

kellék

2002 Filozófiai folyóirat 22. szám

Tartalom

Fenomenológiák

Losoncz Alpár	A „vad tartomány”, avagy mit kezdünk a kultúráköziséggel	7
Pavel Kouba	A krízis szükségszerűségéről	43
Hans-Georg Gadamer	A husserli fenomenológia aktualitásáról	55
Damir Barbarić	Kozmológiai differencia	67
Szigeti Attila	A tudatosság: rejtély vagy képesség?	81
Francisco Varela	Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása	123

Mappa

Egyed Péter	A filozófia szabadság-programja és a szubjektivitás-kritika – a posztmodern után	153
Keller György	Az erkölcsi belátás fogalma és az etika megalapozása Franz Brentanonál	169
Számunk szerzői		181

A „vad tartomány”, avagy mit kezdjünk a kultúrakösiséggel*

LOSONCZ ALPÁR

„Az igazzal való viszonyunk a többiekén keresztül halad át. Vagy velük jutunk el az igazhoz, vagy nem az igazhoz jutunk el. Am a nehézség csúcspontja az, hogy ha az igaz nem bálvány, akkor a többiek nem is istenek.”

(M. Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*)

Fenomenológiai előzetes: a saját és az idegen el nem múlt feszültsége

A saját és az idegen viszonyának feszültsége mélyen belevésődik az európai történelembe. Az emberi kommunikáció formáiban ismételten átéljük a közelség és a távolság ritmusait, amelyek leképeződnek az egyéni és a kollektív élet tengelyére. *Ki* az, aki számunkra megjeleníti az idegenség tapasztalatát? Ki az idegen: aki más nyelvet beszél, vagy másfajta szabálykövetéssel él, vagy aki másfajta kötődésformákhoz kapcsolódik? Az, aki kizökkent bennünket az önmagunkba való belemerülés élvezetéből? Aki időről időre lehetetlenné teszi, hogy maradéktalanul hozzáférkőzzünk önmagunkhoz? Az idegenség észlelése kétségtelenül *egzisztenciális* jellegű, valamint a társadalom önszerveződését meghatározó mozzanat, ahogy ezt számtalan példa bizonyítja. Z. Baumann az „idegen *ante portas*” felkiáltással azt érzékelteti, hogy, miközben az idegen folytonosan megszólít bennünket,

* Részlet a szerző *Európa-dimenziók (Kultúra, kontextus, kisebbség, fenomenológiai távlatok* című könyvéből) (Forum, Újvidék, 2002).

identitásképző stratégiáinkkal kultúraalakító normáinkat vagyunk kénytelenek ismételtén megfontolni.¹

Legyen szabad most néhány példával élnem. Borkenau azt állította, hogy az egyetemes világképek és a magaskultúrában fogant vallás akkor jön létre, amikor kialakul az *ars moriendi*, vagyis a végeességhez fűződő paranoiát immáron nem a gonosz idegeneknek, a kérlelhetetlenül ellenséges idegeneknek tulajdonítják.² Az idegen konfrontatív jelentésekkel közvetítődik: Bergson úgy vélekedik, hogy az idegen, aki nem *teljesen* ugyanaz, mint mi, ellenségnek bizonyul.³ Ezért a *homo homini deus* tétele csak a csoporttársra vonatkozhat, az idegenek tekintetében csupán az „ember embernek farkasa” állítás érdemel figyelmet. Nyilvánvaló, hogy a mechanikus világlátás normái szerint tájékozódó európai antropológus számára a spirituális értékekkel telített afrikai törzs viselkedési mintái az idegenséget közvetítik. Szót lehet ejteni a nemek közötti idegenség jelentésköreiről, amelyek újabbban az elkülönböződéssel foglalkozó munkák tárgyai.⁴ A traumákkal foglalkozó írásokban minduntalan napvilágra kerül, hogy „valami” súlyosan érint bennünket legsajátabb, legbensőbb egyediségünkben, mégis az idegenség feszültségét közvetíti.⁵ T. de Chardin a frontélmény kapcsán írja, hogy „szabadságon, azok között az emberek között, akik úgy fogadnak, mint valaha, előtt a melankolikus érzés, hogy idegen vagyok, hogy nem tudok alkalmazkodni, mintha egy szakadék nyílt volna meg számomra [...].”⁶

Az idegentapasztalat rögzítése polemikus állásfoglalást tartalmazhat, amely a sajátához képest történő eltávolodást, „elidegenedést” ragadja meg. Ales Debeljak szlovén szociológus és költő, miután rögzítette, hogy az európai szituációban az elsődleges közösség még mindig a nemzeti különbségek mentén szerveződik, úgy vélekedett, hogy az emberek a nemzetben testet öltő szövetséget kötelezőnek tartják. Általa kapcsolódnak bele ugyanis abba a szimbolikus világba, amelyben egzisztenciális tapasztalata-

¹ Bauman, Z.: *Life in Fragments: Essays in Postmodern Reality*. Blackwell, 1995, 126–139.

² Borkenau, F.: *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*. Stuttgart, 1984.

³ Bergson, A.: *Deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932, 299–310. A háború biológusztikus elmélete, amelyet itt Bergson említ, nem a legjobb része ennek az ünnepezt könyvnek.

⁴ Waldenfels, B.: *Fremdheit des anderen Geschlechts*. In Stoller, S. – Vetter, H. (Hrsg.): *Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*. Wien, 1997, 61–96.

⁵ Bernet, R.: *Le sujet traumatisé*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 2000/2, 152.

⁶ T. de Chardin: *Nostalgiya za frontom*. In Savić, O. (prir.): *Evropski diskurs rata*. Beograd, 1995, 231.

ikat felismerhetik és közvetíthetik. Innen ered megfontolandó állítása: „kulturális értelemben nem az az idegen, aki nem Szlovéniában született, hanem az, akit a szlovén tapasztalat kevésbé köt le, mint például a profit mindent lebíró logikája”.⁷ Valóban: az *ex Occidente luxus*-ba, a merkantilista bazárba való önfeledt belemerülés, vagyis az elsődleges közösség szimbolikus intézményeinek mellőzése kulturálisan *idegenné* tesz. Minthogy e közösségben találunk rá függőségeink, az illesztékek rendszerére, a tőke értékközönyös mozgásának, a fogyasztás extázisának bálványozása eltávolít az elsődleges közösség szótáraitól. Idegenlétbe torkollik. Mert az e közösségben való létezés, a benne-állás formái nem múlnak el nyomtalanul, még akkor sem, ha folytonos vitát folytatunk a hozzátartozásunk keretétől szolgáló kultúrával. A *kontextusidegenséget* tehát nem a titokzatos módon ölünkbe hullott származás felől ragadjuk meg, hanem az adott közösség hagyományát értelmező teljesítmények alapján.

A sajtáközegtől való elmozdulás azonban a termékenység záloga is lehet, mert a saját és az idegen közötti mozgás a sajáthoz való önviszonyulás módosítását, a másként történő önértést, az önazonosság értelmezési dinamikáját sarkallja. Ebben az esetben az idegen az önértelmezés állandó, megkerülhetetlen horizontja. Ezt kívánja előlegezni az a németi mondat, amely a kollektív sajtátszféra újjáértését célozza meg: „egyes magyar kérdésekben másoknál korábban és világosabban látott: azért volt, mert nem belőlük indult ki: hanem az európai kultúra nagy [...] kérdéseiből, s azokon kinyílt szemmel fordult a magyar ügy felé”.⁸ Ez a *via Europea* úgy minősíti termékenynek a visszatérést, hogy a sajtátszféra kulturális történeteinek értelmezéslehetőségeit jobbjátja. *Európa úgy merül fel, mint értelmezési lehetőség, amely átírja a saját és az idegen közötti relációkat.* Az idegentapasztalat révén szembekerülhetünk önmagunkkal, azaz az idegentapasztalatban olyan többlet rejtőzhet, amely keresztülhúzhatja elvárásainkat, önmegértésünk stabilizált módozatait, megkérdőjelezheti a rögzült jelentéseket. Az idegen révén „kinyílt szem” másképpen látja önmagát.

Ha másfajta példák után kutatunk, úgy rögvess napvilágra jut a kézenfekvő szituáció: az osztatlan nemzetállamban mindenki, aki nem az állam és a többségi kultúra egybecsatolódásai okán látható szimbolikus intézmények szabályait alkalmazza, idegennek minősülhet. Ezek lehetnek kisebbségiek, akik jövevényekként rögzülnek, és lehetnek azok is, akik előzőleg már „itt” tartózkodtak, régvolt időkben megvetették lábukat, de a szociokulturális változások, a történelem sodra idegenné tette őket az adott nemzetállami keretben. Siéyès abbé a 18. században úgy gondolta,

⁷ Debeljak, A.: *Othón és külföld*. Budapest–Pécs, 1998, 138.

⁸ Németh L.: *Tanú redivivus*. In *A minőség forradalma...* Budapest, 1992, 5.

hogy egyenlőséggel tehető a gyermekek, az idegenek és a nők közé, mert semmilyen módon nem járulnak hozzá a közhatalomhoz.⁹ Valószínűsíthető, hogy a kisebbségek is idesorolhatók lehetnek volna, legalábbis a homogén nemzetállam elvei alapján.

Az állampolgárság intézményének fontos funkciója, hogy intézményesen kezelje az idegeneket, hiszen az állampolgárság stabilizált, állandósult viszonyt feltételez az adott személy és az állam között, és választóvonalakat húz az állampolgárok és az idegenek közé. Mivel az állampolgár nem rendelkezik az állampolgársággal, hanem az különféle elvek (*ius sanguinis* vagy *ius sok*) alapján megadatik számára, az állam perszonális kapcsolatot létesít az állampolgárral, függetlenül tartózkodási helyétől. Születésünk és halálunk faktuma a fennálló szimbolikus intézmények jelentésszerkezetébe íródik bele, abból nyer jelentést, az állampolgárság intézménye emlékeztet erre bennünket. Egy neves jogász azt a következtetést vonja le, hogy a befogadó lakosságnak „nem kell félnie” az idegenek beáramlásától, mert az idegen, még ha integrálódik is az új társadalomba, „politikailag mindig vendég marad”.¹⁰ Számtalan példa hozható fel arra is, hogy a többség a kisebbséget, az utóbbi ittlétének módosulását megcélozván, a „vendég” jelentéshálózata alapján értelmezi. Aki ugyanis politikailag vendég, nyilvánvalóan csak a házigazda beleegyezésével képes részt kérni az erőforrások elosztásában.

Továbbá a saját és az idegen feszültségtörténete nem oldható fel a lényegszerűen feltételezett, elkülönülő különbségekre való hivatkozással. Pontosabban, a különbségek citálása sokszor nem hoz bennünket közelebb a saját és az idegen között megnyíló konfliktusok miértjeinek vizsgálatához, hanem elködösíti a látószöveget. Hiszen szokványos tapasztalat, hogy a konfliktusok kiéleződésének forrása alkalomadtán nem a különbség-, hanem a hasonlóságészlelés: az a szituáció, amikor a Másik azért jelenik meg veszélyforrásként, mert túlságosan közel kerül a sajátához, vagyis az összeütközés azért robban ki, mert az, aki korábban különbözőnek tűnt tőlünk, hirtelen túlságosan is hasonlít „hozánk”. Lacan hasonló szituációról értekezik akkor, amikor azt mondja, hogy nem pusztán a Másik, hanem a „hasonló” az, aki számíthat az „agressziómra”. R. Aron szerint nem tudjuk megállapítani, hogy a kegyetlenség az egymáshoz hasonló vagy a különböző civilizációs, kulturális entitásokban élő harcosok között

⁹ Igaz, hozzátette, hogy a jelenlegi stádiumban. *Einleitung zur Verfassung. Politische Schriften 1788–1790*. 1975, 239.

¹⁰ Böckenförde, E. W.: *Demokratie als Verfassungsprinzip*. In Isensee, J. – Kirchhof, P. (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland* Bd. 1, 2, 1995, 22. mar. 28. Isensee, J.: *Die staatsrechtliche Stellung der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*. In *VVDStRL* (1974), 49 (53). Idézi: Isensee, J.: *Nacija kao politicko jedinstvo*. Polit. misao, 1999, XXXVI, 4., 7.

nagyobb-e, mert a kegyetlenség gyakorlásához egyáltalán nem szükséges a civilizációs vagy más különbségformák megléte, elegendő a politikai heterogenitás. *Nem azt tanultuk-e meg mi is az ún. jugoszláv háborúban a kilencvenes években, hogy az egymáshoz „túlságosan is” hasonló csoportok közötti relációk erőszakgyakorlatban nyilvánultak meg, s hogy közöttük a leszűkült különbségek, az eltávolítás/eltávolodás lehetetlensége állandó feszültséggerjesztő forrásnak bizonyult?* Az elvont különbségekre való összpontosítás helyett a saját és az idegen komplex dinamikáját kell megragadnunk, amelyben tapasztalataink az *azonosság, hasonlóság és különbözőség mozgásban lévő, ingatag mozzanatai mentén* váltakoznak: így felfedezhetjük azt, hogy „a legidegenebb a sajátunk”, vagy hogy az idegen úgy átjárja a saját szférát, hogy képtelenek vagyunk a sajátnak szilárd azonosságot biztosítani.¹¹

Ezek után feltehető a kérdés: milyen elméleti meggondolások közelítenek bennünket az idegentapasztalathoz? A hagyományos gondolkodás mostohán bánt az idegentapasztalattal.¹² Márpedig az, hogy az új közlési eszközök kapcsán felszínre kerülő tapasztalatok, a mobilitás erősödése, az intenzívebbé váló kisebbségi igények kontextusában a hagyományos beállítottság elégtelennek bizonyul, aligha szorul különösebb bizonyításra. Újabban a társadalomelméletek képviselői, az idegenésztudás történeti dinamikájának vizsgálói pótolják a hiányokat, és dokumentálják azokat a kizárási technikákat, amelyekkel az európai kultúra élt évszázadokon keresztül a jövevényekkel, barbárokkal, szabadságot „nem tisztelő” szemben.¹³ Mert az idegenség felfüggesztésének

¹¹ Áron, R.: *Paix et Guerre entre les nations*. Paris, 1984. A jugoszláv konstellációról: „A legidegenebb tehát az, ami a sajátunk. A freudi *unheimliche* felettébb illik a helyzetre, amelyben igazán az a miénk, ami a világ örökletes megismerése szempontjából a legszélsőségesebb s a legvonzóbb számunkra. Ez volt végül a távlat, amely – a végletekig hajtván – elvezetett a szövetségi állam erőszakos széteséséhez: az idegen és a hazai kultúra közötti feszültségben élni mindenképp erőfeszítést igényel...” Debeljak: i. m. 20. A „kis különbségekről” ugyanebben a vonatkozásban: Ignatieff, M.: *Nationalism and the Narcissism of Minor Differences*. In Beiner, R. (ed.): *Theorizing Nationalism*. New York, 1999, 91–103.

¹² Amikor a saját és az idegen tartományok *elemzéséhez* keresünk támpontokat, utunkba kerül a honi és az idegen világ husserli taglalása. Husserl vizsgálódásaiban éppen az otthon-világ és az idegen-világ relációjáról szól. Az idegen-világ azonban Husserlnél is a saját és az idegen elválasztódására támaszkodik, amelyet a „transzcendentális egyetemesség” hivatott áthidalni. Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* I. 1905–1920. Husserliana, XIII.

¹³ Gondoljunk csak példának okáért Simmel híres exkurzusára (*Soziologie*. Gesamtausgabe, Bd. 11., Frankfurt/M., 1992, 764–772.), vagy A. Schütz tanulmányaira („Der Fremde”, ill. „Der Heimkehrer”. In *Gesammelte Aufsätze*, Bd. II., Den Haag, 1972). Ám, amennyiben a kortárs fenomenológiáról van szó, B. Waldenfels munkásságát kell min-

elterjedt gyakorlatára való hivatkozás kritikai mozzanatot jelent a kölcsönösség, a befogadás, a felebarátokkal való közösségvállalás, a hiánytalan univerzalizmus emblémáit hirdető európai kultúrkincssel szemben. Az elfogadás, kizárás, kirekesztés, asszimiláció, a megalázottságba való kényszeredett beletörődés, az azonosság elrejtése, az örökölt identitásnormáktól való távolságtartás, a depraváció, a fizikai, kulturális, lelki erőszak, veszélyközösség jelentéskörei tapadnak az idegenészlelés értelmezési mintáihoz. A saját önkiterjesztése az idegen által ránk háruló fenyegetettség okán, az idegenségnek fenyegetettségként való rögzítése kifejezést nyerhet a nyílt vagy a szimbolikus erőszakban, illetve a térbeli elkülönülés céljából foganatosított intézkedésekben. A társadalmi szerveződés módozatai tehát olyan térbeli és időbeli mintákat kínálnak, amelyek révén az adott kontextusban normalizálódik az idegenekkel való bánásmód. Az idegenség megfegyvelmezése a társadalmi normalizáció által a saját-szféra affirmációját hordozza. A konkrét kultúrában normalizált képződmények a saját-szférában olyan szabálykövetést eredményeznek, amely az áthagyományozódásra, a történeti tapasztalatok folytonosságának háttérérvényességére támaszkodhat. A dolgokat mindig az ismertség, a sajátközösségünk jelentései iránti bizalom alapján tapasztaljuk, azon elsajátított értelmezési szűrők által, amelyek lehetővé teszik a dologállapotokhoz való közös hozzáférést. A közösség határainak kijelölése, a közösséghez való tartozás kontúrjai éppen azt szolgálják, hogy a közösségi tagság, a besorolás, a határvonalak meghúzásának praxisa, az azonosítás és szétválasztás folyamatai megerősítést nyerjenek.

Az idegenben rejlő elkülönböződés nyugtalanító hatása mindenestre olyan követelményeket támaszt irányunkban, amelyek igénybe veszik a saját-szféra egészét, egyéni és kollektív szinten egyaránt. Mármost, a kortárs gondolkodás nem az idegenség felfüggesztésén, megfegyvelmezésén vagy lényegtelenítésén munkálkodik, hanem a *strukturális és egzisztenciális* módon létező idegenség-mozzanatokra derít fényt. Ennek lényeges vetülete, hogy az önmagával egybeeső saját-szféra gondolata tarthatatlanná vált.

Fenomenológiaiilag ez azt jelenti, hogy a kiindulópont itt az idegennek *mint* idegennek a tapasztalata.¹⁴ Ez a mint-szerkezet itt azt vetíti elénk, hogy az idegentapasztalat nem rendelhető alá az univerzalizmusnak. A saját és az idegen relációja éppen azért

denképpen emlitenünk: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M, 1990. *Topographie des Fremden* c. könyvében (Frankfurt/M, 1997, 39.) Waldenfels azt állítja, hogy a szociológia az idegenség szelleméből született. Ugyanitt megtalálhatjuk az idegen-lét különféle módozatait, vö. még: Kohl, K.-H.: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturellen Fremden*. München, 1993.

¹⁴ Waldenfels: i. m. 89.

kihívó jellegű, mert nem sorolható valamilyen neutrális instancia által irányított rendbe. A másságot vagy az idegenséget nem lehet belemeríteni valamilyen előfeltételezett általánosság vagy egyetemesség tengerébe, hogy feloldódjon és véglegesen eltűnjön abban. Ezért válik elégtelenné a partikularitásnak, a látószögek sokaságának fölérendelt, a különbségek együttlétét és elkülönülését *felülről* szemlélő univerzalizmus. Az általánosság táguló, egybefogó, a különféle tapasztalatszerveződéseket egyneműsítő látásmód tarthatatlannak bizonyul.

A saját és az idegen között határvonalak íródnak, határkijelölések kezdesznek a szétválasztásért. Ám nem elegendő, ha megelégszünk azzal, hogy a saját és az idegen közé beékelődő különbséget, a levezethetetlen sajátosságokat toljuk előtérbe. Mert kifejezésre kell juttatnunk, hogy a saját és az idegen nem pusztán különböznek egymástól – ha csak ennyit állítanánk, nem tennénk egyebet, mint hogy a felülről működő látószöveget juttatnánk érvényre. *A saját és az idegen azonosságformái más módon adnak hangot önmagáságuknak* Különböző módon képesek önmaguk lenni. Az egymáshoz való eredendő aszimmetriában fogant relációjuk dimenziója, hogy különböző módon viszonyulnak egymáshoz, hogy *egymáshoz való relációjukban mutatkozik meg különböző önmagáságuk* Pontosan ez a radikális, nyugtalanító, összehasonlításoknak ellenszegülő aszimmetria bizonyul nehéznek az elmélet számára.

Az elkövetkezőkben nem a „honi” és az „idegen” rétegek felett átívelő közös világot idézzük, hanem a *közöttvilág* körvonalait mutatkoznak meg. A saját és az idegen közötti merev *elkülönülés*, illetve a saját és az idegen *egybevegyülése* helyett kirajzolódik a *közöttiség*, a *relacionalitás* régiója. Nemcsak a mixofóbia, de a mixofília sem jelent számunkra útmutatást. A közöttiség jelcserét jelenthet, jelentésképződéseket, amelyek a közöttvilágokban tolnak fel, miközben eltérő tapasztalatkereteken belül jutnak érvényre. Az idegenre ráutalt idegenség tényéből következik, hogy a saját és az idegen közötti cserék megváltoztatják a sajáttapasztalatot, ami a saját mindig mozgásban lévő értelmezését előlegezi.

Kérdésünk mindezek után a *kultúraközöttiségben*, a tagolt embercsoportok kultúrái között végbemenő jelcserére, a kollektív megjelenítésekre vonatkozik. Mert az európai történelem szerint a sajáttszféra kollektív szinten megvalósuló, önérvényesítő beállítotttsága szembekerül más sajátvilágokkal, amelyek idegenekként jelennek meg számára. A saját és az idegen közötti viszonylatok maguk is elmozdulhatnak, fennállhatnak olyan jelentéseltolódások, amelyek a korábban sajátnak tűnő idegentapasztalatba burkolják. A saját és az idegen közötti relációk feszültségének elemzését nem lehet langyos kompromisszumokkal megtakarítani, látnunk kell azt a perlekedő viszonyt, amely a benneállás tudata és a töréspontok között feszül.

Úgy remélem, tanulságos lesz, ha most Merleau-Ponty filozófiájához fordulok, és megkísérlem először felvillantani gondolkodásának kiszögellési pontjait, majd arra vállalkozom, hogy fokozatosan eljussak a „vad tartomány” jelentésköréhez, amely megnyitja előttünk a kultúrák közöttiség értelmezési lehetőségeit. Merleau-Ponty rendkívül sűrű, gazdag jelentésű filozófiája válasz lehet a fenomenológia mentén gondolkodó számára, aki felteszi a kérdést, hogy milyen módon lehet taglálni az értelemtörténet. Mert a fenomenológia számára mindig fontos kérdést jelentett az egyénfüggő érelemtapasztalat taglalása külső távlatból tekintve. Hogyan lehet az értelmet kívülről megragadni? Amennyiben ezt a problémát kiterjesztjük a kollektívumok szintjére, úgy máris felvetődik a kérdés, amely a saját és az idegen kultúrák közötti találkozási módokat értelmezését érinti. Hangsúlyozom, hogy az észlelés, a test és a természet kérdésköreit csupán annyiban említtem, amennyiben ez szükségesnek mutatkozik a kultúrák közöttiség jelentésének megvilágításához. Végül a kultúrák közöttiség jelentését kívánom újra megfontolni. A választott tárgy kapcsán jeleznem kell, hogy ellentmondó kijelentésekkel kell számolnunk, amelyek feszültségét nem kívánom csillapítani.

A világért való létezés, azaz az interszubjektív talaja

I. Merleau-Ponty úgy vonja be az „eleven test”¹⁵ filozófiájának értelmezését a fenomenológia tartományába, hogy a fenomenológiának egyúttal sajátos „realista”¹⁶ jelentést kölcsönöz. Ez az irányulás jelentékenyen módosítja a fenomenológiai idealizmus

¹⁵ A kérdésről bővebben M. Henry ír: *Incarnation, une philosophie de la chair*. Paris, 2000, 8. Érdemes felvetni Merleau-Ponty és pl. Hans Jonas megfelelő gondolatainak rokonságát a testről, lásd Jonas, H.: *Erkenntnis und Verantwortung*. Göttingen, 1991, 101.

¹⁶ Természetesen a realizmus kapcsán emlékeznünk kell a fogalmat illető széleskörű diszkusszióra. Ennek alapján a realizmus többfajta értelmezését rögzíthetjük: a) mérsékelt, Ingarden által kibontott realizmus, mely szerint bizonyos tárgyak teremtettek, bizonyos tárgyak megtaláltak; b) meinongi realizmus, mely szerint minden tárgyra rálelünk. Erről lásd Smith, B.: *Things in Heaven and Earth. Grazer Philosophische Studien* 50 (1995), 187–201. H. Putnam az *internális* realizmust védelmezte, mely szerint a dolgok éppen annyira „teremtettek, mint megtaláltak”, valamint „a tárgyak nem léteznek konceptuális sémáinktól függetlenül”, de „a teremtés szükséges ahhoz, hogy megvizsgáljuk őket”. Putnam, H.: *Reason, Truth and History*. Cambridge, 1981, 54. Merleau-Ponty „realizmusa” mindenesetre a kreáció erős mozzanatát magában foglaló „realizmus”, paradoxonnal szólva, itt a kreativitásra alapozó egybeesés rajzolatát kell megfontolnunk. Aminek nincs köze a hagyományos realizmus passzivitást sejtető beállítódásához, hiszen előfeltételezi a „másként is lehetséges” konstellációját és a látószögek sokaságának lehetőségeit.

Husserl által kijelölt útvonalaival, és beilleszkedik abba a hagyományba, amely a transzcendentális önvonatkozás és a tudatélet husserli értelmezését illeti bírálattal. Nem azt kutatja, hogy a mentális megjelenítések hogyan teszik lehetővé a „tárgyisághoz” vagy egyáltalán a gondolkodáshoz képest transzcendens tárgyiságokhoz való hozzáférést. Mi teszi lehetővé, hogy a gondolkodás önmagára vonatkozzék, hogy önmaga számára jelenléttel bírjon – ez a kérdés határozza meg az orientációt.¹⁷ Ennélfogva a tudatimmanenzizmus meghaladásának igénye, a szubjektivitáson túl megnyíló dimenziók feltárása ösztönzi gondolkodását. Igaz, elismeri, hogy éppen Husserl volt az, aki újszerű filozófiai gondolkodásmódjával megnyitotta a szubjektivitáson túli nyitottság lehetőség-tartományát, de úgy véli, hogy a husserli idealizmusra alapuló teljesítmények módosításra szorulnak.

Merleau-Ponty kapcsán célszerű szem előtt tartani programmatikus igényeit, amelyeket most a kései munkában található vázlat kapcsán vizsgállok. „Mi nem *ab homine* kezdünk, mint Descartes [...], nem a skolasztikusok módján ragadjuk meg a természetet, [...] és nem értelmezzük a logoszt és az igazságot a Szó módjára. [...] A láthatót úgy kell leírni, mint ami az ember közvetítésével valósul meg, ám mégsem antropológia. [...] A természet mint az ember másik dimenziója jelenik meg (mint hús, nem pedig mint anyag). A Logosz az emberben valósul meg, de semmiképp sem úgy, mint az ember tulajdona.”¹⁸ Nem a logosz tulajdonosaként láttatni az embert, hanem a tulajdonosi helyzettől megfosztottan, nos, ennek az intenciónak fontos helyi értéke van Merleau-Ponty munkásságában. Megragadni azt, ami az ember *tevőleges* hozzájárulása nélkül nem tárul fel, ám „nem antropológia”, ez a szándéka. Olyan gondolkodást kialakítani, amely kivonja magát az egyetemes humándiskurzus uralma alól, ez irányulásának jegye. Filozófiája arra törekszik, hogy kivonja magát a humanizmus állításai alól, mert „semmit nem magyarázunk meg az emberrel, mivel az ember nem erő, hanem gyengeség a lét belsejében [...]”.¹⁹ Fényt deríteni arra, *ami az ember teremő ereje híján nem mutatkozik meg*, de a „humanizmussal” való kompromisszum nélkül, ez e filozófia foglalatja. Olyan terek nyílnak meg ezáltal, amelyekre nem terjedhet ki maradéktalanul az

¹⁷ Ehelyütt mindegy, hogy mit fogunk a szubjektivitást transzcendáló mozzanatként tettei éni, lásd példának okáért J. Daubertet, aki sok vonatkozásban hasonló filozófiai irányulást bontott ki, mint Merleau-Ponty. Schuchmann, K. – Smith, B.: Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Idealism. *Review of Metaphysics*, 39 (1985), 763–93.

¹⁸ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964, 328.

¹⁹ Merleau-Ponty, M.: A filozófia dicsérete. In *Ész, élet, egzisztencia* I. Szeged, 1990, 480.

„ember” uralma, mert ezek az „ember” akaratától független bekövetkezésként kerülnek elénk.

Ugyanakkor mindebből az is kiderül, hogy a kezdetben szóba hozott, az idealizmust korrigáló beállítottságot csak úgy értelmezhetjük, ha messzemenően figyelembe vesszük a kreatív létezés kitüntetett helyét Merleau-Ponty munkásságában, amelynek lényeges vonatkozása, hogy benne párhuzamosan részesíti bírálataban az „intellektualizmust” és az „empirizmust” egyaránt. Ahogyan a „kifejezésre” vagy a beszélt nyelvre való utalások, valamint a „néma tapasztalatot” a „beszélt nyelv” vezető útra vonatkozó megfontolások bizonyítják, a teremtés aktusa nélkül nem lehetséges a tapasztalás. Utóbbiban bennefoglaltatik a „világhoz igazodó” vonatkoztatás, ám mindig a teremtés aktusának közreműködésével. A „kifejezésnek” a *fordítás* kijátszhatatlan fogalmával való leírása, a fordításnak egzisztenciális állapotként való taglalása hírt ad az irányultság legbensőbb jellemzőiről. Az eredendő fordítás megkerülhetetlen konstellációja, a fordításnak *mint* eredendő közvetítettségnek és eltérésnek a helyzete eltorlaszol minden utat a „realizmus” szűkítő eljárásai előtt.²⁰ Hiszen a fordítás kitüntetett helye, a beszéddé dinamizált létezés-tapasztalat taglalása olyan irányultságról tesz tanúbizonyságot, amely a nyitottságba helyeződést, az értelemteljesülés folyamatait mutatja meg. Ejtsünk szót még a spontán értelemképződésről, valamint a pluralitásba beleágyazódó, meghatározatlansággal jellemezhető, a jelteremtő praxisra összpontosító értelmezésekről, amelyek az indetermináció forgatagába rántják bele az értelemteremtődés eseményeit.

II. Az „eleven”, önmagát az élvezetben, fájdalomban, vágyéletben tanúsító test („*chair*”) elválasztandó a tehetetlenségi nyomatékkal, anyagi vonatkozásként jellemezhető „vak”, „objektív” testtől („*corps*”). Nem kevésbé jelentékeny a tény, hogy az elevenül lüktető, nem-tárgyias test elsődleges ama másikkhoz képest, hogy a mozgásban tetten érhető test az, amely lehetővé teszi a tapasztalatok gazdagságát. A test mindig többet tud nálunk, és ez a tudástöbblet indít bennünket arra, hogy a testileg közvetített „tudni hogyanról” (*know-how*) szóljunk. Az eredendő tapasztalat differenciálódása és a tudatélet dinamikája, valamint a másik megértése voltaképpen a *mozgó* testhez kapcsolódik, amely a térben strukturált viszonylatokba kerül más testekkel. A test moz-

²⁰ A kreacionizmus e dimenziója megragadható az igazságfilozófia vonatkozásában is, mint ahogy azt B. Waldenfels tanulmánya bemutatja: *Vérité à faire. Zur Herkunft der Wahrheit.* In *Deutsch-Französische Gedankengänge.* Frankfurt/M., 1995. Hatványozottan tartasuk szem előtt, hogy Merleau-Ponty filozófiája a fordítás mint eredendő eltérés gondolatával elejét veszi a hagyományos eredetfogalom bármilyen érvényesítésének.

gásrendjéből erednek a jelentéshálók, testünk „jelentésmagként” tárul fel, amely lehetővé teszi a láthatóság tartományait, az észlelési világ formáit. Nem a tudat által belakott test filozófiájáról kell ehelyütt beszélnünk, hanem rólunk *mint* eredendően létező testről. A másik, akivel találkozunk, nem tudat, hanem a test lakója. Merleau-Ponty a testből kibomló intencionalitás és a testi jelentésadás révén bontakoztatta ki sajátos vonalvezetésű filozófiáját, amely a megtestesülésben lévők közösségét tartotta szem előtt.

A testi intencionalitás kidolgozása egyúttal különös fényt vet az európai kultúra azon szerteágazó kérdéskörére, amely a test tolmácsolásával kapcsolatos, különösképpen a kereszténység megjelenése óta. Az intencionalitás elmélete Brentano-nál és megannyi követőjénél a tudataktus és a tárgy közötti korrelációkra utal, egyúttal függetleníti ezt a relációt a széleskörű kontextuális meghatározottságoktól. Merleau-Ponty viszont a fenomenológia azon szárnyához tartozik, amely a fenomenológiai aktusokat, valójában az aktus és a tárgyiség nexusát bevonja a holisztikusan értelmezett környezeti összefüggésekbe. Nem véletlen, hogy Merleau-Ponty magára vonta az ökológiai ontológia kidolgozásán fáradozó filozófusok és elméletírók figyelmét is (a természet önreferencialitását idéző megjegyzései a radikális ökológia beállítottságát szólíthatják meg). A szubjektivitásra itt nem a megjelenés szubjektivizálása, hanem az eredendő beágyazottság jellemző, hiszen a szubjektivitás a környezet szerkezeti tagoltságába illeszkedik bele, és ez a beágyazódás jelenti kiiktathatatlan lényegdimenzióját.

III. Merleau-Ponty filozófiája tovább mélyíti az észleleti életnek a fenomenológiában tetten érhető elemzési hagyományát, méghozzá az empirizmus és az intellektualizmus bírálatának szomszédságában. Az észlelésben, az intencionalitás ezen ösmódozatában nemcsak a megjelenítést, hanem a kulturális beágyazottságok különböző módzatait is látni – Merleau-Ponty filozófiája támpontokat kínál ehhez a gondolathoz. Az észlelést szintúgy a mozgáshoz kell kötnünk, a megfogalmazás szerint „a mozgás úgy viszonyul az észleléshez, mint a kérdés a válaszhoz”.²¹

Az észleleti élet, a nyitottságba való helyeződés fenomenológiai taglalása számtalan új vonással bővül, ám számunkra itt külö-

²¹ Merleau-Ponty, M.: *La nature*. Paris, 1995, 273. Idézi: Barbaras, R.: *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris, 1999, 119. Utóbbi könyv azért is haszonnal forgatható, mert Husserl észlelésfogalmát vonja bírálat alá, és Merleau-Ponty és Patočka nyomdokain haladva bontakoztatja ki a világfilozófiának a vágy elemzésére támaszkodó válfaját. A természet jelentéseiről lásd Bernét, R.: *Le sujet dans la nature...* In *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences* (Textes rassemblés par M. Richir et E. Tassin). Grenoble, 1992, 57–77.

nősképpen Merleau-Ponty világfilozófiája érdemel figyelmet. Merleau-Ponty átveszi Husserltől a pluralitással és az indeterminációval jellemzett világ gondolatát, amelyben a kölcsönös utalások által létrejött összefüggések játszanak jelentékeny szerepet. Ugyanakkor a világfilozófiát az irányváltásnak megfelelően ruházza fel új jelentésekkel. Figyelemre méltó, például, hogy az észlelést a világban való benne-lét jelentései írják körül, s eszerint az észlelés belevész a világba. Mert az észlelőre mindenekelőtt a vakfolt-létezés jellemző, az észlelő nem látja azt, ami lehetővé teszi a látást. (Te voltaképpen nem látod a szemet, vö. Wittgenstein: *Tractatus* 5.6.) Az észlelés valójában a világban való létezés, önmaga működésének igazi vakfoltja, amely nem vesz tudomást önmagáról. Az önreferenciális, körkörös jelentésekkel körülbástyázott világfilozófia messzemenően befolyásolja a szubjektivitás értelmezését. Mert a világ részeként tekintett észlelés kapcsolatban van azzal a szubjektivitás-gondolattal, amely a szubjektivitást a benne-lét rendkívül erős fogalmának fényében láttatja.

A térbelileg tagolódó világ, a mindent magában foglaló „nyitott”, „meghatározatlan”, egész, szituatív összefüggéseket hoz létre. A világ az embert átfogó kötelékek, az eredendő kötődés közege, minden megjelenés *a priori*ja és talaja, amely minden megjelenésben előfeltételeződik. Felettebb irányadók azok a megfogalmazások, amelyek a világ és „közöttünk” lévő kapcsolatokra vetnek fényt, és amelyek a világ „hatalmáról” szólnak. A születésre utaló megjegyzések filozófiai közegbe emelik a jelentéskört, és a születés ontológiai tényét, a világért való elkötelezettséget, rendeltetést hozzák szóba: „megszületni: ez azt jelenti, hogy a világból és a világért megszületni [...] Sohasem vagyunk képesek önmagunkban megőrizni valamilyen rejtkehelyet, amely híján lenne a lét beáramlásának.”²² Pontosan ez a lehetetlenség, azaz a világgal szembeni rejtkehely kimetszésének a lehetetlensége vezet be bennünket az interszubjektivitás, a közöttvilág jelentéssíkjaiba.

Mi sem jellemzőbb annál, hogy Merleau-Ponty a világba beleíródo testről úgy szól, mint az organizmusban bennefoglalt szívről, amelynek dobogása mindvégig elevenen marad. Nem kevésbé karakterisztikus, hogy a test is, amely egységet képez a világgal, úgy tűnik fel, mint „a világ hatalma”. Az ember, aki egy ismert meghatározás szerint *csomópontnak* bizonyul, nem adományozhatja önmagának a megtestesülést. Szüksége(m) van a másokra, hogy részese legyen (legyek) a világ szerteágazó összefüggéseinek; a világban való részesedés szempontjából elengedhetetlenül fontos a másik létezése. A másik mint egy másik önmagam „*már*” itt van, amikor körülnézek a világban, és elindulok a világ ösvényein.

²² Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945, 419.

A közös világban való tartózkodás, az eredendő kötődés az interszubjektív talaja. Melyek e szubjektívközöttség vonásai? „Az aktivitás = passzivitás” – olvassuk a kései *Munkajegyzetekben*, félreérthetetlenül számot adva a szubjektív létmódjáról is.²³ Az interszubjektív, vonjuk le a következtetést, mindig *interpasszivitás*, közöttünk, a közöttségben felsejlő passzivitás-forma. Még egyszer idézem Merleau-Pontyt: „a párbeszéd tapasztalata, amely önmagam és a másik között jön létre, közös földet hoz létre, az én gondolkodásom és a másik gondolkodása egy szövetet képez, olyan közös cselekményt bontanak ki, amelynek egyikünk sem teremtetője”.²⁴

A társadalmi történet - közelítés a másságtapasztalathoz

A világból és a világért való létezés, a világ mint minden értelemadás talaja – ezekkel a súlypontokkal Merleau-Ponty kijelölte gondolkodásának főcsapását.

Induljunk ki ezek után *Az észlelés fenomenológiájának* azon fejezetéből, amely „az emberi világ és a Másik” kérdéskörét tárgyalja.²⁵ Érdekes módon ez a fejezet nem mindig váltotta ki a kommentátorok érdeklődését, példának okáért Theunissen nevezetes műve a Másikról és a szociális ontológiáról²⁶ voltaképpen meg sem említi, noha a témaválasztás éppenséggel erre serkentette volna. Más írásokban sem kerül előtérbe Merleau-Ponty társadalmisággal foglalkozó fejtegetéseinek elemzése.²⁷ A fentebb jelzett fejezetben azonban olyan szintagma jelenik meg, amely relevanciával bír: a társadalmi történet. Merleau-Ponty sajátos perspektívából beszél a társadalmi történetről: ahogy mondja, a *lent* és a *kint* megvalósuló társadalmi történetről van szó.

Szeretnék ehelyütt úgy eljárni, hogy a társadalmi történet kategóriáját szem előtt tartva fontolhassak meg bizonyos összefüggéseket a Másik és a nyelviség vonatkozásában Merleau-Ponty

²³ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 318.

²⁴ Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. Id. kiad. 393.

²⁵ I. m. 400.

²⁶ Theunissen, M.: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1977.

²⁷ Srubar, I.: Von Milieu zu Autopoiesis... In Jamme, Chr. - Pöggeller, O. (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt/M, 1989. Vö. Castoriadis megjegyzésével, aki viszont azt állítja Merleau-Ponty nyelvfilozófiáját taglaló írásában, hogy „a nyelv intézményének eredendősege nem valamilyen faktikus vagy lényegszerű szükségyszerűség, hanem a társadalmi-történelmire vonatkozik. Nincs kultúra olyan értelemmag és jelentések nélkül, amelyek létrehozzák a kultúra egészét [...]” *Das Sagbare und das Unsagbare*. In Castoriadis, C: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt/M, 1983, 116.

filozófiájában. Voltaképpen a Másik fenoménjének kontextusa érdekel itt, a Másik és az Én koegzisztenciájának tolmácsolása, ami köztudottan a fenomenológia kitüntetett témájának számít. Hozzáfüzöm, hogy az említett fejezet megannyi olyan vonatkozást tartalmaz, amelyek alapján a közismerten befejezetlen opus körbejárható. Vagyis a fejezet afféle kitekintési szöveget kínál, s ezt arra kívánom felhasználni, hogy tágabb összefüggéseket vizsgáljak meg. Most nem fordítok figyelmet arra, hogy milyen különbségek vannak *Az észlelés fenomenológiája* és *A látható és a láthatatlan* között, mellesleg erről maga a szerző is híradással szolgált. Inkább arra figyelek, hogy a „szinkretikus együttlét” milyen értelmezést nyer Merleau-Ponty filozófiájában.

Az említett fejezetben azt tapasztaljuk, hogy Merleau-Ponty mintegy újratematizálja a társadalmi történelemnek az adott könyvben már korábban is tárgyalt kategóriáját, méghozzá a *kultúra*, a *társadalom* és a *természet* összefüggésében. A vonatkozásokat a következő módon foglalom össze:

a) Először is hadd említsem a természetből fakadó temporalitást, azaz a természeti időt, amely itt egyet jelent a racionalitás eredendő tehetetlenségével. Minthogy a természeti idő folytonosan körülveszi a személyes életet, önmegértésünk beteljesítettsége mindig elodázódik, elhalasztódik, az önmegértést tehát mindig a késés fázisában érhetjük tetten. A természetes idő az ember számára azt jelenti, hogy önértésének ideje mindig a *halasztódás* ideje. Egyúttal itt jelenik meg a *transzcendencia fogalma* is, amely, jegyezzük meg, fontos szerepet játszik Merleau-Ponty munkásságában. „A világ már itt van, transzcendenciájának objektivitásában”²⁸ – mondja másutt. Ehelyütt elégedjünk meg azzal, hogy a transzcendencia a legszorosabb összefüggésben áll azzal a ténnyel, hogy az idő pillanatának transzcendenciája átláthatatlanná teszi az ember öntörténetének jelenét.

b) A második összefüggés kapcsán arról kell beszélnünk, hogy a természet és a személyes élet sajátos egybekulcsolódása játszódik le előttünk, ami elvezet a kulturális világ fogalmához. Egyfelől a természet lép be a személyes élet mélységeibe, másfelől pedig a személyi gesztusok ereszkednek le a természetbe, kulturális világot hozván létre. A kulturális világ értelmezése számtalan dimenziójában, különösen az eszközszerűség értelmezésében, Heideggert idézi. Ugyanakkor Merleau-Ponty nemcsak Lévinashoz, hanem Heideggerhez képest is másképp értelmezi a kultúra fogalmát. Ezúttal csupán azt kívánom hangsúlyozni, hogy Merleau-Ponty számára a kulturális objektumok tapasztalata a másik előtűnésével jár együtt, mégpedig az *anonimitás* kontextusában.

Miközben ugyanis teszünk-veszünk a világban, a kultúra közvetítésével a dolgok anonim egzisztenciáját tapasztaljuk. Ugyan-

²⁸ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 226.

akkor „az anonimitás levegőjére” utaló állítások szólítanak fel bennünket arra, hogy feltegyük a kérdést: hogyan lehetséges a *Te* az anonimitás közegében?

A válasz egyértelműnek tűnik: a kultúra fogalma vezérfogalomnak bizonyul a másokra utaló tapasztalatban, a másik ugyanis a kultúra révén fénylik fel. Miért? Először is rögzítsük a negatív meghatározást: a kultúra létezése az Én–Te koegzisztenciájára vet fényt, ám a társadalom konstitúciójához a „harmadik” is szükségeltetik. Vagy mondjuk másképpen: a kultúra rendjében az Én a Te felé fordul, azaz a kultúra az Én és a Másik *szemközt* megvalósuló rendje, a társadalom viszont *meghatározatlan számú* személy koegzisztenciája.

Minket különösképpen az érdekel, hogy a kulturális világ mentén sejlik fel a Másik létezésének paradoxona, amire Merleau-Ponty szerint a nem-tapasztalati értelemben vett test filozófiája válaszol. Itt témánk szempontjából roppant fontos helyen járunk. Ugyanis Merleau-Ponty hosszasan fejtegeti, hogy a másik másságának fakticitásához „csupán” az általa objektívnek minősített gondolkodás nem fér hozzá. A nem-tapasztalati test filozófiája, amely a másik másságának konstitúcióját járja körül, a lényeges megfogalmazások egész sorát nyitja meg. Hadd szóljak néhányról, méghozzá azzal a céllal, hogy máris kibontsak egy fontos vonást!

Mindenekelőtt az tűnik elébünk, hogy a másik mássága csak azért lehetséges, mert az aszimmetria és a szimmetria sajátos viszonylata lép játékba. A másik fenoménje előtűnésének feltétele, hogy az Én nem áttetsző önmaga számára, valamint hogy a „szubjektivitás” létezése, működése a sajáttestet vonja maga után. A másik fenoménje valóban létezik számunkra, ám a Másik sohasem lehet Én abban az értelemben, ahogy önmagam számára Én vagyok.

Ugyanakkor feltehető a kérdés: hogyan értelmezhetők azok a kijelentések, amelyekben Merleau-Ponty arról beszél, hogy a másik teste valaminő „csodálatos folytatódása” a saját intencióimnak? Vagy, hogy őt értelmezzem: mint ahogy a testem részei egészt képeznek, ugyanúgy a másik teste és az én testem is egészt képez, vagyis ugyanazon fenomén módusai. Mivel a testem az anonim egzisztencia nyoma, az anonim egzisztencia összekapcsolja e két testet. Világos, hogy az Én és a Másik testének analogikus értelmezése a sajáttest szinergiájával meggondolkodtató következményeket sejtet. Ugyanezt a gondolkodásmódot erősíti meg az a tény, hogy Merleau-Ponty helyenként tökéletes *kölcsönösségről*, az Én perspektívájának a másik perspektívájába való átáramlásáról beszél. Nem kevésbé fontos, hogy Merleau-Ponty a lehető legerőteljesebben ahhoz köti a koegzisztencia fogalmát, hogy *mindenkinek* át kell élnie az együttlétet.

Merleau-Ponty egyéb műveit tekintve azt látjuk, hogy – még erőteljesebb fordulattal – egyenesen a testek tranzitivitásáról, sőt,

egy általánossá táguló testről beszél. Mielőtt levonnánk a következtetést, tegyünk még néhány lépést. Meg kell magyaráznunk ugyanis, hogy mit ért Merleau-Ponty a *kint* és a *bent* megvalósuló társadalmi történés fogalmán. Szembeötlő, hogy Merleau-Ponty nyomatékosan „élményszerű szolipszizmusról” beszél, amelyet nem lehet meghaladni. A szolipszizmus mögött az önmagaság tanúsítását kell látnunk. Minden aktus előtt, minden észlelésben fennáll az önmagammal való érintkezés, minden észlelés önmagam szerinti, önmagam révén megvalósuló észlelés. Az eredendő szolipszizmusra vonatkozó mondatok mintegy új dimenziókkal kívánják körülírni a másságtapasztalatot, hiszen most Merleau-Ponty azt állítja, hogy az önmagaság tanúsítása nélkül a másik mássága sem tapasztalható. Egyenesen azt domborítja ki, hogy az önadottság, az önmagaság tanúsítása az a központi fenomén, amely megalapozza a saját szubjektivitásomat, ám a másikra irányuló transzcendenciát is. A szolipszizmus nem korlátozható kívülről, mivel minden kilépést megelőző vonatkozásnak bizonyul. Ugyanakkor a szolipszizmus nem korlátozható belülről sem, hiszen saját hatalmam, ami az alanyisággá válást jelenti, egyet jelent a világba való beleilleszkedés lehetőségével.

A *szolipszizmus* meghaladhatatlan, mondtuk, de hogyan kapcsolható egybe ez az állítás a *társadalmi történés* fogalmával? Nincs-e ellentmondásban a meghaladhatatlan szolipszizmus hangsúlyozása a társadalmi történés kategóriájával? A szolipszizmus: igen, *de nem a szolipszizmus filozófiája*, mondja Merleau-Ponty, minthogy a szubjektivitás bármilyen megnyilvánulása, így a filozófia is kilépést jelent a megnyilvánuló szubjektivitás világába, azaz a szubjektivitások közötti világba. A társadalmiság a „*már*” szerkezeti jegyeit viseli magán, minthogy az ítélet és a megismerés aktusát megelőzően létezik. Nem kerülhetünk tárgyi-as viszonyba a társadalommal, minthogy a társadalmiság az egzisztencia dimenziójaként létezik. Ezért nem képes megragadni a történész a történelmet, hiszen ő a történelmet meghatározható objektumként látja, de ezért nem tudja megragadni a történelmet Fabrizio del Dongo sem, aki a Waterloo-i ütközetet tájképként kívánta megragadni. A társadalom tehát, hogy befejezzük a természet–kultúra–társadalom tagolását, *történelemszerkezet*, amely, mint Merleau-Ponty mondja, minden perspektíva határán helyezkedik el.

Ezek után kimondhatunk néhány következtetést. Merleau-Ponty eszmefuttatásaiban a másik alteritásának problémája, amely a transzcendentális szubjektivitás felől mutatkozik meg, elveszíti relevanciáját. Számára az ötödik karteziánus meditáció (Husserl) által kirajzolt probléma meghaladottnak bizonyul. A következő idézet, noha itt más szöveghelyre utalunk, ezt tükrözi:

„nem áll fenn az alter ego problémája [...] az anonim láthatóság az, ami mindkettőnkben tanyázik”.²⁹

Nos, a társadalmi történés kategóriája itt a hiánytalan interszubjektivitást képviseli, amelyet Merleau-Ponty az észlelés fenomenológiájának másik fejezetében a kettős anonimitás fogalmával jelöl. Ezért mondja, hogy „a társadalmiság atmoszférája” a leggyökeresebb reflexióban is megnyilvánul. Egyszerre vagyunk anonimuszok az abszolút individualitás értelmében és anonimuszok az abszolút általánosság értelmében. A két anonimitás egybehajlása biztosítja, hogy a szolipszizmus meghaladhatatlan ugyan mind belülről, mind kívülről, de ténylegesen nem önmagába záruló, hanem paradox módon mindig a társadalmi történés kontextusában megvalósuló, afféle *külsődleges* szolipszizmus.

Merleau-Ponty filozófiájának horizontján nem jelenik meg a magára záruló transzcendentális szubjektivitás problémája, ám filozófiájának szembe kell kerülnie azzal a ténnyel, hogy a kettős anonimitás gondolata a szubjektivitás transzcendentális lehetőségeit kérdőjelezi meg. Vagy, hogy kihegyezzem ezt az állítást: fennáll a lehetőség, hogy a *solus ipse* az anonimitás köde boruljon. Láttuk korábban is: a megtestesülés nem önadomány, mert a másik közvetítésével válhatok részesévé a világ összefüggéseinek. A testközöttiség filozófiájának mentén, amelyben a testek tranzitivitása jut érvényre, nem az én-azonosként működő *alter ego*, hanem maga az *ego* válik kérdésessé. Márpedig ennek a filozófiai eltolódásnak messzemenő következményei kell hogy legyenek a fenomenológiára nézve, hiszen tudjuk, hogy Husserl, például az *Ideen I.*-ben, világosan leszögezte: a tudati aktusok szempontjából elengedhetetlenül fontos, hogy *kiiktathatatlan* pólusként az *ego* jelenjék meg. A transzcendentális önvonatkozás gondolata rendül meg itt.

Mindez ahhoz a konklúzióhoz vezette Merleau-Pontyt, hogy az Én és a Másik relációjának rögzítését „elégtelennek” minősítse. Pontosabban, Merleau-Ponty a másik és az én viszonylatának kritikai diagnózisához egyúttal kulturális háttérrel is társít, hiszen az európai feszültségtérbe szólít bennünket: „Az Én és a Másik relációja: nyugati probléma.”³⁰ Mert „ami fontos, az nem a másik problémájának a megoldása, hanem a probléma transzformációja”.³¹ Mit feltételez ez a sommás kijelentés?

A nyelv mint „minden”

További kérdésem ezek után így hangzik: hogyan lehet összhangba hozni a testek közötti tranzitivitás filozófiáját a világba való belépés eredendő pluralitásával, vagy, másfajta terminológiát

²⁹ I. m. 188.

³⁰ I. m. 274.

³¹ I. m. 322.

használva, az idegenség és önmagaság radikálisan aszimmetrikus viszonyával?

Eleddig azonban nem említettem a nyelv kérdését. Merleau-Ponty idővel – ahogy Waldenfels mondja – a nyelv egzisztenciális dimenziói felől a nyelv strukturális értelmezése felé mozdult el. Számunkra itt az a legfontosabb, hogy a nyelv az említett tranzitivitás kitüntetett hordozója. Mert a nyelviség, amelyhez úgy kell viszonyulnunk, „mintha nem a mienk lenne”, egybefogja a szét-tartót, reverzibilissé teszi mindazt, ami aszimmetrikusnak tűnik. Az együttlét, pontosabban a nyelvileg közvetített „*Ineinander*” filozófiai gondolata, a *világból* és a *világért* megszületett szubjektivitások folyamatos és közvetlenül megvalósuló egysége tárul fel előttünk. Aki elolvassa, példának okáért, *A világ prózája* idevágó részleteit, minden bizonnyal megtapasztalja a tranzitivitás és a szinkretizmus sajátos filozófiájának megnyilvánulásait, amelyek tetten érhetők Merleau-Ponty nyelvfilozófiai reflexióiban. A nyelviség, amely Merleau-Ponty szerint egyszerűen „*minden*”, lehetővé teszi az Én és a Te közötti visszafordíthatóságot: „az én beszédemet mindig keresztezi a másik beszéde, méghozzá laterális módon; önmagamat a másokban hallom, mivel, *nota bene*, ő én bennem beszél”.³² Innen a beszéd, az élőszó fenomenológiája kidolgozásának hangsúlyozott intenciója, amelyet Merleau-Ponty, igaz, Husserl nyomán vállal fel, de immáron a megváltozott interszubjektív-értelmezés környezetében. Fennáll az élőbeszéd sajátos jelentése, amely az én néma intencióm és a szavak között érhető tetten. Ennek folytán a szavak azt is meglepik, aki kimondja őket. Sajátos analógia áll fenn a jelentés és az élőbeszéd, valamint a világ és a test között. Mint ahogy a világ néma jelenléte állandóan ébredésre bírja a testet, ugyanúgy a jelentés folytonosan újraéleszti az élőbeszéd praxisát. Előbeszéd alatt Merleau-Ponty nem csupán a jel és a jelölt egységét, hanem meghatározott *történést* ért, pontosabban azt a történést, amelynek lényege, hogy a jelentésintenció meggyökerezik a kultúrában, az én és a másik viszonylatrendszerében. Az élőbeszéd kulturális praxisa lehetővé teszi az élőbeszéd lingvisztikai értelmének és az általa intencionált jelentésnek az összefonódását. A jelentésintenció afféle transzcendentális illúzió, amely azt a képzetet kelti, hogy a jelentésintenció már eleve jelen volt a létező jelentésekben, és valamilyen ravaszság folytán kelt újra életre. 1951-ben, Brüsszelben, a nemzetközi fenomenológiai kollokviumon Merleau-Ponty azt hozza szóba, hogy „abban az értelemben, ahogy a beszédem értelemmel bír, a beszédem közben egy »másik« másik vagyok, és abban a mértékben, ahogy megértek, többé nem tudom, hogy ki az, aki beszél, és ki az, aki hallgat.”³³

³² Merleau-Ponty, M.: *Sur la phénoménologie du langage. Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, 1975, 90.

³³ I. m. 111.

Nem tudom, hogy ki az, aki beszél, és ki az, aki hallgat – ez az állítás a beszéd és a hallgatás között húzódó választóvonalakat teszi viszonylagossá. Az interpasszivitás szembeszökően *inkluzív* modellje bontakozik ki előttünk, méghozzá az élőbeszéd jelteremtő praxisának közvetítésével. Ezekből a megjegyzésekből az is kitetszhetett, hogy a nyelvi interszubjektivitás mintája a szinkretikus együttlétnek, amely a szubjektivitások testközöttségét jellemzi. A nyelvileg meghatározott együttlét ugyanis mintája az emberi szubjektivitásnak a világhoz és a másikhoz, valamint a testnek a lélekhez való kötődése vonatkozásában. Az „*Ineinander*” azaz az elválasztódás, különbözőzés nélküli „primordiális állapot” gondolata, a kötődés folyamatosságának kidomborítása a megtestesült benne-lét sajátos válfajait hozza létre. Az elsődleges promiszkuítás, az *egyben-lét*, az elválasztódással, disszociációval szemben primátust élvező kohézió állítása bevezet bennünket a „világhús”, e sokszorosan értelmezett gondolat tanulmányozásába.³⁴ A kései mű egyik mondatában ezt olvassuk: „nem versengés van az én és a másik között, hanem kofunkcionalitás. Úgy működünk, mint egy egységes test.”³⁵ A világ eleven teste úgy jelöli a látható dolgok tartományát, hogy olyan folyamatot jelent, amelyben az Én és a Másik mint világhoz-tartozók vesznek részt. (Több értelmező a keresztény, különösképpen a neokatolikus hagyományt, a *corpus mysticum* tradícióját idézte e meglátások tolmácsolásában.³⁶ Eszerint a „világhús” filozófiája párhuzamos a Krisztus testére, az ekleziasztikus közösségre vonatkozó teológiai magyarázatokkal. A keresztény közösségelvnek és a test értelmezésének összefonódása a katolikus tradícióban mindenképpen dialogikus távlatokat nyújt a Merleau-Ponty filozófiáját érintő összefüggések értelmezéséhez.)

Merleau-Ponty-nak, a közöttség, az inkomposszibilitások, a polimorfikus alakzatok, a bemélyedések, üregek, a „függőleges lét” hallatlan érzékenységu írójának látóhatárán ott világít az átfogó egység, az eredendő *communitas* gondolata. Az együttlét folyamatosságának ábrázolása, a világhúsban való részesedés filozófiája révén a *fenomenológiai* értelemben vett közösség lehetőségeit taglalja. Ezt tűnik igazolni az a gyakran idézett kép is a kései műből, amely az érintés történést jeleníti meg. Amikor a jobb kéz a bal kezet érinti, akkor úgy gondoljuk, hogy ellentétet magában foglaló viszonytal van dolgunk, hiszen egyfelől az érintés történést *konstituáló* kezét tapasztaljuk, másfelől a *konstituált* „kezet”, bőrfelületet. Másképpen szólva: az érintést végrehajtó kéz tevélegesen uralja a másik kezét, hiszen birtokolja azt az erőt,

³⁴ Visker, R.: *Truth and Singularity*. Dordrecht/Boston/London, 1999, 212.

³⁵ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 268.

³⁶ Vö. Johnson, G. A. – Smith, M. B. (ed.): *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, 1990.

amely az érintést irányítja. Merleau-Ponty azonban a „világhús” filozófiájának szellemében nem fogadja el ezt a hagyományosnak tűnő magyarázatot. Számára az érintés története nem az ellentét, hanem a reverzibilitás viszonylata, amelyben eltűnik a „teremtő” és a „teremtett” viszonya, hiszen mindkettő a világ *részeként* jelenik meg. A részesedés illetően homloktérbe állítása a bizonytalanság fényébe vonja a fenomenológiai beállítottság egyik fontos dimenziójának tolmácsolását, nevezetesen a konstituálás hatalmának az elemzését. Amennyiben tovább követjük ezt az okfejtést, akár ahhoz a következtetéshez is eljuthatunk, hogy Merleau-Ponty eszmefuttatásai az érintés közösségéről fenomenológiai monizmusba torkollnak.³⁷

Vajon a fenomenológiai monizmus az egyetlen lehetséges értelmezése Merleau-Ponty világfilozófiájának? Hogyan érvényesíthető a fenomenológiai monizmus állítása annak a filozófusnak a vonatkozásában, aki jelentékeny helyeken hozza szóba a pluralitás gondolatát? Vajon Merleau-Ponty filozófiája kimerül egy eleve feltételezett egészlet organicisztikus gondolatában, amely mintegy egyesíti az „Ent” és a „Másikat”? Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés tévedésnek bizonyulna, és figyelmen kívül hagyja megannyi olyan kijelentést, megfogalmazást, amelyek a differenciációval kapcsolatosak. Mégis: majd jeleznünk kell azokat a kockázatokat, amelyekkel Merleau-Ponty filozófiájának szembe kell néznie. Végül is hadd előlegezzek meg még egy kérdést: milyen utak nyílnak ebből a világfilozófiából?

Legyen szabad itt megjegyezmem, hogy Merleau-Ponty, ismételten Husserl nyomdokain, nem egy ízben reflektál a *filozófia* és a *fenomenológia* különbségére. Már idézett brüsszeli előadásában azt állítja, hogy a fenomenológia *minden vagy semmi*, hogy a filozófia minduntalan vissza fog térni a fenomenológia beállítottságához. Kérdésem a következő: milyen következményekkel bír a fenomenológia számára a szubjektivitásnak ez a detranszcendentalizációja, a „*solus ipse*” e hiánytalan hozzáfonódása az interszubjektivitáshoz? Vajon Merleau-Ponty valóban a fenomenológián túlra vezeti a fenomenológiát az élőbeszéd praxisának, a reverzibilis szubjektivitásoknak az előtérbe helyezésével, ahogy azt megannyi kommentátora hangoztatja? Vagy mondjuk a *fenomenológia fenomenológiáját* kísérli meg megteremteni, ahogy saját maga írja egy önreflexív mondatában? Az utóbbi állítás viszont azt jelentené, hogy, ellentétben azzal az állítással, mely szerint Merleau-Ponty a fenomenológián túlra vezet bennünket, intencióját annak megmutatásában kell felismernünk, hogy lehetetlen

³⁷ M. Henry ugyanis arról beszél, hogy Merleau-Ponty világfilozófiája a fenomenológiai monizmus szálláscsinálója (i. m. 165). Az érintés gnosztikus mozzanatairól, a Merleau-Ponty gondolkodását támogató megfontolásokról lásd Waldenfels, B.: *Veflechtung und Trennung...* Id. kiad. 353.

túllépni a fenomenológián, nincs odaát. Vagy, ahogy az általam elemzett fejezet végén található mondatban írja: „ha a szubjektum alatt megtaláljuk azt, ami személy előtti, és ha a nyelvet, a másikat, a testet odakapcsoljuk, akkor megértjük, hogy előlött nem találunk olyan vonatkozásokat, amelyeket meg kell értenünk”.³⁸

Kérdőjelek útközben

A társadalmi történet kategóriáját említve és a világfilozófia közvetítésével kerültünk az interszubjektívitas tolmácsolásának a közelébe. Valójában Merleau-Ponty filozófiájában folytonosság tapasztalható az interszubjektívitas *eredendő* mivoltának *elemzésében*. Jellemző, hogy a korai Merleau-Ponty úgy ítélte meg, hogy az interszubjektívitas és a másik észlelése csupán a felnőttek számára jelent gondot. Ezzel bírálatban részesítette Piaget ismert állításait a *cogito* és a racionalizmus igazságairól, amelyek arra hivatottak, hogy meghatározott korban lehetővé tegyék a gyermek számára a felnőttkor „ellentmondásmentes világába” való belépést. Merleau-Ponty azonban ehelyütt nemcsak a gyermekek elévülhetetlen igazságát pereli vissza a felnőttkorral szemben, hanem egyúttal „a gyermekkor békés koegzisztenciája” alatt rejtkező sikra való utaltság felismerését, a mindannyiunk „közös terrénúrára” való emlékezést is sürgeti. A kései Merleau-Ponty, aki, mint láttuk, *nyugati* problémának minősítette az Én és a Te kérdését, minduntalan visszatér a „primordiális igen”-re, amely mindannyiunk sajátja, visszafordul a telített világ talajához,³⁹ amely a mindenoldali összefüggések részévé tesz bennünket. A talaj, a föld fogalma figyelmeztet bennünket arra, hogy Merleau-Ponty-t nem a különféle változatok *feletti* általános emberi sík érdekli, hanem a változatok *alatti* irányulás. Kultúránk gyökerezését kutatva nem azt kell megragadnunk, ami felettünk ível, hanem azt, ami megnyílik alattunk. Mindez *Európa* identitásértékét is új fénybe állíthatja. Európa, amely nemcsak körülöttünk van, hanem *alattunk* – parafrázálhatnánk egy mondatot.

Mindenesetre jellegzetes, hogy Merleau-Ponty-nál a „világhús” sohasem akadály a kommunikációnak, sőt. A másikkal szembeni disszociáció, az elkülönülés voltaképpen akkor jelentkezik, amikor híján vagyunk a „közös terrénúrra” vonatkozó belátásnak. Vagyis amikor elfeledjük az alattunk húzódó közös talajt. *Levonhatjuk-e a konklúziót, hogy az elkülönülés, széttartás alakzatai akkor erősödnek, ha a talajtalanság kerekedik felül rajtunk?* Ehelyütt azonban várjunk még a válasszal.

³⁸ *Phénoménologie de la perception*. Id. kiad. 341.

³⁹ Valószínűleg az a tény is igen jellemző, hogy Merleau-Ponty minduntalan ama „vad tartomány” „*visszaszerzéséről*” beszél, ami arra utal bennünket: mindannyian „ugyanazon feladat” által vagyunk megszólítva.

Merleau-Ponty filozófiájának forrásvidékéről több útírány vezet, amelyek kereszteződhetnek, de el is ágazhatnak. Egyfelől ott van például az a lehetőség, amely az *ego* illetékességének radikális leszűkülése felé vezet, s amelyre maga Merleau-Ponty is *expressis verbis* utal. Hiszen Merleau-Ponty mindig is elégedetlenséget tanúsított a fenomenológiai mezőnek a transzcendentális *ego* tartományára való leszűkítésével szemben. Nem mellőzhető tény, hogy Merleau-Ponty kedveli a ravasz Odüsszeusznak a fél-szemű küklopszhoz intézett válaszát, amelyben Odüsszeusz a „senki” szót használja bemutatkozás gyanánt. Mert a „senkise” mint a névnélküliség (vagy a névelrejtés) kifejeződése a szubjektivitás legbensőbb mibenlétére vet fényt, „aki” szintén „senkise”.⁴⁰ Másfelől Merleau-Ponty filozófiájához köthető az a törekvés is, amely a világon *kívülre* helyezi a transzcendentális önvonatkozás megerősített lehetőségét, a láthatatlan fenomenológiai közösség pilléreit pedig vallási kötelékekre („*religio*”) alapozza.⁴¹

Mindazonáltal a közös talajon létrejövő hézagmentes interszubjektivitás elképzelésének kiiktathatatlan kockázatokkal kell számolnia. Mert az eredendő interszubjektivitás fennebb rögzített gondolata erős érveket képes felsorolni arra, hogy a szubjektivitás, a „megtestesült alany” *függő* mozzanatként ágyazódik bele az interszubjektív összefüggések szövetébe. Születésének történéseivel minden alanyiség tanúbizonyságot tesz arról, hogy nem csupán *önmaga*, hanem a másik *másikja*, egyszersmind kiterjedt kommunikatív közösség résztvevője. Ez a kötődés-szerkezet arról ad hírt, hogy az interpasszív világba való belépés egyben az értelem közvetítette viszonylatokba való beilleszkedés is. A világ mint talajt és helyet adó, egyúttal elfogadó és befogadó interszubjektív világ sejlik fel, amely a zárt alanyiség határain túl helyezkedik el.

Nem győzzük jegyezni a széttartó megjegyzéseket. Merleau-Ponty filozófiájában egyrészt ott vannak azok a vonások, amelyek a szubjektivitásnak a *töretlen* interszubjektivitásba való asszimilációját erősítik meg. „Az önvonatkozás már mindig generalitás”, valamint „az én és a másik két, hozzávetőlegesen koncentrikus körként jelenik meg, amelyeket csak titokzatos eltolódásként különböztethetünk meg” – olvashatjuk *A világ prózája* lapjain. Másrészt ott találjuk azokat az állításokat, amelyek arról szólnak, hogy az észlelés, a döntés, a reflexió, sőt, mi több, az emberi

⁴⁰ Vö. *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 299. A szituáció egy másik értelmezése: Böhme, G.: Humanitás és szembeszegülés. In Kamper, D. – Wulf, Ch. (szerk.): *Antropológia az ember halála után*. Budapest, 1998, 54.

⁴¹ M. Henry-ra gondolok, aki a kereszténység filozófiáján dolgozva vonja le a következtetést: az Én transzcendentális megalapozása nem történhet meg a világfilozófia keretein belül, azaz az Én nem az evilágból való.

egzisztencia úgy valósulnak meg, mint „erőszakaktusok” (*acte violent*), azaz *nem* a világgal való békés együttlét formájában.

Ezek az állítások ütköznek egymással, és elbizonytalanítják az olvasást. A töretlen interszubjektivitás eszméje ugyanis nem tud számot adni a világba való belépés és a világban való tartózkodás hézagos, töréspontokkal közvetített folyamatairól, a hiányok és a többletek feszültségeiről, illetve az eredendő disszociációkról és feszültségekről. Az Én és a Mi közötti folytonos feszültségáramlás, „az Én és a Mi közötti egyensúlykeresés” (N. Elias), az interszubjektivitásban való létezés törékenysége, „az alanyiságnak az interszubjektivitás tartományaiba beilleszthetetlen megnyilvánulásai” (Lacan), fontos szöveghelyeken legalábbis, kívül rekednek látókörén.

„Láthatatlan élet, láthatatlan közösség, láthatatlan kultúra”

Merleau-Ponty szándéka az, hogy eltávolodjon a harmadik személy nézőpontját⁴² képviselő „koszmotheorosz”-féle állásponttól, amely a *pártatlan* szemlélő pozíciója felől kívánja megragadni a történeteket, így a *kultúrák közötti kommunikáció* történetét is. A filozófus nem felülről közelít, hanem az oldalirányban létrejövő kommunikációs áthatások *feltételeit* veszi szemügyre. Mondjunk le az egyhangú egység alkalmazásáról, az összhangzat uralmának hangoztatásáról, annak érdekében, hogy játéktereket nyissunk meg, áthatási folyamatokat szemlélhessünk, eshetőségeknek engedjünk utat. Ez az irányulás új távlatba helyezi fentebb jelzett igényünket, amely óvott a *felülről* érvényre juttatott egyetemesség veszélyétől, mert a kultúrák közötti mozgásokat nem kívánta megzabolázni a fölrendelt általános síkok segítségével.

Nos, ebben a szöveggörnyezetben kell említenünk a „vad tartomány” fogalmát, amelyet összekapcsolhatunk az eredendő kötelékek jelentéseivel. Rögvest említenünk kell azonban, hogy a

⁴² Vö. Varela, F. J. – Shear, J.: First-person Methodologies: What, Why, How? *Journal of Consciousness Studies* 2–3, 1999, 1–14. Mellesleg, amikor Varelának az időtapasztalat fenomenológiájával vagy a beágyazott, testi tudással bíró alanyiséggel foglalkozó írásait olvassuk, akkor hasonló hermeneutikai tapasztalatokról számolhatunk be. Mert egyfelől világos, hogy olyan biológusról van szó, akinek kutatásai hatványozott fontossággal bírnak a tudattal kapcsolatos tudományos vizsgálódások, a neurofenomenológia számára, másrészt arra is fény derül, hogy Varela ezernyi szállal kapcsolódik a fenomenológiai hagyományhoz, hogy Merleau-Ponty okfejtései a világba való beágyazottság kapcsán Varela számára többszörösen mértékadóak. Varela, F.: The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness. In Petitot, J. – Varela, F. J. – Pachoud, B. – Roy, J. M. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, 266–329.

Merleau-Ponty munkásságával foglalkozó kommentárok széttartó álláspontokat kénytelenek megállapítani. Mert hogyan lehet értelmezni a „nyers, vad létet”, amely egy helyütt⁴³ meggondolkodtató módon kiegyenlítődik az észlelt világgal? Hiszen amennyiben egyenlőségjelet teszünk a „vad lét” és az észleleti világ közé, úgy azt a következtetést kell magunkévá tennünk, hogy a „vad lét” lényege a kultúrát és a nyelviséget megelőző *archeologikus* állapot megragadásában rejlik. Akkor a „vad létről” az eredendőség, a forrásjelentések alapján, a mindent megelőző jelentéssík szerint kellene szólni. Hovatovább, amennyiben a „vad létet” az észleléssel, a „megélt étellel” azonosítanánk, nem tudnánk mit kezdeni a kortárs gondolkodás beállítottságát *avant la lettre* előlegező megállapításokkal, amelyek az eredendőség szétporladásáról szólnak. Ezenkívül rögtön felmerül a kérdés, mit jelenthetne a következő kijelentés: „minden kultúra bennünk (életvilágunk szubjektív jelleghű) (észlelésünk kulturális-történelmi) és minden természet is bennünk (a kulturális a vad lét polimorfizmusán alapul)”.⁴⁴ Vajon a „vad lét” afféle kultúrantropológiai ellenjelentés kíván lenni, amely, mint a hasonló próbálkozások, afelé tör utat, amit egzotikumként tartunk számon? Azt veszi célba, ami elsikkad, ami peremre szorul?

Merleau-Ponty gondolataiban valóban felsejlik, hogy fennáll a domesztikálásnak ellenálló régió, amely nem illeszthető bele a kultúra rendjébe. Ez az ellenálló övezet, amelyet nem lehet áttörni, a „vad lét” másfajta jelentéseit sugallja. A „vad”, „nyers”, meghonosíthatatlan régió fogalmában (melyre Merleau-Ponty szerint nem található név a hagyományban) olyan *heteron-t*, másság-mozzanatot látunk, amely minden kultúra hasadásait, repedéseit tárja fel. Másképpen mondva: minden kultúrában található valamilyen konstitutív erejű lehetetlenség, amely megakadályozza, hogy az adott kultúra bekebelezze a jelzett „vad tartományt”. Minden olyan törekvés, amely a „vad szféra” felszippantására irányul, pl. valamilyen elképzelt telítettségére való hivatkozással, torzulásnak minősül ezen álláspont szempontjából. E gondolatok alapján egyúttal elébe mehetünk az esetleges vádaknak: a „vad tartomány” nem valamilyen kultúra-előtti, romolhatatlan lényegiség gyanánt jelenik meg, amely eredetként előzi meg a kultúra rétegeit. Mert arról kell beszélni, hogy *a kultúra nem pusztán csak azt foglalja magában, amit magától értetődően átvesszünk elődeinktől* vagy átadunk utódainknak, és ami megfelelően érvegyre jut, mert a kultúra mindenkor magában hordozza ezt a honosíthatatlan réteget is.

A „vad lét” „barbár” vonatkozásai tágabb kontextusban is figyelmet érdemelnek. Érdemes megállni egy pillanatra, és összehasonlító vizsgálódásoknak alávetni a „vad tartomány” jelentéseit.

⁴³ *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 223.

⁴⁴ I. m. 307.

Nem egy elméletíró, filozófus, kultúrantropológus élt ugyanis azzal az eljárással, amely a kultúrák közötti eltérésmódozatok mögötti, állandósággal bíró antropológiai rétegeket tagolta.

A „keresztény Európáról” értekező Vico például azt emeli ki, hogy minden nemzet, lett legyen az civilizált vagy barbár, három szokást őriz, jelesül mindegyik rendelkezik vallással, mindegyikben ünnepélyesen kötnek házasságot, és mindegyik elássa halottait. Vagyis a vallás, a házasság és a temetés faktuma a különbségek ellenére is azonosnak bizonyul. Továbblepve a kortárs filozófiában és kultúrantropológiában találhatunk olyan álláspontokat, amelyek kiindulópontja, hogy számolnunk kell a közös érzék (*common sense*) kulturálisan invariáns létezésével, amely egyúttal független az emberi kognitív képességektől.⁴⁵ Mindez nem zárja ki a kultúra-specifikus meggyőződések létezését, de szemügyre vehető, ahogy R. Horton állítja, a minden kultúrában észlelhető „magmeggyőződések rendszere”, valójában a „*primáris elmélet*”, valamint a „*másodlagos elmélet*” szintje, amely elkülönül mindattól, ami a közvetlen cselekvésben és észlelésben adott. Az „elsődleges elmélet” azokat a középszintű tárgyállapotokat helyezi előtérbe, amelyek szilárdságukkal tűnnek ki, kettősségek (bal/jobbs stb.) mentén szerveződnek. Ennek folyománya, hogy észlelésünk sohasem lehet „csak” megjelenés, mert mindig rendszeresen vonatkozik a valós világ „reális jegyeire”. Másképpen szólva: a közös érzéken alapuló realizmusra kell gondolnunk mint a kulturális invariancia talapzatára, amely mögé a fejlődéselvű pszichológia egyes eredményei is felsorakoztathatók.⁴⁶ A közös érzékre alapozó elmélet ily módon konceptuális lehetőséget kíván nyújtani az idegen kultúrákba való belátás számára is, anélkül, hogy saját habitusunkat tartanánk mértéknek, vagy kitennének magunkat a jelentésszűkülésnek. N. Luhmann szerint ma „*turn taking*”-ről kell beszélnünk, arról, hogy „a beszédben mindenki sorra kerül”, és ez a tény érvényes úgy „a New York-i amerikaiaknál, mint a kongói négeknél”.⁴⁷ Ide sorolható Held is, aki kultúrák közötti közösségről beszél. Arendt–husserli–heideggeri intonációjú eszmefuttatásában arról szól, hogy figyelembe kell vennünk a római–latin kezdetfogalmat, amely a születés faktumát ruházza fel különös jelentőséggel, mivel az teremtvő erejű vonatkozást képez az újakezdés faktumát magában foglaló demokrácia számára is. Ehhez társítja az alapvető hangoltságok elemzését, amelyek

⁴⁵ Smith, B.: Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science. *International Journal of Human-Computer Studies* 45 (1995), 641–667., ill. Horton, R.: Tradition and Modernity Revisited. In Hollis, M. – Lukes, S. (eds.): *Rationality and Relativism*. Oxford, 1982, 201–260.

⁴⁶ Ferguson, L.: *Common Sense*. London – New York, 1989.

⁴⁷ Luhmann, N.: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest, 1999, 151.

ösvényt vágnak a „beszéd-előtti jelentésekhez”, megvetve ezzel az interkulturális közösség alapjait.⁴⁸ Lévi-Strauss közismert strukturális antropológiájában arra hív fel bennünket, hogy fedezzük fel: a primitívek nem is annyira primitívek, minthogy mitikus gondolkodásuk éppoly szigorú szabályoknak van alávetve, mint a modern tudomány. Akármennyire is eltérőek a kultúrák tartalmai, mégis megragadhatók az állandósággal bíró struktúrák, amelyeknek alávetjük magunkat. Richir szerint akkor szabadulunk meg az etnocentrizmustól, ha feltételezzük, hogy a „vadakkal” együtt minden ember érdekelt az értelemre, valamint a világ eredetére vonatkozó kérdésekben.⁴⁹

Nyilvánvalóan érdeklődésre tarthat számot az a tény is, hogy a kultúrák miben különbözhetnek egymástól. Th. Luckmann, aki választóvonalat húz a „társadalmi” és az „emberi” között, úgy vélekedik, hogy a kultúrák közötti különbséget abban kell felfednünk, hogy a dolgok milyen mértékben illeszkednek a szociális világba, s ezzel arra hívja fel a figyelmünket, hogy a kulturális eltérések a társadalom és a természet között folyton módosuló határkijelölések jelentései felől figyelhetők meg a legjobban.⁵⁰ A. Mead⁵¹ a kulturális azonosság narratív háttérét vizsgálva azt állítja, hogy a maori kultúrában a gén fogalma sokkalta szélesebb jelentéssel rendelkezik, mint a nyugati tudományos diskurzusban – ami a bioetikai értekezéseket is arra sarkallja, hogy feladatát tegyék az ilyen, a fennmaradás-struktúrákat is érintő különbségek interpretációját.

Különbözik-e a „vad lét” fogalma a fentebbi példától? A kései Merleau-Ponty arról a „tudatalattiról”⁵² beszél, amely a „leülepedett értelem” formájában ott húzódik szándékos és szándéktalan tapasztalataink háttérében. Ösközösségnek, az intencionális élet ösközösségének nevezi azt a konstellációt, amely ily módon rajzolódik ki. A fogalom révén Merleau-Ponty arról szól, hogy intencionális életünk olyan eredendő közösségi tartománnyal rendelkezik, amelyben a köztünk és a mások közötti átjárás, egyben-állás érhető tetten. Hozzáteszi, hogy ez a tudatalatti nem válhat tárggyá, hiszen a történelem dinamikájában szedimentálódott értelem

⁴⁸ Held, K.: Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen. In Gander, H. H. (Hrsg.): *Europa und die Philosophie*. Frankfurt/M., 1993.

⁴⁹ Richir, M.: *Du sublime en politique*. Paris, 1991, 442.

⁵⁰ Luckmann, Th.: Über die Grenzen der Sozialwelt. In uő.: *Lebenswelt und Gesellschaft, Grundstrukturen und Geschichtliche Wandlungen*. Paderborn, 1980, 56–92.

⁵¹ Mead, A.: Genealogy, Sacredness, and the Commodities Market. *Cultural Survival Quarterly* 1996/2.

⁵² *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 233., ill. Richir, M.: Communauté, société et histoire. In Merleau-Ponty, *phénoménologie et expériences*. Id. kiad. 9.

teszi lehetővé, hogy egyáltalán tárgyas relációkat alakítsunk ki. Nagyon is jellegzetes tény, hogy Merleau-Ponty ebben a környezetben említi a láthatatlan fogalmát. A leülepedett értelem képezi ugyanis Merleau-Ponty szerint a láthatatlan „armatúráját”. Másutt Merleau-Ponty úgy beszél erről az értelemről, mint „a fák közötti közös síkról”. Anélkül, hogy itt belemélyednénk a látható és a láthatatlan elemzésébe, rögzítjük, hogy a láthatatlan, leülepedett értelem nem rendelkezik pozitív jelentéssel. A szedimentáció e fogalma husserli eredetű, de Merleau-Ponty esetében nem a látható jelek, a jelölés gyakorlatának leülepedéséről van szó, hanem az értelemképződés *láthatatlan* vonatkozásairól.

Marc Richir, aki rokonszenvvel (noha bírálóan is egyúttal) tekint Merleau-Ponty filozófiájának irányulására,⁵³ arra figyelmeztet, hogy a leülepedett értelem mögött ott kell látnunk a nevezetes husserli megjegyzés („A transzcendentális szubjektivitás transzcendentális interszubjektivitás”) továbbgondolását. A szedimentálódott értelem mint „láthatatlan” kötelék egyszerre fogja át az egyéni és a kollektív tapasztalati síkot, esetében egybeesik a transzcendentális szubjektivitás és interszubjektivitás. A Másik úgy apprezentálódik számunkra, mint a megtestesült értelem, a másik megnyilvánulásának látható vonatkozásai (mimika, gesztusok stb.) egyúttal a nyelvben megtapasztalt másik jelei.

Richir a „vad szellem”, „vad tartomány”, valamint a leülepedett értelem elemzésének kontextusában bontja ki a fenomenológia sajátos közösség-, illetve „közös érzék” (*sensus communis*) értelmezését. Eszerint immáron nem az a gondolat áll a középpontban, hogy a másik eleven testhez való eljutás a saját testem közvetítésével történik – azaz megváltozott a másik létezésére vonatkozó husserli perspektíva. A másik teste és az én testem valójában *változatai* a világtestnek, noha az Én és a Másik között az aszimmetria tapasztalatai érhetők tetten, Richir pedig rendkívül gondos elemzésekkel támasztja alá ennek az aszimmetriának a vonatkozásait: a sokszerűséget is magában foglaló világfogalmat, „a távolság közvetítésével megvalósuló egységesülést”. Az értelmezés szerint a fenomenológiai mező olyan fogalma kerül kidolgozásra, amely magában foglalja a változékony értelmek változékony jeleit.

Ennek alapján nyerünk magyarázatot arra is, hogy miért szerepel itt a „vad” jelző minden egyéb meghatározás helyett. Nos, Richir különbséget tesz a szimbolikus intézményekkel kapcsolatos „értelemtömörülések, értelemfixálódások”⁵⁴ – azaz az intézményesült jelentések – és létezésünk „barbár dimenziója” között. A

⁵³ Uo.

⁵⁴ A fogalmak a Luhmannéi, de úgy vélem, hogy ide illőek. (Lásd Luhmann, N.: Az identitás – mi az avagy miképpen működik? In uő.: i. m. 47.) Ez természetesen nem jelenti azt, hogy elméletét maradéktalanul elfogadnám.

„vad lét” ugyanis *távollevő* és meghatározhatatlan, vagyis nem csatolhatók hozzá olyan elvek, amelyek a meghatározottság vagy a diszkurzivitás közegébe vonják. Nem csatolható hozzá továbbá valamely transzcendentális *ego*, amely a spontán értelemképződést szabályozná. Az értelemteremtődést itt a folyamatbanlevőség jellemzi. Megfigyelmezhetetlensége okán a „vad tartomány” nem módosítható adottsággá a meglévő szimbolikus intézmények keretén belül. Ezért a kívülálló felől megragadhatatlanná válik, vagyis kisajátíthatatlan marad a kultúrák fölé hajoló elméletíró számára is. Nem láthatja azt, amit ők, mármint nem láthatja azt, amit az adott kultúra tagjai látnak.

A kultúrák közöttiség mint átjutás a hatalom sűrűjén keresztül?

Számunkra fontos még a következő mozzanat. A „vad tartomány” vonatkozásában nemcsak az érdemel figyelmet, hogy integrálhatatlan a kultúra felől, hanem hogy egyúttal a *kultúrák közötti kommunikáció*,⁵⁵ az *átjárások* közegének is bizonyul. Átala jönnek létre a kultúrák közötti kötődések, az őket átszelő erővonalak, amelyeket Merleau-Ponty, Lévi-Strauss munkásságát elemezvén, lehetőségnek nevezett az euroközpontúság meghaladásában és az Európán kívüli kultúrák érzékelésében.⁵⁶ Hiszen a „vad tartomány”, amely *nem kisajátítható* egyetlen kultúra, így tehát az európai kultúra számára sem, egyúttal minden kultúra forrásvidéke, belőle sarjadnak a kultúra rendjei. A „vad tartomány” révén út nyílik a más kultúrákkal való összeköttetés megváltozott filozófiai értelmezéséhez, azaz a „vad lét” gondolata ablakot nyit a kultúrák közöttiség jelentésudvarára.

Ertjük a meggondolásokat, ügyelünk a közelségben a távol-ságra, a különbözőségben a kölcsönösségre, a különbözőzésben is felsejlő hasonlóságra. Csakhogy roppant vékony talapzaton mozgunk. Waldenfels egy helyütt⁵⁷ azt veti Merleau-Ponty szemére, hogy „nem veszi figyelembe a kifejezési folyamat konkrét feltételeit és határait”, minthogy esetében hiányzik az adott nyelvi közösség normatív tartalmainak érvényesítése. Vagyis: a kreativitás hangoztatása figyelmen kívül hagyja az adott nyelvi horizontok normatív erejét. Ha ez a megjegyzés el is fogadható, hiszen helyenként valóban létező irányulást ragad meg, most az ellenkezőjére szeretném ráirányítani a figyelmet. Érdemes ugyanis visszatekinteni: *Az észlelés fenomenológiája* vonatkozó szöveghelyén

⁵⁵ A kultúrák közöttiségről más távlatból: Höffe, O.: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt/Main, 1999.

⁵⁶ Merleau-Ponty, M.: *De Mauss à Claude Lévi-Strauss, Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, 1960.

⁵⁷ Waldenfels, B.: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M., 1983, 196.

azt látjuk kidomborodni, hogy az adott nyelv értelme sohasem fordítható át teljesen a másik nyelvre. A megszólalás, a megnyilvánulás nem szűnik meg visszautalni a kimondás *kontextusára*, az alapvető nyelvi irányultságra.

A testnek, emlékezhetünk Merleau-Ponty ezirányú állásfoglalásaira, többfajta lehetősége van arra, hogy ünnepelje és megélje a világot. Az eredendő nyelvi fordíthatatlanság ennek a megmondolásnak a folyománya. *Beszélhetünk több nyelven, de mindig marad egy számunkra működő nyelv, amelyben élünk, és amelyben ráismerünk egzisztenciális tapasztalatainkra.* Ahány nyelv, annyi világ, lelünk rá a gondolatra. Márpedig nem lehetünk egyszerre két világ lakói; az antropológus, aki sámánnak öltözik, antropológus marad, az archeológus–író–tiszt Th. E. Lawrence „nem tud arab bőrt készíteni magának, azaz magára öltetni azt”.⁵⁸ A *furor constructivisticus*-nak határt szab a disszociáció. A távol-ságot nem lehet eltörölni kognitív teljesítmények, megszerzett tudásformák alapján, mert *a disszociáció egzisztenciális jellegű.* Hiszen, mondtuk korábban is, nem pusztán arról van szó, hogy a saját és az idegen között különböző tartalmakkal kell számolnunk, hanem a különböző tapasztalati sémákról, amelyek az irányulás különbségét foglalják magukban. A másikba való behelyeződés lehetetlensége összefüggésben áll azzal, hogy az idegenvilág lakója másfajta történetiséget juttat érvényre, különböző módon éli meg helyét a nemzedékek láncolatában, különböző tapasztalati minták alapján tájékozódik a világban. A másik nem azért marad idegen a számunkra, mert gyökértelen, hanem azért, mert *saját kötődése okán* különböző hozzánk képest. Nem éppen az jelenti sokszor a nehézséget a nemzetállami evidenciák alapján gondolkodó többséghez tartozó számára, hogy kisebbségek is meg kívánják erősíteni *saját*, egyúttal mindig *másfajta kötődésüket*?

Még ha univerzális jellegű eszmékre hivatkozunk is, az egyetemes csupán *egy adott* nyelvhez fűződő kifejezések, nyelvi erőfeszítés révén juthat el hozzánk, olvassuk tovább Merleau-Pontynál. Nem ugyanezt állítja Kymlicka is? A kulturális értelmek *mélange*-át ajánló Waldronnal vitázva ugyanis ezt írja: „[...] egyik oka annak, hogy a Grimm-mesék olyannyira részei kultúránknak, hogy széles körben lefordították őket angolra. Ha a Grimm-mesék csak eredetiben lennének olvashatók [...], aligha lennének hozzáférhetőek [...] A más kultúrákban fogant alkotások csak a fordítások vagy az immigránsok révén válnak hozzáférhetővé, akik magukkal hozzák kulturális elbeszéléseiket. Hogy ilyen módon tanulunk és kölcsönzünk más kultúráktól, nem jelenti azt,

⁵⁸ „Az az erőfeszítés, hogy az arabok bőrében éljek [...], elvette tőlem angol különösségemet, így tekinthettem a Nyugatra és konvencióira új szemmel – vagyis megszűntem hinni bennük. De hogyan tudnék magamnak arab bőrt készíteni?” *Phénoménologie de la perception*. Id. kiad. 202.

hogy többé nem tartozunk elkülönülő szocietális kultúrákhoz [...]”, vagy, ahogy előzőleg olvashatjuk: „a lehetőségek úgy adódnak számunkra, hogy [...] testet öltenek a mi közös nyelvünkben”.⁵⁹

Mennyire összeegyeztethető a sajátnak ez a kiemelése Merleau-Ponty azon sokat idézett gondolataival, hogy „saját társadalmunk etnológusaivá kell válnunk”, mert „teremthetünk távolságot magunkkal szemben”, miközben „az idegent sajátunknak tekintjük”?⁶⁰ Nem az asszociáció jelentései bírnak többlettel ezekben a gondolatokban? Milyen mértékű lehet az a távolság, amellyel önmagunkkal szemben élhetünk? Az egyben-állás lehetőségei és a disszociáció jelentései együtt vannak jelen, együtt rezdülnek feszültségviszonyban, anélkül, hogy egyértelmű feloldódást nyerhetnének.

Foglalkoznunk kell itt Merleau-Ponty még egy gondolatával, amely szintén nem kerülte el a kommentátorok figyelmét. Láttuk fennebb az érintés közösségének taglalását – amelyből mégis megvonódik valami. Nem mellőzhetjük az *érintheletlenség* mozzanatának említését, ez ugyanis az, „amit a másokban soha nem tudok megérinteni. De azt, amit nem érintek meg, ő sem érintheti meg, nem áll fenn az önmagamra vonatkozó privilégium a másikkal szemben, nem a tudat az, ami érintheletlen.” Az érintheletlen nem az érintheető, amely hozzáférhetetlennek bizonyul.⁶¹

Anélkül, hogy belemerülnénk az érintés fogalmának gazdag történetébe,⁶² mondjuk, hogy az állítás első része a „köztem” (a saját) és a „másik” közötti disszociációra utal, mert a másokban tanyázó érintheletlent hangsúlyozza. A másokban rejlő érintheletlenség, *ellentétben* a korábbi megjegyzésekkel, valamiféle *repedés az interszubsztivitás falán*. Lehetetlenségre hívja fel a figyelmet.

Mindez azonban még jelentheti a „saját”, az „önmagaság” előjogát arra, hogy hozzáférkőzzön önmagához. Az önközpontosítást szorgalmazó beállítottság éppen ezt a lehetőséget feltételezi. Am a következő rész eloszlát minden esetleges félreértést: az érintheletlen nem afféle hiány, amit az áttetsző önvizonyulás esetleg pótolhatna. Az érvelés ugyanis az önmagunkra, a sajátára utaló disszociatív mozzanatot helyezi előtérbe, *a sajátba is beéke-*

⁵⁹ Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, 1995, 102.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M.: *De Mauss à Claude Lévi-Strauss, Éloge de la philosophie et autre essais*. Id. kiad. 133–135.

⁶¹ *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 307.

⁶² Arisztotelész például, miközben az ész az észlelés szellemi orgánusaként írta le, azt állította, hogy az intuitív gondolkodás mindig a tárggyal való közvetlen érintkezés révén működik. *De anima* III. 4., 429a15–429b22.

lódó érinthetlent mutatja meg. Valami érinthetetlen önmagunkban is, és ezt az érinthetlenséget nem tudjuk kiiktatni.

A harmadik állítás azt közli, hogy az érinthetlenség faktuma nem múlható felül, mert nem tekinthető időleges állapotnak, amely megismeréssel vagy diszkurzív teljesítményekkel megváltható lenne. Az érinthetlenség *eredendő* létmódjáról kell tehát beszélnünk. A saját és a másik vonatkozásait valamilyen lehetlenség, megvalósíthatatlanság („érinthetlenség”) írja körül. Hovatovább, a saját és a másik közötti *közösség* e lehetlenség vonzatában kerül felszínre, mindkettő hordozója ennek az említett lehetlenségnek. Ez a közösség a hiányvonatkozást hordozók együttese, azok *kommuniója*, akiket a hiányvonatkozások fognak egybe.

Am mit jelent ez a kultúrákra nézvést? Egyáltalán: jelent-e mindez valamit a kultúrák vonatkozásában? Érdemes állításunkat másfajta távlatból is megvilágítani. S. Brown a *szelektív vakság* fogalmával közelíti meg a kultúraközi találkozás eseményét.⁶³ Eszerint más kultúrákat éppen a szelektív vakság miatt láthatunk meg, azaz kijátszhatatlan módon a saját távlatainkból kiindulva. Nem láthatjuk a dolgokat minden oldalról, mert ezen óhajunk logikailag és egzisztenciálisan is értelmetlen lenne, hiszen akkor abba a csapdába esnénk, hogy a térképet és az ábrázolt tájat kiegyenlítenénk egymással. Amit tehetünk: a térkép és a táj között létező különbséghez vagy a földrajzi térkép, vagy a táj felől közelítünk, egyúttal összehasonlítva ezeket. Vagyis abban a pillanatban, amikor önhitt kísérletet tennénk arra, hogy lássuk, milyen valójában a másik kultúra – azaz a másik kultúra távlatába óhajtanánk helyezni magunkat –, a másik kultúrát a mienkre egyszerűsíténénk.

Mármost, folytatva mintegy az eddigieket, mi arra célzunk, hogy „valamilyen” *vakfolt*, szelektív vakság jellemzi az önmagunkhoz, pontosabban a saját kultúránkhöz való viszonyulást is. A saját kultúránkhöz való odatartozásnak a vakfoltja ez, amelybe nem nyerhetünk belátást, amely nem világlik meg számunkra. Az adott kultúrában való benne-állásunkból fakadó gyakorlati elkötelezettségünk működés módját rögzítjük tehát. Merleau-Ponty szavaival: „amit nem lát, az az, ami előkészíti benne a többi dolog látását (ahogyan a retina vak azon a ponton, ahonnan a látást lehetővé tevő rostok találkoznak)”.⁶⁴ Kötődésünkben mindig ez a „vakfolt” működik, amelyet nem lehetséges *uralmi pillantással* meghódítani.

⁶³ Brown, G. S.: *Laws of Form*. Hamburg, 1997, 82–83. Luhmann is támaszkodik rá, lásd i. m. 76. Régebbi megfontolások W. James-től származnak.

⁶⁴ *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 301.; A látható és láthatatlan (részlet). *Athenaeum* 1993/4, 32.

Emlékeznünk kell itt az odatartozás különleges szerepére, amelyet többször hangsúlyoztunk. „A világ mint haza”, mondja Merleau-Ponty egy helyen, olyasmi, ami mögött nem a könnyedén kimondott kozmopolitizmust kell látnunk, hanem a kulturális változatok *alatt* megnyíló közöst. „Világ, amely kiválasztott bennünket” – olvashatjuk másutt. Nos, szembeötlő az a mód, ahogyan a kortárs politikai gondolkodás kidomborítja a kulturális kötődéshez kapcsolódó jelentéseket. Ezekből a meggondolásokból azt a következtetést szűrhetjük le, hogy kulturális kötődésünket *nem birtokoljuk*, hanem valamilyen módon a kulturális kötődés „köt bennünket”, „leköt”, helyhez rögzít, akár „a profit minden lebíró logikája” ellenében is, hogy egy korábbi jellemzést idézzünk. Nos, ebben az értelemben beszélhetünk kulturális kötődésünk *uralhatatlanságáról*. A kulturális-affektív kötődés *egzisztenciális* dimenziói valamiképpen lehetetlenné teszik, hogy felülkerekedjünk a sajáttal szemben.

A kultúrák közötti átjárás nehézségeire figyelmeztetők megállapításaira is hivatkozhatunk. Vajon nem ezekhez az állításokhoz hasonul Rawls akkor, amikor úgy vélekedik, hogy „a kulturális kapcsolatok túlságosan erősek ahhoz, hogy eldobjuk őket”, és hogy „emiatt nem kell sajnálkozni”? Mert, olvassuk, „elvárható az emberektől, hogy a teljes életet ugyanabban a társadalomban és kultúrában éljék”, még ha alkalomadtán önkéntesen távoznak is a szülőhelyükről. Nem ugyanezt erősíti meg Margalit és Raz, amikor arról értekeznek, hogy a kulturális identitás olyan tervszámot képez, amelyen az ember önazonosulása meggyökerezhet?⁶⁵ Vajon nem ugyanerről beszél-e Kymlicka is, amikor a „különlegesen titokzatos módon megnyilvánuló erős kötődést” említi, valamint a „pragmatikus nyelvi képességek” mellett „a történelmi és kulturális asszociációkban tanyázó evidenciákat” hozza szóba? Amely utóbbiak korlátot jelentenek a mindenkori emigránsok számára az adaptáció folyamatában.

Nem a fentebb leírt „különlegesen titokzatos” kulturális kötődést tapasztalja az „etnikulturális” *kisebbségi* akkor, amikor *neve* felmerül, elhangzik mások előtt, mintegy kiszakadva a többségi jelentéskörnyezet összefüggéseiből, felmutatva az *eltérés* faktumát? A névben rejlő partikularitás *fakticitását*? Azt, hogy hordozza a kizökkentés, a félbeszakítás tapasztalatát, a már eleve létező többségi jelentésrögzítés folyamatosságának megszakítását? Hogy *a nevében rejlő jelölők* kérlelhetetlenül visszaautalják kulturális kötődésére, sajátközegére? A neve jelölőket jelent, amelyek egyediesülésére figyelmeztetnek? A név által közvetített egyediesülés visszatérít önmagunkhoz? Aki nem „senkise”, hanem valami-

⁶⁵ Rawls, J.: *Political Liberalism*. 1993, 222. Margalit, A. – Raz, J.: National Self-Determination. *Journal of Philosophy*, 1990, 449. A sérülékenység kapcsán lásd Shachar, A.: On Citizenship and Multicultural Vulnerability. *Political Theory*, 2000, 64–89.

lyen sajátmozzanatot jelentő azonosság hordozója. Valami tehát „*túlsgósan*”, visszavonhatatlanul hozzánk tartozik, amitől nem szabadulhatunk meg, ezért nem lehetséges a vonatkozó közömbösség az adott „kulturális tradíció transzcendentális értelmé iránt”.⁶⁶ Még hozzá annak ellenére sem, hogy *éppen ez a kulturális kötődés teszi a kisebbséget (is) törekennyé a kultúraközi kommunikációban*. Vagyis éppen az a tény tesz bennünket sérülékennyé, hogy egzisztenciálisan kötődünk különös kulturális jelenségeinkhez.

Ha visszafordulunk Merleau-Ponty filozófiai szótárához, úgy azt adhatjuk hozzá az elmondottakhoz, hogy az általunk uralhatatlannak minősített kulturális kötődésben jelen van valami, ami *érinthetetlen*, önmagunk és mások számára egyaránt. A különféle fundamentalizmusok, etnonacionalizmusok akkor kelnek életre, ha figyelmen kívül marad ez az uralhatatlanság, mert az értelmezési előjogokat élvező csoportok a kulturális kötődés *birtoklását* célozzák meg.

*

A kultúrák közötti sokarcú cserekapcsolatok alakító ereje, a kommunikációs készség finomítása, amely hatókörébe vonja a közlekedőrendszereket, a közteesség éthosza, amely kollektív önmozgásokban ölt testet, a jelentések szétívelő játéka, az ébren tartott másságtudat, amely az üvegburából való kilépést sürgeti – mindez eligazító erővel bír számunkra. A kultúraközöttiségre hivatkozó gondolkodás mégis hiányérzetet kelt, *amennyiben* a politika tartományához képest *innen* mozog. A kultúraközöttiség, az értelemképződések mentén megvalósuló kulturális átjutások történéseinek vizsgálata ugyanis nem válasz, hanem *kérdés*. Ha továbbblépünk, a kultúraközöttiség jelentéskörét át kell engednünk *a hatalmi kódokba beleágyazott viszonylatok rácsolatán*. Ez az értelmezési minta enged ugyanis rálátást arra, hogy a különféle kultúrák számára milyen lehetőségek nyílnak a saját szférához, a saját kulturális elbeszélésekhez való hozzáférésre, amelyek segítségével, ahogy Dworkin megjegyezte, „a tapasztalatokat egyáltalán értékesnek minősítjük”.⁶⁷ (Nem feledkezhetünk meg arról a triviálisnak tűnő, ám nem triviális következményekkel bíró, *európainak* is bizonyuló tapasztalatról, amely újra és újra megerősítést nyer: az idegentapasztalat óriási erőfeszítést igényel, veszélyüzenetet jelent, amennyiben elhatalmasodó bizonytalanság övezi a számunkra mérvadó kulturális elbeszélésekhez kapcsolódó azonosságot.)

Márpedig a hatalmi viszonylatok taglalásában minduntalan visszakerülünk a megnyilvánulások *feltételeinek* vizsgálatához. Pontosabban: fenomenológiailag úgy kell fogalmaznunk, hogy ez

⁶⁶ Debeljak: i. m. 151.

⁶⁷ Idézi Kymlicka: *States, Nations and Cultures*. Assen, 1997, 34.

a taglalás nem szűnik meg visszautalni bennünket a *láthatóság feltételeinek* mérlegeléséhez. Mint ahogy a kortárs gondolkodásban mérlegre teszik a szubjektivitás megjelenésének lehetőségeit, úgy kell súlyoznunk a kultúrák láthatóságának feltételeit. Mert a kultúrák láthatósága kondícióinak, a megnyilvánulások esélyrendjének rögzítése különbségeket ír bele a kultúrák közötti relációkba. A közsférában megmutatkozó láthatósági feltételek szerkezeti különbségeinek felismerése a politika tartománya felé terel bennünket. Olyan övezet felé, amely révén belátásokat nyerhetünk a többségi-kisebbségi relációk, a láthatóság feltételeinek szerkezeti tagolódásába. Korábban úgy vélekedtünk, hogy a saját és az idegen másképpen tesznek tanúbizonyságot önmagaságukról. Most csupán azt tesszük hozzá, hogy szükségesnek tartjuk e tanúbizonyság politikai értelmezését, méghozzá a láthatóság-feltételek elemzésének segítségével.

Ha visszatérünk a korábbi okfejtésekhez, úgy felismerhetjük, hogy az értelemképződés elemzését az „értelemtömörítések”, a *szimbolikus erőforrások* megvilágítása felé mozdítottuk el. Itt ismét Marc Richir-re gondolunk, aki arra vállalkozik, hogy a társadalmiság fenomenológiáját kidolgozva szóvá tegye: a fenomenológiai értelemtörténés vizsgálata kiegészítendő a szimbolikus szférák elemzésével. Eszerint nem a tiszta fenomenológiai tapasztalat leírásának nyomvonalait kell követnünk, hanem a fenomenológiai történés és a szimbolikus intézmények egymásba kulcsolódásáról kell látteleket vennünk. Másképpen szólva: a fenomenológiai tapasztalathoz társítanunk kell a szimbolikus intézmények (a nyelv, a család működésére vonatkozó szabályok, a foglalkozások gyakorlatában működtetett kritériumok stb.) taglalását. Az elemzés kerete megváltozik: az iránt érdeklődünk, ahogyan a fenomenológiai tapasztalatok és a szimbolikus intézmények szabályai keresztezik egymást. A legelementárisabb fenomenológiai tapasztalatok kapcsán is észleljük ugyanis a szimbolikus közvetítettséget, azt a tényt, hogy, miután a közös tapasztalatok valamelyikét *jelentéstöbblettel* ruháztuk fel, az adottságokat a szimbolikus intézmények keretén belül rögzítjük.

A szimbolikus intézmények kijelölik a hagyomány mozgásirányát, az újjáértelmezések távlatait. Ezek a gondolatok ösztönzik Richir-t arra, hogy a „vad tartomány” fogalmát is kiigazítsa a szimbolikus intézmények szellemében.⁶⁸ Mert a fennebb szóba hozott „leülepedést” a szimbolikus intézmények felől kell megvilágítanunk, amelyekben a látásmódok, az akaratkifejezések, a megnyilvánulások összegződnek. A szimbolikus intézményekben

⁶⁸ Richir: i. m. 24. Itt nem veszem figyelembe Richir elemzésének azt a részét, amely az értelemtörténéssel szemben függetlenedő szimbolikus övezettel foglalkozik, amelyet ő, heideggeri kifejezéssel, a szimbolikus intézmények állványának nevez. Másutt mindezt a fenomenológiai szimbolizmus és a szimbolikus szimbolizmus neveivel illeti.

a megosztott jelentések hagyománya, a visszatekintés és az előrelátás távlatai sűrítődnek.

A közös élet szimbolikus dimenzióira kívánjuk tehát irányítani a figyelmet, ami kitágítja a fenomenológiai elemzést, vagyis közelíti azt a *politikai* tapasztalathoz. Mert, ahogy Claude Lefort kifejtette, a szimbolikus övezet a társadalomban, a társadalom szimbolikus gyakorlata *eo ipso* politikai kérdés. Pontosán a szimbolikus utalásoknak, a szimbólumok életének ezen eredendő *politikai meghatározottságát* tekintjük támpontnak. E felismerés nélkül aligha haladhatnánk tovább a kisebbségek értelmezésében.

A krízis szükségszerűségéről*

PAVEL KOUBA

A világ, amelyben élünk, azáltal kitüntetett, hogy a benne található dolgok csak a mi életünk kontextusában nyernek jelentést, életünk viszont csak az utunkba kerülő kontextusában. Az ember így olyan feladat elé állított, amely, jóllehet megoldására nem képes, mégis lehetővé teszi számára, hogy legyen. A filozófia, ahogy azt Husserl értette, azaz mint az európai történelem ideális teleológiája, lényege szerint kísérlet arra, hogy ezt a feladatot azáltal gyűrjük le, hogy számára szilárd elméleti alapot találunk. Mint ismeretes, a teoretikus beállítódás keletkezése az antik Görögországban a véges emberség végét és az élet új fejlődésfokozatán való munkálkodás kezdetét jelentette Husserl számára; ennek az új életnek képesnek kell lennie arra, hogy minden gyakorlati érdektől elfordulva eljusson a tiszta teória abszolút egyetemességéhez, és hogy önmagát annak ideális irányelvével összhangban formálja meg.

Mindeközben Husserl meggyőződése szerint a világ univerzális teóriájára irányuló törekvés napjainkban állandóan elmélyülő válságba került. Mert az újkori tudomány úgy éri el módszertani tisztaságát, hogy eközben – végrehajtva az objektivitás következetes matematikai idealizálását – teljes mértékben figyelmen kívül hagyja saját szubjektív eredetét. A filozófia pedig, amely a szubjektívet tematizálja, nem sokat tud kezdeni vele: vagy eltárgyasítja azt, és betagozza az objektív természeti létbe, vagy megadja magát a szkepticismusnak, és lemond mindenféle objektív igazságról.

Ebben a helyzetben állítja fel Husserl egy egyetemes és tiszta szellemtudomány programját, amely áthidalja a természet- és

* Az eredetileg német nyelvű tanulmány eddigi megjelenései: (cseh fordításban:) *Filosofický časopis* [Filozófiai Folyóirat] 44 (1996), 199–210; (olasz fordításban:) *La necessità della crisi*. In *La fenomenologia e l'Europa*. Napoli, Vivarium, 1999, 241–256.

szellemtudományok közti szakadékok, és lefekteti a végérvényes tudományos felvilágosodás alapkövét, amennyiben megmutatja, hogy a természettudomány természete, azaz a kutató szellem számára való természet, feltételezi a szellemről szóló tudományt, és hogy csak az önállóságában vett szellem kutatható valóban tudományosan és racionálisan. Ily módon a kezdeti, talán elkerülhetetlen kerülőút után a teoretikus beállítódás eredeti intenciója végre kezd beteljesedni.

A késői Husserl a jelenkori válság legyőzésének kiindulópontját az életvilágnak, a természettudósok minden tárgyiasító tevékenysége elengedhetetlen keretének tematizálásában látja. Ajánlatos mármost megvilágítani az értelemnek ezt a szüntelenül elfeledett háttérét, és megmutatni a *száma* sajátos racionalitásformákat. Az életvilág fogalmában emellett hallgatólagosan az a lehetőség foglaltatik benne, hogy megtegyünk egy fölöttébb fontos lépést: hogy teljességében megtartsuk a természetes beállítódás alapértelmét, ugyanakkor pedig meghaladjuk ezt az értelmet a *tematizáló* reflexió által.

A tudós, aki a természetes beállítódásban tárgyiasításokat végez, „szubjektív” létével a feltétel szféráját képezi e tárgyiaság számára, amely az adott pillanatban kényszerűen nem-tematikus marad. Ez a szféra persze tematizálható, ám akkor kiderül, hogy létünkben „objektíve” vagyunk feltételezve.

Mivel Husserl az életvilág tematizálása által egy *abszolút* módon működő szubjektivitást szándékozik felfedni és megalapozni, következetesen ki kell iktatnia a természetes beállítódás lényegi végességét, azaz minden szféra igazoló tematizálásánál a nem-tematikus „másképp”-lét szükségyszerűségét. Az objektív, kívülre forduló tudományok számára elérhetetlen és sötét életvilág nála, a transzcendentális reflexióban veszteség nélkül tárgyiasítható, emiatt pedig egy új, feltétlen tudományosság első fokát jelentheti, amelynek a világ mint egész lesz a témája.

Bonyolultabb síkon ugyanazzal a gondolati művelettel találkozunk itt, amelyen a fenomenológia mint olyan alapul: a szubjektivitás intencionális léte akkor is intencionális *marad*, ha az epokhé véghezvitele után megszűnik kívülre fordulni *lenni*. A reflexióban az intencionalitás nem megy veszendőbe, emiatt pedig felismerhető. A világhit hatálytalanításával a szubjektivitás önmagához fordul, úgy, hogy Husserl szerint ekkor látóköörünkbe kerül az intencionális struktúra mint egész, és kidolgozható annak részletes analitikája. Az adottságmód és a tárgyi értelem közötti megalapozó kapcsolat, amelyet világhitünk kikapcsolásában vizsgálunk, önmagában belátható, racionális, és a tiszta teória tárgyává tehető. A szubjektivitás kezdeti ön-feledettsége sem nem szükség-szerű, sem nem meghaladhatatlan.

Míg a természetes beállítódásban az egyedi tárgyakra irányulunk, a világ pedig mint horizont nem-tematikus marad, a fenomenológiai reflexió radikális irányváltásában magát a világot

tematizálhatjuk. Jóllehet ez a világ a tudat számára transzcendens marad, a transzcendentális szubjektivitás által éppen ebben a transzcendenciában konstituálódik a szintetikus teljesítmények univerzális egységének ideájaként. A világ tematizálása tehát egy transzcendentális, világon-kívüli pozíciót feltételez, ahol elfogulatlan szemlélőkké válhatunk. Csak miután ezt a tartást felvettük, csak azután nyílik meg nekünk az egyetemes utalásösszefüggés, ezzel pedig a teljesen igazolható, általánosan érvényes, abszolút igazság fokozatos felfedésének reménye is.

Husserl a radikális, tiszta tudománytól és annak egyetemes kritikai potenciáljától elvárja a praxis radikális megváltozását is; az abszolút teoretikus belátásokra képes emberiség egzisztenciáját szintúgy az idealitás irányelveinek fogja alávetni, önmagát az észideák szerint fogja alakítani, úgy, hogy ezért az egzisztenciáért a teljes felelősséget magára vállalhatja. Ebben a megváltozásban a filozófiának jut a döntő szerep; éppen a filozófiának, tudományos igazolhatóságának és önmagáért való felelősségteljességének kell az emberiséget a teljes autonómiához vezetnie. Sőt, közelebbről tekintve megállapíthatjuk, hogy minden új, átváltozott praxis nem egyéb, mint maga a filozófia. A megvalósítást, a transzcendentális horizont felfedezésének gyakorlati kihatásait Husserl főképp a fenomenológiai mozgalom kiterjesztéseként képzei el, mint „nem-fenomenológusokból fenomenológusokká ébredést”. Ez teljességgel következetes is, mivel csak az abszolút követő filozófia olyan cselekvés, ami ténylegesen végtelen célt tűz ki magának. A szokásos értelemben vett cselekvéseknél ellenben a belátások, amelyekből kiindulnak, ahogyan a követett célok is, lényegszerűen végesek.

*

Az életvilág-problematika belevonása a transzcendentális-fenomenológiai módszertanba, bármi is motiválta azt Husserlnél, Heidegger szemében mindazonáltal egyáltalán nem igazolta a reduktív módszer szükségességét és egyetemességét; számára inkább az bizonyosodott be, hogy Husserl a fenoménnek és maguk a dolgok helyett hagyta magát továbbra is egynémely metafizikai előítéllettől vezettetni. Heidegger számára ugyanis a metafizikai gondolkodás alapvonása abban a törekvésben áll, hogy a létező létét mint szubsztanciát gondoljuk el, mint *ἀρχή*-t, amely még akkor is jelenlévő marad, ha kivonunk belőle mindent, ami nem lényeges. Az újkorban a megismerő alany értelmében vett szubjektum vált efféle szubsztanciává, és Heidegger nézete szerint Husserl megmarad ebben a tradícióban, amikor a létező létét mint valamely „objektum” létét a szubjektivitás konstitutív aktusai-ban akarja megalapozni.

A természettudományos objektivizmusban Husserl azt a naivitást bírálta, amellyel az átugorja és elfelejti saját szubjektív eredetét; a korai Heidegger számára nemcsak a természet tudományos

tárgyasítása tűnik naivnak, hanem az egészében vett világ tárgyi-asíthatóságába, azaz a transzcendentális teória lehetőségébe vett hit is. A tudás objektivista és transzcendentális-szubjektív megalapozása közötti konfliktus veszít jelentőségéből, mihelyt, jöllehet a transzcendentális álláspontot a tudományosság legmagasabb kifejeződéseként ismerjük el, magát a tudományt mindazonáltal a metafizika, vagyis a létfeledettség kiteljesedéseként ragadjuk meg. Heidegger számára nem az a döntő, hogy a keregett fundamentumot megváltoztassuk és kibővítsük, hanem az, hogy végképp elhagyjuk a lét mint maradandó alap gondolatát, amely elméletileg, távolról volna belátható. Az intencionális struktúra sincs egyszerűen kéznél, nincs felkínálva a tiszta tudat érdektelen, világon-kívüli reflexiójának: mindenkor az a mód hordozza és tartja meg, *ahogyan vagyunk*. Ebben az értelemben teszi fel Heidegger az intencionalitás létét illető kérdést.

Heidegger szerint Husserl fenomenológiája nem felel meg tulajdon alapelvének, amely megköveteli, hogy magukból a dolgokból induljunk ki, és pedig a legfontosabb ponton: ott, ahol kritikátlanul átveszi a szubjektum ön-bizonyosságának karteziánus motívumát, hogy az intencionális viszonyokat a „tiszta tudat” mesterségesen leválasztott szférájában rekonstruálja. A „szubjektivitás” Heidegger számára sem nem transzcendentális, sem nem abszolút, és nem is válik az apodiktikus megismerés evidenciájában minden további nélkül hozzáférhetővé önmaga számára: véges transzcendencia, amely csak létének megvalósulásában hozzáférhető, és amely sohasem távolodhat el egészen önmagától. Husserl tanának szemlélődő, „teoretikus” vonásaival folytatott polémijában Heidegger nem arra törekszik, hogy, mint azt már gyakran megállapították, a „praxisra” helyezze át a hangsúlyt: a világban való létet akarja fogalmilag artikulálni, amit az efféle felosztás egyáltalán nem enged meg, mivel abban minden megismerő tapasztalat a gond idői végbemenésének alkotórészét képezi.

A filozófia „dolga” tehát nem az abszolút módon adott intencionális struktúrák, hanem a világban való lét, amit semmiképp sem szabad a pusztán „kéznéllevőségre” redukálni. Ezt a létet Heidegger a gond fogalmában ragadja meg, a gond temporális jellegét pedig azáltal határozza meg, hogy az már mindig önmaga-előtt és valami-nél, mindig „másképp” és „másra vonatkozva” van, vagyis olyan lehetőségekben, amelyek lényegileg hozzá tartoznak. A jelenvalóléthez mindig egy meghatározott világ tartozik: ez azt jelenti, hogy számunkra mindig *valaminél* megy ki saját létünkre a játék, valaminek a létére pedig már mindig *a saját módunkon*. Ahhoz, hogy megtalálja magát, a jelenvalólét nem szorul rá semmiféle önmagához való visszafordulásra: mint Heidegger mondja, „elsődlegesen és állandóan *a dolgokban találja meg önmagát*, mert a dolgokat gondozva, tőlük szorongattatva

mindig valahogyan a dolgokon nyugszik.”¹ Ez a lehetőségekben való lét nem tárgyasítható egészen, egysége pedig nem bizonyítható; csak abban a mértékben valós, amennyiben nincs szüksége bizonyításra.

A filozófia ezáltal nem végtelen teória, amely az élet tökéletes objektíválását tűzi ki célul, hanem az élet mint világban-benne-lét önexplicációja, az élet megnyilatkozása, amely nem „faktum”, s főképp nem transzcendentális. Következésképpen a filozófia abszolút felelősséget sem vállalhat fel, hiszen egy lényegileg véges felelősség kifejeződése. Az, ami itt felelősségre szólít minket, ami „a filozófiai fogalomban rohamot” indít ellenünk, az maga a létünk.

*

Mindeközben létünk fogalmára olyan kétértelműség jellemző, amely különböző alakokban Heidegger egész korai gondolkodásán végigvonul. A világban való létünk gondként nyer meghatározást; olyan létező vagyunk tehát, „amelynek világban-benne-létében magára erre a létre megy ki a játék”.² Ha egy efféle meghatározásnak teljes súlyúnak kell lennie, akkor ugyanakkor eredendően azt kell jelentenie, hogy ennek a létezőnek a „saját” (vagyis tulajdonképpeni) létre, úgymint „erre a létre” (vagyis a világban, a létezőnél való létre) megy ki a játék. Ez a kétértelműség azonban egyúttal megengedi azt, hogy az egyikre vagy a másikra különös hangsúlyt helyezünk. Az, hogy az önmaga-lét és a világban-benne-lét ugyanazt jelenti, ebben a kidomborított formában Heidegger tulajdon felfedezése, ő pedig tisztában van azzal – és ismételten hangsúlyozza is –, hogy mi elsődlegesen a dolgoknál vagyunk mi magunk, és hogy a hanyatlás ontológiai struktúrája nem „romlás” és „leáldozás”, hanem éppenséggel a világban-benne-lét alapjellege. Mégis, a konkrét analízisekben legtöbbször szembeállítja őket egymással. Önmagának lenni azután rendszerint azt jelenti: *nem a dolgokból* érteni meg magunkat; a jelenvaló-lét tulajdonképpen *az ettől való különbözőségében* önmaga: a szorongásban, a titoktartásban és a halálhoz való előrefutásban, azaz legsajátabb lehetőségében.

Úgy tűnik, mintha itt „maga a dolog” helyett Heidegger is a hagyományos metafizika egyik motívuma által hagyná vezetni magát: a szubjektivitásnak önmagához való visszatérése által, amelyre – még ha más értelemben is – Husserl is építette módszerét. Az intencionalitás egzisztenciája, éppúgy, mint a transzcendenciája, az önmagából-való-kilépésben rejlik, azaz de facto az

¹ Heidegger, M.: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001, 202.

² Vö. pl. Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA., Bd. 20., 406., ill. *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 59.

önmagát elvesztésben; Husserl és Heidegger különböző módon kísérli meg elgondolni a „visszatérést” az egészében vett léthez, amelyben megmarad az önmagát-meghaladás, egyúttal azonban megszűnik önmagát elvesztésnek lenni. Husserl az *ἐποχή* aktusában valósítja meg ezt az irányváltást, a tekintet fenomenológiai elfordításában, amely megnyitja az egyetemes teória mezejét; Heidegger nem „teoretikusan”, az apodiktikus megismerés kezdeteként ragadja meg azt, hanem a tulajdonképpeni önmaga-létet lehetővé tevő egzisztenciális modifikációként.

Az, hogy Heideggernél egyáltalán elgondolható egy ilyen irányváltás, szorosan összefügg azzal, hogy a világban-benne-lét kétértelmű struktúráját végül mégis mint a létező két, különböző „létmódokkal” bíró fajtája közötti – tisztázatlan – viszonyt ragadja meg. Közelebbről szemlélve megállapíthatjuk, hogy a kéznéllevő metafizikai jelenlétéből csak *azt* a létezőt szabadítja fel Heidegger, amelynek a jelenvalólét a létmódja, és hogy fundamentumra talál ebben a létezőben és annak a lét más „módjaitól” való differenciájában (időiségében). „A különböző létmódok összjátéka – mondja Heidegger – csakis az, ami, mintegy mint *maga a jelenvalólét* elsődleges egészstruktúráinak mindenkori széttartása.”³ Így tekintve a jelenvalólét tárgyiasíthatatlan, nem-metafizikai, idői, és lehetőségekben létező – fundamentum. Hogy Heidegger gondolkodásának e vonala – az alapvető különbségektől eltekintve – milyen tekintetben marad meg Husserl és az egész hagyomány körében, rendkívül jól kiolvasható abból a módból, ahogyan azt Jan Patočka átveszi és továbbfejleszti.

*

Az elv, amely Husserl szerint Európa szellemi egységének szolgál alapul, az a követelmény, hogy egész gondolkodásunknak és cselekvésünknek a belátáson kell nyugodnia. Ennek a belátásnak már nála is két aspektusa van: egyfelől a teoretikus kíváncsiság, amely az adottságot akarja érthetővé tenni, másfelől pedig a saját egzisztencia felelős kialakítása. Husserl ugyan számol a második aspektussal, ám inkább valamely egészen evidens megismerés magától értetődő következményének tartja azt, ezen a ponton pedig beéri egy általános megállapítással. Patočka mármost Heidegger segítségével éppen ezt az aspektust veszi fel teljes komolysággal. Ez azon is megmutatkozik, hogy a tudományok válságának okát elsődlegesen nem a teoretikus belátás felemésztésében és elégtelen radikalításában látja, mint Husserl, hanem a tudás elfordulásában a kötelező és felelősségteljes önalakítástól az elméleti és technikai „siker” érdekében. Nála tehát – Husserltől eltérően – nem a zsákutcába jutott tudományok válságáról van

³ Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Id. kiad. 422.

szó, hanem az emberi egzisztencia válságáról, amit egyebek között a tudományok egyre erősebb uralma okozott.

Patočka is bírálja a végtelen objektíválás husserli transzcendentális tervének mértéktelen intellektualizmusát, és Ludwig Landgrebéhez hasonlóan kifejezetten egzisztenciális jelentést tulajdonít némelyiknek a fenomenológiai módszertan legfontosabb lépései közül. (Nagyon jellegzetes például az *εποχή*-nak a szabadság tapasztalataként való értelmezése.) A felelős önalakítás Patočka számára nem abból a kételkedésmentes és egyetemes igazolhatóságból adódik, amely a szubjektivitás teljesítményeit is magában foglalja, hanem a szubjektum drámai küzdelméből önön létének értelméért. A valódi belátásnak és ezzel a jelenkori válság meghaladásának a talaját egyedül annak az egzisztenciális irányváltásnak a lendülete képezi, amelyben biztosítatlan végségünkkel szembesülünk, és amelyben tanúsítjuk elhatározottságunkat annak viselésére.

Patočka álláspontja többek között amiatt is figyelemreméltó, ahogyan a jelenvaló lét lehetséges tulajdonképpeniségének heideggeri motívumát összekapcsolja az európai történelem husserli teleológiájával. A belátással való élet ideálját Patočka csak abban az esetben látja nem-reálisnak, ha belátás alatt az apodiktikus evidenciáknak a tiszta teóriában való *elérését* értjük: „A totális reflexió eszménye, mely teljesen világosan volna képes elkülöníteni azt, amit *lát*, attól, amit elfogad, vél és sejt, talán nem megvalósítható [...]” Mindazonáltal ezt az eszményt továbbra is muszáj követni: „[...] de a legnagyobb világosságra való törekvés irányaként továbbra is érvényes, és felvázolja a lehetőségeket, az igazsághoz vezető és az igazságban való életutat, melyet a filozófia és a tudomány választ.”⁴ Az ehhez a célhoz vezető út többé nem valamely abszolút talaj ön-előállítását követeli meg, hanem az önmagát-megvalósító elhatározottságot: valamely belátás igaza „[...] nem egyszerűen itt van, hanem érvényes a számunkra, ragaszkodnunk kell hozzá, önmagunkat olyan egységgé kell alakítanunk általa, ahol a megpillantott egyetemes érvényű.”⁵ A belátás tehát Patočka számára kockázatos, kétértelmű vállalkozás marad, nem biztos tulajdon, hanem út, emiatt pedig rá van utalva a tulajdonképpeniségre való állandóan megújuló készülődésre: ahogyan Patočka mondja, „morális magja” van. A belátás ilyen felfogása azonban ugyanakkor megengedi – abban az esetben, ha nem kerül sor e mag elsorvadására –, hogy hűségeseink maradjunk a husserli eszményhez, és megtartsuk az európai történelem teleologikus egységét: a belátásra alapozott élet „mindezek miatt: kockázat. Persze ahol vállalták a kockázatot,” a belátás „pozitívnak bizonyult mint biztos, minden szkepszistől megtisztított tudás,

⁴ Jan Patočka: *Európa és az Európa utáni kor*. Kalligram, Pozsony, 2001, 13.

⁵ I. m. 14.

amelyben mindig egyetértésre juthatunk.”⁶ Az önmegvalósítás tehát az ész önmegvalósítása maradhat, ám az alap, amely ezt a végtelen feladatot hordozza, már nem teoretikus evidencia, hanem a tulajdonképpeni lét gyakorlati-morális történése.

Európáról szóló befejezetlen művében, amelyből éppen most idéztünk, az európai szellemtörténet olyan képét vázolja fel Patočka, amelyben a belátás említett aspektusai (az előzetesen adott egyetemes megismerése és a felelős önalakítás) a metafizika két, egymást kiegészítő vonalán bontakoznak ki: a démokritoszin és a platónin. Ezeknek Patočka eszmei rekonstrukciójában közös végcéljuk van: az igazi lét megismerése és a közte és az ember közötti lényegi kapcsolat biztosítása. Az első metafizikából egy egyetemes tudomány terve fejlődik ki, amely hatékony eszközöket kölcsönöz az embernek a világ fölötti külső hatalomhoz, a másik pedig morális eszményeket vázol, amelyek a lélek belső életének kereteit körvonalazzák fellendülés és hanyatlás, jó és rossz között; csak ezek az eszmények képesek integrálni a külső tudást, amennyiben célokat állítanak számára.

A zárókő, amelyben a megismerés és az önalakítás találkozik, Patočkánál „a lélek gondozása”, az a fogalom, amely révén megkísérel új, nem-metafizikai tartalmat adni az eredeti metafizikai intencióknak. Immár nem az abszolút tudás elérése a tét, hanem a fellendülés és a hanyatlás közötti szituáltság elfogadása, vagyis saját véges szabadságunk kifejezett felvállalása. A *történelem* folytonosságát csak ez a kutatandó szabadság alapozza meg. A történelem pedig, „az ember önmaga eredeti és tulajdonképpeni voltaért folytatott belső küzdelmének színtereként”⁷ felfogva, annak lehetőségét jelenti Patočka számára, hogy miként őrizhetjük meg a metafizikai tradíció jövedelmező impulzusait ma is, vagyis egy olyan korban, amikor ennek a tradíciónak az igényei az abszolúthoz való pozitív hozzáférésre illuzórikusnak bizonyulnak.

A történeti ember a „puszta élet” szintje fölött egzisztál, az egységes és önmagáért felelős élet keresésében, Európa válságának gyökere pedig az e történeti lét és az ember objektivistá-naturalista, a technikai eszközök racionalitására összpontosító önértése között kiéleződő ellentmondásban van. Éppen ezt a – „jobb” életet lehetővé tevő – racionalitást veszik át az Európán kívüli modern társadalmak, mindazonáltal Patočka szerint a *jó* életre vonatkozó eredeti és alapvető kérdés nélkül, amelyet időközben Európában is elfelejtettek. Az európai racionalitás és a vele járó krízis terjeszkedése Patočka véleménye szerint alkalmat és lendületet szolgáltatna ahhoz, hogy az emberiség újra em-

⁶ I. m. 44.

⁷ Jan Patočka: A történelem sémája. In uő.: *Európa és az Európa utáni kor*. Id. kiad. 127.

lékezzen önnön racionalitása és történetisége, azaz a morális önértés forrására.

*

Patočka a jelenvalólét lehetséges tulajdonképpeniségének heideggeri koncepcióját klasszikus témák újraértelmezésében tudta hasznosítani, beleértve a transzcendentális megismerés husserli perspektíváját is, és meg tudta mutatni, hogy ezen a módon nem szükséges feladni az – adott esetben nem-létező, történeti – igazi létéhez való odafordulás morális és humanista éthoszát. Az efféle értelmezés lehetősége indirekt módon igazolja, hogy a jelenvalólét idői létének heideggeri elgondolása joggal fogható fel az ontológiai fundamentum új típusaként. Mármost éppen ez volt azon fő okok egyike, amelyek miatt Heidegger később eltávolodott *fundamentál*ontológiájától. És azt is megmagyarázza, hogy Patočka, aki gondosan követte Heidegger fejlődését, belsőleg miért nem tudta soha elfogadni annak késői gondolkodását.

Abban, ami Patočka számára leginkább jelentőséggel bír, vagyis a szubjektumnak az igaz létért folytatott biztosítatlan küzdelmében, ennek a létnek a nem-metafizikai, nem-tárgyas felfogásában is továbbra is az emberi szubjektumnak tulajdonít kulcs-helyzetet: itt az ő elhatározottságától függ, mennyiben tud igazi lényegében szóhoz jutni és érvényesülni a lét. Ezzel szemben a késői Heidegger azt hangsúlyozza, hogy a létfelejtés nem hibája vagy mulasztása az embernek és eddigi gondolkodásának, emiatt pedig nem is tehető jóvá semmiféle irányváltás, a létkérdés semmiféle kifejezett felvállalása által. A probléma ilyenén felfogásakor Heidegger szerint még mindig a „differens”-re, nem pedig magára a differenciára való tekintettel gondoljuk el a létet. A differenciát (a lét és a létező különbségét) úgy kell elgondolni, mint identitást (lét és gondolkodás azonosságát), a rejtőzködő „világlás”-ból kiindulva, amely a jelenlévőnek (*Anwesend*) és a hiányzóknak (*Abwesend*) közös nyitottságot, a létnek és a gondolkodásnak pedig egymáshoz tartozást biztosít – vagyis magának a létnek a történetéből kiindulva. Ahelyett, hogy felelősségteljes és tulajdonképpen önmaga-létben érnénk el az „alapot”, most maga a lét alaptalan szakadéknak (*Abgrund*) válunk kiszolgáltatottá.

A lét e történetétől semmiféle distancia sem gondolható el, hacsak nem saját maga megtörténéseként. Vele nem mint saját létének követelményével vagy felhívásával áll szemben az ember, és elsődlegesen nem is az emberről van szó: az ember saját történeti lényege révén tartozik ehhez a történethez, amely mindközben „semmi, ami emberi”. A metafizika vége mármost azt jelenti, hogy a létet nem a szubjektum mint legfőbb létező által ábrázoljuk, a lét elrejtettségét pedig többé nem felejtjük el. Ez az elrejtettség azonban semmiképp sem szűnik meg: éppen feléje fordulhat most a gondolkodás, amennyiben képes elgondolni a

hiányzó jelenlevőségét. Helyet hagyva a létezőhöz képest teljesen másnak, annak a létnek az eljövételét várjuk, amelyben gondolkodásunkat a még gondolandóra fogjuk fordítani.

Úgy tűnik, mintha Heidegger kései megfontolásai hasonló módon lennének eldöntetlenek, mint álláspontja a *Lét és idő* idejéből. A korai Heidegger képes megmutatni a világban-benne-létnek a maga oszthatatlanságában paradox struktúráját, ugyanakkor azonban a tulajdonképpeni önmaga-létet *szembeállítja* a dolgok általi léttel; később a világot olyan dimenziók ellenkező összjátékaként mutatja be, amelyek rajtunk keresztül haladnak át, ugyanakkor azonban magának a magát megvonó létnek az eljövételét gondolja el (a költő és a gondolkodó halló mondasában). Ebből a szempontból a „fordulat” nem olyan jelentős átalakulás Heidegger gondolkodói útján, mint az első pillantásra látszhatott, hiszen a hangsúlynak a fundamentális önmaga-létről magára a létre való áthelyezése és a kezdeti „elhatározottság” „aktivizmusának” a későbbi „ráhagyatkozás” javára történő elbocsátása nem érinti a *világban-benne-lét* problematikájának központját.

Mindazonáltal leköszönő évszázadunk filozófiáját éppen ez a Heidegger gondolkodásában bekövetkező hangsúlyeltolódás befolyásolja erősen a differenciára, a hiányzó jelenlétére, a lét önmagát-megvonására való összpontosítás által. A jelenkori „antifundamentalizmus” kifejeződései mindenesetre egymástól nagyon elütöek, ténylegesen csak néhányuk kötődik Heideggerhez, és közülük csak néhányan tesznek is hitet mellette. A közös nevezőt jobbra a metafizikusan értett egységgel, a logosz egyetemességével és a léttel szembeni ellenállásban találhatjuk meg, amennyiben lét alatt abszolutizált identitást értünk; ezzel összefüggésben e koncepciók többsége azon fáradozik, hogy elismerje az interpretációk különbözőségét és pluralitását, tolerálja a kétértelműséget, és a differencia általi érintettségben felelősséget viseljen a „másért”.

*

Ha innen visszatekintünk Husserlre, azt látjuk, hogy az egyetemes és végérvényesen igazolható tudomány általa támasztott követelményétől mély szakadék választ el bennünket. Ez semmin sem látható annyira, mint azon a gondtalan magától értetődőségen, amellyel Husserl alkalmaz olyan szavakat, mint az „abszolút”, „apodiktikus”, „tisztá” stb. Egyelőre mégis tegyük félre a melléknéveket – hogyan áll a dolog a belátás követelményével? Hiszen a belátásnak sem abszolútnak, sem tisztának nem kell lennie: noha nem választható el általánosan, tisztán és örökre az illúziótól, az önámítástól és a hazugságtól, mindazonáltal konkrét megértés áll éppen abban, hogy adott helyzetben ezeken az illúziókon – a belátás segítségével – átlátunk. Milyen fény veti a látásmódok pluralitására, a toleranciára vagy az „egészen másért” való felelősségre való mai készenlétre a belátás éthoszá? Az

antifundamentalista felfogások e széles spektruma valóban igazi, felszabadító nevezője a mai válságnak? Nem inkább elkésett polemikus reakció ez, amely – a jelenkori nyugati gondolkodásban mindazonáltal ténylegesen nem uralkodó – metafizikailag abszolút fundamentum hivatkozása miatt azon a lehetőségen is túlrad, hogy pozitív módon fogja fel a véges belátást?

Ha végesként gondoljuk el a belátást, akkor az nem egyéb, mint az a mód, ahogy a világban vagyunk. Ha tiszteletben tartjuk Heidegger kiinduló álláspontjának teljes struktúráját (amelyhez ő nem tartotta magát következetesen), elmondhatjuk, hogy a világban nem ott vagyunk a legeredendőbben, ahol tulajdonképpen mi „magunk” vagyunk, ellentétben a „világhoz” való létünkkel, hanem amikor a lehető legnagyobb mértékben *mindkettő* vagyunk. Annak ellentmondásossága, aminek „lennünk kell”, létünket krízisben-létté, azaz gonddá teszi. Egy világban lenni mindig azt jelenti, hogy számunkra saját létünkre a másíknál megy ki a játék, a másíknál pedig saját létünkre: a világban szubjektum vagyunk, amelynek minden alávetetik, miközben ő maga is mindennek alávetetik. És mivel az egyik csak a másik árán lehetséges, „megérteni” mindenekelőtt azt jelenti – megértve *lenni*.

Ha az egyiket mégis közönségesen szembeállítjuk a másíkkal, vagy az egyiket a másíkból akarjuk levezetni – legyen bár az akár valami „egészen más” és az érte vállalt felelősség –, a világban való lét valódi krízisszerűsége válik elfedetté. A krízisszerűség leküzdése pedig a világban csak egyet jelenthet – egy katasztrófa előkészítését. Mert a világban-benne-lét a krízisben jelentkezik: éppen a válság mutatja az uralkodó állapotot szükségállapotnak, amely választ követel (ahol a válasz, amely *erre a pillanatra* a teljes világban-benne-létet megújítja, szükségszerű egyoldalúsága által a következő pillanatban már a világban-benne-lét veszélyeztetésévé válik).

A kpvétv által vagyunk válságban, az ítéző megkülönböztetés által, amely nem rendelkezik általános elvvel és az abból levezetett szabályokkal, amely csak személyes erőifejtés révén vállalhat egy meghatározott megalapozási vonalat, és emiatt soha nem lehet „egyetemes”. Éppen itt, a kontextusok relevanciájáról alkotott szituált ítéletben – nem pedig egy konstituált diskurzus és annak szabályrendszere keretében – beszélünk igazságról és hamisságról a belátás értelmében. Éppen itt, ahol nem a fogalmak egyszerű használatáról van szó, érdekel minket eminens módon a belátás valódisága, mert a világban való létünket érinti. Ebben semmiképp sem a kétértelműség egyszerű „tolerálásáról” van szó, hanem annak aktív megújításáról: ott beszélhetünk belátásról, ahol sikerül a világban való lét kétértelműségét tiszta és egyértelmű módon újra előállítani. Ez a felszabadító belátás sem magának az embernek nem áll egészen hatalmában, sem pedig a „létnek magának”. Azt, hogy a világban való lét újra megnyílt, csak abban a feszültségben tapasztalhatjuk meg, ami egy adott

helyzetben átmenetileg jön létre aközött, amit teszünk és ami ellen tesszük.

A belátás sikerülte nem szorul bizonyításra; az, amiért a belátás révén felelősséget vállalunk, nem az apodiktikus teória végső egysége, hanem pontosan a világban való lét. Ebben a létben minden valóság ugyanakkor a más lehetősége, és minden másság a valóságos lehetősége. Az a mód, ahogyan ebben a világban vagyunk, a krízis, amelyben megmarad a lehetséges és a valós, az azonos és a más kölcsönös egymásrautaltsága, s amelyben azok kölcsönös átalakulásai lezajlanak.

Ennek a létnek a végbemenetele sem elméletileg, sem morálisan nem átható alá; az európai történetiség csak egyike azon formáknak, ahogyan a világban való létre reflektálni lehet, és csak az tünteti ki a többivel szemben, hogy a mi formánk. Ha a világban való lét azt jelenti, hogy az utunkba kerülőt az életünk kontextusából kell megértenünk, az életünket pedig annak kontextusából, ami az utunkba kerül, akkor ez azt jelenti: nyitottnak lenni a korlátozottságban. Csak ebből az okból vagyunk képesek számtalan történeti, kulturális és személyes világon keresztül *egy világban lenni*.

A filozófia jelentősége nem a világ egységes és egyetemes teóriájának végtelen feladatán való munkálkodásban áll, hanem abban, hogy milyen szerepet játszik véges létünkben itt és most. Ha ma újra és radikálisan meg kell kérdeznünk, mit jelent a világban lenni, akkor ez nem azért történik, hogy közelebb kerüljünk a kérdés általános megoldásához, hanem azért, *hogy többek legyenek*, vagyis hogy létünkkel lehetőség szerint eleget tegyünk krízisünk minden lényeges aspektusának.

Fordította Schmidt Dániel

A husserli fenomenológia aktualitásáról*

HANS-GEORG GADAMER

Egy „összefoglaló beszámoló”, mely egy élénk, Paul Ricoeur által berekesztett vitát követ, az a feladata, hogy arra figyeljen és oda helyezze a hangsúlyokat, ahol az egyes hozzászólások konvergálnak, és ahol közös hangok váltak hallhatóvá.

Ha manapság még mindig oly készségesen foglalkozunk a husserli fenomenológiával, akkor ebben a történeti távolság és az újabb aktualitás sajátos játéka rejlik. Azon meggondolás nélkül, hogy többé nem élünk egyszerűen Husserl munkájának közvetlen tudományos és filozófiai ösztönzése alatt, úgy gondolom, egyáltalán nem vagyunk képesek belátni gondolkodásának valódi aktualitását. Szeretnék ezért röviden saját nézőpontomból vázolni néhány tárgyi problémát, akkor is, ha tudatában vagyok, hogy természetesen nem sikerült minden fölcsendülő motívumot ésszerű és lényegi összhangra hoznom.

Az első motívum, amely véletlenül érinti is az első hozzászólást ehhez a kollokviumhoz, a transzcendentális fenomenológia módszereszméjének egysége. Ezt Funke úr előadása terjedelmes anyaggal támasztotta alá, és úgy vélem, többé egyáltalán nem lehet józan ésszel elvitatni, hogy a transzcendentális fenomenológia eszméje *A fenomenológia ideájának* első koncepciójától kezdve Husserl utolsó gondolati erőfeszítéséig háborítatlanul és változatlanul megőrződött. A fenomenológiai filozófia transzcendentális önmegalapozásának pozíciójában történt változás látszata, mint tudjuk, az „életvilág” témájából származik. Azt hiszem azonban, rosszul látjuk a dolgot, ha úgy véljük, hogy az „életvilág” új téma a husserli fenomenológia későbbi fejlődésében. Ellenkezőleg, Husserl legrégebbi erőfeszítése éppen abban állt,

* Előadás az 1973-as Fenomenológiai Kongresszuson Schwäbisch-Hallban. A fordítás alapjául szolgáló szöveg a *Gesammelte Werke* 3. kötetében található. (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987, 160–171.)

hogy, szemben „a tudományok faktumára” orientált neokantiánus vagy a pozitivista ismeretelmélettel, a maga részéről az életvilágig ment vissza, azaz egy olyan tapasztalatig, amely a tudományokban sohasem objektíválható teljesen. Ezt kell mindenekelőtt leszögeznünk, ha meg akarunk felelni arra a kérdésre, hogy az „életvilág” szó és fogalom mindazonáltal miért csak oly későn vált nyomatékosná Husserlnél.

Ez nem azért történt, mert az „életvilág” témája másodlagos lenne fenomenológiai kezdeményezésén belül, vagy mert Husserl csak későn ismerte volna el, hanem azért, mert az pontosan az újabb heideggeri erőfeszítések nyomán változott számára kritikai és saját magára vonatkozó önkritikai kérdéssé. Husserlnél az életvilág egész tárgyalása – ezt részletesen ki lehet mutatni – állandó szembesülés ezzel a kérdéssel: azt a tematikát, amelyet Heidegger exponált, valóban el lehet gondolni az én transzcendentális fenomenológiám tervezetén kívül? Mindannyian emlékeznek arra a megjegyzésre, amelyet Oskar Becker¹ írt a *Lét és idő* megjelenése után egy évvel a Husserl-émlékkönyvben, s amelyben alapvető félreértésnek tartotta, ha Heidegger *Lét és idő*-jét a husserli transzcendentális fenomenológián kívüli, új filozófiai alapvetésnek tekintjük. Szerinte itt egy, a transzcendentális fenomenológián belüli kitüntetett problémaréteg kimunkálásáról van szó, éppen annak a rétegnek a kimunkálásáról, amelyet a hermeneutikai kérdésfeltevés jellemez, és azoknak a horizontoknak az értelmezéséről, amelyek ezzel együtt adódnak a husserli kutatási program egészén belül. Így Becker, aki mindazonáltal abban az időben bizonyosan épp annyira vált Heidegger tanítványává, mint amennyire ugyanakkor Husserl tanítványa is volt, akkoriban még úgyszólván ki akarta békíteni Heidegger új erőfeszítéseit a fenomenológiai programmal. Számomra úgy tűnik, mindebben Husserltől származik a tulajdonképpeni ösztönzés, hogy nyomatékosabban szembesüljön az életvilág problematikájával.

A *Válság*-kötet az én szememben – tudom, hogy ebben nem egészen értünk egyet Landgrebe és Fink kollégáinkkal – állandó kísérlet annak kimutatására, miért mindent átfogó és elkerülhetetlen a transzcendentális fenomenológiára vonatkozó husserli erőfeszítés. Ha Husserl témájánál akarunk maradni, mindenképpen különbséget kell tennünk ama szerep között, amit az „életvilág” témája a transzcendentális fenomenológia alapvetésén belül játszik, illetve ennek – a transzcendentális fenomenológiai kérdésfeltevésen túlmutató – témának és kutatási területnek az egyes kifejtései között. Husserlt illetően egészen kétségtelennek tűnik szá-

¹ Vö. Becker, O.: Von der Hinfälligkeit des Schönes und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. In *Ergänzungsband zum Jahrbuch f. Philos. und Phänom. Fg.* Halle, 1929, 27–52., 39.; a mű újabb kiadása in uő.: *Dasein und Dawesen.* Pfullingen, 1963, 11–40.

momra, hogy saját szemében és saját maga számára megcáfolt és elhárított minden arra irányuló gondolati kísérletet, hogy az „életvilág” témáját mintegy a transzcendentális egóban megvalósuló alapvetés eszméjével szemben erősítsük meg. Az egész *Válság* értekezés Husserl önmaga ellen emelt ellenvetéseinek és azok cáfolatának monologikus dialógusa. Ha ugyanis alkotórészei mentén pontosan elemezzük a *Válságot*, a Husserl-kiadás hatodik kötetét, azt látjuk: a legmerészebb, legelőrehaladottabb, legradikálisabb ellenvetések, amelyeket Husserl tesz, mind a mellékletekben találhatók. A szöveg ellenben mindegyiküket visszahajlítja a transzcendentális fenomenológia szigorú diszciplinája alá, amelyre az áll, hogy nem adódhat olyan lehetséges filozófiai kérdés, amely ne találhatná meg szisztematikus helyét a genetikus-konstitutív alapvetés felépítésének rendjén belül.

Az életvilág tehát Husserl szemében nem valamiféle kritikai instancia, és itt nem kell ismételnem, miben áll tulajdonképpen az az önkritika, amelyet Husserl az életvilág címszava alatt gyakorolt; ez az önkritika csupán arra a karteziánus útra vonatkozik, amely a transzcendentális egóhoz vezet, sohasem vonatkozik viszont a transzcendentális egora mint minden végső megalapozás princípiumára. Ellenkezőleg, az életvilág útja „becsületes” módon akar elvezetni a transzcendentális egóhoz, úgy, hogy helyrehoz egy lényegi mulasztást, nevezetesen elkerüli azt a rögeszmét, mely szerint elegendő volna zárójelbe tenni minden világ-tételezést, minden ontikus-világi értelemben vett létérvény-tételezést, ily módon tartva vissza a tiszta transzcendentális szubjektivitást mint az érvényes igazolás mezejét. Husserl látta – ezt pedig valóban Heidegger hozzájárulása segíthette elő –, hogy a fenomenológiának az egóban való transzcendentális alapvetésének szándékát nem viheti végbe kifogástalanul anélkül, hogy kifejezetten tematizálná, ezzel pedig „*epokhéba*”, zárójelbe tenné az életvilág világfogalmát mint a világ összhorizont-jellegét. Amit belátott, és ami az újabb heideggeri igényekkel való konfrontálódása által tudatosult benne, az az volt, hogy tematizálni kell az életvilág mint olyan témáját, fenomenológiailag ki kell dolgozni az életvilágok tipikáját, hacsak nem akarjuk hagyni, hogy a konstitutív fenomenológia alapvetésébe igazolhatatlan érvényességek szivárognak be. Az „életvilág” témája tehát eleve arra szolgál, hogy kikapcsolja azokat a tévedéseket, amelyek az életvilág implikációinak oldaláról, azaz a világ nem-tematizált horizontjellegéből hatolhatnának be a konstitutív fenomenológiába, megidézve ezzel a „relativizmus” kísértetét.

Ezzel szemben úgy tűnik számomra, vitáink során nem mindig szögezzük le eléggé, hogy egészen más kérdés, hogy az életvilág ontológiája, amelyet Husserl éppenséggel legitim diszciplinaként ismert el, a maga részéről – Husserlrel szólva – mennyiben jelent fordulatot a világi tudományokban, és hogyan gondolható el e fordulat folyamata. A fenomenológiai fordulat-problémát teljesen

el kell választani a megalapozás-problémától, amely a híres kérdésben jut tetőpontjára: „hogyan leszek tisztességes filozófus?”, hogyan tudom a gondolkodás minden egyes lépését önmagamért vállalt abszolút felelősségben legitimálni? Ezt a legitimációs problémát nem az „életvilág” témája teszi kérdéssé, hanem inkább a transzcendentális fenomenológia értelmében mélyül el.

Ennyiben az életvilág témájában nem látok semmiféle instanciát a transzcendentális fenomenológia egységével szemben, és úgy találom, hogy Funke úr nyitóelőadása ezen a ponton egyszerűen korrekt volt.

Amit üdvözöltem, az az, hogy az „interszubjektivitás” témáját ezen a kongresszuson nem ugyanúgy kezelték, mint az „életvilágot”, mint instanciát a husserli fenomenológiával szemben; mert erre a témára valóban ugyanaz érvényes: maga Husserl azon a véleményen volt, hogy az interszubjektivitás problémájával transzcendentális fenomenológiájának bázisán tökéletesen elkészült. Mindezek az ő szemében csak önellenvetések, amelyek, mint minden valódi önellenvetés – azt hiszem, ez egy igaz kijelentés –, mindig már anticipálják saját cáfolatukat. E probléma tárgyalásának husserli formája is mindig már anticipálta saját cáfolatának elutasítását.

Van azonban egy pont, ahol, mint magam is gondolom, a husserli fenomenológia az „életvilág” címszava alatt ténylegesen nehézségbe ütközik, ez pedig nem más, mint a fenomenológiai önvonatkozás Husserl által mindig is tárgyalt, de, amennyire meg tudtam érteni, számomra mindenesetre nem kielégítően megvilágított problémája. Arról az egyszerű kérdésről van szó, hogy vajon az életvilág mint a világba való minden naiv „beleélés” előzetes érvényességalapja nem marad-e előfeltevés a transzcendentális reflexió fordulat számára, még ha mégannyira zárójelbe is tevődik a transzcendentális reflexió fordulattal együtt. Mit jelent ez az összefüggés a reflexió életvilági eredete és az életvilágnak az egóban való transzcendentális konstitúciója között? Innen áll elő aztán a magának a transzcendentális gondolati iránynak az életvilági fordulatára vonatkozó kérdés. Ezen a ponton a problematika még nyitottnak tűnik számomra. Beszélgetésünk folyamán néhány ponton közvetetten, eljutottunk oda, hogy erről beszéljünk, referátumom további összefüggéseiben pedig ezekhez a pontokhoz szeretnék néhány észrevételt fűzni.

Azt, hogy valódi nehézségekbe ütközünk akkor, ha Husserl transzcendentális önértését valamilyen ponton át akarjuk törni, és hogy az azokba a nehézségekbe való betekintés, amelyek ezzel az állásponttal a „praxis” témájára nézve adódnak, mint olyan nem elegendő, senki sem bizonyította jobban, mint maga Heidegger, és pedig a *Lét és időben*, az Önmaga interpretációjának módja által. Ez transzcendentális önmaga-interpretáció volt. A magát-létére-való-tekintettel-megértés úgy jelent meg, mint végső transzcendentális bázis a metafizikának és implikációinak az in-

terpretációja számára. Nézetem szerint Heidegger későbbi önkritikája ezen a ponton közvetetten azt bizonyítja, mennyire kényszerítő erejű önmagában a transzcendentális reflexió irány.

Mint fejtegetéseim második pontját, ezt kissé meg kell magyaráznom. Itt úgyszólván magának az életvilágnak a transzcendentális és életvilági problematikájáról van szó. Úgy vélem, itt csak az a régi kérdés ismétlődik, amelyet alapjaiban már Schelling is fölített Fichtének, és amelynek megvitatása ma Schelling és Fichte levelezésének Walter Schulz² általi újabb kiadásában ismét könnyen hozzáférhető. Ez pedig az a kérdés, hogy a transzcendentális idealizmus nem adhat-e önmagának reális megalapozást, és nem kell-e önmagának ilyen megalapozást nyújtania. Schelling ebben az értelemben az idealizmus természetföldrajzi bizonyítékának tartotta saját természetfilozófiáját. Ez azt akarta jelenteni, hogy a transzcendentális reflexió reálfundamentuma maga újfent nem a transzcendentális kérdésfeltevés keretei között lelhető fel. Fichte, mint ismeretes, fölényes argumentatív szigorral döntötte meg a schellingi természetfilozófia eme igényét. A nevezett levélváltást olvasva nem lehet kétségünk afelől, hogy Fichtének van igaza – mármint azokon a fogalmi lehetőségeken belül, amelyeken kívül egyéb Schellingnek sem állt rendelkezésére. Amennyiben Schelling a „tudománytannal” szemben az autonóm természetfilozófia igényeit akarta védelmezni, neki kellett alulmaradnia.

Napjainkban a husserli fenomenológia egészen hasonló kritikát tapasztalhatott meg, és bizonyos mértékben diadalmasan megállta a helyét. Ez az a kritika volt, amellyel Scheler illetve a fenomenológiát. Scheler pontosan azon a ponton helyezkedett el, ahol Fichtével szemben Schelling, s a következő kérdést tette fel: lehet-e a fenomenológia minden, a filozófia egésze? Hiszen köztudomásúlag adós marad azzal a kérdéssel, hogy hogyan jutunk egyáltalán a filozófia mint olyan reflexiók lehetőségeihez. Az ember sajátos kitüntetettsége, hogy rendelkezik „az elvalótlanítás képességével”, ahogyan Scheler a „szellem” fogalmát megfogalmazta, és amit Husserl „*epokhé*”-tanát illető kritikája kifejezetten tematizált. Kritikája azokra az antropológiai fundamentumokra utal vissza, amelyek körében egyáltalán a „szellem” az „ösztön” vitális bázisából megvalósulására jut. Scheler ezzel megismételte a schellingi kifogást a transzcendentális reflexióval szemben, miközben a modern antropológiai belátások bázisán antropológiai alapvetést keresett a fenomenológia számára a tudattalan elsődlegességében, de a pragmatikus tudományelmélet és a gondolkodás-, illetve alaklélektan alaktanának bevonásával is. Husserl módszertani fölénye itt is kényszerítőnek bizonyult. A reflexió lehetősége tudományelméleti megalapozásának eszközeivel nem ragadható meg az, ami nem magában a reflexióban tért vissza. A

² Schulz, W. (Hrsg.): *Fichte–Schelling-Briefwechsel (Auswahl) mit einer Einleitung*. Frankfurt, 1968.

transzcendentális reflexió mozgásának ezt a varázskörét mármost nem csak Husserl óta ismerjük, hanem mindenekelőtt Hegel óta, akinek követői folyton fölényes sikerrel citálhatták azt, amikor a harmincas és negyvenes években Hegel kritikusaíró volt szó. Nem létezik ugyanis olyan elgondolható álláspont, aminek ne lenne meg a maga dialektikus besorolása és méltatása valahol *A szellem fenomenológiájában*. Úgy gondolom, hogy Husserl esetében sem közelíthetünk fenomenológiájához egy fenomenológián kívüli álláspontból foganatosított kritika eszközeivel.

Mindennek ellenére semmi kétség afelől – s ez mindenekelőtt jugoszláv kollégánk referátumában vált nagyon hangsúlyossá –, hogy annak az új praxisnak az ideájában, amelyet Husserl végül az emberiség megvalósított „fenomenalizálásának” „következményeként” és beteljesedéseként látott, sajátos utópikus tehetetlenség munkál. Itt is szeretném azonban megvédeni Husserlt annyiban, hogy nem lehet az a benyomásunk, mintha ez valami egészen új lenne Husserl legkésőbbi korszakában. Ezzel kapcsolatban is másképp állnak a dolgok. Úgy gondolom, Husserl most csak következetesen kimondja azt, amit alapjában véve már *A filozófia mint szigorú tudományban* is úgy gondolt, és aki ismerte őt, az tudja – Ingarden úr mindenestre már tíz éve ismerte, mielőtt én megismerkedhettem volna vele, de szerintem jóváhagyja nekem –, hogy Husserlben valósággal misszionáriusi öntudat munkált, és hogy az egész emberi kultúrát innen kiindulva akarta meggyógyítani. A *Válság*-kötetből ez igen világosan ki is derül. Egyszer volt vele egy eszmecsere, ami jól illusztrálja ezt. Én természetesen sokféle zenei dolog iránt érdeklődtem, és szerettem volna tudni, hogyan vélekedik Husserl titkos tanácsos a modern művészetről – az, amit akkoriban modern művészetnek tartottam, az expresszionizmus volt –, és akkor ő így felelt nekem: „Nos, tudja, doktor úr, nekem is nagy örömöm telik a zenében, és nagyon szeretem a költészetet, szívesen megyek színházba vagy múzeumba, de a fenomenológia transzcendentális megalapozása nem hagy időt arra, hogy még ezekkel a dolgokkal is foglalkozzak, amelyeket pedig szeretek.” Ezt valódi misszionáriusi öntudattal mondta. [Közbevetés Ingarden úrtól: „Husserl azt mondta nekem, hogy ő sarkkutató, akinek nincs ideje más dolgokra.”]

Nos, ez természetesen valóban azt jelenti, hogy itt van egy téma, és itt van egy feladat. A fenomenológiai filozófiának a társadalmi gyakorlatba – a szó legtagabb értelmében, amit Husserl alapvetően megkövetelt – való visszafordulásának kérdése nehezen ragadható meg megfelelően a fenomenológia önkonstitúciójának eszközeivel. Ebből kiindulva úgy magyarázom magamnak a dolgot, hogy Husserl saját módszertani gyengéjét árulta el, amikor egy jugoszláv kollégánk által át nem tekintett ponton „a praxis és a teória szintézise” fordulatot használt. Ez valóban nem adekvát megfogalmazása annak, ami a szeme előtt lebegett. Erről még lesz szó.

A nyitottan maradt kérdés mögött, amelyhez Husserl valójában hozzá sem fogott, meghúzódik egy másik, fenomenológián belüli probléma is, amely folyvást jelentkező vitáinkban. Jelentkezése már E. Pacis hozzászólásában megkezdődött. Bebizonyosodott ugyanis, hogy referátuma több más hozzászólással együtt azt a kérdést teszi fel, méghozzá mint fenomenológiai vagy filozófiai kérdést: hogyan viszonyul a transzcendentális *ego* a konkrét-hoz? Emögött pedig az a másik téma húzódik meg, hogy hogyan áll hozzá a transzcendentális fenomenológia a pszichológiához. Erre nézvést mármint Husserltől magától is vannak válaszok: a „mi” és a „lélek” tematikája legitim problematika. Ennélfogva pszichológiai út is létezik: mármint a transzcendentális *egohoz*. Egyáltalán nem arról van szó, hogy ez újfent valamiféle gyenge pontja volna a husserli fenomenológiai építmény belső következetességének. Épp ellenkezőleg: annak a tematizálása, ami a „mi”, a „lélek” és a „test” is a maguk belső *a priori* struktúrájában, nagyon figyelemreméltó tézisekhez vezet Husserlnél. Mindezek azonban a következetes „redukciót”, ezzel pedig a konstitutív fenomenológiát szolgálják. Husserl szerint persze – és ez az, ami, úgy gondolom, vitáink során mindig újra megtéveszt minket – minden efféle zárójelbe tett, tehát eidetikus tematikájára hozott és konstitutívan redukált problémafelvetéshez hozzátartozik a fordulat lehetősége. Azt, ami a fordulat lehetősége, itt sem szabad fölcserelnünk a megalapozással. A legitimáció értelmében vett megalapozást Husserl egyedül a – még a transzcendentális *ego* által konstituált – ősz-prezencián keresztül vezető úton kutatta, és konzekvens lépésekben a *Formális és transzcendentális logika* témáján, a felállított feladat egyetlen kifejtett példáján mutatta be. Maga Husserl, amennyire én tudom, a *Formális és transzcendentális logikát* összes munkája közül a legjobban kidolgozott fenomenológiai munkának tartotta, és pedig bizonyosan azért, mert abban fenomenológiai alapokon kidolgozásra kerül a logika konstitutív problematikájának rétegződése egészen az igazság logikájáig. A történeti világ megfelelően kidolgozott problémáját Husserl soha nem mutatta fel. Az *Ideen II.* nyilvánvalóan nem elégítette ki saját igényét az efféle problémák megalapozására, és ezért nem jelent meg akkoriban.

A „fenomenológia és pszichológia” téma tehát, ismétlem, valóban nem tudott mit kezdeni azzal a kérdéssel, hogy a pszichológián belül konkrét genetikus kérdések merültek fel. S nem tudott mit kezdeni azzal a konstitutív genézissel sem, amit Husserl a „mi egyáltalán” és a „lélek egyáltalán” vonatkozásában a transzcendentális fenomenológiából kiindulva vitt véghez. Ennyiben valóban terminológiai kérdésről van szó, és számomra teljességgel helyesnek tűnik azt mondani, hogy az *ego* transzcendentálisítása nem másképp függ össze a konkrét Ennel, mint minden *eidosz* a maga konkretizációjával. Itt egyáltalán nincs jelen a konkrét ön-maga konstitúciójának kérdése. Ez a pszichológia és az antro-

lógia kérdése, egy hallatlanul fontos kérdés, ami pedig az *En* úgynevezett transzcendentális potencialitása és „az *Önmaga* egyedüli lehetősége” közötti különbségről folytatott vitában elhangzott, nagyon fontos észrevételnek tűnt számomra. Ez azonban két különböző dolog. Az egyik a pszichológiához tartozik, a másik a pszichológia transzcendentális megalapozásához.

Úgy tűnik nekem, hogy ezen a ponton alapvetően és általánosan föl kellene tenni a kérdést, mennyiben termékeny számunkra Husserl teóriája. Hogy minden, amit zárójelbe tettünk, amin tehát transzcendentális redukciót hajtottunk végre, ismét érvénybe helyezhető, az nem vitás. Ezt azonban Husserl sohasem dolgozta ki valamely kimerítő analízisben. Csak Fink utalt már egészen korán erre a témára a „beáramlás” címszava alatt. De következetes dolog-e, hogy a transzcendentális redukció formájában zárójelbe tett dolgok úgyszólván ismét érvényt kapnak, és hogy, immár a megvilágított *a priori*-eidetikus konstitúció alapján, a tudomány „új stílusú tudománnyá” válik, s noha világi tudománnyá, de olyanná, amely a transzcendentális redukció segítségével saját idealizációiban adekvátan igazoltnak tudja magát? Meg vagyok róla győződve, hogy valahogy így merülhetett föl az igény Husserlben. Ezt mi, öregebbek, mindannyian hallottuk tőle a húszas évek folyamán – Landgrebe úr is Husserlnél volt ez idő tájt. Arról az igényről van szó, hogy csak az efféle konstitúciókutatás nyomán szolgáltsunk tudományos legitimitást a tudományoknak, amelyek a maguk részéről természetesen egészen más feladatokat követnek. Konkrét példával valahogy így lehetne mondani: konstitúciójában a transzcendentális *En* teljességgel független attól, amit fentebb úgy nevezünk, hogy „az egyedüli lehetőség, amely *Önmagával* rendelkezik”, az a lehetőség tehát, amely előfeltétele a konkrét élettörténetnek és azon feladata specifikus teljesítésének, hogy *önmagát* fölépítse. Amit Husserl az *ego* konstitúciójával szem előtt tartott, valami egészen más volt: az időiség analízise, ami még az *ego* konstitúcióját is megelőzi, és amely megalapozza annak transzcendentális érvényét.

Ezzel a logika husserli alapvetéséhez érkeztem. Itt azonban nem érzem magam kompetensnek. Még abban a kísérletben sem jutottam semmilyen helyes eredményre, hogy Bachelard asszony hozzászólását kérdésekre vonatkoztassam. Tökéletesen látom a problémát, hogy a modern logika nincs megelégedve a következtetés logikájának és az igazság logikájának husserli megkülönböztetésével, és hogy a gödeli tétel mindazonáltal valamiképpen benne rejlik az „apofantikus logikájának” az igazság logikájába való átfordításának témájában. Mégsem hiszem, hogy a husserli megkülönböztetés befogadható lenne a modern logika eszközeivel. Ugyanis a logika fenomenológiai megalapozásának egész husserli kísérlete és a mi ezzel kapcsolatos nehézségeink mögött, még a szemantika témájára vonatkozóan is, a nyelv témája áll. A kijelentés-logikában azonban, ami Husserl számára is maga a tiszta fundamentum, a nyelv témája nem a maga valódi

dimenzióiban jelentkezik. A tapasztalás és az észlelés intencionalitásának prereflexív, predikáció előtti struktúrájának minden elismerése mellett végül Husserlnél is uralkodó maradt az ítélet apofantikus jellege. Az ítélet nyújtja minden prereflexív struktúra teljes recepcióját. Ez a követelmény, és csak ezen az alapon gondolható el egyáltalán bizonyos argumentációs struktúrák logikai képtelensége, például a „logikai körbenforgás”, de a „hermeneutikai körrel” való beszéd is. Itt szándékom szerint összhangba kerülnek Strasser úrral. Ama gondolkodásbeli elmozdulás nyomán, amely időközben végbement, többé nem látszik számunkra lehetségesnek, hogy a „nyelv” témáját ily módon stilizáljuk az apofantikus tökéletességre való tekintettel, s hogy ezzel egyáltalán elfogadjuk az eltárgyasítást mint a tudományos ész vagy az egyáltalában vett ész végső téloszát.

Ha ezek után vissza szabad kanyarodnom a transzcendentális reflexió életvilágbeli megalapozásának kísérletéről szóló bevezető megjegyzéseimhez, úgy azt gondolom, hogy valóban Heidegger volt az egyetlen, aki itt visszakérdezett a puszta dualisztikus álláspont mögé, és nem elégedett meg azzal, hogy megkülönböztesse egymástól a transzcendentális reflexiót és a világbeli életvilági tapasztalatot. Mindehhez a tudat fogalmának és adottságvoltának radikális ontológiai kritikájával készítette elő a talajt. Emlékszem egy beszélgetésre Heideggerrel, még a *Lét és idő* előtt, amikor azt mondta Schellerről, hogy nagy formátumú és zseniális gondolkodó (ezt Heidegger nem csak akkor látta így, amikor neki ajánlotta a Kant-könyvet), de sohasem fog kitörni az ösztön és a szellem, illetve a transzcendentális lényegtudomány és a modern empirikus kutatás dualizmusából. Valójában ez tűnik számomra annak a pontnak, ahol a tudatadottság fogalmának heideggeri kritikája legalábbis arra indít mindannyiunkat, hogy fölülvizsgáljuk, mi lehet számunkra a fenomenológia. Ricoeur úr nagyon világosan megtette ezt rezüméjében, mi pedig mindannyian tudjuk, hogy a heideggeri kérdésfeltevés radikalitásában benne rejlik az a következmény, hogy a tudományokhoz vezető fonál mind vékonyabb lesz. Ricoeur úrnak tökéletesen igaza van, amikor azt mondja, hogy Heidegger sohasem értette úgy saját törekvését, soha nem lépett fel azzal az igénnyel, hogy a husserli transzcendentális fenomenológia stílusában megrajzolja minden tudomány *a priori* struktúráját, és ily módon úgyszólván felépítse emberi megismerésünk igazolható összképét. Heidegger éppenséggel magára a megalapozás eszméjére is rákérdezett a megalapozás fogalmában rejlő anticipált létfogalomra irányuló kérdése által. A megalapozás és az alátámasztás állandóan előbukkan Husserlnél. Funke úr, gondosan, mint mindenben, nem hallgatta el előlünk azt a néhány helyet sem, ahol Heidegger „fundálásról” beszél. Heidegger akkoriban még egyáltalán nem tudta magát máshogyan kifejezni. Még „fundálásról” beszélt, de éppen azt

akarta kimutatni, hogy a magasabb felfogásmódoknak az észlelés elementáris érzéki adottságára való alapozása tévedés volt, hogy ebben ontológiai előítélet rejlett, mintha az, ami kéznéllevő, s ezáltal interszjektíven ellenőrizhető, privilegizált létigénnyel bírna, ezzel szemben pedig a felfogásformák magasabb rendű evidenciák lennének, amelyeket másodlagosaknak kellene tekinteni. Heidegger érdeme volt, hogy megmutatta nekünk, az „értékek” miféle határozatlan és bizonytalan ontológiája áll a megalapozás e sémája mögött. A „fundálás” tehát bizonyosan előbukkan Heideggernél, a *Lét és idő*ben még elég gyakran, de alkalomadtán később is. Mindazonáltal a megalapozás emez eszméje valójában nem legitim többé.

De mi léphet a helyébe? Nos, mindenki megpróbálja saját útjából kiindulva továbbvinni azt, amit belátott. Így kíséreltem meg én is, hogy az interpretáció hermeneutikai mozgásából kiindulva – amely különbözik a tudattól és adottságmódjaitól – úgy használjam fel Heidegger ontológiai kritikáját, hogy újra közelebb kerüljek az empirikus tudományok munkájához. Ugy vélem, ezzel csak kifejtettem valamit, ami benne rejlett Heidegger radikális kérdésfeltevésének lehetőségeiben. Ragaszkodtam ahhoz, hogy a tudat tárgyának vizsgálata eleve elvétí az arra irányuló kérdést, ami van. Scheler realitásfogalma dualizmusának minden gyengesége mellett ebben termékenynek bizonyult. Igaza volt, amikor a transzcendentális fenomenológia husserli fogalmától elvitatta a valóságmomentumot. Akkor viszont, úgy gondolom, nem volt igaza, illetve nem találta el a Heidegger által megnyitott kérdésfeltevések radikalitását, amikor a metafizika feladatát az empirikus tudományok szintézisében akarta fellelni, emellett pedig egyszerűen meghagyta a fenomenológiát mint „eidetikus tudományt”.

Ha itt helyezkedünk el, vagyis ha nem a megalapozást vetjük latba, ami azt, amit megalapozunk, egyszer s mindenkorra attól teszi függővé, ami megalapozza – ha tehát föladjuk ezt az elképzelést, és az őt megillető helyet biztosítjuk annak kifejtésének, amit már mindig is megértettünk, tehát az előzetes megértések kifejtésének, akkor igazságosabban tudjuk megítélni Husserl életvilág-problematikájának produktív momentumát. A beszélgetés során egyszer valaki ezt kérdezte: mit jelent az életvilág ma, hiszen a technológiai civilizáció általi eltárgyasítás egész életvilágunkat átformálta? Bizonyosan igaz, hogy ebben áll a téma tulajdonképpeni kritikai éle, és erre való tekintettel formálódott ki már Husserlben is a *Válság*-kötet koncepciója. Azt akarta megmutatni, hogy a Galilei fizikájára alapozott tudományos gondolkodás abszolutizálása által az emberi megismerés kérdései végzetesen beszűkültek. Különösen érvényes ez napjainkban, amikor az ész objektíváló lehetőségei az egészében vett szociális élet felé fordulnak. Ennek még csak a kezdeténél vagyunk. Kieleződése fogja csak igazán világossá tenni, milyen valódi indítékot védelmezett Husserl az „életvilág” témájával.

Úgy tűnik számomra, hogy még csak nem is a teória és a praxis szintézise jelenti a tulajdonképpeni termékeny bekapcsolódást „eltudományosított” világunk problematikájába, hanem az abból való analitikus kiindulás, ami „praktikus tudás”. A magam részéről a *phronészisz* problematikájában – hozzá kell tennem, hogy kísérletem meglehetősen egyoldalú –, az arisztotelészi Plátón-kritikában kíséreltem meg kimutatni a hermeneutikai gondolkodás és a heideggeri Husserl-kritika bizonyos prefigurációit. Valójában azt gondolom, hogy csak a gyakorlatunkban mindig már benne rejlő ön-felvilágosítás útján keresztül érhetünk el oda, hogy az őket megillető helyre utaljuk az emberi ész objektíváló teljesítményeit. *In concreto* szólva: társadalmunknak a szakértőkhöz vetett hite nem fog megóvni minket a politikai örülettől. Ajánlatos, hogy a politikai értelmet, a praktikus-politikai értelmet az objektíváló technológiai civilizáción belül is a maga legitimitásában ismerjük el. Egyedül ez felelhet ugyanis a technológia értelmes alkalmazásáért, folytatásáért, támogatásáért és korlátozásáért – jóllehet a szakértő nélkülözhetetlen, és folyton változó mértékben az ő szaktudása formálja életpraxisunkat. A tudomány által szabályozott viselkedésminták köréből való kitörés illuzórikus vagy utópikus. Mindeközben szükségesnek tűnik számomra, hogy kissé jobban utánagondoljunk a tudomány „felhasználása” fogalmának.

Ebben a fogalomban, ahogyan Husserl már a *Prolegomena*-ban kifejtette, mély kétértelműség rejlik. Ha a tudomány alkalmazása nem más, mint: mindazt megtenni, amit a tudomány segítségével meg lehet tenni, akkor ez nem az a praktikus alkalmazás, amelyre nekünk mint embereknek társadalmunk számára és jövőnk iránti felelősségünkben szükségünk van. A tudomány efféle alkalmazása mindig meg fogja tenni mindazt, amit képesek vagyunk megtenni. Azt gondolom azonban, hogy az emberlét csak ott kezdődik, ahol mindennel kapcsolatban, amit meg tudunk tenni, fölteszük az öngazolás ésszerű kérdéseit. Erre az empirikus kutatás mint olyan nem tud választ adni. És ebben az értelemben szeretnék hozzájárulni egy „újfajta praxis” husserli eszméjének erkölcsi ösztönzéséhez, hogy azt természetesen az eredeti közös érzék (*sensus communis*) ama régi ösztönzése mellé állítsam, amely politikai emberlétünk gyakorlatát hordozza.

Fordította Deczki Sarolta

Kozmológiai differencia*

Eugen Fink a világról

DAMIR BARBARIĆ

„Ha a filozófia ma megragadja történelmi lényegét,
egy döntő átalakulás órájában tudja magát.”

(E.Fink¹)

Eugen Fink *Spiel als Weltsymbol* [A játék mint világszimbólum] című főművében egy kettős kérdés formájában juttatta kifejezésre központi és öt gondolkodóként leginkább jellemző kérdésfeltevést: „Magában foglalja-e a létfogalom a világfogalmat is – avagy a világot kell eredendőbbként, a dolgok Létét és Semmijét magában foglalóként értenünk? A kozmológia az ontológia részét képezi-e, vagy pedig a valódi világbölcsség meghaladja a tradicionális metafizika kérdezői pályáit?”² Ismert, hogy ez a kérdés Fink számára nem volt valódi kérdés. Egészen egyértelmű választ adott rá: „a világot mint a Lét horizontját” kell elgondolni.³ Ennek megfelelően a gondolkodásnak is kozmológiává kell válnia.⁴

Mi indította Finket a világnak a Lét előtt való filozófiai elsőbbségét valló tézis állítására, amelyet néha oly messzire visz, hogy a

* Elhangzott 2000 novemberében Olomouc-ban „A fenomenológia jövője. A fenomenológiai kutatás száz éve” című konferencia keretében.

¹ Fink, Eugen: *Sein und Mensch*. Hrsg.: E. Schütz – F.-A. Schwarz. Freiburg/München, 1977 (1950/51-es előadások; a továbbiakban SM), 239.

² Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart, 1960 (a továbbiakban SWS), 235.

³ SM 245.

⁴ SM 233.

Létet éppenséggel „a világ ajándékának”⁵ nevezi? Fink természetesen tisztában volt azzal, hogy mindezzel feltűnően eltávolodik második tanítómesterétől, Heideggertől, és az ő „létkérdésétől”. Ennek az eltérésnek az okaként ama meggyőződését adja meg, hogy a Létről való beszéd minden időben pusztán akadémikus marad, míg a világ a közvetlen élet fogalma, és mindig megélt értelemtartalma van.⁶

Ezen túl az *egységnek* a tradicionális létfogalommal látszólag egészen elválaszthatatlanul egybefonódó *eszméje* az, ami Fink kételyeit előhozta: „az általános létfogalom az egység alapján vázolódik fel: a Lét az Egy.”⁷ A Létnek mint egységnek eme eszméjén alapul az egész áthagyományozott, mérvadó alakjára Arisztotelésznél jutott szubsztancia-metafizika és dolog-ontológia, amelynek meghaladásában Fink egyenesen a mai filozófia feladatát ismerte fel: „Itt az ideje a dolog-ontológiáról a kozmológiára való áttérésnek.”⁸

Miben áll a dolognak az egész metafizikai tradícióban uralkodó eme ontológiája? Mindenekelőtt abban, hogy benne „a létezőnek, vagyis a végesnek, az egyesnek a léte” válik „a spekulatív kérdés és meghatározás tárgyává”.⁹ A végesen-létezőt, az áthagyományozódott metafizika e központi, legfőbb és döntő témáját mint dolgot határozzák meg,¹⁰ egyúttal azonban úgy értve azt, mint ami először is minden másnak alapul szolgál (*hüpokeimenon*) másodszor minden változás során ugyanaz marad (*hüpomenon*), harmadszor pedig minden végesen létezőben annak igazi létezőségét (*ouszia*) teszi ki.¹¹ De még akkor sem, amikor a hagyományos metafizika „látszólag egészen más jellegű problémákat tárgyal, mondjuk a végtelent, Istent, a szabadságot, a világot”, akkor sem lesz más, mit dolog-ontológia, hisz ebben ez esetben arra tesznek benne kísérletet, hogy „a vég-telent [...] a végestől elrugaskodva” gondolják el, aminek során ezt a vég-

⁵ Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg.: F.-A. Schwarz. Würzburg, 1985 (1946-os előadások; a továbbiakban Eph), 109.

⁶ SM 244. Vö. SM 282. „egyáltalában valamiféle lét üresnek és »akadémikusnak« maradó fogalmá”-ról. Fink egyébiránt azt a lehetőséget is nyitva hagyta, hogy „az idő horizontja alapján kérlelhetetlen szigorúsággal végrehajtott létértelmezésében [...] talán” Heidegger is „úton” volt „a világ emlékezete felé”. (SM 234.)

⁷ SM 244 sk.

⁸ SM 241. Vö. Fink, Eugen: *Welt und Endlichkeit*. Hrsg.: F.-A. Schwarz. Würzburg, 1990 (1949-es és 1966-os előadások; a továbbiakban WE), 189.: „A metafizika ontológiáját kifejezetten kozmológiailag kell meghaladni.”

⁹ SM 225.

¹⁰ SM 239.

¹¹ SM 240.

ső soron mégiscsak mint „ens infinitum»-ot, mint »abszolút szubsztanciát tételezik.”¹²

Az attól a Léttől való lehető legradikálisabb elrugaszzkodásban, amelyet mindig az egységből kiindulva értenek és határoznak meg, mint ahogyan az azon alapuló dolog-ontológiától, illetve szubsztancia-metafizikától való elrugaszzkodásban is, Fink arra törekszik, hogy „a Lét új, eredendőbb tapasztalatához”¹³ jusson. Ennek azáltal kell megtörténnie, hogy a filozófiai kérdés súlypontját radikális módon a Létről a világra helyezzük át, amikor is a világot nemcsak transzcendentál-fenomenológiailag, mint a Lét „horizontját” vesszük tekintetbe, hanem inkább tisztán spekulatív, mint annak „kibomlását”.¹⁴ Ennek következtében Fink a következőképpen határozza meg saját fő filozófiai feladatát: „A keresett léttapasztalat a világ tapasztalata; az eredendő világtapasztalatra kell azután alapozni a Lét új értelmezését, amely a Lét értelmét a világ idejében, terében és lenni-hagyó mozgásában leli fel, és egy ilyen alaphól kiindulva veszi fel a vitát a dologhoz kötött metafizikai hagyománnyal.”¹⁵

Még ha nem ritkán úgy is tűnhet, mintha Fink a különböző gondolatmenetekben, amelyeket ezen az úton jár be, elkerülhetetlenül az antropológia, illetve a kozmológia és ontológia kölcsönös előfeltételezésének körében forogna,¹⁶ ami abból következik, hogy úgyszólván „előbb a Létet a világ által, azután pedig a Föld világ-mozzanatát a Lét valamely módja által” kénytelen magyarázni, ezt az ellenvetést mindazonáltal pusztán formálisnak tartja. Elismeri ugyan, hogy itt valóban körbenforgásról van szó, hozzáfűz azonban egy döntő utalást, és pedig azt, hogy kérdés, „vajon ennek a körmozgásnak a folyamán nem egy filozófiai belátás születik-e.”¹⁷

Az első lépésnek a Lét általa keresett, a világ vezérfonala mentén megvalósuló új interpretációja felé abban kell állnia, hogy lemondunk a lét- és a világfogalom egységéről és egységességéről: „Ha a »Lét« eredetileg »világ«, mint világ működik, akkor lényegében nem egyetértően-egy, hanem széthúzó.”¹⁸ A széthúzás a világgént értett Lét legfontosabb ismertetőjegyeként fogadható el Eugen Finknél. Mit jelent ez, és melyek a következményei?

¹² SM 226.

¹³ SM 206.

¹⁴ WE 210. Vö. WE 183.: „A világ kibomlás, amely magában a Létben történik: a *Lét önmagát-felfedése*.”

¹⁵ SM 258.

¹⁶ Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hrsg.: E. Schütz – F.-A. Schwarz. Freiburg/München, 1979 (1955-ös előadások; a továbbiakban GmD), 449.

¹⁷ SM 283.

¹⁸ SM 245.

A világ alapvető széthúzásába való belátás megtiltja nekünk, hogy ezt a világot a szubsztancialitás, vagyis az egységesség és az egészvált vezérfonalán próbáljuk meg értelmezni, tehát azon mozzanatok által, amelyek egyébként a világon belüli dolgokat határozzák meg. Alapvetően félrevezető volna, ha a világot végül valamiféle végtelen, mindent magába foglaló, mindent önmagába záró dologként ragadnánk meg. Hogy előzetesen megghiúsítson minden efféle próbálkozást, Fink kifejezetten ragaszkodik a „kozmológiai differenciához”, amit nyilvánvalóan a heideggeri „ontológiai differencia” mintájára gondol el: „A világ és a világon belüli létezők különbségét nevezzük *kozmológiai differenciának*. [...] Ennek a különbségnek a sajátossága még homályba burkolódik; még sokáig fog foglalkoztatni bennünket. Mindenekelőtt pedig nem két tárgy, nem két dolog különbsége.”¹⁹

Miért figyelmeztet itt Fink oly óvatosan arra, hogy a kozmológiai differencia sajátosságát még homály borítja? Azt akarja ezzel megértetni, hogy annak megtétele majdhogynem legyőzhetetlen nehézségek elé állítja a gondolkodást. Ez a döntő különbség ugyanis a világ és a világon belüli dolog között csupán formális módon is megtehető, amennyiben a gondolkodást még mindig a világon belüliből való kiindulás irányítja. Mivel azonban ez a világon belüli mindig mint valami véges kerül az utunkba, „a világ a *vég-telen* aspektusába hátrál”.²⁰ Az így értett végtelen azonban nem más, mint éppenséggel a véges, amelyet csak meghosszabbítunk és kiterjesztünk a határtalanba, s ekkor egységes-szubsztanciális alapvonását semmiképpen sem szüntetjük meg, hanem inkább feltétlenül megerősítjük és fokozzuk. A csupán látszólag végrehajtott kozmológiai differencia eme figyelemreméltó mesterfogása Fink szerint „messzemenően uralja a filozófia történetét”.²¹

Hogyan kell ezzel szemben elgondolni és értelmezni a Lét kibomlásaként és „a Lét világlásaként”²² értett világ *igazi* végtelenségét? Megpróbáljuk bemutatni Fink válaszát erre a kérdésre, és pedig három különálló, jóllehet egymással összefüggő gondolati lépésben. Először is tovább kell követnünk a világ említett széthúzását egy eredendő *világ-viszály* irányába. Másodszor ajánlatos a világ tulajdonképpeni létmódját mint *mozgást* megragadni, és pedig mint a *lenni-hagyás* és *-adás* egészen sajátos ösmozgását. Harmadszor pedig mindezt még pontosabban mint az idői-téri „*között*” hagyását és adását kell meghatároznunk.

A komolyan vett kozmológiai differencia az elmondottak szerint nem engedi meg, hogy a világot valamilyen módon a kéznéllevő dolgok összegeként gondoljuk el. A különbség, amely

¹⁹ WE19.

²⁰ WE34.

²¹ WE34.

²² WE 183.

a világot a dologtól mint olyantól elválasztja, nem valamiféle semleges és lényegében közömbös egymásmellettség. Sokkal inkább *ellentmondásként* kell érteni, de mindenféle megértés előtt ilyenként kell megtapasztalni és elszenvedni. Szükséges, hogy ezt az ellentmondást „élesebbnek és metszőbbnek”²³ vegyük, mint ahogyan az valaha is a metafizikai gondolkodásban megtörtént. Még Hegel sem, vagyis a teljes szétszakítottság és a végtelen fájdalom gondolkodója, ahogyan őt Fink a maga fáradhatatlanul ismételt értelmezéseiben meggyőzően jellemzi, úgy tűnik, még ő sem veszi az ellentmondást olyan komolyan és mélyen, ahogyan szükséges.

A kozmológiai különbség tehát nem két kéznéllevő dolog különbsége. De nem is a Lét és a dologként értett létező különbsége. Heidegger „ontológiai differenciájától” világos, ámbar nem kifejezett távolságot tartva jelenti ki Fink: „A különbséget azonban végül még mélyebben kell keresnünk, mint épp csak a Lét és a dolgok viszonyának terén; nem az ég és a föld közötti kibékíthetetlen széthúzás-e ez a különbség, vagyis nem a világszerűen elgondolt Létben van-e otthon?”²⁴

A kozmológiai differenciát tehát mint ég és föld közötti széthúzást kell elgondolnunk. Kézenfekvő, hogy e fordulat számára az ihletést a műalkotás eredetéről szóló heideggeri előadásban lássuk. Magának Finknek sem állt szándékában kétségeket hagyni efelől. Mint már utaltunk rá, azon a nézetten volt, hogy Heidegger éppen ebben az előadásában „talán úton van a világ emlékezete felé”.²⁵ Annak okát, hogy Heidegger nem vitte tovább az abban foglalt kezdeményezést, Fink abban látja, hogy Heidegger gondolkodása „elsődlegesen valamely világmozzanatra irányul: az időre, a világlásra, az égre – mindenekelőtt pedig még háttérben hagyja a másik világmozzanatot: a teret, a lételrejtést, a földet.”²⁶ Úgy tűnik, Fink számára éppen az a vitatott pont, amelyben némileg Heidegger is elkötelezettje marad a metafizikai hagyománynak. Nem utolsó sorban ebből a belátásból magyarázandó azután az a, néha a kizárólagossáig hajtott határozottság, amellyel Fink a maga során a földet, illetve a magába zártság világmozzanatát helyezi saját megfontolásai középpontjába.

Fink ily módon határozottan visszavonja a kozmológiai differenciát a világ, illetve a világszerűen értett Lét *közegébe*. A világ önmagában széthúzó, nevezetesen az ég és föld kibékíthetetlen viszálya, a világlás és elrejtés nyomja rá bélyegét: „A világlás és elrejtés viszálya a Lét ős-széthúzása, a világ működése. A »fény«

²³ SM 273.

²⁴ SM 237.

²⁵ SM 234. Ahogyan az a WE 175.-ből is látható, Fink éppen abban ismerte fel azt, amit ő a maga részéről „*kozmosz értelemben vett világ*”-nak nevez, amit Heidegger előadásában „föld”-ként jelölt meg.

²⁶ SM 234.

és »éj« harcában, ebben az ős-meghasonlásban történik meg a világ egyezése.”²⁷

A Lét eme új tapasztalatából, e világszerű nézőpontból a világon belüli dolgokra is úgy tekintünk, hogy azok megszabadulnak szilárd szubsztancialitásuktól, egységességüktől és dologszerűségüktől. „Maguk a dolgok” is, „amennyiben vannak, »viszályban« vannak.”²⁸ A kozmológiai különbség úgy lesz elgondolva, mint „legeredendőbb ellentmondása a végtelennek önmagában”, amely minden végesben mindig más-más módon mint föld és ég ellentmondása ismétlődik és tükröződik. A dolog látszólag állandó szubsztancialitása egy mélyebbre hatoló pillantás számára a maga belső széthúzásában nyílik meg, ami azonban nem más, mint maga a világ ős-széthúzásának tükröződése: „minden dolgot keresztülhasít az a hasadás, amely a világon halad keresztül, és az is rajzolja ki.”²⁹ Talán azok a legszebb és legszuggesztívebb részletek Fink egész kiadott életművében, amelyekben minden egyes világ-dolog megváltozott, immár világszerűként, vagyis önmagában széthúzóként, ellentmondásosként, szimbólumszerűként, tükröződőként és visszatükröződőként felismert létébe való belátást akarja kifejezésre juttatni: „Valahányszor valamely egyes dolgot a Lét e folyamatából értünk meg, az »világméllýé« válik, és végtelen jelentőségben világlik. Nem mutat el önmagától egy másik dolog felé – saját maga alapjába mutat, a mulandóság mozgásába, amely átáramlik rajta. Az efféle belátások az alapmozgásba, amelyre minden véges dolog ráhelyeztetett, ritkák; megrázó hatalmuk van az emberi szív és az emberi szellem fölött. Ilyenkor a negatív szörnyű hatalmát érezzük, a halál engesztelhetlenségét, de annak a méhnek a kimeríthetlenségét is, amelyből minden egyes dolog támad.”³⁰

Az eddigiekből világos, hogy ezt az ős-viszályt mint a világ bensőjét semmiképp sem szabad statikusan felfogni, nevezetesen mint olyasmit, ami egyszerűen csak fennáll. Ily módon ugyanis pontosan sajátos dolog-előttisége és szubsztancialitás-előttisége menne veszendőbe. Ezért próbálja meg Fink ezt a legeredendőbb különbséget, ezt a viszályt és hasadást közelebbről ősmozgásként, „összmozgásként”³¹ meghatározni. Hogy végül sikerült-e neki azt, amit itt szem előtt tartott, ezt az „egyáltalán minden mozgás első mozgatóját”³² kielégítően leválasztani a mozgás hagyományos és közkeletű megértéséről, azt ne firtassuk. Ennek az ős-mozgásnak a sajátosságát mindig másként próbálta meghatároz-

²⁷ SM217.

²⁸ SM 210.

²⁹ SM 305.

³⁰ SWS 134.

³¹ GmD 450.

³² SM 228.

ni, például mint „megadás”³³ vagy mint „eredendő előhozást”³⁴ s mindeközben nagyon is tudatában volt annak, hogy mindazonáltal „a zavarodottság kifejezéseivel” kell beérnie.³⁵

Mielőtt rátérnénk annak közelebbi meghatározására, ami ezek mögött a bizonyosan nem kielégítő elnevezések mögött rejtőzik, utalnunk kell arra, hogy Fink „antropológiája” is csak a világszerű „megadás” és „előhozás” e nehezen megragadható ösmozgásának megfelelő megértése alapján ismerhető meg teljes jellegzetességében. Ha filozófiai gondolkodása legnagyobb és legjelentősebb részében valamely „radikálisan földi antropológia”³⁶ alakjába rendeződött, azt nem úgy kell értenünk, mintha ezzel lemondott volna a világtól való filozófiai kiindulásról, vagy hogy ez a kiindulás akár csak meg is változott volna. A filozófiai antropológia Fink számára nem más, mint az egyetemesen értett kozmológia egyik lényegi kifejeződése. Ha a világszerűen értelmezett Lét álláspontjáról minden, a világban fellelhető dolgot csak mint vizályt és mint ég és föld ős-széthúzásának tükröződő ismétlődését kell felfognunk, mindez a legnagyobb mértékben éppen az emberre érvényes. Az embert még a legkevésbé jellemzi a dologszerű szubsztancialitás. Ha egyáltalán „tárgyként” értendő, „akkor mint olyan, ami először is és mindenekelőtt kapcsolat – amelynek nincs önmagában nyugvó önállósága, hanem eksztatikus nyitottságként egzisztál.”³⁷

Világ és ember egyaránt egy közös, titokzatosan alaptalan-szakadékszerű [*abgründlich*] alapon gyökerezik. Az ember egzisztenciájának módját Fink állandóan „világviszony”-ként³⁸ határozza meg. Ezt a viszonyt azonban közelebbről „eksztatikus nyitottságként” kell felfogni. Benne, mindenekelőtt pedig a kultikus játékban tartja magát az ember szabadon és nyitottan „a Lét kockáztató-játszó lényege”³⁹ számára, annak számára, ami „a működő világban” „kikutathatatlan-meghatározatlan, nem-szilárd, nyitott, hullámzó-lehetséges”.⁴⁰ Egyetlen más lénynél sem kerül napvilágra úgy, mint az embernél, „az élet nyitottsága, a korlátozatlanság, a csupa lehetőségben való lebegés”.⁴¹ A halál súlyos és elháríthatatlan tényéről való tragikus tudása által – ami olyan téma, amelyet Fink filozófiája újra és újra tárgyal – az ember a maga világviszonyában „a nemlét névtelen tartományához”⁴² is

³³ WE 206.

³⁴ WE 207.

³⁵ WE 207.

³⁶ GmD 29.

³⁷ SWS 1.

³⁸ GmD 450.

³⁹ WE 210.

⁴⁰ SWS 231.

⁴¹ SWS 232.

⁴² SWS 241.

viszonyul, nevezetesen magához a Semmihez, amelyet végül Fink mint olyan „ kozmikus hatalmat” ismer fel, „amellyel szemben csak a minden mindensége gyülekezik és emelkedik ki”.⁴³ „A világviszony az emberi egzisztencia fundamentális létalkata, amelyben együttesen megalapozódik az önmaga-lét, az egymással-lét és a dolgoknál-lét. Ez a világviszony pedig nem az embertől függő mezőstruktúra, nem a szubjektum szubjektivitásához tartozó »transzcendentális horizontok« foglalata – inkább az univerzum, a működő világ számára való eksztatikus nyitottság: a megjelenés idő-tereként és nyitottságként a nemlét alaktalan éjszakája számára, amelybe a halott menekül tőlünk.”⁴⁴

A Lét világlásaként értett világ létező, vagyis kibomló és jelenvalóságba hozó oldalát, azt az oldalt ugyanis, amely valamilyen, tovább már nem kiismerendő módon már mindig is elfordult a Semmitől mint úgyszólván világ- és létező-előtti „szörnyű hatalomtól”,⁴⁵ Fink legtöbbször a „megjelenés” név alatt foglalja össze, végül pedig épp ebben találja meg annak pontosabb meghatározását, amit egyébként „előhozásként” jelöl meg: „A Lét tériesít, időiesít és megjelenésre hoz. Tér, idő és jelenség nem elsődlegesen a létezőhöz tartozó valami; olyasvalami, ami csak »előhozza« a létezőt mint világon belülit.”⁴⁶

Ez a megjelenés mint a tér előhozó tériesítése és az idő megadó időiesítése a továbbiakban úgy határozódik meg, mint „a Között megnyílása”⁴⁷ az eredendő világ-térben és a világ-időben mint „az ég és föld közötti közöttek idő tiszta kibomlásában”.⁴⁸ Csak Fink új kozmológiája felől nézve mutatkozik meg az idő „a megadásra és a megtagadásra való eredendő hatalmában”,⁴⁹ mint ahogyan a tér is csak onnan megragadva adódik mint „egybefonó [...], ami minden létezőnek helyet ad, ugyanakkor pedig minden létezőt korlátoz.”⁵⁰ A világ mint a Lét világlása a közöttek, megnyitó és egyszerre valamely alak határai közé helyező tér és az ugyanolyan idő felszabadítása, „amelyben az egyes dolgok nyíltan kerülnek napvilágra”.⁵¹

Fink gondolkodása feltartóztathatatlanul küzdött az első legeredendőbb „Között” előhozó adásának és hagyásának homályos

⁴³ SWS 81. Vö. WE 207.: „A Semmi mintegy az a szörnyű hatalom, amelyre a sértetlen és önmagában teljes lét rászorul, hogy *végesüljön*, hogy kibomolhasson mint világ, mint minden véges létező lakhelye.”

⁴⁴ GmD 320.

⁴⁵ Vö. WE 207.

⁴⁶ WE 197.

⁴⁷ SM 228.

⁴⁸ SM 228.

⁴⁹ SM 242.

⁵⁰ SM 242.

⁵¹ SM 297.

és nehéz⁵² konstellációjába való további behatolásért, és bizonyosan nem hiába, jóllehet ebben aligha jutott megnyugtató, önmagában zárt és világosan kidolgozott ábrázolásra.⁵³ Néhányuk bizonyára rászorul a további utánagondolásra, ami véleményem szerint mindenekelőtt az olyan fejtegetésekre érvényes, mint a következő: „A tér és az idő esetében a szétválasztás és az összekötés éppenséggel egy és szétválasztatlan; a dolgok csak annyiban telepedhetnek meg bennük, csak annyiban terjedhetnek ki alak és tartam szerint, amennyiben valamilyen »aközben«-re tesznek szert. A *Között* – alapvonás. A *Között* nemcsak a dolgok közötti köztes tereken és köztes időkön, a temporális és lokális közökön és távolságokon jut napvilágra, hanem már magában minden dologban; amennyiben a dolog térben van, vagyis alakot vesz fel, valamilyen *Között* van benne, az egyik végétől a másikig, és ugyanúgy tartamára nézve is, amely valamitől valameddig tart.”⁵⁴

Úgy tűnik, az efféle megfontolások tartalmazzák Fink igazi filozófiai hagyatékát. Nem itt van a helye azonban annak, hogy saját, ehhez kapcsolódó megfontolásainkat taglaljuk. Ehelyett időzzünk el egyelőre az azokra az alapvető nehézségekre vonatkozó kérdésnél, amelyekbe Fink ütközött ama kísérlete során, hogy továbbhatoljon a megjelenésnek, vagyis az eredendő „*Között*” adódásának e sötét tartományában. Talán elegendő, ha csupán két efféle lényeges akadályra hívjuk fel a figyelmet.

Az első abban áll, hogy Finknek minden erőfeszítése ellenére sem sikerült teljesen radikálisan és következetesen búcsút vennie az egység és az egész-volt eszméjétől. Jóllehet kezdettől fogva tudta, hogy nagyon is kérdéses, „vajon a világ egész-volta elgondolható-e az egész-volt bárminemű világon belüli formájának mintájára”,⁵⁵ s jóllehet tökéletesen ismert volt számára, hogy új kozmológiájában, illetve antropológiájában semmiképp sem lehet szó arról, hogy a „törmelékként” értett világon belüli dolgokat „egésszé tegyük a világon belüli dolgok egész-létének értelmében”, hanem arról, hogy „éppenséggel a világon belüli egész-létet mint olyat ragadjuk meg töredékként”,⁵⁶ az egész és részei tradicionális ellentétpárjának vezérfonalától mégsem szabadult meg véglegesen. Így aztán fő művének egyik döntő helyén ezt olvashatjuk: „De minden ilyen törmeléket és töredéket egyúttal átjár az

⁵² Vö. WE 205.: „A legnehezebb a világ mozgásjellegét megragadni.”

⁵³ A Fink által javasolt megoldások kérdésességére nyomatékosan és nem egy tekintetben tanulságosan mutatott rá Pavel Kouba. Kouba, Pavel: Die Erscheinung als Konflikt im Sein. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1998, Heft 1., 74–84., különösen 76–78.

⁵⁴ WE 198.

⁵⁵ WE 13.

⁵⁶ SWS 120.

egész világot behálózó, egy Lét mindenütt-jelenvalósága, azé a Lété, amely mindenütt és mindenkor van, s ami a maga egyszerű nyugalmaiban magában foglalja még az ellentét és az ellentmondás tombolását, a negativitás hatalmát is. Összegyűjti a töredékeket, és mégsem csak utólag foltozza össze magát belőlük. Az egész, amelyben minden véges dolog előlép, nem a véges építőkövekből áll össze – megelőz és *magában* foglal minden szétdarabolódást. A világegész az első és az utolsó egész, amely előtte van minden egyes dolognak, és egyúttal mindegyikükön túl van.”⁵⁷

Aligha hihető, hogy a világ keresett előhozó ösmozgása ezen a módon – nevezetesen mint „mindenütt-jelenvalóság”, mint „a töredékek összegyűlése”, mint „egész, amely megelőz és magában foglal minden szétdarabolódást”, mint „első és utolsó egész, amely előtte van minden egyes dolognak, és túl is van rajtuk” – *a maga sajátosságában* láttatható. Kétkedésünket mindezekén túl az is megerősíti, hogy Fink alkalomadtán attól sem riad vissza, hogy a világot úgy írja le, mint „az egyetlen rendszert, amely a valóságban létezik”, sőt, hogy kifejezetten azt állítsa: „benne van minden, ami van”, a világ viszont éppen „a mindent magában foglaló, ami semmit sem hagy önmagán kívül”.⁵⁸

A világ e mégiscsak tradicionálisan az egészlegességre orientált meghatározásával összhangban van az egységesség alapvonásával való jellemzése is, amelynek egyébként, akárcsak az egész-voltnak, az eredeti szándék szerint hatályon kívül kellett volna kerülnie mint a megcélzott metafizika utáni kozmológia vezető gondolatának. Sőt, mi több, Fink nem habozik „tér és idő teljes egységéről”⁵⁹ beszélni, ahogyan a világszerűen értett Létről mint „tagolatlan ős-egységről” sem, amely „átjárja a szétszórt dolgok minden jelenlétét”.⁶⁰ A még mindig állandóan előfeltételezett *egészleges ős-egység* háttere előtt azután aligha tarthatók fenn a maguk produktív jelentőségében Fink szerfelett szuggesztív kísérletei arra, hogy a *tükröződést* mint a világszerű kibomlás játszó szimbolizálását gondolja el.

Ez a lényegi nehézség nemcsak összefügg egy most tárgyalandó másikkal, hanem sokkal inkább azon alapul. Ez a másik, lényegesebb nehézség abban áll, hogy Fink arra irányuló kísérlete, hogy a metafizikával mint dolog-ontológiával egy szubsztancialitás-előtti kozmológiát állítson szembe, nem vihető végbe az áthagyományozódott és számunkra még mindig kényszerítő *nyelv* problémájával való kifejezett és egészen radikális

⁵⁷ SWS 119.

⁵⁸ GmD 449. sk.

⁵⁹ GmD 450.

⁶⁰ SM 321.

szembesülés nélkül, ami viszont Fink számára érdekes módon soha nem vált valóban döntő témává.⁶¹

A szó teljes értelmében *saját* filozófiai útja kezdetén, amikor ugyan legalábbis részben véghezvitte⁶² a transzcendentális szubjektivitásban megalapozott fenomenológiáról és annak leíró módszeréről való lemondást, de még mindig ragaszkodott a szigorú fogalmisággal való eljáráshoz a filozófiában, Fink azon a nézetén volt, hogy „a világra irányuló filozófiai kérdés [...] valamely *világfogalmat*” céloz meg, és ennek a fogalomnak a tételezésében talál lezárásra: „A filozófia mint transzcendentális kozmológiai kérdésfeltevés, ahogyan itt megpróbáltuk megmutatni, soha nem lehet a világfenomén pusztá leírása, valamely leíró elmélet a világról. Inkább *a világfogalom tételezésének* kell lennie, annak fogalmi kinyilvánításának, amit mint világot gondolunk el.”⁶³

Az olyan új kozmológia kidolgozására irányuló sokféle kísérlet azonban, amely igénye szerint maga mögött hagyja a szubsztancia-metafizika és dolog-ontológia egész tradícióját, hamarosan megtanította Finket arra, hogy egy tudományosan fogalmi megismerési eljárás aligha alkalmas erre. A horizont értelmében vett világ megértése, még ha – mint Husserlnél⁶⁴ – valamely *egyetemes horizontról* van is szó, egyre inkább nem kielégítőnek és inkább a *valóságos* világtól elvezetőnek bizonyult a számára.⁶⁵ Amint a halál mint a nemlét sötét tartománya és a föld mint a magát megvonó magába zárttság léthatalma lassanként mindinkább az új kozmológiára irányuló fáradozásai előterébe került, filozófiai módszere is ennek megfelelően változott, és inkább a *spekulatív* gondolkodás irányában bontakozott ki. Mindezek által csaknem elkerülhetetlennek tűnt a fenomenológiával való teljes szakítás, jöllehet Fink békülékeny módon mindent megtett azért, hogy ezt a következményt ne közvetlenül vonatkoztassa magára Husserlre és mindarra, amit ő meglehetősen ködösen és megha-

⁶¹ Vö. Seep, Hans Reiner: Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1998, Heft 1., 85–93., különösen 90–91.

⁶² Hogy mennyire ingadozó Fink akkori álláspontja a fenomenológiával kapcsolatban, az egy olyan megnyilvánulásából látható, amelyben a világ problémáját mint „csak a létkérdés egy bizonyos transzcendentális horizontját” (EPh 106.) jelöli meg.

⁶³ EPh 116.

⁶⁴ WE 148.

⁶⁵ Vö. WE 149.: „Az emberi tapasztalatot egy elvileg, értelme szerint *bevéltathatlan horizont* zárja »egésszé«. A világ a minden tapasztalatot megelőző és azt egészében körülfogó *üres horizont* paradox intencionális fenoménje. A világ Husserl számára nem magánvaló [...] Csak az a meglepő, hogy egy olyan filozófia, amely annak kihirdetésével indít, hogy mindent elfogulatlanul és előítéletmentesen akar szemlélni, ily kevésbé jön rá a világ önálló lényegének nyitjára.”

tározatlanul „a fenomenológia igazi jelentésének”⁶⁶ ítélt: „Ami azonban fel van adva a mai filozófia gondolkodásának, az nem a dolog-ontológiának a német idealizmuson túl való továbbfejlődése, nem a szubsztancia további transzszubsztancializálása. Ebben a tekintetben a »fenomenológiai mozgalom« próbálkozása, hogy új és közvetlen viszonyt létesítsen a dolgokhoz, és a spekulatív megfontolás helyett egyszerűen előítéletmentesen és elfogulatlanul írja le őket, tévút. A spekulatív gondolat munkája nem tehető félre, mintha meg sem történt volna.”⁶⁷

De a maga részéről hamarosan a spekulatív gondolkodásnak is azzal kellett volna szembesülnie, hogy arra való tekintettel, ami filozófiailag a legnagyobb mértékben döntő, szinte akaratlanul és mintegy a dologtól magától kényszerítve valami egészen különös, egyenesen paradox gondolkodássá válik, „amely az elgondolhatatlant akarja elgondolni”.⁶⁸ A világgal mint kibomló összmozgással való kérdező találkozásban ugyanis a szigorúan fogalmi gondolkodás is éppoly gyámoltalannak és tanácstalannak mutatkozik, mint a pusztán képzetalkotó: „[...] az összmozgás számára nincsenek kész képzeteink, fogalmaink és szavaink. Egyáltalán csak úgy tudjuk azt megvilágítani magunknak, hogy a fenomenálisan adott mozgás-stílusokat metaforikus példázatokként használjuk, egyúttal azonban tudunk a metaforák elégtelenségéről.”⁶⁹

A metaforák szükségszerű használata, habár annak állandó tudatában, hogy nem többek, mint metaforák: – Fink kései gondolkodása csak ezen a kellemetlen kerülőúton haladhatott tovább abban az irányban, ahol azt sejtette, ami a világszerűen meg tapasztalt és értett Létben lényegi.⁷⁰ Az általa szenvedélyesen keresett világbölcsesség végül egészen sajátos tudásként adódott, és pedig mint „indirekt és kerülőkkel terhes, de kerülőútját meg ragadó tudás, amelyben a gondolkodás ahhoz viszonyul, ami önmagától áthatolhatatlan marad a gondolatok számára”.⁷¹

A végső és legfontosabb kérdésekben tehát, amelyekkel radikális filozofálása szembesült, Fink nem támaszkodhatott semmifé-

⁶⁶ SM 241: „A fenomenológia igazi jelentősége azonban egészen másban rejlik, mintsem a »Vissza a dolgokhoz!« programatikus felhívás új tárgyiasságában és naivitásában. Amit Husserlnek az intencionális analízisben tanúsított végtelen szubtilitása tulajdonképpen jelent, azt a spekulációnak még be kell pótolnia és el kell sajátítania.”

⁶⁷ SM 241.

⁶⁸ SM 252.

⁶⁹ SWS 187. Vö. WE 205.: „*A világ a Lét kibomlása*. Erre az Ős-Eseményre, amely csupán minden dolog és adottság játéktérét adja meg, nincs helyes nevünk, és nem is lehet.”

⁷⁰ A sejtésnek mint az illető ontológiai tervezet feltételének szerepéről vö. Fink, Eugen: *Philosophie des Geistes*. Hrsg.: F.-A. Schwarz. Würzburg, 1994, 196. skk.

⁷¹ SM 252.

le fenomenológiailag leíró lényeglátásra, ahogyan egyáltalán semmiféle transzcendentális vagy másképp eljáró képzetalkotó gondolkodásra sem: „A képzetalkotó gondolkodás, amely mindenkor az egyest ragadja ki a körülfogó egészből, és azt viszi találkozásra, nem foghatja fel azt, ami minden találkozás és minden tárgyiség előtt van, az egészében vett Lét néma, csendes magába zártságát.”⁷² De a spekulatív módon megragadó gondolkodás sem tűnt többé eléggé megfelelőnek annak gondolkodó megtapasztalása számára, „ami nem-jelenvalóan mindenütt-jelenvaló”.⁷³ Fink számára végül az *emlékezet* mutatkozott az egyetlennek, ami a kibomló és ugyanakkor visszahúzódó magába zártság sötét és átláthatatlan tartományaiban megmarad a gondolkodás számára. „Az emlékezet az olyan visszaemlékező gondolkodás módja, amely nem leképez, nem állítja szembe magával [*nicht zu einem Gegenüber macht*] azt, amire irányul, hanem éppenséggel túlgondol mindenben, ami adott, jelenlévő, tárgyas, a világ adó működésébe, amely egyedül készíti elő a jelenlét és a szembenállás [*Gegenstehen*] mezejét.”⁷⁴

A mi merészségünkre marad, hogy ez a kockázatos filozófiai kísérlet folytatódik-e vagy sem. Előfeltételezve azonban, hogy sor kerül rá, eleve fel kellene adni azt a bizonyos igényt a gyors, szilárd és mindenki számára egyaránt meggyőző eredményekre. Hogy megőrizték annak a foglalatosságnak az előkelő szabadságát, amelyet látszólag hiába űznek, illetve a megingathatatlan kitartást a bizonytalanban, Fink filozófiai utódainak állandóan emlékezetükben kellene tartaniuk az ő erre vonatkozó intését:

„A filozófia talán az, az egészséges emberi értelem szemében haszontalan foglalkozás, amely nem vezet semmire – amelynek nincs sem meghatározott kezdete, sem meghatározott vége, ahol semmit sem lehet nyerni, ám minden bizonyosságot el lehet veszíteni. A filozófiai antropológia kevésbé tandarabja, inkább útszakasza a kérdező gondolkodásnak, olyan útszakasz, amelyet együtt járunk be.”⁷⁵

Fordította Balogh Brigitta

⁷² SM 272.

⁷³ SM 272.

⁷⁴ SM 280.

⁷⁵ GmD 453.

A tudatosság: rejtély vagy képesség?

Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával

SZIGETI ATTILA

A nyelvi analízis elsődlegessége jó ideig háttérbe szorította az *elmére* (*mind*) vonatkozó spekulációt az analitikus filozófiai szalonokban. Közismert, hogy ez a tradíció lényegi indíttatásánál fogva a nyelv logikai vizsgálatát tartja első filozófiának: mindenekelőtt az értelmes, a metafizikai illúzióktól mentes filozófiai beszéd lehetőségére reflektál. Márpedig az analitikus filozófia meghatározó alakjai közül többen is úgy vélték, hogy egy bizonyos metafizikai illúzió, jelesül az elme, illetve a gondolkodás nyelvvel szembeni függetlenségének az illúziója óhatatlanul értelmetlen fecsegsébe torkollik. Wittgenstein például fáradhatatlanul érvelt – így hírhedt privát nyelv argumentumával is¹ – a mentalizmus tévhite

¹ Wittgenstein a *Filozófiai Vizsgálódások* 243-tól 271-ig terjedő paragrafusaiban érvelt az ún. *privát nyelv* lehetősége ellen: egy senki más, csak a megalkotója számára érthető „privát” nyelvet valójában használója maga sem értene, mivel képtelen volna egyértelmű jelentést rendelni e nyelv jeleihez (vö. Wittgenstein, L.: *Filozófiai Vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998, 134–143.). Az érv lényege az, hogy egy bizonyos érzés nyelvi individuációja – a többi érzéstől való nyelvi megkülönböztetése – nem lehetséges csupán a privát introspekcióban megfigyelt érzés elnevezése alapján. Ugyanis még a legprivátabbnak tartott fájdalomérzés is elsősorban a nyelv interszubjektív használatában nyeri el egyértelmű jelentését. Ez egyfelől azt eredményezi, hogy a mentálisat nem privát introspekcióval, hanem a nyilvánosan hozzáférhető viselkedés és a nyelvjátékok (pl. a fájdalom esetében a gyógyszerhasználat vagy a panaszkodás) vizsgálatával érthetjük meg. Wittgenstein másfelől az egyes szám első személyű leírások episztemológiai autoritását is megkérdőjelezi, ezek

ellen, mely szerint a gondolkodás, a mentális tartalom független lehetne külső nyelvi kifejezésétől. De már Frege is óva intett attól, hogy a szubjektív, a pszichologikum kedvéért lemondjunk az egyedül érvényes objektív, nyelvi-logikai filozófiáról. Az analitikus filozófusok így aztán sokáig alapvetően gyanakvással viszonyultak az elmefilozófiai kérdéshez. Ma azonban már közhelyszámba megy az analitikus filozófiát az elme ún. *kognitív tudományával* (a mesterséges intelligencia, az idegtudományok, a pszichológia és a nyelvészet szakmaközi vállalkozásával) egy kalap alá venni. Ugyanis a múlt század hatvanas éveivel kezdődően – többek között éppen a látványosan fejlődő kognitív tudomány hatására – az analitikus filozófiában az eredeti „nyelvi fordulat”-nál (*linguistic turn*) semmivel sem jelentéktelenebb „elmefilozófiai fordulat” (*mentalist turn*) játszódott le.² A fregei antipszichologizmus és a wittgensteini antimentalizmus – no meg az emberi elmét fekete dobozként definiáló behaviorizmus – hagyományai ellenére az analitikusok érdeklődése ekkor egyre inkább az elmefilozófiai problémafelvetések felé fordult. Az így kialakult analitikus elmefilozófia és a kognitív tudomány viszonya azóta is egymást lényegileg meghatározó.

Na de mi köze lehet az analitikus filozófiának és a kognitív tudománynak a fenomenológiához, ehhez a – mélyen megrögzött analitikus filozófiai véleményt idézek – rég becsődölt vállalkozáshoz, amely ma már csak a meddő kommentarizmusban megfenneklett kontinentális filozófiatörténetészek érdeklődésére számíthat?³ Nos, itt az utóbbi időben az történik, hogy analitikus filozó-

számára nem leírják, hanem kifejezik a belső pszichikus állapotokat (így a fájdalom egyes szám első személyű leírása valójában egyfajta kidolgozottabb öbégatás). A gondolkodás és a tapasztalat tehát szerinte szükségszerűen egy kifejező (nyelvi vagy egyéb) viselkedéshez kapcsolódik. De ez nem egyenértékű azzal, hogy a mentális teljességgel a viselkedésre volna redukálható, vagy hogy valójában nem is létezne, ahogyan a behaviorizmus, illetve a fizikaiizmus vallja.

² Ezt a „mentalistikus fordulat”-ot azért ámyalni kell: ez nem az elmének vagy a gondolkodásnak a nyelvvel szembeni ontológiai elsőbbségét állítja, hanem azt, hogy az elme vizsgálata módszertani szempontból immár nem a nyelvfilozófiának alárendelt, mint ahogyan a filozófia összes ága annak számított a nyelvi fordulat eredeti felfogásában. Az is nyilvánvaló másfelől, hogy az analitikus filozófiában – még ha jelenlegi problémahorizontját kétségkívül az elmével kapcsolatos kérdések határozzák is meg – a nyelvfilozófiai és elmefilozófiai problematikák és érvelésmódok továbbra is egymásba fonódnak.

³ Az analitikus filozófusok véleményét a fenomenológiáról talán Dennettnek a következő sommás nekrológia tükrözi a legjobban: „Akárcsak más törekvések arra, hogy [...] a szigorú megfigyelés számára felfedjék a tudatosság alapvető tényeit, mint az impresszionista mozgalmak a művészetekben és az introspekcionista pszichológusok [...], a fenomenológia csődöt mondott annak az egyetlen biztos módszernek a megtalálásában, amellyel kapcsolatosan mindenki egyetértésre jutott volna.”

fusok és kognitív tudósok egyre népesebb társasága egyhangúlag állítja, hogy *a tudatos tapasztalat, az egyes szám első személyű leírás, egyszerűen a fenomenológiai nézőpont immár nem mellőzhető a tudatos kogníció magyarázatában*. Sőt, az sem számít már blaszfémianak, ha némelyikük explicit módon fenomenológiai szerzőkre hivatkozik (így például Husserl, Heidegger vagy Merleau-Ponty munkáira), és a fenomenológiának a kognitív tudományba való beépítését szorgalmazza. Rendkívüli fejlemény ez egy olyan viszony történetében, amelyet eddig jobbra az ún. „kontinentális” és „angol-amerikai analitikus” filozófiák közötti „hidegháború” az érdektelenség, legjobb esetben az egymás karikatúráival való polemizálás jellemzett. A közeledés egyébként kölcsönös, és a *tudatosság* problémája iránti analitikus filozófiai és kognitív tudománybeli érdeklődés jelenleg tapasztalható fennedülése miatt időszerűbb, mint valaha.⁴ A következőkben az analitikus filozófiai (és kognitív tudományi) problémafelvetések és a fenomenológiai hagyomány közötti közeledés történetét fogom kibontani. A tudatosság problémájának analitikus filozófiai tárgyalásából indulok ki, majd az analitikus filozófia és a fenomenológia, utóbb pedig a kognitív tudomány és a fenomenológia kapcsolatára térek ki. Elsődleges szándékom egy alakulóban levő interdiszciplináris problématerület feltérképezése, a helyenként elkerülhetetlenül utalás-jellegű felvezetéseket tehát ez indokolja. De még mielőtt ezekre rátérnék, egy előzetes terminológiai pontosításra van szükség a tudatosság fogalmával kapcsolatban. A morális tudatosság kérdése először is nem tartozik e vizsgálódás körébe. Ami a fogalom fenomenológiai értelmét illeti, ez elvá-

Dennett, D. C: *Consciousness Explained*. Little-Brown, Boston, 1991, 4.

⁴ Az utóbbi évtizedben számtalan, a tudatosságról szóló analitikus filozófiai munka jelent meg (lásd pl. Dennett: i. m.; Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, MA, 1992; uő.: *The Mystery of Consciousness*. A New York Review Book, New York, 1997; Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, NY, 1996.), de az idegtudósok (Crick, F. H. C: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Scribner, New York, 1994.), sőt a matematikus-fizikusok (Penrose, R.: *The Emperor's New Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1989; uő.: *Shadows of the Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1994.) tollából származó popularizálóbb célzatú kiadványok sem maradtak alul. A témának szentelt szakmai találkozók, speciális lapszámok száma is exponenciálisan növekszik, továbbá új interdiszciplináris folyóiratok jöttek létre e „topic” körül, mint például a *Journal of Consciousness Studies* (<http://www.imprint.co.uk/jcs.html>). David Chalmers honlapján a tudatossággal kapcsolatos online filozófiai írások tematikus összesítése (illetve többek között egy átfogó és naprakész analitikus elmefilozófiai bibliográfia) érhető el: <http://www.u-arizona.edu/~chalmers/>

laszthatatlan a reflexivitás leibnizi–kanti hagyományától, az empirikus percepciót megfigyelő transzcendentális appercepció és az öntudat egységének a gondolatától. Kifejtésem vezérfonalát azonban a tudatosság (*consciousness*), és nem a reflexív öntudat (*self-consciousness*) analitikus filozófiai problematizálása szolgáltatja: a tudatosság fogalma a következőkben tehát elsősorban a tudományosan, objektív fizikai folyamatként leírt emberi tapasztalat belső, szubjektív aspektusának a kérdésére utal.

A tudatosság rejtélye

A tudatosságnak a természeti létezőket *transzcendáló* létmódja a fenomenológiában – mint a tárgyiságot konstituáló husserli transzcendentális tudat, vagy mint a világonbelüli létezők és a saját létehez már mindig is létmegértően viszonyuló heideggeri *Dasein* – a mindenkori arkhimédészi pont. Mivel a tudatosság e sajátos régiója kívül esik a természeti létezőket kutató objektív tudományos módszer hatáskörén, ezért azt *kizárólag* a fenomenológiai elemzés tárhatja fel – e transzcendencia egyben a természettudományokkal szembeni autonómia alapja is. A fenomenológiai alapintuíció tehát az, hogy a tudatosság valamiképpen redukálhatatlanul *más*, mint a természeti matéria. (Az a kérdés, hogy egyúttal *több* is-e, és miért, témámtól túlságosan messzire, emberség és animalitás, szellem és természet viszonyának metafizikai gubancjaihoz vezetne.) Hozzá kell tennem, hogy a tudatosságnak ez a mássága nem szubsztanciális, vagyis a fenomenológia semmiképpen sem azonosítható test és elme kartezianus szubsztancia-dualizmusával. Itt csak utalhatok arra, hogy például Husserlnél ez két okból sincs így: először is, míg Descartes a mechanisztikusan értelmezett emberi testet a *kiterjedt dolog* (*res extensa*) fizikai szubsztanciájára vezette vissza, és ezzel helyezte szembe az elme, a *gondolkodó dolog* (*res cogitans*) szubsztanciáját, Husserl a *saját, megélt testnek* (*Leib*) egy olyan – a descartes-i értelemben vett – *objektív, fizikai testtől* (*Körper*) elkülönített fogalmát vezeti be, amely meghaladja az iménti szubsztanciális kettősséget, mivel mindkét test-momentum (és a transzcendentális *ego* is) ugyanannak az individuumnak az aspektusai (a *Leib*-ra később még visszatérek); Husserl ontológiája ezért, másodsorban, inkább egyfajta *többspektusos monizmus*ként (mintsem szubsztancia-dualizmusként) értelmezhető, amelyben a tapasztalat mentális és fizikai oldala ugyanannak az eseménynek két külön aspektusa.⁵

⁵ A husserli ontológiának ehhez az értelmezéséhez lásd David Woodruff Smith „Mind and Body” c. írását. In Smith, B. – Smith, D. W. (eds.): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Az analitikus elmefilozófiai premissza a fenomenológiaival homlokegyenest ellenkező: a tudatosság egy merőben természeti matéria, az agy terméke. Azaz távolról sem a tudománnyal szembeni autonómiát megalapozó transzcendencia, mint a fenomenológiában, hanem éppenséggel a természettudomány fizikalista világképét már mindig is előfeltételező magyarázati törekvés egy *problémája*. Probléma tehát, és nem is akármilyen, mivel a tudatosság egy olyan fenomén, amelynek egyszerűen nincs helye a természettudomány fizikalista ontológiájában: ha végeredményben minden létezésnek fizikainak kell lennie, hát a tudatosság, az makacsul ellenáll az egyetlen fizikai létmódra való visszavezetésnek. Röviden megelőlegezve, tulajdonképpen fogalmunk sincs arról, hogy egy fizikai szubsztrátum, egészen pontosan az agyi neurális mechanizmusok, *hogyan* eredményezhetnek bennünk tudatosságot. Ezt a problémát az analitikus elmefilozófiai diskurzus rendszerint valahogy úgy exponálja, ahogyan azt most én is megkísérlem a következőkben.

Egyfelől ugye mindannyian különféle észleleti tapasztalatok, mint a látás vagy az ízlelés, testi érzékletek, mint a fájdalmak, viszketések, imaginatív tapasztalatok, továbbá felbukkanó és alámérülő gondolatok, érzések, hangulatok alanyai vagyunk. Talán semmi sem ismerősebb számunkra, mint ezeknek a mentális állapotoknak a *fenomenális* aspektusa, azok a *kvalitatív sajátosságok*, a *qualia*,⁶ amelyek ezeknek az állapotoknak a tudatos megtapasztalását jellemzik, azt, hogy – Nagel⁷ időközben analitikus szólás-mondássá vált megfogalmazásában – *milyen is (what is it like)* ezekben az állapotokban lenni, milyen is őket úgymond „belülről” átélni. A saját *egyes szám első személyű*, szubjektív nézőpontomból jól ismerem például azt, hogy milyen is a Lu-

⁶ A *qualia* eredetileg a szubjektív érzetminőséget jelölő latin kifejezés, a *quale* többes száma. Az analitikus irodalomban elmésebbnél elmésebb distinkciókat alkalmazó *qualia-definíciókat* találni, amelyek rendszerint annak függvényében különböznek egymástól, hogy a *qualia* barátai vagy ellenzői fogalmazzák meg őket. Nem szándékom a *qualia* körüli szerteágazó (például annak intencionális vagy non-intencionális jellegét firtató) vitát itt érinteni, ezért annak a Ned Block által megadott lehető legszélesebb meghatározására támaszkodom majd: eszerint a *qualia* nem csak az érzetek, hanem az érzések, a percepciók, sőt a gondolatok fenomenális sajátosságait is magában foglalja (vö. Block, N.: *Qualia*. In Guttenplan, S. (ed.): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Basil Blackwell, Oxford, Cambridge, MA, 1994, 514.). Mivel – amint látható – ebben a megközelítésben a tudatosság és a *qualia* fogalmainak a terjedelme gyakorlatilag megegyezik, ezért a továbbiakban szinonimákként használom őket.

⁷ Nagel, T.: What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450. Újranyomva in Block, N. – Flanagan, O. – Güzelidere, G. (eds.): *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Debates*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997. http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html

xembourg parkban sétálva Medici Mária kútját vagy a vitorláshajókázó gyerekeket szemlélni, és közben a kívülről beszűrődő forgalom tompa zaját hallani, milyen is egy tompa viszketést érezni, milyen is vidámnak, vagy egy ismeretlen eredetű enyhe szorongás diszpozíciójában lenni. Mi több, úgy tűnik, hogy ebből a perspektívából mindezek a tudatos tapasztalatok egy olyan kitüntetett, azonnali és közvetlen módon hozzáférhetőek, amely senki más számára sem adott. Egy mentális esemény tehát akkor tudatos, akkor rendelkezik fenomenális sajátossággal, *qualiával*, ha van értelme annak a kérdésnek, hogy milyen is ezeken az eseményeken átesni, milyen is őket szubjektíve megtapasztalni. Általában egy élő szervezet akkor nevezhető tudatosnak, ha van értelme annak a kérdésnek, hogy milyen is ennek a bizonyos organizmusnak lenni. Márpedig ennek a kérdésnek – szemben például azzal, hogy milyen is Luxembourg parknak, vagy milyen is forgalomzajnak lenni – kétségkívül van értelme.

Másfelől azonban, az *egyes szám harmadik személyű*,⁸ objektív perspektíva felől közelítve a tudatossághoz, egy alapvető episztemikus lehetetlenséggel szembesülünk: egy külső megközelítésben mások tudatossága egész egyszerűen kívül esik a tudományos módszer hatáskörén, sem közvetlenül nem hozzáférhető, sem nem verifikálható. Ez a radikális korlátoltság az ismerős felszólításnak, a „képzeld bele magad az én bőrömbe”-nek való engedelmeskedés lehetetlenségével is érzékeltethető: ténylegesen sohasem helyezkedhetem bele a másik szubjektív perspektívájába, fenomenális élményfolyamába, vagyis nem tudhatom, hogy milyen is az ő tudatos tapasztalata, nincs, és nem is lehet semmiféle azonnali és közvetlen hozzáférésem tudatosságához, tapasztalatának fenomenális, kvalitatív sajátosságaihoz, a *qualiához*.⁹ Így aztán az is érthetetlen, hogy tapasztalatom szubjektív, fenomenális sajátosságai, észleleteim, hangulataim és gondolataim tudatossága hogyan jöhetnek létre agyam kívülről, nyilvánosan hozzáférhető eseményeiből, mondjuk a neuronok szinapszisainál lejátszódó elektrokémiai folyamatokból. Például a zenehallgatás neurobiológiai leírása, a hallószervektől az agyi hallókéregig ter-

⁸ Az egyes szám első személyű és harmadik személyű perspektívák szembeállításában a szokásos analitikus filozófiai szóhasználatot („*first-person*” versus „*third-person*”) követem, amely a nyelvtani felosztásból indul ki: az egyes szám első személy (én) a szubjektív perspektívát, az én tapasztalatomat, az egyes szám harmadik személy (ő) pedig a nyilvánosan, több szempontból is megfigyelhető egyed tapasztalatát, illetve a tudomány objektív nézőpontját jelöli.

⁹ Az aszimmetriának ez a leírása a husserli interszubjektivitáselemzésben felfedett, az *ego* és az *alter ego* szemléleti adódásai közötti aszimmetriát (melyet aztán Lévinas etikai értelemben radikalizál) idézheti fel. Nem véletlenül – az episztemológiai aszimmetria analitikus filozófiai közegben is szorosan kötődik az ún. *más elmék* megismerésének a problémájához.

jedő neurális információfeldolgozás harmadik személyű leírása nem elégséges annak a szubjektív, egyes szám első személyű tapasztalatnak a megragadásához, hogy milyen is számomra egy Bach-fűgát hallgatni. A tudatosságot az egyes szám első személyű (szubjektív, fenomenális) perspektíva és az egyes szám harmadik személyű (objektív, fizikai) perspektíva közötti olyan alapvető *episztemológiai aszimmetria* jellemzi, amilyenel semmilyen más fenomén esetében nem találkozunk. Bármilyen más esetben ugyanis, a természettudomány szokványos eljárásával összhangban, a fenomenális, szubjektív sajátosságokat visszavezethetem egy mindenki által hozzáférhető objektív fizikai eseményre, így például a hőérzetet a molekuláris mozgás kinetikai energiájára. Nem így a tudatossággal: bár az, hogy a tudatos tapasztalat valamilyen szoros összefüggésben kell, hogy legyen az agyban lejátszódó neurobiológiai folyamatokkal, minden kétségen kívül áll, a tudatosság redukálása egy ilyen agyi eseményre (pl. a Crick és Koch¹⁰ által javasolt, a vizuális tudatosságnak a vizuális agykéreghez tartozó neuronok 40 Hz-es összehangolt oszcillációjával való azonosítása) a tudatosság problémáját egyáltalán nem oldja meg. A tudatosság rejtélye ugyanis abból ered, hogy, bár más-más (első, illetve harmadik személyű) perspektívából mind az *explanandum*, az elme tudatossága, mind a feltételezett *explanans*, valamely agyi folyamat világos lehet számunkra, egyáltalán nem világos ellenben az, hogy akármely javasolt *explanans* miként is magyarázza az *explanandumot*. Nem világos, hogy milyen episztemológiai összefüggés van a magyarázatul felhozott agyi esemény és a megmagyarázandó mentális esemény, a tudatosság között. A két perspektíva között, Levine¹¹ kanonizált kifejezésével élve, *magyarázati szakadék* (*explanatory gap*) tátong. Míg például a melegnek a molekuláris mozgások kinetikai energiájával való azonosítása esetén nincs értelme annak a további kérdésnek, hogy a meleg hogyan is lehet azonos ezzel a kinetikai energiával, a tudatosság esetében, még ha a tapasztalat összes kauzális jellemzőjét neurobiológiailag meg is magyaráztuk, akkor is van értelme annak a további kérdésnek, hogy egy bizonyos agyi neurális esemény hogyan is lehet azonos a szubjektív tudatossággal. A tudományos objektivitás nézőpontjából tehát megfoghatatlan, hogy tudatos tapasztalatunk hogyan jön létre az agy fizikai eseményeiből. Vagy hogy általában bármiféle fizikai esemény hogyan eredményezhet bennünk tudatosságot. Még egyszer, *hogyan*, és továbbmenve, egyáltalán *miért* is eredményeznek az agyi fizikai folyamatok bármiféle tudatosságot, ahelyett, hogy

¹⁰ Crick, F. – Koch, C: Toward a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in the Neurosciences* 2, 1990, 263–275. Újra-nyomva in Block et al. (eds.): i. m.

¹¹ Levine, J.: Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354–361.

mondjuk minden ilyen folyamat valamiféleképpen a „sötétben”, tudatosság nélkül történne meg? (A fizikait itt mindvégig a mentálissal ellentétbe helyezett általános ontológiai értelmében használok, elvonatkoztatok tehát attól, hogy az agyi folyamatok leírása valójában nem egy makro- vagy mikrofizikai, hanem egy neurobiológiai és elektrokémiai szintnek felel meg.)

Persze annak az analitikus filozófiai beismerése, hogy a tudatosság naturalizálása problémát okoz, meglehetősen távol áll még a fenomenológiával való rokonszenvezéstől, ugyanolyan távol, mint a fenomenológia a naturalizmustól. A tudatosságra természettudományosan, az egyes szám harmadik személyű perspektívából rákérdező megközelítés a fenomenológia szempontjából már mindig is tévúton van, hiszen a tudatos tapasztalat *par excellence* a fenomenológia, nem pedig a természettudományok hatáskörébe tartozik – a felvázolt kudarccs csak igazolja ezt a premissát. Ugyanakkor az a hozzáállás, mely szerint a tapasztalathoz való egyes szám első személyű viszonyulás is érvénnyel bírhat, már jelentős analitikus filozófiai engedmény a fenomenológiai megközelítés irányában. Ahhoz, hogy az analitikus filozófiai és a fenomenológiai diskurzusok közeledését, a lehetséges kapcsolódási pontokat felmérhessük, először is a két tradíció történeti viszonyából származó azonosságokat és különbségeket tárgyaló kitérőre lesz szükség.

Azonosságoknak márpedig óhatatlanul elő kell fordulniuk – az analitikus filozófiai és a fenomenológiai iskolák közötti ellenségeskedés hagyománya ugyanis több szempontból is paradoxális. Husserl és Frege, e két, a 20. századot filozófiailag meghatározó „skolasztika” alapítói először is mindketten a matematika filozófiai-logikai megalapozásának a tervezetéből indultak ki; Husserl és Frege (sőt Russell) között továbbá közismerten termékeny eszmecsere folyt, hadd említsem itt csak a fregei antipszichologizmus döntő hatását Husserlre.¹²

Az a gyakorta alkalmazott szembeállítás, mely szerint a Husserl és kortársai által művelt filozófia és az angol-amerikai analitikus filozófia problematikái, megoldásai és stílusa között radikális eltérések és fordulatok volnának, valójában csak egyike a bonyolult filozófiatörténeti folytonosságokat különféle váratlan fordulatokkal (nem egyszer egy mesterét túlszárnyaló tanítvány szellemi atyagyilkosságával) dramatizáló narratív kliséknek. Michael Dummett az analitikus filozófia történeti eredeteit elemző

¹² A Husserl–Frege kapcsolat jól ismert (lásd pl. Frege, G. – Husserl, E.: *Correspondance*. Trans-Europe-Repress, Mauvezin, 1987). Russellnek, miközben pacifista tevékenysége okán 1917-ben börtönben ült, a husserli *Logikai vizsgálódások* egy másolata volt a birtokában, és utólag úgy hivatkozott rá, mint „monumentális műre”. (Vö. Spiegelberg, F.: *The Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, I., 93.)

könyve előszavában – mely könyvben amúgy külön fejezetet szentel Husserlnek – úgy véli, hogy ez a megközelítés „súlyos történeti torzítás”, és az analitikus filozófia kialakulásának valós történeti kontextusát figyelembe véve az „angol-amerikai” jelző helyett ildomosabb volna legalábbis „angol-osztrák” analitikus filozófiáról beszélni.¹³ Barry Smith még tovább megy, és az osztrák filozófiának szentelt kitűnő monográfiájában¹⁴ az osztrák filozófia brentano-i iskolájában (amelyben Husserl olyanok társaságában szerepel, mint Kasimir Twardoski, a lengyel logika és egzakt filozófia 20. századi megteremtője, a Gestalt-előfutár Christian von Ehrenfels, továbbá Anton Marty, Carl Stumpf, Meinong és mások) látja a közép-európai tudományos filozófia, így a bécsi kör logikai pozitivizmusa megjelenését is kiváltó nélkülözhetetlen előzményt. (A bécsi körrel pedig, mint tudjuk, az analitikus filozófia egyik meghatározó származásvonala – a másik a Russell–Moore féle vonal – veszi kezdetét.) Hogy némi fogalmunk legyen ennek a vitatott, neve szerint Neurath–Haller tézisnek¹⁵ a horderejéről, az nem kisebb revíziót igényel tőlünk, mint hogy például Carnapnak a fenomenológiához fűződő viszonyát példázó bevett hivatkozás, a heideggeri filozófia metafizikai nonszenszként való bírálata helyett sokkal inkább a husserli fenomenológia és *A világ logikai felépítése* közötti párhuzamosságokra figyeljünk.¹⁶

Ha pedig szemügyre vesszük a német nyelvű filozófiának a Smith javasolta német és osztrák hagyományokra való felosztásának egynémely ismervét, mint hogy például a posztkantianus német idealizmusnak a tudományos empiriától elvonatkoztató transzcendentális episztemológiájával és idealizmusával szemben az osztrák tradíciót az empirikus tudományhoz való szoros kapcsolódás és a kanti fordulat által előidézett relativizmusokkal és historizmusokkal szembehelyezett realizmus és objektivizmus jellemzi,¹⁷ akkor a korai Husserl minden további nélkül az utóbbi, az osztrák vagy az „angol-osztrák” analitikus tradícióhoz sorolandó. De ugyanebből a felosztásból olvasható ki az is, hogy a transzcendentális fordulat utáni Husserl filozófiai attitűdjét – legalábbis metafizikájában, és nem föltétlenül konkrét fenomenológiai leírásaiban – immár mennyivel inkább a német filozófiai tradíció (tudjuk, hogy ez alatt elsősorban Fichte és Kant hatása értendő) határozza meg. E fordulat egyik lényeges eredménye az, hogy a husserli antipszichologizmus – nem függetlenül a *Natur-*

¹³ Dummett, M.: *The Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press, Harvard, 1993, 7.

¹⁴ Smith, B.: *Austrian Philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Open Court, Chicago and La Salle, 1994.

¹⁵ I. m. 14–19.

¹⁶ I. m. 27.

¹⁷ I. m. 1–5.

wissenschaften/Geisteswissenschaften polémiától, vagyis attól a többek között Diltheytől eredő ellentételezéstől, hogy a természettudományok *magyarázzák* ugyan a természeti létezőket, de a szellemtudományok *megértik* a nem természetieket – eltökélt *antinaturalizmus*ba csap át. Sőt, a descartes-i „mathesis universalis” programjához felzárkózva, Husserl most már a transzcendentális *ego* immanens fenomenológiájában alapozná meg a természettudományokat.¹⁸

A természettudományokkal való radikális *diszkontinuitás* tézise az, amely a fenomenológiát a tudományokkal való *kontinuitást* egyaránt programként hirdető osztrák és analitikus filozófiai hagyományoktól megkülönbözteti. Az analitikus elmefilozófia vonatkozásában ez nem kevesebbet jelent, mint hogy – amint ezt már fútólag jeleztem –, szemben a husserli transzcendentális tudatnak a természeti létezőt és egyben a természettudományokat is megalapozni hivatott transzcendenciájával, az analitikus filozófusok és a kognitív tudósok mindig is az elme naturalizálásának a programjából és a természettudomány fizikalista ontológiából indulnak ki. Vagyis számukra egyáltalán nem a transzcendentális tudat konstituálja a valóságot, hanem ellenkezőleg, a fizikai valóság „konstituálja” a tudatot. Továbbá nem a transzcendentális tudat fenomenológiája alapozza meg a természettudományt, hanem fordítva, a természettudomány szolgáltatja a tudat megértéséhez a magyarázati kontextust. Az említett két értelmezési horizont közötti radikális ellentét nem bagatellizálható, ha az ennek ellenére lehetséges kapcsolódási pontokat akarjuk feltárni. A fenomenológia antinaturalizmusát nem lehet a szőnyeg alá seperi akkor, ha majd a kognitív tudományba integrálandó *naturalizált fenomenológia* esélyeit mérlegeljük. Noha Husserl fenomenológiája – a fentebb részletezett történeti affinitásokkal összhangban – megszívlelendő meglátásokkal szolgál egy analitikus filozófiai vagy kognitív olvasat számára, ezenkívül – különösen a tudatosság problémájában – kései tudománykritikája sem kevésbé épületes (mindezekre később még külön kitérek), zsigerileg antinaturalista attitűdje első látásra legalábbis kétségessé teszi az empirikus tudományokkal, így a kognitív tudománnyal folytatott párbeszédet.

Ami az analitikus filozófiai hagyományt illeti, a magyarázati háttér itt tehát mindig is a természettudomány fizikalista ontológiája. Ezzel önmagában nincs is semmi baj, viszont amikor a

¹⁸ Ugyanez a fenomenológiai „fundamentalizmus” köszön aztán vissza például a *Lét és Idő* Heideggerének a természettudományok regionális ontológiáit megalapozó fundamentálonológiai, vagy Lévinasnak a „fundamentális” alteritás-etikai programjában. Még ha nem is minden esetben tudományellenes, ez az attitűd kétségkívül nem segítette elő a természettudományokkal való kommunikáció egy olyan hagyományának a létrejöttét, amely az analitikus tradíciót jellemzi.

mentális, illetve a tudatosság, a *qualia* problémájához érkezünk, ez a megközelítés abszurdumokhoz vezet. Mivel a céh becsülete itt mindig is megkívánta a „spiritualista” dualizmus radikális elvetését, ezért a mentális analitikus filozófiai tárgyalása – az ellenkező végletbe esve – sokáig csak egy reduktív fizikalizmusra korlátozódott: a mentális létezése valamiféle metafizikai illúzió, amely a fizikai létezésre (neurobiológiai korrelátumára) való visszavezetésével szüntethető meg. (A metafizikai illúzió fogalmában egyébként – apropó „radikális fordulatok” – még mindig a nyelvanalitikus és a behaviorista attitűd cseng vissza.) Sem érzések, sem gondolatok nem léteznek, csak a koponyánkban található mintegy százmilliárdnyi neuron valóságos. Vagyis a dualizmusból kivezető egyetlen út a reduktív fizikalizmus, a mentális létének a tagadása.¹⁹ De a reduktív fizikalizmus ilyenformán egyszerűen képtelen a tudatosság magyarázatára. Képtelen a neuronoktól a tapasztalat tudatosságához eljutni. Mint ahogy képtelen erre a mentális egy másik redukcionista megközelítése, a később részletezendő kognitív elmemyarázatokat jellemző *funkcionalizmus* is. Ennek az álláspontnak megfelelően a mentális állapotok fizikai állapotok ugyan, de nem erre a fizikai szintre redukálódnak; a mentalist a fizikai események közötti *okási összefüggések* funkcionális szerveződése definiálja. (A mentális itt a szerkezet, a gép analógiájára elgondolt: az időmérésre szolgáló óra – készüljön az aranyból, kvarckristályból és mikroprocesszorból, vagy akár elemi részecskékből – megfelelő funkcionálását nem fizikai felépítése, hanem az okási funkciók definiálják.) Vagyis egy mentális eseményt tulajdonképpen bármi, neurális vagy számítógépi mechanizmus (a megveszekedett funkcionalisták szerint akár egy sörösdobozokból vagy pingponglabdákból álló rendszer is) is előidézhethet, feltéve, hogy egy bizonyos bemeneti inger a megfelelő funkcionális szerveződés (okási összefüggés) közvetítésével a megfelelő kognitív viselkedést (kimenetet) idézi elő. A

¹⁹ Egy különösen abszurd álláspont az idegtudósok és „idegfilozófusok” (neurofilozófusok) által olyannyira kedvelt *eliminatív materializmus*: e megközelítésben a mentálisnak a gondolatok, érzelmek nyelvét alkalmazó szubjektív leírása valójában a hétköznapi, „népi pszichológia” (*folk psychology*) mitológiája (pontosabban teóriája, ami máris egy rendkívül vitatható premissza), amelyet az idegtudomány fejlődése majd fokozatosan kiiktat a harmadik személyű idegtudományi leírás javára. Az persze megtörténhet, mondjuk egy idegtudományi konferencia koktélpartiján, hogy valaki neurobiológiai terminusokban számoljon be mentális állapotairól, de az a szcientista látomás, hogy valamikor a jövőben majd mindenki így fog kommunikálni, végképp megmosolyogtató. (Képzeliük például két költőnek az idegsejt-kisülések és a szinaptikus rések terminológiájában folytatott esztétikai vitáját – bár nem magától értetődő, hogy a *qualia*hoz és a népi pszichológiához megátalkodottan ragaszkodó költőknek milyen funkciójuk is lehetne ebben a „neuro-utópiában”.)

funkcionalista redukció bírálatai azonban rámutattak arra, hogy, akárcsak a fizikalizmus, a funkcionalista redukció is kifelejti a *qualiát*, vagyis nem ad magyarázatot arra, hogy a kognitív funkciók működését miért és hogyan kíséri a tudatos tapasztalat. Bár mind a fizikalizmust, mind a funkcionalizmust többnyire a materializmus elme-ontológiai álláspontjához sorolják be, mivel itt lépten-nyomon a fizikai és a mentális ellentétéről esik szó, ezért én a „materializmus” kifejezés helyett inkább a „fizikaiizmus”-t használok – a „fizikai”-ra utaló általános értelemben – mind a fizikalizmus, mind a funkcionalizmus redukcionista értelmezéseire vonatkozó gyűjtőfogalomként.

Amint időközben ezt többen is észrevételezték – legutóbb például Searle²¹ –, a fizikaiizmus és a dualizmus valójában egyaránt „Descartes bosszújának”, a karteziánus fogalmi ellentételezések ármányának az áldozata. Az a szubsztancialista előfeltevés, hogy a mentális szigorúan nem fizikai (szubsztancia), a fizikai pedig szigorúan nem mentális (szubsztancia), elkerülhetetlenül ahhoz a dogmához vezet, mely szerint a mentalizmus fizikalizmus-ellenességgel, a fizikalizmus pedig mentalizmus-ellenességgel jár.²² A *res cogitans*-tól, a mentális szubsztanciájától Descartes által radikálisan elkülönített *res extensa* fizikai szubsztanciájával magyarázni a mentális, ahogyan a reduktív fizikalizmus igyekszik, érthető módon csakis kudarccal járhat. A józan ész is azt sugallná, hogy a kétségkívül létező mentális bizonyos *nem-reduktív* értelemben kontinuumot alkot a fizikaival, mint ahogyan nyilvánvaló például az, hogy a mentális események – így a tudatosság is – összefüggésben vannak az agyi neurális mechanizmusokkal. Azaz mind a fizikai, mind a mentális létezését elfogadjuk, anélkül, hogy ez önellentmondáshoz vagy szubsztancia-dualizmushoz vezetne. (A nem szubsztancialista alternatívák analitikus palettája sokszínű: így például érvelhetünk egy *tulajdonság-dualizmus* mellett, amelyben a mentális és a fizikai ugyanazon szubsztancia eltérő tulajdonságai; vagy egy *emergencia*-elmélet mellett, amelyben a mentális a fizikainak egy ontológiailag magasabbrendű szerveződése; vagy akár egyfajta *pánpszichizmus* mellett, mely szerint a belső, mentális sajátosságok ontológiailag ugyanolyan alapvetőek, mint a külső, relacionális fizikai sajátosságok, vagyis hogy a tudatosságnak egy bizonyos mértéke akár a természet minden szintjén megtalálható stb.) A kiút tehát csakis a mentális és a fizikai, a mentalizmus és a fizikalizmus ellentétének a

²⁰ Lásd pl. Block, N.: *Troubles with Functionalism*. In Savage, C. W. (ed.): *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978, újranyomva in: Block, N. (ed.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1980.

²¹ Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.

²² I. m. 14., 26., 54.

meghaladása, vagyis a reduktív fizikalizmus elvetése lehet. A tudatosság redukálhatatlanságának a belátása valóban egy fokozatosan kibontakozó nem-redukcionista fordulathoz vezetett az analitikus elmefilozófiában. Ez a fordulat nyilvánvaló módon a fizikalizmus immanens (nem pedig fenomenológiai, transzcendentális) kritikájával járt. A továbbiakban először is néhány ilyen, az analitikus irodalomban elterjedt fizikalizmus-ellenes érvet részletezek.

**Érvek a tudatosság redukálhatatlansága mellett:
zombik, színvak idegtudósok, denevérek –
és a tudományfenomenológia**

Az *elgondolhatósági érv* (*conceivability argument*) a filozófiai zombik elgondolhatóságával²³ érvel a fizikalizmus ellen. A zombi egy velem (vagy bármely más tudatos emberi lénnel) fizikailag hajszálpontosan, molekuláról molekulára azonos lény (még pontosabban molekuláris struktúráink azonosak), csak hogy híján van bármiféle tudatosságnak vagy *quali*ának. Végző soron – ugyanezen érv egy szélsőséges változata szerint – akár még egy teljességgel *zombi világot* is elgondolhatunk, amely az általunk ismertnek a vele kimerítően azonos fizikai változata volna – világegyetemünk, naprendszerünk, az óceánok, a földrészek, az állatok és nem utolsósorban a filozófusok tökéletes másolata, de amelyből végérvényesen hiányozna a tudatosság. Egy ilyen világban aztán nyilvánvalóan kivétel nélkül mindenki zombi volna (beleértve természetesen a filozófusokat is). (Ugyan kit nem kísértett meg néha az a gondolat, hogy már mindig is egy ilyen zombi világban sínylődünk, mi, a tudatosság szolipszistái (sic!)?) Egy példával szemléltetve a zombik elgondolhatóságát, miközben én most a számítógémem billentyűzetével a megszokott taktilis, képernyőjével az ugyancsak ismerős vizuális észlelési viszonyban vagyok – vagyis ezt a szöveget gépelem –, és az ablakomon beáradó kellemesen hűs tavaszi szellő finoman meglegyinti homlokomat, továbbá kedvenc zöld teámat ízlelgetem, a velem fizikailag azonos zombi hasonmásom, egy fizikailag az enyémmel azonos környezetbe belevetve, funkcionális szempontból megtévesztően azonos módon viselkedne, vagyis egy külső, harmadik személyű leírás semmilyen különbséget nem találna sem agyi neurális folyamataink, sem viselkedésünk között. Ám mindeközben hasonmás zombinkban az imént említett vizuális, taktilis, olfaktorikus észleleteket, így a zöld tea ízének, a tavaszi szellőnek stb. az észlelését belülről mindezek tapasztalásának semmiféle tudatossága sem kísérné – „*milyen is zombinak lenni*” tapasztalat egész egyszerűen nincs.²⁴

²³ Lásd pl. Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 94–99.

²⁴ Az elgondolhatósági érv elválaszthatatlan az *epifenomenalizmustól*, attól a megközelítéstől, mely szerint a mentális és a fizikai közötti oksági viszony – a karteziánus dualizmusnak azt a központi talányát elkerülendő,

A filozófiai zombi lehetősége nem könnyen megkerülhető kihívás a fizikalista redukcionizmus számára. Ha ugyanis a zombik logikailag lehetségesek, akkor a fenomenális tudatosság nem azonos a fizikalizmus magyarázta objektív fizikai tényekkel. Felté-

hogy egyáltalán miként léphet kapcsolatba az anyagtalan elme szubsztanciája a test anyagi szubsztanciájával – csak egy irányban, a fizikai felől a mentális irányában hat: fizikai események előidéznak mentálisakat, de ez fordítva már nem lehetséges. Ha ugyanis ragaszkodnánk ahhoz, hogy a mentális tudatosság is kihat okságilag a fizikaira, akkor a tudatosság hiánya hasonmásomban, a doppelgänger zombiban egy minden bizonynyal kívülről is észlelhető viselkedésbeli eltérésben nyilvánulna meg. (Mondjuk görcsös, szaggatott helyváltoztatás során unos-untalan a nem-zombik életére törne, már ahogyan azt legalábbis a B-kategóriás hollywoodi filmek zombijai szokták.) A fenomenális tudatosság tehát az epifenomenalizmus szerint amolyan belső fenomenális film, amely a testem funkcionális működése eredményeként pereg bennem – miközben doppelgängeremben konok sötétség honol –, ámde semmilyen hatással sem lehet erre a működésre, vagyis valójában fölösleges, egyfajta evolúciós kacat.

Az epifenomenalizmus, mivel a természettudományos fizikaiizmusnak sem mond ellent, miközben másfelől a *qualia*, a tudatosság létezését sem zárja ki, meglehetősen népszerű álláspont a jelenlegi kognitív elmema-gyarázatokban. De ugyanakkor korántsem problémátlan. A tudatosság oksági szerepének epifenomenalista kizárásával ugyanis a tudatosság léte körüli vita egyhamar asztalcsapkodássá fajul: mivel a tudatosságnak ilyenformán csak osztenzív definíciója lehetséges, ezért a tudatosság-párti tábor csakis a tudatosságnak, a *qualiának* a saját belső élményfolyamában való nyilvánvaló önadottságára, a szembenállók pedig csak arra hivatkozhatnak, hogy márpedig saját belső tapasztalatukban semmiféle *qualia* sem fordul elő. A helyzetet Block anekdotikusan jellemzi: „Azt kérdezd: Mi az, amit a filozófusok kvalitatív állapotoknak neveztek el? Azt válaszolom, és csak félig viccesen, amit Louis Armstrong mondott, amikor azt kérdezték tőle, hogy mi a dzsessz: »Ha meg kell kérdezned, akkor sohasem fogod megtudni.«” (Block, N.: *Troubles with Functionalism*. In Block, N. (ed.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Id. kiad. 278.) Ily módon aztán egyáltalán nem kizárt, de legalábbis nem verifikálható, hogy a Dennett csapatkapitány vezette A csapat (Quine, Rorty, Hofstadter, Churchlandék, Andy Clark, Lycan, Rosenthal, Harman és mások), a tudatosság, a *qualia* létezését tagadók, és a Chalmers csapatkapitány irányította B csapat (Nagel, Searle, Fodor, Levine, Pinker, Harnad és mások), a tudatosság, a *qualia* mellett kardoskodók összecsapásában az előbbiek valóban filozófiai – és egyúttal filozófus – zombik, míg az utóbbiak nem. (A csapatok összeállítását lásd: Dennett, D. C: *The fantasy of first-person science*. <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm> (megjelenés alatt). De persze az sem lehetetlen, hogy az utóbbiak egy adott pillanatban zombikká váltak, de továbbra is tudatosnak vélik magukat, vagy hogy már mindig is zombik voltak, és csak a tudatos tapasztalat hallucinatív zavaraiiban szenvednek. Vagy hogy esetleg mindkét tábor zombikból, vagyis valójában nem-zombikból áll. Mindenesetre az egész vita olykor a süketek, pontosabban a *qualiában* részesülő beavatottak és a hitetlenek közötti párbeszéd benyomását kelti.

telezzük, hogy egy F fizikai esemény egy zombiban M mentális esemény nélkül fordul elő. Az világos, hogy M nem fordulhat elő M nélkül, vagyis például a zöld tea íze nem fordulhat elő a zöld tea íze nélkül. Akkor azonban F egy olyan modális tulajdonsággal bír, amellyel viszont M nem, és pedig az M hiányában való előfordulás lehetőségével. Amiből pedig – Leibniz törvényével összhangban, mely szerint bármely x-re és y-ra, x akkor és csak akkor azonos y-nal, ha x és y összes tulajdonságukban megegyeznek – az következik, hogy M nem azonos F-fel, behelyettesítve: a tudatosság eseménye nem azonos egy fizikai eseménnyel. Persze ebből egyáltalán nem a hagyományos dualizmushoz való visszatérés imperatívusza adódik, hanem csak a következő óvatos belátás: ha a fizikalista tények alapján elgondolt tudatosság nélküli zombi világ logikailag igenis koherens, vagyis a fizikalizmus tudatosság nélkül is jól megvolna, akkor ez azt jelenti, hogy a reduktív fizikalizmus és a funkcionalizmus nem alkalmas a tudatosság magyarázatára.

Talán nem nehéz felismerni, hogy az elgondolhatósági érv valójában a test és az elme kapcsolatának az esetlegességét állító klasszikus descartes-i érv²⁵ egy változata, pontosabban az ellenpárja: a különbség az, hogy a zombik esetében az emfázis a fizikai világra, nem pedig a *cogitóra* vonatkozik, vagyis a *cogito* nélküli fizikai világ lehetőségéből következtetünk a tudatosság fizikai redukálhatatlanságára. Végeredményben más-más irányból, de mind a tudatosság nélküli fizikai, mind a fizikai nélküli tudatosság elképzelhetősége ugyanazzal az érvelésmóddal él – mindkettő a fizikai és a mentális (a tudatosság) közötti kapcsolat kontingenciájából következtet a tudatosság nem fizikai természetére.

Egy másik fizikalizmus-ellenes érv, a *tudás érve* (*knowledge argument*)²⁶ – valójában gondolat kísérlete, az analitikus irodalomban ez egy különösen népszerű érvelésmód – egy fekete-fehér szobában, az idegtudomány apoteózisának eljövendő boldog korában fogva tartott briliáns idegtudósról, Maryről szól, aki

²⁵ Ennek két változata ismert: az *Értekezés a módszerről* IV. része és *A filozófia alapelvei* I. részének 7–8. paragrafusa arra utal, hogy az elme és a test distinkciója egyenesen a *cogito*-érből, pontosabban a *dubitó*ból, vagyis abból következik, hogy a kételkedés (gondolkodás) aktusában magában már nem, de például a testem létezésében még kételkedhetem. Témánk szempontjából itt az *Elmélkedések az első filozófiáról* VI. elmélkedésében alkalmazott érv relevánsabb: mivel világos és elkülönített ideám van egyrészt magamról mint nem-kiterjedt és gondolkodó dologról, másfelől a testről mint kiterjedt és nem-gondolkodó dologról, továbbá pedig bármit, amit világosan és elkülönítetten felfoghatok, azt Isten megteremtheti, ezért az elme a testtől elkülönült szubsztancia, olyan szubsztancia, amelynek az esszenciája a gondolkodás.

²⁶ Jackson, F.: Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32 (1982), 127–136. <http://members.aol.com/NeoNoetics/Mary.html>

csak fekete-fehér könyvekből és a külső kamerákhoz csatolt fekete-fehér tévéből szerzi információit a külvilágról. Idővel Mary egyre több, a színek és a színlátás fizikai aspektusaira vonatkozó ismeretet sajátít el, mígnem végül az *összes*, a színlátással kapcsolatos fizikai (illetve funkcionális) tény ismert már, a téma vezető nemzetközi szaktekintélyévé nőtte ki magát. Mégis, amikor első alkalommal lép ténylegesen kapcsolatba a színskála összes színében tündöklő külvilággal, a szobáját övező virágoskertben, egy vörös rózsza láttán így szól: „Szóval *ilyen is* a vörös tapasztalása”, majd a füre lenézve hozzáteszi, „és *ilyen is* a zöld tapasztalása”. Úgy tűnik tehát, hogy Mary valamilyen teljességgel új tudásra tesz szert a színlátással kapcsolatosan. De hogyan lehetséges ez, ha már előzőleg is birtokában volt a színlátás fizikai folyamataira vonatkozó teljes tudásnak? A Mary által megismert új tény semmiképpen sem fizikai vagy funkcionális tény, mert annak a polikróm külvilág megtapasztalása előtt is már ismert tények egyikének kellene lennie. Akkor azonban el kell ismernünk azt, hogy a fizikai tények nem merítik ki a tények univerzumát, azaz, hogy a Mary által megismert új tény, a „vörös” és a „zöld” tényleges, szubjektív megtapasztalása nem magyarázható meg maradéktalanul egy objektív, fizikalista leírással. A színlátáshoz a szubjektív, fenomenális sajátosságok halmaza, *qualia*, egyszerűen a színlátás tudatossága társul, amelyet ezek szerint Mary csak a fekete-fehér szobafogságból szabadulván ismer meg, amikor ő maga is megtapasztalja azt, hogy *milyen is* a különféle színek észlelését „belülről”, az egyes szám első személyű perspektívából átélni. A szoba elhagyása előtt Mary csupán ezeknek a szubjektív, fenomenális sajátosságoknak az objektív, fizikai okait, hatásait és az ezekből kikövetkeztethető összes fizikai tény ismerte, nem pedig magukat ezeket a szubjektív, fenomenális sajátosságokat. Vagyis a tudás érve általánosabb értelemben arra figyelmeztet, hogy, még ha egy bizonyos tapasztalattal kapcsolatos összes lehetséges fizikai, illetve funkcionális ismeret birtokában volnánk is, akkor sem tudnánk azt, hogy *milyen is* az a bizonyos tapasztalat, mindaddig, amíg ténylegesen meg nem tapasztaljuk azt. Vannak tehát olyan, a tudatos tapasztalattal kapcsolatos tények, amelyek nem vezethetők le a fizikai tények halmazából.

Ezekkel a fizikailag magyarázhatatlan fenomenális tényekkel Thomas Nagel szerint mindenféle objektivista, fizikalista ontológiának alaposan meggyűlik a baja, ugyanis ezek csakis abból az egyetlen nézőpontból hozzáférhetőek, amelynek éppenséggel a kiiktatására törekszik bármely fizikalista leírás – a szubjektív, fenomenológiai perspektíváról van szó. Jackson imént részletezett tudás-érve tulajdonképpen Nagel emlékeztető esszéjének, a *Milyen is denevérenek lenni?*²⁷-nek a logikus továbbgondolása. Nagel hangadó írása elsőként hívta fel – legalábbis explicit mó-

²⁷ Nagel, T.: What is it like to be a bat? Id. kiad.

don – az analitikus filozófia figyelmét a tudatosság problémájára;²⁸ problémafelvetése, megfogalmazásai (mint például a bevett fordulattá vált és itt általam is már többször alkalmazott *milyen is* kifejezés) ma már antológiába illőek, és lépten-nyomon visszaköszönnek az utólag kidolgozott fizikalizmus-ellenes érvekben. Érvelésének lényegét a következő passzusban találjuk: „Nem lehetséges a tapasztalat fenomenológiai sajátosságait egy redukció révén ugyanúgy kiiktatni, mint ahogyan egy közönséges anyagi dolog fenomenális sajátosságait egy fizikai vagy kémiai redukcióban kiiktatjuk – nevezetesen az emberi megfigyelők elméjét érő hatásokként magyarázva őket. Ha a fizikalizmust védelmezzük, akkor maguknak a fenomenológiai sajátosságoknak is egy fizikai leírását kell szolgáltatnunk. De ha megvizsgáljuk ezek szubjektív jellegét, egy ilyen teljesítmény lehetetlennek mutatkozik. Ennek oka az, hogy minden szubjektív fenomén lényegileg egy egyedi nézőponthoz kapcsolódik, és elkerülhetetlennek tűnik, hogy egy objektív, fizikai elmélet elhagyja ezt a nézőpontot. [...] Ha a tapasztalat tényei – azok a tények, amelyek arra vonatkoznak, hogy milyen is a tapasztalat a tapasztaló organizmus számára – csak egy nézőpontból hozzáférhetőek, akkor rejtély, hogy a tapasztalatok valódi jellege hogyan tárható fel ennek az organizmusnak a fizikai működésében. Az utóbbi a *par excellence* objektív tények tartománya – azoké, amelyek több szempontból és eltérő perceptuális rendszerekkel bíró egyedek által is megfigyelhetők és megérthetők.”²⁹ Míg a fizikai tények magyarázatában a fokozatos objektívalás, a fizikai dolgok fenomenális megjelenésétől való elvonatkoztatás indokolt, a fenomenalitás kiiktatása a fenomenális tapasztalat magyarázatában ahelyett, hogy közelebb vinne a tudatosság megértéséhez, valójában csak ellehetetleníti azt – pontosan a tudatossághoz való hozzáférés egyetlen nézőpontjától foszt meg. Itt a következő ellenvetés hozható fel Nagel ellen: abból, hogy a tudatosság és a szubjektív nézőpont lényegileg, elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz, még nem következik az, hogy ez a nézőpont egyúttal a tudatosság megközelítésének egyetlen, kizárólagos nézőpontja volna. Ha ezt így elfogadnánk, akkor a tudatosság problémája, mivel egyrészt a fizikalista magyarázat meg sem közelítheti, másrészt a fenomenalitás felől csak megtapasztalható, nem pedig magyarázható, valóban megoldhatatlannak tűnő „rejtéllyé” válna. Noha Nagel kétségkívül optimista

²⁸ Különbféle korábbi megfogalmazások persze azért léteznek, így például már Polányi Mihály is arra hívta fel a figyelmet, hogy a testi tapasztalat tudatossága a hallgatóságos tudásnak egy olyan dimenzióját implikálja, amely elérhetetlen a külső, neurofiziológiai leírás számára. Vö. Polányi, M.: *The structure of consciousness. Brain*, Vol. LXXXVIII., 799–810. Újra-nyomva in Polányi, M.: *Knowing and Being*. Routledge, London, 1969. <http://griffon.mwsc.edu/~polanyi/mp-structure.htm> (1965)

²⁹ Nagel, T.: i. m. 520., 522.

felhangokat is megüt – így például a szubjektív fenomenológia és az objektív fizika közötti szakadék áthidalására írása vége felé javasolt „objektív fenomenológia” spekulatív felvetésében –, egyes megfogalmazásai a tudatosság problémájára adott illyenszerű pesszimiztikus konklúziót sugallnak.

Colin McGinn esszéje³⁰ egy ilyen Nagel-olvasatból kiindulva jut arra a szkeptikus következtetésre, hogy a tudatosság problémája végérvényesen meghaladja kognitív képességeinket. E probléma megoldásában szerinte valahogy olyanformán vagyunk *kognitíve korlátozottak*, mint mondjuk egy denevér az einsteini relativitáselmélet megértésében. McGinn a kanti magánvaló dolog, a *noumenon* megismerhetetlenségével lícitál rá az episztemológiai aszimmetriára: egyfelől, a fenomenológiai tények felől sohasem juthatunk el az agyi neurobiológiai folyamatok magánvalóságához, másfelől, e folyamatok kívülről megfigyelt fenomenalitása irányából pedig a tudatosság bizonyul noumenálisnak (vagyis két episztemológiai aszimmetria – elnézést a képzavarért – szimmetriáját állítja).

Úgy tűnhet, hogy McGinn következtetése a magyarázati szakadék közvetlen folyománya. Levin *magyarázati szakadék érve*, idézzük fel, a következőket állítja: egy adott fizikai létezőnek a természettudományos magyarázatában nem lehet kétség afelől, hogy a magyarázandó azonos a magyarázóval. Így például a víz hétköznapi fogalmának (szintelen, szagtalan, átlátszó folyadék) a H₂O molekuláris struktúrájával és a kémia törvényeivel való magyarázata esetén nem lehetséges az, hogy a víz ne legyen azonos a H₂O-val. Ezzel szemben, ha akár a tapasztalat összes lehetséges neurobiológiai vagy funkcionális magyarázatát meg is adtuk, még mindig lesz értelme annak a további kérdésnek, hogy egy adott agyi neurális mechanizmus hogyan lehet azonos a tapasztalat szubjektív aspektusával, a tudatossággal. A tudatosság esetében az *explanans*, valamely agyi neurobiológiai folyamat, és az *explanandum*, a tudatosság között tagadhatatlanul magyarázati szakadék tátong. De figyelem, ebből a magyarázati szakadékból logikailag még egyáltalán nem adódik az az *episztemológiai* következtetés, hogy ez a szakadék végérvényesen áthidalhatatlan, mint ahogyan ezt a tudatosság McGinn-féle rejtélyközpontú felfogása elvi alapokon véli. (A természettudományban például egy ilyen következtetést csak egy adott elképzelés lehetetlenségét demonstráló határtétel esetén lehet levonni, amint például a termodinamika második tétele végérvényesen kizárja az örök mozgás lehetőségét.) A magyarázati szakadék ugyanakkor azt az *ontológiai* következtetést sem indokolja, hogy vagy a hagyományos dualizmushoz kell visszatérnünk, vagy pedig valamiféle *neodualizmus*nak kell behódolnunk, és egy eddig ismeretlen kü-

³⁰ McGinn, C: Can we solve the mind-body problem? *Mind* 98 (1989), 349–366. Magyarul in: *Gond* 20 (1999), 185–204.

lön ontológiai alapelemmel kell áthidalnunk a magyarázati szakadékot. Mondjuk úgy, hogy a tudatosságot hozzáadjuk a világegyetem alapvető fizikai sajátosságainak, a tömegnek, a tér-időnek stb. a listájához, mint ahogyan ezt többek között Chalmers³¹ javasolja. Ontológiai vagy episztemológiai extrapolációitól eltekintve, az, amit biztosan kijelenthetünk, csupán a magyarázati szakadék ténye: a szubjektív fenomenális, az egyes szám első személyű nézőpont és az objektív fizikai, az egyes szám harmadik személyű nézőpont között magyarázati szakadék tátong. Az már valószínűleg az alapvetően probléma-centrikus analitikus filozófia történetiétlenségével magyarázható, hogy e szakadék megállapítását sehol sem kíséri a történeti keletkezésére irányuló vizsgálódás. Márpedig e magyarázati szakadék genealógiája, például a husserli tudományfenomenológia megközelítésében, több tekintetben is az áthidalására törekvő kísérletek kiindulópontjául szolgálhat.

Husserl ugyanis a *Válságban*³² pontosan a szubjektív fenomenális tapasztalat és az objektív tudományos leírás közötti szakadékban diagnosztizálja az európai természettudományokban és általában az európai ráció történetében jelentkező válság okát. A *Válság* elemzése szerint a tudományos objektivitásnak a görög antikvitással kezdődően és különösen a reneszánsz korában, Galilei óta kialakult fogalma a minden szubjektivitástól és viszonylagosságtól mentes valódi, ideális létnek a hipotézisének alapul. Ezt az alapvetően platonikus felfogást, a világ igazi, objektív létének hipotézisét Galilei a matematikai ideális létként tételezett természetre alkalmazta. A természet matematizálása egyfelől a tudományelőtti hétköznapi *életvilág* (*Lebenswelt*) szemléleti tapasztalatában adott pontatlan érzéki alakoknak (a többé vagy kevésbé egyenes, kör, stb. alakú fizikai testeknek) a geometriai-ideális testekre („tisztá” egyenesekre, síkokra és egyéb „tisztá” alakzatokra) való visszavezetésével járt. Ezt a geometriai redukciót pedig másfelől az érzéki minőségek (színek, hangok, szagok stb.), vagyis a *qualia* fizikai redukciója (testfelületek által visszavert fényhullámok hosszúságára, hanghullámokra stb.) kísérte. Az érzéki alakok és minőségek tehát a természettudományos megközelítés számára csupán a matematikailag leírható objektív fizikai létezőkre utaló merőben szubjektív, relatív fenoménekké váltak. Vagyis a mögöttes, objektív valóság látszataivá. (Régiesen: *tünneményeivé* – így a kanti *phaenomenon* egy korai magyarítása.) „A jelenségek csak a szubjektumban léteznek: csupán oksági következményei a valódi természetben zajló folyamatoknak, azok viszont csak matematikai tulajdonságok formájában léteznek. Ha életünk szemlélhető világa csupán szubjektív, ez megfosztja értékétől a tudo-

³¹ Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 126.

³² Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Atlantisz, Budapest, 1996.

mány előtti és a tudományon kívüli élet összes igazságát is, amelyek életünk tényleges létét érintik. Csak annyiban van némi jelentésük, hogy hamis voltuk ellenére mégis homályosan tudósítanak a lehetséges tapasztalat e világa mögött rejlő, hozzá képest transzcendens magánvalóról.”³³ Innen származik tehát a magánvaló fizikai létező, a *noumenon* és szubjektív megjelenése, a *phaenomenon*, a fenomén közötti természettudományos dichotómia. A tapasztalat fenomenális sajátosságainak, a *qualiá*nak, egyszóval magának a tudatosságnak a modern természettudomány által a 17. században véghezvitt kiiktatása, továbbá a mentálisnak (a *res cogitans*nak) és a fizikainak (*res extensa*nak) (illetve az ezeket leíró filozófiai és tudományos megközelítéseknek) a descartes-i szétválasztása végül a szubjektív mentális és az objektív fizikai közötti szakadékhhoz vezetett.

A magánvaló matematikai-fizikai lét ontológiai hipotézisének szerves folyománya nem csupán a világ kettéhasadása szubjektív fenomenalitásra és objektív fizikai valóságra, fenoménre és noumenonra, hanem e kettő tökéletes elkülöníthetőségének, az első személyű tapasztalatnak a harmadik személyű leírásra való maradéktalan redukálhatóságának az episztemológiai alapelve is. Ezt, a nyugati episztemológiai tradíciót alapvetően meghatározó objektivitás-koncepciót a világot kívülről szemlélő „szem” (ez volna a harmadik személyű nézőpont) vizuális metaforája ábrázolja. A szubjektum/objektum e dichotómiájával szemben Husserl a *Válságban* több ízben is egy eredendő korrelációra hívja fel a figyelmet: az objektív tudományos nézőpont és a szubjektív perspektíva lényegi korrelációjára. A tudós objektív, tudományos nézőpontja szerinte már mindig is a hétköznapi életvilág szubjektív-viszonylagos apriorijának a horizontjában mozog, innen ered és erre utal vissza. Tudjuk, hogy a tudomány teoretikus világhoz viszonyulását a *Lét és Időben* Heidegger is a világban-benne-lét eredendően ateoretikus megértésének egy módosulásaként értelmezte. A gondolati elsőbbséggel kapcsolatos meddő vitáktól eltekintve itt azt lényeges kiemelni, hogy a tudományos és tudományelőtti nézőpontok korrelációja mögött valójában egy még eredendőbb korreláció, a szubjektív mentális és az objektív fizikai (és, amint láttuk, egyben *fenomenon* és *noumenon*) dichotómiáját meghaladó *intencionalitás*, a tudat eredendő objektumra-irányultságának fenomenológiai alapgondolata húzódik meg.

Husserl szemében ugyanis semmi sem abszurdabb, mint noumenonnak és fenoménnek, a magánvaló objektív létnek és szubjektív megjelenésének szembeállítását. A husserli fenomenológiát egy kanti vagy akármely más *fenomenalizmustól* pontosan a *lét és a megjelenés tautológiája* különbözteti meg: nincsen semmiféle fenomenális mögötti noumenális, magánvaló lét, a fenomenológiai szemléletben a létezők „hús-vér valójukban”

³³ I. m. 78.

(*leibhafti*), eredeti szemléleti önadottságban, egy a priori intencionális korrelációban kapcsolódnak a tudathoz. (Innen aztán már csak egy lépés a husserli transzcendentális idealizmus: a tárgyak nemcsak, hogy a tudattal való eredendő intencionális korrelációban, hanem csakis a tudat *számára* léteznek. Vagy másképpen fogalmazva, minden világonbelüli értelemképződés a tudat intencionális értelemadásából ered. Ennek egy klasszikus locusát lásd az *Ideen I.* 49. §-a végén.³⁴) Ebből a szempontból Husserl azt az eljárást is következtetlenné tartja, amely a megjelenés rovására előzőleg konstituált tudományos objektivitást utólag a fenomenális morfológiák és minőségek okával azonosítja. Ahogy ezt az *Ideen I.* 52. §-ában kifejti,³⁵ a fizikai dolog a szubjektív megjelenésben, sőt, a priori módon csak ebben adódik eredendő módon, és csak az észlelt meghatározottságok miatt rendelkezik fizikai meghatározottságokkal is.

A világot kívülről reprezentáló objektív „szem” megismerési viszonyának képtelenségére a 20. században paradox módon elsőként magának a fizikának kellett rádöbennie: a kvantumfizikai mérés helyzete – anélkül, hogy itt most a részletekbe és az interpretációs végletekbe belegabalyodnánk – fenomenológiai megközelítésben úgy is leírható, mint *megfigyelő szubjektum (a tudatosság) és megfigyelt kísérleti objektum (egy adott kvantumfizikai állapot) intencionális korrelációja?*³⁶ Hogy egy ilyen korrelá-

³⁴ Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre I: Introduction générale à la phénoménologie pure.* Paris, Gallimard, 1950.

³⁵ I. m.

³⁶ Lábjegyzetben teszem hozzá, hogy a kísérleti megfigyelés, a mérés kvantumfizikai problémáját korántsem a filozófiai interpretációk vitték el a „szubjektivizmus” irányába. Már Heisenberg korai megfogalmazásai is egy olyan álláspontra utalnak, amelyet utólag több fizikus is, a leghatározottabban talán Amerikába emigrált „marslakóink” egyike, Wigner Jenő képviselt: a mentális állapot, a tudatosság *módosítja* a kísérletileg megfigyelt kvantumfizikai állapotot. (Vö. Wigner, E. P.: Remarks on the mind-body question. In Good, I. J. (ed.): *The Scientist Speculates.* Basic Books, New York, 1961.) A kvantumfizikának a tudatossággal való magyarázatát mostanság a fordított, a tudatosságot kvantumfizikailag magyarázó tendencia váltotta fel. Roger Penrose (Penrose, R.: *The Emperor's New Mind.* Id. kiad.; ill. uő.: *Shadows of the Mind.* Id. kiad.) például gödeli alapokon érvelve (bizonyos matematikai tételek annak ellenére igazak, hogy nem következtethetők ki egy adott axiomatikus rendszerből) azt állítja, hogy a megértés (a tudatosság) nem kikövetkeztethető jellege egy ugyancsak nem kikövetkeztethető kvantumfizikai folyamattal magyarázható: a tudatosság a kvantummechanikai hullámfüggvénynek a citoskeletális mikrocsovekben a gravitáció által előidézett kollapszusából származik. (A tudatosság kvantumfizikai magyarázatai sokak szerint azonban nemhogy magyarázzák, hanem éppenséggel megduplázzák a tudatosság rejtélyét egy másikkal, a kvantumfizikai állapot rejtélyével.) A tudatosság és a kvantumfizikai mérés problémáinak

ció a megfigyelő szubjektumtól elkülöníthető objektív realitás elképzelését legalábbis megkérdőjelezi, az, gondolom, nem vitatható. A megismerő szubjektum és az objektum tökéletes elkülöníthetőségének objektivista mítoszát cáfolta később a maga során a jelenkori tudományfilozófia is: így Polányi Mihálynak a megismerés intencionális és személyes komponensére és a hallgatólagos tudásra vonatkozó meglátásai, Kuhnnek a paradigmatisztikus látásmóddal kapcsolatos elemzései stb.

De a tudományos objektivitás-felfogás mindenekelőtt a bennünket foglalkoztató tudatosság esetében bizonyul végképp tartathatatlannak. Korántsem szükséges Husserlt a *fenomén/noumēnon* megkülönböztetés elutasításával egyúttal a fenomenológia említett tautológiájában (lét = megjelenés) is követnünk ahhoz, hogy belássuk: a szubjektív megjelenésnek az objektív fizikai valóságra való redukálása a tudatosság vonatkozásában egyszerűen nonszensz. Ez a meglátás már Nagel korábban elemzett esszéjében is megjelenik: „De miközben jogos ezt a nézőpontot [a fenomenális tapasztalat szubjektív nézőpontját; az én megjegyzésem – Sz. A.] a külső világ teljesebb megértésére való törekvésben kihagyni, nem mellőzhetjük állandóan, lévén, hogy belső világunknak lényege, és nem csupán egy rá vonatkozó nézőpont.”³⁷ Vagyis a nem az objektív, hanem a szubjektív valóságot, a tudatosságot kutató megközelítésben a szubjektív nézőpont immár nem objektíválható. Searle lényegretörő megfogalmazásában: a tudományos redukció bevett, a szubjektív megjelenés (pl. hőérzet) és a mögöttes fizikai valóság (a molekuláris mozgások kinetikus energiája) közötti megkülönböztetésével szemben „[n]em tudjuk ugyanezt a megjelenés-valóság különbséget a tudatosság esetében is tételezni, mivel a tudatosság magukból a megjelenésekből áll. *Ott, ahol magáról a megjelenésről van szó, nem tudjuk a valóságot a megjelenéstől megkülönböztetni, mivel a megjelenés maga a valóság.* [...] A redukció sémája általában annak az elvnek az elutasításán alapszik, mely szerint egy sajátosság megjelenésének szubjektív episztémikus alapjai e sajátosság végső konstitutívumának a részei volnának. [...] az episztémikus alapokat kiiktató redukciók nem működhetnek magukra az episztémikus alapokra vonatkozólag. Ezekben az esetekben a megjelenés maga a valóság.”³⁸ Vagy másképpen: az önmagában vett tudatosság magyarázatában nem lehet magát a tudatosságot kiiktatni.

A tudatosság fizikalista redukálhatatlansága mellett érvelő analitikus filozófusok tulajdonképpen arra a szakadékra csodálkoznak

kapcsolatához lásd Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 333–357.; Bitböl, M.: *Physique et philosophie de l'esprit*. Flammarion, Paris, 2000.

³⁷ Nagel: i. m. 524.

³⁸ Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad. 121–122.

rá és próbálják rádöbbszteni olvasóikat is, amelyet a fenomenológia megközelítésében magának a természettudománynak az eredendő módszerbeli eltévelyedése eredményezett. Ezzel ismét a már ismerős ellentétet érintjük: miközben az analitikus filozófusok számára a természeti világ megismerésében a tudatosság zárójelezéséből kell kiindulnunk, addig a fenomenológusok pontosan a természeti világ és a természettudomány zárójelezésével jutnak el a tudatosság mindenkor kiindulópontjához. Ez után a kis tudományfenomenológiai kitérő után az mindenesetre egyértelművé vált, hogy a természettudományos objektivizmus – történetileg tekintve – nem véletlenül tehetetlen a tudatosság problémájával szemben: *nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, amelynek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt.* A tudatosság fenomenjéhez három évszázaddal e kiiktatását követően visszaérkezve be kell látnunk, hogy a tudatosság tanulmányozásában a szubjektív fenomenalitás és leírása végképp nem zárójelezhető: a tudatosság sem ontológiailag, sem episztemológiailag nem redukálható az objektív fizikaira. Most pedig térjünk át arra, hogy a kognitív tudomány magyarázati eljárásai hogyan termelik újra a tudatosság problémáját, a szubjektív fenomenalitás és az objektív fizikai közötti magyarázati szakadékat.

Magyarázati szakadék a kognitív tudományban

A kognitív tudományban két alapvető magyarázati paradigma különíthető el. A hagyományos *komputacionalista-szimbolikus* megközelítés (ezt szokták még átfogóan kognitivizmusnak is hívni) az elme és a számítógép analógiájára épül, az előbbinek egy „computerlike” modelljét nyújtja: az elme működése szimbólumok, reprezentációk szabályokon alapuló komputációja. Az emberi elme tulajdonképpen úgy működik, mint a Boole-algebra matematikai-logikai elveit alkalmazó számítógép, vagyis mint egy – a logikai szimbólumok referenciájától nyilvánvalóan elvonatkoztatott – szimbolikus logikai rendszer. Az elme/számítógép analógia mögött az az erős feltételezés húzódik meg, hogy, bár a számítógép csak a szimbólumok fizikai formájával, nem pedig azok jelentésével dolgozik, a számítógépi komputáció azért lehet mégis intencionális (itt: a külvilágra referáló), akárcsak az emberi elme, mert a szimbólumok szintaktikai szerkezete már magában hordozza az összes releváns szemantikai distinkciót.³⁹ Megjegyzendő

³⁹ Ezt a mesterséges intelligenciából származó hipotézist Searle hírhedt „kínai szoba érve” cáfolta a leghatásosabban: ha egy kínaiul nem értő személyt egy kínai szimbólumokkal teli szobába zárunk, amelyben ezenkívül még a kínaiul megfogalmazott kérdésekre kínaiul válaszoló magyar nyelvű számítógép-program is található, akkor a kívülről érkező kínaiul lejegyzett kérdésekre a szobában található személy által összeállított írásbeli válaszokat nagy valószínűséggel lehetetlen lesz megkülönböztetni.

még, hogy a komputacionalisták számára a biológiai szubsztrátum valójában mellékes, mivel az elme működésének megértéséhez csupán a „software”, a szintaktika lényeges, a „hardware”, a konkrét agyi neurális folyamatok mellőzhetőek. Ez azt eredményezi, hogy ez a megközelítés könnyen megfér egy ugyan nem hagyományos, hanem ún. „toleráns” dualizmussal, amelyben nemcsak az ember, hanem bármilyen más élőlény, számítógép vagy akármilyen más gép is gondolkodónak, *rationale*-nak minősíthető, főltéve, hogy az elme szoftverje futtatható rajta.

A másik paradigma, a *konnekcionizmus* szerint az elme kognitív rendszere nem az explicit szimbólummanipuláció szabályrendszere, hanem olyan elemi alkotórészek rendkívüli sűrűséggel összekapcsolt hálózata, amelyeknek a *lokális* működése *globális* állapotok *emergenciáját* idézi elő. (Globális vagy emergens sajátosságokat eredményező rendszereket még a lézerek, a populációgenetika, az immunrendszer stb. doméniumaiban is kimutattak, ezeket átfogóan önszervező vagy komplex rendszereknek nevezzük.) Itt nyilvánvalóan egy „neuronlike” modellel van dolgunk, amely pontosan a komputacionalisták által mellékesnek tartott hardware, az agy metaforájából indul ki: a neuronok analógiájára tételezett elemi és önmagukban jelentés nélküli összetevők közötti kölcsönhatások, akárcsak az agyi neurális hálózat, egy magasabb szintű emergens sajátosságot, az agy kogníciós folyamatait idézik elő. Külön ki kell hangsúlyozni azt, hogy, bár a kogníciós folyamatok a neurális szint emergens sajátosságai, nem redukálhatóak közvetlenül erre a szintre. Vagyis az eliminatív materializmust vagy a fizikalizmust jellemző neuro-redukcionizmussal szemben a konnekcionista megközelítés a mentális (vagy a tudatosság) nem-reduktív magyarázatát teszi lehetővé. A konnekcionizmus egyébként két olyan probléma kezelését is lehetővé teszi, amelyekkel kapcsolatosan a komputacionalizmus eleve csődre volt ítélve. Az első a kogníció időtartamával kapcsolatos: a szimbólummanipuláció sorozatban alkalmazott szabályokkal operál, de olyan kognitív folyamatok esetében, amelyek nagyszámú műveletet igényelnek, az egész művelet sor lefutására gyakorlatilag nincs idő.⁴⁰ A neurális hálózatot jellemző *szimultán, párhuzam-*

tetni egy kínai anyanyelvű személy válaszaitól. Ennek ellenére sem a számítógép-program, sem a kínai szobában tartózkodó személy nem ért kínaiul, és mivel a számítógép sem tartalmaz többet a kínai szoba rendszerénél, világos, hogy egy számítógép sem érthet kínaiul. Vagyis a számítógépprogramok szintaktikai struktúrája nem elégséges a szemantikához: a számítógépek, eltérően az emberi elmétől, nem rendelkezhetnek szemantikai tartalommal, a formális szimbólumokat a referenciával összekapcsoló intencionalitással. Vö. Searle, J.: *Minds, Brains, and Programs. Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980, 417–424. Magyarul in: Pléh Cs. (szerk.): *Kognitív tudomány*. Osiris, Budapest, 1994.

⁴⁰ Ez az időbeli korlát a kognitív irodalomban a „százlépéses szabály” formájában ismert. Ez azt mondja ki, hogy a neurális információterjedés

zamos feldolgozás számára azonban egy ilyen időkorlát nem jelenthet problémát. Másrészt, mivel a szimbólummanipuláció lokalizált, a szimbólumok vagy a szabályok egy részének a károsodása a kognitív rendszer működésképtelenségéhez vezet, a konnekcionizmus holista leosztottságú működése viszont nagyon jól magyarázza az agynak a károsodásokkal szembeni ellenállóképességét, immanens önszabályozását.

Mindkét kognitív paradigma tulajdonképpen az elme egy *funkcionalista* magyarázatán alapszik. A mentális események funkcionalista definíciója, ha emlékszünk még rá, kizárólag *oksági*: a mentális állapotok közötti oksági összefüggések funkcionalis szerveződése meghatározott kognitív viselkedést idéz elő. A kognitív funkcionalizmus tehát felnyitja az emberi elme behaviorista „fekete dobozát”, és a bemeneti ingereket meg a kimeneti viselkedést a benne talált mentális események oksági hálózatára kapcsolja rá.

De bármennyire sikeresek is volnának a kognitív viselkedés magyarázatában és előrejelzésében, e kognitív funkcionalista magyarázatok egyike sem beszél arról, hogy például a percepció, az emlékezet, a gondolkodás stb. nem csupán meghatározott kognitív viselkedést okságilag előidéző funkciók, hanem olyan kognitív folyamatok, amelyeknek a tudatában vagyunk, amelyeket *tudatos fenomenális tapasztalat* kísér. A neurális vagy a komputacionális mechanizmusok a kognitív funkciók oksági működését magyarázzák, de arra a kérdésre, hogy *a kognitív funkciók működését miért és hogyan kíséri a tudatos tapasztalat* – már ha egyáltalán felteszik ezt a kérdést –, már nem képesek választ adni. Az elme kognitív működését igen, de azt már nem magya-

(az idegsejtkisülések) és a konkrét kognitív folyamatok (pl. szó- vagy tárgy felismerés) tényleges időtartamainak az összevetése alapján nem lehetséges olyan lineáris kognitív modelleket építeni, amelyek több mint száz lépést tartalmaznának. A problémát az okozza, hogy a hagyományos komputacionalista modellek logikai műveletsorai rendszerint ennél jóval több minimális lépést tételeznek fel. Meg kell jegyeznem, hogy az én olvasatomban Heideggernek a teoretikus nyelvi reprezentációt bíráló *Lét és Idő*-beli kalapácsos példái is kitűnően megfelelnek ennek az időbeli korlátnak a szemléltetésére (persze nem egy empirikus, kísérleti szinten, hanem, ha úgy tetszik, egy heideggeri gondolkísérlet szintjén): jó esélyünk van például arra, hogy a „dobd ide a kalapácsot!” legyen az utolsó mondatunk akkor, ha a levegőben felénk tartó kalapácsot nem egy *kézhezálló* (*zuhanden*), pragmatikusan használt és már mindig is „értett” eszköznek vesszük, hanem mint *kéznellevő* (*vorhanden*), teoretikusan szemlélt tárgyat, s a logikai nemfogalomból és a meghatározó jegyekből alkotott explicit teoretikus ítéletben vetjük össze mentális kalapácsunkkal – ez utóbbi folyamat ugyanis nagy valószínűséggel több időt igényel, mint amennyit a kalapács röpte. (Jellemzőnek találom egyébként – az ontológiai történeti destrukció fényében – azt, hogy a mester, azaz Husserl tinta-tartós, kockás példáival szemben Heidegger már „kalapáccsal filozofál”.)

rázzák, hogy *milyen is* kognitív elmének lenni, milyen is a kogníciót belülről, szubjektíve megtapasztalni. Itt voltaképpen még mindig egyfajta behaviorizmussal van dolgunk, amelyben a mentális eseményekről valójában semmi többet nem állítunk, mint hogy funkciójuk okságilag előidézní a kognitív viselkedést. És e viselkedés továbbra is a mentális objektív, egyes szám harmadik személyű magyarázatának a középpontjában áll. Úgyhogy valóban az történhetett, hogy amikor a funkcionalista neobehaviorizmus felnyitotta a behaviorista elme „nagy fekete dobozát”, – Searle maliciózus megjegyzése szerint – valójában „nem talált mást benne, csak egy csomó kis fekete dobozt.”⁴¹ A kognitív tudomány funkcionalista elmemagyarázatainak is a már jól ismert szakadékkal, a *kognitív elme*, az oksági funkció és a *fenomenológiai elme*, a kogníciót kísérő szubjektív aspektus, a tudatos tapasztalat között tátongó magyarázati szakadékkal kell szembenézniük.

Kognitív tudomány és fenomenológia viszonya. A neurofenomenológiai hipotézis

Mindezek után egyáltalán nem meglepő, hogy az utóbbi évtizedben – analitikus filozófusok és kognitív tudósok részéről egyaránt – egyre gyakrabban megfogalmazódik a fenomenológiai, egyes szám első személyű leírás kognitív tudományi integrálásának a szükségessége. Az első ilyenként értelmezhető korai javaslat valójában már Nagelnél is fellelhető, ez a korábban már említett, az „objektív fenomenológia”-ra vonatkozó fölvetése a *Milyen is denevértnek lenni?* végén. A következő Dennett⁴² „heterofenomenológiája” lehetne, de ez valójában az egyes szám első személyű („auto-fenomenológiai”) beszámolóknak az egyes szám harmadik személyű leírás „intencionális hozzáállás”-ára (amely az előbbieket olybá veszi, mintha azok intencionálisak és tudatosak lennének, noha ez illúzió) való redukciója. (Dennett különben enyhén szólva elhamarkodottan és igazságtalan érvek alapján veti el a fenomenológiai hagyományt, amely az ő elképzelésében szigorúan egyedileg tapasztalható, ineffábilis *quali*ának a bármiféle tudományos szigort mellőző, az impresszionizmushoz hasonlítható egyfajta vizsgálata lehetett.) Searle-nek a mentális redukálhatatlanul egyes szám első személyű ontológiáját hangsúlyozó „biológiai naturalizmusa”,⁴³ Chalmersnek a tudatosság „nehéz problémáját” elemző munkái⁴⁴ vagy Flanagan „természetes mód-

⁴¹ Searle: i. m. XII.

⁴² Dennett, D. C.: *Consciousness Explained*. Id. kiad.

⁴³ Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.; ill. uő.: *The Mystery of Consciousness*. Id. kiad.

⁴⁴ Chalmers, D. J.: Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 1995, 200–219. Újranyomva in Shear, J. (ed.): *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press,

szere”, amely a fenomenológia, a kognitív tudomány és az idegtudományok közötti „reflektív equilibriumra” törekszik,⁴⁵ mind olyan álláspontok, amelyek explicit módon a fenomenológiai, egyes szám első személyű leírás alapvető volta mellett érvelnek.

A fenomenológiai nézőpont valorizálását javasoló analitikus filozófusok közül azonban sokan még csak nem is utalnak a fenomenológiai mozgalom tapasztalati leírásainak korpuszára. Ezért aztán egyesek meg sem haladják az elvi deklaráció szintjét, mások pedig, olykor például Searle,⁴⁶ a fenomenológiai spanyolviszt kényszerülnek feltalálni. Ez az ignorancia már csak azért is érthetetlen, mert időközben analitikus filozófiai berkekben is végbement a fenomenológiának egy szerény, de jelentős reneszánsza, amely a kognitív tudomány figyelmét sem kerülte el.

A meghatározó előzmények közül mindjárt elsőként az ún. kaliforniai iskola (Dagfin Føllesdal, Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre, Izchak Miller és David Smith) analitikus Husserl-olvasatát kell kiemelni: Føllesdal és McIntyre a fregei lingvisztikai aktus és a husserli intencionális aktus között vonható párhuzamra hívták fel a figyelmet, nevezetesen a *Sinn* (jelentés, értelem) és *Bedeutung* (jelöllet, referencia) fregei, illetve a *noéma*, az intencionális aktus tárgyoldala és tárgya közötti husserli distinkciók analógiájára.⁴⁷

A husserli fenomenológia első explicit kognitív olvasata Hubert Dreyfusnak tulajdonítható, akinek kétségkívül meghatározó hatása volt a fenomenológia és a kognitív tudomány közeledésére. Bár ez a hatás – legalábbis Husserl vonatkozásában – nem nevezhető föltétlenül pozitívnak, ugyanis Dreyfus egyfajta összkomputacionalistaként bírálja Husserlt: Føllesdal és McIntyre imént említett „husserli noéma = fregei *Sinn*” értelmezéséből kiindulva úgy véli, hogy a világot reprezentáló noémák Husserlnél egy olyan logikai-grammatikai rendszerbe szerveződnek, amely analógiába helyezhető a mesterséges intelligencia adatbázisaival.⁴⁸ Itt tudni kell azt, hogy Dreyfus, aki a mesterséges intelligencia kutatás legkorábbi és meghatározó bírálójaként vált ismert-

Cambridge, MA, 1997. <http://www.u-arizona.edu/~chalmers/papers/facing.html>; uő.: *The Conscious Mind...* Id. kiad.; uő.: *First-person methods in the Science of Consciousness*. 2001.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/firstperson.html>

⁴⁵ Flanagan, O.: *Prospects for a Unified Theory of Consciousness*. In Block, N. et al. (eds.): i. m.

⁴⁶ Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.

⁴⁷ Føllesdal és McIntyre vonatkozó írásait lásd in Dreyfus, H. (ed.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, 1982.

⁴⁸ Lásd pl. Dreyfus előszavát az általa szerkesztett *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* gyűjteményes kötethez (id. kiad.).

té,⁴⁹ egy jól bejáratott interpretációs képlettel viszonyul Husserlhez. Ennek premisszája az, hogy a mesterséges intelligencia kutatás tulajdonképpen osztja, illetve empirikus kutatási szinten alkalmazza a Descartes, Leibniz, Kant és Husserl neveivel fémjelzett filozófiatörténeti hagyomány azon előfeltevését, mely szerint az emberi elme alapvetően racionális, reprezentacionális és szabálykövető. Ez az összefüggés indokolja másfelől azt, hogy a racionalista filozófiai hagyomány reprezentacionalizmusa ellen Heidegger, Merleau-Ponty, valamint Wittgenstein által felhozott érvek egyben a mesterséges intelligencia kutatás bírálatában is alkalmazhatók.⁵⁰ Amint ez később még kiderül, különösen a „husserli reprezentacionalizmussal” szembehelyezett heideggeri reprezentációkritika dreyfusi képlete, a heideggeri világban-benne-létnék a preteoretikus „elő-megértése” vívta ki a kognitív tudósok érdeklődését.

Megemlítendő még Husserl *III. Logikai vizsgálódásának* a Kewin Mulligan, Barry Smith és Peter Simons által kidolgozott analitikus („realista fenomenológiai”) olvasata, amely a Husserl által itt elemzett egész-rész és dependencia viszonyokat formális ontológiaként értelmezi, és annak logikai-nyelvészeti vizsgálatát javasolja.⁵¹ Az ún. „osztrák filozófiai szeminárium” szerzői a husserli mereológia fogalmainak a predikátumlogikaitól eltérő diagrammatikus szimbolizációját alkalmazzák a jog és a morál alapfogalmainak, a határ geometriai, geográfiai és köznapi értelmének elemzésére. Kiderült, hogy például a mesterséges intelligencia kutatásban pontosan ilyen jellegű formális ontológiák használhatók a háttértudásnak a gépekbe való programozására. A percepció fenomenológiájának husserli és gestaltista alapokon való topológiai és geometriai modellezése végül a 80-as években a látás idegtudományi és komputacionális modelljeivel való explicit összevetéshez vezetett.

Kognitív tudomány és fenomenológia viszonyában a leglátványosabb aktuális fejlemény *a husserli fenomenológia kognitív tudományos naturalizálásának* Francisco Varela, Jean Petitot és mások által kidolgozott programja.⁵² Figyelem, explicit naturalizá-

⁴⁹ Terry Winograd, az egyik legismertebb mesterséges intelligencia program, a SHRDLU létrehozója az ő hatására vesztette el hitét a MI-ban; a Stanfordon tartott számítógéptudományi kurzusain jelenleg heideggeri alapokon hangsúlyozza a hétköznapi háttértudás formalizálásának nehézségét. Vö. Winograd syllabusával:

<http://hci.stanford.edu/cs378/cs378-topics.html>

⁵⁰ Vö. Dreyfus, H.: *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. Harper and Row, New York, 1972.

⁵¹ Lásd Smith, B. (ed.): *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*. Philosophia, Munich, 1982.

⁵² Petitot, J. – Varela – Roy, J. M. – Pachoud, B. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford, 1999.

lási kísérlettel van dolgunk; bár utólag sokat árnyalnak rajta, a közös előszó szerint a szándék a *res cogitans*-nak, az elmének az *agy res extensá*-jára való visszavezetése. Mint tudjuk, Husserl már a *cogitans*-nak *res*-ként való minősítésénél tiltakozna – a tudat világonbelüli dologként való azonosításánál csúszott el Descartes is, a *dubito*-ból egy képtelen transzcendentális realizmusba esve vissza. Vagyis itt rögtön az a kérdés vetődik fel, hogy Husserl közismert antinaturalizmusát figyelembe véve ez a vállalkozás nem egy *contradictio in adjecto*, fából vaskarika-e?⁵³ Egyáltalán nem, állítják a szerzők, és álláspontjukat két megközelítésben is argumentálják. Először is, ami az ontológiai vonatkozásokat illeti, a fenomenológia naturalizálása nem egyenértékű a fenomenológiai tapasztalatnak a neurobiológiai korrelátumára, a mentálisnak a fizikaira való visszavezetésével. Vagyis, akárcsak a korábban elemzett konnekcionizmus esetében, itt is egy nem-reduktív naturalizmusról van szó, amely távol áll bármiféle reduktív fizikalista redukciónál, illetve a mentális és a fizikai dualista szembeállításától, amelyek – mint láthattuk – valójában kölcsönösen összefüggnek. A fenomenológia naturalizálása a *mentális ontológiai újrakategorizálásával* jár együtt: ahogy például az elméleti biológiában irrelevánssá vált az anyag és az élet közötti ellentét, úgy ehhez hasonlóan az önszervező vagy komplex rendszerek kognitív tudományi alkalmazása is a mentális és a fizikai ellentétét meghaladó leírásokhoz vezetett, amelyekben egy entitás egyaránt rendelkezhet mind az anyag, mind az elme jellemzőivel, a közöttük levő látszólagos heterogenitás ellenére.⁵⁴

Az ontológiai újrakategorizálás másfelől azt eredményezi,

⁵³ Minden bizonnyal így vélekedne erről a programról például Paul Ricoeur, a francia filozófia doyenje, a fenomenológiai hermeneutika ismert élfigurája, aki a Jean Pierre Changeux-vel, nem kevésbé jeles idegtudóssal folytatott beszélgetésében (Changeux; J.-P. – Ricoeur, P.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Éditions Odile Jacob, Paris, 1998.), bár figyelemreméltó tájékozottságról és interdiszciplináris hajlamról tesz tanúságot, valójában nem sokat tágit attól a kezdeti meggyőződésétől, hogy az idegtudománynak az objektív fizikai testre (*Körper*) vonatkozó *neurális* diskurzusa és a fenomenológiának a megélt testre (*Leib*) irányuló *mentális* diskurzusa meghaladhatatlan szemantikai (nem ontológiai) dualizmust képvisel. Miután fölveti a két heterogén perspektívát meghaladó „harmadik” diskurzus lehetőségét, Ricoeur sietve hozzáfűzi, hogy „[...] filozófusként nyomatékos agnoszticizmusomnak kell hangot adnom egy olyan felülnézeti diskurzus lehetőségével kapcsolatosan, amelyből bepillantást nyernék annak a lényegi egységébe, ami hol neurális rendszerként, hol mentális élményként jelenik meg számomra.” (I. m. 39.) Ricoeur agnoszticizmusa sok tekintetben McGinn szkepticizmusához hasonlít, azzal a különbséggel, hogy Ricoeur az episztemológiai aszimmetriát expliciten a husserli testfenoménnek, a *Leib/Körper* kettőségnek radikális diszkontinuitásként való értelmezésével támasztja alá.

⁵⁴ Vö. Petitot et al.: i. m. 46–49.

hogy a naturalizált fenomenológia episztemológiai szempontból sem redukzív: az emberi tapasztalat, illetve e tapasztalat leírása mind a mentálisat, mind a fizikait komplementárisan magában foglalja. A nem-reduktivitás tézise azonban kölcsönös, nemcsak az objektivista fizikalizmust, hanem a mentalista redukciót, a fenomenológia transzcendentális szubjektivizmusát is elveti, amely az emberi tapasztalatnak a szubjektív leírását tartja megalapozónak. *A naturalizálás itt a fenomenológiai és a kognitív neurobiológiai leírás kölcsönös meghatározottságát, egy olyan kölcsönhatást feltételez, amelyben egyik leírás sem alapozza meg a másikat, egyikük sem redukálható a másikra.* Ez viszont azzal jár, hogy a fenomenológiai leírás szintjét valahogyan össze kell kapcsolni a tapasztaló szervezet neurobiológiai folyamatainak a szintjével, a transzcendentálisat a természetivel. Közbe kell vetnem, hogy egy ilyen korreláció Husserl számára alapvető kategóriahiba volna, ugyanis, míg a természeti régió eseményeit a kauzalitás kapcsolja össze, a transzcendentális szférában ezt a szerepet a kauzalításra vissza nem vezethető *motiváció* látja el (lásd pl. az *Ideen II.* 56. §-át⁵⁵). Petitot és Varela a husserli pszicho-fenomenológiai párhuzamosság tézisére hivatkozva mégis úgy gondolják, hogy igenis lehetséges a transzcendentálisat a pszichológiai keresztül az empirikussal összekapcsolni. E párhuzamosság-tézis szerint ugyanis a fenomenológiai leírás pszichológiai szinten, vagyis a természetes beállítódásban természeti létezőnek tételezett pszichikum szintjén megismételhető (vö. a *Karteziánus Meditációk* 57. §-ával⁵⁶). Ha pedig a transzcendentális átfordítható a pszichológiai-ba, ez utóbbi a maga során immár összekapcsolható a kognitív tudomány empirikus szintjével. A transzcendentális fenomenológiai leírást tehát a pszichológiai tudathoz, ennél fogva pedig egy természeti szervezethez tartozóként lehet elemezni – ebben az értelemben vethetők alá az egyes szám első személyű tapasztalatok és leírások egy nem-reduktív naturalizálásnak. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a *testiség*, a megtestesülés problematikája mind a kognitív tudomány, mind a fenomenológiai leírás középpontjába kerül. (Erre hamarosan még kitérek.)

Ami most már a fenomenológiai és a kognitív tudományi leírások közötti kommunikáció konkrét módszertanát illeti, itt több megközelítés különíthető el. Egyes szerzők meghatározott neurális reakciók vagy struktúrák lokalizálásával – mint például az illuzórikus kontúrök észlelésekor aktiválódó sajátos neuronok lokalizálása a vizuális agykéregben – akarják a fenomenológiaiilag észleltet a neurális szubsztrátummal összekapcsolni. Olyan össze-

⁵⁵ Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II.: Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

⁵⁶ Husserl, E.: *Karteziánus elmélkedések.* Id. kiad.

kapcsoló állításokról van szó, amelyek a következő formát öltik: $(A \text{ olyannak látszik, mint } B) \rightarrow (A \text{ magyarázza } B\text{-t})$, ahol „A” neuropszichológiai eseményeket és „B” fenomenális eseményeket jelöl, az implikációs operátor pedig kondicionális értelemmel bír: ha az empirikus események „olyannak látszanak”, mint a fenomenális események, akkor ez utóbbiakat az előbbiek magyarázzák.⁵⁷ De ezek az összekapcsoló állítások nem magyarázzák sem a lokalizált neurális egységeknek az agy többi részével való viszonyát, és ami még lényegesebb, azt sem, hogy tulajdonképpen mi teszi őket tapasztalati eseményekké. Vagyis a maguk során ismét csak újratermelik a magyarázati szakadékot – mintha csak a fenomenológiainak álcázott régi jó ismerőssel, az eliminatív materializmussal találkozánk újra.

Mások egy olyan izomorfizmus felé lépnek tovább, ahol már nem a neurális és a kognitív esemény szintjén, hanem a strukturális magyarázati szinten korrelál a kognitív empiria és a fenomenális tapasztalat. Ebben az elképzelésben a neurális szint megfelelő magyarázati mechanizmusának a beazonosításában a kognitív idegtudósoknak figyelembe kell venniük a fenomenológiai evidenciákat. A husserli időelemzés például arra utal, hogy az időtapasztalat sokkal inkább a dinamikus komplex rendszerek kognitív modelljével – mintsem egy komputacionálissal – vizsgálható; ez a modell a maga során viszont a husserli retenció paradoxális természetének oksági magyarázatát szolgáltathatja.⁵⁸ Ez a megközelítés, azon túl, hogy ismét csak egyfajta elmésebb pszicho-neurális azonosság-elméletként értelmezhető, a két leírás közötti diszciplináris határokat áthághatatlannak tartja: egy közösen osztott logikai és episztemológiai kereten belül a fenomenológia az egyes szám első személyű leírásokat, a kognitív tudomány a harmadik személyű leírásokat szolgáltatja, amelyeket statikus módon egymáshoz rendelünk.

A kognitív idegtudomány és a fenomenológia egymásba kapcsolására tett legeredetibb javaslat kétségkívül a nemrégiben idejekorán elhunyt Francisco Varela ún. *neurofenomenológiai*⁵⁹

⁵⁷ Vö. Varela, F.: Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), 330–350. Újranyomva in Shear, J. (ed.): i. m.

⁵⁸ Van Gelder, Tim: Wooden iron? Husserlian phenomenology meets cognitive science. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* 4, 1996. Újranyomva in Petitot, J. et al. (eds.): i. m.

<http://www.phil.indiana.edu/ejap/1996.spring/vangelder.1996.spring.abs.html>.

⁵⁹ Vö. Varela, F.: Neurophenomenology... Id. kiad. 330–350. http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article01.html; uő: The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for generative mutual constraints. *Alter: Revue de Phénoménologie* 5 (1997), 355–381. A fenomenológiának és más egyes szám első személyű megközelítéseknek a tudatosság tanulmányo-

programja. Ennek szándéka, hogy a két leírás ellentétének vagy statikus egymáshoz rendelésének logikáját egymást kölcsönösen generáló potenciáljuk irányában haladja meg. De még mielőtt ezt kifejteném, először is részletesebben ki kell térnem a „neurofenomenológus” általános elméleti előfeltevéseire. Varela – egy nemzetközi hírnépszerű neurobiológusról van szó – az utóbbi időben elsősorban a *megtestesült* (*embodied*) kogníciónak, az ő elnevezésében *enaktív*⁶⁰ kognitív tudománynak, a konnekciónizmus egy markánsan önálló trendjének meghatározó figurájaként vált ismertté.⁶¹ A megtestesült elme elképzelésére mindenképpen ki kell térnem, mert, amint említettem, a *testiség*, a *megtestesülés* fenomenológiája támasztja alá a fenomenológia és a kognitív tudomány egymásba fonódását.

A megtestesült elme megközelítése osztja a konnekciónizmus emergenciametodológiáját (tehát a mentális nem-reduktív megközelítést is) és az önszervező rendszerek magyarázati alkalmazását. Meghatározó jegye azonban az, hogy ugyanakkor alapjaiban elhibázottnak tartja a mind a konnekciónizmus, mind a komputacionalizmus alapbeállítódását meghatározó *reprezentációelmélet*. A paradigma programatikus kifejtésében, *A megtestesült elme* (*The Embodied Mind*) című meghatározó munkájukban Varelának és társainak explicit szándéka megszabadulni mind az eleve adott külső világ sajátosságainak passzív tükrözését állító realizmustól, az elmének mint „speculum mundi”-nak a Szküllájától, mind az eleve adott belső világ projekcióját állító idealizmusnak, a világ által tükrözött elmének a Kharübdiszétől.⁶² A szubjektívizmus és az objektívizmus e két reprezentacionalista végletével szemben a megtestesült kogníció álláspontja elme és világ eredendő egymásba szövődése, a kogníció heideggeri értelemben vett *világban-benne-léte* (*in-der-Welt-Sein*) mellett érvel. A megtestesült elme teoretikus kifejtése – amint az már sejthető – sok tekintetben adósa a *Lét és Időben* olvasható heideggeri környezővilág-elemzésnek, illetve ennek korábban érintett dreyfusi

zásában való alkalmazásához lásd Varela, F. – Shear, J. (eds.): *The View from Within, First-person approaches to the study of consciousness*. Imprint Academic, 1999.

⁶⁰ Az enaktívizmus kifejezés az angol „to enact” (ebben a kontextusban: „egy aktust beteljesíteni”) igéből származik, és Varelánál arra utal, hogy a kognitív ágens nemcsak passzívan tükrözi, reprezentálja a világot, hanem aktívan hozzájárul környezővilága emergenciájához, úgy mond enaktálja azt.

⁶¹ A megtestesült-enaktív kognitív tudományhoz lásd Varela, F. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991, 8–9. fejezet. A mesterséges intelligencia fejleményeire összpontosító bemutatását lásd Clark, A.: *Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1997.

⁶²Vö. Varela et al.: i. m. 172.

olvasatának. Ismert, hogy a világhoz való viszonyulásmód Heidegger szerint korántsem egy objektív világnak az elkülönített, világtalan szubjektumban való reprezentációja, hanem a világban-benne-létnek a pragmatikusan használt eszközök utalásrendszerében való nem-tematikus feloldódása. A heideggeri jelenvaló lét már mindig is megértően viszonyul a világhoz: már a nyelvi-teoretikus reprezentációt (a szubjektív mentálisnak és az objektív fizikainak a teoretikus ítélet igazságában való megfelelését) megelőzően is érti környezővilágát, eredendően otthonosan tesz-vesz benne. A teoretikus reprezentációval szemben elsődlegesnek tételezett heideggeri *előmegértés* kognitív olvasatban a *tudni mit* (*know what*) explicit, propozicionális tudásánál (a hagyományos komputacionalista kogníciónál) alapvetőbb *tudni hogyan* (*know how*) *háttértudásnak* (*background knowledge*) felel meg. (A *tudni mit/tudni hogyan* distinkció mondjuk a szimbolikus logikai példák megoldása és a biciklizés közötti különbségnek feleltethető meg.) A megtestesült kogníció gondolata tehát egy első, általános megközelítésben *hermeneutikai* értelemmel bír: a kogníció elválaszthatatlan a tág értelemben vett – a nyelvet és a történetiséget is magába foglaló – testiségtől, vagyis a megismerés hermeneutikai szituáltságától. A kogníció eredendő élet- vagy környezővilágbeli meghatározottságának a kihangsúlyozásával – ideértve a tudós kognícióját is – Varela egyértelműen a szubjektív tapasztalattól független objektív, harmadik személyű nézőpontnak a husserli és heideggeri eredetű kritikájához zárkózik fel: e korábban érintett kritika szerint szubjektum és objektum dichotómiájának és elkülöníthetőségének a dogmáját eredendő intencionális korrelációjuk (legyen bár az a heideggeri világban-benne-lét világra kiterjesztett intencionalitása) gondolatával kell felcserélni.

Megismerő szubjektum és világ hermeneutikai értelmű egymásba szövődése egy második megközelítésben konkretizálódik, amely a szubjektum biológiai testisége és a környezete közötti kapcsolat dinamikájára összpontosít. Az *autopoietikus*, önszervező biológiai rendszerek Maturanával együtt kidolgozott elméletére alapozva⁶³ Varela itt a kognitív ágens és környezete közötti folytonos *strukturális összekapcsolódást* és ennek közegét, a világgal való állandó *szenzori-motorikus kölcsönhatást* hangsúlyozza. Ami az első terminust illeti, egy kognitív rendszer és környezete közötti kölcsönhatás addig minősül strukturális összekapcsolódásnak, amíg *kölcsönös meghatározottságban* mindketten kölcsönösen egymáshoz idomulnak. Az autopoietikus rendszerek esetében nem az történik, hogy adva van egy objektív feltételrendszer,

⁶³ Az autopoietikus rendszerek elméletéhez lásd. pl. Varela, F. : *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant*. Paris, Seuil, 1989. Randall Whitaker „The Observer Web : Autopoiesis and Enaction” című honlapja a téma elsődleges és másodlagos irodalmának enciklopédikus gyűjtőhelye: <http://www.enolagaia.com/AT.html>

amely determinisztikusan előírja az autopoietikus rendszer fejlődését, hanem a rendszer átalakulásai során maga a feltételrendszer, a környezet is átalakul; az objektív sajátosságoknak tartott környezeti adottságok valójában az élő szervezet és környezete közötti harmonikus egymásba fonódás, kölcsönös meghatározottság hosszú történetének az eredményei. Evolúciós szempontból itt az eleve adott, objektív környezethez való adaptáció hagyományos felfogása helyett inkább egyfajta *kölcsönös adaptációról* kellene beszélni, amelyben az élő szervezet mintegy egyidőben az evolúció szubjektuma és objektuma. Az autopoietikus rendszerek és környezetük egymást kölcsönösen meghatározó viszonya tehát egy olyan alapvető *körkörösséget* és *ko-emergenciát*⁶⁴ ír le, amelyet talán az Escher-képek örvényszerű körkörösségével, így például az egymást rajzoló kezek jól ismert ábrázolásával lehet a leginkább szemléltetni.

Olyan ko-emergenciáról van szó, amelyet a kognitív rendszer oldaláról a másodikként említett szenzori-motorikus tevékenység idéz elő. Ez a terminus arra figyelmeztet, hogy, míg a hagyományos kognitív elméletek egy testetlen, ennél fogva pedig cselekvés-semleges reprezentációból indultak ki, addig a megtestesült elme felfogása a kogníciót *megtestesült cselekvésként* definiálja: a cselekvés fogalma arra utal, hogy a megtestesült kognícióban percepció és akció, szenzoriális és motorikus működés lényegileg elválaszthatatlan egymástól. A percepció tulajdonképpen a percepció által vezérelt akció. Nem az lesz tehát a kérdés, hogy a percepció hogyan reprezentálja a tőle független, objektív világot, hanem az, hogy a szenzori-motorikus struktúra hogyan magyarázza a percepció által vezérelt akciót egy olyan környezővilágban, amelyet a percepció szubjektuma maga is *enaktál*. A hivatkozási alapot itt már nem Heidegger⁶⁵, hanem Merleau-Ponty meglátásai szolgáltatják, aki *A viselkedés struktúrája* (*La structure du comportement*) című korai munkájában például ezeket írta: „Amikor a szem és a fül egy tovaszaladó állapotot követ, lehetetlen

⁶⁴ A ko-emergencia kifejezés itt arra utal, hogy élő szervezet és környezete már mindig is strukturális összekapcsolódásban és kölcsönös meghatározottságban bukkan fel, vagyis egyikük sem előzi meg és idézi elő determinisztikusan a másik felbukkanását.

⁶⁵ Heideggernek ugyanis nincs testfenomenológiája. Mivel a heideggeri *Daseint* csak a léthez való *egzisztenciális* viszonyulása konstituálja, emiatt minden metafizikai, etikai, de főleg antropológiai, biológiai stb. sajátossága, így a testiség is másodrendű, csupáncsak *egzisztens* jelleggel bír. A testiség fenomenológiájának a *Dasein* ontikus semlegessége érdekében való mellőzése több Heidegger-kommentátor szerint is a *Lét és Idő* egyik alapvető mulasztása. Hogy ez a mulasztás hogyan függ össze az ugyancsak értelmetlenül hagyott *élet* problémájával, illetve az *animalitás* metafizikai kérdésével, arról a maga során Derrida szolgáltat érdekes meglátásokat. Derrida, J.: *De l'esprit Heidegger et la question*. Editions Galilée, Paris, 1987.

eldönteni, a stimulusok és a válaszok váltakozásában, hogy »ki is kezdeményezett«. Mivel az organizmus összes mozdulatát mindig külső befolyások határozzák meg, ezért, ha akarjuk, a viselkedést nagyon is jól magyarázhatjuk a környezet hatásaként. De mivel az organizmust érő összes stimulus a maga során csak azon megelőző mozdulatok révén lehetséges, amelyek az érzékszervet a külső hatásoknak kitették, ugyanúgy mondhatnánk azt is, hogy *a viselkedés minden stimulus elsődleges oka*. Ily módon az inger formáját, a külső eseményeknek való felkínálkozás sajátos módjával, maga az organizmus teremti meg. Kétségtelen, hogy a fennmaradáshoz bizonyos számú fizikai és kémiai környezeti tényezőt kell találnia maga körül. Viszont ő az, aki érzékszervei sajátos természetének, idegközpontjai határainak és a testrészek mozgásának megfelelően *kiválasztja a fizikai világ azon stimulusait, amelyekre érzékeny lesz*.⁶⁶ [Kiemelések – Sz. A.]

Merleau-Ponty testiségelemzése, illetve az ehhez kiindulópontul szolgáló husserli testfenomenológia kulcsfontosságú, mivel a kogníció testisége az a locus, ahol a husserli pszicho-fenomenológiai párhuzamosság tézise alkalmazható: azaz ahol Varela szerint a transzcendentális fenomenológiai leírás átfordítható a természetes beállítódás pszichológiai (vagy naturalizált fenomenológiai) leírásába, és ezáltal összekapcsolható a kognitív tudomány empirikus, neurobiológiai leírásával. Husserl az *Ideen II-ben*⁶⁷ vezeti be, és például az *V. Karteziánus Meditáció* emlékezetes interszubjektívitas-elemzésében is alkalmazza a *megélt, saját test (Leib)* és az *objektív fizikai test (Körper)* distinkcióját. A jelenlegi összefüggésben azt kell hangsúlyozni, hogy a *Leib/Körper* kettősség radikálisan eltér test és elme karteziánus szubsztancia-dualizmusától: a test az a – szó szoros értelmében – határfenomén, ahol a szubjektív és az objektív oldal, a megélt test és az objektív fizikai test egymásba fonódik. Ezt Husserlnek az *Ideen II.* 36. §-ában bemutatott kéz-hasonlata⁶⁸ rendkívül plasztikusan érzékelteti: a jobb és a bal kezem összekulcsolásakor mindkét kezem, egyik a másik után, illetve szinte egyidőben tapintó megélt test és tapintott fizikai test. A tapintásnak ebből a reverzibilitásából kiindulva jutott el Merleau-Ponty a befejezetlenül maradt *A látható és a láthatatlan (Le visible et l'invisible)*⁶⁹ utolsó fejezetében olvasható radikális következtetésekhez: a saját test és az objektív világ ellentétét érzékelés és világ eredendő egymásba fonódásának, „a világ húsnak” (*la chair du monde*) a fogalmában kell meghaladni, amely

⁶⁶ Merleau-Ponty, M.: *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1942, 11–12.

⁶⁷ Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Id. kiad.

⁶⁸ I. m.

⁶⁹ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964.

egyben a létnek az anyag és szellem (elme), szubjektum és objektum dualitását meghaladó értelme. A megtestesülés tapasztalatában tehát a test egyidőben tapasztaló saját test és tapasztalt objektív test, érzékelő szubjektum és érzékelt objektum. A kogníció testisége így az *episztemológiai és ontológiai kölcsönösség* olyan régióját írja le, ahol az empirikusan vizsgálható materiális és a tapasztalat transzcendentalitása folytonosságot alkot, ahol tehát a mentális és a fizikai is egyfajta non-dualitásban tételeződik. Ott, ahol Ricoeur csak a kettő közötti diszkontinuitást, ennél fogva pedig leküzdhetetlen episztemológiai aszimmetriát lát, Husserl és Merleau-Ponty elemzéseire támaszkodva Varela egy olyan folytonosságra mutat rá, ahol a kognitív magyarázatok és a fenomenológiai evidenciák tartományai egymásba játszhatnak.

A neurofenomenológia valójában nagyon is tiszteletben tartja a két perspektíva Ricoeur által reklamált heterogenitását, amennyiben túllép a neurobiológiai leírásra való visszavezetés egyoldalú stratégiáin. Ugyanakkor viszont az ellenkező végleletet, az episztemológiai aszimmetriának a Ricoeur vagy McGinn féle túllicitálását is elveti. Varela ugyanis a tapasztalat két *egymásra visszavezethetetlen aspektusának*, a szubjektív fenomenológiai leírásnak és objektív neurobiológiai megfelelőjének *egymást kölcsönösen megszorító, megvilágító kommunikációját*, a lehetséges kapcsolódások, ellentmondások stb. feltárását javasolja. A két leírás közötti viszony abban az értelemben kölcsönösen megszorító, hogy nemcsak a kognitív idegtudomány magyarázza a mentálíst, amint az rendszeren történik, hanem fordítva, a tapasztalat fenomenológiája is megszorítólag hat a neurobiológiai empiriára, vagyis az empirikus megfigyelést, kérdéseket első személyű evidenciák irányítják. (Varela szerint például az agy egy olyan széles-skálájú integrációs mechanizmusát, mint például a neuronális szinkroniát a gamma sávban, annak alapján *is* igazolni kell, hogy képes-e megvilágítani az időtartam fenomenológiai leírását.) *Varela tehát egy explicite nem-reduktív álláspontot képvisel, amelynek szándéka nem a leírások közötti aszimmetriának az egyik (fenomenológiai vagy neurobiológiai) leírásra való visszavezetése, de nem is egy „harmadik diskurzusban” való szintézisük, hanem egy olyan, egymást kölcsönösen generáló kölcsönhatásnak a megteremtése, amelyben mindkét leírás megőrzi sajátosságát.* (Ricoeur talán túlságosan is hegelianus abban, hogy csak az előbbi két lehetőséget veszi figyelembe.) Varela itt tulajdonképpen az autopoietikus rendszerek elemzésénél feltárt – és kétségkívül gondolkodása középpontjában álló – ko-emergencia elméleti modelljét alkalmazza módszertani szinten: a fenomenológia és a kognitív leírások kölcsönös (de nem megalapozó vagy reduktív célzatú) egymást generálása olyanszerű viszony, mint az önszervező rendszer és környezete közötti kölcsönös meghatározottság. Ami a szemantikai dualizmus továbbra is felhozható ricoeuri ellenérvét illeti, a naturalizált fenomenológia a neurobiológiai fo-

lyamatok két emergens leírási szintjét: e folyamatok matematikai modelljeit és a testi tapasztalat leírásából származó fenomenológiai invariánsokat felelteti meg egymásnak. Ez a megfeleltetés mindkét leírásnak a matematikai precizitás formális szintjére emelését, vagyis a fenomenológiai és matematikai invariánsok közötti erős analógiát feltételezi.⁷⁰

A neurofenomenológiai hipotézist Varela többek között ugyancsak az időtapasztalat esetében alkalmazta: a belső időtudat husserli fenomenológiájának a nem-lineáris temporális dinamika eredményeinek fényében való olvasata egyfelől beigazolta az eleven jelen genetikus elemzésének husserli intuícióit, másfelől pedig a husserli idődiagram statikus maradványainak alapvető módosítását eredményezte.⁷¹ A neurofenomenológiai hipotézis ugyanakkor egy olyan kísérleti helyzetet eredményez, amelyben az alany tapasztalatának egyes szám első személyű, fenomenológiai leírását adja, miközben párhuzamosan az agyában lejátszódó neurális működést tanulmányozzuk. Az egyes szám első személyű, fenomenológiai, illetve az egyes szám harmadik személyű, neurobiológiai leírások ilyen jellegű, egymást kölcsönösen generaló interakcióját Varela egy sor olyan alapvető kognitív folyamat magyarázatában tartja relevánsnak, mint például a figyelem, a testkép és az akaratlagos mozgás, az észleleti folyamatok, az emóció stb.⁷² Egy ilyenszerű „kísérleti fenomenológiai” helyzet viszont a tudatos kogníció megfigyelésének és leírásának, a tuda-

⁷⁰ Ez a husserli antinaturalizmus egy másik premisszájának a felülbírlásával jár, ugyanis Husserl szerint a galileánus, matematizált természettudományok és a husserli fenomenológia közötti módszertani összeférhetlenség szorosan összefügg a matematizálással. Ha még emlékszünk, a galileánus természettudománynak azért kellett kiiktatnia a hétköznapi életvilágban észlelt érzéki alakokat és minőségeket, mert ezek közvetlenül nem matematizálhatók. Husserl szerint azért lehetetlenség ezeknek a pontatlan lényeknek a geometriai eidetikus leírása vagy az érzéki minőségek fizikája (azaz mindent összevetve a fenomenológia naturalizálása), mert ezeknek a pontatlan lényeknek az eidetikus leírása *par excellence* a fenomenológia, nem pedig a tudomány tárgyát képezi. A naturalista fenomenológusok szerint Husserl kritikája a korabeli tudományra igen, de a jelenlegi természettudományra már korántsem érvényes. Egyrészt ma már igenis vannak a kvalitatív megjelenésnek olyan *fizikai* elméletei (mint pl. a katasztrófa-elmélet, az önszervező rendszerek, a nonlinearis termodinamika matematikai elméletei), amelyek a fenomenális morfológiák egy kvalitatív, *feno-fizikája* felé tett első lépésekként értelmezhetők. Másrészt bizonyos kortárs morfodinamikai modellek az életvilágbeli pontatlan morfológiai lények geometriai eidetikus leírásának a példajaként értelmezhetők. Vö. Petitot et al. (eds.): i. m. 47–48., 54–56.

⁷¹ Varela, F.: The Specious Present: A neurophenomenology of Time Consciousness. In Petitot et al. (eds.): i. m.

http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article02.html

⁷² Vö. Varela, F.: Neurphenomenology... Id. kiad.

tos tapasztalat fenomenológiai leírásának a képességét igényli. Látható, hogy a kognitív és a fenomenológiai elme közötti szakadék áthidalásának „nehéz problémája”, a tudatosság rejtélye Varelánál lényegileg *pragmatikai* jellegű problémává alakul át. Neurofenomenológiai megközelítésben a magyarázati szakadékot nem valamilyen feltárássra váró ontológiai vagy episztemológiai alapelem (egy új törvény, új sajátosság vagy új fogalom), hanem az egyes szám első személyű leírás egyéni képességének (és a kognitív tudományba való teljes jogú beépítésének) a pragmatikája fogja betölteni. Az ontológiai vagy episztemológiai alapelem keresése Varela számára még mindig egy olyan megalapozási törekvéstől árulkodik, amellyel szemben ő a gondolkodásának középpontjában álló körkörösség, a ko-emergencia álláspontjáról érvel: a neurofenomenológiai megközelítés számára mind a saját, megélt test, illetve a fizikai, objektív test, mind pedig a nekik megfeleltethető első személyű, fenomenológiai, illetve harmadik személyű, kognitív idegtudományi leírások egymásra visszavezethetetlenek. Bár a neurofenomenológiai dialógusban kölcsönösen meghatározzák egymást, egyikük sem alapozza meg – sem ontológiailag, sem episztemológiailag – a másikat. Varelát nem az ontológiai vagy episztemológiai megalapozás, a tudatosság „nehéz problémájának” teoretikus megoldása, hanem a tapasztalat két egymásra visszavezethetetlen fenomenális tartománya, a szubjektív fenomenalitás és az objektivált fizikai közötti kölcsönös meghatározottság feltárássának a módszertana, pragmatikája érdekli.

A varelai neurofenomenológia válasza a tudatosság problémájára a következőképpen foglalható össze. A tudatos tapasztalat megtestesültsége ontológiai szempontból meghaladja a fizikai és a mentális, illetve a fizikalista vagy mentalista redukció ellentétét. A tudatosságot immár nem fizikai vonatkozásában, hanem a megtestesült önszervező élő rendszer emergenciájaként kell elgondolni. A megtestesült tudatosság pedig a megélt, fenomenológiai és az objektív, fizikai test lényegi folytonosságát, a megtestesülés radikálisan nem-dualista ontológiáját implikálja. A fenomenológia naturalizálása tehát nem fizikalista értelemben vett naturalizálás, amely a mentálisat vagy a fizikai, illetve neurobiológiai korrelátumra (reduktív fizikalizmus), vagy a fizikai létezők közötti oksági összefüggésekre (funkcionalizmus) redukálja. A neurofenomenológia ugyanakkor abban az értelemben igenis naturális, hogy sem az elme önálló szubsztanciáját tételező szubsztancia-dualizmust, sem a neodualizmust, a tudatosságnak a természeti sajátosságok halmazához való hozzáadását nem tartja szükségesnek. Röviden, nem célja sem a mentálisnak a fizikaira való redukálása, sem pedig a természeti létezők egy kiterjesztett halmazába való besorolása. A neurofenomenológia szándéka a szubjektív tapasztalat interszubjektíve beigazolt leírását egy olyan diszciplínává fejleszteni, amely egymást kölcsönösen generáló

interakcióba léphet e tapasztalat objektív, kognitív idegtudományi leírásával. A tét tehát nem is annyira ontológiai,⁷³ hanem első-sorban episztemológiai, illetve módszertani.

Módszertani szempontból pedig a tudatosság, a tudatos tapasztalat mindenekelőtt képesség, a *fenomenológiai leírások képessége*. Vagyis a kognitív idegtudományi leírásokat az *epokhé* (itt mint a tapasztalat tárgyáról magára a tapasztalaim való reflexív visszafordulás) által lehetővé tett fenomenológiai leírás interszubjektíve beigazolt tapasztalati invariánsaival kell összekapcsolni. (Az interszubjektív beigazolás mozzanata egyben válasz a fenomenológia ellen gyakorta alkalmazott, azt Wittgenstein nyomán privát introspekcióként és nyelvként bíráló vádra.) Ez viszont az epokhé, a reflexivitás képességét, begyakorlásának és stabilizálásának a pragmatikáját feltételezi. A fenomenológiai leírásnak a konkrét neurobiológiai megfigyelési helyzetekben való alkalmazása ugyanakkor egy további episztemológiai feltételezéshez vezet: eszerint a tudatosság abban az értelemben is aktív képesség, hogy alkalmazása okságilag kihat a neurális dinamikára. Varela tehát egy olyan kétirányú kauzalitást tételez, amely nemcsak a neurális folyamatok felől hat az ezekre redukálhatatlan tudatosság irányába, hanem másfelől maga a tudatosság is befolyásolja a neurális dinamikát. Vagyis nemcsak a fizikai hat ki a mentálisra, hanem fordítva, a mentális is befolyásolja a fizikai test eseményeit. A tudatosság képességének egy kísérletileg vizsgált hipotéziséről van szó, amely immár fényévnyi távolságra van a hagyományos szubsztancia-dualizmus elméleti kereteitől. (És amelyet egy másik kutatási terület, a pszicho-neuro-immunológia kísérletei már igazoltak: az immunválaszok mennyisége és minősége jelentősen függ az aktuális tudati állapottól.) Ez a hipotézis egyébként egyaránt megkülönbözteti a neurofenomenológiát mind a komputacionalista megközelítés dualizmusától, mind pedig a konnekcionizmust is jellemző népszerű, de – mint láttuk – rendkívül problémás epifenomenalizmustól (= csak a fizikai hat ki okságilag a mentálisra). Összegezve, mivel a tudatosságot nem egy ontológiai vagy episztemológiai rejtélyként, hanem a fenomenológiai epokhé és tapasztalatleírás képességeként közelíti meg, ezért a varelai neurofenomenológiában a fenomenális tudatosság és a fizikai test (sem nem dualista, sem nem epifenomenalista) kölcsönös meghatározottságára, ko-emergenciájára esik a hangsúly.

*

Ma már mind az analitikus filozófia, mind a kognitív tudomány elismeri, hogy a kogníció harmadik személyű leírásait az első

⁷³ Ha ennek ellenére mégiscsak ragaszkodnánk a neurofenomenológia ontológiai címkézéséhez, akkor egyfajta *kettős-aspektus* elméletet kellene látnunk benne.

személyű tapasztalatleírással kell kiegészíteni. Láhattuk, hogy a hagyományából, illetve a módszertana alkalmazásából származó leírások révén a fenomenológia meghatározó szerepet játszhat az analitikus filozófia és a kognitív tudomány jelenlegi nem-redukcionista fordulatában. Csak az a kérdés marad hátra, hogy milyen jelentőséggel bírhat ez a kommunikáció ezúttal a fenomenológia számára.

A fenomenológia immár egy évszázados története azt mutatja, hogy az elméleti és a történeti érveléssel szemben a „magukhoz a dolgokhoz” való visszatérést, a közvetlen tapasztalat leírását hirdető mozgalom sem kerülhette el a filozófia filologizálódásának sorsát: a tapasztalat leírását idővel a tapasztalat leírásának a leírásai (az iteráció tetszés szerint folytatható), a teoretikus kommentárok skolasztikája váltotta fel. A közvetlen tapasztalat helyébe a tapasztalatról szóló szövegek – hermeneutikai – tapasztalata lépett. Az utóbbi időben azonban a fenomenológiában is megfigyelhető a köldöknéző, teoretikus kommentarizmussal szemben egy megújult fenomenológiai praxist és a más praxisokkal való dialógust szorgalmazó trend. Persze ez nem előzmények nélküli fordulat. Ami például a *szociális* vagy *politikai praxis* fenomenológiáját illeti, itt Hannah Arendt mellett elsősorban annak a Jan Patočkanak a gondolkodása példaértékű, aki tragikus következetességgel élte meg a husserli *Válság* e horizontban való továbbgondolásából levont konzekvenciát: a politikát abszolút objektivitásként technologizáló államot a valójában elsődleges társadalmi életvilág, „a megrendültek közösségének” a legitimációjára kell alapozni. A francia fenomenológia sokat vitatott „teológiai fordulata” (elsősorban Lévinas, Henry és Marion gondolkodását szokás idesorolni) sem merül ki a metafizikát onto-teo-lógiaként diagnosztizáló heideggeri léttörténettel szembehelyezett nem-ontologikus teologizálásban, egyes elemzésesei a *vallásos*, illetve az *etikai praxis* fenomenológiájaként értelmezhetők.

Ami most már a fenomenológiai és kognitív leírások dialógusát illeti, a fenomenológia számára a tét nem annyira a már létező leírások empirikus beigazolása, hanem egy olyan kölcsönösen generatív interakció megteremtése, amely új tapasztalatleírásokat vagy a régieknek az újravégrehajtásuk során adódó felülbírálását eredményezheti. Egy ilyen kölcsönhatás azonban a fenomenológia leírásainak doktrinálisan argumentált kommentálása helyett magát ezt a fenomenológiai leírást, a tudatos tapasztalat egyes szám első személyű leírását igényli. Vagyis a fenomenológiának mint módszernek az alkalmazását: a redukció reflexív aktusában megfigyelt tudatos tapasztalat invariánsainak a felmutatását és interszubjektív beigazolását. A kognitív tudománnyal való interakció a fenomenológia számára tehát akár az eredeti indíttatáshoz való visszatérést, a fenomenológia performatív dimenziójának, a fenomenológiai praxisnak a reneszánszát is jelentheti. Ám ez a praktikus vagy pragmatikus fordulat a fenomenológiát immár

nem a tudományok megalapozójaként, hanem egy interdiszciplináris dialógus résztvevőjeként írja le. Ami nem új jelenség a fenomenológia 20. századi történetében: e módszer interdiszciplináris termékenységet tanúsítja – hogy csak néhány notórius példával éljek – a fenomenológiai pszichológia (például a Binswanger és Boss kidolgozta *Daseinsanalyse*), a fenomenológiai szociológia (Schütz, Luckmann és Berger, illetve a garfinkeli etnometodológia) vagy a Gestalt-pszichológia fenomenológiai továbbfejlesztése Gurwitsch és Merleau-Ponty munkásságában. Hogy a kognitív tudomány és a fenomenológia dialógusának milyen esélyei vannak a tudomány jelenlegi posztakadémikus fázisában, amikor természet- és társadalomtudomány között minden jel szerint valódi *Kulturkampf* (valójában a költségvetési és piaci támogatásokért folytatott gazdasági harc) folyik, hogy tehát a neuro- vagy naturalizált fenomenológia nem csak a szigorú fenomenológiai tudomány egy újabb álma-e, az előbb vagy utóbb kiderül majd.

Kiegészítő könyvészet:

*** Agy és Tudat. *Magyar Tudomány*, 2001 október.

<http://www.matud.iif.hu/01okt.html>

Chalmers, D.: Directory of online papers on consciousness.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/online.html>

Chalmers, D. J.: Moving forward on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4 (1997), 3–46. Újranyomva in Shear, J. (ed.): i. m.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/moving.html>

Chalmers, D. J.: Consciousness and its Place in Nature. 2001 (megjelenés alatt).

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/nature.html>

Dennett, D. C: Facing backward on the problem of consciousness.

Journal of Consciousness Studies 3 (1996), 4–6. http://www.imprint.co.uk/online/HP_dennett.html

Depraz, N.: *Husserl* Armand Colin, Paris, 1999.

Depraz, N.: *La conscience. Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*. Armand Colin, Paris, 2001.

Embree, L. et al. (eds.): *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1997.

Gallagher, S.: Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1997), 195–214. <http://www2.canisius.edu/~gallagher/gall97.html>

Gardner, H.: *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. Basic Books, New York, 1985.

Hofstadter, D. – Dennett, D. C: *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Basic Books, 1981.

Szigeti Attila

- Lormand, E.: Consciousness. In Craig, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 2. Routledge, London, NY, 1998.
[http://www.personal.umich.edu/~lormand/phil/cons/consciousness](http://www.personal.umich.edu/~lormand/phil/cons/consciousness.htm)
.htm
- Salanskis, J.-M. : *Husserl*. Les Belles Lettres, Paris, 1998.
- Smith, B.: Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science. *International Journal of Human-Computer Studies* 43 (1995), 641–667.
<http://ontology.buffalo.edu/focscs.htm>
- Smith, B.: Truth and the visual field. In Petitot, J. et al. (eds.): i. m.
<http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/tvf.html>
- Tye, M.: Qualia. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Varela, F.: *Invitation aux sciences cognitives*. Paris, Seuil, 1996.

Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása*

FRANCISCO VARELA

Ez a tanulmány a D. Chalmers által felvetett problémákra egy olyan *kutatási irány* felmutatásával válaszol, amely meglehetősen radikálisan jár el abban, ahogyan néhány alapvető módszertani elvet a tudatosság tudományos kutatásaihoz kapcsol. A neurofenomenológia kifejezést itt egy olyan kutatás megjelölésére használom, amely a modern kognitív tudomány és az emberi tapasztalat egy diszciplinált megközelítésének az összeházasítására törekszik, ezzel a fenomenológia kontinentális hagyományának származásvonalába helyezve el magam.¹ Tézisem az, hogy az

* Eredeti megjelenés: Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies* 3, No. 4. (1996), 330–349. Újranyomva in Shear, J. (ed.): *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997, 337–357. A „nehéz probléma” az analitikus elmefilozófia és a kognitív tudományok jelenlegi központi problémája: a mentális események fenomenális, kvalitatív sajátosságainak, a *qualia*-nak, egyszóval a *tudatosság*-nak a problémája. A *Journal of Consciousness Studies* tudatosságnak szentelt speciális lapszámában megjelent vitaindító írásában Chalmers (Chalmers, D.: Facing up to the problem of consciousness. *J. Consc. Studies* 2 (1995), 200–220.) megkülönbözteti a tudatosságnak a kognitív tudomány standard, komputacionális vagy neurális magyarázati eljárásaival kezelhető „könnyű problémáit” (pl. a környezeti ingerek diszkriminációja, kategorizálása, a figyelemösszpontosítás, a viselkedés akaratlagos kontrollja stb.) a tudatosság „nehéz problémájától”, amely a kogníciót kísérő szubjektív aspektus, a tudatos tapasztalat, a „milyen is” (Nagel) egy bizonyos kognitív állapotot átesni, vagy „milyen is” tudatos szervezetnek lenni problémája. (Ford. megj.)

A „neuro” alkalmazása itt *nom de guerre*-ként veendő. A „neurofilozófia” – amely a filozófiát az angol-amerikai analitikus elmefilozófiával azonosítja – jelenlegi felfogásának az explicit ellentétéként választott. A

úgynevezett nehéz probléma, amely ezt a speciális lapszámot létrehozta, termékeny módon csak egy, a tudatosság tudományának a kifejlesztéséhez szükséges új pragmatikus eszközökkel felfegyverzett kutatóközösség egybegyűjtésével kezelhető. Azt fogom állítani, hogy nem részleges empirikus korrelációk vagy pusztán elméleti elvek fognak bennünket segíteni a jelenlegi helyzetben. Az elme és a tudatosság közötti egyetlen, egyaránt nyilvánvaló és természetes láncszem rendszerezett feltárásához kell fordulnunk: *magának az emberi tapasztalatnak a struktúrájához*. A továbbiakban a tudatosság körüli aktuális vitának a chalmers-i nehéz probléma alapján való rövid vizsgálatával indítom javaslatomat. Majd a (neuro)fenomenológiai stratégiát körvonalazom. Végül e stratégia lényegi nehézségeinek és következményeinek a tárgyalásával fejezem be.

I. A felfogások feltérképezése

A tapasztalat rejtélye

Chalmers a „nehéz probléma” tárgyalását a központinak tűnő problémára összpontosítva nyitja meg: a kognitív vagy mentális eseményekkel összekapcsolt tapasztalat problémájával. „Olykor olyan terminusokat is használnak itt, mint a »fenomenális tudatosság« vagy »qualia«, de sokkal természetesebbnek találom »tudatos tapasztalatról« vagy egyszerűen »tapasztalatról« beszélni.”² Néhány népszerű funkcionista magyarázat esettanulmányainak a leírása után Chalmers továbblép, és a fennmaradó kihívást úgy jellemzi, mintha az egy „külön alapelem” volna. A terminus választása már önmagában sokatmondó, Chalmers, úgy tűnik, már kezdettől fogva azt az álláspontot vallja, mely szerint az egyetlen út olyan teoretikus elvek feltárása, amelyek majd áthidalják a kogníció és a tapasztalat közötti szakadékot. Amint majd alább részletezem, úgy tűnik, hogy egy másik alapvető alternatíva az egész keret – amelyen belül a problémát tárgyaljuk – megváltoztatása. Mindenesetre „mindennek a tanulsága az, hogy *kevés költséggel nem lehet megmagyarázni a tapasztalatot*.” Ezzel teljes mértékben egyetértek, de sietve hozzátésem, hogy a költség sokkal súlyosabb, mint amennyit a legtöbb ember hajlandó volna elismerni. A központi nehézség – ismét csak – az, hogy a tapasztalat „nem egy magyarázati kijelentés, hanem egy saját jogú *explanandum*, és ily módon nem egy [reduktív] kiiktatás váromá-

„neuro” továbbá itt a kognitív tudományok számára releváns tudományos korrelátumok egy egész területére vonatkozik. De neuro-pszichoevolúciós-fenomenológiáról beszélni túlságosan nehézkes volna.

² Chalmers, D.: Facing up to the problem of consciousness. *J. Consc. Studies* 2 (1995), 200–220., 201.

³ I. m. 208. A szerző kiemelése.

nyosa.”⁴ Záró következtetése szerint egyfajta nem-reduktív magyarázatra van szükségünk. Ebben újra egyetértek Chalmers-szel, de feladataim egyike annak a részletezése lesz, hogy mennyire eltérőek opcióink ezen a ponton túl.

Hadd kezdjem azzal, hogy a tapasztalat kérdését a tudatosság tudományos tanulmányozásának az aktuális fellendülésén belül határoljam be újra. Ismeretes, hogy a témára vonatkozó könyvek, cikkek és találkozók száma az utóbbi pár évben exponenciálisan növekedett. Minek köszönhető ez a jelenlegi fellángolás, annyi év hallgatás után, mikor a tudatosság ildomtalan témának számított még a kognitív tudományon belül is?

Meg kell hagyni, hogy a behaviorizmus uralmának a csúcscorszakára, mielőtt a kognitív tudomány biztos talajt érzett volna a lába alatt, egy konzervatív fázisnak kellett következnie. Feltehetőleg ennél is meghatározóbb volt az Államokban uralkodó analitikus elmefilozófia stílusa (számos európai követővel), amely lényegileg gyanakvó a szubjektív tapasztalattal szemben. Ilyen keretek között jelentős fejlemények a kognitív tudományon belül szinte kizárólag csak a kognitivistá-komputacionalista vagy konnekcionista perspektíván belül születtek. Különösen a konnexionizmus a magyarázati szintek közötti átmenetek és kapcsolódások egy olyan forradalmi elképzelését tette lehetővé, amelyet inkább az emergencia filozófiájaként érthetünk meg: hogyan képesek helyi érvényű szabályok velük kölcsönös kauzalitásban levő globális tulajdonságok vagy tárgyak megjelenését előidézni? Ez a megközelítés új értelmet adott a hagyományos elme-test határfelületnek, amely a kognitív folyamatok komputacionális vagy konnekcionista sémáinak a formájában egy sor sajátos kognitív fenomént (a látás, a mozgás és az asszociatív memória kiemelkedő példák erre) elvileg megoldhatóvá (ha nem megoldottá) tett. Ezek a fejlemények hozták létre ugyanakkor a hátteret a „nehéz problémá”-hoz, lévén, hogy a tudatosságot bármiféle kauzális relevanciától megfosztottként tüntették fel. Ezt jól példázza Roy Jackendorff úttörő könyve, amelyben a „fenomenológiai elme” (azaz a tudatosság *qua* tapasztalat) a „komputacionális elme” (úgy mint a kognitív mechanizmusok) – melyben minden kauzalitás helyet foglal – projekciójaként felfogott. Így az egyetlen következtetés, amelyre juthat, az, hogy a tudatosság „nem jó semmire”.⁵

Továbbá, párhuzamos fejleményekként, az agytevékenység széles skálájú elemzésére szolgáló új technikák és a neuropszichológia első alkalommal tették lehetővé számunkra azt, hogy működésben lévő komplex kogníciós korrelátumokra – mint a mentális képalkotás vagy az emóciók – vonatkozó közvetlen kísérleti kérdéseket

⁴I. m. 209.

⁵ Jackendorff, R.: *Consciousness and the Computational Mind*. MIT Press, Cambridge, 1987, 26.

tegyünk fel.⁶ Az ilyen nem beavatkozó jellegű *on-line* mérések különösen érdekesek, mivel olyan kérdésekkel való szembenézésre készítették a kutatókat, mint: szó szerint vehető-e egy alany beszámolója? Mit fejeznek ki a verbális beszámolók? Ezek alapvetően a tapasztalatból származó kérdések, amelyek máris annak a módnak a jelentős revízióját vonják maguk után, ahogyan az emberi tapasztalat leírásait az empirikus kutatásban meg szokás közelíteni.

E problématerület sajátos fordulatainak az intellektuális története egyszer majd kimerítően meg lesz írva. De van egy sajátos *déjà-vu* aurája, amely a tudatos tapasztalatról szóló tudományos vitáknak a visszautasítás és a teljes elragadtatottság közötti ingajátékának számtalan eddigi kilengésére emlékeztet bennünket. Ez nehezen is lehet másképp, miután a kogníció bármely tudományának előbb vagy utóbb meg kell birkóznia azzal az alapvető feltétellel, hogy fogalmunk sincs arról, egyáltalán mi is a mentális vagy a kognitív, eltekintve az általunk való megtapasztalásuktól. Ahogyan John Searle a tudatosság felkapottságához való saját hozzájárulásában találóan megjegyezte, ha az elme szigorúan materialista elméleteit előnyben részesítő kutatási szakasszal van dolgunk, akkor: „[a filozófus] nehézségekkel néz szembe. Mindig úgy tűnik, hogy [az elmélet] valamit kihagy [...] [és] a technikai ellenvetések mögött van egy sokkal mélyebb ellenvetés, [amely] viszonylag egyszerűen megfogalmazható: a szóbanforgó elmélet kihagyta az elmét; kihagyta az elme egy lényegi sajátosságát, mint amilyen a »tudatosság« vagy a »qualia« vagy a szemantikai tartalom [...] [Ezért] ha az elmefilozófiára úgy kellene gondolnunk, mint egy személyre, akkor azt mondanánk erről a személyről, hogy kényszerképzetes neurotikus, és neurózisa ugyanannak a viselkedési mintának az újra és újra történő megismétlésében ölt formát.”⁷

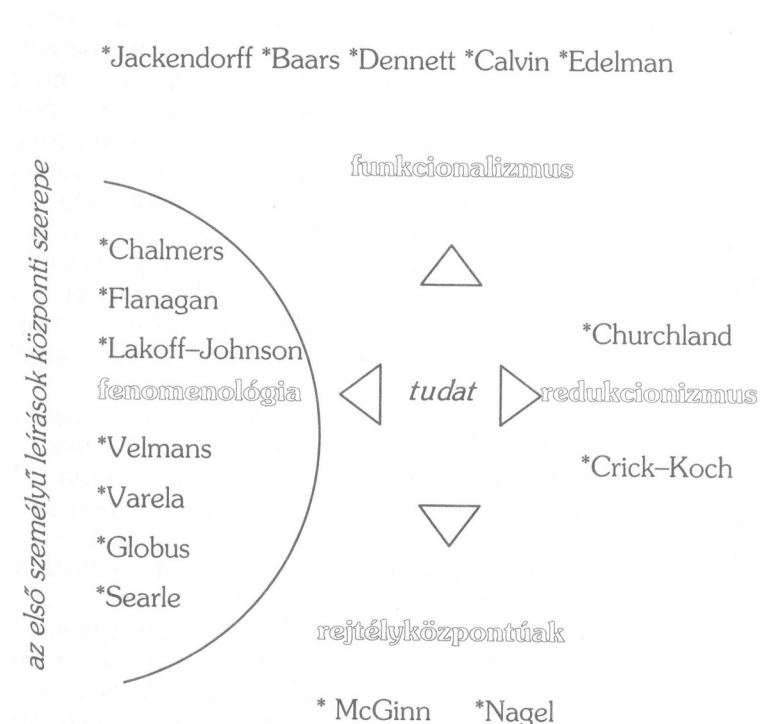
Egyetértek a diagnózissal, ugyanolyan mértékben, mint amennyire nem értek egyet a Searle által javasolt kúrával (erről többet később). Az világos, hogy bizonyos radikális intézkedéseket kell hoznunk, ezt a kényszerképzetes viselkedést kompenzálóan. Pontosan ezt szándékozom itt tenni, egy olyan javaslattal, amely egyesek számára valószínűleg radikálisnak fog tűnni; de semmi más nem fogja megtörni az ördögi kört, és megkerülni az ennek a körnek egy újabb absztrakt, teoretikus modellben történő megszilárdítására törekvő vállalkozásokat.

⁶ Lásd például Posner, M. – Raichle, M.: *Images of the Mind*. Scientific American Library, New York, 1992, ill. Mazoyer – Ronald – Fox (eds.): *International Congress on the Functional Mapping of the Human Brain. Human Brain Mapp. Suppl. 1.*, 1995.

⁷ Searle, J.: *The rediscovery of the mind*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, 30–31.

Egy négyes térkép

Álláspontom felmérése végett az olvasónak most az alábbi ábrához ajánlatos fordulnia, amely négy tengely felvázolásával igyekszik befogni a tudatosság körüli vita aktuális fellendülésének lényegi irányvonalait. Az ábra nem szándékozik a különféle álláspontokat felölelő térkép lenni, hanem alkalom arra, hogy az utóbbi években terjedelmes argumentumokat (általában könyv formájában) publikáló modern szerzők kontextusában helyezzem el magam.⁸



⁸ Megjegyzendő, hogy ez a naturalisztikus megközelítések egy térképe, vagyis azoké az álláspontoké, amelyek mindegyike a maga módján használható kapcsolódást szolgáltat a kognitív tudomány aktuális kutatásához. Ez a populáris eszmecsere legalább két sodrát kizárja, egyrészt a hagyományos dualisztikus hozzáállást felvevő (à la J. C. Eccles) nézőpontokat, másrészt az új alapozásokra vonatkozó felhívásokat a kvantummechanika szószólói részéről. Mindkét felfogást egyaránt szélsőségesnek és szükségtelennek tartom, és azokra összpontosítok, amelyek valamilyen explicit módon az aktuális idegtudományon vagy a kognitív tudományon alapulnak.

A távoli jobb irányvonalba a P. Churchland által képviselt, de F. Cricket és Ch. Kochot is magába foglaló, és számos idegtudós kollégám spontán filozófiájához közel álló nagyon hangos trendet helyeztem, amelyet helyénvalóan címkéznek neuro-redukcionizmusnak vagy eliminativizmusnak. Amint az nagyon jól ismert, ez a felfogás a nehéz problémát azáltal óhajtja megoldani, hogy a tapasztalat pólusát kiiktatja valamely neurobiológiai leírás javára, amely majd elvégzi az előbbi generálásának a problémáját.⁹ Vagy ahogyan Crick jellegzetes nyerseséggel fogalmaz : „Nem vagy semmi más, csak neuronok egy csomója.”¹⁰

Északközépre azokat a különböző álláspontokat gyűjtöttem össze, amelyek funkcionálisztikusoknak címkézhetők, és amelyeket Chalmers a manapság aktív elképzelések leginkább népszerű tájékaént azonosít be.¹¹ A funkcionáliszmust drasztikus módon előnyben részesítették az utóbbi húsz év kognitív tudományában, azzal a stratégiával egyetemben, hogy a kogníció és a tudatosság közötti (a nyugati filozófiai tradícióban legközvetlenebb) kapcsolatot a kogníció és a megfelelő funkcionális vagy intencionális állapot közötti kapcsolattal cserélik fel. A tudatosság problémáját a legjobb esetben a mentális állapotok egyes különleges sajátosságainak, a „qualia”-nak a jellegével asszimilálják. Ily módon a tapasztalat fogalma erőszakos módon a kognitív viselkedés, proposicionális attitűd vagy a funkcionális szerep fogalmaival asszimilálódik.

Ezek a felfogások egy sor jól kidolgozott felvetést foglalnak magukban, mint R. Jackendorff „projektív mechanizmusa”, B. Baars „globális munkatere”, D. Dennett¹² „sokféle tervrajza”, W. Calvin¹³ „darwiniánus gépei” vagy G. Edelman¹⁴ „neurális darwinizmusa”. E felvetések kifejtése meglehetősen hasonló. Először is indíts a kognitív képességek (úgy mint a „könnyű” problémák) moduláris egységeivel. Aztán alkoss egy elméleti keretet, amely ezeket úgy gyűjti egybe, hogy egységük a tapasztalat egy leírásának feleljen meg. Az ennek az emergens egységnek és magának a tapasztalatnak az összekötésére vonatkozó stratégia változik, de tipikus módon homályban marad, minthogy az egész megközelítés szinte teljes mértékben egy harmadik személyű vagy externalisztikus megközelítésre támaszkodik az adatok beszerzé-

⁹ Churchland, P. S. – Sejnowski, T.: *The Computational Brain*. MIT Press, Cambridge, 1992.

¹⁰ Crick, F.: *The Astonishing Hypothesis*. Scribners, New York, 1994, 2.

¹¹ I. m. 204–209.

¹² Dennett, D.: *Consciousness Explained*. Little Brown, Boston, 1991.

¹³ Calvin, W.: *Cerebral Symphony: Seashore Reflections on the Structure of Consciousness*. Bantam Book, New York, 1990.

¹⁴ Edelman, G.: *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. Basic Book, New York, 1989.

seben és az elmélet validálásában. Ez az álláspont tűnik a legnépszerűbbnek az aktuális fellendülés irodalmában, és a kognitív tudományban kutatók egy jelentős részének a munkáját képviseli. Ez a népszerűség a tapasztalat és a mentális élet realitásának egy olyan elfogadásán nyugszik, amely ugyanakkor az empirikus tudomány ismert keretein belül tartja módszereit és elgondolásait.

Délközépen a funkcionalizmus tükörképével van dolgunk. Olyan rejtélyközpontúak, mint T. Nagel vagy C. McGinn¹⁵ elvi érvek alapján igyekeznek arra következtetni, hogy a nehéz probléma megoldhatatlan, a mentálisról szerezhető tudáshoz szükséges eszközeink lényegi korlátoltsága miatt.

Végül balra helyeztem azt a szektort, amely engem a leginkább érdekel, és amelyet megközelítőleg úgy lehetne leírni, hogy *explicit* és központi szerepet biztosít az első személyű leírásoknak és a tapasztalat visszavezethetetlen természetének, miközben ugyanakkor visszautasít mind bármiféle dualisztikus engedményt, mind a pesszimiztikus behódolást a kérdéssel szemben, ahogyan ezt a rejtélyközpontúak teszik. Ez egybeesik Chalmersnek a nehéz probléma helyére vonatkozó azonosításával. Mint a vázlatomban feltüntetett egyéb irányvonalak, az itt egybegyűlt csoport is sokszínű, olyan sajátosságos társakkal, mint G. Lakoff és M. Johnson¹⁶ kognitív szemantikai megközelítése, J. Searle-nek az ontológiai visszavezethetetlenségről szóló elképzelése, G. Glóbus¹⁷ „posztmodern” agya, és a széleken O. Flanagan¹⁸ „reflektív equilibrium”-a és Chalmers¹⁹ saját felvetése, ahogyan azt legutóbbi könyvében részletesen kifejtette.

Ami érdekes ebben a sokszínű csoportban, amelyen belül elhelyezem magam, az az, hogy, bár közös az érdekeltség, hogy a közvetlen tapasztalatot alapvető tényként építsük be a diszciplína jövőjébe, abban, hogy hogyan is történjen ez a beépítés, a különbségek már szembeötlőek. A fenomenológiai megközelítés a tapasztalat feltárásához való olyan sajátos odaforduláson alapul, amely javaslatom középpontjában áll. Ez kielégítően tisztázza, remélem, elgondolásaim kontextusát a jelenlegi színen belül. Most az ügy lényegéhez kell továbbhaladnunk, és ez az emberi tapasztalat első személyű és externális leírásai közötti közlekedés, amely a fenomenológiai nézőpontot a kognitív tudománnyal folytatott termékeny dialógusban írja le.

¹⁵ McGinn, C.: *The Problem of Consciousness*. Blackwell, Oxford, 1991.

¹⁶ Johnson, M.: *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason and Feeling*. Chicago University Press, Chicago, 1987.

¹⁷ Glóbus, G.: *The Post-Modern Brain*. Benjamin, New York, 1995.

¹⁸ Flanagan, O.: *Consciousness Reconsidered*. MIT Press, Cambridge, 1992.

¹⁹ Chalmers, D.: *The Conscious Mind: in search for a fundamental theory*. Oxford University Press, New York, 1996.

II. Egy fenomenológiai megközelítés

Visszavezethetlenség: a kiindulási alap

A fenomenológiai megközelítés a tudatos tapasztalat *visszavezethetetlen* természetéből indul ki. A megélt tapasztalat az, ahonnan elindulunk, és amihez, mint egy vezérfonalhoz, mindennek vissza kell kapcsolódnia. Több modern szerző idegenkedik attól, hogy az általánosan értett mentális élet és a tapasztalat közötti különbségre összpontosítson, vagy valamilyen gyanakvásnak ad hangot ennek státusával kapcsolatosan.

Egy fenomenológiai nézőpont alapján a tudatos tapasztalat meglehetősen ellentétes egy mentális tartalom tapasztalásának az angolszász analitikus elmefilozófiai felfogásával. E két áramlat közötti feszültség mintegy drámai módon jelenik meg Dennett könyvében, ahol csekély fáradozás után (tizenöt sor egy 550 oldalas könyvben) a szerző arra a következtetésre jut, hogy a fenomenológia megbukott. Megjegyzi, hogy: „Akárcsak más törekvések arra, hogy lehámozzák az értelmezést és a szigorú megfigyelés számára felfedjék a tudatosság alapvető tényeit, mint az impresszionista mozgalmak a művészetekben [sic] és az introspekcionista pszichológusok, mint Wundt, Titchener és mások, a fenomenológia csődöt mondott annak az egyetlen biztos módszernek a megtalálásában, amellyel kapcsolatosan mindenki egyetértésre jutott volna.”²⁰

Ez a passzus sok mindent elárul: Dennett összekeveri a szegzont a fazonnal, amikor az impresszionizmust és az introspekcionizmust ugyanabban a poggyászban helyezi el; összetéveszti az introspekcionizmust a fenomenológiával, amelyek határozottan nem azonosak egymással (lásd lennebb); végül következtetését valamiféle idillikus egyetemes egyetértés – amely az egészet érvényességgel ruházná fel – hiánya alapján vonja le. Minden bizonynyal nem várnánk el azt, hogy „mindenki egyetértésre jusson” mondjuk a darwinizmussal kapcsolatban, ahhoz, hogy figyelemreméltóan hasznos kutatási programként kezeljük. Egy olyan könyvben, amely sok más tekintetben olyannyira *tudós* és éleselméjű, a fenomenológiára vonatkozó tudatlanságról való ilyen tanúskodás egy olyan szimptóma, amely sokat elárul arról, hogy mi a baj ezen a területen.

A lényegi meglátást, amelyet előtérbe kell állítani, Searle világosan megfogalmazta: „[...] az elmefilozófiai kutatás legnagyobb részének a csődje [...] az utóbbi ötven évben [...] azon tény felismerésének és megfogalmazásának a meghíúsulásából származott, hogy a mentális ontológiája egy visszavezethetetlenül első személyi ontológia [...] Röviden, nincs mód számunkra arra, hogy a

²⁰ Dennett: i. m. 4.

szubjektivitást a világképünk részeként ábrázoljuk, mivel úgyszólván maga a szóbanforgó szubjektivitás az ábrázoló.”²¹

De Searle-nek a tudatosság visszavezethetlenségét védő álláspontjában van egyfajta képtelenség arra, hogy a tudatosság tanulmányozásának az episztemológiai problémájával kapcsolatban bármiféle következtetésre jusson. Searle el akarja fogadtatni velünk azt, hogy „a tudatosság visszavezethetlensége csupán meghatározási gyakorlataink pragmatikájának egy következménye”,²² és hogy a tudatosság visszavezethetlensége egy „egyszerű érv”.²³ Valójában „maga a szubjektivitás ténye, amelyet megpróbáltunk megfigyelni, teszi lehetetlenné ezt a megfigyelést. Miért? Azért, mert ahol a tudatos szubjektivitásról van szó, ott a megfigyeltet nem lehet elkülöníteni a megfigyelőtől [...] Bármely, a saját tudatos állapotomra irányuló introspekció maga is ugyanez a tudatos állapot.”²⁴

A mentális nem rendelkezik semmilyen nyilvánvaló eljárással önmaga vizsgálatára, és így egy világos logikai konklúzióval ugyan, de pragmatikailag és metodológiaiilag függő helyzetben maradtunk.

Ez nem sokban tér el a Jackendorff-féle függő helyzettől, aki a maga módján ugyancsak a tudatosság visszavezethetlenségét állítja, de sokatmondóan hallgatagga válik, amikor a módszerhez érkezik el. Azt állítja ugyan, hogy a tapasztalatba való betekintés megszorítólag hat az elme egy komputacionális elméletére, de semmilyen metodológiai javaslattal nem folytatja, kivéve azt a „reményt, hogy a fenomenológiával kapcsolatos nézeteltérések a kölcsönös bizalom légkörében rendezhetőek”. Kölcsönös bizalom, no persze! Amire szükségünk van, az egy szigorú *módszer*, és ebben rejlik mind a téma nehézsége, mind forradalmi potenciálja.

Módszer: előrehaladva

Számba kell vennünk, túl a szubjektivitás kiméráján, a tapasztalat fegyelmezett vizsgálatának konkrét lehetőségeit, ami a fenomenológiai indíttatás leglényege. Ismétlem: az emberi tapasztalat elsődlegességének és közvetlen, megélt minőségének az újralfedezése a fenomenológia megalapozó tervezete. Edmund Husserl ebben az értelemben vezette be ezt a gondolkodásmódot Nyugaton, és alapított meg egy, a mai napig – nemcsak Európában, hanem világszerte – élő hagyományt. Valójában, 1910 és 1912 között, miközben Husserl a fenomenológia kreatív megszövegezésének a csúcán volt, William James az Államokban

²¹ Searle: i. m. 95., 98.

²² I. m. 122.

²³ I. m. 118.

²⁴ I. m. 97.

nagyon hasonló irányvonalakat követett a kognitív élet pragmatikus megközelítésében.²⁵ És hogy ennek a fordultnak a bolygószintű „szinkronicitása” teljes legyen, egy rendkívül innovatív filozófiai megújulás jelentkezett Japánban, a Nishida Kitaro által kezdeményezett és Nishitani Keiji és mások által folytatott ún. Kyotói Iskola. Husserl és James ismerték és olvasták egymást, a Kyotói Iskola tagjai pedig széles olvasottságról tanúskodtak a nyugati fenomenológia területén, és hosszas képzési periódusokat töltöttek Németországban. Ezért úgy gondolom, hogy úgy kellene vennünk ezeket az *anni mirabili*-t a fenomenológia vonatkozásában, mint amit az 1848-52-es évek jelentettek a modern evolúciós biológia létrejöttében.

Jogos azt mondani, hogy a fenomenológia mindenekelőtt egy Nyugaton Husserl által kezdeményezett *gondolkodási stílus*, de az irányzat értelme nem merül ki az ő személyes opcióiban és stílusában.²⁶ Nem akarok a nyugati fenomenológia sokféleségének és komplexitásának a számbavételébe bocsátkozni.²⁷ Az olyanok hozzájárulásai, mint Eugen Fink, Edith Stein, Roman Ingarden és Maurice Merleau-Ponty, hogy csak néhányukat idézzem, a fenomenológia folytonos fejlődéséről tanúskodnak. A közelmúltban a kognitív tudománnyal való különféle kapcsolódások feltárása történt meg.²⁸ Ezt explicit módon azért említem, mert megfigyelésem szerint a fenomenológiai mozgalomban járatlanok többsége automatikusan azt véli, hogy a fenomenológia egyfajta husserliánus skolaszticizmus, egy inkább a németül olvasó száraz kontinentális filozófusoknak való foglalkozás.

Kognitív tudósok legjobb esetben olvashatták a Dreyfus által kiadott gyűjteményes kötetet,²⁹ amely egyfajta őskomputacionalistaként mutatja be Husserlt, és azt állítja, hogy mindössze ennyit kell tudni fenomenológiájáról. Ez egy gyakorta idézett értelmezéssé vált, de bírálói rávilágítottak arra, hogy Dreyfus Husserlre és a fenomenológiai vállalkozásra vonatkozó olvasata alaposan elhibá-

²⁵ James, W.: *The Principles of Psychology*. Harvard University Press, Cambridge, 1995.

²⁶ Lyotard, J.-F.: *La Phénoménologie*. PUF, Paris, 1954.

²⁷ Lásd például Spiegelberg, F.: *The Phenomenological Movement* 2 vols. Martinus Nijhoff, The Hague, 1962.

²⁸ Lásd például Dreyfus, H. (ed.): *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, 1982; Varela, F. J. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991; Klein, P. – Wescott, M. R.: The changing character of phenomenological psychology. *Canadian Psychology* 35 (1994), 133–157. Petitot, J. – Varela, F. J. – Roy, J. M. – Pachoud, B. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford, 1999; Thompson, E. – Varela, F.: *Why the Mind is not in the Head*. Harvard University Press, Cambridge (megjelenés alatt) [1996].

²⁹ I. m.

zott. Ez nem a megfelelő alkalom e kérdés bővebb kifejtésére, de lényegbevágó egy ellentmondást jelezni, nehogy egy tudományos képzettségű olvasó azt gondolja, hogy ez a probléma egyszer s mindenkorra meg lett oldva.³⁰

Az én álláspontom nem sorolható be semmilyen sajátos iskolához vagy irányhoz, hanem a fenomenológiára vonatkozó saját szintézisemet képviseli, a modern kognitív tudomány és más, az emberi tapasztalatra összpontosító hagyományok fényében. A fenomenológia úgy is leírható, mint az arra a képességünkre vonatkozó *sajátos jellegű reflexió* vagy beállítódás, hogy tudatosak legyünk. Minden reflexió mentális tartalmak (mentális aktusok) és korrelált irányultságai vagy intencionált tárgyai sokféleségét tárja fel. A természetes vagy naiv beállítódás bizonyosnak vesz egy sor, a tapasztaló és az általa intencionált tárgyak természetére egyaránt vonatkozó átvett vélekedést. A fenomenológia arkhimédészi pontja ezeknek a megrögzött vélekedéseknek a felfüggesztése és egy új vizsgálatnak a katalizálása. Innen Husserl hírhedt mondása, a „Vissza a dolgokhoz!”³¹ ami számára a harmadik személyű tárgyiasításnak az ellentétét jelentette, a megélt közvetlenségében tapasztalt világhoz való visszatérést. Husserl hite és egyben a fenomenológiai kutatás alapvető indíttatása is az volt, hogy a tapasztalat egy valódi tudománya jöjjön létre fokozatosan, amely nemcsak, hogy egyenlő elbánásban részesülne az empirikus tudományokkal, hanem a szükséges alapot is szolgáltatná nekik, lévén, hogy a tudás szükségszerűen a megélt tapasztalatunkból ered.

A tapasztalat egyfelől spontán elő-megértéssel telített, ezért úgy tűnhet, róla bármiféle „elmélet” meglehetősen hiábavaló.

Másfelől viszont magát ezt az elő-megértést is vizsgálni kell, ha egyszer nem világos, hogy milyen tudást képvisel. A tapasztalat sajátos vizsgálatot igényel annak érdekében, hogy a megrögzött vélekedés státusából felszabadítsuk. Ahogyan Merleau-Ponty írja: „A dolgokhoz magukhoz való visszatérés a tudást megelőző világhoz való visszatérés, amelyről a tudás mindig is beszél, amelylyel kapcsolatosan minden tudományos sematizálás egy absztrakt

³⁰ Dreyfus Husserl-értelmezésének kritikájához lásd Langsdorf, továbbá R. McIntyre ellenvetéseit: Langsdorf, L.: Review of „Husserl: Intentionality and Cognitive Science” (1982). *Husserl Studies* 3 (1985), 303–311; McIntyre, R.: Husserl and the representational theory of mind. *Topoi* 5 (1986), 101–113; Mangán, B.: Taking phenomenology seriously: the „fringe” and its implications for cognitive research. *Consc. Cognition* 2 (1993), 89–108. Ennek a nézeteltérésnek egy újkéletű bemutatásához egy Fodor és Husserl közötti ellentételezésen keresztül lásd Roy, J. M.: Le „Dreyfus bridge”: Husserlianism and Fodorism. *Archiv. Philosophie* 58 (1995), 533–549.

³¹ „Zurück zu den Sachen selbst!” *Logische Untersuchungen*.

és származtatott jelnyelv, amilyen a földrajz viszonya volna az erdőhöz, a prérihez, a korábban ismert vidéki folyóhoz.”³²

Ragaszkodom ahhoz, hogy a fenomenológiai megközelítés ezen alapvető elvét a figyelem előterébe hozzam, lévén, hogy a fenomenológiát gyakorta minden további nélkül a mentális korrelátumok empirikus keresésének feleltetik meg. Ismételten vissza kell térnünk ehhez a kérdéshez, mivel csak e distinkció mélységének az értékelésével igényelhetik a fenomenológiai kapcsolódások azt, hogy egy értelemmel telített kapcsolatot őrizzék a megélt tapasztalattal, és hogy orvosolni tudják a nehéz problémát.

A fenomenológia a tapasztalatra vetett új pillantáshoz a reflexió vagy a *fenomenológiai redukció* (FR) egy sajátos gesztusában mozdul el.³³ Most alkotóelemeire kell bontanom ezt a beállítódást vagy gesztust, amely révén az életvilágunkhoz való szokványos viszonyulásunk megváltozik. Ez nem egy más világot jelent, hanem a jelenlevőnek a *másképpen* való szemlélését. Amint már említettük, ez a gesztus egy naiv vagy vizsgálatlan tapasztalatot reflexív vagy másodszintű tapasztalattá változtat. A fenomenológia helyesen hangsúlyozza ezt a természetesből a fenomenológiai beállítódásba való átváltást, lévén, hogy a világ és a tapasztalatom csak ezt követően jelenik meg számomra nyitottként és feltárást igénylőként. A FR értelme és pragmatikája ebből a közös törzsből számtalan variánsra ágazott szét. Nem áll szándékomban itt megismételni ezeket.³⁴

A FR alapjánál található tudatos gesztus négy egymásba fonódó mozzanatra vagy aspektusra bontható szét:

(1) *Beállítódás: redukció.*

A redukció beállítódása a szükségszerű kiindulópont. A kétkedéshez való hasonlóságával is meghatározható: a megvizsgáltra vonatkozó vélekedések hirtelen, múltó felfüggesztése, a valamire vonatkozó szokásos diskurzus hatályon kívül helyezése, a mindennapi élet mindenütt jelenlevő háttérét konstituáló előre beállított strukturálás zárójelzése. A redukció önmagát idézi elő (aktív gesztus), és megoldást keres (kételyeink eloszlatását), lévén, hogy

³² Merleau-Ponty, M.: *La phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945, IX.

³³ Az olvasó tartózkodjék a „redukció” itteni használatának a „teoretikus redukcióval” való azonosításától, ahogyan ezt például a neuroredukcionista kereteken belül értik, és P. S. Churchland munkáiban kifejtésre kerül. A kettő homlokegyenest ellenkező értelemmel bír; ezért egy minősítés hozzáillesztése szükséges.

³⁴ A redukciók sokféleségének újabb elemzését lásd: Bernet, R.: *La vie du sujet*. PUF, Paris, 1994, 5–36. Husserl általi első kifejtése 1907-es fordulathozó előadásaiban található: Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. R. Böhm (Hrsg.), M. Nijhoff, The Hague, 1966. *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*. Indiana Univ. Press, Blomington, 1996.

itt a tapasztalat forrásaként szerepel. Elterjedt tévedés azt vélni, hogy szokásos gondolkodásunk felfüggesztése gondolataink áramlásának a megállítását jelenti, ami lehetetlen. A lényeg az, hogy a gondolkodás megszokott tartalomra irányultságának a mozgásirányát maguknak a gondolatoknak a felbukkanása irányába fordítsuk vissza. Ez nem több, és nem is kevesebb, mint a *reflexivitásnak* a nagyon is emberi képessége és a redukció éltető eleme. A redukcióba való belebocsátkozás a reflexivitás képességének a rendszeres gyakorlása, ezáltal pedig új lehetőségek megnyitása szokványos tudatáramlásunkban. Példának okáért, az olvasó most minden bizonnyal bizonyos belső megjegyzéseket tesz azzal kapcsolatban, hogy mi is a redukció, mire emlékezteti őt, és így tovább. A redukció beállítódásának a mozgósítása ezeknek az automatikus gondolatmintáknak az észrevételével, egy velük szembeni reflexív távolság felvételével, a reflexiónak az eredetük irányába való összpontosításával venné kezdetét.

(2) *Bensőségesség: szemlélet*

A redukció eredménye az, hogy a tapasztalatnak egy egyszerre kevésbé megterhelt és sokkal elevenebben jelenlevő mezeje jelenik meg, mintha a tapasztalót és a világot elválasztó szokásos távolság eloszlana. Amint William James észrevette, a tapasztalat közvetlensége ily módon horizontok különfélesége által körbevertként jelenik meg, amelyek felé figyelmünket fordíthatjuk. A fenoménnel való bensőségességnek ez a gyarapodása döntő fontosságú, mivel a fenomenológiai elemzésben ez az igazság kritériumának az alapját, az evidencia természetét szolgáltatja. Ha e folyamat a bensőségességgel és a közvetlenséggel veszi kezdetét, akkor a képzeletbeli variációkkal folytatódik, a fenomén sokféle megjelenési lehetőségeinek az elme virtuális terében való szemlélésével. Ezek az ideális variációk ismerősek számunkra a matematikából, de itt az elemzés fókuszpontjába kerülő adottság szolgálatába vannak állítva: a háromdimenziós forma percepciója, a mostság struktúrája, a beleérzés megnyilvánulása, és így tovább. E sokféle variáció révén a megértésnek egy új szakasza bukkan fel, egy „aha”-élmény, ami egy meggyőző erejű új evidenciát ad hozzá az eddigiekhez. A tapasztalatnak és a bensőségességnek ez az együtt haladása jól megfeleltethető annak, amire hagyományosan szemléletként hivatkoznak, és ami a reflexióval együtt a FR-ban mozgósított két alapvető emberi képességet jelenti.

(3) *Leírás: invariánsok*

A képzeletbeli variációk követte redukciónál megállni egyenértékű volna e módszernek privát meggyőződésként való elítélésével. A következő alkotóelem ugyanannyira döntő fontosságú, mint az előbbiek: a szemléleti evidenciában való gyarapodást közölhető, többnyire nyelvi vagy más szimbolikus leírásbeli (vázlatok vagy formulák) egységekre kell lefordítani. E leírások anyagságai mindazonáltal szintén a FR konstitutív részei, és ugyanolyan

mértékben formálják tapasztalatunkat, mint amennyire az őket formáló szemlélet. Másként szólva, nem csupán egy nyilvános jegyzékbe való bekódolásról van szó, hanem inkább egy „megtestesülésről”, amely az általunk megtapasztaltat testesíti meg és formálja. Szeretek ezekre a nyilvános leírásokra úgy hivatkozni, mint *invariánsokra*, mivel „variációk” révén találhatunk világos feltételeket a megfigyelés közölhetőségéhez. Ez nem sokban tér el attól, amit a matematikusok évszázadokon át műveltek: az újdonság benne a tudatosság tartalmaira való alkalmazása.

(4) *Gyakorlás: stabilitás*

Mint minden diszciplínában, a kitartó gyakorlás és az állhatos tanulás kulcsfontosságúak. A tudatosság egy alkalmi szemléjét össze sem lehet hasonlítani a FR fegyelmezett művelésével. Ez a meglátás különösen releváns itt, mivel a redukció attitűdje közismerten ingatag. Ha nem gyakoroljuk a figyelmes zárőjelezés és a szemlélet stabilizálásának és elmélyítésének a képességét, és ugyanígy a megvilágító erejű leírások képességét, semmiféle rendszerezett tanulmányozás nem jöhet létre. A FR e legutolsó vonatkozása képezi talán a legnagyobb akadályt egy kutatási program konstituálásához, mivel fegyelmezett elkötelezettséget igényel a kutatók közösségétől (erről többet alább).

<i>Fenomenológiai redukció</i>	
<i>A módszer aspektusai</i>	<i>Az eredményül kapott vizsgálat jellemzői</i>
<i>Beállítódás</i>	zárőjelezés, a vélekedések felfüggesztése
<i>Szemlélet</i>	bensőségesség, közvetlen evidencia
<i>Invariánsok</i>	lejegyzések, interszubjektivitás
<i>Gyakorlás</i>	stabilitás, pragmatika

Néhány szokványos csapda elkerülése

E gondolatok korábbi bemutatásai során egy sor rendszeresen felbukkanó félreértéssel és félrevezető konklúzióval találkoztam. Engedjék meg, hogy megelőlegezzek egy párat ezekből a szokványos csapdákból, és most rögtön szembesüljek velük.

1. A fenomenológiai elemzés nem csupán introspekcionizmus

Amint azt sokan észrevették, az introspekció azt előfeltételezi, hogy ugyanolyan módon férünk hozzá tapasztalatunkhoz, mint ahogyan egy „belső” vizuális mezőhöz, amint a szó etimológiája sugallja, inspekció által hozzáférünk. Egy ilyen belső vizsgálat a reflektív megkettőződés normális kognitív képessége, egy olyan gesztus, amelybe rendszeresen belebocsátkozunk. Egy bizonyos referenciális Én-t feltételez, aki az önmegfigyelést végzi, egy narratív hálózatot, ami megformálja azt, amit szubjektumként azonosítunk.

A pre-fenomenológiai időkben (értsd: a redukció hiányában) az introspekciónak az érdeklődés egy hullámát indította el a pszichológiában, kezdve W. Wundt munkásságával, amelyet mások folytattak, mint E. Titchener az Államokban és a Würzburgi Iskola. Az introspekciónak által előterjesztett kutatási program, a kezdeti lelkesedés ellenére, nem gyökerezett meg. Egyéb problémák mellett, a különböző laboratóriumok beszámolóit nem tudtak egy közös validációs alapon megegyezni. Egy klasszikus eset annak a kérdése volt, hogy a vizuális képzelet játszik-e valamilyen szerepet a problémamegoldásban vagy sem. Az alkalmazott módszer a reflexiótól indult, de explicit irányvonalat úgy öltött, hogy mit is kell keresni vagy milyen fajta distinkciót kell végrehajtani, sok tekintetben hasonlóan ahhoz, amihez hozzá vagyunk szokva a modern kísérleti pszichológiában. A beszámolók szükségszerűen egyre inkább a tanulmányok elméleti alátámasztásainak a befolyása alá kerültek, és ténylegesen hamarosan tekintélyérvekbe torkolltak. Lyons történeti beszámolóját az introspekciónak gyászjelentéseként írta meg.³⁵ Ez viszont elhamarkodott következtetés volna, amint erre Howe emlékeztet.³⁶

A reflexív képességek ilyen jellegű mozgósítása a fenomenológus számára még mindig a természetes beállítódás foglya, mivel előzetes kifejtések és feltevések hullámán lovagol. A fenomenológia valóban osztja az introspekciónak érdeklődését a reflektív megkettőződés mint a fenomén megközelítésének a kulcskérdése iránt. De ezt követően a két megközelítés útjai elválnak. A FR-ban a mozgósított képességet jó okkal nevezik zárójelzésnek, hiszen a kritikátlan introspekciónak éppenséggel ellenkező hatásra törekszik: röviden véget vet gyors felvetéseinknek és vélekedéseinknek, különösen valamely „elvárt” leírásnak vagy annak, amit úgy gondolunk, hogy találnunk „kellene” a lokalizálása és hatályon kívül helyezése révén. Így a FR nem egy „befelé nézés”, hanem a következtetések felfüggesztése iránti tolerancia, amely lehetővé teszi a leleplezendő fenoménbe való új bepillantást vagy aspektust. Következésképpen ez a mozgás nem tartja fenn az alapvető szubjektív-objektív kettősséget, hanem a fenoménnek egy olyan mezejét nyitja meg, ahol egyre kevésbé nyilvánvalóvá lesz az, hogy hogyan is tegyünk különbséget a szubjektum és az objektum között (ez a „fundamentális korreláció”, ahogyan Husserl nevezte).

Lényegbevágó, hogy az introspekciónak (amely nem vezetett eredményes folytatáshoz) és a fenomenológia (melynek története megszakítatlan) közötti kulcskülönbségeket érintő vitát újra megnyissuk. Searle például, aki az első személyű tapasztalatot

³⁵ Lyons, W.: *The Disappearance of Introspection*. MIT Press, Cambridge, 1986.

³⁶ Howe, R. B.: Introspection: A reassessment. *New Ideas in Psychology* 9 (1991), 24–44.

visszavezethetetlennek tartja, eme bonyolult intellektuális és történeti kérdésre való egyetlen hivatkozás nélkül gyorsan arra a következtetésre jut, hogy az introspekció csupáncsak egy eltérő mentális állapot. Ennélfogva nem állíthatja azt, hogy privilegizált hozzáférése volna, a tapasztalathoz, és a tapasztalat visszavezethetlenségének „nincsenek mély következményei”.³⁷ Az introspektionizmusnak és a – meg sem említett – fenomenológiának ez az elvetése nem segíti Searle-t túlságosan messzire. Az introspektionizmus elbocsátása ellenére pontosan ezt műveli az „A tudatosság struktúrája: egy bevezetés” című fejezetben, amely tizenkét, számára alapvetőnek tűnő attribútumot tartalmaz. De milyen alapon? Egy hirtelenjében érvényes introspekció gyakorlásával? Hogyan igazolja ezeket a megfigyeléseket? Miért nem egy alternatív attribútum-lista?

2. A szemlélet nem valamiféle megbízhatatlan dolog

A szemlélet említésére sokan gyanakvással válaszolnak. Ebben a szövegösszefüggésben az intuitív képesség nem valamiféle megfoghatatlan, lidércfényszerű ihletettségre vonatkozik. Ellenkezőleg, egy olyan alapvető emberi képességről van szó, amelyet folytonosan használunk a mindennapi életben, és amelyet kimerítően tárgyaltak a kreativitás tanulmányozásában. Gondoljunk csak a matematikára: egy bizonyíték súlya végső soron meggyőző erejében, az evidenciának abban a közvetlenségében rejlik, amely ránk erőlteti magát, túl a szimbolikus érvelés logikai láncolatán. Ez a szemléleti evidencia természete: nem érvelés, hanem egy teljességgel meggyőző világosság megalapozódásának az eredménye. Magától értetődőnek vesszük ezt a képességet, de nem sokat követünk el rendszerezett gyakorlása érdekében. Itt nyilvánvalóan nincs semmiféle ellentmondás érvelés és következtetés között: a szemlélet érvelés nélkül vak, de a gondolatok szemlélet nélkül üresek.

3. Van élet az objektív–szubjektív kettősségen túl

A fenomenológiai beállítódás egyik eredeti jegye az, hogy nem törekszik a szubjektív és az objektív szembeállítására, hanem e hasadáson túli fundamentális korrelációjuk felé mozdul el. A FR gyorsan arra az evidenciára vezet rá bennünket, hogy a tudatosság elválaszthatatlanul kötődik ahhoz, ami önmagán túl történik (husserli nyelvezetten szólva „transzcendentális”). A tudatosság nem valami privát, belső esemény, amelynek végső soron a külső, nem-tudatos világgal azonos létmódja van.

A fenomenológiai vizsgálódás – hogy ezzel indítsak – nem valamiféle „magánutazás”, lévén, hogy az interszubjektív validálás révén másoknak szánt. Ebben az értelemben az, amire valaki a fenomenológiai beállítódásban képes, nem különbözik radikálisan más vizsgálati módoktól. Amint Piet és Shepard idevágó hozzájárulásukban kihangsúlyozták: „Egy analógia az eukleidészi geomet-

³⁷ Searle: i. m. 118.

riával segítségünkre lehet: amint meghatározzuk a háromszög két oldalának a hosszát és az általuk bezárt szög nagyságát, a harmadik oldal hosszát és a fennmaradt két szög nagyságát is rögzítettük. Miért van ez így? Miben lakozik a tér mágikus ereje? Hogyan képes a tér végrehajtani a geometria »törvényeit«, amelyeknek a fizikai tárgyak is hajszálpontosan engedelmeskednek?”

Hasonlóképpen feltételezzük, hogy az emberi tapasztalat (az enyém ugyanúgy, ahogyan az Önöké) fundamentális strukturális elveket követ, amelyek, akárcsak a tér, érvényt szereznek a tapasztalat adott tartalmainak a természetén. A FR-n keresztül a tudatosság olyan alapként jelenik meg, amely fényt vet arra, hogy az olyan származtatott fogalmak, mint a szubjektív és az objektív, hogyan kerülnek előtérbe. Ezért az ily módon vizsgált tudatosság drasztikusan eltér az angolszász empirizmusétól. Nem egy privát szemlében, hanem a fenomén egy olyan tartományában vagyunk érdekeltek, ahol a szubjektív és az objektív, akárcsak a szubjektum és a mások, természetesen bukkannak fel az alkalmazott módszerből és kontextusából. Ez egy olyan pont, amelyet a redukcionista és a funkcionista gyakran elvétenek. Világos, hogy a tapasztalat egy személyes esemény, ami nem jelenti azt, hogy egyben *privát* is volna, egy eleve adott objektív világba ejtő-ernyővel bevetett izolált szubjektum értelmében. A fenomenológiai mozgalom egyik leghatásosabb felfedezése annak a korai megértése volt, hogy az emberi tapasztalat vizsgálata a tudatosságnak olyan szintjeire irányítja rá a figyelmet, amelyek révén az mások tudatosságával és a fenomenális világgal egy kibogozhatatlan empatikus hálóban fonódik egybe.³⁸ Következésképpen az

³⁸ Edith Stein és A. Schütz voltak az empátia (*Einfühlung*) legaktívabb feltárói a fenomenológia korai időszakában. A transzcendencia, empátia és interszubjektivitás témáinak a husserli fenomenológiában való kibontakozásának egy kiváló újkeletű tárgyalását lásd: Depraz, N.: *Transcendence et Incarnation*. J. Vrin, Paris, 1996. Abrams ugyanezeknek a problémáknak egy poétikus felidézését nyújtja egy environmentalista szempontjából: Abrams, D.: *The Spell of the Senses: Perception and language in a more than human world*. Pantheon, New York, 1996. Az empátiának ez a feltárása itt a mi céljainkra különféle párhuzamos empirikus kutatásokkal szemléltethető, vagyis nem annyira a fenomenológiai redukció, hanem a tudományos kutatások természeti korrelátumai által. Az elme természettörténete tanulmányozásának előrehaladásával világossá válik, hogy, mint annyi más, magasabb emberi sajátosságnak feltételezett funkció, a szolidaritás és az empátia minden magasabb rendű emlősben, az emberszabásúakban pedig bizonyossággal jelen van. Amint de Vaal (*Good Natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press, Cambridge, 1996.) nemrégiben meggyőzően argumentálta, a majmok a morális hajlamok teljes skálájával bírnak, és már nagyon korán képesek egy másik, akár nem is vérrokon egyed helyébe képzelni magukat. Így saját korai evolúciós gyökereink felől nézve az én értelmét sokkal megfelelőbb egy holografikus pontnak

első személyű *versus* harmadik személyű leírások szokványos szembeállítására félrevezető. Elfelejteti velünk azt, hogy az ún. harmadik személyű, objektív leírások olyan konkrét emberek közösségének a teljesítményei, akik ugyanolyan mértékben a saját társadalmi és természetes világukba testesültek, mint az első személyű leírások alanyai. Amint B. Smith találóan kérdezi: „Ki van a harmadik nézőponton?”³⁹ A tudományos szigorúság és hiánya közötti választóvonalat nem az első személyű és harmadik személyű leírások között, hanem aközött kell meghúzni, hogy egy leírás egy közös beigazoláshoz és közösen osztott tudáshoz vezető világos metodológián alapul-e vagy sem.

3. *Jobb pragmatikára van szükség*

Mindent egybevetve azt gondolom, hogy a neurofenomenológia egy természetes megoldás, amely lehetővé teszi számukra azt, hogy túllendüljünk a nehéz problémán a tudatosság tanulmányozásában. Kevés köze van valamiféle elméleti vagy fogalmi „külön alapelem”-hez, hogy Chalmers kifejezését használjam. Helyette egy orvosolható *gyakorlati* tudatlanság tartományára mutat rá. Az is világos, hogy, mint minden olyan tudományos megoldás, amely ahelyett, hogy egy nyitott problémát az eredeti kereteken belül próbálna megoldani, inkább radikálisan átdolgozza azt, forradalmi töltettel is bír, amelyre e tanulmány végén fogok kitérni. Más szavakkal, olyan „külön alapelemek” keresése helyett, amelyek megmagyaráznák azt, hogy a tudatosság miként bukkan fel az anyagból és az agyból, az én javaslatom átalakítja a problémát két egymásra visszavezethetetlen fenomenális tartomány közötti értelemmel bíró kapcsolódások feltárásának a problémájává. Ebben a sajátos értelemben a neurofenomenológia egy lehetséges megoldás a nehéz problémára, teljesen mást értve itt a nehézség alatt.

Fájdalmas módon tudatában vagyok annak, hogy az, amit itt mondtam a redukcióról, és ami nyomtatott formában hozzáférhető róla, kevés.⁴⁰ Ez egyidőben szimptómája és oka az elme fenomenológiai megközelítésére alapozott kutatások kis mennyiségének. Az olvasó nem hibáztatható azért, mert csak futó benyomása lehet arról, mi is a szándékom a redukció gesztusának, az itt javasolt módszertani orvoslás magvának az előtérbe helyezésével. Figyelemreméltó, hogy a tudatossá válás e képessége milyen kevés figyelmet váltott ki emberi pragmatikaként. Mintha a ritmikus mozgásnak az előtérbe helyezése nem vezetett volna a tánc gyakorlásához. Egy fenomenológiai indítatású reflexió fejlesztése olyan

venni, amely nem választható el a szétszított, sokszerű másoktól, akik a mi megkerülhetetlen humán ökológiánkat képezik.

³⁹ Smith, B. C.: Who is on third? Subjectivity at the physical basis of consciousness. *J. Consc. Studies Res. Abstracts* 1996.

⁴⁰ De: lásd Dohn Ihde korai kísérletét ennek a helyzetnek a javítására. Ihde, D.: *Experimental Phenomenology*. Open Court, New York, 1977.

stratégiákat igényel, mint amelyeket kognitív terapeuták egy időben alkalmaztak,⁴¹ és amelyeket különféle buddhista iskolák a figyelmes jelenlét hagyományában tanúsítanak.⁴² Egyetlen megjegyzésem a pragmatikus kidolgozások e viszonylagos szegénysége kapcsán az, hogy ez egy sürgős felhívást jelent a kutatásra ennek a tátongó hiánynak a betöltése érdekében. Saját hozzájárulásom a redukció gyakorlatának és képzésének a vonatkozásában egy megjelenés alatt álló közös munkában található.⁴³ Nyugaton – olyan kiemelkedő kivételektől eltekintve, mint Husserl és James – nem rendelkezünk vizsgálódásaikat egy figyelmes közösség elé terjesztő, fenomenológiai hozzáértéssel megáldott egyedek gazdag panteonjával. Innen következik, hogy ez a kutatási módszer sok olvasó számára idegennek tűnhet. De az én állításom pontosan az, hogy ez a hiány az alapja a tudatosság jelenlegi tudományos átláthatatlanságának. Amikre szükség van, azok pontosan a FR által szolgáltatott *összekapcsoló struktúrák*, mivel ezek egyaránt közvetlenül pertinensek (lényegi valójukban) a tapasztalat számára, és ugyanakkor eléggé interszubjektívek ahhoz, hogy az externális elemzés ellenpárjaiként szolgáljanak.

III. Neurofenomenológiai közlekedés

Esettanulmányok

Ebben a részben a tapasztalat vagy a mentális élet néhány tartományát kívánom felvázolni, annak érdekében, hogy sokkal konkrétabban illusztráljam azt, mit is jelenthet egy neurofenomenológiai közlekedés a gyakorlatban. Szükségtelen mondani, hogy ezek az esettanulmányok sem nem bizonyítják javaslatomat, sem nem zárják ki más, az olvasó számára sokkal érdekesebb példák részletes vizsgálatát. Mi több, a közelmúltban néhány olyan kutatásra került sor, amelyekben, miközben továbbra is a kognitív idegtudomány hagyományába ágyazódnak, a megélt tapasztalat szerepe fokozatosan egyre fontosabbá válik, olyannyira, hogy elkerülhetetlen módon és az első személyű leírásokkal szembeni érdekeltségtől függetlenül részévé válnak az általános képnek.⁴⁴ Bizonyos, hogy, amint egyre tökéletesebb agytérképezési módszereink lesznek, olyan alanyokra lesz szüksé-

⁴¹ Vermersch, P.: *L'Entretien d'Explicitation*. ESF Editeurs, Paris, 1994.

⁴² Varela et al.: i. m.

⁴³ Depraz, N. – Varela, F. – Vermersch, P.: *Exploring Experience with a Method*. (megjelenés alatt) [1996]

⁴⁴ Picton, T. – Stuss, D: Neurobiology of conscious experience. *Current Biology* 4 (1994), 256–265.

günk, akik növelt kompetenciával bírnak a fenomenológiai megkülönböztetések és leírások művelésében. Ez egy fontos filozófiai kérdés, de egyben pragmatikus, empirikus szükséglet is. A következő esettanulmányok elterjedt és helyi érvényű problémákat egyaránt érintő ábrázoló példák.

1. Kiterjedt problémák

A *figyelem* a tudatosság egyik alapmechanizmusaként fogható fel.⁴⁵ Az elmúlt évek elektromos és kifejezetten funkcionális agykép-felvételeinek tanulmányozása olyan hálózatok azonosításához vezetett, amelyek használható alapot szolgáltatnak a tudatos és nem-tudatos kognitív események megkülönböztetéséhez. Három ilyen figyelmi hálózatot különböztethetünk meg, amelyek a szenzoriális stimulációra irányulást, a memóriabeli minták aktiválását és az éberségi állapot fenntartását idézik elő. Ezek az eredmények arra utalnak, hogy a figyelmi mechanizmusok az agyi folyamatok egy különálló csoportját képezik, amelyeket sem egy pár neuronban, sem kizárólag a működésben levő agy egészében nem lokalizálhatunk. Ugyanakkor egyértelmű, hogy ezeknek a figyelmi módozatoknak a tapasztalati megkülönböztetései a figyelem tapasztalati megjelenése különböző módjainak részletes strukturális vizsgálatát igénylik. A figyelem struktúráinak és stratégiáinak rendszerezett vizsgálata mindezekig nagymértékben végre nem hajtott feladat. De hogyan is tanulmányozhatnánk a tudatosság számára releváns neurális mechanizmusokat, ha csak nem ilyen tapasztalati ellenpárok megfelelő megkülönböztetésével, felismerésével és begyakorlásával?

A *jelen tudatossága*. Az időiség – a tartam különböző horizontjain belül, a mostságtól egészen a teljes élettartamig – elválaszthatatlan bármely tapasztalattól. A tanulmányozás egy szintje pontosan a közvetlenül adott időnek a tapasztalata, a mostságnak mint olyannak a struktúrája, vagy, James szerencsés megfogalmazásában, „a megtévesztő jelen”. Ez a fenomenológiai tanulmányok egy hagyományos témája volt, amelyek a jelennek, illetve ennek múltbeli és jövőbeli horizontokra, az úgynevezett protenciókra és retenciókra való konstitutív leágazásainak egy alapvető háromrészes struktúráját írták le.⁴⁶ Ezek a strukturális invariánsok valójában nem kompatibilisek a lineáris időnek a pontok kontinuumaként való reprezentációjával, amelyet a fizikából örököltünk. Természetszerűen kapcsolódnak viszont a kognitív idegtudomány konklúzióinak egy korpuszához, mely szerint a kognitív eseményekkel korrelált neurális események emergenciá-

⁴⁵ Posner, M. I.: Attention: the mechanisms of consciousness. *Proc. Natl Acad Science (USA)* 91 (1994), 7398–7403.

⁴⁶ Husserl: i. m., ill. McInerney, P.: *Time and experience*. Temple University Press, Philadelphia, 1991.

jához egy minimális időre van szükség.⁴⁷ Ez a nem összesűrítendő időkeret a széles skálájú szinkroniához kapcsolt hosszú távú agyi neurális integráció megnyilvánulásaként elemezhető.⁴⁸ Ez a kapcsolódás megvilágítja a fenomenológiai invariánsok természetét – az alapjukul szolgáló dinamikus rekonstrukció által –, és a szinkronia folyamatának is kézzelfogható tapasztalati tartalmat kölcsönöz. A neurofenomenológiai közlekedésnek ezt az esettanulmányát másutt részletesebben kifejtettem.⁴⁹

Testkép és akaratlagos mozgás. Az akarat természete, ahogyan az egy akaratlagos cselekvés kezdeményezésében kifejeződik, elválaszthatatlan a tudatosságtól és vizsgálatától. Újabb keletű tanulmányok fontos szerepet tulajdonítanak az akaratlagos cselekvést megelőző és előkészítő neurális korrelátumoknak, illetve az akaratlagos aktus konstituálásában a képzelőerőnek.⁵⁰ Az akaratlagos cselekvés ugyanakkor mégiscsak elsősorban egy megélt tapasztalat, amelyet mélyrehatóan tárgyaltak a fenomenológiai irodalomban, különösen a megélt, saját testként (*corps propre*⁵¹) való megtestesülés szerepének és a megélt test és világ közötti szoros kapcsolatnak az elemzésében (*Leibhaftigkeit*). A fájdalom például egy érdekes „qualia”, amely a megtestesülés ezen dimenzióit a legelevenebben mutatja fel, és fenomenológiai tanulmányozásával meglepő betekintést nyerünk mind a testkép, mind neurofiziológiai korrelátumainak a problémájába.⁵² Az akaratlagos mozgás és a megtestesülés fenomenológiai elemzése itt újra csak lényeges, ámde ezidáig csak részben kifejlesztett.

2. Helyi érvényű problémák

Az észleleti kitöltés, ahogyan azt a vizualitás tudományában alkalmazzák, egy észleletnek a spontán kiegészítését involválja oly módon, hogy a látszat (azaz a vizuális kontúr) eltérő a fizikai korrelátumtól (vagyis a nem folytonos határoktól, mint pl. a nép-

⁴⁷ Dennett, D. – Kinsbourne, M.: Time and the observer: The where and when of time in the brain. *Beh. Brain Sciences* 15 (1991), 183–247.

⁴⁸ Singer, W.: Synchronization of cortical activity and its putative role in information processing and learning. *Ann. Rev. Physiol.* 55 (1993), 349–374; Varela, F.: Resonant cell assemblies: A new approach to cognitive functioning and neuronal synchrony. *Consc. Cognition*. (megjelenés alatt) [1996]

⁴⁹ Varela, F.: The Specious Present: A neurophenomenology of Time Consciousness. In Petitot et al. (eds.): i. m.

⁵⁰ Libet, B.: Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behav. Brain Sciences* 8 (1985), 529–566; Jeannerod, M.: The representing brain: Neural correlates of motor intention and imagery. *Beh. Brain Science* 17 (1994), 187–245.

⁵¹ Merleau-Ponty, M.: i. m.

⁵² Leder, D.: *The Disappearance of the Body*. Chicago University Press, Chicago, 1991.

szerű illuzórikus kontúrok esetében). Ezek a problémák még celluláris szinten is tanulmányozhatóak, és sok kérdést vetnek fel a látszatok tapasztalati megkülönböztetésével kapcsolatban. Valójában úgy tűnik, hogy a betöltéssel kapcsolatos neurális adatok jól korrelálnak azzal, amihez a FR már egy ideje eljutott: lényeges különbség van a „látni mint”, a vizuális látszat, és a „látni mit”, egy vizuális ítélet közötté.⁵³ Ez a Dennettével, akinek számára a tudatosság „mindent mond, és nem mutat”, ellentétes következtetés. Ezek olyan kérdések, amelyek csak az externális és a közvetlen tapasztalat leírásainak az összehangolt konvergenciájával oldhatók meg.

Perem és középpont. Érdekes számunkra, hogy itt egy sor tanulmány visszatért olyan hagyományos fenomenológiai problémák figyelembevételéhez, mint a tudatosság mezejének a perem és a középpont közötti kétrészes struktúrája. Ez elsősorban William James hatása, de modern laboratóriumi protokollumokba átültetve. Ezekben a tanulmányokban a kutatni és a finomítás érdekében behatárolni szükséges döntő tapasztalat a „helyesség” érzése, ami itt a tudatos és a vele párhuzamos tudattalan háttér közötti harmónia fokot reprezentáló kognitív integráció összefoglalásával egyenértékű.

Emóció. Az utóbbi években jelentős előrehaladásnak lehetünk tanúi az emóciók agyi korrelátumainak a megértésében; a racionális gondolkodás és az emóciók elkülönítése gyorsan elpárolog.⁵⁴ Evidenciák olyan sajátos struktúrák jelentőségére mutatnak rá, mint az *amygdala*, a folyamat oldalirányúsítása, és az *arousal* szerepére az emocionális memóriában. Ezek a tanulmányok ugyanakkor teljes egészében verbális protokollokon alapulnak, és az emocionális distinkció kompetenciájának, illetve a hangulat, az emóció és az értelem közötti kapcsolatmintáknak a kérdéseit a kutatás ezen stádiumában explicit módon tárgyalni kell.

Ezeknek az esettanulmányoknak a felidézése egy konkrét hátteret igyekszik biztosítani az itt bemutatott neurofenomenológiai program központi érdekének a további tárgyalásához. Egyfelől egy jól meghatározott neurobiológiai attribútumokkal rendelkező emergens folyamattal van dolgunk. Másfelől egy fenomenológiai leírással, amely közvetlenül a megélt tapasztalatunkhoz kapcsolódik. A további előrehaladás érdekében tudományos oldalról met-szően pontos technikákra és elemzésekre van szükség, továbbá a

⁵³ Pessoa, L. – Thompson, E.: Finding out about filling in. *Behav. Brain Science*, (megjelenés alatt) [1996]

⁵⁴ Damasio, A.: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Grosset/Putnam, New York, 1994; Davidson, R. – Sutton, S.: Affective neuroscience: the emergence of a discipline. *Curr. Opinion Neurobiol.* 5 (1994), 217–224.

fenomenológiai vizsgálódásnak magának a kutatás céljaira való nagyon következetes fejlesztésére. Azt várom-e, hogy az emberi tapasztalatra jellemző strukturális invariánsok sora *ad infinitum* növekedjen? Nyilvánvalóan nem. Vélhetően elvárható az, hogy az alapvető témák horizontja egy jól integrált tudáskorpusz felé konvergáljon. Hogy mikor és milyen gyorsan fog ez megtörténni, az természetesen attól függ majd, hogy az ennek a vizsgálati módnak elkötelezett kutatók közössége milyen iramban jön létre és alkot további evidencia-standardokat.

A munkahipotézis

Ezzel visszakérültem kiindulási pontomhoz: csak egy adott problémának mind az externális, mind a tapasztalati oldalát kiegyensúlyozottan és fegyelmezetten bemutató leírás vihet közelebb a biológiai elme – tapasztalati elme szakadék áthidalásához. Hadd legyenek most sokkal explicitebb az externális és fenomenológiai elemzések közötti közlekedés alapvető munkahipotézise kapcsán:

A neurofenomenológia munkahipotézise

A tapasztalat struktúrájának fenomenológiai leírásai és kognitív tudománybeli megfelelőik kölcsönös megszorításokon keresztül viszonyulnak egymáshoz.

A kulcsmozzanat itt az, hogy a két leírás kölcsönös meghatározottságát előtérbe helyezve felderíthetjük a közöttük levő kapcsolódásokat, kihívásokat, megvilágításokat és ellentmondásokat. Ez azt jelenti, hogy mindkét fenomén-tartomány egyenlő státussal bír, és sajátosságuk teljes figyelembe vételét és tiszteletét igényelik. Hogy a tudományos leírások megvilágíthatják a mentális tapasztalatot, annak a belátása meglehetősen egyszerű, de az ellenkező, a tapasztalattól a tudomány felé tartó irányvonalat jellegzetes módon figyelmen kívül hagyják. Mi az, amit a fenomenológiai leírások ténylegesen szolgálnak? A tágabb összefüggés legalább két lényegi aspektusát. Először is hiányukban a tapasztalat közvetlen minősége elpárolog, vagy rejtélyes talánnyá válik. Másodszor, a strukturális leírás az empirikus megfigyelésekhez szolgálat megszorításokat.

A tapasztalat tanulmányozása nem egy alkalmas megálló a tényleges magyarázathoz vezető úton, hanem önmaga jogán vesz részt benne. Nyilvánvaló, hogy ebben a kutatási programban is, akárcsak az összes – nevüket érdemben viselő – többiben, fokozatosan az evidenciák egy korpusza gyűlik fel, miközben más aspektusok homályosabbak és nehezebben felmérhetőek maradnak. A korábban bemutatott esettanulmányok nyilvánvalóan szubsztanciális fejlesztést igényelnek, de az, remélem, világossá vált, hogyan kezdenek „sztereoszkópikus” rálátást nyújtani azokra a tág

és helyi érvényű kérdésekre, ahol a tapasztalat és a kognitív tudomány aktív partnerekké válnak.

Ez a felhívás a diszciplinált közlekedésre egy sokkal precízebb és egyben sokkal igényesebb standard, mint a Flanagan javasolta „reflektív equilibrium” vagy a Velmans által hangsúlyozott „tudatos projekció”.⁵⁵ Noha szándékukban hasonlítanak ahhoz, amit én itt felvetek, semmilyen explicit vagy akár új metodológiai alapot nem javasolnak szándékuk véghezviteléhez. Javaslatom továbbá bizonyosan továbbhalad a Searle-énél, aki kitart amellett, hogy ő egy naturalisztikus attitűdöt képvisel, és hogy a tudatosság „nyilvánvalóan” egy emergencia. És mégis, naturalizmusa valahogy nem működik könyvében: egyetlen sor sincs benne explicit mechanizmusokról, és így naturalizmusa meddő marad. Az itt bemutatott hipotézis legalább egy olyan explicit kutatásvezetési módot szolgáltat a kognitív tudománynak, amelyben az agy fiziológiája és a mentális tapasztalat egyaránt lényeges. Így például az agy egy széles-skálájú integrációs mechanizmusát, mint például a neurális szinkroniát a gamma sávban, annak alapján is validálni kell, hogy képes-e megvilágítani olyan mentális tartalmak leírását, mint az időtartam. Az empirikus kérdéseket első személyű evidenciáknak kell irányítaniuk. Ez a kettős megszorítás nem alkalmazandó olyan leírásokra, amelyek közvetlenül nem relevánsak a tapasztalati szinten, mint például a sejtreakciók vagy a neurotranszmitterek terjedése.

Az agyi események és a viselkedés közötti megfelelő leírási szintek igénye persze nem újkeletű és kevésbé is vitatott, ha eltekintünk a szélsőséges redukcionistaiktól. Javaslatom újdonsága az, hogy a *diszciplinált első személyű* leírásoknak egy neurobiológiai felvetés szerves részeként, és nem csak merőben esetleges vagy heurisztikus információként kell szerepelniük. Ezért jellemzem a hipotézis által létrehozott helyzetet úgy, hogy a leírásoknak kölcsönösen *megszorítóaknak* kell lenniük.

És mégis, mindez nem csupán a tapasztalat és a kognitív idegtudományi leírások közötti jól ismert azonosságelméletnek (vagy legalábbis homomorfának) egy kikerekített változata? Nem igazán, mivelhogy én azt állítom, hogy a korrelációkat nem csak egyfajta filozófiai elköteleződés vagy egy fizikalista előfeltevés érdekében, hanem a tapasztalati invariánsok metodológiai megbízható vizsgálata felől kell megalapoznunk. Ismét csak, ez egy módszer pragmatikájának és megtanulásának a kérdése, nem az *a priori* érvelése vagy az elméleti teljességgé.

Ezzel ellentétben egy sokkal konvencionálisabb pszichoidentitás-tézis működik abban az érvelésben, amelyet Pessoa és

⁵⁵ Velmans, M.: *The Science of Consciousness*. Routledge, London, 1996.

Thompson⁵⁶ (D. Tellert követve) összekapcsoló állításoknak nevez. Ezek az állítások a következő formájúak:

(A olyannak látszik, mint B) → (A magyarázza B-t)

ahol „A” neuropszichológiai eseményeket és „B” fenomenális eseményeket jelöl, az implikációs operátor pedig kondicionális értelemmel bír: ha az empirikus események „olyannak látszanak”, mint a fenomenális események, akkor ez utóbbiakat az előbbiek magyarázzák. Egy kiváló példa erre Crick lelkesedése, amikor a binokuláris percepció alternanciát kiváltó figurákkal való kísérlet során hirtelen bekövetkezett elmozdulással összefüggésbe hozott egyedi neurális korrelátumokat ennek a vizuális tudatosságfajtának egy magyarázataként azonosítja. Az ilyen jellegű összekapcsolások nem kielégítőek, mert érintetlenül hagyják a problémát. Továbbra is vita tárgya marad e kapcsolódás természete: milyen viszonyban vannak ezek a neurális egységek az agy többi részével, hogyan tesznek szert értelmükre, és különösen az, hogy mi az bennük, ami tapasztalati eseménnyé teszi őket. Visszaestünk a kezdeti szintre, a nehéz probléma pedig érintetlen maradt. Amiben a neurofenomenológiai stratégia eltér, az az, hogy ezek a kapcsolódások nem „olyannak látszik” jellegűek, hanem kölcsönös megszorítások hozzák létre őket, mindkét fenomenális tartomány részéről validáltak, és a fenomenális terminusok a tapasztalathoz szigorú vizsgálat révén (pl. redukció, invariánsok és interszubjektív kommunikáció) közvetlenül kapcsolt explicit terminusok.

Ez a munkahipotézis bizonyos pontokon valóban hasonlít a Chalmers által a tudat struktúrája kapcsán említett három alapelv közül a „strukturális koherencia” elvéhez. Valóban, „pontosan azért, mert a tapasztalat strukturális sajátosságai hozzáférhetőek és lejegyezhetőek, ezeket a tulajdonságokat a tudatosság struktúráján belül közvetlenül kell majd reprezentálni.”⁵⁷ Ez viszonylag helyes az én nézőpontomból, de ebben a megfogalmazásban végzetesen hiányos legalább két itt felvetett kulcsprobléma vonatkozásában. Először is a tapasztalatnak ez a struktúrája egy kutatási és beigazolási módszert igényel, és nem elégséges egyszerűen azt állítani, hogy a tudatosság struktúrája kutatható. Másodszor, Chalmers elvének nincs ontológiai értéke, mivel a tudatosságot külön ontológiai terminusnak tartja. A mi esetünkben a fenomenális tapasztalat egy visszavezethetetlen ontológiai szintet képvisel ugyan, de megtartja közvetlenségi minőségét azáltal, hogy a strukturális koherenciában szemléleti tartalmi révén szerepel, és így módon elevenen tartja e koherenciának az emberi tapasztalattal való közvetlen kapcsolatát, ahelyett, hogy absztrakcióba torokollana.

⁵⁶ Pessoa, L. – Thompson, E.: i. m.

⁵⁷ I. m. 213.

Ez a különbség lényege: az elme és a tudatosság olyan intellektuálisan koherens leírását kapjuk, amelyben a tapasztalati pólus közvetlenül részt vesz a teljes leírás létrehozásában, közvetlenül a megélt tapasztalatunk természetére referál. A „nehézség” és a rejtély egy, a feltárásukra kezdeményezett nyitott kutatási programmá válik, amelyben az emberi tapasztalat struktúrája központi szerepet játszik a tudományos magyarázat során. Ami minden funkcionálisztikus leírás hiányossága, az nem a magyarázati koherencia, hanem az emberi élettől való elidegenedettsége. Csak az emberi életnek a jogaiba való visszahelyezése fogja ezt a hiányosságot felszámolni, nem valamiféle „külön alapelem” vagy egy mély értelmű „elméleti rögzítés”.⁵⁸

Hasonlóképpen, a lényeg félreértése volna az empirikus mechanizmusokba való valamiféle merőben új betekintést várni a neurofenomenológiai megközelítéstől. („Nos, mi az, amit módszere ténylegesen hozzáad a kognitív tudományhoz, amiről már ne tudnánk?”). A FR valóban érdekes gondolatokat szolgáltat a mentális élet struktúrájával kapcsolatban (vö. az időiség vagy a kitöltés eseteivel), de elsődleges erőssége abban rejlik, hogy ezt oly módon teszi, hogy tapasztalatunk felismerhetővé válik. Meglehetősen biztos vagyok abban, hogy ennek a másodsztintú fordultnak az értékelése lesz a legnehezebb a kitartóan funkcionista hajlamú kutatók számára.

IV. Véggövetkeztetések

Tudatosság: nehéz probléma vagy időzített bomba?

A kognitív tudomány gyakorlatilag kezdetétől fogva azon alapgondolatok és alapmetaforák nagyon explicit készlete irányában köteleződött el, amelyet *representacionalizmusnak* hívhatunk, és amelynek középpontjában a belső-külső megkülönböztetés áll: egy (tulajdonságokkal telített) külső világ bonyolult észlelési szerkezetek tevékenysége általi belső megjelenítése. A közelmúlt-

⁵⁸ Egyébként Chalmers saját elméleti rögzítése (vagy külön alapeleme) a régi shannon-i jelelméletből (amelyet helytelenül „információelméletként” ismernek) származtatott „kettős információ” fogalma. Megdöbentő volt látnom egy egyértelmű intellektuális éleselméjűséget felmutató könyvben, hogy Chalmers végül amellet érvel: a legjobb választás egy olyan kibernetikai tradíció felelevenítése, amelyet kezdete óta alapjaiban valódi információs eszközökké alakított át a kogníció komputacionalista, konnekcionista vagy megtestesült megközelítéseiben végzett munka, amelyet ebben a kontextusban Chalmers nem egyszer tárgyal. Még ha el is fogadjuk azt az előfeltevést, hogy egy „külön alapelemre” van szükség, egyszerűen nem látom, hogy mit nyerhetnénk ebből a visszatérésből, mint ahogy nem látja ezt a könyvet kommentáló tudósok némelyike sem. Lásd pl. Koch – egyébként inkább pozitív – recenzióját. Koch, Ch.: Review of „The Conscious Mind”. *Nature* 381 (1996), 123.

ban egy lassú, de biztos eltolódás volt észlelhető egy alternatív irányvonal felé, amelyhez az évek során át hozzájárultam, és amelyet védelmeztem.⁵⁹ Ez az irányvonal az elme és a világ kölcsönös egymásba szövődésének a tanulmányozásában tér el a reprezentacionalizmustól, innen a *megtestesült*, szituált vagy *enaktív* kognitív tudomány minősítések.

Nem részletezhetem tovább a megtestesült kognitív tudomány jelenlegi helyzetét, de a tudatosság tanulmányozására vonatkozó mostani javaslatom az előbbi, tágabb érvényű vonatkozásokhoz zárkózik fel. Elkerülhetetlennek tűnik, hogy a megtestesülés trendjét egy lépéssel tovább, a *megtestesülés megélt tapasztalatának* az elvi figyelembevétele felé vigyük. Könyvünkben először hangsúlyoztuk a kognitív tudomány lényegi körkörösségét, amelyben a mentális fenomén tanulmányozása mindig egy tapasztaló személyhez tartozik. Azt állítottuk, hogy a kognitív tudomány nem szabadulhat meg ettől a körkörösségtől, hanem inkább gyakorolnia kell azt.⁶⁰ Explicit módon merítettünk ázsiai, különösen a buddhista hagyományból, egy aktív, diszciplínait fenomenológia eleven megnyilvánulását látva bennük. A könyv szándéka nem az volt, hogy az ázsiai hagyományokba *per se* merüljünk, hanem hogy annak a távoli tükröződéseként használjuk őket, aminek a művelésére tudományunkban és nyugati hagyományunkban szükségünk van.

Itteni javaslatom egy lépéssel tovább megy abban, amit akkori könyvünkben elkezdünk, azáltal, hogy a módszertan kulcskérdésére összpontosít. Remélem, sikerült annak a figyelembe vételére késztetnem az olvasót, hogy az emberi tapasztalat és a kognitív tudomány közötti rezonáns átjárások felkutatásának a nyílt lehetőségével állunk szemben. Az ár akárhogy is az első személyű leírásoknak érvényes fenomenális tartományként való elismerése. Továbbá a fenomenológiai vizsgálódás nyugati tudományunkban és – tágabban – kultúránkban manapság nem létező *hagyományának* a lankadatlan kiépítése.

Komolyan kell vennünk a javaslatom képviselte kettős kihívást. Először is, a fenomenológiai leírás képességének az újramegtanulására és uralmára van szükségünk. Nincs rá ok, hogy ez bármiben is különbözzék bármely más gyakorlati tudás elsajátításától, mint amilyen a hangszeren való játszás vagy egy új nyelv megtanulása. Bárminek a mindennapi életében változást idéz elő az, ha a zene, a nyelv vagy a gondolkodás területén tanulásba kezd. Ezt a FR negyedik alkotóelemeként említettem: a kitartó, diszciplínait tanulás *valóban* átalakulást idéz elő, mint minden

⁵⁹ Varela, F.: *Principles of Biological Autonomy*. North-Holland, New York, 1979, ill. Varela, F. J. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991.

⁶⁰ Varela et al.: i. m.

más, amit állhatatosan művelünk. Rendjén való elutasítani azt az előfeltételezést, hogy van valamiféle jól meghatározott szabvány arra, hogy mi számíthat valós vagy normális tapasztalatnak: a tapasztalat inherensen nyitottnak és hajlékonynak tűnik, ennél fogva nem ellentmondásos azt állítani, hogy egy módszerben a kitartó gyakorlás a tapasztalat korábban nem hozzáférhető újabb aspektusait tárhatja fel. A FR lényege (többek között) az, hogy az automatikus introspekció szokását meghaladjuk; nem azon kell búsulnunk, hogy mit veszítettünk, hanem érdeklődésünket afelé kell fordítanunk, amit tanulhatunk.⁶¹

A javaslatom képviselte második kihívás maga a kutatóközösség stílusának és értékeinek a megváltoztatására vonatkozó felhívás. Ha nem fogadjuk el azt, hogy intellektuális és tudományos történetünknek ezen a pontján egy radikális újratanulásra van szükségünk, nem remélhetjük azt, hogy a tudatosság elmefilozófiai és kognitív tudományi ambivalens elragadtatás/elutasítás kényszerképzetes történetén túllépjünk. Javaslatom maga után vonja azt, hogy minden kognitív tudománybeli jó diáknak, akit *egyben* a mentális tapasztalat szintjével kapcsolatos problémák érdekelnek, elkerülhetetlenül el kell érnie a fenomenológiai vizsgálat uralmának egy szintjét ahhoz, hogy első személyű leírásokkal komolyan dolgozhasson. De ez csak akkor történhet meg, amikor az egész közösség áthangolódik – az érvek, a referenciaadási standardok és a nagyobb tudományos lapok publikációs politikájának elfogadható formáinak a megfelelő megváltoztatásával – oly módon, hogy e többletcompetencia lényeges dimenziót jelent majd egy fiatal kutató számára. Az objektivisztikus tudomány hosszú fennállású hagyománya számára ez anatómaként hangozhat, és az is. De ez nem a tudomány elárulása, hanem egy szükséges kiterjesztés és kiegészítés. A tudomány és a tapasztalat úgy hat megcsorítólagon egymásra, és úgy módosítja egymást, mint egy táncban. Ebben rejlik az átváltozás lehetősége. Egyben ez a kulcs azoknak a nehézségeknek is, amelyekkel ez a nézőpont a tudományos közösségben találkozott. Azt várja el tőlünk, hogy magunk mögött hagyjunk egy bizonyos képet arról, ahogyan a tudományt művelik, és hogy megkérdőjelezzük azt a tudomány-

⁶¹ Könyvünknek egy bíráló recenziójában H. Dreyfus (Dreyfus, H.: Review of „The Embodied Mind”. *Mind* 102 (1993), 542–46.) megpirogatott bennünket azért, mert kihangsúlyoztuk a fenomenológiai megfigyelés tanulásával járó változásokat, ugyanis ez a megfigyelés szerinte a „hétköznapi tapasztalattal” kereszteződik. Félreértés volna, ha valaki azt gondolná, hogy egy „mélyebb szintre” jut olyan képességek elsajátítása által, mint a stabil redukció vagy a figyelmes jelenlét gyakorlata. Maga Dreyfus is arra a következtetésre jutna, hogy nincs semmiféle kitüntetett rálátás arra, hogy mi számít „valódi” tapasztalatnak. Ő alaposan félreértette a lényeget: a fenomenológiai redukció nem valamiféle objektív alapot „fed fel”, de új fenoméneket igenis eredményez a tapasztalati mezőben, lehetőségek sokféleségének a felfedése által.

ban honos képzési stílust, amely kulturális identitásunkat részben létrehozza.

Röviden: miről van szó?

Azzal zárnám, hogy röviden összefoglalom azokat a lényegi pontokat, amelyeket a tudatosság „nehéz” problémájára válaszolva egy explicit orvoslási javaslat alapján felvettem:

Az érv:

1. Chalmers alapelgondolásával egyetértésben a megélt, közvetlen tapasztalatot bármi másra visszavezethetetlen sajátos *fenomenális mezőnek* tartom. Azt gondolom, hogy semmiféle teoretikus rögzítés vagy külön természeti „alapelem” sem hidalhatja át ezt a szakadékot.

2. Ehelyett ez a fenomenális tartomány egy saját, szigorú *módszert* és pragmatikát igényel feltárásához és elemzéséhez.

3. E módszer irányvonala a *fenomenológiai* vizsgálódás stílusából ihletődik egy folyamatosan bővülő *kutatóközösség* és kutatási program létrehozásában.

4. Ez a kutatási program a tapasztalat által felfedett fenomenális mező és a kognitív tudomány által megalapozott korrelatív fenomenális mező közötti *kölcsönös megszorítások általi artikulációra* törekszik. Ezt a nézőpontot *neurofenomenológiának* neveztem el.

A következmények:

1. Amennyiben nem tágítjuk ki radikálisan a tudományos hagyomány munkastílusát, és nem dolgozunk ki egy hozzávetőlegesen ezekre az irányvonalakra épülő kutatási programot, úgy a tapasztalat tudományban és világban elfoglalt helyének a rejtélye ismételten visszatér majd, akár úgy, hogy félremagyarázzák, akár úgy, hogy ismét túl nehéznek vélik majd az adott tudáshoz képest.

2. A „nehéz” természete két értelemben is átalakul: (a) nehéz munka a tapasztalat feltárásához szükséges új módszer képzése és stabilizálása; (b) nehéz a tudomány szokásrendszerét oly módon megváltoztatni, hogy az elismerje: az elmére vonatkozó kutatás átalakításához és az elkövetkező nemzedékek képzéséhez új eszközökre van szükség.

Fordította Szigeti Attila

A filozófia szabadság-programja és a szubjektivitás-kritika – a posztmodern után

EGYED PÉTER

A filozófiatörténeti kutatásban evidencia, hogy a filozófia programjára vonatkozó elképzelések nagy mértékben befolyásolják a filozófiát magát, nem pedig csak annak önszemléletét. A modernitás filozófiai programjának középponti eleme a kantianus szabadságkonceptió, amely – *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája* szerint – az eszes lény akaratának autonómiáján alapszik. Két előző tanulmányomban megpróbáltam kijelölni azt a határt,¹ ameddig posztmodern korunk – különösen Axel Honneth nevéhez fűződő szubjektivitás-kritikája – elmehet anélkül, hogy a modernitás filozófiájának a szabadságkonceptushoz fűződő egész hagyományát felszámolja, ha ugyanis e kérdéssel nem nézünk szembe kellő módszertani szigorral, a *van is meg nincs is* logikáját követve olyan bizonytalan nyelvezeten beszélünk, vagy olyan tisztázatlan státusú rendszer-fogalmakat használunk, követünk, amelyek egy egyáltalán nem termékeny belső ellentmondásosságot és zavarodottságot képviselnek.

A filozófiai univerzalizmus teljes felszámolása, amelynek következményeként a filozófia az egyedi diskurzusok valaminő iterációja lehet csupán, voltaképpen a posztmodern minimál-

¹ Egyed Péter: A szabadság és a szubjektivitás. In *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000; Egyed Péter: Az emberiség „szentsége” és a szubjektivitáskritika. In *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. Ezek egy régebbi esszém gondolatmenetéből indulnak ki: Egyed Péter: A leszakadó személyiség. *Pompeji*, Szeged, 1994. V. évf. (Újraközlés *A jelenlétről* c. kötetemben. Komp-PRESS, Kolozsvár, 1997.)

programját, a dekonstrukciót is lehetetlenné teszi. A szubjektivitás problematikájával teljes terjedelemben szembenézni tehát azt jelenti, hogy újrafogalmazzuk a filozófia programatikus spektrumát. Erre kényszerít az is, hogy korunk emberi személyisége valóban a disszolúció állapotában van egyfelől, másfelől meg a teljes programozottság felé tart, úgy, ahogyan ezt a jelenséget a kulturális antropológia feltárja. Az individuális etikai emberről mint az értékszubsztanciaként elképzelt emberiség lényeghordozó funkcionáriusáról alkotott kanti elképzelést valóban újra kell gondolni, a történelmet önmagára leképező világpolgár helyébe ugyanis a globalizációs folyamatokban feloldódó szubjektum lépett. Ugyanakkor véleményem szerint a szubjektum belső és külső végtelenségéről alkotott kanti koncepció – amelyet ugyan nem fejtett ki – kellő lehetőséget kínál arra, hogy a szubjektivitáskritikában *folymatosan* visszamenjünk Kantra (ez nem egészen világos Axel Honneth „legyengítési” koncepciójában²), és hogy ebben a rekurzióban érvényesítsük azokat a teoretikus megfontolásokat, amelyek kétségtelenül megvannak. A következőkben elsősorban a Jacques Lacan tevékenysége nyomán kibontakozó individuációs szemléletre hivatkozom (Gilles Deleuze és Félix Guattari munkásságát döntő fontosságúnak tartván a kérdésfeltevés szempontjából), másfelől azonban a kortárs személyiségelméletek néhány következtetését is hasznosítani kívánom. Végül pedig jelzem a kanti szabadság-program néhány mérvadó interpretációjának szempontjait.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az, ami semmiképpen sem vagy alig épül be a posztmodern szubjektivitáskritikába, az éppen Max Scheler Kant-interpretációja, amely múlt századunk második évtizedében már igen pontosan jelezte a königsbergi gondolkodó szubjektum-felfogásának belső problematikusságát. Max Scheler a következőképpen láttatta ezt: „Ez a gondolkodásmód (amely teljességgel jellemzi Kant tanítását is) másfelől minden, csupán *individuálisan* érvényes jót azonosít a pusztán »szubjektív« jóval, vagyis azzal, ami csak jónak tetszik. [Ez persze Kant erőteljesen fenomenológiai interpretációja.] Az individuális személy ebben a gondolati áramlatban továbbá teljesen feloldódott a *szociális* személyben, anélkül, hogy felismerték volna, hogy minden individuális személy egyformán eredetileg tekinthető szociális és intimszemélynek, s mindkettő csak a személy osztatlan egészének bizonyos oldalait és nézeteit alkotja. Ezen gondolatmenet révén azután egyesek (különösen Kant) az egész szociális személyen belül inkább az államjogi személyt, az *állampolgárt* részesítették előnyben mint az etikailag érvényes személyfogalom kiindu-

² Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997.

lópontját”.³ A világpolgár-koncepciót s az észlényné mint a történelem szubjektumának a koncepcióját alapvető strukturális összefüggéseiben bírálta Scheler: „Kantnak ez a mély belátása azonban nem csökkenti azt a már alapfogalmaiban (s követői elképzelésében is) benne rejlő *tévedést*, hogy hamis azonosságjellet tett a pusztán szociális személy és az általában vett személy, az ész-személy és a szellemi-individuális személy közé, s ezen kívül a jog (a magánjog és az egyházi jog is) mindenfajta eszméjét előfeltételező *egyenlőnek* »számító« eszes személyek eszméjét is hamisan azonosította a személy mint *állampolgár eszméjével*” Scheler szerint Kant egész individuum-, személy-, szubjektum-koncepciójának előfeltevése az univerzalisztikus racionalizmus alapjaiból származik, ilyen értelemben a fundamentális kritika önmagában is elégséges lenne a kanti szubjektum-koncepció felszámolásához. Scheler azonban nagyon sokoldalú kritikus volt... Itt persze nem az a célom, hogy kimutassam, milyen részleteiben és hogyan is bírálja a kanti felfogás egyes elemeit. Matriális értéketikájában, etikai perszonalizmusában – megszívlelendően analitikus nyelvezetben – a személyhez rendelhető aktusokban tartja megalapozhatónak az akarat autonómiájának koncepcióját: „[...] minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a személyé csak mint olyan X-é, amely részesedik az ész valamely törvényszerűségében, hanem legelsősorban a személy mint olyan állítmánya. [...] Az autonómia csupán előfeltétele a személy erkölcsi *érvényességének*, aktusai pedig annyiban előfeltételek, amennyiben ugyanezen személyhez rendelhetők hozzá.”⁴ Persze Schelernél is megvan a formalista, vagy ha akarom, akár transzcendentalista perspektíva (még), ezt azonban az általunk is követett kanti hagyomány-kérdés indokolja: „Minden erkölcsi értékállítmányokat hordozó aktusegységnek tehát az az alapvető előfeltétele, hogy autonóm személyek aktusegységei legyenek – de nem szükségképpen annak az adott személynek az autonóm aktusai is, aki mindenkor végrehajtja az ehhez az egységhez tartozó aktusokat.”

Jacques Lacan életművének szentelt összefoglalásában – amely ezen életműnek a magyar kultúrába való bevezetése kíván lenni, s amely egy nem kevésbé emlékezetes *Pompeji*-számban található (mely lap, mint ismeretes, megszűnt) – Farkas Zsolt a következő összefüggésekkel jellemzi Lacan szubjektum-felfogását:⁵ a szubjektum nyelv, interszubjektivitás – a nyelv viszont a Másik beszéde; a szubjektum imaginárius, a beszélő én hasadt, a

³ Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a matriális értéketika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 763. passim.

⁴ I. m. 740. passim.

⁵ Farkas Zsolt: A lacani szubjektumról. *Pompeji*, Szeged, 1994. V. évf. 139-166.

lény valósága kontextusfüggő permanens instabilitás. Szemben a karteziánus *ego* egységes és teljességgel tudatos individualitásával, a lacani szubjektum a szocializáció folyamatában jön létre, amely az azonosulás-agresszió mezőjében zajlik – nem individuum, hanem ellenkezőleg, divídium. Minden egy jelentés révén talál emberi többletére, individualitására, ez jeleníti meg egy másik jelentő számára; szubsztantivitása egyfajta szignifikációs valóságban, kényszerben van. Végeredményben a szubjektum centrifugális és az individuáció centripetális vektorai hozzák létre az ént, amely folyamatosan kiszolgáltatott ennek az instabilitásban megvalósuló egyensúlynak.

Előző tanulmányomban⁶ utaltam arra, hogy miként értelmezi át Félix Guattari és Gilles Deleuze az individuum hagyományos fogalmát – a lacani alapokon – mint az egység és elkülönződés dinamikáját, a *differentiation–indifferentiation* logikáját. Gilles Deleuze egyik megközelítésében – immár a személyiséglélektan kanonizált álláspontjának megfelelően – az individualitást olyan határértéknek láttatta, amely a problémákat folyamatosan megoldó szingularitásokból jön létre.

Jean-Luc Nancy 1988-as híres körkérdésére adott válaszában a szubjektum fogalmával kapcsolatban Gilles Deleuze episztemológiai megfontolásokból indult ki, mondván, hogy egy fogalom funkcióinak elhalásával, érvénytelenülésével a fogalom maga nem tűnik el, csak abban az esetben, ha nem találunk számára új területeket és új funkciókat. Filozófiatörténeti szempontból a francia szerző álláspontja az volt, hogy a szubjektum egyik funkciója valamiféle univerzalizáló funkció volt, „egy olyan területen, ahol az univerzalist már nem objektív lényegiségek fejezték ki, hanem noetikus vagy nyelvi aktusok.”⁷ Másodszor, „a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek”. Deleuze válaszában összesűrítette életműve legfontosabb elemeit. Abból indult ki, hogy az univerzalista hipotézist a filozófiával kapcsolatban mindenképpen fel kell adni, helyébe a sokféleséget kell állítani, a filozófia pedig a *sokféleségek elmélete* lesz, ami nem utal semmiféle szubjektumra mint előzetes egységre. E sorok írójának véleménye szerint ez a megállapítás az európai filozófiának ama nagy hagyományára érvényesíthető csak és szigorúan, amit a főleg Descartes és Kant által képviselt európai racionalizmusnak nevezünk, de amelyben a nagy vallásfilozófiai tradíció – mondjuk Spinozától Hegelig – mintha nem lenne benne. Az előre tekintő racionalizmus ugyanis nagyon jól kiegészült azzal a

⁶ Egyed Péter: *Emberiség valamint szubjektivitáskritika. Kellék* 18–19–20, Kolozsvár–Szeged, 2001.

⁷ Deleuze, Gilles: *Egy filozófiai fogalom. Pompeji*, idézett szám, 229. passim.

hittel, amelyet a felfelé tekintő racionalista Istenbe – a Másikba – vetett. Ez a másik akár az összes többiekét is helyettesíthette, itt ugyanis egy szabályszerű filozófiai diskurzus volt a beszéd finalitásában, bizonyos (akár formális) igazságok, az interszubjektivitás pedig egy végteleníthető belső monológ – a transzcendentális hipotézis értelmében. Más a helyzet viszont, ha a filozófiának ama másik, régebbi hagyományára gondolunk, amelyet Platón dialógusai képviselnek. Az igazság Platónnál sokkal inkább igazságok sokasága, mely igazságokat nagyon is individualizált szereplők képviselnek, s ha ideszámítjuk Platónnak a dialógusokban citált szerzőit is, akkor a filozófia eme színpadán szinte mindenki fellép, aki a klasszikus görögségben valamit is számított. Az univerzalista–racionalista filozófiai diskurzusban aztán e szereplők vagy heroszok helyébe a lábjegyzetekbe és citátumokba utalt szerzők léptek, a szubjektum – és ilyen értelemben messzemenően igaza van Deleuze-nek – végtelen individuummá vált, amely a maga teoretikus abszolútumában és magán(ak)valóságában semmitmondóvá változtatta a szubjektumot, mert minden igazságot csak rá vonatkozóan tartott érvényesnek.

Deleuze javaslata szerint abban az esetben, ha mégis meg akarunk tartani valamit a szubjektum számára, akkor járunk el a legszerencsésebben, ha lemondunk az *ego*-ról, annak személyes individualitásáról az esemény individualitása javára, az *ego* helyett az *ekceitások* vagy *hekceitások* kínálkoznak – „ezek az individuációk többé nem alkotnak személyeket vagy »egokat«”. Végeredményben – s Deleuze választát kronologikusan megfordítva –: 1) semmi nem megy ki a használatból, amit a nagy filozófusok a szubjektumról írtak; 2) a szubjektum fogalma sokat veszített érdekességéből a *pre-individuális szingularitások és a nem személyes individuációk javára*.

Maurice Blanchot válasza⁸ – egy *charmant* jelentésem tanár-diák kérdezz-felelek játékába alkalmazva, az *e pluribus sum* logikájának megfelelően – az volt, s ez egybecseng a Deleuzével, hogy a filozófia ama hagyományának, amely Descartes-tól Husserlig igencsak felértékelte a szubjektumnak ama fogalmát, amely modernné tett bennünket – nos, ennek vége. Hogy *ki jön* a szubjektum után, az angol-amerikai kultúra és nyelv anonim harmadik személye, vagy mi? – arra vonatkozóan nincs még csak világos sugalmazás sem. A másfajta sugalmazásokat azonban célszerű lefordítani; eszerint a modernitás európai szubjektuma önmagában és képességeiben bízó észlénny volt, aki éppen eme hit *nevében* volt képes univerzalisztikus célok érdekében fellépni; az ész és az univerzalizmus látszatnak, a célok illúzióknak bizonyultak – ha nem is mindenben, de a történelem átláthatóságának és törvényei ismeretében való megszervezhetőségének a tekintetében mindenképpen.

⁸ Blanchot, Maurice: *Ki? Pompeji*, i. sz. 226.

A már említett *Pompeji-szám* – a szubjektum kérdésében a francia filozófia egész spektrumát megjelenítendő – egy Foucault-szöveget is közöl, amelyet a francia filozófus eredetileg angol nyelven írt. Ez is szintetikus szöveg, amely szintén episztemológiai megfontolásokból indul ki. Foucault megállapítja, hogy célkitűzése nem a hatalom különféle megnyilvánulásainak az összefoglalása volt, hanem hogy megírja „azoknak a különböző módozatoknak a történetét, amelyek az embereket kultúránkban szubjektummá alakítják.”⁹ A szubjektum tárgyiasításának a dimenziója nem tárgyalható anélkül, hogy ki ne bővítenénk a hatalom megragadásának a dimenzióit. Ezek kétségtelenül másak, mint amelyeket a felvilágosodás javasol, a racionalitásból lezármaztatott politikai racionalizáció vezetett ugyanis a hatalom mindenkor legfélelmetesebb túlkapásaihoz. Amennyiben mégis megtartunk valamit a racionalitásból, az nem lehet más, mint az egyes területeken megnyilvánuló racionalizációk. Mindezeket figyelembe véve Foucault korántsem utasítja el a felvilágosodást, hanem csak egy fontos szakasznak tekinti – a történelemben és a politikai technológia történetében. Ahelyett azonban, hogy a racionalitás szempontjából problémátlan önadottságokat elemeznénk – a hatalmat mint hatalmat, a jogot mint jogszerűséget, a normalitást mint épelméjűséget –, célszerűbbnek látszik a racionalitás szempontjából antagonikus jelenségek s a bennük megpillantható emberi viselkedés- és magatartásmódok elemzéséből kiindulni. Ily módon az elemzés középpontjába az örület, a jogtalanság, az elnyomás és más olyan jelenségek kerülnek, amelyeknek közös jellemvonása az egyének és a csoportok ellenszegülése nem annyira a hatalomnak, mint inkább a hatalom adott technikájának. A hatalom ilyen értelemben konstitutív adottsága a szubjektumnak, amely így megszűnik a racionális filozófia kényelmes önadottságának lenni.

„A hatalomnak ez a formája – írja Foucault – arra a közvetlen mindennapi életre gyakorolja a hatását, amely kategorizálja az egyént, megjelöli saját individualitásával, hozzáragasztja saját indentitásához, rákényszeríti az igazság törvényét, amelyet az egyénnek fel kell ismernie és el kell fogadnia, és amelyet őbenne másoknak fel kell ismerniük és el kell fogadniuk. A hatalomnak olyan formája ez, amely egyénekből szubjektumokat hoz létre. A *szubjektum* szónak két jelentése van: az egyikben az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve (*subject to*), a másikban pedig egyfajta lelkiismeret vagy önismeret saját identitásához köti.” Ezek után Foucault a hatalmi formák egyfajta tipológiáját nyújtja, abból a megfontolásból kiindulva, hogy

⁹ Foucault, Michel: A szubjektum és a hatalom. (A szöveg Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* [ed. Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. University of Chicago Press, 1984.] című könyve utószavának első része.) *Pompeji*, i. sz. 177. passim.

minden hatalmi forma az individualizáció és a totalizáló eljárások egyfajta dinamikus elosztó együttese, amelynek célja mindig az alárendelés, alávetés. Nem lehet kitérni annak jelzése elől, hogy az angol nyelv mintegy megteremti az ilyenfajta interpretáció lehetőségét. Mintegy a mi fülünknek szólva: a szubjektum sokkal kevésbé alany, mint inkább az alárendelés tárgya, kontextustól függetlenül inkább ez az adottsága. Hadd utaljak itt – mivelhogy éppen ez jut eszünkbe – John Stuart Mill híres művére, a *Subjection of woman-re*, amely igencsak Foucault „témájába vág”.

A klasszikus szubjektum-felfogásra még egyszer visszatérve, Foucault a megközelítésmód történetiségét emeli ki Kant esetében, ami azért is fontosabb, mert ő – annak idején – képes volt a szubjektum egyedi feltételezettségét és ebből következő feladatait megjeleníteni, amit a descartes-i szubjektum alapján nem lehetett volna. Ilyen értelemben meg lehetett haladni a racionális univerzalizmust, s Hegel, majd Nietzsche teljesítményét is ebben a perspektívában kell értékelni.

Foucault teoretikus premisszái és következtetései, melyek értelmében a modern szubjektum nagyon is a hatalom és az állam terméke, azzal a további következtetéssel zárulnak, hogy amennyiben a szubjektumot konkrétan és a filozófiában is fenn akarjuk tartani, akkor be kell járnunk az ellenkező utat: a szubjektumét az állam és a hatalom intézményeitől függetlenedőben, ami egyben a *megszabadulásnak* is valamiféle programja.

„A cél manapság talán nem is az, hogy felfedezzük, mik vagyunk, hanem inkább az, hogy elutasítsuk azt, amik vagyunk. El kell képzelnünk és fel kell építenünk azt, amik lehetnének, hogy megszabadulhassunk az effajta politikai »kettős köteléktől«, a modern hatalmi struktúrák egyidejű individualizáló és totalizáló működésétől.

A tanulság tehát: napjaink politikai, etikai, társadalmi, filozófiai problémája nem az, hogy megpróbáljuk megszabadítani az egyént az államtól és az állam intézményeitől, hanem az, hogy egyaránt megszabadítsuk magunkat az államtól és az individualizációnak attól a fajtájától, amely az államhoz kötődik. Elő kell segítenünk a szubjektivitás új formáinak a kialakulását, mégpedig úgy, hogy elutasítjuk azt az individualitást, amelyet évszázadokon át ráinkerőszakoltak.”

E sorokat olvasva kettős benyomás uralkodik el rajtunk: e megfogalmazásból árad a szubjektivitásnak az a romantikus egzaltációja, amelyet Foucault nyilvánvalóan nem akart, de amely minden esetben megjelenik, ha a szubjektum valamilyen transzcendentális aspektusáról egy bizonyos módszertani eljárással nem tudunk lemondani. Itt a szubjektumnak olyan a priori *ereje, képességei* vannak, amelyek eredetével legalábbis nem vagyunk tisztában. Az „önmegszabadítás” nem lehet független a szubjektum szent projektjétől, amit azonban a szingularitás vagy az ak-

tusról aktusra léptetés mint a szingularitásokból és aktusokból összeálló reális szubjektum mintegy kizárna. Másodsorban: a hatalomról és az államról a fentebbi módon totalizáló terminológiában beszélni eléggé leegyszerűsíti a kérdést, hiszen úgy fogja fel emezeket, mint állandó és onnipotens erőket; ha nem is ideológiai értelemben, de demonizálja azokat.

Slavoj Žižek a következőképpen fogalmazott: „Nem nehéz ki-nyomozni a Foucault-féle szubjektumfogalmat a humanista-elitista hagyományhoz fűző szálakat. A foucault-i szubjektum legközelebbi megfelelője a »sokoldalú személyiség« reneszánsz ideálja, amely szenvedélyeit megzabolázva, műalkotás módjára formálja saját életét. Foucault szubjektumfogalma meglehetősen klasszikus: szubjektumnak az nevezhető, aki egy szilárd én-kép kialakításán keresztül képes ellentmondásos önmagával kiegyezni, az énjében rejlő antagonisztikus erőket harmonikus összhangba hozni és az »örömszerzés módjai« felett uralkodni. Habermas és Foucault elmélete ugyanannak az éremnek a két oldala.”¹⁰ (Hadd illesszünk ide néhány klasszikus megfogalmazást: „Megváltoztatni az életet” – javasolta Rimbaud; „Megváltoztatni a világot” – indítványozta Kari Marx; „Változtasd meg élted” – szólított fel Rilke az *Archaius Apolló-torzóban*)

Összefoglalva: idézett francia szerzőink álláspontja viszonylag egységesnek tűnik: a szubjektumnak az európai racionalizmushoz és a felvilágosodáshoz fűződő fogalmát – amely a maga korában éppoly hatásos instrumentumként működött, mint a népszuverenitás – végképp történeti és csak történeti képződménynek szabad tartani. Amennyiben és egyáltalán kezdeni akarunk még vele valamit, csakis igen bonyolult megfontolásokkal nyúlhatunk hozzá. Lacan, Guattari, Deleuze, Foucault, Blanchot álláspontjában az a közös, hogy a szubjektumot csak a folyamatos konstrukció formájában tudják megjeleníteni, mindig a nyelvi *representamen* struktúrájában, az interszubjektivitások egy pontjaként és pillanataként. Az a szubjektum, ami – *hélas*, a régi vágy – „beazonosult” individualitásával filozófiai értelemben el is követte az öngyilkosságot. Posztmodern élvezőként persze boldogan élhet tovább.

A kortárs személyiségelméletek ugyancsak teoretikus összefoglalások, meglepően elméleti szintézisek, amelyek sokat mondanak a filozófiának is. (Itt persze nem térhetek ki arra, hogy a fakticitás – amely a mérhetőség abszolút érvényesíthetőségét jelenti – milyen módon kapcsolódik az elméleti kiindulópontokhoz, és milyen típusú következtetésekben igazolja azokat.) Mindez arra a régebbi, Nietzschehez kapcsolódó felismerésre utal vissza, amely szerint a filozófia – a platóni örökség miatt – soha nem tudott a pszichológiától emancipálódni (a 20. században Heidegger próbálta meg ezt a paradigmát megszüntetni), de ugyanígy a pszichológia sem tudott leválni a filozófiáról

¹⁰ Žižek, Slavoj: Az ideológia fenséges tárgya. *Pompeji*, i. sz. 199.

(valószínűleg nem is akart, sőt – amint látni fogjuk – nagyon is tudatosan vállalja ezt a rokonságot). (Amikor hipotézisem kapcsán gyakorló pszichológus barátaimat kérdeztem efelől, jelezték, hogy *így van!*)

Charles S. Carver és Michael F. Scheier monográfiájában a személyiség munkadefiníciója a következő (Gordon Allport 1961-es definíciójából kiindulva): „A személyiség – a személyen belüli – pszichofizikai rendszerek olyan dinamikus szerveződése, amely az egyén jellegzetes gondolat-, viselkedés- és érzésmintáit hozza létre.”¹¹ A definíció értelmezési tartományában számos hozzátétellel, kiegészítéssel találkozhatunk, amelyek a definíció további elemeiként is felfoghatók, egyben viszont a kutatás, a kvantifikáció-mérés irányait is meghatározzák. Eszerint a személyiség szerveződés aktív folyamat, elválaszthatatlanul kötődik a fizikai testhez, a világgal való kapcsolatában ok-tényező, mozgatórugó; mintákban, szerveződésekben, állandóságokban mutatkozik meg; nemcsak egyféleképpen, hanem sokféleképpen – viselkedésben, gondolatokban és érzésekben jelenik meg. A kutatásnak az egyéni különbségeket és a személyiségen belüli (intrapersonális) működést egyaránt meg kell tudnia magyarázni: „[...] léteznek olyan mechanizmusok vagy folyamatok, amelyek hatására sajátos módon viselkedünk. Ezek a folyamatok teremtik meg a személyen belüli állandóság érzetét, még akkor is, ha a személy különbözőképpen viselkedik különböző helyzetekben.”

Amikor ezt a koncepciót idézem, természetesen egy bizonyos korrelációt teremtek aközött, amit az idézett francia filozófusok a szubjektumról, illetve annak korrigálandó felfogásáról mondanak. Ilyen értelemben az állandóság itt az individualitás, az el nem érhető határérték, az individuum felé tartó mozgás. Itt már jelezni kell, hogy a jelenkori személyiségelméletek kulcskifejezése a relatív állandóság vonatkozásában a *kongruencia* (egészlegesség, összhang, hitelesség).

Térjünk most vissza egy kissé az elméleti kiindulópontokhoz. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a személyiségelméletek általános nézőpontjában az *emberi természet* megragadása áll. (A nézőpont tulajdonképpen a metateóriával azonos!) Az emberi természet „a személyiségbe épült, viszonylag tartós jellemzők rendszerével azonos”. Ez az úgynevezett diszpozicionális nézőpont. (Külön filozófiatörténeti exkurzust kívánna annak megfejtése, hogy itt a szerzők az *emberi természet* – nyilván intuitíve használt – melyik, kitől származó fogalmát veszik alapul?!) A személyiség biológiai megértése két vonalon halad: az egyik irány szerint a személyiségdiszpozíciók öröklődnek, a személyiség genetikai megalapozottságú, a másik szerint a személyiség megértése egyenlő ama test működésének a megértésével, amelyben

¹¹ Carver, Charles S. – Scheier, Michael F.: *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 26. passim.

„lakozik”. A pszichoanalitikus nézőpontnak megfelelően a személyiség nem más, mint a bennünk lévő erők egymással folytatott versengése és küzdelme. A neoanalitikus elméletek központi gondolatai az *ego*-ra, valamint a társas kapcsolatoknak a személyiség életében és működésében betöltött szerepére vonatkoznak. A tanuláselméleti nézőpont az emberi viselkedés változó, nem konzisztens elemét emeli ki, ebből a szempontból a személyiség mindannak az összessége, amit az ember élete során elsajátított. Filozófiai szempontból a legrelevánsabb koncepció a fenomenológiai (amelyet elsősorban Rogers és Maslow képviseltek). Itt két alapvető kiindulópont adódott. „Az első szerint az emberek szubjektív élményvilága fontos, értékes, értelmes és egyedi. E nézőpont szerint az egyediség és a létezés belső lényegéhez vezető út feltárása alapvető fontosságú. A második gondolat az, hogy az emberek természetüktől fogva képesek önmaguk tökéletesítésére és a fejlődésre, és szabad akarata gyakorlása folytán mindenki ebbe az irányba terelheti önmagát. Az önmeghatározás (*self-determination*), illetve ennek átélése fontos eleme e megközelítés emberi természetről alkotott felfogásának. A fenomenológiai perspektívából a személyiség részben a bennünk rejtőző egyediség kérdése, részben pedig annak, hogy a személy mit akar a benne lakozó lehetőségekből kibontakoztatni.”

Itt két aspektusra szeretném feltétlenül felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy milyen, filozófiai szempontból akár kritikáinak tűnő természetességgel használnak a szerzők olyan univerzalisztikus értelmű terminusokat, mint *a létezés belső lényege*, *szabad akarat*, majd pedig *szabadság*.¹² A másik mintegy ennek a

¹² Példák a fenomenológiai pszichológia fogalomhasználatára: „A szabad akarat fogalma épp olyan ellentmondásos, mint amennyire érdekes. Szinte lehetetlen bizonyosságot szerezni afelől, hogy az emberek valóban rendelkeznek-e szabad akarral, de nyilvánvalóan mindannyian úgy cselekszünk, hogy azt gondoljuk, hogy rendelkezünk vele. Ezt tükrözi az *ellenállásnak* vagy *reaktanciának* nevezett jelenség is (Brehm 1966; és Brehm 1981). Ahogyan a szabadságot érintő külső fenyegetések ellenállást válthatnak ki, úgy mi magunk is képesek vagyunk saját szabadságunk korlátozására. Bármilyen furcsán hangzik is ez, még a korai elköteleződés vagy preferencia is fenyegetheti szabadságunkat. Képzeliük el, hogy vacsorázni megyünk egy kellemes vendéglőbe. Minden nagyon csábító az étlapon. Miután egész délután rákpecsenyére vágytunk, bizonyos preferenciával rendelkezünk. Ez a preferencia burkoltan gátolja abbéli szabadságunkat, hogy valami mást válasszunk, ezért határozatlannok leszünk. Ilyen helyzetben az ember hajlamos lemondani kezdeti preferenciájáról, és egyre jobban kezd érdeklődni az alternatívák iránt. Minél inkább közeledik a döntés pillanata, annál nagyobb lesz a döntésképtelenség, mivel a döntés után már nincs mód a visszalépésre. A több különböző tanulmányból (például Linder és Crane 1970; Linder, Wortman és Brehm 1971) származó ehhez hasonló eredmények világossá teszik, hogy a szabadságérzés éppen úgy származhat a személyen

korrektívuma: mind a szabad akarat, mind pedig a szabadság interpretált fogalmak a fenomenológiai perspektívában, ennek az interpretációnak a tartalma pedig faktikus, bizonyos viselkedésbeli, magatartásbeli funktorok, cselekvési sémák mérhető és értékelhető működésén alapul. Episztemológiai szempontból ez azt jelenti, hogy a filozófiai előfeltevések induktív szerepet játszanak, azonban a benne szereplő terminusok tartalma és jelentése a kutatás és az elméletképzés során megváltozik. Itt érkezett el annak az ideje, hogy figyelmeztessék arra az alapvető szerepre, amelyet Sigmund Freud játszott a személyiség-szubjektivitásról alkotott elképzelések megváltoztatásában. Ugyanígy, Jacques Lacan és Félix Guattari szubjektum-felfogása is alapvetően pszichológiai felfogásukhoz, pszichoterapeutaként folytatott gyakorlati tevékenységükhöz kapcsolódik. Ez nem azt jelenti, hogy a személyiség és a szubjektum (szubjektivitás) fogalmainak a használatában ne kellene érvényesítenünk a konceptuális elválasztás szempontjait. Ez azonban – az inflációs pontokat tekintetbe véve – alkalmasint nehezebb, mint amilyennek első látszatra tűnik.

A kognitív önszabályozás szempontja szerint az emberi természet gépszerű metaforával írható le. „Az idegrendszer hatalmas szerves számítógép döntési szabályokkal, információátviteli és -felhasználási mintákkal, amely bizonyos értelemben épp úgy működik, mint korunk szilikon alapú számítógépe.”

Ismételjük: mindezek a megközelítési szempontok mintegy egyenértékűek, és bennük az emberi természetnek az a sokoldalúsága fejeződik ki, amelynek a leírására alkalmazhatók.

A terminológiai problematikára visszatérve, az *objektív-szubjektív* kategóriapár – sajátos instrumentális jelentésben – a személyiség belső (intrapersonális) dimenziójának leírásában kap új jelentést: „Bizonyos személyiségmutatókat *szubjektív*nek, másokat *objektív*nek tekinthetünk. Szubjektívek azok a mutatók, melyeknél az értelmezés már az információk rögzítése előtt sze-

belülről, mint kívülről.” (Carver, Charles S. – Scheier, Michael F.: *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 382.)

Fontos interpretációs kérdések és lehetőségek adódnak: pszichológiai értelemben a szabad akaratra vonatkozó feltételezés racionális feltételezés, és mint ilyen, nyilván tanult. Ez azonban nem cáfolja azt a hipotézist, hogy valami diszpozíció, hajlam olyasmire, amit szabadságnak nevezünk, velünk születik. A szabadság *in actu* a szubjektum valóságában zajlik – nyilván nem csak egy rákepcsenye léte vagy nemléte kapcsán. Azt sugallja nekünk ez a pszichikus valóság, hogy a szabadság a szubjektum tartalma, építő és alakító valóság. Kérdés, hogy mindenkié-e.

Robert Baron monográfiájában a Rogers–Maslow-féle fenomenológiai elméletet olyan humanista teóriának tartja, amely a pszichoanalitikus és behaviorista elképzelések erős determinizmusával szemben jött létre. A szabad akarral kapcsolatos elképzelések meg is kapták a megfelelően erős kritikát, mindazonáltal hatásuk maradandónak bizonyult. (Baron, Robert A.: *Psychology*. Allyn and Bacon, Boston, 1977, 482.)

repetet játszik. Ennek jó példája az a minősítés, mely szerint a megfigyelt személy az idegesség jeleit mutatja. Ha az idegességre való következtetés már azelőtt megtörténik, hogy magát a megfigyelt viselkedést rögzítenénk, akkor a mutató szubjektív. Az adat ugyanis már magába foglalja a megfigyelő *értelmezését* a megfigyelt személy viselkedésével kapcsolatban. Ha a megfigyelő ehelyett csupán leszámolja, hogy a vizsgált személy hányszor akad el beszéd közben, akkor elkerüli a korai értelmezést. Igaz, hogy a későbbiekben ez a mutató felhasználható lesz az idegességre való következtetésben, de maga a mutató objektív.”¹³

Itt tehát a szubjektív a kvantifikáció-mérésen kívül létrejött, interperszonális viszonyban realizálódott, interpretált ténytapasztalat.

Szintén a terminológiai kérdések között említtem azt az aspektust, amelyben egy tisztán filozófiai fogalomrendszer személyiségstruktúra és -aspirációk leírására szolgál. A fenomenológiai személyiségelmélet (Maslow) esetében a személyiség alapvető beállítódását filozófiai programként írják le. Ugyanebbe az összefüggésrendszerbe illeszkedik szerintem az a jelenség, amely egyrészt a médiában, másrészt a mindennapi életben, közbeszédben tapasztalható – részben a média hatására. Jelesül arról van szó, hogy a különböző személyiségelméletek terminológiája a közvetlen tudományos szférából átmegy a kommunikációba: a szappanoperák forgatókönyvei éppúgy az interperszonális dinamika (banalizált) sémái szerint épülnek fel, mint ahogyan ez a terminológia és a sémák átmennek a személyközi kommunikációba is – embertársainak viselkedését már így írja le a műveltebb középosztályban boldog-boldogtalan. (Ez azonban mégsem *egészen rosszdolog*, ez az a bizonyos fecsegés, csevely, amely Heidegger szerint valaminő gyenge egzisztenciálé formájában *a fenomén*.) Ebben viszont éppen az interszubjektivitásban részt vevő szubjektum beszélő-jelentő valóságát kell látnunk, valamint azt, hogy a szignifikáció egy sajátos vonatkozásban mire referál (jól-rosszul használt pszichológiai terminológiára). Több ez, mint a mindenkori tudálékoskodás, itt valahol a szubjektum helyére–szerepére való folyamatos referencia zajlik.

Robert A. Baron monográfiájában¹⁴ a konzisztenciával határozza meg a személyiséget, a személyiség nála is tapasztalható tény, méghozzá azáltal, hogy a különböző helyzetekben és hosszabb periódusban önmagával összhangban nyilvánul meg. Definíciószerűen: a személyiség individuálisan egyedi és viszonylag állandó viselkedési, gondolati és érzelmi séma. (Kiemeli, hogy ez: valóság.) A konzisztenciát úgy kell felfognunk, mint nagy vonalakban megvalósuló összhangot egy egyéni élet folyamán – a gyerekkortól az idős korig –, azonban ez a konzisztencia nem vonatkozik minden személyiségvonásra.

¹³ Carver – Scheier: i. m. 54.

¹⁴ Báron, Róbert A.: i. m. 466.

A kongruencia és a konzisztencia terminusai mintegy *leváltják* a személyiség egységéről alkotott régebbi elképzelést, ez egy képlékenyebb, plasztikusabb összhang-törekvés, és amikor összhangot mondunk, nem feledkezünk meg a belső harmónia régebbi *eszményéről*, amely az antikvitás, a kereszténység és a reneszánsz személyiségfelfogását jellemezte.

Ez az elemzés sem térhet ki végül is az elől a kihívás elől, hogy a szubjektum és a személyiség (a pszichikus személy) fogalmait egy definíciószerűségben egymással határozza meg. A Gilles Deleuze által adott meghatározás – megismételjük – szerintünk kimeríti egy effajta definíció követelményeit: „a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek (Én–Te).” Hozzá kell tennünk, hogy ez a személy aktusról aktusra meghatározza magát, de nemcsak interszubjektív és szignifikációs viszonyaiban, hanem politikai alanyiségében is – választóként legalább –, és minden tetteiben, amelynek jogi következményei lehetnek. (Vannak olyan országok, ahol a nem-választást szigorúan büntetik, itt tehát nem annyira demokratikus – laza – jogról-kötelességről [szabadságról], mint inkább szigorúan kényszerconklúzióról van szó.) Deleuze kiemelte a szingularitást, az unicitást, *ekceitást*, a szabadságot ilyen értelemben folyamatosan el kell nyerni, nincs már kényelmesen, folyamatosan működő projektum, amellyel békés polgárokként egyszer s mindenkorra mintegy bebiztosítottuk magunkat. Foucault kifejezésével: a felszabadulás folyamatos. Ez a szabadságfelfogás leginkább az egzisztencialista szabadságfelfogáshoz áll közel, hiszen legfontosabb implikátuma, immanenciája, hogy aktusról-aktusra lehetséges, hogy nem sikerül szabadnak lenni. Ha van – még – univerzáléja a szabadságnak, akkor az a revelatív szorongás-perspektíva az, amelyről Heidegger írt olyan részletesen a *Lét és időben*. Ez a szabadság azonban olyannyira individuális, hogy aligha lehet róla a filozófia nyelvén továbbra is beszélni, azaz ha a szabadságról szóló diskurzust a filozófiában akarjuk megtartani, akkor mindenfajta normatív szempontot ki kell küszöbölnünk. A szintaxis univerzalizmusát, a harmadik személy személytelenségét vagy a többes szám első személy (a fejedelmi többes, a közösségi éthosz, a kötelező mi) közvetlen általánosítását felszámolni éppen a filozófiában nem tűnik könnyű dolognak. Ilyen értelemben a filozófiai értekezés szövegmarkerei az irodaloméi lesznek, a diskurzus pedig egyedi közlemény, levél. Ez persze nem egészen azonos azzal, amit a posztmodern elképzelések sugalmaznak nekünk. Van például olyan ember, aki Immanuel Kantnak *A tiszta ész kritikája* című traktátusát akarja olvasni egy életen át, és ezen semmit sem változtat az a tény, hogy azt mondják neki, az a javaslat, hogy nevezettet úgy olvassa, mint egy levél-gyűjteményt, levélregényt, melyet Immanuel Kant 1781-ben küldött el neki.

A racionalizmus nagy hipotéziséről, a történelem, a törvény, a haladás, a morál, a jogok Szubjektumáról tehát le kell mondani. Ezt a koncepciót nem vihetjük tovább a 21. századba.

A szubjektum(ok) szabadsága – vagy inkább szabadságai – másak, vagy azok lesznek.

Korunk két legnagyobb hatású jogfilozófusa, gondolkodója, Norberto Bobbio és John Rawls azonban kötelességszerűen interpretálja Kantot, sőt, Bobbio kijelenti, hogy minden vele kezdődik és vele végződik.

„Míg a természetjogot mint olyan jogot határozzuk meg, amelynek értelmében minden ember csak azoknak a törvényeknek kell hogy engedelmeskedjen, amelyeket ő hozott, Kant a szabadságot autonómiaként határozta meg – miként adhat önmagának törvényeket. Másfelől, *Az erkölcsök metafizikájának* elején, ugyanő emelkedetten, apodiktikusan kijelentette, hogy mihelyst a jog mint mások kötelezésére alkalmas morális képesség létezik, az embernek veleszületett és szerzett jogai vannak, és az egyetlen veleszületett jog, azaz amelyet a természet közvetít az embernek, és nem egy teremtetett tekintély, a szabadság, azaz a mások akarata által megjelenített kényszerszertől való függetlenség, még egyszer, a szabadság *mint* autonómia.”¹⁵ (Bobbio itt eltekint azoktól a bonyolult megfontolásoktól, amelyekkel Kant a szabadságot az autonómiához képest nem szükségszerűen definiálendő fundamentumnak tekinti.) Ebben az értelmezésben, mint máshol is, az olasz jogfilozófus számára Kant *örök inspiráció*, a fenti szabadság- és autonómia-meghatározásokat nélkülözhetetlennek tekinti minden, az emberi jogokról folytatott diszkusszióban és vitában. (Szerinte, ha van a haladásnak valamilyen értelme, akkor az éppen az emberi jogok extenziója.)¹⁶

A szabadság ilyen értelemben megmarad a filozófiát konstituáló programatikus szegmensnek, éppen *nehézsége* folytán: „Sokkal jobb egy mindig veszélyeztetett, ámde expanzív szabadság, mint egy védett, azonban fejlődni képtelen szabadság. Csak egy veszélyeztetett szabadság képes megújulni. Egy megújulásra képtelen szabadság előbb vagy utóbb új rabszolgasággá változik.”¹⁷

Rawls-nak *Az igazságosság elmélete* című nagyhatású művében a Kant-értelmezések az életmű tematikus szemléléséből származnak, a szerző hangsúlyozza, hogy szabadon interpretál: „Nem vizsgálhatom itt Kant álláspontját. Inkább a szerződéses tan fényében szabadon értelmezem.”¹⁸ Rawls szerint – ami az igazsá-

¹⁵ Bobbio, Norberto: *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino, 1990, 51.

¹⁶ Az olasz jogfilozófus szerint Kant elképzelése a moralitásról legalábbis problematikus, a történelem pedig kétarcú: a morál és a történelem Szubjektumáról tehát aligha beszélhetünk.

¹⁷ I. m. 250.

¹⁸ Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 220.

gosság problematikájának felvezetését illeti – Kant álláspontja, amely szerint mindenkivel mindig célként, nem csupán eszközként kell bánnunk, kontraktualista átértelmezésre szorul, csak akkor értelmezhető, ha a szerződő felek valamilyen kezdeti egyenlőség alapján ebben megegyeznek.

A könyv 40. §-ának címe: *A méltányosságként felfogott igazságosság kanti jellegű értelmezése*. Rawls olvasatában – figyelmeztet arra, hogy más olvasat is lehetséges – Kant arcból indul ki, hogy az erkölcsi elvek ésszerű választás tárgyai, nem pedig általánosak és egyetemesek. Olvasatában „Kant feltételezi, hogy az erkölcsi törvényhozás szükségképpen olyan egyetértés eredménye, amelynek feltételei az embereket szabad és egyenlő ésszerű lényekként jellemzik.” Nem követhetjük Rawlst azon az úton, amelyen az igazságosságról szóló alapvetésében racionalista és kontraktualista elveit érvényesíti¹⁹ – célunk csak annak a jelzése volt, hogy a kanti hipotézisekhez való visszanyúlást ő is nélkülözhetetlennek tekinti.

Demonstrációm végére értem. Úgy vélem, elégséges érvet hoztam fel annak bizonyítására, hogy a filozófia hagyományos, a modernitáshoz kapcsolódó fogalmának átalakításával a filozófia konstitutív szabadság-programja fenntartható, és hogy e ténynek öröndetes következményei vannak a filozófiára meg annak művelőire nézve egyaránt.

Megjegyzés: Írásom gondolatmenete rendkívüli módon elbonyolódott volna, ha kitérek azokra a nézetekre, amelyek szerint az, amit filozófiának nevezünk, (a modernitásban) csupán a Nyugat egyfajta reflexív ön-legitimációja. Ha a problémát szűkítjük, Richard Rorty Kant-interpretációja – „A tudat kanti fogalma divinizálja az ént.” – kifejezi azt az álláspontot, amely szerint ezzel a hagyománnyal nincs mit kezdeni, a divinitás érinthetetlen, poros és lezárt, nem szól senkihez. De ugyanezt mondja az egyébként nagyszerű dél-amerikai felszabadítás-filozófia (Franz Hinkelhammert és Enrique Dussel): a Nyugat filozófiája elvette a harmadik világ megszólalási jogát. Végül pedig, ha komolyan vesszük azt, amit Larry Wolf állít nagyhatású könyvében (*Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford University Press, Stanford, CA, 1994.), hogy ti. Kelet-Európában soha nem volt felvilágosodás, akkor azt a további következtetést is el kell fogadnunk, hogy a racionalizmus és az egyetemesség, a szabadság mindig is az emberiség tört részét illette meg, az emberiség számszerűen nagyobbik része mindig és megrendítően az esztelenység és a rabság állapotában leledzett. Bennünket is ideértve.

¹⁹ Rawls, John: i. m. 304.

**Az erkölcsi belátás fogalma
és az etika megalapozása
Franz Brentanonál**

KELLER GYÖRGY

E kis írás célja, hogy rámutasson a Franz Brentano leíró pszichológiája és az erkölcsiség megalapozásáról szóló tanítása között – tézisünk szerint – fennálló lényegi (bizonyos vonatkozásban megalapozási) összefüggésre. Az alábbiakban ezért oly módon szeretnénk (a legáltalánosabb módszertani elvektől a szűkebb diszciplínák felé haladva) kérdéseket intézni a brentanoi szöveghez, hogy ezáltal láthatókká váljanak a lélektan és az etika/értékelmélet viszonyát illető, ki nem fejtett előfeltevések és konzekvenciák.

Brentano a filozófia történetét egyrészt tudományos törekvések organikus kialakulásának folyamataként, másrészt azonban éppen e tendenciák megtöréseként, hanyatlásaként értelmezi. A nagy történelmi korszakok, az ókor, a középkor és az újkor mindegyikében – a filozófiai gondolkodás alakulása szempontjából – négy egymást követő, illetve egymásba forduló fázis különíthető el. A virágzás fázisát a hanyatlásba való átmenet követi, ezután pedig két „dekadens” fázis (egy szélsőségesen szkeptikus és egy kitalációkra építő) következik. Brentano a filozófia új korszakába történő belépés olyan időszakának tekinti saját korát, amelyben még jelen vannak a hanyatlás fázisainak jelenségei. Az etika ekkor hagyja maga mögött az érték relativisztikus és szubsztancializáló megközelítéseinek doktrínáit. Filozófusunk etikai gondolkodása ennek megfelelően éppúgy szemben áll az ideális értékvilág koncepciójával, mint ahogyan az értékek relativisztikus megközelítésével is.

Az újkorban megjelölhető harmadik fázist (gondolkodása legnagyobb hatású előzményét) David Hume radikális szkepszise, míg a pusztán filozófiai kitaláció korszakát Kant munkássága és az erre épülő klasszikus német idealizmus jelenti számára. Brentano Kant-kritikájának a kategorikus imperatívuszra (annak mindhárom megfogalmazására) irányuló gondolatmenetében három elkülöníthető, de egymással összefüggő érvet hoz fel a feltétlen parancs etikai irrelevanciája mellett.¹

A *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*² 14. megjegyzése Beneke nyomán³ tapasztalati megalapozottság hiányában a kanti kategorikus imperatívuszt nem az ész tényének, hanem sokkalta inkább pszichológiai kitalációnak [*psychologische Dichtung*], pusztán fikciónak minősíti. Másrészt John Stuart Millre hivatkozva úgy véli, Kant elfelejti kimutatni, hogy származnék-e valamiféle logikai ellentmondás vagy fizikai képtelenség abból, ha az összes racionális lény erkölcstelen szabályokat tenne cselekvése maximájává. Mill szerint Kant *Az erkölcsök metafizikájában* csak annyit mutat ki, hogy az erkölcstelen viselkedési szabályok elfogadása olyan következményekkel járna, amelyek megítélése egyetemlegesen kedvezőtlen. Mill a *Haszoneelvűség*⁴ első fejezetében azt szándékozik illusztrálni, hogy az „apriori moralisták” számára – legalábbis azok számára, akik egyáltalán érvelnek – elkerülhetetlen az utilitarista érvek alkalmazása. Brentano harmadik, Mill érveléséhez kapcsolódó, a kategorikus imperatívusszal mint morális mozgatórugóval szembeni ellenérvében idézi a letét példáját, amelyre Kant oly szívesen hivatkozott [*Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében és A gyakorlati ész kritikájában* is). Kant e példában a következőképpen érvel: arra a kérdésre, hogy szabad-e olyan javat megtartanunk, amelyet valaki elismervény nélkül bízott ránk, a helyes válasz: nem, mert ha az azzal ellentétes alapelve (tehát az eltulajdonítás) válna törvénnyé, akkor senki sem bízna meg a másikat, és nem helyezné javait nála letétbe, miáltal egész egyszerűen megszűnne a letét intézménye, aminek következtében a törvényt (amely a letéttel kapcsolatos viselkedésünket hivatott szabályozni) – letét hiányában – nem lehetne alkalmazni; vagyis az immoralis törvény önmagát függeszteni fel, önmagát érvényteleníteni. Brentano véleményét, amelynek értelmében Kant frappáns érvelése egyszerűen abszurd (mivel Brentano szerint egy törvény semmiképp sem érvénytelenítheti önmagát), a következő gondolatkísérlettel kívánja bizonyítani: a

¹ Vö. Campos, Eliam: *Die Kantkritik Brentanos*. Bouvier, Bonn, 1979.

² Stuttgart, Felix Meiner Verlag, 1969.

³ Beneke: *Grundlegung der Sittenlehre* II. 1841, ill. *Grundlegung zur Physik der Sitten* 1822.

⁴ In Mill, John Stuart: *A szabadságról. Haszoneelvűség*. Magyar Helikon, Budapest, 1980.

kanti gondolatmenettel párhuzamban a következő kérdést fogalmazza meg: „Szabad-e engednem egy vesztegetési kísérletnek?” Természetesen igen. Amennyiben ugyanis ezzel ellentétes alapelveket tennék maximámmá, s így a megvesztegethetetlenség általánosan érvényes természeti törvénnyé válnék, soha senki nem akarna megvesztegetni senkit, vagyis nem lehetne végrehajtani a törvényt (a megvesztegethetetlenség törvényét!), ezáltal pedig ez a morális törvény önmagát érvénytelenítené az alkalmazás lehetőségének hiányában.

A klasszikus német idealizmust Brentano fantasztikus konstrukciók alkotásával és az értékek – minden emberi megismerőképesség túllépésének igényéből táplálkozó – szubsztancializálásával vádolja.

Másfelől azonban, állítja, a radikális szkepticizmus álláspontjáról lehetetlennek tűnik bármiféle általános érvényű ismeret, mint ahogyan az ilyen értékelés is.

Az univerzális kétely jogossága esetén sem logika, sem etika nem volna lehetséges tudományként. Miközben egyetért a gondolattal, amely szerint az ismeret semmiképp sem függetleníthető a megismeréstől, az pedig a megismerő szubjektumtól, úgy véli, hogy az igazság és a pusztán szubjektív vélekedés közé aligha tehetünk azonosságjelet, ez ugyanis értelmetlenné tenné az igaz ismeret fogalmát, ezáltal pedig az öncélú szofisztika előtt nyitná meg az utat.

Az ismeret- és értékrelativizmus jogosultságának tagadása és a megismerő, illetve értékelő szubjektivitás konstitutív tényezőként való figyelembe vétele azonban nem egymást kizáró gondolkodási igények. Brentano ismeret- és értékelmélete az ítéletnek és az értékelésnek a szubjektivitáshoz kötődő, mégis általános érvényű (kétségre nem vonható) alapját kereső gondolkodás. Egy értékelés vagy ítélet helyességének közvetlen beláthatósága az a sajátosság, amely az adott ítéletet, illetve értékelést (tetszést) saját maga alapján – belső ismérvként – mint helyeset tünteti ki. Mivel azonban a belátás az ítélő-értékelő szubjektum teljesítménye, a beláthatóság semmiképp sem lehet független ettől a szubjektumtól. Az evidencia, illetve a beláthatóság gondolata teremti tehát meg a szintézist a két gyökeresen eltérőnek látszó attitűd között. Vegyük most szemügyre e gondolatmenet érvényesülését a brentano-i etika területén! Amennyiben az erkölcsiség értelmesen kétségre nem vonható alapjára kérdezzük rá, az önmaga alapján igazolt erkölcsi helyesség problémáját kell vizsgálnunk, miközben azt is szem előtt kell tartanunk, hogy ennek a „végső fundamentumnak” mind megismerésünk, mind pedig gyakorlati szempontjaink számára hozzáférhetőnek kell lennie. Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* című előadásában az etikait – Arisztotelész nyomán – a célok szférájaként határozza meg, ennek értelmében az erkölcsi helyesség kérdését (az etika központi problémáját) a helyes célra irányuló kérdéssel azonosítja. Nyilván-

való, hogy az apodiktikusan helyes cél azért helyes feltétlenül, mert helyessége nem rendelődik alá semmi másnak, miközben rá minden céltételezés mint legitimációs alapjára irányul. Az etika által keresett cél tehát „a célok célja”, a legfőbb gyakorlati cél, s amennyiben a cél mint választásra érdemes határozódik meg, a választásra leginkább érdemes, tehát a legjobb. A legfőbb gyakorlati cél formális meghatározásának következő elemét akkor kapjuk, ha figyelembe vesszük, hogy választani – értelemszerűen – csakis elérhetők közül lehet. Brentano ennek megfelelően így határozza meg a gyakorlati filozófia legfőbb tételét *Grundlegung und Aufbau der Ethik*⁵ címen kiadott előadásaiban: „Válaszd a legjobbat az elérhetők közül!”

Itt kell azonban felfigyelnünk – amint azt Oskar Kraus is kiemelte az *Ursprung*hoz írott bevezetőjében – az erkölcsi érték és a gyakorlati cél fogalmi megkülönböztetésének szükségességére. Láthatjuk, hogy, mivel az elérhető legjobb opció választásának imperatívusza utalást tartalmaz a „jó” fogalmára, és bár a fenti meghatározás – mint azt Husserl és Mayer-Hillebrand is állítják – a fenomenológiai etika univerzális érvényű alaptétele, nélkülözhetetlennek mutatkozik egy fenomenológiai értékelmélet kidolgozása. Minthogy Brentano az *Ursprung*ban ezen értékelmélet középpontjába a jó feltétlen, az erkölcsiség egésze számára konstitutív fogalmát kívánja állítani, a fogalomalkotás közvetlen, definíció szerint belátásból táplálkozó forrását kell megtalálnia. Így válik nála a fogalmi meghatározás kérdése az eredetre vonatkozó kérdéssé.

A fogalomalkotás brentano-i elmélete szerint összes fogalmainkat bizonyos konkrét tapasztalati képzetekből nyerjük. A *Psychologie vom empirischen Standpunkt*⁶ című korszakos jelentőségű munkájában Brentano megkülönbözteti egymástól a kívülről vonatkozó tapasztalatot és a saját lelki jelenségeinkre irányuló belső észlelést. (Fizikai fogalmainkat az előbbiből, a pszichikaiakat az utóbbiból nyerjük.) Tanítása szerint reális fennállás csak a belső észlelés adatait, közvetlen beláthatóság – apodiktikus bizonyosság – csak a saját pszichikai tevékenységünkre vonatkozó ismereteinket illeti meg. Nyilvánvaló, hogy, bár hitünk tárgyával kapcsolatban tévedhetünk, tényét illetően sohasem, lévén, hogy a lelki jelenség létének bizonyossága – mivel e tény közvetlenül belátható – teljességgel közömbös a pszichikai fenoménben belsőleg adott tárgy „objektív” létébe vetett hit igazságértéke iránt.

Itt jegyzendő meg, hogy a belső észlelés adatainak leírását Brentano az empirikus pszichológia tárgyául jelöli ki. Észre kell azonban vennünk, hogy a brentano-i értelemben vett lélektan nem azonos a Husserl pszichologizmus-kritikája által illetett tény-

⁵ A. Francke AG, Bern, 1952.

⁶ Felix Meiner, Hamburg, 1955.

tudományos pszichológiával, amely – tény tudomány lévén – lényegileg induktív jellegű.⁷ Az empirikus/leíró lélektan Brentano szándéka szerint a tudat közvetlen adottságaival foglalkozik, amelyek realitása közvetlenül belátható, azaz annak elismeréséhez nem szükséges más bizonyosságokra utalni.

Az imént már hivatkozott elmélet értelmében a belső észlelés tárgyainak *differentia specificája* abból származik, hogy ezek az észlelések valamire mint belsőleg tárgyként adottra irányulnak, azaz intencionális jellegűek. Így az intencionális viszony tárgyának e viszonyon kívüli fennállása nem feltétele a viszony realitásának.

Mivel a lelki jelenségek az intencionalitás különböző módjait képviselhetik, és legjellemzőbb tulajdonságuk épp ez az irányulásmód, Brentano a vonatkozásjelleg előforduló típusaiban látja a pszichikai fenomének osztályozásának legmegfelelőbb alapját. A *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*⁸-ben (illetve korábban a *Psychologie* második kötetében) úgy állapítja meg a lelki aktivitásformák „alaposztályait”, hogy az azonos alaposztályba tartozó jelenségek a tárgyra-vonatkozás azonos módjával, „az intencionális viszony azonos tartalmával” bírnak.

Ennek a módszertani elvnek megfelelően Brentano az alábbi módon jelöli ki a pszichikai tevékenységek három alaposztályát: minden pszichikai aktus alapja a képzet, vagyis az a lelki fenomén, amelyben számunkra valami egyáltalában megjelenik. Mivel minden tudat egy tárgy tudata (éppen ebben áll intencionális jellege), képzettel bírní pedig nem jelent mást, mint tárggyal bírní, nem képzelhető el, hogy bármiféle pszichikai aktivitást anélkül fejtsünk ki, hogy képzettel rendelkeznenk. Az első alaposztályt tehát, amelynek jelenségei a másik két alaposztály jelenségeinek is alapul szolgálnak, a képzetek [*Vorstellungen*] alkotják. (Ide szemléleti és nem-szemléleti képzetek egyaránt tartoznak.)

A második alaposztály az ítéletek [*Urteile*] osztálya, amelybe Brentano nem képzetek egymásra vonatkoztatásait, egyszerű összekapcsolásait sorolja, hanem az elismerés vagy az elvetés jelenségeit. Arra figyelmeztet, hogy két képzet pusztán összekapcsolása nem eredményez ítéletet, ráadásul az egzisztenciális ítéletek két képzet összekapcsolásaként történő értelmezése erősen problematikus. Brentano tehát a hagyományos, kéttagú ítéletmodellt az elismerésen vagy elvetésen alapuló egytagú, tetikus ítéletformával váltja fel. Megjegyzendő, hogy, bár eredetileg úgy vélte, minden ítélet visszavezethető ilyen egytagú formára, később kiegészítette koncepcióját annak tanával, hogy a predikatív mondatok valójában két, összekapcsolódó egytagú ítéletből állnak (ezek közül az egyiket *Subjekturteil*, a másikat pedig *Prädikaturteil* névvel illeti).

⁷ Vö. Mezei Balázs: Pszichologista volt-e Franz Brentano? In Brentano: *Az erkölcsi ismeret eredete*. Kossuth, Budapest, 1994.

⁸ Duncker & Humboldt, Leipzig, 1911.

A pszichikai aktusok harmadik alaposztályába a kedélymozgások [*Gemütsbewegungen*], az indulatok, „az akarás és a szeretet/gyűlölet jelenségei” tartoznak, amelyek jellemző irányulásmódja a tetszés, illetve a nemtetszés. Brentano szerint ide sorolódik a kedélytevékenységeknek az érzéstől az akarásig terjedő egész skálája. Mivel a kedélymozgások az alapjukul szolgáló képzetre mint jóra vagy mint rosszra irányulnak, s ezért a jó mint a tetszés tárgya határozódik meg, a harmadik alaposztály jelenségeiről szóló tannak megkülönböztetett figyelmet kell szentelnünk egy etikai-értékelméleti probléma megértésére tett kísérlet során.⁹ Amikor dolgozatunk elején arra utaltunk, hogy az etikai látásmód konstitutív szereppel bír a brentano-i pszichológia vonatkozásában, akkor éppen a lelki fenomének e csoportjára gondoltunk.

Másfelől azonban az is nyilvánvaló, hogy nem minden tetszés tárgyát tekinthetjük etikai értelemben jónak, hanem csakis az erkölcsileg helyes tetszését. Itt merül fel a tetszés helyességének mibenlétére irányuló kérdés. Amennyiben a helyességet – Brentano nyomán¹⁰ – egyfajta igazoltsággént értelmezzük, és úgy véljük, hogy az indulatok alaposztályának jelenségeivel kapcsolatban van értelme helyességről beszélni, úgy egyértelmű, hogy belátásról is lehet szó a fenomének e csoportjával kapcsolatban. (Tekintettel arra, hogy a belső észlelés tanúsága szerint minden igazolás végső alapja a belátás, csak a belátás általi igazolás tekinthető tulajdonképpennek.) Arra vonatkozóan, hogy mit ért egy kedélymozgás belátó jellegén, Brentano egyszerűen az életvilági tapasztalathoz utalja olvasóit. Reményeink szerint azonban különböző brentano-i szövegek (elsősorban a *Klassifikation* és az *Ursprung*) összevetésével lehetőség nyílik e fogalom közelebbi meghatározására is.

Figyelemre méltó azonban, hogy, miközben a belátás Brentano-nál (is) megtalálható jellemzése értelmében lehetetlen, hogy valamit és ugyanannak az ellenkezőjét is egyaránt belássuk, továbbá mind az akarás, mind pedig a szeretet vonatkozástípusa a tetszés, az életvilági tapasztalat az akarás és a szeretet „aszinkronitásának”, sőt ellentmondásának számos tapasztalatával szolgál. (Bár ezen ambivalencia lehetőségének feltételeit maga Brentano nem értelmezi kifejezett formában, számos – az affektusokkal kapcsolatos – utalása alapján felfejthető az explicit tanítás háttérében működő gondolatmenetnek ez a vonatkozása.)

A *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* harmadik fejezetében a szerző arról beszél, hogy vizsgálódásaiban a

⁹ Nem kerülhetik el figyelmünket azok a következmények, amelyekkel a tetszés és az érték korrelációja az akarat-filozófia és az etika/értékelmélet viszonyára nézve jár. Brentano-nál ugyanis mind az etika, mind pedig az axiológia mint alapelveiket tematizáló diszciplínára utal az akarat (általában az affektusok) filozófiai értelmezésére.

¹⁰ Vö. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Id. kiad.

„szeretet” szót a tárgyra kizárólag e tárgyért irányuló szeretetként értelmezi. „Ebben az [...] értelemben gondolom – írja Brentano –, hogy minden olyan aktusban, amely a harmadik alaposztályhoz tartozik, valamit szeretünk vagy gyűlölünk.” Vessünk most egy pillantást ezen osztály egységének természetére! (Elöljáróban megjegyzendő, hogy ezzel az egységgel kapcsolatban Brentano természetesen nem állítja, hogy az érzés és az akarás semmiben sem különbözik egymástól, ám az „intencionális vonatkozás” jellegét tekintve teljes azonosságot állapít meg közöttük.¹¹) A lelki jelenségek egy adott osztályának egysége nem jelenti azt, hogy ez az osztály minden szempontból homogén volna (hisz ekkor nem a lelki aktusok osztályáról, hanem csupán egyetlen pszichikai tevékenységről volna szó).

Mivel azonban az indulatok alaposztályába tartozó pszichikai jelenségek nagyobb sokféleséget mutatnak, mint az ítéletek alaposztályába tartozók, igen sokan akadtak, akik az érzéseket az akarattól elválasztva, külön alaposztályba sorolták. Brentano – erre reflektálva – a harmadik alaposztály egységéről szóló tanával párhuzamosan polémiát folytat, többnyire Kanttal és Hamiltonnal. Filozófusunk e gondolatmenetében mind Kantot, mind pedig Hamiltont a lelki jelenségeknek a képzet, az érzés és az akarás alaposztályaira történő felosztása hívének tekinti. Mind *Az ítélőerő kritikája*, mind pedig a *Metafizikai előadások* szerzője annak a viszonynak a különbözőségében látja az érzés és az akarás megkülönböztetésének alapját, amely a szeretet és tárgya, illetve az akarat és objektuma között áll fenn. Kant és Hamilton ennek kapcsán azt emeli ki, hogy, míg az érzés pusztán az alanyra irányul (Kantnál „érdek nélküli”, Hamiltonnál „szubjektíven szubjektív”), addig az akarás tárgyi vonatkozással bír (Kantnál „gyakorlati”, Hamiltonnál „objektíven szubjektív”). Brentano szerint a kedélymozgások alaposztályát érzésre és akarásra osztó gondolkodók a lelki tevékenység vonatkozás-jellegének meg nem értésében marasztalhatók el, mivel az intencionális aktus tárgyát ettől az aktustól lényegileg elválaszthatónak tartják, holott az előbbi az utóbbinak korrelátuma, tehát annak vonatkozásában tekintendő. Amennyiben azonban a belsőleg adott tárgyat a pszichikai fenoménhez képest külsődlegesként értelmezzük,¹² a tárgy

¹¹ „[...] und ich wenigstens weiß nicht, wo die Grenze zwischen beiden Klassen eigentlich liegen sollte. Zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust und dem, was man gewöhnlich Wollen und Streben nennt, stehen andere Erscheinungen in der Mitte; und zwischen den Extremen mag der Abstand groß erscheinen.” – olvashatjuk a *Klassifikation* negyedik fejezetében.

¹² Nyilvánvaló – mint arra a *Logische Untersuchungen*-nek (II. kötet, Felix Meiner, Hamburg, 1992.) a tudat intencionális jellegéről szóló fejezetében Husserl is figyelmeztet –, hogy a „vonatkozás” [*Beziehung*] és a „viszony” [*Relation*] kifejezések könnyen ahhoz a tévhithez vezethetnek, amely szerint a lelki tevékenységek tárgyukra mint valami hozzájuk

és az aktus kapcsolatának vizsgálata nem tárhatja fel az intencionalis vonatkozás sajátos természetén alapuló közösséget, amely a lelki jelenségek egy adott alaposztályán belül fennáll (és amely egyedül szolgálhat a lényegi sajátosság nyomán történő osztályozásuk alapjául).¹³ Nyilvánvaló tehát, hogy a szeretet és az akarat intencionalitásának típusa azonos, vagyis az alapjául szolgáló képzetre mindkettő mint jóra irányul (tehát mindkettő tetszés). Tudjuk továbbá, hogy a tetszés belátó jellege abban áll, hogy tárgyára mint jóra csakis e tárgyra való tekintettel vonatkozik, ahogyan a jó sem más, mint a belátó tetszés tárgya. Brentano a *Klassifikation*-ban úgy fogalmaz, hogy egy tárgy jóságának problémája azzal a kérdéssel azonos, hogy vajon „olyan természetű-e a tárgy, hogy vele a megfelelő viszonyba lehet lépni”.¹⁴ Egyértelmű, hogy az ilyen értelemben vett szeretet és akarat egyaránt a tetszésre- (szeretetre-/akarássra-) méltóság közvetlen belátásán alapszik; az pedig aligha lehetséges, hogy ugyanaz a tárgy egyidejűleg és azonos értelemben tetszen is, meg ne is.¹⁵ A szeretet és az akarás „aszinkronitásának” életvilági tapasztalata azonban feltételezi annak lehetőségét, hogy valamit bizonyos értelemben jónak találjunk, míg egy más értelemben ne. Hogyan lehetséges ez? Ennek megválaszolásához egy olyan kérdést kell feltennünk, amely látszólag nem kapcsolódik szervesen gondolatmenetünk eddigi lépéseéhez. Azt kell ugyanis tisztáznunk, hogy milyen viszony áll fenn a tetszés és a jónak ítéls (tágabb értelemben: a kedélymozgások és az ítéletek) között. Nem az ítéls egyik fajtájának kell-e tartanunk a tetszést?

Brentano-nak a *Klassifikation*-ban kifejtett gondolatmenete szerint ahhoz, hogy valamit jónak vagy rossznak ítélhessünk, már

képest külsődlegesre irányulnak. Fontos azonban, hogy maga Brentano is tudatában volt e félreértés veszélyének. A *Psychologie vom empirischen Standpunkt* második kiadásában és a *Klassifikation*-ban nemcsak a tárgy inegzisztenciájának tanát adta fel, hanem egyúttal azt is kimutatta, hogy a tudatot nem nevezhetjük viszonnak, amennyiben a „viszony” szót köznapi értelemben használjuk (azaz abban az értelemben, amelyben ahhoz két tényező együttes fennállása szükséges, amely tényezőket maga a viszony harmadikként kapcsolja össze). Ebben az értelemben a pszichikai vonatkozás semmiképp sem nevezhető relációnak, mégpedig azért nem, mert a pszichikai vonatkozás sajátosága éppen az, hogy létéhez csak az egyik tényező fennállása szükséges.

¹³ Vö. Dénes Magda: *A tárgy problémája Brentanonál*. Budapest, 1933.

¹⁴ Megjegyzendő, hogy Brentano ezáltal az erkölcsi szükségesség kérdését (kimondatlanul) egyfajta pszichikai lehetőség kérdésével azonosítja.

¹⁵ A szeretet és az akarat közötti különbség csak a Husserl által természetes beállítódásnak nevezett attitűd számára jelenik meg, amely a pszichikai aktivitás tárgyait nem mint tudatunk tartalmait, hanem mint e tudattól független tényezőket kezeli.

azt megelőzően bírnunk kellene a jó, illetve a rossz képzeivel, mielőtt először rendelkezniük valamely jónak vagy rossznak ítélt dolog képzetével, így pedig homályban maradna a jó és a rossz képzetének (és fogalmának) eredete. Azon pszichikai aktivitás, amelyben valamit önmagáért tartunk jónak, nem lehet más, mint tetszés, amely definíció szerint feltétlen, amennyiben tárgya jóságának belátásán alapszik. A kedélytevékenységek aszinkronitásának eseteiben a tárgyat valamilyen különös szempontból – azaz valami másra való tekintettel, s nem önmagáért – tartjuk jónak, akarásra, illetve szeretetre méltónak. E pszichikai aktivitásunk a tárgy bizonyos kedvező tulajdonságaira vonatkozó megismerésnek mutatkozik, így ezt ítéletnek tarthatjuk, amelyben a tárgy elismeréséhez (szubjektum-ítélet) jóságának elismerése (predikátum-ítélet) járul. A jónak ítélet jelensége a jó már meglévő fogalmának modifikációján alapszik, oly módon, hogy e fogalmat korlátozottabb értelemben, azaz valamire való tekintettel (tehát a belátás közvetlen egyértelműségétől megfosztva) használjuk.

Mivel Brentano a jót mint a helyes tetszés tárgyát határozza meg, a helyesség alapját pedig a belátásban látja, a jó a belátó tetszés tárgyának mutatkozik. Nyilvánvaló, hogy ami belátóan tetszik, az teljes értelemben tetszik, tehát nem fordulhat elő, hogy valamire való tekintettel tetszék, míg valami másra való tekintettel ne. Láthatjuk, hogy a jóság belátásának egyértelműségével nem fér össze a szeretet és az akarat semmilyen aszinkronitása. Minden olyan képzet (a tudat minden olyan tárgya), amely belátó tetszés (tulajdonképpen értelemben vett pozitív kedélymozgás) tárgya lehet, azaz amelyre a szeretet és az akarat is azonos módon irányulhat, jó.

Amennyiben tehát minden igazolásnak közvetlen belátáson kell nyugodnia, az akarat helyessége nem alapulhat máson, mint célja jóságának belátásán; a szeretet helyessége pedig feltételezi, hogy tárgya egyben helyes akarat célja is legyen. Itt tehát a szeretet és az akarat intenció-típusának azonosságát (és a kedélymozgások osztályának egységét) a belátás valósítja meg. Brentano hangsúlyozza, hogy, bár maga a belátás ténye (lévén csak a belső észlelésben adott) nem hozzáférhető a társszobjektumok számára, a beláthatóság nem pusztán az ítéletek, hanem a tetszés jelenségei esetében is interszubjektív. Fontos azonban, hogy éppúgy, ahogyan az ítéleteknél az evidens helyesség nem jelent eleve elismertséget, az értékesség (jóság) beláthatósága sem jelent eleve tetszést. Miként az evidens ítélet helyességének interszubjektív volta sem áll másban, mint abban a lehetőségben, hogy ezt a helyességet mások is beláthatják, úgy képesek mások is az ilyen jellegű (tulajdonképpen értelemben vett) jóság belátására.

Kimondatlanul ez az elv szolgál alapul a jó növekedéséről szóló brentano-i elméletnek, amely kimondja, hogy minden partikuláris jónak valamely nála univerzálisabb jóval kell célviszonyban állnia. E tételben az „egyetemesebb” szó egyrészt a belátáson

kevésbé közvetetten alapulót, másrészt nagyobb társadalmi általánossággal bírót jelent. Az egyetemesebbé válás tehát éppúgy jelenti az értékesség alapjához való közeledést, mint a jó összegződését.

Nyilvánvaló azonban, hogy – mint erre Brentano az *Ursprungban* figyelmeztet – léteznek olyan értékek, amelyekkel „a helyes tetszés viszonyába lehet lépni” (tehát jók), ám nem kapcsolhatók össze a céltételezés egyetlen aktusában és a helyes preferencia sorrendje sem állapítható meg közöttük.¹⁶

Mivel ezen értékek tekintetében pusztán az etika (a jót a helyes tetszés tárgyaként meghatározó) szempontja nem igazít el bennünket, Brentano a gyakorlati céltételezést „ésszerű tevékenységünk egészének” szférájába utalja. Látjuk tehát, hogy Brentano az erkölcsiséget megalapozó, belátáson nyugvó (tehát alap-) értékek heterogenitásának híve, ez azonban talán nem jelenti azt, hogy ne találhatnánk olyan értéket, amely axiológiájában központi jelentőségű. Annyi ugyanis nyilvánvaló, hogy a brentano-i erkölcsi szubjektum lényegi attribútuma a tulajdonképpeni (azaz belátó) tetszésre való képesség, így az etikum megalapozásának forrásához legközelebbi, legkevésbé közvetett érték épp az értékesség belátásán alapuló tetszés, s így talán nem követünk el túl nagy hibát, ha ezt tekintjük a brentano-i értékelmélet centrumának.

A belátás-elv a racionális tevékenység egészének konstitutív alapja (lévén bármi csak annyiban ésszerű, amennyiben belátáson alapszik). Ha e tevékenység egésze ésszerű, és jelen van benne a tetszés, úgy a racionalitás egész szférájában jelen kell lennie az erkölcsi motivációnak, amely lényegében nem más, mint az akarat és a szeretet belátó voltára irányuló törekvés.

Láthatjuk tehát, hogy a belátás (amely a brentano-i tanítás szerint a lélektan – egyik – tárgya) hogyan szolgál a tetszés erkölcsi helyessége (miként valamennyi normatív fogalmunk) alapjául. Brentano e helyességet a racionalitás, azaz a belátásra alapozottság speciális eseteként írja le. Arra a kérdésre azonban, hogy mit jelent a kedélymozgások belátó jellege, csak a szeretet és az akarat lényegi („vonatkozásbeli”) azonosságának az empirikus pszichológia által leírt tapasztalata ad választ. Ebből a leírásból az is nyilvánvalóvá válik, hogy az intencionális vonatkozásnak az a sajátos jellege, amely az affektusoknak az ítéletektől való különb-

¹⁶ A belátáson alapuló értékek össze nem mérhető voltának brentanoi tana kapcsán ismét utalnunk kell az erkölcsi belátás azon sajátos tulajdonságára, hogy benne az mutatkozik értékesnek, ami egyszerre (tehát önmagáért) szerethető és akarható, nem pedig az, ami egyszerre szeretendő és akarandó is. (Brentano etikája így nem valamiféle „kell”-re, hanem egyfajta „lehet”-re alapszódik. Triviális ugyanis, hogy amennyiben több, közvetlenül belátható érték is van, nem szükségszerű, hogy azok az erkölcsileg helyes céltételezés egyetlen aktusában szerepeljenek.)

ségéről és a szeretetnek az akarattal való lényegi azonosságáról szóló brentano-i tan alapja, csak az erkölcs normájának megfelelő tetszést illeti meg. Az a pszichikai fenomén, amely megfelel a brentano-i lélektan kedélymozgás-fogalmának, egyben a szerző axiológiájának jó-fogalmát is kielégíti, amiképpen e viszony fordítva is fennáll.

Ez tehát az a sajátos összefüggés, amely Brentano-nál a pszichológia alapelvei és az etika között felismerhető, s amelyet e kis dolgozat bevezető soraiban említettünk.

E számunk szerzői:

Damir Barbarić (sz. 1952, Zágráb) – Filozófiát, szociológiát, politikatudományt és klasszika-filológiát hallgatott Zágrábban. 1979-től tevékenykedik a Zágrábi Egyetem Filozófiai Intézetében, 1992-től mint tudományos tanácsadó és professzor. 1993 és 1995 között „A századvég ambivalenciája: Bécs-Zágráb” nemzetközi kutatási program vezetője, 1996 óta a Nemzetközi Schelling-Társaság vezetőtanácsának tagja. Kurzusokat vezet a dubrovnikai IUC (Interuniversity Centre of Postgraduate Studies) keretében. A *Prolegomena* (Zágráb), *Phainomena* (Ljubljana) és az *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (Tübingen) folyóiratok szerkesztőtanácsának tagja, a Zágrábban megjelent tízkötetes *Hrestomatija filozofije* [Filozófiai olvasókönyv] szerkesztője. Számos fordítása jelent meg ógörög, latin és német nyelvből. Horvát nyelvű publikációiból: *A Jó ideája* (1995); *A racionalizmus filozófiája* (1997); *Úton a gondolkodásban* (1997); *A német idealizmus filozófiája* (1998); *A végtelen élő tükre* (1999). Németül: *Anblick, Augenblick, Blitz* (1999).

Egyed Péter (sz. 1954, Kolozsvár) – A Babeş-Bolyai Tudományegyetem docense; törzskurzusokat vezet antik, középkori és jelenkori filozófiatörténetből, illetve az olasz, valamint a magyar nyelvű mesterképző tanfolyamokon is előad. Több nemzetközi tudományos társaság tagja, *visiting professor* a római La Sapienza Egyetemen. Könyvei: *A szenvedés kritikája* (Temesvár, 1980); *Az ész hieroglifái* (Kriterion – Regio, 1993); *A jelenlétről* (Komp-Press, Kolozsvár, 1997). A filozófiai szabadságról szóló, valamint Kant-tanulmányai megjelenés előtt állnak a Komp-Press kiadónál. Egy agykutatással foglalkozó – Roy Bashkar vezette – nemzetközi kutatócsoport referense.

Hans-Georg Gadamer (1900, Breslau – 2002, Heidelberg) – Nyelvészetet, irodalomelméletet, majd filozófiát hallgat Breslauban és Marburgban. Disszertációját Paul Natorpnál és Nicolai Hartmannnál írja. 1929-ben Heideggernél habilitál. Lipcsében, majd Frankfurtban professzor, 1949-től főként Heidelbergben tevékenykedik. 1960-ban megjelent művével, az *Igazság és módszerrel* a filozófiai hermeneutika megalkotója. Magyarul megjelent legfontosabb művei: *Igazság és módszer* (Gondolat, Budapest, 1984); *A szép aktualitása* (T-Twins, Budapest, 1994); *A filozófia kezdete* (Osiris, Budapest, 2000).

Keller György – a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének végzett hallgatója.

Pavel Kouba (sz. 1953) – Jan Patočkánál tanult filozófiát, 1975 és 1979 között germanisztikát és ruszisztikát hallgatott Prágában. A fordulatig könyvtárosként dolgozott; Jan Patočka hagyatéka szamizdat kiadásának társszerkesztője. 1992 és 1994 között Humboldt-ösztöndíjas Münsterben. 1996-ban habilitál. 1998 óta a prágai

Károly-Egyetem Filozófiai és Vallástudományi Intézetének igazgatója. 2000 óta a Cseh Tudományos Akadémia Fenomenológiai Kutatóközpontjának vezetője. Heidegger *Lét és idője* cseh nyelvű kiadásának társfordítója, Jan Patočka cseh nyelvű összegyűjtött műveinek társszerkesztője. Legutóbbi publikációiból: *Nietzsches unmoralische Ontologie* (2000); *Endlichkeit des Friedens* (2000); *Le signe du nihilisme* (2000); *Die Welt nach Nietzsche* (2001); *A propósito de „Los buenos europeos”* (2001); *Smysl konečnosti* (2001).

Losonczi Alpár (sz. 1958, Temerin) – Az Újvidéki Egyetem Társadalomtudományi Tanszékének tanára. Az újvidéki Magyar Tanszéken filozófiát, a szabadkai Tanítóképző Karon etikát tanít, a kilencvenes években létrejövő alternatív oktatási formákban (Újvidéken és Belgrádban) kortárs politikai filozófiát oktatott. 1991-től a szegedi JATE (SZTE) Filozófia Tanszékén is tanít. Legfontosabb munkái: *Hiányvonatkozások. Társadalomfilozófiai tanulmányok* (Újvidék, 1988); *Az emlékezés hermeneutikája* (Újvidék, 1998); *Moderna na Kolonu* (1997); *Európa-dimenziók. Kultúra, kontextus, kisebbség, fenomenológiai távlatok* (Újvidék, 2002); *Dekonstrukcija ideoloske stvarnosti nacionalne države posredstvom koncepta kritickog regionalizma* (1994, társszerző); *Civil Society in Transition* (1998, társszerző).

Szigeti Attila (sz. 1973, Marosvásárhely) – 1996-ban végzett a kolozsvári BBTE filozófia szakán. Jelenleg a BBTE Filozófiatörténet és Logika Tanszékének tanársegédje, doktori tanulmányokat folytat az Université de Paris XII és az ELTE BTK filozófia tanszékein.

Francisco Varela (1946, Chile – 2001, Párizs) – Neurobiológus, a párizsi École Polytechnique – Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée (CREA) episztemológia és kognitív tudomány professzora, a Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) kutatásvezetője. Az autopoietikus rendszerek biológiai elméletének, majd az enaktív-megtestesült kognitív tudománynak egyik megalkotója, valamint egy új interdiszciplináris kutatási terület, a neurofenomenológia kidolgozója. Fő művei: *Principles of Biological Autonomy* (1979); Humberto Maturanával közösen: *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living* (1980); *The Tree of Knowledge: A new look at the biological roots of human understanding* (1987); Evan Thompsonnal és Eleanor Rosch-sal közösen: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991).

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

