amely érdemben nem módosítja a fő problémát: akkor most a világ végső soron végtelen térben és időben, vagy nem?

A világ, vagy ha tartjuk magunkat a korábban említett terminológiai distinkcióhoz, világmindenség végtelensége számos különböző formában interpretálható: végtelen univerzum (a világ nem-euklideszi struktúrájához köti a végtelenséget), buborék univerzumok (a felfúvódó világegyetem gondolatából eredeztetve), párhuzamos világegyetemek (a hűrelméletből), elágazó világegyetemek (a kvantumelmélet egyik lehetséges interpretációja: a hullámfüggvény összeomlásakor mindegyik lehetőség megvalósul, csak mindegyik más világegyetemből),⁶⁴⁴ matematikai világegyetemek (Max Tegmark: végtelen sok matematikai struktúra van, végső soron mindegyik külön világegyetemet ír le).⁶⁴⁵ A multiverzum egy sokáig mondhatni általános, és bizonyos körökben még ma is rendkívül népszerű interpretációja az Andrej Linde orosz-amerikai fizikus által kidolgozott, a felfúvódó világegyetem(ek)re, illetve a buborék univerzumokra vonatkozó modellje. Ez az interpretáció az ősrobbanásból visszamaradt *mikrohullámú háttérsugár* bizonyos ingadozásaira támaszkodik. 2010-ben úgy tűnt, sikerült empirikus megerősítést találni Linde hipotéziséhez (Stephen M. Feeney kutatásai), ezt azonban később megcáfolták. Jelenleg a multiverzum, illetve a világ végtelenségének kérdése egy

⁶⁴³ Vö. Marx, 2. Feuerbach-tézis. „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát es hatalmat, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem- valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára skolasztikus kérdés.” Marx & Engels 1976: 7.

⁶⁴⁴ Vö. Stephen Hawking & Leonard Mlodinow: *A Nagy Terv. Új válaszok az élet nagy kérdéseire*. Budapest: Akkord kiadó, 2011: 162skk. Fordította: Both Előd.

⁶⁴⁵ Max Tegmark: "Parallel Universes". In *Scientific American*, 2003 (288/5): 40–51.

messzemenően nyitott vitaterület, és rendkívül kérdéses, mikor találnak olyan empirikus bizonyítékot, amely eldöntheti egyik vagy másik irányba a vitát.⁶⁴⁶

A multiverzum-elmélettel szemben általában felhozott leggyakoribb ellenvetés *Ockham borotvájára* támaszkodik. Eszerint a fizikai valóság egészét kielégítően meg tudjuk magyarázni ezen véges valóságcella alapján; szükségtelen egyéb, nem bizonyított és talán nem is bizonyítható létezésű univerzumok gondolatát felvenni ahhoz, hogy a mi saját világegyetemünk bizonyos sajátosságait megmagyarázzuk. További párhuzamos világegyetemek vagy világbuborékok feltételezése sem empirikusan, nem teoretikusan nem kellőképp indokolt, és csak szükségképpen megbonyolítaná a fizikai valóság leírását.⁶⁴⁷

Ami engem illet, én ebben az összefüggésben éppen ezzel ellentétes módon értelmezem Ockham borotváját. Éppen az tűnik számomra mélységesen problematikusnak, hogy a fizikai valóság egészét egy véges buborékkal vagy cellával azonosítsuk, vagy – ami ugyanaz – azt mondjuk, hogy a fizikai valóság végső soron, téridőbeli és anyagi vonatkozásait, tulajdonságait illetően, véges paraméterekkel leírható. Számomra a „question begging”⁶⁴⁸ tipikus esete lenne, ha azt mondanánk, hogy a fizikai valóság mint olyan t terjedelmű véges idővel ezelőtt kezdődött, illetve, ha azt mondanánk, hogy csak t' terjedelmű véges ideig fog fennállni, és azután megszűnik mindaz, amit szigorúan véve fizikai valóságnak nevezhetünk. Vagy akár csak az, hogy t terjedelmű véges idővel ezelőtt jött létre, de esetleg ezután örök ideig fenn fog állni

⁶⁴⁶ Modern fizikusok a multiverzum-hipotézis mellett: Don Page, Brian Greene, Max Tegmark, Alan Guth, Andrei Linde, Michio Kaku, David Deutsch, Leonard Susskind, Alexander Vilenkin, Yasunori Nomura, Raj Pathria, Laura Mersini-Houghton, Neil deGrasse Tyson, Sean Carroll és Stephen Hawking.

Fizikusok, akik legalábbis szkeptikusak a multiverzum-elmélettel kapcsolatban: David Gross, Paul Steinhardt, Anna Ijjas, Abraham Loeb, David Spergel, Neil Turok, Viatcheslav Mukhanov, Michael S. Turner, Roger Penrose, George Ellis, Joe Silk, Carlo Rovelli, Adam Frank, Marcelo Gleiser, Jim Baggott és Paul Davies.

A probléma egy újabb, a multiverzum-hipotézist támogatólag tárgyaló interpretációjáért ld.: Michio Kaku: *The God Equation. The Quest for a Theory of Everything*. New York: Doubleday, 2021.

⁶⁴⁷ Vö. Paul Davies: *Egyedül vagyunk a világegyetemben? A Földön kívüli élet felfedezésének filozófiai következményei*. Budapest: Kulturtrade kiadó, 1996: 115. Fordította: Dr. Both Előd. „A magam részéről azért nem szeretem ezt az elméletet, mert túl légből kapottnak, csodavárónak érzem. Túlságosan drasztikusnak tűnik végtelen sok másik univerzum létezését feltételezni, csupán azért, hogy megmagyarázzuk az általunk megfigyelt Világegyetem látszólagos egybeeséseit. Mindez szöges ellentétben áll Occam borotvájával (amely szerint a természettudomány azokat a magyarázatokat részesítse előnyben, amelyekhez kevesebb alapfeltevésre van szükség). Véleményem szerint tudományos szempontból sokkal célravezetőbb, ha megpróbáljuk a dolgokat a *saját* Világegyetemünkön belül megérteni, mint számtalan, megfigyelhetetlen univerzum kiagyaltásával kibújni a feladat alól”. Davies publikációk sorában notórióan vitatkozik a multiverzum elméletével – de mellette sok másik fizikus és filozófus is.

Ugyanígy a multiverzum-elmélet „gazdaságtalanságát” hangsúlyozza nálunk többek között Székely László; aki a modern kozmológiák némelyikében – így a multiverzum-elméletben is – az archaikus kozmogóniákban megnyilvánuló költői fantázia elburjánzását véli tetten érni; mondván, inkább van bennük szó egyfajta modern köntösbe öltöztetett mítikus konstrukcióról, mintsem tisztán az empirikus tényekre hagyatkozó tudományos elméletről. Székely: „Mitosz és tudomány a modern kozmológiában”. In *Café Babel* 1995. 15–16. szám 1–2. 149–162.

⁶⁴⁸ Egy mélyen problematikus szituáció, mely szó szerint szinte könyörög azért, hogy valaki előálljon a megfelelő válasszal vagy megoldással.

(egy bizonyos ponton statikusba átmenő vagy végtelenül táguló világegyetem). Úgy ítélem meg, nagyon komoly teoretikus és empirikus érvekre volna szükség annak megokolásához, hogy miért pont ezekkel és ezekkel a véges paraméterekkel rendelkezik a fizikai valóság mint olyan *egésze*, és miért nem mondjuk egész más milyenekkel.

Lehetségesnek tartom, hogy a fizikai valóság egészével azonosított világegyetem egy véges modellje végül tökéletes teoretikus alátámasztást és magyarázatot kap – de a kutatások jelenlegi állása szerint kétségesnek látom, hogy egy olyan modell, amelyben a fizikai valóság teljességét véges értékek írják le, miképpen tudná ezeknek az értékeknek a racionális szükségyszerűség benyomását kölcsönözni, hogy miképp tudná a szükségyszerű evidencia szintjére emelni a kutató és reflektáló tudós számára, hogy pont ezekkel a véges értékekkel kell rendelkeznie a fizikai valóság egészének, és nem másokkal. Ott van persze az a további lehetőség is, hogy lemondjunk a szükségyszerűség kereséséről, és egyszerűen kijelentsük, azért ezekről a paraméterekről van szó, mert az empirikus bizonyítékok ezekre a tényezőkre utalnak, és nem más milyenekre, és nincs semmi mélyebb alap vagy ésszerű indok ezen értékek hátterében. Ezzel azonban egy alapvető, Európában a preszókratikus tradícióba visszanyúló (és bizonyos nem-európai kultúrkörökben – pl. Indiában, Kínában, Japánban – is kialakuló) teoretikus motivációkat adnánk fel, amelyek révén a tudós megpróbálná végső soron ésszerű egészként értelmezni az őt körülvevő világot.

Azt állítom, hogy Ockham borotvája a fizikai valóság egészének vonatkozásában *pont fordítva kell, hogy működjék*, mint általában szokott. Nevezetesen: ésszerű, nagyon alapos és nagyon kényszerítő indok hiányában ne korlátozzuk a világ egészének terjedelmét bizonyos véges paraméterekre. Marx György fizikust egyszer megkérdezték, miért van pont két biológiai nem a természetben. Amire a megkérdezett ezt válaszolta: „A természet a legegyszerűbb, nem triviális megoldásokat »kedveli«”.⁶⁴⁹ Úgy vélem, a multiverzum-elmélet esetében is ez a helyzet. A világ végtelenségére ez lenne a legegyszerűbb, nem triviális megoldás.

Paul Davies szerint a fizikai kozmosz és benne az emberi élet csak akkor rendelkezhet céllal és értelemmel, ha a világ véges.⁶⁵⁰ Szerintem éppen ellenkezőleg: a végesség végső soron felszámol minden értelmet a világgal és az emberi élettel kapcsolatban egyáltalán. Az örökkévalóság szintén értelmezhető úgy, mint ami minden értelem és cél végső forrásaként szolgál.⁶⁵¹ Ha a fizikai valóság mint olyan véges volna, akkor *kívülről* tekintve – vagy a világot

⁶⁴⁹ Édesapám (Marosán György) szóbeli beszámolóján alapul a történet.

⁶⁵⁰ Davies 1994: 163sk.

⁶⁵¹ Legutóbb épp Michio Kaku volt az, aki a világ és az élet értelmességének kérdését az örökkévalóság, illetve a multiverzum szemszögéből vetette fel. Kaku 2021: 142skk.

körülölelő semmi szemszögéből vagy egy magasabb, transzcendens valóság vonatkozásában, mely utóbbi plauzibilitását Paul Davies szeretné megalapozni gondolatmenetei során – a világ teljes élettartama, bármilyen hosszú ideig is álljon fenn, és maximális térbeli kiterjedése bármily mérhetetlen tartományt fogjon is át, végső soron egyetlen röpke villanásba sűrűsödne bele. *Sub specie aeternitatis*, az örökkévalóság nézőpontjából a leghosszabb véges időtartam is kevesebb a legrövidebb szempillantásnál. Ha egy magasabb rendű valóság hipotézise felől nézzük – melyre Davies utal –, akkor a fizikai valóság egy véges, átmeneti szakasz; egy egyszeri és mintegy véletlen felvillanás a létezés teljes kontextusában. Végső soron olyasmi, aminek egyáltalán nem is kellett volna lennie. Egy kozmikus véletlen.⁶⁵² Egy magasabb valóság szempontjából a fizikai világ téridőbeli végességének a hangsúlyozása erőteljes gnosztikus motívumokat vagy felhangokat hordoz magában.

Hangsúlyoznunk kell, hogy az univerzum versus multiverzum-vita, vagy másképpen, a világ végességéről vagy végtelenségéről folytatott disputa egy messzemenően nyitott diskurzust alkot. Nincs elég empirikus evidencia. Szigorúan véve a világegyetem empirikus, fizikai aspektusának alig egy töredékét, mintegy négy százalékát ismerjük érdemben.⁶⁵³ Az új felmerülő teoretikus és empirikus evidenciák fényében a vita még bármilyen irányban folytatódhat. Én azonban úgy vélem, hogy a jövőbeli viták és empirikus kutatások a világ végtelenségét fogják valószínűsíteni. Természetesen tisztában vagyok vele, hogy a végtelenséget *per definitionem* nem lehet bizonyítani. De erre nincs is szükség. Amire szükség van, az egy *evidens, szükségszerű empirikus utaláskarakter rögzítése*. Ehhez semmi mást nem kell tenni, mint empirikusan evidens és a tudományos közösség elsőprő többségének konszenzusos támogatását követelő módon bizonyítani, hogy a jelenleg megfigyelt világegyetem határain túl vannak további, legalább közvetetten megfigyelhető és tanulmányozható téridőbeli régiói a világnak, illetve megmutatni, hogy a jelenlegi világegyetemünk, mint folyamatosan táguló téridőbeli buborék mellett vannak más további, de a mi buborékunkkal kauzális kapcsolatban álló téridőbeli cellák vagy buborékok. Ha csak egy

⁶⁵² Mint az idős Fichténél, aki Schellinggel vitatkozik. „Számunkra egyáltalán nem létezik objektív világ és természet; tisztán tagadjuk ezt. Számukra viszont éppen ez az abszolút igaz. Schelling például a szememre vetette, hogy nálam nincs természet. Visszaháritom a szemrehányást, s balszerencsének tartom, hogy nála van természet, *e vak véletlen* (kiemelés tőlem: M.B.P.). A szellem és a természet közül az egyiket mellőznünk kell; a kettő semmiképpen sem egyeztethető össze. Állítólagos egyeztetésük részben képmutatás és hazugság, részben pedig a belső érzés kikényszerítette következetlenség”. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest: Gondolat kiadó, 1976: 622. Fordította: Berényi Gábor.

⁶⁵³ Claire Malone: “The missing 96 percent of the universe”. TED talk, 2021. Hyperlink: https://www.ted.com/talks/claire_malone_the_missing_96_percent_of_the_universe. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 08. 01.).

további ilyen régió vagy cella létezését sikerülne minden kétséget kizáró módon demonstrálni, azt már egy evidens empirikus utaláskarakter rögzítéseként értékelhetjük.

Ez az utaláskarakter azonban nem pusztán empirikus. Némely olvasónkat talán meglephette, hogy „szükségszerű” empirikus utaláskarakterről beszéltem az előbbi bekezdésben. Vajon nem az „esetleges” szinonimája az „empirikus”. Bizonyos esetekben, nézetem szerint, nem. Ezen a ponton pedig visszatérhetünk a könyvünkben irányadó fenomenológiai és transzcendentális perspektívához. Nézetünk szerint ugyanis itt az empirikus utaláskarakter a *tapasztalat apriori horizontszerű struktúráján* nyugszik. Magának a tapasztalatnak az apriori struktúrájában van lehorgonyozva ez az utaláskarakter. Ez a struktúra az empirikus kutatásokban a kirakósjáték egy lényegi darabjára utal. Egy *végesnek* elfogadott empirikus, pozitív tudományos világkoncepció olyan, mint egy kirakósjáték, amelynek jól láthatóan hiányzik egy darabja, viszont a játékosok azt akarják elfogadni, ez a kép ilyen: hiányos és hiányosságában teljes. Pontosabban mondva azt állítják a játékosok, hogy minden körülmény arra utal, hogy a kirakós keresett darabja egyáltalán nem létezik, és ez a kép egyszerűen olyan, amilyennek a maga hiányosságában mutatja magát nekünk.

Nyilván nem lehet örökké kutatni azt, ami tényleg nincs ott. Vagy lehetni lehet, csak éppen felesleges. Amennyiben azonban nem az a helyzet, hogy a világot radikálisan és minden ízében a kontingencia uralja, akkor viszont annak a darabnak, amelyre a tapasztalat apriori – a fenomenológiai reflexió segítségével feltárható – horizontális szerkezete utal, vagyis az a szükségszerű empirikus utaláskarakter, amely további térribőbeli régiók és cellák véget nem érő sorára utal tovább, ott kell, hogy legyen a világban, arra várva, hogy megtalálják. Erre pedig jó esélyünk van – ahogy azt az imént mondtam, Claire Malone fizikus egyik előadására utalva, a fizikai világegyetem hozzávetőleg csupán négy százalékát ismerjük pontosabban. A jövőben tehát még rengeteg minden változhat.

A fenomenológia mindenesetre azt tanítja, hogy annak a bizonyos – a fizikai végtelenre utaló – mozzanatnak ott kell lennie az empirikus mindenség szerkezetében.

3.3. Pszichikai végtelen

A. A pszichikum immanens végtelenje

A gondolatmenetnek ez az a pontja, amikor kénytelenek leszünk spekulatívabb témákba bocsátkozni. A jelen alfejezet fő kérdése az, hogy létezik-e akár vertikális, akár horizontális értelemben pszichikai végtelen, illetve, hogy ez bizonyítható, vagy épp ellenkezőleg, cáfolható-e konklúzív módon. Amikor a pszichikai végtelen „vertikális”, illetve „horizontális” értelméről

beszélék, akkor nem kell valami nagyon elvontra gondolni. A „vertikális végtelen” arra utal, hogy egyazon véges tudathoz tartozik-e az időben visszafelé, illetve előre felé utaló végtelen; magyarul a lélek halhatatlanságának régi kérdéséről van szó. A „horizontális végtelen” pedig arra utal, hogy van-e (és ha igen, bizonyítható-e, hogy van) aktuálisan végtelen elme vagy elmeműködés. Ezek a kérdések már a lehetséges tapasztalat határait feszegetik – még jobban, mint az előző alfejezetben az empirikus, fizikai végtelen kérdése. Mégis, olyan problématerületről van szó, amely meggyőződésem szerint legitim módon vizsgálható a filozófia és speciálisan a fenomenológia eszközeivel, sőt, amelynek empirikus, gyakorlati következményei vannak; amelyek folytán a problématerület nem kell, hogy – Marx megfogalmazásával élve – pusztán „skolasztikus” kérdésfelvetés maradjon.

Azelőtt azonban, hogy a spekulatívabb metafizika terepére merészkednénk, a pszichikai végtelen felvethető – mondjuk így – jóval evilágibb keretek között; a mindenki számára hozzáférhető empirikus tapasztalat és evidencia szféráján belül is. A legkézenfekvőbb opciót az a kérdés nyújtja, hogy a világban létező szubjektumok száma véges vagy végtelen. A végtelen számú szubjektum – ez tág értelemben véve szintén a pszichikus végtelen egy típusát jelenti. Ebben a formában a probléma az empirikus, fizikai végtelenségnek az előző alfejezetben tárgyalt kérdésére utal vissza. Egy aktuálisan végtelen világ aktuálisan végtelen számú szubjektum létezését valószínűsíti. Ami az individuális szubjektumokat illeti, itt a kérdésfeltevést jelentős módon behatárolja ezen szubjektumok jól látható és lényegi végessége. A szubjektumok létezése – legalábbis első, empirikus, evilági megközelítésben – a születéstől a halálig tart. Azonban még ebben az esetben is nyílik lehetőség a mentális végtelen létezésére irányuló kérdés feltevésére, mégpedig az egyes, véges szubjektum vonatkozásában; mégpedig kétféle módon is. Az első az, hogy az immanens tapasztalatfolyamban, a szubjektum belső mentális életében is megjelenik a végtelen. Többek között redukálhatatlan tapasztalati többletet generáló inkonzisztenciák formájában,⁶⁵⁴ a nem-jólfundált sokaságot alkotó tapasztalati elemek és képződmények módján,⁶⁵⁵ a tudattalan homályába vesző, végtelenül apró észleletek alakjában.⁶⁵⁶ A második út egy teleologikus elvre utal; arra nevezetesen, hogy az egyre magasabb fokú mentális műveletek révén, az egyre bonyolultabb szellemi képességek és teljesítmények jóvoltából a szubjektumok egy olyan sort rajzolnak ki, amely egy végtelen szellemi működésmód lehetőségére utal.

⁶⁵⁴ Szabó 2005.

⁶⁵⁵ Komorjai 2017.

⁶⁵⁶ Mint a „petites perceptions” Leibniznél. Vö. Czétány 2022.

A mentális végtelennel kapcsolatos, azzal nagyon szorosan összefüggő témát már az előző, a fizikai vagy empirikus végtelent taglaló alfejezetben is boncolgattunk, a tapasztalati végtelen fenomenológiai fogalmát elemezve. Csakhogy ott, az előző alfejezetben, végső soron ennek a prereflexív tapasztalati végtelennel a tárgyi, objektív korrelátumáról volt szó. A tárgy maga, ahogyan megjelenik egy sajátos nyitottságban; külső és belső horizontjainak lezárhatatlan sokaságától körülveve. Itt a tapasztalati mező immanens oldaláról van szó: magáról az *élményről*, illetve az *élményhorizontok* végtelenségéről – melyek a reflexió különböző fokain tárulnak fel, válnak hozzáférhetőkké. Husserl, mint a jelen munka első kötetében erről részletesen is volt szó,⁶⁵⁷ kezdetben ingadozik egy élmény adekvát vagy inadekvát megragadhatóságával kapcsolatban. Az *Eszmék* első kötetének egy helyén ezt írja: „Egy élmény nem bomlik tárgyi árnyalatokra”.⁶⁵⁸ Ugyanabban a műben, az *Eszmékben*, pár oldallal később mégis ezt írja: „Az élményt sem észleljük sohasem a maga teljességében; teljes egységében adekvát módon az élmény sem ragadható meg”.⁶⁵⁹ Noha Husserl álláspontja ennél fogva az *Eszmékben* némileg ingadozó, később és összességében véve teljesen egyértelmű lett az álláspontja – különösen azután, hogy legkésőbb a *Kartézianus meditációktól* kezdve (1929) az adekvát evidenciát jellemzően és túlnyomórészt eszménynek tekinti, egy végtelenül távoli célnak, amelyhez közeledni lehet, elérni azonban nem.⁶⁶⁰ A külső, transzcendens tárgyak lényegi inadekvát adottsága vonatkozott Husserlnél – karrierjének egy bizonyos pontjától kezdve, és a pályafutásának korábbi szakaszainak számos pontján is – a mentális tárgyak, az élmények és aktusok reflexív adottság módjára.⁶⁶¹ Az individuális élményt először is egy időbeli horizont veszi körül, és az időbeli távolság tekintetében ugyanúgy vonatkozik rá a perspektivikus inadekvátság (az tehát, hogy csak megjelenések sokaságán keresztül lehet adva), mint az érzéki, külső tárgyak esetén a *részben* a térbeli távolságból fakadó,⁶⁶² megjelenésbeli inadekvátság. Másodszor pedig egy reflektált élménybe a reflexió során éppen úgy belebocsátkozhatunk, mint egy érzéki tárgyba – és újabb és újabb rétegek és mozzanatok tárulnak fel egyazon élmény vizsgálata alkalmával. Harmadszor pedig az élményt más

⁶⁵⁷ Marosán 2017: 196-203, 226sk.

⁶⁵⁸ Husserl 1976a: 88. A szövegrészt Tengelyi László fordításában idézem. Tengelyi 2017: 53.

⁶⁵⁹ Husserl 1976a: 93. Szintén Tengelyi László fordítása. Tengelyi 2017: 53.

⁶⁶⁰ Vö. Marosán 2017: 199-203. Továbbá: uő.: “Husserl’s Contextualist Theory of Truth”. In *Horizon. Studies in Phenomenology*. 162-183.

⁶⁶¹ A problémával kapcsolatban szeretném minden olvasóm figyelmébe ajánlani Komorjai László remek elemzéseit a reflexióval kapcsolatban, és arról, hogy az élményre való reflexióból hogyan bomlik ki – a reflektált élményből – egy egész végtelen. Komorjai 2017: 78-124.

⁶⁶² Jelentősebb részben a külső tárgyak inadekvát megjelenésmódja természetesen nem a pusztán térbeli távolságból fakad, hanem abból az egyszerű tényből, hogy ezek a tárgyak transzcendensek; és minden érzéki transzcendencia lényegi megjelenéséhez tartozik, hogy önmagával kapcsolatban végtelen mennyiségű potenciális információt kínál fel, egy végtelen kiterjedésű ismerethorizontot nyit meg a pusztán megjelenésével.

élmények végtelen pszichológiai horizontja fogja körül; és maga ez a végtelen pszichológiai horizont is végtelenül árnyalja, bővíti, gazdagítja a konkrét egyedi élményt.

A jelenlegi kötet első nagyobb, tematikus részének⁶⁶³ vizsgálódásait az itt nyújtott elemzésektől mindenekelőtt az különböztetik meg, hogy míg abban a tematikus részben elsősorban szigorúan az első személyű perspektívából végrehajtott analízisekről volt szó, arról tehát, hogy az élményösszefüggés, illetve a tapasztalati horizont miképpen adódik számomra, addig a mostani részben, illetve közelebről a jelen alfejezetben az egyes és harmadik személyű elemzések összekapcsolásáról van szó, és arról, hogy egy ilyen együttes, összekapcsolt nézőpont számára hogyan adódik az élmény, és annak specifikus végtelensége. A már korábban is említett megközelítésmódra utalva,⁶⁶⁴ hasonlóan mint az *Eszmék* második kötetében Husserlnél, az élményekről, valamint összefüggéseikről és horizontjaikról itt most úgy van szó, mint *konstituált tárgyiságokról*. Vagyis egy már az interszubjektivitás szintjén mozgó fenomenológiai pszichológia élményfogalmáról van szó; és arról, hogy az interszubjektív reflexió szemszögéből (ennek felelne meg az első és harmadik személyű perspektíva összekapcsolása), hogyan jelenik meg az élmény reflexíve is megragadott végtelen gazdagsága, illetve a végtelennek kapcsolatos vonatkozásai.

Ahogy a reflexió útján élményegységeket és –összefüggéseket elemzünk, ezekről az egységekről és összefüggésekről kiderül, hogy végtelen belső és külső – értsd: más élményekhez és élményegyüttesekhez kapcsolódó – gazdagságuk van. Minden egyes élményt végtelenül árnyalt és összetett konceptuális, figurális,⁶⁶⁵ affektív és szenzitív elemek, kapcsolatok és összefüggések építenek fel. Minden egyes élmény egy végtelen asszociatív kapcsolatrendszerbe van beleágyazva, és minden egyes, konkrét élményhez végtelen sok jelentésbeli, érzelmi és affektív-benyomásszerű árnyalat kapcsolódhat és aktuálisan kapcsolódik is. A fenomenológusnak, illetve a reflektáló egyénnek meg kell tanulnia látni a végtelent az élményben; képessé kell rá válnia, hogy megpillantsa az élmény inherens végtelenségét. Itt sem egy misztikus intuíció elsajátításáról van szó – amivel Moritz Schlick vádolta Husserlt.⁶⁶⁶ A fenomenológus vagy a reflektáló semmit sem helyez bele vagy képzel bele az élménybe, ami nincs ott eleve. A fenomenológiai szemlélet vagy a reflexió feltár és nem a szó szigorú értelmében véve teremt, és pláne nem képzel; (bár a képzeletre is vonatkozhat adekvát fenomenológiai reflexió). A jelen esetben a „megtanulni látni” arra vonatkozik, hogy a

⁶⁶³ „I. A tapasztalat architektónikája. Az immanencia”.

⁶⁶⁴ II.2.4. A szellem.

⁶⁶⁵ Figurális: ez alatt mindenekelőtt az alaklélektan által megállapított és feltárt összefüggésekre kell gondolni, melyekre már Husserl is felfigyelt. Ehhez: Ullmann 2010: 88-96, 235sk, 247-255, 341-350, 389-397.

⁶⁶⁶ Vö. Husserl 1984: 535sk.

reflexió során megnézzük, illetve képessé váljunk rá, hogy feltárjuk, hogy az élményegységek vagy –összefüggések egyes elemei hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és hogyan mutatnak túl önmagukon, illetve hogyan kapcsolódnak össze, utalnak egymásra és határozzák meg egymást az élményt alkotó különböző rétegek (a konceptuális, emocionális, affektív, szenzitív rétegek). Mint Proustnál: egy teába mártott madeleine-ből hogyan bomlik ki egy teljes élettörténet.⁶⁶⁷ Vagyis: a reflektálónak meg kell tanulnia látni az élmény lényegi nyitottságát. Ez nem feltétlenül egy egyszerű gyakorlat, de nem is olyan bonyolult; semmi esetre sem igényel semmiféle „misztikus intuíciót”. Tanulható, és – többek között – írók és művészek előszeretettel alkalmazzák is.

Az élmények ezen nyitottságát, a minden egyes élményhez lényegi és kiiktathatatlan szükségszerűséggel hozzátartozó külső és belső horizontokat lehet tanulmányozni a pszichológia – jelen esetben a fenomenológiai pszichológia – eszközeivel is. Alanyokat, akiket úgymond „kiképeznek” vagy megtanítanak a fenomenológiai reflexió elvégzésére, azok beszámolhatnak a reflexióban eléjük táruló adottságokról; rögzíthetik és dokumentálhatják ezen adottságok különböző sajátosságait és vonatkozásait. Ezeket az adatokat azután a pszichológus összegyűjtheti, rendszerezheti, kielemezheti – ezt jelentené itt az első és harmadik személyű perspektíva összekapcsolása. Speciálisan a fenomenológia szemszögéből, fenomenológiai módon a fentihez hasonló, illetve annak bizonyos mértékig pontosan megfelelő eljárást alkalmaz pl. a Francisco Varela által kidolgozott neurofenomenológia,⁶⁶⁸ illetve a Claire Petitmengin és munkatársai által kialakított és művelt mikrofenomenológia.⁶⁶⁹ Ezek a kortárs diszciplínák már különös hangsúlyt fektetnek arra, hogy a fenomenológiai módszer összekapcsolják a modern természettudományos pszichológia kutatási módszertanával, technikai apparátusával (pl. EEG, MRI, fMRI) és eredményeivel. Ugyanígy meg lehet tanítani a vizsgálati vagy interjú alanyokat arra is, hogy az élményeikhez kapcsolódó sajátos nyitottságot, az élmény külső és belső horizontjait – fenomenológiai szempontból és módon – megfigyeljék, rögzítsék, dokumentálják és a kísérletvezető számára közöljék.

A pszichikum immanens, belső végtelensége az élményt körülölelő külső és belső horizontokon (kontextusokon) túl a következő két lényeges ponton nyilvánulhat meg: egyfelől az intenzitásban lefelé, másfelől a komplexitásban felfelé vezető úton. Az élmények elmosódó

⁶⁶⁷ Marosán 2017: 227.

⁶⁶⁸ Varela 1996. Továbbá: Gallagher & Zahavi 2008: 33-37.

⁶⁶⁹ Claire Petitmengin, Martijn van Beek, Michel Bitbol, Jean-Michel Nissou & Andreas Roepstorff: “What is it like to meditate? Methods and issues of a micro-phenomenological description of meditative experience”. In *Journal of Consciousness Studies*, 2017 24(5-6): 170–198.

határvonalai (hol kezdődik az egyik és hol a másik),⁶⁷⁰ illetve a végtelenül gyenge intenzitású érzetek a lefelé mutató végtelenséget indikálják az élményfolyamban. Salomon Maimon Leibniznél a differenciálhányados gondolatát a „petites perceptions” koncepciójával, mint a végtelen kicsiny percepciók eszméjével kötötte össze.⁶⁷¹ Ahogy az érzetek, affekciók intenzitását tanulmányozva a tudattalan határának a széléhez közeledünk, sőt, egy – esetenként körülményektől függően változó – ponton át is lépünk ezen a határon, úgy megyünk egyre lejjebb, és úgy jutunk egyre minimálisabb, de bizonyos módokon még mindig hozzáférhetővé tehető, illetve megkonstruálható élményelemekhez és –összefüggésekhez. Ezek az elemek és összefüggések a tudattalan szférájának határán, illetve ezen a szférán belül végtelenül homályosnak, zavarosnak és gyöngének mutatkoznak, mégis további, *az intenzitásban lefelé mutató utalásokat hordoznak magukban*, amelyek révén fenomenológiailag és filozófiailag legitim módon megalkotható a végtelenül kicsi és gyenge élményelemek, illetve perceptuális összetevők fogalma, illetve ezek a végtelenül kicsi és gyöngé élményjelenségek *közvetetten* jelezhetők és tematizálhatók.

A másik út arra utal, hogy a szubjektum mindig komplexebb és szofisztikáltabb szellemi teljesítményekre képes – ami egy mindig bonyolultabb képességrendszerrel felruházott szubjektum lehetőségére utal. Husserl a *Logikai vizsgálódások Prolegomenájában* arról ír, hogy elképzelhetünk magunkat bizonyos „angyali függvényeket” („engelische Funktionen”), amelyek megoldására egyetlen halandó sem képes, de amelyeknek – ideálisan tekintve – bizonyosan van megoldásuk.⁶⁷² A teleológia gondolatának 1905 után történő, részletesebb kidolgozásától fogva Husserlnél pedig az egy visszatérő gondolat volt, hogy a szubjektumok bizonyos tekintetben sorba rendezhetők szubjektív, szellemi teljesítőképeségeik bonyolultsági foka tekintetében (itt Husserlnél konkrétan az örök monadikus fejlődés koncepciójára szeretnék utalni)⁶⁷³ – és ezáltal a szubjektumok, megint csak ideálisan szemlélve, végső soron egy végtelenül bonyolult, teljesen kibontakozott isteni elmére utalnak.⁶⁷⁴ Ez persze a végesség

⁶⁷⁰ Komorjai 2017: (különösen) 127-168. („4. fejezet. A tapasztalat, a tapasztalt és a folytonos átmenet”)

⁶⁷¹ Vö. Czétány 2022. Maimonnál: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

⁶⁷² Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975: 151.

⁶⁷³ Pl. Husserl 2014: 137-168.

⁶⁷⁴ Husserl, i.m.

Ha a világban található tökéletességek fokozatainak husserli hangsúlyozására összpontosítunk, illetve érvelésének normatív és axiológiai mozzanataira, amikor arról beszél, hogy a világban egyre fokozódó normatív és axiológiai adottságok minden tökéletesség végső eszménye felé mutatnak (aki maga Isten), akkor Husserlnek az ilyen jellegű eszmeifuttatásai szembeötlő hasonlóságot mutatnak a Szent Tamási „Öt Út” közül a negyedik úttal. Ebben az összefüggésben utalhatunk Angela Ales Bello könyvére, aki a Szent Tamási „Öt Út” mintájára az Istenhez vezető öt husserli útról beszél; és megpróbálta rendszerezni és összegezni az Isten létezésére felhozott

álláspontjáról nézve pusztán egy absztrakt lehetőség. A nagy kérdés az, hogy a valóságban is létezik-e egy ilyen elme vagy ilyen – végtelen – tudatműködés.⁶⁷⁵

*

B. A pszichikum transzcendens végtelenje

A pszichikai végtelen bizonyos módon tehát hozzáférhető fenomenológiailag teljesen legitim eszközökkel, a konkrét, véges szubjektum élményformáit és pszichikus képességeit elemezve. A végtelenség egy ennél konkrétabb értelméhez azonban már részben a spekulatív metafizika eszköztárához vagyunk kénytelenek fordulni. Arról a két, már korábban is jelzett kérdésről van szó, hogy egyfelől a szubjektum élményfolyama meghosszabbítható az empirikus születést megelőző és a halált követő időkbe, vagyis úgymond előre és hátra, végtelenül kiterjeszthető-e, illetve aktuálisan ki is terjeszkedik-e az élményfolyam. Másfelől pedig, hogy létezik-e aktuálisan végtelen elme vagy tudatműködés. Az utóbbi annál is egy problematikusabb és fenomenológiai tekintetben fogósabb kérdés, mivel korábban⁶⁷⁶ a tudat lényegileg megtestesült természetét valló nézet mellett foglaltunk állást. Egy végtelen elme vagy tudatműködés ennek megfelelően legalábbis felveti a kérdést, hogy egy ilyen elméhez vagy tudathoz nem kellene-e végtelen – végtelenül kiterjedt – megtestesülésnek tartoznia?⁶⁷⁷

A nyugati filozófia történetén (és általában a filozófiatörténeten) keresztülvonulnak a lélek halhatatlanságára, illetve az Isten létezésére vonatkozó bizonyítási kísérletek; ami a lélek halhatatlanságát illeti, legkésőbb Platón vonatkozó dialógusaitól (pl. Phaidón, Phaidrosz, Menón stb.) kezdve. Ezek a bizonyítási próbálkozások leginkább a dualizmusra irányuló kísérletek voltak, vagyis alapvetően azt próbálták megmutatni, hogy test és lélek (vagy elme) egymástól független létezők. Ugyanígy a kultúrtörténeten végigvonultak a legkülönbözőbb istenérvek – amelyek a látható világ szerkezetéből és elrendezettségéből próbáltak egy legtökéletesebb lény létezésére következtetni, más érvek a legtökéletesebb lény fogalmából próbálták levezetni annak létezését (ontológiai típusú istenérvek), megint mások az okság, illetve a feltételezettség fogalmára támaszkodtak (első ok, létalap), akadtak a modalitásból,

különböző husserli érveket. Vö. Angela Ales Bello: *The Divine in Husserl and Other Explorations*. Dordrecht: Springer, 2009.

⁶⁷⁵ A jelen elemzések összefüggésében mindenképp meg kell említeni Emmanuel Lévinas végtelen-fogalmát, mely a Másik szubjektum végtelenségére utal. Ez Lévinasnál egy abszolút transzcendens végtelen-fogalom („az abszolút Más”, „a végtelenül távoli Másik”) – mely nála mindenekelőtt egy etikai végtelen-fogalomra utal. Ez azt jelenti, hogy a Másik mindig képes arra, hogy – pozitív értelemben – meglepjen engem, keresztülhúzza a számításaimat; és ezáltal kibújjon bármiféle kategorizálás alól, és lehetetlenné tegye, hogy bezárják bármiféle korlátos skatulyába.

⁶⁷⁶ II.2.3. Tudat.

⁶⁷⁷ Különösen annak függvényében, amit korábban Manifesztációs Tézisnek nevezünk; melynek értelmében minden mentális tartalom és képesség ki kellene, hogy fejeződjék valamilyen fizikai állapotban, struktúrában vagy eseményben. Lévinas 1999. Vö. még: Czétány 2014: 131sk.

speciálisan a szükségszerűségből vett érvek (ahol kontingens létezők vannak, ott szükségszerű létezők is kell, hogy legyenek) és voltak olyanok is, akik a vallási élménnyel szerették volna összekapcsolni a legfőbb létező gondolatát, mint e tapasztalat szükségszerű tapasztalati korrelátumát.⁶⁷⁸ Ezzel távolról sem fedtük le azt a szerteágazó tradíciót, amelynek képviselői ilyen vagy olyan módon megpróbálták bizonyítani egy ilyen vagy amolyan formában értett Isten, legfőbb lény vagy éppen végtelen elme létezését.

Noha rendkívül sok bizonyítási kísérlet született, és mind a mai napig meghökkentően rafinált, kifinomult és elmés istenbizonyíték születik, ennek ellenére nem mondhatnánk, hogy a helyzet drasztikusan javult volna ahhoz képest, amit Kant diagnosztizált a maga korában: az istenbizonyítások éppúgy sorra kudarcot vallottak, mint a metafizika egyéb kísérletei általában.⁶⁷⁹ Legalábbis nem született konszenzusos bizonyíték Isten létezése ügyében, ahogy egyébként nem-léte tekintetében sem. Amennyire meg lehet ítélni, ilyennek látszik a helyzet a lélek halhatatlanságával vagy éppen halandóságával kapcsolatos bizonyítási próbálkozások terén is.⁶⁸⁰ Távolról sem zárult le azonban minden út és bizonyítási lehetőség. Úgy gondolom, olyan kérdésekről van szó, amelyeknek van értelmük, filozófiailag jól megfoghatóak, választ követelnek, képesek vagyunk rájuk válaszolni, és filozófiai kötelességünk is, hogy megpróbáljunk rájuk választ vagy válaszokat adni. Ezen a területen, úgy vélem, a fenomenológiai megközelítésnek különös létjogosultsága és speciális, máig ki nem merített lehetőségei vannak.

A fenomenológia számára a különleges nehézséget ezen a téren az jelenti, hogy az immanensből, illetve az evidensen adottból kellene következtetnie arra, ami nem lehet adva immanens vagy evidens módon, tehát magának a fenomenológiának az alapelvei kerülnek problematikus helyzetbe. A jelen munka előző kötetében ehhez a lehetséges szemléleti adottságokon is fenomenológiai módon túlkérdező konstruktív fenomenológia módszerét

⁶⁷⁸ Vö. pl. Nathan Schneider: *God in Proof. The Story of a Search from the Ancients to the Internet*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2013. Jerry L. Walls & Trent Dougherty (szerk.): *Two Dozen (or so) Arguments for God. The Plantinga Project*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

⁶⁷⁹ Kant megpróbálta rendszerezni az istenérveket – és megítélése szerint három és alapjában véve csak háromfajta istenérv lehetséges: fizikoteológiai (az első okból vett), kozmológiai (az esetleges létből a szükségszerű létezésre következtető) és az ontológiai (a tökéletes lény fogalmából annak létezését levezetni próbáló) érv. Kant 2009: 480 (B 619). Kant hangsúlyozza, hogy szerinte alapvetően csak ilyen kísérletek útján lehet megpróbálni Isten létezését bizonyítani, és más kísérletek elvi okoknál fogva nem lehetségesek. Kant 2009: 507 (B 658).

Kant rendszerezési kísérlete igazából még azoknak az érveknek a teljességét sem fedték le, amelyek Kant korában léteztek. Így a Kant-féle szisztéma véleményem szerint nem fedi le teljes egészében pl. az Aquinói Szent Tamás-féle „Öt Utat” sem. Szent Tamásnál: *A teológia foglalatja. I. rész*. Budapest: Telosz kiadó, 1994: 77-83. Fordította: Tudós-Takács János. Ehhez még: Klima Gyula: „Az Öt Út - Aquinói Tamás istenbizonyítékai”. In *Világosság*, 1981, 12. szám, melléklet 3-30. Továbbá: Edward Feser: *Aquinas. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009.

⁶⁸⁰ A lélek halhatatlanságával kapcsolatos főbb érvek áttekintéséért ld.: Gabriel Andrade: “Immortality”. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/immortal/> (Utolsó hozzáférés időpontja: 2021. 08. 05.).

ajánlottuk.⁶⁸¹ A fenomenológia területén és annak módszereivel is vannak tehát utak, amelyekkel rákérdezhethetünk, hogy a szubjektumhoz tartozó tapasztalatfolyamnak vannak-e előzményei a szubjektum születését megelőzően (még az anyaméhben történő első – jelenlegi – szubjektív rezdülések előtt), és van-e várható folytatás a halál után; és éppígy, hogy fenomenológiailag mit mondhatunk egy végtelen szubjektum vagy tudatműködés lehetőségeiről. Erre főként a következő tematikus részben fogunk összpontosítani,⁶⁸² azonban pár előzetes megjegyzés kifejtésére itt is van mód.

Ami a fenomenológiai érvelési síkot illeti: karrierje során Husserl több érvet is kidolgozott a lélek, pontosabban a transzcendentális ego halhatatlansága mellett. Itt nem lehet feladatunk, hogy számba vegyük az összes érvet, amely Husserl munkássága során felmerült, csupán kettőt szeretnénk kiemelni. Az egyik szerint a transzcendentális ego minden konstitúció végső forrása, olyan abszolút lét, melyhez képest minden más relatív. Az empirikus lélek és annak teste mind csupán konstituált entitásokként jelennek meg a transzcendentális egóhoz képest. Husserl szerint lehetetlen lenne elképzelni, hogy bármiféle változás a testben, akár annak teljes megsemmisülése is a legcsekélyebb mértékben érintené a transzcendentális ego fennállását.⁶⁸³ A másik az *Elemzések a passzív szintézisről* címen közzétett anyagokban lelhető föl, és arra vonatkozik, hogy minden jelen ponthoz, ősbenyomáshoz, lényegi szükségszerűséggel tartozik egy retenció és egy protenció, ennek a sornak a megszakadása pedig nem gondolható el. Husserl szerint az empirikus ego születése előtti időkre is nyúlnak retencionális horizontok a szóban forgó empirikus egót konstituáló transzcendentális ego perspektívájából, és éppígy az empirikus ego halála utáni időkre is nyúlnak, magához a konkrét transzcendentális egóhoz tartozó protencionális horizontok. Az élményáram megszakadását szerinte nem lehet elképzelni; a tapasztalatfolyamot még a halál sem képes megszakítani.⁶⁸⁴

⁶⁸¹ Marosán 2020a: 334-368.

⁶⁸² III. Az indirekt metafizika ideája.

⁶⁸³ Ebben a formában a husserli érv erősen hasonlít a descartes-i elgondolhatósági érvehhez, mely szerint test és elme függetlenségének az alapja az, hogy az elmét el tudom gondolni a testtől függetlenül is, és az elme önállóságát annak lényegi képessége, a gondolkodás (cogito), illetve egyáltalán bármiféle mentális aktus végrehajtásának a képessége szolgáltatja vagy alapozza meg.

⁶⁸⁴ Husserl 1966: 377-381. Különösen: „A testhez tartozó lélek, lényegében véve, nem halhatatlan; azaz nem szükségképpen gondolható el halhatatlanként, és a mindennapi tapasztalat szerint nagyon is meghal. Azonban az ember-én bizonyos módon magában rejt a transzcendentális ént, amely nem hal meg és nem keletkezik, hanem egy alakulásban lévő örök lét” (381.o.).

Ehhez még: Peter Hess: *Der Mensch muss sterben – das transzendente Ich ist unvergänglich. Edmund Husserls Argumente für die Unsterblichkeit des transzendentalen Ichs*. Doktori értekezés, 2009. Hyperlink: https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00023372/Gesamt_22_10_2009.pdf. (Utolsó letöltése ideje: 2021. 08. 05.). Továbbá: Schwendtner 2008: 235skk.

Alább azonban egy kissé más típusú halhatatlanság-érvet szeretnék ismertetni – amely a transzcendentális ego önazonosságának a problémájára támaszkodik. A kérdés: miből ered a konstituáló transzcendentális ego önazonossága? A fő hivatkozási pont, amit itt rögzíteni szeretnék: nézetem szerint a transzcendentális ego azonossága nem eredhet valamilyen *mintázatból*. Állításom szerint tehát a transzcendentális ego esetében nem olyan típusú azonosságról van szó, mint amit például David Hume feltételezett a személyiség esetében; aki szerint a személyiség azonossága egy ugyanolyan típusú laza azonosság, mint egy ország vagy egy állam azonossága, amely egy tág értelemben véve, minden változáson keresztül, sőt, akár egy teljes átalakulás ellenére is bizonyos módon azonos marad önmagával.⁶⁸⁵ Ez az, amit én mintázat-alapú azonosságnak nevezek. A transzcendentális ego azonossága nem ilyen – ez egy puszta nézőpont vagy pozíció azonossága. Egész életünk során végigkísér bennünket az az alapvető intuíció, hogy minden változás ellenére – minden veszteség és nyereség, szerencse és balszerencse, feledés és új tapasztalat, illetve a jellemében, habitusban történő legdrasztikusabb változások ellenére is – ugyanaz a szubjektum tapasztal és cselekszik általunk, aki annak idején megszületett a mi testünkben. Ez azonban nem csak halvány sejtés, nem csak intuíció, hanem egy alapvető ontológiai tényállás prereflexív, preteoretikus, kevésbé artikulált bizonyossága.

Szóval, miből táplálkozik a transzcendentális ego azonossága? Amennyiben figyelembe vesszük, hogy a transzcendentális tudat immanenciája kizárja magából a fizikai tárgyak, végső soron az egész fizikai világ, valamint a többi szubjektum transzcendenciáját, akkor a transzcendentális ego azonosságát nem tudjuk levezetni transzcendens tényezőkből, illetve ezen tényezők alkotta feltételrendszerekből vagy mintázatokból.⁶⁸⁶ Vegyünk csak a következő feltételezést. Mi a helyzet, ha az én (mint transzcendentális én) önazonossága egy fizikai mintázatból ered? Pl. testem éppen aktuális konstitúciójából (felépítéséből)? Abból, ahogyan a testem ebben a pillanatban pontosan felépül? Vagy – ami itt egyre megy – a test bizonyos részeinek, struktúráinak a pontos felépítéséből? Rögtön kiderül, hogy erre – a testi felépítés egy bizonyos mintázatára, illetve e mintázat azonosságára – nem alapozhatjuk az én azonosságát, ha meggondoljuk, hogy a test anyaga egyfolytában változik. A testben lévő struktúrák is folyamatosan változnak. Mindenesetre *belülről* nézve önmagunkat továbbra is azonosnak

⁶⁸⁵ Hume 1976: 338-353. Különösen: 351. „És miként egy és ugyanazon államnak megváltozhatnak az tagjai, sőt, alkotmánya és törvényei is, ugyanúgy átalakulhat valakinek a jelleme és alkata; módosulhatnak a benyomásai és ideái, ám mégis azonos marad önmagával”.

⁶⁸⁶ Vö. Husserl: 2000: 125. „A tapasztalat eredeti tudat. Ha egy másik embert tapasztalunk, általában azt mondjuk, hogy a másik »a maga testi valójában« áll előttünk. Ez a testi jelenlét azonban korántsem jelenti azt, hogy magáról a másik énről, élményeiről, sajátos jelenségeiről, vagy akár sajátos lényegéről bármi is eredeti adottságként jelenne meg számunkra. Ha ez történne, ha a másik sajátos lényege közvetlenül hozzáférhető lenne, akkor sajátos lényegem puszta mozzanata lenne, vagyis végeredményben én' és a másik: egyek lennénk.” (Mezei Balázs fordítása).

tapasztaljuk magunkkal. Mondhatjuk persze azt is, hogy tulajdonképpen minden változással – vagy minden alapvető változással (hogy mi számít itt alapvetőnek, azt most ne firtassuk) – megszűnik a korábbi énünk (a szubjektum, aki tapasztalt, pontosabban, a hozzá tartozó *nézőpont*), és egy új én született. Csak ezt – a megszűnést és az új születést – nem élhetjük át, nem dokumentálhatjuk. Kicsit hasonlóan, mint amikor Wittgenstein azt mondta: a halált nem éljük át.⁶⁸⁷ Csakhogy egy ilyen érv egyfelől nagyon kontraintuitív lenne, másfelől alapjaiban sértené meg Ockham borotvájának az elvét. Minden pillanatban, amikor a test változáson vagy bizonyos tekintetben alapvető változáson megy keresztül, új szubjektum születik, aki valamilyen titokzatos módon „megörökli” az előző szubjektum emlékeit, habitusát és készségeit? Ez eléggé gazdaságtalan ontológiához vezetne.

Van azonban egy ennél alapvetőbb ellenérv is. Feleltessünk meg egy tiszta ént valamilyen mintázatnak – függetlenül attól, hogy itt totális mintázatról van szó (amelyben minden egyes, a testben található részecske pozíciója, tulajdonságai, valamint a többi részecskéhez való viszonyai számítanak) vagy valamilyen kritériumrendszer szerint meghatározott alapvetőbb mintázatról. Akkor ebből az következne, hogy ha lenne a világban egy másik személy, aki ugyanolyan mintázatú testtel rendelkezne, mint én (az én tökéletes klónom), akkor nekem és a tökéletes klónomnak ugyanazzal a nézőponttal kellene rendelkezniük. Azonosságunknak valamilyen módon egybe kellene esniük. Ahogy Husserl fogalmazott: „én és a másik: egyik lennénk”.⁶⁸⁸ Ez azonban evidensen belátható módon nincs és nem is lenne így. A tökéletes klónom hozzám képest ugyanúgy transzcendens személy, mint bárki más az univerzumban – mint a Földön élő bármely másik személy vagy élőlény, akiről alkalmasint nem is tudok. Ami a tökéletes klónommal történik,⁶⁸⁹ az a legcsekélyebb mértékben sem érint engem, mármint ontológiai értelemben. A tökéletes klónomhoz egy tőlem tökéletesen független, az enyémtől teljes mértékben különböző nézőpont tartozik. A tökéletes klónomat éppúgy kizárom tudati immanenciám szférájából, mint bármely más transzcendens létezőt.

Annak számára, aki a szubjektumhoz tartozó nézőpont azonosságát mindenképp transzcendens (fizikai és ahhoz kapcsolódó pszichológiai) faktorok terminusaiban szeretné definiálni, még a következő út marad: ezt az azonosságot a test *specifikus anyagságára* alapozhatja. Tehát mondhatja azt, hogy a nézőpont azonosságának a konstitúciójában nem csak

⁶⁸⁷ Wittgenstein 1963: 176 (6.4311). „A halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át”. (Márkus György fordítása).

⁶⁸⁸ Husserl 2000: 125.

⁶⁸⁹ Leszámítva a misztikus és tudományos-fantasztikus spekulációkat, hogy hogyan érintene engem, ha a tökéletes klónommal történe valami – ami teljes mértékben empirikus-kontingens összefüggésekre, törvényekre utalna. Mint pl. „Az egyetlen” c. 2001-es amerikai sci-fiben.

a konkrét fizikai (és adott esetben pszichikai) mintázat az, ami számít, hanem *a konkrét testet alkotó részecskék numerikus azonossága is*. Vagyis amint kilép a testből – vagy egy alapvetőnek mondott testi struktúrából, struktúraegyüttesből – egy részecske (és ez meglehetősen sűrűn történik), akkor megszűnik egy korábbi nézőpont és születik egy új. Ez ugyan megoldaná a nézőpontok transzcendenciájából fakadó, az előző bekezdésben említett problémát, de generál egy sor újabb, sokkal súlyosabb nehézséget. Tehát mondhatjuk azt, hogy egy bizonyos konkrét részecske-konstellációból születik meg egy nézőpont és annak partikuláris azonossága, továbbá, ebben a konstellációban a benne „résztvevő” részecskék numerikus azonossága is számít az adott nézőpont önazonosságát megteremtésében. Így minden egyes konstellációhoz hozzárendeltünk egy és csak egy nézőpontot, valamint a részecske numerikus azonosságának játékba hozásával látszólag kivédtük a szubjektumok egymást kizáró tudati immanenciájából származó lehetséges ellenvetést, azonban egyéb gondokkal kell szembe néznünk. Mindenekelőtt egy fenomenológiai és egy nem-fenomenológiai ellenérvvel. Fenomenológiaiul ugyanis ez a kép tökéletesen megalapozhatatlan: egyszerűen egy fenomenológiai perspektívából semmiféle kapaszkodót sem találunk, ami segíthet plauzibilissé tenni egy ilyen értelmezést. Nem-fenomenológiai nézőpontból pedig egy rettenetesen gazdaságtalan ontológiához vezetne. A nézőpontok egy hérakleitoszi folyam elemeiként váltanak egymást; minden egyes pillanatban egy következő, újabb szubjektum tapasztalna testünkön és érzékszerveinken keresztül. Ez a megközelítés is, mint a mintázat-alapú azonosság, durván sértené Ockham borotvájának princípiumát.

Nézetem szerint a tiszta én önazonosságát egyszerűen annak a tudati szférának az immanenciája definiálja, amely a szóban forgó tiszta énhez tartozik. Nem mintázatszerű és nem is transzcendens materiális faktorok. Ez szerintem a legegyszerűbb magyarázat. Ha viszont így van, akkor a tiszta én azonossága leválasztható a személyiség, részben materiális faktorokon nyugvó azonosságáról, illetve a fizikai test képlékeny és folyamatosan változó azonosságáról is. Ha elfogadjuk azt a fenomenológiai intuíciót, hogy a tudatunkhoz tartozó nézőpont önmagával azonos marad a születésünktől a halálunkig, mert annak azonossága nem vezethető le koherensen, konzisztensen vagy legalábbis plauzibilis módon konkrét immanens és/vagy transzcendens faktorok mintázatából vagy relációiból, akkor ez a nézőpont transzcendens lesz mind a személyiséghez, mind ahhoz a testhez képest, amely ezt a személyiséget valamilyen módon hordozza.⁶⁹⁰ Azzal a sajátos ténnyel találjuk szembe tehát magunkat, hogy az az

⁶⁹⁰ Pontosán a tiszta ének arról az egyszerűségéről és formális önazonosságáról van itt szó, amelyről Husserl is beszélt az *Eszmé*kben, és amely nála abból fakadt, hogy ez a tiszta én egyszerűen transzcendens minden általa konstituált tárgyi adottsághoz képest.

egyszerű nézőpont, mely a minket meghatározó tiszta én sajátossága, és amelyet pusztán a tiszta tudat immanenciájából fakadó formális önazonosság jellemez, összekapcsolódik azzal az anyagi rendszerrel, ami a testünk; és életünk kezdetétől a végéig ehhez a testhez tartozik. Viszonya ehhez a testhez képest mégis alapvetően *kontingens*. Ennek a nézőpontnak az azonossága nem vezethető le az általunk – mondjuk így – „birtokolt” test materiális vagy strukturális sajátosságaiból.

A helyzet az, hogy az egyetlen út, amelynek révén valamiféle látszat-szükségyszerűséggel felruházott kapcsolatot tudunk létesíteni egy önmagával azonos tiszta nézőpont és egy adott anyagi rendszer (test) között, az az, hogy a testet alkotó részecskék numerikus azonosságát is felvesszük az adott nézőpont genezisének a magyarázatába. Ami egyfelől tökéletesen indokolatlan, másfelől – ontológiailag – rendkívül gazdaságtalan. Belső, fenomenológiai nézőpontból pedig egyszerűen abszurd, hogy a tiszta én önazonosságát transzcendens mikroszkopikus részecskék numerikus azonosságával akarjuk összekapcsolni, pláne az utóbbiból magyarázni. Fenomenológiai és filozófiai szempontból is a legplauzibilisebb, legkoherensebb és egyszersmind legelegánsabb felfogásnak az tűnik, ha a tudatunkhoz tartozó nézőpont (a tiszta én) formális azonosságát, és magát ezt a nézőpontot mint olyat is, leválasztjuk a testről és a megtestesült konkrét személyes énről.⁶⁹¹

Ami egy aktuálisan végtelen szubjektum vagy szubjektív működésmód lehetőségének speciálisan fenomenológiai szemszögből való tematizálását illeti, a fenomenológia történetét éppígy végigkísérik az Isten létezésére irányuló sajátosan fenomenológiai megalapozottságú bizonyítási kísérletek is.⁶⁹² Husserlnél speciálisan a *teleológia* eszméje volt az, ami lehetővé tette számára egy sajátos istenkoncepció kidolgozását. A monásközösség tagjai a szubjektív működőképesség egyre magasabb fokait mutatják, és ez a sor, Husserl szerint a végtelenbe mutat. Husserlnél sajátosan a világban található fejlődés az, ami egyfajta, fenomenológiailag azonosítható teleologikus szerkezetet mutat; oly módon, hogy ez a fejlődés, melynek egyes szintjeit egyre bonyolultabb teljesítőképeséggel felruházott szubjektumok reprezentálják, egy végtelenül kibontakozott és tökéletes szubjektum képzetét indikálja.⁶⁹³ Husserl úgy gondolja,

⁶⁹¹ Levelezésünk során Szalai Miklós vetette fel, hogy mi van akkor, ha a jövőben találnak olyan materiális struktúrát, amelyből levezethető ennek a formális és tiszta nézőpontnak az azonossága.

Ezt természetesen nem lehet kizárni – mindenesetre abban az esetben, az anyagmegmaradás törvénye miatt, szintén lehet beszélni a tiszta én tág értelemben vett „halhatatlanságáról”; amennyiben a tiszta én mindenkor működésbe lép, valahányszor az a bizonyos materiális struktúra megjelenik. Ez a helyzet egyébként a testet alkotó partikuláris részecskék numerikus azonosságával összekötött magyarázattal is – bármennyire is abszurd legyen egy ilyen magyarázat fenomenológiai tekintetben.

⁶⁹² Vö. pl. Mezei 1997.

⁶⁹³ Ehhez: Mezei 1997: 24-43. Marosán 2020a: 363-368. Lee Chun Lo: *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2008.

hogy egy ilyen képzet mintegy magától adja magát a tapasztalat és különösképpen az interszubjektív (mint az interszubjektív közösségre vonatkozó) tapasztalat horizontális és teleologikus szerkezetének adekvát és kellőképp figyelmes fenomenológiai elemzése során.

Husserlnél Isten eszméjéhez csak indirekt módon, a fenomenológiai konstrukció útján férhetünk hozzá – hiszen Isten mint végtelen elme lényegénél fogva *indirekt*, végső soron betölthetetlen és megjeleníthetetlen mozzanatot, mozzanatokot tartalmaz. Azonban nála az isteni elme az, aki megalapozza a véges szubjektumok konstitúciójából kibontakozó konstituált világ végső egységét és összhangját; és aki mintegy minden megismerés és tapasztalat végső alapjául szolgál. Husserl szerint Isten az egész monásközösségben testesül meg, és nem transzcendens hozzájuk képest. Mégis egy átfogó, koherensen összefüggő végtelenség, végtelen személy, aki a saját jogán is létezik és működik; valóban konkrét hozzáférést a világhoz – és annak relatív végtelenségéhez, szemben az Ő abszolút végtelenségével – azonban csak a transzcendentális interszubjektivitáson keresztül nyerhet.⁶⁹⁴

Az elsősorban a tudatból kiinduló, és a fenomenológiát mindenekelőtt a tudat leíró diszciplínájaként értő érett Husserl transzcendentális fenomenológiai módszerével szemben Max Scheler – aki számára az *Eszmék* megjelenése után is, továbbra is a *Logikai vizsgálódások* c. mű jelentette az alapvető vonatkozási pontot – a fenomenológiát mindenekelőtt tárgyi fenomenológiaként, az objektivitás, realitás és a lét fenomenológiájaként próbálta meg artikulálni. Ehhez társult nála egy rendkívül intenzív vallási és vallásfenomenológiai érdeklődés. A *Formalizmus az etikában és a materiális érték etika* című könyvében a következőképpen érvel. Mivel minden egyes személynek megfelel egy perspektivikusan adott relatív világ (mikrokozmosz), ezért az egyetlen abszolút világnak (makrokozmosz) meg kell, hogy feleljen egy abszolút személy – vagyis Isten. Vagyis, Scheler szerint, a világ eszméjével egyúttal adva kell, hogy legyen Isten mint abszolút személy eszméje is.⁶⁹⁵ Ezt a gondolatot dolgozza ki alaposabban, precízebben és körültekintőbben a későbbi, *Arról, ami az emberben örök* c. művében.⁶⁹⁶ Egyfelől tehát ebben a kései műben azzal érvel Scheler, hogy a maga teljességében, harmonikusan összefüggő koherens egységében és végtelenségében a világot, mely egyúttal a véges emberi szellem teljesítményeitől is független, és az utóbbiakhoz képest objektív, *csak úgy tudjuk adekvátan megragadni*, ha ennek a világnak az eszméjével összekapcsoljuk egy nem emberi, abszolút (isteni) szellem eszméjét és létezését.⁶⁹⁷ Másfelől

⁶⁹⁴ Vö. Husserl 1973a: 381. Továbbá: Lo 2008: 82skk, 166-169.

⁶⁹⁵ Scheler 1979: 598-601.

⁶⁹⁶ Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. Tübingen: Francke Verlag, 1954.

⁶⁹⁷ Az érv rekonstrukciója Mezei Balázsnál:

„Idézzük fel a scheleri argumentum három lépését:

megtaláljuk nála a jóval régebbi, középkori (többek között Aquinói Szent Tamásnál megtalálható), a feltételestől a feltétlen lét felé haladó argumentumnak a módosított, fenomenológiai alapokra helyezett változatát, mely szerint minden viszonylagos lét és megjelenés kiküszöbölhetetlen szükségszerűséggel utal vissza egy abszolút létalapra, egy isteni valóságra; és ez az utalásszerkezet minden viszonylagos megjelenés lényegi struktúrájában gyökeredzik, illetve erről a struktúráról leolvasható.⁶⁹⁸

Az Isten létezésének bizonyítására irányuló fenomenológiai kísérletekből látható, hogy az idézett fenomenológusok az emberi tudat transzcendentális szerkezetének leírása (Husserl), vagy az ember számára megmutatkozó jelenségek lényegszerkezetének vizsgálata (Scheler) alapján próbáltak felfedezni magában az emberi tudatban vagy létezésben rejlő olyan utalásösszefüggést vagy utalásstruktúrát, amely egy aktuálisan végtelen elmére vagy tudatműködésre utalt. Annak alapján, amit korábban a Manifestációs Tézisről mondtunk, jogosan merülhet fel a kérdés, hogy milyen konkrét empirikus lenyomatát vagy megnyilvánulását találhatjuk egy ilyen végtelen szellem működésének a fizikai világban. Egy végtelen szellemhez – a Manifestációs Tézis értelmében – végtelen test tartozna. Egy végtelen szellem kedvéért nem kell kivételt tennünk a Manifestációs Tézis alól, különösen, ha az isteni szellemre vonatkozó husserli megnyilvánulásokat tartjuk szem előtt.⁶⁹⁹ A végtelen szellem az összes individuális véges szellem összességében testesül meg; azonban nem pusztán összegként, hanem oly módon, hogy a saját jogán létezéssel, tudattal és ágenciával bír. Az összes szubjektum teste együtt képezi a végtelen szellem – ily módon, tág értelemben véve, szintén végtelen – testét.

Ahogy mondtuk: a pszichikus végtelennek kell, hogy egyértelműen azonosítható lenyomata, kifejeződése legyen az empirikus világban is. Ahogy az előző alfejezetben, a fizikai végtelennel kapcsolatban azt mondtuk, hogy a tapasztalat transzcendentális struktúrája kijelöl egy hiányzó darabot, nevezetesen egy egyértelműen azonosítható utalásösszefüggést az empirikus világban, mely világosan az empirikus világ végtelensége felé mutat, ugyanúgy a jelen alfejezet végén azt kell mondanunk, hogy *a pszichikus végtelen feltételezése kijelöl egy hiányzó darabot a tudattal kapcsolatos empirikus vonatkozású kutatásokban is*. Annak

1. A világ és a világ fennállása független saját szellemi aktusaim fennállásától; a világ tárgyai csak részben s ekkor is csak inadekvát módon válnak a szellemi aktus immanens részévé.

2. Bármely lehetséges világ fennállásához hozzátartozik egy lehetséges szellem fennállása, valamint minden tárgyhöz e szellemben való lehetséges teljes immanencia.

3. Tehát a világhoz tartozik szellem is, mely – ha a világot tételezem – a világgal együtt tételeződik. Ez az szellem azonban (megfelelően az első premissza második felének) nem lehet az emberi szellem”. (Mezei 1997: 62).

⁶⁹⁸ Scheler 1954, Ld. még: uő.: *A filozófia lényegéről*. Budapest: Szent István Társulat, 2008. Fordította: Zuh Deodáth.

⁶⁹⁹ Különösen Husserl 1973a: 381, uő.: 2014: 137-168.

nevezetesen, ha van egy végtelen tudat vagy tudatműködés, amely összeköti egymással a tudatokat, annak kell, hogy empirikus megnyilvánulása legyen. Az előző kötetben éltünk azzal a feltételezéssel, hogy vannak olyan tudatállapotok, amelyek a véges emberi tudatot a végtelennel – mégpedig, a jelen kontextusban, a pszichikai végtelennel – kötik össze. Ilyen a monoteista ábrahámista vallásokban az *unio mystica*, illetve a buddhizmusban a Buddhatudat.⁷⁰⁰ A jelen kötetben pedig szeretnék élni a feltételezéssel, hogy ezen tudatformák közelebbi, empirikus vonatkozású kutatása empirikus, szaktudományos tekintetben is közelebb segíthet bennünket a pszichikus végtelen feltárásához.

3.4. Az Abszolút végtelen

A filozófiatörténet során az Abszolút végtelen fogalmát leginkább a teológiai, illetve metafizikai abszolútumnak tartották fenn, vagyis Isten számára. Ez a helyzet a középkori teológiai tradícióval, és ez a helyzet az újkorban mindenekelőtt Cantornál. Ahogyan itt használjuk az Abszolút végtelen fogalmát, az inkább Kant és a klasszikus német idealizmus Abszolútum-fogalmához áll közelebb, illetve ahhoz, amit Mezei Balázs a *Vallásbölcseletben* abszolút végtelennek nevez, mint végestelennek,⁷⁰¹ és ami nála „nyitott totalitás”.⁷⁰² Az Abszolút végtelen itt minden végtelenségét felölelő, bizonyos módon magában tartalmazó végtelenség.

Az Abszolútumnak ez a végtelenje, melyre itt hivatkozunk, egy messzemenően problematikus, minden ponton kifejtést és további kidolgozást követelő, minden lépésnél egyre

⁷⁰⁰ Marosán 2020a: 368.

⁷⁰¹ Mezei 2004a: [680]. „A Bolzano által feltárt reflexív végtelen – amelyben egy állítás igazsága véghetetlenül folytatható az »igaz az, hogy...« előtéttel – valójában véghetetlen. Ilyen véghetetlennek tartjuk a gondolati végtelent, amelyet a Bolzano-végtelenben, de egyáltalában a gondolatfolyam reflexív végtelenségében is kifejeződik. E végtelenség – véghetlenség – tudati valósága az *öntudatban* jelenik meg: az öntudat transzparens vagy áttetsző önazonosságában. Ennek jellemzője, hogy véghetetlen önazonosságában mégsem tartja magát végsőképpeninek, hanem valamiképpen – a véghetlenség *folyamatának ténye* által – túlmutat önmagán. Ha ezt a túlmutatást nem vesszük figyelembe, könnyen esünk a Cantor által felrótt hibába, amely szerint a véghetlent sokan összetévesztik az *abszolút végtelennel*. Ez utóbbit a *végestelen* kifejezéssel illetjük. Ezzel azt kívánjuk mondani, hogy az abszolút végtelen „teljes mértékben”, »maradéktalanul«, »mindentől eloldottan« (absolute) híján van végesnek és végtelennek, legyen ez utóbbi akár végtelen, akár véghetetlen.”

Továbbá: „A három végtelenfogalom egymáshoz képest *egymás hasonlata*. A véges a végtelen hasonlata, amennyiben a véges a végtelenre vonatkozóan áll fenn. A végtelen a véghetetlen hasonlata, amennyiben a véghetetlenre vonatkozóan létezik és kerül felfogásra. Végül ez utóbbi a végestelen összefüggésében értendő, amennyiben ez lehetséges. Lehetséges akként, hogy a végestelent nem saját felfogásunk tárgyaként, hanem önközlésként fogjuk fel; s amikor »felfogásról« beszélünk, akkor sem értünk rajta mást, mint ezt az önközlést. Ennek tartalma felidézi az illumináció ágostoni felfogását: az emberi értelem által felfogott valóság az illumináció valósága, amely úgy válik az értelem tartalmává, hogy sajátos értelembe véve mégsem lesz tartalma; az értelem »megvilágítja«. Hasonlóképpen: a végestelen úgy kerül felfogásra, hogy mint ilyen hat az értelemre, az értelemre mint a végestelenhez képest létező végtelenre; mint annak hasonlataként létező végtelenre”. (I.m. [680sk]).

⁷⁰² Mezei i.m. [56.o. 66-os lábjegyzet].

újabb kérdéseket és bennünket alapvető nehézségekkel szembesítő problémákat felvető fogalom. Az előző alfejezetekben, a matematikai, fizikai és pszichikai végtelen koncepcióiról írva arról beszéltünk, hogy ezek a végtelenek a fenomenológiai tekintet számára redukálhatatlan utaláskarakterek, illetve utalásösszefüggések formájában jelentkeznek; amelyek arra kényszerítik a deskriptív, racionalizációra törekvő és megragadó észet, hogy haladjon tovább egy olyan irányban, amelynek ténylegesen lehetetlen a végére érni. A végtelen redukálhatatlansága és szükségszerűsége a jelenségekhez tartozó ezen utaláskarakter és -összefüggés redukálhatatlanságában és szükségszerűségében rejlik. Ettől az utaláskaraktertől vagy –mozzanattól csak akkor tudunk eltekinteni, csak akkor tudjuk nem látni, ha direkt becsukjuk a szemünket a fenomének bizonyos sajátos, lényegszerű vonásai előtt, magyarázva, ha szándékosan nem akarjuk látni azt – mert mondjuk ellentmondanak filozófiai preferenciáinknak vagy előfeltevéseinknek. Az elfogulatlan fenomenológiai pillantás számára azonban az ilyen utaláskarakterek és mozzanatok, az általában vett fenoménstruktúra elidegeníthetetlen részeiként, félreérthetetlen egyértelműséggel és világossággal mutatkoznak meg.

Az előző két alfejezetben arról is beszéltünk, hogy a világra és a szubjektumra vonatkozó tapasztalat (a világtapasztalat és az öntapasztalat) transzcendentális struktúrájának az elemzése továbbá kijelöl bizonyos irányokat és mozzanatok az empirikus vonatkozású kutatások számára is. A fizikai világra irányuló empirikus kutatásokban egy külső utaláskarakter felfedése felé terelnek a tapasztalat transzcendentális struktúrájában megjelenő utalásmozzanatok – melyek újabb, ismeretlen, távoli téridőbeli régiók irányába vezetnek bennünket. A pszichikum természetének tisztázását és ismeretlen régióinak feltárását célzó, szintén empirikus vonatkozású kutatások pedig, a transzcendentális szubjektivitás lényegszerkezetének leírása alapján, olyan utaláskarakterek felfedésének irányába kormányoznak bennünket, amelyek az individuális, véges pszichikai realitást (a véges, egyes ember konkrét tudatát vagy pszichéjét) valamilyen módon egy végtelen pszichikai valósággal kapcsolják össze, vagy abba csatornázzák be. Lényegi utaláskarakter a „külső” (a fizikai valóságra vonatkozó) tapasztalatban és lényegi utaláskarakter a „belső” (a pszichikai valóságra irányuló) tapasztalatban.

A világ és önmagunk tapasztalatában ilyen – újabb és újabb végtelenekre utaló – utaláskarakterek végtelen sora, változata és gazdagsága bontakozik ki. Mindenütt egymásba és egymásból nyíló végtelenségekkel találkozunk – nyitott tapasztalati formákkal és típusokkal, melyeket lehetetlen kimeríteni, melyeken, szó szerint, „lehetetlenség végig menni”.⁷⁰³ A

⁷⁰³ Hogy ezt az arisztotelészi megfogalmazást használjuk. *Metaphysica*, 1066 a-b.

végtelenségek ezen végtelen, teljességgel kimeríthetetlen gazdagsága lefektet egy további, bizonyos szempontból végsőnek mondható utaláskaraktert, amely egy olyan valóság, illetve olyan végtelenség felé mutat, amely magába gyűjti, felöleli és elrendezi magában az összes többi utaláskaraktert, illetve az általuk jelzett végtelenséget. Egy olyan *végtelenségeken túli végtelenség* felé mutató utaláskarakterről van szó, mely fokozottan csak indirekt formában jelezhető, és amely mégis a jelenségek lényegi szerkezetéből következik; amelyet tehát szintén általában a megjelenés lényegstruktúrája implikál. A végső utaláskarakter szintén fenomenológiailag szükségszerű adottság.

Ez az utaláskarakter, melyet az összes többi utaláskarakter végtelensége indikál, illetve tesz hozzáférhetővé, egy végső valóság felé mutat, amely *felöleli, magába gyűjti és elrendezi önmagában az összes többi végtelenséget*. Ez a végtelen és végső valóság az Abszolútum, melynek végtelensége az Abszolút végtelen, amely egyszerre tartalmazza az összes többi partikuláris végtelent és haladja meg őket. Ennek a rendszernek az esetében egy *nyitott totalitásról* van szó,⁷⁰⁴ egy differenciális, önmagát egyfolytában differenciáló és differenciákat termelő rendszerről, amely működésének lényegéből fakadóan egyúttal újabb és újabb végtelenségeket is termel; mégpedig a végtelenségig, soha le nem zárható és le nem záruló módon. Az Abszolút végtelen egy önmagát végtelenítő és egyfolytában végtelenségeket produkáló folyamat.

Az Abszolút végtelen lényegében minden ponton és mozzanatában újabb és újabb partikuláris végtelenek felé vezető utalásokat, utalásösszefüggéseket kirajzoló, lényegileg csak indirekten jelezhető, közvetlenül és különösen a maga teljességében soha meg nem ragadható, végtelenül nyitott, minden lehetséges véges (emberi és nem-emberi) ész számára mindenütt inkonzisztenciákat generáló rendszer. Ez a fajta végtelenség nagyon sok tekintetben hasonló a Cantor-féle Abszolúthoz, az Ω -végtelenhez; mely egy paradox, inkonzisztenciákkal terhelt végtelen-fogalom, és amelyet maga Cantor is matematikán kívüli, alapvetően teológiai és metafizikai fogalomként értelmezett. Azzal együtt, hogy itt az Abszolút végtelen minden szféra vélelmezett, illetve optimális esetben indirekt módon világosan, többé-kevésbé apodiktikusan megmutatható végtelenségét tartalmazza; és minden szféra alá eső partikuláris és partikulárisabb végtelenségeket. Matematikai nyelven szólva: minden halmazt és azok összes részhalmazát is.

Ez annál is problematikusabb fogalom, mivel a végtelen mindhárom alapvető szinten, ahol utaltunk rá, tehát a matematikában, a fizikában és a psziché szintjén, alapjaiban problematikus

⁷⁰⁴ Mint Mezei Balázsnál. Mezei 2004a.

fogalomként jelenik meg; sőt, ahogy emelkedünk fel – az idealitástól (matematika) a realitásig, majd a pusztán fizikai realitástól a pszichikailag meghatározott realitásig –, úgy lesz a végtelen fogalma és elgondolhatósága egyre problematikusabb. A *matematika* terepén máig késhegyre menő viták vannak a matematikai tárgyak létstátuszát illetően, és arról, hogy matematikailag egyáltalán megengedhető-e, hogy aktuális végtelenségről beszéljünk. Ugyanígy, ezzel szoros összefüggésben, a lehetséges világokkal kapcsolatban is alapvető filozófiai viták vannak, a jelen pillanatig, hogy hogyan kell értelmeznünk a lehetséges világok ontológiai státuszát.⁷⁰⁵ A *fizikán* belül legalább ennyire kiélezett, ha nem kiélezettebb viták mennek arról, hogy van-e bármiféle létjogosultsága annak, hogy a világ aktuális fizikai végtelenségéről beszéljünk, egy tényleges, pozitív tudományos értelmességre, érvényességre és igazolhatóságra is igényt formáló diskurzus keretei között. Ami pedig a *pszichikai végtelenség* egyáltalán lehetőségének vagy gondolatának a komoly felvetését illeti, itt végképp a spekulatív metafizikával határos, vagy teljesen és tisztán spekulatív metafizikai gondolatmenetek sűrűjébe keveredünk. Az *individuális lélek* vonatkozásában a végső soron valamifajta dualizmust megengedő koncepciók, kísérletek, a jelenlegi természettudományos alapvetésű pszichológiai és neurofiziológiai diskurzus kontextusában, elemi szintű nehézségekkel és feszültségekkel kénytelenek szembenézni. Ami pedig a vallási tapasztalatot illeti, akik nem pusztán e tapasztalat immanens aspektusát szem előtt tartva írnak e tapasztalatban foglaltakról, hanem objektív érvényességet kívánnak tulajdonítani e tapasztalat „tárgyi” (szigorúan véve soha nem tárgyiasítható) korrelátumainak, mint amilyen Isten vagy a buddhizmusban a Buddha-tudat, azok végképp egy erőteljesen spekulatív színezetű metafizikai gondolkodás keretei közé kényszerülnek. Ezeknek a vallásfilozófiai orientációjú, vagy legalábbis vallásfilozófiai tekintetben releváns próbálkozásoknak továbbá szembe kell nézniük egy elkötelezett ateista és materialista gondolkodó vagy elméletalkotó ellenvetéseinek, aki szerint minden vallási tapasztalat alapján véve *hallucinációnak* tekintendő.

Amennyi végtelen (amennyi utaláskarakter és -összefüggés), annyi probléma és nehézség. A tapasztalat transzcendentális struktúráját elemezve a végtelen mégis egy redukálhatatlan, szükségszerű fenomén, pontosabban szólva, fenomenális összefüggés, melynek adekvát és teljes fenomenalizációja – értelemszerűen és lényegéből fakadóan – lehetetlen. Ez a fenomén, szabatosan kifejezve, nyitott fenomenalizációs struktúra, mégis az általában vett tapasztalat – mindenféle tapasztalat minden szintje és szegmense – szükségszerű mozzanatának bizonyul. Olyasminek, ami elől, ha becsületesen akarunk fenomenológiát művelni, nem térhetünk ki. Az

⁷⁰⁵ Ehhez: Tózsér 2009: 169-205.

Abszolút végtelen pedig az összes partikuláris utaláskarakterből szükségszerűen következő, általuk szükségszerűen indikált *végső utaláskarakter*. A valóság és a végtelenség, melyet ez az utaláskarakter jelez, nem tehető teljesen konzisztenssé, ez a „képtelenség” azonban a megismerő és tapasztaló szubjektumok végességéből fakad.⁷⁰⁶

A végső, redukálhatatlan, megkerülhetetlen, eliminálhatatlan és lecsiszolhatatlan inkonzisztenciák a töredékes fenoménből, mégpedig a töredékes fenomén végső törésvonalaiból származnak. Az Abszolút végtelen a töredékes fenomén, a fenomenalizáció folyamatában jelentkező szükségképpen önfragmentációjából fakadó *utolsó, lényegszerű törésvonal*. Ezen a törésvonalon túl feltáruló végső valóság csak indirekten térképezhető fel. A végső Abszolútum által felölelt partikuláris abszolútumok szintén – teljességüket tekintve – csak indirekt deskripció témái lehetnek. Ezt a munkát hivatott ellátni a könyv következő nagy tematikus részének diszciplínája, az *indirekt metafizika*, mely bizonyos tekintetben az abszolútumok – illetve az Abszolútum mint olyan – tudományának is nevezhető; és amelynek módszertana és szemléletmódja ahhoz a megközelítésmódhoz áll talán a legközelebb, melyet Mezei Balázs „apokaliptikus fenomenológiának” nevez, és amelyet – a kifejezés metodológiai aspektusát kiemelve – a jelzős szerkezetet megfordítva, „fenomenológiai apokaliptikának” is hívhatunk.⁷⁰⁷ A könyv következő részeiben tehát erről lesz szó: az Abszolútum, a végső valóság, indirekt feltérképezésének lehetőségeiről.

⁷⁰⁶ A jelen értekezés keretei között értelemszerűen a véges szubjektumok álláspontjáról szólunk. Egy végtelen szubjektum lehetséges tapasztalási és megragadási módja talán indirekten jelezhető és egyes elemeit illetően talán rekonstruálható – ez a munka azonban a jelen könyv következő nagy tematikus részében jelzett diszciplína, az *indirekt (konstruktív és rekonstruktív) metafizika* feladata kell, hogy legyen.

⁷⁰⁷ Mezei 2017.

III. rész. Az indirekt metafizika ideája. A nyitott totalitás

„Rajongónak való minősítése nem mond semmit. Mert ha úgy tetszik, minden filozófus minősíthető annak, még Epikuros és Bacon is, mert még ők is úgy vélték, hogy az embernek valami másban van az igazsága, nem csak az evésben és az ivásban, és a favágás, szabóskodás, kereskedés vagy egyéb céhbeli és hivatali teendők mindennapi értelmi életében” (Hegel)⁷⁰⁸

„Mert lehetetlen, hogy a halálé legyen az utolsó szó” (Ernst Bloch: *A remény elve*).

1. Analitikus és kontinentális filozófia. Analízis és szintézis

Az előző tematikus rész a tapasztalatot keresztül-kasul beszövé utalások taglalásával ért véget, amelyek mindegyik végső soron valamilyen végtelen, bizonyos szempontból tekintve valamiféle abszolútum felé mutat. Ezeket az utalásokat ebben a jelen tematikus részben próbáljuk kibontani, illetőleg tovább vinni. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Cantor vélekedett a végtelenek természetéről, itt is többes számban beszélhetünk abszolútumokról (ahogyan Cantor beszélt többes számban a végtelenekről), és van egy végső Abszolútum, ami a teológiai vagy metafizikai Abszolútum lesz. Ezek az abszolútumok csak indirekt módon jelezhetőek (hasonlóan ahhoz, hogy az aktuális végtelent is csak közvetett módon jelezni tudjuk), és maguk ezek az abszolútumok utalnak egy végső, abszolút kontextusra, amely valamennyiüket felöleli. Ennek a végső, abszolút módon nyitott kontextusnak a feltárását tűzi ki céljául az a filozófiai diszciplína, amelyet itt *indirekt metafizikának* nevezünk.

A végső kérdések, a speciális metafizika legfőbb kérdései, az Abszolútumra vonatkoznak; arra, hogy hozzáférhető-e egyáltalán az ember, illetve bármely véges értelem számára az Abszolútum, ha igen, milyen módon, mértékben és mennyire, és milyen lehet vagy ténylegesen milyen ez az Abszolútum. Teljes mértékben egyetértek Tőzsér János azon állításával, mely szerint a filozófia *episztémikus* vállalkozás; és a maga módján megpróbál valamit megtudni az igazságról, mégpedig a végső igazságról.⁷⁰⁹ Erre törekszik végső soron a mai analitikus és kontinentális filozófia is a maga sajátos eszközeivel, különböző utakon és módokon. Nem értek egyet azonban Tőzsér azon megfontolásával, mely szerint a filozófia evidensen és jól láthatóan

⁷⁰⁸ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet.* Budapest: Akadémiai kiadó, 1977: 215. Fordította: Szemere Samu.

⁷⁰⁹ Tőzsér 2018.

episztémikusan *sikertelen* vállalkozás.⁷¹⁰ Úgy vélem, a filozófiatörténet során bizonyos specifikus kérdések kapcsán, és általában, a „nagy egész” vonatkozásában is, születtek olyan megközelítésmódok, gondolati stratégiák, amelyeket a szakmai közönség meghatározó része gyümölcsözőnek tart, és háttérbe szorultak más megközelítési módok és stratégiák, amelyek kevésbé tűnnek előrevivőnek vagy gyümölcsözőnek. Nézetem szerint, a filozófiatörténetben kimutatható bizonyos *közeledés* egyes válaszok felé. Ez a helyzet a végső és legfőbb kérdések, valamint az Abszolútum tekintetében is.⁷¹¹

Napjainkban az analitikus és kontinentális filozófia az Abszolútumhoz való közeledés vagy a hozzá való közeledésre irányuló törekvés két, alapvetően különböző módja; két olyan mód, amely önmagukban is rendkívül heterogén, de bizonyos szempontból jól körülhatárolható sajátosságokkal rendelkező tartományokat fednek le. Vannak továbbá az analitikus és kontinentális filozófia között is átmeneti formációk, iskolák és áramlatok – mint pl. a „mindennapi nyelv filozófiája”. Nehéz lenne most megmondani, hogy a végső kérdések és megoldások feltárásához melyik út visz bennünket közelebb. Jelenleg úgy tűnik számomra, hogy előbb-utóbb elkerülhetetlen lesz a két út egymáshoz való közelítése, és a két tradíció filozófusai közti közelebbi, kölcsönösen nyitott és megértő párbeszéde – végül, optimális esetben, a filozófia újraegyesülése.

Az analitikus és kontinentális filozófia szétválása, különbsége, egyes filozófusok, filozófiatörténészek szerint egészen a 18. századba, romantika és felvilágosodás ellentétéhez nyúlik vissza; illetve a pozitivista és anti-pozitivista áramlatok szembenállásához, mely bizonyos módon analitikus és kontinentális filozófia, bár sok áttételen keresztül, de nagyon

⁷¹⁰ Tózsér 2018. Ehhez ld. még: Bernáth László és Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest: Kalligram kiadó, 2021. Ld. még: Varga Péter András: *Mi a filozófiatörténet?* Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet—Gondolat kiadó, 2020: 48-63.

⁷¹¹ Noha Tózsér azt állítja, hogy könyvében (2018) semmi mást nem használ fel, csak empirikus tartalmú állításokat és truízusokat, meg kell jegyeznünk, hogy az emberi gondolkodás, megismerés és általában a tapasztalat konceptuális szerkezeténél, és e konceptuális szerkezet lényegileg kontextuális (azaz hálózatszerűen összefüggő elemek nyitott rendszerét alkotó) voltánál fogva leválaszthatatlan a tág értelemben vett filozófiáról. Amikor Tózsér arról beszél könyvében, hogy nem lehetetlen filozófia nélkül élni (sőt, ilyet állítani önhittség), hiszen látunk kultúrákat, gazdag civilizációkat, amelyek egészen jól elvannak filozófia nélkül, akkor a szűk értelemben vett szakfilozófiáról van nála szó, és közelebbről, annak is specifikusan a nyugati alakjáról, ami itt, a Nyugaton alakult ki a görögöknél valamivel több mint 2500 évvel ezelőtt. (Tibetben pl. a buddhizmus Gelug iskolájában mesterszinten fejlesztették a filozófiai és logikai viták módszerét. Ezt csak arra mondom, hogy a Nyugatin kívül a filozófiának még rendkívül sok változata kialakult – és ez csak a „szűk értelemben vett” filozófia).

Ahogy Arisztotelész mondta töredékesen fennmaradt, *Protrepticus* c. művében, a filozófiától „nem tudunk megszabadulni”, mindig rá vagyunk utalva, akár, hogy megmutassuk, miért kell, vagy, hogy miért nem kell. Ez nézetem szerint a gyakorlatban úgy néz ki, hogy a megismerés és az elméletalkotás során kénytelenek vagyunk az empirikusan adott túlmutató kognitív, konceptuális és teoretikus elemeket, képződményeket használni, ilyenekre támaszkodó gondolatmeneteket alkotni, ami – megint csak meggyőződésem szerint – a tág értelemben vett filozófiának feleltethető meg.

korai előformáit képezték.⁷¹² Ezzel az analitikus filozófia jellegzetesen *természettudományos* orientációjára, illetve a kontinentális filozófiának a *művészetekkel* ápolt szoros viszonyára szerettünk volna utalni. Hangsúlyozzuk: pusztán tendenciákról beszélünk. Tudatában vagyunk, hogy az analitikus filozófián belül az analitikus művészetfilozófia, esztétika egy külön, önmagában is rendkívül gazdag és szerteágazó terület.⁷¹³ Továbbá a kifejezetten anti-pozitivistá alapvetésű, meghatározottságú analitikus filozófiára annyi példa van, hogy felsorolni sem nagyon lehetne. Ahogy – másfelől – a kontinentális filozófián belül a tudományfilozófia is nagyon is létező műfaj.⁷¹⁴ Itt azonban sajátos, világosan látható, jellemző vonásokról beszélünk.

A *stílusbeli* jellemző különbség, úgy vélem, szintén az orientációból fakadó jellegzetes eltérésekhez kapcsolódik. Az analitikus filozófia szerzői, részben a tudományosságra való törekvés hallgatólagos előfeltételezése jegyében, jelentős gondot formálnak a gondolatmenet logikai szerkezetének kialakítására és láthatóvá tételére; a premissza-konklúzió szerkezetre. Világos definíciókra törekszenek, az alapvető fogalmak egymástól való jól látható elkülönítésére, és a gondolatmenet egyes elemei közti logikai kapcsolat, egyik érvek a másiktól való szigorú, logikus következtetésének egyértelmű megmutatására. Mint az irányzat neve is mutatja, fő módszerük a fogalmi precizításra és elkülönítésre irányuló „analízis”. Meglátásom szerint az analitikus gondolatok a *hegeli értelemben vett „értelem”* közegében mozognak. A kontinentális filozófia klasszikus és kevésbé klasszikus szerzői, amennyire meg tudom ítélni, inkább vonzódnak az *esszéisztikus* stílushoz; egy gondolatmenet atmoszférájának a megteremtéséhez.⁷¹⁵ Ez nem jelenti azt, hogy a kontinentális filozófiai szövegek

⁷¹² Békés Vera véleménye, hogy az az ellentét, ami a 20. században és napjainkban, most a 21. században analitikus és kontinentális filozófia ellentétéként öltött testet, az végső soron a 18. századba, a romantika korába visz vissza bennünket. (Békés Vera: „Egyetemek a romantika korában”. In Gurka Dezső (szerk.): *A romantika terei: Az irodalom, a művészetek és a tudományok intézményei a romantika korában*. Budapest: Gondolat kiadó, 2009:17-28.). Ebben a folyamatban Békés Vera rendkívül nagy szerepet tulajdonít ” Georg Christoph Lichtenberg munkásságának, aki nézete szerint alapvető szerepet játszott egy anti-pozitivistá hagyomány alapjainak lefektetésében és kialakításában. („»Test és lélek: paripa járomba fogva egy ökör mellé.« Georg Christoph Lichtenberg a testről és lélekről”. In Gurka Dezső (szerk.): *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában*. Budapest: Gondolat kiadó, 2014: 49-62).

Az analitikus és kontinentális filozófia szembenállásáról, megkülönböztető jellegzetességeiről itthon, Magyarországon is több „fordulón” keresztül zajlott egy hosszabb vita, leginkább a 2000-es évek első évtizedében, amely azonban még ma sem jutott nyugvópontra. Ebben a vitában az analitikus filozófia erőteljes természettudományos kötődése és egykori pozitivistá gyökerei is szerephez jutottak. Ehhez: pl. Tózsér János és Eszes Boldizsár: „Mi az analitikus filozófia?”. In *Kellék* 2005 (27-28): 45-71. Szigeti Attila: „A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a filozófiával”. In *Kellék* 2004 (25): 23-63. Ld. még: Varga 2020: 43-48. Márkus György: „Metafizika – mi végre?”. In uő.: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2017: 137-166.

Egy anti-pozitivistá irányzat alapjainak a lefektetésében

⁷¹³ Elég csak – a rengeteg másik szerző mellett – Arthur Coleman Dantóra utalni.

⁷¹⁴ Pl. francia tudományfilozófiai iskola: Gaston Bachelard, Georges Canguilhem.

⁷¹⁵ A példák során végig szeretnénk hangsúlyozni, hogy az egyes kiemelt vonások esetében pusztán bizonyos tendenciákról van szó, melyek az adott területen belüli, viszonylag nagyszámú szöveget jellemeznék. Ellenpéldákat azonban mindig szép számmal lehet találni. Így pl., ami az esszéisztikus stílust illeti, mindenképp

„logikátlanok” vagy „irracionálisak” lennének, hanem csak azt, hogy a gondolatmenetnek jó esetben megvan a maga belső rációja, és a szerző vagy a szöveg nem törekszik külön arra, hogy nagyon világos, precízen meghatározott és külön kiemelt fogalmakból építkező premissza-konklúzió szerkezetben fejtse ki a bemutatni kívánt gondolatokat vagy elképzeléseket. A jobb kontinentális szövegek olyannyira nem irracionálisak, hogy éppenséggel *a hegeli értelemben vett „ész”* képességével és módszerével élnek;⁷¹⁶ megpróbálnak szintézist alkotni. Ennek a szintézisnek nem kell feltétlenül harmonikusnak, lezártnak (gondoljunk csak Adorno negatív dialektikájára!), törésmentesnek lennie. Lehet töredezett és konfliktusoktól terhelt is, de mindenképp valamiféle egészet, szintézist kell megjelenítenie. Ez el is vezet bennünket a *harmadik* megkülönböztető jellegzetességhez, amely szembeállítja analitikus és kontinentális filozófiát.⁷¹⁷

Az analitikus filozófia képviselői többnyire bizonyos részproblémákra összpontosítanak. Ezek a problémák alkalmasint érinthetik a „legfőbb és végső” kérdéseket is. Az elmefilozófia tipikusan ilyen – a dualista pozíciókból a lélek halhatatlansága következik; a fizikalista pozíciók legalábbis valószínűtlenné teszik a halhatatlanságot; (bár ez utóbbi esetben is meg lehet fogalmazni olyan álláspontokat, hogy pl. Isten feltámasztja a testet a lélekkel együtt, vagy egy végtelen ciklusos folyamatban újra és újra létrejön ugyanazt a lelket realizáló test). Létező és szintén nagyon színes, szerteágazó műfaj az analitikus vallásfilozófia, amelyen belül egyes szerzők Isten létezését állítják (mint Richard Swinburne vagy Alvin Plantinga), mások pedig az ateizmus mellett érvelnek (pl. John Leslie Mackie).⁷¹⁸ Azonban az analitikus filozófusok mindenekelőtt arra összpontosítanak, hogy konkrét problémákban fogalmazzanak meg újabb – valamely álláspontot alátámasztó vagy éppen gyengítő – érveket és elméleti modelleket. A

szeretném megemlíteni az analitikus filozófián belül Thomas Nagel *Az utolsó szó* c. könyvét, melynek fő témái a megértés, az igazolás, az ésszerűség, valamint az, hogy ezek – bizonyos szempontból szerintem akár *transzcendentálisnak* is mondható – feltételeit tisztázza. A könyv szerintem nem csak hogy gyönyörű, szerintem egészen magával ragadó esszéisztikus stílusban van megírva, de a benne kifejtett vizsgálódásoknak egészen határozott *holisztikus* karakterük is van – mely utóbbit alább szintén a kontinentális filozófia sok klasszikus szövegének jellemző sajátjaként fogom említeni. (Nagel: *Az utolsó szó*. Budapest: Európa kiadó, 1998. Fordította: Demeter Tamás).

⁷¹⁶ Az „analízis” és „szintézis” módszerei részben, a szerző életművében és gondolkodásmódjában jelentős helyet elfoglalva, Descarteshoz vezetnek, részben pedig jócskán Descartes mögé, gyökereikkel mélyen a középkorba (legalább a középkorba) nyúlnak vissza. Ehhez: Boros Gábor: *René Descartes*. Budapest: Áron kiadó, 1998: 195-201. Továbbá: Descartes 1993: 94, (bibliográfia az analitikus és szintetikus módszerhez).

⁷¹⁷ Hegelnél a dialektika jellegzetesen az ész működése és sajátos módszere volt, melynek során az ész „a nagy egész” megragadására törekszik, próbálja egyesíteni az ellentéteket, és eközben folyamatosan megkísérli tágítani saját határait. Ez volt a megfelelően és sajátos érteleme szerint alkalmazott dialektika Hegel után is; pl. a marxista hagyomány kreatívabb, innovatívabb szerzőinél (pl. Ernst Bloch, Lukács György), a végső kibékülés vagy beteljesülés reménye nélkül Adorno negatív dialektikájában, a fenomenológiában (pl. Heidegger: „Hegel tapasztalatfogalma”, [2006b: 103-182]) és másutt is. Ehhez: Csikós Ella 2008, továbbá: Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika*. Budapest: Typotex kiadó, 2020. Fordította: Weiss János.

⁷¹⁸ Ehhez pl.: Szalai Miklós: *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*. Budapest: L’Harmattan kiadó, 2005.

konkrét kérdésekre megfogalmazott válaszok vagy válaszkísérletek többnyire nem illeszkedtek átfogóbb elméleti keretrendszerbe. Az analitikus filozófusok mindenekelőtt *nem* a nagy egészről akarnak mondani valami átfogót – bár erre is sok példa akad az analitikus filozófián belül –, hanem jellemzően részproblémákról, illetőleg konkrét kérdésekről. Ez részben összekapcsolódott a filozófiának és általában az akadémiai tudományosságnak a 19. században elinduló *iparszerűvé* válásával. Egyre több lett a filozófus; már meglévő konkrét kérdések, részproblémák boncolása, az arra irányuló kísérlet, hogy ilyen kérdésekben továbblépünk legalább valamelyest, kézenfekvő útnak tűnt a filozófiába újonnan belépő sok filozófus és filozófusjelölt számára.

A kontinentális filozófia klasszikus vagy nagyobb hatású képviselői ezzel szemben többnyire egy átfogó teoretikus keretbe ágyazták bele az egyes részproblémákra adott válaszaikat, válaszkísérleteiket vagy egyszerűen csak kérdéseiket. Bizonyos módokon tényleg paradigmákat, általános magyarázó modelleket próbáltak meg létrehozni. Ez az átfogó keretrendszer lényegileg határozta meg azt a speciális módot, ahogyan az adott filozófus az egyes konkrét problémákkal bánt. Tőzsér János erről azt írta, hogy szerinte itt egyszerűen „egy vélekedéscsomagról” van szó,⁷¹⁹ és egy-egy ilyen „vélekedéscsomag” (például amit *A tiszta ész kritikájában* kapunk) lényegét tekintve nem különbözik attól, amit e tekintetben pl. Donald Davidson egy tanulmánykötete jelent. Úgy vélem, a helyzet nem ennyire egyszerű. Erre egy korábbi tanulmányomban a „*filozófiai optika*” kifejezést használtam.⁷²⁰ Úgy gondolom, hogy a kontinentális filozófusok próbálnak olyan általános nézőpontot találni, amely számukra a világ teljességét egy koherens (alkalmasint nagyon is nyitott és dinamikus) rendszerként, összefüggő egészként képes megmutatni. Ebben a (nyitott) rendszerben minden probléma elnyeri a maga sajátos helyét, helyzetét, ahogy a rendszerhez tartozó általános nézőpont vagy megközelítési mód által kirajzolódnak azok az irányok, útvonalak, amelyek révén elindulhatunk megkeresni a választ a megfelelő kérdésre, vagy legalább elkezdhetjük szisztematikus módon kidolgozni a kérdést. Ezzel összefüggésben még a „varázsszavak” terminust is használtam,⁷²¹ amivel arra utaltam, hogy a kontinentális filozófiai hagyomány, sőt, még régebben, általában a nyugati filozófiai tradíció bizonyos alapvető szerzői rátaláltak egyes kulcsszavakra, amelyeknek olyan értelmezést adtak, amely által az adott szó elrendezte a világ,

⁷¹⁹ Vö. Tőzsér 2018: 75-78, különösen: 76. „Egy filozófiai világnézet vagy nagy filozófiai perspektíva vagy filozófiai rendszer valójában *nem több*, mint egy többé-kevésbé koherens filozófiai véleménycsomag”.

⁷²⁰ Vö. Marosán Bence Péter: „Filozófiai optika. A filozófia módszeréről Hegel és Husserl nyomán”. In Gyöngyösi Megyer–Kapelner Zsolt–Faragó-Szabó István (szerk.): *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*. Budapest: Philosophy Workshop of Eötvös József Collegium, 2016: 215-232.

⁷²¹ Marosán 2016e.

a lét egészét, és benne minden probléma és egyéb fogalom helyzetét meghatározta, illetve kijelölte. Így pl. Husserlnél az „intencionalitás”, Heideggernél a „Lét”, Lévinasnál a „Másik”, stb. A kontinentális filozófia valóban originális és meghatározó szerzőihez, illetve az általuk elért filozófiai eredményekhez tehát lényegileg hozzátartozik egyfajta „*holista*” vagy „*holisztikus*” karakter.

Holista és partikuláris karakter különbsége vezet el az analitikus és kontinentális filozófia közti negyedik lényeges különbséghez: a nyelvhez való viszonyban rejlő eltéréshez. Az analitikus filozófián belül a kifejezés és a mondat annyiban fontos, amennyiben bizonyos valós vagy valóságosnak vélt, bizonyított vagy bizonyítani kívánt tényállásokra, összefüggésekre *referál*. A nyelv, a beszéd a filozófiai gondolkodás szempontjából mint *eszköz* jön tekintetbe; nevezetesen a gondolatok és elméletek kifejezésének, megfogalmazásának *eszköze*. Az analitikus filozófia számára mindenekelőtt a nyelv *instrumentális* dimenziója számít. A kontinentális filozófia számos szerzőjénél azonban egy ezzel ellentétes, jellegzetes tendencia érvényesült, melynek során a nyelv *egzisztenciális* aspektusa került náluk előtérbe.⁷²² Ezen szerzők nevezetesen sokkal *intimebb* viszonyt alakítottak ki a nyelvhez, mint általában az analitikus filozófia képviselői. Vagyis, a korábban jelzett „varázsszavakon” túl, ezek a szerzők jelentős mértékben támaszkodtak az egyes szavak, kifejezések, általában egy bizonyos nyelvi stílus asszociatív mozgósító erejére; arra, hogy milyen konnotációkat képesek mozgásba hozni az egyes terminusok és megfogalmazásmódok; és ezt a mű által kialakítani és közvetíteni kívánt látásmód, illetve világszemlélet közvetítésére próbálták felhasználni. A gondolkodás és a megfogalmazásmód, illetve a nyelvezet szerves egységet képeznek egymással az originálisabb kontinentális szerzők jelentős részénél; és az adott szerzőre jellemző, általa kialakított sajátos nyelvezet egységessége és egészlegessége segíti a szerző által alkotott filozófiai látásmód egységességének, holisztikus karakterének a kifejezését.

Tőzsér János szerint analitikus és kontinentális filozófia közti különbség meghatározására „talán a legjobb javaslat” az, hogy az analitikus filozófia a hagyományos filozófiai kérdésekkel foglalkozik, és azok megoldására tesz különböző kísérleteket, míg ezzel szemben a kontinentális filozófia klasszikusai a hagyománnyal való radikális szakítás filozófusaiként lépnek a színre, és a filozofálás korábbi útjait tévútnak, a korábbi kérdésfeltevéseket pedig elhibázottnak állítják be.⁷²³ Úgy vélem azonban, ez a megkülönböztetés sem állja meg minden

⁷²² Ehhez: Marosán 2017: 179-190. Ld. még: Ullmann 2019: 15-53.

⁷²³ Tőzsér 2018: 64-69.

szempontból a helyét, és a korábbi bekezdésekben ajánlott négy kritérium⁷²⁴ alkalmasabb lehet arra, hogy legalábbis bizonyos jellemző vonásokat vagy tendenciákat láthatóvá tegyen. Így a kontinentális filozófia klasszikusai is foglalkoztak hagyományos filozófiai kérdésekkel, illetve megpróbálták ezeket megoldani, mégpedig adott esetben munkásságuk központi mozzanataként. Így pl. Husserlnél nagy számban találunk a test-lélek problémával foglalkozó gondolatmeneteket, mégpedig olyan formában is, melynek jellege, szellemisége erőteljesen rokon az analitikus elmefilozófia megközelítésmódjával.⁷²⁵ Így pl. Bergyajev, Sartre és sokan mások is a szabadság mibenlétének megértésével küszködtek. És az ellenkező oldalról is: az analitikus filozófiában is vannak olyan szerzők, akik legalábbis bizonyos pontokon a radikális újrakezdés igényével léptek fel; és azt mondták, a korábbi megközelítésmódok, magyarázati és megoldási kísérletek valahol alapvetően félresiklottak. Úgy gondolom, ilyen mű többek között Gilbert Ryle *A szellem fogalma* c. könyve,⁷²⁶ de Willard van Orman Quine radikális empirizmusa is.

Összességében, szerintem, azt lehetne mondani, hogy analitikus és kontinentális filozófia az Abszolútumhoz való közeledés alapvető módjai. Egyfelől – az analitikus filozófia részéről – a partikuláris problémákkal való foglalataskodás, gondosan ügyelve a gondolatmenet logikai szerkezetére, a különböző fogalmak és premisszák egymáshoz való viszonyának pontos meghatározása, ami számomra a résztől az egész felé haladás egy specifikus módjának tűnik. Annak hangsúlyozása mellett természetesen, hogy sok analitikus filozófusnál találunk az egészre vonatkozó átfogó reprezentációkat. Másfelől viszont a kontinentális filozófia számos klasszikusánál éppen az egész egy bizonyos reprezentációja az, amit művek, kisebb-nagyobb szövegek hallgatólagos vagy kifejezetté tett előfeltevései között megtalálunk; vagyis egy átfogó – optimális esetben nyitott – szintézis gondolatát. Az egésztől a részek felé – ez tűnik számomra az Abszolútum felé közeledés másik alaplómódjának. Egy átfogó reprezentáció keretein belül elhelyezni az egyes részproblémákat, és ehhez az egészhez viszonyítva meghatározni (illetve adott esetben csak indirekten jelezni) az egyes fogalmak és fogalmi összefüggések specifikus jelentését – a kontinentális filozófia sok alapvető gondolkodója pontosan így jár el.

⁷²⁴ 1) Meghatározó orientációs pont: analitikus filozófia: természettudományok, kontinentális filozófia: művészetek. 2) Stílus: analitikus filozófia: tudományos, jól láthatóvá tett logikai szerkezet, precíznek szánt fogalmi definíciók, premissza-konklúzió struktúra explicitté tétele, kontinentális filozófia: inkább esszéisztikus. 3) Problémafelvetés: analitikus filozófia: részproblémák felé történő orientáció, konkrét, specifikus kérdésekkel való foglalkozás, kontinentális filozófia: holisztikus tájékozódási irány, „a Nagy Egészre” való rákérdezés. 4) Nyelvhez való viszony: analitikus filozófia: inkább instrumentális, kontinentális filozófia: inkább egzisztenciális.

⁷²⁵ Ehhez pl.: Jeffrey Yoshimi: “Phenomenological psychology as philosophy of mind”. In Hanne Jacobs (szerk.): *The Husserlian Mind*. London & New York: Routledge, 2021: 446-458.

⁷²⁶ Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*. Budapest: Gondolat kiadó, 1974. Fordította: Altrichter Ferenc.



2. Bolyongások a labirintusban. Az értelmes emberi élet előfeltételei

A filozófiatörténet tehát, melynek legkésőbbi fejleményei az analitikus és kontinentális filozófia mai formájukban előttünk álló alakzatai, az Abszolútumhoz való közeledés folyamatos, mind meg-megújuló kísérleteinek a sorozata.⁷²⁷ Ezzel kapcsolatban a jelen kötet Előszavában a labirintus-metaforát használtuk, melyhez most visszatérünk. Tőzsér János, ahogy láttuk, a filozófiát *episztémikusan sikertelen vállalkozásnak* állította be *Az igazság pillanatai* c. könyvében. Ezzel szemben az előző alszekcióban azt állítottuk, hogy a filozófiában igenis kimutatható bizonyos *közeledés* bizonyos problémákban valamiféle megoldás vagy a megoldás valamiféle lehetősége felé.

Tőzsér könyvével kapcsolatban továbbá azt tartottuk fontosnak megjegyezni, hogy az általa episztémikusan sikeresnek tartott vállalkozások, tipikusan a természettudományos jellegű kutatások, valamint – ezzel összefüggésben – a tisztán empirikusnak gondolt törekvések is bizonyos filozófiai előfeltevésekre, valamint masszívan nem empirikus elméleti alapokra épülnek, és egyáltalán ezek az előfeltevések és alapok teszik lehetővé működésüket és kiteljesedésüket. A jelenlegi empirikus és természettudományos vonatkozású (vagy tisztán ilyen) kutatásokban is van azonban egy központi probléma, amely – véleményem szerint – kapcsolatban áll az összes többi, szerintem valóban lényeges filozófiai problémával, és amely evidens módon nem választható le a filozófiai vitákról, illetve a filozófiai jellegű fogalom- és elméletalkotásról: és ez a tudat problémája, valamint a testhez való viszonyának tisztázása. A jelenlegi természettudományos és alapvetően empirikus alapvetésű vállalkozások – nézetem szerint – maguk is egy jól körülhatárolható filozófiai világgép prezentálásának, illetve valószínűsítésének, részleges vagy többé-kevésbé egészes bizonyításának *irányába* haladnak: nevezetesen a *naturalizmus* prezentálásának vagy igazolásának irányába. Különösen ez a helyzet a tudattal kapcsolatban. Úgy hiszem, ezen múlik úgyszólván minden: az Előszó

⁷²⁷ És nem is csupán a nyugati filozófiatörténeti hagyomány az Abszolútumhoz való közeledés egyetlen, kizárólagos módja. A nyugati filozófiai tradíciót nézetem szerint mindenekelőtt három sajátos vonás jellemzi vagy határozza meg. 1) A fogalmi gondolkodás primátusa; a többé-kevésbé szigorú fogalmi definíciókból kiinduló, és azok közegeiben mozgó racionális gondolkodás. 2) A filozófiai, racionális, diszkurzív gondolat leválása a vallási hagyományról. *A logosz szemben a mítosszal.* 3) Összefüggő problémátörténeti hagyomány kialakulása, ahol az egyes kulcsproblémák külön filozófiai területeket jelölnek ki, illetve határolnak körül. Pl.: Etika: „Mi a helyes?”. Episztemológia: „Mi a valódi tudás?”. Ontológia: „Mi a létező”. Esztétika: „Mi a szép?” stb. Európán kívül is alakultak ki azonban önálló, érvényes és a saját jogukon létező filozófiai tradíciók; pl. a buddhista, hinduista, taoista, konfucianus hagyományokban, iskolákban. Ezek azonban: 1) erőteljesen kötődtek (legalább kezdetben mindenképpen) a képi, metaforikus, konkrét gondolkodáshoz, 2) ahhoz a vallási hagyományhoz, amelyen belül kialakultak. Mindenesetre ezek a tradíciókon belül is kialakultak annyira komplex alakzatok, amelyek joggal tartanak igényt arra, hogy a nyugati filozófiai hagyománnyal egyenlő, azzal egyenrangú és egyenértékű áramlatokként tekintsünk rájuk. Ezek az Abszolútumhoz való közeledés alternatív útjai.

metaforájával élve, az, hogy a labirintus kijáratánál vagy a transzcendentális hagyományt megtestesítő Ariadné vagy a naturalizmust képviselő Minótauroszt vár bennünket.

A filozófiatörténetet, legalábbis bizonyos szereplőinek a személyében, az a *remény* hajtja, hogy az élet – végső soron általában mindenféle élet, melynek van valamiféle szubjektív aspektusa – mégis rendelkezik valamifajta intrinzikus értelemmel, hogy az élet végső soron mégsem teljesen értelmetlen. Ez egy messzemenően nyitott kérdés, amelyre, úgy tetszik számomra, definit és egyértelmű válasz van: az élet, és benne specifikusan az emberi élet, értelmes vagy értelmetlen. Nyilván vannak és lesznek olyan megközelítésmódok, melyek szerint a kérdésfeltevés értelmetlen; de én a kérdés olyan értelmezéseihez ragaszkodom, amelyek szerint ennek a kérdésnek bizonyos világos, jól körülhatárolható értelme van, és a válasz csak bináris lehet: van vagy nincs értelme az életnek. *Tertium non datur*.

Az a meggyőződésem továbbá, hogy ahhoz, hogy egyáltalán felvethessük az élet, és sajátosan az emberi élet értelmességének a kérdését, bizonyos előfeltevéseknek teljesülniük kell. A labirintus kijáratánál vagy Ariadné, vagy Minótauroszt van, és csak az egyikük, és egyiküknek biztosan ott *kell* lennie.⁷²⁸ A radikális naturalizmus egy olyan irányba mutat, melynek végén a Minótauroszt van – vagyis ez a filozófiai pozíció végső soron minden intrinzikus, nem önkényes értelem eltűnése, minden ilyen értelem feltételezése önfelszámolásának az irányába mutat. A radikális naturalizmus egy olyan csúszós lejtő, amelyen egyedül a transzcendentális hagyomány teoretikus műfogásai és manőverei nyújthatnak számunkra fogódzót. Ha ezt nem tesszük, ha a transzcendentális hagyományra és annak bizonyos megfontolásaira való hivatkozást teljes mértékben kerülni kívánjuk, akkor – sejtésem szerint – nincs az az evilági humanizmus, nincs konkrétan semmi, ami megmenthetne bennünket attól, hogy végül ne a *tökéletes nihilizmusnál* lyukadjunk ki; annál a felfogásnál, mely szerint az életnek, illetve az életben átélt különböző szenvedéseknek, balszerencsés eseményeknek nincs konkrétan semmilyen magasabb vonatkozású, önmagukon túlmutató értelmük.

A valóság egésze, vagyis maga az Abszolútum a maga végtelenül nyitott totalitásában, ahogy az Előszóban leírt hasonlatban mondtuk, egy hihetetlenül komplex, több szintes labirintushoz hasonlítható. Ennek a labirintusnak vannak lényeges és kevésbé lényeges részei – aszerint, hogy a kijáratához mennyire visznek közel. Előfordulhat, hogy úgy véljük, elértük a

⁷²⁸ Ebben a témában szeretném felhívni a figyelmet Bernáth László kiváló és kivételesen megvilágító erejű, olvasatom szerint némileg kantianus szellemiségű tanulmányaira. Bernáth László: „Az értelmes élet néhány feltételéről”. In *Elpis* 2011 (5/2): 63-92. Továbbá: uő.: „Az etikai transzcendencia”. Kéziratban, 2018. „A végtelen mint ajándék”. In *Magyar Tudomány* 2020/11: 1482-1494.

kijáratot, pedig csak egy újabb szintre jutottunk el. Viszont amikor valóban elértük azt, akkor – legalábbis megfelelő utólagos vizsgálatok után – biztosan tudni fogjuk, hogy valóban ott vagyunk a kijáratnál. Tudom, az embereknek a jelentős része legalábbis ösztönösen azt reméli, hogy Ariadné várja a kijáratnál – vagyis, hogy az életnek mégis van valamiféle szükségszerű, intrinzikus értelme. Amikor végre elértük a kijáratot – mert meggyőződésem szerint végső soron, lehet, hogy csak rendkívül sok ember együttműködése által bár, de képesek vagyunk rá –, akkor tudni fogjuk erre a kérdésre a választ is. Azt, hogy a válasz valóban a valódi lesz, nem pedig az, amit hinni szeretnénk, végső soron a tudományos, teoretikus attitűd, illetve az általa lehetővé tett *reflexió* radikalitása, a tudós őszinte hozzáállása garantálja.

Az élet és specifikusan az emberi élet értelmességének az előfeltételeit nézetünk szerint a következő tényezők alkotják. Az *első* számú előfeltétel az, hogy legalább tudat, illetve tudatos tapasztalat létezzék. Másképp megfogalmazva: a mentális állapotok és események halmaza nem üres halmaz. Ebben a formában ez még akár a reduktív fizikalizmussal is kompatibilis állítás, az eliminativizmussal viszont nem. Ahhoz, hogy egyáltalán a szubjektív élet bármiféle értelmességéről beszéljünk, kell, hogy legalább szubjektivitás létezzék. A *második* az, hogy létezzék legalább relatív, bizonyos fokú *autonómia*. Nem az autonómia érzete, látszata, illúziója, hanem tényleges autonómia – azaz, öntudattal és racionális mérlegeléssel egybekötött választás vagy döntési folyamat, melynek végeredménye ontológiailag nyitott. Azaz mindig és ontológiailag szigorú értelemben véve dönthetnék másképp is, mint ahogy döntök vagy döntöttem. Vagyis léteznie kell egy lehetséges világnak, ahol nem azt a döntést hoztam, amit aktuálisan végrehajtottam.

A *harmadik* az, hogy az individuális élet – a hozzá tartozó szubjektív nézőponttal – ne egyszeri esemény legyen. Itt, némileg az előzőhöz hasonlóan, szintén nincs szó arról, hogy okvetlenül dualisták legyünk. Még ez a harmadik számú előfeltétel is összefér a reduktív fizikalizmussal – ahogy nézetem szerint a második is. Ha a szubjektív életem lényegét alkotó individuális nézőpont a testemhez van kötve, de bizonyos anyagi, fizikai feltételek mellett végtelenszer működésbe lép a jövőben, és már végtelenszer működésben volt a múltban, akkor ez a második előfeltétel egy tág értelemben véve teljesült. Ha az élet, a hozzá tartozó szubjektív, egyedi nézőponttal csak egy egyszeri, véges esemény az univerzum történetében, akkor tényleg nincs annak mélyebb értelme vagy jelentősége, ami velem történik, vagy amit teszek. Ennek a második előfeltételnek a szűkebb, szigorúbb változata a *metafizikai dualizmus*, tehát amit hagyományosan a lélek halhatatlanságának neveznek. A *negyedik* előfeltétel az, hogy tetteinknek és a velünk történő eseményeknek legyenek nem pusztán a természeti törvények által előírt következményei, hanem olyanok is, amelyek valamiképpen tetteink és a velünk

megeső események axiológiai tulajdonságaihoz és minőségeihez kapcsolódnak. Végül az ötödik előfeltétel pedig az, hogy létezzék egy végtelen tudat vagy létezzon a tudatosság valamilyen végtelen aspektusa, mely képes arra, hogy az események mélyebb értelmét megvilágítsa és egybekapcsolja.

*

3. A mélység

„Aki szörnyetegekkel harcol, ügyeljen, nehogy közben maga is szörnyeteggé váljék. És ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is visszanéz rád”.

(Friedrich Nietzsche: *Túl jón és rosszon*. 146. aforizma).

Egy tisztán a jelenleg ismert természeti törvényekhez és empirikus adottságokhoz igazodó fenomenológiai leírás is ismer abszolútumokat. Ezeket, a jelen munkában már korábban használt kifejezéssel élve, *relatív abszolútumoknak* is nevezhetjük.⁷²⁹ Az evilági élet szempontjából ilyen relatív abszolútumok az öröm és a fájdalom is. Olyan szintű és intenzitású fenomenológiai adottságokat jelentenek, hogy tagadásuk feljogosítana bennünket bármely más evidens, mégpedig apodiktikusan adott igazság tagadására is, pl. annak tagadására, hogy „2+2 = 4”. Öröm és fájdalom számtalan különböző formát ölthet és végtelen különböző árnyalatuk van. A kérdés, hogy van-e önmagukon túlmutató jelentésük, jelentőségük, illetve van-e olyan tágabb kontextus, mely ilyen mélyebb jelentést, jelentőséget biztosít nekik? A jelen értekezés elméleti alapvetése szerint ilyen mélyebb jelentést egyedül a transzcendentális, illetve transzcendentálfilozófiai kontextus képes adni nekik.

Öröm és fájdalom – ezek azok a fenomének, amelyek relatíve abszolút érvényüket, relatív (a tapasztaló szubjektumra vonatkoztatott) axiológiai minőségüket képesek tartani és megtartani egy radikálisan naturalista paradigmán belül. Ezen túl azonban a következetesen végiggondolt és végletekig vitt naturalista világképen belül semmilyen más (axiológiai vonatkozású) értelem, érték és érvényesség nem képes tartani magát, hanem áldozatául esik a naturalista leírásnak. Ha nincs semmilyen felsőbb instancia a természeti világhoz képest, a fizikai realitás vonatkozásában redukálhatatlan transzcendens vagy transzcendentális szféra,

⁷²⁹ Ezen a helyen szeretnék utalni rá, hogy a „relatív abszolútum” fogalma gyakorlatilag már Descartesnál is megtalálható; illetve Descartes már meglehetősen világos és rendszeres módon beszél az Abszolútum fokozatairól a *Szabályok az értelem vezetésére* c. művében. Eszerint: „Abszolútnak nevezem mindazt, ami a kérdéses dolog tiszta és egyszerű természetét tartalmazza”. Uő.: *Válogatott filozófiai művei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1980: 110 (bővebben: 110-113). Fordította: Szemere Samu. Ehhez még: Descartes 1993: 32sk. (Boros Gábor kommentárjai). Továbbá: Boros 1998: 199skk. Igaz, hogy Descartes éppen hogy szembeállítja e tekintetben a relatívat és az abszolútat, annyiban nevezem az „abszolút” ilyen megjelölését Descartesnál „relatív abszolútumnak”, amennyiben a megjelölt helyen nem a legfőbb létezőre (Istenre), illetve a lételjességre vonatkozik.

illetve nézőpont, akkor a szubjektum viszonyában sem lehet teoretikusan valóban megalapozottan felvenni semmilyen magasabb instanciát, mint az öröm és fájdalom.

Egy radikálisan naturalista megközelítés számára az erkölcs – egyáltalán bármiféle erkölcs, sőt, erkölcsfilozófiai és metaetikai pozíció – semmi más, mint anyagi rendszerek önszabályozásának meghatározott módjai. Éppígy a jog sem más – egy ilyen elmélet számára – mint komplex anyagi rendszerek önszabályozásának specifikus útja. Egy radikális naturalista felfogás szempontjából minden transzcendens érték vagy akár transzcendentális értéktételezés értelmét veszti. Az egyik egyednek (mint szigorúan anyagi rendszernek) ez okoz örömet, a másoknak meg amaz. Egyik vagy másik öröm sem élvez elsőbbséget vagy valamiféle kitüntetettséget a többihez képest; nincs értékrangsor, nincs értékkülönbség – legfeljebb az adott individuum rangsorolja többé-kevésbé expliciten vagy akár tökéletesen öntudatlanul a preferenciáit. A *preferenciák* szintén anyagi működésmódok – melyek szerkezeti háttere vagy bázisa bizonyos evolúciós történeteken keresztül jött létre. Ugyanígy az erkölcs nem más, mint egymással tartós kohabitációban élő egyedek kollektív önszabályozásának meghatározott módja – mely szintén bizonyos evolúciós folyamatokra, előzményekre utal vissza. És ez a helyzet a joggal is, mint az önszabályozás egy szilárdabb és komplexebb módjával is. Bizonyos evolúciós folyamatok az önszabályozás módjainak egy adott csoportjának vagy együttesének kedveznek, más evolúciós folyamatok és körülmények pedig másoknak. Nincsenek transzcendens vagy akár transzcendentális igazodási pontok. Legalábbis ez következne egy szigorúan következetes naturalista paradigmából vagy alapvetésből.

Önszabályozás és önszabályozás között tehát – legyen az individuális vagy kollektív –, nem lehet értékbeli különbséget tenni, mivel nincs is semmilyen intrinzikus értékük; sem valamely önszabályozás egészének vagy annak valamelyik partikuláris mozzanatának. Voltaképpen még azt sem lehetne szigorú értelemben mondani, hogy minden önszabályozás egyenértékű – amit egy radikális posztmodern megközelítés állítana. Azt lehetne mondani, hogy az egyik éppenséggel ilyen, a másik meg amolyan, és nincs olyan külső vonatkozási pont vagy intrinzikus meghatározási lehetőség, amely felől nézve az egyiket kitüntethetnénk vagy akár bizonyos mértékben előnyben részesíthetnénk a másikhöz képest. Vannak persze olyan individuális vagy kollektív aktusok vagy attitűdök, amelyek az *önfenntartás* esélyeit rontják vagy kifejezetten ártanak az utóbbinak. De az önfenntartás nem határoz meg sem külső nézőpontot, sem intrinzikus értékjellegét. Egy naturalista paradigmán belül az önfenntartás csupán empirikus esetlegesség.

Egy radikális naturalista perspektívából egyetlen gondolat, szó vagy tett, egyetlen életforma vagy attitűd, egyetlen közösségi forma sem jobb vagy rosszabb, mint akármelyik

másik. Evolúciósan adaptívabb vagy kevésbé adaptívabb, az egyén számára örömtelibb vagy fájdalmasabb – ezeknek talán lehet értelmük. De nem jobb vagy rosszabb – ezeknek az értékeléseknek viszont nincs. A valóban következetes naturalista paradigmán belül minden természeti esemény és folyamat tökéletesen egyenlő, és axiológiai tekintetben teljes mértékben *közömbös*. Egy korszakos, kreatív és zseniális művész élete és tevékenysége semmilyen tekintetben sem különb, mint egy sorozatgyilkos pszichopata vagy akár egy tömeggyilkos diktátor élete és tettei. A korszakos, zseniális műalkotás megalkotása épp olyan fizikai esemény, mint egy eleven, érző és ártatlan emberi lény lehető legfájdalmasabb és legbrutálisabb elpusztítása vagy akár embertömegek kiirtása. Egyik társadalom sem különb a másiktól – az együttműködésre, az individuális emberi jogokra, a szabadságra, türelemre, empátiára és kölcsönös nyitottságra épülő társadalom éppen annyit ér, mint a szabadság írmagját is felszámoló, a gyűlöletkeltésre és az emberek butaságára, manipulálhatóságára építő, legvéresebb tömeggyilkos diktatúra; vagy axiológiai tekintetben *közömbös* mind a kettő. Nincs olyan külső vagy független (transzcendens vagy transzcendentális) nézőpont, amely jónak vagy rossznak értékelhetné egyik fizikai eseményt, entitást (lényt) vagy komplexumot a másikkal szemben vagy önmagában. Pontosan, mint Donatien Alphonse François de Sade-nál, aki a felvilágosodás bizonyos tendenciáit vitte el a végletekig: a természet szempontjából egy eleven érző emberi test feldarabolása pontosan annyit jelent, mint egy szék vagy egy asztal feldarabolása.⁷³⁰

Az, hogy a bizonyos fejlettségi fokot elérő társadalmak intézményes formában is védik tagjaik – állampolgárjaik – életét, szabadságát és magántulajdonát, e tekintetben *közömbös*. Egy konzekvens naturalista perspektíván belül ezek az intézmények csupán a közösség evolúciós alapokon álló önszabályozásának a mechanizmusai. De nincs olyan evilági humanista interpretáció, amely a naturalista okfejtést logikailag kényszerítő módon meg tudná állítani úgy, hogy ez az okfejtés ne a sade-i konklúzióknál, vagyis, végső soron, a tökéletes nihilizmusnál lyukadjon ki. Mint de Sade mondja: „Nincs más törvény, csupán a kéj törvényei”.⁷³¹ A társadalom játékszabályai nem kellene (de Sade értelmezésében: *nem szabad*), hogy meggátoljanak benne, hogy a lehető legváltozatosabb módon szerezzek magamnak örömet; és a társadalmi normáktól és elvárásoktól teljesen függetlenül próbáljam meg kielégíteni a legbizarrabb, a többség számára alkalmasint: legvisszataszítóbb vágyaimat.

⁷³⁰ Vö. Donatien Alphonse François de Sade: *Juliette története avagy A bűn virágzása*. Szeged: Lazi kiadó, 2002. Fordította: Sóvágó Katalin. Továbbá: uő.: „Az igazság”. In Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1975: 677-681. Fordította: Petri György.

⁷³¹ De Sade 1975: 679.

A radikális naturalista felfogás által felvázolt, tökéletesen közömbös természet szempontjából az is teljesen mindegy, hogy elérjük-e céljainkat vagy nem. Ennek a perspektívának a tekintetében meglehetősen vigasztalan kép tárul elénk. A világ a szenvedés tengere. Elképzelhetetlen mennyiségű szenvedés vesz körül bennünket, az emberi világon innen és túl. Az evolúció során, mióta – feltehetően megközelítőleg mintegy 500 millió évvel ezelőtt⁷³² – kialakult a fájdalom mint élményszerű tapasztalat képessége, a fájdalom, a szenvedés, és annak legkülönbözőbb fokai és változatai, a világ egyik kiiktathatatlan és alapvető velejárója lett. Ha a fájdalomnak, szenvedésnek semmiféle önmagán túlmutató értelme, semmilyen tágabb kontextusa nincsen, akkor az egyén szempontjából az élet a következőképpen fest. Aki egy kellőképp egészséges testtel, kedvező társadalmi és történelmi körülmények közé születik, sikerül viszonylag kevés fájdalommal egy aránylag boldog és sikeres életet élnie, az, mondhatni, „nyert”. Aki pedig nem, az „így járt”.

Semmilyen mélyebb kontextus, semmiféle kompenzáció nem tartozik egy olyan élethez, amely az első pillanattól fogva az utolsóig szenvedésben, a fájdalom legkülönbözőbb formáinak az átélésében áll, alkalmasint jó hosszú időn keresztül, mert a szenvedő alany esetleg vallási okokból kifolyólag nem hajlandó véget vetni életének, vagy adott esetben ezt a lényt – történetesen akarata ellenére – mesterségesen életben tartják úgy, hogy még jó sokáig szenvedjen. Egy ilyen lénynek a létezés végleges, örök kihúnyása jelenti a megváltást. A radikális és következetes naturalista egy ilyen életre azt mondja – talán mély együttérzéssel kísérve –, hogy ez szomorú, ez a lény bizony így járt, ilyenek is vannak ebben a világban.

A radikális naturalizmus egy olyan mélységet, szakadékot nyit meg, melynek az alján nincs más, csak értelmetlen szenvedés, mely akkora, hogy az öröm szikráit is elnyeli. A naturalista világnép által megjelenített természeti valóság a legtöbb benne lakó érző lény számára nem más, mint maga a Pokol.

*

4. Exkurzus: Nietzsche mint transzcendentális filozófus

Schopenhauernél és a fiatal Nietzschénél meghatározó motívum a létezés szenvedésteli és tragikus voltának öntudatos felvállalása. Mindkettőnél jelen vannak azonban emellett olyan törekvések is, hogy az értelmetlen szenvedéssel teli életet valahogy mégis értelemmel töltsék meg. Mindkettőnél lényegében ugyanaz a terület jelenik meg egy erre – az értelemadásra és értékteremtésre – alkalmas terepneként és képességként: a *művészet*. Noha úgy tűnik, hogy a biologizáló motívumok bevonásával, és a nagyobb erő előjogainak hangsúlyozásával az érett

⁷³² Vö. Feinberg & Mallatt 2016.

Nietzsche a radikális naturalizmusnak azokat az elképzeléseit viszi és fokozza tovább, amelyeket már de Sade-nál is találtunk, másfelől azonban az érett Nietzsche az élet szempontjából immanensnek számító értékteremtés és értelemadás olyan elméletét dolgozta ki, melyet bizonyos szempontból akár *transzcendentálisnak* is nevezhetünk.⁷³³

Az előző előtti alszekcióban („2. Bolyongások a labirintusban. Az értelmes emberi élet előfeltételei”) megadott öt előfeltétel közül legalább három teljesül Nietzschénél. Először is, a tudat nem tűnik el teljesen. Olyannyira nem, hogy *Adalék a morál genealógiájához* c. mű⁷³⁴ egyik központi témája éppen az emberi szubjektivitás kialakulásának, fejlődéstörténeti gyökereinek a feltárása. A tudatosság, Nietzsche interpretációja szerint, egy vékony kéreg a tudattalan élet mélységei fölött, de ettől még bizonyos jól körülhatárolható, sajátos vonásokkal rendelkező adottság.⁷³⁵ Megvan továbbá Nietzschénél az életnek értelmet adó, bizonyos szempontból intrinzikusnak is mondható jelleg vagy képesség: az élet értékelő, értékadó és értékteremtő jellege. Végül Nietzschénél az egyéni, saját, individuális nézőponttal rendelkező élet nem egyszeri esemény: erre utal nála *az örök visszatérés* motívuma.⁷³⁶

Ez közvetlenül kapcsolódik az *autonómia* kérdéséhez, amely Nietzschénél sajátos ambivalens státusszal bír. Az örök visszatérés gondolata ugyanis egyfelől megfogalmazódik nála egyfajta etikai imperatívusként: éld meg életed minden egyes pillanatát úgy,⁷³⁷ hogy igent tudj rá mondani akkor is, ha ez a pillanat még végtelenszer meg fog ismétlődni.⁷³⁸ Másfelől Nietzsche az örök visszatérést nem csupán egyfajta „mintha-attitűd” szellemében érti, tisztán etikai, illetve hipotetikus gondolatként, hanem szó szerint, komolyan is gondolja, hogy az időnek ciklikus szerkezete van, és minden egyes élet már végtelenszer lejátszódott úgy, ahogyan most lejátszódik, és végtelenszer le fog még játszódni; mégpedig ezt Nietzsche egészen determinisztikus módon gondolja el, ami kézenfekvő módon hatályon kívül helyezi az autonómia fenoménjét.⁷³⁹

⁷³³ Nietzsche mint transzcendentális filozófus értelmezéséhez: Schwendtner 2011: 19-45.

⁷³⁴ Nietzsche 1996.

⁷³⁵ Ennek látszólag ellentmond az, amit az *Imígyen szóla Zarathusztra* c. mű „A test megvetőiről” c. fejezetében ír: „[T]est vagyok egészen, s kivüle semmisen; és a lélek csak szó meg-megjelölni egy valamit a testen”. A mai elmefilozófia terminológiájában ez azonban legfeljebb a reduktív fizikalizmus álláspontjával lehet kompatibilis, az eliminativizmussal nem. A fejezet továbbá ezzel a mondattal folytatódik: „A test nagy *értelem* [kiemelés tőlem – M.B.P.], sokféleség, egynemű értelemmel, háború és béke együttesen, egy akol és egy pásztor”. Nietzsche: *Imígyen szóla Zarathusztra* Szeged: Szukits kiadó, 1997: 35. Fordította: Wildner Ödön.

Nietzschénél a tudat vagy lélek (vagy szubjektív bensőség stb.) egy testi működésmód, melynek azonban megvannak a maga sajátos, fenomenológiailag jól dokumentálható vonásai, melyek bizonyos tekintetben akár redukálhatatlannak is nevezhetőek.

⁷³⁶ Nietzsche 1997: 216-220.

⁷³⁷ Jegyezzük meg: a „megélés” („erleben”) motívuma szintén a tudat, az élmény redukálhatatlan sajátos vonásaira utal.

⁷³⁸ Vö. Ullmann 2012: 15-32. („I. Az örök visszatérés imperatívusza”). I.m. 280-307. („XIV. Az örök visszatérés”).

⁷³⁹ Ehhez: Tatar György: *Az öröklét gyűrűje*. Budapest: Osiris kiadó, 2000.

A tudatosság bizonyos fokú redukálhatatlansága miatt, az értelemadás és értékteremtés lényegi képességei, az élet értékvonatkozásainak intrinzikus jellege okán, valamint az örök visszatérés mint centrális motívum alapján azonban, úgy vélem, Nietzsche egy olyan vállalkozást vázolt fel, mely – bizonyos pontokon legalábbis – egyfelől valóban elkerüli azt a fajta nihilizmust, mely ellen Nietzsche érett korszakától kezdve harcolt, és amely – véleményem szerint – a következetes naturalista projektből következne, másfelől pedig alapot ad nekünk arra, hogy Nietzscht bizonyos mértékig transzcendentális filozófusnak tekintsük.

*

5. Az Abszolútum formái és fokozatai

A jelen műben többször használtuk a „relatív abszolútum” fogalmát. Ezzel arra szeretünk volna utalni, hogy bizonyos vizsgálódási területeken, meghatározott szférákon belül vannak abszolútnak, bizonyos szempontból végsőnek számító vonatkozási pontok – melyek más szempontból talán nem számítanak a végsőnek. Az egyéni élet vonatkozásában az öröm és a fájdalom, a fenomenális tudatosság bizonyos megnyilvánulási módjai, úgy véljük, feltétlenül ilyen „relatív abszolútumoknak” számítanak. Azonban vannak az emberi életnek, gondolkodásnak és tapasztalatnak olyan végső vonatkozási pontjai, melyek jól láthatóan kiemelkednek a relatív abszolútumok sorából, és a saját jogukon külön filozófiai, metafizikai vizsgálódásokat követelnek. Ezek az abszolútumok rendelkeznek azzal az *utaláskarakterrel* és a *meghatározatlanságnak* (a teljesen egzakt meghatározhatóság lehetetlenségének) azzal a szembeutaló jegyével, illetve jegyeivel, melyekről az előző nagy tematikus rész végén, a fenomenológiai végtelen kapcsán beszéltünk. Ilyen alapvető fenomenológiai abszolútumokat rendelhetünk hozzá a hétköznapi, erkölcsi, vallási, művészi, teoretikus élethez, és végül magához a filozófiai és metafizikai gondolkodáshoz.

Az Abszolútum mindenekelőtt ahhoz a jelenséghez kapcsolódik, amit az első nagy tematikus részben „kozmosznak” nevezünk. A „kozmosz” események, mint az öröm, vagy a hatóképesség (Spinozával: *conatus*) növekedésének tapasztalata, relatív abszolútumokként adódnak. A „káosz” mintegy az Abszolútum negatív formáját, negatívját képezi. A fájdalom, a kozmoszt leromboló vagy károsító események nem értelmezhetők át pusztá negatívumokká, pusztá hiánnyá, hanem a rossznak, ahogyan azt már Schelling is hangsúlyozta, megvan a maga redukálhatatlanul pozitív oldala is. A rossz kétségkívül létező – mégis fundált létező, mely a kozmoszon, illetve a kozmosz eseményeken fundált. Bizonyos módon parazita típusú létező, de ettől még bizonyos fokig pozitív, teljes mértékben létezőnek mondható fejlemény. A rossz is relatív abszolútum. A radikális rossz a mi értelmezésünkben nem önbecsapás vagy az

önáltatás mint Kantnál – akinél az utóbb említettek jelennek meg minden rossz gyökereiként (ennyiben „radikálisak”).⁷⁴⁰ Az itt kínált olvasat szerint a radikális rossz nem a „mozgatórugók megfordításában” rejlik (amikor Kantnál az önszeretet empirikus motívumát tesszük meg az erkölcsi cselekvés feltételének), hanem abban, amikor a cselekvés mozgatórugójává az *öncélian elkövetett rombolás, illetve fájdalomkøzøs válik*. Ez az, ami szerintünk a valóban *diabolikus*, és az Abszolútum negatív megjelenési módját képezi.

Az Abszolútum pozitív formái – a korábban említett örømon és a hatóképesség növekedésének különbözø tapasztalatain túl – az emberi élet alapvetø területeihez és formáihoz kapcsolódnak. Az Abszolútum mint a lét teljessége tükrözødik a különbözø emberi tevékenységformákban – ahogy a szubjektív aspektussal bíró *állati* létezésben is egy bizonyos létteljesség tükrözødik, illetve egy ilyen létteljesség korrelál egy bizonyos állati életmóddal. A legősibb emberi értelemben vett kozmosz, ahogyan korábban mondtuk, a vallási kozmosz; ez az Abszolútum legarchaikusabb leképezødése az öntudattal bíró emberi szubjektivitásban. A vallási abszolútum egy felsőbb égi szféra, illetve az azt benépesítø, képviselø égi, transzcendens lények szempontjából rendezné egységes egésszé a kozmosz teljességét.⁷⁴¹ Más tevékenységi területeknek más abszolútumok, illetøleg abszolút vonatkozási pontok felelnek meg. Ehhez persze hozzá kell tenni, hogy ez utóbbi tevékenységi területek vonatkozásában akkor lehet beszélni szigorú értelemben vett relatív abszolútumokról, amikor ezek a területek már legalább viszonylagos módon leváltak és elkülönültek a legősibb, a vallási abszolútumról.

Így az etikai abszolútumot meghatározott abszolút értékek képviselik; az etikai, erkølcsfilozófiai és végsø soron metaetikai vitákat, vizsgálódásokat pedig hallgatólagosan vagy kifejezetten az ilyen abszolútumok, illetve egy ilyen abszolútum meghatározása vezérelte. Az etikai abszolútum megsejtése fogalmazódik meg nézetem szerint már a legősibb vallások „arany szabályában”, illetve ezen „arany szabály” különbözø megfogalmazásaiban. Negatív módon kifejezve: „Ne tedd azt másnak, amit magadnak nem kívánsz”. Míg pozitív módon szavakba foglalva ugyanazt: „Cselekedd azt másnak, amit veled szeretnéd, hogy cselekedjenek!”⁷⁴² Ebben a szabályban már implicit módon benne foglaltatik a személy, a személyes integritás, a szabadság mint abszolút érték. A kanti kategorikus imperatívusz tulajdonképpen ezt fogalmazza újra a reflexivitás és a teoretikus tudatosság magasabb fokán. A

⁷⁴⁰ Kant: „A vallás a pusztaság határain belül”. In uő.: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat kiadó, 1974: 134-363, itt különösen: 165-169. Fordította: Vidrányi Katalin.

⁷⁴¹ Czétány György szóhasználatával, az általa alkalmazott megközelítésmóddal szölv a vallási abszolútum egy transzcendens diszjunktív szintézist testesít meg – a földi, evilági szféra és az égi, túlvilági birodalom megkülönböztetésével, valamint az eløbbinek az utóbbi alá való rendelésével.

⁷⁴² Ehhez: Marosán György: „Az »arany szabályok« evolúciója”. In *Magyar Tudomány* 2006/12: 1489-1498. Továbbá: Hévízi Ottó: *Prøbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Budapest: Kalligramkiadó, 2015.

kategorikus imperatívusz lényegi módon összekapcsolódik a Kant számára abszolút értékeket képviselő emberi méltóság, személy és szabadság abszolút értékeivel. Kant úgy véli, a kategorikus imperatívusz megfogalmazásával nem alkot radikálisan újat, csupán az emberi gyakorlati ész működésének szerkezetét tárja fel; ahogyan a gyakorlati ész, amikor valaki etikusan gondolkodik és cselekszik, már mindenkor is működött, amióta csak emberiség létezik. Ezzel, úgy vélem, Kantnál egy eredeti fenomenológiai motívum vagy szándék érhető tetten. Noha Kantnál a kategorikus imperatívusz és egyáltalán az erkölcsiség gondolata időnként személyes szinten is megfogalmazódik, tehát időnként ezt a gondolatot a személyes kapcsolatok, az én-te viszony síkján fogalmazza meg, mondván, a mindenkori másik ember az, akiben tisztelnem kell annak méltóságát, racionális és szabad mivoltát, Kant után később *Lévinas* lesz az, akihez e tekintetben az etika egy újabb alapvető fordulatát, és radikálisan új alapokra történő helyezésének szándékát kapcsolnunk kell. Lévinasnál a konkrét Másik jelentkezik be, mint Abszolútum, mint valódi végtelen; és a Másik végtelensége, a Másikkal való etikai viszony az, amely minden más tapasztalat és mindenféle megismerés szempontjából megalapozó szerepet játszik nála.⁷⁴³

Az Abszolútum, ahogy ebben a műben már számos alkalommal utaltunk rá, lényegi módon magában foglal egyfajta meghatározatlanságot és nyitottságot. Ez jellemzi az etikai abszolútumot is. A lévinasi Másik eszméje ezt egészen nyilvánvaló és jól azonosítható módon tartalmazza. A Másik nála végtelen, és végtelensége pontosan azt jelenti, hogy a Másik soha nem ragadható meg a maga teljességében, soha nem illeszthető bele teljesen előre gyártott, szilárd határokkal rendelkező rubrikákba vagy kategóriákba. De ugyanez a meghatározatlanság kapcsolódik minden valóban komplex etikai dilemmához; amikor valamilyen szempontból ember és ember, közösség és közösség között kell választanunk.

A meghatározatlanság éppígy lényegi jegye és ismérve az *esztétikai abszolútumnak* is; vagyis minden fogalmának megfelelő, valóban klasszikus műalkotásnak. A klasszikus műalkotásban rejlő meghatározatlanság a német romantika egyik kulcstémája volt; mindenekelőtt az ilyen műalkotást lehetővé tévő és megteremtő zseniről folytatott viták kontextusában. A valódi műalkotáshoz nincsen recept, az ilyen műalkotást egyebek mellett az teszi igazi és klasszikus műalkotássá, hogy nem vethető alá szabályoknak, túllép a szabályokon, és nem vezethető le egzakt szabályokból vagy műveletekből. A romantika és a klasszikus német idealizmus korszakának szerzői közül ezt a meghatározatlanságot hangsúlyozta például Schelling, akinél a valódi műalkotás tudatos és öntudatlan tevékenység tökéletes szintézise

⁷⁴³ Vö. Tengelyi 1998: 220-229.

volt,⁷⁴⁴ az Abszolútum tökéletes testet öltése, mondhatni mikroszkopikus vagy mikrokozmoszi Abszolútum. A műalkotás végtelenségéről, valamint kimeríthetlenségéről szóló 20. századi beszámolók, pl. Gadamernél,⁷⁴⁵ szintén az esztétikai abszolútum eszméjének feltárását és körülhatárolását célozzák. Gadamernél a klasszikus mű, mellyel aktív dialógusba bocsátkozhatunk, egy tőlünk független objektivitást tár fel; a klasszikus műalkotás valódi, kimeríthetetlen igazságigénnyel és –érvénnyel lép velünk szembe; mégpedig olyan igazsággal, amelynek kifejlését soha nem tudjuk teljesen kiszámítani, mindig tanulhatunk belőle, mert soha nem is fogjuk tudni teljesen kimeríteni.

A teoretikus vizsgálódások pedig a szigorú értelemben vett tudományosság első kezdeteitől fogva a természettel, illetve általában a valósággal kapcsolatos abszolút belátásokra, abszolút érvényességű igazságokra törekedtek. Nyilván a teoretikus, a valóság végső mibenlétét firtató kutatások nem kellene, hogy egy akár racionalista (minden partikuláris igazság levezethető egy megfelelő, végső észigazságból, vagy pár abszolútnak számító premisszából), akár empirista (az érzékszervi adat, mint végső adottság és igazság) *fundacionalista* projekttel kapcsolódjanak össze,⁷⁴⁶ de az evidens, racionális belátás, illetve a megfelelően ellenőrzött, tisztázott körülményekhez kapcsolódó tapasztalati esemény kijelöl bizonyos, egy tág értelemben véve végső igazodási pontokat, tehát relatív episztemológiai abszolútumokat. A teoretikus kutatás immanens télosza szerint a valóság végső természetének tisztázása felé tart. Azonban az egyes evidens, racionális belátások, valamint a különböző tapasztalati adatok – mint az legalább a jelen mű korábbi köteteiből⁷⁴⁷ ki kellett, hogy derüljön – egymással hálózatszerű módon összekapcsolódnak, egy nyitott kontextust alkotnak, és egymást kölcsönösen árnyalják és értelmezik. Mint egy ideális, Husserl szavaival: „a végtelenben elhelyezkedő” („im Unendlichen liegt”)⁷⁴⁸ célra, a teoretikus kutatások végső soron magának az Abszolútumnak az abszolút megismerésére irányulnak.

Az ember megismerő hajlamaiból fakad, hogy a világot szeretné a maga teljességében megragadni, tehát az Abszolútumot mint Abszolútumot.⁷⁴⁹ Az emberben ilyen szempontból benne rejlik a véglegességre törekvés, de egyúttal – a megismerő hajlamok révén – a

⁷⁴⁴ Vö. Schelling 1983: 393. „A műalkotás a tudatos és az öntudatlan tevékenység azonosságát tükrözi vissza számunkra. [...] A műalkotás alapvető jellemzője tehát az *öntudatlan végtelenség* [természet és szabadság szintézise]”.

⁷⁴⁵ Gadamer 1984.

⁷⁴⁶ Vö. John Drummond: *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. USA: Scarcrow Press, 2008: 81. „Foundationalism” szócikk. Egy újabb cikk a fundacionalizmusról és különböző változatairól: Philip Berghofer: „Why Husserl is a Moderate Foundationalist”. In *Husserl Studies* 2018 (34): 1-23.

⁷⁴⁷ Marosán 2017, 2020a.

⁷⁴⁸ Vö. pl. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950: 55.

⁷⁴⁹ Kanttal szólva: „a metafizika mint természetes hajlandóság”.

racionalitásra való törekvés is, vagyis bizonyos fajta racionalizáló tendenciák is. Így a vallási kozmoszt, a vallási abszolútumot a *teológia* által próbálja meg az ember ésszerű formába önteni; amihez hozzá tartozik a racionális fogalomalkotás, a rendszerezés, adott esetben a következetes és pontos történeti feltárás és elemzés, valamint a bizonyos fokig tudományosnak is tekinthető módszer – azonban a teológia mint teológia mégis megtart bizonyos abszolútnak tekinthető vonatkozási pontokat a megfelelő szent szövegekből, illetőleg a vallási hagyományból, illetve ezek bizonyos fajta értelmezéseiből. A filozófia mint filozófia, és vele együtt, illetve a filozófia berkeiben a metafizika mint metafizika azonban csak akkor tud fogalmának megfelelni, amennyiben bizonyos fokig leváll a vallástól és hozzá képest távolságot teremt – és éppígy leválik a teológiáról is, és tőle is távolságot tart.

A filozófia, optimális esetben, részben a tudományok eredményeire támaszkodva, azoktól semmiképp sem teljesen függetlenül, részben – mint ismeretelmélet – a tudományos megismerés lehetőség-feltételeinek tisztázásával aktívan befolyásolva a pozitív tudományos ismeretszerzés és haladás menetét, végső soron mint metafizika az egésze próbál meg valamit mondani. Ily módon próbál meg eljutni a filozófia a valóban végsőnek számító tényekig és összefüggésekig, és megtudni a valóban lényeges dolgokat az Abszolútum végső természetével kapcsolatban. Ez a szubjektum szempontjából legfontosabbnak számító végső adottságokra utal; nevezetesen, hogy a szubjektum élete – vagyis itt: a szubjektumhoz tartozó individuális nézőpont fennállása – egyszeri és megismételhetetlen, és ezzel szoros összefüggésben: véges időtartamú esemény, illetve hogy van-e végtelen szubjektum vagy a szubjektivitásnak van-e aktuálisan végtelen aspektusa, és – végül, de nem utolsó sorban – van-e döntéseinknek, a velünk megésső eseményeknek, szenvedéseinknek és fájdalmainknak, vagy éppen sikereinknek egy végső, legfőbb, értelemadó kontextusa, vagy nincs.

*

6. Az Abszolútum tematizálhatóságának útjai. Az indirekt metafizika ideája

„Revelatio est quodammodo omnia” – „A reveláció bizonyos módon minden” (Mezei Balázs)

A jelen értekezésben mindenekelőtt a fenomenológiai módszert tartjuk szem előtt; tehát a fenomenológiailag adottból kiindulva próbáljuk megközelíteni az Abszolútumot. A fenomenológiának módjában áll „átvilágítani” a pozitív tudományok eredményeit, és az általa reflektált formában beilleszteni azokat a fenomenológiai vizsgálódások menetébe; oly módon, hogy ezáltal képes elkerülni azt, amit Tengelyi „naturalista autarkizmusnak” nevezett; (ami nála

egyfajta kritikátlan pozitívizmust jelentett).⁷⁵⁰ A fenomenológia, ahogy az előző tematikus rész végén láthattuk, végső soron az indirekt jelzésekre van utalva, különösen, amikor metafizikai ambíciókkal lép fel. A fenomenológiai metafizika helyzetét jelentős mértékben teszi problematikussá az, hogy a tudományos megismerés alapvető módon befolyásolja a világról és önmagunkról alkotott képünket, és a tudományos megismerésben – ami a szubjektumot és a világ alapvető természetét illeti – bizonyos lényegi kérdések mind a mai napig megválaszolatlanok.

Ahogy arról az előbbi alszekcióban volt szó, a fenomenológia – illetve általában a filozófia – nem szükségképpen kell, hogy a tudományos kutatások, illetve a tudományos eredmények után „kullogjon”, és kedvező esetben nem is tesz így. Mint volt róla szó, a tudományos kutatások, modellek, maguk is filozófiai elméletekre, filozófiai jellegű, gyökerű konceptuális apparátusokra és módszerekre támaszkodnak. A naturalizmus, vagy „naturalista autarkizmus” – ahogy Tengelyi mondaná – szintén ilyen filozófiai elmélet, a hozzá tartozó módszertannal együtt. A tudományos teóriáknak, modelleknek azonban meglehetnek a maguk vakfoltjai, és a filozófiának megvan a képessége arra, hogy ezekre a vakfoltokra rámutasson. A filozófia – és, jelen esetünkben, specifikusan a fenomenológia – így maga is képes arra, hogy aktívan befolyásolja a tudományos kutatás és haladás menetét.

A legfőbb kérdéses pont a képben, a tudatosság mibenlétének pontos, tudományosan is kellőképp alátámasztott megértése, egy ezzel kapcsolatos, a tudományos közösség többségének támogatását élvező átfogó elmélet kialakítása még nagyon sokáig nyitott kérdés marad. Csak a tudatossággal láthatólag szoros kapcsolatban álló egy egzakt megértése és feltérképezése egyes, számomra egyébként túlon túl is pesszimistának tűnő sejtések szerint még legalább több évszázadig el fog tartani.⁷⁵¹ Noha a pl. Kenneth D. Miller neurológus által felvázolt időtáv nekem legalábbis túlzónak látszik, az mindenképpen bizonyosnak tűnik, hogy még nagyon sokáig fognak küszködni a filozófusok és a tudósok a tudatosság rejtélyével – ami pedig, mint végig a jelen könyvben állítottuk, döntő módon befolyásolja a naturalizmus versus transzcendentalizmus közti ellentétet, illetve a kettő közti küzdelem végkimenetelét. Amikor arra utaltam, hogy a filozófia és speciálisan a transzcendentális, illetve fenomenológiai filozófia

⁷⁵⁰ Vö. Tengelyi 2014, továbbá uő.: 2017: 221-248. „IX. Vetélkedő világvázlatok. Módszertani transzcendentalizmus versus naturalizmus”.

⁷⁵¹ Vö. Kenneth D. Miller: “Will You Ever Be Able to Upload Your Brain?”. In *The New York Times* 10 October 2015. Hyperlink: <https://www.nytimes.com/2015/10/11/opinion/sunday/will-you-ever-be-able-to-upload-your-brain.html> (Utolsó hozzáférés ideje: 2021. 08. 26.). Továbbá: Hegyeshalmi Richárd: „Mikor tudjuk már pikk-pakk feltölteni az agyunkba egy B-212-es helikopter pilóta programját?”. In Qubit 2021. 08. 26. Hyperlink: <https://qubit.hu/2021/08/26/mikor-tudjuk-mar-pikk-pakk-feltolteni-az-agyunkba-a-b-212-es-helikopter-pilotaprogramjat> (Utolsó hozzáférés ideje: 2021. 08. 26.).

rámutathat bizonyos vakfoltokra a természettudományos vagy természettudományos orientációjú kutatásban, akkor természetesen előfeltételeztük, hogy vannak, vagy legalábbis lehetnek ilyen vakfoltok. Ha nincsenek, akkor semmi sem menthet meg bennünket a tudományos haladás során, hogy ne a radikális naturalizmusnál lyukadjunk ki a végén, vagyis hogy ne Minótauros várjon bennünket a labirintus kijáratánál. *De ha vannak ilyen vakfoltok, és nem tettünk meg mindent, ami csak tőlünk telik, hogy feltárjuk őket, akkor nem csak, hogy úgy érkezünk meg egy civilizációs kudarchoz, hogy az elkerülhető lett volna, hanem egyszersmind a megismerés fő célját (feltárni a valóságot a maga igaz szerkezete és természete szerint) sem sikerült elérni.*

A modern metafizikának és speciálisan a fenomenológiai vagy fenomenológiai vonásokkal is rendelkező, illetve bizonyos fokig fenomenológiai orientációjú metafizikának különböző lehetséges útjai vannak. Mindenekelőtt két lehetséges nagy utat, illetve két nagy szintet kell kiemelnünk. Az egyik a tapasztalat, illetőleg sajátosan az emberi lét alapvető kategóriáinak a feltárását és elemzését tűzi ki céljául. A tapasztalat metafizikájaként szeretne megszerveződni (mint mindenekelőtt Tengelyi Lászlónál),⁷⁵² vagy egyfajta metafizikai antropológiaként (vagy antropológiai metafizikaként). Ez utóbbiba tartoznak a vallásos jellegű, illetőleg vallásfilozófiai motívumokkal bíró, vagy vallásfilozófiai alapvetésű metafizikák is, melyek mindazonáltal a vallási, vallásfilozófiai kérdéseket specifikusan emberi nézőpontból, az emberre való vonatkozásban próbálják meg felvetni és kidolgozni; amelyek esetében tehát az emberi létállapot, a *conditio humana* alapvető igazodási és kiindulási pontnak számít.⁷⁵³ A másik,

⁷⁵² Pl. Tengelyi 2014, 2017.

⁷⁵³ Kanttól kezdve számos kísérlet történt egy ilyen antropológiai alapvetésű, adott esetben vallási, vallásfilozófiai igényekkel is fellépő, transzcendentális jellegű metafizika kidolgozására.

Csak egy pár példa. Jaspers egy ilyen metafizikai modellt az emberi lét határhelyzeteinek (bűn, sors, lelkiismeret, szorongás stb.) elemzéséből kiindulva épít fel. (Jaspers 1987). Gerardus van der Leeuw-nél az alapvető vallási kategóriák (áldozat, bűn, hatalom, szent), illetve az alapvető vallási típusok („a harc vallása”, „a nyugalom vallása”, „a szeretet vallása” stb.) kifejezetten fenomenológiai jellegű kategoriális elemzését találjuk meg. (*A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris kiadó, 2001. Fordították: Bendl Júlia, Dani Tivadar és Takács László). Újabban pedig megtalálhatjuk egy ilyen metafizika szisztematikusan kidolgozott alakjait például olyan szerzőknél, mint William Desmond, Vető Miklós vagy éppen Mezei Balázs.

William Desmond egy egészen új típusú metafizikát és ontológiát kívánt kidolgozni háromkötetes vállalkozásában, melyben mindenkor az emberi lét köztes és nyitott helyzetét tartotta szem előtt (köztes: többek között „ugyanaz” és „másik” között). Desmond az ember egyik legfőbb létjellemzőjeként az „éthoszt” határozza meg, mely nála értékek ontológiai mátrixát jelenti. Az ember mindig valamilyen éthoszban éli életét – mondja. Az általa kínált új ontológia, illetve metafizika, melyet az emberi létállapotokra való állandó tekintettel bont ki, legfontosabb alapfogalmai „a lét potenciái” („potencies of being”) és „a lét értelmei” („senses of being”), melyek maguk is az embernek a léthez való viszonyát fejezik ki. (*Being and the Between*. Albany, New York: SUNY Press, 1995. *Ethics and the Between*. Albany, New York: SUNY Press, 2001. *God and the Between*. Hoboken, New Jersey: Blackwell, 2008.)

Vető Miklós *L'élargissement de la métaphysique* c. könyve (2012), ahogyan azt Mezei Balázs is megjegyzi a könyvről írott recenziójában, a kontinentális filozófia legnagyobb szabású kísérletei közé tartozik. A mű többek között azt próbálja megmutatni, hogy a rossz redukálhatatlan jelenléte ellenére miért mondhatjuk mégis, hogy a világot végső soron a pozitivitás, a jó, tulajdonképpen és szigorúan véve a *szeretet* uralja. Vető megpróbálja a

amely alkalmasint összekapcsolódhat az előbbi úttal, egy spekulatívabb igényekkel fellépő metafizika, mely nem pusztán az emberi létállapot, illetve az általában vett tapasztalat kategoriális elemzését kívánja elvégezni, és nem is pusztán az előfeltételezett, bizonyos szempontból hipotetikusnak mondható vallási, teológiai tételek és tézisek alapján kíván metafizikát művelni, hanem *asszertórikus* módon szeretne állítani, illetőleg *bizonyítani* valamit a halhatatlansággal, illetve az isteni valósággal kapcsolatban. Mindkét metafizikai út azonban össze kell, hogy kapcsolódjék a naturalizmus ilyen vagy olyan kritikájával, azzal a törekvéssel, hogy megpróbálunk rámutatni a naturalista világkép és módszertan vakfoltjaira.

Az általam kínált fenomenológiai megalapozottságú és meghatározottságú projektben fokozottan támaszkodnánk a pozitív tudományok kutatási eredményeire, valamint ezek fenomenológiai „átvilágítására”. A tudomány, a teoretikus gondolkodás csak egy végtelen folyamatban közeledhet az Abszolútumhoz, ami annak végtelen komplexitását, gazdagságát és kiterjedését tekintve nem is meglepő; azonban ennek a végtelen – és végtelenül nyitott – rendszernek vannak bizonyos elemei és összefüggései, amelyek más elemeknél és összefüggéseknél többet nyomnak a latban, fontosabbak az egész mint egész megértése szempontjából.

Noha az Abszolútum a maga egészében nem tematizálható, egy végtelenül nyitott totalitást jelent, amely számunkra, véges lények számára, csak véges aspektusokban és mozzanatokban férhető hozzá, maga ez az egész *indirekten* mégis jelezhető. Az Abszolútum egész ezeknek az indirekt jelzéseknek a sorozatában rajzolódik ki; és az Abszolútum, amelyet ezek a közvetett jelzések feltárnak, indirekt Abszolútumnak nevezhető. Ezt az indirekt feltárást végző fenomenológiai diszciplínát lehetne *indirekt metafizikának* hívni. Az Abszolútum esetében azonban, analóg módon azzal, ahogy a szervek bizonyos fokig hierarchikus rendszereként megszerveződő emberi test esetében is, vannak az egész működése és megértése szempontjából

szereket nyomain, sőt, látható jelenlétét megmutatni az ember alatti természeti világban, az ember szintjén, mint pozitív, lényegi és központi emberi tulajdonság, és az isteni valóság szintjén, mint Isten legfontosabb jellemzője. (Mezeinél: „A szeretet metafizikája”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2015 [59/1]: 177-187).

Végül Mezei Balázs legutóbbi, további szisztematikus vizsgálódások ígértét is bejelentő műve, a *Radical Revelation* c. mű a fenomenológia olyan radikalizálását kívánja végrehajtani, mely képes a filozófust eljuttatni a fenomének végső feltárulkozásáig. Az „apokalipszis” szó a műben erre a végső feltárulkozásra utal. A „radikális”, mint a szerző hangsúlyozza, nem „extrém” jelent, hanem a szó eredeti értelmében véve – némileg ahhoz hasonlatosan – „gyökeres” jelent. Mezeinél is a „radikális reveláció” arra vonatkozik, ami minden reveláció gyökerét jelenti, illetve ami képes megmutatni a kezdeteket, és egyszersmind a végső elemeket (a végső abszolútumokat, vagy egyes számban: magát az Abszolútumot). Mezei vizsgálódásainak is az egyik meghatározó, bizonyos tekintetben központi témája a *személy*, akit végső soron az említett két terminussal jellemez: radikális és apokaliptikus. A radikális a személy lényegi valóságára vonatkozik, mely többek között a személy *szabad* voltára utal. Az apokaliptikus pedig a személy *feltáró* voltát jelenti.

A jelen mű – Mezeihez csatlakozva – szintén az apokaliptikus fenomenológia avagy a fenomenológiai apokaliptika egyik alkalmazási kísérlete szeretne lenni.

fontosabb és kevésbé fontosabb mozzanatok – ahogy az emberi test esetében pl. az agy és a szív kiemelkedő jelentőséggel bírnak. Az Abszolútum tekintetében ilyen mozzanatnak kell tekintenünk, úgy vélem, *a tudatosság eredetének és mibenlétének a kérdését*. Ha ennek a problémának az ügyében sikerül tisztábban látnunk, akkor az egészet – úgy hiszem – sokkal világosabban fogjuk látni és érteni. Ezen a területen folytatott kutatások döntő befolyással lesznek arra, hogy – ismét Tengelyi szavaival élve – a „vetélkedő világvázlatok” küzdelméből melyik vázlat kerül ki győztesen, a naturalizmus vagy a transzcendentalizmus.

*

7. Visszatekintés a korábbi részekre

Az első részben („I. rész. A tapasztalat architektónikája. Az immanencia”) kizárólag a tudati immanencia tartományával foglalkoztunk; azon belül is mindenekelőtt a tudati tartalmak és struktúrák között jelentkező körkörös és egymást kölcsönösen feltételező, fundáló viszonyokat emeltük ki és elemeztük. Ennek a résznek az egyik fő eredménye az volt, hogy a szubjektivitás immanens aspektusa egy organikus rendszert alkot, amelyben minden elem és strukturális alrendszer meghatározza az összes többit. Egyetlen elem vagy struktúra eltávolítása is alapvető módon formálja át a tudat egész rendszerét. Így mindenekelőtt *fogalmiság és szemlélet*, a konceptuális és intuitív tartalmak, regiszterek és struktúrák is lényegi módon fonódnak egymásba, és kölcsönösen áthatják, átformálják egymást.

Míg az első rész a fenomén immanens oldalára összpontosított, addig a második rész („II. rész. A töredékes fenomén. A transzcendencia”) fő témáit a fenomén transzcendens, konstituált mozzanatai képezték. Pontosabban e második rész központi tárgyát magán a fenomenalitáson belül jelentkező törésvonalak jelentették. Arra a törényszerűségre, hogy a fenoménen belül lényegi szükségszerűséggel jelennek meg kiiktathatatlan törések, amelyek felszabadalják a fenomént önálló, szintén redukálhatatlan, semmi másra vissza nem vezethető sajátosságokkal és szabályszerűségekkel rendelkező további tartományokra, a „töredékes fenomén” kifejezéssel utaltunk. Míg az első rész döntően első személyű vizsgálódásokra támaszkodott, a második rész azzal az igénnyel lépett fel, hogy úgy írja le a fenomént, illetve a fenomenalitást, hogy összekapcsolja az első és harmadik személyű perspektíva leírásmódjait.

Ennek során a különböző redukálhatatlan, egymásra épülő létszintek és –szférák, emergens jelenségtartományok feltárása jelentette a második rész legfontosabb célkitűzését, valamint az, hogy kimutassuk ezen lét- és jelenségszférák egymáshoz fűződő viszonyait. A második rész másik legfontosabb következtetése, rögtön azután, hogy a törésvonalak redukálhatatlan lét- és jelenségszférákat határolnak körül, az volt, hogy a fenomenalitásban jelentkeznek bizonyos

közvetett mozzanatok, *indirekt utaláskarakterek*, amelyek mindenütt a végtelenre utalnak. Az egyes lét- és jelenségszférák redukálhatatlansága után tehát a másik leglényegesebb következtetés az volt, hogy talán a legfontosabb törésvonal véges és végtelen között húzódik. Ez szolgáltatja számunkra a legfontosabb hozadékot a jelenlegi, harmadik rész elemzéseéhez.

Az indirekt metafizika ideájának fogalmai és módszertani alapját nevezetesen ez az indirekt utaláskarakter szolgáltatja. Egy ilyen, alapvetően fenomenológiai jellegűnek szánt metafizika szisztematikus kidolgozásához ez az elképzelés – az indirekt utaláskarakter – nyújtja a transzcendentális vezérfonalat.

*

8. A jelen rész felosztása

A jelen rész három nagyobb fejezetből fog állni. Az első (1. fejezet. A negatív Abszolútum) mindenekelőtt a rossz problémájával foglalkozik. A második (2. fejezet. A pozitív Abszolútum) a fentebbi ötödik pont („5. Az Abszolútum formái és fokozatai”) alatt felsorolt tevékenység- és életszférákhoz tartozó abszolútumok bizonyos elemeinek, formáinak, tulajdonságainak az elemzését szeretné elvégezni. Végül a harmadik fejezet (3. fejezet. Az indirekt Abszolútum) arra a kérdésre fog koncentrálni, hogy a jelenlegi filozófiai és tudományos ismereteink alapján, alapvetően fenomenológiai keretek között, mit mondhatunk „a legfőbb és végső kérdésekről” – mint amilyen a lélek halhatatlansága vagy Isten létezése.

1. fejezet. A negatív Abszolútum. A rossz metafizikája

„És ne is mondd, hogy Isten útjai kifürkészhetetlenek – folytatta Yossarian, letiporva minden ellenvetést. – Semmi kifürkészhetetlen titok nincs abban. Egyáltalán nincs is neki útja. Játszadozik. Vagy inkább tisztára megfélekezett rólunk. Hát ez az a híres Isten, akiről ti fecsegtok: málészájú vidéki balfácán, esztelen, beképzelt, bárdolatlan bükkfagatyás. Te jó Isten, hát hogyan tisztelhet az ember olyan Felsőbbrendű Lényt, aki szükségesnek látott beilleszteni a teremtés isteni rendszerébe olyan tüneményeket is, mint a takony meg a fogszuvasodás. Mi az isten futhatott végig elvetemült, gonosz, szarban turkáló képzeletén, amikor megfosztotta az öreg embereket attól a képességtől, amivel a bélmozgásnak parancsolni lehet. Mi az istennek teremtette egyáltalában a fájdalmat?

– *A fájdalmat? – Scheisskopf hadnagy felesége diadalmasan vetette magát a szóra. – A fájdalom hasznos tünemény. A fájdalom figyelmeztet bennünket arra, hogy testünk veszélyben forog.*

– *És azt a veszélyt ki teremtette? – kérdezte Yossarian. Maró gúnnyal nevetett. – Az ám, de milyen kegyes volt hozzánk az öregúr, amikor megajándékozott bennünket a fájdalommal! Miért nem alkalmazott helyette ajtócsengőt, ha már figyelmeztetni akart bennünket, vagy miért nem alkalmazta valamelyik égi kórusát? Vagy kék-vörös neonlámparendszert mindenki homlokának kellős közepébe? Akármelyik villanyszerelő, aki megérdemli a kenyerét, meg tudja ezt csinálni. Miért nem tudta megcsinálni ő?” (Joseph Heller: A 22-es csapdája. Budapest: Árkádia kiadó, 1986: 181).*

A rosszal foglalkozó vizsgálódások jelentős része főként a szabad akaratból fakadó vagy azzal valamiképpen összefüggésbe hozott rosszra összpontosít, vagy legalábbis az emberi létezés síkján felbukkanó rosszra; (elvégre mi, akik a vonatkozó vizsgálatokat végezzük, emberek volnánk). Azonban a rossz mélyen visszanyúlik az ember előtti állapotokba; a létezés olyan tartományába, amikor a szabadságnak csak nagyon korai, alig-alig felismerhető előképeiről lehet csak szó. A rossz bizonyos módon a természeti világban gyökeredzik; és viselkedésüket kontrollálni csak mérsékeltén képes érző lényeket ér szinte minden pillanatban, akik tehát tetteikért és azok következményeiért aligha hibáztathatóak. Az ember előtti és rajta kívüli természeti világot körülöleli a fájdalom óceánja, és a fájdalom elemi módon járja át magának az emberi létezésnek is a teljes terrénumát.

A természeti rossz, a fájdalom, a szenvedések, a betegségek formájában, minden rossz őseredeti alakja. Minden rosszal való számvetésnek a természeti rosszal kell kezdődnie, és soha egy pillanatra sem tévesztheti szem elől a rossznak ezt az originális megjelenési módját. Bizonyos módon ez a rossz fundál minden további rosszat. A negatív Abszolútum leghatározottabb és legvilágosabb megmutatkozása a természeti rosszban található. Radikális vagyis gyökeres ez a rossz abban az értelemben is, hogy minden más rossz, ahogy mondtuk, ide nyúlik vissza gyökereivel. Egyetlen valóban bátor és a kihívásokkal érdemben szembenéző theodícea sem nélkülözheti a természeti rosszal való számvetést.⁷⁵⁴

Talán semmi sem bizonyítja ékesebben a rossz valóságát, és azt, hogy esetében nem pusztán hiányról van szó, mint a természeti rossz és specifikusan a fájdalom, mely mint fenomenológiai

⁷⁵⁴ Szalai Miklósnak az istenérvekre és –ellenérvekre vonatkozó vizsgálódásainak is az az egyik legfontosabb tanulsága, hogy az Isten létezésével szembeni egyik legfontosabb ellenérv a rossz valóságából vett argumentum. (Szalai 2005).

adat, egyfajta világos abszolútumként jelentkezik be a tapasztalatfolyamba. Érdekes módon a fájdalom evolúciós vizsgálata azt mutatja, hogy az mégsem függetleníthető legalábbis az autonómia egy nagyon távoli és ősi előképétől. A fájdalom hiba- és vészjelzés, mintegy cselekvésre szólítja fel az organizmust. Ilyen hiba- és vészjelzésnek azonban csak ott van értelme, ahol az organizmus tud bizonyos módon emlékezni, tanulni és változtatni a viselkedésén. Vagyis ahol az élőlény rendelkezik relatív autonómiával. A fájdalom egy szó szerint rendkívül fájdalmas eszköz arra, hogy az organizmus fejlődjön, alkalmazkodjon és túléljen. Az autonómiával való összefüggése miatt úgy is fogalmazhatunk, hogy a fájdalom az az ár, amelyet a szabadságért fizetnünk kell.

A *bűn* csak az öntudattal társuló emberi szabadság, az emberi egzisztencia szintjén jelenhet csak meg. A bűn a létezés törekenységén alapul, illetve az embernek azon a képességén, hogy szándékosan kárt és fájdalmat okozhat, illetőleg rombolhat. Ember és ember, illetve személy és személy viszonyában a bűn annak szándéka vagy aktusa, hogy eltekintünk a másik ember, avagy a másik szubjektum személy voltától, és pusztán tárgyként tekintünk rá, pusztán eszközként céljaink megvalósításában. Az emberi létezés, az öntudattal társult emberi szabadság szintjén az eredendő bűn a másik személy eltárgyasításának, pusztán eszközként való kezelésének a szándéka, gesztusa, aktusa.⁷⁵⁵ Arra már Kant is figyelmeztet, hogy lehetetlen elkerülnünk, hogy emberi interakcióink során időről-időre eszközként ne kezeljük a másikat. Ami viszont bűn, az az a gesztus vagy attitűd, hogy csak eszköznek tekintjük a másikat, és nem vesszük figyelembe a másikat mint személyt, nem tiszteljük benne szabad és racionális voltát, illetve személy jellegéből fakadó *méltóságát*. Amennyiben a másik pusztán céljaink elérésének eszköze, annyiban a *bűnről mint instrumentális vagy pragmatikus rosszról* beszélünk.

Ez azonban még nem a diabolikus. A diabolikus, ami a valóban radikális rossz, az, amikor nem egyszerűen „kikapcsoljuk” a másik személy voltát, nem az, amikor vakok leszünk a másik másságára, és hagyjuk, hogy bizonyos idolumok elkábítsanak és elcsábítsanak, és „a nagyobb jó” jelszavát harsogva átgázoljunk mindenben és mindenkin, vagy egyszerűen a másikat kizsákmányolható és kifosztható áldozatnak látjuk, egyfajta zsákmányállatnak vagy ilyesmi. Nem, a diabolikus az nem ilyen. A diabolikusban a rossz művelése maga válik a végcéljá⁷⁵⁶ – a diabolikus szándékosan rombolni akar, fájdalmat és kárt akar okozni. Nem idealista, pragmatista, egoista, machiavelliánus vagy kriminalisztikai célok alapozzák meg a rossz tevését – hanem pusztán az, hogy a cselekvő szubjektumnak a rombolás, a fájdalom okozása örömet okoz és a beteljesülés avagy a kiteljesedés érzését. *Ez a valódi diabolikus.*

⁷⁵⁵ Vö. a jelen könyvben korábban: I.3.3. „A káosz. Világdestrukció és világdekonstitúció”.

⁷⁵⁶ Vö. id. hely. Továbbá: Kállay 2019. Tengelyi 1992: 250.

A jelzett témáknak megfelelően a jelen fejezet a következő részekből épül fel: 1) A természeti rossz. 2) A szabadságból fakadó rossz. A bűn 3) A diabolikus rossz.

1.1. A természeti rossz

Az élet teleologikusan megszerveződő egyedek rendszerére utal. Az élőlény szeretne túlélni, az élet intrinzikus szempontjait, céljait a túlélés, alkalmazkodás és szaporodás szempontjai jelölik ki. Ezen célok elérésére vannak kedvező, kevésbé kedvező vagy kifejezetten alkalmatlan utak, viselkedési mintázatok és anyagi mechanizmusok. Amióta van élet a Földön, a különböző életformákban léteznek korrekciós műveletek és folyamatok. Már a DNS-replikáció során is működésben vannak ilyen korrekciós mechanizmusok; (amely persze nem tökéletesek, ezáltal is nagyobb változatosságot, gazdagabb „kísérletezési terepet” teremtve az élővilágban). Az élet eleve az egyed és környezete közti kommunikációban artikulálja magát. Ennek során az élőlényekben kialakul egy kifinomult jelzőrendszer, amely figyelmezteti az egyedet, ha bizonyos életfunkciói nem optimálisak, veszélyben vannak, esetleg az élőlény egészét fenyegetik bizonyos veszélyek (pl. ragadozók). Ezeknek a figyelmeztető funkcióknak eleve akkor van értelmük, ha az organizmusnak van bizonyos mozgásteret, azaz képes változtatni a viselkedésén, tehát cselekvése nem teljes mértékben determinált.

A rossz, az élet vonatkozásában, minden, ami az élet törekénységét, az élőlény integritását sérti vagy veszélyezteti. Minden, ami az élőlényt károsítja vagy károsíthatja. A törekénység azonban magának a törésnek, a sérülésnek a tényleges lehetőségét jelenti. Csak ott beszélhetünk törekénységről, ahol van mit összetörni, károsítani. És ahogy az élőlény próbálja megőrizni saját individualitását, integritását, autonómiáját, úgy lesz egyre érzékenyebb a különböző jelzésekre, melyek az individualitására, integritására, autonómiájára leselkedő közeli vagy veszélyekre figyelmeztetnek, illetve amelyek tájékoztatják az organizmust az esetleges károkról. És az evolúció során ennek megfelelően az élőlény újabb és újabb szerveket és magatartási módokat, mintákat „növeszt” (fenotípusokat és kiterjesztett fenotípusokat),⁷⁵⁷ amelyek segítenek neki észlelni és elkerülni a veszélyeket, valamint helyrehozni a már elszenvedett károkat, illetőleg segítenek neki regenerálódni az utóbbiakból. Ez azonban jóval a tudatos érzőképeség szintje alatt van – a korrekció, a bizonyos fokú tanulás, adaptivitás képességeit megtaláljuk már a legősibb egysejtűeknél, a legprimitívebb baktériumoknál, sőt,

⁷⁵⁷ A „kiterjesztett fenotípus” („extended phenotype”) fogalma a különböző viselkedési típusokra, mintázatokra, valamint ezek materiális megnyilvánulásaira, illetve következményeire (pl. hódvár, méhkas, hangyaboly, pókháló stb.) utal. Vö. Dawkins: *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

bizonyos formában már maguknál a vírusoknál is.⁷⁵⁸ Az élőlény az élet kezdeteitől fogva (sőt, ha a vírusokat nem tekintjük élőlénynek, akkor már a szigorú értelemben vett élet előtt is) „kétségbeesetten” harcol az életéért, a túlélésért, fennmaradásért és szaporodásért – jóval azelőtt, hogy a kétségbeesés, fájdalom, félelem, szorongás stb. egyáltalán tudatosulna benne. A rossz árnyéka végigkíséri az élet egész történetét. Eleven, borzongató valósággá azonban a tudatosság, illetve a tudatos érzőképeség megjelenésével válik.⁷⁵⁹

A fájdalom, a szenvedés tudata a *viselkedés* nagyobb fokú komplexitásával és *finomhangolásával* áll kapcsolatban. Feltételezi a múlt és a jövő bizonyos fokú tudatát is. A múltat, hogy az organizmus emlékezzen a fájdalmas élményekre és tapasztalatokra, és a jövőt, hogy tudatosítsa az élőlény, hogy bizonyos események végkifejlete fájdalmas lehet, és megelőző lépéseket tegyen azért, hogy ezt a fájdalmas végkifejletet elkerülje. Megelőző lépéseket pedig már relatíve nagyfokú autonómia birtokában tehet. Korábban, a tudatosság szintje alatt vagy előtt, a hibák elkerülésére, korrigálására, a szükségállapot, a vészhelyzet megszüntetésére, a veszély elkerülésére vagy elhárítására tett törekvések, lépések, inkább random viselkedésvariációkat vagy véletlenszerű akciókat jelentett. A tudatos érzékenység megjelenésével az élőlény elkezdte egyre tudatosabban irányítani a viselkedését, elkezdte egyre tudatosabban figyelembe venni a múltat és a jövőt. Ebben a keretrendszerben a fájdalom alapvetően a túlélés, alkalmazkodás és fejlődés *eszközét* jelentette; amellet, hogy a maga fenomenológiai realitásában abszolút valósággal bírt az organizmus számára. Olyan eszköz, amely elválaszthatatlanul egybefonódott az autonómiával és a szabadsággal.

A természetben azonban nem csak a betegség és baleset következtében előálló rosszal, fájdalommal és szenvedéssel találkozunk, hanem azzal is, amit egyik élőlény a másiknak okoz. Akár mint parazita, akár mint ragadozó – vagy csak azért mert fenyegetést lát a másik élőlényben. *A fájdalom tanít.* De a fájdalommal nem csak a természet taníthat. A csoportos élőlények hamar felfedezik a fájdalom – mondjuk így – „pedagógiai értékét”; vagyis jelentőségét a csoporton belüli normák megszilárdításában, betartatásában, illetve – hierarchiában élő szociális állatok esetében – annak tudatosításában, hogy a csoporton belül kinek hol a helye, és milyen csoporton belüli funkció tartozik hozzá. A fájdalom ebben a formában szintén instrumentális szerepet tölt be – akárcsak a természet egyáltalán mint

⁷⁵⁸ Ehhez: Kazai 2020. „A szociobakteriológia után 2017-ben a szocioviroológia is megszületett: ekkor derült ki, hogy a sokak által még élőnek sem tartott vírusok is képesek kommunikálni egymással. 2018 óta pedig már azt is tudjuk, hogy a vírusok együttműködve képesek legyőzni a baktériumok ellenük kifejlesztett immunrendszerét, a napjainkban az ember által génszerkesztésre használt CRISPR-rendszert.”

⁷⁵⁹ Richard Dawkins pl. érzéketlenül, informatívan és szenvedélyesen beszél a természeti világot minden pillanatban és minden ízében átjáró töméntelen szenvedésről és fájdalomról. Pl.: *Folyam az Édenkertből. Darwinista elméletek az életről.* Budapest: Kulturtrade kiadó, 1995. Fordította: Béresi Csilla.

természet által generált rossz esetében, ahol a fájdalom, a szenvedés végső soron a fejlődést, illetve az organizmus tanulását, adaptívitásának emelését szolgálja.

A bosszú alapjáraton, tehát egyik élőlény által a másikkal kvázi szándékosan okozott kár, szintén a normák betartatását célozza. Egy korábbi sérelem, kár megtorlásának az eszközöként szolgál. Implicit módon előfeltételezi annak hallgatólagos tudatát vagy legalább sejtését, hogy a másik tanulhat a megtorlásból. Vagyis egy tág értelemben vett „tudatelméleten” („theory of mind”), illetőleg „szekunder intencionalitáson” (a másik lénynek tulajdonított intencionalitáson) alapul.⁷⁶⁰ A bosszú továbbá – evolúciós tekintetben – arra is irányul, hogy megerősítse és biztosítsa az egyed helyzetét a csoporton belül. Az Anyatermészet nem ismer tréfát: aki nem vág vissza, aki eltűri, hogy mindent megtegyenek vele, azzal meg is fognak csinálni mindent, de tényleg mindent. Alapjáraton azonban a bosszú, annál fogva, hogy összekapcsolódik a tág értelemben vett „tudatelmélettel”, illetve a „szekunder” vagy „tulajdonított intencionalitással”, összekapcsolódik az empátiával, a beleérzéssel is. A másik szubjektumnak való, bosszúból történő károkozásnak csak ott van értelme, ahol feltételezzük, hogy a másik ezt át is éli, emlékezni fog rá és bizonyos fokig legalább, de tanul belőle.

Amikor a bosszú öncélúvá válik, és ahol a csoporton belül a bosszú elmegy a végletekig, nevezetesen meggyilkolni a másikat (és valóban öncélúan, tehát nem pl. instrumentális célzattal azért, hogy a többi csoporttagnak úgymond „példát statuáljon” a megfelelő egyed, hogy mi vár rájuk engedetlenség vagy normaszegés esetén), ott „evolúciós megszaladásról” beszélünk.⁷⁶¹ Vagyis az evolúció „túljutalmaz” bizonyos magatartási formákat, mintákat; akkor is, amikor ezeknek a magatartásmódoknak már nincs közvetlen jelentőségük a túlélés szempontjából, sőt, kapcsolatuk a túléléssel minimum sokszoros áttételen alapul, és sok esetben egyenesen *maladaptív* (a túlélést hátráltató) is lehet. Az embernek egyébként – a viselkedés öntudattal párosuló kontrollja miatt – módjában állna „letiltani” ezeket az „evolúciós megszaladásnak” tekinthető viselkedésformákat. Vagyis az embernek, szabadságából fakadóan, megvan rá a lehetősége, hogy ezeknek a viselkedési típusoknak – annak ellenére, hogy ezeket az evolúció öröm- vagy kielégüléserzettel jutalmazza – ellenálljon. Ahol nem áll ellen, az az embernél már bizonyos fokú akaratgyengeségre vall.

Előfordul azonban, hogy egyes emberek, bizonyos esetekben, mintegy „sportot üznek” a rossz műveléséből, átadják magukat a kár és fájdalom okozása, a rombolás nyújtotta adott

⁷⁶⁰ Ehhez: Daniel Dennett: *Az intencionalitás filozófiája*. Budapest: Osiris kiadó, 1998: (különösen) 105-117. („A cercófmajmok mint intencionális rendszerek”). Fordították: Pap Mária, Pléh Csaba és Thuma Orsolya.

⁷⁶¹ Ehhez pl.: Csányi Vilmos és Miklósi Ádám (szerk.): *Fékevesztett evolúció. Megszaladási jelenségek az emberi evolúcióban*. Budapest: Typotex kiadó, 2010.

esetben eufórikus örömmel. Életformává emelik a rombolást, és azt kizárólag magának a rombolásnak a kedvéért csinálják. Az ilyen attitűd gyökerei végső soron a bosszú előbb emlegetett „evolúciósan megszaladt” formáiba nyúlnak vissza. Mivel azonban az ember öntudattal párosuló autonómiával, tehát legalább viszonylagos, tág értelemben vett szabad akaratú rendelkező, ezért az ember (és minden öntudattal bíró, racionális és szabad lény) esetében az öncélú rombolás minden esetben egyfajta *diabolikus* karakterrel bír.

A természeti rossz azonban abban az instrumentális szerepében, amelyet a tudat és az autonómia kifejlődésében játszik, végső soron pozitív értéklehetőségek és –értékvalóságok kibontakozásához és megvalósulásához járul hozzá – a maga módján, meglehetősen rendkívül kegyetlen és brutális, szó szerint embertelen módon. Az *instrumentális módon* felfogott és gyakorolt *bosszúra* ugyanez vonatkozik; amennyiben a bosszú, mint megtorlás, a másik egyed tanulásának célját szolgálja. Ehhez rögtön, nyomtatékosan hozzá kell tenni: a „bosszú” ebben a kontextusban evolúciós biológiai és evolúciós pszichológiai értelemben szerepel, mindenekelőtt az általános „büntetés” jelentésben. A bosszú ilyen módon, amennyiben hallgatólagosan vagy kifejezetten tekintettel van a másik élőlény sokféle érzékenységére, és amennyiben a büntetés formájában tanítani akarja a másikat, paradox, perverz és visszajára fordított módon éppen az empátia kiterjesztéséhez, elmélyítéséhez és szofisztikáltabbá tételéhez járul hozzá.

A természeti rosszra tehát, úgy tűnik számomra, felettébb illenek azok a szavak, amelyekkel Mefisztó bemutatkozik Faustnak Goethe *Faustjában*, mikor a címszereplő megkérdi tőle, hogy „Ki vagy tehát?”. Mefisztó, mint emlékeztető, így felel: „Az erő része, mely / örökké rosszra tör, s örökké jót mivel.”

1.2. A szabadságból fakadó rossz. A bűn

Ahogy e könyv egy korábbi pontján fogalmaztunk: az emberi szabadsággal a Pokol soha azelőtt nem látott bugyrai nyíltak meg a Földön.⁷⁶² Az ember fáradhatatlan leleményességgel dolgozott azon, hogy ember- és lénytársait a legváltozatosabb módon megkínózza, a legkülönbözőbb szenvedéseknek tegye ki őket, pontosan és lelkiismeretesen feltérképezve érzékenységeik teljes geográfiáját. Vagy egyszerűen csak tökéletesen hidegen hagyták ember- és lénytársai érdekei és szükségletei, teljes mértékben figyelmen kívül hagyta, hogy önös céljai elérése érdekében micsoda pusztítást visz végbe a világban; illetve soha nem is tekintette másnak a többi embert és lényt, mint pusztító eszközöknek céljai elérésében.

⁷⁶² Vö. I. 3.3. „A káosz. Világdestrukció és világdekonstitúció”.

A rossz, a gonosz valósága kézzelfogható és kétségbevonhatatlan ténynek tűnt fel az öntudattal bíró ember számára is. Amióta emberi kultúra van, az ember a legkülönbözőbb kulturális stratégiákat, taktikákat építette fel a rossz, a gonosz értelmezése, kulturális és teoretikus megregulázása, domesztikálása számára.⁷⁶³ Az archaikus ember a rosszat először is a *kozmosz* természetes rendjének részeként fogta fel (a halandók sorsa, hogy megöregszenek, meghalnak, az emberi létezés természetes velejárója bizonyos fokú szenvedés és fájdalom), másodsor – az előbbivel szoros összefüggésben – mint emberi határátlépés, normaszegés és az ezért járó *isteni büntetés*, mint a megbomlott kozmosz rendjének helyreállítása (*Nemeszisz*). Végül pedig úgy is értelmezték a rosszat, illetve a gonoszt mint a kozmoszon túli kaotikus, túlvilági erők megjelenése, betörése a kozmosz rendjébe, és az arra irányuló kísérlet, hogy végleg felborítsák a kozmosz rendjét és elpusztítsák azt. Ezek az értelmezések a rosszat végső soron az archaikus kozmoszra való tekintettel próbálták megérteni, és annak jelenlétét az ember számára viszonylag elfogadhatóvá, legalábbis részben érthetővé tenni.

A rosszat, a gonoszt gyakran ábrázolták úgy mint egy olyan külső erőt, amellyel szemben az ember tehetetlen.⁷⁶⁴ A nyugati metafizikában a rossz sokáig úgy jelent meg, mint a jó pusztá hiánya. Ezzel próbálták meg élet venni a rossz kézzelfogható és riasztó jelenlétének, mely azt a fenyegetést hordozta magában, hogy felfal és elpusztít minden pozitívat. Plótinosz hasonlata az aranyláncokban megjelenő rabszolgáról, amellyel Tengelyi is indítja a rossz és speciálisan a bűn problémájának szentelt ifjúkori könyvét, talán a legplasztikusabb metafora arra az elméletre, mely a rosszat hiányként kívánta megjeleníteni, és ilyenként kísérte meg azt ártalmatlanítani. Mint Plótinosz mondja: „*Akár egy aranyláncokkal megkötözött fogoly, úgy jelenik meg a rossz a világban: szép kötelékektől övezve, hogy bár létezik, rejtve maradjon az istenek előtt, és az embereknek ne mindig csak a rosszat kelljen látniuk*”.⁷⁶⁵ Ehhez a hasonlathoz Tengelyi a következőt fűzi hozzá: „Az a gondolat, amelyet e kép érzékeltet, így fogalmazható meg: *A rossz pusztá hiánya a jónak*”.⁷⁶⁶

A platonista, neoplatonista és középkori megközelítések jelentős részét a rossz hiányelmélete dominálta. Az újkorban kezdett inkább előtérbe kerülni az a felfogás, amely szerint *a rossz, a gonosz alapja egy döntés, az ember szabad választása, közelebről tehát maga*

⁷⁶³ Rüdiger Safranski vonatkozó könyve gazdag áttekintést nyújt arról, hogy az ember a történelem során milyen alapvető különböző – vallási, teológiai, metafizikai, filozófiai, tudományos-teoretikus, politikai stb. – kísérleteket tett a rossz, a gonosz jelentette kihívás kezelésére. Vö. *A gonosz avagy a szabadság drámája*. Budapest: Európa kiadó, 1999. Fordította: Györfly Miklós.

⁷⁶⁴ Euripidész *Médeia*-jában a címszereplő szavai: „Tudom, hogy szörnyű a bűn, amit merészelek, / De elmémnél hatalmasabb a szenvedély, / Az emberek legtöbb bajának fő oka”. (*Médeia*, 1078. sorok, skk.).

⁷⁶⁵ Plótinosz: *Enneaszok*, I. 8, 15.

⁷⁶⁶ Tengelyi 1992: 9.

az ember mint személy. Ezt az elképzelést megtaláljuk Descartesnál, aki szerint a bűnként felfogott rossz abból ered, hogy az ember, amikor választ, döntésével túlterjeszkedik a világos és határozott (*clare et distincte*) belátás határain.⁷⁶⁷ Ez lesz a témával kapcsolatos vezérmotívum Kantnál és a klasszikus német idealizmus fő figuráinál. Kantnál a rossz mint bűn oka az eredeti mozgatórugók (intellektuális versus empirikus) megfordításában rejlik.⁷⁶⁸ Schellingnél szintén a *princípiumok megfordításából* keletkezik a rossz – Istenben, mint mondja, alap és egzisztencia megbonthatatlan egységet alkot, a teremtményben azonban szétválnak. Amikor pedig a teremtmény – közelebbről: *maga az ember* – saját teremtményszerűségét teszi meg uralkodó elvnek döntései során (tehát az alapot alárendeli az egzisztenciának; ez Schellingnél gyakorlatilag az *uralomvágnak* felel meg), akkor a teremtményben, az emberben a szabadság – mely pedig eredetileg a jóra és a rosszra való szabadság – sajátosan a rosszra való szabadságként kezd el működni.⁷⁶⁹ A fiatal Hegelnél, a Frankfurter Kéziratokban, pedig a rossz avagy a bűn abból keletkezik, hogy az ember elfeledkezik arról – pontosabban, *nem akar tudomást venni arról* –, hogy minden élet és élő eredendően együvé tartozik, és amikor egy másik életet sért, akkor tulajdonképpen az egyetemes életet sérti önmagában. Az ifjú Hegel szerint a bűn lényegileg *az eredendően egységes élet szétválasztását, megosztását jelenti*.⁷⁷⁰ Szintén, Hegelnél is, személyes döntésről van szó.⁷⁷¹

Descartes és klasszikus német filozófia képviselői szerint tehát is a rossz oka nem valami külső, az embertől független dolog, hanem egy személy: maga az ember. Hogyan válhat az ember a rossz okává? Azáltal, hogy *rossz döntéseket hoz*. Hogyan előzhető meg, vagy legalábbis hogyan csökkenthető jelentős mértékben hogy az ember rossz döntéseket hozzon? Nos, részben ennek a kérdésnek a megválaszolására és a válasz szisztematikus kidolgozására vállalkoztak a *Felvilágosodás* mint szellemi mozgalom képviselői. A felvilágosodás gondolkodói a rossz két alapvető típusát különítették el: a természeti és a társadalmi rosszat. A természeti rosszat a betegségek, balesetek, katasztrófák, szűkösség, szenvedés és fájdalom jelentették. A társadalmi rosszat az uralomvágy, az elnyomás, a manipuláció, csoportok és egyének közti gyűlölködés. Mindezek közös gyökere a felvilágosodás szerzői szerint: a *tudatlanság*. A gyógyír pedig – hogy egyszer s mindenkorra megszabaduljunk a természeti és

⁷⁶⁷ Vö. Descartes: *Elmétkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1994: 74skk. Fordította: Boros Gábor.

⁷⁶⁸ Vö. Kant 1974. („A vallás a pusztaság határain belül”).

⁷⁶⁹ Vö. Schelling 2010.

⁷⁷⁰ Vö. Hegel: *Hegel Werke I. Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

⁷⁷¹ Ezekben a rekonstrukciókban lényegi módon támaszkodtunk Tengelyi László elemzéseire: vö. Tengelyi 1992.

társadalmi rossztól – a természet és a társadalom minél tökéletesebb megismerése, a felvilágosítás, az, hogy eljuttassuk az emberekhez a megfelelő információkat és megtaníttjuk őket arra, hogyan használják megfelelő módon az eszközöket. A pedagógia, a nevelés kulcsszerepet foglalt el ebben a projektben.⁷⁷²

A felvilágosodás célkitűzéseivel kapcsolatban – ami a rossz problémáját illeti – két alapvető nehézség is volt. Az első, hogy metafizikai síkon nem jelentett tényleges megoldást a rossz – a szenvedés, fájdalom – problémájára. Tegyük fel, hogy egy napon a tudomány és az ész haladásának következtében tényleg sikerülne felszámolni a rossz minden lényeges formáját a Földön. Nem lenne többé számottevő szenvedés, mindenki a lehető legboldogabb életet élné a Földön, talán még a nem emberi élőlények is. A kérdés: hogyan tesz ez igazságot az egykor létezett élőlények, szubjektumok számára, akik szenvedésben – alkalmasint a lehető legnagyobb fokú szenvedések hosszan kitartó, folyamatos sorozatában – élték le életüket? A válasz röviden: *sehogy*. Az egykor létezett élőlényekkel kapcsolatban a felvilágosodás, azon belül is az ateista humanizmus – még a leghumanistább humanizmus is – csupán ennyit tud mondani: *sajnálom, így jártatok*. Ha pedig az *örök visszatérés* gondolatának perspektívájából tesszük fel a kérdést, amely összeköti az adott szubjektum lényegét *de facto* definiáló nézőpontot a szubjektum testiségével, annak születésétől a halálig, és azt állítja, hogy amikor létrejön ugyanaz a materiális konstelláció, amely a szóban forgó szubjektum születésekor is működésbe lépett, akkor megint – újra és újra, és még végtelenszer – működni kezd a megfelelő nézőpont, akkor a kép még riasztóbb. Ugyanis ha minden egyes nézőponthoz egy és csak egy bizonyos konkrét élet tartozik, akkor ebből az következik, hogy az a szubjektum, aki életét intenzív szenvedések soha véget nem érő, jó hosszú sorozatában élte le, ugyanezt az életet lesz kénytelen átélni, még végtelenszer; az idők végezetéig és azon is túl. Gyakorlatilag bezárunk egy szubjektumot – sőt, igazából végtelen sokat – egy eleven, az örökkévalóságon is túl tartó Pokolba.

A másik nehézség a felvilágosodás kínálta megoldás tekintetében egy *ténybeli-történeli*. Az a történelmi korszak ugyanis, amely Európában részben a felvilágosodás reményeire, ígéreteire, törekvéseire, céljaira támaszkodva kibontakozott, *az ipari kapitalizmus* volt (az első ipari forradalom vívmányai alapján), finoman szólva távolról sem váltotta be ezeket a reményeket, ígéreteket stb.. A kapitalizmus ugyanis, mint azt már a romantika korszakának

⁷⁷² Ehhez: Pierre Chaunu: *Felvilágosodás*. Budapest: Osiris kiadó, 1998. Fordította: Nagy Géza.

egyes képviselői is érezték, érezni vélték,⁷⁷³ nem a tökéletesen harmonikus és ésszerű, szellemi és anyagi jószágokkal minden egyes embert bőségesen ellátó társadalom korszakát hozta magával, mint azt a 18. században a tudományos és technikai haladás eszméjének letéteményesei vélték, hanem a nyomor olyan újabb mélységeit,⁷⁷⁴ az elidegenedés és eldologiasodás olyan formáit, amelyeket korábban elképzelni sem lehetett volna. Az ipari kapitalizmus születése első pillanatától fogva messzemenően ambivalens jelenség volt, oly módon, mely mind a mai napig tart; ez az ambivalens karakter egészen a jelen pillanatig a kapitalizmus lényegi sajátosságát alkotja.⁷⁷⁵ A kapitalizmusban nevezetesen olyan élesen vált láthatóvá a bűn talán leginkább lényegének számító alakja, mint talán soha korábban – amire többek között már a klasszikus német idealizmus gondolkodói is (Fichte, Schelling, Hegel)⁷⁷⁶ felfigyeltek: *az ember eldologiasítása*. Ez talán a bűn legevidensebb, legeredetibb alakja: tárgyának, pusztá dolognak tekinteni az embert, aki pedig lényegénél fogva nem dolog.

Tengelyi László, Lévinas és Bernard Waldenfels nyomán, a bűnt végső soron egy *eredeti válaszmegtagadásként* értelmezi.⁷⁷⁷ Mindig a Másik iránti eredeti felelősségben létezőnk, már mindig is meg vagyunk szólítva a Másik által. Alapvetően a Másikhoz való viszonyunk tesz

⁷⁷³ Ehhez: Weiss János: „Marx aktualitásának konstrukciói”. In Marosán Bence Péter et al. (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2016: 157-170.

⁷⁷⁴ Vö. Marx: „1833-ban a gyufagyártás azzal a felfedezéssel indult, hogy a foszfort magán a gyújtószálon lehet alkalmazni. Az iparág gyorsan fejlődött Angliában, és 1845-ben London sűrűn lakott részeiről áterjedt Manchesterre, Birminghamra, Liverpoolra, Bristolra, Norwichra, Newcastle-re és Glasgowra, és vele együtt áterjedt a szájár is, amelyről egy bécsi orvos már 1845-ben megállapította, hogy a gyufakészítők sajátos betegsége. A munkások fele 18 év alatti fiatal személy, és 13 év alatti gyermek. Ez az ipar annyira hírhedt egészségtelenségéről és undorító voltáról, hogy csak a munkásosztály legszegényebbjei, félig éhen vészett özvegyek, stb. adnak számára gyermekeket, „lerongyolódott, félig éhen vészett, és egészen neveletlen gyermekeket”. A tanúk közül, akiket White biztos kikérdezett (1863) 270 18 év alatti, 50 tíz év alatti, 10 csak nyolc éves és öt csak hatéves volt. A munkaidő 12, 14 és 15 óra között váltakozik, a gyárakban éjszakai munka folyik, a munkások magukban a munkahelyiségekben esznek, melyek foszfortól dögletesek. Dante, ha látná, úgy találná, hogy ez az ipar túltesz legszörnyűbb pokolelképzeléseit is.” (*A tőke. I. kötet*. Marx-Engels Művei 23. kötet. Budapest: Kossuth kiadó, 1967: 230-231).

⁷⁷⁵ Vö. pl.: Charles Dickens: „Ez volt a történelem csúcsa, és egyben ez volt a mélypontja, ez a legnagyobb bölcsesség, és egyben a legmélyebb ostobaság korszaka, ez volt a hit és egyben a hitetlenség ideje, ez volt a fény és egyben a sötétség évszaka, ez volt a remény tavasza, és egyben a kétségbeesés tele...” (*A két város meséje*). Alexis de Tocqueville: „Ebből a büzből az emberi munka legnagyobb folyama árad szét, amely megtermékenyíti az egész világot. Ebben a szennycsatornában szintizta arany folyik. Ez az a hely, ahol az emberiség a legmagasabbra hágott, és ahol a legmélyebb embertelenségbe süllyedt, ahol a civilizáció csodákat tesz, és ahol a civilizált ember vademberré válik”. (*Journeys to England and Ireland*. New Haven: Yale University Press, 1958: 108. Angolra fordították: George Lawrence és K. P. Mayer).

⁷⁷⁶ Hegel végig erős ellenérzéseket táplált a korai kapitalizmus anarchisztikus, alkalmasint szélsőségesen individualista, erőteljes versengésre ösztönző karakterével szemben – ezért is gondolt úgy sokszor az államra, mint ami rendet, ésszerűséget visz a polgári társadalom anarchiájába. Hegel szavai *A szellem fenomenológiájában*, úgy gondolom, leginkább éppen a polgári társadalomnak erre az anarchisztikus, szélsőséges módon versengő karakterére illenek. „A szellemi állatvilág, amelyben kölcsönös erőszakosságban és zavarosságban a reális világ lényegeiért folyik a harc és a csalás”. (Hegel 1973: 276. A fordítást módosítottam – M.B.P.).

⁷⁷⁷ Tengelyi 1998: 345-358.

bennünket azzá, akik vagyunk.⁷⁷⁸ A bűn nem az, amikor nemet mondunk a Másiknak. Nemet mondani néha kell; sőt, olyan is van, hogy szembesülünk vele, hogy az egyedüli etikus választás az, ha nemet mondunk a Másiknak. A bűn az, ha bezárkózunk saját individualitásunk és szubjektivitásunk szférájába, ha elfordulunk a Másiktól; nem nyílunk meg felé és nem is akarunk róla tudomást venni. A bűn tehát nem a negatív válaszban rejlik, hanem egyáltalán a válasz megtagadásában – ha átnézünk a Másikon, nem akarunk róla tudomást venni; hovatovább, ha pusztán eszközként, dologként kezeljük a Másikat.

A kapitalizmus pedig tökéletesen kedvez az olyan társadalmi viszonyoknak, amelyek közepette egyik ember a másikat nem látja semmi többnek, mint eszköznek, tárgynak – lehetőségnek, mellyel elérheti céljait, vagy veszélynek, amely céljait fenyegeti. Vagyis a kapitalizmus különösen alkalmas társadalmi terep arra, hogy a Másik perszonális dimenziója, vagyis autonóm, racionális szubjektum volta, akinek veleszületett méltósága van, nem csak, hogy háttérbe szoruljon, de egyenesen hatályon kívül helyeződjék, olyan módon, hogy soha nem is fog megjelenni az egymással interakcióba lépő felek között. Elvégre egy olyan társadalmi rendről van szó, amelyben az ember munkába bocsátja munkaerejét; végső soron maga az ember válik adható-vehető áruvá. A kapitalizmus szószólói nem győzik hangsúlyozni – abbéli törekvésükben, hogy a kapitalizmust elhatárolják a rabszolgatartó társadalmaktól –, hogy a piaci társadalomban *elvileg* egymással szabad akaratukból szerződő felekről van szó. *Elvileg*. Ahol azonban az emberek egy jelentős része a nyomorúságtól vagy egyenesen az éhhaláltól való félelmében lép szerződéses kapcsolatba, olyan munkát vállalva, amely finoman szólva nem okoz neki örömet és nem tölti meg értelemmel az életét, nehezen lehet valóban szabad elhatározásról és választásról beszélni.

S bár a gazdasági liberalizmus és a jobboldali libertárius ideológia pártfogói, képviselői szeretik azt a mérhetetlen gazdagságot, jólétet hangsúlyozni, amit a kapitalista társadalmi fejlődés teremtett, amivel a kapitalizmus lényegileg – s úgy tűnik, alapvető szerkezeti sajátosságaiból fakadóan, tehát bizonyos fokig kiküszöbölhetetlenül – együtt jár, az az elidegenedés, eldologiasodás, és a zérus összegű játszmák strukturálisan szükségszerű generálása, sőt, fokozása. A zérus összegű játszmákban pedig szükségképpen mindig van egy vagy több vesztes. Megint csak a tőkés társadalmi rend prókátorai a modern kapitalizmus születésétől kezdve ékes szavakkal ecsetelték, hangoztatták, hogy a kapitalizmus mennyire

⁷⁷⁸ Ehhez: Marosán Bence Péter: „Autenticitás és narratív identitás. Az autentikus emberi lét lehetőségéről Heidegger, Tengelyi és Fehér M. István nyomán”. In Daróczi Enikő és Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2020: 387-396.

elősegíti a pozitív összegű (win-win) játszmák létrejöttét, elterjedését és gyarapodását, de az ilyen megnyilatkozások, észrevételek mindig csupán egy részét, illetve részletét fedik a teljes valóságnak. Felettébb komplikált lenne a pontos arányok megállapítása, de az erőforrások iránti, több szinten is zajló vetélkedés nem csak pozitív összegű játszmákat teremt, de olyan tömegben és intenzitásban (a tétek egyre magasabbra és magasabbra tupírozásával) generál zérus, és alkalmasint negatív összegű játszmákat (mely utóbbiban mindegyik fél sérül), ami korábban ismeretlen volt a történelemben.

Az öncélúvá alakított verseny- és konfliktushelyzeteknél fogva⁷⁷⁹ a kapitalizmus kitermeli a zérus összegű játszmákat, az öncélúvá váló termelésnél és teljesítménykényszernél fogva pedig az elidegenedés és eldologiasodás kiapadhatatlan forrásaként fungál a tőkés társadalom. A kapitalizmus verseny- és konfliktushelyzetet teremt ott is, ahol erre nem lenne okvetlenül szükség. A jövőbeli társadalmi tendenciák, úgy vélem, optimális esetben a pozitív összegű játszmák kiterjesztésére és elmélyítésére, valamint a zérus és negatív összegű játszmák visszaszorítására kellenének, hogy irányuljanak. Nyilván a dolgok természetéből fakadóan nem lehet minden zérus összegű játszmát felszámolni – és ez feltehetően káros is volna. A zérus összegű játszmák szintén alkalmasak, sőt, bizonyos tekintetben nélkülözhetetlenek a tekintetben, hogy általuk az egyén, illetve a közösség fejlődjön, nagyobb ellenállóképességre és adaptivitásra tegyen szert. De egy olyan társadalomban, amely képes arra, hogy az egyedek túlnyomó többsége otthon érezze magát benne, mindenképpen – úgy tűnik számomra – a pozitív összegű játszmáknak kellene egyértelműen dominálniuk, a zérus összegű játszmák számának drasztikus lecsökkentésével; illetve olyan szintű lecsökkentésével, hogy a jelenlévő zérus összegű játszmák (túlnyomó többsége) biztosan az egyedek és a közösség egyértelmű fejlődését szolgálja, anélkül, hogy az egyedek testi-lelki egészségét aláaknázná.⁷⁸⁰

Amit Tengelyivel szólva „eredeti válaszmegtágadásnak” hívtunk, a Másik tisztán eszközként való használata, eldologiasítása, illetve eltárgyasítása, természetesen nem a kapitalizmussal kezdődött. Végigvonult az emberiség egész történelmén; sőt, a másik szubjektumhoz való ilyen viszonyulás visszanyúl az állatvilágba, tehát az öntudattal társuló szabadság elé. A kapitalizmus alatt csupán ez az attitűd helyenként és helyzetenként nagyon világosan és élesen tudott megjelenni; illetve a kapitalista termelési mód lényegéül jelenik meg az, hogy kifejezetten elősegíti ezt az – eldologiasító, eltárgyasító – attitűdöt, illetőleg erre hajlamosítja az embereket.

⁷⁷⁹ Többek között a „győzni, bármi áron!” szellemiségére gondolunk itt.

⁷⁸⁰ Ehhez: Marosán György 2006a. Továbbá: uő.: „A kommunizmus matematikai elmélete”, In *Mozgó Világ* 2012/7: 87-101; uő.: 2015.

Korábban már utaltunk arra a kanti gondolatra, hogy a többi emberrel való folyamatos érintkezésünk során nem kerülhető el, hogy időről-időre eszközként ne használjuk őket. Kant ezzel nagyon is tisztában volt. Csupán azt várta el, hogy mindig egyúttal öncélnak is tekintsük a másik embert, és soha ne pusztán eszköznek. Az emberiség történetét végigkíséri az a sajátos vakság, hogy nem tudatosul bennünk a másik szubjektum személy és öncél volta, vagy nem akarjuk azt tudatosítani, és a másikat csak eszköznek tekintjük. Ez a bűn – a szabad akaratból fakadó rossz – egyik eredeti fajtája, mely talán a leginkább a kapitalizmusban kerül előtérbe, illetve válik láthatóvá. Van azonban a bűnnek egy radikálisabb formája, amit korábban diabolikusnak is nevezünk, és ez az öncélúvá váló rombolás; a pusztán önmaga kedvéért gyakorolt pusztítás és gyilkolás.

Ennek is vannak azonban bizonyos mélyebben fekvő okai és indítékai. A veszélytől és fenyegetéstől való félelem, amely a magát veszélyeztetve és fenyegetve érző szubjektumot arra ösztönzi, hogy kiiktasson, kevésbé eufémisztikusan: megöljön más szubjektumokat, akikben veszélyt vagy fenyegetést lát. A népirtások háttérében ilyen félelmek és indítékok húzódnak meg. Itt megint csak olyan motivációs bázisról van szó, melynek gyökerei az állatvilágba nyúlnak vissza. Bizonyos csoportban élő állatok vetélkedésénél megfigyelhető az a szomorú jelenség, hogy a területért, az erőforrásokért folytatott harc az ellenséges csoport minden egyes tagjának szisztematikus legyilkolásába torkollik, tehát tág értelemben vett népirtásba.⁷⁸¹ Ez a rossz vagy gonosz diabolikus formájának (az öncélú rombolásnak, gyilkolásnak) a távoli alapja vagy előformája.

Amitől a 20. századi népirtások és speciálisan a Holokauszt annyira hátborzongatóvá és diabolikussá tudott válni, az az idegennel szembeni gyűlölet és a kiirtására való atavisztikus hajlam ötvöződése és kombinálása a modern technikával, a racionális és bürokratikus attitűddel. Azzal, hogy módszeresen előkészítjük, megtervezzük, majd kivitelezük embertömegek ipari méreteken és módon történő szisztematikus lemészárolását. Ez a gonosz igazi elszabadulása.⁷⁸² Az irracionális a racionalitás gúnyját ölti magára, amitől csak még borzalmasabbá, ijesztőbbé és ördögibbé válik. A felvilágosodás gyümölcseit fordítják szembe a felvilágosodással, és minden humanizmussal.⁷⁸³ A 20. századi népirtások és mindenekelőtt a Holokauszt alapvető kérdéseket támaszt azzal kapcsolatban, hogy mennyire életképes projekt a felvilágosodás, és hogy milyen lehetőségei és esélyei vannak a humanista racionalizmusnak

⁷⁸¹ Ehhez: Jared Diamond: *A harmadik csimpánz felemelkedése és bukása*. Budapest: Typotex kiadó, 2009. Fordította: Győrvári Borbála.

⁷⁸² Vö. Safranski 1999: 268-291.

⁷⁸³ Ehhez: Adorno és Horkheimer 1990.

az emberben magában benne élő atavasztikus, és bizonyos szempontból joggal ördöginek nevezhető hajlamokkal, tendenciákkal szemben.⁷⁸⁴

1.3. A diabolikus rossz

Az öncélúvá vált rombolás, károkozás, ahogy korábban mondtuk, bizonyos „evolúciós megszaladáson” alapul. Ami az öncélú pusztítást valóban diabolikussá teszi az az, hogy az emberek esetében öntudattal és az állatokhoz képest nagyságrendileg magasabb önkontrollal bíró lényekről beszélünk, akiknek tehát megadatott a szabadság képessége. Az emberi szabadság, ahogy már Schelling is kiemelte, „a jóra és a rosszra való szabadság”. De még akkor is, ha az ember tudatosan rossz dolgokat művel, azért, hogy egyébként jónak gondolt célokat elérjen, valamiféle következményetika szellemében, („a nagyobb jó” elve), a másik ember személy voltát járulékosan akkor is figyelembe veheti. Nem szükségszerű, hogy az ember szándékosan figyelmen kívül hagyja a másik ember méltóságát, önérték és öncél jellegét, még akkor sem, ha úgy érzi, a körülmények rákényszerítik a rosszra,⁷⁸⁵ ha a jót semmilyen más módon nem tudja elérni, vagy megvalósítani, csak ha rossz dolgokra vetemedik, és a tétlenség csak még nagyobb fokú rossz kútfőjévé válik. Még az sem az abszolút rossz, amikor az ember kétes célok érdekében vagy esetleg csakis és kizárólag a maga önös céljainak kedvéért művel borzalmas dolgokat. A diabolikus rossz – a negatív Abszolútum szélsőséges formája – ott kezdődik, amikor a pusztítás, a fájdalom okozása tényleg öncéllá válik.

Már az állatvilágban is lehetnek olyan konfliktusok, amelyek a fentebb említett „evolúciós megszaladás” következtében (pl. a büntetés alkalmasint túlzott és diszfunkcionális szeretete miatt) szélsőséges, gyakorlatilag öncélúvá váló rombolásba, vérontásba torkollhat. Ez már a diabolikus korai árnyékának tekinthető. Ami az embert illeti, az ember lehet olyan szinten egoista, hogy teljesen mondhatni „megvakul” a Másik másságát illetően; előfordulhat, hogy a saját érdekein kívül nem képes más érdekeket látni. Ez még nem a szigorúan vett diabolikus maga. Viszont az már a szélsőségesen egoista ember esetében is a diabolikusba fordulhat át vagy a diabolikus árnyékát vetítheti előre az, ha minden apróságban, a Másik (akinek másságát egyszerűen nem is látja) legjelentéktelenebb gesztusában, mozdulatában is fenyegetést, veszélyt érez, az érdekei és szükségletei elleni kihívást. Vagyis amikor az egoizmus (és esetleg

⁷⁸⁴ Vallásfilozófiai síkon veti fel és boncolgatja ezeket a kérdéseket Mezei Balázs 2013-as könyve, a *Religion and Revelation after Auschwitz* c. mű.

⁷⁸⁵ „Vagy hogy Hebbel Judithjának utolérhetetlen szépségű szavaival fejezzük ki a végső emberi tragédiának ezt a gondolatát: »És hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bünt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?«”. Lukács György: „Taktika és etika”. In *Lukács György Összes Művei. Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918-1919*. Budapest: Magvető kiadó, 1987: 132

a nárcizmus) *paranoiával* kapcsolódik össze. A paranoia már az ördögi, a diabolikus szülőhelyként képes szolgálni.

Nem csak az egoista, továbbá az autoteista, önimádó hajlamok képesek az embert megörjíteni, hanem saját kollektív identitása, amellyel korábban az *etnocentrikus szindrómát* kapcsoltuk össze⁷⁸⁶ – azt a kollektív meghatározottságú hajlamot, hogy saját csoportunkat a középpontba helyezzük, automatikusan pozitív jellemvonásokkal és tulajdonságokkal ruházzuk fel azt, aki a csoportunkhoz tartozik, és a másik csoporthoz, illetőleg csoportbélihez automatikusan-ösztönösen negatívan viszonyulunk, hajlamosak vagyunk a másik csoportot és annak tetszőleges tagját negatív vonásokkal és tulajdonságokkal ellátni már bármilyen tényleges találkozás előtt. Kollektív egoizmus, amely többé-kevésbé kifejezett kollektív nárcizmussal kapcsolódik össze, és amely könnyen átcsaphat kollektív paranoiába. Abba az érzésbe, hogy egy bizonyos csoport tagjai minden külső csoportban csakis a potenciális vagy aktuális fenyegetést látják. És az elsőként említett csoport tagjai feljogosítva érzik magukat arra, hogy – a kollektív önfenntartás jegyében – szó szerint minden eszközt felhasználjanak a másik csoporttal, illetve annak tagjaival szemben.

Az embert azonban sajátosan emberivé – többek között – az *eszmék* alkotásának, terjesztésének és követésének a képessége teszi. Ebből a képességéből az ördögi egy specifikus formája is származik; az ember nevezetesen képes ördögi eszmék teremtésére, melyek ördögi voltát sok esetben maga sem látja át, vagy nem akarja átlátni. Illetve, az embereket néha megörjítenek eszmék, oly módon, hogy ördögi dolgokat műveljenek. Plasztikusan világítja meg ezt a jelenséget Dosztojevszkij *Ördögök* c. regénye.⁷⁸⁷ Ott a főszereplők egy-egy eszmét testesítenek meg, illetve képviselnek, melyek úgyszólván megörjítik őket. Satov esetében az orosz nép „istenhordozó” voltába vetett hit; az a gondolat, hogy az orosz nemzet Isten kiválasztott népe. Kirillovnál a „szuverén egyén” képzete; az egyén szuverenitásának, szabadságának és boldogsághoz való abszolút jogának gondolata. Vehovenszkijnál pedig az anarchista gondolat áll a középpontban: az a végső és legfőbb politikai imperatívusz, hogy az embereknek ötös csoportokból álló nyitott hálózatba kell szerveződniük, hogy a fennállót felforgassák és végül felrobbantsák azt. Sztavrogin pedig bizonyos módokon mindegyik eszmét, illetve egyiket sem – vagy, ahogyan Czétány György találóan megjegyyezte, a három eszme közti feloldhatatlan konfliktust reprezentálja.⁷⁸⁸ Ezen eszmék hatása alatt a regény szereplői szörnyű dolgokat gondolnak és tesznek.

⁷⁸⁶ I. 3.3. „A káosz. Világdestrukció és világdekonstitúció”.

⁷⁸⁷ Czétány 2015: 21-29.

⁷⁸⁸ Czétány i.m.

Dosztojevszkijnek általában különös érzéke volt annak ábrázolásához, hogy miképpen tébolyodnak meg emberek bizonyos eszmék befolyása alatt.

Vallási, politikai, etikai eszmék egyaránt képesek arra, hogy elfajuljanak, ördögivé váljanak és kihozzák az emberből is a potenciálisan benne lakozó ördögöt, vagyis hogy ördögivé tegyék az egyes embereket, adott esetben teljes közösségeket. Ez oly módon történhet meg, ha egy eszméből kiveszik az egyes személyek vagy emberi csoportok méltóságának, öncél voltának az elismerése és tisztelete, illetve az eszme bizonyos „magasztosabb célok” érdekében kifejezetten feláldozhatónak állítja be az egyént. Amikor egy eszmében benne vannak az arra vonatkozó kifejezett lehetőségek, hogy erre az eszmére hivatkozva az emberek egy része eltárgyasítson, eldologiasítson, jogaitól⁷⁸⁹ megfoszson, kiközösítsen, elnyomjon, végső esetben üldözzön vagy akár meg is öljön más személyeket, sőt, csoportokat, arra azt kell mondani, hogy az adott eszmében démonikus vagy diabolikus következmények rejlenek. *Kifejezetten ördöginek* egy eszmét akkor kell mondanunk, amikor az elnyomás, a kiközösítés, az etnikai vagy csoportok közti gyűlölködés, és végső soron a más csoportok teljes kiirtásának motívuma explicit módon benne van az eszmében, mintegy előírásként, felszólításként épül bele az eszme struktúrájába.

A náciizmus pontosan ilyen diabolikus eszme vagy ideológia. Más népek, népcsoportok hierarchikus alávetése, szolgáskorba döntése, kizsákmányolása, egyes csoportoknak pedig a szisztematikus kiirtása kifejezetten szerepel benne; ezek a motívumok az eszme vagy az ideológia részét képezik. Erre utalva beszélt Rüdiger Safranski Hitlert, valamint az ő nevében elkövetett tömeggyilkosságokat elemezve „a modernkori Gonosz végső elszabadulásáról”⁷⁹⁰ a huszadik században. A kiirtandónak bélyegzett csoportok legyilkolását pedig az ipari technológia elméleti és gyakorlati vívmányaival, a modern adminisztráció és bürokrácia személytelen eszköztárával készítették elő és hajtották végre. A felvilágosodás által lehetővé tett vívmányokat fordították szembe a felvilágosodás alapvető eszméivel – ez talán a náciizmus legfőbb perverzója. A tömeggyilkos eszmék, illetőleg specifikusan a náciizmus sem jelenti még azonban a diabolikus – fenomenológiailag értve – végső alakját. Méreteit tekintve valóban az ilyen tömeggyilkos eszméknek köszönhető a legtöbb, mesterségesen előidézett szenvedés, fájdalom és halál. Azonban ezekben az eszmékben még mindig van egy motívum, amely miatt – szigorúan csak ezeket az eszméket szem előtt tartva – nem beszélhetünk az öncélúvá tett gonoszról.

⁷⁸⁹ A „jogot” itt transzcendentális filozófiai értelemben vesszük, ahogyan az már Kantnál is van – ami egy ember személy vagy öncél voltából következik, és ami ezzel apriori módon összekapcsolódik.

⁷⁹⁰ Safranski 1999.

Ez pedig a fenyegetettség érzése, a veszély kihangsúlyozása. Ezekben az eszmékben ugyanis benne rejlik az az elem, hogy színleg a saját csoport megóvását, hosszabb távú fennmaradását és túlélését szeretnék elősegíteni, és ennek jegyében szólítanak fel úgymond a csoportot külső, idegen csoportok részéről érő fenyegetések eltávolítására, elhárítására. A cél úgyszólván – az eszme, pontosabban az eszme hangadói, képviselői szerint – a túlélés, az önfenntartás, az önvédelem. „Vagy ők, vagy mi” – mondják ezek a hangadók. A *Gonosz* az ilyen eszméken belül még képes arra, hogy az önvédelem álruháját magára öltse. Még egy további lépésre van úgymond szükség, hogy a *Gonosz* ezt az utolsó álruhát is ledobja, és tisztán mint *Gonosz* vagy ördögi álljon előttünk.

Pszichopatók, sorozatgyilkosok – ők képviselik a *Gonosz*, a diabolikus rossz végső, *par excellence* megjelenési módját. Nem annyira örültekről van szó, akik mentális betegség, „belső hangok” hatására kínoznak és gyilkolnak. Ha mégoly borzalmas tettekre is sarkalnak bizonyos mentális betegségek, itt még jelen van az az idegen mozzanat, az a – személyes autonómiához és mondhatni higgadt, megfontolt, racionális attitűdhöz képest – *idegen mozzanat*, amelynek következtében még nem beszélhetünk az ördögi kiváltképpen formájáról. A racionális autonómia hiányáról vagy sérült voltáról nem is beszélve. *Nem* – mi itt a megfontolt, hideg, józan, számító és átgondolt pszichopatiáról beszélünk. Theodore Robert Bundy-ról és a hozzá hasonlókról. Lars von Trier *A ház, amit Jack épített* c. filmje, nézetem szerint, tökéletesen eleveníti meg ezt a figurát. Tudja, hogy amit tesz az végletesen visszájára fordult és gonosz – és nem érez megbánást, nem keres kibúvókat, nem fabrikál alibi ideológiát, hogy miért jó mégis, amit csinál. Egyszerűen kínozik és gyilkol, mert neki így jó, ő ebben érzi otthon magát. Ez a *Gonosz* végső és mondhatni legfőbb megjelenési formája. Amikor valaki teljes tisztán, és – mondjuk így – minden „adalékanyagtól” mentesen ölni és/vagy kínozni akar – ebben lel örömet, ez jelenti számára a kiteljesedést, az önmegvalósítást.

Talán meglepőnek tűnhet, hogy a sorozatgyilkos pszichopatók a *Gonosz* végletesebb alakját jelenítik meg, mint a tömeggyilkos diktátorok – azonban egyfelől itt végső soron fenomenológiai, mégpedig transzcendentális tartalmú megállapításokra, eredményekre törekszünk. Másfelől pedig azok a tömeggyilkos diktátorok, aki világtörténelmi tragédiák eredetpontjánál álltak, és a legszörnyűbb mézárításokhoz adták az eszmei, ideológiai „üzemanyagot”, mesterségesen felszított gyűlöletre és félelemre alapozva, sok esetben maguk is olyan pszichopatók voltak, akik élvezték a kínozt és a gyilkolást. Ez azonban empirikus esetlegesség.

*

Hol érhető tetten a *végtelen mozzanata* a rossz ilyen leírásaiban, és hol és hogyan léphet működésbe az indirekt metafizika és sajátlagosan a fenomenológia ezekben a vizsgálatokban? Úgy gondolom, legalább és mindenekelőtt három ponton, illetve szinten is. Először is a rossz individuális tapasztalatában – amely szükségképpen egy inadekvát evidenciában adódik, vagyis végtelen sok árnyalatot, mozzanatot és leágazást, kapcsolódási pontot hordoz magában, amelyeket a reflexív elemzések során ki tudunk bontani. Másodsor a rossz egy bizonyos típusának a fenomenológiai feltárásban; mivel egy bizonyos típushoz, mint specieshez, végtelen sok egyedi példány tartozik. Végül általában a rossz szférájában, amely végtelen sok lehetséges különböző típust magában foglal.

2. fejezet. A pozitív Abszolútum

*„Kit művészet és tudomány/ éltet, vallásos is egyben;
Kit nem éltet, az legalább/ vallásos hadd lehessen”.* (Goethe)

Az élet szerencsére nem csak szenvedésből és fájdalomtól áll. A negatív Abszolútum nem a végső Abszolútum, még diabolikus alakjában sem. Igazából a rossz, a szenvedések, fájdalmak, negatív érzések és érzelmek, bűnök formájában, az abszolút fenomenológiai adatok vagy megjelenéstartalmak közé tartozik, melyek az élet abszolút tájékozódási pontjait képezik – a pozitív fenomenológiai adatok mellett, melyek az örömök, pozitív érzések, kellemes élethelyzetek és a sikerek. Ezek részleges, relatív abszolútumok, melyek azonban a maguk abszolút valóságában félremagyarázhatatlanok, kiküszöbölhetetlenek és redukálhatatlanok. Az öntudattal bíró emberi életnek azonban, mint a jelen rész bevezetőjében láthattuk,⁷⁹¹ kialakultak olyan nagy, átfogó területei, melyeken mindenütt jelen vannak bizonyos végső vonatkozási pontok, az adott területhez képest legfőbbnek számító abszolútumok, (mint pl. a művészeti szférán belül a klasszikus műalkotás).

A hétköznapi, preteoretikus tapasztalatban ilyen relatív abszolútumnak számít minden evidens adottság. A szellő az arcon, a nyár forrósága, a tél hidege, egy korty bor, amikor sikert értünk el valamiben vagy épp legyőzték bennünket, vagy egy betegség során átélt gyöngeség és folytonos émelygés. Ez talán a becses „Abszolútum” szó elinflálódásának tűnhet – a hangsúly azonban azon van, hogy valami mint valami evidensen nyilvánul meg a számunkra; („sikerült, győztem!”, „beteg vagyok”, „ez most nem jött össze” stb.). Maga az Abszolútum nyilvánul meg a legalsóbb szinten minden evidens élményben, tapasztalati egységben. Az

⁷⁹¹ Vö. korábban: „5. Az Abszolútum formái és fokozatai”.

evidens élmények az Abszolútum építőkövei, sejtjei és miniatűr tükörképei. A preteoretikus élet a maga egészében, ahogy a szubjektum teljes lelki bensősége is, a születéstől a halálig, szintén az abszolút egy meghatározott fokának és szintjének mondható. És a preteoretikus, praktikus életnek megvannak azok az eseményei, kategóriái, amelyek a maguk részéről hasonlóképpen abszolútnak, végsőnek mondhatók. Karl Jaspers ezeket nevezte „határhelyzeteknek”, Tengelyi Lászlónál ezek pedig „sorseseményekként” tűnnek fel.

A hétköznapi, preteoretikus élet azonban nem nyújt szilárd és véglegesnek mondható abszolútumokat az ember számára. Ilyen abszolútumokat a premodern ember számára először az archaikus *vallás* nyújtott; a vallás volt az a keretrendszer, mely mindennek megmutatta a helyét az ősi ember számára, és mindennek értelmet adott. A vallás igazította el a modernitás előtti embert, hogy mely helyzetben hogyan is kellene cselekednie; ez szolgált olyan átfogó világképként, melybe az ember minden esetben kapaszkodhatott. A szigorúan vett Abszolútum első, kifejezett formája a vallásnak köszönhető. Amikor az egyén elkezd fokozatosan leválni a közösségről és annak vallásáról, és elkezd ezektől fokozottabb módon távolságot teremteni gondolatban, akkor megmutatkozna számára az Abszolútum egyéb formái is. Mindenekelőtt az *etikai* Abszolútum, amikor az egyén nem specifikusan a tradicionális vallásból meríti a Másikhoz való viszonyulásának konkrét módjait és normáit. Az Abszolútum következő megnyilvánulási módja az *esztétikai*, amikor az ember életében a művészi alkotás öncélként kezd el megnyilvánulni, és a vallás mellett a művészet jelenik meg olyan tevékenységi formaként, mely értelemmel és jelentőséggel tölti meg az egyén életét. A további, szám szerint az ötödik megjelenési mód a *teoretikus* és specifikusan a tudományos kutatás számára feltároló Abszolútum megmutatkozási formája. Végül az Abszolútum hatodik alapvető feltárolási módja a *spekulatív, metafizikai megközelítés* Abszolútum-fogalma, amely a valóságot egységes egészként próbálja megragadni.

A jelen fejezetben az Abszolútum imént felsorolt hat megnyilvánulási alakját tekintjük meg közelebbről.

2.1. A preteoretikus Abszolútum

Az Abszolútumnak a fejezet bevezetésében említett „építőköveit”, az evidensen adódó élményeket, illetve tapasztalati egységeket részletesen megvizsgáltuk korábban, a jelen munka első nagy, tematikus szakaszában, („I. rész. A tapasztalat architektonikája. Az immanencia”). A jelen alfejezet szempontjából a fő kérdés az, hogy mi alapján nevezzük ezeket a világosnak tűnő vagy annak mondott élményeket, tapasztalati elemeket abszolútumoknak, mégha relatív

abszolútumoknak is? Ahogy a fejezet bevezetésében mondtuk: nem vezet-e az abszolútum szó ilyen használata a kifejezés devalválódásához, inflálódásához? Ezek az élmények (a szél érzete az arcon, a bőrön, egy nyári nap melege, a takaró szövetének az érintése, egy korty hideg víz stb.) abban az értelemben számítanak abszolútnak, hogy a körülményeket figyelembe véve nem adódhatnak teljesebben, mint ahogy adódnak, és mi nem fókuszálhatunk rájuk jobban, mint ahogy fókuszálunk. Talán (sőt, bizonyos szempontból szükségképpen) inadekvátnak adódnak, de – a kontextust figyelembe véve – mégis teljesen. Oda figyelünk rájuk, összpontosítunk, és ebben az összpontosításban az élmény vagy élményegység a maga teljességében adódik, egyfajta totalitásként – nyitott totalitásként bár, de mégis totalitásként; és ahogyan a könyv korábbi részeiben láttuk, minden igazi totalitás, amely megérdemli ezt a nevet, nyitott.

Az abszolútumok, melyek számunkra a hétköznapi, preteoretikus élet során adódnak, az élet immanens és inherens céljai. Mindenekelőtt a *vitális* motívumokból adódó célokat és ezeket beteljesülését kell említenünk. A légzés, az ürítkezés, az alvás, amikor éhséget és szomjúságot érzünk, megkeressük és megtaláljuk azokat az eszközöket, melyek szükségleteinket kielégítik; de ezek közé az abszolútumok közé tartozik az is, amikor hajlékot keresünk és találunk magunknak; az otthonunkul szolgáló hajlék is egy ilyen abszolútum. Arról a szféráról beszélünk, melyet Lévinas bizonyos szempontból pre-etikainak mondott, és úgy határozott meg, mint „az Ugyanaz Azonossága”.⁷⁹² Az ősi, barbár elemek világa ez, amely az ember eredeti otthonául szolgál, mielőtt még igazán találkozott volna a Másik Máságával. Az ember itt közvetlenül összekapcsolódik a Léttel, és a Létből táplálkozik; Lévinas leírásában: beleharap a Lét húsába, maga a Lét jelenti táplálékát, akárcsak lakozásának színhelyét.

A vitális motívumok lüktetése, a kiürülés és a feltöltődés élménye szintén egyfajta temporális abszolútumot, illetőleg az Abszolútum temporális dimenzióját, az Abszolútum temporális egységét határolja körül. Egy teljes nap – az ébredéstől az elszenderedésig tartó idő – szintén ilyen abszolút ciklusnak, hiánytalan teljességnek tűnik föl. A nap, mint önmagában teljes Abszolútum – ezzel a benyomással már az ősi népek is rendelkeztek, amikor egyes mítoszokban a nap teljességét az idők teljességének, végső soron az örökkévalóságnak feleltették meg.⁷⁹³ James Joyce többek között erre a mítikus motívumra építette fel *Ulysses* c.

⁷⁹² Lévinas 1999: 85-152.

⁷⁹³ A kelta mitológia egyik története különösen erőteljesen érzékelteti ezt az archaikus gondolatot.

A történet középpontjában az ifjúság kelta istene, Angus Óg, valamint apja Dagda (a bőség, termékenység, férfiasság, földművelés kelta istene) állnak. Az elbeszélés szerint Angus Óg éppen távol volt, amikor az Istenek Gyülekezete, a Tuatha dé Dannan („Danu istennő népe”) elosztotta egymás között a különböző isteni lakhelyeket és kastélyokat. Amikor Angus Óg odaért a gyűlésre, már az összes lakhely elkelt – és a többi isten nem volt hajlandó lakhelyet adni neki. Angus Óg sírva könyörgött atyjának, hogy legalább azt engedje meg, hogy az övé legyen atyja kastélya egy teljes napra és egy teljes éjszakára. Dagda – jó atyaként – megengedte neki. Amikor a nap leteltével Dagda visszakérte volna a kastélyát gyermeke kinevette és közölte, hogy átengedte neki a helyet egy

művét. Az Ulysses cselekménye egy teljes napot, egy egyébként teljesen hétköznapi és átlagos dublini napot dolgoz fel és ábrázol: 1904. június 16-ét. James Joyce azonban ebbe a napba próbálja meg beledolgozni Írország teljes történelmét és kultúráját – legalábbis annak Joyce által valamiképpen leginkább meghatározónak gondolt elemeit és momentumait. Egy teljes nap – az *Ulysses*ben ez Írország téridőbeli teljességét öleli fel. Egyetlen napban tükröződik minden, ami Írország valaha is volt és lesz, valamennyi küzdelmével, lakosával, emelkedett és kevésbé emelkedett eseményével, pillanatával együtt.

A hétköznapi, preteoretikus élet azonban nem záródik és nem záródhat csupán önmagára. Nyitott, és lényegi módon átszövik a kifelé mutató, „magasabb fokú” Abszolútumokra utaló jelzések. Ahogy Lévinas is leírta a *Teljesség és végtelenben*: az Ugyanaz Azonossága, „A belső és az ökonómia” világa absztrakt és alap nélküli a Másik Másága nélkül. Az ember ugyan leélhet egy teljes életet is anélkül, hogy megsejtené azt az alapvető tapasztalatot, amelyet a Másikkal való igazi találkozás élménye nyújt,⁷⁹⁴ de ez egy absztrakt, mondhatni a semmiben lebegő élet volna. Ilyen kifelé mutató jelzéseket ismerhetünk fel a Jaspers által leírt határhelyzetekben – mint amilyenek a halál, bűn, a döntő változások, kétségbeesés, szorongás, a világ alapvető bizonytalanságának tapasztalata.⁷⁹⁵ Ezeknek a tapasztalatoknak a közelebbi elemzése – mint arra már részben maga Jaspers is felfigyelt – etikai és bizonyos pontokon egyenesen vallási jellegű elemeket, összefüggéseket tár fel ezekben a határhelyzetekben. Az Abszolútum dialektikája magától hajt bennünket tovább az Abszolút „magasabb” formái felé.

Így amikor a vitális motívumokon túl ösztönösen az élet mélyebb jelentőségét keresi az ember, az a vallási Abszolútum feltárása és kikristályosítása felé hajtja őt. Azok a döntési helyzetek, amikor szembesül vele, hogy választásai alapvető következményekkel járnak az őt körülvevő személyekre, és ezeknek a személyeknek az igényeit, érdekeit, szükségleteit, céljait stb., összefoglalóan: a másik személy személy voltát nem hagyhatja figyelmen kívül, és a vallás sem ad egyértelmű útmutatás a tekintetben, milyen elhatározást kellene hoznia, akkor az ember az etikai abszolútum felé mozdul ki. A játékos tapasztalatok, a szépség spontán megélése az esztétikai abszolútumra utal. A világ megismerése, ahogyan arról korábban is volt szó, szervesen összekapcsolódik bizonyos vitális motívumokkal, a túlélés ösztönével.⁷⁹⁶ A világ

teljes napra és egy teljes éjszakára – márpedig egy teljes nap és egy teljes éjszaka megfelelnek az összes napnak és éjszakának a világ kezdetétől a világ végéig, tehát, az ősi törvények értelmében, atyja kastélya most már az övé az idők végezetéig. Dagda meg csak csodálkozva nézett, hogy lehet, hogy fia ilyen egyszerű trükkkel lóvá tette őt. Vö. Charles Squire: *Celtic Myths and Legends*. Bristol: Parragon, 1998: 139.

⁷⁹⁴ Ahogyan azt már pl. Sartre is megírta. 2006: 453-456. Ld. még: Fehér M. István: *Sartre*. Budapest: Kossuth kiadó, 1980: 63sk.

⁷⁹⁵ Vö. Jaspers 1987: 23.

⁷⁹⁶ Vö. I.3.2. „A kozmosz. A világkonstitúció pozitív alaplómódjai”.

jobb megismerése javítja az egyén és közösség túlélési esélyeit. A közvetlen túlélés érdekeiről leválva azonban a teoretikus és megismerő törekvések önálló tevékenységszférát alakítanak ki, és a teoretikus attitűd korrelátumát képező Abszolútumra utalnak.

A további alfejezetekben az Abszolútumnak ezekről a magasabb rendű megnyilvánulási módjairól lesz szó.

2.2. A vallási Abszolútum

Az archaikus szubjektum számára először a vallás nyújtott átfogó értelmezési és minden területre kiterjedő, gyakorlati és normatív tekintetben is irányadó világnézeti keretet. Ez jelentette az értelemadás első, egy totális értelemösszefüggésre (a világ mint totalitás) vonatkoztatott, bizonyos mértékig rögzítettnek számító módját. A preteoretikus életben jelentkező, az előző alfejezetben tárgyalt kérdésségek, a határhelyzetek, amelyekre utaltunk, úgyszólván szükségszerű módon „lökik” az embert, illetve az archaikus közösséget, az értelemadás olyan totalisztikus-totalizáló keretrendszer felé, amely először a premodern vallásban öltött határozott formát. A cselekvésnek végső soron az isteni törvény, illetve a kozmosznak a teremtés idején az istenek által megállapított rendje szabott irányt; ahogy a dolgok, események, összefüggések értelmét is úgymond egy isteni értelemadás aktusa rögzítette – ahogyan ezt az aktust, illetve ezeket az aktusokat a vallásos tradíció közvetítette az archaikus ember számára.

A szájhagyomány során a vallási hagyomány dinamikusabban változott, mint később az írásbeliség megszületésével, mert a memória, még a kollektív emlékezet formájában is, sokkal gyorsabban alakította a dolgokat, még egy nemzedéken belül, mint azt az írásbeliség később engedte.⁷⁹⁷ Az írásbeliség a vallási hagyomány alakulását szilárdabb keretek közé terelte, különösen a *kanonizáció* korábban már említett jelenségének feltűnésével, amikor is bizonyos, a klérus által egyeztetett és kialakított szempontok szerint szelektálni kezdtek a szövegek között, hogy melyeket tartják isteni ihletésűnek és eredetűnek, és melyeket nem.⁷⁹⁸ Ez viszont

⁷⁹⁷ Ehhez: Devecseri Gábor: „Móra Ferenc írta meg, hogy egy ásatása alkalmával esténként az *Iliász* történetét mesélgette a parasztok körében. A következő évben már ő hallhatott mesét egy mesélő kedvű öreg paraszt munkatársától. A mese arról szólt, hogy volt egyszer egy nagyon-nagyon erős ember, akit úgy hívtak, hogy Ág Illés, és aki nagyon haragudott. Egy esztendő alatt ez lett tehát Akhilleusz-Achilles-Ág Illés története. S aki ezen a történeten *csak* mosolyogna, gondolja meg, hogy (mint ezt több kutató, s köztük a magyar Szabó Árpád érdekesen bizonyítja) egyáltalán nem lehetetlen, hogy Akhilleusz alakja csak egy görögösített formája a korábbi Gilgames névnek, melynek *gil*-töve az Akhilleusz név *khill*-tövével kölcsönözhető. S hogy eléggé valószínű, hogy Gilgames maga is csak egy Ág Illés volt, lévén végtelen a lehetősége a *Gilgames*-eposz (eposzokat) megelőző még ősi eposzokat illetően, s végtelen a lehetősége annak, hogy ezekből új és új névtörzst, hősformáló alkotások eredtek.” („Homéroszról és Hésziodoszról, származásukról és versenyükről”. In Homérosz: *Iliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*. Budapest: Magyar Helikon, 1960: 925).

⁷⁹⁸ Vö. I.3.2. „A kozmosz. A világkonstitúció pozitív alpmódjai”.

utat nyitott a kanonikus vallási szövegek egyre bővülő és szofisztikáltabb értelmezéseinek; tehát megteremtette egy teológiai, interpretatív tradíció alapjait.

A legegyszerűbb ismert vallás az *animizmus* – amikor az embert tudatos ágensekkel, cselekvőkkel ruház fel minden őt körülvevő lényt, tárgyat vagy eseményt. Az animizmusnak már magának is evolúciós pszichológiai gyökerei vannak: nevezetesen az úgynevezett „ágens generáló modulban”, mely az arra vonatkozó ösztönös késztetést jelöli, hogy cselekvő szubjektumokat keressünk a világban, és az eseményeket cselekvő szubjektumok hatásának tulajdonítsuk.⁷⁹⁹ A későbbi politeista vallások bizonyos pontokon még őrzik animista gyökereiket, pl. amikor gyakorlatilag mindennek tulajdonítanak isteni szellemet. Ez a helyzet nézetem szerint pl. a japán sintoizmusban, ahol több millió, hagyományosan nyolc millió „kami”-t, „isteni szellemet” tartanak számon, ahol azonban a „nyolc millió” az eredeti kifejezés (ja-o-jorozu no kami) szó szerinti jelentése, és ténylegesen azt jelenti: „megszámlálhatatlanul sok kami”.⁸⁰⁰ Az animizmusban minden hely, minden természeti esemény, az élettörténet minden eseménye szellemek, lelkek hatása vagy megnyilvánulása⁸⁰¹ – akik a későbbi vallástörténeti fejlődés során istenekké válnak; és a korábbi, külön szellemek között megoszló, széttagoltabb funkciók azután kisebb-nagyobb istenségekben egyesülnek.

A totemizmusban egy eredettörténet kapcsolja a klánt vagy a törzset a totemállathoz vagy adott esetben totemnövényhez,⁸⁰² és ebben a történetben a totem olyan vonásokkal ruházódik fel, illetve olyan tulajdonságokkal ábrázolják őt, melynek elvileg a klán vagy törzs tagjai is meg kellene, hogy feleljenek.⁸⁰³ Ez az eredettörténet, a totemmel a középpontban, adja elő, magyarázza meg a világ rendjének eredetét; ez adja tudtára a klán- vagy törzstagoknak, hogy mit szabad és mit nem, és mit *miért* szabad és miért nem. A totemisztikus eredettörténetekben már megelőlegezve találhatjuk a kifejlett politeista vallások eredettörténeteit és teremtésmitológiáit.⁸⁰⁴

Míg az animizmus és totemizmus a korai, leginkább az írásbeliség szintje előtti, nagyon archaikus törzsi társadalmak kultúráját jelenti, addig a politeizmus, kifejlett alakjában, már a

⁷⁹⁹ Vö. Marosán György 2020a.

⁸⁰⁰ Vö. Motohisa Yamakage: *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*. Bunkyō: Kodansha International, 2012.

⁸⁰¹ Ehhez: Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2004. Fordította: Vargyas Zoltán.

⁸⁰² Pl. egyes régi kelta vagy kelta eredetű nevek ilyen totemisztikus örökségre utalnak. Pl.: „MacBeth” – „a tölgyfa fia”, „a tölgyfa gyermeke”. „MacArt”: „a medve fia”, „a medve gyermeke” stb.

⁸⁰³ Ehhez: Durkheim 2004.

⁸⁰⁴ A teremtésmitológia vagy eredettörténet bizonyos szempontból – az archaikus ember szempontjából – szintén az Abszolútumot tárja fel, az abszolút eredet képében, mely magának a világ rendjének az eredetét mutatja be.

korai civilizációk sajátja. Azzal együtt, hogy nagyon sok, a civilizáció⁸⁰⁵ fokát el nem érő törzsi, törzsszövetségi társadalomban már összetett és kifinomult politeista rendszerrel rendelkezett (pl. kelta és nordikus, viking törzsek), a vallás politeista alakja igazából az ősi civilizációkban kezdett kibontakozni és megszilárdulni. Olyan módon mégpedig, hogy a civilizációkban jelenlévő papi és értelmiségi réteg tudatosan és jól szervezett szabályok szerint irányította az istenekre vonatkozó, az istenek által előadott, elbeszélte eredettörténeteket tartalmazó szent szövegek kanonizációját, értelmezését, valamint az értelmezés szabályainak alakítását. Az antik civilizációkra volt tehát jellemző a *teológiai tradíció* kibontakozása is, aminek, amennyire én tudom, a törzsi, törzsszövetségi társadalmak, a szó szigorú értelmében véve még híján voltak.

A politeista istenségek már többnyire egy komplex tevékenységkörrel, funkciók egész sorával rendelkeztek – ami visszautal a tényleges eredettörténetükre, nevezetesen, hogy korábbi szellemi lények, lelkek „összeolvadásaként” keletkeztek. Ezeknek az istenségeknek többnyire gazdag, letisztult személyiségük volt (ami az animizmus szellemeire ritkán volt elmondható), szövevényes történettel rendelkeztek (gondoljunk csak pl. a görög istenek születésének komplex körülményeire, ifjúságukra, első tetteikre, pl. Hermész esetében),⁸⁰⁶ ők maguk is gyakran kerültek morálisan problematikus helyzetekbe, amikor oldalt és utat kellett választaniuk. Maguk az istenek is olyan összetett, sokrétű személyiséggel rendelkeztek, hogy nem csoda, hogy a klasszicizmus és a romantika korában, majd később is, előszeretettel tekintették a görög isteneket magukat is tökéletes műalkotásoknak.⁸⁰⁷

A racionalizálódás folyamán, az emberben benne rejlő lényegi racionalizáló késztetéseknél fogva a politeizmus istenei maguk is elkezdtek egységesülni. Abban az értelemben, hogy egyes istenségek felvették más, korábbi istenségek bizonyos funkcióit, tevékenységi köreit, míg ezek a korábbi istenségek egyszerűen eltűntek vagy kikoptak a vallás- és mitológiatörténetből. Az istenek között, mint ismeretes, a mitológiák szerint különböző küzdelmek zajlottak – ahogy pl. a Trójai Háború nem csupán a halandók síkján zajlott, de a haláltalanok is síkra szálltak egyik vagy másik fél mellett.⁸⁰⁸ Ezek a történetek olykor valóságos események megőrződései, sajátos leképeződései a kollektív emlékezetben. Mindenesetre ezen racionalizálódási folyamat során egyes istenek lesüllyednek alsóbb fokra, valahova az emberek és istenek közé természetfeletti

⁸⁰⁵ Mint olyan, többnyire már nagy lélekszámú, komplex társadalmi formáció, mely bonyolult és többszintű társadalmi struktúrával rendelkezik, bizonyos szempontból magas fejlettségűnek tekinthető technikával, technológiával, jól megszervezett, kiterjedt földművelés és állattartó gazdálkodás jellemzi, leginkább városi életmód, a politikai hatalom egy vagy legfeljebb kettő fővárosban összpontosul, hivatalnoki, papi, értelmiségi rétege van, legalább e réteg által intenzíven gyakorolt írásbeliséggel, a kereskedelem magas foka stb.

⁸⁰⁶ Pl. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Budapest: Gondolat kiadó, 1977: 109-115.

⁸⁰⁷ Ehhez vö. pl.: Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

⁸⁰⁸ Pl. Homérosz, *Iliász*, 20. ének.

hírvivőnek vagy közvetítőnek, mint a héber mitológia angyalai, más istenek pedig egymásba olvadnak – úgy, hogy a végén először csak az egy igazán imádatra méltó (monolátria), végül pedig ténylegesen is csak egy szigorú értelemben vett isteni lény marad (monoteizmus).⁸⁰⁹

Azonban az animizmustól a monoteizmusig tartó vonal nem teljesen lineáris. Vannak átfedések, párhuzamosságok, visszaesések; a régebbi formációk megőrződnek az új kultikus alakzatokban és gyakorlatokban, oly módon, hogy a régebbi alkalmasint teljesen a maga képére formálja az újat.⁸¹⁰ A vallástörténet útja nem egészen törésmentes és egyenes vonalú. Erre figyelmeztet Mircea Eliade is, aki Edward Burnett Tylor általa teljesen egyenes vonalúnak tartott evolucionista modelljét bírálata, mely szerint – Eliade interpretációjában – mintegy folytonos, kitérőktől és átfedésektől többnyire mentes az út az animisztikus ősvallásoktól a monoteizmusig. Erre vonatkozó kritikaként Eliade azt emeli ki, hogy szerint „A »Mi Atyánk, ki vagy a Mennyekben« a világ legnépszerűbb és legerjedtebb imádsága. Lehetségesnek tartom, hogy az ember legősibb imája ugyanahhoz a mennyei atyához szállt”.⁸¹¹

A vallásban és a mitológiában bizonyos fokig az archaikus ember életvilága, annak praktikus és politikai viszonyai tükröződtek. Ahogy tehát a törzsben volt többnyire egy vagy kettő legfőbb hatalommal bíró vezető,⁸¹² úgy az archaikus panteonban is voltak kiemelkedő jelentőségű, alkalmasint egészen központi kultikus figurák – Eliade szerint még az animizmus szintjén is. Előbb idézett megállapítása ezen az elképzelésen alapult. Az archaikus társadalom viszonyainak leképeződése az adott társadalom vallásos hiedelmeiben és gyakorlatában volt az egyik irányadó motívum Georges Dumézil vallás- és mítosztörténeti kutatásaiban és fejtegetéseiben is. Dumézil elképzelése szerint a legfontosabb három társadalmi funkció – a papi, a katonai és termelői (földműves, kézműves, állattenyésztő) – visszatükröződik az adott közösség panteonjának, istenvilágának a struktúrájában is.⁸¹³ Ezt a hipotézist Dumézil a legkülönbözőbb ősi vallásokon, esettanulmányok százain keresztül próbálja meg igazolni. Az életgyakorlat reflektálódik a vallásos nézetekben, és a vallásos nézetek maguk is lényegileg meghatározzák egy nép életgyakorlatát.

⁸⁰⁹ Vö. Robert Wright: *Isten evolúciója. Vallások és kultúrák*. Budapest: HVG könyvek, 2010. Fordították: Bojtár Péter, Szalai Virág.

⁸¹⁰ Pl. a Népvándorlás Kora (több hullámban, kb. i.sz. 4-10. század) alatt krisztianizált törzseknél, és az ott kialakuló kereszténységénél a régebbi politeizmus bizonyos módon megőrződik a katolikus szentek kultuszában, és azt bizonyos mértékig a saját képére formálja. Pl. az írországi Szent Brigitta kultusza stb. (Saint Brigid of Kildare [kb. i.sz. 451-525], akinek kultuszába és alakjának emlékezetébe jelentős módon beépültek Brigid kelta istennő különböző vonásai, történetei és tulajdonságai).

⁸¹¹ Eliade: *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1958: 38.

⁸¹² A *törzsfő*, aki a politikai és katonai hatalom volt és a *pap*, illetve – az archaikusabb társadalmakban, közösségekben – a sámán, aki a kultikus hatalmat gyakorolta. Ez a két funkció néha egy személyben ötvöződött vagy összpontosult: a *szent király* figurájában.

⁸¹³ Georges Dumézil: *Mítosz és eposz*. Budapest: Gondolat kiadó, 1986. Fordította: Fridli Judit.

Az oda-visszahatás ellenére, vagy azzal együtt (életgyakorlat, társadalmi struktúra és vallásos hiedelmek, gyakorlat között), a jelen mű fenomenológiai irányultságú, célzatú vizsgálódásai szempontjából az igazán érdekes az, hogy ezek a vallásos képzetek hogyan kristályosodtak ki abszolútumokká az archaikus ember elméjében, hogyan szolgáltak a cselekvés szinte minden területén abszolút érvényességgel rendelkező útmutatókként, és hogyan álltak össze ezek az abszolút elemek egyetlen egységes vallásos Abszolútummá. Ebben a tekintetben az egyik legfontosabb összefüggés a vallásokban egyetemesen felfedezhető *mikrokozmosz-makrokozmosz analógia* – vagyis a lét magasabb szintjeinek leképeződése és megjelenése az alacsonyabb szinteken.⁸¹⁴ Az archaikus ember számára bizonyos tárgyakban, emberekben, helyekben és eseményekben bizonyos módon maga a lét egésze, az Abszolútum tükröződött; ezek a dolgok *a szent*, és konkrétan az egésszel való összefüggésünk megjelenési helyül szolgáltak.⁸¹⁵ A mikrokozmosz, legyen az akár az egyes ember, akár egy tárgy vagy egy speciális esemény, a makrokozmosz mint vallásos Abszolútum partikuláris megjelenési módjaként nyilvánult meg.

A szent az archaikus embert mindenkor az Abszolútummal kötötte össze és maga is egy abszolút megjelenési forma volt. A *szent hely* egyfelől az égi szférával való kapcsolatot jelentette, másfelől az egész kerek világot reprezentálta. A szent helyet megtestesítő *templom* építészetiileg úgy lett kialakítva és megalkotva, hogy azok számára, akik benne a megfelelő kultuszt gyakorolták, a világ egészét jelentse. A *szent idő* avagy a *fesztivál*, a vallásos ünnep, egyrészt egy vonatkozó mítikus eseménnyel (pl. a karácsony Krisztus születésével, a Nagypéntek Krisztus kereszthalálával) kötötte össze a premodern embert, másrészt bizonyos módon az idő egészével, bizonyos szimbolikus módon a szent idő avagy az ünnep magában foglalta az idő teljességét, az örökkévalóságot.⁸¹⁶ Egy bizonyos centrált módon, mivel az idő és az adott nép mitológiájában és eredetmítoszában szereplő összes többi események az ünnepben a megfelelő, az ünnep tárgyát képező esemény körül összpontosultak, és erre a bizonyos eseményre lettek vonatkoztatva.

Minden egyes tárgy, esemény, élethelyzet (a Jaspers által „határhelyzeteknek” nevezett eseményeket is beleértve), társas interakció, dilemma, társadalmi pozíció stb. értelmét, mélyebb jelentőségét és tágabb kontextusát ez az Abszolútum határozta meg. A vallás fentebb tárgyalt

⁸¹⁴ Ehhez: Cassirer 1977.

⁸¹⁵ Ehhez ld. korábbi fejtegetéseinket a jelen kötetben a „szent” fenoménjéről. I.3.2. „A kozmosz. A világkonstitúció pozitív alapmódjai”.

⁸¹⁶ Némileg hasonló módon ahhoz, ahogyan az előző alfejezetben Joyce *Ulysses*-ével kapcsolatban mondtuk, hogy a regény által leírt egy nap, 1904. június 16-a, az író szándéka szerint tartalmazza Írország teljes történetét, és Írország szimbolikus leképezése és magában foglalja az egész világot. Igaz, ott a szóban forgó dátum nem ünnep, hanem hétköznap.

dinamikája ellenére vagy azzal együtt is (a szóbeli tradíció változékonysága, az írásbeliséggel megjelenő értelmezői hagyomány, az egyre szofisztikáltabb formákat öltő teológia), a vallásos Abszolútum az értelemadások és –rögzítések egy viszonylag merev és stabil keretrendszerét jelölte ki a premodern emberek és közösségeik számára.

Annak ellenére, hogy az archaikus módon megjelenő vallásos Abszolútum egy első pillantásra viszonylag zárt totalitás jellegét ölti a vizsgálódó tekintet számára, a további, figyelmesebb és elmélyültebb elemzés azonban képes megmutatni, hogy ezt az archaikus Abszolútumot is keresztül-kasul átszövik a végtelen és az indirekt utaláskarakterek szálai. Az egyes szakrális események értelme végső soron kimeríthetetlennek mutatkozik, ahogy a szakrális események, tárgyak, összefüggések és emberek száma is határtalannak bizonyul, és maga a vallásos Abszolútum egy konkrét, specifikus alakzata, megjelenésformája is végső soron korlátlan-végtelen értelemösszefüggésnek mutatkozik. Ez azonban még egyfajta stabil, letisztult, kijegecesedett végtelenség – a vallási hagyomány minden mozgékonyága ellenére. Instabillá akkor válik, amikor nagyobb tér vagy távolság nyílik individuum és közösség között; amikor az individuum viszonya a közösség normarendszeréhez, a vallási hagyományhoz képest dinamikusabbá, rugalmasabbá és egyúttal problematikusabbá válik.

Egyén és közösség közti ilyen távolságképződésre, az egyénnek a közösségről való legalább relatív leválására utal többek között az olyan etika, illetve olyan etikai fejtegetések megjelenése, amelyek a vallási tradíciót többé nem tekintették feltétlenül irányadónak. Tehát a szó szigorúbb, konkrétabb értelmében vett etikák, sőt, erkölcselméletek, tehát metaetikák kialakulásáról, bizonyos fokú elterjedéséről van szó. Arról az eseményről tehát, amikor a vallási Abszolútumon túl, és tőle bizonyos mértékig vagy egészen függetlenül az etikai Abszolútum is felbukkan a szellemi horizonton.

2.3. Az etikai Abszolútum

Azt, hogy az erkölcsi döntések még mennyire a vallási Abszolútum keretei között helyezkedtek el az archaikus ember számára, kiválóan megvilágítja Platón *Prótagorasz* c. dialógusában a címszereplőnek az az elbeszélése, amelyben a filozófus arról beszél, hogy az igazságosság törvényeit maga Zeusz adta az embereknek. A kontextus vonatkozásában Prótagorasznak ez a megnyilatkozása némiképp paradox, legalábbis ambivalens, mivel a gondolkodó ezt az elképzelést már eleve a vallási hagyománytól relatíve eltávolodva, arról viszonylag leválva vetette fel. A specifikusan etikai attitűdöt és a hozzá tartozó etikai Abszolútumot mindenekeelőtt pontosan a hagyománnyal való összeütközés (adott esetben: a különböző hagyományok közti

összeütközés) hívja életre, illetve teszi hozzáférhetővé – az az élmény, amikor az individuum szembesül vele, hogy a hagyomány már nem szolgál egyértelmű igazodási pontként, illetve a hagyomány által az éppen aktuális dilemmára vonatkozó esetleges választ nem érzi kielégítőnek.

Korábban a vallási hagyomány egyértelműen, vagy legalábbis többé-kevésbé egyértelműen megmondta, bizonyos esetekben, konfliktusokban és dilemmákban mi a teendő. Az etikai attitűd (és a vele korreláló Abszolútum) egy bizonyos fokig önálló személyiség megszületéséhez kapcsolódik, aki érzi, hogy a megfelelő *döntést* neki kell meghoznia, és aki azzal is tisztában vél lenni, hogy ha úgymond átengedi ezt a döntést a vallási hagyománynak, tehát a tradíció szellemében cselekszik, akkor az még mindig az ő *döntése*. Kanti terminusokkal élve a szent, a vallási hagyomány a sajátlagosan etikai attitűdhöz képest a heteronómia jegyeit viseli magán, míg az etikai beállítódás és döntés lényegi sajátja éppen az autonómia. Az tehát, hogy az etikailag cselekvő és etikusan cselekedni próbáló szubjektum maga választja meg a cselekedeteit meghatározó, annak irányt szabó értékeket és princípiumokat.⁸¹⁷ Ha pl. *fideista* megfontolásból valaki lemond az autonómiáról,⁸¹⁸ akkor ez a lemondás – akárcsak a lemondás mellett való elköteleződés minden egyes pillanata is – szintén autonóm döntés.⁸¹⁹

Az etikai Abszolútum első, talán teljes élességében történő megmutatkozása, úgy vélem, mindenekelőtt a *kollízióban*, illetve a *kollízió tapasztalatában* történik meg. Amikor különböző tradíciók, érdekek, szempontok, pozíciók, értékek stb. ütköznek össze egymással, és választásra vagyunk kényszerítve. *Vagy-vagy*. És adott esetben kenyértörésre kell vinnünk a dolgot; nem tehetünk jót mindenkinek; csak úgy foglалhatunk állást valami mellett – ebben az esetben: csak akkor cselekedhetünk morálisan –, ha állást foglалunk valamivel, valakivel vagy valakikkel *szemben*. Amikor nem úszhatjuk meg a konfrontációt. Gyönyörű, klasszikus leírása ennek a helyzetnek és tapasztalatnak Szophoklész *Antigoné* c. drámája, amelyben már Hegel is a különböző törvények, illetve az eltérő etikai pozíciók összeütközését látta;⁸²⁰ mégpedig oly módon, hogy *az összeütközésben szereplő mindkét félnek igaza volt*. Szophoklész Antigonéjának esetében a két összeütköző tradíció és pozíció: a család és az istenek törvénye az egyik oldalon (Antigoné képviselőjében) és a polis törvénye a másikon (Kreón).

⁸¹⁷ A Czétány György által kidolgozott megközelítésben a vallási Abszolútumnak a diszjunktív szintézis, míg az etikai Abszolútumnak a konjunktív szintézis felel meg.

⁸¹⁸ Pl. mint Kierkegaard-nál: „Istennel szemben soha nincs igazunk”. Vö. *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris—Századvég könyvtár, 1994: 608skk. Fordította: Dani Tivadar.

⁸¹⁹ Később, a modern filozófiában, aki az etikum fogalmát speciálisan a személyiségre és a *döntésre* való tekintettel dolgozta ki, elsőként nyújtva proto-fenomenológiai belátásokban gazdag egzisztenciális elemzést a személyiségről és annak egyes lényegi szerkezeti vonatkozásairól, az éppen Kierkegaard lesz.

⁸²⁰ Vö. Hegel 1973: 229.

Az ókori görög, majd később hellenisztikus filozófiában az etikai gondolkodás kereteit mindenekelőtt a következő fogalmi háromszög jelölte ki: jó, boldogság és erény. Bizonyos módon ezek számítottak etikai abszolútumoknak. A *jó* az, amit a cselekvés során mindenekelőtt el kellene érünk, meg kellene valósítanunk.⁸²¹ A *boldogság* a jó egyik specifikus megnyilvánulása. Az etikai gondolkodás legtöbb szerzője és képviselője számára egészen Kantig természetesnek tűnt, hogy az emberi élet végső célja a boldogság. És ugyancsak Kantig nagyon sokan – megkockáztathatjuk: a jellemző többség – úgy látták, hogy *erény* és boldogság között természetes kapcsolat van. Az erény végső soron boldogsághoz kellene, hogy vezessen. Noha pl. Arisztotelész egyebek mellett a *Nikomakhoszi etikában* a boldogsággal kapcsolatban egy csomó olyan apóriát vet fel, amelyekre mind arra utalnak, hogy mennyi minden nem áll a hatalmunkban a boldogság elérése és megtartása kapcsán,⁸²² nála is szoros kapcsolat van erényes cselekvés és boldogság között.⁸²³ Később Kant lesz az megint csak, akinél erény és boldogság kapcsolata radikálisan szétválk, vagy legalábbis mélyen problematikusává válik.

A nagy kérdés nyilván, hogy hogyan definiáljuk a boldogságot és az erényt. Az erényben inkább kifejezésre jut az etika normatív karaktere; jelesül abban a megfontolásban, hogy mi az, amit tennem *kell*, hogyan *kell* eljárnom, ha erényesen akarok cselekedni, viselkedni, élni. A hellenisztikus filozófiában a boldogság mindenekelőtt a zavaroktól mentes, nyugalmas lelki állapot, egyfajta derűs, zavartalan lelki béke megvalósítása – és ezen békére való törekvés maga is erényes cselekvésnek bizonyult, melynek jutalma maga a boldogság. A hellenisztikus filozófia három nagy áramlata – az epikúreus, sztoikus és szkeptikus filozófia – ennek az erényes attitűdnek és az általa megvalósított boldogságnak a különböző utakon történő elérését tűzte ki céljául.⁸²⁴ A sztoikus filozófiában a cél, hogy boldogságunkat ne tegyük függővé semmiféle külső, esetleges körülménytől, amely fölött nincs hatalmunk. A szkeptikusoknál, hogy minden bizonytalan nézettel, vélekedéssel, hiedelemmel, állítással kapcsolatban függesszük fel ítéletünket, állásfoglalásunkat, és hogy boldogságunkat ne tegyük függővé esetlegesen cáfolható elképzelésektől. Az epikúreus gondolkodásban pedig, hogy mindenekelőtt, hogy próbáljuk elkerülni a fájdalmat, törekedjünk lehetőleg emberi, kifinomult

⁸²¹ A „jó” Platónról George Edward Moorig és egészen napjainkig számos szerzőnél egyfajta etikai vagy axiológiai abszolútumot nyújtott; az erkölcsi és értékelméleti gondolkodás természetes végső vonatkozási pontját.

⁸²² Arisztotelész 1997a: 21-33 (1098b-1102a, I. könyv, 8-12. fejezet).

⁸²³ Arisztotelész i.m. 22. „Azokkal, akik a boldogságot az erényben vagy egy bizonyos erényben látják, általában megegyezik a felfogásunk...”

⁸²⁴ Ehhez: Anthony Arthur Long: *Hellenisztikus filozófia*. Budapest: Osiris kiadó, 1998. Fordította: Steiger Kornél.

örömökre, és igyekezzünk örömet okozni másoknak is, elsősorban a bennünket körülvevő embereknek.⁸²⁵

Habár egoista etikai pozíciók már bőven megfogalmazódtak az újkor előtt is, az antikvitásban, rögtön a szofistáknál (pl. Thraszümakhosz, Kalliklész felfogása – nézetem szerint – nagyon ebbe az irányba mutat), az az álláspont, mely szerint az erényes cselekvés mindenekelőtt az önérdek szolgálatában áll, és a boldogság és annak specifikus mértéke abban áll, hogy *saját* érdekeimet, céljaimat, vágyaimat mennyire vagyok képes realizálni, főként a modernitásban, a kora újkor beköszöntével kezdett el igazán terjedni. Nyilván ez a szellemi folyamat nem független a modern, először még kézműves és kereskedő kapitalizmus felemelkedésétől. Ezt az etikai attitűdöt, olvasatom szerint, sajátos vakság jellemzi, mely nem akar vagy nem tud figyelemmel lenni arra a sajátos, véleményem szerint fenomenológiai és ontológiai *tényállásra* (nem akarja észrevenni azt), hogy specifikusan etikai közvetve vagy közvetlenül mindig a Másikhoz való viszonyunkban áll elő.

Erény és boldogság szociális, interszubjektív vonatkozásai nem kerülték el azon ókori és középkori teoretikus elméleti pillantását sem, akik képesek voltak nyitottak lenni a specifikusan etikaira, és a kiváltképpen – mert a Másikhoz mint Másikhoz kapcsolódó és általa kifejezésre jutó, megnyilvánuló – etikai Abszolútumra.

Erény és boldogság alkalmasint talán problematikus viszonyának felismerése egyébként nem Kanthoz fűződik; hanem olyan belátásról van szó, amelynek gyökerei, mégha teológiai keretek között is, de szintén visszanyúlnak az ókorba; egyenesen Platónhoz. Arról a gondolatról van szó, hogy az erényes cselekvés nem okvetlenül és szükségszerűen vezet boldogsághoz. Az *Eutüphrón-paradoxonról* van szó – mely szerint kérdéses az, hogy amit teszünk vagy tennünk kell, az vajon önmagában helyes vagy azért helyes, mert az istenek parancsolják, és kvázi az istenek akarata teszi helyessé azt, amit ők parancsolnak.⁸²⁶ Ez azért teheti problematikusá erény és boldogság kapcsolatát, mert a teológiai értelmezés szerint azt tenni, amit az istenek

⁸²⁵ Epikürosz filozófiája távolról sem volt olyan egoista és vulgarizáló módon hedonista, élvhajász, mint azt néhány későbbi, mindenekelőtt késő ókori és középkori keresztény értelmezője állította. Ránk maradt levelei világosan tanúsítják ezt. Pl. „Amikor tehát azt állítjuk, hogy az élet célja a gyönyör, nem a tivornyázók gyönyöreiről s nem az élvhajászásban rejlő gyönyörűségekről beszélünk, ahogy egyesek tudatlanságból, tőlünk eltérőleg, vagy tanításainkat félreértve tartják, hanem arról, hogy testünk mentes legyen a fájdalomtól, lelkünk pedig a zavaroktól. Hisz nem az egymást érő tivornyák és vidám felvonulások s nem az élvezethajhászás, a gyerekek és asszonyok, vagy halak és egyebek után, amiket a költséges asztal nyújt, teszik az életet kellemessé, hanem a józan gondolkodás, amely minden választásnak és elkerülésnek az okát keresi, és számúzi a hiedelmeket, amelyek miatt a legtöbb zavar éri a lelkeket” (Epikürosz levele Menoikeuszhoz). Továbbá: „Előbb nézd meg, kikkel eszel-iszol együtt, azután, hogy mit. Mert barát nélkül húst enni oroszlánok, és farkasok szokása”.

Ld.: *Epikürosz legfontosabb filozófiai tanításai*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre kiadó, 1994. Fordították és bevezetéssel ellátták: Kövendi Dénes és Sárosi Gyula. Továbbá: Alain de Botton: *A filozófia vígasza*. Budapest: Európa kiadó, 2005. 70sk. Fordította: Barkóczi András.

⁸²⁶ Vö. Platón: *Eutüphrón*. In *Platón Összes Művei*, I. kötet: 97-135.

akarnak feltétlenül helyes. Viszont az istenek akarata és parancsa nem tesz bennünket feltétlenül boldoggá – gondoljunk csak arra, amikor Isten parancsba adta Ábrahámnak, hogy áldozza fel neki fiát, Izsákot. És a középkori teológiai megalapozottságú értelmezések egy részében, mindenekelőtt a fideista jellegű interpretációkban, boldogság és erény külön is volt – oly módon, hogy az előre vetítette a két fogalom, immár tisztán filozófiai, transzcendentális filozófiai kanti különválasztását.

A középkori – mindenekelőtt – keresztény teológia egyes szerzői, elméletalkotói hangsúlyozták azt, hogy az embernek feladata, kötelessége elsősorban és főként abban rejlik, hogy kövesse Isten rendeleteit és parancsait; ez az engedelmesség az etikai jó és helyesség megvalósítása és gyakorlása; és a boldogság nem következik szükségszerűen ebből az engedelmességből. Ezt a felfogást találjuk meg többek között William Ockhamnál.⁸²⁷ A középkori, a megfelelő monoteista világvallás nagy égisze alatt tevékenykedő gondolkodók jelentősebb része mégis csak talált utat erény és boldogság összekötésére: Isten – végtelen értelménél, mindentudásánál fogva -- jobban tudja nálunk, hogy mi a jó nekünk, mit kell tennünk a legfőbb, legnagyobb jó megvalósítása érdekében, és engedelmisségünkért megjutalmaz bennünket a túlvilágon, az üdvösség kárpótól bennünket minden evilági szenvedésünkért, kétségünkért és gyötrelmünkért. A radikálisabb fideista álláspontot valló középkori gondolkodók – pl. Ockham – azonban világosan látták az erény és boldogság közti viszony eredendően és lényegileg problematikus jellegét.

Ha az ember nem záródik be abba az etikai vakságba, amelyet az egoista és az egoizmus értelmével rendelkező individualista filozófiák és megfontolások implikálnak (melyek gyakorlatilag abba a szférába zárják be az egyént, amelyet Lévinas az „Ugyanaz Azonosságának” nevezett), akkor az etikai pozícióba helyezkedő egyén többé-kevésbé világosan kell, hogy lássa, hogy döntéseinek végső tétje, több-kevesebb közvetítésen keresztül a Másikról kell, hogy szóljon. A kérdés ezután az, hogy a döntésben melyik princípium vagy fázis az, ami lényegesebb: a *szándék* vagy a *következmény*. Milyen etikai pozícióba helyezkedünk az alapelveket vagy a következményeket tekintve? Felelősség vagy következmény? Kötelesség vagy végeredmény? Eszköz- vagy célorientált etika? *Deón* vagy *télosz*? Akárhogy döntök is, a cselekedet végső soron a Másikat vagy a többi embert érinti.

A felelősségetikák paradigmaticusnak mondható példáját Kantnál találjuk. Kant ebben a tekintetben, ahogy fentebb többször is utaltunk rá, radikálisan elválasztotta egymástól az erényt és a boldogságot – az erényt itt a cselekvést irányító és azt alapvetően helyessé tevő

⁸²⁷ Vö. Alasdair MacIntyre: *Az etika rövid története*. Budapest: Typotex kiadó, 2012: 168s, 176. Fordította: Szabó P. Imre. Továbbá: uő.: *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris kiadó, 1999. Fordította: Bíróné Kaszás Éva.

princípiumként értve. Ismeretes módon ugyan Kant felvette a tiszta ész gyakorlati posztulátumai közé, hogy a helyes elvek szerint vezetett életet élő szubjektum minden evilági megpróbáltatás ellenére legalább megalapozottan, ésszerűen reménykedhet a túlvilági boldogságban,⁸²⁸ ami miatt Hermann Cohen Kantot eudaimonistának is nevezte,⁸²⁹ azonban Kantnál etikai tekintetben mindenekelőtt a helyes cselekvés princípiuma (a kategorikus imperatívusz), és ezen princípium megvalósítására irányuló szándék volt az irányadó. Az egyik legfontosabb és legplasztikusabb, és egyúttal talán a legtöbbet idézett megnyilatkozása ezzel kapcsolatban az, hogy „a jó akarat ... úgy ragyog, mint a drágakő”.⁸³⁰

Azt, hogy a kategorikus imperatívusznak a tűzön-vízen át történő, minden esetleges megszorító körülménytől független érvényesítése milyen nem kívánt konzekvenciákat hordozhat magában, szépen mutatja a Kant korában, Kant és rajta kívül különösen Benjamin Constant részvételével is zajló vita arról, hogy vajon szabad-e hazudni azért, hogy egy ember életét ezzel megmentjük.⁸³¹ A kategorikus imperatívusz nevéhez hűen feltétlenül megtiltja számunkra a hazugságot – és a kivétel, hogy esetleg egy ember életét megmentjük, magának a kategorikus imperatívusznak az állítólagos feltétlenségét aknázná alá. Ismeretes módon Kant eredeti példája, melyet azután kritikusan (többek között Benjamin Constant) radikalizálni kezdtek, nem ennyire szélsőséges, sőt, olyan álláspontot kínál, amely teljes mértékben összhangban van mind a kanti etikával, mind általános etikai intuíciónkkal. Kantnál: „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kerekét old, és súlyos büntetést követ el, amelyet egyébként az érte kiküldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekért immár a lelkiismeretével kell elszámolnia”.⁸³²

Ehhez képest Benjamin Constant példájában egy ártatlan ember ártatlan barátjáról van szó, aki menekülni próbál egy gyilkos elől, és akit gyakorlatilag a barátja szolgáltat ki a gyilkosának, azáltal, hogy nem hajlandó róla hazudni. Kant – mondjuk így – belement a játékba, és nyomatékosan kijelentette, hogy még akkor sincs jogom ahhoz, hogy hazudjak, ha ezzel

⁸²⁸ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1991: 244skk. Fordította: Berényi Gábor.

⁸²⁹ Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik Nebst Ihren Anwendungen Auf Recht, Religion Und Geschichte*. Berlin: Cassirer, 1910: 360sk, 366skk.

⁸³⁰ *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Kant 1991: 21.

⁸³¹ Ehhez mindenekelőtt: Allen W. Wood: „A hazugságról”. In *Holmi* 2009 (21/2): 184-205. Fordította: Erdélyi Ágnes. Ld. még: Vajda Mihály: „Kit érnek el hamarabb, a hazug embert, vagy a sánta kutyát?”. In Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság*. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2014: 11-16.

⁸³² *Az erkölcsök metafizikája*. Kant 1991: 546sk.

egyébként egy ember életét menthetném meg: „Az, hogy a kijelentések (Aussagen), melyeket nem kerülhetünk el, igazak legyenek, mindenkivel szemben formális kötelessége az embernek, bármilyen hátrány származzék is ebből rá vagy másra nézve; és noha azzal szemben, aki alaptalanul kényszerít rá, hogy kijelentést tegyek, nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat, egy ilyen nem-igazság általában véve, a kötelesség leglényegesebb részét tekintve, mégis igazságtalanság, és ezért [...] hazugságnak nevezhető: így ugyanis előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti; ez pedig igazságtalanság, amely az emberiségnek általában véve kárt okoz”.⁸³³

Függetlenül attól, hogy a Kant kritikusi által felvázolt szituációt mennyire tartjuk mesterkéltnek, mennyire tartjuk valószínűnek vagy elképzelhetőnek azt, hogy egy ilyen helyzet ténylegesen is előforduljon (az igazmondásunkkal megölünk egy ártatlan embert, a hazugságunkkal megmentjük őt), úgy érzem, beszédesnek kell tartanunk azt, hogy Kant végül is beleegyezett ennek a teoretikus dilemmának a kibontásába, és azt a megoldást választotta, hogy még egy ember életének a megmentése érdekében sem jogosult hazudnunk. Ez úgy hiszem, általában a kötelességetikákban, és speciálisan annak kanti változatában benne rejlő bizonyos fokú rugalmatlanságra utal. Az a sejtésem, hogy „Fiat iustitia, et periret mundus” – „Legyen igazságosság, még ha elpusztul is a világ” elv adott esetben a legnagyobb igazságtalanságok elkövetésére adhat menlevelet.

Az erkölcsfilozófusok egy jelentős részéről legalábbis óvatos, visszafogott fenntartás, sokszor viszont alig leplezett vagy teljesen kifejezett ellenszenv, olykor egyenesen undor és viszolygás irányul a *következményetikákkal* szemben. Sokaknak a következményetikáról elsősorban a Machiavellinek tulajdonított mondás jut az eszébe: „A cél szentesíti az eszközt”.⁸³⁴ Vagy az újkori következményetikák egyik legnagyobb hatású modellje: Jeremy Bentham utilitarizmusa. Sokan leegyszerűsítőnek, a felvilágosodás naiv reményeit kritikátlanul és reflektálatlanul követőnek, az etikai egoizmus pusztá meghosszabbításának, kiterjesztésének gondolják a Bentham által kidolgozott utilitárius etika egyik legfontosabb elvét: „A lehető legtöbb ember lehető legnagyobb fokú boldogsága”. Mintha a boldogság olyan egyszerűen mérhető és kalkulálható lenne! – ahogy sokan kritikusan és elementáris gyanakvással reagáltak erre az etikai pozícióra.

⁸³³ Vö. Wood 2009: 190sk.

⁸³⁴ Machiavellinél: „Úgy van rendjén, hogy ha az, amit tesz, vádolja is, tettének eredménye felmentse a vád alól, és ha az eredmény jó, mint Romulus esetében, sohasem marad el a megbocsátás, mert azt kell elítélni, aki rombolásra használja erejét, nem pedig, aki javításra”. *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*. In *Machiavelli Művei, Első Kötet*. Budapest: Európa kiadó, 1978: 119. Fordította: Lontay László.

Nem gondolom azonban, hogy a személyiségre, az autonómiára építő etikai felfogásnak túlságosan sietve, már a kezdet kezdetén elutasítólag kellene reagálnia egy következményelvű etikára, és például speciálisan az utilitarizmusra. Nézzük meg még egyszer a Jeremy Bentham által megfogalmazott elvet! „A lehető legtöbb ember lehető legnagyobb fokú boldogsága”. Fel lehetne tenni a kérdést (legalábbis én fel szeretném tenni), hogy mi is lenne olyan végtelenül rossz vagy elhibázott egy ilyen elképzelésben? „A lehető legtöbb ember” – itt a Másik többes számáról van szó, a többi emberről. A tételben szereplő emberek mind individuumok, egyének, célokkal, vágyakkal, személyes méltósággal, autonómiával. Mind élő, mozgó, szuszogó, mocorgó, tevékenykedő egyének. Mindannyian meleg testek. Mégis mi lenne a baj azzal, hogy mindannyiuk érdekeit megpróbáljuk figyelembe venni, az érdekellentéteket, a konfliktusokat pedig megkíséreljük harmonizálni? Amikor ember és ember, cél és cél, boldogság és boldogság között konfliktus áll fenn, akkor éppen hogy mindkét ember vagy minden szóban forgó szubjektum személy volta, abszolút realitása kerül élesebb megvilágításba. *A mindannyiuk – mint szubjektumok – iránti lényegi és kiküszöbölhetetlen felelősségünk és kötelességünk.*⁸³⁵

Amikor a többi ember „javáról” beszélünk némiképp utilitarista modorban, akkor itt a „java” kifejezés pontosan a többi ember – mint minden egyes konkrét esetben abszolútnak számító individuum – érdekét és öncél voltát jelöli.

Mikor egyes szerzők, például mindenekelőtt Hegel, arra tesznek kísérletet, hogy szándék- és következményetikát egyetlen közös keretben kapcsoljanak össze, akkor az ilyen törekvések mögött többnyire az a filozófiai belátás húzódik meg, hogy az egyes pozíciók minden elméleti és gyakorlati következmény ellenére történő abszolutizálása, szélsőségekig való vitele, elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt katasztrófális következményekkel járhat és jár is. A szándék-etika vonatkozásában: van az a gyakorlati következmény, amely a legtisztább szándékot is kétes megvilágításba helyezi, amely a legmagasztosabb elven is képes foltot ejteni. A következményetika felől nézve pedig: van az az eszköz, amely képes vállalhatatlanná tenni a legszentebbnek, legfenségesebbnek beállított célt is. Az abszolút szándék és az abszolút cél egyaránt olyan abszolútumok tudnak lenni, amelyek egyaránt képesek katasztrófákhoz – abszolút katasztrófákhoz – vezetni.

Részben erre való tekintettel Hegel az etikát, a gyakorlati cselekvést a megismeréssel kötötte össze. Hegel a tragikus, katasztrófális elvekkal járó etikákra azt mondta, hogy ott bizony az elvekkal van a baj. Az ember nem hivatkozhat arra mindig, hogy tiszta jószándékból

⁸³⁵ Egy ilyen megfogalmazással persze már túllépünk Bentham saját utilitarizmusán, de a hangsúly egy elméletnek pontosan azokon a pontjain lenne, amelyek bizonyos módon túlvisznek bennünket az adott elméleten és azt egy szélesebb kontextusba, tágabb megvilágításba helyezik.

cselekedett, nem is sejtette, hogy döntéseinek ilyen következményei lesznek. Hegel erre azt mondta: „Tudnia *kell*ett volna”. Vagyis egy igazán felelős magatartás és attitűd nem választható el a világ rendjének bizonyos fokú megismerésétől. Természetesen nem számítható ki előre *minden* következmény vagy akár csak minden *lényegesebb* következmény. De a valószínű következmények, józan számítás, a tőlünk a körülményekre való tekintettel *elvárható* tudás és tájékozódás, információgyűjtés alapján, egy bizonyos fokig előreláthatóak *kellenek*, hogy legyenek, és ezekkel számolnunk *kell*.⁸³⁶ Hegel összekapcsolta a szándékot a következménnyel; és általában az etikai elvek megfogalmazásánál hangsúlyozta a tágabb társadalmi kontextust. A tiszta bensőségben lakozó *morállal* (Moralität) szemben így tett nála szert bizonyos interszjektív objektivitásra és tartósabb, általánosabb igazságra a valamely közösség kultúrájához és történelméhez kapcsolt *erkölcs* (Sittlichkeit).

Hegel az erkölcs relatíve objektív és abszolút voltának egy spiritualista kontextust adott, illetve ezt a relatíve objektív és abszolút voltat ezen spiritualista kontextus által garantálta. Nevezetesen az egyes erkölcsök, mint néperkölcsök, egy népszellem hagyományába illeszkedtek. A Világszellem azonban felette állt nála ezen specifikus erkölcsiségeknek, és a Világszellemet nem kötötte nála az egyes népek partikuláris erkölcsisége és erkölcsi normái. Némileg talán önkényesnek is tűnő metafizikai posztulátummal él a világtörténelem mint a Világszellem döntéseinek sorozata kapcsán: „A világtörténelem a világ ítélő széke” – „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” mondja.⁸³⁷ Ez azonban a további posztulátummal egészül ki nála, hogy a világtörténelem mégis csak az ész és szabadság kibontakozásának és előrehaladásának a története. Hegelnél ész és szabadság számítanak normatív, etikai Abszolútumoknak.

Heller Ágnes később szándék és következmény ilyen közös keretbe illesztését és kontextualizálást gondolja újra előbb marxista alapokon,⁸³⁸ majd később a posztmodern reflexió alapján; de minden esetben oly módon, hogy az individuum van nála a középpontban, mint végső soron abszolút érték vagy centrális tájékozódási pont.⁸³⁹ Heller Ágnesnél szándék és következmény mindenkor egymásra vonatkoznak, és az erkölcsi elvek kontextusául mindenkor praktikus, társadalmi és történelmi viszonyok szolgálnak. Az értékeket kezdetben az alapvetően történelmi és gyakorlati lénynek tartott ember nembeli lényegének

⁸³⁶ Itt: Hegel 1973, továbbá: uő.: *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémia kiadó, 1983. Fordította: Szemere Samu.

⁸³⁷ Hegel 1983: 355.

⁸³⁸ Heller 1970. Továbbá: uő.: *Érték és történelem. Tanulmányok*. Budapest: Magvető kiadó, 1969.

⁸³⁹ Heller Ágnes: *Életképes-e a modernitás?* Debrecen: Latin Betűk kiadó, 1997.

sajátosságaként határozza meg, később pedig egy paradox világban élő, kiküszöbölhetetlenül paradox vonásokkal rendelkező posztmodern szubjektum projekcióiként.

Az etikai Abszolútumnak mindenképpen az ilyen vagy olyan módon felfogott érték bizonyul; és az értékek meghatározásában lényegi szerepet kapnak a Másikhoz, illetve a többi emberhez, valamint általában a személyhez fűződő viszonyaink. Ez a belátás már magánál Kantnál is tetten érhető. A fenomenológiai jellegű etikák egy meghatározó része, egészen Lévinasig, szintén az értéket tekintették abszolút tájékozódási pontnak.⁸⁴⁰ Ebben a keretben a fenomenológiai etika lényegileg *axiológia*, értéktan. Husserlnél és Schelernél a személy és a szabadság jelennek meg legfőbb értékeként, és egy fenomenológiai etika kiindulási és állandó tájékozódási pontjaiként. Husserl és Scheler szerint is mindenütt végtelen és kimeríthetetlen értéklehetségek és –valóságok vesznek bennünket körül.⁸⁴¹

A következő, igazán radikális fordulat az etikában, ami egy metafizikai célzatú fenomenológiai etika számára különösen jelentős kell, hogy legyen, Lévinashoz fűződik. Minden más konkrét és praktikus viszony alapja és eredője a Másikhoz való konkrét viszonyunk; sőt, még a valóban konkrét és teljesebb, valóságos igazságérvényre számot tartó teoretikus aktusok, viszonyulások és képződmények alapja is nála a Másik mint Másik felismerése, elismerése és a hozzá való aktív viszony.⁸⁴² A Másik bizonyos módon megelőz minden értéket is és minden érték forrásául szolgál. Valódi etikai Abszolútum – és a fenomenológia, talán az egész filozófia történetében nem volt még egy olyan szerző, akinél a Másik abszolút volta annyira hangsúlyos és középponti lett volna, mint Lévinasnál. Minden egyes ember, vagyis minden Másik abszolút, végtelen és kimeríthetetlen. A *Mások*, mint Többiek – a Másik többes számát jelentik. Plurális Abszolútumok, végtelenek sokaságát testesítik meg. Minden ember, végső soron minden érző lény abszolútumot és végtelent jelent – végtelen sok szubjektum: végtelen sok végtelen.

A szubjektum, mint a Másik szubjektum, Lévinas szerint soha nem meríthető ki, soha nem tudhatjuk pontosan, mire számítsunk tőle. A lévinasi végtelenség egyik értelme az, hogy a Másik – optimistán hozzáállva a dolgokhoz – pozitív értelemben mindenkor képes arra, hogy

⁸⁴⁰ Ezen a ponton nem mehetünk bele mélyebben az érett Heideggernek az érték fogalmával szemben táplált elementáris ellenszenvének a taglalásába, illetve ezen ellenszenv okaiba. Pl. Heidegger 2007: 123. „Az értékek egy dolog kéznéllevő meghatározottságai”. Ezen a helyen annyit tartunk szükségesnek megjegyezni, hogy Heidegger, mint az idézet is mutatja, az értékeket a dologi realitás szférájához kapcsolta, és úgy gondolta, hogy az ittlétről való beszédmódban ez a terminus az ittlét eldologiasítását vagy eltárgyasítását, tehát a kéznéllet terminusaiban való tematizálását vonná maga után.

⁸⁴¹ Husserl: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. Uő.: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. Scheler 1979.

⁸⁴² Vö. Lévinas 1999. „Az igazság feltételezi az igazságosságot”, „a Másik mint tanító” stb.

megleljen engem. Arra, hogy a pozitív: „Erre aztán végképp nem számítottam!” élményét nyújtsa nekem. A Másik végtelensége meghalad minden koncepciót és elvárást – ez a végtelen csupán indirekt módon jelezhető. És minden Másik ilyen – a szubjektumok szintén végtelen sokaságot alkotnak, mely csupán közvetett módon indikálható.

A Másikhoz való tulajdonképpeni viszony egyik lényegi jegye és feltétele Lévinasnál az, hogy nem akarjuk a Másikat kisajátítani, nem akarjuk őt eldologiasítani vagy uralkodni rajta. Amikor uralom alá vetjük őt, akkor az már csupán a Másikhoz való viszony eltorzult, elkorcsosult módja. Az uralmi, hierarchikus viszonyban a Másik nem tud Másikként megjelenni. Az Arc a háttérbe húzódik, árnyékok közé rejtőzik. Az uralmi viszonyban nem látjuk vagy nem akarjuk látni a Másik Arcát és Végtelenségét.

A Másikhoz való konkrét viszonyaink rávilágítanak továbbá az előző fejezetben tárgyalt diabolikusnak bizonyos további, még nem említett megnyilvánulási módjaira, eseteire. Amikor valaki öncélúan ki akarja sajátítani a Másikat, uralkodni akar annak szabadságán, el akarja tárgyiasítani ezt a szabadságot, az már a diabolikus egy előzetes és kezdetleges megjelenési formája. Tulajdonképpen aközött, amikor valaki a konkrét, mondhatni négy szemközti társas viszonyok szintjén akarja kisajátítani a Másikat és uralkodni rajta, pl. családon vagy egy párkapcsolaton belül, vagy aközött, amikor valaki össztársadalmi szinten, nagy mértékben, a politikai síkon törekszik ugyanerre, vagyis a hatalmat magáért a hatalomért akarja, csupán fokozati és nem minőség különbség áll fenn. A kettő – nézetem szerint – ugyanabba a kategóriába tartozik. A Másik leigázására, kisajátítására, eldologiasítására irányuló minden törekvést vagy az ezt realizáló minden gyakorlatot a diabolikus árnyéka kísérti.⁸⁴³

A diabolikus szélsőséges és kiváltképpeni formája ebben az összefüggésben az volna, amikor valaki szándékosan olyan helyzetbe hoz valakit vagy valakiket, amikor azok nem kerülhetik el a bűnt, adott esetben a legradikálisabb módon, amikor valaki arra kényszerít más embereket, hogy dönteniük kell, kit vagy kiket áldoznak fel. Valóban előfordulnak olyan esetek, amikor nem kerülhetjük el a bűnössé válást, amikor tudatosan kénytelenek vagyunk kárt okozni egyik vagy másik embernek, hátrányos helyzetbe hozni őt, vagy szélsőséges esetben a halálát

⁸⁴³ Az állampolgárok uralására, leigázására, ellenőrzésére, kisajátítására, kizsákmányolására épített államforma – meggyőződésünk szerint – szintén a diabolikus jegyeit viseli magán.

Vö. éppen ezzel szemben: „Az állam végső célja nem az uralkodás, sem pedig az embereknek félelemben tartása, és másnak joghatalma alá való rendelése, hanem ellenkezőleg, minden egyesnek megszabadítása a félelemtől, hogy amennyire csak lehetséges, biztonságban éljen, azaz hogy természetes jogát a létezésre és működésre önmagának és másnak kára nélkül a legjobban érvényesítse. Mondom, az állam célja nem az, hogy az embereket eszes lényekből vadállatokká vagy automatákká tegye, hanem ellenkezőleg, az, hogy lelkük és testük bizton fejthesse ki erőit, és maguk az emberek szabadon használják eszüket. ... *Az állam célja tehát valójában a szabadság* (kiemelés tőlem – M.B.P.)”. Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1984: 293. Fordította: Szemere Samu.

okozni. Szembesülünk időnként olyan szituációkkal, amikor mindenképpen bűnössé fogunk válni, akárhogyan döntünk, és azzal is, ha nem döntünk. Amikor valaki – akár egy bűntény, akár valamilyen politikai hatalmi játszma vagy bármilyen más körülmény keretei között – szándékosan ilyen helyzetbe hoz embereket, az a diabolikus *par excellence* formáját valósítja meg.

2.4. Az esztétikai Abszolútum

„Az állat csak ama species mértéke szerint tud termelni, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni, és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni, az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít” (Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth kiadó, 1970: 50).

Míg az etikai dilemmák többnyire nem az élet kellemesebb pillanatait jelentik, hanem pont olyan eseményeket, amikor áldozatot kell hoznunk, amikor adott esetben nagyon nem szívesen meghozott döntéseket kell végrehajtanunk, addig az *esztétikum* a létezés azon módozatai és tapasztalatai közé tartozik, amelyek éppen hogy arra hivatottak, hogy önmagán túlmutató, magasabb rendű jelentőséggel, fontossággal és végső soron örömmel töltsék meg életünket. A művészet eredete egyebek mellett a *játékosságban*, és a közvetlen életérdekeken túlmutató játékos motívumokban kereshető.⁸⁴⁴ Kialakulása kezdeteikor, mint minden más tevékenységtípus, a vallás égisze alá tartozott, és a vallásosság sokáig meghatározó befolyást gyakorolt a művészet fejlődésére, viszont nagyon hamar, még a vallásos képzetekkel, tevékenységekkel és világgéppel való szerves kapcsolatában is, a művészet önálló szabályszerűségeket, szabályrendszereket „növesztett”. Annak ellenére, hogy Platón még helyenként leértékelte a művészetet, mint egyszerű utánczást (mimészis),⁸⁴⁵ Arisztotelész, éppen a mimészis-fogalom újra- és átértelmezésével, már úgy világította meg a művészetet, mint ami sajátos *igazságot* nyújt; más és mélyebb igazságot, mint pl. a tényeket pusztán felderítő, rögzítő és prezentáló történetírás.⁸⁴⁶

Az esztétikai Abszolútumot mindenekelőtt három terminussal jellemezhetjük: *szépség, igazság, kreativitás*. A felsorolt kifejezések közül talán a legkevesebb magyarázatra a „szépség” szorul. A művészi alkotás és a művészetfilozófia mint olyan kezdeteitől fogva az egyik

⁸⁴⁴ Művészet és játék összefüggéséhez: Gadamer 1984: 88-93. Továbbá: Bacsó Béla: „A játék mint mű és világfenomén”. In uő.: *Kép és szó. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat kiadó, 2019: 124-139.

⁸⁴⁵ Mindenekelőtt az *Államban*.

⁸⁴⁶ *Poétika*, mindenekelőtt 1451b.

legalapvetőbb implicit vagy explicit elvárás a művel, és speciálisan a *klasszikus* státuszára igényt formáló vagy valamilyen módon kimagasló művel kapcsolatban az, hogy annak bizonyos módon szépnek kell lennie. Először szisztematikus és kifejezett módon a romantika korában, majd a 20. századi művészeti és esztétikai törekvésekben vetődött fel egyfelől a *rút* esztétikumának kérdése,⁸⁴⁷ másfelől az a gondolat, hogy a műalkotás túlléphet a szépség kategóriájának klasszikus keretein és magán a szépségen is, mint esztétikai kategórián. Az „igazság” és specifikusan a „művészi igazság” olyan kategória, amelyet valóban mélyen, fókuszáltnak és rendszeresen a huszadik századi esztétikákban bontanak ki, noha ebben az esetben is olyan felfogásról van szó, melynek gyökerei az ókorba, legkésőbb Arisztotelészhez nyúlnak vissza. Végül a „kreativitás” arra vonatkozik, hogy az igazán nagy és jelentős alkotások elkészítéséhez *nincs recept*. A valóban jelentős, a „klasszikus” minőségét vagy rangját esélyesen megpályázó vagy egyenesen konszenzuálisan birtokló műalkotás lényegénél fogva magában rejti a meghatározatlanság mozzanatát, oly módon, hogy nem igazán sorolható be szigorú kategóriák és fogalmak közé, nem vezethető le szabályokból, sémákból és korábbi művekből, és ennél fogva szükségszerűen rendelkezik a *végtelenség* karakterével.

A kreativitás, az *ihlet* jelentősége a nagyhatású alkotások születésében már az antik, illetve az archaikus ember számára is nyilvánvaló volt – már a filozófia születését megelőző időkben is. Jól emlékszünk például Homérosz könyörgésére az *Odüsszeia* elején, melyet a Múzsákhoz intézett,⁸⁴⁸ és jól emlékszünk arra a különleges helyre, melyet a Múzsák betöltöttek az antik görög kultúrkörben. Az ifjú Platón *Ión* c. dialógusában külön filozófiai figyelmet szentel az ihlet, illetve az istenek által való művészi megszállottság kérdésének – ahogyan majd később a *Phaidrosz*ban is. Az *Ión* története, mint ismert, egy egyébként középszerűnek beállított költőről szól, aki egész életében meglehetősen átlagos verseket alkotott, míg egy szép napon megszállták az istenek, és ennek következtében olyan költeményt alkotott, mely valóban halhatatlan lett (és őt is halhatatlanná tette), és amelyet nemzedékek énekelnek, míg világ a világ.⁸⁴⁹ Ez a gondolat, értelmezésem szerint, arra a részben irracionális vonásra utal, amely minden igazán jelentős, zseniálisnak mondható alkotást jellemez. Az igazán alkotó, újszerű művészet nem *tekhné*, nem magyarázható szigorú szabályok szerint, hiszen lényege részben a szabályok átlépésében áll, hanem *poiészisz*, eredeti, és szabályoknak nem teljesen alárendelhető

⁸⁴⁷ Karl Rosenkranz: *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg, 1853. Szeretném ebben a vonatkozásban kiemelni Bacsó Béla szerintem alapvető jelentőségű tanulmányát: „Ungestalt« vagy szép”. In uő.: 2019: 60-68.

⁸⁴⁸ „Férfiuról szólj nekem, Múzsá, ki sokféle bolygott...”

⁸⁴⁹ Vö. *Ión* 533c-535a. (Platón 1984: 316skk).

teremtés. A zseniális és klasszikus műalkotás maga teremti meg önnön mércéit – *másolása* viszont nem eredményez újabb, hozzá hasonlóan zseniális művet, hanem csupán *epigonizmust*.

Ahogy azt a romantika egyes szerzői előszeretettel kiemelték, a zseniális alkotás egyik fontos jegye éppen az, hogy soha nem lehet teljesen mechanikus (vagy, egyes értelmezések szerint, egyáltalán nem lehet mechanikus), hanem a zseniális műalkotásban összefonódik tudatos és tudattalan, véges és végtelen – miként azt Schelling is hangsúlyozta *A transzcendentális idealizmus* rendszere c. művében. A romantikában a „zseni” fogalma azért is kerülhetett előtérbe, hogy ezzel ellensúlyozzák a felvilágosodás, illetve a modernitás alkalmasint túlzónak tartott racionalizmusát.⁸⁵⁰ Ezzel a gesztussal viszont, nézetem szerint, a műalkotás és a művészi alkotófolyamat egy lényegi vonására sikerült félreérthetetlen élességgel felhívni a figyelmet.

Az *igazság* mozzanata leginkább a 20. századi esztétikai törekvésekben, és különösen a fenomenológiai, hermeneutikai művészetelméletekben (többek között Heideggernél és Gadamernél) került az előtérbe, viszont itt is olyan elgondolásról van szó, amely felfogásom szerint szintén megtalálható már a görög filozófiában is, nevezetesen legkésőbb Arisztotelésznél. Közelebbről Arisztotelész *katarziszelméletére* gondolok.⁸⁵¹ Amikor a katarzisz arisztotelészi fogalmáról van szó, akkor az értelmezők, tudomásom szerint, inkább a katarzisznak az érzelmektől megtisztító, az érzelmi és erkölcsi fejlődést szolgáló funkcióját szokták hangsúlyozni, és kevésbé annak episztémikus, illetve aletheiológiai (igazságelméleti) szerepét. Arra gondolok, hogy Arisztotelésznél a katarzisznak nem csak az a tulajdonsága és jelentősége, hogy megtisztít bennünket a túlzó érzésektől, érzelmi egyensúlyt visz annak a lelkébe, aki a katarziszt átéli, hanem az is, hogy a katarzisz által jobban és tisztábban látjuk az összefüggéseket. Bizonyos túlzó érzelmek nem homályosítják el a tekintetünket, így jobban átlátjuk az egészet, és azt is, amit a műalkotás, például egy tragédia mutatni szeretne nekünk. A katarzisz lehetővé teszi számunkra, hogy élesebb megvilágításban és pontosabban lássuk azt, amit a műalkotás ábrázol.

A *szép* a művészi igazság befogadásának egyik további feltételének bizonyul. A műalkotás szépsége szintén azon tulajdonságok közé tartozik, melyek által az alkotás témáját jobban, mélyebben és világosabban látjuk és értjük meg, mint egyébként tudnánk. A szép, mint azt a görögök művészetfilozófia kezdeteitől fogva hangsúlyozták, a részek közti arányosságban áll,

⁸⁵⁰ A romantikus zsenikultuszhoz: Gadamer 1984: 57-63.

⁸⁵¹ Vö. pl. Arisztotelész 1997: 15skk (*Poétika* 1449b-1450b). Sir Ross 1996: 360-365.

illetve a mű általános konstrukciójának bizonyos arányosságában, jól szerkesztettségében.⁸⁵² A szép fogalmát különösen a romantika korában, a romantika egyes szerzői használták fel arra, hogy a felvilágosodás racionalizmusával és a tudományok univerzalitásigényével szemben egyfajta ellenpozíciót építsenek ki maguknak. Hegel ugyan szorosabbra fűzte szépség és igazság közti viszonyt. Alábbi szavai is ezt mutatják: „A szépnek ugyanis önmagában igaznak kell lennie [...] az eszmének külsőleg is realizálnia kell magát, s el kell érnie bizonyos meglévő existenciát, mint természeti és szellemi objektivitást. Az igaz, amely igazként van – egzisztál is. Amikor e külsőleges létezésében közvetlenül a tudat számára létezik, és a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem *szép* is. Ezért a *szép* meghatározása: az eszme érzéki *látszása*”.⁸⁵³

Az eszme Hegelnél végső soron magát az igazságot, mégpedig a végső és abszolút igazságot fejezi ki; beszédes tehát, hogy Hegel a szépet az igaz, éspedig a végsőképpen és feltétlenül igaz megmutatkozásaként definiálja. Ahogy azt is beszédesnek kell gondolnunk, hogy Hegel azonban a „látszás” („Scheinen”) szóval utal az eszme megmutatkozásának a művészetben végbemenő és a művészet által megvalósított specifikus módjára. A „látszat” vagy „látszás” kategóriája Hegelnél az igaz vagy igazság és szép közti, mindent egybevéve meglehetősen *nagy fogalmi vagy ontológiai távolságra* hívja fel a figyelmet.⁸⁵⁴ Amit nála az is nyomatékosit, hogy a művészet az eszme szigorúan véve és igazából még csak első, és *relatív* *tökéletlennek bizonyuló* megnyilvánulása a magasabb szintek – a vallás, majd, végső soron a filozófia – előtt.⁸⁵⁵

A művészet ilyen – végső soron véve – leértékelését, azaz a művészet legfőbb sajátosságának a „szép látszat” birodalmába történő száműzését azután a 20. századi esztétika számos irányzata és képviselője kritika tárgyává tette. Fenomenológiai és hermeneutikai szempontból itt számunkra mindenekelőtt Gadamer fontos, aki Heidegger⁸⁵⁶ nyomdokain

⁸⁵² Pl. Arisztotelész i.m. 18 (*Poétika* 1450b). „Továbbá: mivel a szép – akár élőlény, akár bármiféle dolog – bizonyos részekből tevődik össze, nem akárhogy összerakottnak kell lennie, hanem megfelelő nagyságúnak. A szépség ugyanis a megfelelő nagyságban és rendben van”. Vö. még: Gadamer: „A szép aktualitása”. In Gadamer 1994: 25skk. Fordította: Bonyhai Gábor.

⁸⁵³ Hegel: *Esztétikai előadások I-III.* I. kötet. Budapest: Akadémiai kiadó, 1980: 114. Fordította: Szemere Samu.

⁸⁵⁴ Ehhez: Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel)”. In Bárdos Judit (szerk.): *Parlando: Tanulmányok Zoltai Dénes tiszteletére.* Budapest: Atlantisz Kiadó, 2005: 123-200.

⁸⁵⁵ Vö. Hegel: *A szellem filozófiája. Enciklopédia III.* Budapest: Akadémiai kiadó, 1981: 347-370. Fordította: Szemere Samu.

⁸⁵⁶ Heidegger: *A műalkotás eredete.* Budapest: Európa kiadó, 1988. Fordította: Bacsó Béla. Heideggernél a „szépség” annak alapmódja, ahogyan az igazság mint el-nem-rejtettség jelen van a műalkotásban. (Heidegger i.m. 88sk.). Gadamer, a maga fenomenológiai-hermeneutikai és egyúttal ontológiai szépségértelmezésében, ezt a koncepciót viszi tovább az *Igazság és módszer*-ben és más szövegeiben.

„A szép aktualitása” c. tanulmányában például a játék, a szimbólum és az ünnep fogalmain demonstrálja ezt az ontológiai és alétheológiai módon újraértelmezett szépségfogalmat.

haladva megpróbálta „visszaperelni” az igazság fogalmát a romantikus esztétikától a művészet számára; és a heideggeri fenomenológiai ontológia által kijelölt úton haladva megkísérelte – véleményem szerint sikeresen – végbevinni a *művészet ontológiai fordulatát*.⁸⁵⁷ Gadamer azt a fenomenológiai belátást bontotta ki szisztematikusan, hogy a művészet tapasztalata során ugyanúgy igazsággal találkozunk és igazságot élünk át, mint a tudományos kutatás során. Más típusú igazságot, de a tudományos igazságnál nem csekélyebb, azzal egyenrangú igazságot. A „klasszikus” szót valóban megérdemlő műalkotás, Gadamer szerint, *az ön- és világismeret kimeríthetetlen forrását képezi, valóban végtelen*, mindig tanulhatunk általa és belőle. Gadamer a műalkotással való dialógikus viszonyt hangsúlyozza: ha megértő és nyitott módon viszonyulunk a klasszikus alkotáshoz, akkor az úgy lép velünk szembe, mint egy *beszélgetőpartner*. Mintha egy végtelenül bölcs tanítómester lenne, akitől mindig tanulhatunk önmagunkról és a világról.

A művészet, Gadamer szerint, sajátos igazságigényt próbál meg érvényre juttatni – és az igazán jól sikerült műalkotásnak ez sikerül is; amit a kellőképp nyitott esztétikai, illetve művészi tapasztalat tanúsíthat is. A *giccs* olyan képződmény, amely így vagy úgy elhibázza a *par excellence* esztétikumot – bár vannak jól sikerült giccsok is. Vagy, mint Gadamer mondja, az esztétikain, a művészin túli, „idegen érdekeket”, a művészethez képest „idegen szempontokat” alkalmaz a művészet területén (mint a nacionalista vagy vallásos giccs),⁸⁵⁸ vagy túl sablonos, nem tesz igazán elszánt vagy komoly kísérletet arra, hogy valamit igazán újszerű vagy eredeti módon ábrázoljon. Gadamer szerint nem tanulunk igazából semmi radikálisan újat a giccsból.⁸⁵⁹ Bizonyos értelemben a giccs egyfajta lustaságról tesz tanúbizonyságot, vagy legalábbis kényelmességről, kockázatkerülésről (bár alkalmasint egy-egy igényesen elkészített giccsben rengeteg munka lehet). Az igazi műalkotásban mindig benne rejlik a lényegszerű tendencia, hogy megpróbálja átlépni a határokat, a már kialakított kereteket, hogy áthágja a szabályokat; vagyis, röviden, hogy több legyen pusztán *tekhné*-nél. Ez alkalmasint lehet kudarcos kísérlet, sőt, sokszor az. Az újszerű bemutatásra irányuló próbálkozás vagy erőfeszítés könnyen juthat „újszerűsködéshez”, az igazi originalitás távoli és halvány árnyékképéhez. Mégis, a legsikeretlenebb valóban művészi próbálkozásban benne van az, ami a giccsból hiányzik, és ami a leggyengébb műalkotást is műalkotássá teszi és megkülönbözteti talán még a legerőteljesebb, legsikerültebb giccsból is (már amennyiben ez utóbbi tényleg csak giccs és semmi más): nevezetesen az *esztétikai bátorság*, hogy el merjen rugaszkodni a sablonoktól, a

⁸⁵⁷ Gadamer 1984.

⁸⁵⁸ Gadamer 1994: 79sk, 197sk.

⁸⁵⁹ Gadamer 1994: 80.

kész sémáktól, és csak a művészetre sajátosan jellemző értékeket, mércéket, érdekeket és igényeket érvényesítsen. A leggyengébb művészi aktus és alkotás is *poiészisz* és a legerősebb, leghatásosabb giccs is (amennyiben tényleg nem több giccsnél) *tekhné*. Minden valódi művészi aktusban és gesztusban kiküszöbölhetetlenül benne lakozik a bátorság, hogy kimozduljon az ismeretlenbe, minden igazi művészi tett egy ugrás a semmibe.

A művészet egyik legfőbb karakterisztikuma tehát sajátos autonómiájában áll, és minden specifikusan művészi aktus és alkotás egyik leglényegesebb ismérve, hogy legalább *megkísérli* érvényre juttatni ezt az autonómiát. Minden műalkotást, amely valóban elég bátor hozzá, hogy kompromisszumok nélkül és radikálisan érvényesítse ezt az autonómiát (mely az esztétikai Abszolútum egyik legfontosabb jegye) teljes joggal tarthat igényt arra, hogy annak nevezzék, ami, vagyis *művészinek és műalkotásnak*. Nyilván nem minden művésznak sikerülhet és aktuálisan csak relatíve kevésnek is sikerül, hogy klasszikus vagy akárcsak valóban tartós alkotást hozzon létre, de a művészi alkotófolyamatban a lényeg a művészet autonómiájának és igazságigényének érvényre juttatása. Ha egy kellőképp elszánt és a művészet iránt elkötelezett művésztől van szó, akkor egy élet során, úgy vélem, mindenki képes lehet arra, hogy legalább elfogadhatónak és bizonyos fokig tiszteletet parancsolónak mondható műalkotást hozzon létre; amely az igazság olyan új megközelítését fejezi ki, mely sajátosan a szóban forgó művész individualitását és egyéni látásmódját hordozza magában. Oly módon azonban, hogy maga az alkotás nem záródik bele az őt létrehozó művész szubjektivitásába, illetve nem éppen hogy szubjektivisztikus módon mutatja meg az igazat, hanem sajátos objektivitással.

Ahhoz azonban, hogy klasszikus művészeti alkotásról lehessen szó, amely a Gadamer által hangoztatott kimeríthetlenséggel és specifikus végtelenséggel bír, tehát jogosan nevezhető az esztétikai Abszolútum eminens formájának, nyilván az elszántság, igyekezet és elkötelezettség nem elegendő, hanem már a Platón által is hangoztatott ihletre, illetve a romantikusok révén a középpontba állított zsenialitásra, vagy legalábbis nagyfokú tehetségre van szükség. Szükség van tehát egy bizonyos fokig *irracionális faktorra* is, amely viszont képes arra, hogy összekapcsolja a véges és végtelent, tudatost és tudattalant mind a művészeti alkotás folyamatában, mind annak végeredményében. A klasszikus műalkotás pontosan azért képes arra, hogy egyfajta miniatűr vagy mikroszkopikus Abszolútumként nyilvánuljon meg – ahogyan azt Schelling is leírta⁸⁶⁰ –, mert egyfelől rendelkezik ezzel a szintetikus erővel, hogy az előbb említett ellentmondó vagy ellentétes oldalakat harmonikusan egyesítse egymással, másfelől ezzel a szintetikus erővel csak azért rendelkezhet, mert van benne egy alapvetően

⁸⁶⁰ Schelling 1983.

irracionális tényező, melynek irracionalitása pontosan abból fakad, hogy végső soron besorolhatatlan, *pontosan meg nem határozható*. A klasszikus műalkotás intenzív mélységeit, belső végtelenségeit, többek között pontosan ez a meghatározatlanság, illetve a vele összekapcsolódó *indirekt utaláskarakter* nyitja meg. Ez az indirekt utaláskarakter részben pontosan az emberrel (a szubjektummal) és a világgal összefonódó indirekt utaláskaraktert reprezentálja és jeleníti meg művészi módon.

Ha az adott ember nem képes arra, hogy ilyen, bizonyos szempontból akár emberfelettinek is nevezhető alkotásokat hozzon létre, akkor azzal nincs semmi baj, akkor még nincs elveszve semmi. Ezen alkotások lényegéhez tartozik, hogy bizonyos módon őket emberfelettinek kell mondanunk – tehát, hogy az emberek túlnyomó többsége nem képes a megalkotásukra. Amire viszont *megfelelő képzés* mellett mindenki képes, az egyfelől a minőségi alkotómunka, másfelől a klasszikus művek értő befogadása és élvezete. A képzésnek ily módon⁸⁶¹ – mint azt a felvilágosodás korában és előtte már a humanizmusban is, véleményem szerint, világosan látták – alapvető szerepe van abban, hogy az egyes ember minőségi életet tudjon élni, és hogy általában – hogy egy marxi terminussal éljünk – „nembeli lényegének” megfelelően, azzal összhangban tudjon létezni és tevékenykedni.

A minőségi alkotásban és a minőségi művek élvezetében az esztétikum ténylegesen oly módon tud hatni és megnyilvánulni, amely a létezés egy magasabb szintjére utal. A művészet a minőségi alkotásban és a klasszikus művek élvezetében, befogadásában úgy van jelen, mint ami képes mélyebb értelmet és rendeltetést adni az emberi életnek, mint ami az életet egyáltalán jelentéssel bíróvá, jelentékennyé és élhetővé teszi. És ebben a kontextusban mindenekelőtt az individuum életéről, az egyes, egyszeri és megismételhetetlen szubjektumról van szó. A művészet ennek az egyszeri és a maga individualitásában mégis abszolútnak számító szubjektumnak vagy személyiségnek az életét ruházza fel és tölti meg mélyebb értelemmel. *Marx, Kierkegaard és Nietzsche*, ez a három Hegel utáni gondolkodó, bármennyire is különbözött egymástól egyébként, ebben az egy pontban – a művészet értelemadó jelentősége az individuum szempontjából – azonos álláspontot képviseltek.

A művészet az ember lényegi létmódjának szerkezeti implikációja. A kiteljesedés médiumaként szolgál az alkotásban éppúgy, mint a befogadásban. A kiteljesedésként, önmegvalósításként gyakorolt művészet egyfelől élhetővé teszi az életet, másfelől egy dinamikus, mélyebb jelentésség eredőjeként jelenik meg; oly módon generál értelmeket és értelemhálózatokat, hogy azok azután az emberi élet mélységi kontextusaiként szolgálnak. Ez

⁸⁶¹ Ehhez: Gadamer 1984: 31-37.

némileg paradox viszonyra utal: *az ember maga teremti meg az életet értelmessé tevő mélységi kontextusokat.* Az ember magában hordozza azt a lényegi képességet, hogy életét értelmessé tegye; úgy azonban, hogy ez az értelem rajta túllépő érvényességgel és tőle bizonyos módon független objektivitással, igazsággal és renddel bír. Az ember ezáltal magában hordozza az esztétikai Abszolútum világra segítésének alapvető lehetőségét, az esztétikai végtelenségek létrehozásának képességét.

2.5. A teoretikus Abszolútum

„Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát es hatalmat, evilágiságot bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára skolasztikus kérdés”. (Karl Marx: 2. Feuerbach-tézis)

A tudományos kutatás és a teoretikus megismerés számára a teoretikus Abszolútumot az abszolút bizonyos ismeret jelenti, illetve a minden kétséget kizáróan alátámasztott tudományos elmélet, melynek korrelátuma maga az objektív, és bizonyos fokig abszolútnak tekinthető igazság. A teoretikus kutatás végső abszolútuma, a korábban már használt husserli kifejezéssel, „a végtelenben elhelyezkedő” eszme; amelyhez közeledhetünk, de soha nem tudjuk teljesen elérni azt. Ez maga a valóság, a maga végtelen komplexitásában, minden intenzív és extenzív részlet és vonatkozás tökéletes episztémikus leképzelésével vagy megjelenítésével. A végső teoretikus Abszolútum – a valóság tökéletes ismerete, annak végtelen komplexitása mellett, egyetlen szubjektum elméjében egy időben – tulajdonképpen, szigorúan véve csak egy végtelen szubjektum elméje számára adódhat.

A teoretikus beállítódás számára az abszolútumot, akár csak mint részleges abszolút vonatkozási pontot, a konklúzívan igazoltnak vélt ismeret, illetve annak objektív, tárgyi korrelátuma jelenti. Az ókortól kezdve a középkoron át a megismerésnek két fő forrását volt szokás megjelölni: értelem (ész) és tapasztalat – dianoia (nusz) és empeiria, ratio (intellectus) és experientia. A hangsúlyok, hogy ki melyiket tartotta a kettő közül fontosabbnak, változtak, de amikor tudományos, és általában teoretikus megismerésről volt szó, hagyományosan ezt a két forrást emelték ki, oly módon, hogy sokan a két forrás közti együttműködés fontosságát is világosan látták. Mint az ókorban Arisztotelész, vagy az újkorban Francis Bacon, és a 20.

század előtt talán a legjelentősebb módon Kant.⁸⁶² A modernitás során, úgy vélem, Kant az első, aki először valóban szisztematikusan és tudatosan kidolgozza a tudományos megismerés fogalom- és elméletvezérelt voltának koncepcióját, úgy, hogy közben végig hangsúlyozza az empiria szerepét is.

Az újkori természettudomány születésekor Francis Bacon már nyomatékosan felhívta a figyelmet a két megismerőerő közti együttműködés szerepére. Ez az együttműködés és annak fontossága bizonyos formában a modern *matematikai természettudomány* eszméjében és annak konkrét megvalósítási módjaiban, eseteiben is kifejezésre jutott. Ennek ellenére valamelyik megismerőerő előnyben részesítése a másikkal szemben, és az előbbinek az utóbbi fölé rendelése megmaradt a középkori realizmus és nominalizmus szembenállásából keletkező újkori racionalizmus és empirizmus vetélkedésében, amelyet csak Kant old fel részlegesen és csupán bizonyos fokig. Olyan vetélkedés ez, mely Kant után valamennyire háttérbe húzódik, teljesen azonban soha nem tűnt el, még napjainkban sem. Ezen vetélkedés mögött részben a következő kérdések húzódtak meg: mely igazságok a magasabb rendűek: a tényigazság vagy az észigazságok? Mely tudománynak kellene valóban irányadónak lennie: a matematikának és a logikának, avagy az empirikus természettudománynak? Mely tudomány igazságai az alapvetőbbek?

A racionális gondolkodás számára egy világosan és határozottan megragadott gondolat vagy belátás abszolút vonatkozási pontot jelent. Ahogy az érzékszervi tapasztalatra hagyatkozó empirikus megismerés számára is abszolútum egy világos tapasztalati egység vagy tényállás, melynek adódásához, a körülmények és feltételek körültekintő tisztázása mellett, nem férhet kétség. Azonban a két forrást és megközelítésmódot szisztematikusan, módszeresen és tudatosan összekapcsoló ismeret- és tudományelméletek számára vált valóban világossá a két forrás együttműködésének valódi ereje, amely egy *magasabb, teljesebb és konkrétabb abszolútumot* tesz hozzáférhetővé a tudományos és teoretikus gondolkodás számára.

Az újkori matematikai természettudomány genezisében mindenesetre jelen volt egy alapvető probléma, melyre később Husserl hívta fel a figyelmet,⁸⁶³ és amelyet a jelen könyvben korábban, az elsődleges és másodlagos tulajdonságok kérdését tárgyalva, már érintettünk.⁸⁶⁴ Ez arra vonatkozik, hogy a tapasztalati adottságok közül az újkori filozófusai és természettudósai közül sokan csak a matematikai módon megragadható és kifejezhető viszonyokat és tulajdonságokat tartották igazán fontosnak. A specifikusan minőségit, ami nem formalizálható

⁸⁶² „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”. Kant 2009: 106 (B 75).

⁸⁶³ Husserl 1998.

⁸⁶⁴ Vö. II. 1.3. „Mennyiség és minőség”.

vagy matematizálható, azt sokszor lényegtelennek, elhanyagolhatónak, kiküszöbölendőnek, sőt, néhányan az illuzórikusság értelmében nem-létezőnek nyilvánították. A természet fogalma és jelensége ezáltal a matematikailag megragadható természetére redukálódott. Az újkori matematikai természettudomány természetfogalma, mint azt Husserl is hangsúlyozta, ezáltal egy reduktív-redukált természetfogalom volt. Ennek a tudományosságnak az abszolút korrelátuma egy *redukált abszolútum*.

A 19. század második felében az ipari méreteket öltő tudományos kutatómunka létrejötte külön hátszelet adott az újabb és egyre szofisztikáltabb tudományelméletek, valamint a modern tudományfilozófia mint olyan kibontakozásának. A Bécsi Kör filozófusai a 19. századi pozitivizmus gondolatait fogalmazzák újra, kiegészítve a modern matematikai logika eszköztárával és a laboratóriumi körülményekre szabott, immár ipari méreteken folyó tudományos megfigyelés és dokumentálás módszertanával. A Bécs Kör gondolkodói, teoretikusai úgy vélték, hogy a tudományos tételek és kijelentések értelmessége azon múlik, hogy tapasztalatilag igazolhatóak-e (verifikálhatóak-e), illetve hogy vissza lehet-e őket vezetni, vagy evidens módon össze lehet-e őket kapcsolni *protokolltételekkel*, amelyek gyakorlatilag tapasztalati adatok körültekintően végrehajtott dokumentációi.⁸⁶⁵

Racionalizmus és empirizmus régi szembenállása bizonyos formában, bármennyire is áttételesen bár, de megőrződött a 20. századi tudományfilozófiai és tudományelméleti diskurzusokban. Érthető módon, a pozitivisták vagy pozitivisták gyökerű irányzatok inkább a tradicionális empirizmushoz álltak közelebb. Legalábbis sejtésem szerint részben ez állhat annak a vehemens támadásnak a hátterében, amelyet Moritz Schlick intézett a „kategoriális szemlélet” husserli fogalma, mint „misztikus intuíció” ellen. Ahogyan azt azonban maga Husserl is nyomatékosan kiemelte, és ahogyan arra később Ernst Tugendhat és más szerzők is felhívták a figyelmet, a kategoriális szemlélet fogalma Husserlnél, ahogyan a lényeglátás fogalma is, nem valamiféle misztikus, privilegizált intuíció, hanem ez a koncepció egyszerűen gondolataink, hipotéziseink szemléleti igazolásának folyamatára, illetve aktusára utal.⁸⁶⁶ Husserlnél a kategoriális szemlélet, majd a lényeglátás fogalma érzékiség és értelem összekapcsolására tett kísérletként is értelmezhető, illetve a kettő régi, racionalista, illetve empirista szembeállításának meghaladására irányuló erőfeszítésként is.

⁸⁶⁵ Ehhez: Otto Neurath: „Protokolltételek”. In Altrichter (szerk.) 1972: 245-259.

⁸⁶⁶ Vö. Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter Gruyter & Co, 1970: 108sk. Lohmar 1998, uő.: „Kategoriális szemlélet. (A VI. Logikai vizsgálódás §§40-66 értelmezéséhez)”. In Varga-Zuh (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009: 103-128. Varga Péter András: „A husserli tudatfenomenológia önértelmezési vitájának előképe a 19. században”. In Gábor György-Vajda Mihály (szerk.), *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, Budapest: Typotex kiadó, 2010: 141-161.

Ami a tudományos tételek igazolásáról és igazolhatóságáról folytatott, a Bécsi Kör által újonnan elindított diskurzust illeti, később speciálisan Karl Popper tette kritika tárgyává a tudományos értelmességnek, illetve egyáltalán a tudományos jellegnek a *verifikáció* terminusaiban történő megfogalmazását és rögzítését. Popper szerint nem lehetséges valamilyen tudományos tételt vagy hipotézist konklúzív módon, egyszer s mindenkorra verifikálni. Ez a tapasztalat lényegi nyitottságának mondana ellent. Nála, mint ismeretes, a tudományt a tudománytalantól, illetőleg az áltudománytól a falszifikáció lehetősége választja el, az tehát, hogy ha egy elmélet egyértelműen meg tudja mondani, hogy mely tapasztalati tények bekövetkeztek és egyértelmű rögzítésekor tekinthető megcáfoltak, tehát, ha az elmélet bizonyos tapasztalati fejleményeket *kategorikusan kizár*.⁸⁶⁷

Ennek az elméletnek – mely szerint a tudományosságot alapvetően egy teória vagy hipotézis *falszifikálhatósága* garantálja – a gyenge pontjaira azután számos szerző, többek között Lakatos Imre⁸⁶⁸ is felhívta a figyelmet. Ezzel az elképzeléssel ugyanis legalább két nagy probléma is van. Az első az, hogy ha komolyan vennénk azt, hogy a tudósok nem annyira egy elmélet igazolására (azt alátámasztó empirikus adatok megtalálására és gyűjtésére) kellene törekednie, mint inkább a megcáfolására, akkor ez egy kézenfekvő módon terméketlen pályára lökné a tudományos kutatófolyamatot – pl. a termodinamikával foglalkozó fizikus élete végéig fáradozhat azon, hogy örökmozgót építsen. A másik az, hogy – mint azt Lakatos kiemelte – egyetlen tudományos elmélet esetében sem az a helyzet, hogy ha találnak akárcsak egyetlen, az elméletnek ellentmondó empirikus adatot, akkor rögtön kidobják a teóriát a kukába, mint megcáfoltat és meghaladottat. Nem – ilyenkor módosítják az elméletet, oly módon, hogy a neki ellentmondó adatot is integrálni, magyarázni tudja. És az elméletet csak akkor kezdik el meghaladandónak vagy alkalmasint egyenesen meghaladottnak tekinteni, ha már túl sokat kellett módosítani ahhoz, hogy tartható legyen, ha több a kivétel, mint a szabály. Ha tehát az ellentmondó adatok tömegek már jóvátehetetlenül aláássa az elmélet magyarázó, előrejelző erejét és képességeit.

Thomas Kuhn 1962-es könyve, *A tudományos forradalmak szerkezete*,⁸⁶⁹ még egy ennél is radikálisabb képet vázol fel. Kuhn szerint amikor az egyes elméletelemek és elméletek összeállnak egy átfogó keretrendszeré, akkor ez a keretrendszer úgy ül a kutató tudós intellektuális és bizonyos módon fizikai tekintete előtt is, mint valamiféle szemüveg, amelyhez

⁸⁶⁷ Karl Popper: *A tudományos kutatás logikája*. Budapest: Európa kiadó, 1997: 48skk. Fordították: Petri György és Szegedi Péter.

⁸⁶⁸ Vö. Lakatos Imre: *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai. A racionalizmus szenvedélye*. Budapest: Atlantisz kiadó, 1997. Fordították: Benedek András és Forrai Gábor.

⁸⁶⁹ Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Gondolat kiadó, 1984. Fordította: Bíró Dániel.

képeket a tudós nem rendelkezik távolsággal. A szemüveg – a paradigma – által látni engedett összefüggéseket és adatokat észleli, az annak ellentmondó tényeket és tényegyütteseket viszont nem; legfeljebb akkor, ha már sokadjára beleütközik, és egyre több ilyen ellentmondó ténybe ütközik bele. Thomas Kuhn szerint a *paradigmaváltás* ráadásul többnyire inkább szociológiai esemény, semmint olyan fejlemény, amit a tudományosan rögzített és dokumentált, a korábbi elméletnek, elméleteknek ellentmondó adatok halmazának kérérlhetetlen és ellentmondást nem tűrő jelenléte váltana ki a tények előtt fejet hajtó, a racionális érveknek mindig engedelmesskedő tudósból. A tudósok, Kuhn úgy hiszi, többnyire túlon túl is szeretnek ragaszkodni már bejárattott, a világot számukra áttekinthetően és érthetően prezentáló elméleteikhez. A paradigmaváltás, mondja Kuhn, a leginkább úgy szokott végbemenni, hogy a korábbi tudósnemzedék egyszerűen *kihal*, és az ifjabb nemzedék vagy nemzedékek egy szorgos együttműködés keretei között szépen-lassan megalkotják az új paradigmát.

Az iparosodó és az egyre nagyobb adat- és információtömeget előállító 20. és 21. századi akadémiai, egyetemi és kutatóműhelyi tudományosság keretei között, ezen ipari jellegnél fogva, az egyes területeken belül kialakultak a *részparadigmák*, melyek szintén egyre specializáltabbak lettek. Ezek a részparadigmák, ha egyes valamely területen igazán elterjedtek és megszilárdultak, és valóban képesek jelentős magyarázó és prediktív erőt sugallni és tanúsítani, eléggé hasonlóan működnek a nagy, átfogó paradigmákhoz képest. Nevezetesen: ha egy átfogó tudós közösség egyszer igazán megszeretett és elsajátított egy ilyen részparadigmát, nem szívesen engedi el azt.

A következő modell, mely a fentebb felvázolt logikát (a verifikációtól kezdve a falszifikáción át a paradigmaalkotásig és -váltásig) a szélsőségekig viszi, Paul Feyerabend *módszertani anarchizmusa* volna.⁸⁷⁰ Feyerabend azt próbálta meg bizonyítani, hogy egyik vagy másik tudományos elmélet melletti döntésünk inkább irracionális érzelmeken, szimpátiákon alapul, semmint racionális érveken. Példák sorozatán keresztül próbálja bemutatni, hogy a régebbi korokból itt maradt archaikus megközelítésmódok és szemléletek, melyekre már csak kultúrtörténeti kuriózumként hajlandóak tekinteni a kortárs tudósok, magyarázó erőben, és alkalmasint gyakorlati hatékonyságban több esetben felérnek a kortárs, modern elméletekhez és tudományos praktikákhoz. Ismert példája szerint a boszorkányság és a kuruzslás némely esetben képes versenyre kelni a modern orvostudománnyal.⁸⁷¹

⁸⁷⁰ Paul Feyerabend: *A módszer ellen*. Budapest: Atlantisz kiadó, 2002. Fordították: Mesterházi Miklós, Miklós Tamás, Tarnóczy Gabriella.

⁸⁷¹ A fentebbi fejtegetésekhez összefoglalóan és áttekinthetően: Gulyás László, Kampis György, Kutrovátz Gábor, Ropolyi László, Soós Sándor és Szegedi Péter: *Bevezetés a tudományfilozófiába*. Budapest: ELTE kiadó, 2013.

A Paul Feyerabend által kínált modell, pontosabban minden modell és modellalkotás ilyen jellegű elutasítása azonban nyilvánvaló módon szélsőség; még ha kreatívan és zseniálisan felépített szélsőség is. A *gyakorlat* nyilvánvalóan mutatja a modern tudományosság sikereit; még akkor is, ha sok esetben részsikerről van szó. Az átlagéletkor szignifikánsan magasabb, az általános életminőség, az életkörülmények szemmel láthatóan kedvezőbbek azokban a társadalmakban, amelyek a modern tudományosságra és technikára építenek, valamint a modern tudományosságot megalapozó, alapvetően racionalista szemléletmód jegyében épülnek fel és működnek, mint azokban, ahol a modern tudomány és technika kevésbé meghatározóbb, mint pl. a még mindig létező tradicionális társadalmakban.

A gyakorlatban nyilvánvalóan létezik részleges igazolódás, amelynek korrelátuma a tudományos, teoretikus Abszolútum, legalábbis annak egy darabkája. Amikor egy elmélet vagy elméletrésztlet igazságát lehengerlő mennyiségű, úgyszólván végtelen és végtelenül meghosszabbíthatónak tűnő (tehát indirekt utaláskarakterrel rendelkező) adattömeg támasztja alá, akkor joggal beszélhetünk ennek az elméletnek vagy elméletrésztletnek az igazságáról, illetőleg igazolt voltáról. Ez a részleges igazolás egyfelől nevéből fakadóan részleges, másfelől rendkívüli módon – gyakorlati, tudományos metodológiai – *kontextushoz kötött*. De attól még létezik. A részleges igazolódások és az általuk implikált – az igazolás aktusát körülvevő – kontextus egy *végtelen, abszolút kontextusra mint eszményre* utal. A teoretikus beállítódás végső korrelátuma az abszolút kontextus, illetve a valóság totalitása mint eszmény.

Ami a jelenkor tudományosságának legfőbb erénye, az egyúttal legnagyobb átka is: a specializálódás, az iparszerű tudás- és információtermelés. A szaktudós, és éppígy a szakfilozófus, csak akkor remélhet érdembeli előrehaladást, alkalmasint áttörést, ha elfogadja a specializáció ódiúmat, és hajlandó beledolgozni magát egy egyre kisebb, egyre szűkülő területbe. Az ipari tudományosság, a jelenlegi akadémiai struktúra mind ebbe az irányba kényszerítik a tudóst. Mintha úgy közelednénk az Abszolútumhoz, hogy közben egyre távolodunk tőle. Egyre több tudós van, aki specializálódik, egyre többen csatlakoznak be az ipari információtermelés folyamatába és intézményeibe. *Egyre többen birtokoljuk az teljes igazság egyre kisebb szeletkeit*. Igaz, ennek révén, mindannyiunk közös munkájának korrelációjaként, egyre nagyobb gazdagságban, pontossággal és részletességben tárul fel a teoretikus Abszolútum.

A teoretikus háló, amelyet a tudós társadalom tagjai együtt feszítenek ki, egyre pontosabban és jobban fedi le a valóság egészének felépítését és egzakt szerkezetét. Ez azonban, az empirikus irányultságú adatgyűjtésre és ismeretszerzésre támaszkodó pozitív tudományos kutatás, és az annak korrelációjaként szolgáló teoretikus (pozitív tudományos)

Abszolútum azonban még nem visz el bennünket a valóban végső kérdésekig. Az abszolút végtelenséghez képest ez a teoretikus Abszolútum megragad egyfajta relatív végtelenségben (vagy, a fizikai valóság véges voltában hívő tudósok, teoretikusok és filozófusok számára: végtelenségben). Ahhoz, hogy túllépjünk ezen a relatív végtelenségen (vagy végtelenségen), fogódzókat kell találnunk, hogy túllépjünk a pozitív tudományon és annak eredményein, vívmányain, anélkül, hogy azokat figyelmen kívül hagynánk, és rátérjünk a valóban végső és legfőbb kérdésekre. *Ahhoz ugyanis, hogy ezekre a végső és legfőbb kérdésekre választ reméljünk, kénytelenek vagyunk spekulációkba és konstrukciókba bocsátkozni.*

2.6. A spekulatív Abszolútum

A latin „speculatio” kifejezés eredetileg azt jelentette, hogy „szemlélni”, „megfigyelni”, „körültekintően tanulmányozni”, „felderíteni”, „kémleni”. A filozófiai nyelvezetbe átment mélyebb jelentése szerint, mint azt Hegel többször és előszeretettel hangoztatta és hangsúlyozta, azt jelentette, hogy „egyben látni az egészet”. Az az alapvetően negatív és pejoratív konnotáció, amely még ma is erősen kiérezhető a szóból, mely szerint a spekuláció talajtalan, bizonyítatlan és bizonyíthatatlan, légből kapott és semmit sem érő, többnyire teljesen értelmetlen okoskodás, szörszálhasogatás, leginkább Hegel után és leginkább a pozitivisták hatására kapcsolódott a szóhoz. Nem kell azonban, hogy azok a pozitivisták előítéletek, amelyek a spekuláció pozitív, filozófiailag termékeny, sőt, nélkülözhetetlen vonásait kitakarják továbbra is a hatásuk alatt tartásuk az egészségességre törekvő filozófiai gondolkodást. Ha egyszer beláttuk, hogy a filozófia végső célja az egésztől nyújtott átfogó kép vagy beszámoló, s ennek kapcsán a „végső és legfőbb kérdések” megválaszolására vagy legalább szisztematikus, módszertanilag tudatos kidolgozására irányuló törekvések, akkor a spekuláció többé nem a filozófiai gondolat eltévelyedése, egyfajta teoretikus „bűnbeesése” lesz, hanem olyan mód és irány, amelyet nem fogunk tudni többé megkerülni, amennyiben valóban, szigorúan, komolyan és elkötelezetten filozófiát szeretnénk művelni.

Annak ellenére, hogy a tudományban – már csak a tapasztalat lényegi nyitottságánál fogva is – bármikor elképzelhető alapvető, a többi tudományterületet is, vagy akár egész világképünk egészét érintő áttörés vagy áttörések, jelenleg a helyzet úgy fest, hogy az empirikus tudományok eredményei nem nyújtanak alapvető támpontokat a „végső és legfőbb kérdések” tekintetében (ezek mindenekelőtt a lélek halhatatlan vagy halandó voltára, valamint Isten létére vagy nem-

léteére vonatkoznak), és könnyen elképzelhető, hogy még évszázadok múlva sem fognak.⁸⁷² Kénytelenek vagyunk tehát az empirikus tudomány jelenlegi eredményein, sőt, törekvésein, túlkérdezni. Vagyis spekulációkba bocsátkozni. Oly módon, hogy a tudomány eredményeit mindenkor tiszteletben tartjuk, a velük való összhangra törekszünk (arra tehát, hogy mondanivalónk lényegét tekintve kompatibilis legyen a tudomány jelenlegi, konszenzuálisan elismert vívmányaival, eredményeivel), de a jelenlegi empirikus ismereteken mégis muszáj vagyunk túllépni ahhoz, hogy az egésztől tudjunk mondani valamit.

A filozófusok és tudósok évezredek óta próbálkoznak azzal, hogy a világ (és benne az ember és a lélek) empirikus vagy konceptuális, ontológiai vagy transzcendentális, vagy esetleg modális szerkezetét elemezve olyan következtetéseket vonjanak le, amelyek racionálisan bizonyító erejűek lehetnek egy isteni lény (vagy végtelen szubjektum, esetleg végtelen szubjektivitás) létezésének, illetve a lélek halandó vagy halhatatlan voltának a tekintetében. Ami a halhatatlanságot illeti, az elmefilozófia, illetve a lélekfilozófia történetét végigkísérik a dualista modellek, ahogy arra is a legváltozatosabb kísérletek történtek, hogy megmutassák, hogy a halállal nem enyészik el lényünk egésze, hanem van a léleknek, a személyiségnek vagy az embernek olyan része, amely fennmarad a halál után is, illetve van olyan szempont, amely felől nézve létünk, lelkünk lényege vagy valamely lényegi része örökkévalónak bizonyul. Ami pedig Istent illeti, az Isten létezésére vonatkozó argumentumok (vagy éppen ellenkezőleg: az Isten létezését cáfolni próbáló érvek) szintén a filozófiatörténet meghatározó részét képezik. Újabb és újabb filozófusok és tudósok léptek fel azzal az igénnyel, hogy a világ és a létezés szerkezetének különböző sajátosságaiból kiindulva megpróbálják megmutatni egy legfőbb lény létezésének szükségszerűségét.⁸⁷³

A lélek halhatatlanságára vonatkozó érvek két nagy csoportba oszthatóak. Az első csoportot spekulatív asszertórikus, a másodikat spekulatív hipotetikusnak nevezhetjük. Az első csoportba tartozó érvek különböző megfontolások alapján ténylegesen állítják a lélek halhatatlanságát, illetőleg a testtől való függetlenségét. Ebbe a csoportba tartoznak azok az érvek is, amelyek a lelket a testtől teszik ugyan függővé, viszont állítják, hogy újra és újra visszatérnek azok a feltételek, melyek által lelkem – és a lényegi módon hozzá tartozó nézőpont – újra és újra működésbe lép. Vagyis végső soron ezen érvek közé sorolható a Minden Dolgok

⁸⁷² Gondoljunk csak például Kenneth Miller korábban idézett, 2015-ös cikkére, amelyben a szerző elképzelhetőnek tartja, hogy még évszázadokig nem fogjuk teljesen megérteni az agy működésének egészét. (“While progress is swift, no one has any realistic estimate of how long it will take to arrive at brain-size connectomes. (My wild guess: centuries).”)

Ez azonban – az agy teljes megértése – lényegi módon kapcsolódik a test-elve problémához is.

⁸⁷³ Ehhez ld. a jelen könyvben korábban: II. 3.3. „Pszichikai végtelen”.

Örök Visszatérésének nietzschei koncepciója is – annak ellenére, hogy ott a lélek vagy én nagyon is a test függvénye. A második csoportba azok a megfontolások sorolhatók, melyek ugyan nem mondják azt, hogy a lélek halhatatlansága vagy testtől való különbsége kifejezetten vagy konklúzív módon bizonyítható volna, viszont racionális vagy annak gondolt érveket sorolnak fel amellet, hogy miért érdemes *hinnünk* a lélek halhatatlanságában. Mint például Kantnál a tiszta ész megfelelő gyakorlati posztulátumai, vagy Ernst Blochnak a lélekvándorlásra vonatkozó eszmefuttatásai.⁸⁷⁴

A lélek halhatatlanságát kifejezetten állító, vagy legalábbis ennek bizonyíthatóságát állító érvek a lélek vagy a tudat empirikus vagy apriori elemzése mentén igyekeztek a legkülönbözőbb fogódzókat vagy kiindulópontokat feltárni, illetve hozzáférhetővé tenni, melyek a halhatatlanság igazolásának az irányába látszottak mutatni. Platón a *Phaidrosz* c. dialógusban a lélek önmozgó voltából kiindulva érvelt annak soha meg nem szűnő és halhatatlan természete mellett. A későbbi bizonyítási kísérletek legjelentősebb része azt próbálta megmutatni, hogy a lélek valamilyen módon *szubsztanciális valóság*, és ennél fogva maradandó, egyszerű és a testtől független realitás vagy entitás. Ezt az utat követte többek között Descartes, Leibniz⁸⁷⁵ és Moses Mendelssohn⁸⁷⁶ is. A következő, nézetem szerint – legalábbis a jelen értekezés szempontjából – fontosabb út a *transzcendentális*; tehát egyfajta, végső soron a kanti megfontolásokból kiinduló, végül mégis csak arra támaszkodó irány, amely szerint a lélek vagy szubjektum egyfajta *transzcendentális funkciót* képez, amely bizonyos módon a világ apriori struktúrájához tartozva vagy ezen struktúra által involválva jelent bizonyosképpen örökkévaló fennállást, melynek kezdetét vagy elmúltát nem lehet elképzelni. Illetve – szintén ezen irány hangadói – a szubjektum transzcendentális struktúrájából kiindulva próbáltak annak bizonyos jellegű maradandóságára következtetni. Ezek közé tartozott többek között Edmund Husserl is.

Vannak olyan utak, amelyek bár nem a lélek – a szubjektum – szigorúan vett maradandóságát vagy halhatatlanságát próbálták meg bizonyítani, valamilyen formában mégis azt állították, hogy az ember a halállal mégsem lesz egészen az enyészeté. Ilyenre találunk példát Arisztotelész *A lélek* c. művében, az aktív észre vonatkozó fejtegetéseiben, melyek szerint: „Ez az ész elkülöníthető, hatások által nem érintett és keveretlen, lényegénél fogva

⁸⁷⁴ Vö. Ernst Bloch: *Az utópia szelleme*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2007: 421-429. Fordította: Mesterházi Miklós.

⁸⁷⁵ Leibniz: „A monások felbomlásától sem kell tartanunk, és nem képzelhető el az sem, hogy egyszerű szubsztancia természetes úton elpusztuljon”. „Monadológia”. In uő.: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa kiadó, 1986: 307. Fordította: Endreffy Zoltán.

⁸⁷⁶ Vö. Moses Mendelssohn: *Phaidón - avagy a lélek hallhatatlansága*. Budapest: Józsefvég könyvek, 2006. Fordította: Rathmann János. Ehhez még ld.: Kant 2009: 340-348 (B413-426).

működés. Mindig becsebb ugyanis a hatást gyakorló a hatást elszennedőnél, a princípium az anyagnál. [...] Elkülönítve pedig ő csupán az, ami; és csak ez az, ami halhatatlan és örök”.⁸⁷⁷ Spinozánál az, „amit bizonyos örök szükségszerűséggel magából Isten lényegéből fogunk fel, [...] azért ez a valami, amely a lélek lényegéhez tartozik, szükségképp örökkévaló lesz”.⁸⁷⁸ Sartre szerint a halál után létem értelme végleg visszatér a Másik kezébe, illetve létem másikért-
való dimenziójába. Míg élek döntően és alapvetően magam formálom létem értelmét, amikor meghaltam ez az értelem átkerül a Másik, illetve a többi ember fennhatóságába, és ők őriznek meg, mint egykor önmagáért-volt létezőt, valamint ők őrzik létem és alakítják tovább létem értelmét.⁸⁷⁹

És éppígy születtek szép számmal olyan érvek is, melyek épp negatívan álltak a dologhoz, a lélek halhatatlanságát próbálták meg cáfolni; pontosabban azt kísérelték meg megmutatni, hogy miért járunk jobban, ha inkább azt feltételezzük, hogy az elme függ a testtől, vagy valamilyen módon azonos vele – vagy akár, mint az eliminativisták esetében, azt próbálták meg igazolni, hogy a „lélek”, „elme”, „szellem”, „tudat” és egyéb rokon értelmű kifejezések tulajdonképpen értelmetlenek, jelentés nélküliek. Tehát végső soron metafizikainak, és bizonyos sajátos módon még spekulatívnak is mondható a reduktív, sőt, a radikálisan reduktív naturalista és materialista filozófia, mely lélek és Isten metafizikai problémájához negatív módon állnak hozzá.

A jelen vizsgálódás keretei között azonban bennünket mindenekelőtt *a szó szigorú értelmében vett halhatatlanság* megmutatására irányuló törekvések és kísérletek érdekelnek, melyek a léleknek, és bármiféle és mindenféle tudatos aktivitásnak a maradandó alapja, strukturális feltétele iránt érdeklődnek, illetve egy ilyen alap vagy feltétel feltárására törekednek. Vagyis nem pusztán arról szeretnénk, ha szó lenne, hogy halálunk után a hátramaradottak milyen emlékeket őriznek rólunk, vagy hogy „lelkünk nemesebb részeinek” tulajdoníthatunk-e valamiféle tartósabb fennállást, mint azt Arisztotelész vagy Spinoza gondolta, hanem arra vagyunk kíváncsiak mindenekelőtt, hogy az egyes individuális léleknek valamiféleképpen a lényegét jellemző *nézőpontnak* lehet-e tartósabb fennállást tulajdonítani, s ha esetleg igen, akkor hogyan.

Hasonlóképpen, amikor Istenről vagy a szubjektivitás valamilyen értelemben vett végtelen aspektusáról van szó, akkor nem pusztán egy átvittebb, metaforikusabb értelemben szeretnénk tudni azt, hogy bármiféle módon is beszélhetünk-e valamiféle létjogosultsággal egyfajta átfogó

⁸⁷⁷ Arisztotelész 1988: 128sk. (430a).

⁸⁷⁸ Spinoza 1969: 299 (V/ 23. Ld. még: V/29, V/40).

⁸⁷⁹ Sartre 2006: 625-643, különösen: 639sk.

morális világrendről, melyet azután bizonyos módon megfeleltethetnénk Istennek. Végző soron – úgy vélem – az a tét, hogy a szó legszigorúbb értelmében véve lehet-e szó egy aktuálisan végtelen szubjektumnak, illetve a szubjektivitás aktuálisan végtelen aspektusának a létezéséről.

A filozófia – és a különböző vallások – története során számos érvet dolgoztak ki, mellyel egy legfőbb, végtelen szubjektum vagy éppen végtelen szubjektivitás (világlélek, psychè kósmou, anima mundi) létezését próbálták meg kimutatni vagy konklúzív módon demonstrálni. Ezen érvek egy része magának a véges emberi léleknek az elemzéséből, mások a világ vizsgálatából indultak ki. Az isteni létezésre irányuló bizonyítások szerkezetét nagyban befolyásolta, hogy a filozófus mit vagy kit is értett Istenen, tehát az utóbbira vonatkozó *definíció* is. Mielőtt bizonyítani szeretnénk valamely entitás vagy lény létezését, előbb azt is érdemes tisztáznunk, hogy mivel állunk szemben, vagy hogy mihez vagy kihez szeretnénk eljutni.

Így az érvek egy része a világ *empirikus* szerkezetéből kiindulva próbálta plauzibilissé tenni egy legfőbb lény létezését – mint például a világ elrendezettségére (kozmológiai istenérvek, pl. William Paley, Paul Davies) vagy oksági szerkezetére támaszkodó érvek (fizikoteológiai argumentumok, pl. Aquinói Szent Tamás). Más érvek a világ *konceptuális* struktúráját, illetve magának Istennek a fogalmát veszik alapul – mint az ontológiai típusú érvek; pl. Anselmnél, Descartesnál, Hegelnél vagy Gödelnél. Megint más típusú érvek a *transzcendentális* szubjektivitás strukturális analízise alapján próbálnak következtetni egy végtelen szubjektum, illetve szubjektivitás létezésére, mint Husserl esetében. Más megközelítésmódok nem a szubjektumot vagy a szubjektivitást veszik alapul, hanem *magát a létet*, és magának a létnek az *ontológiai* szerkezetét vizsgálva kísérelik meg kimutatni, hogyan tartozik hozzá szükségszerűen e léthez egy végtelen szubjektum vagy szellem – mint azt Scheler tette. Végül, de nem utolsó sorban, vannak a *modálisnak* nevezhető érvek is, melyek lehetőség, valóság és szükségszerűség modális viszonyai, adottságai alapján próbálnak egy végső, szükségszerű létalap létezésére következtetni – mint pl. Leibniz, vagy napjainkban Robert C. Koons és Alexander Pruss.⁸⁸⁰

És éppígy számtalan ateista érv is született, melyek metafizikai módon próbálták bizonyítani, hogy Isten vagy egy legfőbb lény feltételezése *szükségtelen*, hogy egy ilyen lény létezése felettébb *valószínűtlen*, vagy egyenesen azt, hogy Isten fogalma *ellentmondásos* – mint például (ha ez utóbbira szeretnénk példát) Sartre-nál, aki szerint Isten fogalma önmagában-való és önmagáért-való fúzióját jelentené, amely *contradictio in adjecto*, önellentmondás.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ Ehhez: Szalai Miklós: „Az »új« kontingencia-érvek”. Kéziratban.

⁸⁸¹ Sartre 2006: 720.

Ami ezekben a próbálkozásokban közös, legyen szó bár bizonyításról vagy ellenbizonyításról (cáfolatról), legyen a téma bár a lélek halhatatlansága vagy halandó volta, Isten léte vagy nem-léte, az az, hogy minden esetben a filozófus vagy tudós arra kényszerül, hogy az empirikus realitás totalitásán – ami a pozitív tudományos, teoretikus beállítódás korrelátuma és Abszolútuma – kénytelen túlkérdezni; ezen a totalitáson a gondolkodónak túl kell lépnie, akár bizonyítani, akár cáfolni akar valamit a legfőbb és végső kérdésekkel kapcsolatban. Ránk is ez a feladat hárul, nekünk is túl kell lépünk, illetve túl kell kérdeznünk az empirikus valóság teljességén – azonban ezt egy fenomenológiailag megalapozott és igazolt módon kell tennünk. Ami annál is kényesebb kérdés és feladat, mivel ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban nincs reményünk arra, hogy a szó szigorúbb értelmében vett közvetlenségre tudnánk támaszkodni. Mindenütt konstrukciókra vagyunk utalva.

A jelen könyv utolsó fejezetének témája pontosan az lesz, hogy ezt mégis hogyan tudjuk megtenni fenomenológiailag igazolható módon.

3. fejezet. Az indirekt Abszolútum

Az indirekt metafizika, elképzeléseink szerint, a jelenlegi legfontosabb és többé-kevésbé konszenzusosan elfogadott, vagy legalábbis már jelenlegi is számottevően alátámasztott tudományos eredmények fenomenológiailag átvilágított, a fenomenológiai szemléletbe történő integrálásán és ezen eredmények mintegy indirekt meghosszabbításán alapul. Az indirekt metafizika vezérfonala vagy irányadó motívuma a korábban már többször is tárgyalt „indirekt utaláskarakter”. Ez a „meghosszabbítás”, tehát a *fenomenológiailag megalapozott* (amennyiben fenomenológiai megalapozott) *konstrukció* is lehet többé vagy kevésbé radikális; alapjáraton a meghosszabbítás három léptékéről is beszélhetünk. A rövid- és középtávú meghosszabbítás tulajdonképpen a tudományos fejlődés jövőbeli irányaira vonatkozó, többé vagy kevésbé megalapozott prognózis. Olyan prognózis azonban, mely minden esetben bizonyos mélyebb filozófiai implikációkkal bír. Tehát pl. hogy az agykutatás jelenlegi tendenciái milyen távolabbi elmefilozófiai következtetések vagy következmények irányába mutatnak.

A *rövidtávú* meghosszabbítás bizonyos specifikus kutatási irányokra vonatkozó hipotézisekkel szolgál. Bizonyos kisebb-nagyobb részterületek eredményeit és azok filozófiai implikációit veszi alapul. Például, hogy a memóriával kapcsolatos jelenlegi kutatások és vizsgálatok milyen következményekkel járnak a szubjektivitás általános elméletére vagy specifikusan az időtudat kérdésére. A *középtávú* meghosszabbítás vagy kiterjesztés egy vagy több tudományterület, esetleg komplex interdiszciplináris kutatások általánosabb és hosszabb

távú tendenciáira, maguk a szaktudósok által megfogalmazott, a jövőbeli fejlődési irányokra vonatkozó sejtéseken alapul. Hangsúlyozom: nem pusztán a tudományos-fantasztikum műfajába tartozó vagy futurologiai eszmefuttatásokról van szó, hanem kifejezetten a tudományos kutatás bizonyos irányából következő lehetséges filozófiai implikációk megfogalmazására. Végül, ami már az indirekt metafizika szigorúan vett koncepcióját írja körül, a hosszútávú meghosszabbítás vagy konstrukció magukra a „végső és legfőbb problémákra” vonatkozik, melyekkel kapcsolatos bizonyos válaszkiérleteket a jelenlegi tudományos kutatások egyáltalán nem erősítenek meg vagy cáfolnak egyértelmű módon, viszont a megfelelő konstrukció, bár alkalmasint sokszoros közvetítésen keresztül, mégis a tudomány jelenlegi állása szerint elért legfőbb eredményekre támaszkodik, vagy legalábbis a velük való összhangra törekszik. Ez egyébként együtt járhat azzal, hogy a filozófus alternatív kutatási irányokat vázol fel (olyanokat például, amelyek kifejezetten anti-naturalista vagy anti-fizikalista irányba mutatnak), de az ilyen javaslatoknak is illeszkedniük kell a tudományosság jelenlegi módszertani keretei közé és általánosabb keretrendszerébe. Mármint maguknak a kutatási javaslatoknak – a filozófiai következtetés természetesen túlléphet és túl is kell, hogy lépjen az empirikus vonatkozású kutatási javaslatok vagy vázlatok körén.

Amikor a tudományos eredményekre való támaszkodásról, illetve ezen eredmények filozófiai, közelebbről fenomenológiai integrálásáról beszélünk, nagyon fontos megérteni, hogy nem egyfajta naiv pozitivistá eljárásról van szó, nem olyasmiről tehát, amit Tengelyi László „naturalista autarkizmusnak” nevezett. A felhasznált eredményeket mindenütt fenomenológiai kritikának kell alávetni; a fentebb taglalt „meghosszabbításokat”, vagyis a jövőbeli tudományos fejlődés esetleges irányaira vonatkozó megállapításokat pedig mind erős fenntartásokkal kell kezelni; az ilyen „meghosszabbítások” *lényegileg hipotetikus* karakterét minden esetben hangsúlyozni kell. Jó kérdés, hogy mi marad ekkor a fenomenológia állítólagos apodikticitásából, mely utóbbi az előző két kötet központi témája volt.⁸⁸² Végső soron annyi, hogy a kellőképp gondos kritika és reflexív előkészítések és analízisek után, illetve ezek birtokában ennyit mondhatunk: a jelenleg rendelkezésünkre álló információk alapján, a leggondosabb fenomenológiai óvintézkedések végrehajtása mellett, ezt és ezt kell mondanunk. Vagyis egyfajta korlátozott, de a korlátozó körülmények között mégis abszolútnak (relatív

⁸⁸² Marosán 2017, 2020a.

abszolútnak) mondható apodiktikus evidenciával van dolgunk.⁸⁸³ Ahogy másutt mondtuk: egyfajta *indirekt apodikticitással*.⁸⁸⁴

Az indirekt utaláskarakter irányát követve, és ha a megfelelő fenomenológiai előkészületeket és óvintézkedéseket megtettük, a hozzá tartozó indirekt apodikticitáson alapulva három nagyobb kutatási irány is kirajzolódik, melyek a „végső és legfőbb kérdésekkel” állnak kapcsolatban: *indirekt kozmológia, pszichológia és teológia*. Az indirekt kozmológia a világ feltételezett végtelenségével és ennek különböző formáival és szintjeivel foglalkozik. Erről – mármint a világ feltételezett és feltételezhető végtelenségéről – a könyv korábbi fejtegetéseiben már sok szó esett. Az *indirekt pszichológia* – mely a lélek halhatatlanságára vagy adott esetben halandó voltára vonatkozik –, csakúgy mint az *indirekt teológia* – Isten léte vagy nem-léte, illetve az a kérdés, hogy létezik-e, létezhet-e végtelen szubjektum vagy szubjektivitás valamiféle végtelenségnek tekinthető aspektusa – ezen, az indirekt kozmológián alapul.⁸⁸⁵

A jelen fejezetben ezzel a kettővel fogunk foglalkozni: az indirekt pszichológiával és teológiával.

3.1. Indirekt pszichológia

Az indirekt (fenomenológiai metafizikai) pszichológia feladata az Abszolútum egy részleges, partikuláris részének a végleges célzatú tisztázása; annak meghatározása tehát, hogy a lélek vagy elme végső soron milyen helyet foglal el az egészen belül, és mi az egészhez való viszonya. Bár elsőre meglepőnek tűnhet, a test-lélek vagy test-elme probléma fizikalista és eliminativista megoldásai vagy megoldási kísérletei is végső soron az indirekt pszichológia területéhez tartoznak, amennyiben ezt a kérdést úgyszólván negatívan próbálják vagy szeretnék eldönteni. Amennyiben azt mondják, hogy az elme lényegi módon függ a testtől (nem-reduktív fizikalizmus) vagy valamiképpen azonos a testtel (reduktív fizikalizmus), avagy egyáltalán nem

⁸⁸³ Ehhez: Marosán 2017: 199-208. Különösen a de facto és a de jure apodikticitás különbsége releváns itt. (*De facto* apodikticitás: az eredeti szemléleti adottság. *De jure* apodikticitás: az ítéletnek a szemléleti adottságon alapuló derivatív apodikticitása).

⁸⁸⁴ Vö. Marosán Bence Péter: “Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität”. In Murat Ates–Oliver Bruns–Choong-Su Han–Ole Sören Schulz (ed.), *Überwundene Metaphysik?: Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2015: 59-70.

Másutt a „nyitott szintézis” gondolatáról beszéltem, mely szándéka szerint felölelné a teljességet, oly módon azonban, hogy nyitott marad a jövőbeli, akár az alapokat érintő korrekciókra is. Vö. Marosán Bence Péter: „A kulturális modernitás mint az újkori emberiség önreflexiója. Márkus György reflexiós filozófiájáról”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2020 (64/2) : 81-97.

⁸⁸⁵ Az áthallás a kanti „racionális kozmológia”, „racionális pszichológia” és „racionális teológia” felosztása felé szándékos.

létezik semmiféle elme vagy mentális (eliminativizmus). Ezek az alapvetően naturalista kísérletek azonban megnyitják az utat egy olyan irányba, amely nézetünk szerint minden a világban valamiképpen feltételezett intrinzikus, mélyebb értelem eltűnéséhez vezetnek. Korábban erről mondtuk azt, hogy nincs az a humanizmus és humanista ateizmus, amely az intrinzikus (tehát valamilyen módon a világ lényegi szerkezetéből fakadó) értelem eliminálása után képes lenne megóvni az egyéni életet attól, hogy ne hulljon bele a teljes értelmetlenségbe, és amely képes lenne meggyőző módon megmutatni, hogy a szélsőségesen amorálisnak tekinthető (korábban a „diabolikus” jelzővel illetett) viselkedési formákat miért is kellene kerülni, vagy miért is kellene ezek ellen küzdeni.

A lélek halhatatlanságára vagy halandóságára irányuló kérdést itt a pozitív válasz felé mutató irányba igyekszünk terelni – mint ami meggyőződésünk szerint végső soron képes megmenteni a világban lévő értelem intrinzikus, bizonyos módon szükségszerű voltát. Azt a kérdést kell tovább folytatnunk, amelyet korábban, a pszichikai végtelent taglaló alfejezetben már elkezdtünk kibontani.⁸⁸⁶ Ez a nézetünk szerint a lélek lényegét konstituáló *nézőpont* eredete, illetve mibenléte, és ezzel összefüggésben tartósságának vagy éppen átmeneti jellegének a kérdése. A nézőpont és annak azonossága, mint korábban arra utaltunk, abban áll, hogy a testünket és személyiségünket érintő legradikálisabb, legszélsőségesebb változások ellenére is van egy olyan elemi *tapasztalatunk*, hogy a születésünktől a halálunkig bizonyos módon azonosak vagyunk. Egy olyan tapasztalatról van szó, amely szerint minden változás ellenére *ugyanaz a szubjektum* néz a szemünkön keresztül, hall a fülünk által, emlékszik emlékeinkre, éli fájdalmainkat stb. Ennek a szubjektumnak az azonosságát nem bizonyos személyiségjegyek, vagy akár mélyebben fekvő pszichológiai struktúrák konstituálják, de még csak nem is bizonyos testi feltételek, működések és összefüggések. Hát akkor mi? Bizonyos módon nem több, mint *maga a puszta tudati immanencia*. Az, hogy tudati szférám sajátos módon kizár minden, valamilyen módon hozzá képest transzcendens létezőt és összefüggést. A fizikai tárgyakat, a többi szubjektumot. A fizikai tárgyra vonatkozó észlelés evidenciája ugyanúgy áthúzódhat és csalódásként, álmoként vagy hallucinációként lepleződhet le, mint a másik szubjektumra vonatkozó tapasztalat. A saját tudat úgyszólván mindenütt önmagával határos, és önazonosságát végső soron csupán ez az önmagával való határossága definiálja és semmi más. *Fiatalság, öregség, egészség, betegség* – ezek végső soron mind csupán tapasztalati fejlemények. Evidenciájuk és értelmük elvileg mindig áthúzódhat. Ugyanez a helyzet a személyiség önkonstitúciójával és annak legdrasztikusabb változásaival is. A személyiség

⁸⁸⁶ II. 3.3. „Pszichikai végtelen”.

változásai soha nem érintik és elvileg soha nem is érinthetik azt az alapvető tény, hogy tudatom mindig önmagával határos, és kizár magából minden transzcendenciát. A tudat végső, egyszerű, formális azonossága a saját immanenciájából fakad. Ez a helyzet a tudatra jellemző sajátos nézőpont azonosságával is.

Ez a nézőpont és ennek azonossága fenomenológiai tény; az egyik legmélyebb, legerősebb és legapodiktikusabb fenomenológiai tény, amivel csak egyáltalán rendelkezünk. Amikor egy adott helyzetben tudatosak vagyunk és észlelünk, vagy egyéb pszichikai tevékenységet folytatunk, akkor a megfelelő mentális folyamatot lényegi módon jellemzi ez a nézőpont és annak azonossága – hogy van egy szubjektum, aki a megfelelő tapasztalatokat átéli, illetve, aki ilyen és ilyen mentális aktusokat hajt végre. Korábban, a pszichikai végtelennel foglalkozó fejtegetésekben, már foglalkoztunk vele, hogy miből fakadhat ennek a nézőpontnak az azonossága. Az egyik lehetőség az volt, hogy bizonyos fajtájú fizikai (akár a tágabb fizikai környezettel is összefüggő) vagy funkcionális *mintázat* az, ami ennek a nézőpontnak az azonosságát konstituálja. A mintázat-alapú azonosságot azonban *kizártuk*. Lehetséges ugyanis, hogy létezzen két, egymással tökéletesen és minden szempontból azonos fizikai vagy funkcionális *mintázat* – amennyiben a mintázatban az azt megalkotó anyagi részek és működéseik példányszerű, numerikus azonossága irreleváns. Márpedig a tudatom, sajátos immanenciájából fakadóan, minden transzcendens fejleményt kizár magából – így a többi szubjektum transzcendenciáját is. Egy velem tökéletesen megegyező fizikai és funkcionális mintázatú másik szubjektum azonban a számomra ugyanúgy transzcendens létező, mint minden más transzcendens dolog a világon. Evidens módon tapasztalom és belátom, hogy ennek a másik szubjektumnak a nézőpontja és az ahhoz tartozó azonosság, valamint az én nézőpontom és annak azonossága, két különböző dolog, nem folynak egybe, nincs közük egymáshoz.

Maga a mintázat apriori és apodiktikusan belátható okoknál fogva nem vesz és nem vehet részt a nézőpont azonosságának konstitúciójában. De akkor mi? Úgy vélem, a korábbi fejtegetések alapvetően két utat hagytak nyitva előttünk (nem zárom ki, hogy legyenek más utak, sőt, akár hogy számtalan másik út is legyen; és mindenestre két utat látok mindenekelőtt). Az egyik, hogy a nézőpont azonossága *sui generis*, önmagából fakad – csupán a tudat immanenciája konstituálja és semmi más. A másik, hogy a nézőpont azonosságát valamilyen módon nem pusztán a testi struktúra, hanem a struktúrát alkotó, fenntartó és „működtető” részecskék példányszerű, tokenszerű azonossága konstituálja. Alább ezt – a nézőpont azonosságát materialista módon magyarázni próbáló modellek számára kibúvót kínáló – utat nézzük meg közelebbről.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a testet alkotó részecskék példányszerű vagy numerikus azonosságának felvétele a tudatot jellemző nézőpont azonosságának magyarázatába lehetővé tesz egy teljesen materialista modellt ezzel a nézőponttal és azonosságával kapcsolatban. A világmindenségben egy adott pillanatban van N számú különböző szubjektum (feltevésem szerint $N =$ végtelen, de ez most mellékes). Ezek a szubjektumok, a tudat rájuk jellemző immanenciájánál fogva, mind kizárják egymást. A szubjektumok testét részecskék alkotják, a maguk numerikus azonosságában, és ezek a részecskék szintén kizárják egymást – a fizikai tárgyakra jellemző sajátos transzcendencia miatt. Mindegyik részecske külön helyet foglal el. (Ez még a kvantummechanikából fakadó bizonyos extrém következményekkel és tényekkel együtt is áll). Tehát mind az N számú szubjektumnak a testét olyan n_1, n_2, \dots, n_n számú részecskék alkotják, amelyek szintén mind kizárják egymást. Vagyis a nézőpontok nem folyhatnak úgy egybe, mint annál a magyarázati modellnél, mely a mintázatból szerette volna eredeztetni az egyes nézőpontok azonosságát.

Mi ezzel – a testet alkotó részecskék példányszerű azonosságára támaszkodó – magyarázattal a baj? Mindenekelőtt az, hogy egy rendkívül bonyolult modellt eredményez. Amennyire képes vagyok megérteni, nem jár ugyan fogalmi ellentmondással, de egy sor olyan következmény ered belőle, amely fenomenológiailag teljességgel megalapozhatatlan és védhetetlen.

A következő problémáról van szó. Testünk anyaga folyamatosan változik és cserélődik – még a tudat szempontjából alapvető, funkcionális struktúrák, pl. a központi idegrendszer sejtjeinek az anyaga is. Hétévenként, amennyire tudjuk, testünk anyaga teljesen kicserélődik. A fentebbi modellből az következik, hogy minden alkalommal, amikor egyetlen részecske is elhagyja a tudatot konstituáló funkcionális és fizikai struktúrát, akkor megváltozik a nézőpont is. Meg lehetne egyébként fogalmazni ezt a modellt úgy is, hogy a tudatot jellemző nézőpont ne minden egyes részecske ki- és belépésével azonnal változzon meg, hanem csak bizonyos számú részecske változásával – de ez még inkább *ad hoc*, önkényes modell lenne, mintha azt mondanánk, hogy egyetlen részecske változása azonnal megváltoztatja magát a nézőpontot. Maradjunk ezért annál a változatnál, mely szerint egy részecske változása egyszerűen teljes mértékben leváltja a tudatra jellemző korábbi nézőpontot. *Másvalaki* néz és hall érzékszerveinken keresztül, mint egy pillanattal korábban. Átv teszi az előző szubjektum emlékeit, élményeit, habitusait, jellemvonásait – mintegy újszülött, aki rögtön egy komplett személyiséget örököl. Egy jól meghatározott pillanattól kezdődik el az egész élete (ugyanaz a helyzet egyébként azon módosított változat esetében is, ahol csak bizonyos számú részecske megváltozása után feltételezünk nézőpontváltást). Számára – az újonnan a világba lépő

szubjektum számára – nem tűnik fel semmi, nem is sejti, hogy egyetlen másodperce kezdődött az egész élete. Tétélezzük fel, hogy érett, talán már középkorú szubjektum esetében tétélezzünk fel ilyen nézőpontváltást. Az újonnan születő és aktiválódó szubjektum rendelkezik mindennel, amit egy másodperccel korábban megszűnő vagy inaktíváló „elődjétől” „örökölt”. Ez az új szubjektum visszaemlékszik gyermekkorára, sikereire és kudarcaira, szüleire és szeretteire; szeretteit és barátait ugyanazzal az örömmel és odaadással fogadja, mint az előző – már megszűnt vagy inaktív – szubjektum; akiket valami miatt kevésbé kedvel, azok láttán – ha találkozik – most is elkomorul kissé; de mentális tartalmait, képességeit, habitusait, személyiségvonásait stb. tekintve ugyanaz a szubjektum, mint „elődje”. Ugyanaz és mégis teljesen más. Egy másik szubjektum, az előzőhöz képest transzcendens nézőponttal, mégis az előző szubjektum teljes lelki-szellemi és fizikai állományával.

A gond ezzel az elképzeléssel az, hogy fenomenológiailag semmi sem támasztja alá. Van bennünk egy nagyon erős tapasztalati intuíció, hogy a születésünktől a halálunkig azonosak vagyunk önmagunkkal – végső soron az, aki a halálos ágyunkon meghal ugyanaz a szubjektum, akinek annak idején édesanyánk életet adott; a halálos ágyon ugyanaz a szubjektum néz szemeinken keresztül és hall a füleink révén, mint aki anno a szülőasztalon, optimális esetben sok-sok évtizeddel ezelőtt felsírt. Hiába cserélődik ki testünk anyaga hét évenként teljesen, a tudatunkra jellemző nézőpont nem változik. A materialista, a testet alkotó részecskék numerikus azonosságára támaszkodó modell szerint ez a nézőpont meglehetősen sűrűn megszakad életünk során, mégpedig úgy, hogy az egyik nézőpont megszűnik (vagy legalábbis inaktívvá válik), a másik pedig a helyébe lép, valamilyen módon megörökölve az előző szubjektum által birtokolt teljes mentális állományt.

Ez, úgy vélem, egy sokkal bonyolultabb magyarázati út, mintha azt feltételeznénk, hogy az adott nézőpont (a szubjektum nézőpontja, aki szemeinken keresztül lát, füleinken át hall) kizárólag a megfelelő tudat immanenciája által konstituálódik, és nem a tudat materiális bázisaként szolgáló anyagi rendszer egy bizonyos összetétele, illetve a rendszer anyagiságát adó részecskék partikuláré-azonossága által. Ha az egész világmindenségről vennénk egy keresztmetszeti képet, amelyben minden tudatot realizáló anyagi rendszert egy bizonyos, adott numerikus azonossággal rendelkező részecskék halmaza építene fel, akkor meg tudnánk ugyan magyarázni a megfelelő anyagi rendszerekhez tartozó nézőpontok váltakozását – mivel a kérdéses anyagi rendszerek is változnak pillanatról-pillanatra. De egyfelől ez a modell szükségtelenül bonyolult lenne (bár a materialista szimpátiájú és elkötelezettségű tudósok és gondolkodók számára rendelkezne azzal a kétségtelen előnnyel, hogy materialista), továbbá egy *belső*, tehát *fenomenológiai nézőpontú* állásponttól teljes mértékben megalapozhatatlan.

Minden változásom ellenére azonosnak tapasztalom magamat a születésemtől a halálomig – értve ezalatt, hogy nem vagyok képes rábukanni magamban még csak a nyomaira sem az olyan radikális szakadásoknak, amelyekről a nézőpontom azonosságát az engem alkotó részecskék partikuláre-azonosságához kötő materialista modell képviselője beszél.

Jogos lenne az ellenvetés, hogy ezeket a szakadásokat elvileg nem lennének képes detektálni a magam első személyű perspektívájából, hiszen pontosan arról van szó, hogy az egyik nézőpont megszűnik (vagy inaktívvá válik), és a másik nézőpont a helyébe lép, amely (vagy aki) „megörökli” mindazt a szellemi-lelki tartalmat és rendszert, amellyel az „előző” szubjektum rendelkezett, tehát *potenciálisan* nem is lehetne tudatában semmiféle változásnak sem. Azonban *belülről tekintve*, és oly módon, hogy közben az anyagi világ – fenomenológiai értelemben vett, tehát immár az értelemadás terminusaiban felfogott – konstitúcióját is szem előtt tartjuk, mégsem tudjuk értelmessé tenni – megint csak: fenomenológiai szempontból – azt a koncepciót, hogy a testünket alkotó anyagi részecskék összetétele miatt hirtelen az egyik pillanatban, anélkül, hogy erről a tudat a legcsekélyebb mértékben, bármiféle módon is informált volna bennünket, megszűnünk létezni (vagy teljes mértékben inaktívvá válunk), hogy nézőpontunkat egy másik szubjektum és annak nézőpontja foglalja el. *Kívülről tekintve* pedig az univerzum úgy nézne ki, hogy az egyes, tudatos aktivitásra képes anyagi testekben szemkápráztató gyorsasággal váltogatják egymást a szubjektumok, megszűnve (inaktívvá válva) és átadva helyüket egy teljesen újnak.

Fenomenológiai tekintetben sokkal *racionalisabb* és *megalapozottabb* az az álláspont, amely az egyes, tudatos működésre képes testekhez ugyanazt a *formális és mediális azonossággal rendelkező nézőpontot* rendeli hozzá. Ez azt jelenti, hogy sokkal jobban járunk akkor, sokkal egyszerűbb, világosabb és ésszerűbb álláspontot kapunk, ha azt feltételezzük, hogy ugyanazzal a nézőponttal rendelkezünk a születésünktől a halálunkig; hogy születésünk és halálunk között ugyanannak a tudati szférának az immanenciája határol el bennünket a külvilág és az idegen szubjektumok transzcendenciájától, és ennek a tudati szférának a nézőpontja és rá jellemző (valamint a hozzá tartozó nézőpontra jellemző) azonossága önmagából fakad és önmaga által konstituálódik.

Vagyis, más szavakkal, minden egyes nézőpont egy fix, önálló és tartós pozíciót jelöl ki az univerzum rendszerében, és azon test anyagi összetételének a változásával, amelyhez ezek a nézőpontok tartoznak, maguk ezek a nézőpontok nem változnak meg. A születéstől a halálig ugyanaz a nézőpont jellemzi minden egyes tudati aktivitásra képes anyagi rendszert. Ezt a nézőpontot egy időben kiterjedt formális azonossággal kell jellemeznünk.

A szubjektum lényegét jellemző nézőpont azonosságának a szubjektum anyagi testét alkotó fizikai részecskék partikuláré-azonosságával való összekötése volt az az utolsó racionális megközelítési mód (legalábbis számomra így tűnik), amely a szubjektum sajátos nézőpontját függővé tudta tenni a szubjektum fizikai bázisaként szolgáló testtől. Ha ezt a felfogást – mint filozófiailag rendkívül implauzibilis, fenomenológiailag pedig egyenesen megalapozhatatlan álláspontot – elvetjük, akkor azzal ténylegesen végrehajtottuk az adott szubjektum lényegét kifejező nézőpont *leválasztását* a szubjektum testéről, illetve testi konstitúciójáról. Akkor egy adott szubjektumhoz lényegileg hozzá tartozó nézőpont egy rögzített nézőpont lesz a többi – az előbbi nézőponthoz képest transzcendens – végtelen számú nézőpont határtalan rendszerében. Minden egyes nézőpont egy fix pozíció lesz az univerzum végtelenségében – minden egyes partikuláris nézőpont a fizikai valóság önmagához való *szubjektív* hozzáféréseinek egy konkrét és partikuláris, de bizonyos módon rögzített módját jelenti. Minden egyes nézőpont bizonyos módon egy *állandó* a természet végtelen rendszerében.

A halállal a megfelelő nézőpont *inaktívvá* válik (a nézőpont teljes megsemmisülését belülről nézve nem tudjuk elképzelni), viszont a szülés egykori eseménye megmutatja a minden nézőponthoz hozzá tartozó *aktiválhatóság* lényegi tulajdonságát. Azt a tulajdonságot, hogy bizonyos feltételek mentén az adott – a halálban inaktívvá vált – nézőpont újra aktiválható; a halállal felbomló test után valamilyen módon új test rendelődik a szóban forgó nézőponthoz. Azt pedig, hogy lényegi lehetőségekről beszélünk, mutatja az, hogy az imént mutattuk meg hogy a nézőpont fogalmilag és ontológiailag is leválasztható az egyes fizikai testről.

A kérdés ezután már csak az, hogy milyen rendszer vagy logika mentén rendelődik hozzá egyik vagy másik nézőpont egyik vagy másik testhez. Úgy vélem, ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy a szubjektum nézőpontját legalább a születéstől a halálig tartó, *illetve bizonyos módon azon túl is folytatódó*, időben kiterjedt, tehát bizonyos mértékig folyamatszerű, de emellett formális és mediális azonosság jellemzi, akkor két út áll előttünk. Az *egyik* egy még mindig inkább materialista modell. Eszerint valamilyen materiális komponens, struktúra vagy összefüggés az, ami aktiválja vagy inaktiválja az egyes nézőpontokat – és mintegy egy véletlenszám-generátorszerűen dől el az, hogy melyik testtel melyik nézőpont kapcsolódik össze. A *másik* már egy ennél is erőteljesebben metafizikai pozíció, amely a világ objektív rendjének részévé teszi a normatív motívumokat vagy mechanizmusokat is. Vagyis a másik pozíció képviselői azt állítják, hogy nem pusztán naturális mechanizmusok döntenek arról, hogy melyik testtel melyik nézőpont kapcsolódik össze, hanem az összekapcsolódás ilyen

eseményéhez köze lehet a szubjektum előző életében tett cselekedeteinek bizonyos normatív vagy normatív releváns mozzanatai, implikációi is.

Az erőteljesebb metafizikai értelmezés szerint tehát a korábban inaktívált nézőpont újraaktiválásának módjában és körülményeiben érvényesülhetnek olyan mechanizmusok is, amelyek tisztán naturális módon nem magyarázhatók, hanem csak úgy, hogy ezen mechanizmusoknak bizonyos univerzálisan is érvényes normatív, axiológiai tulajdonságokat, vonatkozásokat is tulajdonítunk – ahogy, ezzel összefüggésben, mindennek, amit életünk során gondolunk, mondunk vagy teszünk. Az egy még ennél is keményebb dió, nehezebb kérdés, hogy egy ilyen képet hogyan próbálhatnánk meg fenomenológiailag igazolni; de nem árt tudni, hogy a fenomenológia klasszikus szerzői, például Husserl, ehhez is adnak támpontokat – mármint hogy hogyan tegyünk a világ objektív rendjének részévé bizonyos normatív, axiológiai lehetőségeket, minőségeket, adottságokat és összefüggéseket.⁸⁸⁷

3.2. Indirekt teológia

Azután, hogy sikerült megmutatnunk, vagy legalábbis elméletileg valamennyire is plauzibilissé tennünk a szubjektum lényegét adó nézőpont leválasztását a testről, illetve a test konstitúciójáról, a következő lényeges kérdés az lesz, hogy van-e bármi, ami a konkrét téridőbeli érintkezéseken, a kommunikáció aktusokon és eseményeken túl összeköti ezeket a szubjektumoknak a tudatát? Ezzel szorosan összekapcsolódó kérdések, hogy van-e végtelen szubjektum vagy van-e a szubjektivitásnak végtelen aspektusa – és ha igen, ez hogyan, milyen módon és milyen empirikus vonatkozású fejleményekben mutatható fel?

Ami szubjektív végtelent illeti, az elsőre interszjektív végtelenként adódik, mint szubjektumok végtelen sokaságaként. De az igazán lényeges kérdés az, hogy a végtelen (vagy végtelennek feltételezett) számú szubjektum között van-e valami belső, szerkezeti kapcsolat? És a szubjektumok végtelen vagy annak gondolt sokaságában van-e olyan szubjektum, aki tényleges is végtelennek tekinthető – hatóképességét, emlékezőtehetségét, kognitív és szellemi kapacitásait tekintve és minden egyéb mentális szempontból?

A jelenleg zajló empirikus kutatások nem az itt megfogalmazott feltételezések megerősítésének vagy valószínűbbé tételének az irányába mutatnak. Az empirikus pszichológiai kutatások, ismereteim szerint, mindeddig nem tudtak egyértelmű és

⁸⁸⁷ Husserlnél az 1906 után kidolgozott (vagy újradolgozott, új alapokra helyezett) konstitúcióelmélet egyik fontos hozadéka volt, hogy Husserl a világ konstitúciója során az értéklehetségek és –valóságok konstitúciójának is ugyanolyan realitást, objektivitást tulajdonított, mint a nem-axiológiai tárgyak és összefüggések konstitúciójának. Ehhez: Varga 2018: 209-217.

tudományosan hitelt érdemlő módon feltárni semmiféle ilyen „belső szerkezeti” (a parapszichológiai diskurzusban telepatikusnak nevezhető) kapcsolatot szubjektum és szubjektum között. Csupán az empirikus érintkezés és kommunikáció ma már alapjában véve ismert útjainak és módjainak finomszerkezetét voltak képesek egyre jobban felderíteni és tisztázni. Még a „tükroneuronok” jelensége is csak egy nagyon korlátozott és specifikus típusú kapcsolatra utal élőlény és élőlény, szubjektum és szubjektum között.⁸⁸⁸

Fenomenológiai tekintetben egy ilyen indirektnek mondható teológia irányába részben a vallási tapasztalat elemzésének útján, részben a teleológia husserli gondolatát követve indulhatunk el. A vallási tapasztalat, illetve a vallási végtelen, melyre egyébként Tengelyi László azt mondta, hogy a világ végtelensége szolgál neki alapul,⁸⁸⁹ egy végtelen hatalom, adott esetben konkrétabban egy végtelen szubjektivitás megtapasztalását jelenti. Ennek a megtapasztalásnak a specifikusabb és konkrétabb módja ezzel a feltételezett végtelen hatalommal, illetve szubjektivitással való összekapcsolódás élménye: a monoteista vallásokban az *unio mystica* tapasztalata, a hinduizmusban és a buddhizmusban a meditáción keresztül történő megvilágosodás tudata, illetve sajátosan a buddhizmusban a Buddha-tudat, mely egyfajta végtelen-tudatnak felel meg sok buddhista iskolában, de különösen a Gyémánt Út buddhizmus tradícióiban.⁸⁹⁰ A másik út Husserlnek a világban található, fenomenológiailag feltárható és elemezhető *teleológiára* vonatkozó megfontolásai jelentik.

Husserl úgy gondolta, hogy szubjektív működésmódjaik és teljesítőképességeik tekintetében a szubjektumok sorba rendezhetőek; a minimális szubjektív működőképességgel rendelkező szubjektumtól kezdve az egyre magasabb fokú és egyre bonyolultabb mentális kapacitásokkal, szellemi műveletekre képes szubjektumokkal folytatva. Ez a sor, elképzelése szerint, végső soron egy végtelen, teljesen kifejtett isteni szubjektum felé mutat – a tökéletesen kifejtett, univerzális és végtelen tapasztaló-, megismerő- és hatóképesség ideáljaként felfogott Isten felé. Az ezzel kapcsolatos egyik leglényegesebb problémát már korábban, a pszichikai végtelenre vonatkozó spekulatív fejtegetéseinkben is megfogalmaztuk:⁸⁹¹ a Manifesztációs

⁸⁸⁸ Noha pont a tükroneuronok egy új izgalmas kutatási területet jelölnek ki, mely pontosan szubjektum és szubjektum közti – a kommunikáció „hagyományos” formáihoz képest – közvetlenebb kapcsolatra utal. De ezen a területen még nagyon sok a kérdőjel.

Egyébként az az óvatos sejtésem van, hogy lehetséges amellet érvelni, hogy az evolúció során szükségképp ki kellett, hogy alakuljanak olyan struktúrák az élőlényekben, amelyek lehetővé tették számukra a környezet szubjektumszerű és nem-szubjektumszerű (élő és élettelen) elemeinek a megkülönböztetését, hovatovább a szubjektumszerű lényekre, különösen a csoporttársakra való ráhangolódást, a két élőlény működésének szorosabb összekapcsolódását.

⁸⁸⁹ Tengelyi 2014: 556.

⁸⁹⁰ Ehhez korábban a jelen kötetben: II.3.3. „Pszichikai végtelen. B. A pszichikum transzcendens végtelenje”. Illetve: Marosán 2020a: 363-368.

⁸⁹¹ II.3.3. „Pszichikai végtelen. B. A pszichikum transzcendens végtelenje”.

Tézis értelmében egy végtelen szubjektumhoz vagy végtelen szubjektív működésmódhoz egy végtelen test tartozna, mely képes lenne hordozni ezt a végtelen szubjektív hatóképességet, mint működésének fizikai bázisa. Korábban azt mondtuk erre, hogy az összes individuális szubjektum szolgál ennek a végtelen szubjektumnak a hordozójaként, és végső soron az ő testük alkotja a végtelen szubjektum saját testét. A korábban mondottakat a jelen alfejezetben némileg ki kell egészítenünk és finomítanunk kell.

A pszichikai végtelent – az indirekt pszichológia témájaként – felvethetjük egyfelől úgy, ahogy vajon az egyes individuumok képesek-e végtelen működésmódra, másfelől pedig, hogy a világban fellelhetők-e valamilyen módon egy aktuálisan végtelen szubjektum nyomai. Az individuum szintjén arról van szó, hogy ha a szóban forgó egyén őszinte módon azt állítja, hogy bizonyos módon kapcsolatba lépett egy végtelen tudattal, akár úgy, hogy megfelelő módon megvalósította az *unio mysticát*, akár úgy, hogy buddhista meditációk útján elérte a megvilágosodást, és ezáltal realizálta a Buddha-tudatot, akkor ez a tudatállapot vagy ez a tudati kapcsolat vajon a képzelgés vagy hallucináció karakterével bír-e, vagy a *veridikus tapasztalatéval*. Ha az utóbbiról van szó, akkor a szubjektum működésmódja valamilyen módon túl kell, hogy terjedjen saját egyéni keretein, és bizonyos módon közvetlenül is érintenie kell más szubjektumokat is, illetve a konkrét szubjektumtól független, távolabbi tényeket, összefüggéseket, eseményeket is. Ennek pedig – végső soron a Manifesztációs Tézisben foglaltakkal összhangban – muszáj, hogy legyen bizonyos empirikus megnyilvánulása, illetőleg empirikus megnyilvánulásai. Vagyis egy állítólag végtelen tudattal kapcsolatba lépő, vagy azt valamilyen módon megvalósító, vagy akár legalább a saját keretein jóval túl terjedő szubjektív működésmódot ténylegesen realizáló, mindezt a veridikus tapasztalat módján átélő, végrehajtó és folytató szubjektum ilyen jellegű működése világosan meg kell, hogy mutatható legyen a szubjektumhoz tartozó, annak testiségét alkotó fizikai struktúrák szintjén is. És a megfelelő, a – nevezzük így – hipernormális, illetve hiperperszonális működésmódok fizikai bázisát jelentő testi struktúrák és működésmódok el kell, hogy térjenek a hallucinációk családjába tartozó működésmódok típusától.

Ami pedig kollektív és univerzális, tehát egy individuum fölötti szinten lévő, ott feltételezett, végtelennek gondolt szubjektum lehetőségét illeti, ha ezt a szubjektumot nem akarjuk egy világon kívüli lénynek, egy megkettőzött világ transzcendens tartomány lakójának elképzelni, hanem inkább – a létező „szükségtelen” szaporítása nélkül – egy végső soron bizonyos módon mégis evilági, immanens szubjektumnak feltételezzük, akkor ehhez a legkézenfekvőbb út az, ahogyan Giordani Bruno, Baruch Spinoza, de végső soron maga Husserl is gondolkodott Istenről: nevezetesen, hogy Isten valamennyi szubjektumban kell, hogy

megtestesüljön és működjön. Vagyis a világban található szubjektumok között kellene feltételeznünk egy olyan hálózatot vagy hálózatszerű működésmódot, amely képes önálló, magasabb szintű szubjektumként működni; oly módon azonban, hogy legalább közvetett módon valamennyi, a világban létező szubjektumhoz képes hozzáférni. Amennyiben ezt a szubjektumok fölötti szubjektumot, ezt a „szuperszubjektumot” ténylegesen aktuálisan végtelennek gondoljuk, akkor ebből az következik, hogy minden aktuálisan létező partikuláris szubjektum bizonyos módon ennek a „szuperszubjektumnak” a részét képezi, és ez a „szuperszubjektum” képes – legalább közvetetten – hozzáférni minden partikuláris szubjektumhoz, illetve ezen szubjektumok belső, mentális állományához.

Amikor unio mysticáról vagy Buddha-tudatról beszélünk, akkor ennek – amennyiben igazságról és veridikus tapasztalatról van szó – szigorúan véve azt kellene jelentenie, hogy az egyes partikuláris szubjektum képes olyan működésmódra „kapcsolni”, mely által rácsatlakozik erre a magasabb szintű, és önmagában véve szintén szubjektumként működő hálózatra – melyet, ha van aktuális végtelen, végső soron magát is végtelennek kell gondolnunk. Ennek azonban kellenek, hogy legyenek empirikus, empirikusan megmutatható és igazolható *nyomai*. Nem csak a fizikai, de a pszichikai végtelennek is kellenek, hogy legyenek nyomai a világban, a végeességben is. Az ezen nyomokat kereső indirekt metafizika munkája így egyfajta nyomozásként is elképzelhető.

*

Lehetséges, hogy az indirekt metafizika ideája vakvágány, hogy ez a nyomozás nem vezet sehova. Úgy érzem, mégis muszáj végigmennünk rajta, legalább azért, hogy kiderüljön, valóban nem a labirintus kijáratához vezet. Egy olyan útról van szó, mely alkalmas arra, hogy megmentse a transzcendentális világképet, vagyis az emberi létezés és általában a szubjektivitás, a szubjektív lét értelmességébe, intrinzikus jelentésségébe vetett hitet.

Ezen az úton vagy valamelyik másikon előbb-utóbb úgyis eljutunk a labirintus kijáratához – és ott elkerülhetetlenül kiderül, ki vár bennünket az út végén: Ariadné vagy a Minótauros. Úgy érzem, ha hiszünk vagy hinni akarunk abban, hogy a létezésnek van valamiféle szükségszerű, intrinzikus értelme, akkor inkább a transzcendentális filozófia sikerének kellene szurkolnunk, és egy ilyen filozófia sikerét kellene megpróbálnunk elősegíteni.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor Wiesengrund (1956): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie - Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Adorno, Theodor Wiesengrund (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor Wiesengrund és Horkheimer, Max (1990): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Budapest: Atlantisz—Medvetánc. Fordították: Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly.
- Andorka Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris kiadó.
- András Sándor (1994): *Heidegger és a szent*. Budapest: Osiris kiadó, Századvég kiadó.
- Andrade, Gabriel (2011): "Immortality". In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/immortal/> (Utolsó hozzáférés időpontja: 2021. 08. 05.).
- Arisztotelész (1984): *Politika*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Szabó Miklós.
- Arisztotelész (1988): *Lélekfilozófiai írások*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Steiger Kornél.
- Arisztotelész (1997a): *Nikomakhoszi etika*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Szabó Miklós.
- Arisztotelész (1997b): *Poétika, Kategóriák, Hermeneutika*. Budapest: Kossuth kiadó. Fordította: Sarkady János.
- Arisztotelész (2002): *Metafizika*. Szeged: Lektum kiadó. Fordította: Halasy-Nagy József.
- Arisztotelész (2010): *A természet – Physica*. Budapest: L'Harmattan kiadó. Fordította: Bognár László.
- Aquinói Szent Tamás (1994): Szent Tamásnál: *A teológia foglalata. I. rész*. Budapest: Telosz kiadó. Fordította: Tudós-Takács János.
- Aquinói Szent Tamás (1998): *A világ örökkévalóságáról*. Budapest: Józsefvárosi Műhely. Fordította: Borbély Gábor.
- Austin, John L. (1990): *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Pléh Csaba.
- Francis Bacon (1995): *Novum Organum I. Új Atlantisz*. Budapest: Nippon kiadó. Fordították: Csatlós János (*Novum Organum I*) és Sarkady János (*Új Atlantisz*).
- Baars, Bernard (1988): *A cognitive theory of consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- Bacsó Béla (2019): *Kép és szó. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat kiadó.
- Balogh Brigitta (2009): *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó.

- Banfield, Edward C. és Banfield, Laura F. (1958): *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Barbaras, Renaud (2008): "Life and phenomenality" In Burt Hopkins & John Drummond (szerk.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VIII: 127–138.
- Barron, Andrew & Klein, Colin (2016): "What insects can tell us about the origins of consciousness". In *PNAS* vol. 113, no. 18. 4900-4908.
- Barrow, John D. (2008): *A végtelen könyve. Elmélkedés a legfurcsább gondolatról, amit az ember valaha is kiötlött*. Budapest: Akkord kiadó.
- Bechtel, William & Williamson, Robert C. (1998): "Vitalism". In Edward Craig (szerk.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London & New York: Routledge.
- Békés Vera (2009): „Egyetemek a romantika korában”. In Gurka Dezső (szerk.): *A romantika terei: Az irodalom, a művészetek és a tudományok intézményei a romantika korában*. Budapest: Gondolat kiadó. 17-28.
- Békés Vera (2014): „»Test és lélek: paripa járomba fogva egy ökör mellé.« Georg Christoph Lichtenberg a testről és lélekről”. In Gurka Dezső (szerk.): *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában*. Budapest: Gondolat kiadó. 49-62.
- Bello, Angela Ales (2009): *The Divine in Husserl and Other Explorations*. Dordrecht: Springer.
- Beiser, Frederick (2005): *Hegel*. London & New York: Routledge.
- Benjamin, Walter (2021): „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában”. Kurucz Andrea új fordítását átdolgozta: Mélyi József. Hyperlink: http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html (Utolsó letöltés ideje: 2021. 04. 09.)
- Berghofer, Philip (2018): "Why Husserl is a Moderate Foundationalist". In *Husserl Studies* 34: 1-23.
- Bergson, Henri (1920): *Life and Consciousness* (W. Carr, Trans.). In *Mind-Energy: Lectures and Essays*. New York: Henry Holt.
- Bergson, Henri (1987): *Teremtő fejlődés*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1987: 44. Fordította: Dienes Valéria.
- Bergson, Henri (1990): *Idő és szabadság*. Szeged: Univerzum kiadó. Fordította: Dienes Valéria.
- Bergson, Henri (1993): *Matière et mémoire*. Paris : P.U.F.
- Bergson, Henri (2011): „A lehetséges és a valóságos”. In Ullmann Tamás, Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.): *Bergson aktualitása*. Budapest: Gondolat kiadó.**

- Berkeley, George (1985): *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordították: Faragó Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál.
- Bernáth László és Kocsis László (szerk.) (2021): *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest: Kalligram kiadó.
- Bernáth László (2011): „Az értelmes élet néhány feltételéről”. In *Elpis* 5/2. 63-92.
- Bernáth László (2018): „Az etikai transzcendencia”. Kéziratban.
- Bernáth László (2020): „A végtelen mint ajándék”. In *Magyar Tudomány* 11: 1482-1494.
- Berne, Eric (2013): *Ember játszmák*. Budapest: Háttér kiadó. Fordította: Hankiss Ágnes.
- Birch, Jonathan (2020): “The Search for Invertebrate Consciousness”. In *Nous*, pp. 1-21.
- Bickerton, Derek (1992): *Language and Species*. Chicago—London: University of Chicago Press.
- Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György és Kővári Sarolta (szerk.) (2019): *A kritika fogalma a XVII-XVIII. században*. Budapest: Áron kiadó.
- Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Grósz Eszter és Kővári Sarolta (szerk.) (2020): *A kritika fogalma a XIX. században*. Budapest: Áron kiadó.
- Bloch, Ernst (2007): *Az utópia szelleme*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány. Fordította: Mesterházi Miklós.
- Block, Ned (1997): "On a confusion about a function of consciousness". In Ned Block, Owen G, Flanagan, Güven Güzeldere (szerk.): *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press. 375–415.
- Bohnet, Clayton (2015): *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*. London: Palgrave Macmillan.
- Boros Bianka (2015): *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Boros Bianka (2019): „Husserl rétegelmélete. Egy transzcendentális világvázat”. In Marosán Bence Péter et al. (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 224-238.
- Boros Gábor (1997): *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Boros Gábor (1998): *René Descartes*. Budapest: Áron kiadó.
- Boros Gábor (2010): „Hogyan teszi élővé Spinozát a Szabadságtanulmány?”. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról*. Gödöllő—Máriabesenyő: Attraktor kiadó, 107-121.
- Boros Gábor (2016): „Hobbes az imaginációról”. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Kiss Andrea-Laura, Bognár László: *Imagináció a filozófiában. Hermeneutikai,*

- fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*. Budapest: L'Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 44-58.
- Boros Gábor (2017): „Személyes azonosság, érzelmek, elbeszélés (narrativitás)”. In Bartha Judit és Gyenge Zoltán: *Töredékes dialektika. Írások Weiss János 60. születésnapjára*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 59-68.
- Boros Gábor (2020): “First Phase of the Narrative Theory of Personal Identity: Wilhelm Dilthey, and Georg Misch”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 1 (64): 24-39.
- Brentano, Franz (1982): *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Breuer, Irene (2019): “The Ego as Moral Person. Husserl’s Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics”. In *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1): 15–35.
- Broadbent, Alex (2020): “Causation”. In Internet Encyclopedia of Philosophy. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/causatio/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 16.).
- Bruno, Giordano (1990): *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*. Bukarest—Budapest: Kriterion—Európa, 1990. Fordította: Szemere Samu.
- Bubner, Rüdiger (2020): *A dialektika mint topika*. Budapest: Typotex kiadó. Fordította: Weiss János.
- Carnap, Rudolf (1972): „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1972: 61-92.
- Carr, David (1987) *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Dordrecht: Martinus Nijhoff/ Kluwer Academic Publishers.
- Carruthers, Peter (2000): *Phenomenal consciousness. A naturalistic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (1977): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Chabris, Christopher és Simons, Daniel (2011): *A láthatatlan gorilla. Avagy hogyan csapnak be minket az érzékeink*. Budapest: Magnólia kiadó. Fordította: Hodász Eszter.
- Chalmers, David és Clark, Andy (1998): "The extended mind". In *Analysis*, 58 (1): 7–19.
- Chalmers, David (2014): “How do you explain consciousness?” TED talk. Hyperlink: https://www.ted.com/talks/david_chalmers_how_do_you_explain_consciousness? (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 01).
- Chaunu, Pierre (1998): *Felvilágosodás*. Budapest: Osiris kiadó. Fordította: Nagy Géza.
- Claesges, Ulrich (1965): *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

- Clark, Andy (2008): "Pressing the flesh: A tension on the study of the embodied, embedded mind". In *Philosophy and Phenomenological Research*, 76: 37–59.
- Claypool, Heather M.; Mackie, Diane M.; Smith, Eliot R. (2016): *Szociálpszichológia*. Budapest: ELTE Eötvös kiadó.
- Cohen, Hermann (1910): *Kants Begründung der Ethik Nebst Ihren Anwendungen Auf Recht, Religion Und Geschichte*. Berlin: Cassirer.
- Courtine, Jean-François (2005): *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin.
- Crick, Francis & Koch, Christof (1990): "Towards a neurobiological theory of consciousness". In *Seminars in Neuroscience*. Vol. 2. 263–275.
- Csányi Vilmos (2006): „A kommunikációs kényszer”. In *Magyar Tudomány* 4: 393-401.
- Csányi Vilmos és Miklósi Ádám (szerk.) (2010): *Fékevesztett evolúció. Megszaladási jelenségek az emberi evolúcióban*. Budapest: Typotex kiadó.
- Csejtej Dezső (2002): *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Budapest: Attraktor kiadó, Pallas stúdió.
- Csikós Ella (2008): *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Czétány György (2014): „A transzcendens végtelen és az immanens végtelen”. In *Különbség* 1 (14): 129-148.
- Czétány György (2015): *A transzcendentális illúzió keletkezése és története: három szintézis harca egy egységes valóságért*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Czétány György (2019a): *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Czétány György (2019b): *A nagy narratívák összecsapása. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: Eötvös kiadó.
- Czétány György (2022): *A transzcendentális filozófia története. Kísérlet a „transzcendentális” fogalmának újragondolására*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Damasio, Antonio (2010): *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Danto, Arthur C. (1965): *Analytical philosophy of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Danto, Arthur C. (1997): *Hogyan semmizte ki a filozófia művészetet?* Budapest: Atlantisz kiadó.
Fordította: Babarczy Eszter.

- Davies, Paul (1994): *Az utolsó három perc*. Budapest: Kulturtrade kiadó. Fordította: Dr. Both Előd.
- Davies, Paul (1995): *Isten gondolatai*. Budapest: Vince kiadó. Fordította: Béresi Csilla.
- Dawkins, Richard (1982): *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1994): *A vak órásmester*. Budapest: Akadémiai kiadó és Mezőgazda kiadó.
Fordították: Síklaki István, Simó György, Szentesi István.
- Dawkins, Richard (1995): *Folyam az Édenkertből. Darwinista elmékedések az életről*. Budapest: Kulturtrade kiadó, 1995. Fordította: Béresi Csilla.
- De Botton, Alain (2005): *A filozófia vígasza*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Barkóczi András.
- De Condillac, Étienne Bonnot (1976): *Értekezés az érzetekről*. Budapest: Magyar Helikon kiadó. Jancsovics Ferenc fordításának felhasználásával fordította: Erdélyi Ágnes.
- De la Mettrie, Julien Offray (1981): „Az Ember—Gép”. In uő.: *Filozófiai művek*. Budapest: Akadémiai kiadó. 395-457. Fordították: Horváth Henrik és Zigány Miklós.
- De Pierris, Graciela és Friedman, Michael (2018): “Kant and Hume on Causality”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-hume-causality/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 12).
- De Sade, Donatien Alphonse François (1975): „Az igazság”. In Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó: 677-681. Fordította: Petri György.
- De Sade, Donatien Alphonse François (2002): *Juliette története avagy A bűn virágzása*. Szeged: Lazi kiadó. Fordította: Sóvágó Katalin.
- De Tocqueville, Alexis (1958): *Journeys to England and Ireland*. New Haven: Yale University Press. Angolra fordították: George Lawrence és K. P. Mayer
- De Waal, Frans (2018): *Elég okosak vagyunk, hogy értsük, milyen okosak az állatok?* Budapest: Alexandra Könyvesház.
- De Warren, Nicolas (2009): *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deczki Sarolta (2014): *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Deleuze, Gilles és Guattari, Félix (1972): *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Dennett, Daniel (1996): *Micsoda elmék. A tudatosság megértése felé.* Budapest: Kulturtrade kiadó. Fordította: Orosz István.
- Dennett, Daniel (1998): *Az intencionalitás filozófiája.* Budapest: Osiris kiadó. Fordították: Pap Mária, Pléh Csaba és Thuma Orsolya.
- Descartes, René (1980): Válogatott filozófiai művei. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Descartes, René (1993): *Értekezés a módszerről.* Budapest: Ikon kiadó. Fordította: (Szemere Samu fordítása alapján) Boros Gábor.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról.* Budapest: Atlantisz kiadó. Fordította: Boros Gábor.
- Desmond, William (1995): *Being and the Between.* Albany, New York: SUNY Press.
- Desmond, William (2001): *Ethics and the Between.* Albany, New York: SUNY Press.
- Desmond, William (2008): *God and the Between.* Hoboken, New Jersey: Blackwell.
- Devecseri Gábor (1960): „Homéroszról és Hésziodoszról, származásukról és versenyükről”. In Homérosz: *Iliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények.* Budapest: Magyar Helikon. 901-980.
- Diamond, Jared (1986): “Animal art: Variation in bower decorating style among male bowerbirds *Amblyornis inornatus*”. In *PNAS* 83(9): 3042–3046.
- Diamond, Jared (2009): *A harmadik csimpánz felemelkedése és bukása.* Budapest: Typotex kiadó. Fordította: Győrvári Borbála.
- Dick, Steven J. (1982): *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1974): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Erdélyi Ágnes.
- Donald, Merlin (2001): *Az emberi gondolkodás eredete.* Budapest: Osiris kiadó.
- Dowden, Bradley (2013): “The Infinite”. In *Internet Encyclopedia of Philosophy.* Hyperlink: <https://iep.utm.edu/infinite/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 21.).
- Dretske, Fred (2000): *Perception, Knowledge, and Belief. Selected Essays.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Drummond, John (1990): *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Drummond, John (2008): *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy.* USA: Scarcrow Press.

- Duhem, Pierre (1987): *Medieval Cosmology Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press. Szerkesztette és fordította: Roger Ariew.
- Dumézil, Georges (1986): *Mítosz és eposz*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Fridli Judit.
- Durkheim, Émile (2004): *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan kiadó. Fordította: Vargyas Zoltán.
- Durkheim, Émile (2019): *Les règles de la méthode sociologiques*. Paris: Books on Demand.
- Durt, Christoph (2012): *The Paradox of the Primary-Secondary Quality Distinction and Husserl's Genealogy of the Mathematization of Nature*. Disszertáció, kézirat. Hyperlink: https://www.academia.edu/32101145/The_Paradox_of_the_Primary_Secondary_Quality_Distinction_and_Husserls_Genealogy_of_the_Mathematization_of_Nature (Utolsó letöltés ideje: 2021. 04. 16.).
- Durt, Christoph (2020): "The Embodied Self and the Paradox of Subjectivity". In *Husserl Studies* (36): 69-85.
- Ellenberger, Henri F. (1970): *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Eliade, Mircea (1958): *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.
- Eliade, Mircea (2006): *Vallási eszmék és hiedelmek története*. Budapest: Osiris kiadó. Fordította: Saly Noémi.
- Eliade, Mircea (2009): *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Berényi Gábor.
- Elias, Norbert (1987): *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Berényi Gábor.
- Engels, Friedrich és Marx, Karl (1959): „A Kommunista Párt kiáltványa”. In Marx-Engels Művei 4. kötet. Budapest: Kossuth kiadó. 437-470.
- Engels, Friedrich és Marx, Karl (1976): *A német ideológia*. Budapest: Kossuth kiadó.
- Epikúrosz (1994): *Epikuros legfontosabb filozófiai tanításai*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre kiadó. Fordították és bevezetéssel ellátták: Kövendi Dénes és Sárosi Gyula.
- Erdélyi Ágnes (1990): „Kik azok a »historicisták«?”. In *Holmi* 2/1: 105-107.
- Erdélyi Ágnes (1993): *Max Weber Amerikában*. Budapest: Scientia Humana.
- Eshleman, Matthew C. (2007): "The Cartesian Unconscious". In *History of Philosophy Quarterly* (24): 169-187.
- Euklidész (1983): *Elemek*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Mayer Gyula.
- Fehér M. István (1980): *Sartre*. Budapest: Kossuth kiadó.

- Fehér M. István (2005): „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel)”. In Bárdos Judit (szerk.): *Parlando: Tanulmányok Zoltai Dénes tiszteletére*. Budapest: Atlantisz Kiadó. 200.
- Feinberg, Todd & Mallatt, Jon M. (2016): *The Ancient Origins of Consciousness. How the Brain Created Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Feser, Edward (2009): *Aquinas. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- Feyerabend, Paul (2002): *A módszer ellen*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: Mesterházi Miklós, Miklós Tamás, Tarnóczy Gabriella.
- Fichte, Johann Gottlieb (1976): *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Berényi Gábor.
- Fink, Eugen (1959): *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Forrai Gábor (2005): *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordították: Csűrös Klára, Fázsy Anikó.
- Foucault, Michel (2001): *A szexualitás története I-III*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: Ádám Péter, Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint, Sujtó László.
- Foucault, Michel (2004): *A bolondság története*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordította: Sujtó László.
- Frank, Manfred (1991): "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre". In uő. (szerk.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 413-599.
- Frege, Gottlob (2000): „Jelentés és jelölet”. In uő.: *Logikai vizsgálódások. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Osiris kiadó. 118-147. Fordította: Bimbó Katalin.
- Freud, Sigmund (1985): *Álomfejtés*. Budapest: Helikon kiadó. Fordította: Hollós István. A fordítást átdolgozta: Meller V. Ágnes.
- Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Bonyhai Gábor.
- Gadamer, Hans-Georg (1994): *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins kiadó. Fordították: Bonyhai Gábor, Hegyessy Mária, Loboczky János, Orosz Magdolna, Poprády Judit, Schein Gábor, Tallár Ference. Válogatta és kontrollfordította: Bacsó Béla.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan (2008): *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*. Budapest: Lélekben Otthon kiadó. Fordította: Váradi Péter.

- Gallagher, Shaun (2011): "Interpretations of embodied cognition". In W. Tschacher and C. Bergomi (szerk.): *The Implications of Embodiment: Cognition and Communication*. Exeter: Imprint Academic. 59-70.
- Geréby György (1998): Geréby György: „A világ örökkévalósága Aquinói Szent Tamásnál”. In Aquinói Szent Tamás: *A világ örökkévalóságáról*. Budapest: Józsefvárosi Műhely. 47-111.
- Geniusas, Saulius (2020): *The phenomenology of pain*. Ohio: Ohio University Press.
- Ginsburg, Simona & Jablonka, Eva (2019): *The Evolution of the Sensitive Soul. Learning and the Origins of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Gondek, Hans-Dieter—Tengelyi, László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Gulyás László, Kampis György, Kutrovácz Gábor, Ropolyi László, Soós Sándor és Szegedi Péter (2013): *Bevezetés a tudományfilozófiába*. Budapest: ELTE kiadó.
- Gurevics, Aron (1974): *A középkori ember világgépe*. Budapest: Kossuth kiadó. Fordította: Előd Nóra.
- Gurevics, Aron (2003): *Az individuum a középkorban*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordította: Vári Erzsébet.
- Gurka Dezső (2006): *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Budapest: Gondolat kiadó.
- Gyenge Zoltán (2010): „A szabadság filozófiája”. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Gödöllő—Máriabesenyő: Attraktor kiadó, 85-106.
- György Péter (2013): *Múzeum, a tanuló-ház. Múzeumelméleti esettanulmányok*. Budapest: Szépművészeti Múzeum.
- Johnson, Lawrence E. (1993): *A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1983): "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm". In uő.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am. Main: Suhrkamp. 53-125.
- Hager, Fritz-Peter (1998): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10*. Basel: Schwabe.
- Halfwassen, Jens (1999): *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Bonn: Bouvier.
- Hawking, Stephen & Mlodinow, Leonard (2011): *A Nagy Terv. Új válaszok az élet nagy kérdéseire*. Budapest: Akkord kiadó. Fordította: Dr. Both Előd.
- Heath, Joseph (2020): "Methodological Individualism". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 17).

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Hegel Werke 1. Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1977. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979a): *A logika tudománya I-II*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979b): *A logika. Enciklopédia I*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979c): *A természetfilozófia. Enciklopédia II*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979d): *Előadások a világtörténelem filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Esztétikai előadások I-III*. I. kötet. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): *A szellem filozófiája. Enciklopédia III*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémia kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): „Wer denkt abstrakt?“. In *Hegel Werke 2. Jenaer Schrillen 1801-1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 575-581.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): „Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie“. In *Hegel Werke 2. Jenaer Schrillen 1801-1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 9-138.
- Hegyeshalmi Richárd: „Mikor tudjuk már pikk-pakk feltölteni az agyunkba egy B-212-es helikopter pilótaprogramját?“. In *Qubit*, augusztus 26.
- Hyperlink: <https://qubit.hu/2021/08/26/mikor-tudjuk-mar-pikk-pakk-feltolteni-az-agyunkba-a-b-212-es-helikopter-pilotaprogramjat> (Utolsó hozzáférés ideje: 2021. 08. 26.).
- Heidegger, Martin (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988): *A műalkotás eredete*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Bacsó Béla.

- Heidegger, Martin (1993): *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. Budapest: T-Twins kiadó. Fordította: Boros Gábor.
- Heidegger, Martin (1995): *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Ikon kiadó, 1995. Fordította: Vajda Mihály.
- Heidegger, Martin (1996/1997): *Nietzsche I-II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin (1998): *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000): *Kant és a metafizika problémája*. Budapest: Osiris kiadó. Fordította: Ábrahám Zoltán.
- Heidegger, Martin (2002): „Idő és lét”. In *Nagyvilág* (47) 406-427. Fordította: Korcsog Balázs.
- Heidegger, Martin (2004): *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*. Budapest: Osiris kiadó, 2004. Fordították: Aradi László és Olay Csaba.
- Heidegger, Martin (2006a): *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006b): *Rejtekutak*. Budapest: Osiris kiadó. Fordították: Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor.
- Heidegger, Martin (2007): *Lét és idő*. Budapest: Osiris kiadó. Fordították: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István és Vajda Mihály.
- Heller Ágnes (1969): *Érték és történelem. Tanulmányok*. Budapest: Magvető kiadó.
- Heller Ágnes (1970): *A szándéktól a következményig. (Előadások az általános etikáról)*. Budapest: Magvető kiadó.
- Heller Ágnes (1978): *Az ösztönök – Az érzelmek elmélete*. Budapest: Gondolat kiadó.
- Heller Ágnes (1997): *Életképes-e a modernitás?* Debrecen: Latin Betűk kiadó.
- Hermann István (1982): *Az értelemig és tovább!* Budapest: Kozmosz könyvek.
- Hess, Elisabeth (2008): *Nim Chimpsky : the chimp who would be human*. New York: Bantam.
- Hess, Peter (2009): *Der Mensch muss sterben – das transzendente Ich ist unvergänglich. Edmund Husserls Argumente für die Unsterblichkeit des transzendentalen Ichs*. Doktori értekezés. Hyperlink: https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00023372/Gesamt_22_10_2009.pdf. (Utolsó letöltése ideje: 2021. 08. 05.).
- Hévízi Ottó (2015): *Próbakövek. Van-e aranyszabály ércnél maradandóbb?* Budapest: Kalligram kiadó.

- Hobbes, Thomas (1999): *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. I–II. kötet. Budapest: Kossuth kiadó. Fordította: Vámosi Pál.
- Hofer-Szabó Gábor, Rédei Miklós és E. Szabó László (2013): *The Principle of Common Cause*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel (1997): *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor kiadó. Fordította: Weiss János.
- Horn, Christoph (2008): Trias. In Christoph Horn, Christof Rapp (szerk.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. 2., überarbeitete Auflage. München: Beck. 454.
- Horváth Lajos (2011): „Neurofenomenológia és megtestesült elme. Transzdiszciplináris dialógus az idegtudomány és a fenomenológia között”. In *Magyar Tudomány* 11: 1306-1315.
- Horváth Orsolya (2010): *Az öneszmélés fenomenológiája. A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Horváth Zoltán (2020): *Kant prekritikai fordulata*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Huggett, Nick (2018): “Zeno’s Paradoxes”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-zeno/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 22.).
- Hume, David (1973): *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest: Magyar Helikon kiadó.
Fordította: Vámosi Pál.
- Hume, David (1976): *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Bence György.
- Husserl, Edmund (1939): *Erfahrung und Urteil*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 4.
- Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie (1923/4). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 7.
- Husserl, Edmund (1959): *Husserl: Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 7.
- Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 11.

- Husserl, Edmund (1970): *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 12.
- Husserl, Edmund (1972): *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Baránszky Jób László.
- Husserl, Edmund (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 15.
- Husserl, Edmund (1973b): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 16.
- Husserl, Edmund (1974): *Formale und transzendente Logik*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 17.
- Husserl, Edmund (1975): *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 18.
- Husserl, Edmund (1976a): *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. Husserliana 3/1.
- Husserl, Edmund (1976b): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 6.
- Husserl, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Husserliana 19.
- Husserl, Edmund (1988): *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Husserliana 28.
- Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Budapest: Atlantisz kiadó. Két kötetben. A főszerkesztő fordította: Berényi Gábor és Mezei Balázs. A mellékleteket fordította: Egyedi András és Ullmann Tamás.
- Husserl, Edmund (2000): *Kartézianus elmélkedések*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordította: Mezei Balázs.
- Husserl, Edmund (2001): *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Husserliana 33.
- Husserl, Edmund (2002): *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordította: Sajó Sándor és Ullmann Tamás.

- Husserl, Edmund (2003): *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Husserliana 34.
- Husserl, Edmund (2004): *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Husserliana 37.
- Husserl, Edmund (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. New York: Springer. Husserliana Materialien 8.
- Husserl, Edmund (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. New York: Springer. Husserliana 39.
- Husserl, Edmund (2009): *Logikai vizsgálódások. Részletek*. In Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a logikai vizsgálódások*. Budapest: L'Harmattan kiadó. Fordították: Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András és Zuh Deodáth.
- Husserl, Edmund (2012): *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. New York: Springer. Husserliana 41.
- Husserl, Edmund (2014): *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. Springer: New York. Husserliana 42.
- Husserl, Edmund (2020): *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Springer: New York.
- Jaspers, Karl (1987): *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Európa kiadó.
- Kaku, Michio (2021): *The God Equation. The Quest for a Theory of Everything*. New York: Doubleday.
- Kant, Immanuel (1974): *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Vidrányi Katalin.
- Kant, Immanuel (1991): *A gyakorlati ész kritikája*. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Berényi Gábor.
- Kant, Immanuel (1997): *Az ítélőerő kritikája*. Szeged: Ictus kiadó. Fordította: Papp Zoltán.
- Kant, Immanuel (1999): *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: John Éva és Tengelyi László.
- Kant, Immanuel (2009): *Kant: A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordította: Kis János.
- Kazai Anita (2020): „A baktériumok és az ember sejtjei kitűnően értenek egymás nyelvén”.
- Hyperlink: <https://qubit.hu/2020/09/05/a-bakteriumok-es-az-ember-sejtjei-kitunoen-ertenek-egymas-nyelven> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 11. 30.).

- Kállay Géza (2019): „A rossz eltökélt tevői”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság*. Budapest: L’Harmattan kiadó. 22-38.
- Kálmán László (2021): „Miért van több modellje a világnak, és mi a zűr az alternatív világokkal?”. Hyperlink: <https://qubit.hu/2021/06/12/miert-van-tobbfele-modellje-a-vilagnak-es-mi-a-zur-az-alternativ-vilagokkal> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 12.).
- Kelemen János (1970): „Merleau-Ponty előadásai a Collège de France-ban”. In *Valóság*, 9: 103-104.
- Kelemen János (2007): *Dante, Petrarca, Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest: Áron kiadó-Brozsek kiadó.
- Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Budapest: Gondolat kiadó.
- Kierkegaard, Søren (1994): *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris—Századvég könyvtár. Fordította: Dani Tivadar.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. és Schofield, M. (1998): *A preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: Cziszter Kálmán és Steiger Kornél.
- Klima Gyula (1981): „Az Öt Út - Aquinói Tamás istenbizonyítékai”. In *Világosság*, 12. szám, melléklet. 3-30.
- Komorjai László (2017): *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Komorjai László (2019): „A metafizika és a végtelen”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L’Harmattan kiadó. 70-87.
- Kortooms, Toine (2002): *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kouremenos, Theokritos (1995): *Aristotle on Mathematical Infinity*. Doktori értekezés. Hyperlink: https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=osu1487930304685193&disposition=inline. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 22.).
- Kuhn, Thomas (1984): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Bíró Dániel.
- Kühn, Rolf (1998): *Husserls Begriff der Passivität*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Lakatos Imre (1997): *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai. A racionalizmus szenvedélye*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: Benedek András és Forrai Gábor.
- Lányi András (2015): *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest: Liget könyvek.

- László Laura Csengelle (2019): „Harmadik dimenzióban. A ‘Harmadik’ fenomén Tengelyi László és Jean-Luc Marion felől”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*, Budapest: L’Harmattan kiadó. 365-373.
- Lederman, Leon és Teresi, Dick (1995): *Az isteni a-tom. Mi a kérdés, ha a válasz a világegyetem*. Budapest: Typotex kiadó, 1995. Fordította: Vassy Zoltán.
- Lee, Nam-In (1998): “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”. In Natalie Depraz-Dan Zahavi, *Alterity and Facticity*, Dordrecht: Springer. 103-120.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986): uő.: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Endreffy Zoltán.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann (2011): *A végesség hermeneutikája, Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann (2016): „Nem ártás és gondolkodás. Nem-tudásunk komolyan vételéről – Heidegger és Derrida”. In Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 14. Az agresszió*. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó. 400-418.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann (2018): *Hermeneutika és kritikai filozófia. Kant, Heidegger, Gadamer*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Lévinas, Emmanuel (1999): *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor kiadó. Fordította: Tarnay László.
- Levine, Joseph (1983): “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”. In *Pacific Philosophical Quarterly*. 64: 354–361
- 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.
- Lo, Lee Chun (2008): *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Lohmar, Dieter (1998): *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Springer: Dordrecht.
- Lohmar, Dieter (2008): *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Dordrecht: Springer.
- Lohmar, Dieter (2009): „Kategoriális szemlélet. (A VI. Logikai vizsgálódás §§40-66 értelmezéséhez)”. In Varga-Zuh (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L’Harmattan kiadó. 103-128.

- Lohmar, Dieter (2016): *Denken ohne Sprache. Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*. Dordrecht: Springer.
- Long, Anthony Arthur (1998): *Hellenisztikus filozófia*. Budapest: Osiris kiadó. Fordította: Steiger Kornél.
- Lovász Ádám (2021): *Updating Bergson. A Philosophy of Enduring Present*. Lanham: Lexington Books.
- Löwith, Karl (1996): *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: Boros Gábor és Miklós Tamás.
- Lukács György (1965): *Az esztétikum sajátossága, I-II*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Eörsi István.
- Lukács György (1987): *Lukács György Összes Művei. Forradalomban. Cikkék, tanulmányok, 1918-1919*. Budapest: Magvető kiadó.
- Machiavelli, Niccolò (1978): *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*. In *Machiavelli Művei, Első Kötet*. Budapest: Európa kiadó. 87-442. Fordította: Lontay László.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris kiadó, 1999. Fordította: Bíróné Kaszás Éva.
- MacIntyre, Alasdair (2012): *Az etika rövid története*. Budapest: Typotex kiadó, 2012: 168s, 176. Fordította: Szabó P. Imre.
- Maher, Chauncey (2017): *Plant Minds. A Philosophical Defence*. London & New York: Routledge.
- Maimon, Salomon (2004). Maimonnál: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Malone, Claire (2021): “The missing 96 percent of the universe”. TED talk. Hyperlink: https://www.ted.com/talks/claire_malone_the_missing_96_percent_of_the_universe. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 08. 01.).
- Margulis, Lynn (2001): “The conscious cell”. In *Annals of the New York Academy of Sciences*, 929. 55–70.
- Marion, Jean-Luc (1989): *Réduction et donation. Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (2012): *Az erotikus fenomén. Hat meditáció*. Budapest: L’Harmattan kiadó. Fordította: Szabó Zsigmond.
- Marion, Jean-Luc (2013): *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Márkus György (2017): *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Markscheid-Szabó Ádám (2018): *Hegel és Proklosz. Az újplatonizmus utóélete a német idealizmusban*. Szakdolgozat, kézirat. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar. Budapest.
- Marosán Bence Péter (2009): „A töréspontok fenomenológiája”. In *Aspecto* fenomenológiai folyóirat, 2009, tél: 239-260.
- Marosán Bence Péter (2011a): „Inga Römer und das fragmentierte Phänomen 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
- Marosán Bence Péter (2011b): „Az érzelmek mágikus világa. Sartre érzelemelméletéről”. In Ullmann Tamás-Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty*, Budapest: L’Harmattan kiadó. 199-207.
- Marosán Bence Péter (2012): „A végtelenség vágya. A ‘vágy’ fogalma Hegel ‘A szellem fenomenológiája’ c. művében”. In *Különbség* filozófiai folyóirat, Szeged. 2012: 97-126.o.
- Marosán Bence Péter (2014): “Transcendental Morphology: A Phenomenological Interpretation of Human and Non-Human Cosmos”. In *Analecta Husserliana* (116): 285-325.
- Marosán Bence Péter (2015): “Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität”. In Murat Ates–Oliver Bruns–Choong-Su Han–Ole Sören Schulz (ed.), *Überwundene Metaphysik?: Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag. 59-70.
- Marosán Bence Péter (2016a): „Szabadság és képzelet. Az ember mint világteremtő 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. 218-232.
- Marosán Bence Péter (2016b): „A tapasztalat két fogalma: élmény és élettörténet”. Kézirat. Hyperlink: https://www.academia.edu/28840877/A_tapasztalat_ket_fogalma_elmeny_es_elettortenet (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 16.).
- Marosán Bence Péter (2016c): „Sartre és a szabadság határai. A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2 (60):144-160.

- Marosán Bence Péter (2016d): „Művészet és politika viszonya Heidegger 1933-34-es előadásaiban”. In Schwendtner Tibor (szerk.): *Hatalom és politika. Fenomenológiai, hermeneutikai megközelítések*, Budapest: L’Harmattan kiadó. 111-125.
- Marosán Bence Péter (2016e): „Filozófiai optika. A filozófia módszeréről Hegel és Husserl nyomán”. In Gyöngyösi Megyer–Kapelner Zsolt–Faragó-Szabó István (szerk.): *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*. Budapest: Philosophy Workshop of Eötvös József Collegium. 215-232.
- Marosán Bence Péter (2017): *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Marosán Bence Péter (2018): „Értelem és érzelem. Megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez”. In *Különbség* (18): 131-147.
- Marosán Bence Péter (2019): „Komorjai László és a tapasztalat gordiuszi csomója”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 3 (63): 267-276.
- Marosán Bence Péter (2020a): *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája a keletkezés és az időtudat husserli filozófiájában*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Marosán Bence Péter (2020b): Marosán: „A romantikus életfogalom recepciója a német életfilozófiában”. In *Filológiai Közlöny* 2020.
- Marosán Bence Péter (2020c): „Autenticitás és narratív identitás. Az autentikus emberi lét lehetőségéről Heidegger, Tengelyi és Fehér M. István nyomán”. In Daróczi Enikő és Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó. 387-396.
- Marosán Bence Péter (2020d): „Az Abszolútum kritikái. A német idealizmus fő gondolkodói az Abszolútum megismerhetőségéről”. In Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Grósz Eszter, Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*. Budapest: Áron kiadó. 230-245.
- Marosán Bence Péter (2020e): “Husserl’s Contextualist Theory of Truth”. In *Horizon. Studies in Phenomenology*. 162-183.
- Marosán Bence Péter (2020f): „A kulturális modernitás mint az újkori emberiség önreflexiója. Márkus György reflexiós filozófiájáról”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 64/2: 81-97.
- Marosán Bence Péter (2021): „Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 1 (65): 65-85.
- Marosán György (2006a): *Hogyan készül a történelem? A kommunizmus mint lehetséges evolúciós adaptáció*. Budapest: Money-Plan Kft.

- Marosán György (2006b): „Az »aranyszabályok« evolúciója”. In *Magyar Tudomány* 12: 1489-1498.
- Marosán György (2008a): „A vallás evolúciós elmélete”. In *Világosság*. XLIX évfolyam. No. 5. 99-110.
- Marosán György (2008b): „A büntetés dicsérete”. In *Magyar Szociológiai Szemle* (3): 109-123.
- Marosán György (2010): „[Mi az ember? - egy evolúciós szintézis körvonalai](#)”. In *Tudományos Évkönyv. Merre tovább? Gazdaság és társadalom, realitás és esély*. Budapest: Budapesti Gazdasági Főiskola. 195-208.
Hyperlink: http://publikaciotar.repositorium.uni-bge.hu/467/1/tek_2010_16.pdf. (Utolsó letöltés ideje: 2020. január 20.).
- Marosán György (2012): „A kommunizmus matematikai elmélete”. In *Mozgó Világ* 7: 87-101.
- Marosán György (2015): „Van-e jövője a kommunizmusnak?”. In *Eszmélet*, 27. évfolyam, 107. szám. 77-93.
- Marosán György (2020a): „A vallás evolúciója - egy »just so story« rekonstruálása”. Hyperlink: <http://marosan.com/gondol/vallas.doc>. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 01. 02.).
- Marosán György (2020b): „A moralitás lépcsői avagy lehet-e amorális az emberközpontúság?”. Hyperlink: <https://qubit.hu/2020/09/09/a-moralitas-lepcsoi-avagy-lehet-e-amoralis-az-emberkozpontusag> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 11. 29.).
- Marrama, Oberto (2017): “Consciousness, ideas of ideas and animation in Spinoza’s Ethics”. In *British Journal for the History of Philosophy* (25): 506–525.
- Márton Miklós (2016): „A tudatosság kortárs elméletei”. In *Korunk* 27/6: 14-27.
- Marx, Karl (1965): *Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához*. Marx-Engels Művei 13. kötet. Budapest: Kossuth kiadó.
- Marx, Karl (1967): *A tőke. I. kötet*. Marx-Engels Művei 23. kötet. Budapest: Kossuth kiadó.
- Marx, Karl (1969): *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. Budapest: Kossuth kiadó.
- Marx, Karl (1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. (Nyersfogalmazvány). 1857-1858*. Marx-Engels Művei 46/1. kötet. Budapest: Kossuth kiadó.
- Maturana, Umberto és Varela, Francisco (1980): *Autopoiesis and Cognition. The Realisation of Living*. Boston, Dordrecht & London: D. Reidel Publishing Company.
- Mayr, Ernst (2002): “The Walter Arndt Lecture: The Autonomy of Biology”. Hyperlink: http://www1.biologie.uni-hamburg.de/b-online/e01_2/autonomy.htm (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 02.).

- Máté András (2007): „A logika és a matematika filozófiája Russell és Frege után”. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai kiadó. 1289-1311.
- McDowell, John (1994): *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1967): *La structure du comportsment*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice (1975): *Les Relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: Centre de documentation universitaire.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *L'institution – La passivité. Note de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007): *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan kiadó. Fordította: Farkas Henrik és Szabó Zsigmond.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó. Fordította: Sajó Sándor.
- Merton, Robert K. (1980): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Berényi Gábor.
- Mezei Balázs (1995): *World and Life-world. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Mezei Balázs (1997): *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológiai vázlat*. Budapest: Osiris kiadó.
- Mezei Balázs (1998): *A lélek és a másik*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Mezei Balázs (2004a): *Vallásbölcselet. A vallás valósága. I-II köt.* Gödöllő: Attraktor kiadó.
- Mezei Balázs (2004b): „Az emberi test modális elmélete” In Boros Gábor és Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest: Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány. 157-210.
- Mezei Balázs (2010): *Mai vallásfilozófia*. Budapest: Kairosz kiadó.
- Mezei Balázs (2013a): *Religion and Revelation after Auschwitz*. London/New York: Bloomsbury.
- Mezei Balázs (2013b): „A filozófia átalakulása. Töprengések Kierkegaard és Jaspers kapcsán”. In *Vigilia* No. 7. 491-500.
- Mezei Balázs (2015): „A szeretet metafizikája”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 59/1: 177-187.
- Mezei Balázs (2017): *Radical Revelation. A Philosophical Approach*. London/New York: Bloomsbury.

- Miller, Kenneth D. (2015): “Will You Ever Be Able to Upload Your Brain?”. In *The New York Times*, október 10. Hyperlink: <https://www.nytimes.com/2015/10/11/opinion/sunday/will-you-ever-be-able-to-upload-your-brain.html> (Utolsó hozzáférés ideje: 2021. 08. 26.).
- Mooney, Timothy (2019): “Merleau-Ponty and developing and coping reflectively”. In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 17. 59-76.
- Moran, Dermot (1989): *The philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Medieval Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moran, Dermot (2001): “Introduction”. In Edmund Husserl: *Logical Investigations. Volume 1*. London & New York: Routledge, 2001: xxi-lxxv. Translated by John Niemeyer Findlay.
- Moran, Dermot (2002): *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge.
- Moran, Dermot (2005): *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. UK-Cambridge, USA—Malden (MA): Polity Press.
- Moran, Dermot (2008): “John Searle’s Critique of Phenomenology: A Reply”. Előadásszöveg. Elhangzott: Philosophy Dept Colloquium, University of Helsinki, Finland; 2008. február 7.
- Moran, Dermot (2012): *Husserl’s Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moran, Dermot (2013): “From the natural attitude to the life-world”. In Lester Embree & Thomas Nenon (szerk.): *Husserl’s Ideen*. New York: Springer. 105—124.
- Morris, Desmond (1962): *The Biology of Art : a study of the picture-making behaviour of the great apes and its relationship to human art*. London: Methuen & Co Ltd.
- Nagel, Thomas (1998): *Az utolsó szó*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Demeter Tamás.
- Nagel, Thomas (2004): „Milyen lehet denevérnek lenni?” In *Vulgo* 5/2: 3-12. Fordította: Sutyák Tibor.
- Neurath, Otto (1972): „Protokolltétélek”. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó. 245-259. Fordította: Fehér Márta.
- Neill, William H. D. (1966): “Attacks on Causality prior to Hume”. In *Vivarium*, Vol. 4. pp. 58-65.
- Nietzsche, Friedrich (1996): *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap kiadó. Fordította: Romhányi Török Gábor.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *Im-ígyen szóla Zarathusztra*. Szeged: Szukits kiadó. Fordította: Wildner Ödön.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Korszerűtlen elmélgedések*. Budapest: Atlantisz kiadó. Fordították: Bognár Bulcsú, Csatár Péter és Hidas Zoltán.

- Nyirkos Tamás (2011): *Kereszténység és konzervativizmus. A Francia Ellenforradalom teológiája*. Doktori értekezés. Hyperlink: <http://doktori.btk.elte.hu/phil/nyirkostamas/diss.pdf>. (Utolsó letöltés ideje: 2020. november 13.).
- O'Connor, Timothy (2020): "Emergent properties". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 05. 23.).
- Olay Csaba (2007): *Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Olay Csaba: „Implicit regionális és explicit nemzeti identitás”. In Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás és Mester Béla (szerk.): *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában*. Budapest: MTA Bölcsészettudomány Kutatóközpont Történettudományi Intézet. 28-57.
- Olay Csaba & Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Oppy, Graham, Hájek, Alan, Easwaran, Kenny & Mancosu, Paolo (2021): "Infinity". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/infinity/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 22.).
- O'Shaughnessy, Brian (1995): „Proprioception and the Body Image”. In J.L. Bermúdez, A. Marcell, N. Eilan, *The Body and the Self*, Cambridge, Massachusetts-London, England: MIT Press. 175-203.
- Otto, Rudolf (1997): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris kiadó. Fordította: Bendl Júlia.
- Overgaard, Søren (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Paksi Dániel (2014): *Személyes valóság*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Paksi Dániel (2017): „Fizikalizmus gyenge lábakon. A materializmus interpretációja Samuel Alexander téridőelméletének a fényében”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 3 (61): 87-112.
- Paksi Dániel (2019): Paksi Dániel: *Az emergencia fogalma*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Patočka, Jan (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, Jan (1996): *Mi a cseh?* Pozsony: Kalligram kiadó. Fordították: Kiss Szemán Róbert és Németh István.

- Patterson, Francine—Gordon, Wendy (2001): "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. 165–76.
- Pavlovits Tamás (2020): *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Budapest: Gondolat Kiadói Kör.
- Peach, Filiz (2008): *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jasper' Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Penrose, Roger (1993): *A császár új elméje. A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Gálfi László.
- Petitmengin, Claire; Van Beek, Martijn; Bitbol, Michel; Nissou, Jean-Michel & Roepstorff, Andreas (2017): "What is it like to meditate? Methods and issues of a micro-phenomenological description of meditative experience". In *Journal of Consciousness Studies*, 24(5-6): 170–198.
- Platón (1984): *Összes művei I-III*. Budapest: Európa kiadó. Fordították: Devecseri Gábor, Faragó László, Kárpáty Csilla, Kerényi Grácia, Kövendi Dénes, Papp János, Péterfy Jenő, Ritoók Zsigmond, Steiger Kornél, Szabó Árpád, Szabó Miklós, Telegdi Zsigmond.
- Poli, Roberto (1993): "Husserl's Conception of Formal Ontology". In *History and Philosophy of Logic* 14: 1-14.
- Popovics Zoltán (2014): *A prezentifikáció fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Popper, Karl (1989): *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Kelemen Tamás.
- Popper, Karl (1997): *A tudományos kutatás logikája*. Budapest: Európa kiadó. Fordították: Petri György és Szegedi Péter.
- Radnóti Sándor (2010): *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Radnóti Sándor (2011): *Az üvegalmárium. A magyar korona helye*. Budapest: Noran Libro kiadó.
- Redding, Paul (2020): "Georg Wilhelm Friedrich Hegel". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/hegel/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 04. 04.).
- Richir, Marc (1986): "Une antinomie quasi-kantienne dans la théorie cantorienne des ensembles". In *Études phénoménologiques N°3 : Phénoménologie et sciences exactes*, Ousia, Bruxelles. 83-115.
- Richir, Marc (1988): *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon.

- Richir, Marc (2000): *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Millon
- Richir, Marc (2004): *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon.
- Ricœur, Paul (1950): *La Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et L'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1983): *Temps et récit I. L'Intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions de Seuil.
- Ricœur, Paul (1984): *Temps et récit II. La Configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions de Seuil.
- Ricœur, Paul (1985): *Temps et récit III. Le Temps raconté*. Paris: Éditions de Seuil.
- Ricœur, Paul (2006): *Az élő metafora*. Budapest: Osiris kiadó.
- Robinson, Michael D.–Liu, Tianwei–Bair, Jessica L. (2015): „Affect-related influences on color perception”. In Andrew J. Elliot—Mark D. Fairchild—Anna Franklin: *Handbook of Color Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press. 660-678.
- Rodemeyer, Lanei (2006): *Intersubjective Temporality. It's About Time*. Dordrecht: Springer.
- Rosenkranz, Karl (1853): *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg.
- Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sir Ross, David (1996): *Arisztotelész*. Budapest: Osiris kiadó.
- Römer, Inga (2010): *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht: Springer.
- Römer, Inga (2019): „Mi a fenomenológiai metafizika?”. In Marosán Bence Péter és társai (szerk.): *Élettörténet, önazonosság, sorsesemény. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 282-294.
- Rubenstein, Mary-Jane (2014): *Worlds Without End: The Many Lives of the Multiverse*. New York: Columbia University Press.
- Russell, James A. (1980): “A Circumplex Model of Affect”. In *Journal of Personality and Social Psychology*, 39(6): 1161–1178.
- Ryle, Gilbert (1974): *A szellem fogalma*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Altrichter Ferenc.
- Safranski, Rüdiger (1999): *A gonosz avagy a szabadság drámája*. Budapest: Európa kiadó. Fordította: Györffy Miklós.
- Sain Márton (1986): *Nincs királyi út! Matematikatörténet*. Budapest: Gondolat kiadó.
- Sartre, Jean-Paul (1976): „Egy emóció-elmélet vázlata”. In *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Fordította: Nagy Géza. Budapest: Gondolat kiadó. 25-93.
- Sartre, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan kiadó. Fordította: Seregi Tamás.

- Sajó Sándor (2014): *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Schaffer, Jonathan (2018): "The Metaphysics of Causation". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/causation-metaphysics/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 06. 16.).
- Scheler, Max (1979): *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Fordította: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat kiadó.
- Scheler, Max (1995): *Az ember helye a kozmoszban*. Budapest: Osiris kiadó. Fordította: Csatár Péter.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1983): *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordította: Endreffy Zoltán.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2010): *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Gödöllő—Máriabesenyő: Attraktor kiadó. Fordította: Boros Gábor és Gyenge Zoltán.
- Schlick, Moritz (1972): „Az okság a mindennapi életben és korunk tudományában”. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat kiadó. 342-376. Fordította: Fehér Márta.
- Schneider, Nathan (2013): *God in Proof. The Story of a Search from the Ancients to the Internet*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Schütz, Alfred (1959-1960): "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy". In *Philosophy and Phenomenological Research*, 20: 147-165.
- Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Seager, William (2004): „Tudat, információ és pánpszichizmus”. In *Vulgo* 5/2: 47-62. Fordította: Sutyák Tibor.
- Searle, John (2004): "The Phenomenological Illusion". In Johann Christian Marek & Maria Elisabeth Reicher (szerk.): *Experience and Analysis. Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society. 317-336.
- Seibt, Johanna (2017): "Process Philosophy". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/> Utolsó letöltés ideje: 2021. 05. 26.

- Sellars, Wilfrid (1997 [1956]): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smith, David Woodruff (2007): *Husserl*. London & New York: Routledge.
- Sokolowski, Robert (2000): *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert (2008): "Husserl's Discovery of Philosophical Discourse". In *Husserl Studies* (24): 167-175.
- Spinoza, Baruch (1969): *Etika*. Budapest: Magyar Helikon kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Spinoza, Baruch (1984): *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Szemere Samu.
- Squire, Charles (1998): *Celtic Myths and Legends*. Bristol: Parragon.
- Steinbock, Anthony (1995): *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Stern, Robert (2002): *Hegel and the Phenomenology of the Spirit*. London & New York, Routledge.
- Stewart, Ian (2017): *Infinity. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sumner, William Graham (1906): *Folkways*. Boston: Ginn & Company.
- Sutyák Tibor (2011): „Megülni egyszerre két lovat”. In Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tözsér János (szerk.): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 43-54.
- Sweeney, Leo (1957): "Infinity in Plotinus". In *Gregorianum*. Vol. 38, No. 3: 515-535.
- Szabó Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Szabó Zsigmond (2012): *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Szalai Miklós (2005): *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Szegedi Nóra (2007): *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Székely László (1995): „Mítosz és tudomány a modern kozmológiában”. In *Café Babel*. 15–16. szám 1–2. 149–162.
- Székely László (2018): „A matematikai és a metafizikai végtelen Georg Cantornál, Ludwig Wittgensteinnél és Tengelyi Lászlónál, és a matematikai végtelen »valódi paradoxonak«”.

- In Kovács Gábor (szerk.): Working Papers in Philosophy, 2018/2. Hyperlink: https://fi.abtk.hu/images/Working_papers/2018_02_szekely_laszlo_a_matematikai_es_a_metafizikai_vegtelen.pdf (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 25.).
- Székely László (2019): „A matematikai végtelen cantori fogalma Ludwig Wittgensteinnél és Tengelyi Lászlónál”. In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L’Harmattan kiadó. 105-127.
- Székely László (2020): „Miért nincs végtelen, csak határtalan a matematikában – avagy hogyan békíthető meg egy forradalom? Érvek Wittgenstein érvei mellett”. In *Magyar Tudomány* 11: 1495-1508.
- Széplaky Gerda (2019): *Sötét és néma*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Szigeti Attila (2004): „A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a filozófiával”. In *Kellék* 25: 23-63.
- Szummer Csaba (2013): „Éj anyánk: Jung völkisch miszticizmusáról”. In *Múlt és Jövő* (24): 90-108.
- Szummer Csaba (2014): *Freud, avagy a modernitás mítosza. (Tanulmányok és esszék a pszichoanalitikus antropológiáról és beszédmódról)*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem—L’Harmattan kiadó.
- Takács Ádám (2013): *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*. Budapest: L’Harmattan kiadó.
- Takács Ádám (2018): *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest: Kijárat kiadó.
- Tatár György (2000): *Az öröklét gyűrűje*. Budapest: Osiris kiadó.
- Tegmark, Max (2003). "Parallel Universes". In *Scientific American*. 288 (5): 40–51.
- Tengelyi László (1988): *Kant*. Budapest: Kossuth kiadó.
- Tengelyi László (1992): *A bűn mint sorsesemény*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Tengelyi László (2005): “Experience and Infinity in Kant and Husserl”. In *Tijdschrift voor Filosofie*, DERDE KWARTAAL 67ste Jaarg., Nr. 3. 479-500.
- Tengelyi László (2007a): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Tengelyi László (2007b): „Új fenomenológia Franciaországban”. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémia kiadó.
- Tengelyi László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

- Tengelyi László (2017): *Őstények és világvázlatok*. Budapest: Atlantisz kiadó.
- Thompson, Evan (2007): *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tononi, Giulio (2004): “An Information Integration Theory of Consciousness”. In *BMC Neuroscience* 5/1 :42.
- Torley, Vincent (2007): *The Anatomy of a Minimal Mind: A model of the simplest kind of mind that an organism could have, based on a philosopher's synthesis of the latest scientific research*. Hyperlink: <http://www.angelfire.com/linux/vjtorley/Anatomy.pdf>. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 03).
- Toronyai Gábor (2002): *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest: Osiris kiadó.
- Tózsér János és Eszes Boldizsár (2005): „Mi az analitikus filozófia?”. In *Kellék* 27-28: 45-71.
- Tózsér János (2008): „Általános bevezetés: a test-lélek probléma”. In Ambrus Gergely, Forrai Gábor, Demeter Tamás és Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 9-85.
- Tózsér János (2009): *Metafizika*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Tózsér János (2018): *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram kiadó.
- Tugendhat, Ernst (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter Gruyter &Co.
- Tye, Michael (2017): *Tense bees and shell-shocked crabs. Are Animals Conscious?* Oxford: Oxford University Press.
- Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Ullmann Tamás (2012): *Az értelem dimenziói*. Budapest: Könyvpont kiadó—L'Harmattan kiadó.
- Ullmann Tamás (2017): Ullmann: „Hogyan működik a tudattalan?”. In *Working Papers in Philosophy*. Hyperlink: https://fi.btk.mta.hu/images/2017_02_ullmann_tamas_hogyan_mukodik_a_tudattalan.pdf (Utolsó letöltés ideje: 2020. szeptember 6.).
- Ullmann Tamás (2019): *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2*. Budapest: L'Harmattan kiadó.

- Vajda Mihály (1968): *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Vajda Mihály (1969): *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Budapest: Gondolat kiadó.
- Vajda Mihály (1993): *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins kiadó, Lukács Archívum, Századvég kiadó.
- Vajda Mihály: „Kit érnek el hamarabb, a hazug embert, vagy a sánta kutyát?”. In Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó. 11-16.
- Van der Leeuw, Gerardus (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris kiadó, 2001. Fordították: Bendl Júlia, Dani Tivadar és Takács László.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1991): *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Varela, Francisco (1996): “Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem”. In *Journal of Consciousness Studies*. 3 (4): 330–349.
- Varga Péter András (2007): „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 1-2 (51): 21–74.
- Varga Péter András (2011): „A nem létező tárgy. Az analitikus filozófia és a fenomenológia közös problémája a 20. század elején”. In Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tözsér János (szerk.): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L’Harmattan kiadó. 83-110.
- Varga Péter András (2009): „A Logikai vizsgálódások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően”. In Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest: L’Harmattan kiadó. 226-274.
- Varga Péter András (2010): „A husserli tudatfenomenológia önértelmezési vitájának előképe a 19. században”. In Gábor György-Vajda Mihály (szerk.), *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, Budapest: Typotex kiadó. 141-161.
- Varga Péter András (2018): *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet.
- Varga Péter András (2020): *Mi a filozófiatörténet?* Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet—Gondolat kiadó.
- Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest: L’Harmattan kiadó.

- Vermes Katalin (2006): *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Vető Miklós (2012): *L'élargissement de la métaphysique*. Paris: Hermann.
- Vintiadis, Elly (2013): "Emergence". In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://iep.utm.edu/emergenc/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 05. 23).
- Vico, Giambattista (1979): *Az új tudomány*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1979. Fordította: Dienes Gedeon, Szemere Samu.
- Waldenfels, Bernhard (1995): *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Walls, Jerry L. & Dougherty, Trent (szerk.) (2017): *Two Dozen (or so) Arguments for God. The Plantinga Project*. Oxford: Oxford University Press.
- Walters, Edgar T. és De C. Williams, Amanda C. (2019): "Evolution of mechanisms and behaviour important for pain". In *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 2019 szeptember 23.
Hyperlink: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2019.0275>. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 11. 24.).
- Weber, Bruce (2011): "Life". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 01.).
- Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat kiadó. Fordították: Gelléri András, Józsa Péter, Somlai Péter, Tatár György.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Fordította: Erdélyi Ágnes.
- Wehler, Hans-Ulrich (2001): *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*. Berlin, C. H. Beck Verlag.
- Weiss János (1997): „Harc az elismerésért”. In uő.: *A Frankfurter Iskola – Tanulmányok*, Budapest: Áron kiadó. 245-253.
- Weiss János (2010): „A filozófiától a teozófiáig”. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Gödöllő—Máriabesenyő: Attraktor kiadó. 69-84.
- Weiss János (2016): „Marx aktualitásának konstrukciói”. In Marosán Bence Péter et al. (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: L'Harmattan kiadó. 157-170.
- White, Hayden (1997): *A történelem terhe*. Budapest: Osiris kiadó. Fordították: Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás, John Éva.

- Whitehead, Alfred North (2001): *Folyamat és valóság*. Budapest: Typotex kiadó. Fordította: Főrizz László és Karsai Gábor.
- Whitehead, Alfred North (2007): *A természet fogalma*. Budapest: Typotex kiadó. Fordította: Szabados Levente.
- Wittgenstein, Ludwig (1963): *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai kiadó. Fordította: Márkus György.
- Wohlleben, Peter (2016): *A fák titkos élete. Mit éreznek, hogyan kommunikálnak? Egy rejtett világ felfedezése*. Budapest: Park kiadó. Fordította: Balázs István.
- Wohlleben, Peter (2018): *A természet rejtett hálózata. Felhőt csináló fák, ibolyák és hangyahalács*. Budapest: Park kiadó. Fordította: Malyáta Eszter.
- Wojtyła, Karol (1969): *The Acting Person*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. Lengyelből angolra fordította: Andrzej Potocki.
- Wolchover, Natalie (2021): "How Many Numbers Exist? Infinity Proof Moves Math Closer to an Answer". In *Quantamagazine*. Hyperlink: <https://www.quantamagazine.org/how-many-numbers-exist-infinity-proof-moves-math-closer-to-an-answer-20210715/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 21).
- Wood, Allen W. (2009): „A hazugságról”. In *Holmi* 21/2: 184-205. Fordította: Erdélyi Ágnes.
- Wright, Robert (2010): *Isten evolúciója. Vallások és kultúrák*. Budapest: HVG könyvek. Fordították: Bojtár Péter, Szalai Virág.
- Yamakage, Motohisa (2012): *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*. Bunkyō: Kodansha International.
- Yoshimi, Jeffrey (2021): "Phenomenological psychology as philosophy of mind". In Hanne Jacobs (szerk.): *The Husserlian Mind*. London & New York: Routledge. 446-458.
- Zahavi, Dan (1994): "Husserl's Phenomenology of the Body". In *Études Phénoménologique* (19): 63-84.
- Zahavi, Dan (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Zahavi, Dan (2004): "Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts". In *Husserl Studies* 20/2: 99-118.
- Zahle, Julie (2016): "Methodological Holism in the Social Sciences". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hyperlink: <https://plato.stanford.edu/entries/holism-social/> (Utolsó letöltés ideje: 2021. 07. 17).
- Zuh Deodáth (2015): *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. Budapest: L'Harmattan kiadó.