

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

A MEGJELENÉS FILOZÓFIÁJA
ÉRTELEM – ÉSZLELÉS – ÉRZELEM

3É

MÜLLER ANDOR

2022

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kar

Doktori Disszertáció

Müller Andor

A megjelenés filozófiája

Értelem-Észlelés-Érzelem

3É

Filozófia Doktori Iskola

Prof. Dr. Ullmann Tamás, DSc, egyetemi tanár, a Doktori Iskola vezetője

Fenomenológia doktori program

Prof. Dr. Ullmann Tamás a doktori program vezetője

A bizottság tagjai és tud. fokozatuk:

Elnök: Prof. Dr. Olay Csaba, DSc, egyetemi tanár

Bíráló: Dr. Czétány György PhD

Bíráló: Dr. Marosán Bence Péter PhD, főiskolai docens

Tag: Dr. Farkas Henrik PhD

Titkár: Dr. Sajó Sándor PhD, habilitált egyetemi docens

Póttag: Prof. Dr. Schwendtner Tibor, DSc, egyetemi tanár,

Témavezető és tud. fokozata: Prof. Dr. Ullmann Tamás, DSc, egyetemi tanár

Budapest, 2022

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM

ADATLAP a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához és a DOI-azonosítók feltüntetéséről

I. A doktori értekezés adatai

A szerző neve: Müller Andor

A doktori értekezés címe és alcíme: A megjelenés filozófiája; Értelem-Észlelés-Érzelem; 3É

A doktori iskola neve: Filozófia

A doktori iskolán belüli doktori program neve: Fenomenológia

A témavezető neve és tudományos fokozata: Prof. Dr. Ullmann Tamás, DSc, egyetemi tanár,

A témavezető munkahelye: ELTE-BTK

MTA Adatbázis-azonosító: 10073544

DOI-azonosító: 10.15476/ELTE.2022.234

II. Nyilatkozatok

1. A doktori értekezés szerzőjeként

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom a Filozófia Doktori Iskola hivatalának ügyintézőjét: Pócsföldiné Várkonyi Almat, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

b) kérem, hogy a mellékelt kérelemben részletezett szabadalmi, illetőleg oltalmi bejelentés közzétételéig a doktori értekezést ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

c) kérem, hogy a nemzetbiztonsági okból minősített adatot tartalmazó doktori értekezést a minősítés (dátum)-ig tartó időtartama alatt ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

d) kérem, hogy a mű kiadására vonatkozó mellékelt kiadó szerződésre (kiadói szándéknyilatkozatra) tekintettel a doktori értekezést a könyv megjelenéséig ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban, és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban csak a könyv bibliográfiai adatait tegyék közzé. Ha a könyv a fokozatszerzést követően egy évig nem jelenik meg, hozzájárulok, hogy a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban.

2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy

a) a ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.

4. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy az értekezés (és a tézisek) szakirodalmi hivatkozásainak jegyzékében a dokumentumok DOI-azonosítóját minden lehetséges esetben maradéktalanul feltüntettem.

Kelt: Kecskemét, 2022-09-26



a doktori értekezés szerzőjének aláírása

Tartalom

Köszönetnyilvánítás:	7
Előszó	8
Bevezetés.....	9
A.) A lépcsőzetes kifejtésről és az architektonikáról	9
B.) Módszertani és egyéb megfontolások, valamint a regisztereken belüli és a regiszterek közötti kapcsolatok: Arisztotelész és a 3É filozófiája, példákkal	12
C.) Bevezetés az érzelmek tárgyalásába: a pszichológus Zajonc, valamint a filozófus Husserl	27
Első Rész: Passzivitás az érzésképződésben avagy Tengelyi László és Michel Henry az ősbenyomásról.....	35
Bevezetés.....	35
I. Tengelyi László a pre-reflexív, öneszmélést megelőző öntudatról, amely érzelmi síkon, érzések síkján van adva	36
II. Az érzelemképződés filozófiájának kihívása, és Tengelyi László tanácsa.....	38
III. Az ősbenyomás husserli alakváltozatainak vizsgálata Tengelyi szerint	39
III./1. (1905) Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról (Hua. X.).....	39
III./2. (1917–1918) Bernai kéziratok (Hua. XXXIII.).....	41
III./3. (1918–1926) Elemzések a passzív szintézisről (Hua. XI.)	42
IV. Átvezetés Henry filozófiájához.....	45
V. Henry értelmezése az ősbenyomásról, Tengelyi idézetei alapján	47
VI. Tengelyi László kritikai észrevételei Henryval szemben, és néhány válaszkísérlet.....	50
VII. Végkövetkeztetés	52
Második Rész: A filozófia tipológiája és az érzelemképződés filozófiája.....	54
Bevezetés.....	54
I. A filozófia tipológiája	55
II. Kiegészítések a táblázatszerű tipológiához	67
III. Az érzelemképződés filozófiájáról röviden.....	69
IV. Önazonosságunk kérdése és a tudat logikája	79
V. Az egyéni tudat logikájának első szintű megközelítése: az értelmi, az észlelési, és az érzelmi regiszterek logikai kapcsolatának lehetőségéről	80
V./1. Dialektika	81
V./2. Diakritika.....	82
V./3. A borromeánus csomó átértelmezése – a hármas hajtómű	83
V./4. Homoiomereia	86
VI. A tudat logikájának második szintű megközelítése: az érzelemképződés filozófiája felől tekintett átmenet lehetősége a tipológiai táblázat szerint – és a vízivás példája	88

VII. Összefoglalás	91
Harmadik Rész: Szerelem és Harmónia – az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszter kiegyensúlyozott kapcsolatáról, a szerelem példáján.....	92
Bevezetés.....	92
I. A tárgyalt aspektusokról röviden	93
II. Aspektusok és a szerelem	94
III. Az egyes regiszterek interpretációi (Sartre, Sade, Marion) és hibái	97
III./1. Sartre	98
III./2. Sade	103
III./3. Marion	107
IV. A felnőtt szerelemről.....	121
V. Woody Allen példája a szerelem meghatározására	124
VI. Az egyes regiszterek nem eltárgyasító jellegéről, és a vágyról	125
Negyedik Rész: Az adódás Marionnál – megjelenés, adomány, telített fenomen, redukció .	129
Bevezetés.....	129
I. Marion és Tengelyi a megjelenésről	129
II. Marion és Kant	133
III. Az ellen-intencionalitás mint adódás, adomány.....	135
IV. Marion felosztásai, telített fenomenek	135
V. Marion és a redukció	138
Ötödik Rész: Scheler és az Egy-érzés (<i>Einsfühlung</i>) metafizikája, valamint az előfutár – Bergson.....	140
Bevezetés.....	140
I. Scheler példái az Egy-érzésre (<i>Einsfühlung</i>)	142
II. Bergson példája a törösdarazsakról és Scheler reflexiója.....	144
III. Önaffectió, élet és Élet (Henry), illetve Bergson előremutató értelmezése	150
IV. Scheler és az <i>ordo amoris</i> , valamint az önálló érzelmi regiszter szükségessége.....	151
Hatodik Rész: A „végtelen” kritikái és az örökkévalóság (Kierkegaard)	163
Bevezetés.....	163
I. A tárgy kijelölés kényszere: a fokozás és eltárgyasítás általi „rossz” végtelenek értelmezései, avagy a szukcesszív végtelen, valamint ezzel szemben a 3É röviden vázolt álláspontja Husserl kapcsán – „A geometria eredetéről” (<i>Válság II.</i>).....	163
II. A végtelen filozófiai kritikái (Arisztotelész, Hegel), valamint Isten fogalmának értelmezése a hagyományban (Anzelm, Tamás, Descartes)	171
III. A végtelen oszthatóság lehetetlenségéről.....	176
IV. Pillanat és örökkévalóság, ismétlés (Kierkegaard)	177
V. A minőséges végtelen, mint kreativitás, tapasztalati horizont, pathetikus önaffectió ..	183

VI. Átvezetés Kanthoz – az észlelés végtelene és Isten.....	183
Hetedik Rész: Kant észeszméi és Czétány értelmezése	186
I. Bevezetés	186
II. A kantianus észeszmék/transzcendentális ideák és Czétány értelmezése	187
III. Czétány és a 3 szintézis megközelítése a Valóságról.....	195
IV. Az „Én” immanens problémája Kantnál – Czétány kritikája, valamint kiemelése: „az én – [...] nem egyéb, mint a létezés minden fogalom nélküli érzése [...]” (Prolegomena 46. § - lábjegyzet)	197
Nyolcadik Rész: Kant és az érzések architektonikája; Husserl őstényei – Tengelyi értelmezése és a 3É filozófiája	201
I. Tengelyi észrevétele az érzések architektonikájáról Kantnál, valamint a 3É filozófiájának levél-metaforája.....	201
II. Husserl, Tengelyi és Szabó kritikája, illetve a 3É filozófiája.....	205
III. Felosztás: megjelenés, Megjelenés, illetve lehetőségfeltételeik: a megjelenés <i>mint</i> megjelenés	221
IV. A „megjelenés” filozófiája: Tengelyi javaslata és a 3É (észeszmék-Kant, őstények-Husserl, experienciálék-Tengelyi)	222
Kilencedik Rész: A 3É filozófiája.....	251
Bevezetés.....	251
I. Módszertani út	257
II. Élethelyzetszerű kiindulópont és a levél-metafora.....	258
III. Ősbenyomásszerű képességeink és az őstények mint terenumok: 3x3.....	258
IV. Az örökkévalóságról a 3 terenum kapcsán: az idealitások hierarchiája	260
V. A 3. terenum és a „hogyanok” lényegi kifejeződései	262
VI. Örökkévaló „hogyanok”.....	263
VII. Összefüggések – „Mi?” és „Hogyan?” a 3É filozófiájában.....	264
VIII. A 3 képesség relációi, kapcsolatai a 3 terenumban és a torzulások.....	265
IX. Univerzális fenomenológiai módszertan: logikai tábla és példák.....	267
X. Mire jó a 3 É? – A 3É, mint praktikus életfilozófia: a szituatív adekvátság képesség-metafizikája	271
Tizedik Rész: Közös pontok és kritikák – Kant, Czétány, Husserl Kant kritikája és a 3É	278
I. Érzékiség, értelem, ítélőerő, képzelőerő (Kant) és a 3É	278
II. 3SZ és 3É.....	286
III. Czétány és a 3É általi kritika.....	289
IV. Husserl Kant-kritikája, valamint a 3É filozófiája	291
Tizenegyedik Rész: Biográfia	297
Tizenkettedik Rész: A 3É filozófiájának rövidke „költeménye”:	300
Bibliográfia.....	301

Köszönetnyilvánítás:

Köszönök mindent családomnak, barátaimnak és tanárimnak. Amiket nem győzők köszönni a 3É filozófiája kapcsán:

- 1.) Ullmann Tamásnak: „Mi?” versus „Hogyan?”, melyből a képesség-metafizika egyáltalában megszülethetett;
- 2.) Farkas Henriknek: a 3 regiszter egyenrangúsága, melyből a relief, vagyis az egységes intezitás-domborzat született;
- 3.) Czétány Györgynek: Isten-Én-Világ interpretációi, melyből a 3 terrénum született.

Továbbá köszönöm Tengelyi Lászlónak, aki a passzivitásra hívta fel a figyelmemet, Sajó Sándornak, hogy ráirányította érdeklődésemet Schellerre, Marosán Bencének a sok segítséget és a konferencia-lehetőségeket, Szabó Zsigmondnak az elmélyülést, és a többieknek a jó beszélgetéseket: Lovász Ádámnak, Juhász Máténak, Seregi Tamásnak, és mindenkinek, akikkel jókat disputálhattam.

Előszó

Ebből az írásból azok is profitálhatnak, akik csak most ismerkednek a filozófiával, ugyanis sokszor hosszabb idézetekkel támasztom alá mondanivalómat. Az érvelés közben megismertetem az olvasót a filozófiai hagyomány néhány kiemelt szövegével, és rálátást nyújtok az összefüggésekre.

A regiszterek mentén fejlődtem (értelem-észlelés-érzelem), a filozófiatörténet kronológiai sorrendje szerint a XX. századi fenomenológusok tekintetében (Husserl, Merleau-Ponty, Henry). Így írtam tovább a hagyomány fejlődéstörténetét, értelem és észlelés mellé önjogán és egyenrangú partnerként beemelve az érzelmi regisztert.

Ebben a filozófiai doktori disszertációban több hosszabb idézet található, ami azt szolgálja, hogy az elvégzett kiváló tudományos munkákat ne kelljen újra elvégeznünk – hiszen annyi életidővel senki sem rendelkezik –, továbbá az eredeti megfogalmazások betekintést engednek az egyes szerzők stílusába. A hosszabb blokkidézetek tehát összefoglalásszerűek, vagy érvet bontanak ki, vagy „csupán” rendkívül érdekes adalékokkal szolgálnak. Türelmes összeolvasás által pedig kirajzolódik egy konkrét gondolatmenet.

Egyszerűen szólva, ha valaki nagyon jól, sőt kitűnően összefoglalt valamit, akkor azt ne akarjuk egy nehezkesebb megfogalmazással helyettesíteni, ha nem vagyunk éppen annak a „területnek” kiműveltebb szakértői, hiszen ez az írás is – mint a többi – az elődök segítségével jött létre, illetve az író és a mindenkori olvasó¹ által közösen íródik és olvasandó, felfedezéseit és következtetéseit illetően egyaránt. Amit íróként kijelölhetek, az egy egyszerű gondolatmenet – bár ez a kis változtatás „átrajzolja” a filozófia terepasztalát. (Meg kell itt jegyezni, hogy ez az írás egy jóval terjedelmesebb változat rövidítése.)

¹ Néha az író maga is olvasó, sőt csak valamiféle közvetítő, és így nem várt ötletek adódnak, spontán értelemképződések, észlelésképződések, érzelemképződések.

Bevezetés

„Amennyiben egy radikális tapasztalati gondolkodás östényként fogja föl a megjelenést, megnyílik a lehetőség arra, hogy a fenomenológiát egy *másik* 'első filozófiaként' fogjuk fel.”²

A.) A lépcsőzetes kifejtésről és az architektonikáról

Amiről itt szó lesz, az egy radikális tapasztalati fenomenológia, egy képesség-metafizika. A valósággal kapcsolatosan ugyanis – álláspontunk szerint – két megközelítés lehetséges. Vagy a valóság eleve adott, és a képességek (értelem, észlelés, érzelem) „tapogatóják le” azt, vagy pedig a képességek együttese/összessége „adja” a valóságot. Mi ez utóbbi álláspontot kívánjuk itt érvényesíteni. Ennyiben ez egy radikális képesség-metafizika. Visszatérő hivatkozási pontunk lesz ama összegzésnek is tekinthető metafora, mely szerint az ember olyan, mint egy falevél, melynek látható színe a teste (vagyis észlelése), fonákja az értelme, erezete pedig az érzelmei.

A bevezetőt három részre osztottam, a folyamat, a módszer és a felvezetés szerint. A következőkben egy fokozatosan, lépcsőfokról lépcsőfokra konzekvensen építkező gondolatmenetet mutatok be, melynek célja értelem és észlelés mellett az érzelmek egyenrangúságának bemutatása, és a három képesség megjelenésének vizsgálata.

Ennek érdekében elsősorban az érzelmek filozófiai jogosultságát vizsgáltam meg Husserl ősbnyomás-koncepciója kapcsán, Tengelyi útmutatását követve, és főként Henry életfenomenológiájára alkalmazva. A második részben az egyéni személyiség tárgyalásával próbálom bemutatni, hogyan függ össze egymással a három képesség, és közben bemutatok egy lehetséges filozófiai terepasztalt. Ezt követően a harmadik részben az interszubjektivitással összefüggésben részletesen elemzem az egyes képességek önmagukban vett elégtelenségét a szerelem példáján. A szerelem fenoménjének vizsgálata egyértelművé tette, hogy a túlzó eltárgyasítás helyett más típusú viszonyra kell helyeznem a hangsúlyt, amit az adódásban, a megjelenés adódás-jellegében találtam meg, és Marion segítségével fejtettem ki.

A megjelenés lehetőségfeltételei közül részletesen tárgyalom az érzelmi Egy-érzést (Scheler), a rá épülő értékhierarchia kérdését és az érzelmi *a priori* szükségességét, valamint a korábban tárgyalt Élet önátélését is megemlítem (Henry), illetve Bergson, mint előfutárt. A

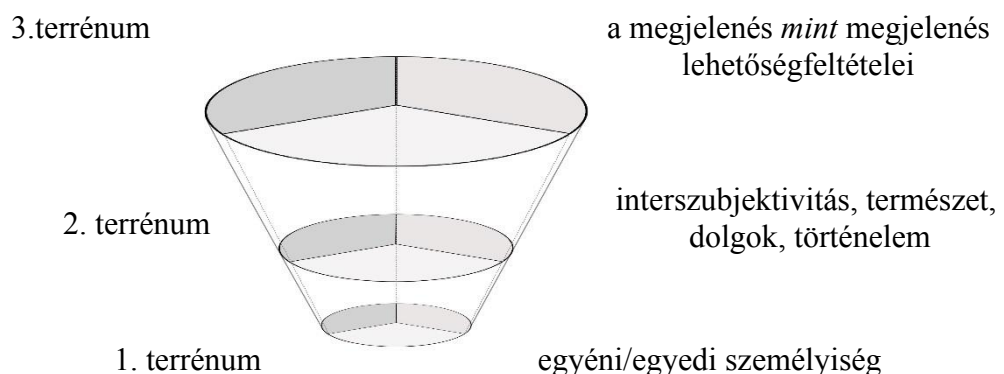
² Tengelyi 2017, 204. o.

szukcesszív, fokozó és eltárgyasító végtelen-interpretációk kritikáját követően alternatívaként bemutatom a husserliánus gyökerű tér-idő függetlenül érvényes elképzelést – a geometria eredetéről és a matematikai idealizációról. Az értelmi regiszter eme teljesítménye mellett megemlítem az érzelmi regiszter kitágíthatóságát Kierkegaard segítségével, és összekötjük a pillanatot az örökkévalósággal.

Ezt követően az egyéni személyiség és az interszubjektivitás számára keresek olyan filozófiai struktúrát, melyben az eddigi belátások elhelyezhetőek. A továbblépés lehetőségét a kantianus filozófia alternatív megközelítései adták. Kant észieszméinek részletesebb tárgyalását Czétány interpretációjával egészítem ki, majd megemlítem Husserl elméletét a kantianus észieszmék őstényekként való átértelmezéséről, és ehhez kapcsolódóan követem Tengelyi kritikáját, egészen saját világvázlatáig. Közben rátérek a megjelenés *mint* megjelenés előzetes kifejtésére. Így majd egy olyan filozófiai architektonikát kapunk, melyben jól szemléltethetőek a kapcsolatok.

Csupán ezek után próbálok felvázolni egy elméletet, mely filozófiai jelleggel lép tovább és ad táblázatszerűen univerzális fenomenológiai módszertant. Olyan metafizikai rendszert mutatok majd be, ahol a képesség-metafizika regiszterei (értelem-észlelés-érzelem: 3É) három tereumban (3T) jelennek meg (1. egyéni személyiség; 2. interszubjektivitás, természet, dolgok, történelem; 3. a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei), és a közöttük lévő kapcsolat feltárása teszi majd lehetővé, hogy a véges emberi lét és az örökkévalóság közötti kapcsolatot újra-felfedezzük, mibenlétét kortárs módon újra-alapítsuk. A 3 képesség 3 ősbnyomás-típus, a 3 tereumban pedig 3-féle őstény-szint.

3 képesség a 3 tereumban



1. ábra: 3 képesség a 3 tereumban

Az alábbi táblázat segítségével pedig szinte bármely fenomén (ám ez nem egy totalizáló filozófia, mivel eleve tartamos-diakritikai és nem csak statikus-értelmi vonatkozású) – mint adódás – vizsgálhatóvá válik.

1. táblázat: A logikai tábla

Terrénumok	Felosztás	Képességek
A.) Egyén		1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
B.) Világ	I. Interszubjektivitás	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
	II. Természet	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
	III. Dolgok	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
	IV. Történelem	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
C.) a megjelenés <i>mint</i> megjelenés lehetőségfeltételei		1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem

Ennek a táblázatnak a filozófiai rácsodálkozás-vezérelt „feltöltése” után rátérek a 3É filozófiájának életvilágbeli hasznosságára, vagyis az egyoldalú értelmi, észlelési, érzelmi kiindulópontoktól való tartózkodás előnyeire a harmonikus közösség érdekében.

Ezt követően megemlítek néhány lehetséges kapcsolatot és ellenpontot Kant, Czétány, Husserl és a 3É filozófiája viszonylatában. Legvégül pedig egy rövid biográfiát közlök, melyben korábbi motivációimat írtam le, remélhetőleg az ezt megelőzőek tükrében érthető lesz.

B.) Módszertani és egyéb megfontolások, valamint a regisztereken belüli és a regiszterek közötti kapcsolatok: Arisztotelész és a 3É filozófiája, példákkal

Módszertanként elmondható, hogy kiindulópontom az egyéni személyes tapasztalat vizsgálata, melyet folyamatosan bővítek – például az interszubsztantivitás és általában „a világ” szisztematikus felosztásának segítségével –, végül pedig rendszerszerű architektúrába foglalom az eredményeket, zárókóként a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeivel, melyek már túlmutatnak a fenomenológia hagyományos keretein.

Mindezt elsősorban az értelem felől tesszük, mivel ez az a közeg, melyben az írott nyelvi szöveg általános érvényűen értelmezhető igénnyel léphet fel. Ám e mellett remélem sikerül felébreszteni bizonyos mélyen lappangó érzelmi aspektusokat is, az észlelés regiszterére pedig a hagyományosan európai (ld., Arisztotelész *Metafizikájának* első bekezdésétől³ a XX. századig és tovább) szemléletmód alapadottságaként tekintek.

A tapasztalatelemzés során a „gondolkodó dolog” (*res cogitans*) és a „kiterjedt dolog” (*res extensa*) mellett beemelem az affektusokat⁴ is. Mindegyiket önálló regiszterként írom le, a

³ „Minden embernek természete, hogy törekszik a tudásra. (980a 21) Bizonyítéka ennek érzékeink értékelése; az ember ugyanis hasznavehetőségükre való tekintet nélkül becsüli őket, első sorban a látás érzékét, mert nemcsak úgy szólva valamennyi érzékünknel többre becsüljük a látást, és pedig nemcsak akkor, ha valamit cselekedni akarunk, hanem akkor is, ha ilyesmire nincs a szándékunkban. S ennek az az oka, hogy leginkább ez az érzékünk segít bennünket ismerethez és hogy a tárgy sok mindenféle vonását megvilágítja,

Az érzékelés tehát az élő lények természetéhez hozzátartozik. Némelyekben azonban nem lesz ebből emlékezet, másokban meg igen.” Arisztotelész 1936, 33. o. 980a 21 – 980b 21

⁴ Az „affektus” (leegyszerűsítve: indulat) bonyolult filozófiai terminus. Főként azért, mert a testhez, és – például Spinozánál – az elméhez kötik. Ezt máshol még tárgyalni fogjuk. A 3É filozófiája szerint azonban az indulat, mint vágy vagy készletés mind a 3 regiszterhez – értelem, észlelés, érzelem – hozzátartozik, és ezért ez nem segít az érzelmi regiszter egyértelműsítésében, melyben inkább majd a Scheler által tárgyalt Egy-ézés/ *Einsfühlung* és az Henry féle pathetikus önaffekció, az élet/Élet önátélése fog segíteni. Most azonban lássuk Spinoza egyes idézeteit és Boros interpretációit.

„Spinoza az indulatok megjelölésére általában olyan kifejezést választott – *affectus* –, amely igen szoros etimológiai kapcsolatban van a túlnyomóan mégiscsak testek egymásra hatását kifejező *afficere* igével s a belőle képzett *affectio* főnévvel. Az *affectio* a jelenségek nagyobb körét öleli föl, mint az *affectus*, s logikailag elsődleges hozzá képest.

’Az emberi testet sok olyan hatás érheti, amelyek által cselekvésben megnyilvánuló hatóképessége növekszik vagy csökken, ám érhetik olyan hatások is, amelyek hatóképességét nem teszik sem nagyobbá, sem kisebbé.’ (SO II. 139. o.)

Affectio tehát minden olyan hatás, amelyet külső test gyakorol az emberi testre, függetlenül attól, hogy ez milyen következményekkel jár az emberi test további fennállása szempontjából. Ezzel szemben *affectus*ok mindazok a hatások, amelyeknek következményei vagy növelik, vagy csökkentik a test cselekvésben megnyilvánuló hatóképességét.

könnyebb használhatóság és közlés érdekében magyarul: értelem, észlelés és érzelem⁵ megnevezésekkel. Közöttük alapvetően tartamos-diakritikai (Bergson, Saussure) kapcsolat működik (az egyedfejlődés és a törzsfjlődés során egyaránt), valamint több különböző alternatívát is tárgyalok (dialektika – Hegel, borromeói csomó - Lacan, *homoiomereia* - Anaxagoras), illetve a fenomének lehető legteljesebb leírásának lehetőségét is felvázolom (ez lesz majd az eseményszerű „vízivás példáján” bemutatott módszer a filozófia terepasztalának segítségével), sőt egy univerzális fenomenológiai módszertant is felvázolok az egyes fenomének lehető legteljesebb körülírására.

Mindennek kifejtése során megemlítek néhány szerzót, akik kisebb-nagyobb részben továbbgondolásra készítették és ösztönözték, serkentették a jelenleg felvázolt filozófiai koncepció kialakulási folyamatát, illetve bemutatok néhány olyan gondolatmenetet, mellyel egy-egy

Mint már említettem, az *affektusok* általános definíciója a hangsúlyt, mely a korábbi tételekben egyértelműen a testen volt, az elmére helyezi át, s ezáltal más megvilágításban mutatja be az *affektusok* lényegét, *imago* és *imaginatio* kapcsolatát.

’Az affektus, amelyet a lélek szenvedésének nevezünk, zavaros idea, amely által az elme testének vagy e test valamely részének létezésben megnyilvánuló, a korábbinál nagyobb vagy kisebb erejét állítja, s amelynek jelenléte az elmét inkább ennek, mint annak a dolognak az elgondolására készíti.’ SO II. 203. o.

Az az affektus, „indulat”, amelyet imént az idea okozataként ragadtunk meg, most maga is *ideaként*, mégpedig *zavaros ideaként* lepleződik le. Amiként tehát a *cogitatio*, a gondolkodás spinozai fogalmáról azt kellett megállapítanunk, hogy a megismerésen kívül az ember mentális életének több más megnyilvánulását is magába foglalja, úgy most azt látjuk, hogy a gondolkodás alapegységének, az ideának a fogalma ennek megfelelően szintén kiterjed az egyes affektusokra is. S ha már föl vagyunk jogosítva arra, hogy az affektusokat ideaként tekintsük, akkor az sem meglepő, hogy az így felfogott *affektus* rendelkezik a dinamikus rendszer alapegysége értelmében vett idea természetével annyiban is, hogy valamilyen okozat belőle is következik: a 22. affektus-definícióhoz kapcsolódó magyarázat a túlbecsülést a szeretet, az alábecsülést pedig a gyűlölet *okozataként* határozza meg, míg a 28. definíció a görögül állapítja meg, hogy nem más az, mint az önszeretet *okozata*.” (Boros, 1997. 136. o.)⁴ „Az eddig mondottak alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy az affektus – hasonlóan a spinozai rendszer többi eleméhez – alapvetően kétarcú jelenség. Egyfelől egy partikuláris test olyan állapota, amelyet legalább egy másik test oksági hatása határoz meg, másfelől pedig olyan idea, amely ezen oksági hatás lejátszódásával párhuzamosan a hatást gyakorló testek ideáiból következik a gondolkodás attribútumában, tehát maga is idea. Attól függően, hogy milyen ideából, illetve milyen oksági reláció által jönnek létre, a harmadik rész harmadik definíciója az affektusok két fajtáját különbözteti meg: ’Ha tehát ezen affekciók valamelyikének adekvát oka lehetünk, akkor az affektuson *cselekvést* értek, másként *szenvedést*.’ (SO. II. 139. o.) Spinoza tehát szenvedésről beszél minden olyan esetben, amikor az adott affekciónak nem lehetünk ’adekvát oka’, *függetlenül attól*, hogy ez az affekció növeli vagy csökkenti a test cselekvésben, illetve az elme gondolkodásban megnyilvánuló hatékonyságát. Cselekvésről beszél minden más esetben. Vegyük észre a meghatározás elemei közti sajátos aszimmetriát: lehetséges, hogy külső hatás *elszenvedése* nyomán nő cselekvőképességünk, az viszont már semmiképp sem lehetséges, hogy miközben ’cselekszünk’, cselekvőképességünk csökken.” (Boros, 1997. 137. o.)

⁵ Jegyezzük meg itt nagy vonalakban, hogy az értelemnek értelmei/értelmezései vannak, az észlelésnek észlelései/érzetei (az érzés fogalmát nem itt használjuk), az érzelmi háztartásunknak pedig érzései és mélyebb érzelmei. Jól látható, hogy a 3 alapképesség összefüggésében, ha érzelmet mondunk, akkor ezt csak leegyszerűsítésként tesszük, mivel a magyar nyelvben hiányzik a megfelelő kifejezés, ugyanis értelemnek általában egyféle érzelmet nevezünk és egyes számban, nem pedig gyűjtőfogalomként használjuk, mely minden érzelmet magába foglal (mi most mégis ezt tesszük), de nagy általánosságban viszont mondjuk azt, hogy: „valamilyen érzelem”; neologizmust vagy idegen nyelvű kifejezést pedig nem szerettem volna beemelni. Csupán jelezzük itt, hogy majd tárgyalásunk során lesz egy – a szerelmen kívül, sőt túl azon – kiemelt érzelem Schelertől (*Einsfühlung*), amit viszont Egy-érzésnek fordítottam, mert a magyarban furcsán hatott volna az „Egy-érzelem” kifejezés.

továblépési lehetőséget, rákövetkező lépcsőfokot a filozófiai hagyományból már ismert módon szeretnék legitimálni (mint ezt például Kierkegaard örökkévalóság és ismétlés-koncepciója segítségével teszem – Gyenge interpretációját felhasználva). Így a kezdetekben látszólag kibogozhatatlan bonyolultságúnak tűnő gondolatmenet a szöveggel együtt haladva idővel pontosan érthető alakzattá formálódik át.

Legegyszerűbben a következőt mondhatnám: mivel csodálattal töltött el annak felismerése, hogy a véges emberi értelem képes megérteni tér-idő független ideális igazságokat (pl. a tiszta matematikában, geometriában – lsd. Husserl *Válság*-könyvét), ezért az észlelés és az érzelem regisztereiben is a hasonlóan tér-idő független, azaz örökkévaló és ismétlődő „hogyanokat”, működési elveket, módokat kutattam. Ezek az értelmi, észlelési, érzelmi megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei, nem eltárgyasított „valamik”, nem platóni ideák az ideavilágban – hacsaknem megpróbáljuk a platóni filozófiát a tér-idő függetlenül örökkévaló lehetőségfeltételek és különböző megjelenéseik interpretációjára átkonvertálni –, hanem a 3É filozófiája szerinti működésmódok.

Legvégül pedig a megtalált tér-idő független, de tér-időben aktuálisan realizálódó (különbön „csak” virtuálisan aktuálisak az Egy-ben) örökkévaló értelmi, észlelési, érzelmi működési módok, elvek közös jellemzőjét az ismétlésben – Kierkegaard segítségével és átértelmezésével – találtam meg.

Magának a fenomenológiának realiztikus irányzata az eidetikus módszerre támaszkodik, vagyis, hogy vannak univerzális lényegiségek (*Wesenheiten*). Ezek a lényegiségek transzcendens, ideális létezással bírnak, nem pusztán a gondolkodás termékei.⁶

Említsük meg itt az analitikus filozófiai hagyományból Frege hasonló elképzelését, miszerint a gondolat nem pszichológiai adódású, több a szubjektív érzetnél illetve képzetnél, objektív realitással bír.⁷ Frege és Husserl elméletei azonban más kiindulópontot használnak. Frege a

⁶ Olay – Ullmann 2011, 52. o.

⁷ Lássuk itt rövid összefoglalását annak, amit Frege mond a gondolatok objektivitása kapcsán: (Frege: *Logikai vizsgálódások. I. A gondolat.*) „Minden képzetnek csak egy hordozója van; két embernek nem lehet közös képzete, mert akkor bármelyik embertől a kettő közül függetlenül létezhetne.

Képzet-e a gondolat? A Pitagorasztétel kimonddott gondolatot bárki igaznak tarthatja, ezért a kimondója nem a hordozója. Ha minden gondolatnak szüksége lenne hordozóra, akkor nem létezhetne közös igazság, közös tudomány. Mindenkinek meg lenne a saját tudományos rendszere, de nem lehetne azt mondani, hogy ezek között ellentmondás van. Tehát a gondolatok nem a külvilág dolgai, és nem is képzetek, hanem egy harmadik tartományhoz tartoznak. Ide az érzékileg nem érzékelhető, de hordozótól független dolgok, a gondolatok tartoznak, melyek igazsága független attól, hogy felismerték-e, illetve az időponttól.

Ellenvetés: A tudós is csak saját képzeteit vizsgálja, ezekből nem vonhatunk le következtetést a külvilágra, mert az sose válik a tudatom tartalmává. Az én a képzetek hordozója, ha az én is képzet lenne, akkor nem lennének képzetek, mert nem lenne hordozójuk. Kétségtelen, hogy az énről is van képzetünk, de ez nem azonos azzal, aki a képzetek hordozója, és erről a hordozóról teszünk állítást rendszerint. Tehát tudunk olyan dologról állítást tenni,

logikán keresztül vizsgálódik, míg Husserlnél a tudat intencionalitása az ideális jelentésemélet leírásának kiindulópontja.⁸

Husserl átfordítja a matematikai örökkévalóságot a tudat önbizonyosságának evidenciájára.⁹ Ehhez kapcsolatosan mondhatjuk, hogy a 3É filozófiájában a tudat maga: értelem-észlelés-érzelem tartamos diakritikai összessége – és leegyszerűsítve: regisztereinek intenzitásdomborzata –, ha tehát a tudat közvetlen adódásainak lehet örökkévaló jellege, akkor azok regiszterszerű objektív igazságainak is léteznie kell, de azok nem lehetnek külsődlegesen eltárgyasított „valamik”. Ez a 3 É filozófiájának metafizikai kutatási iránya, és így egyben e tanulmány egészének fő tézise. Schwendtner írja a következőt:

Az a bizonyos első geométer világtörténeti tettet hajtott végre, amennyiben az első evidens belátás következetes végrehajtásával, s e belátásnak a geometriai bizonyításban való felhasználásával az emberi létezésben addig rejtőzködő lehetőséget hozott napvilágra. Amint Husserl a *Karteziánus elmélkedésekben* megfogalmazta: „Önmagában az evidencia nem más, mint egy dolog, egy tényállás, egy általánosság, egy érték, stb. saját magából fakadó megjelenésének, megmutakozásának, adódásának egészen rendkívüli tudati módja, mely az *ugyanaz-itt, a közvetlen szemlélhető, az eredeti módon adott végleges módozatában jelenik meg,*” (Hua 1, 92. sk., magyarul: 70.) Az első geométer azt a lehetőséget fedezte fel, hogy az emberi tudat alkalmas arra, hogy *maradandó módon az ugyanezt-ittet* rögzítse és meghatározza. A tudati tárgy *azonosságáról*, s ezen azonosság egyszer s mindenkorra szóló belátásáról van szó.

Az így felfedezett azonosság egyfelől időfeletti, hiszen bármikor visszatérhetünk hozzá, s ugyanakként fog mindig adódni, másfelől *elvileg bárki számára hozzáférhető*: „a geometria önnön

ami nem a tudatunk tartalma. Így gondolkodásom és vizsgálódásom tárgya nem szükségképpen tudatom tartalma. Ezek után elismerhetem, hogy vannak más emberek is, akik képzetek hordozói, és nemcsak ezekről tehetnek állításokat. Nagyon fontos megkülönböztetni tehát, hogy mikor képzeteimről és mikor az őket okozó dolgokról beszélünk. Nyilván az orvos nem hordozója a beteg fájdalmának, de lehet róla képzete, de alapvetően nem ez a képzet a gondolkodásának tárgya, hanem a beteg fájdalma. Itt vegyük észre, hogy a beteg fájdalma a beteg egy képzete, tehát az ő képzete lehet másvalaki gondolkodásának tárgya.

A gondolatok tőlünk függetlenül léteznek, amit bárki *megragadhat a gondolkodóerő* segítségével. Megragadjuk őket csupán, nem pedig alkotjuk. Ezekre támaszkodik a tudomány, a *tényekre, melyek az igaz gondolatok*. (Ha minden képzet lenne, akkor az összes tudományt a pszichológia alá kellene rendelni.) A gondolat nem olyan, mint a valóságnak tartott külvilág, ahol hatnak egymásra dolgok, és mindez időben történik. A gondolatok időtlenek és változhatatlanok. Annyiba időbeli és alá van vetve hatásoknak, hogy az emberek bizonyos időpillanatokban ragadják meg, és ezzel kölcsönhatásba léptek velők, de ez a kölcsönhatás a gondolat semmilyen lényeges tulajdonságát nem érint, viszont a megragadó tevékenységén keresztül hatásokat fejt ki a külvilágra.”

⁸ „A husserli ideális jelentésemélet ugyanis abban különbözik például Frege elgondolásától, aki a jelentést illetve Gondolatot ugyancsak ideális entitásként fogja fel, hogy Frege számára teljesen közömbös a megragadó tudat működése. Husserl azonban úgy lép túl az önmagában leegyszerűsítő pszichológia és az önmagában ugyancsak leegyszerűsítő logika perspektíváin, hogy a jelentés kérdését is az intencionális aktusok fenomenológiai elemzésén keresztül végzi el.” Ullmann 2012, 219.

⁹ Husserlnek a platonizmus vádjá ellen írott érvelését lsd.: Varga-Péter András és Zuh Deodáth (szerkesztették és válogatták, fordították és bevezetőikkel ellátták): *Az új Husserl, Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011. 72-73. o.

eredeti megalapozásából következően sajátosan időfeletti, mint bizonyossággal tudjuk, minden ember, minden nép valós és lehetséges matematikusai számára minden korban hozzáférhető léttel bír, mégpedig minden formájában.” (*Hua* 6, 367. sk., magyarul: II. köt. 45.) Ez a belátás ugyanakkor nemcsak a geometria, hanem általában a tudományosság és a filozófia kezdetének szempontjából is jelentőséggel bír. Az ideális objektivitás [...] a szellemi termékek egy egész osztályára jellemző. Ide tartozik minden tudományos képződmény és maguk a tudományok, de a szépirodalmi alkotások is.” (*Hua* 6, 368. magyarul: II. köt. 44.) E körbe tartozik természetesen a filozófia is Husserl szerint, melynek eredeti alapítása szoros kapcsolatban áll a geometriai bizonyítás és evidencia első végrehajtásával és alapításával.¹⁰

Mivel tehát a tér-időbeli tudat – pontosabban a tudat értelmi regisztere – az imént mondottak alapján képes „rákapcsolódni” a tér-idő független örökkévalóságra, ezért az észlelés és az érzélem regisztereiben is lennie kell hasonlóan örökkévaló működési elveknek, módoknak, a megjelenésük egyáltalában vett lehetőségfeltételeinek.

Az eltárgyasítás problémáját a nyelv bázisán bemutatva és meghaladva próbáltam egyértelműsíteni. A nyelv ugyanis az életvilágban¹¹ gyökerezik és alapvetően pragmatikus-haszonelvű volt (például a kommunikáció egyértelműsítése és felgyorsítása a vadászat során), de tulajdonságburjánzóztató alakulása – értelmi-észlelési-érzelmi kapcsolódások artikulált

¹⁰ Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, L’Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011. 58-59. o.

¹¹ Ullmann tartott előadást 2014-ben, még Tengelyi részvételével az Életvilágról szóló ELTE-s konferencián, amit később egy hosszabb előadásban kiegészített. Megemlítette, hogy bár a tudomány (és egzakt, hierarchikus, rendszeres fogalomalkotása) az életvilágból fakad, magának az életvilágnak Husserl szerint is (In: *Az európai tudományok válsága*) van egy általános lényegi szerkezete, a prioriája (például a tér-időbeliség, a dolgok fizikai jellege, egyáltalában a dologiság, a kauzalitás stb. tipikája), melynek általános igazságai a transzcendentális tudat fenomenológiájában, tapasztalati lényegszerkezetében vannak megalapozva.

Ezt a 3É filozófiája is így gondolja, és egyik fontos megállapítása is az, hogy a mindenkori életvilágot – mint természeti-társadalmi „alapot” – leginkább a 3 örökkévaló működési mód jellemzi (az értelmi *Logos*, az észlelés *Khiazmusa*, az érzelmi Egy-érzés/*Einsfühlung*), a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei. Csak ezekre épülve lehetséges a fokozásra és eltárgyasításra épülő emberi kultúra, majd pedig – ahogyan Tengelyi mondta egyik előadásában – az idealítások felfedezése és a filozófia kialakulása. Bár Husserl szerint az életvilág alapvetően észlelési, az egzakt idealitás pedig értelmi, a 3É szempontjából az életvilág és az idealitás is kiterjeszthető a 3É filozófiája szerint és által, az imént említett lehetőségfeltételek szerint. Ha ez nem így lenne, és az idealitás is csak az értelemhez tartozna, akkor minden csupán a gondolkodás, mint értelmi regiszter módosulása, „csökevénye”, hiánya lenne (az észlelés és az érzelmek is), még az észlelésből kiinduló típusosság (mely Husserl szerint az egyes jelenség és az általános törvényszerűség között helyezkedik el, mint dinamikus hasonlatosság, amit az általános asszociáció révén hozunk létre) is csak „a levegőben lógna”, nem is beszélve az érzelmekről. Erről a részletesebb felosztást lsd. az idealítások hierarchiájáról szóló részben (Kilencedik Rész, IV. fejezet).

Kantál az affinitás rendezői az észlelést, illetve a TÉK. „A” dedukciójában az apprehenzió szintézise, a reprodukció szintézise és a rekogníció szintézise biztosítják az átmenetet az észleléstől a fogalmisáig. A 3É filozófiája a fogalmiságot a nyelv tulajdonságburjánzóztató jellegéhez köti, melyben értelem-észlelés-érzelem már eleve tartamos-diakritikai összefüggésben állnak egymással. A filozófiai fogalomalkotás pedig a 3É filozófiája szerint reflexió/önreflexió tevékenység, melynek logikai, strukturális, történeti, stb. aspektusai vannak.

kifejeződései – során idővel anonim¹² hatalomra tett szert az emberi életvilág, történetiség, valamint a későbbi tudományosság felett. Az emberi nyelv sajátossága, hogy anonim hatalmat gyakorol használója, azaz az ember gondolkodása és az ember történetisége, világvázlatai felett, és fiktív entitásokat (például fiktív Ősapa-mintákat – mint azt Freud mondta) gyártott a fokozás és eltárgyasítás által, illetve eredeti értelmüket vesztett formalizált képleteket „képzett” (a galileánus matematizáló világvázlatból kiindulva), melyek elidegenítenek az életvilág eleveenségétől, illetve az itt és most konkrétságától. Az életvilág konkrétságát felülírta, anonim módon leuralta a beszélt nyelvből kialakult, majd az áthagyományozással és feljegyzéssel még „elvontabbá vált” nyelviség. Így a nyelv saját tulajdonságburjánzóztató hatását kihasználva és a tér-időben különböző kultúrkörökben más-más cizellált hagyományokat kialakítva mitikus, majd „tudományos” világvázlatokat hozott létre, elfedve ezzel az életvilág eleveenségét, „itt és most” konkrétságát, és ezzel együtt az érzelmi regiszter önállóságát is, a gondolkodás és az érzékiség (értelem és észlelés) javára – ez Scheler Szimpátia-könyvének¹³ egyik központi mondanivalója.

A filozófia célja azonban életvilág és az „egzakt” – a természettudományok mintájára kialakított – tudományosság egyensúlya,¹⁴ a bergsoni „mély-én” és a „felszíni-én” kibékítése (míg utóbbi az értelem által külsődlegesen ragadja meg és osztja fel tárgyát mennyiséges módon – az anyagot elrendezendő tevékenység érdekében –, addig előbbi az ösztön által közvetlenül, úgymond belülről azonosul az élettal, minőséges módon). Ebben a kérdésben felfedezhetünk némi párhuzamot a kései Husserl életvilágról szóló filozófiája és Bergson filozófiája között.

A regiszterek kapcsán mi nem látszólag külsődlegesen, a nyelv által eltárgyasított „végső” fiktív entitásokat keresünk, hanem működési elveket. Így juthatunk el az észlelés kihalásának (Merleau-Ponty) és az érzelmi regiszter Egy-érzésének (*Einsfühlung* - Scheler) működési

¹² Itt majd a nyelv – későbbiekben kifejtendő – „tulajdonságburjánzóztató” hatására gondolunk (értelem-észlelés-érzelem kölcsönviszonyai és az eltárgyasítás, valamint a fokozás fontossága), annak egészét tekintve cselekvő alany/agens „nélküli” adódására, minek ötletéhez akár kapcsolható Lacan nyelvelmélete a tudattalan kapcsán, illetve Foucault elmélete a bio-hatalom kapcsán.

¹³ Scheler, Max (1923/1973; neu aufgelegt als Titel von 1913 – Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass): *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern und München, Francke Verlag.

¹⁴ Tengelyi is a kibékítés, az egymás mellett való megférés szükségességét állította ezzel kapcsolatosan a 2014-es ELTE-n megtartott Életvilág-konferencián, valamint a különböző világvázlatokat is kibékíthetőnek tartotta, mint például a naturalizmus és a transzcendentális világvázlat esetében: „agonális tisztelet”-ről írt. Ez nem a másik álláspont kritikátlan elfogadását jelenti, hanem annak belátása, hogy mindegyiknek lehetnek hiányosságai, és közben magasabb szintű kifejtésre ösztönöz. Ez lehet Tengelyi szerint a filozófia „alaphangoltsága” az antinomikus ellentétek korszakában. Lásd: Tengelyi László (2012): „Vetélkedő világvázlatok. Transzcendentálisizmus versus naturalizmus.” In: Boros Gábor, Olay Csaba, Tilman Reitz (szerk.): *A Német-Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* 10. – Filozófia, Tudás, Szociológia – Előadások Berlinben és Budapesten, DUGPhil – NMFT 11-34. o.)

elveihez, melyeket a 3É filozófiája kiemelten kezel. Ez azért szükséges, mert ha csak az értelemnek (általános értelemben: *Logosz*) lenne örökérvényű igazsága, mely a pillanaton keresztül tör át a tér-időbeli életvilágunkhoz (például formalizálható idealitásokban, mint a Püthagorasz-tétel), akkor az észlelésnek és az érzelmi regiszternek nem lenne önjogán saját metafizikai bázisa, csupán az értelem partikularitásai, valamilyen leágazásai, módosult leszűrődései, vagy éppen valamilyen „hiányai” lennének.¹⁵

A Gestalt-elmélet – mint az észlelés-szerveződés törvényszerűségeinek leírása (alak-háttér viszonyok, a köhleri transzpozíció, stb.) – azonban már utalt az észlelés saját logikájára, az Egy-érzés – mint a scheleri érzelmi rétegelmélet bázisa – pedig az érzelmek sajátos logikájára.

A 3É filozófiájának az a következtetése és ebben a konkrét leírásban már megelőlegezett kiindulópontja, hogy értelem, észlelés, érzelem metafizikai bázisuk önállóságát tekintve azonos „értékűek”, azonos rangúak.

A szituatív megnyilvánulások és képződések-leülepedések, retroaktív ébresztések játékából egyéni személyiség alakul ki (a regiszterek közös intenzitás-domborzataként), társas viszonyok, és egyáltalában, a 3É architektonikája (lsd. „univerzális fenomenológiai módszertan”) szerinti kapcsolatok, mind tartamos-diakritikai kapcsolatokkal.

A 3É filozófiája szerint a *Logosz*, a *Khiazmus* és az *Einsfühlung* tér-idő független örökkévaló és ismétlődő működésmódjai fejeződnek ki és adják magukat a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiként. Így „szűrődnek le” egyéni, illetve társas szinten megjelenve – kiegészülve a „Világ” többaspektusú leírásával: interszubjektivitás, természet, dolgok, történetiség.

¹⁵ Ahhoz, hogy ezt alátámasszuk, nézzük meg – kiegészítve a korábbi affektus-tárgyalást –, hogy Boros szerint, mit ért Spinoza az *Etikában* „egyáltalában affektuson, vagyis indulaton. Az affektusok és a megismerés ideáinak viszonyáról általánosságban a második rész 3. axiómája nyújt felvilágosítást:”

„A gondolkodásnak olyan módusai, mint a szeretet, a vágyakozás, vagyis mindaz, amit az elme affektusa elnevezéssel illetünk, csakis akkor vannak jelen, ha ugyanabban az individuumban jelen van a szeretett, vágyott stb. dolog ideája is. Ám az idea jelen lehet akkor is, ha nincs jelen a gondolkodásnak semmilyen más módusa.” (SO II. 85. o.) „Ennek az axiómának az alapján legelőször is az válik nyilvánvalóvá, hogy Spinoza a gondolkodás, *cogitatio* terminust éppoly tág értelemben alkalmazza, mint Descartes, hiszen nemcsak a megismerés ideáit tartja a gondolkodás móduszainak, hanem rajtuk kívül az összes affektust is. Másodszor az is nyilvánvaló, hogy a megismerés ideái logikailag mégiscsak elsőbbséget élveznek az affektusokkal szemben.” (Boros, 1997. 134. o.)

De ebből következik Spinoza egyik központi filozófiai tézise is. „A megismerés harmadik módjából [intuíció] keletkezik szükségképp Isten értelmi szeretete. A megismerésnek e módozatából ugyanis öröm keletkezik Isten ideájának mint oknak kíséretével, azaz (a 6. affektus-definíció alapján) Isten szeretete, ám nem amennyiben jelenvalónak képzeljük el, hanem amennyiben értelmünkkel belátjuk, hogy Isten örökkévaló. S épp ez az, amit Isten értelmi szeretetének nevezek.” (Ötödik rész 32. tétel, köv. tétel. SO II. 300. o.) Továbbá: „Az elme csak addig van alávetve a szenvedéshez tartozó affektusoknak, ameddig teste tartással rendelkezik.” (Ötödik rész 34. tétel. SO II. 301. o.)

Az értelmi, észlelési és érzelmi regiszterek együttese adják a Valóság-leírás szükséges és egyben elégséges feltételeit, mivel a 3É filozófiája szerint maga a Valóság a három regiszter konstitúciójának összessége, illetve az olyanok, mint az „emlékezet”, „vágy”, „fantázia” és hasonlóak mind a három – vagyis mindhárom: értelmi, észlelési, érzelmi – regiszterre vonatkoznak, ezek ugyanis az egyes regiszterek intenzitásának és hatóképességének fókuszai, tér-időbeli megnyilvánulásai. A „filozófus- király” Arisztotelész – akit most megkerülhetlensége okán említünk – is külön veszi azokat, amikben például gyönyör-érzetünk lehet.

[...] a gyönyörök – fajuk tekintetében – nyilván különböznek egymástól. Mert úgy véljük, hogy a különböző fajú dolgok csak különböző jellegű dolgok által érhetik el tökéletességüket.¹⁶

Ebben az idézetben használt „faj” – vagy fajta – kifejezést a 3É filozófiájában az értelmi, észlelési és érzelmi regisztereknek kell megfeleltetnünk, mint három fajta regiszter. Ehhez a megértés szempontjából hozzá kell fűznünk a következőt:

[...] mindenki abban és azáltal kíván tevékenykedni, amit a legjobban szeret; pl. a zeneértő a hallásával kíván tevékenykedni a dallamok terén, a tudományt szerető ember az értelmével a tudományos kutatás terén, és így tovább. Márpedig a gyönyör teljessé teszi a tevékenységet [...]¹⁷

Vagyis ezt átfordítva a 3É filozófiájára, más az értelmi gyönyör, más az észlelés gyönyöre, és megint más az érzelmeké. Van, aki egyik, míg más a másik regiszterben intenzívebb hatóképességű. Ha valakinek másik regiszterben is erős a személyisége, akkor az egyik regiszter pillanatnyi és időszakos figyelem-intenzitásának csökkenése okán a másik kap erőre. A következő példában az értelmi regiszter rovására az észlelés regisztere lesz domináns Arisztotelész szerint:

¹⁶ Arisztotelész 1971, 274. o., 1175a

¹⁷ Arisztotelész 1971, 274. o., 1175a

[...] a színelőadások alkalmával a nyalánkságot kedvelő emberek akkor engedik át magukat leghamarább ennek a kedvtelésüknek, ha a színészek rosszul játszanak.¹⁸

Arisztotelész azt állította a *Nikomakhoszi Etikában*, hogy az erény valamilyen középben áll, vagyis a túlzásoktól való tartózkodásban. A 3É filozófiájára átfordítva: mind az érzelmek, mind pedig az észlelés intenzitása terén valamilyen mértékletességre, a kulturális normáknak és az értelem által vezérelt okosságnak megfelelő középarányosságra van szükség. Az okos ember Arisztotelész szerint olyan, aki megismeri a helyes utat és a célhoz vezető eszközöket.

Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg,¹⁹

Az okosságról pedig a következőt írja Arisztotelész:

[...] az okosság az emberi dolgokra vonatkozik: azokra, amelyek megfontolás tárgyai lehetnek; az okosságnak éppen ez a fő feladata, ti. a helyes megfontolás; márpedig senki sem szokott olyan dolgokat fontolgatni, amelyek másképp nem is lehetnek, mint ahogy vannak, sem pedig olyanokat, amelyeknek nincs valami végcéljük, mégpedig olyan, amely cselekvés által elérhető jó. Másfelől – általános értelemben véve – helyes megfontolásra képes embernek azt tartjuk, aki az ember részére cselekvés által elérhető legnagyobb jót mérlegeléssel el tudja találni. Ámde az okosság nem csupán egyetemes érvényű dolgokra vonatkozik, hanem az egyes eseteket is ismernie kell, mert hiszen cselekvéssel függ össze, márpedig a cselekvés mindig egyes esetekben történik. Ebből magyarázható, hogy az ún. tapasztalt emberek, akiknek talán semmiféle tudásuk sincs, másoknál, akiknek megvannak az ismereteik, a cselekvésben – sőt más téren is – sokkal ügyesebbek; mert ha valaki tudja ugyan, hogy a könnyű hús jól emészthető és egészséges, de nem tudja, hogy milyen is az a könnyű hús, az bizonyára nem is tudja ápolni az egészségét; viszont aki tudja, hogy a madárhús könnyű, az az egészségét is jobban tudja szolgálni. Az okosság azonban mindig cselekvéssel függ össze, s így az okosságnak mindkét formájára szükségünk van, sőt az utóbbira talán még inkább.²⁰

¹⁸ Arisztotelész 1971, 276. o., 1175b

¹⁹ Arisztotelész 1971, 6. o. 1107a-1107b.

²⁰ Arisztotelész 1971, 158.sk. 1141b.

Az okosság megismeri a helyes utat és eszközöket, majd megfontolás által olyan belátásra jut, mely megfontolt akarathoz vezet, így a mindenkori/szituatív cselekvésben célként egyesíti a gyakorlati észet az erkölcsi erénnyel.

A 3É filozófiája szerint, ha vezethető, előrajzolható érzelmekről van szó, akkor a megfelelő érzelem átélése az értelmi belátás és ítélet szempontjából – optimális esetben – az értelemmel azonos intenzitású megfontolt érzelmi akarattal jár együtt²¹, hiszen nehezebb szituációban az értelmi döntés is nehezebb (például a drámákban), hiszen komolyabb helyzetekben komolyabb tettekre van szükség, melyek kimenetelük szempontjából kevésbé visszafordíthatóak, mint a kisebb súlyú helyzetek döntéseiből adódó eredmények. Ez nagyon különbözik Arisztoteléstől, akinél az elhatározás mindig az okosságot célozza meg, szerintünk azonban a következtelen, átgondolatlan buta döntések is gyakoriak, és ezek sokszínű érzelmi átélése átláthatatlan, váratlan játékosságot visz az életbe a viccestől a tragikusig.

Mondjunk néhány szót arról, hogyan pontosítható a különbség Arisztotelész erény-elképzelése és a 3É filozófiájának harmónia-elképzelése között. Ross említ egy megközelítést, amihez képest majd mondhatunk valamit:

Az elmélet értéke abban a fölismerésben jelölhető meg, hogy a bensőnkben létező sokféle hajlandóságba szükségszerű valamiféle rendszert - vagy mint Arisztotelész mondja, (1104 b 18.) szimmetriát – vinni. A szimmetria mennyiségi fogalom, de a jó cselekvésnek megvan a maga mennyiségi oldala: nem lehet sem túl kevés, sem túl sok. Van igazság a görögöknek abban az álláspontjában, hogy bárminek a megalkotásához, ami a maga nemében jó – legyen az egy egészséges test, egy szép műalkotás vagy egy erényes cselekedet –, szükség van bizonyos mennyiségi vonatkozásokra; a minőség a mennyiségen alapul. Az erényre alkalmazva ez a tanítás talán nem túlságosan megvilágító erejű, de van olyan eleme az etikának, amelyre igaz. Arisztotelész egy helytelen értelmezésnek kívánja elejét venni, amikor rámutat arra, hogy nem minden megnevezhető érzelemben vagy tettben található megfelelő közép.²²

Arisztotelész a saját civilizációs/kulturális mintájára²³ az észlelés és az érzelem regiszterében a végletekhez képest a közepet célozta meg az egyéni cselekedetekben – ami bizonyos kivételeket

²¹ Kivéve, ha valamilyen habituális szokásról van szó, vagy éppen észrevétlen „tudattalan” folyamatokról.

²² Ross 2001, 253.

²³ „Az affektusokat elsősorban nem szokásrendszerek, hanem *normák* (erkölcsi normák) szabályozzák. Arisztotelész pl. így határozta meg a bátor embert: bátor az, aki akkor fél, amikor kell, attól, amitől kell, úgy, ahogyan kell és ott, ahol kell.” (Heller 2009, 98.) ’[...] egy bizonyos: akinek sosem mondták, hogy ilyen amolyan

is magában rejt –, az észet tekintve (értelmi regiszter) viszont maximális teljesítményre sarkall a logikátlan, buta gondolkodással szemben, hiszen a bennük lévő ész az isteni észhez hasonlatos. Továbbá az értelmi regiszter okossága és belátása vezeti az érzelmeket bizonyos meghatározott cselekedetekre. A görögöknél az okosság általi bátorság olyan eszmény, amit már az Odüsszeiában is olvashattunk, ám más népek más erények szerint élhetnek/létezhetnek, például a vikingeknél éppen az a vakmerőség számított erénynek (a fátumban való hit okán), amit viszont időben jóval előttük Arisztotelész már túlzásnak tartott, és filozófiája által nem támogatott. A különböző civilizációk sokféle erény-meghatározást tesznek lehetővé, és náluk is változó, hogy melyik regisztert tartják fontosabbnak. A 3É filozófiája viszont az arányosság tekintetében a regiszterek egymáshoz mért intenzitás-harmóniáját kívánjuk megvalósítani mind egyénileg, mind a társas kapcsolatok terén. Ez pedig kulturális különbségeken is átnyúlik, ha éppen arról van szó.

Arisztotelész egy korábbi írását némileg módosítva: „Az erény [...] úgy érez, ahogy kell, az erkölcsi rosszasság viszont érzelmektől vezetett vagy ellentétes módon mentes az érzelmektől.”²⁴ Hiszen az erény célja nem az érzelmek kiirtása, hanem helyes mértékű átélése.

esetben „szégyellje magát” az legalábbis társadalmi átlagban sosem fog ilyen esetekben szégyent érezni. Akinek nem azt mondták, hogy „ne féljen”, hanem azt, hogy „féljen” az, legalábbis társadalmi átlagban, az adott szituációban, az adott objektumra vonatkozóan félelmet fog érezni. A „félj az Istent” alakítja ki az istenfélelmet minden egyes emberben, akinél ez valóban kialakul, bár korántsem mindenki, akit erre felszólítottak, fogja Istent valóban félni. A felszólítások – különösen a gyermekkorban sokat ismételték – olyan mély nyomot hagynak az ember életében, hogy az általuk kialakított érzések még akkor is jelentkeznek, mikor az ember az adott érzést már egyáltalán nem itéli racionálisnak. Hány felnőtt ember szégyelli magát, amikor kidobja a száraz és ehetetlen kenyert, mert szülei gyermekkorában azt mondták neki ilyenkor: „szégyellj magadat!”. Ha a felszólítások nem alakíthatnák ki az érzést vagy nem rögzíthetnék azt, akkor a konkrét érzések többsége ki sem alakulhatna.” (Heller 2009, 46.)

Jegyezzük meg itt, hogy az „affektus”, mint terminológia Heller szerint is szűkre szabott: „[...] értékelő predikcióhoz vezet és így az ember emocionális személyiségéhez tartozik az a mód, ahogyan a szoban forgó személy kanalizálni (szabályozni) szokta saját affektusait. Arisztotelész az erkölcsi „közép” elméletében elsősorban ezekből indult ki. Ilyen pl. a bátorság (a félelemaffektus vonatkozásában) és az Arisztotelész által, az antik ethosz szellemében, még olyan döntőnek tartott, jelentőségét ma már egyre inkább elvesztő „mértékletesség”, a szexuális, továbbá a táplálkozási affektusok vonatkozásában. Az önszabályozás nem pusztán affektusokra vonatkozhat, hanem emóciókra is, mint pl. fanatizmus vagy tolerancia.” (Heller 2009, 118.)

Továbbá Hellernek van egy érdekes felosztása az affektusok, emóciók, karakterérzések kapcsán, amit itt megemlítnék: „A felosztás a következő: késztetései érzések (drive-érzések), affektusok, orientációs érzések, voltaképpen emóciók (kognitív-szituacionális érzések), karakter-, illetve személyiségérzések, hangulatok. – A felosztás számos esetben szükségképpen zárójelbe teszi az érzelmi fogalmak egyneműsítő jellegét. így pl. a „félelem” – egy fogalom; de van félelem mint affektus, és van félelem mint emóció, és van félelem mint karakterérzés, (így: ha félek a bombázástól – ez affektus, ha „félek attól, hogy pártom vereséget fog szenvedni a választásokon” – akkor ez kognitív-szituacionális érzés (emóció), ha a félelem általános reakciótypussá válik – azaz: gyáva vagyok – akkor ez karakter- illetve személyiségérzés.)” Heller 2009, 79.

Ez az alapvetően elmélyülést jelző felosztás illeszhető lesz a későbbiekben saját elméletünkhöz (Második Rész III. Fejezet), vagyis az érzelmi regiszter centripetális-centrifugális időbeli-elmélyülő, szedimentálódási felosztásához, bár más fogalmakat használunk az egyes fázisokra: centripetálisan a pillanatnyi érzés, mélyebb érzelmek, mélységes szenvedélyek, és centrifugálisan az akarat terminusait – alapvetően Bergsonhoz kapcsolódva.
²⁴ *Topika* IV. könyv 5. fejezetében.

Ez erősen emlékeztet a későbbiekben kifejtendő saját harmónia-elképzelésünkre a 3 regiszter (értelem, észlelés, érzelem) között, mely alapvetően – a szó hétköznapi értelmében – „ideális”/optimális/harmonikus állapotot tükröz, de a konkrét megvalósulások ettől legtöbbször eltérnek – mégis törekednünk kell rá!

A könnyebb értehetőség kedvéért számszerűsítve mondjunk egy-két példát az egyéni személyiség minőséges összetételére mennyiségi átkonvertálással (itt nem Fechnert említjük). Azzal mindenki tisztában van, hogy csak egy abszolút zseni – vagy még ő sem – képes arra, hogy mindhárom regiszter (értelem, észlelés, érzelem) szempontjából 100%-os intenzitással „működjön”, azaz $3 \times 100 = 300$ intenzitás-egységgel. A többség számára azonban ennél sokkal kevesebb adatott, a szemléltetés érdekében legyen elég mondjuk 200 egység a 3 regiszterre. Hogyan oszlik ez el a három regiszter között? Tulajdonképpen ez az egyedi személyiség kérdése. Kiben van több értelem, észlelés, érzelem, miért szabta ki rá a „sors” ezt a tartamot, mit le nem tagadhatva vonszol magával? Milyen arányokat határozhatunk meg saját magunk számára? Mindenki úgy, ahogyan „érzi”, és éppen ez az érzés lesz majd nagyon furcsa, amikor a racionalitásra rákérdez (hiszen az önértékelés kapcsán az öncsalás nem ritka).

Mondjunk egy fiktív példát, ez esetben egy kiegyensúlyozottabb, de inkább érzelmileg érzékeny személyiséggel kapcsolatosan. Valaki, mondjuk „C” személy kedveli a logikát, de azért nem mindent tesz tőle függővé, így értelmi szempontból rendelkezik kb. 62%-al (vagy 62 intenzitás-egységgel), észlelés szempontjából kicsit többel, mert arra érzékeny: 65%, érzelmi intenzitása szempontjából pedig 73%-os érzelmi preferenciával rendelkezik, és ezért ez benne a domináns. Mindez úgy jött ki, hogy az „átlagember” 200 fiktív intenzitás-részecskéjét osztottuk el – ennek kombinációi sokfélék lehetnek. Ez csupán arra jó, hogy számszerűsítés révén konkretizáljuk a képességek átlagos intenzitását egy fiktív személyiség szempontjából. Ő tehát egy inkább érzelmileg érzékeny személyiség, például valamilyen alkotó-típusú művésznő.

Arisztotelész optimális ember-eszménye teljesen más arányokkal rendelkezik, és az észszerűség vezérli. Először röviden leírjuk az intenzitás-mennyiségeket, majd utána mondunk róla néhány mondatot. Szerinte: értelem 100, észlelés 50, érzelem 50. Ez elsősorban azért lehetséges, mert Arisztotelész szerint szinte mindenben túlzásba eshetünk, például az észlelés típusú érzékiségben vagy az érzelmeinkben – és ezekben középáramyos mértéket kell tartanunk

– de azt nem lehet mondani, hogy valaki az ésszerű gondolkodás szempontjából túlzásba eshetne, mértéktelen lenne,²⁵ mivel ez az isteni rész bennünk.

A 3É filozófiájának regiszterek közötti harmónia-igénye és Arisztotelész erényt valamilyen középben²⁶ meghatározó filozófiája között van hasonlóság, de különbségek is. Röviden itt most annyit említsünk meg, hogy Arisztotelész alapvetően a regisztereken belül határozza meg a közepet (kivéve az észnél – vagyis a 3É szerint az értelmi regiszterben –, ahol Arisztotelész maximalizálásra törekszik), mi viszont az arányosság tekintetében elsődlegesen a regiszterek egymáshoz mért intenzitás-harmóniáját kívánjuk megvalósítani mind egyénileg, mind a társas kapcsolatok terén. Ez a 3É filozófiája szerint nem erőltetetten a regiszterenkénti intenzitás-azonosságot jelenti, hanem személyiségenként valamilyen konkrét, regiszterek közötti sokalakúan életképes harmóniát, és a társas kapcsolatokban is összepasszoló dallamokra kell gondolnunk egy közös harmóniában, és csak nagy általánosságban beszélünk arról, hogy a végtelenen túlzó intenzitás-erősségek és gyengeségek szituatív módon inkább képessé tesznek, vagy éppen ellehetetlenítenek bizonyos – többek között – kommunikatív funkciókat.

²⁵ „Mindenekelőtt külön kell választanunk a testi gyönyöröket a lelkiektől, amelynek pl. a becsvágy és a tudásszomj: e két utóbbi esetben is örülünk annak, amit szeretünk, csakhogy ezeknek a gyönyöröknek a testre semmiféle hatásuk sincs, hanem csak a szellemre⁵⁶. Ámde aki ilyen gyönyöröket élvez, azt nem szoktuk sem mértékletesnek, sem mértéktelennek nevezni; aminthogy azt sem, aki egyéb oly gyönyöröket élvez, amelyek a testet nem érintik. Pl. aki nagyon szeret elbeszéléseket hallgatni, s maga is jó elbeszélő, s aki apró-cseprő dolgokról naphosszat eltérferél, azt mondhatjuk ugyan (1118a) esetleg unalmas fecsegőnek, de mértéktelennek nem; s arra sem illik ez a kifejezés, aki vagyona vagy barátai elvesztése miatt bánkódik. Ellenben szó lehet mértékletességről a testi gyönyörökkel kapcsolatban [...]” Arisztotelész 1971, 78. sk., 1117b-1118a

²⁶ Az érzelmek tekintetében az alábbi táblázatba foglalva:

dühösség	halvérűség	szelídség
vakmerőség	gyávaság	bátorság
szemérmelenség	szégyenlősség	szemérem
mértéktelenség	érzéketlenség	mértékletesség
irigység	nincs külön neve	jogos felháborodás
nyereség	veszteség	jogszerűség
tékozlás	fősvénység	nagyvonalúság
fennhéjázás	gúnyos szerénység	igazság
hízalgés	gyűlölet	szereget
tetszelgés	önhittség	önéret
elpuhultság	szenvedésben való eltompultság	állhatatosság
felfuvalkodottság	kishitűség	nemes becsvágy
pazarlás	szűkkeblűség	áldozatkészség
álnokság	együgyűség	belátás

„Ezek és ilyenfélék tehát az érzelmek, amelyek előjönnek a lélekben. Nevet pedig mindegyik így kap: az egyik csoport a túlzás, a másik a hiány alapján. [...] Az említett érzelmeknek a fajtáit meghatározott nevekkel jelöljük, az érzelmeknek az időtartam vagy a hatásfok tekintetében megnyilvánuló túlzásuk vagy a tárgyak valamelyikéhez való viszonyuk szerint. [...] A képességek és a lelki alkatok ugyanis az érzelmekkel függnek össze, az érzelmeket pedig a fájdalom és a gyönyör alapján határozzuk meg.” (*Eudemoszi Etika*)

Egy parfümkészítőnek például szükséges, hogy észlelése, azon belül pedig az exteroceptív, centripetális irányú szaglása erős intenzitású legyen, és centrifugálisan ki is tudja ezt használni vendégeinek megfelelő parfümök készítésére. Ám egy időlegesen – akár valamilyen betegség következtében – szaglását veszített ember képes korábbi életét élni, de frusztrálóan hat rá eme intenzitáscsökkenése, és valószínűsíthető, hogy keresni fogja a más típusú ingergazdagságot, pótolva a kiesést. Egy más típusú szenvedélynél azonban, amikor valamilyen – maradjunk most az észlelés regiszterénél – szerhasználat során valaki érzelmileg eltöltődik vagy éppen elhalványul, a normál, hétköznapi értelme elhalványulhat vagy éppen felerősödhet. Ekkor a regiszterek között komoly ellentmondás, sőt uralomért folytatott harc zajlik az ember személyiségében, ha azonban egyik regiszter a másikat önmagával azonos irányba – „föl” vagy „le” – húzza, akkor együtt osztoznak „sorsukban” is. Például egy érzelmileg és értelmileg reményvesztett alkoholista előbb-utóbb belehalhat ebbe az önfeladásba, de az is lehet, hogy valaki azért iszik, hogy ezáltal – egy bizonyos pontig – kreatívabb legyen mind érzelmileg, mind értelmileg. Általában azonban azt szokták emlegetni a hétköznapiakban, hogy ivás közben az emberek érzelmileg feltöltődnek (szeretetteljesek, vagy éppen agresszívak lesznek), és közben értelmük elhalványul.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etika* III. könyvének végén írt arról, hogy a vágy kiütheti az értelmet a nyeregből, pedig az értelemnek kellene vezetnie a vágyakat, ha mértékletességre törekszünk. (Tegyük hozzá, hogy a „vágy” a 3É szerint mindegyik regiszter sajátja, de hagyományosan inkább az érzelmi felindultságot és testi ösztönkésztetéseket értjük ez alatt,

és ritkábban beszélünk az intellektuális kielégülés vágyáról²⁷ – mely utóbbi Arisztotelész számára majd e könyvének végén a legfőbb gyönyört jelenti.)

Egyelőre ennyi elég az egyéni személyiség intenzitás-domborzatáról, de ez is jól mutatja, hogy más filozófusok gondolatait a 3É filozófiája képes integrálni és cizelláltan elhelyezni saját rendszerén belül – ez nem erőszakos megfeleltetést jelent, hanem a 3É filozófiájának sok adekváтан felhasználható aspektusa van.

E tanulmány során több módszertani érvet leírok, de mint sok minden mást, fontosnak tartom itt, már az elején is kiemelni, hogy az érzelmi regisztert nem abban az értelemben tárgyalom, hogy az érzelmek irányítsák az értelmet, vagy hogy az értelem korlátozza az érzelmeket (mely utóbbi az ókor óta a filozófiai hagyomány fősodró – mainstream – ága, gondoljunk csak a sztoikusokra, vagy Spinoza filozófiájára), hanem az érzelmek *mint* érzelmek egyáltalában vett lehetőségét tartom elsődleges fontosságúnak. Ez azt jelenti, hogy az érzelmi regiszter egészségességéből indulok ki, és ezt általánosérvényű felosztásokkal – az önmagára göngyölődés differenciálásával, centripetális és centrifugális irányokra és fázisokra osztva – cizellálok. Tehát nem egyes érzéseket, érzelmeket, szenvedélyeket vizsgálok, hanem főként metafizikai kérdéseket.

A közvetlen tapasztalatból indulok ki, és általános érvényű elveket keresek, majd ismét a tapasztalatra vonatkoztatva megemlítem egy konszenzusos kommunikáció-gyakorlat

²⁷ Például egy sakkjátszma közben, egy matematikai feladat megoldásakor, stb. – ezeket azonban lehet érzelmi hajtóerőként, kíváncsiságként, figyelemként is interpretálni – ezért lehet olyan sokrétű a valóság megközelítése. Ilyen például Mark Johnston, illetve Ralph Wedgwood, akiket Szalai Judit említ: „Johnston szerint is igaz, hogy az affektív állapotok közvetlenül ragadnak meg tulajdonságokat. Az affektusok episztemikus értékét az adja, amikor az 'az érzékelés és a helyes elképzelés finomítása, ezek <ügyesebb> végrehajtása'.²¹ (M. Johnston 2001.: *The Authority of Affect*. 205. o.) [...] például egy sakkállásban csak az 'látja' közvetlen módon, hogy valami 'számottevő kompenzáció a fekete számára' vagy hogy egy személy 'gyönyörű védekező sakkot' játszik (Uo. 210. o.), akinek nem csupán fogalmi eszközei, de affektív attitűdje is megfelelő ehhez. [...] 'egyáltalán nem paradox az emberek közötti sakkjátékot úgy leírni, mint amit az affektus finomít és irányít – legalábbis amennyiben felismerjük, hogy ez nem testi érzés vagy törekvés'. (Uo. 210. sk.) A sakkmester figyelmét az 'érzelmi töltésű érdeklődés' irányítja a kihasználható helyzetek felé és fókuszálja a győzelemre, s ez határozza meg azt, amit lát. Ha érdeklődését elveszíti, 'hamarosan kevesebbet fog látni'. [...] Ahogyan Wedgwood írja, a matematikus kíváncsisága 'affektív tudat az az iránti érdeklődéséről, hogy bizonyítható-e a tézis. De ez a matematikus bizonyára nem kell, hogy maga elé képzelje a bizonyítás látványát vagy hangját ahhoz, hogy ez az érdeklődés hatalmában tartsa'. (Wedgwood 2001. *Sensing Values?* 219. o.) Nehezen érthető azonban az alapvető különbség a között, amikor a matematikust keríti hatalmába a bizonyítás iránti kíváncsiság (Uo.) és amikor a sakkmester 'aktív érdeklődéssel' (Johnston 2001.: *The Authority of Affect*. 211. o.) viseltetik a figurák helyzete és a győzelem lehetősége iránt. A sakkfigurák elhelyezkedése a fizikai térben aligha teszi a helyzet (át)látását inkább szó szerinti érzékeléssé például a számok, de különösen geometriai ábrák látványához képest a papíron. De Johnston egyébként sem állíthatja, hogy az érték megragadása szempontjából releváns, hogy érzéki-e a szituáció, ahol ez végbemegy. Az értékek affektív megragadásának olyan eseteit is felsorolja ugyanis, mint a morális érzület (amely olyan esetek értékelésekor is legalábbis hasonlóképpen működik, amikor nincsen számunkra érzéki adott szituáció), [...]. Az érték érzékelésének lehetőségét el kell tehát választani attól, hogy mennyire közvetlenül érzékelt a szituáció, amelyben megjelenik. (Szalai 2013, 104. skk.).

lehetőségét. Ebben az értelemben a kutatás az elméleti igényen túl gyakorlati haszonnal is kecsegtet.

C.) Bevezetés az érzelmek tárgyalásába: a pszichológus Zajonc, valamint a filozófus Husserl

A filozófiai magyarázat szempontjából a három képesség az elsődleges értelmezési forrásunk, minden más ebből következik, például a személyiség, az interszubbektivitás kérdése – és sok más mellett a tárgyadódás mibenléte. Ezért e három képesség (értelem-észlelés-érzelem) mibenlétének tisztázása az elsődleges feladatunk. A személyiség e három képesség egyéni domborzata, interszubbektív gyakorlatuk pedig e relief-szerű dallamok egymásra-hangolódásának függvénye.

Minden filozófiai problémánk abból fakad, hogy képességeink közül az egyiket túlzottan kiemeljük a többi közül, és – e kiemelten tételezett – alá besorolva értekezünk a többiről, vagyis: vagy az értelem felől akarjuk magyarázni a testi észlelést és az érzelmeket, vagy a testi észlelés felől az értelmet és az érzelmeket, vagy pedig az érzelmek felől az értelmet és a testi észlelést. Ám ezek egyoldalú sémákat, beállítódásokat hoznak létre, eltorlaszolva a „sokszínű” adódási lehetőségeket képességeink előtt.

Sürgető beállítódás-váltásra van szükség a filozófiában – egyfelől elismerve harmadikként az érzelmi regiszttert és önálló megközelítésmódját –, másfelől arra is törekedve, hogy terepasztal-szerűen bemutassuk azt a bonyolult összefüggésrendszert, mely a filozófusokat alapvetően megkülönbözteti egymástól. Ez utóbbi azért is szükséges, mert ennek hiányában, a filozófiai szerzők egymás közötti összefüggésének „kuszasága”, bonyolultsága elriasztja a hétköznapi, úgynevezett természetes beállítódás követőit magától a filozófiától – vagyis azokat, akik nem szakmabeliek, és még a tárgyszemléletből indulnak ki. Ennek hiányában – a bonyolultság okán – a nem szakmabeliek elkedvetlenedhetnek a megértés folyamatában, és elfordulhatnak a filozófiától, vagy még radikálisabb ellenszenvvel viseltethetnek iránta. Egyszerre van szükség bizonyos fokú egyszerűsítésre és olyan széles látókörre, mely magába foglalja az eddigi elképzeléseket.

Olyan megoldási javaslattal foglalkozunk itt, mely a régi test-lélek dualizmust átértelmezi a testi észlelés és az értelem kifejezéseire, majd kiegészíti azt az érzelmekkel. Zajonc szerint is erre van szükség, aki kognitivistá pszichológusból lett az érzelmek szószólója. Ezt konkrétan

le is írja *Érzelmek* című 1997-es esszéjében, mely magyarul az *Érzelmek a társas kapcsolatokban és megismerésben* elnevezésű válogatás-gyűjteményében jelent meg.

Biztosra veszem, hogy ha a test és lélek problémáját valaha is sikerül megoldani, legvalószínűbben az érzelmek területén sikerül majd, hiszen itt nyilvánulnak meg a test és lélek kölcsönhatásának leginkább megfigyelhető és manipulálható folyamatai.²⁸

Ő részletesen elemezte az érzellemmel kapcsolatos filozófiatörténeti álláspontokat, amiből az derül ki, hogy a hagyomány szerint az érzelmi túlzások legyőzése volt a cél az értelem primátusának érdekében, és nem az érzelmek *mint* érzelmek vizsgálata. Érdekes filozófiatörténeti megfeleltetési lehetőséget is talált erre Arisztotelésznél:

Az érzelmek esetében az Arisztotelész által megkülönböztetett négyfajta kiváltó ok lényegében lefedi az értelem kutatásának különböző területeit. A *causa materialis* (anyagi ok) azt a fizikai anyagot jelenti, amelyből egy tárgy vagy esemény összeáll. Egy szobor esetében ez a márványt jelenti, a düh esetében a szív körül forrásban lévő vért. A *causa efficiens* (ható ok) azokat az erőket jelenti, amelyek egy eseményt beindítanak. Egy szobor esetében ez a szobrász, a düh esetében a nyilvánvaló megalázás vagy frusztráció. A *causa formális* (formai ok) az a forma, melyet a szobrász ad a szobornak. A düh esetében ez az érzelmi kifejezés, a fogcsikorgatás például, mely a düh jelentkezésekor figyelhető meg. Végül a *causa finalis* (célok) a cselekvés vagy esemény végső funkcióját, célját vagy végállapotát jelenti. A szobor végső soron díszítésre vagy emlékműként szolgál. A düh esetében a célok a bosszúállás. Arisztotelész tehát az autonóm idegrendszeri és neurokémiai folyamatokat tekinti anyagi oknak, az érzelmi kifejezést formai oknak, a kiváltó eseményeket és a kognitív értékelést ható oknak és az instrumentális motivált cselekvést céloknak.²⁹

²⁸ Zajonc 2003, 454. Zajonc pszichológus, de elismeri az idealitás fontosságát, bár ő maga inkább empirikus beállítottságú: „A test és lélek problémáját azonban nem szükséges az elemi részecskék szintjére redukálni. Nem ilyen szintű magyarázatra van szükségünk, mondjuk, a Müller-Lyer-illúzió megértéséhez. Sőt, az egészen elemi szintű magyarázat valójában túlzottan nehézkes is lenne, hiszen feldolgozhatatlan információ tömeggel borítana el minket. Minden 'okozás' sokféle szempontból és sokféle szinten szemlélhető. Bizonyos szempontból a derékszögű háromszög oldalai tökéletesen „determinálják” (meghatározzák) az átfogót és a rajta fekvő két szöget. Ez a fajta determinizmus azonban nem dinamikus abban az értelemben, hogy energiát igényelne. Nem szerepelnek benne egymással érintkező anyagi részecskék, és az egyik dologban nem megy végbe változás valamely másik dolog fizikai hatására. Az 'okok' formálisak, mint a logikában vagy a matematikában, és a szellemi folyamatok oki szerkezete meglehetősen részletességgel elemezhető csupán ilyen formális oksági magyarázatok felhasználásával. Püthagorasz tételét emellett empirikusan is ellenőrizhetjük. És ugyanez igaz a szellemi folyamatokra is.” Zajonc 2003, 454.

²⁹ Zajonc 2003, 458. sk.

(Vigyázzunk azonban az elsőre jól hangzó megfeleltetésekkel!) Továbbá az érzelem és kogníció különbségeit is úgy tárgyalja Zajonc,³⁰ mely szintén rámutat, hogy ő inkább

³⁰ „Érdeemes tehát azonosítani az érzelmet a kogníciótól megkülönböztető néhány tulajdonságot. -Végtelen számú egymástól különböző kogníció létezik. A különböző érzelmek száma azonban korlátozott. - Meggyőző bizonyítékok szólnak amellett, hogy léteznek alapvető érzelmek. De mit nevezhetnénk alapvető kogníciónak?

- Az érzelmeket könnyedén két kategóriába sorolhatjuk: pozitív-negatív, vonzódás-taszítás, megközelítés-elkerülés. Bár az egyéb elképzelhető kategóriák tekintetében vita folyik, a polaritás mentén való felosztás általánosan elfogadott. A kognícióknak is létezik két ilyen nagy osztálya: az igaz és a hamis. A két felosztás között azonban lényeges különbség van. Az érzelmek kettős felosztása belső reakciókra utal, ezen belül is két olyan állapotra, melynek homlokegyenest ellenkező viselkedéses következményei vannak. A kogníciók kettős felosztásának ezzel szemben külső érvényességi mércéje van. A hamis kogníció ráadásul ugyanúgy hat az egyén viselkedésére, mint az igaz.

- A kogníciók értékelhetők a pontosság szempontjából. Megkérhetünk valakit, hogy becsülje meg az Eiffel-torony vagy a Wa- shington-émlékmű magasságát, és a becslés pontosságát értékelni tudjuk. De megkérdezhetjük ugyanettől az embertől azt is, hogy a két építmény közül melyiket kedveli jobban? Ezt az ítéletet viszont nem tudjuk pontossága vagy érvényessége szempontjából értékelni. Protarkhosz már 2400 esztendővel ezelőtt kijelentette, hogy az értelmes gondolat lehet hibás, de a szenvedély nem.

- A kogníció mindig vonatkozik valamire. Van referenciája, szól valamiről, valami helyett szerepel. Az érzelem is egy tárgyra irányul, de sem nem szól valamiről, sem nem szerepel valami helyett, ami önmagán túl van. Vannak ráadásul olyan érzelmek is, melyeknek egyáltalán nincs referenciájuk. Van például tárgy nélküli, szabadon lebegő szorongás, de nincs tárgy nélküli, szabadon lebegő kogníció.

- Az érzelmek közvetlenül kiválthatnak cselekvést, mégpedig időnként meglehetősen szélsőséges és veszélyes cselekvést. A düh támadó viselkedést, a félelem menekülő viselkedést indít be. Milliók estek áldozatául a düh vagy büszkeség érzelmeinek. A kogníciók azonban - hacsak nem keltenek érzelmet - önmagukban nem indítanak be cselekvéses folyamatokat. Ha valaki azt mondja nekünk: „az Ön írása sok hasznos fehér foltot tüntetett el”, akkor először is feldolgozzuk ezt a közlést, és eldöntjük, bók vagy sértés volt-e, és ettől függően mondunk köszönetet, vagy sértődünk meg.

- A legalapvetőbb szinten az érzelmek lényegében megegyeznek az embernél, illetve az alacsonyabb rendű állatoknál. A kogníció ezzel szemben - néhány lényegtelen tulajdonságától eltekintve - nagy valószínűséggel egyedül az ember sajátja.

- Az érzelmeket a hozzájuk tartozó kifejező viselkedések könnyedén kommunikálják, és legtöbbjük esetében egyértelmű az értelmezésük is. A kogníciók többnyire rejtettek, és amikor valaki úgy kezd egy mondatot: „azt gondolom, hogy...”, soha nem tudhatjuk, hogy valóban ezt gondolja-e.

- Az érzelmek és az érzelmi kifejezések nagymértékben univerzálisak, nagyon hasonlóak a különböző kultúrákban. A kogníciók, különösen pedig a közvetítésükhöz használt eszköz, a sok különböző nyelv, egyáltalán nem univerzális.

- Egy ingerre adott reakciónkban a reakció érzelmi elemei elsődlegesnek tűnnek. Egy reakció kezdeti jellegzetességei legalábbis már akkor az ingerként szolgáló tárgy vagy esemény valenciájának (érzelmi értékének) megfelelően szerveződnek, amikor a tárgy vagy esemény azonosítása még meg sem történt. A kognitív típusú reakciók sokkal pontosabb és specifikusabb bemeneti információt igényelnek. A vizuális rendszernek közvetlen összeköttetése van a thalamusszal és az amygdalával, a látókéreg közbeiktatása nélkül. Lehetséges tehát, hogy érzelmi reakció jöjjön létre a kognitív kiértékelés részvétele nélkül (lásd 98; p. 607.).

- Minden válasz elemezhető az azt megelőző, illetve az azt jellemző érzelmek szempontjából. De nem minden választ lehet kognitív előzményei vagy jellemzői tekintetében elemezni. Valaki szeretheti jobban a kék színt, mint a zöldet, és választhatja is következetesen inkább ezt az árnyalatot, anélkül hogy ennek bármiféle feltárható vagy meghatározható kognitív előzménye lenne, vagy a két szín valamilyen specifikus tulajdonságával magyarázhatnánk a jelenséget. A preferencia oka ugyanis a személyben, nem pedig a tárgy tulajdonságaiban keresendő. Talán amiatt van az egész, hogy csecsemőkorában kék takarója volt.

- Léteznek „kognitív virtuózok” - matematikai zsenik, emlékezőművészek, géniuszok -, de nincsenek „érzelmi csodalények”. Beszélhetünk „szellemi óriásról”, míg az „érzelmi óriás” kifejezés meglehetősen abszurd. Csak a legutóbbi időkben terelődött a figyelem az érzelmeknek az egyre összetettebbé váló világhoz való hatékony alkalmazkodásban játszott döntő szerepére (Cantor és Kihlstrom 1989, Goleman 1995b, Mayer és Salovey 1995). Természetesen léteznek azért olyanok, akik másoknál jobban bánnak az érzelmeikkel. Vannak „jó természetű” emberek, akik tudnak „jó képet vágni”, és vannak, akik egyáltalán nem, és senkit sem lep meg, ha az előbbieket szerencsésebben házasodnak és többet keresnek, mint az utóbbiak. De az érzelmeket illetően nincs olyan

pszichológiai szempontú megközelítéseket alkalmaz, míg az általunk majd részletesebben tárgyalandó Scheler és Henry közelebb állnak saját filozófiai kifejtésünkhöz. Kezdetben még Husserl is inkább hozadéknak tekintette az érzelmeket. Marosán írja róla:

[...] a *Logikai vizsgálódásokban* Husserl azt a felfogást vallja, hogy vannak érzelmeik (vágyak, ösztönök), mint teljes értékű intencionális aktusok, melyek azonban úgy bukkannak fel, hogy van egy ilyen szempontból semleges észlelés-, fantázia-, gondolkodási aktus, amely magát a tárgyat nyújtja, és amelyhez azután valamilyen módon érzelmileg viszonyulunk, a vágyban vágyakozunk, az ösztönben pedig felé mozdulunk el, mint ösztönzöttek. De ez utóbbiak fundált aktusok, amennyiben előbb kell, hogy legyen valamilyen tárgy, ami felbukkan az észlelés, a fantázia, a gondolkodás számára, amelyre azután vágyakozhatunk, amellyel kapcsolatban érzéseket táplálhatunk, amelyre ösztönösen törekedhetünk, stb. Ezt jelenti, hogy az objektíváló aktusok megalapozó szerepet töltenek be a nem-objektíváló aktusok számára.

A *Logikai vizsgálódásokban* az érzelem értékeli a tárgyat, feltárja számunkra annak speciális gyakorlati jelentőségét.³¹

Ehhez képest későbbi írásában Husserl – valószínűleg Heidegger hatására³² – beemelte a hangulatot (*Stimmung*) a fenomenológiai tárgyalásba.

teljesítmény, aminek láttán olyasmikre ragadtatnánk magunkat, mint: „Bezzeg a kis Gauss már hatévesen bonyolult tételeket bizonyított, és Pascal tizenéves korában megalkotta a kúpszelettant.” - A figyelemnek sokkal fontosabb és átfogóbb szerepe van a kognícióban, mint az érzelmeiben. Számos érzelmi hatás játszódik le tudatosulás és közvetlen figyelem nélkül.

- Az érzelem és motoros reprezentációi (vagy szomatikus nyomai) között valószínűleg erősebb az összefüggés, mint a kogníció és motoros reprezentációi között.

Újabb elméletek az érzelmeiről és fogalmi elemeikről Meg kell állapítanunk, hogy míg számos, az érzelem folyamatának különböző aspektusait külön-külön tárgyaló elmélet létezik, nincs egyetlen olyan elmélet sem, amely ezen aspektusokat szisztematikusan összerendezné egymással. Vannak tehát elméletek az érzelmi kifejezésekről (Darwin 1904, Ekman 1973, Fridlund 1994, Gratiolet 1865, Izard 1977, Piderit 1867, Zajonc 1985 stb.), az érzelmeik mögött álló autonóm idegrendszeréről (James 1884, Lacy és Lacy 1978, Levenson, Ekman és Friesen 1990, Leventhal 1980), az érzelmi reakciók idegi alapjáról (Damasio 1994, Gray 1987, LeDoux 1987, Panksepp 1982, Rolls 1990), kognitív faktorok, mint például az értékelés szerepéről (Ellsworth 1991, Frijda 1986, Lazarus 1991, Schächter és Singer 1962), nyelvi kategóriáiról (Johnson-Laird és Oatley 1989, Ortony és Clore 1989, Wierzbicka 1992), az érzelmeik fejlődéséről (Izard és Malatesta 1987), a személyiség affektív elemeiről (Pervin 1993, Larsen és Ketelaar 1991, Putchik 1962), érzelmi zavarokról (Beck 1976), a kultúra személyiségre gyakorolt hatásairól (Lutz 1988, Markus és Kitayama 1991, Mesquita és Frijda 1992, Shweder 1993) - hogy csak a fontosabbakat említsük. Az érzelmeik területének elméleti fejlődését leginkább az gátolja, hogy ezek a megközelítések - minthogy különböző céljaik vannak, támogatóik különféle tudásháttérrel rendelkeznek, és különböző, gyakran szemben álló feltételezésekre támaszkodnak – csak kevésbé kapcsolódnak egymáshoz.” Zajonc 2003, 455-458. o

³¹ Marosán 2018, 139.

³² „Heidegger egyébként erre a kéziratra kifejezetten hivatkozik egy 1927. október 22-én kelt, Husserlnek írott levelében, (Hua Dok III/4, 145). Ebben a levelében Heidegger kifejezetten arra biztatja Husserlt, hogy ezt a terjedelmes művet minél előbb jelentesse meg.” Marosán 2018, 141.

A *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* című anyagban Husserl az érzésérzet és az érzésaktus (vagy érzelemaktus) közé egy harmadik fogalmat illeszt: a hangulat (Stimmung) fogalmát. A tudatáramban állandóan jelen vannak érzésérzetek, amelyek itt első megközelítésben nyers érzéki adottságokként jelennek meg. Az egész tudatáramnak van egy érzésszerű karaktere, Husserl arról beszél, hogy a tudatfolyamhoz egy egységes érzésszerű karakter kapcsolódik, (Ms. M III 3 II I, 99).³³ A tudatfolyam már eleve hangolt valamiképpen, és sosincs teljesen hangulat vagy hangoltság nélkül. Az érzésérzeteket a hangulat fogja egységbe, és a hangulat alapján nyer bizonyos fajta intencionalitást az érzésérzetek árama. A hangulat az érzésérzetek egységesüléséből, egységbeolvadásából keletkezik – a kézirat alapján egy sajátos játék megy végbe érzésérzetek és hangulat között, amennyiben egyfelől az érzésérzetek fúziójából jön létre a hangulat, másfelől viszont az érzésérzetek sajátos karaktere a hangulat alapján határozódik meg, és az érzésérzetek áramlása a hangulat alapján nyer intencionalitást.³⁴

Sőt Husserl szerint az érzések és érzelmek társas kapcsolataink – interszjektív – alapját képezik, mint „értéktárgyak”.³⁵ Ám Husserl nem áll meg itt, hanem egyre jobban differenciálja az érzelmeket az értelemképződéshez, sőt a hangulathoz képest is.

A hangulat fogalma a *Tanulmányokban* összekapcsolódik a horizont-intencionalitás koncepciójával, melynek első publikált, szisztematikus kidolgozásával majd csak később, az *Eszmé*kben (1913) fogunk találkozni. Husserl arról ír, hogy a tudatáram számára mindig jelenlévő dologi háttérrel, illetve erre a háttérre vonatkozó háttér-appercepcióval szorosan összefonódik egy érzésháttér is, ami a hangulat. „Épp úgy, ahogyan rendelkezünk egy képzetháttérrel, a háttér-appercepció egységével, rendelkezünk egy homályos érzésháttérrel is” – mondja, (Ms. M III 3 II I, 95).³⁶ Ez a hangulat átszínezi a tudat egész folyamatát, megfesti számunkra a világot, hatással van a tudat minden szintjére és mozzanatára, és folyamatosan értelmezi és értékeli számunkra a megjelenő dolgokat. Azt az általános módot határozza meg, ahogyan a dolgokra, illetve általában a mindenkori környezetre és eseményekre ráhangolódunk. Husserl az intencionalitás egy sajátos típusával ruházza fel a hangulatot, mégpedig *homályos intencionalitásnak* nevezi. A hangulat, Husserl szerint, hatással van a magasabb szinteken képződő intencionalitásra is.

³³ „[D]ieser ganze Strom ist eine Einheit, hat einen einheitlichen Gefühlscharakter”. Vö. Nam-In Lee: „Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, In: Natalie Depraz-Dan Zahavi (szerk.): *Alterity and Facticity*. Dordrecht, Springer, 1998, 113sk.

³⁴ Marosán 2018, 140.

³⁵ Marosán 2018, 142.

³⁶ „Wir haben wie einen Vorstellungshintergrund, die Einheit der Hintergrundapperzeption, so einen verworrenen Gefühlshintergrund”. Lee, i.m. 114.

Érzelemaktus (vagy érzésaktus) és hangulat Husserlnél abban különbözik a *Tanulmányokban*, hogy az érzelemaktus intencionalitása kifejezett és a hangulatéval összehasonlítva fókuszált. Nem egy általános mód, egyfajta homályos intencionalitással, ahogyan a dologi háttérre vonatkozunk, ahogyan a dolgok közegében találjuk magunkat, hanem kifejezetten valamilyen speciális tárgyra vagy tényre irányul.³⁷

Husserl kitekint az érzelmek bonyolultabb mélyrétegei felé, a személyes affekció és lehetőségfeltételének kapcsolatára a természetén keresztül, a hületikus őstermészetben. Marosán írja:

Husserl genetikus fenomenológiai kutatásainak kései fázisát bemutató C-kéziratok (1929-1934, Hua Mat 8) az érzelmeknek, illetve az érzéseknek megalapozó szerepet szán a konstitúció folyamatában. A világkonstitúció genetikus alapját az őś-én és az őś-hülé, az énszerű és a radikálisan énídegen közti „dialógus”, játék jelenti. Az őś-hülé, a minden reflexiót megelőző és minden világkonstitúció magját képező eredeti érzettartalom, hatást gyakorol az éñre, ez az affekció. Az a mód, ahogyan az őś-hülé hatást gyakorol az éñre, az énszerű oldalon az affekció. Az affekció három, egymással elválaszthatatlan egységből álló komponensből tevődik össze: 1) a doxikus vonatkozás az énídegenre (az őś-hülére), mely eszerint az éñtől független és radikálisan különböző valóságot jelent, 2) az érzés (*Gefühl*), amennyiben az eredeti hülé mindig bizonyos érzéseket ébreszt az éñben, és 3) az őś-kinesztézis, amellyel az őś-én ösztönösen az őś-hülé felé fordul. Egy ebben a korszakban íródott terjedelmes kéziratban, a B III 3-as mappában Husserl a következőképpen emeli ki az érzés részvételét a tárgyi valóság konstitúciójában: „Az első világkonstitúció a primordialitásban a «természet» konstitúciója a hületikus őstermészetből, vagy inkább a háromféle őśmatériából: az érzéki magból, az érzéki érzésből és az érzéki kinesztézisből. Nekik felel meg az «őśöszton»”, (Ms. B III 9, 67).³⁸

Az érzéki érzés annak az alaplódnak a struktúramozzanata, ahogyan az énídegen megjelenik, hatást gyakorol az énszerűre; ingereli (*Reize üabend*) azt, (Hua Mat 8, 226). Fontos azonban látni, hogy az érzés már a legalsóbb szinten, az őśpasszivitás szintjén sem pusztán mechanikus reakció az éñ részéről az énídegenre. Énszerű és énídegen között Husserl szerint bonyolult játék zajlik, és ennek a játéknak alapvető médiuma az érzés. Az

³⁷ Marosán 2018, 141.

³⁸ „Das Erste der Weltkonstitution in der Primordialität ist die Konstitution der 'Natur' aus der hyletischen Urnatur, oder vielmehr aus dem dreifachen Urmaterial; sinnlicher Kern, sinnliches Gefühl, sinnliche Kinästhesie. Dem entspricht der 'Urinstinkt'.” Ld. Lee, 1993, 108.

érzés nem csak az a mód, ahogyan az énídegen felfedi magát az éennek, hanem az ős-énben mindenkor fungáló érzésáram meghatározza azokat a módokat, ahogyan az énídegen felfedi magát ennek az éennek. Kölcsönös meghatározottságról van szó tehát énszerű és énídegen oldal között. Az idős Husserl szerint az érzés működésmódját meghatározza az énnel veleszületett ösztönrendszer, valamint az énídegen valóság, és maga az érzés is meghatározza az én konkrét működését egyfelől, valamint a hűletikus, illetve tárgyi oldal feltárlásának mikéntjét másfelől.

A kései Husserlnél a hangulat fogalma hasonlóan kiemelkedő szerepet tölt be, mint a korábbi, Tanulmányok a tudat szerkezetéről c. szövegben. „A hangulat érzések univerzális összeolvadása” – írja egy kéziratban, (Ms. A VI 26, 3).³⁹ A hangulat funkciója ekkor, a húszas és harmincas években is az, hogy ráhangoljon bennünket a világra, a világban történő eseményekre, különböző tennivalóinkra és feladatainkra. Ezzel összefüggésben felbukkan Husserlnél egy olyan kifejezés is, mely esetleg Heidegger hatásának az eredménye: az életgond (Lebenssorge), (Hua 42, 429, 473sk, 520). Az életgond egy univerzális, hangulatszerű tendencia, ahogyan a szubjektum az őt körülvevő axio-praktikus életvilágra irányul.⁴⁰ Az életgond Husserlnél saját, legáltalánosabb értelemben vett világban-létünkért viselt gond, aggodalom, felelősség, mely praktikus és teoretikus törekvéseink minden szintjét és mozzanatát átjárja; törekvéseinknek egységet ad, és célra irányítja.

Az idős Husserlnél a hangulat, összefonódva az ösztönintencionalitás teljesítményeivel, egyetemesen megalapozó szerepre tesz szert; a hangulatszerű tendenciák alapján konstituálódnak a tárgyak, a világ és maga a szubjektum is. Nem pusztán a megértést segíti és vezérli: annál jóval elemibb, megalapozóbb a szerepe: minden ön- és világmegértés már az univerzális érzelmi és hangulati élet alapján válik lehetségessé Husserlnél.⁴¹

Ez már közel áll ahhoz, amit jelen írásban mondani szeretnénk, de Husserlnél még csak sejtetve van. Ehhez képest mi – többek között – az érzelmek *mint* érzelmek vizsgálatával is foglalkozunk, sőt az érzelmi regiszternek újdonsága mellett ugyanolyan filozófiai jogokat kívánunk, mint az értelemnek és az észlelésnek. Mindennek jó példázata levél-metaforánk, ahol az érzelem – képletesen (hiszen ideálisan tekintve mindhárom képességünk egyenrangú, bár

³⁹ „Die universale Gefühlsverschmelzung ist die Stimmung.”. Lee, i.m. 146.

⁴⁰ Lee, i.m. 194.

⁴¹ Marosán 2018, 142. skk.

egyénenként változó megvalósulással) – összekötő szerepet tölt be, illetve Scheler állítása, aki szerint az Egy-érzés megtapasztalásának visszanyerése csak úgy lehetséges, ha az értelem és az észlelés aspektusait, vagyis regisztereit háttérbe szorítjuk, szinte kikapcsoljuk őket az érzelmi regiszter javára, mivel a tradíció és saját fejlődéstörténetünk eltakarja előlünk az Egy-érzés lehetőségét, annak Ős-eredeti mivoltában.

Scheler állítása szerint a személyes szellem (*Geist*) és az élő test (*Leib-Körper*) között helyezkedik el a Vitális-tudat (*Vitalbewusstsein*), az igazi Egy-érzés. Scheler mondja összefoglalóan az Egy-érzésről:

Az Egy-érzések mind az emberi lényegkonstitúció köztes területén helyezkednek el [...] a «vitális tudatban», mely erőteljes megkülönböztetésben áll a személyes szellemhez és a megélt testiséghez képest [...] Mindig «automatikusan» történnek meg, sohasem «önkéntesen», akaratlagosan, hanem «asszociatív-mechanikusan». [...] Ezek csak akkor következnek be, ha kettő, az embernek állandóan és lényegileg szükségszerűen velejárá tudati szférája teljesen, vagy legalább megközelítőlegesen «üres» állapotban van tartva: a «noétikus» szellemi- (a személyiség formája szerinti) értelmi szférája és megélt testiségének (*Leibkörper*) észlelő (érzéken) érző szférája. Csak e kettő szférában működő «funkciók» és «aktusok» kiutatásával teszi magát az ember hajlandóvá és képessé az Egy-érzésre.⁴²

Az értelem, az észlelés és az érzelem regisztereiről van szó (rövidítve: 3É), mely emberi képességek szó szerint minden megjelenést lehetővé tesznek, és ezek kombinációinak kuszasága az a probléma, mely a félreértések nehézségeit okozza. Bizonyos beállítódású filozófusok ugyanis hajlamosak a 3É közül valamely általuk preferált aspektus felől magyarázni szinte mindent, és ezért a más-más kiindulópontú elképzelések értetlenkedve fordulnak el egymástól, holott adott probléma szituatíván megfelelő interpretációja közelíthetné az álláspontokat.

Kezdjük azzal, hogy először a tapasztalat felfakadási pontját, az ősbenyomást vizsgáljuk meg, de annak most nem az értelmi vagy észlelési, hanem az affektív lehetőségét, vagyis az érzelmi regiszterre koncentrálunk.

⁴² Scheler 1973, 45-47.o

Első Rész: Passzivitás az érzésképződésben avagy Tengelyi László és Michel Henry az ősbenyomásról

Bevezetés

„Minden affekció ősforrása az ősbenyomás [...]”

Hua. X. 168.⁴³

Az ősbenyomás (*Urimpression*) egy olyan „»felfakadási pont«, mellyel az időben tartó tárgy »létrejött« elkezdődik”.⁴⁴ Ez az „abszolút kezdet”, „ősforrás”, *genesis spontanea*, „öslétrejövés”, „ősteremtés”⁴⁵ olyan központi jelentőségű fogalom a fenomenológiában, melynek természete alapvetően határozza meg többek között az észlelés, a tudat, az időbeliség, az affekció, és az asszociáció kérdésköreit.⁴⁶ Így az ősbenyomás kutatóinak eredményei, meghatározó jellegűek a különböző filozófiai álláspontok szempontjából. Henry például, radikális életfenomenológiájával eltávolodott Husserltől, ám Tengelyi megvédte a fenomenológiai mozgalom iskolaalapítóját, és alaposabb vizsgálatokkal pontosította a problematikát. Mindeközben pedig Tengelyi, saját filozófiája számára is mérvadó kiindulópontokat talált Husserl elemzéseiben (*Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* – Hua. X., *Bernaui kéziratok* – Hua. XXXIII., *Elemzések a passzív szintézisről* – Hua. XI.). A következő felismeréseket említi ezekből, amikor röviden összefoglalja az ősbenyomás lényegét: „A tudat spontaneitásának sajátossága, hogy csak azt fokozza fel és bontakoztatja ki, ami ősnemzéssel támadt, »újat« viszont nem hoz létre”.⁴⁷ „[...] Az esemény maga »felléphet« minden előjel, sőt minden külön rá irányuló várakozás nélkül is [...]”.⁴⁸ „Az észlelés újat hoz, ez a lényege. [...] Ámde evidencia [...], hogy az új minden várakozást arcul csap”.⁴⁹

Tengelyi főként az önazonosság, önmagaság, saját magunk (*selfhood*, *Selbstheit*, *soi même*, *ipséité*)⁵⁰ kérdését járja körül filozófiájában, még hozzá elsődlegesen a passzivitás szemszögéből. Előreláthatatlan sorseseményről beszél, ami meglep minket, és husserli

⁴³ Husserl idézi Tengelyi 2013, 71.

⁴⁴ Hua X. 11. §. 29.

⁴⁵ Tengelyi 2007, 163.

⁴⁶ Ezt a sorrendet a PhD bevezetésében a következőképpen módosítottam: [...] az affekció, az észlelés, az értelem (összességükben a tudat), az időbeliség és az asszociáció kérdésköreit.

⁴⁷ Hua X., idézi Tengelyi 2007, 21.

⁴⁸ Hua XXXIII. 282., idézi Tengelyi 2007, 22.

⁴⁹ Hua XI. 211., idézi Tengelyi 2007, 22.

⁵⁰ Tengelyi 1992, 205.

kifejezéssel élve, a „csalódásélmények”⁵¹ keresztülhúzhatják előzetes várakozásainkat, ám ennek ellenére – legalábbis részben – felelnünk kell minden tettünkért. Ezt még Oidipusz példáján is jogos követelménynek tartja.⁵² Élettörténetünk jelentésének, értelmének ugyanis, szerinte Ricoeur kifejezésével szólva: „társszerzői” vagyunk.⁵³ Mint Tengelyi mondja: „Így szerzi meg Oidipusz azt a tapasztalatot, hogy az elszenvedett sérelem megtorlása az adott helyzetben apagyilkosság. [...] Maga szerzi meg tehát azt a tapasztalatot, hogy mit is jelent a leszűrődött, közös tapasztalat az ő semmihez sem hasonlítható, egyedi esetére alkalmazva.”⁵⁴ Ezért lesz érdekes Tengelyinél az élettörténet új tapasztalatainak és az ösbenyomások kapcsolatának vizsgálata, mivel az önérzet affektivitása és egységérzetünk az ösbenyomás filozófiai megközelítésének problematikájától elválaszthatatlan. Ez magyarázza mottónkat: „Minden affekció ősforrása az ösbenyomás [...]”⁵⁵ Henrynál ez az élet jelenbeli önátélésévé egyszerűsödik, ami Tengelyi szerint nem jelenti a fenomenológiai vizsgálódások befejezését.

E rövid tanulmányban először felidézzük, hogy Tengelyi hogyan foglalta össze az önazonosság tekintetében: passzivitás és affekció kapcsolatát önérzetként, majd megemlítjük, hogy mi miért vizsgáljuk éppen ezt a kérdéskört, utána pedig rátérünk Tengelyi ösbenyomás-értelmezéseire az egyes husserli szöveghelyeket illetően. Ezt követően, egy rövid átvezetéssel fordulunk Henry filozófiája felé, hogy az ösbenyomással kapcsolatos érvelését Tengelyi idézetei alapján felvázolhassuk. Végezetül pedig, Tengelyi és Henry filozófiája között próbálunk létrehozni egy diskurzust.

I. Tengelyi László a pre-reflexív, öneszmélést megelőző öntudatról, amely érzelmi síkon, érzések síkján van adva

Az érzésekkel kapcsolatos kortárs érdeklődésre⁵⁶ és számvetésre jó példa az, ahogyan Tengelyi László, önazonosságunk kapcsán, a tudatfilozófia fenomenológiai nyelvén megfogalmazta a pre-reflexív öntudat, mint ön-érzet elsődlegességét a narrativitással szemben. Szerinte az öneszmélést megelőző öntudat érzelmi síkon, érzések síkján van adva, méghozzá passzív és affektív módon.

⁵¹ Tengelyi 2007, 298. Ide sorolható Tengelyi szerint az irodalmi élmények „csalódástapasztalata” is.

⁵² Tengelyi László erről is beszélt 2012. március 12-én, kolozsvári előadásában: *A cselekvés narratív értelmezése*, BBT. Továbbá ennek részletesebb kifejtését adja *A bűn mint sorseseleményben*. Tengelyi, 1992.

⁵³ Tengelyi 1992, 219.

⁵⁴ Tengelyi 2009, 94–95.

⁵⁵ Hua. X. 168., idézi Tengelyi 2013, 71.

⁵⁶ Néhány könyv és cikk a témában: Andermann és Eberlein 2011., Boros és Szalai 2011., Demmerling és Landweer 2007., Henry 2014., Landweer 2004., Oatley és Jenkins 2001., Szalai 2013., Ullmann 2014.

Kolozsváron tartott magyar nyelvű előadást 2012. március 12-én,⁵⁷ melynek címe: *A cselekvés narratív értelmezése*. Idézzük most annak az eddig írásos formában le nem jegyzett szóbeli válaszának egy részletét, amit az előadást követően, a kérdések kapcsán mondott.

Szerintem önmagunk azonossága: passzív, és affektív azonosság, ön-érzet, ön-érzeten alapszik. Egy ön-érzetünk van, az öntudatnak egy affektív formája van bennünk, egy passzívan kialakuló affektív formája, még mielőtt reflektálnánk az önazonosságunkra. Még mielőtt eljutnánk odáig, hogy történetekben próbáljuk meg megfejteni az önazonosságunk rejtélyét, a rejtély már adva van. És a rejtély tudatosan van adva, habár, a tudatosságnak egy tisztán passzív, és inkább affektív, mintsem intellektuális formájában. Érezzük az önmagunkkal való azonosságot, valahogy úgy, ahogyan érezzük – néha nők kevésbé, férfiak talán inkább –, érezzük, hogy honnan jöttünk, melyik irányból. [Itt egy példát mesélt el, amikor feleségével barangoltak egy városban.] Van egy ilyen tájékozódási érzék bennünk, sok emberben, legtöbb emberben van egy ilyen tájékozódási érzék. Hasonlóképpen van egy olyan érzék, amellyel az önazonosságunkat fölfogjuk, anélkül, hogy számot tudnánk adni arról, hogy miben is áll ez. A számadás, az már történetekben zajlik le, az már egy reflexív folyamat, de van egy *pre-reflexív öntudat*. Egy pre-reflexív, egy reflexiót megelőző, egy öneszmélést megelőző öntudat, amely *érzelmi síkon, vagy érzések síkján van adva bennünk*. És erről a narratív identitás elmélete nem tud számot adni, holott ez az, amit a történeteinkben artikulálunk. Úgyhogy a narratív identitás elmélete túl magasan kezdődik, azt mondanám. Pszichológiailag is lehet e mellett érvelni. Azt mondják, hogy az autobiográfiai emlékezet 3-4 éves korban alakul ki, de *már egy csecsemőnek is van önazonosság-érzete*. Daniel Stern szerint a csecsemő nem szimbiózisban él a mamájával, hanem *viszonyul a mamájához* és ez azt jelenti, hogy megkülönbözteti magát a mamájától. Van önazonosság-érzete. Az önazonosság-érzetének vannak olyan formái, amelyek *megelőzik az autobiográfiai emlékezetet*, vagyis megelőzik azt, hogy tudnánk, hogy mi volt tegnap, és mi lesz holnap. Idő! De persze egy teljes önazonosság az ember esetében nem lehetséges autobiográfiai emlékezet nélkül, és az autobiográfiai emlékezetéről pszichológusok is úgy gondolják, hogy az a történetmondás révén alakul ki mint képesség, és fejlődik ki a gyerekekben.

⁵⁷ Tengelyi László 2012. március 12., *A cselekvés narratív értelmezése*. (előadás) BBT, Kolozsvár.

Tengelyi tanítványa, Ullmann Tamás szerint itt valószínűleg a nem fogalmi szintű tudatról van szó, ami az affektivitás legalsó, legkevésbé artikulált rétege.⁵⁸ Eme felvezetés után térjünk rá konkrét témánkra.

II. Az érzelmképződés filozófiájának kihívása, és Tengelyi László tanácsa

A 2014-es Életvilág-konferencia (ELTE–BTK) alkalmával beszélgettem Tengelyi Lászlóval arról, hogy milyen érzelmfilozófiai elmélet hozható létre az értelemképződés fenomenológiai hagyományából kiindulva, és hogy Henry életfenomenológiáját⁵⁹ továbbfejlesztve, hogyan lehetne az érzelmképződés struktúráját diakritikus⁶⁰ differenciáltság-igénnyel kidolgozni. Ekkor hívta fel figyelmemet az affektivitással kapcsolatban a passzivitás fontosságára. Erről lesz szó a következőkben. Ennek kifejtése során eljutunk a husserli ősbnyomás Henry-féle kritikájához, amit főként Tengelyi László francia fenomenológiáról írt Henry-kommentárjának segítségével kísérlek meg kifejtetni.

Az érzelmképződés filozófiájának kidolgozási folyamatáról most röviden csak annyit, hogy a konzekvens kifejtés érdekében az érzelmek felől kell a testi észlelés felé közelítenünk, de a könnyebb érthetőség kedvéért az alulról építkező⁶¹ észlelésmodellt⁶² is alkalmaznunk kell, ezért utóbbinak megfelelően, és egy mondatban megfogalmazva: *az érzékszervek nyelve érzésekben beszél.*

⁵⁸ Erről a konkrét idézet kapcsán beszéltem vele.

⁵⁹ „Abban az értelemben, amire az élet a fenomenalitásban szert tesz, ez, tehát az a kozmikus, láthatatlan, pathoszteli élet lesz a legvégső fenomenológiai előfeltétel, és a közvetítés bármiféle gondolata, bármiféle hermeneutika szükségképpen érzéketlennek mutatkozik e belső lehetőségfeltételt illetően.” Henry 2004b, 76.

⁶⁰ Az elnevezés Merleau-Pontytól származik, és Saussure nyelvelméletére vonatkozik. „[...] a nyelv rendszer, amelynek minden tagja kölcsönösen függ a többitől, és amelyben az egyik tag értéke csak annak a következménye, hogy egyidejűleg a többi tag is jelen van [...]” Saussure 1997, 135. „Más szóval, a nyelv forma és nem szubsztancia.” Uo. 141.

⁶¹ Kant *A tiszta ész kritikája* első kiadásának *A-dedukciójában* kifejezetten „alulról” felfelé kísérli meg a leírást (az apprehenzió szintézise a szemléletben, a reprodukció szintézise a képzeletben, a rekogníció szintézise a fogalomban). Lásd Kant, 2004, 667–689. Transzcendentális filozófiájának korai kifejtési irányával kapcsolatosan (amit Husserl a fenomenológia számára is követendőnek tartott) így fogalmaz: „Az értelem szükségszerű összefüggését a jelenségekkel most oly módon akarjuk kategóriák segítségével bemutatni, hogy alulról, az empiriából indulunk ki. Az első számunkra adott jelenség az, amit – ha tudattal van összekapcsolva – észleletnek nevezünk [...]” Kant 2004, 682.

⁶² Az észlelésmodell alkalmazásának csúcspontja Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája* című könyve, melyből egy testfenomenológiai irányzat indult ki.

Az észlelés egészlegességének⁶³ – ezen belül a pillanatszerű interszenzoros, intermodális szinesztéziai tapasztalatoknak⁶⁴ –, illetve a pillanatnyi érzések kapcsolatának tárgyalása lesz a beszállókártyánk az önálló affektív regiszterbe, és így majd magába az érzelmképződés filozófiájába is. Felvetődik tehát a konkrét, minőségi átmenet kérdése az eleven – és eredeti, azaz ősbnyomásszerű – jelenben. Ezért lesz itt fontos számunkra az ősbnyomás Henry-féle vizsgálata, aminek segítségével felmutathatóvá válik a pillanatnyi érzéseken keresztül az önálló érzelmi regiszter.

III. Az ősbnyomás husserli alakváltozatainak vizsgálata Tengelyi szerint

Az ősbnyomás vizsgálatához Husserl többször hozzákezdett, de Tengelyi szerint véglegesen nem zárható le e témakör, mivel a válaszok mellett újabb kérdések is felmerültek. Nézzük most ezeket kissé részletesebben.

III./1. (1905) Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról (Hua. X.)

Az *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* (Hua. X.) című összeállításban azt állítja Husserl, hogy „A »felfakadási pont«, mellyel az időben tartó tárgy »létrejött« elkezdődik, egy ősbnyomás”.⁶⁵ Ugyanakkor kérdéses, hogy az észlelés szempontjából ez az „abszolút kezdet”,

⁶³ Az észlelés egészlegességének többféle magyarázata lehetséges: 1.) Az észlelési horizont jelenbeli egészlegessége. 2.) Az észlelési horizont jelenbeli egészlegességéből a figyelem által kiemelkedő „tárgyiságok” egészlegessége, például, ha éppen egy adott hegedű hangját hallom, a tenger morajlását, egy rózsát látok, vagy éppen valakire figyelek, és nem másra, vagy másokra figyelek. 3.) Szinesztéziai egészlegesség: például a látott rózsát ténylegesen nem szagolom meg közlőrlől, de mégis „itt van” az illata, mintha már a látvány által is érezném a rózsza illatát (még akkor is, ha ez csak egy könyvben látott rózsza képe). Az érzékszervek tekintetében ugyanis adott „tárgyiság” kapcsán az ember összes érzéke kisebb-nagyobb mértékben a kvalitatív tartam felidéződései által aktivizálódik, kiben-kiben más-más hangsúlyokkal. 4.) Adott tárgyiság megismerésének időbeli egészlegessége, mint például egy gyufásdoboz aspektusról aspektusra való látása, „körbejárása” által. Itt hangsúlyossá válik az előzetes többletvézés (*Mehrmeinung*), mint az adott aspektusból való rápillantás általi azonnali fogalmi meghatározás tételezése.

⁶⁴ „[...] [E]lvetettük a tudat formalizmusát, és a testet tettük az észlelés szubjektumává. És anélkül ismerhetjük fel, hogy lerombolnánk az érzékek egységét. Az érzékek ugyanis kommunikálnak egymással.” Merleau-Ponty 2012, 250.

„A néző a gesztusokat és a beszédet nem egy ideális jelentés alá szubsumálja, hanem a beszéd átveszi a gesztust és a gesztus átveszi a beszédet, a testemen keresztül kommunikálnak, mint ahogyan testem érzéki aspektusai közvetlenül szimbolizálják egymást, mert a testem éppenséggel egy rendszer, amely teljes egészében egyenértékűségekből és interszenzoriális transzpozíciókból áll. Az érzékek anélkül fordítják le egymást, hogy tolmácsra lenne szükségük, anélkül értik meg egymást, hogy az ideán keresztül kellene haladniuk.” Uo. 259–260.

„[...] Általánosabban fogalmazva: létezik a világnak egy logikája, amelyet testem egésze magáévá tesz, és amelynek révén az interszenzoriális dolgok lehetségessé válnak számomra.” Uo. 354–355.

⁶⁵ Hua X. 11. §. 29.

„ősforrás”, *genesis spontanea*, „öslétrejövés”, „österemtés”,⁶⁶ a tudat intencionalitása által magyarázható-e, ha egyszer „a tudat háta mögött tör be a tudatba”, és független annak spontaneitásától.

Mint Tengelyi mondja Hegel kapcsán: „*A szellem fenomenológiájának nyelvét használva azt mondhatjuk például, hogy a tapasztalatban a tudat háta mögött születik meg az, ami végül is a tudat számára valóvá válik, és hozzátehetjük, hogy a tapasztalatban ezen a módon a tudat számára valami új képződik.*”⁶⁷

Ugyanakkor máshol azt idézi Husserltől, hogy ő is felismerte ezt: „[...] Husserl felfogása szerint az ősbnyomás egyrészt »minden további tudat és lét ősforrásaként« adódik,⁶⁸ másrészt azonban mint »a tudattól idegen módon keletkező«, a tudat által pusztán »befogadott« képződmény semmi esetre sem vezethető vissza »a tudat saját spontaneitására«, hanem sokkal inkább magától tör be a tudatba”.⁶⁹

Ennek a problémának a feloldását a következőképpen fogalmazza meg Tengelyi:

Husserl úgy választja külön egymástól az ősbnyomás „tudattól idegen módon” történő keletkezését – ezt az „őseredeti felfakadást”, „ősnemzést”, avagy „eredeti teremtést” – a tudat öntörvényű működésétől, „spontaneitásától”, hogy eközben a kettő szükségszerű összetartozását is hangsúlyozza. Sőt a jelek szerint egyenesen úgy fogja fel a dolgot, hogy az ősbnyomás „tudattól idegen módon” való keletkezése mégiscsak elválaszthatatlan a tudat öntörvényű működésétől, mert „keletkezésen” itt nem azt kell értenünk, hogy valami *objektív* értelemben – feltételezett természeti folyamatok eredményeként – létrejön avagy előáll, hanem csakis azt a – nem pusztán feltételezett, hanem élményszerűen nyilvánvaló – tényt, hogy valami egyszer csak *magától ott terem – a tudatban*, felmerül – *a tapasztalatban*, tehát a tudattól *idegen*, ámde mégsem tőle *független* módon támad avagy áll elő, még ha a keletkezésnek ez a módja nem vezethető is vissza az időkonstituáló tudatintencionalitások játékára. Ez az oka annak, hogy Husserl szemében az ősbnyomás keletkezése – legalábbis abban a pillanatban, amikor az új éppen felmerül, tehát a mindenkori kezdeti fázisban – nemcsak elválaszthatatlan a tudat „egy bizonyos ősspontaneitásától”, de egybe is esik azzal. Mindamellet ez az ősspontaneitás, amellyel az ősbnyomás előáll, a retencióban – és az arra alapozó reflexióban – utólag világosan különválaszthatónak bizonyul a tudatnak attól a spontaneitásától, amely – az abszolút

⁶⁶ Tengelyi 2007, 163.

⁶⁷ Tengelyi 2008, 54.

⁶⁸ Hua X, 423.

⁶⁹ Uo. I. számú melléklet, 451. (Rudolf Bernet szerint 1916-ból származó szöveg.) idézi: Tengelyi 2013, 70–71.

időtudat önmaga számára való megjelenésének tanúsága szerint – az ősbnyomás folytonos módosulásában fejeződik ki.⁷⁰

III./2. (1917–1918) Bernai kéziratok (Hua. XXXIII.)

Tengelyi a következőképpen foglalja össze Husserl célját ezekben az írásokban: „Visszahódítani egy már elveszettnek hitt tartományt az intencionalitás elemzése számára: kétségtelenül ez a Bernai kéziratok legfőbb törekvése.”⁷¹ „A Bernai kéziratokban a mindenkori jelen egy intencionális szintézis helye lesz. E megközelítésmód keretében Husserl az ősbnyomást most egy olyan szemléleti megjelenítés integráns részeként fogja fel, amely a megelőző protenciók betöltésére szolgál.”⁷² Így az új meghatározás azt állítja, hogy az ősbnyomás helyét az élményfolyamban egy „megelőlegező tudat” már mindig is előkészíti.⁷³ „Az ősprezentáció tehát betöltött várakozás”⁷⁴ - állítja Husserl, aki szinte emblematikus formulába foglalja a jelenről és a valóságról alkotott új felfogását, amikor így fogalmaz: „Az észleletek tárgya felé fordulni annyit jelent, mint a kívülről érkező tárgyat eleve tárt karral fogadni [...]”⁷⁵ Ez pedig akkor lehetséges, ha a „várakozásintenciók”, azaz protenciók, és a leülepedésre irányuló retenciók hézagmentes egységet alkotnak.

Arról a felismerésről van szó, hogy a retenciók a múltbeli protenciókat is átfogják, és hogy a protenciók a jövőbeli retenciókra is kiterjednek. Retencióknak és protencióknak ez a hézagmentes összefonódása érteti meg velünk, hogyan szolgálhatnak a hiányzó protenciók pótlékaul utólag fellépő retenciók, amelyek az élményfolyam időszerkezetében megfelelnek nekik és visszavonatkoznak rájuk.⁷⁶

Ám Tengelyi szerint Husserl világosan látja, hogy a jelenről adott új meghatározás, amely szerint a jelen nem más, mint „várakozásintenciók betöltődése”, legalábbis bizonyos esetekben nehézségekhez vezet. Egy helyütt kifejezetten azt állítja Husserl, hogy „az esemény [...] előrejelzés nélkül, egyáltalán specifikus várakozás nélkül is felléphet”;⁷⁷ azaz protenció nélkül,

⁷⁰ Tengelyi 2007, 143.

⁷¹ Uo. 170.

⁷² Tengelyi 2013, 72.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Hua. XXXIII. 7. Idézi Tengelyi 2013, 72.

⁷⁵ Hua. XXXIII. 4. Idézi Tengelyi 2013, 73.

⁷⁶ Tengelyi 2013, 73.

⁷⁷ Hua. XXXIII. 11. Idézi Tengelyi 2013, 72.

ami ellentmond a korábbi állításnak, a „megelőlegező tudat” előkészítő munkájának, mely „a kívülről érkező tárgyat eleve tárt karral fogadja”. Tengelyi így összegzi a problémát:

Közelebbről tekintve azonban nyilvánvalóvá válik, hogy Husserl fejtegetései a *Bernaui kéziratok*ban korántsem olyan egyértelműek, mint amilyenek első pillantásra látszottak. Így például a 2. számú szöveg egyik lábjegyzetében található egy olyan megjegyzést, amely akár az imént idézett emblematikus formula közvetlen cáfolataként is értelmezhető: „Egy váratlan kezdetet lehetetlenség tárt karral fogadni”.⁷⁸ Ez a mondat jól mutatja, micsoda belső feszültségek hatják át a *Bernaui kéziratok* megfontolásait.⁷⁹

III./3. (1918–1926) Elemzések a passzív szintézisről (Hua. XI.)

Talán a legfontosabb különbség a hagyományos asszociáció-fogalom és a husserli elképzelés között az, hogy míg a hagyományos pszichológia a lelki élet eltárgyasított részeinek kapcsolatáról értekezik, és ezeket oksági törvényekkel próbálja összekötni, addig a husserli koncepció tudataktusok intencionalitásai közötti kapcsolatáról beszél. Például észlelés és emlékezés elvárásokat eredményezhet, melyek egy közös ósaszociációban szerezhetnek érvényt maguk számára.

Amikor ugyanis arról beszélünk, hogy egy tárgy felkeltette a figyelmünket, akkor ezen sajátos értelemben vett felkeltést vagy ébresztést értünk, amelyet más hasonló eseményektől szakadék választ el. Más ébresztésemények intencionális élményeket kapcsolnak össze egymás között. Amikor például egy észlelet emléket ébreszt fel bennünk, működésbe hozván a visszaemlékezést, akkor egy intencionális élmény egy másik intencionális élményre tesz hatást.⁸⁰ Ugyanez vonatkozik a várakozás észleletek általi felkeltésére. Ha továbbá az észlelés helyébe például emlékezés lép, amely egy további emléket idéz fel vagy várakozást kelt, az ezen a helyzeten semmit sem változtat. A Husserl által „ősaszociációnak” nevezett ébresztésemény viszont az intenció eredeti megjelenéséhez vezet.⁸¹

⁷⁸ Hua. XXXIII. 37. lábjegyzet, idézi: Tengelyi 2013, 73.

⁷⁹ Tengelyi 2013, 73.

⁸⁰ Hua. XI. 118.

⁸¹ Tengelyi 2013, 70.

Visszatérve az ősbnyomáshoz, ez az, ami folyamatosan módosul, és mindenkinél egyedien határozza meg az élményáram affektív domborzati térképét (*relief*), illetve ennek asszociációit, ugyanakkor konstituálja a belső időtudatot. Ennek részletesebb kidolgozása Tengelyi számára az asszociáció kapcsán válik fontossá, az *Ősbnyomás és őssaszociáció* című tanulmányában. Tengelyi szerint *A passzív szintézisre* vonatkozó elemzésekben nem csekélyebb dologra vállalkozik Husserl, „mint hogy *a világ megtapasztalását olyan történészként ragadja meg, amely megelőzi szubjektum és objektum különválását, amely tehát eredendőbb az én és a tárgy egymással való szembeállításánál*”.⁸²

Az asszociáció, az ősbnyomások eredeti affekcióit, ezek időbeli módosulásait, és a többi ősbnyomást és azok módosulásait, visszamenőlegesen és megelőlegezően képes összekötni. Már maga a tárgyészlelés is affektus által kísért – sőt a tárgyészlelés is csak az affekció egységképzése által lehetséges⁸³ –, és az észlelés ősbnyomáson belüli szinesztéziai egészlegessége, retencionális és protencionális figyelemébresztésekkel hívja elő és rajzolja ki affektív domborzati térképünket (*relief*),⁸⁴ „a figyelemfelkeltő erő csúcsait és az alábbhagyó érdeklődés lapályait”,⁸⁵ azaz: affektív ébresztéseink irányait és erősségeit.

Ezt a bonyolult problémát még csak tetézi, hogy az észleléshez képest, a belső élményáram élményei, és ezek retenciói és protenciói között is folyamatosan változó asszociációs kapcsolatok létesülnek, melyeket Husserl a tudat intencionalitásából próbál levezetni, de ezen intencionalitások egyszersmind affektív természetű asszociációkkal is rendelkeznek.

Tehát az észlelés minden ősbnyomása és módosulása összefonódik egymással, és ezek mind összeköttetésben vannak az összes élményszerű ősbnyomással, és ezek módosulásaival. Ez az egészlegesség folyamatosan változik, mégis, bizonyos szempontból önazonosak maradunk. Az őssaszociáció ennek a bonyolult egységnek a megképzését jelenti, a mindenkori asszociációnak pedig ezt a bonyolult hálózatot kell értelmesen összekötnie, és egyes erőmintázatokat erősítve, másokat gyengítve bejárnia. Ennek indoklása azonban megtörténhet mind affektív, mind tudatintencionális módon, ám a fő kérdés az, hogy tudatintencionalitás és affekció hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és melyik a domináns.

Az világos, hogy az erőmintázat affektív jellege mellett szól a freudi elmélet tudattalan fogalma, illetve a fiktív őstörténet rögzített sémája, ám Husserl ugyanezt a tudat

⁸² Uo. 82.

⁸³ Uo. Tengelyi idézi Husserlt: „affektív egységeknek kell konstituálódnuk ahhoz, hogy a szubjektivitásban egyáltalán tárgyi világ konstituálódhassék”. Hua. XI. 162.

⁸⁴ Tengelyi 2013, 82.

⁸⁵ Uo.

intencionalitására és az értelemkezdeményekre vezeti vissza, mindennemű előzetes történetnek és magyarázatnak való megfeleltetés helyett. Husserlnél tehát a tudathoz képest az affekció másodlagos, levezetett státuszúnak tűnik. Tengelyi megfogalmazása szerint, a konkrét probléma a következő:

[Husserl] adós marad a magyarázattal arra a folyamatra, amely végül is elvezet egyrészt az eredeti affekció jelentkezéséhez, másrészt pedig az erre felfigyelő én korrelatív intenciójának felmerüléséhez. Ennek a kudarcnak – ha kísérletező jellegű vizsgálódások esetében sikerről és kudarcról egyáltalán szó lehet – ugyanabban a körülményben rejlik az oka, mint amelyből az asszociáció fenomenológiájának legfőbb erőssége fakad: abban a körülményben tehát, hogy Husserl az ébresztéseményt intencionális jellegűnek tekinti. Minden nehézség abból adódik, hogy *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* az „összasszociáció” terminussal egyrészt olyan eseményt igyekeznek megjelölni, amely a tudatintencionalitások játékának ellenében tör be a tudatba, mégpedig anélkül, hogy előkészített talajra találhatna benne, másrészt azonban mégiscsak egyfajta asszociációs kapcsolatra, vagyis passzív szintézisre kívánnak utalni vele, és így igényt támasztanak arra, hogy a szóban forgó eseményt a tudatintencionalitás egy különleges formájaként vagy aspektusaként értelmezhessek. Talán nem eleve összeegyeztethetetlen egymással ez a két, látszólag egymást kizáró törekvés, de *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* szövegéből nem derül ki egyértelműen, hogyan oldható fel a köztük lévő feszültség. Nyilvánvalóvá válik ugyan, hogy az eredeti affekció, amely a rá felfigyelő énben felébreszti az intenciót, párhuzamba állítható más ébresztéseményekkel, de éppígy nyilvánvalóvá válik az is, hogy a megvont párhuzam különmemű tényezőket kapcsol össze.⁸⁶

Husserl filozófiájának egyik jelentős törekvése, hogy az affektivitást visszavezesse a tudatintencionalitásra. Henrynél megfordul ez az álláspont, ám nem tér vissza az általa reprezentációs elméletként elvetett freudi „tudattalan” fogalmához. Leegyszerűsítve talán azt mondhatnánk, hogy a Husserlhez képest Henry által képviselt másik radikális álláspont szerint mind az ősbnyomás, mind módosulásai, mind pedig az összes ilyen között összekötő tevékeny ébresztő erő affektív természetű.

Ősbnyomás és affektivitás részletezése több alkérdésre tagolható. Ilyenek például az intencionalitás és az időbeliség, amelyeket Henry filozófiája alapján tárgyalunk.

⁸⁶ Uo. 84.

IV. Átvezetés Henry filozófiájához

Észlelésmodell és affektivitás az ősbnyomás tárgyalásakor szoros kapcsolatba kerülnek egymással. Az észlelésmodellt a tárgyi szemlélet betöltődései kapcsán alkalmazó husserli fenomenológia alapvetően tudatfilozófiai irányultságú, mivel a tudat intencionalitásának elsődlegességéből bontja ki utalásösszefüggésszerű értelemait, ám az eredeti jelenben zajló ősbnyomások tárgyalásakor olyan tudatintencionalitást megelőző affektivitás feltételezésére kényszerül, mely az értelemkezdemények és az asszociációs összefüggések mibenlétének vizsgálata során nélkülözhetetlenek mutatkozik.

Tengelyi ezt így fogalmazta meg *Ősbnyomás és őssasszociáció* című tanulmányának végén, mely eredetileg 2012-ben jelent meg német nyelven:

Husserl *A passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* fenntartja az ősbnyomás kivételes helyzetével kapcsolatos meggyőződését. Az ősbnyomás „a tudattól idegen módon keletkező”, a tudat által pusztán „befogadott” képződményként marad az affektív erő végső forrása, még ha belső szerkezetét és tagolódását az intencionális tudat rendezési formáinak és passzív szintéziseinek köszönheti is. Épp e kettősség révén válik belőle az a tüske, amely a fenomenológusokat mind újabb vizsgálódásokra készíti majd.⁸⁷

Így válik érthetővé, hogy az ősbnyomás kapcsán miért merül fel az affekció kérdése. Tengelyi, a tudat általi megismerés intencionalitás-labirintusába behatólag Husserlt követi, és a problematizálás, illetve a megoldáskísérletek gondolatgazdag filozófiai útját járja be, ezért a következőképpen foglalja össze álláspontját az ősbnyomásról: „Ha kölcsönözhetünk egy fogalmat Merleau-Pontytól és Richirtól, akkor akár úgy is fogalmazhatunk, hogy az ősbnyomás tudattól idegen módon történő keletkezése úgy fogható fel, mint ami máris kezdeményszerű értelemképződés – avagy értelemképződés a »vad állapotban«”.⁸⁸

Henry immanens életfenomenológiája radikálisabb, és átvágja a tudatintencionalitás gordiuszi csomóját. Ő a megoldást a közvetlen átélésben találja meg, nem pedig az ógörög hagyomány szerinti fénybe-állító, elé-helyező (*Vor-stellen*) megismerés-ideálban.

⁸⁷ Uo. 84–85.

⁸⁸ Tengelyi 2007, 156.

Tengelyi László érdeklődése a 20. századi filozófusok kapcsán leginkább a fenomenológus Husserlhez, az értelemképződés spontaneitását vizsgáló Richirhez, a narratív identitást tárgyaló Ricoeurhoz, és a felelősségetikát kidolgozó Levinashoz köthető. Rajtuk kívül több, szintén mérvadó szerző hatott rá, például Heidegger, Nabert, Sartre, Merleau-Ponty stb., de Henry, bár szerinte is megkerülhetetlenül hozzá tartozik a fenomenológiai tradícióhoz, mégsem szerepel kedvenc filozófusainak élvonalában, mivel világfogalmuk markánsan eltér egymástól. Mi most mégis Henryt tárgyaljuk, mert Tengelyi szerint, a husserli ősbnyomás kapcsán, Levinas hozzájárulásán kívül, leginkább neki van jelentős mondanivalója annak affektív természetéről.⁸⁹ Ezt így fogalmazza meg: „Az ősbnyomásról Levinasnál egy máskülönben hozzáférhetetlen eredet nyomai, Henrynél pedig egy rejtett, de elevenen ható ösztön jelei válnak leolvashatóvá”.⁹⁰ Tengelyi a következőképpen foglalta össze Henry filozófiáját:

A késői Husserl egy helyütt a fenomenológiát olyan kísérletként jellemzi, amely arra irányul, hogy a „világot az élet fenoménjévé” tegyük. [Hua. XV. 540.] Henry ezt a gondolati kezdeményezést aligha túllícitálható radikalitással teszi magáévá. Levinassal ellentétben egész okfejtését arra a feltevésre alapozza, hogy érzé(kelé)s és érzet nem foglal magában „kimozdulást”, eksztatikus távolságot. Ez a feltevés lehetővé teszi számára, hogy szembeállítsa egymással a megjelenés két módját: egyrészt az élet érzésekben megnyilatkozó önmanifesztációját, amely szerinte nélkülöz mindenfajta intencionalitást, másrészt a világ feltárulását, amely mindig intencionális képzetekben fejeződik ki. Henry ezzel párhuzamosan elhatárolja egymástól az elénk táruló adottságok létrejöttének – a *donation*nak – két formáját is: egyrészt az élet „önkinyilatkoztatását”, másrészt pedig a világ „eksztatikus manifesztációját”. A kétféle szembenállást végül „immanencia” és „transzcendencia” ellentéteként rögzíti.⁹¹

Ehhez kiegészítésként idézzük most Henry fő kritikáját a – Tengelyi által is védett – husserli fenomenológiával kapcsolatosan, ami *Az élet fenomenológiája* című tanulmányában olvasható:

A fenomenológia egy[ik] alapbelátása, hogy a megjelenés lényegesebb, mint a lét: csak azért létezik a dolog, mert megjelenik. Hogy Husserlnak a Marburgi Iskolától kölcsönzött megjegyzését idézzük, amelyet némileg módosítottam: „amennyi

⁸⁹ Uo. 150.

⁹⁰ Uo. 155.

⁹¹ Uo. 150–151.

megjelenés, annyi lét”. A fenomenológiának ezt az ontológia fölötti elsőbbségét kívánom radikalizálni, amikor azt állítom, hogy csak akkor képes bármilyen dolog a maga sajátosságában megjelenni és megmutatkozni nekünk, ha a megjelenés mint olyan önmagában is megjelenik. E különféle kiegészítések dacára a fenomenológia fenomenológiai előitélete még teljesen meghatározatlan marad. Mert végül mit jelentenek a fenomenológia elvei – az „amennyi megjelenés, annyi lét”, vagy a „vissza a dolgokhoz” (*Zu den Sachen selbst*) –, amíg nem egyértelműen meghatározott, miben áll a megjelenés ténye, az a konkrét fenomenológiai mód, amiként a tiszta megjelenés megjelenik – az a fajta tiszta fenomenológiai anyag, amelyben a fenomenalitás mint fenomenalitás fenomenalizálódik? Márpedig, ha a történelmi fenomenológiához intézzük ezt a kérdést, észrevesszük, hogy a fenomenológia elveinek fenomenológiai meghatározatlansága mögött és e meghatározatlanság támogatásával belopózik a fenomenalitás egy bizonyos elgondolása, amely mindenekelőtt a hétköznapi gondolkodásban van jelen, de emellett a hagyományos filozófia legősibb és legkritikátlanabb előitéletét is ez alkotja. A fenomenalitásnak ez az az elképzelése, amelyet a világ tárgyainak észleléséből, végső soron magának a világnak a megjelenéséből kölcsönzünk.⁹²

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Tengelyinél a világ egyetemes tapasztalati horizontunknak felel meg,⁹³ és ennek végtelene kapcsán arra a következtetésre jutott, hogy nem egy abszolút végtelenről van szó, hanem egy husserli „nyitott végtelenről”,⁹⁴ mely talán minden vallás áthagyományozódása szempontjából alapvető – ez a nyitott végtelen –, de közülük egyik vallási alakzatba sem zárható be végérvényesen.⁹⁵ Ezzel szemben, szerinte Henry filozófiája, főleg kései, keresztény hatású írásai és utolsó trilógiája⁹⁶ okán: metafizika utáni valláshoz vezet.⁹⁷

V. Henry értelmezése az ősbenyomásról, Tengelyi idézetei alapján

⁹² Henry 2013, 6–7.

⁹³ Mint azt már egy korábbi tanulmányában megírta Tengelyi, Kant szerint: „*A világ nem feltétlen egész. A világ mint egyetemes horizont* gondolata e kanti tézis fenomenológiai változataként is felfogható.” Tengelyi 2004, 61.

⁹⁴ E husserli „nyitott végtelen” azt jelenti, hogy az egyes dolgok mindig új tulajdonságokkal rendelkezhetnek, mint történelmi, kulturális, vagy szellemi tényezők. Tengelyi, 2014, 544.

⁹⁵ Tengelyi 2014-es könyvének utolsó mondatai: „Aber das Unendliche der Welt ist nicht das Absolutunendliche. Es ist vielmehr ein offenes Unendliches, das vielleicht jeder Überlieferung religiöser Art zugrunde liegt, sich aber in keine von ihnen jemals ganz einschließen lässt.” Tengelyi 2014, 556.

⁹⁶ Henry: „Én vagyok az igazság – Egy keresztény filozófiáért” (*C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*) 1999., „Inkarnáció – A hús filozófiája” (*Incarnation, Une philosophie de la chair*) 2000., „Krisztus szavai” (*Parole du Christ*) 2002.

⁹⁷ Gondek és Tengelyi 2011, 674.

Az ösbenyomás kiemelt jelentőséget kap az ön-affekcióra építő Henry életfenomenológiájában. Tengelyi említi *Új fenomenológia Franciaországban* című, 2011-ben, németül megjelent könyvében, hogy Henry polemizál Husserl időfelfogásával, különös tekintettel az ösbenyomásra. Az *Inkarnáció* című írásában Henry ugyanis az ösbenyomás husserli felfogását tartja a fenomenológia legnagyobb gyengeségének.⁹⁸ *Materiális fenomenológia* című művében Henry az ösbenyomást két részre bontja, az affektív önadódásra – mely tudatidegen bejelentkezésére utal –, ami valamilyen érzés vagy hangulat, és az őstudat eredeti jelenére, mely az intencionalitástól elszakíthatatlan. Ezek közül Henry az affektivitás önadódását hangsúlyozza ki, Husserl pedig Henry szerint elfedi a másodikkal az elsőt, vagyis az intencionalitással elfedi az affektív önadódását.⁹⁹ Döntő fontosságú itt, hogy megértsük Henry alap gondolatát, ezért most idézzük hosszabban, amit Tengelyi írt róla, a 2011-es könyvében:

[...] az élet önmegnyilatkozása hangulatokon (*Stimmungen*) és érzéseken (*Gefühle*) keresztül történik, amelyek, mint ilyenek, a láthatatlanhoz tartoznak. Henrynél az a lényeges, hogy e sajátos önvonatkozású hangulatokat és érzéseket előtérbe helyezze, melyek az intencionalitás ellenpárjaként szolgálhatnak. Az igaz, hogy egy öröm mindig valami *felett* érzett öröm, vagy *valamiért* érzett öröm, egy félelem mindig *valamitől* való félelem, sőt egy fájdalom mindig valami *miatt* érzett fájdalom. Ugyanekkor a hangulatok és az érzések egy megkülönböztető jegyet mutatnak fel, mely őket a tudat más intencionális viselkedésétől elválasztja. [Lábjegyzetben idézi Henrytől, és kommentálja: *L'essence de la manifestation*, 1963. 607.: „A különböző intencionalitások lényegi karakterében ugyanúgy felfedezhető az affektív meghatározottság, mint valamely pszichikai tény”. Henry tehát nem tagadja annak lehetőségét, hogy az affektív állapotok kapcsán beszélhetünk intencionalitásról. Ám ragaszkodik hozzá, hogy ezen állapotok affektív karaktere – vagyis affektivitásuk – nem azonos az intencionalitással magával].

Az észlelésben észlelt valami, általában nem maga az észlelés, az emlékezésben valamilyen emlék hívódik elő, mely általában nem maga az emlékezés (ez itt azt jelenti, hogy nem maga az emlékezés aktusa), stb. Ezzel szemben a fájdalomban nem mást érzünk vagy észlelünk, mint csak magát a fájdalmat, a félelemben nem mást, mint magát a félelmet, az örömben nem mást, mint örömet. Ez minden hangulat és érzés alapvetése Henrynél, amit „önmaga-érzésnek” (*Sich-selbt-Fühlen*), vagy „önmaga-érzetének”

⁹⁸ Uo. 136.

⁹⁹ Uo. 139–140.

(*Sich-selbst-Empfinden*) nevez, és „az affektivitás, mint olyan lényegeként” határoz meg. [uo. 578.]¹⁰⁰

Térjünk most át intencionalitás és affektivitás szembeállításáról, jelen és affektivitás tárgyalására. Henry szerint a jelen: a múlt és a jövő közötti megfoghatatlan irrealitás, ami az idő állandó módosulása miatt folyamatos realitásvesztést szenved el, és ennek kiapadhatatlan ősforrásra van szüksége, amit az ősbenyomás affektív önadódása szolgáltat. Az igazi realitást szerinte az élet önadódásának érzésekben való átélése biztosítja.¹⁰¹ Ez a típusú időanyag Henrynél a *materiális fenomenológia* alapja, mely affektív önadódása és a szenvedésből az élvezetbe törekvése révén, egyben az idő időiesülésének (*Zeitigung der Zeit*) ösztönszerű hajtóerejévé (*Trieb*) is válik.¹⁰² Így lesz nála az élet önadódása révén a jelen, a teljes időhorizont, az interszubjektivitás és a valódi világ egyöntetűen és konzekvensen affektív jellegű, vagyis minden szinten érzésekben, érzelmekben átél.

Míg Henrynél az élet önadódásának jelenbelisége a döntő, addig Husserlnél a hülétikus realitás az időbeliség intencionális egészlegességéhez képest alárendelt szerepet tölt be. Tengelyi mondja: „A husserli hülé (*Hyle*) nem több, mint egy alárendelt momentum egy intencionális élmény egészében, ami, mint olyan, valamilyen reálisra vonatkozik. Az Henry-féle matéria ezzel szemben az egyetlen reális.”¹⁰³

A 2007-es *Tapasztalat és kifejezés*ben a következőket írja Henry ősbenyomás-értelmezésével és materiális fenomenológiájával kapcsolatban Tengelyi:

[Henry] számára is a jelen *kezdet* jellege lesz a legfőbb kérdés tárgya.

Az a gondolat, amelyet Henry megpróbál részleteiben is kidolgozni, úgy fogalmazható meg, hogy a jelen eredeti értelmét tekintve nem más, mint *vie au présent*, „élet a jelenben”. Nem úgy értendő itt a jelenbeli élet, ahogyan az utólagos visszatekintés különböző formáiban – a retencióban és a reflexióban – az élményfolyam egy korábbi fázisaként feltárul. Nyelvi értelemben véve is *jelen idejű* az az élet, amelyről itt szó esik. Henry az élményből kiemeli, sőt kiszakítja a közvetlen *átélés* mozzanatát. Husserl is ismeri átélés és élménytartalom ezen megkülönböztetését, és ő is érzetek érzé(kelé)sével tekinti egybeesőnek az élmény átélésének mozzanatát. Ő azonban – jól tudjuk – úgy értelmezi az érzetek érzé(kelé)sét, mint az élmény belső tudatát és mint „abszolút”

¹⁰⁰ Uo. 118–119. (saját fordítás)

¹⁰¹ Uo. 140.

¹⁰² Uo. 142.

¹⁰³ Uo. 140–141.

időtudatot.¹⁰⁴ Henry továbbmegy ennél átélés és élménytartalom különválasztásában. A „jelen idejű életnek” egyenesen a descartes-i *cogitó*hoz hasonlítható szerepet tulajdonít. Az ember kísértést érez itt, hogy a párhuzam kedvéért *vivó*ról (*élekről*) beszéljen.¹⁰⁵ [...]

Egy „materiális fenomenológiára” – ahogyan Henry a maga kezdeményezését elnevezi – ezen a ponton az a feladat hárul, hogy a husserli időfolyam „tartalmát” – amelyben maga Husserl nem látott egyebet egy *morphé*hoz tartozó *hylénél* – kioldja az „ekszztatikus formából”, és hogy ebben a tartalomban olyan *erőt* ismerjen fel, amely az intencionalitásra jellemző kimozdulást, az eksztázist – és ezzel magát az időbeliséget is – egyáltalán lehetővé teszi. [Henry: *Phénoménologie matérielle*, 30. o. és 55. o.] Nyugodtan állíthatjuk, hogy e feladat kijelölésében egy diakritikai eljárás teljes programja kifejeződik.¹⁰⁶

Henry-nél végső soron „olyan önmagaságról van szó, amely a hús radikális passzivitásában van lehorgonyozva”.¹⁰⁷ Ez arra utal, hogy az élet önadódása miatt érzéseinktől és érzelmeinktől tudatosan nem könnyen szabadulhatunk. Összefoglalva azt mondhatnánk, hogy nála az önadó élet elemszerű húsa¹⁰⁸ maga az érzés. Röviden megfogalmazva: az élet húsa érzés; vagy még érthetőbben: az érzés – az élet húsa.

VI. Tengelyi László kritikai észrevételei Henryval szemben, és néhány válaszkísérlet

Tengelyi fő kritikai pontjai Henry életfenomenológiáját érintően a következők:

1. Az a fajta bizonyosság, amely a *vivót* megilleti, a *cogitó*val ellentétben csakis az élet bizonyossága, nem pedig a világ megjelenítéséé. Ez a gondolat Henry kezében erős, habár nem túlságosan széles kiterjedésű *valóságfogalmat* ad. Ez a valóság a „jelen idejű élet”, az átélt pillanat valósága, semmi több.¹⁰⁹ [...] Ám ha Henry [elméletének diakritikai kifejtése] közben „az élet örök jelenét” [Henry: *Phénoménologie matérielle*, 53.] idézi – a *Vie* szót ráadásul nagy kezdőbetűvel írva –, akkor e vállalkozás terve mellé

¹⁰⁴ Tengelyi beillesztett lábjegyzete (2007, 152.): Vö. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, szerk. E. Marbach: *Husserliana*, XXIII. kötet, M. Nijhoff, Hága/Boston/London, 1980, 326., 316.

¹⁰⁵ Tengelyi 2007, 152.

¹⁰⁶ Uo., 154.

¹⁰⁷ Gondek és Tengelyi 2011, 151. (saját fordítás)

¹⁰⁸ Merleau-Ponty elemként kezelt húsát Henry-nél affektív húsként értelmezhetjük át.

¹⁰⁹ Tengelyi 2007, 152.

mégiscsak odakívánkozik egy kérdőjel. Ezzel ugyanis a „materiális fenomenológia” burka mögül előlép a jelenvalóság metafizikája – még ha ezt ezúttal nem valamiféle „eksztatikus pillantás” hordozza is, hanem egy minden feltisztulást nélkülöző – és önmagában véve teljességgel néma – érzet. Olyan kifejezések, mint például az, hogy az élet „tapasztalja, feltárja, kinyilatkoztatja – vagy akár érzi – magát”, aligha tarthatnak igényt ugyanarra a magától értetődőségre, amely a *vivót*, a jelen időben megfogalmazott *élek*-et megilleti. Akárhogyan is, mégiscsak *evidencia*, hogy az én életemet csakis *én* élhetem, és én is csak a *magam* életét élhetem.¹¹⁰ Az élet nem élheti *magát*.¹¹¹

2. Nem kell-e megkérdeznünk, hogy egy hús, amely a térrel semmilyen kapcsolatban sincsen, még testiségként – sőt „eredeti testiségként” (*»ursprüngliche« Leiblichkeit*) [Henry: *Incarnation*, 168. és 187.] – jellemezhető? Tagadhatatlanul Michel Henrynek tudható be az a nagy érdem, hogy az idő időiesülésének előrefelé ható erejét világosan felmutatta, és ezt az erőt, mint affektussal töltött hajtóerőt, minden vak és személytelen spekulatív életfilozófiai hajtóerőtől élesen megkülönbözteti. Ezt a nagy érdemet azonban nem választhatjuk el nála egy nagy veszélytől. A materiális fenomenológia ténylegesen egy nagy veszélyre esküszik fel – legalábbis a fenomenológia felől tekintve –, mely abban áll, hogy a testet (*Leib*) húsnak (*Fleisch*) veszi, de ez alatt tulajdonképpen a szellemet (*Geist*) érti.¹¹²

Válaszkísérletek:

1.) Henry a „világ” fogalmát kétféleképpen használja. Egyszer, amikor a kritizált filozófiákat külsővé-tétellel, elő-állítással (*Vor-stellen*) vádolja, máskor pedig úgy, mint a saját filozófiáján belüli élet-megjelenést. A világ fogalma Henrynél valójában olyan külsődlegesség, mely a közösen átélt pathoszként értendő. Azaz nem hagyományos értelemben vett külsődlegességként és transzcendenciaként, hanem inkább immanenciaként, mely minden élőben megnyilvánul. Henry a következőt írja: „A közösség magába fogadja a valódi világot – a kozmoszt –, amelynek minden eleme – forma, szín – végső soron annyiban van, amennyiben ön-affektív, vagyis éppenséggel e *pathosz*-béli közösségben és őáltala. »A világ [idézi Kandinszkijtől

¹¹⁰ Tengelyi beillesztett lábjegyzete (2007, 154.): Vö. M. Richir: „Monadologie transcendente et temporalisation”, S. Ijsseling (szerk.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer, Dordrecht/London/Boston, 1990, 152.; vö. uő: *Méditations phénoménologiques*, i. k., 30.

¹¹¹ Tengelyi 2007, 154.

¹¹² Gondek és Tengelyi 2011, 151. (saját fordítás)

Henry] rezonanciákkal telítődik. Olyan lények kozmoszát alakítja ki, amelyek szellemi hatást fejtenek ki. A holt anyag valójában élő szellem«¹¹³ Henry tulajdonképpen olyan koherens filozófiát próbál meg kiépíteni, amiben a pillanatnyi érzés, az interszubsjektivitás, és maga a valódi világ is az életszerű affektív regiszter felől magyarázandóak, az élet önadódásaként.

Továbbá Marion szerint Henrynél, az ön-affekcióként megjelenő *Élet* nem olyan módon értendő, mint másoknál a vitalizmus, mivel Henry, filozófiai értelemben véve, a hagyományos metafizikán túllépett, és azt megelőzi, sőt szétrombolja,¹¹⁴ mert a vizsgálat nélküli, eksztatikus előfeltevések helytelen reprezentációs elméletekként lepleződtek le. Henry tehát megpróbálja elkerülni a rossz értelemben vett, dogmatikus metafizikát. Így az *Élet* abban a közvetlenségben értve éli át magát, hogy az *Élet* kinyilatkoztatása egyben önmegnyilatkozása, amiben az *Élet* maga nyilvánul meg.¹¹⁵ Ez az *Élet*, radikális immanenciaként, számunkra: *pathoszként* átélt valóságként fenomenalizálódik, melynek szempontjából azonos minden élő ember *élete*. Még konkrétabban fogalmazva: *életünk* a kellemes és a kellemetlen affektív dichotómiában,¹¹⁶ a rossz érzésből és szenvedésből, a jó érzésbe és örömbé való törekvés¹¹⁷ állandó megpróbáltatásának öntapasztalásaként (*Erprobung, s'éprouve*)¹¹⁸ éli át önmagát.

2.) Henry az élő test privát élményeiből indul ki Main de Biran nyomán,¹¹⁹ de ezt csupán a tudományos magyarázat könnyebb érthetősége érdekében teszi, ugyanis tovább lép innen, és meghaladja mind a tudatfilozófia, mind pedig a testfenomenológia aspektusait, egy általános érvényű és önálló, kvázi érzelemfilozófiai interpretáció irányába. Nála az élet húsa maga az érzés, aminek megfelelően az eredeti testiség, mint ös-passzivitás, az érzésekhez való kötöttségünket jelenti, mely nélkülözhetetlen az élethez, mivel az élet éli át önmagát érzéseinkben. Az élet minden tapasztalatunk lehetőségfeltétele. Mint mondja: "Csak azért tudunk *világra jönni*, mert előbb *életre jöttünk*."¹²⁰

VII. Végkövetkeztetés

¹¹³ Henry 2004a, 89–90.

¹¹⁴ Marion 1992, 14.

¹¹⁵ Henry 2015, 324.

¹¹⁶ Uo. 328.

¹¹⁷ Henry 2014, 133. és 139.

¹¹⁸ Henry 2015, 329.

¹¹⁹ Henry 2013, 48.

¹²⁰ Uo. 20–21.

Az élet önérzésének differenciálatlansága miatt joggal kritizálható Henry életfenomenológiai koncepciója szürkezónaként, homályzónaként, hasonlóan ahhoz, ahogyan Merleau-Ponty elemszerű húsának khiazmusát¹²¹ is ekképpen kritizálta Tengelyi.¹²² Henrynél egy affektív khiazmust fedezhetünk fel, ami viszont a közvetlen átélés többszintű – azaz individuális, interszjektív, és valódi világot érintő – felmutatásán túl, lényegében csak kezdetleges formában lett kidolgozva.

Ezeket figyelembe véve az a feladat, hogy egy önálló érzelemfilozófiai elmélet segítségével, szélesebb körű megoldási javaslattal álljunk elő, amit az érzelmképződés filozófiájának nevezhetnénk.

Végezetül idézzük fel Tengelyi László konklúzióját Michel Henry ősbnyomással kapcsolatos filozófiai vizsgálódásait illetően: „[...] mindezekben a kérdésekben Henry materiális fenomenológiája nem számíthat a végső szónak. Továbbra sem tekinthető eleve jogosulatlannak egyetlen olyan kísérlet sem, amely Husserlnek »a benyomással adódó előrepillantásáról« avagy az »egyetemes ösztönintencionalitásról« kialakított elképzeléséhez tér vissza”.¹²³

¹²¹ A khiazmus, mint „kereszteződés”, „összefonódás”, vagy „önmagára göngyölődés” (*enroulement sur soi*) a reverzibilitás oda-vissza hatásának kölcsönösségét jelenti. Ez az ógörög khi (χ) betű alakjából szinte szimbólumként olvasható ki. Erről bővebben lásd: Tengelyi 1998, 109-110. o. lábjegyzetben. Magáról a fogalomról részletesen ír maga Merleau-Ponty, a befejezetlen utolsó művének – *A látható és a láthatatlan* – végén, illetve a jegyzetekben (ld. Merleau-Ponty, 2006.). A preszokretikus értelemben vett „elemszerű Hús” pedig Merleau-Pontynál elsősorban az észlelés közegét jelenti, „amiben” a khiazmus működik, elsősorban annak hogyanját (pl. Gestalt-elmélet és az érzékszervek diakritikus kommunikációja), és nem az anyagi aspektust. „Még egyszer hangsúlyozzuk, a hús, amiről itt szó van, nem azonos az anyaggal. A hús a látható önmagára göngyölődése a látó testben, a tapintható önmagára göngyölődése a tapintásban.” Merleau-Ponty 2006, 165. o.

¹²² Tengelyi László úgy könyveiben, mind előadásaiban többször kritizálta ezért Merleau-Pontyt, és a 2014-es Életvilág-konferencián (ELTE–BTK) mind ő, mind pedig Ullmann Tamás említették ezt előadásukban.

¹²³ Tengelyi 2007, 155.

Második Rész: A filozófia tipológiája és az érzelemképződés filozófiája

Bevezetés

Értelemképződés, észlelésképződés, érzelemképződés aktusokként, élményként, bármilyen adódásként, illetve e képződések rögzítettségei a genetikus és a statikus filozófia kihívásai. A tartam, ha jól használjuk és alkalmazni tudjuk, a jelen, múlt és jövő rajzolatát adja. Ezeket próbáljuk összekötni egymással.

Jelenlegi törekvésünk a harmadik regiszter bevezetése értelem és észlelés mellett, vagyis az érzelmi regiszter beírása a hagyományba, és ennek képződése genetikus szempontból, illetve rögzítései. Mindeközben elsősorban azt kell meghatároznunk, hogy az érzelemképződés pontosan „hol” és „hogyan” artikulálódik, azaz a különböző típusú filozófiák között hogyan helyezhető el.

A filozófia rendszerezését, avagy tipologizálását azért hajtjuk végre, hogy jól elhelyezhessük benne az érzelemképződés filozófiáját, melynek kidolgozása egyik célunk. Ezzel nem csak önmagunknak, vagyis a 3É filozófiájának teszünk szívességet, hanem minden olyan filozófiának, mely tudni szeretné, hogy „hol a helye”, illetve mire képes, mire alkalmas az általunk felvázolt rendszerben,¹²⁴ és mindenkinek, aki tájékozódni kíván a filozófiában. Tehát nem egy abszolút, minden típusú filozófiát integráló tipológiát hozunk létre, hanem olyan határvonalakat húzunk, melyek segítségével az érzelemképződés filozófiája jól elhelyezhető. Az érzelemképződés filozófiája talán lehetőséget ad arra, hogy a filozófia tipologizálását követően, egy új filozófiai irányzat perspektívájából tájékozódjunk.

¹²⁴ Jelenleg próbáljunk meg elvonatkoztatni a kortárs analitikus-kontinentális szembeállítástól (erről lásd: Ullmann 2011.), illetve a többi tematikus és történeti megközelítéstől.

I. A filozófia tipológiája

A filozófia, mivel – legalábbis a fenomenológiában – a tudat tapasztalatából indul ki,¹²⁵ ezért a tudat mibenlétét és orientációit kutató irányzatoknak megfelelően osztható fel.¹²⁶ Álláspontunk szerint alapvetően három különböző aspektusból tekinthetünk a világra és önmagunkra. Ezek más-más minőségű világmagyarázatokat tesznek lehetővé, ezért külön regiszterekként kezelhetjük e három perspektívát. Táblázatszerűen három oszlopot, mint regisztert említünk. Az értelmi regisztert megértjük, a testi észlelés regiszterét megéljük, az érzések és érzelmek regiszterét pedig átéljük – mindezt azonban egy kitágított tudatelmélet kapcsán említjük.¹²⁷ A tudat regiszterei tehát a következők:

A tudat regiszterei		
Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)

2. táblázat

Az 1. oszlop azt kérdezi mindig, hogy: „Mi az értelme valaminek?”, a 2. azt, hogy: „Milyen testi érzékelésünk szempontjából valami?”, a 3. pedig azt, hogy: „Milyen érzés az élet, mint megjelenés?”.

Egy másik, szabadabb felosztást használva, vagy jobban mondva, a szigorú filozófiai terminusoktól oldottabban kifejezve, az egyes oszlopok lényege a következő felhívást intézi hozzánk: az 1. oszlop arra utasít, hogy: „Az eszeddel érts!”, a 2. arra, hogy: „A testeddel élj!”, a 3. pedig arra utasít, hogy: „A szíveddel láss!”. Utóbbi Pascal a szív rendjének (*ordre du coeur*), a szív logikájának (*logique du coeur*) nevezi,¹²⁸ Scheler pedig a szeretet rendjéről (*ordo amoris*) beszél.¹²⁹

¹²⁵ Kiegészítésként ide tartozik, hogy mi most ezen értekezés során alapvetően fenomenológiai oldalról közelítünk, és nem kívánunk belebocsátkozni e kiindulópont kritikájába, inkább felmutatásokra törekszünk. Tengelyi például ezen östény – azaz a tudat léte felöli – megállapítása okán dicséri Sartre filozófiai kiindulópontját. (ld. Tengelyi 2011, 55. o.)

¹²⁶ Még a kortárs pszichológia is osztja ezt a megközelítést. „Az ember észleletei, gondolatai és érzései egy adott pillanatban alkotják *tudatát*.” Atkinson 2003, 194. o. A következőkben tárgyalt tipológiai javaslatnak tehát ilyen szempontból interdiszciplináris jogosultsága is van.

¹²⁷ A tudattal kapcsolatosan a „tudatfilozófia” megnevezést általánosságban véve minden olyan elméletre alkalmazzák, melyek például a racionális gondolkodásra és elméire (Descartes), a tiszta ész kritikájára (Kant), vagy az értelemképződésre (Husserl) építik filozófiájukat. Mi azonban ezekre az „értelmi regiszter” elméleteiként utalunk, mivel a „tudat” fogalmát egy tágabb felfogás számára hagyjuk meg, mely az említett értelmi regiszteren túl, magába foglalja a testiség és az érzelmi regiszter aspektusait is.

¹²⁸ Boros 2014, 161. o.

¹²⁹ Uo. 144. o.

Határozzunk meg bizonyos további jellemzőket, melyek könnyebbé tehetik ennek a három perspektívának a magyarázatát. Ha például egy szórakozóhelyen ülve barátokkal beszélgetünk, és megkérdezi valaki, hogy mit tekintünk valóságnak, akkor az egyes aspektusok, perspektívák, regiszterek szempontjából más-más választ fogunk adni.

(1.) Az értelmi regiszter szempontjából, ha körbenézünk, akkor asztalokat, székeket, poharakat, azaz dolgokat, tárgyakat, embereket látunk, mindent a maga számossága, darabszáma szerint, melyekről értelmes összefüggésekben tudunk számot adni.

(2.) A testi regiszter szempontjából hajlamosak vagyunk testi vágyainkra és érzéleteinkre koncentrálni, vagyis bámulunk egy esztétikailag vonzó egyént, ízlelgetjük italunkat. Ekkor vonzó és kevésbé vonzó embereket látunk, valamint finom italokat veszünk észre, mintha azok ízét már csábítóan éreznénk szánkban.

(3.) Az érzelmi regiszter szempontjából pedig önaffektív hangoltságunkra illetve atmoszférikus érzéseinkre koncentrálnunk, és érezni véljük mások érzéseit, érzelmeit is.

Álláspontunk szerint e három aspektus három látásmód, szemléletmód, világtapasztalati mód, és egyben beszédmód, filozófiai lehetőség.

Mindháromnak van két alosztálya, a „cölöpfilozófiák” (A. sor), és a „bárkafilozófiák” (B. sor).¹³⁰ Ezeknek a metaforáknak a mibenléte azonban bővebb magyarázatot igényel, minek során egy tágabb hasonlat keretei között fogjuk felmutatni e felosztás jogosultságát.

	A tudat regiszterei		
	Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)
Cölöpfilozófiák (A.)	1./A.	2./A.	3./A.
Bárkafilozófiák (B.)	1./B.	2./B.	3./B.

3. táblázat

A „cölöpfilozófia” és a „bárkafilozófia” tehát szemléltető terminusok, melyeket a könnyebb megértés érdekében alkalmazunk. Mielőtt részletesebben tárgyalnánk őket, határozzuk meg annak a keretnek a filozófiai relevanciáját, amiből kiindulunk. Ez nem más, mint a filozófiailag magyarázni próbált valóság, mely így vagy úgy, de ellentmondásokhoz, megoldhatatlannak tűnő problémákhoz vezet, ami szinte kaotikus kiúttalanságot jelent az azt elgondoló, megélt és

¹³⁰ A „cölöpfilozófia” és a „bárkafilozófia” saját terminusok.

átélő filozófus számára. Ez úgy söpri el a hétköznapi gondolkodás természetes beállítódását, fesztelenségét és felszínes egyszerűségét, hogy a hétköznapi jövés-menés közben tapasztalt élvezeteket is magával sodorja, mint valami áradás, szökőár, vagy biblisztikus méretű özönvíz. E káoszban a filozófus „talajvesztett” elbizonytalanodása kétségbeeséshez, szorongáshoz vezethet, szinte a semmibe vész, amin úgy próbál meg túljutni és kiutat találva eljutni a „mély” filozófiai belátásokat és a „felszíni” hétköznapokat összekötő életvilágba, hogy eredeti filozófusként saját koncepciót alkot, és autentikusan próbálja „összegyúrni” a „mély-ént” és a „felszíni-ént”.

A filozófus tehát olyan „otthont ácsol”, mely az áradás közben és után védelmet nyújt. Az ilyen ártéren szokás cölöpházakat, vagy lakóhajókat eszkábálni. A kisebb-nagyobb cölöpházak kisebb-nagyobb horderejű filozófiai építmények, és ugyanilyen a kisebb lakóhajók, és óriási bárkák jelentősége is – bár a filozófiai tradíció képviselőinek megítélése idővel változhat.

Lássuk most kissé részletesebben, hogy mit és hogyan „ácsolnak” a filozófusok. Kezdjük a cölöphilozófiák általános elveivel. A biztos pont keresése az ókor óta kiemelkedő fontosságú igény a gondolkodásban. Ennek az igénynek kívánnak megfelelni a cölöphilozófiák (A. sor).¹³¹ A cölöphilozófiák vagy valahonnan kiindulnak, vagy valahova tartanak, azaz vagy egy adott pontból „szóródnak szét” és „szórják szét önmagukat”, egy bizonyos fogalom, elv, vagy lényegiség alapján, és hozzák létre egyre részletesebben kidolgozva saját filozófiájukat, vagy egy adott pontba „sűrűsödnek össze”, mintha minden „út” egy bizonyos pontba, vagyis fogalomba, elvbe, lényegbe futna bele végül, amolyan univerzális gyűjtőpontként. A cölöphilozófiák ugyanakkor nem mindig egy „lábón”, „cölöpön” állnak, azaz nem csak egyetlen egy fogalom, elv, vagy lényegiség tekinthető stabil kiindulási pontjukként, mert az egy pontba való leszűkítés csak az egyszerűsítés érdekében történik. Például kiemelhetjük Kantnál a

¹³¹ Az egyik közkeletűen legismertebb tétel a „*cogito ergo sum*” („gondolkodom, tehát vagyok”), Descartes alapvetése, aki ezzel a felvilágosodás filozófiájának úttörőjévé vált, és a filozofálás lehetőségét újraalapította. „Elhatároztam, hogy felteszem: mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképp kellett, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: gondolkodom, tehát vagyok, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.” Descartes 2000, 42. o.

kategóriákat,¹³² de ugyanilyen fontos filozófiájának transzcendentális jellege,¹³³ valamint az, hogy *a priori*¹³⁴ elveket keres.

Fontos itt megemlítenünk, hogy az egyes regisztereknek megfelelő cölöpfilozófiák miért jönnek létre úgy, ahogy. Minden cölöpfilozófia a maga szempontjából preferált regiszterben helyezkedik el. Ha például egy cölöpfilozófia egy bizonyos regiszterben ácsol magának ártéri házat – ahova menekül az ár elől, és ahol túl akar élni és viszonylagosan jól érzi magát –, akkor elköteleződésének több oka lehet. Vagy alapvető meggyőződése szempontjából valamilyen hagyományt követ, vagy éppen ellenkezőleg: kiábrándult, esetleg szembeszállt valamelyik hagyományos regiszter cölöpökbe vetett hitével és érveivel, ezért újító módon kíván fellépni, alternatív filozófiai perspektívát keresve. Mindenki, aki egy bizonyos regiszter mellett kötelezi el magát, a többi regiszterrel szemben ad hangsúlyt sajátja preferálásának, és a többi kisebb-nagyobb mértékű háttérbe szorításának. Ilyen szempontból a cölöpfilozófiák vetélkedése zajlik az egyes regiszterek között (értelmi, testi, érzelmi).

Ha valaki az értelmi regiszter mellett kötelezi el magát, valószínűleg elégedetlen olyan meghatározásokkal, melyek az egyes testi érzetekből vagy érzésekből indulnak ki. Ugyanígy, ha valaki a testi regisztert tartja képviselhetőnek, elvetheti az értelmi okoskodás túlbujánzását, és az érzelmek előjogságát. Akik pedig az érzésekből indulnak ki, szintúgy ellenszenvvel

¹³² A kategóriákat táblázatba foglalva láthatjuk az ítéletek, a sémák és az alaptételek mellett Ullmann összegzésében (lásd Boros 2007, 826. o.). Ezek 1.) a mennyiség szerint: egység, sokaság, összesség, 2.) a minőség szerint: realitás, negáció, limitáció, 3.) a viszony szerint: szubsztancia és akcicens, ok és okozat, kölcsönviszony, 4.) a modalitás szerint pedig: lehetőség/lehetetlenség, létezés/nemlétezés, szükségszerűség/véletlenszerűség.

A tiszta értelmi kategóriák fontosságát kiemelve, idézzünk most néhány meghatározást Kanttól: „A kategóriák olyan fogalmak, melyek *a priori* törvényeket írnak elő a jelenségeknek s ennél fogva a természetnek mint valamennyi jelenség összességének (*natura materialiter spectata*), [...] a kategóriák nem a természetből eredeztetnek, és nem másolják a természetet [...]” (Kant 2004, 166.) „A kategóriák kizárólag az értelemről származnak, *függetlenül az érzéki benyomásoktól*, [...] [és] [...] az egységet [...], a kategória révén, az értelem visz[i] a szemléletbe.” (Uo. 153. o.) Egészítsük ki ezeket koncepciójának meghatározó elemével, Ullmann összefoglalásában: „Az analitika második része arra a nehéz feladatra vállalkozik, hogy a kategóriatáblázat vezérfonala mentén bemutassa a lehetséges tapasztalat alaptételeit minden szintetikus ítélet legelső, de pusztán formális alaptételével összhangban.” (Boros 2007, 825. o.) Kant ezt így írja le: „[...] leszögezzük, hogy a tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat lehetőségének feltételei* egyszersmind a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei* is, és ezért mint szintetikus *a priori* ítéleteket objektív érvényesség illeti meg őket.” (Kant 2004, 189. o.)

Kant *A tiszta ész kritikája* első kiadásának *A-dedukciójában* kifejezetten „alulról” felfelé kísérli meg a leírást: az apprehenzió szintézise a szemléletben, a reprodukció szintézise a képzeletben, a rekogníció szintézise a fogalomban. (Uo. 667-689. o.) Transzcendentális filozófiájának korai kifejtési irányával kapcsolatosan (amit Husserl a fenomenológia számára is követendőnek tartott) így fogalmaz: „Az értelem szükségszerű összefüggését a jelenségekkel most oly módon akarjuk kategóriák segítségével bemutatni, hogy alulról, az empiriából indulunk ki. Az első számunkra adott jelenség az, amit – ha tudattal van összekapcsolva – észleletnek nevezünk [...]” Uo. 682. o.

¹³³ „*Transzcendentálisnak* nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatalkodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges.” Uo. 69. o.

¹³⁴ A tapasztalaton alapuló *a posteriori* megismeréshez képest elsődleges a tapasztalattól független *a priori* tudás.

viseltethetnek a túlzott értelmi okoskodás és a testi ösztönök felemlegetésével szemben. A cölöpfilozófiák tehát elhatározzák magukat valamely regiszter mellett, és ebben a regiszterben építik fel cölöpházaikat, és így az értelem, a test, vagy az érzések/érzelmekek keretei között fejtik ki filozófiai „ácstevékenységüket”.

Fontos még meghatározunk egy olyan jellemzőjét a cölöpfilozófiáknak, mely a koherenciára utal. Az értelmi regiszter cölöpfilozófiai például egymásba fonódó érvelési alapjaikat – cölöpjeiket – mind önálló filozófiai koncepciókként, mind az egymást kölcsönösen megerősítő és egymásból erőt nyelő cölöpök közötti fogalmakként is képviselhetik, melyek koherenciájuk illuzórikus egység-erejét adják. Ebből építik fel értelmi-bázisaikat. Ilyen a cölöpökre épült filozófia háza. Jól tartó, erős cölöpökre épült házak fogalmiságának, lényegiségének és elveinek megfelelő diskurzus, disputa folyik itt, mely mindig visszatér elveinek önigazolásához. Ám akaratlanul is paradoxonokba, antinómiákba fut bele végül a cölöpfilozófia, mivel cölöpjei olyan meghatározások, melyek valamilyen kiragadott tulajdonságon alapulnak, vagyis kizárásos definíciók, melyek differenciálása eleve valamilyen nem-teljességen alapul, ezért szükségszerűen ellentmondásokba torkollanak. A szavak és fogalmak kijelölnek valamit, lekorlátoznak, így az állítás magában hordja önnön csapdáját, még akkor is, ha logikai koherenciára törekszik.¹³⁵ Az ilyen értelmi cölöpfilozófiák éppen fogalmi szigorúságuk miatt hoznak létre olyan filozófiai koncepciókat, melyek végül újabb problémákat tárnak fel önnön kiindulópontjukat illetően.¹³⁶ Az ilyen filozófiai megközelítéseken próbálnak túljutni a bárkafilozófiák.

A bárkafilozófiák (B. sor) könnyedén tovasiklanak a cölöpfilozófiai problémák fogalmi koherenciájának logikai igénye felett egy strukturális megfontolás segítségével. Ezek ugyanis mindent egy valamire vonatkoztatnak és vezetnek vissza, egy alternatív szemléletmódra, amiben minden korábbi problémát feloldhatónak tartanak. Ilyenek például a változás

¹³⁵ Itt csak röviden megemlítenénk ókori példaként Szókratész „bábáskodó” módszerének alapvetésekre rákérdező érvelési technikáját, amely oly hatékony volt, hogy Delphoiban őt nevezték meg a legbölcsebb embernek.

¹³⁶ Descartes egyik problémája, hogy kételkedésének eredményeképpen végül a szubjektum helyett Isten lett az igazság kritériumának biztosítója. Kant transzcendentális filozófiája az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségét kutatta, ám csak azt tartotta fogalmilag megismerhetőnek a világból, amit az értelem a kategóriák segítségével már előzetesen belé helyezett. Husserlt pedig pszichologizmust támadó logikája miatt platonizmussal vádolták meg, illetve, bár az interszubjektivitásra építette transzcendentális fenomenológiáját – amit egológikaként is interpretált –, mégis sokat kellett hadakoznia a szolipszizmus látszatával szemben, végső soron egyesek szerint eredménytelenül. Továbbá alapelve a tudat intencionalitása – vagyis a tudat tárgyra-irányulása, pontosabban a tudat és mindenkor tárgyának korrelációja (ego-cogito-cogitatum), mely az értelemképződést a lényeglátás (*Wesensschau*) által teszi lehetővé –, ám néhány kritikus szerint ez közvetlenség helyett közvetettséget hoz létre, mert a dolgokat a tudat fényébe állítja, és így a tudathoz képest külsővé teszi őket, amely által a tudat számára végül bekebelezhetővé és leuralhatóvá válnak.

(Bergson), az elemszerű hús (Merleau-Ponty), vagy az élet önátélése (Henry). Ezzel azonban néhány kritikus szerint inkább megkerülik, átugorják a nehéz problémákat, mintsem megoldanák őket. A túllendülés eme „könnyedsége” ad lehetőséget a bárkafilozófiáknak, hogy a korábbi logikai és fogalmi koherencia-igényhez képest oldottabban, bizonyos értelemben véve szabadabban érveljenek, ám nem csúsznak át laza esszéisztikus stílusba, mert szem előtt tartják a filozófiai önanonosság érvelően fenntartandó kérdését. Ez a bárkafilozófiai feszélyezetlenség azt sugallhatja, hogy túljutottak a korábbi nyelvi és logikai nehézségeken. A bárkafilozófiák nem olyan típusú analitikus komplexitásra törekcszenek, mint a cölöpfilozófiák, hanem inkább holisztikus „egyszerűsége”, életszerűsége. Ez cölöpök-nélküliséget jelent, kötetlen, nem szigorúan rögzített alapú filozófiát, mely szinte lebeg, bárkaként úszik a problematizált valóság tengerén, önmagában hordozva a továbbélés lehetőségét, mely az áradás után lehetővé teszi az életvilágban „mély-én” és „felszíni-én” egységének képviselését.

Az azonban, hogy a bárkafilozófiák milyen jogosultsági alapon lépnek túl a cölöpfilozófiákon, néhány kritikus szerint nem teljesen tisztázott, és ezért az ilyen típusú elméleteket homályzóna-, szürkezóna-filozófiáknak nevezték el. Tengelyi László úgy könyveiben, mind előadásaiban többször jellemezte Merleau-Ponty filozófiáját sok szempontból úgy, mint ami homályzóna-, szürkezóna-jellegű, és a 2014-es Életvilág-konferencián (ELTE-BTK) mind ő, mind pedig Ullmann Tamás említették ezt a kifejezést. Tengelyi a következőket mondta az előadást követően, egy kérdésre válaszolva:

Sokféleképpen lehet gondolkodni. Sokféle gondolkodásmódot lehet élni. Például a dialektikus gondolkodásmódot – Hegel vagy Adorno. Ezt a fajta gondolkodásmódot is, amelyet főleg Merleau-Pontynál találunk meg, egy olyan dialektikát, amely abban áll, hogy szintézis nélküli dialektika, ahogyan Merleau-Ponty leírja, [vagyis], hogy éles különbségeket nem teszünk, fölfedezzük azt a Grauzonét, amely az ellentéteket összekapcsolja egymással, azt a szürkeszférát, amelyben ezek az ellentétek elhomályosulnak. Énhozzám ez nem áll közel, de nem vitatom a jogosultságát és lehetőségét. Én szeretem az élet-diszfunkciókat. Nekem inkább Sartre, mint Merleau-Ponty. De nem vitatom a jogosultságát.

Ezek alapján talán már érthetőbb, hogy a cölöpfilozófiák differenciálnak, problematizálnak, és olyan megoldásokat keresnek, melyek valamilyen fogalmi, elvi, vagy lényegszerű elemzés révén nyújtanak válaszokat adott filozófiai kérdésekre, míg ezekkel szemben a bárkafilozófiák

– vagy szürkezóna-, homályzóna-filozófiák – egy egységes egészből indulnak ki, és inkább megszüntetik az ellentéteket, mintsem azokat felerősítenék.

Ullmann Tamás, *A láthatatlan forma* című könyvében említi a „homályos zóna” kifejezést, és a következőképpen foglalja össze ennek lényegét:

Ez a stratégia a tudat számára tisztázatlan problémákat oly módon kezeli, hogy egy elvileg tisztázhatatlan zónát konstruál és minden nehézséget, paradoxont ebbe a zónába utal.¹³⁷

Olyan példákat említ, mint „a test, a tudattalan, az ösztön [...], melyek] ebből a szempontból lényegében nagyon hasonló funkcióval rendelkezők és csupán ugyanazon gondolkodási stratégia eltérő változatai.”¹³⁸

A bárka-filozófiák a cölöp-filozófiákhoz képest körkörösnek tűnő, és gyakran túl általános jellegű, „bekebelező”, integráló filozófiákként mutatkoznak. A bárka-filozófiák mindent egyben láttatnak, de máshogyan, mint a cölöp-filozófiák, mert egy homályos, önmagára hangolódó általánosságban „utaznak”, és ezért sokszor hiába keresik „rajtuk”, vagy „bennük” a kiemelkedő kijelöléseket úgy, mint a cölöp-filozófiákban, melyek már nevüknek megfelelően is kijelölésekre, stabil támpontokra építkeznek.

Ahogy a cölöpökre épített épületek (pl. Velencében), úgy a cölöp-filozófiák, mint filozófiai „épületek” is „cölöpökre”, kijelölt pontokra, azaz meghatározott fogalmakra, elvekre, lényegiségekre támaszkodva építkeznek. A bárka-filozófiák ezzel szemben „úsznak” a problematizált valóság tengerén, és, bár szinte lebegnek a vízen, közben szükségszerűen érintkeznek a problémákkal – mint a hajótest vízbe merült része –, ám azokat inkább felhajtóerőként, összefüggő támasztékként használják, mintegy öngazolás-ként a korábbi megfontolások zsákutcáin való továbblépés indoklásaként. A bárka-filozófiák úgy képzelik el önmagukat, hogy olyan egységes egészet képviselnek, amely már eleve magában hordja a továbblépés lehetőségét, azaz magukban foglalják azokat a megoldási javaslatokat, melyek a filozófiai továbblépést elősegíthetik.

A cölöp-filozófiák a filozófiai problémák ellentmondásain úgy próbálnak túljutni, hogy a cölöpök közötti átvezetések, közvetett áthidalások megoldásaként próbálnak magyarázatot adni a különböző problémákra. Ezzel szemben a bárka-filozófiák, közvetlen megközelítésük miatt¹³⁹

¹³⁷ Ullmann 2010, 288. o.

¹³⁸ Uo.

¹³⁹ Ilyen megközelítésnek ad hangot Henry: „Abban az értelemben, amire az élet a fenomenalitásban szert tesz, ez, tehát az a kozmikus, láthatatlan, pathoszteli élet lesz a legvégső fenomenológiai előfeltétel, és a közvetítés

úgy mutatkoznak, mintha eleve készen volnának a válaszokkal, tehát nincsen szükségük cölöpökre, és a problematizált valóság tengerén úszva abból biztonságosan emelkednek ki, bármennyig is emelkedik az ár, bármennyig is csapjanak fel a hullámok.

Egy filozófus kijelölhet önmagának a filozófia építése szempontjából cölöpöket, azaz néhány alapfogalmat, alapelveket, avagy lényegiségeket, amikre építkezhet, de a bárkafilozófiák nem így működnek! Utóbbiak nem biztos pontokból szönek egységes filozófiát, hanem már egy eleve egységes egészből, visszafelé próbálnak meg beszélni, az egységes valóságot tördelő szavak segítségével. A nyelv szavainak tördelő jellege – és ezért a teljes, hézagmentes közlésre alkalmatlan voltuk – a bárkafilozófiák képviselői számára nagyon is ismert akadályokat jelentenek a pontos kifejtés és közlés szempontjából. A szavak a cölöpfungilozófiák barátai – legalábbis az ácsolás korai szakaszában –, és a homályzónás filozófiák kerékkötői, mivel utóbbiak a tudományos közlés érdekében a nyelviségre kénytelenek támaszkodni, ám beállítódás-váltásukat szavakkal elmondani rendkívül nehéz feladat.

Töltsük most fel a táblázatot például úgy, hogy (1./A.) az értelmi regiszter cölöpfungilozófiai része mindig valamilyen egóról (Descartes), kategóriákról (Kant), avagy transzcendentális egóról (Husserl) beszél,¹⁴⁰ míg (1./B.) az értelmi regiszter bárkafilozófiáját a változás metafizikája képviseli (Bergson). A (2./A.) testi, avagy észlelési regiszter cölöpfungilozófiai része mindig az egyes érzetadatokból indul ki (Russell), míg (2./B.) bárkafilozófiája az észlelés egészlegességéből¹⁴¹ (Merleau-Ponty). Ugyanígy, az érzések és érzelmek regisztere is

bármiféle gondolata, bármiféle hermeneutika szükségképpen érzéketlennek mutatkozik e belső lehetőségfeltételt illetően.” Henry 2004b, 76. o.

¹⁴⁰ Az egyes regiszterek sorainak rovataiba (rubrikáiba) a mi rendszerezésünk szerint olyan filozófiák is besorolhatók egymás mellé, melyek más, lényeges filozófiai szempontból fontos különbségeket mutatnak. Mondjunk erre egy rövid, tömör példát. Husserl például a látszat ellenére nem volt karteziánus (mint ezt Tengelyi említette előadásában, 2014-ben), mert az interszubjektivitást kiemelt fontosságúnak tartotta, illetve tudat és tárgy korrelációjából indult ki, nem pedig mint Descartes, a tudat, jobban mondva: az elme reprezentációs tevékenységéből, mely bizonyos szempontból leutánozza a tárgyakat. Kant is különbözik Descartes-tól, mert a kopernikuszi fordulat alapvetően fordítja meg Descartes álláspontjához képest tudat és tárgy viszonyát, és így Kant elsődlegesnek tekinti a tudat tevékenységét. Kanthoz képest pedig Husserl is több pontban különbözik, ilyen például a redukció kérdése, mely Husserlnél domináns. Mindhárom filozófiára jellemző azonban, hogy az emberi értelemre és észre építő kritikai filozófiák, pontosabban szólva: a gondolkodásra (Descartes), a tiszta ész kritikájára (Kant), és az értelemképződésre (Husserl) építik filozófiájukat.

¹⁴¹ Az észlelés egészlegességének többféle magyarázata lehetséges: 1.) Az észlelési horizont jelenbeli egészlegessége. 2.) Az észlelési horizont jelenbeli egészlegességéből a figyelem által kiemelkedő „tárgyiságok” egészlegessége, például, ha éppen egy adott hegedű hangját hallom, a tenger morajlását, egy rózsát látok, vagy éppen valakire figyelek, és nem másra, vagy másokra figyelek. 3.) Szinesztéziái egészlegesség: például a látott rózsát ténylegesen nem szagolom meg közlőre, de mégis „itt van” az illata, mintha már a látvány által is érezném a rózsá illatát (még akkor is, ha ez csak egy könyvben látott rózsá képe). Az érzékszervek tekintetében ugyanis adott „tárgyiság” kapcsán az ember összes érzéke kisebb-nagyobb mértékben a kvalitatív tartam felidéződései által aktivizálódik, kiben-kiben más-más hangsúlyokkal. 4.) Adott tárgyiság megismerésének időbeli egészlegessége, mint például egy gyufásdoboz aspektusról aspektusra való látása, „körbejárása” által. Itt hangsúlyossá válik az

cölöpfilozófiára és bárkafilozófiára oszlik, például (3./A.) az egyes érzéseket taglalva cölöpfilozófiai jelleggel (Kolnai), vagy éppen (3./B.) pathetikus közösséget meghirdetve, bárkafilozófiaként (Henry).

A felosztás tehát a következő: 1./A. (Descartes,¹⁴² Kant,¹⁴³ Husserl¹⁴⁴), 1./B. (Bergson¹⁴⁵), és 2./A. (Russell¹⁴⁶), 2. /B. (Merleau-Ponty¹⁴⁷), valamint 3./A. (Kolnai¹⁴⁸), 3./B. (Henry¹⁴⁹).

	A tudat regiszterei		
	Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)
Cölöpfilozófiák (A.)	1./A. Descartes, Kant, Husserl	2./A. Russell	3./A. Kolnai
Bárkafilozófiák (B.)	1./B. Bergson	2./B. Merleau-Ponty	3./B. Henry

4. táblázat

Az egyes rubrikákba akár aránytalanul több-kevesebb filozófust is besorolhatunk. Például a fő csapásirányt a filozófia fenomenológiai tradíciójában az (1./A.) értelmi regiszter cölöpfilozófiai képviselik. Ez a jelenlegi akadémiai filozófia *mainstream* ága. Gondoljunk csak olyan magyar filozófusokra, mint Tengelyi László és Ullmann Tamás.

Folytassuk most az „A.” és „B.” sorok karakterizálását. Az „A.” sor tagjai, vagyis a cölöpfilozófiák inkább eltárgyasító, objektíváló természetűek, míg a „B.” sor tagjai, azaz a bárkafilozófiák inkább nem-eltárgyasító természetűek. Az „A.” sor inkább kötöttségekkel meghatározható, míg a „B.” sor inkább kevésbé cizellált, átfogóbb elméletvázlatokkal foglalkozik.

előzetes többletvélés (*Mehrmeinung*), mint az adott aspektusból való rápillantás általi azonnali fogalmi meghatározás tételezése.

¹⁴² Descartes 1994, 2000.

¹⁴³ Kant 2004.

¹⁴⁴ Husserl 2000.

¹⁴⁵ Bergson 1923, 2012.

¹⁴⁶ Russell 1919.

¹⁴⁷ Merleau-Ponty 2006, 2012.

¹⁴⁸ Boros 2014.

¹⁴⁹ Henry 2004a, 2004b, 2013.

Nézzük tovább. Ha azt mondjuk, segítségül hívva a freudi fogalmakat,¹⁵⁰ hogy a cölöpfilozófiák (A. sor) tulajdonképpen a kvázi-tudatosíthatóak, és a bárkafilozófiák (B. sor) pedig a kvázi-tudattalant „testesítik meg”, akkor a kettő közötti „átmenetben”, mint „előszobában”, a tudatelőttés „helyezkedik el”. Az érzelmi regiszter ilyen átmenetében (a 3./A. és 3./B. között) található az érzelmképződés filozófiája is.

	A tudat regiszterei		
	Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)
Cölöpfilozófiák (A.)	1./A. Descartes, Kant, Husserl	2./A. Russell	3./A. Kolnai
Átmeneti filozófiák	Az érzelmképződés filozófiája
Bárkafilozófiák (B.)	1./B. Bergson	2./B. Merleau-Ponty	3./B. Henry

5. táblázat

Természetesen ilyen átmeneteket könnyen megállapíthatunk minden regiszter cölöpfilozófiái és bárkafilozófiái között is. Ugyanis minden filozófia csak akkor „adja meg magát” az általunk használt egyszerű rendszerezésnek, tipologizálásnak, ha az éppen tárgyalt filozófiáktól „egy lépést hátra lépünk”, mert az egyes konkrét, kidolgozott filozófiákhoz való közellépés, és azokban való elmélyedés után, szinte minden irányultságot kisebb vagy nagyobb intenzitással felfedezhetünk bennük. Magunkon kezdve a kritikát, nézzük meg, hogy ez például hogyan érhető tetten az érzelmképződés filozófiájában.

Az érzelmképződés filozófiája a képződés szempontjából az értelemképződés és a leülepedés – más néven szedimentálódás – genealógiai tárgyalásának hagyományait követi (Husserl - 1./A.), kiegészítve azt a kvalitatív tartam¹⁵¹ és a retroaktivitás¹⁵² álláspontjával (Bergson - 1./B.). Mindeközben pedig magyarázata szempontjából felhasználja a szenzualista érzetadat-

¹⁵⁰ Freud 2000.

¹⁵¹ Bergson tartam-fogalmáról röviden: „A közvetlenül megélt idő nem homogén közeg, nem is lineáris idősor, nem egymástól elválasztható pillanatnyi élmények és pillanatnyi benyomások sorozata, hanem kvalitatív sokaság. A tartam, vagyis a tudat valóságos ideje tehát nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot” Olay-Ullmann 2011, 74. o.

¹⁵² A retroaktivitás folyamatosan megújuló, visszamenőleges passzív vagy aktív felülbírást, jobban mondva: „átírást” jelent a kvalitatív tartamban.

elméletet¹⁵³ (Russell - 2./A.) és a holisztikus észlelésfilozófia „diakritikai”¹⁵⁴ jellegét (Merleau-Ponty - 2./B.). Továbbá, az érzelmképződés filozófiája az egyes érzéseket és érzelmeket tárgyaló filozófiákat is magában rejti¹⁵⁵ (Kolnai - 3./A.), és a pathetikus önaffekció általános-érvényűségét¹⁵⁶ (Henry - 3./B.) is számba veszi, sőt ez utóbbi az alapvető kiindulópont.

Most csak röviden, kiegészítésként említsük meg az érzelmképződés filozófiájának központi alapelvét, mely újdonságát is egy mondatban összefoglalja, és amit a későbbiekben részletesebben fogunk tárgyalni: „Az érzékszervek nyelve érzésekben beszél.”

Jól látható mindebből, hogy az egyes regiszterek és soraik, azaz az egyes rovatoknak (rubrikáknak) megfeleltethető filozófiák nem harcban állnak egymással, hanem egymást kiegészítik, és egységük képes olyan aspektus-sokféleséget felmutatni, ami nem eklektikus zavart jelent, hanem közelebb vihet minket a tudat mibenlétének és irányultságainak átfogóbb megismeréséhez.

Említsünk meg más, átmeneti filozófiákként is értelmezhető elméleteket, melyek első ránézésre egyértelmű besorolást kaptak. Husserl fenomenológiája például, többek között az

¹⁵³ „Adjuk az »érzéki adat« nevet azoknak a dolgoknak, amelyeket az érzetben közvetlenül megismerünk: ilyen dolgok a színek, hangok, ízek, keménységek, érdességek és így tovább. Az »érzet« (*sensation*) nevet fogjuk adni a tapasztalatnak, amelyben közvetlenül észre vesszük ezeket a dolgokat. Így valahányszor egy színt látunk, érzetünk van a *színről*, de maga a szín érzéki adat, nem érzet. A szín az, *amit* közvetlenül észre vesszünk és az észreveszés maga az érzet.” Russell 1918, 10. o.

¹⁵⁴ Az elnevezés Merleau-Pontytól származik, és Saussure nyelvelméletére vonatkozik. Mint Saussure mondja: „[...] a nyelv rendszer, amelynek minden tagja kölcsönösen függ a többitől, és amelyben az egyik tag értéke csak annak a következménye, hogy egyidejűleg a többi tag is jelen van [...]” Saussure 1997, 135. o. „Más szóval, a nyelv forma és nem szubsztancia.” Uo. 141. o.

Ezeket tovább gondolva, Merleau-Ponty olyasmiről ír, miszerint az észlelés is úgy strukturálódik, mint a nyelv, azaz diakritikailag. Lásd erről Ullmann Tamás egyik lábjegyzetét: „Ahogy az esztétikai világ logoszárol beszélhetünk, ugyanúgy beszélhetünk a nyelv *Gestalt*jéről is (*Gestalt de la langue*). (Vö. *La prose du monde*, i. m. 53.) Másfelől a látás sem csak a *Gestalt* logikáját követi, hanem a látásról is elmondható, hogy úgy strukturálódik, mint egy nyelv. 'A filozófus tudja, hogy a nyelv nem egy nyelv nélküli tökéletes közvetlenséget tör meg, hogy még a látás is [...] » úgy strukturálódik, mint egy nyelv.«' (*A látható és a láthatatlan*, i. m. 144.) Az utóbbi megjegyzés nyilvánvalóan és tudatosan Jacques Lacan híres megfogalmazására utal, amely szerint a tudattalan úgy strukturálódik, mint egy nyelv.” Ullmann 2010, 411. o.

¹⁵⁵ Kolnai főként a negatív érzéseket, érzelmeket tárgyalja esszéiben (undor, gőg, gyűlölet), melyeket a tárgytartomány, intencionalitás, állapotszerűség, közvetlenség vagy eredetiség, önállóság, testhez kötöttség, válaszkarakter szempontjai szerint elemez. Fő tézise pedig a következőképpen foglalható össze: „Mintha úgy állna a dolog, hogy míg a visszatetszés hangsúlyát hordozó reakciók egymástól élesen elválva rendeződnek sajátos típusokba (gyűlölet, félelem, undor), addig a pozitív tartományban a szeretet egységesebb attitűdje áll, és vált sokféleképp alakot (a visszatetszés formáival nem mindig párhuzamban). Aminek metafizikai oka talán abban a gondolatban sejthető meg, hogy az igenlés aktusa mintha a személyes élet egész töretlenebb, közvetlenebb megnyilatkozása volna, melynek színezete csak »másodlagosan« idomul az egyes funkciókhoz és tárgyakhoz (a szeretetet inkább színezi át a tárgya, mint a gyűlölet!), míg a tagadás már *in statu nascendi* »dialektikusabb« aktusa talán már legáltalánosabb formájában is meg kell »okolja« önmagát, magamagának is kifejezésre kell juttatnia a személyiség elszenvedte »csorbulás« fajtáját.” Idézi: Boros 2014, 24. o.

¹⁵⁶ „A közösség magába fogadja a valódi világot – a kozmoszt –, amelynek minden eleme – forma, szín – végső soron annyiban van, amennyiben ön-affektív, vagyis éppenséggel e *pathosz*-béli közösségben és őáltala.” Henry 2004a, 90. o.

élményáramra, és a nem objektíváló fantázia-elméletére való tekintettel,¹⁵⁷ lehetne átmenetként is interpretálható az 1./A. és 1./B. között. Husserl ugyanis különböző „korszakai” miatt sokrétű értelmezésre adhat lehetőséget. Továbbá az értelemképződés képződés-jellege okán is átmenetet képezhet Husserl filozófiája a cölöpként rögzített fogalmak és a már eleve adott homályos egészlegesség között, nem is beszélve a testi észlelés kinesztetikus vizsgálatának irányába tett erőfeszítéseiről, melyek Merleau-Ponty filozófiájának is nagy lendületet adtak,¹⁵⁸ és ezért az értelmi regiszteren túl, a testi észlelés regiszterét is érintik.

Merleau-Ponty késői, befejezetlen írása – *A látható és a láthatatlan* – révén,¹⁵⁹ az elemszerű hűsként kezelt khiazmus-elmélete felől¹⁶⁰ egyértelműen a 2./B.-be tartozik, de korábbi észlelés-elmélete¹⁶¹ – bár kritikai jelleggel –, mégis sok mindenben támaszkodik az észlelés módusait valamilyen összeköttetésként összefoglaló 2./A. elméletre. Ekkor a *Gestalt*-szerű észlelés egészlegességét a könnyebben érthető magyarázat érdekében megpróbálja visszafejteni az egyes móduszokra, és közben kritizálja az egyes móduszok önmagukban vett értelmezését.¹⁶²

¹⁵⁷ Lásd erről részletesebben: Ullmann 2012, 125-149. o.

¹⁵⁸ Husserl már jóval Merleau-Ponty előtt írt a khiazmusra jellemző mozgásról a „tisza én” kapcsán. Marosán (PhD) 2012. 368.o.: A tiszta én az önreflexióban jelenik meg, de úgy, hogy közben elvonatkoztatunk a testünktől (*Leib*) (Hua 4: 97). Ez az „én gondolkodom”, az „én vagyok” énje, mely Kant szerint minden képzetemet kell, hogy kíséresse (i.m. 108), és végső soron ezt az ént fedezte fel Descartes is, „a maga pompás elmékedéseiben”, (i.m. 103). Ez a tiszta én Husserl szerint nem valamiféle titokzatos vagy misztikus dolog, hanem az önreflexióban abszolút módon adott, mint olyan, aki végrehajtja az aktusokat és átéli az élményeket, (i.m. 97sk). Ily módon az ént az élmények pusztá be- és kiáramláscentrumának tekintjük, (i.m. 98). Ebben a képben a tapasztalat egymásba fonódó és egymást átható sugarak szövedékeként jelenik meg: az énből az aktusok kifelé sugárzódnak a tárgy felé, míg a tárgy felől afficiáló „ellen-sugarak” („Gegenstrahlen”) érik az ént, (uo.). Így kettős polarizáció jön létre, és a tapasztalat szövedéke ezen két pólus között feszül ki: egyfelől az énpólus, mely azonosságként jelentkezik aktusainak sokféleségében, másfelől a tárgyi pólus, mely szintén azonosnak mutatkozik megjelenéseinek sorozatában. [...] A tiszta ént ugyanis csak abban a legtágabb értelemben mondhatjuk tárgynak, amennyiben tárgynak mondunk egyáltalán mindent, ami csak egy tudatatus - ebben az esetben a reflexió - korrelátuma, (i.m. 101).

¹⁵⁹ Merleau-Ponty 2006.

¹⁶⁰ A khiazmus – 1959. november 1.: „[...] Khiazmus a Másik Számára Való helyett: azt jelenti ez, hogy nemcsak az én/másik rivalitás létezik, hanem együtt-működés is a két nézőpont között. Mintha egyetlen test részei volnánk.

A khiazmus nemcsak én és a másik felcserölését jelenti (a hozzá érkező üzenetek hozzám futnak be, és a hozzám érkezők nála kötnek ki) hanem én és a világ, a fenomenális és az „objektív” test, az észlelő és az észlelt tárgy egymásbafordulását is: ami tárgyként kezdődik az a tárgy tudatává fordul át és ami „tudatállapotként” jelenik meg tárggyá alakul. Ez a kettős khiazmus nem volna lehetséges, ha a Magáértvalót szembeállítanánk a Magábanvalóval és így tökéletesen el is szigetelnénk őket egymástól. A Léthez fűződő viszonyt olyanként kell elgondolni, mint ami *magának a Létnak a belsejéből* fakad ki. [...]” Merleau-Ponty 2006, 240. o.

¹⁶¹ Merleau-Ponty 2012.

¹⁶² „[...] elvetettük a tudat formalizmusát, és a testet tettük az észlelés szubjektumává. És anélkül ismerhetjük fel, hogy lerombolnánk az érzékek egységét. Az érzékek ugyanis kommunikálnak egymással.” Merleau-Ponty 2012, 250. o.

„A néző a gesztusokat és a beszédet nem egy ideális jelentés alá szubsumálja, hanem a beszéd átveszi a gesztust és a gesztus átveszi a beszédet, a testemen keresztül kommunikálnak, mint ahogyan testem érzéki aspektusai közvetlenül szimbolizálják egymást, mert a testem éppenséggel egy rendszer, amely teljes egészében egyenértékűségekből és interszenzoriális transzpozíciókból áll. Az érzékek anélkül fordítják le egymást, hogy tolmácsra lenne szükségük, anélkül értik meg egymást, hogy az ideán keresztül kellene haladniuk.” Uo. 259-260. o.

Az egyes móduszokat mélyebben, részletesebben elemzi, mint maguk a szenzualisták és az érzetadat-elmélet képviselői (pl. a látás móduszában a tekintetet bevonzó *addukciós* és taszító *abdukciós* színek kapcsán), és így alaposabb vizsgálata okán, úgymond „mélyebbről indulva”, könnyebben túllendülhet az egyes móduszok önmagukban való magyarázatán és összeköttetésein, az eleve adott egészlegesség interpretációs lehetőségének érdekében. Korábbi, és későbbi elméleteinek kontrasztja szempontjából Merleau-Ponty filozófiája tehát tekinthető akár átmenetként is, aki kritikus szemszögből összeköti a 2./A. és 2./B. típusú megfontolásokat. Merleau-Ponty filozófiájának ugyanis egyik nagy fegyverténye, hogy részletes kidolgozással vezet át az érzetadat-elméletből az észlelés egészlegességének filozófiai perspektívájába.

Nézzük meg most azt, hogy az imént vázolt filozófiai rendszerelméletünk – mint tipológiánk –, azon kívül, hogy besorolhatóvá teszi az érzelmképződés filozófiáját, és útmutatást ad a filozófiai tájékozódásban, mit tud még felmutatni. Két teljesen különböző, ám egymást kiegészítő filozófiai gondolkodásmód, avagy módszer vehető itt észre. Ehhez azonban nagyon le kell egyszerűsíteni a megfontolásokat. Egyik azt mondja, hogy „mit” gondolhatunk relevánsan (A. sor – cölöphilozófiák), a másik pedig azt, hogy „hogyan” gondolkozhatunk relevánsan (B. sor – bárkafilozófiák). A „releváns” itt azt jelenti, ami a filozófiai megközelítés dolga a valóság tekintetében, azaz: egyszerűséget vinni a bonyolultságba, mindezt azonban következetesen és világosan végrehajtva. Mindehhez azonban tudnunk kell, hogy a filozófia mire törekszik egyáltalában: gondolat-megújításra. Előbbi irányzat (A. sor) tehát inkább meghatározó és kijelölő természetű, utóbbi pedig (B. sor) folyamatfilozófiai jellegű.

II. Kiegészítések a táblázatszerű tipológiához

A felvázolt filozófiai tipológia végére illesszünk be néhány kiegészítést. Az említett filozófusok mellett felsorolhatunk másokat is, sőt az is lehetséges, hogy valaki az ókorból, vagy más korszakokból keres megfeleltetéseket, esetleg az általa ismert személyiségek neveivel tölti fel a táblázatot. A XX. század filozófusai közül említsük meg itt az érzetadat-elmélet képviselői közül Russell mellett Ayert¹⁶³ (2./A.), az észlelés egészlegességét képviselő Merleau-Ponty

„[...] Általánosabban fogalmazva: létezik a világnak egy logikája, amelyet testem egésze magáévá tesz, és amelynek révén az interszenzoriális dolgok lehetőségessé válnak számomra.” Uo. 354-355. o.

¹⁶³ Ayer 1936. Ambrus Gergely mondja róla a következőt: „Az észleléssel kapcsolatban Ayer mindvégig az érzetadat-elmélet valamilyen változatát képviselte, azaz úgy vélte, hogy az észlelések során *közvetlenül megtapasztalunk* érzéki minőségeket, érzetadatokat, és erre az érzéki tapasztalatra alapozva hozzuk meg *ítéleteinket* arról, hogy mit észlelünk.” Ambrus 2007, 1112. o.

mellett pedig az új fenomenológiát meghirdető Hermann Schmitzet¹⁶⁴ (2./B.). Továbbá, az egyes érzéseket és érzelmeket tárgyaló Kolnai mellett említhetjük a szeretet adódását tárgyaló Marion¹⁶⁵ (3./A.), a pathetikus önaffekciót képviselő Henry mellett pedig a szimpátia hasonló adottságú elsődlegességét tárgyaló Scheler¹⁶⁶ (3./B.).

	A tudat regiszterei		
	Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)
Cölöpfilozófiák (A.)	1./A. Descartes, Kant, Husserl	2./A. Russell, Ayer	3./A. Kolnai, Marion
Átmeneti filozófiák	Az érzelmekképződés filozófiája
Bárkafilozófiák (B.)	1./B. Bergson	2./B. Merleau- Ponty, Schmitz	3./B. Henry, Scheler

6. táblázat

Ugyanakkor fel kell hívnunk rá a figyelmet, hogy a besorolás szigorúságának kritériumait komolyan kell venni, mert például olyan filozófusok, akik az érzéseket és érzelmeket tárgyalják, még nem tartoznak automatikusan az érzések és érzelmek regiszterébe. Bizonyos

¹⁶⁴ Schmitz a testi észlelés egészlegessége kapcsán a szűkülő (*Engung*) összerezzenés érzéséről beszél a félelem megélésekor, és a kiszélesedés (*Weitung*) elernyedő érzéséről a gondtalan öröm megélésekor, melyek dinamikusan változtatják egymást. Werhahn 2011, 24-25. o.

¹⁶⁵ Marionnál az erotikus redukció, vagyis a „Szeret-e egyáltalán bárki is – magamon kívül?” kérdésére a válasz egy telített (szaturált) fenomén lesz: Isten. „... felmerül a kérdés, vajon nem tőle tanulunk-e mi is szeretni. Tőle és senki mástól. Isten ugyanabban az értelemben szeret, mint mi.

Egy végtelen nagy különbségtől eltekintve. Amikor Isten szeret (és ő soha nem szűnik meg szeretni), egyszerűen végtelenül jobban szeret, mint mi. Tökéletesen, hiba és hiányosság nélkül, a kezdetektől egészen a végig. Ő szeret először és ő szeret utoljára. Úgy szeret, mint senki más. [...] Isten végső és legfenségesebb transzcendenciája, az egyetlen, mely igazán méltó hozzá, nem a hatalmában keresendő, nem a bölcsességében, és még csak nem is a végtelenségében, hanem szeretetében/szerelmében. Hisz egyedül e szeretet lehet elégséges alapja minden végtelenségnek, minden bölcsességnek és minden hatalomnak.

Isten megelőz minket, és meghalad minket. Ám először is és legkivált abban, hogy végtelenül jobban szeret, mint ahogy mi szeretünk, és őt szeretni tudjuk. Isten a legjobb szerető – és ezáltal halad meg minket végtelenül.” Marion 2012, 290. o.

¹⁶⁶ Egy mélyre hatoló kísérlet Scheleré: „Szinte nem is vetődött fel a kérdés, vajon nem létezhet-e nem kellene-e léteznie olyan etikának, amely abszolút, apriori és érzelmi.” Scheler 1979, 389. o.

Anke Thyen felhívja a figyelmet Scheler gondolkodásának cirkularitására a szimpátia kapcsán: „Az ember ebben egy cirkuláris érvelést ismerhet fel: Az együtt érző megértés a másik átérzését olyan struktúra által érheti el, ami azáltal van definiálva, hogy az, amire vonatkozik, mint vonatkozás, már önmagát megelőlegezi. Ezekkel a feltételekkel a pszichológiai és a fejlődéslélektani magyarázatoknak valóban nincsen értelme. Az együttérzés Scheler számára egy tiszta, önmagáért való aktus, az ember lényegi tényezője. Ez nem az ember szocialitásából fejlődik ki, hanem fordítva, egy cipő lesz belőle: az együttérzés a szocialitásra való képesség alapvetése.” Thyen 2004, 57. o. (saját fordítás)

filozófiák tárgya az érzelem (tehát tárgyuk szerint az érzelmi regiszterbe tartoznak), de megközelítésmódjuk értelmi. Például az érzések és érzelmek kognitív-motivációs megközelítését preferáló szerzők sokkal inkább az értelmi regiszter cölöpfilozófiai rubrikájába sorolhatóak, és nem az érzések és érzelmek regiszterébe.¹⁶⁷ Ők ugyanis az értelmi megértés felől közelítenek, nem pedig már eleve az érzések és érzelmek közvetlensége felől. Ilyen szerzők például Christoph Demmerling és Hilge Landweer, akik közösen írták meg összefoglaló művüket *Az érzések filozófiájáról*,¹⁶⁸ vagy említhetnénk Robert Solomont,¹⁶⁹ illetve az angolszász érzelemfilozófiákat ismertető Szalai Juditot.¹⁷⁰

Foglaljuk össze, hogy milyen filozófiai tipológiát hoztunk létre. A tudatot három regiszterre osztottuk, az (1.) értelmi, a (2.) testi észlelés, és az (3.) érzések/érzelmek regiszterére, ezeknek pedig két alosztályát különböztettük meg, a (A.) cölöpfilozófiákat és a (B.) bárkafilozófiákat. A későbbiekben kidolgozandó érzelemképződés filozófiáját pedig e felosztásnak köszönhetően jól elhelyezhettük az érzések/érzelmek regiszterének két alosztálya (3./A. és 3./B.) között. Innen léphetünk tovább a részletes kidolgozás irányába.

III. Az érzelemképződés filozófiájáról röviden

Mivel az értelmi és a testi észlelés regiszterei már korábban, más filozófusok által részletesen ki lettek dolgozva, sőt az egyes érzésekről és érzelmekről (3./A.) is több elmélet született, mi inkább azzal a viszonylag újdonságnak számító rubrikával kezdjük (3./B.), amit az élet önátéléseként felfogott filozófiájával Henry képviselt, de elmélete túl átfogó jellegű, és hiányzik belőle a differenciáltság. Éppen ez a differenciáltság lesz az a többlet, amit az érzelemképződés filozófiájának javára írhatunk, a kortárs filozófiához való tudományos hozzájárulásaként. Ennek felvezetéseként foglaljuk össze röviden Henry filozófiáját.

¹⁶⁷ Az érzések és az ész kapcsolatát tematizálta Hilge Landweer még a 2004-es *Die Grenze der Vernunft* (magyarul: *Az ész határa*) című rövid esszéjében. Felosztása szerint, az érzések és a racionalitás viszonya különböző feltételezések felől vehető szemügyre:

1. Az ész képes rá, és ennek is kell az érzéseket vezetnie.
2. Az érzések „fundálják” az észet abban az értelemben, hogy utóbbi az érzésektől függ, és arra is kell felépítenünk.
3. Az érzések „intrinzikusan racionálisak”, vagyis ésszerűek.

Az elsőt Hilge Landweer szerint Kant képviseli, a másodikat Hume, Nietzsche, bizonyos értelemben Heidegger és Hermann Schmitz, a harmadikat pedig Ronald de Sousa. Lásd erről: Landweer 2004, 6-11. o. Az ő felosztása szerinti második álláspont áll legközelebb az általunk képviselt elmélethez, az érzelemképződés filozófiájához.

¹⁶⁸ Demmerling & Landweer 2007.

¹⁶⁹ Boros és Szalai 2011.

¹⁷⁰ Szalai 2013.

Henry tulajdonképpen olyan koherens filozófiát próbált meg kiépíteni, amiben a pillanatnyi érzés, az interszubbektivitás, és maga a valódi világ is az életszerű affektív regiszter felől magyarázandóak, az élet önadódásaként. Továbbá Marion szerint Henrynél, az ön-affekcióként megjelenő *Élet* nem olyan módon értendő, mint másoknál a vitalizmus, mivel Henry, filozófiai értelemben véve, a hagyományos metafizikán túllépett, és azt megelőzi, sőt szétrombolja,¹⁷¹ mert a vizsgálat nélküli eksztatikus előfeltevések helytelen reprezentációs elméletekként lepleződtek le.¹⁷² Henry tehát megpróbálja elkerülni a rossz értelemben vett, dogmatikus metafizikát. Így az *Élet* abban a közvetlenségben érte éli át magát, hogy az *Élet* kinyilatkoztatása egyben önmegnyilatkozása, amiben az *Élet* maga nyilvánul meg.¹⁷³ Ez az *Élet*, radikális immanenciaként, számunkra: *pathoszként* átélt valóságként fenomenalizálódik, melynek szempontjából azonos minden élő ember *élete*. Még konkrétan fogalmazva: *életünk* a kellemes és a kellemetlen affektív dichotómiában,¹⁷⁴ a rossz érzésből és szenvedésből, a jó érzésbe és örömbé való törekvés¹⁷⁵ állandó megpróbáltatásának öntapasztalásaként (*Erprobung, s'éprouve*)¹⁷⁶ éli át önmagát.

Henry az élő test privát élményeiből indul ki Main de Biran nyomán,¹⁷⁷ de ezt csupán a tudományos magyarázat könnyebb érthetősége érdekében teszi, ugyanis tovább lép innen, és meghaladja mind a tudatfilozófia, mind pedig a testfenomenológia aspektusait, egy általános érvényű és önálló, kvázi érzelemfilozófiai interpretáció irányába. Nála az élet húsa maga az érzés, aminek megfelelően az eredeti testiség, mint ős-passzivitás, az érzésekhez való kötöttségünket jelenti, mely nélkülözhetetlen az élethez, mivel az élet éli át önmagát érzéseinkben. Az élet minden tapasztalatunk lehetőségfeltétele. Mint mondja: "Csak azért tudunk *világra jönni*, mert előbb *életre jöttünk*."¹⁷⁸

¹⁷¹ Marion 1992, 14. o.

¹⁷² A közvetettséggént felfogott külsővé-tevéseket Henry meghaladja, sőt Husserl intencionalitásra alapuló filozófiáját is kritizálja az ősbnyomás mibenlétének apropóján, mert ő az ősbnyomás affektív önadódását elsődlegesebbnek tartja. Tengelyi a következőképpen fogalmaz: „Egy »materiális fenomenológiára« – ahogyan Henry a maga kezdeményezését elnevezi – ezen a ponton az a feladat hárul, hogy a husserli időfolyam »tartalmát« – amelyben maga Husserl nem látott egyebet egy *morphé*hoz tartozó *hylénél* – kioldja az »eksztatikus formából«, és hogy ebben a tartalomban olyan *erőt* ismerjen fel, amely az intencionalitásra jellemző kimozdulást, az eksztázist – és ezzel magát az időbeliséget is – egyáltalán lehetővé teszi. [Henry: *Phénoménologie matérielle*, 30. o. és 55. o.] Nyugodtan állíthatjuk, hogy e feladat kijelölésében egy diakritikai eljárás teljes programja kifejeződik.” (Tengelyi 2007, 154. o.)

¹⁷³ Henry 2015, 324. o.

¹⁷⁴ Uo. 328. o.

¹⁷⁵ Henry 2014, 133. és 139. o.

¹⁷⁶ Henry 2015, 329. o.

¹⁷⁷ Henry 2013, 48. o.

¹⁷⁸ Uo. 20-21. o.

Visszatérve konkrét témánkhoz, úgy fogalmazunk, hogy az érzelmképződés filozófiájának alapvetése szerint az érzelmi regiszter eleve adott egészlegességéből indulunk ki, és innen, úgymond visszafelé differenciálunk. A részletezés során azonban nagyon fontos filozófiai „felépítményünk” iránya, mivel bármely látszat ellenére nem „építőkövekből rakjuk össze” az eleve adott egészlegességet, hanem fordított stratégiát követünk, és így részletezzük azt az érzelmi aspektusú egészlegességet, mely minden felosztást és magyarázatot már eleve és mindig megelőz. Tehát nem az egyes érzésekből és érzelmekből „tevédik össze” az érzelmi regiszter (mint például a 3./A. rubrika képviselői szerint), hanem az már eleve adott, és mi emelünk ki belőle egyes érzéseket és érzelmeket. Magyarázatunk, részletező differenciálásunk tehát ilyen irányú. Az érzelmképződés filozófiájának képződés-jellege ezt a típusú kifejtést célozza meg, egészről a részek felé haladva.

Ennek a kifejtésnek az alapját a Merleau-Ponty által képviselt khiazmus-elmélet adja, mely a testi észlelés regiszterének egészlegességét diakritikus módon differenciálhatóvá teszi. Ezt emeljük át és alkalmazzuk az érzelmi regiszterre. Ez azt jelenti, hogy ahogyan az észlelés egészlegessége az egyes érzékelési módusok kvázi-nyelvi kommunikációjának mintájára visszavezetve jobban megérthető, úgy az érzelmi regiszter egészlegességének differenciálása az egyes érzések és érzelmek összeköttetéseinek, szerves egymásba-épüléseinek mintájára könnyebben érthető meg.

Ugyanakkor az érzelmi regiszter önálló tárgyalása csak filozófiai absztrakció, mivel az ember értelmi, testi és érzelmi regiszterei nincsenek egymástól „baltával elválasztva”, hanem összetartoznak, mint egy falevél színe, fonákja és erezte. Magát az érzelmi regisztert könnyebben megérthetjük, hogyha visszakérdezzük a testi észlelés regiszterére, és ezek kapcsolatát értelmileg magyarázzuk. Az ugyanis letagadhatatlan, hogy testi észlelés nélkül nem lennének érzéseink, és így érzelmeink sem, ám ekkor felborulna elméletünk, és ezért itt egy első ránézésre szokatlan, szinte metafizikai előfeltevéssel kell élnünk, hogy az érzelmképződés filozófiájának kedvezzük. Ennek értelmében elsődleges az érzelmek eleve adottsága, minek megfelelően kijelentjük, hogy azért van egyáltalában testünk és értelmünk, hogy legyenek érzelmeink. Ha ezt szem előtt tartjuk, akkor nem esünk az elkerülendő szenzualizmusba és érzetadat-elméletbe, és már jogosan mondhatjuk, hogy: az érzékszervek nyelve érzésekben beszél. Itt a „beszéd” elsődleges, vagyis az érzelmi regiszter eleve adottságának konkrét érzései elsődlegesek, és ezt az „érzés-beszédet” tördeli a testi észlelés móduszainak nyelvszerű kommunikációja, diakritikus jelleggel.

Ezen előzetes magyarázatok után térhetünk rá az érzelmeképződés filozófiájának konkrét vállalására, vagyis, hogy az érzelmi regiszter eleve-adottságát diakritikus jellegű differenciáltsággal lássuk el. Ezt a Bergsontól ismert kvalitatív tartam (*durée*) minőséges felosztásával tesszük,¹⁷⁹ az idő és az erőhatás (intenzitás) két szempontját alkalmazva és visszafejtve, mindezt pedig előzetes kifejtésünk után leegyszerűsítve, részekből az egész felé, képződésként bemutatva is tárgyalhatjuk, de ez utóbbi csupán leegyszerűsítésként tekintendő, és eredeti feltevésünket és koncepciónkát nem veszélyezteti, csupán kiegészíti.

I.) Az érzelmeképződés filozófiájának alapvetése, hogy érzelmi regiszterünk egészséges, és ebben nagyon erős, mélyen bennünk élő mélységes szenvedélyek hatnak, melyek sokszor kulturálisan előre-kódoltak. Ilyenek például kulturális preferenciáink, vagyis, hogy mit tartunk általános, társadalmi szempontból elfogadhatónak és elfogadhatatlannak, és hogy mi a „jó” és a „rossz”.

Ugyanakkor ezekkel a „kulturális tudattalan” által belénk plántált irányelvekkel szemben, életünk folyamán, a későbbiekben potenciálisan kialakuló, szintén ugyanilyen erős mélységes szenvedélyeink olyan rivalizálásba kezdhetnek, mely utóbbiak egyes esetekben könnyebben tudatosíthatóak, de sokszor a társadalmi elvárások miatt letagadottak, elfojtottak. Utóbbiakra példa lehet egy megváltozott vallási beállítódás, vagy megváltozott szexuális irányultság. A kulturálisan előre-kódolt, és a később kialakult mélységes szenvedélyek összessége olyan erősen határozzák meg habituális erőmintázatunk érzelmi mélyrétegét, hogy szinte már az ókori kifejezést is alkalmazhatnánk rájuk, és „állandósult lelki alkatként” emlegethetnénk őket. A mélységes szenvedélyek a leginkább meghatározóak, személyiségünkben mélyen beivódottak, erősen hatóak, és időben szinte egész életutunkon elkísérő, nehezen formálható és változtatható komponensekként, kvázi „titáni affektekként” szövik át életünket.

A mélységes szenvedélyek az érzelmi regiszter önadódásaként, bármely pillanatnyi érzés, átlagos érzelm, hangulat, vagy éppen atmoszférikusnak mondható érzések¹⁸⁰ kapcsán beidéződhetnek. Idézzünk most Bergsontól hosszabban.

¹⁷⁹ Bergsont azért nem soroltuk az érzelmi regiszter bárkafilozófiai rubrikájába (3./B.), hanem az értelmi regiszter bárkafilozófiai rubrikájába (1./B.), mert Bergson alapvetően a változás értelmileg interpretálható metafizikájára épít (Bergson 2012.). A heterogén, minőséges tartamot úgy mutatja fel, hogy kritizálja és lebontja a homogén, mennyiséges, térszerű, felszíni gondolkodást, de mindeközben mindkettő érvényességét bizonyos szempontból elismeri (Bergson 1923). Továbbá, mint mondja, a tudat közvetlen adottságairól kíván beszélni, és ez a minőséges tartam lenne, de az ide vezető filozófiai útja alapvetően értelmi típusú kritika. Mindezt csak megerősíti, hogy az élet iránti figyelem szempontjából a szellem kohéziós munkáját tartja elsődlegesnek a pillanatnyi szituáció és a tiszta emlékezet között (Bergson 1991, III. Fej. 9. pont: *Az élet iránti figyelem*. 168-170. o.).

¹⁸⁰ Az atmoszférikus érzések egy egész „világot” idéznek be, és „időugrással” színezik át jelenünket. Ullmann Tamás egyik óráján említett példája: ha belépek egy régi házba, beidéződik nagyapám háza, és vele az egész akkori

[...] nekünk úgy tűnik fel, mintha bizonyos lelkiállapotok elegendők volnának önmaguknak, ilyenek a mély örömök és szomorúságok, a szellemi szenvedélyek, az esztétikai megindulások. A tiszta erősség meghatározásának könnyebbnek kell lennie ezekben az egyszerű esetekben, hol úgy látszik semmiféle kiterjedés elem sem lép közbe. Mindjárt meglátjuk ugyanis, hogy az erősség itt egy bizonyos minőségre vagy árnyalatra vezethető vissza, melytől a lelki állapotok többé-kevésbé tekintélyes tömege színeződik, vagy ha jobban tetszik, egyszerű állapotok kisebb-nagyobb számára, melyek átjárják az alapvető megindulást.

Például egy homályos vágyódás lassan-lassan mélységes szenvedéllyé változott. Látni fogjuk, hogy e vágy csekély erőssége előbb abban állt, hogy belső életünkben elszigeteltnek, úgyszólván minden egyébtől idegennek látszott. De apránként mind számosabb lelki elemet járt át, úgyszólván saját színére festve őket; és íme, most a dolgok összességére vonatkozó szempontjaink mintha megváltoztak volna. Nem igaz-e, hogy az egyszer belénk gyökerezett mélységes szenvedélyt arról vesszük észre, hogy ugyanazok a dolgok nem teszik reánk többé ugyanazt a benyomást? Mintha minden érzetünk, minden gondolatunk felfrissült volna tőle; olyan, mint valami új gyermekkor. [...] minél jobban leszállunk az eszmélet mélységeibe, annál kevesebb jogunk van a lelki tényeket egymásmellé helyezkedő dolgok gyanánt kezelni. Mikor az ember azt mondja, hogy valami nagy helyet foglal el a lelkében, vagy akár azt, hogy ott minden helyet betölt, azon egyszerűen azt kell értenünk, hogy annak a dolognak a képe ezer észrevétel és emlék árnyalatát módosította, és hogy ebben az értelemben átjárja őket, de anélkül, hogy megmutatná bennük magát.¹⁸¹

II.) A mélységes szenvedélyekhez képest kisebb erőhatásúak, de még mindig rendkívül erősek és időben elhúzódóan hatóak érzelmeink, például amikor valakit vagy valamit, illetve valakit vagy valamiket szeretünk vagy gyűlölünk. Ezen érzelmeink viszonylagos értelemben véve – az érzelmi regiszter egészlegessége szempontjából tekintve – átlagos erősségűek, vagy jobban mondva, önaffektív intenzitásuk inkább közepesnek minősül. Ám a valaki iránti szeretetünk vagy gyűlöletünk – mint érzelmeink – mélységes szenvedéllyé alakulhatnak, de akár le is fokozódhatnak.

atmoszféra, mely felidézi gyermekkoromat, nagyapámat, és az egész akkori „világot”, mindezt erős érzelmi hatással.

¹⁸¹ Bergson 1923, 59. o.

III.) Az utóbbi érzelmekhez képest időben inkább rövidebb intervallumot fognak át, és kevésbé erőteljesek pillanatnyi érzéseink, például, amikor valami tetszik, vagy sem, kellemes vagy kellemetlen.

A pillanatnyi érzések kapcsán már „leástunk” az érzelmi regiszter egészlegességének (3./B.) differenciálása felől a testi regiszterig, mivel az érzelmi regiszter egyes pillanatnyi érzései úgy fordítódnak le a testi észlelés regiszterére „visszafajtvé”, mint az egészleges észlelés pillanatnyi érzékleteinek összessége.

Figyelembe véve a jól karakterizálható rubrikákat és a köztük való átmeneteket, az érzelmeképződés filozófiájának részletes kidolgozása szempontjából olyan kifejtési mintázatot tarthatnánk leginkább megfelelőnek, mely az egészlegesség felől halad a részek felé. Így léphetünk át az egyes regiszterek sorai között, majd az egyes regiszterek között, áthidalva az elválasztásokat. Ennek visszafajtvési iránya a következő: (3./B.), (3./A.), (2./B.), (2./A.), (1./B.), (1./A.). Ez természetesen nem a filozófiatörténet szempontjából tárgyalható kronológiai sorrend, hanem a táblázat szerinti logika kapcsán a leginkább konzekvensnek tűnő lehetőség.

	A tudat regiszterei		
	Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)
Cölöpfilozófiák (A.)	1./A.	2./A.	3./A.
Bárkafilozófiák (B.)	1./B.	2./B.	3./B.

7. táblázat

Ám a részek felől az egészlegesség felé is lehetséges egy kifejtési sorrend, mely a filozófia korábbi hagyományában erősebb volt,¹⁸² és a könnyebb megértést szolgálja, de az egészleges észlelés fenomenológiája felől tekintve filozófiailag meghaladott álláspontnak számít. Az egyes regiszterek közötti átmenetet azonban így is megfogalmazhatjuk. Az érzelmeképződés filozófiája szempontjából, a pillanatnyi egészleges észleléseink (2./B.) is kialakíthatnak bennünk tetszési preferenciákként egyes érzéseket (3./A.), melyek érzelmi regiszterünk kvalitatív tartamába tartoznak (3./B.). Ráadásul még fogalmilag beillő ítéletekként (1./A.) is

¹⁸² Például Condillacnál, aki híres szobor-metaforájában az egyes érzékszervekből indult ki, majd ezek egységéből jutott el az értelem és az akarat működésének kialakulásához (Condillac 1976.).

működhetnek – például azzal kapcsolatosan, hogy milyen ízeiket kedvelünk és milyeneket nem. Az ilyen testileg megélt érzetek, mint átélt érzés/érzelmi regiszterbeli közvetlen érzések a testi regiszter felől úgy „fordítódnak le”¹⁸³ az érzelmi regiszterre, mint a testi egészséges észlelés (2./B.) egyes pillanatnyi érzései (3./A.), melyek a kvalitatív tartam által beágyazottak az egészséges érzelmi regiszterbe (3./B.).

Amikor tehát azt állítjuk – és így már érthetőbb lesz –, hogy az érzékszervek nyelve érzésekben beszél, akkor egészséges észlelésről beszélünk, figyelembe véve az exteroceptív öt érzékszervünk és az interoceptív belső érzékelésünk¹⁸⁴ holisztikus egységét, mindezt pedig úgy, hogy közöttük diakritikai módon minden össze van kötve mindennel, önmagában pedig semmi sem az, ami, hanem a többiek határozzák meg adott érzés-minőség karakterét, értékét. Utóbbira jó példa a szinesztézia, például a látás és ízlelés bizonyított kapcsolata.¹⁸⁵ A különböző érzékszervi módusok közötti interszenzoriális kapcsolatot már többen kutatták és kimutatták, például a fantomfájdalom megszűnése kapcsán látás és tapintás között,¹⁸⁶ de ugyanígy igazolt minden érzékszervünk többivel való kommunikációja is, ahogyan ezt már Merleau-Ponty is leírta.¹⁸⁷

¹⁸³ A következő Bergson-idézetben cseréljük ki az érzet szót érzésre, és megkapjuk az érzelmképződés filozófiájának ez irányú álláspontját. „Mert ismételnünk, nincsen semmi közösség az egymásra tehető nagyságok, például a rezgések kilengései, és az érzetek között, melyek tért egyáltalán nem foglalnak el. Az erősebb érzet alighanem azért tűnik fel úgy nekünk, hogy a kevésbé erőset tartalmazza, s azért ölti fel, mint maga a szervezetbeli megrendülés, valamely nagyság formáját, mert valami benne marad abból a fizikai megrendülésből, melynek megfelel. És nem maradhat benne abból semmi, ha pusztán molekulák mozgásainak eszméleti [tudatos] fordítása; ugyanis éppen minthogy ez a mozgás élvezet- vagy fájdalom-érzetre fordítódik le, ő maga, mint molekula-mozgás, eszméletlen [tudattalan] marad.” (Bergson 1923, 73-74. o.)

Ennek megfelelően, a testi észlelés – modernebb kifejezéssel élve – nem *Körper*-típusú (E./3.) észlelés, hanem *Leib*-típusú (E./1.), mely jobban megfelel az érzések és érzelmek regiszterének önaffektív adódásának és „fordíthatóságának”, mint bármely külsődlegesség-interpretáció.

¹⁸⁴ Interoceptív érzékelésünk vonatkozhat többek között a következőkre: csontjaink, inaink, izmaink, belső szerveink, de akár egyensúlyérzékünk, ritmusérzékünk, stb. is ide tartozhatnak.

¹⁸⁵ A látás is befolyásolja az ízlelést: Az egyik különösen meghökkentő eredmény az volt, hogy ha narancsízű italt pirosra színeznék, akkor az önkéntesek cseresznyeízűnek érzik, és fordítva. 2005-ben Massimiliano Zampini, a trentói egyetem kutatója munkatársaival kimutatta, hogy a hangszín is befolyásolja az ízlelést. Ha megváltoztatta a burgonyaszirmot rágszáló önkénteseknek hangszórón bejátszott ropogtatás hangszínét, az részben befolyásolta, mennyire érezték frissnek a csipszet az alanyok. (Annyira megszaporodtak az ehhez hasonló eredmények, hogy a kutatók jelentős része ma már úgy véli: az agy veleszületetten multiszenzoros.) <http://www.origo.hu/hirmondo/tudomany/20130111-erzekek-szovetsege-a-multimodalis-erzekeles.html> (letöltés: 2013. január 13.)

¹⁸⁶ Ha egy bal kézfejét amputált ember, akinek levágott keze helyén fantomfájdalmi vannak, beáll merőlegesen egy nagy alakú tükör síkjára, és így a tükör előtt kinyújtott jobb kezének látványa megszünteti a tükör háta mögött kinyújtott bal kezének fantomfájdalmát, akkor ezzel a látvány és a tapintás között meglévő és igazolt intermodális, interszenzoriális, szinesztéziái tapasztalatot igazoljuk. A montaigne-díjas Richard E. Cytovic is említi ezt a korábban már felismert fenomént, amit Ramachandran kísérleti úton igazolt. <https://hu.wikipedia.org/wiki/Fantomv%C3%A9gtag> (letöltés: 2016. november 7.)

¹⁸⁷ Merleau-Ponty 2012. 259-260. o.

Az érzelmekképződés filozófiája így értelmezi a testi észlelés önszerveződésének és az érzelmek önadódási regiszterének kapcsolatát a tapasztalat szempontjából. Ez a könnyített, részekből az egész felé haladó, felmutató struktúra értelmében véve: észleléseleméleti megközelítés.¹⁸⁸

Van azonban még egy nagyon fontos tényező az érzelmekképződés filozófiájában, amiről eddig nem ejtettünk szót, és ami teljesen másik irányból közelít. Eddig ugyanis a khiazmus-elmélet „önmagára göngyölődésének” (*enroulement sur soi*) tapasztalati, centripetális irányának „kívülről befelé tartó” három-osztatóságát említettük. Ezek voltak az eredeti tárgyalási mód felől visszafelé, a beépülés és leülepedés (*szedimentálódás*) könnyített megértésű irányának megfelelően: (III.) a pillanatnyi érzések, (II.) az érzelmek és (I.) a mélységes szenvedélyek. De létezik a kifejezés centrifugális iránya is, melyet normál éber ébrenlétünkben teljes egészében (IV.) az akarat foglal el, és minden eddigi centripetális preferenciát és indítást magában rejt, és szituatívan kifejez.¹⁸⁹

Személyiségünk e négy fázis összehangolt mozgása, a fázisok kölcsönös egymásra-vonatkozásainak „levése”. A minőségi tartam ennek az erőmintázatnak, szövevényes hálónak az egésze, amiben minden fázis az összes többivel szituatívan hangolt, és így, a személyiség kvalitatív tartama mindenkor önmagának megfelelően „adja önmagát”. Bergson is megfogalmazza, hogy szerinte mi a személyiség.

Az igazság azonban az, hogy nincs itt sem merev, mozdulatlan szubsztrátum, sem pedig elkülönített állapotok, amelyek úgy mozognának rajta, mint színészek a színpadon. Egyszerűen csak belső életünk folyamatos dallama van – dallam, mely folytatódik és folytatódni fog, oszthatatlanul, tudatos létezésünk kezdetétől a végéig. Ez maga a személyiségünk.¹⁹⁰

A négy fázis segítségével valahogy így modellálható nagy léptékekben az egységes személyiség, mely az érzelmi regiszter szempontjából önmagára hangolódva fejt ki hatását, vagy jobban mondva: él. Így az érzelmi regiszter differenciálása visszatérhet őseredeti kiindulópontjához (3./B. – Henryhoz), az érzelmi regiszter bárkafilozófiájához. Az említett érzelmi khiazmus így tölti be kihívásszerűen azokat a filozófiai igényeket, melyeket ennek a differenciálásnak nekiszegeztünk.

¹⁸⁸ Ezt az észleléseleméleti megközelítést nem kell lebecsülnünk, mivel maga Husserl is – bár más értelemben, a fogalmi megcélzás tekintetében – a „szemléleti betöltésbe” helyezte filozófiájának evidencia-kritériumát. Ám a husserli fenomenológia, mint „transzcendentális egológia”, az érzelmi regiszterbe tartozik.

¹⁸⁹ A „centrális én” kifejezéssel illethetnénk érzelmi regiszterünk centripetális és centrifugális önmagára göngyölődő egységének kiindulópontját, origóját, mely „központ”: a személyiség karakterisztikáját és egyediségét határozza meg – szituatívan.

¹⁹⁰ Bergson 2012, 121. o.

Mindezek – vagyis a táblázat egésze, és azon belül az érzelmi regiszter – összefüggéseit most részletesebben nem tárgyaljuk.

Magyarázattal tartozunk még arra vonatkozóan, hogy a konkrét szituatív események hogyan befolyásolják annak megjelenését, hogy érzelmi regiszterünk szempontjából mikor, mire, miként reagálunk. Az egyes szituatív események „rátelepednek” a mélységes szenvedélyekre, melyek vonatkozásait így hozzák létre, például büntudatot gerjesztve egy elmulasztott feladat miatt egy számunkra fontos ügyben, mivel ennek a bizonyos „dolognak” az elintézése nekem is fontos lett volna, kulturális vagy egyéb elköteleződéseim, kööttségeim miatt mélységes szenvedélyként bántam elintézetlenségét. Esetleg, a feladat meghatározása „csak” érzelmi szintű volt, és így a probléma is ilyen minőségű, ám még most is mar belülről, vagyis elmulasztása miatt zavar a belső konfliktus. A konkrét szituáció tehát összenő a minőséges tartam preferenciáival. Kevésbé, vagy nagyon is bánthat valamely félresikerült esemény, és ezért karakterfüggően érzelmi reakcióra sarkallhat – például arra, hogy hibámat korigálni próbálom. Ilyenkor valami iránti mélységes szenvedélyem időben olyan erőhatást fejt ki, mely kvalitatív tartamom egészében céltudatosan rendezi át érzelmeim és pillanatnyi érzéseim értéksorrendjét, és ezért fontosabbnak tűnik hibám korigálása és feladatom elvégzése, mint mondjuk egy pillanatnyi élvezet érzése, melyre jelen esetben lehetőségem lenne, de inkább feladatomat teljesítem, és lemondok a pillanatnyi élvezetről.

Legvégül térjünk vissza a képes beszédhez, a cölöpfilozófia és a bárkafilozófia metaforikus kiindulópontjaihoz, mivel ezek ötvözésével még adósok maradtunk, ugyanis – mint mondtuk – , az érzelemképződés filozófiája átmeneti filozófia e kettő között az érzések/érzelmelek regiszterén belül, és ezek tulajdonságait ötvözi. Hogyan képzelhetjük el ezt? A bárka részletesebb feltérképezésével, feltárva, hogy hol vannak benne cölöpök, melyek az egyes szinteket tartják és lehetővé teszik elválasztásukat (itt helyesebb lenne a „gerenda” terminus, de most maradjunk saját metaforikus kifejezésünknel). A legalsó szint a legmeghatározóbb minőséges élettörténetünkben. Ez az első szint az emeletes bárkában: a mélységes szenvedélyek szintje, mely úgy irányítja életünk főbb erővonalait, mint a bárka aljában lévő nehéz rakomány, vagy egy hajó tókesúlya, mely mindig az adott személyiség-karakter alapmintázatának megfelelően „egyenesbe” kívánja állítani a magához képest kibillent hajót életútja folyamán. Itt találhatóak azok a cölöpök, melyek tartják a második szintet, az érzelmek szintjét. Utóbbira pedig a harmadik szint épül rá, mely a pillanatnyi érzések szintje.

Hogyan „működik” mindez? Dinamikus, új mechanikai leírásra, felmutatásra van szükségünk, mely a felszíni-én atomizáló, tériesített időszemléletű és determinisztikus-

mechanikus elveit összeilleszthetővé teszi a mély-én kvalitatív tartamának retroaktív dinamikájával. A félreértések elkerülése érdekében jegyezzük meg, hogy a korábról megörökölt felszínes természetes beállítódás atomizmusa és fogalmi tisztázásának igénytelensége nem azonos a szintén inkább atomisztikus gondolkodású, ám fogalmi tisztázásra törekvő cölöpfilozófiákkal. Előbbit elhagyjuk, és filozófálunk, de közben a társas érintkezések során továbbra is szót kell tudnunk érteni a többiekkel, utóbbi viszont egy konkrét filozófiai lehetőség, melynek eredményeit termékenyen hasznosíthatjuk. Bár mindkettőt „felszíni-énként” említettük, közöttük a filozófiai igény szempontjából markáns különbségek mutatkoznak.

A kvalitatív tartamon belül, a legelső szint (mélységes szenvedélyek) a legmeghatározóbb, ám egyben a legnehezebben meghatározható preferenciáinkat „hordozza”, melyekből szituatívan rajzolódnak ki élettörténetünk kvalitatív tartamának érzelmi kötöttségei. Az első szint (mélységes szenvedélyeink) és a második (érzelmeink) pedig együttesen határozzák meg azt, hogy tetszési preferenciáink a bárka harmadik szintjének pillanatnyi érzéseit hogyan fogadják pozitívan és látják el visszacsatoló megerősítéssel vagy éppen ellenkezőleg, elkerülendőnek minősítik őket. A visszacsatolási kiazmus láncolatában a három szint együttállásai, erőmintázata akaratként rajzolódik ki, mely aktívan köti össze a bárka szintjeinek passzív szintézisét és szintéziseit egy kvalitatív, diakritikus struktúrájú tartamban. Ez az élő önaffektív érzet lehetne a bárka legénysége, mely a szintek közötti munkájával és „zsongásával” élettal tölti meg a különben „halott” elkülönöztetéseket, a differenciáltan elkülönített érzelmi regiszter egyes kisebb-nagyobb hangsúlyú és érvényű minőségi szintjeit a konkrét személyiségben. Így lesz az érzelmképződés filozófiája szerint személyiségünk karakterisztikája konkrét, egyedi, és valóban élő.

A konkrét, egyedi személyiség holisztikus egységéből kiinduló leírásának (a mélységes szenvedélyek felől kezdve) és atomizáló leírásának (a pillanatnyi érzések felől kezdve) házasítása, ötvözése, összegyúrása első ránézésre szinte kivitelezhetetlen feladatnak tűnik. Egy olyan homályos, ám differenciálható zónában történik mindez, mely hasonlatos Noé feladatához: az egész bárka megépítéséhez, majd azon belül az állatkertszerűen elképzelhető felosztáshoz, melyet a továbbélés érdekében élően fenn kell tartani, vagyis a szituatív kihívásoknak megfelelően kell folyamatosan rendezgetni, gondozni. Az ár elvonulásával azonban új életvilág, esetünkben: új filozófiai lehetőség valósulhat meg, melyet az érzelmképződés filozófiájának neveztünk el.

Az egész bárka jelentheti a kimenekülést a filozófiailag problematizált valóság paradox ellentmondásaiból, mely az ár elvonultával a magában hordozott megoldásai révén túlélést biztosít az életvilágban, egyesítve a mély-én filozófiai dilemmáira adott válaszait, illetve a felszíni-én hétköznapi társas közlekedésének praktikus valóságában szükséges megoldásait, kiegészítve a cölöpfilozófiák fogalmi differenciálásával. Ez az emeletes bárkafilozófia álláspontja, ami maga az érzelmképződés filozófiája. Az említettek autentikus „összegyúrása” a filozófus önanonosságának kérdésköréhez vezethet minket. Mennyire, milyen erősen, és mikor kell szituatívan alkalmazni filozófiai eredményeinket, és mikor kell „elengedni” őket, sőt néha derűsen, öniróniával eltávolodni a túlzott komolyságtól, hogy ne essünk a fanatizmus csapdájába? A filozófiai hagyomány örök kérdése ez.

IV. Önanonosságunk kérdése és a tudat logikája

Próbáljuk meg tisztázni, hogy személyiségünk, önanonosságunk – és egyáltalában tudatunk – filozófiai értelemben véve milyen logikai kapcsolatok által írható le, majd pedig alkalmazzuk ezeket, még mielőtt megkezdénénk ön-átalakításunkat.

Önanonosságunk autentikusságának vizsgálata előfeltételezi, hogy tisztázzuk személyiségünk mibenlétét. Személyiségünk összetettsége pedig visszautal minket a tudat aspektusainak, regisztereinek szempontjainhoz. Filozófiai álláspontunk szerint a tudatnak három regisztere van (értelmi, testi, érzelmi), és e három aspektus három látásmód, szemléletmód, világtapasztalati mód, és egyben beszédmód, filozófiai lehetőség. Éppen e regiszterek kapcsolódásának mikéntje az, amit vizsgálni kívánunk.

Alapvetésünk az, hogy a három képesség (értelem, észlelés, érzelem) avagy regiszter – mint megközelítésmód – mögé nem csúsztathatunk be egy mindegyiket magába foglaló entitást, mert az már túllépne a regisztereken, és ezért a megérthetetlen, észlelhetetlen és érezhetetlen tartományába tartozna, mely számunkra fenomenálisan „nem létezik”, nem „adja magát”. A tudat ugyanis nem több annál, mint a három regiszter filozófiai lehetősége, és kapcsolódásuk mikéntje. Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy a képesség-regiszterek domborzatszerű reliefje mindenkiben más-más intenzitású lehet,¹⁹¹ amit szintén nem hagyhatunk figyelmen kívül.

¹⁹¹ A 3É filozófiájában a képességek (értelem, észlelés, érzelem) intenzitásának domborzata kulcsfontosságú. Figyeljünk fel az egyének érzelmei kapcsán Arisztotelész kijelentéseire a *Nikomakhoszi Etikából* és az *Eudemoszi Etikából*: „Képességnek azokat a dolgokat nevezem, amelyek révén [...] az érzelmekre alkalmasaknak mondanak bennünket, pl. ami által haragudni, bánkódni vagy szánakozni tudunk.” (Arisztotelész 1971, 39. sk. 1105b) Illetve

Ennek megfelelően fogjuk tárgyalni, hogy mit használhatunk fel és mit nem a hegeli dialektikából, a saussurei diakritikiából, a lacani borromeánus csomó hármas hajtóműre való átértelmezéséből és az anaxagoraszi *homoiomereia* elméletből. Említsünk most erre néhány szempontot. A relief-szerű domborzat 1.) nem kíván más mögöttes entitást – mint a hegeli dialektika a szellemet –, mégis folyamatszerű; 2.) kölcsönös viszonyokban gondolkodik, mint a saussurei diakritika, ám mindeközben meghagyja az értelmet, a testet és az érzelmeket a maguk önállóságában, hogy róluk külön-külön is beszélhessünk; 3.) ugyanakkor kölcsönviszonyaik nem azonos intenzitásúak, mint a hármas hajtóműben, hanem szituatívan változik közös domborzatuk.

Mi tehát a konkrét megoldás, amit javasolunk? Az említett logikai megoldásokból most kiemelünk néhány pozitívumot. Többértelmű, és többszintű a megoldás! Dialektikai, mert a regiszterek egymásba-alakulását láttatjuk, diakritikai, mert a regiszterek minőségeit egymás között meghatározottnak tartjuk, a hármas hajtóműnek olyképpen megfelelő, hogy ha valamelyik megmozdul, akkor a többi is, és *homoiomereia*-típusú, mert lényegszerűen összejátszanak, és a különböző regiszterek szituatív, domborzatszerű alakulásáról beszélhetünk.

Mindez azonban fejtegetésünk csupán első szintje. Ezt követően, egy második szintű elmélet részeként a tudat regisztereinek logikáit külön-külön határozzuk meg, és az egyes regisztereken belül is további differenciálásokat hozunk létre, majd ezek után térünk rá e logikák egy másik módon való összekötéséhez, mely különbözik az első szintű elméletben tárgyalt lehetőségektől, és konkrétabb sémákat adhat nekünk a különböző filozófiai iskolák módszertanának átláthatóságához.

Így próbáljuk meg lépésről lépésre tisztázni, hogy személyiségünk, önazonosságunk – és egyáltalában tudatunk – filozófiai értelemben véve hogyan írható le, még mielőtt megkezdénénk ön-átalakításunkat.

V. Az egyéni tudat logikájának első szintű megközelítése: az értelmi, az észlelési, és az érzelmi regiszterek logikai kapcsolatának lehetőségéről

másik megfogalmazásban: „Képességeken meg azokat a tulajdonságokat értem, amelyeknek megfelelően, az érzelmek szerint elnevezzük a tevékenykedő embereket. Például dühös, fájdalom iránt érzéketlen, szerelmes természetű, szemérmes, szemérmetlen.” Arisztotelész, *Eudémosz Etika*, 1220b (ford. Steiger Kornél) <https://mek.oszk.hu/05700/05709/05709.htm> (letöltés: 2020. augusztus 6.) Kulcsfontosságú itt az „ani által”, illetve az „elnevezzük a tevékenykedő embert”, mivel ezek áthallásai majd a későbbiekben – a bevezetésben említett 3. térénum képességeinek metafizikája során – szerephez jutnak.

Az egyes regiszterek (értelmi, testi, érzelmi) között lévő harmóniát nem kívánjuk idealisztikus magasságokba emelni, mert mint állítjuk, az emberi beszéd és filozófiai lehetőség „csupán” abban rejlik, hogy e három beszédmódot, mint aspektust, perspektívát szituációfüggően alkalmazzuk, használjuk.

Nézzünk néhány logikai lehetőséget, melyeket felsorolva és kritizálva eljuthatunk egy olyan elmélethez, mely az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszterek viszonyát jellemezheti. Fontos itt megjegyeznünk, hogy most a különböző logikákat *alkalmazzuk* a tudat regisztereire, nem pedig az egyes logikákat elemezzük.

V./1. Dialektika

Nem elég a három regiszter, aspektus, perspektíva közötti dialektika, mely „átbillenésekben”, átvezetésekben, pontosabban: a negatív munkájaként (*Aufhebung*)¹⁹² fogalmazná meg a folyamatot, mert így nem olyan egységes folyamatként „láttatnánk” a három filozófiai látásmódot, melyek „elegek a filozófiának”, hanem mögöttük egy egységes entitást kellene tételeznünk.

Ilyen például Hegelnél a „szellem”,¹⁹³ mely az értelmi regiszter tárgykijelölő kényszerének eredményeképpen, az értelem tárgykijelölésének, eltárgyasítási felmutatásának okán tételezendő: metafizikai entitásként; ugyanis a Hegel által „elért” abszolút tudás és az ahhoz elvezető út olyan filozófiai egészlegességet hozott létre, mely abszolút szellemként áll össze, és ezt az összeállást, mint összegészében-látást sohasem nélkülözhetjük, ha már egyszer elértük. Tehát, ha már egyszer megértettük és elértük, mindig ebben a rendszerben és céltételezésben gondolkodunk, ha a hegeli dialektikáról és annak útjáról értekezünk. Az abszolút szellem az egész hegeli filozófia „háttérben”, mint előfeltételezés és megcélzott végkifejlet „ott van”. Az egész mozgatója maga a szellem és minden maga a szellem, melyben a differenciálódás és egymásba-olvadás folyamatai működnek, mint megszüntetve-megőrzés, stb. Az abszolútum mint szellem és az abszolút tudáshoz vezető út ilyen értelemben egyek, de persze nem áll le a szellem működése, mindig jönnek újszülöttek, akik potenciálisan megismerhetik az abszolút tudást, vagy sokkal inkább éppen nem érnek el odáig. A történelemben is mindig megjelennek a különböző habitusok, szellemi alakzatok, mint lépcsőfokok (amiket leírt: akár egyéni és/vagy csoportalakzatokban). Hegelnél a szellem lesz az, amin belül a dialektikus mozgások

¹⁹² Hegel 1979.

¹⁹³ Uo.

létrejönnek. Mi azonban a három regiszter mögött nem tételezünk „mást”, ugyanis ezek olyanok, mint a levél színe, fonákja és erezete, melyek egysége *maga* a levél. Vagyis az egyéni személyiség – mint „levél” – maga az értelem-észlelés-érzelem egysége, együttese, intenzitás-domborzata. Az igaz, hogy Hegel szerint „az igaz az egész”.

"Az igaz az egész. Az egész pedig a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény, hogy csak a végén az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés."¹⁹⁴

Ebben az értelemen az abszolútum nem "ott van" az értelem-észlelés-érzelem mögött, hanem önmagává-lesz, vagyis kiteljesülés és a kiteljesülés eredménye. Mindkettő együtt. Ám mint mondtuk, itt abban az értelemben beszéltünk arról, hogy az értelem-észlelés-érzelem együttese „mögött van”, hogy az egységes filozófiai koncepció – vagyis az abszolút szellem/„levél” – felől kérdez vissza a kifejlődésre – az értelem-észlelés-érzelem együttesére – az, aki már ismeri Hegel filozófiáját. Akaratlanul is kiemeljük az egész folyamatból a célt, az abszolút szellemet, ha Hegel filozófiájával foglalkozunk, ugyanis minden ennek viszonylatában kap értelmet. Értelem, test és érzelmek ugyanannak más-más aspektusai. Persze eme „Ugyanaz” azonban nem egy különálló, objektív módon létező entitás, vagy valami eredmény. Mint mondtuk, a három regiszteren és ezek viszonyainak alakulásán túl mást – emberként – nem állíthatunk. A puszta rámutatás valami értelmén, észlelésin, érzelmin túli abszolútumra nem elég, mert más nem áll rendelkezésünkre, mint maga a három filozófiai „beszédmód”.

V./2. Diakritika

A másik lehetőség a diakritika lenne, vagyis a Saussure-i nyelvészetből ismert logikai lehetőség.¹⁹⁵ E szerint, a három regiszter egymást kölcsönösen határozná meg, és ezért értékük sem önálló, hanem kölcsönösen meghatározott. Ám így az a probléma vetődik fel, hogy egyik regiszter sem lehet önállóan, önmagában interpretálható. Ez utóbbi álláspontunk szerint bizonyos szempontból igaz, ám a konkrét életszerű és leegyszerűsített vizsgálat szempontjából kontra-intuitívnek, ineffektívnek mutatkozik. A diakritika esetünkben azt jelentené, hogy

¹⁹⁴ Hegel 1979, 18. o.

¹⁹⁵ Az elnevezés Merleau-Pontytól származik, és Saussure nyelvelméletére vonatkozik. Mint Saussure mondja: „[...] a nyelv rendszer, amelynek minden tagja kölcsönösen függ a többitől, és amelyben az egyik tag értéke csak annak a következménye, hogy egyidejűleg a többi tag is jelen van [...]” Saussure 1997, 135. o. „Más szóval, a nyelv forma és nem szubsztancia.” Uo. 141. o.

például a matematikai problémákat nem magyarázhatnánk, és értelmileg nem problematizálhatnánk, és nem fejthetnénk meg önállóan, a nekik leginkább megfelelő értelmi regiszter szempontjából. Sőt ugyanilyen probléma lenne az is, ha a testi késztetések és vágyak ösztönszerű gerjedelmeit sem lennének képesek kvázi-állatias vágyaink szempontjából, testi adottságainkra hivatkozva megélni. Továbbá az érzelmi problémák sem lennének elsősorban, közvetlenül átérezhetőek, hanem betolakodna a többi regiszter is, holott az aktuális fenomenális átélésben lévő – például a szorongó ember –, ezeket az alternatív aspektusokat ténylegesen „kívül rekeszti”, és nem foglalkozik velük, csak, mint másodlagos „tünetekként”.

V./3. A borromeánus csomó átértelmezése – a hármas hajtómű

A freudiánus Lacannál az „imaginárius”, a „szimbolikus” és a „Valós” egy borromeánus csomóban fonódnak össze.¹⁹⁶ Ez topográfiai modell, melynek geometriai ábrázolása a VII. századig visszamenőlegesen (kőbe vésve) igazolt, és az összetartozást szimbolizálja. Ennek egyik fő alapelve Hermann Brunn szerint az, hogy ha az egyik gyűrűt kivesszük a három közül, akkor a másik kettő szabad lesz. Pontosabb leírást ad róla Moldvay Tamás Lacan kapcsán:

A pszichikum három heterogén, egymásra visszavezethetetlen dimenziója, egyben az analízis állandó segédeszköze a *Szimbolikus*, *Imaginárius*, *Valós* [...] „a beszélő lakta tér három dimenziója”, avagy maga „a tér, amiben valójában lakozunk [...] ha a tudattalan létezik.”¹⁹⁷



2. ábra: a borromeoi csomó

¹⁹⁶ Ezt Szabó Zsigmond említette 2016-os, budapesti szemináriumain.

¹⁹⁷ Lacan Séminaire 21 - *Les Non-dupes errent*: 1973-1974. 1973. november 13.

A borromeói csomó három karikának a térbeli egybeillesztése, amelyek sehol nem metszenek egymásba. Mindegyik autonóm körpálya, és mégis elválaszthatatlanok egymástól, mivel áthurkolódásukkal kibogozhatatlan csomót alkotnak. Ugyanakkor elég egyet eltávolítani közülük és az egész rendszer széthull. Mivel a borromeói csomó az a tér, amelyben *valójában* lakozunk, ezért hiba lenne a Szimbolikus vagy Imaginárius dimenziót másodlagosnak, kevésbé valóságosnak, absztraktabbnak tartani a Valósnál. Mindhárom kör egyformán valóságos befolyással bír létezésünkre, a pszichikus élet egyszerre mindháromban létrejön. E rendszer így nem-hierarchikus koegzisztenciaként állítja elének azt, ami Freud topográfiai modelljében még hierarchikusan jelent meg: a tudat (Imaginárius), a szociális tudattalan (Szimbolikus) és a csak traumatikusan elérhető aszociális *Selbst* (Valós) létnívóit. Ez utóbbi, vagyis a Valós alatt semmiképp se a hétköznapi értelemben vett valóságot értsük (ez a Szimbolikus rend, s azon belül is a szimbolikus apán alapul), hanem azt a traumatizáló, nyers, idegen és ismeretlen valóságot, amelyet lehetetlen átélnünk, mert összeroppant bennünket, mert az Imaginárius rend egyszerűen felmondja a szolgálatot vele szemben, s mert a Szimbolikus is elnémul, afáziássá válik. Valós az, ami a hétköznapi értelemben nem lehetséges. „A lehetetlen nem feltétlenül a lehetséges tagadása, vagy másként megközelítve, mivel a lehetséges ellentéte nem más, mint a valós, ezért kénytelenek leszünk a valósat úgy definiálni, mint ami lehetetlen.” Amihez Lacan utóbb hozzáteszi: „A valós [...] éppenséggel valami vadonatújat feltételez. Ez az új a valós.”¹⁹⁸

A csomó első megfogalmazásai a 60-as évek közepére mennek vissza: „A valóság, az egész emberi realitás nem más [...]” – és itt idézzük fel, hogy az *emberi realitás* az a kifejezés, amellyel Sartre a heideggeri *Daseint* fordítja; Lacan mindkét szerzőre nyomatékosan hivatkozik –, „[...] mint a szimbolikus és az imaginárius összeillesztése, és e szerkezet centrumában, a valóságnak nevezett keret belsejében a vágy cirkulál, [...] és a vágy az, ami a szó tulajdonképpeni értelmében a *valós*, amire mindig csak félig-meddig, futólagosan látunk rá, amikor meglibben a lepel, a fantazma leple. Ez az, amit Spinoza megértett, amikor kimondta: »a vágy az ember lényege.«”¹⁹⁹ Ha egy vágy nem juthat kifejezésre – ez a *Nem szabad!* maga a kasztrációs fenyegetés –, akkor a valóságban fog visszaköszönni: „[...] *ami nem kerül napvilágra a szimbolikusban, az megjelenik a valósban.* [...] A borromeói csomó egyik kései megfogalmazása Lacannál: „A Valós egy olyan fogalom, amelyet az Imaginárius és a Szimbolikus fogalmaival borromeói csomóban dolgoztam ki. A Valós, ahogyan megjelenik, az Igazat mondja, csak hogy nem beszél, és

¹⁹⁸ Lacan, Séminaire 11 - *Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse*: 1964. 1964. május 6.

¹⁹⁹ Lacan, Séminaire 14 - *La logique du fantasme*: 1966-1967. 1966. november 16.

ahhoz, hogy bármit is mondjon, beszélni kell. A Szimbolikus, melyet a jelentő hordoz, csak hazugságokat mond, amikor beszél, és bizony rengeteget beszél. Rendszerint a *Verneinung*-on [tagadáson] keresztül fejezi ki magát [...] Az Imaginárius mindig téved, viszont alá tartozik az, amit tudatnak nevezünk. (...) A tudat igencsak távol van a tudástól, a tudat területe éppenséggel a hamisság. Az »én tudom« soha nem jelent semmit, és könnyen fogadhatnánk arra, hogy amit tudunk, hamis. Hamis, de fenntartja a tudat, amelynek jellegzetessége pontosan az, hogy konzisztenciát ad a hamisnak. Ezért aztán kétszer is meg kell nézni valamit, mielőtt evidensnek fogadnánk el, meg kell rostálni az evidenciát, mert az evidencia terén semmi sem biztos, és ezért mondtam azt, hogy ki kellene *vájni* az evidenciát, hogy az evidencia terén a kivájás, kivésés számít.”^{200 201}

Mindez áttételesen akár igaz is lehetne a 3É filozófiájára, de térjünk most vissza a pszichológia területéről a konkrét, empirikus-mechanikai látásmódra. Ennek a paradoxként felfogható ábrának a korunkban való fogaskerekes továbbfejlesztése és 3D-s kinyomtatása Henry Segermantól származik, mert ő a hármas hajtóművet (triple gear),²⁰² ténylegesen a „kezünkbe adta”. Ez a megvalósítás ott mutat jelentős változtatást a borromeánus csomóhoz képest, hogy minden gyűrű mindegyike „beágyazott” a többibe, azaz a borromeánus csomók alapjellemezőihez képest minden gyűrű ugyanolyan intenzitással mozog, azaz elcsúszásmentesen, és ha kivesszünk egyet, a másik kettő még mindig összeköttetésben áll egymással.

A hármas hajtómű elveként három gyűrű fonódik egymásba úgy, hogy ha az egyik „megmozdul”, akkor a többi is, még hozzá pontosan ugyanabban a mértékben. Itt minden regiszter önálló ontológiai létezőként van tétélezve, de létezésük minősége a többitől függ, mint a diakritikai viszonyban. A probléma ezzel a felfogással ott van, hogy a viszony-mozgások ebben az elképzelésben nem relief-szerűek, azaz „kicsúcsosodásaik” és „mélységeik” szempontjából nem lehetnek erőteljesen eltérőek az egyik vagy másik regiszter szempontjából. A hármas hajtómű értelmezése szerint, ha az egyik regiszter „felpörög”, akkor a többi is ugyanolyan mértékben teszi ezt, holott ez az értelem-test-érzelmek szempontjából tényszerűen nem igaz, ilyen együttállás csak nagyon ritkán fordul elő. Az értelmi, testi, és érzelmi regiszterek ugyanis egymáshoz képest más-más intenzitásbeli különbségekként nyilvánulhatnak meg reakcióikban, és így nem azonos mértékű összehangolódás, hanem inkább domborzatszerű megnyilvánulás mutatja fel életünkben szituatív értékeiket.

²⁰⁰ Lacan Séminaire 24 - *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*: 1976-1977. 1977. február 15.

²⁰¹ Moldvay 2016, 110. sk.

²⁰² <https://www.youtube.com/watch?v=I9IBQVHFeQs> (letöltés: 2016-05-28)

V./4. Homoiomereia

Anaxagoras, aki Kis-Ázsiából jött át, és a preszókratikus filozófusok közül első volt Athénban – és nem melleleg Periklész mestere –, olyan egymásba-szövődésről számolt be, ami szerint „mindenben mindenből van egy rész”,²⁰³ és leegyszerűsítve: minden az, amiből a legtöbb van benne. Ez fizikájának *homoiomereia*-elmélete (hasonrészűek). A 3É sem kapcsolódhatna egymásba sehogyan sem, ha nem lenne mindegyikben a többiből is (hiszen az Egy csak így differenciálható és „rakható össze” ismét; aki ezt a problémát azzal hártja el, hogy az Egy tételezése téves illúzió – mint Richir –, az nem megoldja, hanem kitér e filozófiai kérdés elől, elveszejtve a filozófia lényegének eme csodálatos és inspiráló területét).

Most eltekintünk Anaxagorasz más minőségű rendezőelvétől, a *núsz*-tól (Ész), mint tettük ezt Hegel szelleme kapcsán.²⁰⁴ Ennek megfelelően, és ezt alkalmazva az értelmi, testi és érzelmi regiszter szempontjából mindegyik olyan, ami szituatívan megjelenik benne, és közülük szintén az adott szituációnak megfelelő a domináns. Ez már relief-szerű domborzat, mely nem kíván más mögöttes entitást, mint a dialektika, mégis folyamatszerű, viszont kölcsönös viszonyokban gondolkodik, mint a diakritika, ám mindeközben meghagyja az értelmet, a testet és az érzelmeket a maguk valójában. Ugyanakkor kölcsönviszonyaik nem azonos intenzitásúak, mint a hármas hajóműben, hanem szituatívan változik közös domborzatuk.

Mi tehát a konkrét megoldás, amit logikai szempontból javasolunk? Az említett fogalmakból valami pozitívumot azért kiemelünk, nem vetjük el őket teljesen. Többértelmű, és többszintű a megoldás! Dialektikai, mert a regiszterek egymásba-alakulását láttatjuk, diakritikai, mert a regiszterek minőségeit egymás között meghatározottnak tartjuk, a hármas hajóműnek olyképpen megfelelő, hogy ha valamelyik megmozdul, akkor a többi is, és *homoiomereia*-típusú, mert lényegszerűen összejátszanak, és a különböző regiszterek szituatív, domborzatszerű alakulásáról beszélhetünk. De nem csak és csupán dialektikáról, diakritikáról, a hármas hajómű és a *homoiomereia* logikájáról van szó külön-külön, hanem ezek olyan típusú nem véletlenszerű ötvözéséről, mely a különböző logikai lehetőségek – esetünkben – érvényesnek tartott minőségjegyeit ötvözi a három regiszter kapcsán.

²⁰³ Kirk, Raven, Schofield 2002, 520. o. fr. 6.

²⁰⁴ Tehetjük ezt több okból is. Például a már említett indítékokból, amit Hegel szelleme kapcsán említettünk, vagy azért, mert az Ész (*núsz*) már az általunk említett értelmi regiszterben benne-foglalt, sőt azonos vele, és értelemképzőként interpretálható.

Tehát az értelmi megértés, a testi megélés és az érzelmi átélés regiszterei ilyen egységes logika szerint kapcsolódhatnak egymásba: „egységes tudatként”. Arról, amit mi „tudatnak” nevezünk, ez az összeköttetés a legtöbb, amit felmutathatunk. Ez az összeköttetés, mint „egységes tudat” azonban nem önálló entitás, és a „tudat regiszterei” elnevezés sem azt jelenti, hogy „mögöttük”, „alapjukként” valóban tételeznünk kell „valamit”. Maximum annyit mondhatunk, hogy az „egységes tudat” regisztereinek jellemzésén és kapcsolataik meghatározásán túl már nem rendelkezünk értelmekkel, érzékekkel és észleletekkel, sem pedig érzésekkel, érzelmekkel, azaz az élet önadódásával.

Jelent-e valamit számunkra a megérthetetlen, észlelhetetlen és érezhetetlen, ha valaki nagyon forszírozna ezt a kitalált, spekulatív kimondhatatlant, észlelhetetlent és érezhetetlent? Hozzáférhetetlenségünk okán: nem. Ez már nem is élet. Ez nem azt jelenti, hogy amit most nem értünk, vagy most nem észlelünk, vagy „legalább” érzünk, az nem létezhetne, hanem azt, hogy amit potenciálisan sem érthetünk meg soha, vagy sohasem észlelhetjük, és még érezni sem leszünk képesek soha, az számunkra, fenomenálisan „nem létezik”, nem „adja magát”.

Am ez nem azt jelenti, hogy nem érthetnénk meg azt, miszerint a denevérek hanglokátora más észleléstípusba tartozik, mint a miénk. Itt ugyanis már „megvan” a megértés, továbbá a jövőben elképzelhető, hogy valahogyan szimulálni tudjuk ezt magunk számára, és az észleléssel együtt, már a fenomenális, Egyes szám 1. személyű átélés is lehetségessé váljon. Utóbbiak azonban a sci-fi tartományába tartoznak. Mi most ebből a szempontból megelégszünk a filozófiai „megértéssel”.

Az a harmónia, amit mi keresünk a három regiszter szempontjából, ezek szerint az említett logikai lehetőségek kompozitumának eredményeként, avagy egyértelműsítve: a személyiség önmagára- és egymásra-hangolódásaként fogalmazható meg. Ez utóbbi harmonikus önmagára- és egymásra-hangolódás azonban elsősorban úgy fogalmazható meg, hogy a három regiszter egymáshoz képest arányosan nyilvánul meg, azaz szituatívan domborodik ki a domináns regiszter, és ebben már eleve benne foglaltatik az önmagunkkal és a másikkal való szerelmi „megelégedettség” is, avagy Lévinas szerint: etikai felelősségünk elsődlegessége, a közösségiség szempontjából pedig morális felelősségünk szituatív mérlegelése. Ez az a bizonyos személyiség-relief és domborzat, ami felmutatásra és „megvilágításra” vár.²⁰⁵ A

²⁰⁵ Csupán adalékként írjuk most, hogy a fény-elmélet görög, ókori filozófiai hagyományát és metafora-elméletként való használatát (Derrida 1997, Ricoeur 2006.) az egyértelműsítés és könnyebb kifejezés, illetve érthetőség érdekében használjuk annak ellenére, hogy alapelveit kritizáljuk (Isd. Levinas és Henry), ugyanis mondanivalónk alternatív nyelvviségre és szóhasználatra való átfogalmazása inkább csak bonyodalmakat okozna, mintsem a filozófiai felismerések szélesebb körű megismerésének lehetőségét segítené. A fénybe-állító

filozófiai perspektívák szempontjából jegyezzük meg, hogy az értelmi regiszter fény-általi bekebelezésén való túllépést, Lévinas felelősségetikájával érte el, mi pedig az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszterek kiegyensúlyozottságával.

Kiegészítésként meg kell említenünk, hogy az a filozófiába „visszacsempészni” kívánt harmónia, melyet keresünk, bonyolultabb a felvázoltnál, és több szintje van. Személyiségünk és más személyiségek között ugyanis nem csupán az említett regiszterek viszonyaiban fogalmazható meg valamilyen harmónia, hanem az egyes regisztereken belül is további felosztásokat tehetünk.

VI. A tudat logikájának második szintű megközelítése: az érzelemképződés filozófiája felől tekintett átmenet lehetősége a tipológiai táblázat szerint – és a vízivás példája

Mint azt korábban, a tipológiai táblázat kapcsán a második részben említettük, az érzelemképződés filozófiája a képződés szempontjából az értelemképződés és a leülepedés – más néven szedimentálódás – genealógiai tárgyalásának hagyományait követi (Husserl - 1./A.), kiegészítve azt a kvalitatív tartam és a retroaktivitás²⁰⁶ álláspontjával (Bergson - 1./B.). Mindeközben pedig magyarázata szempontjából felhasználja a szenualista érzetadat-elméletet²⁰⁷ (Russell - 2./A.) és a holisztikus észlelésfilozófia „diakritikai”²⁰⁸ jellegét (Merleau-Ponty - 2./B.). Továbbá, az érzelemképződés filozófiája az egyes érzéseket és érzelmeket

gondolkodást tehát abban a mértékben használjuk, hogy „értelmezünk”, de közben a megélés testi és az átélés érzelmi fontosságát is hangsúlyozzuk, azaz a görög megismerés-eszményen és az értelem dominanciáján és egyeduralkodásán „túl szeretnénk lépni, nyúlni”.

²⁰⁶ A retroaktivitás folyamatosan megújuló, visszamenőleges passzív vagy aktív felülbírást, jobban mondva: „átírást” jelent a kvalitatív tartamban.

²⁰⁷ „Adjuk az »érzéki adat« nevet azoknak a dolgoknak, amelyeket az érzetben közvetlenül megismerünk: ilyen dolgok a színek, hangok, ízek, keménységek, érdességek és így tovább. Az »érzet« (*sensation*) nevet fogjuk adni a tapasztalatnak, amelyben közvetlenül észrevesszük ezeket a dolgokat. Így valahányszor egy színt látunk, érzetünk van a *színről*, de maga a szín érzéki adat, nem érzet. A szín az, *amit* közvetlenül észreveszünk és az észreveszés maga az érzet.” Russell 1918, 10. o.

²⁰⁸ Az elnevezés Merleau-Pontytól származik, és Saussure nyelvelméletére vonatkozik. Mint Saussure mondja: „[...] a nyelv rendszer, amelynek minden tagja kölcsönösen függ a többitől, és amelyben az egyik tag értéke csak annak a következménye, hogy egyidejűleg a többi tag is jelen van [...]” Saussure 1997, 135. o. „Más szóval, a nyelv forma és nem szubsztancia.” Uo. 141. o.

Ezeket tovább gondolva, Merleau-Ponty olyasmiről ír, miszerint az észlelés is úgy strukturálódik, mint a nyelv, azaz diakritikailag. Lásd erről Ullmann Tamás egyik lábjegyzetét: „Ahogy az esztétikai világ logoszáról beszélhetünk, ugyanúgy beszélhetünk a nyelv *Gestalt*jéről is (*Gestalt de la langue*). (Vö. *La prose du monde*, i. m. 53.) Másfelől a látás sem csak a *Gestalt* logikáját követi, hanem a látásról is elmondható, hogy úgy strukturálódik, mint egy nyelv. 'A filozófus tudja, hogy a nyelv nem egy nyelv nélküli tökéletes közvetlenséget tör meg, hogy még a látás is [...] » úgy strukturálódik, mint egy nyelv.«' (*A látható és a láthatatlan*, i. m. 144.) Az utóbbi megjegyzés nyilvánvalóan és tudatosan Jacques Lacan híres megfogalmazására utal, amely szerint a tudattalan úgy strukturálódik, mint egy nyelv.” Ullmann 2010, 411. o.

tárgyaló filozófiákat is magában rejti (Kolnai - 3./A.), és a pathetikus önaffekció általános-
 érvényűségét²⁰⁹ (Henry - 3./B.) is számba veszi, sőt ez utóbbi az alapvető kiindulópont. Most
 folytassuk a tipológiai táblázat szerinti tárgyalást.

	A tudat regiszterei		
	Értelem (1.)	Testi észlelés (2.)	Érzések/Érzelmek (3.)
Részleges/közvetett (A.)	1./A.	2./A.	3./A.
Egészleges/közvetlen (B.)	1./B.	2./B.	3./B.

8. táblázat

A nyilak az érzelmeképződés metafizikai filozófiájából kiinduló vörös fonal útját mutatják. (Itt csak emlékeztessünk arra, hogy a 3É filozófiája nem emeli ki az érzelmi regisztert a többi közül, hanem csak újdonsága miatt tárgyalja azt kitüntetetten, ám a regiszterek harmonikus összjátékát hirdeti.) Az érzelmi regiszter egészlegességének differenciálása, a khiazmus mintaszerű mozgása és az érzelmi regiszter 4 fázisú önmagára göngyölődésének tárgyalása, majd az egyszerűbb regiszter-viszonyok lehetőségei után vázoljunk egy narratív példát.

A narrativitás esetünkben értelmező esemény. Semmilyen esemény kapcsán sem hagyhatunk ki egyetlen alternatívát sem. Minden regiszter minden sorának logikáit össze kell fűznünk ahhoz, hogy teljes „képet” kapjunk. Vegyünk egy példát, amin elmagyarázzuk, hogyan alkalmazhatjuk a narrativitást a regiszterek sorainak logikai közötti átmenetként, kezdve az élményszerű érzéstől, az észlelésen át, az értelem naturalista felfogásáig, mondjuk annak esetében, ha éppen iszunk egy korty vizet.

Közbevetett teóriaként idézzük be a falevél példáját, és egészítsük ki ezt azzal, amit Ryle mond az egyetemről: Nem látom az egyetemet, csak előadótermeket, kollégiumot, könyvtárat²¹⁰ – ez azt jelenti esetünkben, hogy a tudat sincsen meg önmagában, sőt semmi

²⁰⁹ „A közösség magába fogadja a valódi világot – a kozmoszt –, amelynek minden eleme – forma, szín – végső soron annyiban van, amennyiben ön-affektív, vagyis éppenséggel e *pathosz*-béli közösségben és általa.” Henry 2004a, 90. o.

²¹⁰ A 3É filozófiája szerint a tudat epifenomén, és csupán a 3É együttesének, egységének szubjektum felőli megnevezése, mint Ryle „egyeteme”, mely példa szerint – kategóriátévesztésre utalva – az új diák az épületeket látja, de magát az egyetemet, mint intézményt nem. „Egy külföldinek, aki először látogat Oxfordba vagy Cambridge-be, megmutatnak számos kollégiumot, könyvtárat, sportpályát, múzeumot, tudományos tanszéket és adminisztratív hivatalt. S ezután a külföldi megkérdezi: „De hol van az egyetem? Láttam, hol élnek a kollégiumok tagjai, hol dolgozik a kvesztor, hol kísérleteznek a tudósok és a többiek. De még nem láttam az egyetemet, ahol az egyetem tagjai tartózkodnak és dolgoznak.” Meg kell magyarázni majd neki, hogy az egyetem nem egy másik pótlólagos intézmény, nem valamilyen további megfelelője, illetve párja a kollégiumoknak, laboratóriumoknak és

önmagában, csupán egy elnevezés, három képességünk együttese, összessége, és ugyanígy, személyiségünk sincsen önmagában, hanem az a három képesség-regiszter domborzata, reliefje. Azért kezdünk az érzelmi regiszter egészlegességével (3./B.) és haladunk az értelmi regiszter részleges gondolkodása felé (1./A.), mert az idő és intenzitás figyelembevételével kívánjuk „megkonstruálni”, vagy inkább léképezni és narrálni tudatunk struktúráját az adott példában.

Térjünk most vissza a konkrét példához, amikor szomjas vagyok, és iszom egy korty vizet.

3/B: Éreztem, hogy ez nekem jó. Az érzelmi háztartásom egészlegessége eleve kapott valamit. Valami intenzitás volt benne.

3/A: Hmm – azt mondom, ez jó volt, és eldöntöttem róla, hogy ez jó volt.

2/B: Az egészes észlelés szerint a víznek minden tulajdonságával.

2/A: A víz minden észlelési karaktere.

1/B: Megragadtam egész figyelmemmel a „víz-ivást”, mint olyant.

1/A: A víz tudományos képlete: H₂O – ekkor a vízről beszélek, mint olyanról, illetve a mozdulatsorról, ami ezt lehetővé tette.

Tehát sokféleképpen lehet arról beszélni, hogy mit jelent vizet inni, és ezek kiegészítik egymást.

Minden a tudatra, személyiségre való „valami”-ként való rákérdezés beleragadás az 1./A. rubrikában működő tárgykijelölés kényszerének logikai mintázatába, ami a gondolkodás alapstruktúráját nyilvánítja meg (vagyis a fokozást és a tárgykijelölés kényszerét), de nem visz

hivataloknak, amelyeket látott. Az egyetem csak az a mód, ahogy mindazt, amit látott, megszervezik. Ha az említett dolgokat látta, és ha összefüggéseiket érti, akkor látta az egyetemet. Tévedése abban a naiv feltételezésben rejlik, hogy kifogástalan és helyes dolog volt a Christ Churchról, a Bodleian Libraryról, az Ashmolean Museumról és az egyetemről beszélni, azaz úgy beszélni, mintha „az egyetem” valami külön tagját jelölné annak az osztálynak, amelynek ezek a többi egységek a tagjai. Az illető tévesen ugyanabba a kategóriába helyezte az egyetemet, mint amelyhez a többi intézmény tartozik.” Ryle 1999, 23. o

közelebb annak megismeréséhez, hogy a tudat és így a személyiség funkció, nem pedig tárgyszerű valami.

VII. Összefoglalás

Ismertettük az általunk képviselt filozófiai tipológiát, elhelyeztük benne az érzelemképződés filozófiáját, majd kiegészítettük a táblázatot és rövid bevezetést adtunk az érzelemképződés filozófiájának újdonságába és fogalmaiba. Az egyik vívmánya az érzelemképződés filozófiájának az, hogy nincsen az értelmi, testi és érzelmi regiszterek mögött valósként tételezett, egyéb, másik metafizikai entitás, amit az értelmi regiszter tárgyjelölő kényszere mutatna. Vagyis megpróbáljuk nélkülözni a spekulatív gondolkodást, a kitalációkat, a metafizikai illúziókat. Az egyes regiszterek (értelmi, testi, érzelmi) között lévő harmóniát nem kívánjuk idealisztikus magasságokba emelni, mert mint állítjuk, az emberi beszéd és filozófiai lehetőség „csupán” abban rejlik, hogy e három beszédmódot, mint aspektust, perspektívát szituációfüggően alkalmazzuk, használjuk.

A három regiszter kapcsolati viszonyairól annyit mondhatunk leegyszerűsítve, hogy közöttük diakritikai viszony működik, tartamos jelleggel. Továbbá megpróbálkoztunk egy narratív példa segítségével (a vízivás példája) az egyes regisztereken belüli és regiszterek közötti figyelem-irányultságok összegző leírásával.

Ezek után a következő tanulmányban megpróbálom a szerelem példáján megmagyarázni, hogy milyen viszonyban áll egymással az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszter, és milyen „harmónia” szerint beszélhetünk az egységes személyiségről.

Harmadik Rész: Szerelem és Harmónia – az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszter kiegyensúlyozott kapcsolatáról, a szerelem példáján

Bevezetés

*„Sok tárgyat, ami hitvány, nemtelen,
Naggyá, dicsővé tesz a szerelem;
Nem szeme lát, csak szíve – s ez okon
Festik Cupidót szárnyal, de vakon;
Elméje van s balúl ítél vele:
Szárny, szem nekül: ez a hóbort jele.
Gyerekek is jól mondják annyiban,
Hogy oly könnyelmű választásiban, ”²¹¹*

Mint azt korábban említettük, a filozófia jelenlegi, főként fenomenológiai típusú rendszerezését, avagy tipologizálását azért hajtjuk végre, hogy jól elhelyezhessük benne az „Érzelemképződés filozófiáját”, melynek kidolgozása egyik célunk. Mindeközben olyan felosztásokat teszünk, melyek egy kitágított tudatelmélet és néhány metafora segítségével közelebb vihetnek minket a filozófia komplexitásának megértéséhez.

Mivel az általában vett értelmi regiszter, és a testi észlelés regisztere már korábban, más filozófusok által részletesen ki lettek dolgozva, sőt az egyes érzésekről és érzelmekről is több elmélet született, mi inkább avval a viszonylag újdonságnak számító lehetőséggel foglalkozunk, hogy Henry filozófiáját differenciáljuk, aki az élet önátéléseként, közvetlen immanenciaként, kvázi érzelemfilozófiaként határozta meg saját elméletét. Ezt főként Bergson kvalitatív tartamának tárgyalása segítségével tesszük, kölcsönvéve tőle meghatározásait. Henry elmélete ugyanis túl átfogó jellegű, és hiányzik belőle a differenciáltság. Éppen ez a differenciáltság lesz az a többlet, amit az érzelemképződés filozófiájának javára írhatunk, a kortárs filozófiához való tudományos hozzájárulásaként.

²¹¹ Shakespeare 1961, 393. o. (*Szentivánéji álom*, 1. szín, Heléna mondja – Arany János fordítása)

I. A tárgyalt aspektusokról röviden

Egy konkrét filozófiai koncepció felől próbáljuk magyarázni a szerelmet. Ennek érdekében ismétljük el filozófiai álláspontunk leegyszerűsített sémáját, melyet egy korábban kifejtettünk.²¹² E szerint három különböző aspektusból tekinthetünk a világra (most általános szóhasználat szerint értve) és önmagunkra. Ezeket más-más minőségű világmagyarázatoknak tekinthetjük, ezért külön regiszterekként kezelhetjük e három perspektívát.

A filozófia, mivel – legalábbis a fenomenológiában – a tudatból indul ki, a tudat mibenlétét és orientációit kutató irányzatoknak megfelelően osztható fel.²¹³ Még a kortárs pszichológia is osztja ezt a megközelítést. Atkinson például azt állítja, hogy: „Az ember észleletei, gondolatai és érzései egy adott pillanatban alkotják *tudatát*.”²¹⁴ A következőkben használt filozófiai javaslatnak tehát ilyen szempontból interdiszciplináris jogosultsága is van.

Sorrendben az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszterekről beszélhetünk. Az értelmi regisztert megértjük, a testi észlelés regiszterét megéljük, az érzések és érzelmek regiszterét pedig átéljük.

Ha az egyes regisztereket vesszük figyelembe, akkor olyan felosztásokat tehetünk, miszerint az 1. regiszter azt kérdezi mindig, hogy: „Mi az értelme valaminek?”, a 2. azt, hogy: „Milyen testi érzékelésünk szempontjából valami?”, a 3. pedig azt, hogy: „Milyen érzés az élet, mint megjelenés?”.

Az egyes aspektusok a következő felhívást intézik hozzánk: az 1. regiszter arra utasít, hogy: „Az eszeddel érts!”, a 2. arra, hogy: „A testeddel élj!”, a 3. pedig arra utasít, hogy: „A szíveddel láss!”. Utóbbit Pascal a szív rendjének (*ordre du coeur*), a szív logikájának (*logique du coeur*) nevezi,²¹⁵ Scheler pedig a szeretet rendjéről (*ordo amoris*) beszél.²¹⁶

Álláspontunk szerint e három aspektus három látásmód, szemléletmód, világtapasztalati mód, és egyben beszédmód, filozófiai lehetőség. E három regiszternek egymást arányosan kiegészítve kell működniük, dinamikus domborzatként, kvázi-reliefként, és ki kell egészíteniük egymást minden probléma és magyarázat szempontjából. Ne felejtsük, hogy a megfelelő problematizálás már fél megoldás! Ez minden regiszter tekintetében a többihez képest

²¹² Müller, 2016. és jelenleg a II. Részben.

²¹³ A tudattal kapcsolatosan a „tudatfilozófia” megnevezést általánosságban véve minden olyan elméletre alkalmazzák, melyek például a racionális gondolkodásra és elmére (Descartes), a tiszta ész kritikájára (Kant), vagy az értelemképződésre (Husserl) építik filozófiájukat. Mi azonban ezekre az „értelmi regiszter” elméleteiként utalunk, mivel a „tudat” fogalmát egy tágabb felfogás számára hagyjuk meg, mely az említetten túl, magába foglalja a testiség és az érzelmi regiszter aspektusait is.

²¹⁴ Atkinson 2003, 194. o.

²¹⁵ Boros 2014a, 161. o.

²¹⁶ Uo. 144. o.

kiegyensúlyozottságot kíván. Térjünk át az értelmi/testi/érzelmi regiszterek vázlatos bemutatása után, ezek alkalmazására a szerelem kapcsán.

II. Aspektusok és a szerelem

Ahogy Szent Ágoston az idő mások számára való megfogalmazhatóságának nehézségét említi,²¹⁷ és melynek fogalmak általi tisztázásával a filozófia küszködik, úgy a szerelem is hasonló problémával konfrontálja a filozófusokat. Tudni véljük, hogy mi a szerelem, de ha el kell mondanunk, hogy mi is az tulajdonképpen, akkor szinte megoldhatatlan, megfejthetetlen problémákba ütközünk.

Közelíthetünk akár az interszubbektivitás kérdése felől, mely szerint Husserl transzcendentális egók közötti kapcsolatról írt,²¹⁸ melynek a szemlélet az alapmodellje, Merleau-Ponty interkorporeitásról beszélt,²¹⁹ Scheler szerint pedig közvetlenül egymás érzelmeit érezzük.²²⁰

Felhozhatunk továbbá irodalmi példákat,²²¹ vagy elmesélhetjük saját szerelmi történetünket. De mi a szerelem filozófiai értelemben véve? Az nem elég, ha azt mondjuk, hogy azért vagyunk szerelmesek, mert a szerelem mély érzelme tölt el minket, mert ez csupán tautologikus magyarázat lenne, mások számára nem nyújt semmilyen többletet a filozófiai megértés szempontjából. Az sem lehet a szerelem magyarázata, ha valaki a testi vonzerőt említi, vagy a másik intellektusának tiszteletét. Az emberi szerelemről alkotott magasztos elképzelésünk nem engedi meg ezeket a részleges megfogalmazásokat, és az egységes személyiségek szempontjából elégtelennek mutatkoznak.

Személyiségünket és „miben-létünket” ugyanis ontológiai értelemben nem csak a régi test és lélek viszonylatában fogalmazhatjuk meg, azaz túl kell lépünk „Ockham borotvájának” takarékosági érvén,²²² és ki kell egészítenünk a test és a lélek magyarázati aspektusait az érzelmek regiszterével is. Így ugyanaz a „dolog” – esetünkben a szerelem – már három perspektívából fogalmazható meg, három különböző lehetőség szerint. Ennek az érzelmi

²¹⁷ „Tehát mi az idő? Ha senki nem kérdezi tőlem akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom akkor nem tudom.” Augustinus 1982, 358-359. o. (XI. Könyv, XIV. fej.)

²¹⁸ Husserl 2000.

²¹⁹ Merleau-Ponty 2006, 2012.

²²⁰ Scheler 1973.

²²¹ A görög mitológia szerint szerelmi vágyuk miatt az emberek bármire képesek: háborút vívnak, az alvilágba is alászállnak; még az istenek is tehetetlenek e vággyal szemben, és meglepő dolgokra képesek, hogy elérjék céljukat. Említsünk meg egy példát arra, hogy mire képes a szerelmi bánat az öngyilkosságon kívül. A görög tragédiák híres-hírhedt nőalakja Médeia, aki szerelmi bánatában, bosszúszomjas tébolyult gyűlöletében megölte saját gyermekeit, hogy Iaszónon így álljon bosszút.

²²² Ennek kritikájáról lásd részletesebben: Bács 2015.

aspektusú kiegészítésnek a megerősítése abban a kortárs elméletben kulminálódik, miszerint megfordul a filozófiai tradíció, melynek régi, hagyományos megközelítése szerint: elsődleges a lélek, másodlagos a test, és az érzelmek csak ezek után következnek, de utóbbiak, azaz az érzelmek inkább nem is önállóan kezelendők, hanem valamilyen keverékként, mely a test vágyaival fertőzötten rombolja a lelket. Manapság azonban már hajlamosabbak vagyunk annak elfogadására, hogy az érzelmek fundálják az észet,²²³ avagy egyszerűbben fogalmazva, érzelmi beállítódásaink, hangulataink határozzák meg úgymond ésszerű ítéleteinket. Jó hangulatban az is tetszhet, ami korábban nem, rossz hangulatban néha az sem tetszik, ami korábban igen, esetleg ingerültté tesz, vagy legalábbis nem vidít fel. „Azért gondolkodnak mert félnek, és aki fél, semmit nem tud.” – hallhatjuk Tarr Béla *Werckmeister harmóniák* című filmjében, Krasznahorkai László mondatát.

Mi a szerelem, ha se nem csak és csupán intellektuális kíváncsiság, testi ösztönkésztetés, avagy érzelmi ábránd? Ha egyik a másikat egyértelműen leuralja, akkor a domináns túlfokozhatja önmagát a többi rovására, és így helytelenül elkerülheti az általunk eredetileg megcélzott, kiegyensúlyozott és kvázi-egységes, filozófiailag koherens „szerelem” fogalmat.

Ha valaki a másik embert eltárgyasítva használja, akkor beszélhetünk arról, hogy aki intellektuálisan, az értelmi regiszter szempontjából vonzó, azt beszélgetésre használja a vonzódó fél, aki pedig testileg vonzó, azt testi vágykielégülés szempontjából használja a vonzódó fél. Akit pedig érzelmi szempontból tárgyiasítunk el, azt megfosztjuk saját személyiségétől, e helyett belevetítünk valamilyen képzelt személyiséget, ábrándképet, egy Júliát vagy Rómeót (illetve képzelt vonzódását, hűségét irányunkba) és ezért rajongunk érte, imádjuk a vele való csevegést és szerelmeskedést.

Az a szerelem-felfogás, mely „túlfűtött” és szinte „őrületbe vezet”, az egyes regiszterek (legtöbbször az érzelmi vagy/és testi) túlzott dominanciájának túlinterpretálásából indul ki, ám amiről mi beszélünk, az olyan „kvázi-idealisztikus” kiegyensúlyozottságú szerelem-felfogás, mely magát az életvilágbeli itt-létünket – interszjektív kapcsolataink szempontjából is – hosszú távon „harmonikussá” teheti. Azt nem tagadjuk, hogy a szerelmes bizonyos

²²³ Az érzések és az ész kapcsolatát tematizálta Hilge Landweer még a 2004-es *Die Grenze der Vernunft* (magyarul: *Az ész határa*) című rövid esszéjében. Felosztása szerint, az érzések és a racionalitás viszonya különböző feltételezések felől vehető szemügyre:

4. Az ész képes rá, és ennek is kell az érzéseket vezetnie.
5. Az érzések „fundálják” az észet abban az értelemben, hogy utóbbi az érzésektől függ, és arra is kell felépítenünk.
6. Az érzések „intrinzikusan racionálisak”, vagyis ésszerűek.

Az első Hilge Landweer szerint Kant képviseli, a másodikat Hume, Nietzsche, bizonyos értelemben Heidegger és Hermann Schmitz, a harmadikat pedig Ronald de Sousa. Lásd erről: Landweer 2004, 6-11.

szempontból el van bővölve, de ez egy személyiségnek szól, nem pedig egy regiszternek, és azt jelenti, hogy ha a felnőtt szerelem idővel érzelmként kialakul bennünk, akkor olyan többletet hoz létre, mely átalakítja kvalitatív tartamunkat (Bergson),²²⁴ és erőteljes pozitív hangoltsággal lát el minket. Ez bűvös erejű elégedettség, mely mindenre kiterjed, ám nem „vakítja el” józan ítélőképességünket, csupán megváltoznak értékpreferenciáink. Scheler például azt állítja, hogy a szerelem értékteremtő, szép és nemes erőfeszítés, mely által jobbak leszünk,²²⁵ és a kozmikus Egy-ézés (*Einsfühlen*) vitalitását felerősíti egymás iránt.²²⁶

Mondjunk egy konkrét példát a három regiszter túlzott dominanciájára a szerelem kapcsán. A konkrét példa szerint, ha valaki („A.” személy) intellektuálisan, avagy racionális, értelmi, ésszerű, intellektuális, szellemi szempontból vonzó, akkor a „lelkem” „gondolkodó része” szerelmes lesz belé, mert a másik intellektuálisan vonzó, és ezért szexuális kapcsolatba is léphetek vele, és ráfoghatom, hogy „szerelmes” vagyok. Ám ez a vonzódás idővel kimerülhet. Másik lehetőség, amikor valaki másnak („B.” személy) csak a testét nézem, és tetszik az alakja, vonásai, fiziognómiája, és ugyanígy azt állíthatom, hogy „szerelmes” vagyok. Ám ez a vonzódás akár még hamarabb „kiüresedhet”, mint az imént említett. Érzelmi szempontból pedig azt mondhatom valakire („C.” személy esetén), hogy valamiért szeretem, bolondulok érte, majd, miután már nem bolondulok érte, és nem fed el mindent a „rózsaszín köd”, rájövök, hogy nem is annyira okos, és nem is annyira szép, mint ahogyan őt az érzelmi regiszter látszólag mindent leuraló álláspontja szerint okosnak és szépnek láttattam önmagam számára. Jól látszik tehát a későbbi lelepleződés és visszamenőleges átértékelés (*retroaktivitás*) felől, hogy miért nem beszélhetünk kiegyensúlyozott szerelemről, ha csak bizonyos aspektusok preferenciái után „futunk”.

Megállapítottuk tehát, hogy a szerelem filozófiai meghatározása kapcsán nem elégséges csupán a tisztán racionális/értelmi meghatározás, sem a testi vágy és vonzódás, sem pedig az érzelmi regiszter magyarázata. Jól látható mindebből, hogy az egyes regiszterek nem harcban állnak egymással, hanem egymást kiegészítik, és egységük képes olyan aspektus-sokféleséget

²²⁴ Bergson 1923. Bergson tartam-fogalmáról röviden: „A közvetlenül megélt idő nem homogén közeg, nem is lineáris idősor, nem egymástól elválasztható pillanatnyi élmények és pillanatnyi benyomások sorozata, hanem kvalitatív sokaság. A tartam, vagyis a tudat valóságos ideje tehát nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot” Olay-Ullmann 2011, 74. o.

²²⁵ Scheler 1973, 121. o.

²²⁶ Uo. 116. o.

felmutatni, ami nem eklektikus zavart jelent, hanem közelebb vihet minket a tudat mibenlétének és irányultságainak átfogóbb megismeréséhez is.²²⁷

Általános megfogalmazásunk szerint, a csupán egy-két regiszter vonzódása okán tételezett szerelmi fellángolás gyermek, míg a hosszú távú felnőtt szerelem egységes személyiségek szerelme. Ez azt jelenti egyfelől, hogy mindkét fél személyisége önmagában: mindhárom regiszter (értelmi, testi, érzelmi) sajátos, egyéni domborzatú, erőmintázatú összeköttetését alkotja, és így az egyes regiszterek összességéhez képest egységük többlettel bír, amit személyiségnek nevezünk. (Jegyezzük meg, hogy ilyen értelemben személyisége mindenkinek van, de a minőségbeli különbségek óriásiak lehetnek.) Másfelől azt jelenti, hogy az ilyen sajátos személyiségek szerelmükben egymást minden regiszter szempontjából értékesnek találják, és így, személyiségeik, mint dallamok, egymásba kiegyensúlyozottan olvadnak bele egységes harmóniát alkotva, ami szintén több, mint az egységes személyiségek külön-külön, csupán matematikai, és nem szerelmes egységként.²²⁸ (A kettőnél több partner közötti szerelem taglalását hosszúra nyúló magyarázata okán jelenleg nem tárgyaljuk.)

III. Az egyes regiszterek interpretációi (Sartre, Sade, Marion) és hibái

Most azt mutatjuk meg, hogy mely interpretációk teszik túl egysíkúvá a szerelem megközelíthetőségét. Ezek közül egyik-másik ellehetetleníti a szerelmet (Sartre tudatok harcáról írt), sőt kifejezetten tagadja *magát* a szerelmet (Sade a testi gyönyörre redukálja), vagy éppen túl sokat lát bele (Marion szinte vallásos elköteleződéssé teszi, túlfokozza az érzelmi ábránd eszméjét). Tehát, most arról lesz szó, hogy mi *nem* szerelem, mi nem olyan szerelem, mely az egységes személyiségek szempontjának feltétele mentén közelít, és mindhárom regiszter felől kiegyensúlyozott vonzódást írna le. Ezek fényében kell majd olvasnunk az egyes koncepciók hosszabb ismertetését, melyek a szerzők között áthallásokat is tartalmaznak.

Mielőtt tovább mennénk, el kell mondanunk, hogy jelenleg az általunk egysíkúnak tartott, elégtelen felfogású szerelem-interpretációkat említjük meg, ám ez nem azt jelenti, hogy a filozófia az egyes regisztereknek megfelelően ne lenne képes pozitív megközelítésekre. Az értelmi regiszter részéről Bergson intuitív egymásra-hangolódásról írt,²²⁹ a testi regiszter részéről Merleau-Ponty átszexualizálódott személyiségek összefonódásáról,²³⁰ az érzelmi

²²⁷ Erről ld. Müller 2016, 3. o. 2. táblázat, és 19. o. 6. táblázat.

²²⁸ Ez a *Gestalt*-elmélet egyik alapelve vezethető vissza: az egész több, mint a részek összessége.

²²⁹ Bergson 1923.

²³⁰ Merleau-Ponty 2006, 2012.

regiszter felől pedig Scheler az Egy-érzés (*Einsfühlen*) vitalitásának értékéről.²³¹ Ez utóbbi koncepciókat bővebben egy másik alkalommal tárgyaljuk, mivel a jelenleg részletesebben felvezetett és kritizált szerzőkkel majd úgy kívánjuk összevetni őket, hogy a tudat logikájáról is többletismereteket szerezhessünk. A most tárgyalt szerzők (Sartre, Sade, Marion) ugyanis megfeleltethetőek a filozófia tipológiájáról írott korábbi, táblázatszerű differenciálásunk és rendszerezésünk oszlopai (értelmi/testi/érzelmi regiszterek) szempontjából tekintett A.) sornak (cölöpfilozófiák), míg a többiek (Bergson, Merleau-Ponty, Scheler) a B.) sorba (bárkafilozófiák) tagozhatóak be.²³²

A következőkben kissé hosszabban, idézetekkel kiegészítve tárgyaljuk az egyes regiszterek általunk jelenleg bemutatandó szerzőit. Előtte ismétljük röviden, hogy kikről lesz szó. Sartre racionalista szerelem-felfogása a tudatok harcára épül, mely a másik eltárgyasításával ellehetetleníti a szerelmet, és ez itt, az általunk intellektuálisan magyarázott vonzódás felől tekintve, a másik bekebelezésének és leuralásának vágyát írja le.²³³ Sade a biológiai ösztönten megközelítése felől indul, melyre ráépíti kísérletező kéjsóvár praktikáit, testileg totálisan kihasználva, emberi mivoltában megsemmisítve a másikat, ezzel tagadva a szerelem mindennemű meghatározását, a gyűlöletig fokozva a vallásos indoklásokat. Marion teologizáló romantikus felfogásának kritikája kapcsán pedig említünk néhány megjegyzést, melyek megkönnyíthetik saját filozófiai koncepciónk gyökereinek megértését. Innen tudunk továbblépni egy egységes, minden regisztert magában foglaló elmélethez. Előtte azonban mutassuk meg részletesebben, hogy miben áll az említett szerzők mondanivalója az egyes perspektíváknak megfelelően. Ezek után, a későbbiekben majd megpróbálkozunk egy bonyolultabb vágy-erőmintázat segítségével felmutatni a szerelmet, mint személyiségek keresztezett fenoménjét.

III./1. Sartre

A szerelmet az értelmi regiszter részéről Sartre kapcsán magyarázzuk, ami a *Lét és a semmiben* (1943)²³⁴ részletes kifejtést nyert. Erről a könyvről egy 1969-es interjúban úgy nyilatkozott, hogy az a racionalitás emlékműve, és akkoriban a tudat racionalista felfogásának

²³¹ Scheler 1973.

²³² Erről bővebben ld. Müller 2016, 3. o. 2. táblázat; a logikai összevetésről pedig 19. o. 6. táblázat.

²³³ Jegyezzük meg, hogy Lévinas munkássága, mint alteritás-filozófia, ennek a totalizáló aspektusnak az elkerülésére épült. Lásd például: Lévinas 1999.

²³⁴ Magyarul: Sartre 2006.

büvkörében gondolkodott.²³⁵ Ez a könyv tehát a tudat értelmi regiszter felőli meghatározásának példája, még akkor is, ha az érzelmek működési mechanikáját magyarázza. Kezdjük ezt egy általa említett irodalmi példával, ami a valóság semmitését, a képzelet erejét, és a féltékeny szerelmes kilátástalanságát írja le.

[...] miért akarja az, aki szeret, hogy őt is szeressék? Ha a szeretet pusztán a fizikai birtoklásra irányuló vágy lenne, az esetek többségében könnyen kielégíthetnénk. Proust hősnének például, aki az általa szeretett lényt saját uralma alá hajtotta, a nap minden órájában láthatta és birtokolhatta, teljes anyagi függőségbe tudta juttatni, semmilyen aggodalmat nem lett volna szabad éreznie. Tudjuk azonban, hogy épp ellenkezőleg történt, rengeteg gond emésztette. Albertine Marcel elől tudata segítségével menekül el, még akkor is, amikor Marcel ott van mellette, s ezért Marcel csak akkor nyugszik meg, amikor aludni látja. Bizonyos tehát, hogy a szerelem a „tudatot akarja foglyul ejteni”.²³⁶

Mivel önmeghatározásunk sokszor nem azonos azzal, ahogyan mások határoznak meg minket, ezért bizonyos szempontból a másik/mások túsza vagyunk, és ez ellen intellektuális harcot vívunk. Legitimitásunkért meg kell küzdenünk. Azt akarjuk, hogy a másik, szabad döntése által ismerje el szabadságunk általi önmeghatározásunkat, *mint* valakit, és így a másik által – közvetetten – elnyerjük önmegalapozásunkat. A tudatok végtelenül tükrözik egymást és folynak egymásba. Mindezek együtt, az interszjektív társas viszonyok konfliktusa során, a tudatok harcát eredményezi.

Ezek után már érthetőbb lesz Sartre szerelem-értelmezése, amit megpróbálunk egyszerűen elmagyarázni. A szerelmes elégedetlen, kételyei vannak a másik elhatározásával kapcsolatosan, illetve kapcsolatuk másik általi értelmezésével kapcsolatosan, hogy az valójában mit ér, és hogy ő maga mennyit ér a másiknak, ezért mindig többet akar, ő akar lenni az Egyetlen, nem a véletlenszerűen választott, hanem a nagy Ő. „Azt akarja, hogy már választott célként válasszák célul.”²³⁷ Sartre a következőképpen fogalmaz a szerelmi bizonytalanság fő okáról és a szerelmi igazolás örömről:

²³⁵ Olay-Ullmann 2011, 200. o.

²³⁶ Sartre 2006, 438. o.

²³⁷ Uo. 440. o.

[...] Nyugtalanúságom abból ered, hogy szükségszerűen és szabadon állítom azt a létet, amivé a másik abszolút szabadságában tesz: „Isten tudja, milyen vagyok neki! Isten tudja, mit gondol rólam.” Ez azt jelenti: „Isten tudja, hogyan tesz létezővé”, s ez a lét kísért engem, rettegek [...] Ha azonban a Másik szeret engem, akkor *meghaladhatatlanná* válok, ami azt jelenti, hogy én kell legyek az abszolút cél; ebből a szempontból meg vagyok mentve az *eszközserűségtől*; [...] hiszen függetlenségem abszolút védve van.²³⁸

[...] A szerető tulajdonképpen azt igényli, hogy a másik abszolút választást hajtson végre rá vonatkozóan. [...] Létezésem azért van, mert *meg van szólítva*. [...] Ez alkotja a szeretet örömeinek alapját, mihelyt létezik: igazolva érezzük, hogy léteünk.”²³⁹

Szeretni annyi, mint megszerettetni magunkat. A szerelmes a tudat szabadságát akarja megkaparintani, de nem úgy, hogy a másik automata legyen. Nem csak a szenvedély determinizmusának eljátszását kívánjuk, hanem az egész világ akarok lenni a másik számára. Abszolút cél akarok lenni a számára, minden érték abszolút forrása, de úgy, hogy közben transzcendenciám – azaz önállóságom és másságom – védve maradjon. Ez a másik elnyomásához, túlzott faggatózáshoz, akaratoskodáshoz, a tudatok harcához vezet, mely elhidegülést, közömbösséget, sőt gyűlöletet szülhet részéről. A szerelem tehát Sartre szerint eleve kudarcra van ítélve. Azt akarjuk, hogy a másik adja fel szabadon önmagát, teljesen legyen a miénk, ezzel azonban arra kérjük, arra „utasítjuk”, hogy tárgyiasítsa el önmagát, hogy a miénk lehessen teljesen.²⁴⁰ Ekkor azonban, mivel azt akarjuk, hogy tárgyként, a mi tárgyunkként viszonyuljon önmagához, és önmagát teljesen adja oda nekünk, már nem az többé, akibe beleszerettünk. Ezt ő is észreveszi, és kihátrál a kapcsolatból, vissza akarja nyerni önmagát, azonban nem akarjuk elveszíteni őt, tehát magunkat tárgyiasítjuk el az ő számára, felajánljuk magunkat mindenestől neki,²⁴¹ ám ő ezt a felajánlást akár el is utasíthatja, mert már meggyűlölt

²³⁸ Uo. 441. o.

²³⁹ Uo. 443. o.

²⁴⁰ A másik eltárgyasítását Sartre szadizmusnak nevezi.

²⁴¹ Önmagam eltárgyasítása a másik számára Sartre kifejezésével élve: mazochizmus. „[...] ahelyett hogy a másikat úgy próbálnám magamba olvasztani, hogy megőrizném másságát, én próbálok feloldódni a másikban, és az ő szubjektivitásában igyekszem elveszni, hogy megszabadulhassak a sajátomtól. Ez a vállalkozás konkrétan a *mazochista* magatartásmódban fejeződik ki: [...] mindenekelőtt saját szubjektivitásomat kell tagadnom *saját szabadságommal*. Megpróbálok tehát teljesen tárgy-létemhez kötni magam, elutasítom, hogy bármivel is több legyek egy tárgynál, a másikba helyezem magam; s mivel ezt a tárgy-létet a szégyenben tapasztalom meg, ezért akarom és szeretem szégyenemet mint objektivitásom legmélyebb jelét; s mivel a másik az *aktuális vágy* révén ragad meg tárgyként, ezért azt akarom, hogy vágyjon rám, s egy vágy tárgyává teszem magam a szégyenben. Ez a magatartásmód eléggé hasonló lenne a szeretethez, ha a szeretetben ahelyett, hogy a másik számára transzcendenciájának határ-tárgyaként próbálnék létezni, arra törekednék, hogy csupán egy tárgynak kezeljen a többi közül, egy használati tárgynak - ám itt *saját* transzcendenciámat tagadom, és nem az övét. [...] A mazochizmus, ahogy a szadizmus is, a bűnösség magunkra öltése. Bűnös vagyok pusztán azért, mert tárgy vagyok. Bűnös vagyok önmagammal szemben, mivel elfogadom abszolút elidegenedésemet, és a másik szemében, mivel

minket, és esetleg mást szeret. Ő újra kezdi valaki mással. Ezek után már nekünk is csak ez marad. Vagy belehalunk, vagy továbblépünk.

Az iménti történet megfordítható, amikor a másik csábít el, és meg akarja vonni tőlem transzcendenciámat. Ekkor felőle indul el a szerelmi viszony felszámolása. A szerelem lehetetlenségéről írja Sartre:

Mindkét fél azt akarja, hogy a másik szeresse, anélkül hogy számolnának azzal, hogy szeretni annyi, mint azt akarni, hogy szeressenek minket, és ezért amikor azt akarják, hogy a másik szeresse őket, csupán azt akarják, hogy a másik azt akarja, hogy ők szeressék. A szerelmi viszonyok tehát egy végtelen utalásrendszert alkotnak, amely analóg a tudat pusztá „tükröző-tükrözött” rendszerével - a „szeretet” *értékének* ideális jelével ellátva, ami a tudatok egyfajta fúzióját jelenti, melyben mindegyik tudat megőrzi másságát, hogy megalapozhassa a másikat. [...] Azt követelem, hogy a másik szeressen, és mindent bevetek, hogy ezt a tervemet megvalósítsam: ha azonban a másik szeret, a szeretetével magával teljesen kiábrándít. [...] Ekkor megtörik a varázslat, a másik pusztán egy eszközzé válik a többi eszköz között, ugyan tárgy lesz a másik számára, ahogy kívánta, de eszköz-tárgy, transzcendált tárgy; az illúzió, a tükörijáték, amely a szeretet konkrét valóságát alkotja, hirtelen megtörik.²⁴²

A szerelem szétrombolhatóságának korábban leírt okain túl, megnevezhető egy harmadik ok is, mely a kívülállók felől érkezik.

[...] meghatároztuk a szeretetben rejlő három jellemzőt, amelyek szétrombolhatóságát előidézik: először is a szeretet lényegét tekintve egyfajta csalás és egy regressus ad infinitum, mivel szeretni annyi, mint azt akarni, hogy engem szeressenek, tehát azt akarni, hogy a másik azt akarja, hogy én szeressem. Erről a csalásról pedig a szerelmi hévben preontologikus megértéssel rendelkezünk: innen ered a szerető fél állandó elégedetlensége. Nem abból ered az elégedetlenség, ahogy gyakran állítják, hogy értelmetlennek érezzük magunkat arra, hogy szeressenek, hanem annak implicit megértéséből, hogy a szeretet intuíciója mint alap-intuíció csak egy elérhetetlen ideál. Minél jobban szeret valaki, annál jobban elveszítem *lételemet*, annál jobban saját felelősségemre vagyok visszavetve saját lenni-tudásomra. Másodszer mindíg lehetséges, hogy a másik feléledjen, egyszer csak

alkalmat teremtek számára, hogy bűnös legyen, mert szabadságomat mint olyat teljesen átengedem neki.” Sartre 2006, 451. o.

²⁴² Uo. 449-450. o.

egyik pillanatról a másikra én is tárgyként jelenhetek meg az ő számára: innen ered a szerető fél állandó veszélyeztetettsége. Harmadszor a szeretet olyan abszolútum, amit mások folyamatosan *relativizálnak*. Szerettemmel egyedül kellene lennem a világban ahhoz, hogy a szerelem megőrizhesse abszolút referencia-tengely jellegét. Innen ered a szerető fél örök szégyene (vagy büszkesége - ami mögött ez esetben ugyanaz húzódik meg).²⁴³

Foglaljuk össze röviden, hogy miért fut ellentmondásba, paradoxonba Sartre racionális szerelem-értelmezése. Sartre örök nyugtalanságot és elégedetlenséget, kibékíthetetlen konfliktust²⁴⁴ látott a szerelem fenoménjében, mert szerinte valójában semmi sem az, aminek látszik, mindig van valamilyen rejtett hiány, ami betöltésre vár, és ez lépcsőfokról lépcsőfokra tovább hajtja az embert a szeretettől a gyűlöletig.²⁴⁵ Saját terminusaival a következőképpen fejezhető ki a francia filozófus logikája: az önmagáért-való, vagyis a tudat önmagában Semmi, megalapozásához a magánvalóra és Létre van szüksége, ami életvilágunkban a többi önmagáért-való ember által biztosítható, a szerelemben pedig a kitüntetett másik felől, ez utóbbi igazolás azonban körkörös struktúrájú, és ezért a tudat sohasem találhatja meg biztos pontját, megalapozását. Vagy én tárgyiasítom el a másikat, vagy ő tárgyiasít el engem.²⁴⁶ A szerelemben való értelmi összeolvadás és egységben való feloldódás – kölcsönös, kielégítő megalapozás – Sartre szerint kizárt. Mivel az önigazolás csak a másik által lehet adekvát módon megalapozható, ám ez a tudatok harca miatt eleve kudarcra van ítélve – ugyanis a teljes odaadásnak szabadságból adódó döntésnek kellene lennie, ami viszont paradox igény –, ezért a szerelem kielégíthetetlen értelmi vágy forrása lesz nála. Ezt a koncepciót Hegel *Szellem fenomenológiájának*²⁴⁷ úr-szolga fejezetéből vette át Sartre.

Sartre szerelem-elméletének értelmi aspektusú magyarázata felől nézve egyik nagy hiányossága éppen ontológiai alapállásában van, mely a heves követelődzés okán eleve ellehetetleníti a felnőtt szerelmet, és csak „az ellentétek vonzzák egymást” régi szólamának igazolását és folytatását látjuk benne, kiegészítve azzal, hogy éppen mivel ellentétek, szerelmük is csak időszakos lehet. A szerelem fenoménjére tehát nem kapunk választ, csupán az időben

²⁴³ Uo. 450. o.

²⁴⁴ Erről lásd bővebben: Marosán 2016.

²⁴⁵ Sartre 2006, 432-490.

²⁴⁶ Merleau-Ponty szerint a tudatok nem harcban állnak egymással, ezért kritizálta Sartre-ot; ezt itt átvettem tőle, és használtam. Sajó (2014) szerint pedig téves túlzás mind az egyoldalú egoizmus, mind a túlzó alteritás-filozófia, mivel a totalításra való törekvésben mindig vannak törésvonalak.

²⁴⁷ Hegel 1979.

lepergő civakodás szakítással végződő kellemetlenségét láttatja bele Sartre minden eleve halálra ítélt szerelemi viszonyba. Ezzel éppen kulturálisan előkódolt ábrándjainkat, vágyainkat rombolja porig. Ez ellen a nyugtalanító, de kijózanító logikával szemben, a filozófiát nélkülöző természetes beállítódás bizonygatni próbálja az örök hűségbe vetett hitet. Ez utóbbit kritizálva mondja például de Sousa, hogy a (meghatározásunk szerinti gyermeteg) szerelem inkább „a háttérben meghúzódó ideológiai hitek következménye [...], szabadságunk [pedig] a meghatározó kötéseknek vagy hamis indoklásoknak a hézagaiban található.”²⁴⁸ Szerinte ugyanis ki-ki saját korában és társadalmában tanulja meg, hogy mit jelent egy adott normarendszeren belül szerelmesnek lenni.

Utólagos megjegyzésként meg kell említenünk, hogy Sartre elméletében nem találunk helyet a „hasonló a hasonlóval” kibékítő viszonyának, márpedig példaértékű jó kapcsolatok, sőt élethosszig tartó szerelmek – ha mégoly ritkák is – mégis létezhetnek.

III./2. Sade

A testi regiszter látszólagos banalitása („beindulunk” egy szép testtől) okán azt gondolhatnánk, hogy ezt nem kell részleteznünk, és elég, ha például megemlítjük a túlfűtött erotikájú libertinus de Sade márkit, vagy szalonképesebb formában Voltaire-t, aki szerint a „A fizikához kell folyamodnunk [a szerelem] vizsgálatakor: a szerelem a természet szövete, melyet a képzelet kihímez.”²⁴⁹ A testi regiszter tárgyalása azonban sokkal összetettebb, mint hinnénk, mivel különböző reflexiós szinteket különíthetünk el benne, például a szexualitás tárgyalása kapcsán, kezdve a biológiai és ösztöntani megközelítésektől egészen a történeti reflexióig. Most az utóbbiról és egyéb bonyolultabb elméletekről nem lesz szó, hanem témánknak megfelelően, csak a jelenleg legszükségesebb, s mintegy legegyszerűbb megközelítést említjük meg. Folytassuk tehát az enciklopédistával. Voltaire az állatok viselkedését veszi alapul, és azt írja, hogy amit az emberek „a természettől kaptak, [azt] tökéletesíteni tudják, tökéletesítették a szerelmet is. A tisztaság, a testápolás, amely a bőrt finomabbá teszi, növeli a tapintás gyönyörét; egészségünk gondozása érzékenyebbé teszi a kéj szerveit.”²⁵⁰ Továbbá ő, és Sade az egyéni hajlamok kielégítését preferálták az aktuális közösségi normák tiszteletben tartásával szemben, és utóbbi szerint:

²⁴⁸ de Sousa 2014, 86. o.

²⁴⁹ Voltaire 1764/1996, 202. o.

²⁵⁰ Uo. 203. o.

[...] önmagában minden cselekedetünk közömbös [...] tetteink sohasem jók, vagy rosszak, és ha az ember néha ekképpen minősíti őket, ez csupán a törvények miatt van, melyeket elfogad, vagy a kormányzat következtében, melynek alávetették. Azonban ha kizárólag a természetet vesszük figyelembe, minden cselekedetünk teljességgel egyenlő egymással.²⁵¹

Lássák be már végre [...] hogy Istennek a léte oly örültség, melyet manapság már az egész földön összesen ha húszan vallanak, s hogy a vallás, mit segítségül hívnak, csak dajkamese, mit csalók koholtak, mára már nyilvánvaló, hogy miért: mert érdekük fűződött hozzá, hogy becsapjanak bennünket.²⁵²

Sade az ilyen kritikai felfogást tartja „filozófiai”²⁵³ megközelítésnek, ám ezzel egysíkúvá teszi és elszegényíti azt, sőt a társiasság követelményének ellentétébe csap át. Sadenál tehát a természet lesz a hivatkozási alap, és az eleve adott hajlamok kísérletező fejlesztésével foglalkozik az aktuális normákkal szemben, ám nála „a mindenható elvetemültség korlátlan hatalma” érvényesül, és „a vér magába szívja a szexualitást.”²⁵⁴ Mint Foucault írja: „Sade-nál, semmi kétség, a szexualitás híján van minden normának, minden belső (tulajdon természetére épülő) szabálynak; ezzel szemben teljesen alá van vetve a korlátlan hatalomnak, amely nem ismer el más törvényt a sajátján kívül.”²⁵⁵

Idézzünk néhány mondatot Sade leghírhedtebb könyvéből, a *Szodoma százhusz napjából* (1785)²⁵⁶ arról, hogy a dúsgazdag libertinus házigazdáknak milyen a viszonya szerencsétlen elrabolt foglyaikhoz, akik koruk, nemük, műveltségük szempontjából vegyesek voltak.

[...] vágyunk legyen az egyetlen törvényük, szolgálják ki, menjenek elébe, keltség fel maguk. [...] Be vannak zárva egy bevehetetlen várkastélyba; senki se tudja, hogy itt vannak; barátjaiktól, rokonaiktól el vannak vágva, a világ számára maguk már halottak, s csak a mi örömeinkért szívják még a levegőt. [...] a magunkfajtának semmi kötelék se szent, sőt, minél szentebb az a maguk szemében, széttépésük annál bizsergetőbb a mi elfajzott lelkünk számára. [...] Lessék szándékainkat, figyeljék a tekintetünket, a mozdulatainkat, fejtsék meg jelentésüket, de legesleginkább ne tévesszék el vágyainkat. [...] Egyszóval reszketni, kitalálni, engedelmesskedni, elébe menni; [...] Véssék eszükbe, hogy egyáltalán nem úgy tekintjük magukat, mint emberi lényeket, hanem mint

²⁵¹ Idézi: <https://agnesdlaszlo.wordpress.com/2010/07/08/a-bun-filozofusa-sade-marki-essze/>

²⁵² Sade 2000, 44. o.

²⁵³ Uo. 45. o.

²⁵⁴ Foucault 2014b, 152. o.

²⁵⁵ Uo.

²⁵⁶ Első megjelenése eredeti nyelven 1904.; magyarul idézzük: Sade 2000.

háziállatokat, miket a remélt szolgáltatás fejében táplálunk, majd lebunkóznak, ha már nem hajlandók e szolgálatra.²⁵⁷

Sade történetében a szövetkezett nagyurak kitalált szabályrendszerének megszegőit megbüntetik, de a legtöbben az egyre durvább szexuális perverziók és kínzások következtében különben is esélytelenül hittek túlélésükben. A kísérletezés során nem csak az volt a lényeg, hogy a „házigazdák” minden elképzelhető praktikát kipróbálhassanak, és ezzel egyre tovább, a legvégső határig kitolják a begerjedés és a kielégülés élvezetét, hanem az is, hogy rabszolgáik meddig mennek el, hogy túlélésük illúzióját fenntartsák.

Foucault erősen kritizálta Sade felfogását. Egy interjúban például azt mondta, hogy Sade „a fenekek és hasonló testrészek könyvelője”, és kifejezetten unatkozik őt „ez a fegyelmező [alkat], a szexualitás őrmestere.”²⁵⁸ Sade ugyanis eleinte lépésről-lépésre durvuló erotikus történeteket mesél, majd felsorolásszerűen közöl több száz egyre brutálisabb praktikát és kínzási technikát.

Sade egy fegyelmező társadalom erotikáját fogalmazta meg: egy szabályozott, anatómikus, hierarchizált, gondosan megszervezett idejű társadalom erotikáját, egy engedelmességre és felügyeletre épülő társadalmát a maga lekerekített tereivel. Ebből ugyanúgy ki kell hátrálnunk, mint Sade erotikájából. Fel kell találni a testtel, a test részeivel, felületével, kiterjedésével és sűrűségével egy nem diszciplináris erotikát: az illékony és szóródó állapotú test erotikáját, véletlenszerű találkozásaiival és kiszámíthatatlan gyönyöreivel.²⁵⁹

A szerelem Sade általi ellehetetlenítése – a másik testi eltárgyasítása által – és redukálása – a közösülés és az erotikus „játékok” különböző formáira –, egyértelműen tagadja, sőt kineveti a szerelmet. Sade istenkáromló libertinizmus filozófiailag redukáló, és másokat szexuális értelemben radikálisan eltárgyasító felfogást képviselt. Említett írása ő maga szerint a „legtisztátalanabb történet [...] mit valaha is írtak a világ kezdete óta”, amivel az egyetlen célja, hogy olvasója „elsüljön”,²⁶⁰ a történet „hősei” pedig olyan „megcsömörlött”²⁶¹ gazemberek, akik „a legszennesebb s legalávalóbb kicsapongásban” lelték élvezetüket.²⁶² Mások kihasználásáról, eltárgyasításáról pedig azt írja, hogy a másik az elélezés pillanatát követően

²⁵⁷ Sade 2000, 42-44. o.

²⁵⁸ Foucault 2014a. 92. o.

²⁵⁹ Uo. 91-92. o.

²⁶⁰ Sade 2000, 45. o.

²⁶¹ Uo. 42. o.

²⁶² Uo. 8. o.

ismét nem lesz több egy tárgynál, mert „valamely tárgy, melynek alapvetően csak bujaságunk ad értéket, megint tárggyá vedlik vissza, ahogy kihuny a bujaság.”²⁶³ Sőt, „[...] midőn érzékeinket már kielégítette az illúzió, a képzelet varázserejét megvetés, majd csaknem mindig gyűlölet váltja fel.”²⁶⁴ Foucault mondja:

A szadizmusban [...] pont maga a szerv, mint olyan, a megátalkodott szenvedély tárgya. Van egy szemed, amivel látsz, kitépem. Van egy nyelved, amit a számba vettem és megharaptam, levágom. Ezekkel a szemekkel nem látsz többet, ezzel a nyelvvel nem tudsz többet se enni, se beszélni. Sade-nál a test még erőteljesen organikus, bele van gyökerezve ebbe a hierarchiába, a különbség minden bizonnyal abban ragadható meg, hogy ez a hierarchia nem a fejből kiindulva szerveződik, mint a régi mesében, hanem a szexualitásból és a nemi szervből.²⁶⁵

Azzal kezdtük, hogy a testi regiszter tárgyalása kapcsán az egyszerűbbnek tűnő de Sade márkit és Voltaire-t említettük, ám ide tartozhat minden olyan elmélet, mely úgymond szenzualista, materialista, fizikalista, naturalista, például az érzékszervek kapcsolataira építő filozófiai modellek. Ilyen La Mettrie, aki azt mondja, hogy az általa szatírnak nevezett orángutánok a leginkább kéjvágyó lények, ugyanakkor nagyon hasonlatosak az emberhez, és az ember csak abban különbözik tőlük, hogy a természeti adottságokhoz képest, a társadalomban hozzátanuljuk az ideákat – például a szerelmet –, mint valamilyen többletet.²⁶⁶ Saját álláspontját tömören megfogalmazza: „Érzékszervek nélkül nincsenek ideák. Minél kevesebb az érzékszerv, annál kevesebb az idea. Kevés képzettség, kevés idea. Külső benyomások nélkül nincs idea.”²⁶⁷

A szexualitás a felosztások tekintetében sokrétű. Önmagában tehát még a testiség sem tisztázott, és nem elegendő a szerelem meghatározására, nemhogy teljes körű leírására. A fiziológiai vonzódáson és az ösztönkésztetések túlfokozásán kívül pedig Sade szerint minden csak mesterséges idea, mely kiindulópont egyenesen tagadhatóvá teszi magát a szerelmet.

²⁶³ Uo. 60-61. o.

²⁶⁴ Uo. 42. o.

²⁶⁵ Foucault 2014a, 90. o.

²⁶⁶ La Mettrie 1981, 139-142. o.

²⁶⁷ Uo. 143. o.

III./3. Marion

Az érzelmi regiszter részéről Marion egységes, azonos értelemben használt szeretet/szerelem-koncepcióját vesszük alapul,²⁶⁸ melyet *Az erotikus fenomén* (2003)²⁶⁹ című könyvben fejtett ki. Ezt tárgyalása során néhány ponton kiegészítjük saját gondolatmenetünkkel.

Marion leszámolt az ész egyeduralmával és a test automatizmusával. Mint írja: „Az ember igenis nem más, mint szerető állat.”²⁷⁰ Ennek kikristályosodása és filozófiai megfogalmazása az erotikus redukció, a szeretet kérdésköre. Mire jó az élet, és minden okoskodás, ha nincs benne szeretet? Mire jó akkor ez az egész?²⁷¹ Csak akkor van valóban érték az életünkben, ha szeretünk és szeret minket valaki. Tehát az a legfontosabb elsősorban, hogy képesek vagyunk-e szeretni, és másodsorban pedig az, hogy valaki szeret-e minket.²⁷²

Marion a fenomenológia teológiai fordulatának²⁷³ egyik kulcsfigurája, a Francia Akadémia kinevezésével pedig egy püspök helyét kapta meg, és – többek között – ezért is megtehetjük, hogy beidézzük az Újszövetség egy passzusát, mely illik az imént mondottakhoz, és inspirációjának kimondatlan alapjaként értelmezhetjük: „Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi a jutalmatok? Nem ugyanezt teszik-e a vámszedők is?” (Mát 5.46.).²⁷⁴ Ennek a megalapozását pedig egy telített (*szaturált*) fenoménben²⁷⁵ találja meg Marion: Istenben, és az ő – irányunkba érzett – végtelen szeretetében.

[...] felmerül a kérdés, vajon nem tőle tanulunk-e mi is szeretni. Tőle és senki mástól. Isten ugyanabban az értelemben szeret, mint mi.

²⁶⁸ „A szeretet és a szerelem értelme egy és oszthatatlan, egyetlen közös értelemben beszélünk róla, és mindig egyugyanazon értelemben valósul is meg. Ez itt egy szigorú univocitás. Amint különféle egymással összekapcsolódó jelentésekre, szubtilis megkülönböztetések alapján elkülönített variációkra bontjuk az egységes jelentést, eljutva egészen a rögzíthetetlen többértelműség (ekvivicitás) szintjéig, akkor elemzésünk nem pontosabb és jobb lesz, hanem éppen azt fogja eredményezni, hogy maga a jelenség az elemzés hatására szertefoszlik, és teljesen kicsúszik a kezeink közül.” Marion 2012, 284. o.

²⁶⁹ Magyarul: Marion 2012.

²⁷⁰ Uo. 17. o.

²⁷¹ Ez Marion első mérföldkönek tekinthető kérdése könyvében. Marion 2012, 29-33. o.

²⁷² Az erotikus redukció kérdése: „Szeret-e engem valaki magamon kívül?” Marion 2012, 33-43. o.

²⁷³ Erről a fordulatról ld. Janicaud 1991.

²⁷⁴ Ennek egy másik megfogalmazása: „Ha azokat szeretitek, akik szeretnek titeket, miért érdemeltek jutalmat? Hiszen a bűnösök is szeretik azokat, akik őket szeretik.” (Luk 6.32)

²⁷⁵ A telített (*szaturált*) fenomén több annál, mint amit aktuálisan megérthetünk belőle. Marionnál, tárgyalt témánkat illetően ilyen maga a szerelem és a másik is, melyek „maximális adódás fokkal rendelkeznek, mert előreláthatatlanná és kimeríthetetlenné teszik saját megjelenésüket. Ezek szempontjából a tárgyak adódása másodrendű, ha nem egyenesen deficiens módusúnak bizonyul.” Takács 2012, 72. o.

Egy végtelen nagy különbségtől eltekintve. Amikor Isten szeret (és ő soha nem szűnik meg szeretni), egyszerűen végtelenül jobban szeret, mint mi. Tökéletesen, hiba és hiányosság nélkül, a kezdetektől egészen a végig. Ő szeret először és ő szeret utoljára. Úgy szeret, mint senki más. [...] Isten végső és legfenségesebb transzcendenciája, az egyetlen, mely igazán méltó hozzá, nem a hatalmában keresendő, nem a bölcsességében, és még csak nem is a végtelenségében, hanem szeretetében/szerelmében. Hisz egyedül e szeretet lehet elégséges alapja minden végtelenségnek, minden bölcsességnek és minden hatalomnak.

Isten megelőz minket, és meghalad minket. Ám először is és legkivált abban, hogy végtelenül jobban szeret, mint ahogy mi szeretünk, és őt szeretni tudjuk. Isten a legjobb szerető – és ezáltal halad meg minket végtelenül.²⁷⁶

Isten a mi szeretetünkhöz képest végtelenül jobban szeret minket, és mivel ő szeret minket, és az ő szeretete megelőzi létemet, életemet, világra jöveteletem, én, aki általa lehetek egyáltalában, az ő szeretete és persze szüleim és az ő szüleik, stb. szeretete által létezem egyáltalában.²⁷⁷ Ezért bírom a szeretet adományát, és ezt átérzem, átélem, ezért én is képes leszek az odaadó szeretetre/szerelemre, mely megsokszorozza magát, mint a tovább adott tűz,²⁷⁸ és ha minden ember képes volna az ilyen szeretetre, a társadalom szeretetközösség lenne, és akkor én is szeretve lennék, és nem melleleg lehetne egy igaz szerelmem is.

Marion számára ugyanis, mint Sartre számára, az önmegalapozás a fő kérdés, ám ezt nem a tudat értelmi regisztere felől kívánja elérni, a tudatok harcának győzteseként – mivel ez a hiábavalóság réme lenne, végső soron önzés és egológia –, hanem a szeretet által, ami a legfontosabb életünkben, és ami közvetlenül érint minket. Az élet „értelme” a szeretet. Olyan filozófiai fordulatról van itt szó, ami az érzelemfilozófia szempontjából is döntő. Marion álláspontjával egyetértve és azt kiegészítve állítjuk, hogy az érzéseket/ézelmeket elsősorban önmaguk regiszterének közvetlensége felől kellene magyaráznunk, önaffekcióként, az élet érzéseként, az élet önátéléseként, ahogyan ezt Henry filozófiája előrajzolja.²⁷⁹ Nálunk ez az érzelmi regiszter alaposabb kidolgozását jelenti, mely az érzelemképződés filozófiájaként lett meghatározva.²⁸⁰ Az egyes fenomének vizsgálatát a nekik megfelelő regiszter szempontja felől

²⁷⁶ Marion 2012, 290. o.

²⁷⁷ Most nem beszélünk az erőszaktevők „gyermekének” fogantatásáról.

²⁷⁸ Nem kufárlogika az, amit Júlia mond Rómeónak: „[...] adhatok belőle, nekem csak annál több lesz, egyre több.” (Shakespeare, 1984. 2. felvonás, 2. szín, 56. o.) Idézi: Czétány 2014, 233. o.

²⁷⁹ Ilyen megközelítésnek ad hangot Henry: „Abban az értelemben, amire az élet a fenomenalitásban szert tesz, ez, tehát az a kozmikus, láthatatlan, pathoszteli élet lesz a legvégső fenomenológiai előfeltétel, és a közvetítés bármiféle gondolata, bármiféle hermeneutika szükségképpen érzéketlennek mutatkozik e belső lehetőségfeltételt illetően.” Henry 2004, 76. o.

²⁸⁰ Ennek rövid ismertetését adtuk a bevezetőben is említett korábbi cikkben. Müller 2016.

kell kezdenünk, majd kiegészítenünk a többi aspektussal.²⁸¹ A szerelem kapcsán ugyanis arról beszélünk, hogy azt a három regiszter (értelmi, testi, érzelmi) valamilyen „harmóniájaként”, összhangjaként kellene fenoménként felmutatnunk, mert az ember olyan, mint egy falevél, melynek színe, fonákja, és erezte a három regiszternek feleltethető meg. Egységes személyiségünk ezek szituatív önmegnyilatkozásai révén mutatkozik meg mások számára.

Filozófiai fordulatról beszélünk, ezért említsünk meg egy konkrét filozófiai példát. Marion a szeretet/szerelem tanulmányozásával és az erotikus redukcióval lecserélte Descartes *cogito*-ját a szeretetre. Míg ugyanis Descartes-nál végső soron Isten végtelen ideájának ismerete révén ismerem önmagamat és másokat,²⁸² addig Marionnál Isten – irányunkba érzett – végtelen szeretete révén szeretem önmagamat és másokat. Csak e „külső” isteni megalapozással kerülhetjük el Marion szerint az öngyűlöletet és mások gyűlöletét, melyek az önszeretet konzekvens vizsgálatának negatív következményei. Ha ugyanis filozófiai vizsgálódásaim elején, még mielőtt eljutnék önmegalapozásom lehetőségéhez, őszinte vagyok magamhoz, akkor önmagamat nem szerethetem,²⁸³ ám ezzel mindenki más is ugyanígy van, ennek következményeként pedig az öngyűlölők egymást is gyűlölik. Idézzük most röviden erről Marion összefoglalását.

Azzal kezdjük, hogy feltettük magunknak a kérdést: „Szeret-e engem *egyébként* bárki is magamon *kívül?*” „(Szeret valaki?)” és ebből szükségszerűen jutottunk arra a következtetésre, hogy mindenkinek utálnia kell mind önmagát, mind mindenki mást. Aki magát meg akarja szeretetni, öngyűlölet lesz a jutalma és még mindenki mást is utálni fog cserébe, hogy aztán végül beléphessen a „mindenki mindenkit gyűlöl” nagy gyűlöletközösségébe.

Vajon elkerülhető-e ez a vészterhes következtetés?²⁸⁴

²⁸¹ Erről a táblázatszerű összefoglalást ld. uo. 15. o.

²⁸² Ide idézhetjük Descartes tételeit: 2. tétel: „Isten létezését annak alapján, hogy ideája megvan bennünk, a *posteriori* bizonyítjuk.” (Descartes 2000, 86. o.) 3. tétel: „Isten létezése annak alapján is bizonyítható, hogy mi magunk, akik rendelkezünk az ő ideájával, létezők.” (Uo. 87. o.)

²⁸³ Nem csak azért, mert így meg lennék kettőzve szeretőre és szeretettre, hiszen az említett önszeretet értelmi regiszterű analógiája szempontjából Arisztotelész óta ismert az önmagát gondoló gondolat eszméje (sőt már Anaxagorasz is utalt hasonlóra), mely nem rejt magában önellentmondást, és ami Hegel számára a szellem fogalmának segítségével lehetővé tette grandiózus elméletének kifejtését. Itt inkább az élet értékminőségéről van szó, mely az érzelmi regiszteren belül keres magának – kerülő úton – szerető önmegalapozást.

²⁸⁴ Marion 2012, 93. o.

Marion a szerelmi viszonyban kitüntetett jelentőséget tulajdonít az örök hűség fogalmának, a hűségeskünek, a végleges elköteleződés állhatosságának.²⁸⁵ Ez igazolhatja, hogy szerelmünk tiszta, valódi és igaz.

Ahogy már egy ideje beláttuk (3. §), csak azáltal vagyok, hogy szeretek, vagy engem szeret valaki magamon kívül, és nem fordítva - most ugyanúgy végérvényesen be kell látnunk, hogy (a) csak azáltal szánhatom el magam végső lehetőségemhez előrefutva, hogy beteljesítem a fogadalom ígétét; (b) hogy nem tudom magam az előrefutás módján eltökélni anélkül, hogy az időt ne a fogadalmamhoz való hűség alapján temporalizáljam és (c) hogy saját végső önazonosságomat csak azáltal szerezhetem meg, hogy kitartok a fogadalomban tett ígéretem mellett egészen addig, amíg ezt a hűség, az én hűségem lehetővé teszi.²⁸⁶

A hűség mellett az is fontos, hogy én szeressek először, az én szerelmem legyen kvázi feltétlen, mivel a szerelem az erotikus racionalitásból fakad,²⁸⁷ ami Marion szerint nem az értelmileg megfontoló cserekereskedelem mintájára épül. Saját terminusaink szerint azt mondhatnánk, hogy az érzelmi regiszternek saját logikája van. A szerelmet nem akarhatjuk – az értelmi regiszter által –, de adományát szeretőként megtapasztalhatjuk és tovább adhatjuk az érzelmi regiszter által. Ha a kölcsönösséget szeretettként is megtapasztaljuk, akkor a szerelem keresztezett fenoménjét éljük át.

Ám, míg Marion filozófiájának beállítódás-váltása helyes, miszerint a szerelem tárgyalásának súlypontját az érzelmi regiszterből kiindulóan tárgyalja, elméletének hiányosságai is vannak.

A.) Saját terminusainkkal elmondva Marion túlzása az, hogy a három regisztert szinte egyre redukálja, vagyis a három regiszter közül ugyanúgy kiemeli a többivel szemben az érzelmi regiszter fontosságát, mint az általa korábban kritizált egológia az értelmi regisztert. Ez a szerelem tárgyalása kapcsán első lépésben indokolt, ám utána tovább kell lépnünk a többi regiszterre is. Egy regiszter elsőbbsége ugyanis abszolút értelemben nem igazolt. Az általunk korábban említett érzelmképződés filozófiája alapvetően az érzelmi regiszter vizsgálatára

²⁸⁵ „Végül, csakis a hűség révén temporalizálódhat az erotikus fenomén mindenkori jelen ideje is.” Uo. 250. o. (36. § A hűség mint erotikus temporalizáció)

²⁸⁶ Uo. 253. o. (37. § A végső előrefutó eltökéltség)

²⁸⁷ „Szemben azzal, amit a metafizika végül is hirdetett, a szeretetnek/szerelemnek megvan a maga rációja és sajátos logikája; egyszerűen csak arról van szó, hogy nem ismer el semmilyen más racionalitást a sajátján kívül, és csak ennek alapján válik értelmezhetővé. A szerelem/szeretet csak egy módon, egyetlen értelemben mondható ki és élhető át - a saját értelmében.” Uo. 283-284. o.

vállalkozott, és csupán önmaga közvetlenség-igénye okán, módszertani megfontolásból, metafizikai ál-posztulátumként emelte ki az érzelmi regisztert, majd innen tovább is lépett a többire.²⁸⁸

B.) Továbbá Marion nem veszi észre, hogy az érzelmi regiszter nem egyes érzésekből és érzelmekből áll, hanem az érzelmi regiszter már eleve adott, egységes, egészes.²⁸⁹ Mi vagyunk azok, akik ezt az eleve adott egészességet, kvalitatív tartamunkat (*durée* – Bergson) utólag részekre szabdaljuk, mintha azokból állna érzelmi életünk, holott az eleve adott egészesesség több, mint a részek összessége (utóbbi érvet a *Gestalt*-elmélet igazolja).

C.) Azon felül, hogy Marion a lét igazi értékét a három regiszter szempontjából kvázi egyre redukálja, a kiemelt érzelmi regiszter egészesességét, és azon belül minden fenomént (hűség, féltékenység, gyűlölet, stb.) egyetlen fenomén – jelesül a szeretet/szerelem – betöltődésére vagy hiányára vezet vissza. Álláspontunk szerint, az érzelmi regisztert és fenoménjeit nem egyes kiragadott fenoménekből kell levezetni, hiszen az egyes érzések/érzelmek már önmagukban is az érzelmi regiszter egészesességének utólagos felosztásából vannak levezetve. Ezt a felosztást az érzelmképződés filozófiájának tárgyalása során – az eleve adott egészeseségre kiemelten figyelve –, az idő és intenzitás kategóriáinak segítségével tettük meg, és nem egyes pozitív vagy negatív értékűnek tartott fenomének segítségével, és főleg nem egyetlen fenomén „szemüvegén” keresztül, mint Marion.

Az általunk alkalmazott fogalmak: 1.) a mélységes szenvedélyek, 2.) az érzelmek és 3.) a pillanatnyi érzések voltak. Az egészes érzelmi regiszter differenciálásának eme passzív meghatározásait egészíti ki a mindegyiket ötvöző aktív akarat. Mind együtt pedig a kvalitatív tartamot alkotják.²⁹⁰

Mutassuk be Marion filozófiájának újítását, mielőtt tovább haladunk kritikai megközelítésében. A fenomenológiai irányzat – és filozófiai alapítója Husserl – a tudatot elválaszthatatlannak tartotta annak megcélzott (*intencionális*) tárgyától, mert „a tudat mindig valaminek a tudata”. Ezt nevezték el korrelációs *a priori*nak. Marion fenomenológusként megtartotta tudat és tárgy – azaz a vizsgált fenomén – elválaszthatatlanságát, de kritikus

²⁸⁸ Müller 2016, 15. o.

²⁸⁹ Ebbe a hibába esik bele Goleman is, aki az érzelmi intelligenciáról írt. Ld. Goleman 1997.

²⁹⁰ Müller 2016, 13-17.

újítóként felcserélte ennek irányát, és elsődlegesnek tartotta a fenomén adódását,²⁹¹ melynek a tudat inkább tapasztalati túsza (ellen-intencionalitás²⁹²), és nem fordítva.²⁹³

A szerető az erotikus fenoméneket nem úgy „konstituálja”, mint az eddig már megismert tárgyak tömegéhez csatolt újabb tárgyakat. Épp ellenkezőleg, hagyja magát e fenomének radikálisan újfajta láthatósága által meghódítani. Ez az újfajta láthatóság kizárólag azoknak a kiváltsága, akik szeretnek és szeretve vannak.²⁹⁴

Marion szerint „a tárgyiség által kínált adottságmód nem jogosít fel arra, hogy valamennyi adottságmódot tárgyi adottságmódként értelmezzük”²⁹⁵ A telített (szaturált) fenomén túl van ezen a mégoly széles értelemben vett tárgyi adódáson.²⁹⁶ Ilyen a jelenleg vizsgált szerelem, ennek biztosítékaként Isten, és a másik is. Idézzük most Takács meglátásait Marion filozófiájáról.²⁹⁷

[Marion] törekvéseinek tétje tehát az, hogy egy olyan korrelációt ismerjen fel, amely nem csupán a megjelenések tiszta lehetőségére támaszkodik, de a lehető leguniverzálisabb, azaz nem szűkíthető a szubjektivitás vagy objektivitás adottságaira. [...] a korreláció itt valamely fenomén mint megjelenés és e fenomén fenoménje, vagyis maga a megjelenés adódása között áll fenn. [...] Ez a szerkezet tehát teljes mértékben a tiszta fenomenalitás hatókörén belül marad, [...] az adódás [...] valamennyi lehetséges fenomén feltétele. [...] a megjelenés és adódás közötti korreláció lényegileg aszimmetrikus, hiszen a megjelenés adódásához maga az adódás nem szorul megjelenésre. Ahogy Marion fogalmaz: „az adódás

²⁹¹ „Egy fenomén intencionális korrelátumát adottként azonosítani, anélkül hogy azt a tárgynak vagy létezőnek tekintenénk, vagy elsietve félre ismernénk fenomenalítását – ez alkotja az általunk megfogalmazott problémát.” Marion 1997, 61. o. idézi: Takács 2012, 67. o.

²⁹² „Miféle jelentés, miféle értelem ez, amely nem az én intencionális irányulásom, hanem éppen egy ellentétes irányú ellen-intencionalitás révén nyilvánul meg?” Marion 2012, 134. o.

²⁹³ Takács így foglalja össze: „[...] azért, hogy még inkább megvilágítsa valamennyi megjelenés adódásban megalapozott feltételét, Marion úgyszólván rehabilitálja a tárgy paradigmáját, és ebben a keretben értelmezi újra az intencionalitás korrelációs eszméjét. Szándéka azonban éppen ellenkezője a husserlinek. Annak kimutatásáról van szó, hogy szemben azzal az állásponttal, mely szerint tárgyak megjelenéseit egy tudat konstituálná a neki megfelelő szemléletben, valójában inkább a megjelenések veszik igénybe a tudatot annak objektíváló diszpozíciójában. [...] ’az intencionalitás megfordul’, és maga a tudat ’válík a tárgy tárgyává’. [Marion 1997, 207. o.] E fordított intencionalitás teszi lehetővé, hogy a világot a tárgy megjelenésének horizontjaként értelmezzük, melynek a tudat nem annyira ágense, mint inkább tapasztalati túsza.” Takács 2012, 70-71. o.

²⁹⁴ Marion 2012, 283. o.

²⁹⁵ Marion 1997, 50. o. idézi: Takács 2012, 64. o.

²⁹⁶ „[...] tárgynak nevezhetünk minden olyan entitást, amely valamilyen módon adott lehet: különösen, ha az ’adás’ kifejezést a megjelenítés, a perspektívába állítás, a megnyilvánítás, az értelemadás és kiemelés jelentésében vesszük.” Takács 2012, 72-73. o.

²⁹⁷ Uo. 67-68. o.

megtörténik és teljesül, jön és megy, előtérbe kerül és visszavonul, feltárul és megvonja magát. Nem áll fenn, nem marad meg, nem mutatkozik és nem látszik. Igaz ugyan, hogy létrehoz, de eseményeket hoz létre anélkül, hogy ő maga eseménnyé válna.”²⁹⁸

Bár Marion a szerelem telített fenoménje felőli adódást vizsgálja, és ennek bizonyos tekintetben túsza a tudat, azaz kvázi másodlagos, mégis a tudat regiszterei által interpretálódik számunkra érzelmileg átéltként, testileg megéltként és értelmileg megértettként. Ezért alkalmazhatjuk filozófiájára saját elméletünket.

Az ego tehát, az egyoldalú értelmi megközelítése révén alkalmatlannak mutatkozott az érzelmek közvetlen magyarázatára. Marion fenomenológusként azt állítja, hogy „a metafizika erotikus vaksága”²⁹⁹ okán, „A metafizikai meditációkat erotikus meditációkkal kell helyettesíteni.”³⁰⁰ Szerinte az ego tárgykörét ki kell tágítani, ami hasonlatos az általunk tárgyalt három regiszterű tudat-koncepcióhoz, ám ő inkább az értelmi regisztert bővíti a testi észlelés regiszterén – avagy a hús erotikizációján (IV. meditáció)³⁰¹ – keresztül az érzelmi regiszter felé, majd a megtalált érzelmi regisztert kiemeli a többi közül. Idézzük most Marion szavait a saját hat meditációját megelőző bevezetésből, melynek címe *A szerelem hallgatása*, amivel e fontos téma eddigi filozófiai mellőzöttségére utal.

[...] az *ego* definíciója kizárja a szeretet (illetve a gyűlölet) modalitásait a legalapvetőbb modalitások közül (hogy az előbbieket önkényesen, és nem minden káros következmény nélkül az akaratnak rendelje alá). [...] Eleve a metafizika által kifelejtett és elfojtott szeretet modalitásában gondolkodó lényt kell ábrázolnunk. Az ego eredendően szeret és gyűlöl, és csak annyiban *cogitans*, vagyis csak annyiban gondolkodik, amennyiben előbb szeret (*ego amans*). [...] logikai értelemben előbb szeretek, mintsem hogy léteznék; és csak annyiban létezem, amennyiben tapasztalom a szeretetet. E tapasztalatban a szeretet logikája elsődlegesnek bizonyul a létezés logikájához képest. A metafizikai meditációkat erotikus meditációkkal kell helyettesíteni.³⁰²

Lépjünk tovább magyarázatunkkal. Az érzelmek szigorúan véve „nincsenek sehol” ebben az eltárgyasított világban, ugyanúgy, mint ahogyan kvalitatív tartamunk (Bergson), saját

²⁹⁸ Marion 1997, 90. o. idézi: Takács 2012, 68. o.

²⁹⁹ Marion 2012, 17. o.

³⁰⁰ Uo. 18. o.

³⁰¹ Uo. 144-200. o.

³⁰² Uo. 17-18. o.

élettörténetünk egésze sem lokalizálható.³⁰³ Inkább az élet önaffekciójaként, önátérzéseként, önátéléseként (Henry) interpretálhatjuk az érzelmi regisztert, és annak minden szituatív adódását. Érzelmi regiszterünk egésze és szituatív megnyilvánulásai a tárgyi világhoz képest láthatatlanok, és mivel érzelmi életünk ilyen, másoknak erről csak úgy lehet tudomása, ha beszélek róla,³⁰⁴ vagy esetenként látják taglejtésem, gesztusaimon – azaz lekövetkeztetik belőle érzéseimet/érzelmeimet –, illetve ha egyértelműnek tűnik pillanatnyi hangoltságom, mert nevetek vagy sírok.

Éppen azért, mert lényegében láthatatlanok és eltitkolhatóak valódi érzéseink, érzelmeink, ezt az emberek kihasználhatják, becsaphatják egymást, hazudhatnak nekünk, és mi is becsaphatunk másokat. Ilyenkor a tettető visszatartja a másik előtt saját személyiségének valódi indítékait. Az ember csalóként kufárkodhat érzelmeivel, és talán ez a legnagyobb emberi bűn – persze a gyilkosságon kívül; az arc első parancsa ugyanis az, hogy: „Ne ölj!” (Lévinas).³⁰⁵ Marion többféle érzelmi hazugságot is leír, az egyéjszakás kalandok csábító trükkjeitől kezdve a hosszú távú és érzelmileg a legvégsőig kizsákmányoló aljasságig (sőt megemlíti az erőszak, gyilkosság, perverzió különböző formáit is),³⁰⁶ melyek közös vonása a másik eltárgyasítása, különbségük pedig az érzelmi kihasználás és megsemmisítés fokozataiban áll.

Senki sem képes elviselni azt, hogy a másik az erotikus redukció érvényén belül, a szerelemben hazudjon neki - akkor már sokkal inkább elviselem azt is akár, hogy kijelentse, nem szeret, sőt egyenesen gyűlöl - százszor inkább ezt, mint azt, hogy hamis fogadalommal kábítson.³⁰⁷

Az álarcot viselő leértékeli a másikat, megsemmisíti a másik megalapozásának lehetőségét, megalázza életértékét, eltárgyasítja, kihasználja.³⁰⁸ Marion szerelem-konceptiójának ismertetése és saját filozófiánk felőli kritikája után térjünk most rá a további nehézségek felvezetésére, melyek elméletét jellemzik. Arra az interszjektív emberi szerelem-viszonyra

³⁰³ Többek között erről is írt Bergson az *Anyag és emlékezet*ben. Bergson 1991.

³⁰⁴ Freud pszichoanalízisének egyik újítása, hogy meghallgatta betegeit, és azok szabadon beszélhettek; ezt nevezik heverő/dívány-filozófiának (*Kautsch Psychologie*). Freud e szabad beszéd szabad asszociációinak elemzése révén következtette ki diagnózisait. Felfedezte ugyanis az asszociációs törvényeket, mindenekelőtt a kulturálisan kialakult belső cenzor által tudattalanul elfojtott vágytárgyak szimbolikus eltolását és sűrítését. Az asszociációs pszichológiával azonban később szembekerült a fenomenológiai iskola, és Freudot többen, többféleképpen kritizálták (például Husserl, Sartre, Henry, Tengelyi).

³⁰⁵ Lévinas 1999. Marion többször hivatkozik erre a parancsra, különösen: Marion 2012, 136-137. o.

³⁰⁶ Marion 2012, 216-221. o. (V. meditáció, 31. § *Szöktetés és perverzió*)

³⁰⁷ Uo. 216. o.

³⁰⁸ Természetesen ilyen probléma nem merül fel akkor, ha a másik ezzel tisztában van, vagy egyáltalában nem is várja el az érzelmi őszinteséget, mert ő maga is érzelmileg sekélyes, elsivárosodott, kiégett személyiség.

koncentráljunk, mely kölcsönösségre törekszik, és ami Marion szerint is paradox törekvés, mert annál inkább kapjuk meg a szerelmet, minél inkább lemondunk róla.

A szerető paradox módon éppen akkor nyeri el az áhított bizonyosságot és a szerelem biztonságát, amikor elsőként, a viszonzottság garanciája nélkül képes magát elszánni arra, hogy szeressen. Éppen akkor lesz osztályrésze a bizonyosság, amikor képes szánt szándékkal lemondani róla.³⁰⁹

Még a testiség kapcsán is alkalmazza Marion a visszahúzóds fontosságát. Aki kevesebbet vár, az többet kap, jobban meglepheti, ha szerelmese erotizálja, felébreszti az ő húsát, és így egymásnak adjuk egymás húsát: „beindulunk”.³¹⁰ Itt a szerelmesek húsa nem eltárgyasított világi tárgy.

[...] Itt már nem csak együtt járhat az előrenyomulás és a visszahúzóds, az egymást egymásnak feltáró húsok kitágulása és összehúzóds, hanem ez a kétféle mozgás egymást kölcsönösen fokozza, előidézi és stimulálja is. Mindkét hús magába fogadja a másikat (ellenállás nélkül visszahúzódik), miközben őt magát is befogadja a másik (ellenállás nélkül előrenyomulhat). Az eleven hús kitágulása és visszahúzóds egészen addig képes egy másik hús tágulásához és visszahúzódsához idomulni, ameddig csak érzik egymást egymást tükröző érzékenységét.³¹¹

[...] Ha már mindenáron beszélni akarunk a simogatásról, el kellene vonatkoztatnunk minden érintkezéstől, kontaktustól, súrlódástól, hogy ezáltal kiküszöböljük a világon belüli térbeliség gondolatát, és a simogatást egyedül abból kiindulva gondoljuk el, ami azt eredendően lehetővé teszi: az érzés és önérzés megkülönböztetetlenségéből, vagyis abból, hogy a húsom nem csak a kölcsönös érzést érzi, hanem még azt is érzi, ahogyan a másik hús érzi önmagát.

Mínthogy ez a megkettőződs érzés immár nem tartozik a világhoz, hanem általa elhagyom a világot, a húsom már a szó szigorú értelmében nem érint semmit, mert itt a másik húsa már nem egy tárgy.³¹²

³⁰⁹ Marion 2012, 125. o.

³¹⁰ Uo. 186. o.

³¹¹ Uo. 174-175. o. (IV. meditáció, 25. § *Élvezni*)

³¹² Uo. 161. o. (IV. meditáció, 23. § *Az én húsom és az ő húsa*)

Ám ha egy nem szeretett valaki a húsom automatizmusának közvetítésével csalja ki belőlem beleegyezésemet, vagy én teszem ezt mással, az kényszerítés, az „erőszak minden bizonnyal legalantasabb formája”,³¹³ és így nem is kaphatom meg tőle saját húsomat, mert eleve hiányzik a kölcsönös akarat és személyesség, csupán eltárgyasított testi vágy-tárgyokról beszélhetünk, nem szerelmesek szeretkezéséről.

Marion valami olyasmiről beszél, hogy az igaz szerelem nem (az értelmi vagy testi regiszter által) erőltetetten akart, hanem a szerelem spontán módon, önmagától tör be életünkbe, spontán adódó érzelmi genesis formájában. Csak az ilyen szerelem lehet feltétlen valaki iránt, teljes odaadással szerető. Nem lehetek valakibe megfontolás által szerelmes, de ugyanígy másból sem kényszeríthetem ki azt, hogy szerelmes legyen belém, ha érzelmileg ez nála nem adódik oly spontán biztonsággal, mint nálam. Minden ilyen törekvés felesleges erőfeszítésnek tűnik.

Ezzel azonban olyan szerelemeszményt idealizál Marion, ami egyoldalúan érzelmi, és nincsen szüksége sem az értelmi regiszter jóváhagyására, sem pedig a testi vágykielégülésre. Mi ez, ha nem naiv romantikus rózsaszín szerelmi kód, szentimentalizmus? Ez vagy egyoldalúan érzelmi gyerekszerelmek, vagy valamilyen áhítatos idealisztikus szeretet.

Marion meditációiban nem találunk konkrét leírást az emberközi viszonyokban megtapasztalható szerelem spontán kölcsönös létrejöttére, csupán egyoldalú kialakulására részéről vagy a másik felől, minek kapcsán az arcot (Lévinas) és a tekintetet (Sartre) említi.

A hipotézisünk tehát a következő: a másik arca rám szegeződő tekintete révén ejt rabul, szemeknek ellen-intencionalitása révén, melyet nem lehetne látványnak nevezni, sőt, éppenséggel ez az az „ellenszemlélet”, ami talán maga a keresett jelentés. De milyen jelentés? [...] szerelmes szeretői elragadtatásom szokott hallucinációszerűen maga elé kivetíteni, imbolygó szédelgéseim során: vágy, várakozás, szenvedés, boldogság, féltékenység, gyűlölet stb. Ugyanakkor tudjuk, hogy itt nem lehet ezekről szó. Ez utóbbiak ugyanis mind tőlem származnak, az enyémeim, az én spontán döntéseim eredményei. És nemhogy kívülről erőltetnék rám magukat, hanem éppen én erőltetem őket rá a másokra. Ezekkel a kivetített jelentésekkel csak elfedném, eltorzítanám, vagy ami még rosszabb, esetleg el is pusztítanám a másik másságát. Egyszóval, ha azokat a jelentéseket követem,

³¹³ „Az erőszak minden bizonnyal legalantasabb formája ez, amikor a hús automatizmusának közvetítésével kicsaljuk a másiktól a beleegyezést, amikor rákényszerítjük a másikat, hogy automatikusan vágyakozzék, és feladja minden ellenállását.” Uo. 188. o. (IV. meditáció, 27. § *Az automatizmus és végesség*)

amelyekkel én ruházom fel a másikat, akkor biztos, hogy félreismerem, kihasználom, kisajátítom, sőt megölöm őt.³¹⁴

Az arc és a tekintet tehát elégtelenek a szerelem kialakulásának magyarázataként. Habár Marion értekezik a megélt testi szerelemről, a hús kölcsönös erotizációjáról,³¹⁵ sőt a hús felébresztését, kitágulását, a szeretkezés feltüzelését eredményező szavak általi csiklandozásról is,³¹⁶ minket most a szerelem spontán létrejövése érdekel. Ezt úgy kell kihámozni, kikövetkeztetni elméletéből. Ő maga kitérő választ ad, és azt állítja, hogy az elégséges ok hiánya és a feltétlen önátadás éppen az erotikus redukció ismérve, a kölcsönösség kérdését pedig ledegradálja és a filozófiát nélkülöző természetes beállítódás kérdésének tartja, azonban belátja e tévedést és visszakozik, végül pedig annál a döntésnél köt ki, hogy én szeressek először, amit a szerelmes előretörése, ostroma igazol.

A tiszta, elégséges alap nélküli, spontán kezdeményezés, amely lehetővé tette számomra a szerelmet, egyszersmind rejtélyessé is teszi ennek a szerelemnek a természetét. Vagy ténylegesen minden ok nélkül szeretek (önkényesen és a semmiért), vagy olyan okok határozzák meg az érzelmeimet, amelyekről én magam sem tudok (a tudattalanomból felmerülő mozgatórugók, a testemből vagy a társadalmi környezetből származó okok).

[...] Az erotikus redukció értelmében szeretni csak elsőként, és elégséges ok nélkül lehetséges. [...]

[...] természetes meggyőződésünk [...] szeretni csak úgy lehetséges, ha pontosan tudjuk ki is az, akit szeretünk, és azt is, hogy miért, valamint csak akkor, ha számíthatunk érzelmeink viszonzására is. Ezek mind jogos elvárások, de csak a természetes beállítódásban [...]. Ám ezek az egyébként jogosnak tűnő óvintézkedések azonnal értelmüket veszítik, amint átlépjük a természetes beállítódást az erotikus redukciótól elválasztó határt. Ez a válasz nem tudja azonban teljesen elhallgattatni a kételyeinket, és a korábbi ellenvetés szinte azonos formában tér vissza.³¹⁷

[...] ahhoz, hogy szeretőként gondolhassak magamra, nem kell más, mint az, hogy elszánom, eltökélem magam a szerelmi ostromra, odalépek és előre átadom magam. [...]
A szerelem melletti döntés ugyan nem garantálja a szerelmet, de bizonyosságot szül magának e döntésnek a vonatkozásában. A szerető éppen e döntése révén, eme első és

³¹⁴ Uo. 135-136. o.

³¹⁵ Uo. 144-200. o.

³¹⁶ Uo. 242. o.

³¹⁷ Uo. 122-123. o.

legtisztább, ok nélküli és visszavonhatatlan elrugaskodás révén tesz tanúbizonyságot az erotikus redukcióba történő előretöréséről, erről a csakis önmagát magalapozni képes, minden külső alapot és okot nélkülöző cselekedetről.³¹⁸

Következtetésünk szerint a szerelem interszjektív kölcsönössége Marionból kiindulva tehát akkor biztosított, ha két ember találkozásakor spontán, kölcsönös vonzalom jön létre, és érzelmi kereszteződést tapasztalnak meg.

Ezzel kimondatlanul is az Arisztophanész-mítosz³¹⁹ kettévágott, ám összetartozó párját előfeltételezi, ami az ókor óta, a kereszténység félreértő áthagyományozásával és módosításaival máig hatóan az eufórikus megtalálás, rádöbbenés, és a nagy Ő kitüntettségének illúziójával látja el kultúránk szerelmi kapcsolatait, felmagasztosítva az összetartozást, a szerelmi *Egység-érzést*.³²⁰ Éppen ez a kimondatlan előfeltétel biztosítja Marionnál a szerelmi fogadalmat és az örök hűséget. A megtalált és beteljesült szerelmi összetartozást szerinte nem valamilyen értelmi akarattal, vagy testiség látványa köti össze, hanem egy kibogozhatatlan, megfejthetetlen közösségről, egy azonos jelentésben egymást tükröző keresztezett fenoménről van szó.

[...] tehát nem egy közös, közvetlen szemléletben, nem egy közös látványban kapcsolódik össze, hanem egy közös jelentés révén, melyet két, egymásra visszavezethetetlen szemlélet fenomenalizál. Egyetlen fenoménről van tehát szó, amennyiben egyetlen közös jelentéstartalomról beszélünk; ugyanakkor e fenomén mindvégig megkettőzött, keresztezett fenomén marad, az őt megjelenítő kettős szemlélet okán.

Csakis a kölcsönös fogadalmak kegyelme révén látja a szerető az egyetlen fenomént, azt, akit szeret, és aki őt szereti.³²¹

³¹⁸ Uo. 125. o.

³¹⁹ Erről Platón írt a *Lakomában* (189 c 2 - 193 d 5). „[...] ketté vagyunk vágva [...] Kettő lett egyből s most szüntelenül keresi ki-ki a másik felét. [...] akkor lenne boldog az emberi nem, ha teljesülne szerelmünk, mindegyikünk megtalálná a maga saját kedvesét, s ezzel visszatérnénk ősi természetünkhöz.” Platón 2005, 52-54. o.

³²⁰ Taylor szerint a komédiaköltő Arisztophanész „nagy nevetető”, és ezt Platón kihangsúlyozta, ezért egész meséje a kétnemű lényekről – célját illetően – pusztán „humoros és drámai”. Taylor 1997, 295-310. o. „S ebből a humorisztikus célzatú burleszkből eredeztethető a keresztény valláserkölcsnek megfelelően kellőképp cenzúrázott formában a 'platóni szerelem' népszerű téveszméje.” Taylor 1997, 311. o.

³²¹ Marion 2012, 143. o.

Mintha a mai embereket szerelemi vágyuk kívánalma okán Héphaisztosz újra összekovácsolhatná³²² olyan rég elfeledett, gömbölyű alakú, nyolc végtagú és kétarcú mitikus emberekké, akiket Zeusz, nagyratörő vágyaik vétkei miatt kettévágott.³²³

Közbevetett megjegyzésként idézzük be azt a szerelem-felfogást, amit Platón *A lakomában* mondat el Szókratész segítségével, felidézve Diotima beavató beszédét Erósziól. Ennek lényege filozófiai szándékunknak megfelelően három lépcsőfokra³²⁴ redukálható: 1.) a testi, 2.) az értelmi, és 3.) az önmagában való Szép (és Jó)³²⁵ felé haladunk, mely utóbbi már nem testi, értelmileg pedig kimondhatatlan, közölhetetlen, nem racionalizálható,³²⁶ azaz túl van testin és értelmén.

[A] helyes út a szerelemhez, akár magától megy valaki, akár más vezeti oda: elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságokról a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut ahhoz a tudományhoz, amely nem valami másé, hanem az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában. (211c-d)

Így jutunk el a valódi erények szüléséig, melyek a valódi halhatatlanságot jelentik a gyermeknemzéshez képest, és „[...] csak [így] érdemes élni.” (211d)

³²² „[...] nem az-e a vágyatok, hogy minél teljesebben eggyé váljatok, úgyhogy sem éjjel, sem nappal el ne szakadjatok egymástól? Mert ha ez a vágyatok, kész vagyok benneteket összeforrasztani és egymásba olvasztani, úgyhogy ketten eggyé váltok, s amíg éltek, mint egy ember, közösen éltek, ha pedig meghaltok, ott a Hádészban is ketten egy lesztek, mert közös halált hordoztok.” Platón 2005, 53. o. (192 d-e)

³²³ Uo. 52-53. o.

³²⁴ A részletezés szempontjából azonban beszélhetünk öt grádusról is (210a-211e; ld. Steiger 2010, 265. o.).

³²⁵ Steiger Kornél említi Diogenész Laertioszra hivatkozva (III. 58.), hogy *A lakoma* – a hellenizmus korából származó besorolása és témamegjelölése szerint – etikai írás, amely „a jóról” szól. (Steiger 2010, 247. o.) Továbbá, hogy ez Platón középső alkotói korszakának terméke, a műveknek abba a csoportjába tartozik, ahová a *Phaidón*, a *Phaidrosz* és az *Állam*. (Uo. 248. o.)

³²⁶ Taylor 1999, 325. o.

Az Arisztophanész-mítoszt tehát Platón cáfolta,³²⁷ sőt Lévinas az alapvető másságra, transzcendenciára és a másikért való felelősségre helyezte a hangsúlyt (*alteritás*-filozófia),³²⁸ mi pedig a három regiszter kiegyensúlyozottságának felnőtt szerelmi beállítódásáról beszélünk, mely érett személyiségünk kiforrottságából adódik. Bár Marion érvel a másik radikális mássága, transzcendenciája mellett, ezzel közel sem olyan meggyőzően fedi le könyvének álláspontját, mint amennyire szavai által jelezni véli.

[...] a transzcendencia adva van, de nem a világon belüli, és nem objektív módon. Adódik, mert csakis önmagából kiindulva egy ellen-intencionalitás módján *adja magát*.

[...] az exterioritás azáltal kezdeményez, hogy megszólal. [...] A nyelv maga eltárgyasítható, vagyis tárgyként is szemlélhető, de a megszólalás, a másik szava, beszéde, amelyet vissza is vonhat bármikor, soha nem válhat pusztá tárgygyá.

[...] a fenomén jelentése és jelentősége ezúttal kívülről, a másiktól érkezik, és belőle fakad. E jelentés úgy *adja magát*, hogy közben mindvégig nyilvánvaló, hogy *vissza is tarthatná, meg is vonhatná magát tőlem*. Csak azért juthat el hozzám e jelentés, mert ő felkínálja, *nekem adományozza önmagát*.³²⁹

Mintha itt összeütközésbe kerülne egymással Marion filozófiai újítása (ellen-intencionalitás, adódás), és szerelem-konceptiójának alapállása, hogy én szeressek először és feltétlenül. Ezt a problémát egy kerülőút – mondhatnánk – „isteni csavar” által véli feloldani, miszerint Isten szeret engem, én a másikat, mindenki mindenkit, és valaki (talán akibe én is szerelmes vagyok) kitüntetetten engem.

Gondoljuk tovább a szerelem adódásának érzelmi spontaneitását. Az talán még érthető, hogy hirtelen, váratlanul, egy csapásra beleszeretek valakibe, feltétlen odaadással vonzódom hozzá, még akkor is, ha ő erről mit sem sejt. De hogyan nyerhetem el a szerelmét? Hiszen ha futtában

³²⁷ Taylor állítása, hogy Platón mestere szerint „a szerelem a lélek sóvárgása sajátos s igaz java után. [...] Szókratész fogalmai szerint a szerelem célja nem hús-vér társunkkal való egyesülés, még csak nem is a hasonló lelkek életre szóló házassága, hanem a lélek isteni házassága.” Taylor 1997, 309. o. Hasonlóról beszél Boros. „Arisztophanész számára ugyanis a szerelem célja nem abban rejlik, hogy az igazi tudáshoz vezető megismerés révén megtaláljuk *azt a* párt, amellyel *tökéletes* egésztest alkotunk. Az ő számára a szerelem célja kinek-kinek épp *az ő saját* párjának a megtalálása, [...] kézenfekvő is feltennünk, hogy az Arisztophanész által fölidézett eredeti egész-lét – az eredeti párral való együttlét – [...] a romantikus szerelemfogalmat előlegezi meg [...]” Boros 2014b, 25. o.

³²⁸ Lévinas szerint, „[a] két létező összeolvadásaként elgondolt szerelem hamis, romantikus eszme. Az erotikus viszony pátoszát az a tény adja, hogy ketten vagyunk, és a másik teljesen más.” Lévinas 2008, 32. o. Ez azonban bizonyos szempontból szintén ellehetetleníti az idealisztikus szerelmi harmóniát, ám nem egológiaiaként, hanem ennek dichotomikus ellenpárjaként, azaz alteritás-filozófiai kiindulópontja okán.

³²⁹ Marion 2012, 140. o.

láttam meg őt, és azóta törekszem rá, hogy rendszeresen összefussunk, akkor ő is szokott látni engem, ám míg nálam elkezdődött valami, nála semmi sem történt. Ekkor ugyebár eleve kizárt az, hogy ő spontán belém szeressen, mivel ennek már ugyanúgy meg kellett volna történnie vele, mint velem, ám ez mégsem következett be.

Ám nem kell mindenáron behódolnom és eltárgyasítanom önmagamot a másik számára, főleg akkor nem, ha csak testi látványa és gesztusaiból kiolvasott habitusa alapján lettem belé szerelmes, mert lehetséges, hogy sem értelmi, sem érzelmi (sem szexuális) szempontból hosszú távon nem illenénk egymáshoz. De azért a nem tolakodó szerelmi ostromot se hagyjuk ki, mert az esetleg egy elszalasztott esély lenne.

IV. A felnőtt szerelemről

Mire vágyunk az egyes regiszterek most tárgyalt markáns képviselői szerint? Sartre szerint azt akarom, hogy a másik tárgyiasítsa el magát számomra. Sade szerint arra vágyom, hogy minél nagyobb kéj-kielégülésem legyen a másik testének használatával. Marion szerint a legnagyobb, legértékesebb, pótolhatatlan adomány szerepére vágyom, a másik számára felmutatott olyan példaként, mely őrá azt a feladatot rója, hogy optimális esetben ő is végtelen és feltétlen elköteleződéssel szeressen. Ezek a megközelítések azonban önmagukba kódolt problémákat okozhatnak.

Említsük meg e fejezet végén, hogy az egyes regiszterek szerzőihez képest, milyen egyéb lehetőségeket említhetnénk még meg – a teljesség igénye nélkül – az egysíkúvá tett gyermek, illuzórikus szerelem szempontjából – még akkor is, ha egyik-másik túl banálisnak tűnhet –, közben pedig röviden ismételjük meg Sartre, Sade és Marion alapvetéseit.

Az egyes regiszterek dominanciája felől tekintett ön- és világvértékelés azt jelenti leegyszerűsítve, hogy valaki csak ama bizonyos regiszter szemüvegén keresztül látja a fenoméneket, a másikkal való kapcsolat során pedig azt, hogy adott regiszter szempontjából valaki önmagát többre értékeli, mint a másikat, vagyis szerinte, a másikhöz képest jobban/többet tud és érdemel: intellektuálisan, vagy testileg, vagy éppen érzelmileg. Ezt azonban majd meg kell magyaráznunk.

Sartre szerelem-koncepciója értelmileg, racionálisan magyaráz, amiben a szerető kisajátítja magának a másik elköteleződését, elveszi magának a másik szabad önértékelését, sőt bekebelezi azt. Szerinte a szerelmes az, aki teljesen odaadja magát. Ezt akarja a szerető attól, akit szeret. Ezt tipikus emberi viszony, mely az önzés okán féltékenységet, konfliktust szül.

Lépjünk most túl Sartre filozófiáján. Azt mondtuk korábban, hogy az sem elég arra, hogy igaz szerelemről beszélhessünk, ha valaki a másikat intellektuális kvalitásai, műveltsége miatt tiszteli, és le is fekszik vele, mivel ez által csak az értelmi regiszter – önmagát túlfokozva – terjeszti ki magát a többi regiszterre. (Sartre intellektuális szemüvegen keresztül magyarázta a szerelmet, de persze magát a szerelmet nem intellektuálisnak tartotta, ahogy mi sem, ám ennek lehetőségét sem zárhatjuk ki jelenlegi vizsgálódásaink közül.) A szerető ilyenkor szintén azt akarja, hogy a másik csak az övé legyen, és tudása titkait csak vele ossza meg. Hogyan kell értenünk ilyen helyzetben azt, amit az imént mondtunk, vagyis, hogy a szerető értelmi szempontból jobban, többet tud a másikhöz képest, ha a másik intellektuális képzetesebb, és éppen ez oknál fogva lett belé szerelmes a szerető? Úgy kell ezt értenünk, hogy a szerető a másik intellektuális tudását mintegy „ki akarja szívni” a másiktól, érzi magában azt a befogadó potenciált, hogy idővel beérje őt, vagy akár túlszárnyaljon rajta, mintha saját megértésének a másik tudásán túlmutató pontot irányozna elő, melynek elérésével végül kiléphet a tanítvány szerepéből, és legyőzi mesterét. Értelmi vonzódása kisajátító, bekebelező dominanciaharc, a kezdetekben látszólagos behódolással, ám valójában fordított viszonyra törekszik, és e saját maga számára sem mindig tisztán látott eleve meghatározó döntés okán szereti a másikat. Pozitívan megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy az ilyen szerető *tanul* a másiktól, és közben azt hiszi, hogy szerelmes, ám csak azért, mert az értelmi regiszter megértési fokozatain belül idővel tovább akar lépni jelenlegi önmagán, sőt mesterén, akit végső soron csak kihasznál. A továbblépés azonban nem mindig sikerül, ami később eredményezhet frusztrációt, de akár élethosszig tartó csodálatot a másik iránt, és végül intellektuális elköteleződést, a szeretett másik tanításának híveként (*guru love*). Ebből lehet még házasság is, ám a szerető részéről egyetlen regiszter kívánalma alapján meghatározott csodálat okán, ami még előtte sem mindig nyilvánvaló. A szerető tudása elég lehet a másiknak (vagyis a mesternek) de az is lehet, hogy a másiknak a szerető tanítvány teste kell, vagy érzelmei, de az biztos, hogy a szerető fél szempontjából elköteleződése az értelmi regiszter motivációja volt.

Sade élvező „hőse” a másikat testi, fizikális mivoltában leuralja, mint tárgyat elveszi magának. Állatias, nemi ösztöneit túlfokozza, perverzióit azon éli ki, akitől bizonyos szexuális „játékok” segítségével érzékileg beindul és kielégül. Sade kísérletező gazembere a szexuális érettség dominanciájának fölényével a másik felett áll, ilyen tekintetben érzékiségét oly mértékben kiművelte, hogy már gerjedelmének tüzeit is csak válogatott praktikák szítják fel. Fokozatosan érzéketlenné válik, testi automatizmusait túlhasználja, és így, a testiségére redukált másik – és számtalanul kihasználta/elhasználta mások – teste is idővel kevés lesz neki,

kielégíthetetlen kéjsóvársága egyéb többletekre vágyik, melyekkel vérbe fojtja a másokat. Egészen idáig juthat el a testiség dominanciaharcának túlfokozása.

Ám az is lehetséges – Sade nézeteitől függetlenül –, hogy valaki megmarad a gyengédebb erotikánál, és ebben lelve örömét, a megfelelő – testileg fogékony és kíváncsi – kiegészítő partnerrel vígan éli életét, sőt azt is hiheti magáról, hogy szerelmes, bár erről csak egyetlen regiszter élvezeti lehetőségei győzik meg, melyben otthonosan érzi magát. Idézzük be Fromm frappáns megfogalmazását: „Mivel a szexuális vágy a legtöbb ember képzeletében a szerelem eszméjével társul, könnyen jutnak arra a téves következtetésre, hogy szeretik, pedig csak testileg kívánják egymást.”³³⁰

Marion filozófiájában a szerelmes érzelmileg mindig többet ad, a végtelen isteni szeretet példájával jár elől, ő a legodaadóbb szerető. Ezzel azonban problémák is adódnak, melyek túlmutatnak Marion filozófiáján, és amikre maga Marion nem tért ki.

A szerető feltétlen szerelme elveszi a másik érzelmi önbecsülését, mert mindig elégtelennek érzi saját szeretetét a nála jobban szerető szerelmes irányába, kivéve, ha ő maga, vagyis a szeretett is kész bizonyítani, hogy feláldozná magát a másikért. Ez szinte vallásos elköteleződést kíván a másiktól is.

A szentek önfeláldozásához képest más a végtelenül szerető szerelmes elköteleződése, de a bajban önmagát feláldozó szerelmes példája, vagy a keserűségében, bánatában öngyilkos – elutasított, vagy gyászoló – szerelmes bizonyos módon mégis rokonítható a vallásos elköteleződés híveivel, mivel életének feláldozásával a legnagyobb áldozatot hozza meg, szerelmének érzelmi valódiságát misztikus, isteni magaslatokban felmutatva. A túlzott érzelmi regiszterű szerelem azonban azzal az illúzióval fenyeget, hogy a másikat oly módon tárgyiasítjuk el, hogy szerelmi ábrándjainkat, és a beteljesülés időben valamikor majd bekövetkező, bár jelenleg elodázott lehetőségét vetítjük belé, megfosztva őt saját, valódi személyiségétől. A túlzott érzelmi rajongás következménye viszont az is lehet, hogy az ostromlott másik elfordul (most nem beszélünk a szerelemfáltásból elkövetett gyilkosságról), de az is lehet, hogy a szerelmes végül valamilyen minimális, vagy akár nagyobb mértékű elfogadásra talál, és élethosszig tartó rajongással istenítheti szerelme tárgyát, akibe áthelyezte én-ideálját.³³¹

Az említett szerzők tárgyalása során megfogalmazott kritikák, és az általunk tett kiegészítések után megfogalmazhatunk néhány alapvető megállapítást. Például azt mondhatjuk, hogy aki az

³³⁰ Fromm 1984, 70. o.

³³¹ Utóbbi terminológiai megfogalmazást Freudtól vettük át, ld. Freud 1995. 223. o.

egyik regiszterben domináns, az a többiben nem biztos, hogy akar/tud az lenni. Továbbá, hogy a domináns értelmi vagy testi regiszterű ember a másik önbecsülését veszi el, azaz szabad önmeghatározásának lehetőségét letöri, ellehetetleníti az eltárgyasítás által. Az érzelmi regiszter szempontjából domináns szerelmes viszont mindig többet ad, a másik így elszégyellheti magát érzelmi elmaradottsága miatt, ami a szeretett felet elutasításhoz, vagy akár elfogadáshoz, sőt behódoláshoz is vezetheti, attól függően, hogy egészszleges személyisége hogyan reagál az ilyen hódolóra.

Említhetünk még a tudat hármass felosztása mögött – a szerelem kapcsán – egy rejtett hierarchiát, mely szerint a testi leuralás állatias ösztöneinkre utal, az értelmi háttérű dominanciaharc a másik kisajátítására való törekvés emberi konfliktusait mutatja be, a végtelenül odaadó örök hűségű szeretet pedig isteni, szinte vallásos minőségű önfeláldozásra hív fel minket.

Az egyes regiszterek szempontjából domináns személyiségben fokozódhat az érzékenység az értelmi, vagy testi, vagy éppen érzelmi vágyak beteljesítése iránt, s közben gerjeszti is ezeket, mind tovább, minél többre vágyva; őszintén, ám tévesen képzelheti akár azt is valaki, hogy ez maga az *egész* világ. Ez az igazság azonban csak az ő perspektívájának igazsága, bár az ő számra valóságos, mégis csupán egyetlen perspektíva túlfokozásából adódó ön- és világszemlélet, egysíkúvá szegényített tapasztalati horizont és kifejezési módszer.

Nem mondhatjuk, hogy szerelmesek vagyunk, ha nem vesz benne részt személyiségünk egésze, azaz tudatunk mindhárom regisztere, mert az különben csak valamilyen fellángolás lenne, nem felnőtt szerelem – bár sokszor a felnőttek is elveszítik józan eszüket, ugyanis a szerelemben a legtöbb ember egész életében gyermeteg marad. Tanulhatunk, hogy okosabbak legyünk, észbeli képességeinket valamennyire fejleszthetjük, és gyakorolhatjuk magunkat a szexualitásban, ám érzelmi életünkről és a szerelemről vagy materiálisan redukált tudományos magyarázatot kapunk (szerotonin-szint esése a hüllőagyban, majd a másik jelenlététől való függőség), vagy a korábbi fellángolás-élményt felerősítő irodalmi alkotásokat olvashatunk, esetleg vallásos ihletésű transzcendens filozófiát, de nem egy koherens, minden regisztert bevonó filozófiát. Mi ez utóbbival próbálkozunk.

V. Woody Allen példája a szerelem meghatározására

Az értelmi, testi, és érzelmi regiszterek közötti kapcsolatra próbálunk most egy filmes példát felmutatni. Woody Allan, *Manhattan* (1979) című filmjében egy 17 éves leány szájába adja a

választ arra, hogy mi a szerelem: „Jókat nevetünk együtt, a te gondod az én gondom is, fontos vagy nekem, és nagyokat szexelünk.”³³²

Jól látható a leány rövid szerelem-definíciójából, hogy pontosan azokat a regisztereket említi, mint amiket mi is fontosaknak tartunk, filozófiai szempontból. Az értelmi regiszter szempontjából kiemeli, hogy „jókat nevetünk együtt”, azaz intellektuálisan egymásra vagyunk hangolódva, értjük egymás poénjait. Az érzelmi regiszter szempontjából kiemeli, hogy „a te gondod az én gondom is”, illetve, hogy „fontos vagy nekem”, melyeket hétköznapi felfogásunk szerint a tiszta szeretet, sőt a tiszta szerelem megnyilvánulásaiként szoktunk értelmezni, a felelősség szempontjából. (Ezért utóbbit álláspontunk szerint Lévinas felelősségetikájának leegyszerűsített megfogalmazásaként interpretálhatjuk.) A testi regiszter szempontjából pedig magától értetődő hangsúlyos lezárásként mondatja a forgatókönyvíró a szerelmes lánnyal, hogy: „nagyokat szexelünk”.

Látható ezekből, hogy egyik regiszter szerelmi megnyilvánulása sem elegendő önmagában ahhoz, hogy teljes értékű szerelemről beszélhessünk. Most azonban már ideje feltennünk a kérdést, hogy milyen kapcsolatot tételezünk az értelmi, a testi és az érzelmi regiszterek között.

VI. Az egyes regiszterek nem eltárgyasító jellegéről, és a vágyról

Megtetszhet valaki bizonyos típusú intellektuális ismerete, vagy valamely testrésze, esetleg belevetített érzelmi ábrándjaim (hűség, kitüntetettség irányomba, stb.), de ezek eltárgyasító, kiüresítő, és ezért lefokozó értelmi, testi, érzelmi aspektusú „rátalálások”, és „soványka” szerelem lenne az, amit csupán egyikre vagy másokra építünk.

Ha nem tárgyiasítunk el valakit, akkor valódi személyiségét szeretjük, nem tüntetjük ki mindenekfelett intellektusát, és nem is akarjuk azt értelmileg sem kihasználni, sem leuralni, „bekebelezni”. Ugyanígy vagyunk testiségével is – melyet nem tárgyiasítunk el, mint valami

³³² Ennek magyarázata kapcsán azonban fontos a kontextus is. Itt egy idősebb férfi (maga Woody Allen), mint főszereplő megy be a kávéházba, a „szakítás” célzatával, mivel belátni véli a kettejük közti áthidalhatatlannak tűnő korbelti szakadékokat, és értelmi regisztere eluralkodik rajta. Szakítását intellektuálisan is megalapozottnak véli, sőt erre építve próbálja elértekteleníteni a fiatal lánnyal felépített kapcsolatot, és szemrehányás-szerűen meggyőzni a lányt a közös jövő lehetetlenségéről. A férfi ekkor ledegradálja a leány szerelmét, és szemére veti, hogy ily fiatalon azt sem tudhatja, hogy mi az a szerelem. Életkora miatt a leány szerelmét butuska gyermek szerelemnek tekinti. Ám, mint az a film egyik fő mondanivalójaként kiderül, ez nem igaz. A leány sokkal érettebb koránál. Sőt, ő volt a bölcsőbb ebben a szituációban, és mivel a szakítás határán, olyan érzelmi túlfűtöttségben volt a leány, mely ritka esemény életünkben, ezért képes volt józanabb lenni a megfontolt értelem férfiúi képviselőjénél, és spontán válaszával megdöbbenést varázsolni a meglett korú férfi „arcára”.

Az általunk kulcsjelentként tekintett jelenetben a leány, aki valóban, minden előfeltevéstől és szociális kényszertől eloldódottan nyilvánult meg a szakítás szélén és a szerelem fenntartásának érdekében, ekkor bölcsőbb volt, mint a hezitáló és szociális, értelmi aspektusú kényszereket „magára húzó”, bizonytalanra vált főhős.

eszköz-fétist, hanem személyisége integráns, de nem mindenekfelett kitüntetett alkotóelemének tekintjük. Az érzelmi regiszter nem eltárgyasító jellege pedig a másik személyiségének valódi megismerését jelentené, és nem degradáljuk le azzal, hogy tőle idegen érzelmi vágyképzetekkel ruházzuk fel, melyeknek nem tud, vagy nem is akar megfelelni. Valahol itt keressük a kulcsot egész problematikánkat illetően: az eltárgyasításon túl.

A szerelem kapcsán eddig csupán említés szintjén foglalkoztunk a vágy fogalmával, mert annak bonyolultsága nem engedte, hogy bevezessük – most azonban megkerülhetetlennek tűnik. A vágy kialakulása és képviselője a tudat mindhárom regiszterét érinti (1. értelmi, 2. testi, 3. érzelmi) ezeken belül pedig lehet eltárgyasító és nem eltárgyasító, tudatos és tudattalan, epizodikus és élethosszig tartó. Ez olyan bonyolult erőmintázatot hoz létre, mely mindenkinél más-más preferenciákat alakíthat ki. Hogyan kapcsolódik egymáshoz az értelmi, a testi és az érzelmi regiszter vágya egységes tudattá? Több ez, mint puszta értelmi-meghatározottságú logika, itt már bőven túl vagyunk a szűkre szabott fogalmakon (mint a dialektika, diakritika, stb.).

Röviden fogalmazzuk meg, hogy álláspontunk szerint nagy vonalakban hogyan alakul ki az egyes személyiségek más-más preferenciájú vágya. Két irányt határozunk meg, az időbeli beépülés, leülepedés (*szedimentálódás*) centripetális irányát és a kifejezés és akarat centrifugális irányát.

Tudatos lehet 1.) egy konkrét értelemképződés, az éppen alkalmazott rögzített értelem, 2.) a pillanatnyi észleletek, 3.) az aktuális érzések, érzelmek. Tudattalan ezekkel szemben minden ilyesmi, ami nem képes átlépni egy bizonyos tudatossági „küszöböt”, illetve amiket automatikusan alkalmazunk, vagy éppen begyakoroltunk. Például 1.) az elfojtott vagy szendergő értelemkezdemények, bizonyos fizikai törvények, 2.) az aktuálisan tudatosan nem észlelt, de holisztikus egészlelés észlelésünkben jelen lévő észleletek, motorikus reflexeink, interoceptív szerveink³³³ működése, 3.) kulturálisan kódolt habitusunk a jó-rossz viszonylatában, vagy az ön-affektivitás és ön-érzet néha elfelejtett, mégis mindig jelenlevő aspektusa. (Ezekhez jönnek még hozzá a freudi eltolás és sűrítés, stb.³³⁴ eredményeinek indítékai; például önmagunknak sem bevallott, kulturálisan vállalhatatlan vágyképzeteink, melyek rejtőzködnek, és más-más formában jelennek meg.)

³³³ Interoceptív érzékelésünk vonatkozhat többek között a következőkre: csontjaink, inaink, izmaink, belső szerveink, de akár egyensúlyérzékünk, ritmusérzékünk, stb. is ide tartozhatnak.

³³⁴ Freud 2000.

Az említett tudatos és tudattalan folyamatok egymásba-fonódása és egymást gerjesztő holisztikus megértése, megélése és átélése olyan domborzatot hoz létre, mely szituatívan határozza meg személyiségünket. Mindez azonban természetesen nem csupán jelenbeliként értendő, hanem közelebbi és távolabbi múltunk és jövőnk horizontjában, mely egységes egészben az utólagos „átírás” (*retroaktivitás*) és elvárásaink is fontos szerepet játszanak. A vágy tetszés-preferenciái mindezt átjárják és szituatívan határozzák meg ön-értelmezésünket és személyiségünk mindenkori interpretációját, epizodikus és élethosszig tartó narratív kényszerünket. Ami filozófiai struktúránk mélyrétegét illeti, ilyen komplexitású magyarázatokra van szükségünk.

Mindezek után talán már érthetőbbé válik az általunk tárgyalt „önmagaság” és „személyiség” bonyolultsága. Tisztában vagyunk Tengelyi László összefoglalásával a „*Selbst*” és a „*Person*” kapcsán (utóbbi sokkal inkább közösségi beágyazottságú),³³⁵ de mi most egy másik szempontból, önálló filozófiai álláspontból magyarázzuk a passzívan létrehozott és egyben aktívan gerjesztett „valóságot”.

Az érzelmi regiszter nem eltárgyasító jellegéről ezeknek megfelelően beszélhetünk. Pillanatnyi érzéseink, hosszabb távú érzelmeink, illetve mélységes szenvedélyeink megnyilvánulhatnak az értelmi és a testi regiszter szempontjából is, de az érzelmi regiszter egységes kvalitatív tartama (Bergson) sem tárgyak, sem pusztán értelmi konstrukciók vagy észleletek segítségével nem közölhető mások számára. Maximum hosszú narratívákban lenne ez lehetséges (mint a pszichoanalízisnél), mert pillanatnyi megnyilvánulásaink, például felindultságunk háttérében összetett erőmintázat bújhat meg, és nem mindig egyértelmű az aktuális okok megfejtése a külsődleges szemlélő számára. Az ilyen ön-érzés az értelmi regiszterhez képest bizonyos szempontból pre-reflexív öntudatot feltételez.

A valaki iránti szerelmet első körben meghatározhatjuk úgy, hogy én és a másik értelmi, testi és érzelmi regisztereink domborzata dinamikusan egymásra hangolódnak – mint két egymásba olvadó dallam –, és vágyaink keresztezik egymást. Álláspontunk szerint azonban elképzelhető egy ennél bonyolultabb magyarázati lehetőség is.

Míg ugyanis az eddigiekben egy hosszú távon működőképes szerelem-koncepciót próbáltunk kifejteni, mely a tudatosság szintjén erőteljesebben megfogalmazott, arra is törekednünk kellene, hogy olyan jelenségeket is értelmezni tudjunk, mint például az „első látásra szerelem”.

³³⁵ Tengelyi 2013.

Az érzelmi regiszter hirtelen, villanásszerű betöltődését, vagyis a „szerelmes lettem” érzését, hirtelen „feltörő” érzelmét próbáljuk lefedni az értelmi és a testi regiszter aspektusai által, felmutatva a három perspektíva egymást kiegészítő és gerjesztő kapcsolatait. Ehhez szükségünk lesz a korábban már említett tudattalan, úgymond küszöb alatti, korábban nem tudatossá vált értelemkezdeményekre és észleleti preferenciáink nem tudatos aspektusaira, melyek egy hirtelen betöltődés során felszínre törnek, áttörik a tudatosság küszöbét. Ilyenkor meglátok valakit, és előnt a forróság, pedig ilyen arcvonásokat még sohasem láttam, tudatosan nem kerestem, másra hasonlóságát visszavezetni nem tudom. Mozgásából, testtartásából, taglejtéséből, öltözködéséből vágy-preferenciáimnak megfelelő természetet, kulturális beágyazottságot, hajlamokat, képességeket, tehetséget vélek kiolvasni, és ezek korábban meg nem született értelmi együttállása hirtelen érzelmi átéléssé áll össze, mintha régóta ismerném, és már mindig is szerelmes lettem volna belé.

Am az is lehetséges, hogy a vele való ismerkedő beszélgetés során úgy nyilvánul meg, hogy az fokozatosan rombolja iránta érzett szerelmemet. A hirtelen „megvilágosodásszerű” hitek könnyen illúzióként lepleződhetnek le, mert a tárgykijelölés értelmi és testi aspektusai mást fednek fel, mint korábban vélt sejtéseink előrajzolták számunkra, és ha ilyen rövid időn belül nem is következik be, a későbbiekben attól még súlyos érzelmi csalódást élhetünk át. Kiderülhet például, hogy csalfa, szexuális kíváncsisága túl erős személyiségében (testi regisztere aránytalanul domináns), és ez lehetetlenné teszi az érzelmi koherenciát és szerelmet egy monogám kapcsolatra, bármennyire is szeretné azt a másik fél. Ez egyoldalú szerelem, ami szenvedést szül, végső soron pedig ellehetetleníti a hosszú távú szerelmet. Ez a szerelmi halál. De mindig van tovább...

Negyedik Rész: Az adódás Marionnál – megjelenés, adomány, telített fenomén, redukció

Bevezetés

Mint láthattuk a szerelem fenoménje kapcsán, az egyoldalú képességhasználatból adódó eltárgyasítás sikertelenséget okoz, ezért el kell kerülnünk. Marion elmélete a szerelem kapcsán interszjektíven alkalmazva nem kielégítő, mivel túl sokat – feltétlen szeretetet – kíván, mi viszont a 3É filozófiája szerint kiemelten fontosnak tartjuk az érzelmi kölcsönösséget.

Azonban Isten viszonylatában, a 3. térénumon belül, annak érzelmi regiszterére vonatkozóan helytálló ama idézett megállapítása, hogy a telített fenomén nem eltárgyasítható és adománya végtelenül több annál, mint amit mi adhatunk neki szeretetünk által.

Isten megelőz minket, és meghalad minket. Ám először is és legkivált abban, hogy végtelenül jobban szeret, mint ahogy mi szeretünk, és őt szeretni tudjuk. Isten a legjobb szerető – és ezáltal halad meg minket végtelenül.³³⁶

Az előszóban és a bevezetésben már említettem, hogy Isten térénuma sem eltárgyasítható – mivel a nem tér-időbeli pillanaton keresztül tör be az ember életébe az értelmi-észlelési-érzelmi örökkévalóság. Az eltárgyasítás e tekintetében azonban már figyelemreméltó Marion elmélete. Ennek lényege, hogy az intencionalitás helyett a megjelenés adományjellegét emeljük ki a megjelenés kapcsán. Tengelyi a megjelenést majd az egyes térénumok, husserli őstények tekintetében tartja fontosnak, most egyelőre csupán Marion-interpretációjával foglalkozunk részletesebben.

I. Marion és Tengelyi a megjelenésről

Idézzük most ide, hogy mit mondott Tengelyi a megjelenésről egyik utolsó cikkében:

Husserl faktikus szükségszerűsége [...] a cogito őstényén alapszik. Amíg gondolkodom, illetve amíg egyáltalán tudatában vagyok önmagamnak, olyan szükségszerűséget tulajdoníthatok a létezősemnek, amit a fenomenológiában aztán egyben a saját testemre és

³³⁶ Marion 2012, 290. o.

ezzel együtt a világ létezésére, a társszobjektumok létezésére, sőt még a történelem eseményére is kiterjesztenek majd. Az őstények szférájának eme kiterjesztésével Husserl kétségkívül messze túlmegy Descartes-on, miközben mégis hű marad a *cogito* descartes-i kiindulópontjához. Ennek a kiindulópontnak pedig van egy nagy előnye az arisztotelészi megközelítéshez képest: a *performativitásról* van szó. A közönséges tényekkel szemben, amelyek csak külső megfigyelés segítségével állapíthatók meg, a fenomenológia által tárgyalt őstényeket az aktuális végrehajthatóság jellemzi. Ezért a Husserl által tárgyalt fakticitás-struktúrák csakis egy fenomenológiai belső vizsgálódásban ragadhatóak meg. Performatív jellegük úgy teszi érthetővé a faktikus szükségszerűségben kifejeződő önreprodukcióra való törekvést, hogy a fenomenológiai szobjektum saját életében mutatja fel azt. Ebben áll a husserli megközelítés legnagyobb előnye az arisztotelészi világgép ma már aligha elfogadható ideológiájával szemben.

Mindazonáltal úgy tűnik számomra, hogy Husserl egy messzemenő következtetést nem vont le ezekből a kezdeményezésekből. E következtetés nem az egyes fakticitás-struktúrákat érinti: ezeket Husserl a húszas évek kezdetétől fogva egyre egyértelműbben dolgozza ki. Inkább *magának a megjelenésnek* az őstényére gondolok. Csak akkor ragadhatjuk meg az esetleges fakticitás husserli metafizikájának tulajdonképpeni értelmét, ha nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy a megjelenés maga is őstény, amely semmilyen magasabb okra sem vezethető vissza. Ha a metafizikai hagyomány nyelvén akarunk fogalmazni: a fakticitás metafizikájának husserli megközelítését *metaphysica generalis*-szá kell kibővítenünk.³³⁷

A megjelenés kapcsán elsősorban Marion filozófiája nyújthat támpontot (a 3É filozófiájának kidolgozásával majd innen lépünk tovább). Most először nézzünk néhány hosszabb idézetet Tengelyitől, aki az *Új fenomenológia Franciaországban* című magyar nyelvű esszéjében többek között az alábbi fontos megállapításokat tette Marionnal kapcsolatosan:

Az *Adva lévén* harmadik részében Marion azt mutatja meg, hogy bizonyos ontológiai kategóriákat gyökeresen újra kell alkotnunk, ha olyan fenoménekre kívánjuk alkalmazni őket, amelyek önmagukat maguktól adják.³³⁸ Azok a mélyreható elemzések, amelyeket a műnek ebben a részében találunk, nem csupán az ontológia régóta bevett fogalmait formálják újra, hanem egy sor új fogalmat is alkotnak. Így képet adnak arról, milyennek mutatkozik a fenomenológia, ha egy másik első filozófia alakját adjuk neki.

³³⁷ Tengelyi 2017, 36. sk.

³³⁸ Marion 1997, *Étant donné*, id. kiad., 249. o.

Marion a *fait accompli* fogalmára alapozza a fenomén legfőbb meghatározásaira vonatkozó kutatásait. Elgondolása szerint a fenomén mint olyan megjelenésének „kész tényével” szembesít minket. Ez bizonyos „erőszakosság”³³⁹ vonásával ruházza fel a fenomént, minthogy a tudat, a szubjektum, az ego nem képes uralni a megjelenés eseményét. Semmi sem szemlélteti jobban a *fait accompli* ezen erőszakosságát, mint egy véletlen baleset, amely megtörténhet velem, még mielőtt felfognám. Még ha látom is előre, már nem vagyok abban a helyzetben, hogy kitérjek előle.³⁴⁰

[...] az *Adva lévő*n gondolatmenetének célja nem pusztán a létező hagyományos kategóriáinak kiegészítése az egzisztencia „kategóriáival” (amelyeket jó okunk van inkább „egzisztenciáléknak” nevezni). Marion törekvése a létezők hagyományos kategóriáinak felülvizsgálata és újradefiniálása, átalakításuk olyasmikké, amiket „a fenomén kategóriáinak”, sőt egyszerűen „a tapasztalat kategóriáinak” (vagy akár „experienciáléknak”) is nevezhetünk. Amint Marion egyértelműen ki is mondja, megjelenés és tapasztalat, fenomenalitás és empiricitás összetartoznak.³⁴¹ [...]

Ezen elképzelés szerint a fenomenológia nem más, mint a faktikus tapasztalat leírása, amely tapasztalatot azonban gondosan meg kell különböztetnünk az érzékeléstől és minden prefenomenológiai faktualitástól is.

Az esetlegesség és fakticitás elemzéséből Marion olyan következtetéseket von le, amelyek a hagyományos kategóriák egész sorát új színben tüntetik fel; így például az esetlegesség mellett a szükségszerűséget, az akcidenziát és a szubsztanciát, az okot és az okozatot; az elemzés még az aktuális létezést (vagy egzisztenciát) és a potencialitást vagy lehetőséget (az esszenciát) is érinti. A fenomén meghatározásában Marion megfordítja a fogalmi párok hagyományos alárendeltségi viszonyait, éppen azoknak az elemeknek tulajdonítva fontosabb szerepet, melyek az európai metafizika történetében úgyszólván „alacsonyabb rendűnek” számítottak. Mindegyik fogalmi pár esetén ugyanazt az elemzési mintát követi. Első lépésben Marion a fogalmi pár két elemének hagyományos viszonyát *visszajára fordítja*. A második lépés a pár előnyben részesített tagjának *áthelyezése* a dolog vagy létező területéről a fenoménra. Így ez a fogalom merőben új megvilágításba helyeződik; ennek alapján lesz lehetséges új meghatározásának megalkotása. Minden fogalmi változás irányát a megjelenés *fait accompli*-jellegének gondolata határozza meg; ennek nyomát a tapasztalat mindegyik kategóriáján felfedezhetjük. Mint láttuk, a fenomenológiai esetlegesség például ily módon *fakticitásként* határozható meg. A harmadik és utolsó lépésben Marion a fogalmi pár hagyományosan kitüntetett tagját

³³⁹ i. m. 199. o.

³⁴⁰ Tengelyi 2017, 186. sk.

³⁴¹ Tengelyi 2017, 189. o.

levezeti a másik, fenomenológiailag előnyben részesített tagból, vagy legalábbis kimutatja, hogy az előbbi az utóbbtól *függ*. Ezen a módon érvelhetünk például amellett, hogy a fenomén mint olyan esetleges, és így csakis maga ez az esetlegesség az, ami szükségszerű.³⁴² Hasonlóképpen, a szubsztancia – új meghatározása szerint – „az akcidencia akcidienciája”; az ok pedig úgy értelmezhető, mint „az okozat okozata”.³⁴³ Ugyanez érvényes az aktuális létezés és a lehetőség (potencialitás) viszonyára: a lehetőségről Marion kimutatja, hogy olyan előreláthatatlan létezésről függ, amely képes arra, hogy új horizontokat nyisson meg.³⁴⁴

A *megfordítás, áthelyezés és levezetés* komplex eljárásának kell fenomenológiai nézőpontból kirajzolnia a „másik első filozófia” körvonalait, és kézzelfogható értelemmel felruházni azt az elgondolást, hogy a fenomenológia a filozófia újrakezdését jelenti „a nihilizmus korában”. Az esetlegességnek és fakticitásnak tulajdonított kitüntetett szerep éppen korunk nihilizmusának jeleként értelmezhető. Marion nyilvánvalóan úgy tekint a fenomenológiára, mint ami adekvát módon fejezi ki e kort. Éppen ezért – szemben Janicaud ismert ellenvetésével – hiábavaló dolog az *Adva lévő*n gondolatmenetében „a francia fenomenológia teológiai fordulatának” jeleit keresni. A fenomenológia itt korántsem lép a teológia szolgálatába. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Marion számára ne volna lehetséges bizonyos kapcsolat fenomenológia és transzcendencia között.³⁴⁵

Marion olyan telített/paradox³⁴⁶ fenoménekről írt, melyek a tudat háta mögött, eddig láthatatlanul, észrevétlenül, nem intencionális figyelmünk által konstituálódnak, hanem többek annál, sőt minden *a priori* fogalomnál, mert adományozó nélküli adományként adódnak/jelennek meg számunkra, felfedezésük pedig egy fenomenológiai felfejtés történetének segítségével bontakozik ki. A megjelenés Marionnál olyan kinyilatkoztatásfenomén, melynek a Krisztus nevet adta az *Adva lévő*n – *Az adományozás egy fenomenológiai vázlat*a című könyvében (§ 24.), ami azonban nem teológiai adományozóra utaló magyarázat – mint azt Marion szerint Janicaud tévesen állítja³⁴⁷ –, hiszen a fenomenológiai kiindulópont mi magunk vagyunk (E./1.), és innen lépünk majd tovább az

³⁴² Marion 1997, 192. o. 1. jegyzet.

³⁴³ I. m. 232. o.

³⁴⁴ I. m. 242 o. sk.

³⁴⁵ Tengelyi 2017, 189-191. o.

³⁴⁶ Marion 2015, 23. Sőt, mint írja, a paradoxonok paradoxonáról, minden lehetőség legmagassabbikáról, írt. Talán úgy fogalmazhatnánk, hogy minden megjelenés lehetőségfeltételét kutatva. (ebből a műből saját fordításokat közlök – M. A.)

³⁴⁷ Marion 2015, 21.

adódás-adomány eseményéhez.³⁴⁸ Ehhez kapcsolható egy másik első filozófia, olyan nem dogmatikus metafizika, amely önjogán ([Eigen-]Recht)³⁴⁹ kezeli az adódást (Marion - *Gegebenheit*), és már nem a fenomenológiai redukció tárgyorientált (Husserl - *Gegenständlichkeit*) vagy Létezőre (Heidegger - *Seiendes*) orientált korábbi irányzatait követi.³⁵⁰

Tengelyi idézte Mariontól az *Új fenomenológia Franciaországban* című könyvében: „A fenomenológiai áttörés nem a szemlélet (*Anschauung*) [észlelés – 3É] kitágításában vagy a jelentés (*Bedeutung*) [értelem – 3É] önállóságában, hanem a fenomének adódásának feltétlen elsőségében található meg.”³⁵¹ Ehhez pedig Marion hozzáteszi: „Az áttörés a Lét adódásáig ér, de kitér annak mélysége (*Abgrund*) elől.”³⁵²

Idézzük ide azt Husserltől (*Ideen I.*), amit – többek között – Marion kiemelt tőle az *Adva lévőben*-ben, és összefoglalja, hogy a redukció, az adományban összekapcsolja – korrelációban – a megjelenőt és a megjelenést: „Ha közelebről szemügyre vesszük és figyelünk, hogy egy hang élményében a fenomenológiai redukció után is megjelenés és megjelenő szemben állnak és a tiszta adódásban állnak szemben, az igazi immanenciában, úgy meg fogunk lepődni.”³⁵³ Ehhez kapcsolódik egy fontos megjegyzés: „Állapítsuk meg: míg a megjelenéseken keresztül adódások lényegéhez tartozik, hogy a dolgok nem abszolútként adódnak, és e helyett csak egyoldalú megmutatkozásokban jelennek meg, addig az immanens adódás lényegéhez tartozik, hogy egy abszolút ad.”³⁵⁴

II. Marion és Kant

Marion mondása, miszerint „Minél több redukció, annál több fenomén!” – tehát azt jelenti, hogy az emberi értelem, észlelés és érzelmek vonatkozásában, mögöttük, rajtuk keresztül valami többlet mutatkozhat meg számunkra. Erre a kantiánus kategóriatáblát alapul véve, a tapasztalat kategóriáin keresztül mutat rá többletekre: a mennyiség, a minőség, a viszony és a modalitás kapcsán. Tengelyi összegzésének segítségével, röviden említsük meg ezeket az *Új*

³⁴⁸ Marion 2015, 29.

³⁴⁹ Marion 2015, 22. A szögletes zárójelben lévő fontos kiegészítés – a jobb érthetőség érdekében – az eredetit németre fordító Thomas Alferi-től származik, mint azt ugyanezen oldal lábjegyzetében írja, és ez igaz minden olyan szögletes zárójelre kiterjesztve, amelyek a *Gegeben sei* lapjain, a német nyelvű változatban előfordulnak.

³⁵⁰ Marion 2015, 20.

³⁵¹ Gondek-Tengelyi, 2011, 155. (saját fordítás – M. A.) in: Marion: *Réduction et donation*, 1989, 53.

³⁵² Uo., Marion 1989, 59. (saját fordítás – M. A.)

³⁵³ Husserl, *Ideen I.* Hua II, 11, Z. 4-8. (saját fordítás – M. A.)

³⁵⁴ Husserl, *Ideen I.* § 44. Hua III. 102, Z. 31-34. (saját fordítás – M. A.)

fenomenológia Franciaországban című (Hans-Dieter Gondek-el közösen írott) könyvének felhasználásával.³⁵⁵

Marion a kantiánus tapasztalati kategóriákon túlmutat. Ugyanakkor meghaladja a Husserl által bekorlátozott megjelenő megjelenését (*Erscheinen des Erscheinenden*), vagyis a horizontstruktúrát és az értelemadás transzcendentális Én-en keresztüli adódását, amelyeket hatálytalanít.³⁵⁶ Tengelyi szövegét leegyszerűsítve, a lényegét megragadva fordítom, kihagyva a Kantra és Marionra hivatkozó részletes lábjegyzeteket, hiszen azok az említett írásban mind le vannak hivatkozva, visszakövethetőek:

- 1.) A kantiánus *mennyiség* kategóriája szempontjából (Egység-Sokaság-Összesség) a telített fenomén *előreláthatatlan* (*unvorhersehbar*), mivel nem rendelhető alá a szukcesszív (részenként összeadogató) szintézisnek és aggregátumként sem jellemezhető (azaz előzetesen adott részek összességéeként).
- 2.) A kantiánus *minőség* szempontjából (Realitás, Negáció, Limitáció) a telített fenomén *elviselhetetlen* (*unerträglich*), mert teljesen egyedülálló egyediséggel bír, és ennek – anticipációs érzékelhetőségi – foka a mérhetetlenségig tágult, sőt „vakító” (*belendend*).
- 3.) A kantiánus *viszony* kategóriája felől nézve (Szubsztancia és akcidens, Ok és okozat, Kölcsönviszony) a telített fenomén *abszolút és feltétlen*, mivel ezzel „kihúzza magát” a tapasztalat analógiái alól, vagyis a szubsztancia-, az okság-, és a kölcsönviszony relációi tekintetében (ezeket Czétány György tárgyalja részletesebben, a 3 szintézis filozófiájaként, aminek szintézis-egysége nála a Valóság, nálunk [3É] pedig ennek a szintézis-kompozíciónak szituatív realizálódása, melyek mindenkori lehetőségfeltételeként a megjelenést *mint* megjelenést kutatjuk, a filozófia segítségével kissé túllépve az eddigi kereteket). A telített fenomén tehát túl van a viszonyfogalom besorolhatóságán, és ezért pontos besorolása kifürkészhetetlen, besorolhatatlan, (*unergründlich*).
- 4.) A kantiánus *modalitás* kategóriája szempontjából a telített fenomén oly mértékben túl van a meghatározottságokon (lehetőség-létezés-szükségszerűség), hogy szinte már *megpillanthatatlan* (*unerblickbar*) és minden szempontból túl van a lehetőség és szükségszerűség tengelye által felvázolt lehetőségeken; láthatatlanként pedig bekorlátozhatatlan, redukálhatatlan. és ellenáll egy szubjektumra korlátozott tételezésnek.

³⁵⁵ Gondek-Tengelyi 2011, 180-188.

³⁵⁶ Gondek-Tengelyi 2011, 180.

III. Az ellen-intencionalitás mint adódás, adomány

Marion, összegzően, a husserli tudat-figyelem-intencionalitás struktúrájához képest saját filozófiája szempontjából „ellen-tapasztalat”-ról, sőt „ellen-intencionalitásról” beszél, mert kantiánus szemszögből bizonyítottan túlhaladott fenomenológiai kiindulópontokat vett alapul. Az önmegnyilatkoztatásról kíván szólni (*Selbstoffenbarung*), és nem a tárgyi dologiságról, mint Husserl, nem is olyan egzisztencialista-antropológiai érvek mentén, mint Heidegger, hanem valamilyen harmadik útról beszélt. *(Ezekhez képest „Negyedik út” a megjelenés abszolút voltának kérdése, a 3É filozófiája által. A megjelenést mint megjelenést ugyanis úgy mutatjuk fel, hogy a képességek örökkévaló működésmódjainak, „hogyanjainak” közös ismétlés-jellegét tárjuk fel, vagyis az ismételhetőség lényegét, a megjelenés mint megjelenés lehetőségfeltételét.)*

Marion szerint az ellen-tapasztalat nem más, mint egy fenomén önmegnyilatkozása (*automanifestation*).³⁵⁷ Tengelyi szerint az ellen-intencionalitást először Levinas fogalmazta meg, tegyük hozzá, hogy a Másik kiemelésével az Ego ellenében. Ennél is fontosabb megállapítás viszont, hogy Tengelyi szerint Henry már szembenézett az önmegnyilatkozás és ösbenyomás filozófiai problematikájával az intencionalitással szemben³⁵⁸ – erről mi is részletesebben fogunk értekezni. Lényeges azonban, hogy Tengelyi szerint végülis Marion nem az intencionalitás ellenében írt, hanem ellenkezőleg, annak lényegkarakterét (*Wesenscharakter*) láttatta, és éppen ez teszi a szubjektum számára lehetővé a fenomén megjelenésének „megérkezését” a szubjektumon keresztül (*advenir*), függetlenül a leibnizi alap, vagy a kantiánus *a priori* tételétől.³⁵⁹

IV. Marion felosztásai, telített fenomének

Marion háromféle fenomént különböztet meg, a szemléletileg gyenge (*anschauungsarme*) és a szokványos (*gewöhnliche*) fenoméneket, illetve majd pluszként saját „felfedezésű” – vagy jobban mondva – elnevezésű: telített fenoménjét.

- a.) Az első csoporthoz a tiszta matematika ideális „tárgyai” tartoznak, sőt Marion szerint a *cogito* – vagyis a tiszta, önreflexióra képes gondolkodás – is, azaz arról van szó, hogy

³⁵⁷ Gondek-Tengelyi 2011, 183.

³⁵⁸ Gondek-Tengelyi 2011, 183.

³⁵⁹ Gondek-Tengelyi 2011, 183.

vannak olyan fenomének, amikhez a szemlélet nem ér el, mert nem is érhet el, mivel formálisak, „üresek” – lefordítva a 3É filozófiai terminusai szempontjából: más regiszterben vannak, nem az észlelésében (ez esetben az értelmi regiszterben, és formális-matematikai, illetve kategoriális-logikai „megalapozottságúak”).

- b.) A „hagyományos” fenomének a hétköznapi tárgyiságok (ahol a kevesebb személetről gyorsan következtetünk a jelentésintencióra), de ide tartoznak a természettudományos, illetve a technikai világ adottságmódosításai is. Ez utóbbiak olyan fenomének, amelyeknél a szemléleti tartalom a jelentésintenció mögött elmarad. Erre példa egy kölcsön, amit kisebb fedezettű megtakarításra adtak. Minden olyan fenomén ide tartozik, melyek egy kisebb részletről engednek következtetni egy nagyobb egységre.
- c.) A telített fenomének megjelenésükben túlszárnyalják az intencionalitást. Hívószavaik a következők: végtelen (Descartes), fenséges (Kant), az idő folyása (Husserl).³⁶⁰

Marion megpróbált az eddig megállapított kantiánus tapasztalati kategóriákra épített adomány-fogalmak mentén, konkrét fenoméneket hozzárendelni az egyes tulajdonságok mellé. Ezek voltak: a mennyiség kategóriája szempontjából az *előreláthatatlanság*, mint esemény, a minőség kategóriája szempontjából tekintet *elviselhetetlensége*, mint bálvány (kép, festmény), a reláció kategóriája szempontjából a *feltétlenség*, az önmagát észlelő hús, és a reláció kategóriája szempontjából a *megpillanthatatlanság*, az ikon (az arc, vagy a tekintet, mely visszanéz ránk és elvárásokkal szembesít).

Minden ilyen típusú fenomén jobban meghatározható és Tengelyi munkássága szerint könnyebben visszakövetkeztethető a fenséges fogalmára, amiből Richir is kiindult, mint olyan fenoménből, mely minden eddigi berendezkedést megrázkódtat, elbizonytalanít. Tudjuk azonban, hogy egy új tapasztalat – bár legyen mégoly meglepő – előbb-utóbb interpretálhatóvá válik, azaz besimul az elvárások-következtetések rendjébe. A tartam ugyanis mindent, szó szerint mindent bedolgoz magába, az egyéni személyiség, az interszubjektív kapcsolatok és bármilyen kitérés szempontjából.

1. A főként történelmi *esemény* (pl. a waterlooi csata) *előreláthatatlansága* nem szorul bővebb interpretációra, e mellett azonban azt is figyelembe kell vennünk, hogy az esemény szétszalazhatatlanul sok kisebb, különálló mikroesemény és horizont (katonai,

³⁶⁰ Gondek-Tengelyi 2011, 184. sk.

- diplomáciai, ökonómiai, szociális, ideológiai) összeadódásából, interpretációjából is adódik, ám több ezeknél. Az esemény maga is történelmi erővé válhat.
2. A *bálvány (Idol)* azért *elviselhetetlen* minőségi szempontból, mert a látható többlete megakasztja az intencionalitást. Marion így fogalmaz: „[...] a bálványok azt követelik tőlem, hogy őket vég nélkül mindig újra és újra megnézzem [...]”.³⁶¹ Ezért nem hozható fedésbe a bálvány egyértelműen a fogalmi jelentés-intencionalitással, és ezért nem azonosítható be egyértelműen. A kép fogalom (Kant) és gondolat (Hegel) nélkül adja magát. Marion kiemeli, hogy a bálvány „elkerülhetetlenül szolipszizmushoz vezet”, mert meghív engem maga elé, hogy lássam, és közben magamat tapasztalom elmagányosodottnak, mely elmagányosodás nem a lét által adott, hanem a bálvány tesz ki engem ennek a tapasztalatnak.
 3. A hús [de „elemszerű” Hús] megenged egy olyan affekciót, amely a belső önmagaságig (*Selbst*) előrenyomul (*affection de soi*), így az érző és az érzett egybe esnek, de csak azért, mert a hús képes az önaffekcióra. (*Selbstaffektion – autoaffektion*). Feszültség van az intenció és a megvalósulás, az „én” (*Ich*) és a céljai között, éppen ennek a körülménynek köszönheti a hús viszony szerinti *feltétlenségét*. Úgy afficiálja önmagát, hogy közben nincsen távolságban önmagától például az agóniában, a szenvedésben, a fájdalomban, a vágyban, vagy az orgazmusban. Az öröm, a szenvedés, a szerelem villámszerű felvillanása (*coup de foudre*), az életteli visszaemlékezés (Proust), a lelkiismeret hangja és a Semmitől való félelem (Heidegger), a félelem és a reszketés (Kierkegaard) – ezek mind a húshoz tartoznak Marion szerint. A hús teljesen különbözik a bálványtól, mivel a pillantástól elválik, és úgy adja magát, hogy közben nem mutatkozik meg, és bár a hús is szolipszizmushoz vezet, illetve elmagányosít, mint a bálvány, de önmaga által adja magát mindenekelőtt „nekem” (*mir selbst*). Itt korrigálnunk kell Mariont a 3É filozófiája szempontjából, amely esetében egyértelműen Henry filozófiájáról van szó, és az nem az észlelés regiszteréből indul ki, hanem az érzelmek regiszterében otthonos.
 4. Az ikon a modalitás szempontjából *megpillanthatatlan*, és nem tűr meg egy nézőt, hanem fordítva, ő pillantja meg azt, aki őt nézni (*anvisieren*) akarja. Itt a megnézett lép a néző helyébe. Ez a pillantás-megfordítás azt vonja maga után, hogy a megnyilatkozó fenomén egy olyan fenoménné válik, amely saját magától nyilatkozik meg. Ezzel a szemlélet fordulatot vesz: a pillantás (*der Blick*), mely rám irányul, nekem nem ad semmi látnivalót,

³⁶¹ Marion 2015, 389.

„sokkal inkább elrejtőzik a két fekete pupilla lyukában, a Másik testének egyetlen kicsiny terében, ahol semmi sem látható.” Hasonló ehhez a tekintet (*das Antlitz*) is. A tekintet is éppúgy láthatatlan, mint a pillantás, és a hús egy darabkájára mutat. Pillantás és tekintet semmi látnivalót sem adnak, mégis magukat adják, méghozzá egy olyan súllyal, amely rám nehezedik. Rajtuk keresztül jelentkezik be a Másik, mint telített fenomén.

Mindezeket sorrendben Ricœur, Derrida (megfordítása), Henry és Levinas inspirálták. Az ikon azonban bizonyos módon az összes típusú telített fenomént egyesíti.³⁶²

V. Marion és a redukció

A redukció abban mutatkozik meg, hogy mi az, amire figyelünk. A figyelem maga viszont lehet önfigyelem is. Önmagamban pedig olyan észleléseim vannak, melyek a tapasztalat szempontjából „sajátként” mutatkoznak meg, azaz a legsajátabb fenomenális megnyilvánulásokként. A külvilágra irányuló intencionalitást is megelőzi annak adományvolta, mely magát az intencionalitást is lehetővé teszi. Marion a következőképpen fogalmazta meg röviden a redukció jelentőségét: „Minél több redukció, annál több adódás”.³⁶³ Ez azt jelenti, hogy minél inkább a fenomének lényegére koncentrálnak, annál világosabban adódik az, ami adja magát. „Ami mutatja magát, először adja magát” (Ezt később Richir a visszájára fordította: „Minél több redukció, annál kevesebb adódás”³⁶⁴ – mivel tagadja az adó nélküli adomány eredendő létszférájának marioni lehetőségét, sőt bármilyen eredendő egység létét, és ezekkel szemben differenciákban gondolkodik.)

Annak megfelelően, hogy a redukció konkrétan mire, a fenomének mely tartományára, illetve mely sajátosságára irányítja rá a figyelmet, két jelentősebb alaptípusról beszélhetünk: a transzcendentális-fenomenológiáiról, mely magukat a transzcendentális fenoméneket mutatja meg, valamint az eidetikus redukcióról, mely a fenomének lényegi tulajdonságait és összefüggéseit hivatott láthatóvá tenni. Husserl mondta 1928-ban, Amsterdami Előadásai során:

A transzcendentális beállítódás, amely a transzcendentális redukció révén érvényesül alapvető következetességgel és tudatossággal, nem kevesebbet jelent, mint annak a teljes

³⁶² Gondek-Tengelyi 2011, 188.

³⁶³ Marion 2015, 39. (és eredetileg: Marion, *Réduction et Donation*, 1989, 303.)

³⁶⁴ Richir, *Intentionnalité et intersubjectivité*, 1995, 154.

életformának a megváltozását, amelyben a mindenkori én és mi, sőt, mi több: történetileg a teljes emberiség azelőtt tevékenykedett.³⁶⁵

Husserl elsősorban a tárgyi dologságokról beszélt és az azokat intencionálisan, értelmi alakzatokban láttató transzcendentális egóról, Heidegger a világban-való lét egzisztenciális analitikájáról, mint fundamentál-ontológiáról és Gond-struktúráról, Marion pedig minden adódás adományjellegéről, és a telített, szemléletileg kimeríthetetlen fenoménekről.

Álláspontunk (3É) szerint azért fontos a tudat korrekt tárgyalása – még ha szubjektív tételről is van szó –, mert ez feltétele további vizsgálódásainknak.

³⁶⁵ Husserliana 9: 347-348.

Ötödik Rész: Scheler és az Egy-érzés (*Einsfühlung*) metafizikája, valamint az előfutár – Bergson

Bevezetés

Essen most szó egy olyan fenoménről, melyet leginkább interszubjektív kapcsolatokra és a természeti jelenségekre alkalmaznak, de lehetőséget ad az egységérzés megjelenésének lehetőségfeltételként való bemutatására, mely így értelem és észlelés összekötőjeként (Scheler), és ezáltal önálló telített fenoménként említhető. Ennek markánsabb változata a szubjektív élet önátélésének (Henry) mintájára az Élet önátélése – melyet az ösbenyomásról szóló rész végén tárgyaltunk –, vagyis az érzelmi képesség lényegének lehetőségfeltételként való leírása.

Az első alapvetésünk az, hogy értelem és észlelés mellé önjogán kerül be az érzelmi regiszter, mint önálló metafizikai kiindulópont. Az értelmén olyasmit értünk, mint Hérakleitosz *logos*-a³⁶⁶ és Anaxagorasz *nous*-a, mely a kozmoszt is irányítja, és bennünk is van belőle.³⁶⁷ Az észlelésen pedig első lépésben a testiséget értjük, de kitágított értelemben, úgy, hogy minden észlelő egyben észlelt is, azaz az észlelés önmagára göngyölődik, *khiazmatikus*an. E mellett az észlelés minden résztvevőjében exteroceptív és interoceptív elemek ötvöződnek: *Elemszerű Húsként*, és ennek tartamos-diakritikai kapcsolatai határozzák meg a preferencia-viszonyokat és a szituatív változást. Az érzelmi regiszter részéről pedig említsük meg a szív rendjét, logikáját, de nem ennek pontos mikéntjét, hanem egyáltalában vett meglétét, pathoszteli önaffekcióját, az élet önátélését. Az Egy-érzést pedig Scheler konkrét példáin keresztül mutatjuk majd meg. Nem melleleg, Scheler szerint az érzelmek kapcsolják össze az értelmet és az észlelést. Az „igazi Egy-érzés”-ről (*Einsfühlung*) a következőt mondja Scheler:

[...] ez arról ismerszik meg, amit én úgy hívok, hogy a <<kölcsönös összeolvadási-fenomén>>. Ennek az Egy-érzésnek a legelementárisabb formája kétség kívül a *szerelemmel teljes nemi közösülésben* adódik (ez annyit tesz, hogy ellentétes a csupán élvező, felhasználó, vagy célvezérelt nemi aktussal), mivel mindkét félben mámorosan kikapcsolódik a szellemileg értendő személyiség (mely a tulajdonképpeni individuális én-

³⁶⁶ Hérakleitosznál a *logos* rendez el mindent: „[Mert] egy a böles dolog. Felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent.” (Her. B 41.); „A léleknek logosza van, önmagát növelő.” (B. 115.). Anaxagorasznál az ész (*nous*) az elrendező, ám ez utóbbi is a már eleve adott anyagi káoszba visz rendet saját örvénylő körmozgásával.

³⁶⁷ „Mindenben mindenből – az Ész kivételével – van egy rész; ám némely dolgokban Ész is van.” (B 11. Szimplikiosz, *in Phys.* 164,22)

létéért felel), egy olyan életáramlásban, mely a két individuális ént semmi esetre sem különállóként tartalmazza, ám amely éppoly kevésbé egy, a kétoldalú én-adottságokra építő mi-tudatot eredményez, melybe visszamerülnek.³⁶⁸

Ez érzelmileg értelmezve olyan szerelmi együttlétben megtapasztalt testi összefonódás, mely Scheler szerint megemeli az ember érzésminőségét. Továbbá szerintünk az egymást kölcsönös szerelemmel szeretőket egyidejűleg átélt orgazmusban az emberileg lehetséges maximális, pozitív észlelési-érzelmi élmény tapasztalható meg. Ez értelmezésünkben az anyaméhől a világra-születéssel megtörténő Egy-érzésről való leválást követő érzelmi-tagolódás és Egy-érzés otthonosságától való eltávolodás (pl. a kultúrában) illuzórikus visszafordíthatóságának, sőt az eredeti Egy-érzés visszanyerésének pillanatnyi érzését adja, visszavezetve és felmutatva az egykori metafizikai Egy-érzését, az érzelmi Abszolútumot.

Térjünk most vissza ahhoz, hogy mit ért Scheler az igazi Egy-érzésen, illetve milyen inadekvát változatokat, formákat említ meg, és hogyan összegzi mindezeket. Ehhez azonban nézzük meg, hogyan folytatja az igazi Egy-érzés, vagyis a *szerellemmel teljes nemi közösülés* kapcsán mondandóját, és innen tovább haladva fejthetjük majd ki gondolatmenetünket Freud kapcsán.

Ez a fenomén kétségkívül alapházisává vált a bakkháns orgiáknak és misztériumoknak, melyek a primitív vitál-metafizikát használják, ami a bennük résztvevők számára *egy* ősforrást jelent <<natura naturans>> [teremtő természet], mely minden individualitás eksztatikus feloldásába merül alá.³⁶⁹

Vagyis Scheler sem tagadja, hogy az Egy-érzés eléréséhez a szexualitás is hozzátartozik, de ezt az eksztatikus élményt nem köti egyértelműen az infantil-vallásos óceán-érzéshez, mint Freud.

³⁶⁸ Scheler 1973, 36.o.

³⁶⁹ Scheler 1973, 36.o.

I. Scheler példái az Egy-érzésre (*Einsfühlung*)

Scheler pontokba szedve, a következő Egy-érzés típusokat említi meg *A szimpátia lényege és formái* című könyvében (eredeti 1912, kiegészítve 1922, 1926 – jelenleg az 1973-as kiadás 30-48. o. közötti részéből):

- a.) A primitív népek valódi azonosulása a totemállattal, vagy az ősökkel.
- b.) A csupán szimbolikus beleérzéssé degradált változat, például a dionüszoszi misztikumot előadó antik pap esetében.
- c.) A hipnózis, ahol a hipnotizált a hipnotizáló értékeit átveszi, és hiányzik „én” és „te” megkülönböztetése, mert vitál-automatikus rendszere átformálódik, hasonlóan a tömegpszichológia vezér-elvehez, ahol a gyenge élvezi az erősnek való alávetettséget, mert így annak erejéből részesül. Hasonló ezekhez a felnőttek közötti erotikus hatalomgyakorlás élvezetében a sadizmus és mazochizmus, mely ritmusosan váltogatja egymást (szimpatikus hatalomnyerés), mely a gyermeki viselkedésben általánosabb jelleggel figyelhető meg, amikor valamelyik szerepet (sadizmus vagy mazochizmus) a gyermek végletes makacssággal avagy odaadással képviseli, például amikor állatokat kínozt, illetve tárgyakat rombol, avagy ellenkezőleg, teljesen beleképze magát a helyzetükbe.
- d.) A patológus freudi példa, amikor a barátnők átveszik társuk hirtelen feltörő szerelmi féltékenységből születő hisztérikus rohamát, és mint Scheler mondja, Freud itt együtt-érzésről beszél, de Scheler szerint ez eleve feltételezné az én-distanciákat, melyek összekötődnek, ám álláspontja szerint éppen a különálló ének szűnnek meg az Egy-érzésben.
- e.) A szerepjátékok tekintetében, ami a felnőttél beleérzés, az a gyermeknél Egy-érzés, például a babákon keresztül olyan viselkedést képvisel, mint az uralkodó felnőttek, mondjuk a mamájával azonosít egy figurát, és ő maga válik e szerepben magává a mamává. Játshat a lehető legegyszerűbb dolgokkal, például kövekkel is, melyek szereplőket – akár mesehősöket – testesítenek meg, és a színházi vagy egyéb karakterek [mesefilm stb.] látványára erőteljesebben reagálnak.
- f.) A tudathasadás (*Bewusstseinspaltung* – Tr. K. Österreich) és megszállottság példája, ami nem valamely egyes külsődleges megnyilvánulásokban vagy tettekben mutatkozik meg, hanem olyan ugrásszerű fenoménként jelenik meg, mint például annál a nőnél, aki

– Flournoy's említése szerint – néha Marie Antoinett-nek képzele magát, bár az eredeti személy más történelmi időben élt.

- g.) Az igazi Egy-ézés az alappéldaként már korábban említett *szerelimmel teljes nemi közösülés*, és vitális metafizika.
- h.) A nem erotikus típusú Egy-ézésre példa a vezér és követőinek viszonya, ahol a vezér vagy példakép nem olvad egybe követőivel, viszont követői egységes ritmusú affektív tömeget képeznek, akiknek – Freud szóhasználatával – én-ideáljukat átadják, és őt önmagukkal identifkálják. A tömegpszichológia freudi koncepciója szerint a szexuális libidó alakul át, és olyan ez, mint a hipnózis, mely „kettős tömeg”. Utóbbi szexuális utalás elfogadásával kapcsolatosan azonban Scheler óvatosságra int, ám ezt itt részletesen nem indokolja.
- i.) Scheler ír arról az Egy-ézés fajtáról is, melyet több régebbi szerző emleget (pl. E. von Hartmann, Bergson), és ami a szeretet identifkációs teóriájához vezetett. Ennek fő mondanivalója szerint a másik iránti szeretet a másik „én” felvételét jelenti a saját „én”-be az Egy-ézés által, mely teóriának a legerősebb érvelési támasza: anya és gyermekének kapcsolata. Itt az a különös és egyedülálló eset áll fenn, hogy a szeretett lény már eredetileg a szerető egy testi-térbeli „része” volt, és ehhez sok élménykomponens kapcsolódik. Ilyenek a nemzés, a terhesség, a felnevelés, melyekhez különböző ösztönök kapcsolódnak (fajfenntartási ösztön és nemi vágy, kapcsolódva az önfenntartási ösztönnel, majd az utódfenntartási ösztön, és a születés utáni lelkileg hangsúlyozott anyai szeretet), és ezek „ugrás” nélküli fejlődést mutatnak egymásból. De kiigazítja azzal E. von Hartmann, hogy a szeretet nem az egoizmus vagy az önfenntartási készítés kiterjesztése azáltal, hogy az „én” kiterjeszkedik egy idegen „én” felvételével. Ugyanakkor az állítja, hogy az anya oldaláról már eleve meg van *különböztetve* az utódfenntartási és ápolási ösztön az önfenntartó-ösztöntől. Ennek egyik példája az abortusztól való félelem, melynek motívumai az önfenntartásvágy alá esnek. Anya és gyermeke már a születés előtt az anya számára két lényt alkotnak, melyek számára fenomenálisan különböző vágyimpulzusok jönnek létre. Az önfenntartási ösztön (illetve ennek gerjedelmei) tehát *semmi esetre sem* megy át <<folyamatosan>> az anyai szeretetbe. Ösztön és szeretet sokszor szemben állnak egymással. Az állatvilágból ismert példák pedig azt mutatják, hogy sok esetben a már megszületett kicsiket az anyák önmaguk feláldozása révén is megmentik, vagyis az önfenntartási ösztön és az utódgondozási ösztön jól elkülönülnek egymástól és

antagonizmusuk kimutatható – akár már a születés előtt is. Továbbá Scheler azt írja, hogy anya és gyermeke között vitál-pszichikai egység áll fenn, mert a szoptatás, etetés – egyáltalában – együttélés során életritmusuk egymásra hangolódik, és az anya így jobban tud tájékozódni gyermeke felől (etetési idő, sírás jelentése, stb.), mint az a csupán külső, empirikus jegyekből egy idegen számára felismerhető lenne.

k.) Az egyik legérdekesebb és a – nem hagyományosan pozitív fajtájú, hanem inkább általános értelmű – szimpátiának leginkább szembetűnő bizonyítékaként szolgál az a fenomén, amit Scheler előtt és hozzá nagyon hasonlóan magyarázva már Bergson is említett a *Teremtő fejlődésben* (1907), felhasználva Jean-Henry Fabre rovarkutató (*entomológus*) példáját a hártvászárnyúak (*hymenoptera*) rendjéből, ahol az élősködő törösdarazsak (*Scolia*) különböző fajtái pontosan úgy és oda szúrnak pókokba, bogarakba, hernyókba, hogy azt elkábítsák de ne öljék meg, és aztán petéiket beléjük helyezték, melyek később a zsákmányt élve felfalják. Ezt az összetett jelenséget az értelem vagy az észlelés szempontjából képtelenek vagyunk megérteni, ám Bergson szerint a szimpátia, Scheler szerint pedig ennek *Egy-érzés*beli változata nagyon is alkalmas rá.

II. Bergson példája a törösdarazsakról és Scheler reflexiója

Idézzük most be szokatlanul hosszabban, hogy mit ír Bergson erről az rendkívül érdekes fenoménről, mely röviden abban áll, hogy a darázs nem vett részt neurológiai egyetemi kurzuson, sem próba-szerencse döfködései sohasem vezethettek el ehhez az eredményességhez:

Az az erő kifejtés, mellyel a faj ösztöneit és önmagát is módosítja, bizonyára sokkal mélyebb dolog, mely nem függ sem csupán a körülményektől, sem csupán az egyénektől. Nem csupán az egyén kezdeményezésétől függ, bár az egyén dolgozik benne, és nem tisztán esetleges, bár az esetlegességnek nagy része van benne.

Hasonlítsuk egymáshoz ugyanis ugyanannak az ösztönnek különböző formáit a különféle *Hymenoptera* fajokban.³⁷⁰ [...]

Valószínű, hogy e különböző társadalmak több-kevesebb bonyodalma nem több-kevesebb számú elem összeadásából származott. Inkább egy bizonyos *zenei téma* előtt

³⁷⁰ Bergson 1987, 158. o.

állunk, mely előbb mindenestül áttette magát egynéhány hangnembe, s amelyen szintén egészében játszódtak le különböző variációk, némelyek egészen egyszerűek, mások végtelenül szövevényesek. Ami az eredeti témát illeti, az mindenütt van, és sehol sincsen. Hasztalan akarnók elképzelésünk formáiban feljegyezni: eredetileg kétségkívül inkább érzett mint gondolt dolog volt. Ugyanez a benyomásunk bizonyos darázsok paralizáló ösztönének szemléleténél. Tudjuk, hogy bizonyos paralizáló *Hymenoptera* tojásaikat pókokba, *scarabeusok*ba, hernyókba rakják, melyek miután a darázs szakszerű sebészeti műtétnek vetette őket alá, még néhány napig mozdulatlanul élnek s így a lárváknak friss táplálékul szolgálnak. Abban a szúrásban, melyet ezek a rovarok áldozatuk idegközpontjának adnak, hogy mozdulatlanná tegyék, de meg ne öljék őket, különféle *Hymenoptera* fajok a zsákmány különböző fajtájához alkalmazkodnak, mellyel sorra dolgozik van. A *Scolia*, mely a rózsabogár lárváját támadja meg, csak egy ponton szúr, de ezen a ponton találkoznak a mozgó ganglionok és csak ezek; más ganglionok megszúrása halált és rothadást okozna, amit éppen el kell kerülnie.³⁷¹ A sárga szárnyú *Sphex*, mely áldozatul a tücsköt választotta, tudja, legalább is úgy tesz, mintha tudná, hogy a tücsöknek három idegcentruma van, melyek három pár lábát mozgatják. Megszúrja a rovart előbb a nyaka alatt aztán tora hátulján, végre a potroha kezdete táján.³⁷² A borzas *Ammophilus* egymásután kilenc tűszúrást ad hernyója kilenc idegcentrumának, végül bekapja a fejét és rágcsálja, éppen eléggé arra, hogy előidézze a paralizálódást halál nélkül,³⁷³ Az általános téma ez: „paralizálni kell ölés nélkül”, a variációk alá vannak rendelve az alany szerkezetének, melyen a munka végbemegy. Kétségtelen, hogy a művelet nem sikerül mindig tökéletesen. Mint az utóbbi időben kimutatták, a *Sphex*-szel megesik, hogy megöli hernyóját, ahelyett, hogy paralizálná, vagy néha csak félig paralizálja.³⁷⁴ De abból, hogy az ösztön tévedhet, mint az értelem, abból, hogy szintén alá van vetve egyéni kilengéseknek, még egyáltalán nem következik hogy, mint állították, a *Sphex* ösztöniét, értelmes tapogatózásokkal szerezte. Feltéve, hogy a *Sphex*nek idők folyamán egyenkint, találgatva, sikerült felismernie áldozatának azokat a pontjait, melyeket meg kell szúrnia, hogy mozdulatlanná tegye, s azt a speciális elbánást, melyben agyát részesítenie kell, hogy a paralizálás beálljon, de halált mégse okozzon, hogyan tegyük fel még azt is, hogy az átöröklés ily pontos ismeretnek ily különleges elemeit egyenként, szabályszerűen továbbadta volna? Ha egész mostani tapasztalásunkban volna csak egyetlenegy vitathatatlan példa az ilyenfajta áttevődésre, a szerzett tulajdonságok átöröklését senkisé-

³⁷¹ Fabre, Souvenirs entomologiques 3. série Paris 1890. 1—69. o.

³⁷² Fabre, Souvenirs entomologiques I. série 3. kiadás Paris 1894, 93. o.

³⁷³ Fabre. Nouveau souvenirs entomologiques. Paris, 1882. 14. és köv. o.

³⁷⁴ Peckham, Wasp, solitary and social. Westminster, 1905. 28. sk.

vonná kétségbe. Valójában a szerzett szokás öröklött áttétele, feltéve hogy valaha is megesik, mindig pontatlan, szabálytalan módon megy végbe.

Az egész nehézség onnan származik, hogy a *Hymenoptera* tudományát értelmi nyelvre akarjuk fordítani. Kénytelenek vagyunk tehát a *Sphexet* valami entomológussal azonosítani, aki kívülről ismeri a hernyót is, a többi dolgokat is, anélkül, hogy e részben valami sajátos életérdeke volna. A *Sphex*nek tehát, mint az entomológusnak, egyenkint kellett volna megtanulnia a hernyó idegközpontjának helyét, — megszereznie legalább e helyzetek gyakorlati ismeretét végigkísérletezve szúrásainak hatásait. De nem így volna többé, ha a *Sphex* és áldozata közt (a szó etimológiai értelmében) szimpátiát tételeznénk fel, mely a *Sphexet* úgyszólván belülről értesíti hernyójának sebezhető voltáról. Lehet, hogy ez a sebezhetőségérzés semmit sem merít a külső észrehevésből és származhatik a *Sphex*nek és a hernyónak, nem mint két szervezetnek, hanem mint két tevékenységnek egymás mellé kerüléséből. Konkrét formában fejeznék ki egymáshoz való vonatkozásukat. Tudományos elmélet bizonyára nem vehet segítségül ilyenfajta meggondolásokat. Nem teheti a cselekvést a szerveződés, a szimpátiát az észrehevés és a megismerés elé. De mégegyszer, vagy nincs itt a filozófiának semmi keresnivalója, vagy ott kezdődik a szerepe, ahol a tudományának vége szakad.

Akár „összetett reflexet” csináljon az ösztönből a tudomány, akár értelmesen szerzett és automatizmussá vált szokást, akár egy halom kis esetleges, felgyűlt s a kiválasztásban rögzített előnyösséget, — mindezen esetekben az ösztönt vagy értelmes eljárásokká, vagy darabokból szerkesztett gépekké akarja oldani, aminőket értelmünk rakosgat össze. Való igaz, hogy a tudomány itt a maga dolgát végezi. A tárgynak valóságos elemzése híján annak értelem-nyelvre való fordítását adja. De hogyan lehet észre nem venni, hogy maga a tudomány szólítja fel a filozófiát más szemszögből való szemlélődésre?³⁷⁵ [...]

De azért, hogy az ösztön nem az értelem tartományából való, még nincsen kívül a szellem határain. Az érzelmi tüneményekben, a meggondolatlan szimpátiákban, bár jóval homályosabb formában s értelemtől nagyon is átitatva, de saját magunkon tapasztalunk valamit abból, aminek az ösztönösen cselekvő rovar eszméltében végbe kell mennie. A fejlődés nem tett egyebet, mint egymástól eltolt s végigbontott oly elemeket, melyek kezdetben egymásba hatoltak. Pontosabban, az értelem mindenek előtt térpontot térpontra, anyagi tárgyat anyagi tárgyra vonatkoztató képesség; minden dologra alkalmazkodik, de kívül marad rajtuk és sohasem vesz tudomásul valamely mély okból egyebet, mint annak egymásmellé rakott hatásokban való szétoszlását. Bármilyen is az az erő, mely a hernyó idegrendszerének keletkezésében jut kifejezésre, szemünkkel és értelmünkkel csak mint

³⁷⁵ Bergson 1987, 159-161. o.

idegek és idegcentrumok egymásmellettségét érzük utól. Igaz, hogy így elértük egész külsőleg ható mivoltát. A *Sphex* ebből bizonyára csak nagyon keveset fog meg, csak éppen azt, ami érdekli; de legalább belülről fogja, egész másképpen mint megismerési folyamattal tehetné, inkább *megélt*, mint elképzelt intuícióval, mely kétségtelenül hasonlít ahhoz, amit mi beleélő szimpátiának nevezünk.³⁷⁶ [...]

Az ösztön szimpátia. Ha ez a szimpátia tárgyát ki tudná terjeszteni és önmagára vissza tudna hajolni, megadná nekünk az életműködések kulcsát, — ugyanúgy, mint ahogyan a kifejelett és jól beigazított értelem bevezet a matériába. Mert, nem ismételtjük túlságos sokszor, az értelem és az ösztön két ellentétes irányba fordul, amaz a tehetetlen anyag, emez az élet felé.³⁷⁷

Scheler arra következtet, hogy ez a pontos idegrendszeri célzás – mint tevékenység – nem lehet reflexek láncreakciója, sem öröklött tapasztalat, hanem a darázs és a hernyó *egyetlen* közös élet-centrumából származik, közös élet-processzusukból, organikus egységükből, mely mind a hernyó idegi organizmusát, mind a darázs testi érzékelését (*Körperempfinden*) élő testükből (*Leib*) származtatja és vezeti.³⁷⁸ Mindez szerinte hasonlatos az embereknél magasabb szinten megvalósuló Egy-érzéshez. Ilyen a primitívek pszichológiája, a gyermekeké, a tömegpszichológia, és bizonyos patológikus esetek.

Szerinte az Egy-érzés *tovább* ér mint az észlelés, és az Egy-érzésnek *sem* az idegrendszeri központok észlelésére kell felépülnie, mint azt – tévesen – a tudósok tételezik, amikor keresik az idegrendszer azon pontját, melybe bele kellene szúrniuk a darázsaknak.³⁷⁹ Úgy, ahogyan a látás a tapintással szemben egy relatív távolba-ható érzék, úgy az Egy-érzés-képesség (*Einsfühlungsfähigkeit*) egy idegen- és távolság-megragadás az egyáltalában vett érzékeléssel szemben.

Mint írja, szimpátia-könyve végső soron azt mutatja meg, hogy a megismerés-teóriai végkövetkeztetés szerint egy minimális unspecifikus Egy-érzés *minden* élőlény megragadási képességéhez, mint élőlény számára konstitutív, mely már a legegyszerűbb organikus mozgást is megkülönbözteti a holt mozgástól. Erre épül rá a legegyszerűbb utánérzés, együttérzés, túl ezeken a szellemi megértés, és erre az *idegen-adódás* (*Fremdgegebenheit*) legprimitívebb fundamentumára épül rá minden, és így a specifikusabb Egy-érzésre való képesség egy idegen

³⁷⁶ Uo. 162. o.

³⁷⁷ Uo. 163. o.

³⁷⁸ Scheler 1973, 40.o.

³⁷⁹ Uo. 42.o.

élőlény specifikált dinamikus (*Gestalt*-)létezésében már sokkal kevésbé lesz elcsodálkoztató. Erre majd azt mondhatjuk szerinte, hogy az emberi specifikáló Egy-érzés-ösztön sok állattal kapcsolatosan rendkívül elhomályosodott, és ugyanakkor nagyon *általános* struktúrákban az idegen életek differenciálódtak. [Vagyis túl nagy általánosságokban kezeljük az állatokat, tőlük elidegenedve – pl. háziállatok vs. haszonállatok.] Ugyanakkor az elfelejtett Egy-érzésre még képesek a gyerekek, az álmodozók, és a neurotikus betegek egy csoportja, valamint a hipnózisban, az anyai ösztönben, és a primitíveknél, az átlagos civilizáltabb népek embereihez képest.³⁸⁰

„Személyiségcentrumunk, mely az Egy-érzés képessége, a noétikus szellemi és a testi észlelés között helyezkedik el.”³⁸¹ Ez ugyanaz a megközelítés, amit a levél-metaphora kapcsán említettünk, vagyis, hogy az ember olyan, mint egy falevél, melynek látható színe a teste, fonákja az értelme, erezete pedig az érzelmei.

Scheler tárgyalja az «*unio mystica*» fogalmát is, amiről azt állítja, hogy Isten fogalmával kapcsolatos, ez azonban nem reális létező, csupán mint szellemi lény létezik, ez azonban tévedés, mert nem az Egy-érzésre épül.

A személyes szellem (*Geist*) és az élő test (*Leib-Körper*) között helyezkedik el a Vitális-tudat (*Vitalbewusstsein*) az igazi Egy-érzés. Scheler mondja összefoglalóan az Egy-érzésről:

Az Egy-érzések mind az emberi lényegkonstitúció köztes területén helyezkednek el – és ezt bizonyították az összes, alapjaiban különböző esettípusok közös tulajdonságai –, a «vitális tudatban», mely erőteljes megkülönböztetésben áll a személyes szellemhez és a megélt testiséghez képest (mint a tudathoz képest felső vagy alsó tudattalan tudatkorrelátum az objektív organikus életfolyamatokban), melynek központját «vitáliscentrumnak» nevezzük. Ez az életösztön és halálösztön, a szenvedélyek, az affektusok, a késztetések és ösztönök (és ennek három lényegtípusa: az éhség és szomjúság mint táplálkozási ösztön, az erotikus vitális ösztön annak minden formájában, valamint a hatalmi-, uralkodói-, növekedési- és érvényesítő ösztön) lelki régiója, atmoszférája, melyek a hozzájuk tartozó tudatmegnyilvánulásokban Egy-érzéshez és valódi identifikációhoz vezethetnek.

Az a jelentőségteljes fény, mely az előző megjegyzések kapcsán minden monisztikus-metafizikai szeretet- és szimpátiateóriára vetül (Schopenhauer, Driesch, Bergson, bizonyos értelemben E. Becher is), számunkra egyre inkább világossá teszi témánkat. A

³⁸⁰ Uo. 42. o.

³⁸¹ Uo. 44. o.

következőkben azon fenomenológiai tényállásokkal foglalkozunk, melyeket minden metafizikai «teóriának» feltétlenül figyelembe kell vennie. Itt olyan jelentőségteljes verifikáció jelenik meg számunkra, mely utolsó tézisünk szerint minden valódi Egy-érzés létrejövésében közös tényezőkként mutatkoznak meg. 1.) Mindig «automatikusan» történnek meg, sohasem «önkényesen», akaratlagosan, hanem «asszociatív-mechanikusan». Ezt saját terminológiánk szerint a következőképpen nevezzük meg: ezek mind a specifikus «vitális-okságot» követik, mely specifikusan különbözik a noétikus értelmi-motiváltságtól és a (formális) mechanikus érintés-okságtól. Automatizmus, irányultság és célvezéreltség (de nem „tudatos” oksági lánc szerinti céltudatos tevékenység), vis a tergo [erő van mögötte] és az egész múlt konkrét oksága (megkülönböztetve a közvetlenül megelőzőtől, ugyanolyan formában visszatérő és ebben az értelemben azonos okoktól) – ezek tehát az oksági vonatkozások tárgyalt alapformájának némely lényegi tulajdonságai. 2.) Ezek csak akkor következnek be, ha kettő, az embernek állandóan és lényegileg szükségszerűen velejáró tudati szférája teljesen, vagy legalább megközelítőlegesen «üres» állapotban van tartva: a «noétikus» szellemi- (a személyiség formája szerinti) értelmi szférája és megélt testiségének (*Leibkörper*) észlelő (érzéken) érző szférája. Csak e kettő szférában működő «funkciók» és «aktusok» kiiktatásával teszi magát az ember hajlandóvá és képessé az Egy-érzésre:

Az embernek «heroikusan» felül kell emelkednie a megélt testiségen, és mindenben, ami ennek fontos, és ugyanakkor «el kell felejtene» szellemi individualitását, vagy úgyszólván figyelmen kívül hagynia, ami azt jelenti, hogy szellemi méltóságát fel kell adnia, és hagynia kell, hogy ösztönszerű «élete» az Egy-érzés felé áramoljon. Azt is mondhatnánk: kisebbnek kell lennie, mint annak a típusú embernek, akinek értelme és méltósága van, – és «nagyobbnak» kell lennie, mint egy olyan állatnak, amelyik csak a megélt testiség állapotaiban «van» és él (így persze minél inkább megfelel ennek a határtípusnak, annál inkább egy növényhez, és nem egy állathoz lenne hasonlatos).

Ez a következőt jelenti: az állat az «ember» irányába bontakozik ki úgy, hogy «csordaállat» lesz. Az ember tehát állatias lesz, minél inkább tömeglényé válik, és annál inkább lesz «ember», minél inkább szellemileg individuálódik.

Minden olyan tendencia, mely az abszolút «tömeg» (mint határfogalom) irányába hat, ezért egyszerre a heroizmus irányába ható tendencia és elbutulás egyben.³⁸²

Scheler szerint ez figyelhető meg a háborúk és forradalmak kirobbanásakor. Scheler álláspontját úgy fogalmazhatnánk meg a 3É filozófiájának nyelvén, hogy az értelem és az

³⁸² Uo. 45-47.o

észlelés közé helyezi a vitális tudatot, vagyis az érzelmeket (és ezek közül a legalapvetőbb Egy-érzést), és ezzel csatlakozik kezdő levél-metaforánkhoz, mely utóbbi tovább bővíti saját képiségeivel a magyarázati lehetőségeket. Ismételjük: az ember a 3É filozófiája szerint olyan, mint egy falevél, melynek látható színe a teste, fonákja az értelme, erezete pedig az érzelmei. Ezek szerint, 3 dimenzióba kitérítve Scheler „köztes” állásfoglalását: a levél színe és fonákja között helyezkedik el a vitális tudat, vagyis a 3É filozófiája szerint az érzelmek, melyek egyszerre össze is kötik a másik kettőt, és átjárják erezetükkel mind a kettőt, azonos erőmintázatokat létrehozva az értelemben és az észlelésben. Mintha visszahallanánk Spinozának azt a kijelentését, hogy gondolat gondolatra hat, test pedig testre. Ám utóbbiak egyike sincsen meg affektivitás nélkül, és így már érthetőbb lenne amit Leibniz mondott, miszerint gondolkodás és testiség egymás mellett futnak, eleve elrendezett harmóniaként.

III. Önaffekció, élet és Élet (Henry), illetve Bergson előremutató értelmezése

A szubjektív egyéni személyiség életének közvetlen önaffekciójához képest a nagybetűs Élet a minden élő életének Élet általi önátélését jelenti, mely lehetővé tesz minden élő életet, a közösségi élet pedig önmagát éli át egyénei által. Ezekről részletesebben szól az 1. melléklet, ahol a passzív érzelmekképződést vizsgáltuk.

Most csak említsük meg itt kiegészítésként, hogy Bergson volt a kiindulópont mind Scheler, mind Henry számára. Scheler a szimpátia-könyvében (*A szimpátia lényege és formái*) írt az Egy-érzéről (*Einsfühlung*), Henry filozófiáját pedig élet-fenomenológiának nevezhetjük. Bergson már Schelert megelőzően írt a szimpátiáról a *Teremtő fejlődésben*, és ezt összekapcsolja az élet fogalmával. A következőképpen fogalmaz:

Az ösztön szimpátia. Ha ez a szimpátia tárgyát ki tudná terjeszteni és önmagára vissza tudna hajolni, megadná nekünk az élet működések kulcsát, – ugyanúgy, mint ahogyan a kifejlett és jól beigazított értelem bevezet a matériába. Mert, nem ismételtük túlságos sokszor, az értelem és az ösztön két ellentétes irányba fordul, amaz a tehetetlen anyag, emez az élet felé. Az értelem a maga alkotta tudomány révén egyre teljesebben szolgáltatja a fizikai működések titkait; az életről nem hoz, nem is akar hozni egyebet, mint annak fordítását a tehetetlenség nyelvén. Körbenjárja s kívülről vesz róla lehetőleg sok fölvételt, magához vonja, ahelyett, hogy belemerülne. De az életnek belsejébe vinne bennünket az

intuáció, akarom mondani az érdekmentessé vált, önmagára eszmélő ösztön, mely visszafordulhat tárgya felé és tágíthatja határtalanul.³⁸³

Az önmagára való visszahajlást komolyan veszi a 3É filozófiája, és modellként a khiazmust használta az érzelmi regiszter egészlegességének differenciálásakor, a tipológia kapcsán már ismertetett 4 fázis (3+1) szerint, centripetálisan három fázisban, az inkább passzív: pillanatnyi érzések, mélyebb érzelmek, mélységes szenvedélyek által, centrifugálisan pedig az inkább aktív akarat kivetüléseként. Persze a képződések előrehaladottsága és az aktív-passzív mérlegviszony sokszínű lehet, egyénfüggő és szituációfüggő egyaránt.

IV. Scheler és az *ordo amoris*, valamint az önálló érzelmi regiszter szükségessége

Mint Friedrich Schleiermacher mondta, az isteniben való hit a végtelen érzéséből fakad,³⁸⁴ vagyis a vallás a világmindenségtől való abszolút függés átérzéséből fejlődött ki,³⁸⁵ azaz leegyszerűsítve, szerinte a végtelen érzelmi.³⁸⁶

Ehhez kiegészítésként hozzátehetnénk, hogy a Thalész-tétel sem – összeadó/szukcesszív típusú – végtelen igazság, hanem inkább örök igazság (ebben is van valami fenségesség), mivel az értelem sem „végtelen”, hanem képes bizonyos örökérvényű, univerzális igazságok belátására (Husserl).

Álláspontunk szerint az érzelmek végtelene: a végtelen szeretet és a végtelen gyűlölet megcáfolhatatlansága (akár a halálig), és még ezekhez képest is metafizikailag mögéjük „mehetünk” – sőt kell „mennünk” –, a legközvetlenebb önértézéshez, mint *pathetikos*³⁸⁷

³⁸³ Bergson (1907/1930, reprint 1987), 163. o.

³⁸⁴ Schleiermacher 1924, 58 o. és 36. o. idézi Tengelyi 2014a, 556. o. Mivel ez Tengelyi utolsó saját maga által írott és szerkesztett könyvének utolsó oldalán található, melynek címe: *Világ és végtelen – A fenomenológiai metafizika problémájához*, ezért ennek kiemelt fontosságot kell tulajdonítanunk.

³⁸⁵ Pukánszky-Németh 1998, 330.o.

³⁸⁶ Lacaniánusok szerint férfi és női vágy között végtelen nagy a differencia – vagyis a női és férfi pszichológiai habitusok különbsége –, nagyobb, mint a van-nincs ontológiai differenciája között. Röviden azt mondhatnánk (Freud és Lacan nyomán) szabadon, hogy a férfiak egy ideált akarnak birtokolni, a nők pedig egy olyan partnert, aki kiszolgálja biztonság-fetisizmusukat, ugyanis kettős gyermeknevelési kötődésük miatt – méhen belüli terhesség és emlő-etetés – saját magukon túlmenően kell gondoskodniuk, megszervezni a biztonságos „otthont”. Kivételek azonban mindig akadnak.

³⁸⁷ Idézet Simon Attilától, saját fordításában Arisztotelésztől (in: Boros-Polya 2014, 12. o és 16. o.): „A pathoszok azok, amik révén az emberek megváltozván másképpen viszonyulnak az ítéletekhez, és amikkel fájdalom és gyönyör jár együtt; mint például a harag, a szánalom, a félelem, és mindenféle más ilyen pathosz, valamint a velük ellentétesek.” (Retorika 1378a19–22); „pathosznak nevezzük (1) a szó egyik értelmében a minőséget, amelyre vonatkoztatva más milyenné válás történhet, amilyen például a fehér és a fekete, az édes és a keserű, a nehézség és a könnyűség és valamennyi más efféle. (2) Másik értelemben ezeknek a megvalósulását, vagyis a már

önaffekcióhoz (Henry) – egyszerűsítve: menekülni nem tudunk magunk elől –, az élet húsát érzelminek nevezve (erről máshol részletes kifejtést adtunk).

Ez a „végtelenül” és letagadhatatlanul saját, és ez ama érzelem-metafizika, amit képviselünk az érzelmi regiszter kapcsán. Ezt csak erősíti Scheler érzelmi *a priori* kiindulópontja az 1916-os kéziratú *Ordo amoris*ban. Ő olyan „birodalomról” beszél, mely ugyanolyan önálló joggal rendelkezik és létezik, mint az értelem vagy az észlelés, sőt ezeket meghatározza. A helyes emberi érzelmi viszonyulást az értékek metafizikai létrájának tekintetében vizsgálja: a kisebb értékek felé kisebb, a nagyobb/magasabb isteni értékek irányában nagyobb odaadással kell viseltetnünk. Lássuk összeszedve Scheler általánosan használt érték-hierarchiáját:

Rangsor	Érték	Érzelmi cselekedet	Mintakép	Közösség
1.	szent-szentségtelen	személyes szeretet	szent	hitközösség
2.	szép-csúnya helyes-helytelen igaz-hamis	szellemi érzés	művész törvényhozó filozófus	nemzet
3.	nemes-közönséges	életézés	hős	életközösség
4.	kellemes-kellemetlen	érzéki érzelem	életművész	tömeg

17. ábra: Az értékek rangsora³⁸⁸

Az ettől – mint törekvő értéklépcső-követéstől – való eltérés érzelmi tévedés, probléma, hiszen a szívnek is megvannak a maga törvényei. Az összes érzés-érzelem közül pedig kiemelkedik a legmagasabb típusú szeretet. Lássunk tőle egy hosszabb, összefoglaló idézetet:

A szívben, a saját birodalmában, megvan a logika szigorú analogonja, olyan logika, melyet azonban nem az értelem logikájától kölcsönöz. Törvények vannak belevésve [...] törvények, amelyek megfelelnek annak a tervnek, amely szerint a világ mint értékvilág is fölépül. A szív képes vakon és belátásra építve szeretni és gyűlölni – nem másképp, mint ahogyan tudunk ítélni vakon és belátásra építve.

bekövetkezett más milyenné válást. (3) Továbbá ezek közül elsősorban azt, amikor a más milyenné válások és mozgások ártalmasak, legfőképpen a fájdalommal járó károkat. (4) Ezen kívül pedig a súlyos és fájdalmas szerencsétlenségeket is pathoszoknak nevezzük” (Metafizika 1022b15–21).

³⁸⁸ Kunzmann-Burkard-Wiedmann 1999, 196. o.

[...] Pascal mondatában a hangsúly a „*ses*” és „*raisons*” szavakon van. A szívnek megvannak a maga érvei, a „saját” érvei, amelyekről az értelem mit sem tud, és soha nem is tudhat; és „érvei”, azaz a dologra irányuló és evidens belátásai vannak olyan tényekről, melyekre az értelem vak: úgy „vak”, ahogyan a vak nem lát színeket, a süket nem hall hangokat.

A legmélyebb jelentősége van annak a belátásnak, amelyet Pascal megfogalmaz, annak a belátásnak, amelyik ma is csak nagyon lassan emelkedik ki a félreértések törmeléke alól: van az *ordre du coeur*, *logique du coeur*, *mathématique du coeur* [a szív rendje, a szív logikája, a szív matematikája], és ez olyan szigorú, olyan objektív, olyan abszolút és olyan sérthetetlen, mint a deduktív logika tételei és következtetései. Amit a szív mint képes kifejezés jelöl, az nem – mint ti, filiszterek egyfelől, és ti, romantikusok másfelől, gondoljátok – a zavaros állapotok, tisztázatlan és meghatározatlan indulatok vagy gyöngébb-erősebb erők székhelye, olyan erők székhelye, amelyek kauzális törvények szerint (vagy sem) taszigálják ide-oda az embert.³⁸⁹ [...]

A logika az ideális tárgyi összefüggések, tételek, következtetésszerű mondatviszonyok, deduktív teóriák struktúrájában leli meg a maga feladatát, illetve azokban az aktusokban, melyek révén ezek a logikai tárgyi összefüggések megragadhatók.

Páratlan önkény azonban ezt a fajta szemléletet csak a gondolkodást illetően érvényesíteni és a szellem egész fönmaradó részét a pszichológiára testálni. Ezzel tudniillik azt előfeltételeztük, hogy a tárgyra való közvetlen vonatkozás csak a gondolkodási aktust tünteti ki, és minden más viszony, mellyel a szemlélés és annak módusai szolgálnak, a törekvés, érzés, szeretet, gyűlölet csak egy gondolkodási aktus közvetítésével jön létre, amely gondolkodási aktus egy, a belső észlelés számára adott tartalmat (az emocionalitás területén egy érzésállapotot) tárgyakra vonatkoztat. Csakhogy ténylegesen szellemünk egész gazdagságával a dolgok körében, a világban élünk, és minden aktusfajtában, a nem logikai aktusfajtában is tapasztalatokra teszünk szert, olyan tapasztalatokra, amelyeknek semmi közük annak megtapasztalásához, mi is történik bennünk az aktus végbevitele alatt.

³⁸⁹ Boros Gábor (szerk.) 2014a, 161. o.

[...] maga ítéli magát vakságra az olyan tárgyi összefüggések egész birodalmát illetően,

amelyek megközelítése történetesen nem a szellem értelemszerű aktusaihoz kapcsolódik – ez a filozófia arra az emberre hasonlít, akinek ép szeme van, csak épp becsukja, és a fülével vagy az orrával szeretné magába fogadni a színeket.³⁹⁰

Ekkor már inkább arra ragadtatnánk magunkat, hogy a minőséges végtelen teszi lehetővé egyáltalán magát a mennyiséges végtelent; mintha ez megcáfolhatatlanabb lenne. De álláspontunk szerint csupán e regiszter szerint van ez így, mert: *az értelmi univerzum ön-reflektív-kozmoszba írt törvényei ugyanolyan jogú metafizikát képviselnek, mint az érzékelés és észlelés metafizikája – vagyis, hogy önérzékelő-önészlelő – továbbá, az érzések és érzelmek metafizikája is ilyen, mi szerint univerzumunk ugyanúgy érzelmileg is ki van tüntetve eme adódó/konstitutív érző-érzelmi képességgel, ami bennünk is „megjelenik” az által, hogy érzünk, és vannak érzelmeink, mint ahogyan testileg észlelünk és értelmileg gondolkodunk.* Ez a 3É filozófiájának egyik kulcsmondata.

Scheler annyira ismertlen és nem eléggé tárgyalt/taglalt a filozófia történetében, hogy őt most részletesebben kell idézni ahhoz, hogy érveit elismertethessük. Szedjük össze néhány idézetet, melyek szerint Scheler: A.) az érzelmeket önálló regiszterként kezeli – sőt elsődlegesként fogja fel – és ezt indokolja, valamint, hogy B.) miben határozható meg az *ordo amoris* mibenléte, tevékenysége. (Korábban Schelert a nagy Szimpátia-könyve kapcsán, az Egy-ézés okán részletesebben elemeztük.)

I./A.) Scheler álláspontja a „*metafizikai szeretetperspektíva*”³⁹¹, mint önállóan adódó és mindent meghatározó érzelmi rend. Mint állítja, a szív rendje, a szív logikája, a szív matematikája mindennél objektívebb és érvényesebb.

Nem némán az emberi énhez láncolt állapot szerű tényszerűség, hanem olyan, nagyon is jól irányított aktusok, funkciók foglalata, amelyek szigorú, a pszichofizikai emberi organizációtól független, *önálló törvényszerűséget* hordoznak magukban, törvényszerűséget, amelyik precízen, egzaktan, pontosan dolgozik, és amelyiknek függvényeiben egy szigorúan *objektív tényszerűsége*

³⁹⁰ Uo. 164-165. o.

³⁹¹ Uo. 160. o.

mutatkozik meg számunkra, olyan tényzféra, amely a lehetséges tényzférák között a létező legobjektívebb, legalapvetőbb; amely a homo sapiens megszűnése után is fönmaradna a mindenségben, ahogy a

$2 \times 2 = 4$ tétel igazsága is; sőt még függetlenebb is az embertől, mint ennek a tételnek az igazsága!

Ha ezt látni nemcsak ez vagy az a valaki felejtett e el, hanem egész korok, melyek az emocionális élet összességét néma, *szubjektív* emberi tényyszerűségnek tekintették, valaminek, aminek nincs objektív szükségszerűséget megalapozó jelentősége, nincs értelme és iránya, az nem a természet valamiféle intézkedésének a következménye, hanem az emberek és korok vétke – *általános slamposság az érzelem dolgait*, a szeretet és gyűlölet dolgait illetően, hiányzó komolyság, ha a dolgok és az élet bármiféle mélységéről van szó, amihez kontrasztként a nevetséges, mert túlhajtott komolyság és komikus buzgólkodás társul mindazokban a dolgokban, melyeken éleselméjűségünk technikailag uralkodni képes.³⁹²

Utóbbi bekezdés az érzelemfilozófia *credoja* lehetne. Scheler szerint a szív „játékától” függ a gondolkodás és az észlelés is, a szívnek (érzelmi rendnek) tehát szellemi sémaként önálló primátusa van a többi (értelem, észlelés) felett.

Tudom, hogy azok a tárgyak is, amelyek észlelő és gondolkodó megismerésben tolnak fel, ahogy az is, amit akarok, választok, teszek, cselekszem, alkotok, szívem e mozgásának a játékától függ. Ebből következik számomra, hogy életem és tetteim minden igazságát vagy hamisságát és fonákságát meg fogja határozni, hogy vajon van-e a szeretetem és gyűlöletem, vonzalmam és viszolygásom, a világ dolgai iránti sokfajta érdeklődésem e rezdüléseinek valamiféle *objektív igaz rendje*, és hogy vajon lehetséges-e belevésnem kedélyembe ezt az „*ordo amatorist*” [a szeretet rendjét].³⁹³

A kedély pedig „az ember, mint szellemi lény magja”, mely elsődleges a megismeréshez és akaráshoz képest. Továbbá, mint Scheler írta, az érzelmi élet minden objektív viszonyulást is alapvetően meghatároz.

³⁹² Uo. 161-162. o.

³⁹³ Uo. 144. o.

Aki egy ember ordo amorisát megragadta, megragadta az embert. Megragadta benne mint morális szubjektumban azt, ami a kristály számára a kristályformula. Amennyire emberen átláthatni, átlát rajta. Látja maga előtt a kedély minden empirikus sokféleség és bonyolultság mélyén mégis mindig egyszerűen futó alapvonalait, a kedélyét, amely méltóbb rá, hogy az ember mint szellemi lény magvának nevezzük, mint a megismerés és az akarás. Egy szellemi séma formájában azt az ősforrást tartja kezében, amelyik titokban mindent táplál, ami ebből az emberből kiindul, sőt mi több: annak az ősmeghatározója, ami folyamatosan azon igyekszik, hogy körülvegye az embert – a térben mint *morális világgörnyezete*, az időben mint sorsa –, vagyis azon igyekszik, hogy foglalata legyen minden lehetségesnek, ami csak megtörténhetik vele, és ami csak vele történhetik meg. Mert már az sem történik az ember ordo amorisának közbeavatkozása nélkül, ahogy a természetnek az embertől független, őt csak előtálaló hatóerői fajta és nagyság szerint megkapják a maguk ingerértékét.³⁹⁴

Mindez nem pszichológiai adódás, mert az leszűkítése lenne az objektív rendnek. Az érzelmi rend nem vak, hanem alapvetően határozza meg életünk értelmét.

A modern ember úgy gondolja, semmi szilárd, meghatározott, kötelező erejű nincs ott, ahol pedig csak ő nem veszi magának a fáradságot, hogy bármi ilyesmit komolyan keressen. A középkor még ismerte a szív kultúráját mint önálló és az értelem kultúrájától egészen független ügyletet. Újabb korokban ehhez már a legelemibb előfeltevések is hiányoznak. Az emocionális élet egészét már nem úgy fogjuk föl, mint értelmes jelnyelvet, amelyben tárgyi összefüggések tárulkoznak föl, tárgyi összefüggések, amelyek hozzánk való változékony viszonyukban *életünk értelmét és jelentését szabályozzák*, hanem mint teljesen vak történéseket, amelyek tetszőleges természeti folyamatokként játszódnak le bennünk, és amelyeket alkalomadtán ugyan technikailag terelgetni kell, hogy abból haszon származzék, vagy elkerülhetők legyenek a károk, ám amelyeket nem kell kifürkészni, arra figyelve, mit „jelentenek”, és mit is akarnak „mondani” nekünk, mit tanácsolnak,

³⁹⁴ Uo. 144-145. o.

és mitől intenek óva, mire céloznak, mire utalnak! Pedig van olyasvalami, amit *fülelésnek* nevezhetünk arra, amit egy táj, egy műalkotás szépségének érzete mond, vagy ráérzésnek a velünk szemben álló ember tulajdonságaira; arra gondolok, hogy fülelőn végére lehet járni ennek az érzésnek, és higgadtan magunkba lehet fogadni a tapasztalatot, amellyel végződik; a hallás élessége ez mindarra, ami ekkor előttünk áll, annak éles szemű vizsgálata, hogy vajon világos, egyértelmű, meghatározott - e, amit így megtapasztalunk; a kritika kultúrája abban, mi „valódi” vagy „hamis” itt, mi az, ami a puszta *tiszta érzéssel* egybevágh, és mi az, amit csak az óhaj, a bizonyos célokra sandító akarat vagy a reflexiós ítélet told hozzá. Mindezt a modern ember egyenesen konstitutív értelemben elvesztett e. Eleve nincs bizalma az iránt, amit itt meghallhatna, és nem elég komoly hozzá, hogy meghallja.

Ennek a magatartásnak csak egyik következménye, hogy az emocionális élet egész birodalma egyszerűen a *pszichológiának* van átengedve kutatásra. A pszichológia tárgyai azonban valahol a belső észlelés táján található, és ez a tájék mindig az *én* tájéka is egyben. Amit az emocionális létben ezen a módon föllelhetünk, az mind az *én szilárd nyugalmi állapotai*. Semmi, ami *az érzés aktusa és funkciója, nincs soha* jelen az erre irányuló szemlélet számára.³⁹⁵

Ama objektív értékstruktúra pedig, mely meghatározza mindezt, az egyéntől elszakíthatatlan, és e szerint viszonyulunk mindenhez.

A legegyszerűbb és még nem dologszerű, még nem javakká formálódott értékeknek és értékminőségeknek a mindenkor sajátos rangsorában, amely értékek és értékminőségek az ember *ordo amoris*ának objektív oldalát jelentik, az ember úgy jár-kél, mint hajlékban, melyet mindenhová magával visz; amelytől – bármilyen gyorsan szaladjon is – nem tud elmenekülni. Ennek a hajléknak az ablakain keresztül érzékeli a világot és saját magát – nem többet a világból és önmagából, és nem mást, mint amennyit ezek az ablakok fekvésük, nagyságuk, színük szerint mutatnak. Hiszen az ember világgörnyezetének struktúrája – amelyet tartalmának összességében végül is értékstruktúrája tagol – nem vándorol és nem változik azzal, hogy az ember térben vándorol. Csak éppen mindig újra feltöltődik meghatározott

³⁹⁵ Uo. 163-164. o.

egyedi dolgokkal, de úgy, hogy ez a feltöltődés is követi a képződésnek azt a törvényét, amelyet a milió értékstruktúrája ír elő.³⁹⁶

Az *ordo amoris* nem csak egy feltevés, és értelmi akarattal nem is megváltoztatható, nem tetszőlegesen, bárhogyán nem tételezhető, csupán felismerhető, mint megjelenő adódás bennünk – illetve objektív rendként egyaránt.

Ahogy számunkra a helyes és igaz *ordo amoris* eszméje egy minden dolgok rendezett szeretetreméltósága alkotta, szigorúan objektív és az embertől független birodalom eszméje, valami, amit csak fölismerni vagyunk képesek, „tételezni”, megteremteni, csinálni nem, egy szellemi szinguláris vagy kollektív szubjektum „individuális meghatározottsága” is olyasvalami, ami különös értéktartalma révén erre a szubjektumra és csak erre van szabva, ám ettől nem kevésbé objektív, nem *tételezhető*, hanem kizárólag *fölismerhető*.³⁹⁷

Természetesen más népek és emberek mást-mást szeretnek, de ami a lényeg: szeretnek vagy gyűlölnek, és ez nem csupán érzéki, testi-észlelési vagy értelmi-gondolatpreferált valami, hanem kozmikus igazság.

Mert amit *kedélynek* (*Gemüt*) vagy metaforikusan az ember „szívének” nevezünk, az nem vak érzelmi állapotok káosza, érzelmi állapotoké, amelyeket egyszerűen valamiféle kauzális szabályok kötnének össze más, úgynevezett pszichikai adottságokkal, vagy oldanának el azoktól. A kedély maga is *tagolt tükörképe* minden lehetséges szeretetreméltóság kozmoszának – ennyiben *az értékvilág mikrokozmosza*. „*Le coeur a ses raisons.*” [a szívnek megvannak a saját érvei]³⁹⁸

I./B.) Scheler álláspontja az *ordo amoris* mibenlétéről, és annak tevékenységéről.

Akár egy individuum legbenső lényegét vizsgálom, akár egy történelmi korszakét, egy családét, egy népét, egy nemzetét vagy bármely más tetszőleges

³⁹⁶ Uo. 146. o.

³⁹⁷ Uo. 149. o.

³⁹⁸ Uo. 160. o.

társadalomtörténeti egységét, akkor fogom a legmélyebben megismerni és megérteni, ha fölismertem tényszerű értékbecslései és értékpreferenciái mindig valamiféleképp tagolt rendszerét. Ezt a rendszert nevezem a szóban forgó szubjektum éthoszának. Ám ennek az éthosznak is a legbenső magva a *szereetet és a gyűlölet rendje*, az a forma, amelynek megfelelően fölépülnek ezek az uralkodó és eluralkodó szenvedélyek, és pedig első helyen egy *példaértékűvé* vált rétegben. A szubjektum világnézetének és tetteinek kormányzásában mindig szerephez jut ez a rendszer is.

[...] nagyon is létezik a dolgok mindenféle lehetséges *szereetetreméltóságai* rangsorának *fölismerése* a belső, őket megillető értékek szerint. Ez minden etika középponti problémája. Ám lehetőleg úgy szeretni a dolgokat, ahogy Isten szereti őket, és magában a szeretet aktusában belátó módon átélni az isteni és emberi aktus fedésbe kerülését, az értékvilág egyazon pontján való találkozását, ez volna a legfőbb, amire ember képes. Az objektíve helyes *ordo amoris* csak akkor válik normává tehát, ha fölismert rendként vonatkozik az ember akarására, és egy akaras parancsolja meg neki. [...] a személy célratörően működő magva legegységesebb céljainak legegyszerűbb *struktúráját* [fedezhetjük itt fel] – mintegy azt az erkölcsi alapképletet, melynek megfelelően a szubjektum erkölcsileg egzisztál és él. Tehát mindent, amit morálisan jelentőségteljesként ismerünk föl egy emberben vagy egy csoportban – bármilyen közvetett formában is, de – a szeretet- és gyűlöletaktusainak és szeretet- és gyűlöletpotenciáinak sajátos fajtájú fölépítésére kell visszavezetni: a fölöttük uralkodó, minden rezdülésben kifejezésre jutó *ordo amorisra*.³⁹⁹

Ez azt jelenti, hogy az objektív rend különböző népeknél is a szeretet és gyűlölet mentén van meghatározva, ez a népeken belül a szubjektumok éthoszára hat, vagyis világnézetükre és tetteik kormányzására, ami a dolgok szeretetreméltósága által szabja meg belső értékeik képviselőjét. (Természetesen kivételt jelentenek az olyan társadalmak, melyek a kannibalizmusra építik preferenciáikat, mert ott a szeretet teljesen mást jelent, másként fogalmazódik meg, barbár, civilizáció-előtti, animisztikus jelleget ölt.) Ember és Isten akaratának fedésbe kerülése sem azt jelenti, hogy valamilyen vallás szabná meg az irányt, mivel

³⁹⁹ Uo. 144-145. o.

az objektív *ordo amoris* eszméje független Isten létezésének tételétől, mert az etikának a vallás és a vallásos ethosz tekintetében minden filozófiai vizsgálattól független, érvényes alapvető tanítása van.⁴⁰⁰ De az ember akkor követi az isteni rendet, mint *ordo amonist*, ha eme objektív rend valóban „fedésbe” kerül a szubjektív értékrenddel. Az pedig, hogy ki mit és hogyan követ, már eleve, gyermekkorától beléíródott, és ez sorsa is.

Tehát csak azt szabad egy ember „sorsának” neveznünk, ami a világ megélésének bizonyos karakterológiailag szigorúan körülhatárolt lehetőségeiből kirajzolódó játéktérben rejlik – olyan játékterekben, amelyek konstans külső történések esetén is változnak emberről emberre, népről népre –, és csak azt, ami a valóságos történések közül kitölteni látszik ezeket a játéktereket. És éppen ebben a pontosabb értelemben az ember tényleges *ordo amoris*ának képződésmódja az, ami sorsa tartalmának lefutásán uralkodik, és pedig *ordo amoris*ának az a képződésmódja, amely kora gyerekkora primer szeretetérték-objektumai fokozatos *funkcionalizálódásának* egészen meghatározott szabályait követi.⁴⁰¹

A szív rendje pedig ennek az eleve adott sorsnak mentén rostálja ki, hogy mi vonzza be és mit taszítja.

A dologszerű javak, melyekhez az ember az életét igazítja, a gyakorlati dolgok, az akarás és cselekvés ellenállásai, melyeknek az ember akarása nekifeszül – ez is mind olyasmi, amin már mindig is átment az ember *tulajdon* ordo amorisának sajátos kiválasztási mechanizmusa, és az mintegy átválogatta őket. Nem ugyanazok a dolgok és emberek, de valahogy ugyanazok a fajták – és ezek a „fajták”, amelyek mindenképp *értékfajták*, az előbbre és hátrébsorolás bizonyos konstans szabályai szerint vonzzák vagy taszítják mindenütt az embert, bárhova kerüljön is. Az a vonzás és taszítás, amelyet az ember a dolgokból – nem pedig az énből, mint az úgynevezett aktív figyelem esetében – áradó vonzásnak és taszításnak érzékel, és amelyet magát is még az érdeklődés és a szeretet potenciálisan hatékony, érintkezési készségként megélt beállítottságai szabályoznak és határolnak körül, nemcsak azt határozza meg, *mit* vesz észre, *mit* vesz tekintetbe, vagy *mit* nem vesz

⁴⁰⁰ Uo. lábjegyzetben, 145. o.

⁴⁰¹ Uo. 148. o.

észre és hagy figyelmen kívül az ember, hanem meghatározza már a *lehetséges* észrevétel és tekintetbevétel anyagát is. A valóságos dolgok az értékjelzésnek úgyszólván egészen primer, az érzékelésegységet is megelőző, a megélésben a *dolgoktól*, nem tőlünk kiinduló trombitahangjával szoktak bejelentkezni világkörnyezetünk küszöbén, és utóbb széles e világból betagozódni környezetünkbe, trombitahanggal, amely azt hirdeti, „itt történik valami!”⁴⁰²

Tegyük hozzá, hogy az egyén egy adott társadalomban nőtt fel, azon belül sajátos körülmények között, melyek összessége határozza meg értékstruktúráját és annak lehetőségeit, de eme értékstruktúra változhat (például korábban az egyéni szerelem volt fontos, később gyermekeinek szeretete, esetleg valamilyen ideológia, stb.), ám csak abban a tekintetben, hogy egyes érzelmi preferenciák rangsora megváltozik (kit-mit szeretünk-gyűlölünk), azonban magának a struktúrának a léte attól még objektív, azaz valós hatással bíró, reális érzelmi létezőként sematizál mindent. Ez a séma pedig elsődleges mind a kanti észlelés-gondolkodás (dolgok észlelése és kategorizálásuk – TÉK „A” dedukció), mind a fordított irányú *a priori* transzcendentális sematizmus tekintetében, hiszen az értékszerű, azaz ilyen értelemben materiális besorolás teszi lehetővé egyáltalában magát az észlelés-gondolkodás minőséges relációját, vagyis a szív logikája szerinti érték-ítéletet, továbbá az esztétikai ízlésítéletet⁴⁰³ és az etikai ítéleteket.

⁴⁰² Uo. 146-147. o.

⁴⁰³ Kant 1997, 117-118. o.: (AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁNAK ELSŐ RÉSZÉ: AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA - ELSŐ SZAKASZ: AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ ANALITIKÁJA - ELSŐ KÖNYV: A szép analitikája - AZ ÍZLÉSÍTÉLET ELSŐ MOZZANATA, A MINŐSÉG SZERINT - 1. § Az ízlésítélet esztétikai) „Azt, hogy valami szép-e, vagy sem, nem úgy állapítjuk meg, hogy a megjelenítést az értelem által az objektumra vonatkoztatjuk ennek megismerése végett, hanem úgy, hogy a megjelenítést a képzelőerő által – s ezt talán az értelemmel összekapcsolva – a szubjektumra és a szubjektum öröm- vagy örömtelenség-érzésére vonatkoztatjuk. Az ízlésítélet ennél fogva nem megismerési ítélet, tehát nem logikai, hanem esztétikai: ezen olyan ítéletet értünk, amelynek meghatározó alapja *kizárólag szubjektív* lehet. Mármost a megjelenítéseknek, sőt maguknak az érzeteknek is minden vonatkozása lehet objektív (ekkor ez a vonatkozás azt jelenti, ami az empirikus megjelenítésben a reális tartalom) – kivéve az öröm és örömtelenség érzésére való vonatkozást: e vonatkozás ugyanis egyáltalán nem az objektumban jelöl valamit, hanem benne a szubjektum önmagát érzi, ahogyan a megjelenítés afficiálja őt.

Egy szabályszerű, célszerű épületet a megismerőképességgel megragadni (függetlenül attól, hogy a megjelenítésmód distinkt vagy zavaros): ez valami egészen más, mint ennek a megjelenítésnek a tetszés érzetével tudatában lenni. Utóbbi esetben a megjelenítés teljesen a szubjektumra vonatkoztatik, és pedig a szubjektum életérzésére, melyet az öröm vagy örömtelenség érzésének nevezünk; s ez az érzés egy teljesen külön megkülönböztető- és megítélőképesség alapját adja, mely képesség a megismeréshez semmivel sem járul hozzá, hanem csupán abban áll, hogy az adott megjelenítést a szubjektumban összeveti a megjelenítések teljes képességével, ami az elmében önmaga állapotának érzése által tudatosul. Egy ítéletben az adott megjelenítések lehetnek empirikusak (tehát esztétikaiak), de az általuk alkotott ítélet logikai, ha benne e megjelenítéseket csak az objektumra vonatkoztatjuk. Fordítva pedig, legyenek az adott megjelenítések akár racionálisak is, ha egy ítéletben egyedül a szubjektumra (ennek érzésére) vonatkoztatnak, úgy ennyiben mindenkor esztétikaiak.”

Ez a scheleri filozófiában benne rejlő implicit végkövetkeztetés azonban a 3É filozófiája szerint túloz, mivel mindent az érzelmi regiszternek rendel alá. (Bár a korábbi filozófiák is ugyanígy tettek, például Kant a fogalmi kategorizálás – mint értelmi regiszter szerinti ítézés –, vagy Merlaeau-Ponty az észlelés elsődlegességének képviselésével).

Hatodik Rész: A „végtelen” kritikái és az örökkévalóság (Kierkegaard)

Bevezetés

Az embernek csak az örökkévalóság elég! A filozófusnak is ugyanúgy, vagy a teljes lemondás róla, de utóbbi nem megoldás, hanem egzisztenciális önsajnálát, cinizmus és „világfájdalom” – egészed addig, amit Sziléosz, Dionüszosz nevelője mondott: „Embernek megszületni hiábalvalóság!”⁴⁰⁴. Mi az elsőt, vagyis a fősodró – mainstream – régi görög filozófiai hagyományt követjük, és az életigenlést hirdetjük. Ám az ember akkor sem veszi észre, hogy az örökkévalóságban él, hogyha ténylegesen „benne él”. Elfedi előle önnön természete, az eltárgyasítás kényszere. Ezért ejtenünk kell néhány szót az eltárgyasítás mikéntjéről és a végtelen, mint fokozás és eltárgyasítás általi szukcesszív fogalom elégtelenségéről.

I. A tárgy kijelölés kényszere: a fokozás és eltárgyasítás általi „rossz” végtelenek értelmezései, avagy a szukcesszív végtelen, valamint ezzel szemben a 3É röviden vázolt álláspontja Husserl kapcsán – „A geometria eredetéről” (Válság II.)

Hogyan alakulhatott ki az életvilágban a „tökéletes lény létére” irányuló meggyőződés, hogyan reflektált erre és ugyanakkor ideális értelemben véve hogyan mélyítette ezt el a filozófia az istenbizonyítékok segítségével, és hogyan pillanthat be ezen – részben kvázi „tudattalan” – folyamatok „mögé” a 3É filozófiája saját szempontjai szerint?

Az ember természetének kulcsa, antropológiai tulajdonsága az eltárgyasítás. A barlangrajzok és az így értett „nyom”, jelhasználat, tudásátadás már egy viszonylag fejlett állomás az emberiség történetében. Az embernek „világa van”, az állat pedig „világszegény”, de mi tette lehetővé az átmenetet? A kijelölés és eltárgyasítás megkönnyíti valaminek a használatát, az avval való tevékenységet, közlést és felgyorsítja a folyamatokat; a különböző reprezentációs sémák egymásra és egymásba épülnek, tartamos-diakritikai módon tulajdonság-burjánzásba kezdenek, egészen a fiktív entitások elképzeléséig (bármilyen istenhitre épülő civilizációk kialakulása), és a „végtelen” fetiszizálásáig.

⁴⁰⁴ Ezt az utat én magam is jártam korábban, erről tanúskodik egyik versem „Sziléosz hozzátok!” címmel 2007-ből.

A mitikus világképhez képest az ókori görög preszókratikus filozófia megkérdőjelezte az addigi társadalmi berendezkedést, a természettel foglalkozott, a felvilágosodás pedig „belülre” (*ego cogito*) helyezte a hangsúlyt,⁴⁰⁵ ugyanakkor előfeltételezte a végtelenül tökéletes, a legtökéletesebb létező létét, de már ideális módon, a geometriai idealitásokhoz hasonlóan.⁴⁰⁶ Ezt mi is felhasználjuk, de maga Descartes a reprezentációs filozófia képviselője,⁴⁰⁷ a 3É filozófiája azonban markánsan képviseli a „mi?” helyett a „hogyan?” elvét, lényegét, a működési módokat, melyek közül az „isteni” értelem (*Logos*⁴⁰⁸) metafizikája mellé „felhúzzuk” az észlelés (*Khiazmus*) és az érzelem (*Einsfühlung*) elveit is.

Honnan ered a tér-időbeli végtelenre való hivatkozás állandó visszatérése a filozófiai örökkévalósággal szemben? Életvilágbeli hasznosság, praktikusság hajlammá vált meggyőződéseik ezek, a pszichologizáló fokozása valaminek, majd a végtelen egy ideálisnak nevezett „pontján” való eltárgyasítása szubsztanciaként.

⁴⁰⁵ Ahogyan Husserl Galileiről (1562-1642) állítja, hogy hatalmas fordulatot hozott az emberi gondolkodásban, úgy Heidegger a filozófiai felvilágosodás képviselőjével, Descartes-al (1596-1650) kapcsolatosan állított hasonlót *A világkép kora* című írásában. (Galilei és Descartes, mint hivatkozott szerzők, egymás kortársai voltak.) „Az igény az ember ama felszabadulásából ered, amelyben függetlenítette magát a keresztényi kinyilatkoztatás igazságától, valamint az egyházi dogma kötelmeitől, és szabaddá vált arra, hogy egy önmagán nyugvó törvényhozást teremtsen meg a maga számára. Eme felszabadulás által lesz a szabadság, vagyis valami kötelezőhöz való kötöttség lényege újjól megalapozva. [...] Az üdv kinyilatkoztatáson nyugvó bizonyosságától való megszabadulásnak ezért egy bizonyosságra való felszabadulásnak kellett lennie. Ez csak annyiban volt lehetséges, amennyiben az ember önmagától és önmagáért eldöntötte, mi az ami tudható, és hogy mi a tudás és a tudott [*Gewusste*] biztosítása, azaz a bizonyosság [*Gewissheit*]. Descartes metafizikai feladata az volt, hogy az embernek a szabadságra, mint önmagában bizonyos önmeghatározására való szabaddá tétele számára megteremtse a metafizikai alapot. [...] A gondolkodás elő-állítás, az előállítotthoz való előállító vonatkozás (*idea mint perceptio*). Az előállítás itt azt jelenti: valamit önmagánál fogva önmaga elé állítani és az állítottat [*Gestellte*] mint olyant biztosítani [*sicherstellen*]. Ennek a biztosításnak kiszámolhatónak kell lennie, mert csak a kiszámolhatóság szavatolja az előállítandó eleve és állandó bizonyosságát” Heidegger, Martin: *A világkép kora*. (96-98. o.) in: *Rejtekutak*, Osiris Kiadó, 2003. 70-103. o.

⁴⁰⁶ Ild. Descartes 1994, 82-86. o

⁴⁰⁷ Jó példa erre egyik istenérve és bizonyítása: 2. tétel: „Isten létezését annak alapján, hogy ideája megvan bennünk, a *posteriori* bizonyítjuk.” (86. o.) Bizonyítás: „Ideáink bármelyikének objektív realitása megköveteli olyan oknak a létezését, amelyben benne foglaltatik ugyanaz a realitás, ám nem pusztán objektíve, hanem formálisan vagy eminens módon (az 5. ax. alapján). Márpedig rendelkezünk Isten ideájával (a 2. és a 8. def alapján), s emez idea objektív realitása sem formálisan, sem eminens módon nem foglaltatik bennünk (a 6. ax. alapján), s nem is foglaltathatik semmi másban, csakis magában Istenben (a 8. def. alapján). Istennek ez a bennünk lévő ideája tehát megköveteli, hogy Isten legyen az oka, s ennél fogva Isten létezik (a 3. ax. alapján).” Descartes 2000, 87. o. A 3É filozófiája szerint ez tipikus tudati reprezentáció és eltárgyasító kivetítés, amit a 3É filozófiája a „hogyan?”-al elkerül. Az 5. axióma részlete szerint pedig: „[...] ideáink objektív realitásának szüksége van olyan okra, amelyben benne foglaltatik ugyanaz a realitás, ám nem csak objektíve, hanem formálisan vagy eminens módon. Meg kell jegyeznünk azt is, hogy ezt az axiómát oly szükségszerűen el kell fogadnunk, hogy ettől az egytől függ valamennyi dolog ismerete – mind az érzékieké, mind az érzékfelettieké” Descartes 2000, 85. o. A 3É filozófiája szerint is Istenben állandóan jelen van minden, akkor is, ha éppen nem aktualizálódik, de a 3É nem eltárgyasító „valamiben/valakiben”, hanem „hogyanban” gondolkodik, észlel, érez.

⁴⁰⁸ Héralkeitosznál a *logos* rendez el mindent: „[Mert] egy a bölcs dolog. Felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent.” (Her. B 41.); „A léleknek logosza van, önmagát növelő.” (B. 115.). Anaxagorasznál az ész (*nous*) az elrendező, ám ez utóbbi is a már eleve adott anyagi káoszba visz rendet saját örvénylő körmozgásával.

A végtelen – a 3É filozófiája által kritizált – mennyiséges elképzelése, nem magáról a végtelenről, hanem a különböző típusú értelmi, észlelési, érzelmi tételezésekről állít valamit, méghozzá ezek legfőbb jellemzőit mutatja fel, a fokozást és eltárgyasítást, a tárgy kijelölés kényszerét (*the pointing out effect*). Mindkét jellemző az őskori életvilágbeli túlélés és haszonelvű pragmatizmus nélkülözhetetlen jegyei, melyek a későbbi nyelvi fejlődés tulajdonság-burjánzásainak (minden hatott egymásra: eszközök fejlődése, elkészítésük, használatuk, mindenféle új viszony létrejötte – materiális, egyéni, társas, „szellemi” etc. –, nyelvi meghatározások oda-vissza, stb.) segítségével fiktív fogalmiságokat alakítottak ki bennünk. Az adottat terjesztjük ki hozzáadogatással (szukcesszíven), és a szemléletileg már beláthatatlanba fokozva megállítjuk az egyes aspektusok, mint képességek (értelem-észlelés-érzelem) szerinti tételezést, „gondolkodást” és azt eltárgyasítva elnevezzük. Ez így a mennyiséges végtelen. Nézzük most a 3É általi fiktív őstörténetet:

Valamikor az őskorban szembesült az ember a szemléleti megszámlálhatatlansággal (homokszemek, vízcseppek, falevelek, csillagok, végeláthatatlan mezők, erdők, sivatagok, vizek, „földi” és kozmikus „terek”), valamint azzal, hogy mindig van erősebb valaki/valami, okosabb („bölcsebb”) ugyanúgy, és felfoghatatlan volt az élet és halál misztériuma (vagyis míg egyesek meghalnak, mások születnek, ami az úgynevezett „élet” beláthatatlan tér-idejére vonatkozik, mindezt valaki/valami irányítja, és azzal kapcsolatosan önmagát érzelmi relációba helyezi az ezt valló).

A jóval későbbi írásos könyvek alapján azt mondhatnánk, hogy Isten teremtett világa bejárhatatlanul hatalmas az ember számára (megszámlálhatatlanság), továbbá Isten mindenható (végtelen erejű), mindent lát (végtelenül bölcs) és mindenek felett uralkodik, akarata és „útjai” kifürkészhetetlenek (élet-halál misztériuma).

Ezen tulajdonság-együttes előképeit őseink összerakták „szintetizálták”, és leborultak a megszemélyesített entitás: valamilyen „Isten” előtt, legyen az egy totem vagy bármi más (a politeizmus sokszínűségét és variációit most nem említjük). Mivel mindent társas kapcsolataik, eszközjellegű cselekvésük és fogalmiságuk határozott meg, nem is tehettek másként. Innen datálható emberi történelmünk életvilágbeli helyzetéhez képest „fejlődő”, fiktív szimbolikus értelmekben gondolkodó kezdete – a kezdetleges írás későbbi, a matematikai idealizáció pedig ezeknél is jóval közelebbi esemény a mi jelenlegi életünkhöz képest. Utóbbi esemény többek között ógörög és egyiptomi közvetítésű, ám valószínűleg máskor és máshol jött létre először, de akárhol és akármikor, a mikéntje valószínűsíthetően hasonló, mint azt Husserl említette Az *európai tudományok válsága* című művében – vagyis a praktikus hasznosságú, és nyelvbe

ágyazott⁴⁰⁹ életvilágbeli földmérés-mesterség eredményeinek későbbi formalizálása (geometriai tételek) által ismerték fel az értelem általi idealizáció jelentőségét (erről főként a geometria születéséről szóló részben írt, a II. kötet III. mellékletében⁴¹⁰ – ami az első kötet 9. paragrafusához íródott, melynek címe: *Galilei matematizálja a természetet*).

Husserl a geometria életvilágbeli eredetét hangsúlyozta a mellett, hogy a Püthagorasz-tétel tér-idő függetlenségét állította, de ugyanakkor a formalizmus veszélyére – az életvilágtól való eltávolodás – is figyelmeztetett. Következésképpen fogalmaz a *Válság* 9. paragrafusában:

Rendkívül fontos figyelembe vennünk, hogy az idealitások matematikailag elvonatkoztatott világa már Galileinél is az egyedül valóságos, valóban észlelt, mindenkor tapasztalt és tapasztalható világ – *köznapis életvilágunk* – helyébe lép. Ez a helyettesítés azután átöröklődik az utódokra, a későbbi századok fizikusaira.

[...] A maga módján már az ókori geometria is *tekhné* [mesterség] volt [...] Az idealitások geometriáját megelőzte a gyakorlati földmérés tudománya, mely idealitásokról mit sem tudott.⁴¹¹

Sajó írja *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága* című esszéjében összefoglalóan:

Az „eredet” kifejezés a husserli szóhasználatban nem időbeli-történeti, hanem logikai értelmű. Noha az ideális tárgyiságok is történelmi eredetűek, a fenomenológia nem annak felderítésére törekszik, hogy mikor és ki tett rájuk szert először. Bár joggal feltételezhetjük, hogy például a geometria ideális tételeit – ez Husserl elmékedésének kiemelt tárgya⁴¹² –, egy adott időpontban egy adott individuum látta be először, a fenomenológia célja nem annak kiderítésében áll, hogy ki látta be őket először, hanem abban, hogy mi tette lehetővé ezt a belátást „eredetileg”, és mi teszi lehetővé azóta is, bármikor és bárki számára.

A husserli válasz nem egy „felülről” adott válasz⁴¹³: nem azért lehetséges ezeket a tételeket újra és újra belátni, mert az ideális tárgyak platonikus-örök létezők, hanem azért

⁴⁰⁹ „Éppen a geometriában tematizált ideális tárgyiságokra vonatkozik a problémánk: Hogy jut el a geometriai idealitás (vagy bármely tudományé) eredeti, személyen belüli eredetétől, az első megalkotó léleknek tudatterében való kialakulásától az ideális objektivitásig? Előre tudjuk a választ: a nyelv útján, melyben úgyszólván nyelvi testre tesz szert; [...]” Husserl 1998b, 46. o.

⁴¹⁰ Husserl 1998b, II. kötet, III. melléklet, 41-70. o. – „A geometria eredetéről”.

⁴¹¹ Husserl 1998a, 72. o.

⁴¹² Husserl, "A geometria eredete", in: Hua VI, magyarul: *Válság II*, III. melléklet

⁴¹³ A „felülről” („von oben her”) való teoretizálás kifejezését Husserl többek között a *Formális és transzcendentális logiká-ban* használja; vö. pl.: Hua XVII, 286.o.

lehetséges az áthagyományozódás, mert van egy állandóan adott, nem-változó, végső alap, amely hozzáférhetővé tette „kezdetben” és azzá teszi azóta is. Ezt az alapot nevezi Husserl életvilágnak. Az életvilág mint állandóan adott identikus alap teszi lehetővé az ideális tételek reaktiválását és deszedimentálását.

Szedimentálódás és deszedimentálódás fogalmait [...] Husserl a passzív szintézisre vonatkozó elemzése során dolgozta ki⁴¹⁴, ahol az eredetileg szemléletes passzív szintézisek fokozatos retencionális eltűnéséről beszél, amelynek végső eredménye a minden szemléletes tartalomtól mentes üres képzet. A deszedimentálás valójában a „vissza a dolgokhoz” husserli jelmondatának egy újabb változata: azt a követelményt mondja ki, hogy a rendelkezésre álló, ám asszociáció uralta nyelvi tételektől vissza kell térni az alapjukul szolgáló eredeti-szemléletes tapasztalathoz. [...]

Az ideális tárgyiságok egyrészt maguk is nyelvi képződmények, másrészt hagyományozódásuk is a nyelv közegében megy végbe. A nyelv azonban Husserl felfogása szerint [...] eltávolít a szemléletiségtől. A nyelvet az asszociáció uralja, és a pusztán nyelvi megértés passzív megértés. Ezzel állítja szembe Husserl a tisztázás vagy világossá tétel aktivitását.

Azzal, hogy az ideális tárgyiságok alapjaként az életvilágot jelöli meg, Husserl egyben azt a felfogást is elveti, amely szerint az ideális tárgyiságok örök-időtlen létezők lennének, és ez biztosítaná azonosságukat. Ezért merül fel az ideális tárgyiságok áthagyományozódásának problémája: ugyanis, ha az ideális tárgyiságok identikus tárgyiságok, ám identikusságukat nem önálló létezőkként birtokolják, akkor magyarázatot kell adni rá, hogy mi más biztosítja ezt. Husserl válasza szerint az életvilágban van az alapjuk: az ideális tárgyiságok, köztük a geometria tételei nem önálló, örök létezők, hanem az életvilágban konstituáltak. Erre az empirikus alapra visszautalva nevezi őket Husserl „*limes* alakzatoknak”. Mindazonáltal Husserl szerint az életvilág nem a végső realitás, hanem csak a tudományok világához képest megalapozó jellegű. Azt a belátást, hogy – a geometriát is magában foglaló – elméleti beállítódás származékos a természetes vagy gyakorlati beállítódáshoz képest, Husserl már az *Eszmék II*-ben megfogalmazta, ott „perszonalista beállítódás”-nak nevezve. Ám a megalapozás végső pontja nem ez, hiszen maga az életvilág is már transzcendentális konstitúció teljesítménye, és mint ilyen csak a transzcendentál-fenomenológiai beállítódás számára, az epokhé végrehajtása után hozzáférhető.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Hua XI.

⁴¹⁵ Sajó Sándor: http://esztetika.elte.hu/repr/szovegek/sajo_tapasztalat_tipusai.pdf (letöltés: 2020-11-01)

Az idealitás eredetileg az ókori földmérők munkáinak felismeréseire épült, melyek matematizálva és absztrakt formulákra átírva idővel ideává változtak, és ennek értelmi felismerése örökérvényűségként ragyogott fel az emberek előtt. Ezt Szókratész és Platón a morálra konvertálták át, mi pedig a 3É filozófiájában az értelem hangsúlyozásával hasonló módon mutatjuk fel ugyanezt az örökérvényűséget az észlelésben az elemszerű Hús kiazmusával (mely kölcsönös észlelhetőséget mutat), az érzelmekben pedig az Egy-érzéssel és az önaffekcióval. Örökérvényűségük lényege pedig tér-idő független ismételhetőségük⁴¹⁶ azonos működés módjaiban, „hogyanjaiban” „ál”, melynek hangsúlyozása a 3É filozófiájának egyik fő célja, metafizikai bázisa. Az a kérdés tehát, hogy mi szavatolja a véges életű ember számára az örökkévalósággal való kapcsolatot, magukon a képességeken keresztül magyarázható. Így érthető meg az is, hogy az emberben is van egy „rész” „isteni ész”,⁴¹⁷ mely „rész” egy lényegszerű azonosság, elvi azonosság, nem anyagi alapon elképzelhető objektívált rész-egész viszony, hanem működési elv.

Az emberi értelem képes időn és téren túlnyúló idealizációs általánosérvényűségre, melyet a következőképpen fogalmazott meg Husserl:

De a geometria léte nem pszichikai természetű, nem valami személyesnek a léte a személyes tudatszférában, hanem valami objektív módon létezőnek a „mindenki” (a valós és lehetséges geometriát művelők vagy értők) számára hozzáférhető léte. Igen, a geometria önnön eredeti megalapozásából következően sajátosan időfeletti, mint bizonyossággal tudjuk, minden ember, minden nép valós és lehetséges matematikusai számára minden korban hozzáférhető léttel bír, mégpedig minden formájában.⁴¹⁸ [...]

Általános meggyőződés, hogy a geometria és annak minden igazsága feltétlen általánossággal érvényes minden emberre, korra, népre – nemcsak a történelmileg faktikusakra, hanem minden egyáltalán elgondolhatóra. E meggyőződés elvi előfeltevéseit soha nem tárták fel, mert soha nem tették komoly problémává. Az is világossá vált azonban számunkra, hogy minden történelmi ténymegállapítás, ami a feltétlen objektivitás igényével lép fel, szintén előfeltételezi ezt az invariáns vagy abszolút a priori.

Csak <ezen a priori felfedésével> léphet föl egy minden történelmi környezeten, népen, koron, emberiségen felülemelkedő a priori tudomány mint „aeterna veritas”. Csak ezen az

⁴¹⁶ Isd. erről Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011. 58-59. o.

⁴¹⁷ Isd. Anaxagoras: „Mindenben mindenből – az Ész kivételével – van egy rész; ám némely dolgokban [például az emberben] Ész is van.” (B 11. Szimplikiosz, *in Phys.* 164,22)

⁴¹⁸ Husserl 1998b, 45. o.

alapon nyugodhat az a képesség illetve lehetőség, hogy egy tudomány időlegesen kiüresedett evidenciájából kiindulva visszakérdezzünk az eredeti evidenciákra.

Vajon nem az ész hatalmas és mély problémájának horizontja előtt állunk, ugyanazon és problémája előtt, mely minden, mégoly primitív emberben is, bármely „animal rationale”-ban működik?⁴¹⁹

Az említett általánosérvényűség azonban nem platonizmus, mint azt már Sajtótól is idéztük. A platonizmus vádja ellen Husserl úgy érvel, hogy ő egy tág értelemben vett idealizmusról beszél, kitágítja az ideális tárgyak körét az eleve adott általános ítéletekre.

[...] ami adott esetben megmutatkozik számára [valakinek] az ismeretben, és aztán *valódi létezőként* mutatkozik meg, más szóval olyan tárgyiságként, ami *van* és mégsem valami reális. Példaként rámutatok a számsor mennyiségeiről, a tiszta logikai beszéd értelmében vett állításokról, és igazságokról – ahol ugyebár nem reális ítéletaktusokról alkotunk ítéleteket – szóló közös predikációkra, a színekről, hangokról, kúpszeletekről és hasonlókról mint tiszta fajtákról tett kijelentésekre s í. t. Tárgy és predikálható szubjektum ekvivalensek. Minden logika véget érne, ha a „tárgy” fogalmát nem olyan tágan alkotnánk meg, amint azt ez az ekvivalencia követeli, azaz ha nem fogadnánk el tárgyakként az „ideákat” is.

Az ideák tárgyként történő megragadásával és kategoriális megítélésével szükségszerűen összefügg az „általában vett tárgyakról” alkotott „korlátatlanul” általános ítéletek lehetősége mint az ideák által predikatív módon meghatározottként gondolt, azaz tisztán ideális általánosságú ítéleteké. Az ilyen ítéletek a reális legcsekélyebb tételezését sem implikálják, értelmük és érvényességük szerint függetlenek attól, hogy van-e egyáltalán bármiféle reális vagy sem. Még arra sem következtethetünk belőlük, hogy lehetséges-e valami ilyesmi vagy sem, kivéve, ha ezek eleve érintik a realitás ideáját vagy annak alárendelt ideákat, ha tehát ők maguk reálisról - elgondolható, ideálisan lehetséges reálisról - alkotott ideális ítéletek.

Ezek utalások, nem pedig elméletek. Amit felmutatnak, az minden elmélet előtt és alapjában véve minden „ismeretelmélet” előtt van.⁴²⁰

⁴¹⁹ Uo. 69. o.

⁴²⁰ lsd. Varga-Péter András és Zuh Deodáth (szerkesztették és válogatták, fordították és bevezetővel elláttak): *Az új Husserl, Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011. 72-73. o.

Figyeljünk itt fel a számsor mennyiségeinek kiemelt státuszára az érvelésben, mely a 3É filozófiája szerint a „végtelen” fokozó és eltárgyasító logikájára is visszautalhat,⁴²¹ ugyanakkor Husserl érvelése egyszerre segíti az örökérvényű értelmi képességre való átmenetet is, például a geometriai mérés-viszonyok idealizációja kapcsán – és általában a logikai igazságokra való utalással. Nem mindegy tehát, hogy milyen idealizációról beszélünk. A „végtelen”, mint mitikus idealizáció a fokozás és eltárgyasítás által fiktív entitásokat jelöl (husserliánusan: nem reális, de ideális⁴²²), míg az örökérvényűen ismételhető értelmi működési mód idealizációjának alappéldája geometriai (Püthagorasz-tétel), ám maga viszont nem fiktív entitás, hanem matematikailag egzaktan bizonyítható (reálisan ideális) elvi lényegiség (*Logos*).

A kronológia szempontjából Husserl szerint a matematika a földméréssel kezdődött, még formalizálás nélküli praktikus célokat szolgált, és csak ezt követően, a nyelvbe, „nyelvi testbe”⁴²³ ágyazott interszubjektív ismeret-áthagyományozás és mértékmeghatározás megszokása után, azok rögzített értelemalakzatokként való kezelését követően – illetve ezért, a magánvaló természet formalizálásával és az absztrakt matematizálhatósággal – vált végül a matematika az életvilágbeli gyakorlatiasság mellett különálló területté.

A mérés mestersége a *gyakorlatban* fedezi fel annak lehetőségét, hogy bizonyos, gyakorlatilag mindenütt rendelkezésre álló empirikus-merev fizikai testekben konkrétan rögzített empirikus alapalakokat mint *mértékeket* válasszuk ki, és a köztük és más testalakok között fennálló (illetve felfedezendő) viszonyok segítségével az utóbbiakat interszubjektív módon és gyakorlatilag egyértelműen határozzuk meg – először szűkebb területeken (például a földmérésben), de azután új szférákban is. Érthető ezért, hogy amikor feltámadt a „filozófiai”, a világ „igazi”, objektív létét meghatározó megismerésre való törekvés, a gyakorlati érdeklődést tisztán elméleti érdeklődéssé alakítva *idealizálták az empirikus mérést* annak empirikus-gyakorlati tárgyiasító funkcióját, amely ennek nyomán

⁴²¹ Most nem tárgyaljuk a különböző matematikai, halmazelméleti, stb. végteleneket, melyek például Cantor elméletében találhatóak (§ 1, § 2, § 3).

⁴²² Ez nem azonos a real-reell „szembeállítással”, megfogalmazással. „A *Logikai vizsgálódásokban* az élmény szubjektív oldalát „valósnak” („*reell*”), objektív-tárgyi oldalát pedig „reálisnak” („*real*”) nevezi, bár ebben nem mindig teljesen következetes. [Vö. Moran, 2002: 115. Ld. még: Held, „Husserl’s Phenomenological Method”, in Welton (szerk.), 2003: 27.] A transzcendentális fenomenológia módszeresen kidolgozott és letisztult terminológiájában a tárgyi megjelenés szubjektív aspektusát *noétikusnak*, objektív aspektusát pedig *noématikusnak* mondja. [A két korszak közti köztes álláspontot reprezentálja az 1908-as nyári szemeszteri *Előadások a jelentésstanról*, ahol a szubjektív oldalt Husserl „fanzikusnak”, illetve „fenológiainak” („*phansisch*”, „*phänologisch*”) nevezi, az objektívát pedig „fenomenológiainak”, illetve „ontikusnak”. Hua 26: 38.] Összefoglalóan idézi Marosán 2017. 101. o. Továbbá: Hua 23: 21. „A naiv felfogás mindenekelőtt abban téved, hogy a szellemi képet az elmében valóságos módon [reell] immanens tárgyként gondolja el”. Marosán 2017. 137. o.

⁴²³ Husserl 1998b, 46. o.

a tisztán geometriai gondolati eljárás részévé vált. A mérés tehát előkészíti a végül egyetemessé vált geometriát és annál tiszta határalakokból álló „világát”.⁴²⁴

Utóbbi rövid – az egész értekezés szempontjából fontos – előzetes husserliánus kitekintést követően térjünk vissza a következő fejezetben a „végtelen” kritikai tárgyalásához, ami a fokozás és eltárgyasítás összekapcsolása által az emberiség civilizációs fejlődési „fokait” tekintve korábbi (a mitikusról filozófiára váltva – még a mitikus korszakot tette lehetővé), ezért időben megelőzi a bonyolultabb idealizációs értelmi-örökkévalóság tér-idő független felismerését (*Logos*), mely utóbbit viszont a 3É filozófiája követendőnek tart – logikai koherenciája okán is – és ezt kiegészíti az észlelés és az érzélem aspektusaival (*Khiasmus*, *Einsfühlung*), illetve ezen elveket lényegi működésmódként kezeli. A 3É filozófiája tehát visszaemeli az életvilágot eredeti rangjába – jobban mondva kibékíti és újra összefűzi egymással az életvilágot és az idealizációs típusokat a képességek szintjén –, és ezt úgy teszi, hogy értelem-észlelés-érzélem metafizikailag egyenrangú álláspontját képviseli mind az idealizációs szinten (a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek tereumaként), mind adódó megjelenéseikben, bár utóbbiak esetében intenzitásuk differenciált a szituatív megnyilvánulásokban.

II. A végtelen filozófiai kritikái (Arisztotelész, Hegel), valamint Isten fogalmának értelmezése a hagyományban (Anzelm, Tamás, Descartes)

Mint említettük, ha a mennyiséges fokozás eltárgyasításait összeillesztjük, megkapjuk a végtelen hatalmú, mindent látó és mindent tudó, mindent irányító Isten pszichológiailag adódó, fokozásból és eltárgyasításból eredő képzetét. Mindez azonban tér-időbeli következtetésből adódó végtelen erő, bölcsesség, uralom, hatalom, ezek pedig egységesítve Isteni személyiséget rajzolnak ki. Nekünk azonban olyan tér-idő független „isteni” (Arisztotelész) Értelem, Észlelés, Érzélem képezi vizsgálódásaink „hogyanját”, mely nem eltárgyasított „isteni” entitásként jellemezhető.

⁴²⁴ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I. és II.* (fordította: Berényi András és Mezei Miklós), Atlantisz, Budapest, 1998. 47. o.

Térjünk vissza a mennyiséges végtelenhez. Arisztotelész szerint nincs, nem létezik valóságosan aktuális végtelen, csak potenciális végtelen.⁴²⁵ A következőt írja a *Metafizika* 11. könyv (K) 10. fejezetében (1065a-1067a):

Végtelen az, aminek lehetetlen a végére érni, mert természete ezt így hozza magával, mint ahogy pl. nem lehet látni a hangot, – vagy amiből nincs véges kiút, – vagy amit alig lehet elérni, – vagy aminek természete szerint lehetne vége vagy határa, de valóságban nincsen. Továbbá végtelen valami azért, mert mindig lehet valamit még hozzátenni, vagy belőle elvenni, vagy hozzátenni is, meg elvenni is. [...]

Nyilvánvaló az is, hogy a végtelen valóságosan nem létezhetik. Mert hiszen ha az ilyenek bármely részét kiragadnók, az ismét végtelen lenne. Mert ha a végtelen szubsztancia és nem egy alany tulajdonsága, akkor a végtelen fogalma és a végtelen tárgy azonosak. Mert lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog sok végtelenből álljon. Már pedig ahogy a levegőnek minden része levegő, úgy a végtelen részei is végtelenek, ha egyszer a végtelen szubsztancia és elv. A végtelennek tehát nincsenek részei és oszthatatlan. Viszont lehetetlen, hogy ami valóságosan van, végtelen legyen, mert ebben az esetben szükségképpen mennyiségnek kellene lennie. Tehát járulékos határozmány a végtelen. Ám ha ez igaz, akkor már kifejtettük, hogy nem lehet elv, hanem csak az lehet elv, amin a végtelen mint járulék előfordul, t. i. a levegő vagy a páros számok. [...]

[...] nem lehet sem érzéki, sem intelligibilis végtelen test, sőt egy szám sem lehet végtelen, olyan értelemben, hogy magában különálló és végtelen volna. A szám ugyanis megszámlálható, vagy van száma. [...]

[...] S általában, ha egyszer lehetetlen, hogy létezzék a végtelen tér, akkor a végtelen test sem létezik. Mert ami térben van, valahol van. Ez pedig azt jelenti, hogy vagy felül van, vagy alul, vagy ahogy még szokás a valaholt megjelölni, – ez pedig mindegyik valami határ.

Egyébként a végtelen nem egy és ugyanaz, ha térbeli nagyságról, mozgásról vagy időről van szó, mintha egyetlen természet lenne, hanem későbbiről és korábbival való vonatkozásban szokás beszélni, éppúgy, mint mozgásról ama nagyság szerint, melyen

⁴²⁵ Itt szeretném megjegyezni, hogy a tér-időben elgondolt potenciális végtelen nem azonos a disszertációban tárgyalt tér-idő független örökkévalósággal, mivel utóbbi igazsága örökkévaló és „csupán” megjelenik és kifejeződik a tér-időben – megszámlálhatatlanul sokszor ismételtető módon –, ráadásul az örökkévalóság konkrét megjelenéssel bír, míg a potenciális végtelen nem lehet igaz oly módon mint az örökkévalóság, mivel csupán teoretikusan létezik és nincsen olyan konkrét megnyilvánulása, mint például a Püthagorasz-tétel az örökkévalóság szempontjából.

végbemegy a mozgás vagy változás vagy növekedés; időről pedig a mozgás alapján beszélünk.⁴²⁶

Az arisztotelészi végtelen-felfogás tehát azt állítja, hogy valóságos végtelen nincsen, és a könyv egésze szempontjából, az általa tárgyalt metafizikai jelleget másban kell keresnünk. Arisztotelész a *Metafizikában* az égi körpályákat kívülről mozgató, és minden létezőt mozgató első okot, első mozgatót *Mozdulatlan Mozgató*nak nevezi, ami minden mást a reá irányuló vágy által mozgat, ám ez lényegiség, és nem a korábban említett végtelen, és főleg nem a számosság értelmében vett lezárt valami, amin egy pecsét lenne azzal a felirattal, hogy: „Ez maga a végtelen”. A mozdulatlan mozgató ezzel szemben olyan szubsztanciális lényegiség, amely, mint első mozgató: az isteni Ész, és tevékenysége a gondolkodás (12. könyv, 9. fejezet). Ez a tevékeny ész (*nus poiétikos*), mely mint isteni gondolkodás, külső ingerre nem szorul, ami maga az állandóan és benső természete szerint gondolkodó ész. Ehhez képest alacsonyabb rangú az az ész, mely csak akkor gondolkodik, ha valami tárgy érinti hatásával: a szenvedő ész (*nus pathétikos*), és mindig az alacsonyabb vágyódik a magasabb felé. Az isteni gondolkodás nem tévedhet. Egyszerű, nincs benne ilyen vagy olyan kapcsolat. Alanyt és állítmányt a saját lényében intuitíven megismerő önszemlélet. Teljes és világos öntudat.⁴²⁷

Később ez utóbbi felfogást konvertálják át az arisztotelészi „végtelen-kritika” előtti időkre jellemző, kvázi mitikus szubsztanciává, azaz olyan valamivé, ami sokértelműen tökéletes, sőt a vallásos parancsokat tollba mondó *valakivé*: Istenné – mint majd Szt. Tamás írja a *Summa Theologica* I. rész 2. kérdés 3. artikulusában:

Szükséges tehát eljutnunk egy első mozgatóhoz, amelyet semmi sem mozgat: s ezen mindenki Istent érti. [...] Van tehát valami, ami a legigazabb, a legjobb, és a legnemesebb, és következésképp a leginkább létező: mert amik a legigazabbak, azok a leginkább létezők, miként a *Metafizika* II. [993b 30] könyvében áll. Amit viszont valamely nemből a leginkább megillet a nem fogalma, az az oka mindannak, ami a kérdéses nemből tartozik, miként az ugyanabban a könyvben áll [993b 25]. Van tehát valami, ami oka minden létező létének, jó voltának és bármiféle tökéletességének: s ezt Istennek nevezzük.⁴²⁸

⁴²⁶ Arisztotelész 1992, 285-288. o.

⁴²⁷ Részben idézve a *Metafizikához* írt fordítói jegyzetekből, 399. o.

⁴²⁸ Idézi Steiger 1992, 136-138. o.

Jóval ezután, a felvilágosodás kezdetén, Descartes még a következőképpen fogalmaz az *Elmélkedések* III. könyvében: „Istennek a végtelen, örökkévaló, változatlan, független, mindentudó, mindenható szubsztanciát nevezem, aki engem és minden más létező dolgot (ha vannak ilyenek) megteremtett.”⁴²⁹ Újabb fordításban Boros Gábortól:

„Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami – megteremtett.”⁴³⁰

Nem nehéz itt tetten érni a hasonlóságot azzal, amit a fokozás és a tárgyjelölési kényszer különböző tulajdonságokban való megmutatkozásáról és ezek egyetlen fogalomba való összegyűréséről mondtunk; „végtelen” (mindenség, mint bejárhatatlan tér és megszámlálhatatlan lépésű távolságok), „független, értelmével mindent átfogó” (végtelen bölcsességű), „mindent megtenni képes” (végtelen hatóképességű, azaz végtelen erejű), és „amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami – megteremtett” (a teremtés ura, élet-halál misztériuma): Isten, mint szubsztancia.

Descartes fő reprezentációs Isten-érve pedig arra épül, hogy a tökéletességet el tudjuk képzelni, és mivel ez a gondolat létezik és csak Isten tökéletes, ezért Isten létezik.

„(...) ideáink realitásának szüksége van olyan okra, amelyben benne foglaltatik ugyanaz a realitás, ám nemcsak objektíve, hanem formálisan vagy eminens módon.”⁴³¹ „Isten létezését pusztán annak alapján, hogy ideája megvan bennünk, a *posteriori* bizonyítjuk.”⁴³² „Istennek ez a bennünk lévő ideája tehát megköveteli, hogy Isten legyen az oka, s ennél fogva Isten létezik.”⁴³³

Ennek korábbi, még nem annyira kimunkált, de rövid megfogalmazása Anzelmtől, a *Proslogion* 2. fejezetében írott ontológiai istenérve:

⁴²⁹ idézi: Steiger 1992, 183. o.

⁴³⁰ Descartes 1994, 56. o.

⁴³¹ Descartes 2000, 85. o.

⁴³² Uo. 86. o. (2. Tétel)

⁴³³ Uo. 87. o. (A 2. Tétel bizonyításából – részlet)

„(...) aminél nagyobbát elgondolni nem lehetséges, lehetetlen, hogy csak az értelemben legyen. Ha ugyanis az, aminél nem lehetséges nagyobbát elgondolni, csak az értelemben van, akkor hiába ő az, aminél nagyobbát elgondolni nem lehetséges, mégis lehetséges elgondolni nagyobbát nála: ti. azt, ami olyan, mint ő, de ráadásul ténylegesen létezik.

Kétségtelen tehát, hogy az, aminél nagyobbát elgondolni nem lehetséges, az értelemben is jelen van, és ténylegesen is létezik.”⁴³⁴

A bölcseleti hagyományban több szempontú a metafizikai „végtelenség”: az első mozgató, hatóok, szükségszerűség, teljesültség, a legfőbb jó, az igazság, a leginkább létező, valamilyen transzcendencia, akár immanencia, vagy akármilyen típusú legközvetlenebb „első filozófia” – estünkben értelmi–észlelési–érzelmi.

Hegel is különbséget tesz „igazi végtelen” és „rossz végtelen” között, amit a filozófiában sokszor említenek; idézzük most röviden, hogyan foglalja ezt össze Marosán Bence Péter *A végtelenség vágya: A vágy dialektikus szerkezete A szellem fenomenológiájában* című 2012-es cikkében.⁴³⁵

A szellem fenomenológiájában a végtelenség kétféle fogalmával találkozunk: az „igazi” végtelennel és a rossz végtelennel.⁴³⁶ Az igazi végtelen a szellem, a fogalom vagy az eszme előrefele haladó mozgása, nyugtalan elevevége és kimeríthetetlen gazdagsága. A „rossz” végtelen, mely többek között mint „érzéki végtelenség” jelenik meg,⁴³⁷ az önmagába visszatérő, a fejlődés egy bizonyos alakzatában megmerevedő végtelenség: a körmozgás, amely csupán megismétli önmagát, és egy idő után semmi újat nem hoz. A szellem számára a rossz végtelenség unalomba fullad, legfeljebb ez nem tudatosul annak a számára, aki megrekedt a körön belül.⁴³⁸

Ehhez majd valami hasonlót mondunk, de máshonnan indulunk ki. Már most tisztázzuk azt, hogy a „végtelen” szó szerint értelmezve valamilyen le-nem-zártságot jelent, valamilyen vég nélküliséget, nyitott fokozást, mégis sokan úgy kezelik, mint valami dolgot, kvázi-tárgyat, mind a matematikában, ahol „ezt” vagyis ezt a „*valamit, mint végtelen*” használják és ebből valóban

⁴³⁴ Idézi Steiger 1992, 133. o.

⁴³⁵ Hegel beszél még máshol is a rossz végtelenről (*Enciklopédia 574-577. §*), és összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy ez nála kettősségekben mozog és a végest emeli végtelenné.

⁴³⁶ A „rossz végtelen” – in: Hegel 1973. – *A szellem fenomenológiája*, 127. o.

⁴³⁷ Uo.

⁴³⁸ Marosán 2012, 112. o.

új, pozitív eredmények születnek, akár a matematika önnön korlátait bemutatva – bár ontológiai mibenléte szubsztanciálisan tisztázatlan.⁴³⁹

III. A végtelen oszthatóság lehetetlenségéről

A szukcesszív végtelen fiktív őstörténetével szemben, bölcséleti hagyományunkban megvan ennek negatívja, ellenpárja, vagyis a végtelen oszthatóság, melynek alapvető érvei párhuzamba állíthatók az „összeadó” végtelen attribútumaival. Ez azonban ugyanúgy a fokozáson és a tárgy kijelölésen alapul, csak éppen a szemléletileg lekövethetetlenül kicsi (mikroszkopikus és elméleti) tartományba tolja a legkisebbet, mint végtelenül legkisebbet. Ezért meg kell mutatnunk ennek képtelenségét is.

A laikusok általában félreértik az eleai Zénon érvelését, és tévesen olyasmit állítanak, hogy szerinte a nyíl „áll” a levegőben. Ám mint Platón említi *Parmenidész* című dialógusában, Zénon Parmenidész kedvese, ezért ő csupán mesterének „Egy”-érvét mutatja be a másik oldalról, vagyis felmutatja azon paradoxonokat, melyek akkor következnének be, ha nem „Egy”, hanem „Sok” volna. Ilyenkor például (a végtelen tér-oszthatóság okán – felezésekkel) a teknősbéka lehamná Akhilleuszt a futóversenyben, mivel eredeti előnye behozhatatlanul végtelen. Zénon tehát a végtelen oszthatóság paradoxba való belefutása által cáfolta a végtelenül oszthatóság lehetőségét.

Az egyenes végtelen oszthatóságának feltételezése a folytonos felezés módszerét alkalmazza, miszerint mindig marad valami, amit megfelelhetünk. E szerint a végtelen oszthatóság teoretikus dogmája azon a feltételezésen alapul, hogy az egyenes – vagyis a létező – sohasem fogy el. Ezt a tételt fogjuk több szempontból kritizálni.

1.) A teória mit sem ér, ha a praxisban nem alkalmazható! Előbb-utóbb a vágóeszköz „éle” nagyobb lesz annál, mint amit ketté kellene vágni. Ez életfilozófiai tapasztalat.

2.) Mire jó ama egyenes, mely már nem is egyenes, kinek mi haszna az icipici pontból? Az egyenes elfogy, mert átalakul ponttá. Az alma sem ér semmit, vagyis nem lakom jól vele, ha belőle egy magszemnél kisebb gyümölcsdarabka marad. Az íz – ereje/intenzitása a semmihez képest – csak még jobban dühít, mert így nem jutott már nekem az almából jóval több.

3.) A végtelen teoretikus osztás csupán a szaporítás kistestvére – az összeadás szukcesszív szintézisének negatív analógiája, a makroszkopikus végtelen mikroszkopikus változata – a

⁴³⁹ Erre Székely László hívta fel a figyelmemet.

szemléleti vagy számbeli fokozásé, melynek „végén” – ez paradox a végtelen tekintetében – meg kell állnunk, hogy a „végtelen” egyáltalában kimondhassuk, mint ítéletet. Mint ítélet azonban csak értelmileg tételezett, fiktív entitás a végtelen, vagy fiktív műveleti módszer. A „végtelen” ilyen szempontból eleve kimondhatatlan. A végtelen tehát eleve üres fogalom – a semmibe futó, önmagát túlbujánoztató gondolat –, üres a szemléletben, de telített az érzésekben, a művészetben: ilyen például a végtelen jó érzés mint kielégülés, a végtelen, azaz elviselhetetlen testi-pszichés fájdalom és a végtelen szépség, vagy akár a fenséges (Kant) illetve a szorongás (Heidegger) – (utóbbiak különleges tapasztalatnak számítanak és termékeny filozófiát eredményeztek a hagyományban). Végtelen mennyiség nem létezik, „csak” „végtelennek” titulált minőség.

4.) A lét, illetve a létező valami ne fogyna el? Éppen ennek ellenkezőjét tapasztaljuk véges életvilágunkban. A lét, mint végtelen idealitás tételezett dogma (lásd Platón ideatanát és a lélek leszületési sorozatait), bölcséleti tanítás az ókorból, mely a végtelen hatóerő és a végtelen bölcsesség isteni tulajdonságait hagyományozta át a racionalitásra, ám a racionalitás éppen önnön végességében találta meg önmegalapozásának kantiánus értelmét, szemben a fantáziált és illuzórikus fokozással. A lét/létező elfogyhatatlanságának tételezése az élet és halál misztériumának folyamánya okán telepedett rá az emberi gondolkodás későbbi alakváltozataira, többek között a matematikára.

Ha nagyon akarjuk, akkor az összeadó végtelen alapmotívumainak megfeleltethetőek az említett pontok. Az első a végtelen számosság, a második a végtelen erőhatás, a harmadik a végtelen bölcsesség, a negyedik pedig az élet és halál misztériumának feleltethető meg – nagyjából.

Az eltárgyasítás tehát nem működik a mennyiséges gondolkodás túlfokozásában sem, illetve, mint azt korábban a szerelem példáján mutattuk, az interszubsztitív tekintetében sem. A végtelen helyett tehát valami mást, egy „hogyan” kell keresnünk, ami saját lényegét adva szituatív adományként jelenhet meg. Ez lesz majd a képességek szituatív megjelenésének ismétlés általi lehetőségfeltétele, amit Kierkegaard révén örökkévalóságnak nevezhetünk.

IV. Pillanat és örökkévalóság, ismétlés (Kierkegaard)

Az örökkévalóság Kierkegaard leírása szerint a pillanaton keresztül tör át a jelen-valóságba. A pillanat nem a mérhető idő egy jelen-szelete (Platón szerint: a pillanat az idő atomja, ugrás

múlt és jövő között, meghatározhatatlan, csodás, különös valami⁴⁴⁰; és ezt továbbfejlesztve Kierkegaard szerint: a pillanat az örökkévalóság atomja⁴⁴¹), hiszen – szabadon itt önállóan érvelnünk –, ha részekből tevődne össze az idő, akkor minden szomszédos két rész között lenne még valami, ami maga is idő, vagy nem az, de akkor – ha idő – vagy a végtelen osztás Zénon-paradoxonába (végtelen oszthatóság okán az életvilágbeli mozgás tagadásába) futnánk bele, vagy – ha nem idő –, akkor maga a Lét nem volna folyamatos, pedig ennek az ellenkezőjét tapasztalja az éppen élő. Ám, mint Keirkegaard kapcsán Platónra visszautalva Gyenge Zoltán írja:

[...] már Platón is azt mondja, hogy a létező a "múltból a jövőbe haladtában nem ugorhatja át a mostot" ⁴⁴². Az ember tehát a "most"-ban él, nem kerülheti ki azt, s ezt lebontva azt mondhatnánk: *nem kerülheti ki a pillanatot.*⁴⁴³

Az idő, mint probléma régi filozófiai kérdés, és már Arisztotelész is utalt rá, Heidegger pedig kiemelte, hogy a mért idő nem azonos a valódi idővel. Jól mutatja ezt tapasztalatunk: reggel felkelve és iskolába, munkába indulva ugyanazt a „rituálét” hajtjuk végre, ám egyszer kevésnek érződik az ugyanúgy rendelkezésre álló idő, máskor pedig még soknak is. Ez azért lehetséges, mert a megélt időt tapasztaljuk, és előbbi esetben be vagyunk lassulva az órához képest, máskor viszont fel vagyunk gyorsulva. Ez a mechanikusan mért és a pszichikai idő nem-azonosságát érzékelteti. A mérnöki munkák az előbbit használják, a művészetek pedig az utóbbit.

Az idő tehát rendkívül bonyolult fenomén, nem hiába hangsúlyozta ezt Ágoston („Tehát mi az idő? Ha senki nem kérdezi tőlem akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom akkor nem tudom.”⁴⁴⁴), és boncolgatják mai napig a filozófusok (Kant például időszámának nevezi fogalom és szemlélet, vagyis a gondolkodás és a kiterjedés összekapcsolását, Bergson tartamról írt, Husserl ősbemutatóról, illetve beépülő,

⁴⁴⁰ „A 'pillanat', az a 'csodás', 'különös' [atopon] valami, amely a 'mozgás' és 'nyugalom' között fekszik, anélkül, hogy akár egyikhez, akár a másikhoz tartozna. A 'pillanat' tehát egy [to mé on], vagy legalábbis annak látszik. A 'pillanat' ugyanis az a momentum az 'idő'-ben, ami a 'pont' a térben - röviden: [atopos] jellegű, s ez a legtöbb, ami róla egyáltalán elmondható.”

In: Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 65. o.

⁴⁴¹ Lsd. erről Gyenge Zoltán írását: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08)

⁴⁴² Platón: *Parmenidész* 152. b.

⁴⁴³ In: Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 68. o.

⁴⁴⁴ Augustinus 1982, 358-359. o. (XI. Könyv, XIV. fej.)

szedimentálódó lecsengésekről azaz retenciókról és elvárásokról, azaz protenciókról, melyek azonban mind átszövik egymást). Nagy kérdés az például, hogyha a világ teremtett lenne, akkor már előtte is léteznie kellett az Isten-i örökkévalóságnak, és ugyanígy igaz ez a térre is. Ha a kozmikus világnak lenne határa, akkor utána is valami térszerű lenne, vagyis értelmetlen, azaz ésszel felfoghatatlan, hogy a térnek lenne „vége”, és az időnek is ugyanígy. Tehát nem a szukcesszív (összeadogató) végtelen a kulcs, hanem az örökkévalóság elfogadása.

Az értelem örökkévalósága a *Logos*, bizonyítéka az okság és a geometriai tételek, a „tisza matematika”. Az észlelés örökkévalósága a *Khiazmus*, bizonyítéka az észlelés önmagára göngyölődése és a diakritika, valamint az érzékszervek nyelve. Az érzelmi regiszter örökkévalósága az *Einsfühlung*, bizonyítéka a szív logikája, az élet/Élet pathetikus önaffekciója, önátélése, sőt az egyáltalában vett értékhierarchia (vagyis, hogy minden társadalomban van valamilyen értékrendszer).

Mindhárom örökkévalóságban közös az ismétlés, mint a működési módok önazonoságra való törekvése. Kierkegaardnál az ismétlés az érzelmi regiszterbe tartozik, mely jövőbe mutató és komoly egzisztenciális döntés, az ön-azonosság és nála pluszban: a hit biztosítéka⁴⁴⁵. Gyenge Zoltán írja összefoglalóan Kierkegaard etikai dimenziójáról:

Jób példája nem értelmezhető egy logikai kontextusban, itt a spekulatív felfogás minden bűvös eszköze csődöt mond; ez a viszony nem közvetíthető, hanem *átélhető*, mely a *hit* igaz tartalmát is megadja. Az Istenhez való viszony így az "időbeliség"-ből kilépve az "örök"-be helyeződik⁴⁴⁶, s ugyanakkor vissza is utal az abban létezőre a "pillanat" kategóriáján keresztül; hisz a "pillanat" nem más, mint az *örökkévalóság megnyílása az időben*. Ezt a pillanatot csak az emberi érzelem, s annak is eruptív summája, a *hit* képes kifejezni. Ezért írja talán *R. Bultmann*, hogy "hitében az ember az időn és történelmen túl áll", s Krisztus kortársa lesz⁴⁴⁷, azaz vele *egyidejű*, hisz - mint Kierkegaard fogalmaz - ő "közvetlenül ember, mint mindenki más, azonban - és ez az ellentmondás - egyben Isten."⁴⁴⁸ Jób példája - ahogy Ábrahámé is - a meghatározott történéseken kívül esik. Az ő példájukban az a nagy, hogy Istenhez való viszonyuk személyes jellegű, ezért itt a világ racionális berendezkedése (s ezen belül értendő pl. az etikai viszonyok összessége⁴⁴⁹)

⁴⁴⁵ Lsd. erről Gyenge Zoltán írását: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08)

⁴⁴⁶ H.Gerdes: *Sören Kierkegaard. Leben und Werk. Sammlung Göschen.* Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1966. 65-66.

⁴⁴⁷ R.Bultmann: *Geschichte und Eschatologie.* Tübingen 1964. 182.

⁴⁴⁸ Kierkegaard – G.W. 26. 120.

⁴⁴⁹ Vö. Ábrahám tettének minősülése "etikai" és "vallási" szempontból. G.W. 4. 57.skk.o., és 74.skk.

felfüggeszthetővé válik, mivel az ő kapcsolatuk Istennel egy másik dimenziót nyit meg, amivel egy új helyzet jön létre, melyet ha a világ nem is lát meg (ld. Jób barátai), mégis létezik és meghatározó jellegű. Ez az a pillanat, amikor az "egyes" mint egyes áll szemben a "lét urával", s ez mindent átformál, amit jól mutat az a képtelennek látszó kijelentés, miszerint az "egyes magasabb rendű, mint az általános"⁴⁵⁰. Jób és Ábrahám is bízik. Bízik abban, hogy az "abszurd" erejénél fogva minden lehetséges. *Bízik az isméltésben.*⁴⁵¹

Ez az etikai döntés az ismétlődő pillanatban érvényesül, örökkévalóan az időben és örökkévaló érzelmi lényeg által, ám Kierkegaard szerint valójában egzisztenciális döntésként, autentikus válaszként interpretálható, időbeli döntés és örökkévalóság kapcsolataként. Erről idézzük be Gyenge interpretációjában Kierkegaard Krisztus-interpretációját:

A kérdéseivel egyedül maradt ember kételyeit a végtelenségig fokozva a *paradoxon*-nal találja magát szemben: azaz egyszerre Krisztussal és önnön egzisztenciájával. Krisztus ugyanis maga a "paradoxon"⁴⁵², hisz egyszerre *örök* (Isten), s egyszerre *időbeli* (ember), s Kierkegaard ugyanezt mondja az egzisztenciáról is, ám ami belőle igazán fontos, hogy ezt a "paradoxon"-t csak az "idő"-ben létező "időnkívülin" (*pillanat*) keresztül ragadhatjuk meg, mely lehetővé teszi a hozzá való viszonyt, azon át közelít hozzá az egyes egzisztencia, mint az örök és megismételhetetlen, ám egzisztáló isteni lényeghez. A "paradoxon" tehát időben tételezi az "örök" fogalmát⁴⁵³ - s ez a *pillanat*. "A pillanat az a kétértelműség, melyben az idő és örökkévalóság egymással érintkezik, és ezzel az időbeliség fogalma tételeződik, ahol is az idő újra és újra bezárja az örökkévalóságot, s az örökkévalóság újra és újra áttöri az időt."^{454 455}

Kierkegaard az egyént köti össze az örökkévalósággal, és ebben egyetértünk. De ő tulajdonképpen az érzelmi regiszterben választ [választás - *krízis*⁴⁵⁶] hierarchikus viszonylatban kötött értéket a hitben – mint orientációs pontot –, és a hit által/révén ért, észlel, érez mindent.

⁴⁵⁰ G.W. 4. 59.

⁴⁵¹ Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 72. o.

⁴⁵² G.W. 16.1. 200.

⁴⁵³ G.W. 16.1. 199.

⁴⁵⁴ G.W. 11/12. 90.

⁴⁵⁵ Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 70. o.

⁴⁵⁶ Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése.* http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 69. o.

A dán filozófus az érzelmi regiszterben tárgyiasítja el a hit mélységes szenvedélyét mind az értelem, mind pedig az észlelés lehetőségei kapcsán. Mi azonban – a 3É filozófiája szempontjából tekintve – három regiszter nem eltárgyasítható módszertani – „Hogyan?” örökkévalóságáról beszélünk a metafizikában.

Az örökkévalóság álláspontunk szerint nem csupán egyetlen regiszter sajátja, hanem a háromféle képesség-metafizikai entitás (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) ugyanúgy az ismétlés által leendene levésben létezőket adva, azaz az ismétlés által lesznek egyáltalában a tapasztalás lehetőségfeltételei és így az emberi tapasztaltban *is* megjelenő létezőket kifejezően adó értelmek, észlelések, érzelmek

Gyenge Zoltán szavá is teszi, hogy Kierkegaard az örökkévalóság fogalmát szűkített értelemben használja:

Ha valami egyáltalán Kierkegaard szemére vethető, az inkább az, hogy az "örök" fogalmánál [...] nem figyel fel arra, hogy a görögöknek erre vonatkozóan két fogalmuk is volt, az egyik [aidios], míg a másik [aión], mely mint tudjuk, nem ugyanazt jelenti; s erre nézve semmiféle distinkciót nem találunk nála. A jelen ("most") éppen a "pillanat" által fogható meg, amelyet talán akkor definiálnánk helyesen, ha azt mondanánk: *a pillanat az időben létező időnkívüli*. S ez maga is paradox. Az "idő"-ben, s ezáltal a "pillanat"-ban (vagy fordítva: a "pillanatában, s ezáltal az "idő"-ben) élő ember tehát kapcsolatban van egy "időnkívüli" mozzanattal is. Az "örök" pedig ugyancsak az "időnkívül" létezik; így önmagából adódik a következtetés, hogy az életét a pillanatok sokaságában megélő ember, akit az egyik pillanatról a másikra az "ugrás" vezet át (hisz minden egyes "pillanat" az életben önmagában is teljesség), *az időnkívülivel (örök) az időben létező időnkívüli momentum (pillanat) által érintkezhet csupán*. Mert ha az "idő" és "örök" egymással érintkezik, azt - nem lehet eléggé hangsúlyozni - csak az "idő"-ben tehetik⁴⁵⁷, de azon belül egy tőle nem független, ám különböző mozzanat segítségével, mely benne van, és mégis időnkívüli (akár úgy is definiálhatjuk, mint az "idő" meghatározása alatt álló "nem-létező", [to mé on], hisz kiterjedés nélküli, hisz nem mérhető, hiszen fel nem osztható), és mégis az egzisztencia létezésének a valóságát adja, mely visszavezeti őt a "lét urához", önnön létezésének alapjához. Így tehát a "pillanat" nem az "idő" atomja (Platón, Szt. Ágoston), hanem az öröklété. "Az öröklét első visszatükröződése az időben, s egyben az első kísérlete is az idő feltartóztatására."⁴⁵⁸ Az ugrások által egymáshoz kapcsolt pillanatok az

⁴⁵⁷ G.W. 11/12. 88.

⁴⁵⁸ G.W. 11/12. 90.

időbeliségen belül nyilvános kiállást jelentenek a választási szituáció megteremtésére⁴⁵⁹, az egzisztencia számára.⁴⁶⁰

Álláspontunk szerint az örökkévalóság nem valaminek az örökké létezése (hacsaknem a teológiai Istené – „akire” ez feltétlenül igaz), hanem emberi szempontból megértve, megélve és átélve az egyes fő képességek (értelem-észlelés-érzelem) működési módja. Lépünk vissza egy lépést, majd egyet előre. Különbségeket tehetünk bizonyos féle idő-elképzelések (*Kairosz* – a döntés/lehetőségek ideje; *Kronosz* – az élet/mulandóság ideje) és az örökkévalóság-elképzelések között (*Aidiosz* – mint az örökkévaló görög istenek; *Aión* – mint az idő körforgása).⁴⁶¹

De melyik típusú örökkévalóságról beszélünk mi? Kibékítő filozófiát követünk, mely hagyományokon és kontinenseken ível át, ugyanis minden típusú emberi gondolkodás lehetőségfeltételeit kutatjuk.

A mi értelmezésünkben, észlelésünkben és érzelmeink szerint az örökkévalóság: a tapasztalatot átszövő örökkévaló képesség-metafizikai „hogyanok”, mint idealitások (*Logos*, *Khiazmus*, *Einsfühlung*) ismétlődése, melyek a pillanaton keresztül, „villámként” jelennek meg és teremtik a tapasztalatot.

Élő emberként – és kitágítva az egész univerzummal együtt – állandóan, mindig, minden eseményt értelmezünk, észlelünk⁴⁶² és érzünk, mégpedig úgy, ahogyan éppen akkor, abban a jelen-pillanatban szituatívan értjük, észleljük, érezzük.⁴⁶³ Ez maga a közvetlen tapasztalat. A

⁴⁵⁹ P. Lübecke: *Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger*. 132.

⁴⁶⁰ Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése*. http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 68. sk.

⁴⁶¹ Lsd. erről Gyenge Zoltán előadását a Youtubeon (2021-05-28 <https://www.youtube.com/watch?v=ZiTPCukdMGg>) és írását: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése*. http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08)

⁴⁶² Itt jelezzük, hogy Merleau-Ponty mindent az észlelés felől néz, még az értelemképződést és az érzelmeket is. (Lsd. Ullmann Tamás: *Merleau-Ponty és az érzelmek institúciója*, in: Olay Csaba és Schmall Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban – Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Károli gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest. 2019. Illetve fontos hozzátennünk, amit Ullmann ír az örökkévalóság Merleau-Ponty-féle felfogása kapcsán: „Az institúciót egy eredeti transtemporalitás (*transtemporalité originaire*) jellemzi, ami nem örökkévalóságot vagy örök jelenlétet jelent, hanem az élmény-idő, a valóban tapasztalt idő állandó összeolvadását a múlttal és előre-utalását a jövőre. Az institúció sohasem teljesen rögzített és a múlthoz tartozó, de nem lehet a jelenben sem tisztán tetten érni. Az institúció állandóan születőben (*à l'état naissant*) van – vagyis a jelen, a múlt és a jövő között, az idő aktuálisan tagolt dimenzióin túl helyezkedik el.” Ullmann 2019. 300. Itt csak jegyezzük meg, hogy az örökkévalóságnak több interpretációs lehetősége is van, és ez a mostani nem akadályozza meg, hogy az institúciót, majd későbbi változatában: a khiazmust örökön ismétlődő hogyanként, módként értsük, nem pedig valamiként, ami tárgyként ismétli önmagát.

⁴⁶³ Ágoston írja: „talán úgy is mondhatnánk, hogy három idő van: jelen a múlttól, jelen a jelenről, és jelen a jövőről” (Augustinus: *Vallomások*. XI.20.26.) idézi Gyenge Zoltán: *Az örökké élő egzisztencia – Sörén Kierkegaard időértelmezése*. http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08) 65. sk.

tapasztalatszerű tartam halmozódik, alakul, és lehet egyedi, interszjektív, történeti, természeti, dologi. Ám minden időbeli ideális törvénynek a lehetőségfeltétele a három képesség metafizikai örökkévalósága. Ezek törvényei vezérlik az időben lévők összességét, tartamos-diakritikai hálózatszerűségét, amit általában „Valóság”nak neveznek.

V. A minőséges végtelen, mint kreativitás, tapasztalati horizont, pathetikus önaffekció

Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy alapvetően kétféleképpen képzelhetjük el a végtelent, mennyiséges módon, és minőséges módon. Azért kevésbé szerencsés a végtelen mennyiséges elgondolása, mert az nem veszi észre, hogy nem a végtelenről mond valamit, hanem az értelmi, észlelési és érzelmi aspektusok részekből összetevő, szukcesszív természetéről fejt ki kerülőúton külön-külön, hogy milyen az ilyen típusú „logika”, milyen szerkezetű, mi a funkciója és struktúrája: fokozó és tárgy kijelölő kényszerű, azaz eltárgyasító. A minőséges változat ezzel szemben az egészlegesség felől halad a részek felé, és a végtelen metaforikus megfogalmazását adja 1.) az értelem, 2.) az észlelés és 3.) az érzelmek szempontjából, különböző kvázi-költői, ám filozófiailag artikulált „alakváltozatokban” mint 1.) kreativitás, idealizáció és intuíció, 2.) nyitott tapasztalati horizont és az elemszerű hús önmagára-göngyölődése, valamint 3.) a pathetikus önaffekció és az érzelmi *a priori*.

Célunk annak a három örökkévaló működésmódnak a bemutatása, mely a gondolkodás, az észlelés és az érzelmek sajátja. Ezek a logosz, a khiazmus és az önaffekció mint *Einsfühlung*. Ezek tér-idő független lényegiségű működésmódok, közös jellemzőjük pedig az ismételhetség. Az örökkévalóság a jelenen tör át, és nem azonos a rossz végtelennel, mely fokozás és eltárgyasítás általi entitást jelöl. Amit a filozófusok jó értelemben vett végtelennek neveznek, az néha eltalálja az örökkévalóság valamelyik aspektusát, de mi arra törekedtünk, hogy az örökkévalóságot jól elkülönítsük a „rossz” végtelentől.

VI. Átvezetés Kanthoz – az észlelés végtelene és Isten

Az észlelés végtelenségéről is többféleképpen beszélhetünk, például egy hullám szinte végtelenül összetett, és az egységes hullámot halljuk és nem az egyes vízcseppeket külön-külön (*petites perceptions* - Leibniz), ám ez csak a végtelen összeadás vagy éppen osztás végtelene

volna, ám mint arról korábban volt szó, a szukcesszív végtelen és az oszthatóság végtelene nem tartozik a jelenleg tárgyalni kívánt önreflexív, észlelési végtelen aspektusához.

Említsük meg, hogy Kant szerint az ember érzéki szemlélete (3É szerint: észlelése) véges, csak Istennek lehet ilyen szempontból végtelen képessége. Idézzük Ullmann azzal kapcsolatosan, hogy mit értsünk pontosan Kant szerint a végtelen megismerésen:

Kant a véges emberi megismerést, amely rá van utalva az érzéki szemléletre és a fogalmi gondolkodásra, újra és újra egy végtelen megismeréssel állítja szembe. A sajátosan emberi szemlélet - írja Kant - „érzéki jellegű, mert nem eredendő, azaz nem olyan szemlélet, mely maga okozná tárgyának létezését (efféle szemlélet, amennyire megtudjuk ítélni, csakis az eredendő lény, vagyis Isten sajátja lehet), hanem függ a tárgy létezésétől, azaz csak úgy válik lehetségessé, hogy az objektum afficiálja a szubjektum képzetalkotó képességét” (Kant [1781/2004: 102.]). Ezzel szemben az isteni megismerést az jellemzi, hogy nem afficiáltatik a tárgy által, hanem teremti a tárgyát, vagyis nincs szüksége sem a szemléletre, sem a fogalomra a megismeréshez. „Mert ha olyan értelemre gondolnánk, mely maga is szemléli tárgyát (mondjuk egyfajta isteni értelemre, mely nem adott tárgyról alkotna képzetet, hanem képzetalkotásával egyszerre megadná vagy létrehozná magukat a tárgyakat is), az ilyen megismerés vonatkozásában a kategóriáknak egyáltalán semmiféle jelentőségük nem volna” (Kant [1781/2004:154.]). Kant szerint határfeltételként elgondolhatunk egy isteni megismerést, ennek a feltevésnek pedig kettős funkciója van: egyrészt rávilágít a mi megismerésünk sajátosságaira, másrészt értelmet ad a magánvaló fogalmának, amennyiben a magánvaló dolog ennek a végtelen, feltételekhez nem kötött megismerésnek a korrelátuma. Az *intuitus originarius* tehát olyan szemlélet, amely 1) nincs ráutalva az érzékiségre, vagyis nem érzéki adatokon keresztül jut el a tárgy ismeretéig; 2) nem előfeltételezi a tárgy létét, hanem a szemlélés aktusával maga hozza azt létre; 3) úgy látja a tárgyat, ahogy az magában van. Vagyis érzékfeletti, teremti a tárgyát és a magánvaló dolgot ismeri meg.

Ám Kant ezen a ponton nagyon erős tiltást fogalmaz meg. Határfeltételként ugyan elgondolhatjuk a közvetlen, isteni szemléletet⁴⁶⁴, ám az emberi megismerés végességébe zártan sohasem leszünk képesek egy ilyen szemlélet alapján tapasztalni a tárgyakat.⁴⁶⁵

Az ember és az Isten képességeik tekintetében tehát Kant szerint különböznek egymástól, az emberi képességek inkább perceptívek, letapogató természetűek, az isteniek viszont létrehozóak. Ám szerintünk abban ami a képességek örökkévaló lényege – az észlelésnél:

⁴⁶⁴ Ahogy *Az ítélőerő kritikája* 77. §-ában olvashatjuk: „Egy *intellectus archetypus* lehetőségességét egyáltalán nem is szükséges itt bizonyítani, hanem elegendő azt megmutatni, hogy a mi diszkurzív, képekre rászoruló értelmünknek (mint *intellectus ectypus*nak) és egy effajta mibenlét esetlegességének az ellentétképpen eljutunk az *intellectus archetypus* eszméjéhez, és ez az eszme nem is tartalmaz ellentmondást” (Kant [1790/2003: 329.]).

⁴⁶⁵ Ullmann 2013, 70. sk.

khiazmatikus önmagára göngyölődése, azaz, hogy minden észlelő észlelt is egyszerre, és viszonyokban mozog (Gestlat: rész-egész, alak-háttér), nincsen közöttük különbség.

A 3É filozófiája szerint a kantiánusan értett Isteni képességek (melyeket a 3É filozófiája szerint majd a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiként fogunk elnevezni) összessége nem olyan értelemben rendelkezik személyiséggel, mint az emberi egyén, hanem „Isten” minden valaha volt, jelenlegi és jövőbeli értelem, észlelés és érzelem összessége, mely kifejeződik minden megjelenésben.

Rendkívül fontos itt megemlítenünk, hogy Kant transzcendentális illúzióként letiltja „Isten” fogalmának konstitutív használatát, ám regulatív használatát megtartja. Továbbá Kant használ egy hármas struktúrát, melyben helyet kapnak: az „Én”, a „Világ” és „Isten” regulatív észideái. Ennek megfelelően talán jól elhelyezhetővé válik minden, amit eddig mondtunk a háromféle (értelem, észlelés, érzelem) ősbenyomás alapján kidolgozott egyéni személyiségről, az interszubjektív kapcsolatokról, és a képességek örökkévalóságáról. Ennek előzetes ismertetése következik, különböző interpretációkban (Czétány, Husserl, Tengelyi).

Hetedik Rész: Kant észeszméi és Czétány értelmezése

I. Bevezetés

Kant észeszméihez, transzcendentális ideáihoz (vagy leegyszerűsítve észideáihoz) hosszú filozófiai út vezetett. Kezdjük Czétány György első könyvének segítségével.

A kiindulópontot Kant jelentette, ám Kant maga is a klasszikus metafizika hagyományából vette át a három ideát. Jelen könyv így tekinthető e metafizikai hagyomány folytatásának. E hagyományt röviden, pár szóban a következőképp lehet összefoglalni: Francesco da Marchia a metafizikát két területre bontotta. A két terület az általános metafizika (*metaphysica generalis*) és a speciális metafizika (*metaphysica specialis*). Christian Wolff az utóbbit három részre tagolta: racionális teológiára (*theologia rationalis*), racionális pszichológiára (*psychologia rationalis*), és racionális kozmológiára (*cosmologia rationalis*). Kant a transzcendentális dialektikában a speciális metafizika három részének tárgyaként az ész három transzcendentális ideáját nevezte meg. Így a racionális teológia Isten ideájának transzcendentális tudománya, a racionális pszichológia a lélek (az én) ideájának transzcendentális tudománya, míg a racionális kozmológia a világ ideájának transzcendentális tudománya. A könyv átveszi ezt a kanti felosztást, amennyiben az ideák nem mások, mint a szintézisek transzcendens használatából eredő illúziók.⁴⁶⁶

A dogmatikus metafizikát kritizálva Kant antinómiákat állított fel – ellenpontozott érvelési lehetőségeket, eldönthetetlen kérdéseket, főleg a szabadság-szükségszerűség és a véges-végtelen többrétű alkalmazásával⁴⁶⁷ –, és bizonyosként csupán a 3 vezérlő észeszmét, transzcendentális ideát tételezte: Én, Világ, Isten.

⁴⁶⁶ Czétány 2015, 33. o. Lásd ehhez még ugyanott a 68. lábjegyzetet. „Amint láthattuk, a hagyomány e folytatása egyben megújításnak is tekinthető, amennyiben bizonyos értelemben a speciális metafizika területeinek történetiesítéséről van jelen esetben szó”

⁴⁶⁷ Kant antinómiái: 1.) A világ időbeli és térbeli határoltságának antinómiája (kezdet vs. végtelen), 2.) a világ egyszerű részeinek antinómiája (szubsztancia vagy részek összessége) 3.) az összes jelenség okának antinómiája (természettörvények vs. szabadság), 4.) a világ okának antinómiája (a feltétlen szükségszerű lény „Isten” léte vagy nem-léte).

II. A kantianus észeszmék/transzcendentális ideák és Czétány értelmezése

Kant szerint az értelemhez képest az ész nem a meghatározó ítélőerő munkáját végzi (fogalom és szemlélet sematizálását), hanem irányt szab a gondolkodásnak. Czétány írja összefoglalóan *A nagy narratívák összecsapása – Három szintézis harca egy konzisztens valóságért* című könyvében:

Mit ért Kant észeszmé alatt? Kant különbséget tesz az értelem és az ész képessége között. Az értelem a szemléletben adódó érzéki sokféleséget fogalmak alá rendeli. Minthogy az értelem nem képes működését saját empirikus fogalmain túlmutató elvek alapján rendszerezni, ezért az ész feladata a megismerés valamilyen elven alapuló összefüggésének egységesítő szabályozása. Ehhez van szüksége az észnek feltétlen fogalmaira, a transzcendentális ideákra mint a tapasztalat regulatív elveire. A feltétlen fogalom a feltételek összességének szintetikus egységét jelenti.⁴⁶⁸ Hogyan képződnek az ész feltétlen fogalmai, ideái? Az ész alapvető működés módja a következtetés, vagyis az elvekből kiinduló, következtetés alapján történő ismeretszerzés.⁴⁶⁹ A következtetés során valamilyen viszonyt alkotunk a feltételesek között. A transzcendentális analitikában (az értelmi ítéletek kapcsán) háromféle viszonyfogalommal találkozunk: „Az ítéletekben való gondolkodásnak bármely viszonya vagy (a) a predikátum viszonya a szubjektumhoz, vagy (b) az alap viszonya a következményhez, vagy (c) a felosztott ismeret és a felosztás révén nyert összes rész viszonya egymáshoz.”⁴⁷⁰ A három következtetési módot ez alapján a következőképp lehet meghatározni.

A kategorikus következtetés két fogalom egymáshoz való viszonya, egy predikátum hozzárendelése egy szubjektumhoz (pl. „Caius halandó”). Ennek logikai alapelve az ellentmondás tétele, amely szerint nem vonatkozhatnak ugyanarra a szubjektumra ugyanabban a vonatkozásban egymásnak ellentmondó predikátumok. A kategorikus következtetések szintetikus egysége maga a szubjektum.

A hipotetikus következtetés két ítélet viszonya egymásból való következésként. Például: „Ha létezik tökéletes igazságosság, akkor a javíthatatlan gonosztevő elnyeri büntetését”. Logikai alapelve az elégséges alap tétele, vagyis az, hogy minden igaz ítéletnek kell legyen elégséges alapja. A hipotetikus következtetések szintetikus egysége az egymást megalapozó feltételek teljes sorozata.

⁴⁶⁸ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004, 318.

⁴⁶⁹ I.m., 302.

⁴⁷⁰ I.m., 121.

A diszjunktív következtetés két vagy több ítélet egymáshoz való viszonya logikai szembeállításként, ahol az egyik ítélet tartománya kizárja a másikat. Együtt viszont kitöltik a voltaképpeni ismeret tartományát (azaz kölcsönösségi viszonyban vannak). Például: „A világ vagy vakvéletlen folytán létezik, vagy belső szükségszerűségből, vagy valamilyen külső ok használatára.” Logikai alapelve a kizárt harmadik elve, miszerint mindent vagy állítani, vagy tagadni kell. A diszjunktív következtetések szintetikus egysége a szétválasztott meghatározások totalitása.

A transzcendentális ideák minden feltétel feltétlen szintetikus egységére irányulnak.⁴⁷¹

A háromféle viszony szerinti ítélet (kategorikus, hipotetikus és diszjunktív ítélet), valamint a logikai alapelvek (az ellentmondás elve, az elégséges alap elve és a kizárt harmadik elve) közötti összefüggésről Kant egy 1789. május 19-i keltezésű, Reinholdnak küldött levelében írt.⁴⁷²

A kantianus észideák tekintetében Czétány szerint az „én” a jelenségeket összegyűjtő és kategorizáló nyaláb, a világ az új eseményeknek feleltethető meg – a XX. századi filozófia (Heideggertől Deleuze-ig) kapcsolja össze a kettőt –, Isten pedig a rendnek. Logikájukat tekintve: „és”, „ha-akkor”, „vagy”. Időbeli struktúrájuk szerint: jelen, jövő, múlt.

A tiszta fogalmak vagy transzcendentális ideák minden feltétel feltétlen szintetikus egységére irányulnak. Ez alapján a háromféle transzcendentális idea a következő:

1. a *kategorikus és konjunktív szintézist* végrehajtó feltétlen egység, a predikátum nélküli szubjektum, az Én;
2. egy sor feltételes tagjainak *hipotetikus és konnektív szintézise*, a jelenségek alkotta sor feltétlen egysége, a Világ;
3. egy rendszer elemeinek *diszjunktív szintézise*, a gondolkodás valamennyi lehetséges tárgyának feltétlen egysége, Isten.⁴⁷³

Ezt később, *A tiszta és kritikájában* a következőképpen fogalmazza meg Kant, kitérve ezek illuzórikus, de transzcendentális létezésük szerint letagadhatatlan voltára:

⁴⁷¹ Czétány 2019, 53 sk.

⁴⁷² Kant 1972, 391.

⁴⁷³ l.m., Kant 2004a, TÉK, 325-326. Idézi Czétány 2015, 35. o.

Nem embereknek, hanem magának a tiszta észnek a tévokoskodásai ezek. A legbölcsebb ember sem szabadulhat meg tőlük, s ha a tévedést sok-sok fáradság árán talán felfedheti is, a látszatot, mely szakadatlanul gyötri, teljesen soha nem hessentheti el.

Így tehát csupán háromfajta dialektikai szillogizmus létezik, annyiféle, ahány ideát a zárótételük tartalmaz. Az *első* esetben a semmilyen sokféleséget nem tartalmazó szubjektum transzcendentális fogalmából következtek arra, hogy maga e szubjektum, melyről ezen az úton nem nyerek fogalmat, abszolúte egységes. Ezt a dialektikai következtetést transzcendentális *paralogizmusnak* nevezem. Az ész tévokoskodásainak *második* osztálya bármely adott jelenség feltételei alkotta sor abszolút totalitásának transzcendentális fogalmával kapcsolatos; itt abból indulok ki, hogy a sor feltétlen szintetikus egységéről alkotott fogalom egyoldalú, mindenkor ellentmondásban van önmagával, amiből a vele ellentétes egység igaz voltára következtek, jóllehet erről sem tudok semmiféle fogalmat alkotni. Azt az állapotot, melybe az ész az ilyen dialektikai következtetések során kerül, a tiszta ész *antinómiájának* nevezem. Végezetül, az észből fakadó tévokoskodások *harmadik* válfajának esetében az általam egyáltalán elgondolható tárgyak, feltételek totalitásából következtek a dolgok egyáltalán mint dolgok lehetőségét megalapozó feltételek összességének abszolút, szintetikus egységére, azaz olyan dolgokból indulok ki, melyeket pusztán transzcendentális fogalmuk alapján nem ismerek, és ebből következtek valamilyen legfőbb lényre, melyet transzcendens fogalma útján még kevésbé ismerek meg, és amelynek feltétlenül szükségszerű mivoltáról nem vagyok képes fogalmat alkotni. Ezt a dialektikai szillogizmust a tiszta ész *ideáljának* nevezem.⁴⁷⁴

A TÉK-ben többféleképpen is megfogalmazza a logikai lehetőségeket:

[...] ahányféle viszony létezik, melyekről az értelem a kategóriák segítségével képzetet alkot, az észnek is annyiféle tiszta fogalma lesz. Más szóval, *először a kategorikus szintézist adó feltétlent* kell megkeresnünk egy *szubjektumban*, *másodszor* azt, mely egy *sor* tagjainak *hipotetikus* szintéziséhez, és *harmadszor* azt, mely egy *rendszer* részeinek *diszjunktív* szintéziséhez szükséges.

Ugyanis pontosan ennyi válfaja van a szillogizmusoknak, s ezek mindegyike – proszillogizmusok útján – a feltétlenhez vezet: az első ahhoz a szubjektumhoz, mely maga immár nem predikátum, a második ahhoz a feltételhez, mely semmi mást nem feltételez, a harmadik az olyan felosztás tagjainak összegéhez, ahol semmi sem hiányzik ahhoz, hogy a fogalom felosztása teljes legyen, így tehát a feltételek szintézisében benne rejlő totalitás

⁴⁷⁴ Kant 2004, 329. sk. (B 397-398)

tiszta észbeli fogalmai, legalább mint feladatok, szükségszerűen meg vannak alapozva az emberi ész természetében, hiszen ez azt kívánja, hogy – amennyire lehetséges – a feltétlenül vigyük el az értelem egységét. S ez akkor is így van, ha e transzcendentális fogalmaknak nincs természetükkel összhangban lévő, *in concreto* használata, s ha ennél fogva semmi más haszon nem származik belőlük, mint hogy az értelmet abba az irányba terelik, ahol nem csupán a lehető legtágabb körben használhatjuk, de egyszersmind önmagával maradéktalan összhangba jut.⁴⁷⁵

Egy további kiegészítésben Kant megadja a besorolás irányelveit pszichológia, kozmológia és teológia tárgyterületeit illetően.

Mármost képzeink minden lehetséges viszonyáról általánosan igaz, hogy vagy (1) a szubjektumhoz, vagy (2) objektumokhoz való viszony, s hogy ezek az objektumok vagy jelenségek, vagy a gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás tárgyai. Ha ezt a felosztást összekapcsoljuk a korábbival, akkor azt találjuk, hogy a képzetek, melyekről fogalmat vagy ideát alkothatunk, háromféleképpen lehetnek: (1) a szubjektumhoz való viszony, (2) a jelenségben foglalt objektum sokféleségéhez való viszony, (3) valamennyi dologhoz egyáltalán mint dologhoz való viszony.

Nos hát, minden tiszta fogalom a képzetek szintetikus egységére irányul, a tiszta ész fogalmai (a transzcendentális ideák) pedig minden feltétel feltétlen szintetikus egységére. Ennél fogva a transzcendentális ideák összessége *három osztályba* sorolható: az *első a gondolkodó szubjektum* abszolút (feltétlen) *egységét* foglalja magában, a *második a jelenség feltételei alkotta sor abszolút egységét*, a *harmadik a gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás valamennyi tárgya feltételének abszolút egységét*.

A gondolkodó szubjektum a *pszichológia* tárgya, valamennyi jelenség összessége (a világ) a *kozmológia* tárgya, ama dolog pedig, mely magában foglalja minden elgondolható dolog lehetőségének végső feltételét (a legfőbb lény), a *teológia* tárgya. Így tehát a tiszta ész rendelkezésünkre bocsátja a lélek transzcendentális tudományának (*psychologia rationalis*), a világ transzcendentális tudományának (*cosmologia rationalis*) s végezetül Isten transzcendentális megismerésének (*theologia transcendentalis*) az ideáját. E tudományoknak még a pusztá terve sem az értelemtől származik, és akkor sem meríthetnénk belőle, ha összefüggene az ész legmagasabb logikai használatával, ha tehát minden elgondolható következtetésre képes volna, hogy felemelkedjék valamely tárgytól (egy

⁴⁷⁵ Kant 2014, 318. o. TÉK B 379-380.

jelenségtől) az összes többi tárgyhoz, egészen az empirikus szintézis legtávolabbi részeiig; nem, ez a terv a tiszta ész saját valódi terméke vagy problémája.⁴⁷⁶

Az észideák Czétány szerint a valóság problematikus egységében elsőségért harcolnak minden területen, és megfogalmazásunk szerint, a *vonatkozások logikáját* dolgozta ki szinte minden részletre, szegmensre kiterjedően: társadalmi korok, filozófiatörténet, politika, irodalom, művészetek, festészet, zene, biológia, stb. szakterületeket tárgyalva. A következőképpen fogalmaz *A transzcendentális illúzió keletkezése és története – Három szintézis harca egy egységes valóságért* című első könyvében:

A káosz szintézise egy rend, egy perspektíva és egy esemény. Így, együtt. A káosz szintézise egy *isteni* rend, egy *szubjektum* perspektívája és a *világ* eseménye. Mindegyik szintézis a valóság *egészét* szintetizálja, mégis eltérő módon. A szintézisek egymással ütközve törekednek a valóság konzisztens egységének létrehozására, egymással együttműködve és egymással harcolva konstituálják a káoszból azt, ami van. Az abszolútum Isten, az Én és a Világ együttműködése és harca a valóság formálásáért. Az abszolútum: három szintézis.

Deleuze nyomán nevezhetjük a három konstitutív szintézist *diszjunktív*, *konjunktív* és *konnektív* szintézisnek; azaz elválasztó, vonatkoztató és összekapcsoló szintézisnek. Ezzel egyszersmind a három kanti transzcendentális ideánál vagyunk: Isten a lehetséges predikátumok diszjunktív szintézise, az Én a képzetek konjunktív szintézise, a Világ az empirikus feltételek konnektív szintézise.⁴⁷⁷ Ám Kantnál a szintézisek immanens használata pusztán regulatív, míg transzszendens használatuk az, ami konstitutív. Ezzel szemben jelen esetben e szintézisek immanens konstitutív használatáról van szó: a szintézisek a valóságot konstituáló, azt létrehozó szintézisek, méghozzá a valóságot immanens módon, abban benne foglaltan konstituáló szintézisek. Egyik szintézis sem transzcendálja a valóságot. A szintézis az, ami az inkonzisztens sokaságból konzisztens egységet képez, az, ami az inkonzisztenciának konzisztenciát ad. Ám szintézisből három van, ami lehetetlenné teszi, hogy közülük valamelyik totális szintézissé váljon és abszolút konzisztens egységet, a sokaságon túllépő, a sokaságot transzcendáló egységet alkosson.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Kant 2014, 325. sk. TÉK B 391-392.

⁴⁷⁷ Kant 2004a, 325-326. o.

⁴⁷⁸ Czétány 2015, 14. o.

A spekulatív filozófia hazai képviselője az alapötletet Deleuze-nél olvasta, és az utóbbi években – többek között – Deleuze-órákat tartott. Kanthoz társul Deleuze kiegészítése a konnektív szintézis kapcsán, mely Czétány számára is fontos részletekkel szolgál.

Három feltétel teszi lehetővé, hogy definiáljuk egy Idea megjelenésének pillanatát: 1. A sokaság elemeinek nem lehet sem érzéki formája, sem fogalmi jelölése, és így nem lehet semmilyen kijelölhető funkciója sem. Még csak nem is aktuálisan léteznek, inkább elválaszthatatlanok egy potencialitástól, vagy virtualitástól. [...] 2. Ezeket az elemeket ugyanakkor meg kell határoznunk, de reciprok módon, reciprok viszonyok által, melyek semmilyen függetlenség fennállását nem engedik meg. Ezek a viszonyok éppen az ideális kapcsolódások, melyek nem lokalizálhatók, akár globálisan jellemzik a sokaságot, akár a szomszédos régiók egymás mellé rendelése által haladnak. [...] 3. Egy sokszoros ideális kapcsolódásnak, egy differenciális viszonyoknak különböző tér-időbeli relációkban kell aktualizálódnia, és ezzel egy időben elemei különféle kifejezésekben és formákban testesülnek meg aktuális módon. [...] egy Idea [...] differenciális elemek közötti sokszoros, nem lokalizálható kapcsolódások rendszere, ami valós relációkban és aktuális kifejezésekben testesül meg.⁴⁷⁹

A három kantiánus észeszme Czétánynál 3 szintézisként fogalmazódik meg, a rend (Isten), az önvonatkoztatás (Én), és az összekötés (Világ) fogalmaiként. (A 3É filozófiája mintájára kedvesen megjegyezte, hogy ő akkor a 3SZ filozófusa, vagyis a 3 szintézis filozófusa). Ezt a filozófiai koncepciót *relacionalista metafizikának* nevezhetnénk, amivel ő maga is egyetértett (2019. okt. 22-i beszélgetésünk alkalmával).

Czétány szerint Kant transzcendentális filozófiája az emberi „én gondolom” aspektusára épül, minden jelenséget tapasztalatában egybegyűjt és közben értelmi fogalmak szerint kategóriákba elrendez, és ezek után olyan észeszméket, transzcendentális ideákat mutat fel Kant fogalomszerűen, mint: isten, ember, világ, melyek használatukban fejtik ki hatásukat az emberi gondolkodásban és hétköznapiakban, mint amolyan gyűjtőpontokként, melyek felé minden tart. Ezen kantiánus szintézisekhez találhatunk sokérvű hármasságokat, például a logikájuk, szintéziseik szempontjából: „isten” elválasztó (diszjunktív – „vagy”), az „én” összegyűjtő (konjunktív – „és”), a „világ” feltételes (konnektív – „ha-akkor”), az idő szempontjából múlt, jelen, jövő, és sorolhatnánk a különböző tulajdonságokat. Mind (isten-ember-világ) olyan

⁴⁷⁹ Deleuze: „A különbség ideális szintézise”, in (1968) *Différence et répétition*, 237. – idézi: Czétány 2015, 13. o.

észideák, melyek rendezőelvekként működnek. Tehát vagy ezt, vagy azt emelik ki az emberek és különböző társadalmi csoportosulások az intenzitások közül és vélik sajátjukként képviselni – fenomenológiai nyelven: aktívan, vagy passzívan, a pszichoanalízis szóhasználatával: tudatosan, és/vagy tudattalanul.

A különböző szintézisek használata tévutakra vezethet minket, mivel egyik-másik tulajdonságait szituatíván kiemeljük, holott mindhárom együtt létezik, csak együtt létezhetnek, ám különböző intenzitással az emberek tekintetében és Czétány szerint különböző történelmi korokban is.⁴⁸⁰

A valóság konzisztenciájának transzcendentális elveként *három* szintézis adódott. E szintézisek csak azáltal hangolhatók össze, hogy valamelyiket közülük a gondolkodás kiemeli, transzcendálja, a többit pedig abból vezeti le, vagy általa alapozza meg. Ezzel azonban a valóságnak egy egyoldalú, transzcendens ideájához, a valóság konzisztenciájának transzcendentális illúziójához jut. A valóság immanens ideája egy problematikus idea: a három szintézis harca és együttműködése. Különös sors jutott a valóságra kérdező gondolkodásnak... Sorsa az, hogy konzisztenciára való törekvése jóvoltából újra és újra igyekezzon teljesíteni a lehetetlen küldetést: a valóság teljes körű

⁴⁸⁰ További terveiről a következőt írta nekem levélben 2019-03-04-én: Gondolkodtam azon, hogyan tudnám egy újabb szintre emelni az elméletemet és Tőled is ihletet kapva a következő, egyszerre részegítő és hideg-józan gondolatra jutottam. Az eddigi „történelmi előtanulmányok” alapján megalkotható a valóság transzcendentális logikája. Ebből a logikából minden metafizika és általában minden, a valóság transzcendentális struktúrájára és genesisére irányuló gondolkodás levezethető lenne. Ez azonban a következő, elsöre misztikusnak ható (valójában nagyon is filozófiai) feltételt vonja maga után: minden efféle gondolkodás, függetlenül attól hogy mikor és hol, milyen körülmények között született meg, érvényes. Mivel mind a valóságra mint egészre irányul (azaz magában foglalja igazságkritériumát) és mind egy logikát tár fel a valóságban, ezért e gondolatok elvonatkoztathatók a tértől és az időtől. Mintha mindegyik logika egyszerre lenne jelen, vagy inkább egy időtlen és téren túli intelligibilis szférában tárulna fel. Ez a szféra azonban, amely minden transzcendentális logika alapját mutatja fel, nem konzisztens, inkonzisztens, vagy inkább (hogyan fogalomalkotással éljek) „plurikonzisztens”. Vagyis: itt érvényes az, hogy a valóság elválasztott örök és változatlan formák hierarchikus rendjéből áll, és minden, ami változó és múlandó, pusztán csak nem-valós érzéki megnyilvánulása e formáknak. De érvényes az is, hogy a valóság, formáival egyetemben a szubjektum konjunktív szintézisének konstitúciója, a világ pedig az ő képzete. Végül érvényes az is, hogy a valóság az egymáshoz kapcsolódó elemek állandó keletkezésben lévő világa, minden forma és minden szubjektum pedig csupán illuzórikus megszilárdulása e keletkezésben-létnek. Érvényes Plótinosz, érvényes Schopenhauer és érvényes Deleuze – és persze a többiek is, mind. E szférában az alap a három szintézis problematikus együttese és minden valóságra irányuló gondolkodás ebből dedukálható – reményeim szerint nem csak a filozófiai, hanem éppúgy a művészeti, a tudományos, vagy a vallási (tehát a fogalmi mellett a szemléleti, a szimbolikus és a képszerű) gondolkodás is, amennyiben a valóság valamilyen logikáját tárják fel (mint például a centrális perspektíva, a koordináta-rendszer, vagy a tonális zene konjunktív szintézise). A valóság transzcendentális logikája a mindenkori gondolkodás által feltárt logika alapja, egy problematikus, avagy plurikonzisztens eszme. Végző soron tehát (ha szabad ezzel a szerény hasonlattal élnem) *A szellem fenomenológiájának* történelmi elméletétől lépnek tovább *A logika tudományának* időtlen módon megfogalmazott elmélete felé, ahol a szellem „megszünteti időformáját”. Ám ez esetben nincs a különböző meghatározások fejlődése és teleológiája, csakis a valóságra irányuló gondolkodásmódok együttléte.

konzisztens meghatározását. Sorsa az, hogy a probléma megoldására törekedve a valóság egyoldalú, illuzórikus ideáját alkossa meg. A bölcelet története e sors jegyében íródik.

Mindezek alapján felvázolhatók a transzcendentális szintézisek használatának bizonyos történeti tendenciái (melyek persze nem többek tendenciáknál). A nyugati bölcelet történetében (és alapvetően a nyugati gondolkodás reflektál önmagára történeti módon) az egyes szintézisek egyoldalú használata bizonyos korokhoz és irányzatokhoz köthető. Az ókori platonizmust, valamint annak keresztény örökösét az isteni rend diszjunktív szintézisének transzcendens használata jellemzi. A karteziánizmushoz kapcsolódó kantiánus hagyományban tendenciáját tekintve a szubjektum konjunktív szintézise válik kiemeltté. Végül a XX. századi francia filozófia tendenciájában a világ konnektív szintézisének transzcendens használatát mutatja. (Plótinusz, Schopenhauer és Deleuze filozófiája talán a legvilágosabb megnyilvánulásai a három szintézis egyoldalú használatának.) Mindezek alapján *történetileg a transzcendentális szféra áthelyeződéséről beszélhetünk Istenről az Énre, majd a Világra*. Hasonlóképp kirajzolódnak azok a korszakok, amelyekben bizonyos szintézisek (jellemzően az addig domináns és az újonnan dominánssá váló szintézisek) egymással konfliktusba kerülnek; a gondolkodás feladata ekkor azok valamilyen összhangjának létrehozása. Ilyen a XVII-XVIII. század, amelyben az isteni rend platonikus-arisztotelészi hagyománya a szubjektív megalapozás karteziánus követelményével kerül összeütközésbe, vagy a német idealizmus, amely a két gondolkodásmód szintézisét igyekszik létrehozni. Ilyen továbbá a XX. század (és azon belül kiváltképp a fenomenológia), amelyben a szubjektum szintézise mint vonatkoztatási pont a világ kapcsolódásainak nyitott végtelenségével kerül problematikus viszonyba. (E konfliktusok összeegyeztetési kísérleteinek tekinthető Spinoza és Leibniz, Schelling és Hegel, Whitehead és Merleau-Ponty filozófiája.) A valóságra mint egészre kérdező gondolkodás számára a transzcendentális probléma egy olyan „történeti *a priori*”, amelynek meghatározási, illetve megoldási módjai alapján megírható a szintézisek egyoldalú használatának története, vagyis a transzcendentális illúzió története.⁴⁸¹ E metafizikai gondolkodás ugyanakkor egy tágabb kontextusba helyezhető, az általában vett (művészeti, tudományos, etikai stb.) gondolkodás kontextusába.⁴⁸²

⁴⁸¹ A történeti *a priori* fogalmáról lásd „A történelem transzcendentális illúziója” című cikkét. In: *Különbség filozófiai folyóirat*, 2017. XVII. évf. 1. szám.

⁴⁸² Czétány 2019, 285. sk.

III. Czétány és a 3 szintézis megközelítése a Valóságról

Minden tágon értett tapasztalás lehetőségfeltétele Czétány szerint a valóság transzcendentális szintéziseitől, a kantianus észideák konstitutív elveitől függ (Isten, Én, Világ) melyek egyoldalú regulatív használata során az észideák transzcendens illúziókként lepleződnek le. Ezzel szemben Czétány szerint a valóság plurikonzisztenciája eleve kizárja valamelyik totális uralmát, de az intenzitáskülönbségek óriásiak lehetnek, és ezt a történelem és a filozófiatörténet révén próbálta bizonyítani. Kant és Deleuze segítségével írja *A transzcendentális probléma – Három szintézis harca egy konzisztens valóságért* című könyvében:

Mindannyian érezzük, hogy valami probléma van a valósággal, csak épp nem tudjuk pontosan, mi az. Márpedig ahhoz, hogy megoldjuk a problémát, először is meg kell értenünk azt, amit meg akarunk oldani. Vagyis az elsődleges probléma az, hogy nem tudunk értelmet adni a ránk zúduló gondnak. Először is egy magyarázatra van szükségünk. [...]

Bemutatni a valóságot mint problémát, és egyúttal bemutatni azt, hogy milyen illúziókkal igyekezett és igyekszik a gondolkodás a problémát megoldhatóvá varázsolni – ez tűnik ma számomra az egyetlen vállalható filozófiai feladatnak.⁴⁸³

[...] Egy olyan kritikára volna szükség, amely képes a gondolkodás által létrehozott efféle egyoldalúságok, transzcendens ideák leleplezésére. Mindez csak akkor lehetséges, ha e kritika a problematikus valóságból tud kiindulni, vagyis a valóság egy olyan ideájából, amely nem egyoldalúan közelíti meg azt, amely tehát nem transzcendens, vagyis a valóság minden konzisztensnek mutatkozó oldalát tekintetbe veszi. Egy olyan kritikára van szükség, amely a valóságnak annak egészét átfogó feltételéből, azaz a valóság transzcendentális feltételéből indul ki, amely a valóság problémáját transzcendentális szinten fogalmazza meg – egy transzcendentális kritikára.

Nevezzük azt, ami a valóság elemeinek valamiféle konzisztenciát ad, a legtágabb értelemben vett szintézisnek. Konzisztencia alatt nem logikai ellentmondás-mentességet értek, hanem a legkülönbözőbb valóságelemeknek valamilyen elv, azaz valamilyen szintézis által meghatározott következetes összefüggését. Ha a szintézis a valóság egészét átfogja, vagyis annak szükséges feltétele, konstitutív szintézise, akkor transzcendentális szintézisnek nevezhetjük. Esmén vagy ideán a valóság megragadott totalitását, szintézisét értem. A valóságra mint egészre irányuló gondolkodás a valóság problémájából kiindulva

⁴⁸³ Czétány 2019, 8. sk.

szintetizálja a valóságot, vagyis ragadja meg annak ideáját konzisztens módon, hogy ezáltal magát a problémát oldja meg. A valóság problémája a gondolkodás számára gyakorlati probléma, vagyis a cél a probléma megoldása.⁴⁸⁴

[...] A könyvben kifejtettek annak a tézisnek az igazolásául szolgáltak, miszerint a valóság mint egész konzisztenciájának elégséges transzcendentális feltétele három szintézis. A diszjunktív szintézis minden létező világos, körülhatárolt elválasztása és hierarchikus elrendezése az isteni vagy természeti rendben. A konjunktív szintézis minden létezőnek az önmagával azonos, önmagát tudó és önmagában bizonyos szubjektumra, az éntre vonatkoztatása. Végül a konnektív szintézis minden létező kauzális vagy egymást átható összekapcsolása a világ eseményében. Isten elválasztó-elrendező szintézise, az Én önmagára vonatkozó szintézise és a Világnak egy eseményben összekapcsoló szintézise: mindhárom szintézis önmagában a valóság konzisztenciájának szükséges, ámde nem elégséges feltételét jelenti. Alapvetően eltérő működésük okán konfliktusban állnak, viszont csak együtt adják a valóság elégséges transzcendentális feltételét. Ugyanakkor mindhárom szintézis a valóság egészére kiterjedő szintézis. Isten, Én és a Világ: mindhárom teljességigénnyel, a valóság mint egész szintézisének igényével lép fel. Ebben áll a „plurikonisztens” valóság transzcendentális problémája.⁴⁸⁵

[...] Végül is mi marad számunkra, ha lemondunk a valóság problémájának megoldhatóságáról? Mi marad hit és remény nélkül? A szeretet feltétlen tárgyat keres magának. Ámde nem elégül ki sem az isteni rendben, sem a szubjektum szabadságában, sem a világ eseményében – ezek mind egyoldalúnak bizonyulnak. Az egyetlen, amit talál, a három konfliktusa, a három harca és változó együttműködése – a történelem. Mindez nem ad a kezébe megoldást, nem vezet el egy specifikus területre vagy gyakorlathoz, melynek egész addigi elmékedését alárendelhetné. Ami marad, az maga a bölcelet, önnön örök problémájával. Nem marad más, mint e bölcelet feltétlen szeretete – vagyis a filozófia.⁴⁸⁶

Végső soron Czétány első könyvének (*A transzcendentális illúzió keletkezése és története – Három szintézis harca egy egységes valóságért*) legvégén röviden összefoglalja filozófiai programját:

A valóságot az illúziókért vívott harc teremti. E körülmények között a szintézisek immanens használatára törekvő gondolkodás számára a feladat nem lehet más, mint

⁴⁸⁴ Czétány 2019, 11. o.

⁴⁸⁵ Czétány 2019, 264. o.

⁴⁸⁶ Czétány 2019, 287. o.

szembemenni a valóság konstitúciójának ezen alapvető mozgásával anélkül, hogy ezzel visszatérnénk a káoszba, a teljes inkonzisztenciába, a pusztulásba. Vagyis a feladat a szintézisek egyoldalúan harmonikus és konzisztens használata elleni folyamatos küzdelem, küzdelem a szintézisek küzdelmének felmutatásáért, küzdelem magáért a küzdelemért. A feladat a küzdelem az ellen, hogy valamelyik szintézis a szintézisek küzdelméből totális győztesként emelkedjen ki. Valamely hatalom totális győzelme mint cél: ez a béke eljövételének ígérete. A hatalmi harc illuzórikus célja a béke. A békét a háború tagadásaként határozzák meg, de a háború tagadása valamely háborúzó fél totális győzelme és uralma a legyőzött felett – a hatalom transzcendentális illúziója. Ezzel szemben *általában* a hatalom transzcendentális illúziója elleni küzdelem célja maga ez a küzdelem, vagyis *a küzdelem a valóságot alkotó szintézisek transzcendens hatalommá válásával szemben*. E küzdelem csakis permanens forradalomként határozható meg.⁴⁸⁷

IV. Az „Én” immanens problémája Kantnál – Czétány kritikája, valamint kiemelése: „az én – [...] nem egyéb, mint a létezés minden fogalom nélküli érzése [...]” (Prolegomena 46. § - lábjegyzet)

Ezek a kantianus szintézisek a kategorizáló, sematikus emberi gondolkodást és magát a teljes valóságot különböző relációk szempontjából szintetizálják. Ezek a szintézisek pedig minden további irányultságot, beállítódást meghatároznak. A kialakult és képviselt gondolkodás transzcendentális – azaz lehetőségfeltétel szerinti – előfeltétele a különböző szintézisek használata, melyek előfeltétele pedig az idősémáknak megfelelő kategóriák, és ezek szemléleti fedezetei. Maga Kant a következőképpen fogalmaz:

17. § Az appercepció szintetikus egységének alaptétele az értelem tetszőleges használatának legelső elve [...]

[E]lső tiszta értelmi ismeretünk, melyen az értelem egész további használata alapul, és amely egyszersmind teljességgel független az érzéki szemlélet valamennyi feltételétől, ez az ismeretünk az appercepció eredendő, szintetikus egységének alaptétele. [...] A tudat szintetikus egysége tehát bármiféle ismeret objektív feltétele; nemcsak nekem magamnak van szükségem rá ahhoz, hogy objektumokat ismerhessek meg, de minden szemlélet is alá kell rendelődjen ezen egység feltételének, hogy objektummá lehessen a számomra, mert a sokféleség más módon, eme szintézis nélkül nem egyesülne egyetlen tudatban.

⁴⁸⁷ Czétány 2015, 167.

Az utóbbi tétel [...] a szintetikus egységet teszi ugyan minden gondolkodás feltételévé, önmaga mégis analitikus, hisz semmi többet nem mond, csak azt, hogy az én valami adott szemléletben foglalt képzeim mind alá kell rendelődjenek ama feltételnek, melynek híján nem sorolhatnám őket az én képzeim gyanánt önnön azonos énemhez, tehát nem foglalhatnám össze őket az „Én gondolkodom” általános kifejezésével mint valamely appercepcióban szintetikus módon egybekapcsolt képzeteket.⁴⁸⁸

[...] Az Én „nem egyéb, mint ama puszta tudat, mely valamennyi fogalmunkat kíséri.”⁴⁸⁹
Az Én arra utal, hogy minden gondolkodás egy tudathoz tartozik, egy tudat számára való gondolkodás.⁴⁹⁰

A következő probléma az „Én” szintézise kapcsán azonban a kantiánus gondolkodás egész struktúrájának alapját érinti Czétány szerint:

A három észideát Kant nem egy szinten kezeli. Az Én nem pusztán idea. Regulatív használata, mely egységet visz a tapasztalatba, egyszersmind az appercepció szintetikus egysége. Kant a tapasztalat lehetőségfeltételét, az érzéki sokféleség szintézisét a szubjektum öntevékenységének aktusaként határozza meg. Viszont ugyanez a szubjektum, mint az ész feltétlen fogalma, az egyik transzcendentális idea. A transzcendentális ideák, melyek túlmutatnak a tapasztalaton, az értelem működésének szabályozását szolgálják. Ám az értelem épp a szubjektumnak a tapasztalatra vonatkozó szintetizáló tevékenysége. Az appercepció szintetikus egysége annak az emberi megismerésnek a princípiuma, amely alapján az észeszmé konstitutív és regulatív használata között egyáltalán különbséget tehetünk. Az ész egyszerre ismeri meg magát problematikus ideaként és az appercepció szintetikus egységeként. Az Én egyszerre *focus imaginarius* és a tapasztalat lehetőségfeltétele. Az értelem egyszerre az, amit az ész feltétlen ideáinak regulatív használata szabályoz, és az appercepció szintézisét konstituáló feltétlen szubjektum. Az észideák az értelem viszonykategóriáiból származnak, viszont maga az értelem mintha az egyik észideák konstitutív használata volna. Az ész működésének regulatív elve már eleve a szubjektum konstitutív elve által meghatározott. „Transzcendentális szubjektum” és „transzcendens szubjektum” nem ugyanazt jelentik, de alapvető összefüggés van közöttük. Az antinómia végső soron abban áll, hogy a szubjektum transzcendentális ideájának regulatív használata ellentmondásba kerül a megismerés lehetőségfeltételeként értett transzcendentális szubjektum ideájának konstitutív használatával. Az ellentmondás abból

⁴⁸⁸ Kant: A tiszta ész kritikája, 148-149. o. – idézi: Czétány 2015, 13. o.

⁴⁸⁹ Kant 2004a, 334.

⁴⁹⁰ I.m., 331. – idézi: Czétány 2015, 35. o.

fakad, hogy Kant a feltétlen ideát a tapasztalaton túllépő, transzcendens ideaként definiálja, miközben a tapasztalat lehetőségfeltételeit csak egy feltétlen ideával alapozhatja meg. Valójában a transzcendentális analitikában is az ész tárgya az értelem, nem pedig ez utóbbi tárgya önmaga. Ez az észeszmé villan fel egy pillanatra az idézett lábjegyzetben önmagát érző „intellektuális képzetként”.⁴⁹¹

Kant a *Paralogizmus-fejezet* befejezésében a következőket írja: „A racionális pszichológiában lappangó dialektikai látszat azon alapul, hogy összekeverik az ész (a tiszta intelligencia) ideáját a gondolkodó lény teljességgel meghatározatlan fogalmával.”⁴⁹² Mintha időnként Kanttal szemben is felhozható lenne ez a vád. E határozatlanság talán magyarázatot ad arra is, miért épp az appercepciót tárgyaló *Dedukció-fejezet* és a lélek eszméjét tárgyaló *Paralogizmus-fejezet* az a két rész, amelyen Kant a legnagyobb változtatásokat végzi el a második kiadás során.⁴⁹³

Az „Én” tehát körbenforgó, az értelem az észet határozza meg, az ész „Én” ideája pedig az értelmet, és ebből a kölcsönös megalapozásból Czétány szerint nehezen találhatunk kiutat.

Erre megoldásként Czétány egy idézetet talált Kantnál, ami eddig nem várt irányba tolja el Kant értelmezését, és a 3É filozófiáját támasztja alá.

A *Paralogizmus-fejezet* elején (amely mindkét kiadásban szerepel) Kant leszögezi, hogy a „Gondolkodom” tételt a racionális pszichológia csak problematikus értelemben használja – tehát oly módon, mint egy eszmét –, amely csak létezése lehetőségét tartalmazza, nem pedig e létezés észlelését. A két kiadás között megjelent *Prolegomena* 46. paragrafusának lábjegyzetében viszont a következőt olvashatjuk: „Az appercepció képzete – az én – [...] nem egyéb, mint a létezés minden fogalom nélküli érzése és csupán annak képzete, amire minden gondolkodás vonatkozik.” A transzcendentális szubjektum önmaga létezésének érzése, mely minden fogalmi kategóriát megelőz, lévén azok szintetikus egysége. Némileg ezzel összhangban találunk a második kiadásban egy lábjegyzetet, amelyben a

⁴⁹¹ Ekképp elemzi Hegel is Kantot *Differenzschriftjében*. „Az értelem formáinak kanti dedukciójában a spekuláció elve, a szubjektum és az objektum azonossága a leghatározottabban ki van mondva: az értelemnek ezt az elméletét az ész tartotta keresztvíz alá. – Ha ellenben Kant magát ezt az azonosságot mint észet teszi a filozófiai reflexió tárgyává, akkor az azonosság magától eltűnik; ha az értelmet az ész tárgyalta, akkor másrészt az ész az értelem tárgyalja.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*. In: *Iffjúkori írások*. Ford. Révai Gábor. Gondolat, Budapest, 1982, 149. Itt visszautalok arra a reflexióra, melyben Kant a metafizika négy részeként a transzcendentális filozófiát, az ontológiát, a kozmológiát és a teológiát nevezi meg. Ez pedig egy olyan kísérletről tanúskodik, mely által mintha Kant a wolffi-baumgarteni struktúrában a pszichológiát kívánna helyettesíteni a transzcendentális filozófiával. *Reflexion* 5644. AA XVIII 286.

⁴⁹² *TÉK* 349. o. B426.

⁴⁹³ Czétány 2020, 54. sk. (kézirat – A transzcendentális filozófia története)

„Gondolkodom” tétel olyan empirikus ítéletként jelenik meg, amely magában foglalja a „Létezem” ítéletet. Kapcsolatuk nem következtetés, nem egy *ergo*-viszony [...]”⁴⁹⁴

Ezzel Czétány szerint Henry (és talán a késői Fichte) filozófiájának önaffektív magjához értünk.⁴⁹⁵ Az Ember, mint „én” tehát nem értelmi, hanem alapvetően érzelmi alapkarakterrel bír, és ezt az ősbenyomás kapcsán Husserl is mondja („Minden affekció ősforrása az ősbenyomás [...]”)”⁴⁹⁶, illetve Tengelyi.⁴⁹⁷ Ezért a kanti észeszmék közül az „én”-t, mint „embert” egyik komponenseként akár az érzelmekkel is azonosíthatjuk, mint azt az „ént”, aki a jelenben érez.

⁴⁹⁴ Uo.

⁴⁹⁵ Ezt beszélgetéseink alakalmával többször említette.

⁴⁹⁶ Hua. X. 168. Husserl-t idézi Tengelyi 2013, 71.

⁴⁹⁷ „Szerintem önmagunk azonossága: passzív, és affektív azonosság, ön-érzet, ön-érzeten alapszik. Egy ön-érzetünk van, az öntudatnak egy affektív formája van bennünk, egy passzívan kialakuló affektív formája, még mielőtt reflektálnánk az önazonosságunkra.” Tengelyi László 2012. március 12., *A cselekvés narratív értelmezése*. (előadás) BBT, Kolozsvár.

Nyolcadik Rész: Kant és az érzések architektonikája; Husserl őstényei – Tengelyi értelmezése és a 3É filozófiája

I. Tengelyi észrevétele az érzések architektonikájáról Kantnál, valamint a 3É filozófiájának levél-metaforája

Mielőtt rátérnénk a kanti észeszmék Husserl és Tengelyi általi interpretációjára, jelezzük itt, hogy Tengelyi milyen fontos felfedezést tett az érzelmek kapcsán, amikor Kantot tanulmányozta.

Kant a harmadik kritikájában (*Az ítélőerő kritikája* – 1790) rákérdez a szépre, a fenségesre és egyáltalában: magukra az érzésekre, mélyebb érzelmekre. A 3É szempontjából tekintett érzések/ézelmek regisztere tehát nem marad érintetlenül, sőt ennek irányába tágítja ki elméletét, és ekkor kap „értelmet” ama évekkal korábban megfogalmazott lábjegyzete, miszerint az „én” a lét érzése,⁴⁹⁸ tehát az érzés nem egy mellékes leágazás elméletében, hanem ellenkezőleg, itt megalapozóvá válik. Vagyis, ahogyan tételezni kell a világ értelmi rendjét például az *a priori* ismeretek (pl. tiszta matematika) érdekében és az empirikus észlelés rendjét az egységbe-rendező célszerű affinitás érdekében, ugyanígy, ennek analógiájára ki kell egészítenünk Kantot azzal a tétellel, hogy az érzések/ézelmek szempontjából is létezik egy vezérlő elv, mely a világban tételezi az érzések/ézelmek rendjét, ami bennünk is megvan.

Tengelyi Kant-könyvében, *Az ítélőerő kritikája* kapcsán olyan következtetésre jut, ami Kant filozófiájának újszerű olvasatát nyújtja, és a 3É filozófiájának érzelmi regiszterét is beazonosíthatjuk itt. Az ízlésítéleteket ugyanis „közös érzéknek” (*sensus communis*) tekinti, és magát a filozófiát pedig *az érzések architektonikájának* kifejezőjeként említi.⁴⁹⁹ Ennek kapcsán Kantnál három „lelkierőt” tárgyal Tengelyi, vagyis a 3É filozófiájában a levél-metafora szerinti 3 képességet, melyek: a levél színe, mint észlelés (Kantnál a vágyóképeség), a levél fonákja, mint az értelem (Kantnál a megismerés képessége), és a kettő közti kötelék megteremtőjeként a levél erezte, az érzelmi regiszter (Kantnál „az öröm és fájdalom érzésének képessége”, ez utóbbi az „esztétikai ítélőerő” tárgya).

⁴⁹⁸ *Prolegomena* 46. paragrafusának lábjegyzetéből: [...] az appercepció képzete – az én – [...] nem egyéb, mint a létezés minden fogalom nélküli érzése és csupán annak képzete, amire minden gondolkodás (*relatióne accidentis*) vonatkozik.” Kant 1999, 108. o. lábjegyzet

⁴⁹⁹ Tengelyi 1995, 171.

A szép és a fenséges látvány úgyszólván azt *ígéri*, hogy megítélésében meg fogunk egyezni egymással, anélkül, hogy ezt az összhangot bármilyen alapon *megkövetelhetnénk* egymástól. Ez a finom megkülönböztetés jól mutatja, hogy az esztétikai kijelentések önálló csoportot alkotnak. Ezért itt újra föl kell tennünk a kérdést: *Hogyan lehetségesek ilyen a priori szintetikus ítéletek?*

A fenséges esetében a válasz nem okoz nehézséget. Az a bizonyos csodálat ugyanis, amellyel a természet látványa olykor eltölt bennünket, Kant szerint valójában nem az elének táruuló jelenségeknek szól, hanem a bennünk rejlő morálalkotó képességnek, amely kiemel bennünket a természetből. Ezért ez az érzés rokon — habár nem azonos — a tisztelettel. Az utóbbira való képességet azonban Kant még a „legvakmerőbb gonosztevőben” is feltételezi.

De min alapszik a szépről alkotott a priori szintetikus ítéletek lehetősége? Kant így felel: az *ízlésen*, és ezen nem valami egyénenként különböző sajátosságot ért, hanem éppenséggel azt a képességünket, amellyel meg tudjuk ítélni, hogy egy érzés „általánosan közölhető-e”. A kritikai rendszer egésze szempontjából az esztétika legfontosabb hozadéka közé tartozik az a gondolat, hogy az így értelmezett ízlés egyfajta „közös érzéknek”, *sensus communis*nak tekinthető, amelyet egyetemességben a tisztelet erkölcsi érzésére való képességhez hasonlíthatunk — vagy akár a szokásosabb értelemben vett *common sense*hez, a „józan észhez” is.

E, „közös érzék” gondolata új vonással bővíti az emberről mint kultúrateremtő lényről alkotott képet. A polgári társadalom és az állami együttélés mellett így egy olyan — „világpolgári” jellegű — közösség lehetőségének feltételezésére is mód nyílik, amelyet nem is csupán *általánosan közölhető gondolatok*, hanem egyszersmind *általánosan közölhető érzések* tartanak össze.

Mindez még a kultúrához tartozik. Az általánosan közölhető érzések azonban, mint Kant kiemeli, érdekmentességük folytán egyszersmind a vágyak „önkényuralmának” megtöréséhez és így a morálhoz való átmenet megteremtéséhez is hozzájárulhatnak.

[...] *A lelkierek rendszere*. [...] Az általánosan közölhető érzések gondolatáról mondtak [...] azt mutatják, hogy a kritikai rendszer az esztétikának újabb összekapcsoló tényezőt köszönhet. Sőt, egyenesen azt állíthatjuk, hogy a természet és erkölcs közti kapcsolat megteremtésének feladata — mint a mű nevezetes, bár végül kéziratban maradt első előszó-fogalmazványa külön is kiemeli⁵⁰⁰ — *kiváltképp* az esztétikai részre hárul.

Talán erre utal Kant, amikor arról beszél, hogy az ítélőerő nem csupán a megismerő képességek, hanem a tágabban értett *lelkierek* között is közvetítő szerepet tölt be, és

⁵⁰⁰ Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, XX. 244. o.; IEK, 125. o.

hozzáteszi, hogy ez utóbbi szerep „még nagyobb fontosságú” [esztétikai ítélőerő], mint az előbbi [teleológiai ítélőerő].⁴⁵⁵ Ez a megjegyzés nyilvánvalóan az esztétika jelentőségét emeli ki. „Lelkierőkön” ugyanis a megismerés képessége [értelem a 3É-ben] mellett a „vágyóképeséget” [észlelés a 3É-ben] és – a kettő közti kötelék megteremtőjeként – „az öröm és fájdalom érzésének képességét” [érzelem a 3É-ben] kell értenünk. Ez utóbbi azonban, mint tudjuk, az „esztétikai ítélőerő” tárgya.

Vajon mit is kíván meg ez a lelkierek közti közvetítő szerep? Nyilvánvalóan egy olyan gondolati építmény megalkotását, amely a szép és a fenséges általánosan közölhető érzéséből kiindulva a valóságról tudósító észlelést, az „önkényuralomra” törő vágyakat és a tisztelet erkölcsi érzését egyetlen ívben fogja át.

Az idézett utalás más szóval olyan kritikai rendszert sejtet, amely nem esik maradéktalanul egybe a műben végül is összeálló egésszel. Mintha olyan kódexet tartanánk itt a kezünkben, amelyben a látható szöveg egy másik szöveget takar. Vajon nem arra utal-e a lelkierek közti közvetítés igénye, hogy a kritikai rendszer eme láthatatlan szövegében a filozófia már nem is annyira *az ész teleológiájának*, mint inkább *az érzések architektónikájának* kifejezője?⁵⁰¹

Ehhez legkönnyebben Max Scheler filozófiáján keresztül juthatunk el, akinél az érzések *a priori* státuszt foglalnak el, de ennek a kitérőnek a mélyrehatóbb kifejtését máshol tárgyaltuk (Scheler materiális értéketikáról írt, Kanttal szembeni formalizmus-kritikáját most kihagyjuk⁵⁰²).

Hogyha mégis az érzések/érzelmek világvezérlő emberi aspektusát keresnénk, kantianus szempontból azonnal a feltétlen *kategorikus imperatívuszt* (K.I.) említhetnénk a második kritikai könyvének – *A gyakorlati ész kritikája* (1788) – belső magját felidézve, mely a moralizáló világrend egyensúlyát hirdeti az emberek „arany szabály”-szerű képviselője által, vagyis banálisan leegyszerűsítve: mindent úgy tégy, ahogy szeretnéd, ha veled tennék; de persze mások számára példamutatóan megelőlegezve az általánosságra törekvő szükséges viselkedést, és többletet adva így a másokkal való interakciókban. Ez látszólag értelmi szabálykövetést feltételez, de szándéka mégis érzelmi indíttatású, és a „társiatlan társiaság” (*Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* – 1784) tekintetében a társiaságra helyezi a hangsúlyt, és ezzel a kölcsönösségre, a békességre, a világpolgári

⁵⁰¹ Tengelyi 1995, 169. skk.

⁵⁰² Scheler 1979. A formalizmus az etikában és a materiális értéketika.

attitűdre utal az emberek között, mely remélt morálalakzatért sokat kell tennünk, és azt őszinte meggyőződéssel képviselve.

Kant [...] az erkölcsi cselekvőt mint önmagának törvényt adó, szabad lényt gondolja el, aki a jó és rossz között nem külső minták, hanem tisztán a szabadság tudatából eredő belső ítélet alapján tesz különbséget. Ennek következtében az erkölcsi törvényt nem is olyan terminusokban fogalmazza meg mint Isten, lélek, halhatatlanság vagy boldogság, hanem „tisztán”, vagyis formálisan. Kérdés, hogy megfogalmazhatunk-e egy feltétlen erkölcsi parancsolatot. A válasz igen, ehhez azonban a parancsolat megformálásakor le kell mondanunk minden tartalmi összetevőről. Így jut el a feltétlen, vagyis kategorikus imperatívusz teljesen formális megfogalmazásához: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elveként érvényesülhessen” (Kant 1788/1998: 42).⁵⁰³

Kant hangsúlyozza, hogy mindezt univerzális szabály szerint kell cselekednünk, vagyis a moralitás és etika kapcsán is megerősíti, hogy ő a szabálykövetés filozófusa, még akkor is, ha ezen szabályokat autonóm egyénként mi magunk hozzuk meg. A későbbi filozófiai irányzatok közül sokan éppen ezzel a minden szinten megnyilvánuló rigorózus szabálykövetéssel szállnak majd szembe, például Merleau-Ponty, aki vad értelemképződésekről írt.

Tehát Kant a szabálykövetés filozófusa – leegyszerűsítve: az értelemé, melyhez kiegészítésként észeszméket rendelt (Isten-Én-Világ), amolyan bizonyíthatatlan, de használatuk szempontjából feltétlenül szükséges vezérlő elveket, melyek egymás között szituatív kihívásoknak megfelelő hierarchiát alkotnak.

Talán azért látni lehet egy kis rést a pajzson, jobban mondva bepillanthatunk a szigorú szabálykövetés kanti kulisszatitkaiba, közeledve az érzelmi regiszter bevezetésének lehetőségéhez. Ullmann írja arról a bizonyos megfogalmazhatatlan többletről – ami a 3É szerint az érzelmi regiszter önjogú tárgyalásának kihagyása okán „keletkezett” –, ami Kant sírfeliratának megfejtése, vagyis a csillagos ég és a morális törvény tisztelete kapcsán tárul fel:

Tanulságos ebből a szempontból, hogy az erkölcsiség tudatosulásának élménye nem csupán a tisztelet érzéséhez, ehhez az egyetlen sajátosan erkölcsi érülethez kötődik, hanem a fenségességhez is. A másokban, és különösen az önmagámban felfedezett erkölcsi törvény

⁵⁰³ Ullmann 2007, 831.

tiszteletet ébreszt maga iránt. Az önmagamban felfedezett érzéken-túli azonban nem csupán ezt a racionális és megosztható érzést idézi fel, hanem egy olyan érzést is, ami nem osztható meg más erkölcsi lényekkel, tehát ami csakis önmagámra vonatkozik, s ami ugyancsak az érzéken túlival való szembesülésem pillanatához kapcsolódik: ez a fenséges érzése. A tiszta gyakorlati ész valódi mozgatórugója nem más – írja Kant –, „mint maga a tiszta morális törvény, amennyiben megéretteti saját érzékin-túli létezésünk fenségét.”⁵⁰⁴ Fordítva is fennáll az összefüggés: a fenséges minden tapasztalata érzékfeletti moralitásomra utal. Szemben a szép tapasztalatával, amihez az alapot önmagunkon kívül találjuk, magában a szép természeti dologban, a fenséges élményéhez az alapot csakis önmagunkban kereshetjük. „A fenséges tehát nem a természeti dolgokban rejlik, hanem csak elménkben, amennyiben képesek vagyunk tudatára ébredni önmagunk fölényének a bennünk lévő természettel és ezáltal a rajtunk kívüli természettel szemben is.”⁵⁰⁵ A fenséges egyrészt a végtelen elgondolni tudásával ébreszt rá arra, hogy én magam több vagyok mint pusztán véges, érzéki lény (ez a matematikai fenséges élménye: a végtelen terek, pl. a határtalan csillagos égbolt tapasztalata), másrészt a természet tomboló erőinek tapasztalata bennem is erőt ébreszt arra, hogy kicsiségnek tartsak mindent, amihez korábban „aggodalmas törődéssel” ragaszkodtam. Az elmémben tehát egy olyan fölényre bukkanok, „amely a természetnek az ő mérhetetlenségében is felette áll”.⁵⁰⁶ Kant elemzéseinek fontos mozzanata, hogy a fenséges érzése, ami érzékfelettségem tudatának felébresztésével elvezet a bennem rejlő moralitás tudatosulásához, a reflektáló ítélőerő képességén alapszik, vagyis közvetlenül nem kapcsolódik sem az értelem valamely fogalmához, sem az ész valamely eszméjéhez. Személyes élmény tehát, ami ugyan bizonyos kulturáltságot feltételez – primitív és kulturálatlan emberek Kant szerint csak babonás félelmet éreznek a természet erői láttán, fenségest soha –, ám lényege mégis abban áll, hogy én magam, itt és most, szembesülve a természet végtelenségével és hatalmával, ráébredek arra, hogy több vagyok mint pusztán természeti erőknek alávetett érzéki lény. Ez a felismerés azután elvezet a moralitás megsejtéséhez, de a fenséges tapasztalatában – szemben a tisztelet megoszthatóságával – mégis a saját, legbensőbb szabadságom, vagyis a fenomenológiai perspektíva moralitása jelenik meg.⁵⁰⁷

II. Husserl, Tengelyi és Szabó kritikája, illetve a 3É filozófiája

⁵⁰⁴ Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus, 1998. 107.

⁵⁰⁵ Immanuel Kant: Az ítélőerő kritikája. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris, 2003. 177.

⁵⁰⁶ I. m. 174.

⁵⁰⁷ Ullmann 2012, 77. sk.

Most folytassuk onnan, hogy a kantiánus 3 észeszme⁵⁰⁸ külön-külön hogyan, milyen lépésekkel konvertálódnak át a 3É filozófiájának terrénumaivá⁵⁰⁹. Ehhez a fenomenológiai hagyományból először Husserl őstényeit vesszük górcső alá, Tengelyi László megközelítése és Tengelyi kommentátorai révén.

Kezdjük néhány megjegyzéssel. Tengelyi szerint Husserl a karteziánus ego önbizonyosságához képest a Másikkal való viszony problémája okán szétszalazta a korábban megfellebbezhetetlennek hitt „*Cogito ergo sum*” tételét, és ezzel a fenomenológiának máig tartó feladatot adott. A tárgyalás középpontjába ugyanis a Másikkal való viszony került, ezen belül pedig központi problematikaként a tárgyra-irányulás és a tárgydódás jelentkezett be. Ez a tudat mibenlétét vette ismét górcső alá, és a fenomének adódásának ősforrását. Vagy a tudat intencionális tárgyra-irányultsága az elsődleges, és ezek kreálják a fenoméneket, vagy a telített (szaturált) fenomének eleve adományként adódnak (Marion), és a tudat ebben az értelemben befogadó – mivel általa uralhatatlan folyamatoknak van kitéve –, vagy ez a régi kifejezéssel szubjektum-objektum probléma szétszalazhatatlan korrelációs viszonyban áll egymással, mint azt Husserl a fenomenológia kezdeti fázisában, még a transzcendentális ego koncepciója előtt kidolgozta. Ekkor ugyanis az alaptétel szerint: tudat és tárgya nincsenek meg egymás nélkül, amiből az következik, hogy a kettő viszonya fontosabb, mint maguk a viszonyban lévők. Ezt Merleau-Ponty későbbi észleléseleméletében khiazmusnak, egymásra-göngyölődésnek nevezte.

Husserl a kanti kategóriák, mint idősémák eredetét felfakadási pontjuk szerint a tapasztalat időbeliségében és az ősbnyomásokban kereste, méghozzá az őstények segítségével. Az őstények szerinte másra visszavezethetetlenek, és ezek a kanti észeszmeék átfogalmazásából erednek. A kanti „Én” Husserlnél az én-perspektíva lesz, a „Világ” a Világhordozó jelleg, „Isten” pedig az intencionális egymásba-zártság és a történetiség. Tengelyi szerint azonban ami mindezeket lehetővé teszi, az a megjelenés *mint* megjelenés, vagyis a megjelenés, mint az őstények ősténye. Ez látszólag Marion álláspontja felé tendál, de ez csupán arra utal, hogy a késői Schelling (*Weltalter*) szerint is megelőzi a fényt a sötétség, vagyis átfogalmazva, az emberi tudat életvilágbeli és haszonelvű tárgy kijelölő kényszerét, vagyis a fénylő és útmutató, vezérlő intencionalitást – a tudat fényét – megelőzni látszik a közeg, melyben létrejött. Ám fény és sötétség nincsenek meg egymás nélkül, mert ahogy jól jön a fény a sötétségben, az árnyék is

⁵⁰⁸ Czétány időrendjében: Isten, Én/Ember, Világ (*metaphysica specialis*).

⁵⁰⁹ A 3É filozófiájának terrénumai, kifejtésük sorrendjében: 1. egyedi személyiség; 2. interszubsztivitás, természet, dolgok, történelem; 3. Egy/Isten; míg a hatóképesség és kifejezés szempontjából a 3. terrénum a legerősebb.

a tűző fényben. A sötétségben világló pillanatok pedig utakat rajzolnak elő, mely ősbenyomások a 3É szempontjából lehetnek értelmiek, észlelésbeliek és érzelmiiek is, cikázva egymás között, illetve a vad villódzásban a reájuk épülő őstények is előrajzolják a kategorizálási és besorolási lehetőségeket minden tapasztalati dologgal, entitással, élménnyel kapcsolatosan, még hozzá adekvátan: értelmi, észlelésbeli, érzelmi elő-rajzolatokként az egyéni személyiségről, az interszubjektivitásról, a természetről, a dolgokról, a történelemtől, az Egyről/Istenről – jobban mondva: a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiről és mindezek viszonyairól. Ezek pedig tapasztalati egységbe-rendeződésüket – kanti fogalommal: affinitásukat –, tér-időbeli-oksági (experenciálék – Tengelyi) koherenciájukban kapják meg, intenzív relációkban, vonatkozásokban egymás és minden más között, amiket azokkal egységben megérthetünk, észlelhetünk, érezhetünk. Így göngyölődik magára a valóság minden „eleme”.

Husserl filozófiája nem karteziánus szubjektív-jellegű, hanem alapvetően interszubjektív típusú. Tengelyi a következőképpen foglalja össze a fenomenológia egy-két álláspont-változását Kanthoz képest:

Az „ember szemszöge” alatt Kant valószínűleg az emberi lény mint olyan szemszögét érti, azaz az emberi nem szemszögét egyáltalán. A fenomenológia számára azonban nehézségeket vet fel ezzel a felfogással szemben az a megfigyelés, hogy a mindenkori én által a térről és az időről szerzett tapasztalatok nem feltétlenül vágnak egybe a mások által róluk szerzett tapasztalatokkal.

A fenomenológia szakít a még Kant transzcendentál-filozófiájára is hatással bíró újkori szubjektum-metafizikával. Husserl differenciális, a mindenkori én és a másik közti különbséggel számot vető szubjektum fogalmat alakít ki. Éppen ezért óvakodik attól, hogy az individuumnak eleve az egész nemre jellemző általános struktúrákat tulajdonítson, anélkül, hogy a szubjektum és társszubjektum közötti konkrét viszonyból bontaná ki ezeket.

Az interszubjektivitás husserli fenomenológiájában a szubjektum eleve a térben való tájékozódás funkcionális középpontjának tekinti magát. Az egész jelenségteret magára vonatkoztatja, amennyiben saját testét „centrális testként” vagy „az abszolút itt nullpontjában tartózkodó testként”⁵¹⁰ éli meg. A teret a szubjektum váltakozó, saját testének közvetlenül érzékelhető mozgásaival megfelelésben álló megjelenésmódok kinesztetikus tereként ragadja meg. A társszubjektumot eközben az ugyanebben a térben való tájékozódás másik funkcionális középpontjaként tapasztalja meg.⁵¹¹

⁵¹⁰ Husserl: „Cartesianische Meditationen”, in: *Husserliana*, I. k., id. kiad., 152. o.; a Meiner-kiadásban: 126. o.; magyarul: *Kartéziánus elmélkedések*, id. kiad., 140. o. [A fordítást helyenként módosította John Éva]

⁵¹¹ Tengelyi 2017, 212 sk..

Az emberi szemszög megmarad, mivel a fenomenológus a redukciót és az epokhét alkalmazva E./1.-ből beszél, de ezen túl a filozófia funkcionáriusa is – aktivitáson alapuló interszubjektív közösség tagjaként –, és tágabban véve életvilágbeli közösségiségben élőként. Ezeken túl pedig, a fenomenológus a 3^É szerint korrelációs levésben él az abszolút objektív realitásokkal (*Logosz, Khiazmus, Einsfühlung*), – adományaik aktív befogadásának eredményeképpen –, vagyis a 3 megjelenési-lehetőségfeltétel segítségével (értelem-észlelés-érzelem) melyek a tapasztalatesemény legalapvetőbb meghatározásai.

Az őstények alapvetően összhangot biztosítanak a fenomének számára, ám ezek olyan transzcendentális lehetőségfeltételek, melyek Kant szerint *a priori*ak, a fenomenológia szerint azonban faktikus tényszerűségeket, éppen az epokhé és a redukció miatt.

[...] a tapasztalat kategóriáit, például a teret, az időt vagy az okságot fenomenológiai szempontból - csakúgy, mint a kriticismus perspektívájában - az összhangot mutató tapasztalat transzcendentális lehetőségfeltételeinek tekinthetjük. A fenomenológiai experienciáanalízis azonban új jelentéssel ruházza fel a 'transzcendentális' terminust, amennyiben a tapasztalatban mutatkozó összhang transzcendentális lehetőségfeltételeinek nem a priori, hanem faktikus szükségszerűséget tulajdonít.⁵¹² [...]

A tapasztalat összhangjára vonatkozó kérdést [...] nem dönthetjük el pusztán empirikus megállapításokra támaszkodva. Kantnak igaza van: ha tapasztaljuk, hogy valami történik, mindig előfeltételezzük, hogy valami megelőzte, amire szükségszerűen következik. Hozzátehetjük: mindenkitől elvárjuk, mindenkiről feltételezzük, hogy osztja ezt az előfeltevésünket. „Elvárni” és „feltételezni”: Kant ezeket a szavakat arra használja, hogy megmutassa a reflektáló ítéletek szükségszerűségét és általánosérvényűségét.⁵¹³ Nem kis nehézségekkel találkozunk, amikor az egyes reflexiós ítéletek szükségszerűségét és általánosérvényűségét az aprioricitásra próbálja visszavezetni. Mégis kényszerítve látja magát erre a lépésre, mivel nem ismer másféle szükségszerűséget és általánosérvényűséget, mint éppen az a prioriét. A fenomenológia szempontjából azonban kínálkozik egy lehetőség, hogy a „feltételezni” és „elvárni” szavakat egy faktikus szükségszerűségre és egy ezen alapuló általánosérvényűségre való utalásként fogjuk fel. A transzcendentálfilozófiai módszer alapgondolatát nagyon is megőrizhetjük közben, amennyiben a mindenkiről feltételezett és mindenkitől elvárt oksági elvre a világ létezésének szükséges feltételeként tekintünk. Csakhogy eközben a világ létezése a fenomenológia számára egy önmagában nagyon is esetleges - bár ugyanakkor mégis kétségbevonhatatlan, sőt apodiktikusan bizonyos - őstény marad.⁵¹⁴

⁵¹² Uo. 217. o.

⁵¹³ Kant, *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, Osiris, 2003. (2. javított kiadás). 122. és 124. o. (törd. Papp Zoltán).

⁵¹⁴ Tengelyi 2017, 219. o. sk.

Tengelyi filozófiája nem tárgyontológia és nem Világ-ontológia, hanem: interszubjektivitás, eseményszerűség, váratlan tapasztalat, adomány.

[...] a fenomenológia nem tekintheti a fenomént egyszerűen az intencionális tudat által konstituátnak, hanem inkább magától beálló eseményként kell felfognia.

Ez az esemény a tapasztalatban jelenik meg. A tapasztalat szóval itt nem pusztán élményt kívánunk megjelölni. annál többről van szó. Az „élmény” Husserlnél csupán egy másik szó a tudatra; tapasztalaton ezzel szemben olyan folyamatot értünk, amely – legalábbis részben – kivonja magát a tudat fennhatósága alól. [...] A passzív tapasztalatesemény gondolata viszont kiutat mutathat az *Eszmék* transzcendentálfenomenológiai idealizmusának e zsákutcájából, amennyiben olyan eseményt mutat fel, amely bizonyos értelemben megelőzi az intenció és az intencionális tárgy, a noézis és a noéma, a szubjektum és az objektum ellentétét. Amennyiben egy radikális tapasztalati gondolkodás östényként fogja föl a megjelenést, megnyílik a lehetőség arra, hogy a fenomenológiát egy *másik* 'első filozófiaként' fogjuk fel. Első filozófia alatt olyan fenomenológiai kategóriaelemzést érthetünk, amely a hagyományos metafizikával ellentétben minden olyan kísérletet elutasít, amely a kategóriákat a megjelenő megjelenésén túl a létezőre mint létezőre alkalmazná. E vizsgálódás nem annyira a kijelentés fajtáival foglalkozna, mint inkább a tapasztalatesemény móduszaival - amelyeket csak azért nevezhetünk egyáltalán „kategóriáknak”, mert a predikatív gondolkodás kategóriáinak prepredikatív ellenpárjait kell látnunk bennük. Mivel az így felfogott kategóriák a tapasztalatesemény alapvető meghatározásainak bizonyulnak, Heidegger *egzisztenciáléival* párhuzamban *experienciáléknak* nevezhetjük őket. Mindazonáltal semmiképpen sem arra törekszünk, hogy a metafizikai hagyomány ontológiai kategóriáit kiegészítsük az egzisztencia kategóriáival – vagy kvázi-kategóriáival (az „egzisztenciálékkal”). Célunk inkább az, hogy alapvetően átalakítsuk magukat az ontológiai kategóriákat – a megjelenés östényének szempontjából.⁵¹⁵

Tengelyi fenomenológiai experienciálanalízise azt a tézist képviselni, hogy „a tapasztalat kategóriái nem a dolgok egyszer s mindenkorra rögzített létmomentumait vagy formai meghatározásait ragadják meg, hanem *a tapasztalat egyöntetűsége*re irányuló *tendenciáit* fejezik ki.”⁵¹⁶ Tengelyi az experienciálanalízis során tulajdonít a tapasztalati kategóriáknak transzcen-

⁵¹⁵ Tengelyi 2017, 203. o. sk.

⁵¹⁶ Uo. 204.

dentális státust, illetve szerinte az egyes tapasztalati kategóriák szolgálhatnak a tapasztalatban megjelenő egyöntetűség transzcendentális lehetőségfeltételeiként. Az experienciálék nála az egybehangzó tapasztalat transzcendentális feltételei.

A tapasztalat kategóriáit felfoghatjuk az új, de a korábbi tapasztalatokkal egybehangzó tapasztalatok megjelenésének szükséges feltételeként. Ezért a fenomenológiában is ugyanolyan transzcendentális státuszt élveznek, mint a kantianizmusban. Azzal a különbséggel, hogy Kant a tapasztalat egyöntetűségének eleve szükségszerűséget tulajdonított.⁵¹⁷ [...] A tapasztalat egyöntetűsége [Kantnál] transzcendentális követelményeknek való megfelelésként adódik. A fenomenológia nem osztja ezt a meggyőződést. Helyette abból indul ki, hogy mindig konkrét előzetes várakozások vezetnek el minket egyik tapasztalattól a másikig. Az efféle várakozások azonban feltételes jellegű anticipációk. A tapasztalat tényleges menete dönt arról, hogy mely előrejelzések igazolódnak be és melyek nem. Elvileg mindig szembesülhetünk olyan tapasztalatokkal, amelyek ellentmondanak előzetes várakozásainknak. Azért is felléphetnek széttartó, sőt egymással ellentétes tapasztalatok, mert maga az én-szubjektum is sokasággá hasad szét – ahogy Husserl egy kéziratban feljegyzésében fogalmaz. Nemcsak különböző szempontok lehetségesek tehát, ahonnan a mindenkori tapasztalatok megítélhetők, hanem különböző tapasztalatmódok is vannak, amelyek nem is egyeztethetők össze egymással minden további nélkül. Éppen ezért semmiképpen sem feltételezhetünk eleve az énnél és a másiktól ugyanolyan értelemben megtalálható általános struktúrákat. E struktúrák mindig csak a ténylegesen kialakuló összhang eredményeként rajzolódhatnak ki, ehhez az összhanghoz pedig mindenkor lényegi esetlegesség és megszüntethetetlen kontingencia tapad.

Mindebből azonban nem következik, hogy maguknak a tapasztalati kategóriáknak ne tulajdoníthatnánk szükségszerűséget. A kérdés csupán az, hogy van-e olyan szükségszerűség, amely a tapasztalatban jelentkező összhang esetlegességével (kontingenciájával) összeegyeztethető. Mármost Husserl a cogito vonatkozásában kifejezetten „faktikus szükségszerűségről” beszél.⁵¹⁸ Arra a szükségszerűségre gondol, amelyet azzal a feltétellel tulajdoníthatunk egy adott szubjektum létének, illetve egzisztenciájának, hogy ténylegesen végrehajtja a cogito aktusát.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Kant, TÉK, A 110, 676. o.

⁵¹⁸ E. Husserl: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, in: *Husserliana III/1. k. id. kiad.*, 98. o..

⁵¹⁹ Tengelyi 2017, 205. o. sk.

Ezt a 3É filozófiája úgy fordítja át, hogy az önreflexió értelmi, észlelési és érzelmi tevékenységét, mint 3 emberi alap-képességünk tényszükségyszerűségét tekintjük ősbnyomás-típusú adottságoknak, és ezek tartamos-diakritikai összessége biztosítja a tapasztalás egyöntetűségét, és így magának a megjelenésnek – szubjektív-transzcendentális, interszubjektív és abszolút objektív realitások (utóbbiak adománya a többi) – a kikövetkeztetett lehetőségfeltételeit.⁵²⁰

Tengelyi megkülönbözteti az experienciálékat a hozzájuk képest tapasztalatunkból következtetett horizonttól, mint a téridő és az okság.

A jelenség és horizont közti demarkációs vonal eltolható ugyan, de nem szüntethető meg. Ezért a tapasztalat kategóriáit is két csoportba oszthatjuk e megkülönböztetés segítségével: bizonyos tapasztalati kategóriák egyáltalán a jelenségek szükséges feltételei, más tapasztalati kategóriák a jelenségekhez tartozó horizontok szükséges feltételei. [...] A testszerűséggel együtt a térbeli és az időbeli jelleg, a téridőbeli végesség és a téridőbeli végtelenség alkotják azt a kategoriális hálót, amely lehetővé teszi, hogy az egyáltalában vett dolgot *a maga megjelenésében megjelenőként* határozhassuk meg. Ezért ezeket az experienciálékat *a jelenség kategóriái* néven különböztethetjük meg *a horizont kategóriáitól*. Az utóbbiak, melyekhez például a kauzalitás kategóriája is tartozik, nem a világbeli dolgok egy-egy aspektusának tartalmára vonatkoznak, hanem csak az egyik aspektustól a másikig elvezető utalásösszefüggéseket határozzák meg.⁵²¹

Ugyanez igaz a 3É filozófiájára is, melyekben a regiszterek közötti relief, mint domborzat a személyiség karakterét adja meg (jelen példánk szerint az 1. terrénumban), a szituatív tárgy- és esemény-tapasztalat interpretációja pedig téridő-okságbeli narrációtól függ, annak kiindulója pedig a pillanatnyi élmény leginkább adekvátnak tűnő regiszterénél kezdődik, és halad a kevésbé valószínű felé, majd mindezek spontán-következtetésben összegződnek, lényeg-meghatározásként.

Tengelyi Kant segítségével érvel:

⁵²⁰ A képességek a legközvetlenebb ősbnyomás-szerű adottságok, minden más „ezekből” a „hogyanokból” „tevődik össze”. Persze úgy tűnhet, hogy az itt és most ősbnyomásszerű képességek eltárgyasíthatóak lennének, vagy úgy beszélnek róluk, de ennek elkerülését sokszor hangsúlyozom, a nyelvre zárt eltárgyasító világból kikukucsálni nagyon nehéz!

⁵²¹ Tengelyi 2017, 210. o. sk.

[...] minden tapasztalat előfeltételezi a teret és az időt mint a jelenségek formáit, azonban ezeket nem tulajdoníthatjuk a magukban való dolgoknak. Egy helyütt Kant figyelemreméltó következtetést von le e kettős tézisből, amennyiben ezt írja: 'így hát csakis az ember szemszögéből beszélhetünk térről, kiterjedt dolgokról' stb.⁵²² Nyilván ugyanez áll az időre is.⁵²³

Tengelyi következőképpen összegzi álláspontját:

A tézist, amely az okról és az okozatról szóló egész vizsgálódásunk eredményeit összefoglalja, úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az oksági viszony alapelvét a reflektáló ítélőerő transzcendentális elvének kell tekintenünk. Annak az útnak a sajátossága, amelyet ezzel a fenomenológiai hagyományon belül megnyitunk, a következőben áll: a Kanttal szembeni kritikának, amely az újkori racionalizmus és az elégséges alap elvébe vetett hit maradványait rója fel a filozófusnak, nem a transzcendentálfilozófiai módszer feladásával próbálunk megfelelni, hanem azzal, hogy a reflektáló ítélőerő hatókörét kiterjesztjük a tapasztalat kategóriáira.⁵²⁴

Ennek frappáns értelmezéséről beszél Kant kapcsán Szabó Zsigmond is *A keletkezés ontológiájában*, ezért – idézzük most szokatlanul hosszabban:

Kant *A tiszta ész kritikájában* az objektív megismerés lehetőségfeltételeinek vizsgálatakor, csak a meghatározó ítélőerő működését tartotta szem előtt. A meghatározó ítélőerő az a képességünk Kantnál, amelynek segítségével egy már rendelkezésünkre álló általános fogalom segítségével a neki megfelelő egyedi eseteket felismerjük, és a kérdéses fogalom alá soroljuk. Ha például tisztában vagyunk a „kutya” szó jelentésével, akkor ezen képességünk segítségével soroljuk be a szemléletünkben megjelenített eseteket a birtokunkban levő fogalom alá. Fölismerjük, hogy az ott egy kutya. Ebben a besorolásban, vagy fölismerésben egy a szemlélet anyaga és a fogalom formája között közvetítő „séma” van a segítségünkre. A sémát úgy lehet elgondolni, mint egy sematikus ábrát, amely éppen azokat a fontos és meghatározó tulajdonságokat tünteti fel, amelyekkel a fogalmat definiálni lehetne. Adott esetben például azt, hogy négylábú, farka van, miegyéb. Ezt az ábrát a képzelőerő hozza létre, a fogalmat megalkotó értelemnek alárendelődve. A képzelőerő sematizálását a fogalmi megismerésben az ítélőerő az értelem által biztosított fogalmi szintézis egységére vonatkoztatja. A képzelőerő ilyenkor nem szabadon működik,

⁵²² Kant, A 26 B 42.; 82. o.

⁵²³ Tengelyi 2017, 212. o. sk.

⁵²⁴ Tengelyi 2017, 220. o.

hanem a fogalmi megismerést, az értelem szintézisét segíti elő. Az eredmény pedig az egyedi eset felismerése, a fogalom kiterjedése alá rendelése, Kant szavával *szubszumálása*. Kant ezt a működést egy eleve adott szabály alkalmazásához hasonlítja. Ismerem a szabályt és a megfelelő helyen alkalmazni tudom. A szabály egy elvont struktúra, és amire alkalmaznom kell, az az érzékelésben felbukkanó adat, érzet. E két teljesen különemű valami között a képzelőerő biztosítja a kapcsolatot, pontosabban a képzelőerő által összeállított séma, a fogalomban előírt lényeges tulajdonságokat magában tömörítő vázlatos reprezentáció. Nem feltétlenül csak kép, könnyen el lehet gondolni hang-sémát, vagy hangot, képet és a másik három érzékszertől származó adatokat vegyítő sémát is.

Kant nem csak az úgynevezett empirikus fogalmakhoz, tehát a tapasztalás tárgyait rendező fogalmakhoz rendelt ilyen kvázi képi reprezentációt, hanem a tapasztalatot egyáltalában lehetővé tevő tiszta, nem empirikus, hanem transzcendentális- értelmi fogalmakhoz, a kategóriákhoz is. Az utóbbiak teszik Kant szerint lehetővé azt, hogy egyáltalában véve tárgyakra vonatkozó tapasztalattal rendelkezessünk, illetve azt, hogy egységes és koherens tapasztalatunk lehessen az érzékelhető tárgyak rendszeréről, vagyis a természetről. Kant a kategóriákat (elvont fogalmakat, mint amilyen a szubsztancia vagy az okság) szó szerint *szemléletessé* tevő sémákat, idő-meghatározásokként, az idő formáját megjelenítő „idő-képekként” gondolja el. Például, azt, hogy valami valaminek, XY-nak az oka, az a „séma” teszi szemléletessé, hogy az időben Y egy bizonyos szabály szerint X után következik.

A transzcendentális fogalmakat a szemlélet anyagára vonatkoztató meghatározó ítélőerő biztosítja a megismerés tárgyainak foglalatát képező természet szabályosságát, egységességét és koherenciáját. Vagyis a „transzcendentális ideálban” - az *omnitude realitatis* regulatív észeszméjében - a tapasztalás, a megismerés számára előrajzolt predikatív zártságot. Ez magyarul annyit tesz, hogy a megismerés egésze az eleve rendelkezésünkre álló fogalmainkkal, illetve az ezekből levezethető fogalmi hierarchiával elvileg maradéktalanul felépíthető és kifejezhető. Új fogalmak megjelenése csak a meglévő fogalmi épületbe történő problémamentes beilleszthetőségük esetén elképzelhető. Olyan fogalom felbukkanása, amely megbonthatná a megismerés és tapasztalás predikatív zártságát, az észeszmékben előrajzolt totalitását, eleve ki van zárva.

Ami magukat a transzcendentális fogalmakat illeti, Kant ezek eredetére, végső forrására már nem kérdezt rá. A klasszikus, arisztotelianus ítéletformákból vezette le őket, és az előbbieket idő-feletti, változtathatatlan adottságként könyvelte el. Ennek a gondolati döntésnek rendszerében két fontos, egymással szorosan összefüggő *következménye* lett:

Egyrészt, a megismerő alanyt kívül kellett helyeznie a tárgyak összességéeként felfogott természet körén. A *megismerő*, és tegyük hozzá magának szabadon erkölcsi törvényt adó

szubjektum, Kantnál nem része a vele szemben álló, a megismerés számára tárgyként kínálkozó *természetnek*. Hatalmas horderejű filozófiai perspektívaváltásról van itt szó, amely rányomta a bélyegét az egész modern gondolkodásra. Lényegében ezt a perspektívaváltást szokták röviden a „kopernikuszi-fordulat” kifejezéssel jelölni. A keletkezés ontológiája egy részleges *ellen-kopernikuszi fordulat* végrehajtását írja elő. A megismerő alany része a természetnek, mert a természet nem egyszerűen a megismerés korrelátumaként konstituálódó tárgy, vagy tárgyak összessége, hanem a megismerés folyamatát is hordozó működés, keletkezés.

Másrészt, Kant fölfedezi ugyan a meghatározó ítélőerővel ellentétes irányban működő reflektáló ítélőerőt, de nem tulajdonít ennek a felfedezésnek semmilyen jelentőséget az objektív megismerés, illetve az ugyancsak objektív erkölcsi törvény további vizsgálata, esetleges újraértelmezése szempontjából. Az egész architektonika bánta volna, ha Kant ebből a szempontból kényszerül egész kritikai rendszerét újragondolni.

Kant a Harmadik Kritikában filozófiai témává teszi azt a tapasztalatunkban gyakorta fölbukkanó lehetőséget, hogy egy kész fogalom alá nem rendelt egyedi tartalmat egy még nem létező, még csak most megalkotandó általánosság eseteként vagyunk képesek felismerni. Képzelőerőnk segítségével megalkothatjuk azt a nem eleve adott értelmet (*sens*), amelynek egyedi eseteként a kérdéses tapasztalat értelmes egészként jelenik meg. A fantáziánk - a képzelőerőnk - ilyenkor szabadon játszhat, nincs alárendelve egy rendelkezésünkre álló fogalom szabályának: nincs bezárva a szabály által meghatározott fogalmi kiterjedésbe és a kész fogalmak rendszere által számára biztosított helyre. Ezt a jelenséget nevezem „*nyílt instanciációnak*”.

Például semmilyen eleve adott szabály nem írja elő egy parodista számára, hogy hogyan kell egy bizonyos ember modorát megragadnia és utánoznia. Millió és egyféleképpen nekiláthat, és noha lehetnek fogalmak segítségével is tanítható közelítések, rávezető instrukciók, a kész produkció pusztán ezekből nem fog összeállni. Ahány művész, annyiféleképpen fog hozzálátni a feladathoz. Az eredmény azonban, ha jól sikerül a mutatvány, mégis egyfajta lényeglátást fog tükrözni. Olyan evidenciaként fog ránk hatni, amelyik megszámlálhatatlanul sokféleképpen elérhető vagy földézhető, és mégis koherens, egységes, azonosítható valami. A rosszul sikerült utánpótlás ugyanis nem éri el ezt a hatást, nem idézi meg az utánpótlás tárgyát.⁵²⁵

Toronyai következőképpen összegzi Tengelyi gondolatmenetét, amivel Husserlhez képest tovább lép:

⁵²⁵ Szabó 2005, 108. sk.

Tengelyi a *késői* Husserl östényekkel kapcsolatos belátásaira támaszkodva tematizálja a fenomenológiai speciális metafizika problémáit. Mégpedig az új francia fenomenológia fentiekben körvonalazott nézőpontjából: a fenomén mint megjelenés-esemény szempontjából tekintett, tehát az értelemadó tudat mozzanatától és a transzcendentális idealizmus – mint a szubjektivizmus metafizikája – törekvésétől megszabadított husserli fenomenológiára támaszkodva értelmezi a *már* értelemképződményként a tudatban megjelent fenoménben adódó elemi faktikus mozzanatokat – az östényeket.

Tengelyi döntően Husserlnek a húszas évek végén és harmincas évek elején, a *Kartéziánus elmélkedéseknek* a fenomenológia szisztematikus kifejtését célzó átdolgozási kísérletei során született szövegeiben rejlő új belátásokra támaszkodik.⁷⁰ Az itt megszülető gyökeres újdonságot Husserl azon felismerésében ragadja meg, mely szerint „minden eidetikus lényegösszefüggés, amelyet a fenomenológia valaha is feltárhat, »az ösesetlegesség magvát« hordozza magában”.

Ez a felismerés lehetetlenné teszi, hogy az eidetikus megalapozottságú transzcendentális fenomenológiát „első filozófiaként” szembeállítsuk a metafizikával mint a valóság alaptudományával. Megmutatja ugyanis, hogy *tisztán* eidetikus megalapozottságú fenomenológia nincs és nem is lehetséges. Husserl ráeszmél, hogy a fenomenológia teljes egészében bizonyos alaptények, ténylegességstruktúrák függvénye”.⁵²⁶

Tengelyi az östények négy csoportját, „négyes struktúráját”⁵²⁷ bontja ki Husserl szövegeiből. Ezek a következők: „énperspektíva”; „világhordozó jelleg”; „intencionális egymásba zártság” (interszubjektivitás); történetiség.

Énperspektíva és *világhordozó* jelleg. A mindenkori én létének és világhordozó jellegének östény-mivoltára figyel fel Tengelyi a következő husserli gondolatokban: „Itt végső »tényekhez« érkezünk el – östényekhez, végső szükségszerűségekhez, összésszégszerűségekhez. [...] Ámde én gondolom el ezeket, én kérdezek vissza rájuk és jutok el végül is hozzájuk ama világból kiindulva, amelynek már mindig is »hordozója« vagyok. [...] - Én vagyok e [gondolat] menetben az östény, én ismerem fel, hogy a lényegvariációkra szolgáló ténylegesen adott képességemnek stb. megfelelően tényleges visszakerdezésem során ezek és ezek a tényállások adódnak sajátjaimként, ténylegességem össtrukturáiként. S egyszersmind azt is [felismerem], hogy az ösesetlegesség magvát hordozom magamban [...]”.⁵²⁸

⁵²⁶ Tengelyi 2008, 50. Az „ösesetlegesség magvát” husserli fordulatot Tengelyi a 'Husserl 1973b, 386' helyről idézi.

⁵²⁷ Tengelyi 2008, 51.

⁵²⁸ Husserl 1973b, 385.sk, 22. feljegyzés, idézi Tengelyi 2008, 50.

Intencionális egymásba zártság. Tengelyi határozott jelentőséget tulajdonít annak a ténynek, hogy Husserl egy az előző idézettel mondhatni egyidejűleg született feljegyzésében „a »metafizikai« östényként”⁵²⁹ – így, határozott névelővel – említi az interszubsztivitást, tehát „azt a tény, hogy minden én intencionálisan magában hordozza a többieket”⁵³⁰ (avagy - másfelől tekintve -, hogy a „szubsztum - Husserl kifejezésével élve - szubsztumok »sokaságára hasad szét«”⁵³¹ Tengelyi szerint Husserl „feltehetően arra utal ezzel, hogy ez a tény adja meg azt a keretet, amelyen belül minden további östény helyet kaphat”⁵³² Tengelyi kitüntetett szerepet tulajdonít az interszubsztivitás östényének, amely elsőbbséget biztosít neki az östények másik három csoportjával szemben.⁵³³

Tengelyinél azonban a megjelenés „az östények östénye”, mint azt Szabó⁵³⁴ írja emlékező cikkében, a tudat, a végtelen és az önreflexió paradoxon (mint az öneszmélés során fellépő probléma) rövid tárgyalása kapcsán:

[...] azért nem foghatom fel, mert én magam vagyok az, aki fel akarná fogni, illetve azért nem foghatom fel, mert csak felfoghatatlanként gondolhatok rá. Ha az abszolút ellentmondásnak e két aspektusa találkozik, akkor maga a tapasztalat válik ellentmondássá; a valóság, túl minden szimbolikus-imaginárius képzeten, mint ellentmondás ad hírt önmagáról. Ha van metafizikai östény, akkor ez az! Az eredendő reflexivitás és az ebből fakadó valóság, elfojthatatlan, megregulázhatatlan inkonzisztencia. Tengelyi nagyon közel kerül ehhez a felismeréshez, amikor a már ismertetett östényeken túl bevezet egy további, minden egyéb östényben előfeltételezett, östényt: „az östények östényét”. Ez nem más, mint maga a „megjelenés eseménye”. A megjelenésben mint reflexív eseményben nem válik szét a megjelenő, a megjelenés története és az, akinek megjelenik valami. Egy angol, szófajok nélküli ige-főnév, mondjuk SHOW, lehet képes visszaadni e három, a

⁵²⁹ Husserl 1973b, 366, 21. feljegyzés, kiemelés Husserlnél.

⁵³⁰ Tengelyi 2008, 51.

⁵³¹ Uo., Tengelyi Husserl egy máig kiadatlan kéziratára utal itt, amelyet Eduard Marbach idéz könyvében (Marbach 1974, 79.).

⁵³² Uo.

⁵³³ Toronyai 2019, 151. sk.

⁵³⁴ Szabó Zsigmond a következőképpen foglalta össze néhány mondatban a husserli világszemléletét (2015. március 2-i facebook-bejegyzésében): „Magamnál vagyok. A tudat mindig valaminek a tudata, pl. egy asztalé. Az asztalt mindig csak az egyik oldaláról látom. (A széket is). A tárgyat a horizont háttere előtt látom. Egy világban vagyok. Van testem. Vannak rajtam kívül mások is a világban. Nekik is van testük. Időben zajlanak az események itt az íróasztal körül és más egyetemeken is. Van rövid és hosszú távú memória. Plusz két mondat: A diadalmas jövő az egyetemes európai tudományé, mely ugyanakkor most még válságban van. Ezért kell a tudomány funkcionáriusának helytállnia, hogy kilábalhassunk a mostani (akkori) válságból.” Ezt egészítette ki megjegyzésében Marosán Bence Péter: „Gyönyörű és szinte hibátlan. Talán csak még két további kijelentést lehetne hozzátenni: Nem csak a poharat és az asztalt látom, hanem látom, hogy "a pohár az asztalon *van*" (kategorialis szemlélet). Az eseményeknek irányuk van, (teleológia).”

tapasztalásban szétváló mozzanat (alany, igei állítmány, tárgy) eredendő szétválaszthatlanságát: megmutat, megmutatás, akinek megmutatkozik.⁵³⁵

Szabó ugyanakkor kritizálja is Tengelyit:

Hogyan lehetne a tiszta ész eredendő hasadtságát a tiszta ész határain belül elgondolni, és ezáltal megszüntetni e hasadtságot. Mintha a Kant és a transzcendentalizmus melletti elkötelezettség teljesen süketé tette volna Tengelyit a dialektikára és Hegel Kant-kritikájára is. Az én és nem-én megkülönböztetése maga is performatív és reflexív megkülönböztetés. Kettős megkülönböztetés: egyszerre vonatkozik a megkülönböztetés két egymást kizáró oldalára és magára a megkülönböztetésre. De maga a megkülönböztetés nem eshet az általa megvont elkülönítés egyik oldalára sem. A tudat az, ami mindenről tudhat, ami nem tud önmagáról. Akkor ő maga, illetve az a minden, amibe ő maga is bennefoglaltatik, tudhat/nak e önmagukról? Paradoxon. Nyilván csak annyiban, amennyiben nem, és csak annyiban nem, amennyiben igen. Az én, az öneszmélés maga ez a paradoxon, csak ekként a paradoxonként ismerhet önmagára, mint nem-létezőre, mint tiszta negatív, abszolút önvonatközásra. Semmi egyebet soha nem fog találni, amiben maradéktalanul magára ismerhetne, mint az ön(vonatközás) eme abszolút ellentmondását. Ez az elfojtott antinómia az alapja minden racionális diskurzusnak, mely a valóság ellentmondásmentes és potencilisan teljes leírására, megismerésére törekszik. Ha a teljesség és ellentmondásmentesség két követelménye egyszerre nem teljesülhet a véges tapasztalatban, épp az eredendő reflexivitás miatt, akkor az ellentmondásmentességet részesíti előnyben, és a teljesség igényéről meghatározatlan időre lemond, de regulatív eszmeként ott lebeg a szeme előtt, mint minden törekvésének végső célja. Mintha csak nem is az ősanitómia (önvonatközás/tárgyvonatközás reflexív viszonya) elfojtása és elfelejtése alapozná meg a logikus, ellentmondásmentességre törekvő gondolkodás lehetőségét és teleologikus irányultságát. [...] Ha valóban a megjelenés eseménye a végső őstény, akkor nem teljesen önkényes azt állítani, hogy egyetlen metafizikai őstény van, és ez a tiszta önvonatközás paradox ősténye. Hogy logikai szükségszerűség-e ez az őstény vagy csak faktikus, esetleges szükségszerűség, az immár nem felvethető kérdés: ahhoz, hogy felvessük, már meg kellett történnie egy mindenféle modalitást felülmúló valóságban, mely ellentmondásosságában éppoly irreális is.⁵³⁶

⁵³⁵ Szabó (2018-02-05): *Az őstények ősténye*. <http://drot.eu/article/az-ostenyek-ostenye>

⁵³⁶ Uo.

Éppen ezért egyáltalában vett tapasztalásunk fundamentumaként nevezzük meg a 3É filozófiája szempontjából a három tevékeny képességünket, és nem korlátozzuk egy-két regiszterre (például az értelem paradox regiszterére), illetve „alapjukként” ebben a világban objektív realitásként kezeljük extrapolált analógiáikat, de ennél többet nem állíthatunk véges emberekként. A feltételezhető kozmikus „Nagy Bumm és Nagy Reccs” „elé és után”, más világokba nem pillanthatunk be, de a jelenlegi Világ-Valóság Lét-karaktere adódásmódja szempontjából épp ilyen képességekkel látott el minket, amely arra enged következtetni, hogy ezek érvényessége túlmutathat esetleges kozmikus ciklusokon, hiszen azokban csupán az értelem, az észlelés és az érzelmek törvényei és tartalmi változhatnak meg, de maguk a regiszterek nem (ezért következtet a 3É filozófiája a 3. tereńumban az örökkévalóan ideális Értelem, Észlelés, Érzelem hogyanjára, működésmódjára).

Szabó a következőképpen ír a husserli őstények Tengelyi általi lecseréléséről az experienciálékra:

Megkülönböztetni, mellérendelni és integrálni, anélkül hogy „spekulatív szertelenséggel” valamilyen végső alap után kapkodnánk, figyelmen kívül hagyva a tapasztalat eredendő heterogeneitását – ez Tengelyi transzcendentális filozofálásának alapstratégiája. Ennyiben mindvégig kantianus és transzcendentális filozófus maradt. A finom egyensúlyozás tudós művésze.

A fenomenológián belül a ‘tisztá adományként’ felfogott adottság (Marion) és „a spontán módon meginduló, tudatosan irányíthatatlan értelemképződés” (Richir) ellentétesnek látszó fenoménjei között Tengelyi a „transzpozszibilitás” Maldiney-től és Richirtől származó fogalmával igyekszik kapcsolatot teremteni. Mind a „tisztá adottság-adomány”, mind pedig a „csillámlóan sokértelmű és irreverzibilis értelemképződés” jelensége szétfeszíti ugyanis a lehetőségek összeségeként elgondolt feltétlen egésznek, a kanti „transzcendentális ideálnak”, a korábbi transzcendentálfilozófiákban előfeltételezett keretét. A tapasztalat tényszerű, faktikus valósága mindig több, mint a priori lehetőségeknek bármely eleve elgondolható összessége. Ez a mindkét szerzőnél megtalálható gondolat szolgáltat érvet Tengelyi számára ahhoz, hogy saját metafizikájában ne a priori szükségszerűségekből, hanem tényekből, semmi egyébre vissza nem vezethető ‘metafizikai őstényekből’ induljon ki. A címben szereplő „őstények” az egyáltalában vett tapasztalás faktikus, tehát tényszerű, és ezáltal esetleges, ám mégis transzcendentálisnak tekintett feltételei. A cogito (az öneszmélés ténye), a téridőbeliség, az interszubszektivitás, a világ nyitottsága, a történetiség azok a transzcendentális experienciálék Tengelyinél,

melyek a korábbi transzcendentalizmusok kategóriái helyébe lépnek. (Talán ezzel a körülménnyel – a transzcendentális kategóriákból való származtatással – magyarázható, hogy miért pont ezeket tekinti Tengelyi őstényeknek, és miért nem tekinti annak pl. a szexualitást, vagy a nyelvet!) E transzcendentális lehetőségfeltételek azért tények, mert a létezésük eredendően esetleges adottság: Tengelyi szerint elgondolható, hogy ne legyen öntudat, de legyenek dinoszaurosok, üstökösök és a Nap is elektromágneses sugarakat bocsásson ki, ám mindez immár csak egy öntudat számára konstituálódó múltként vagy jövőként jelenhet meg.

Ezért az öntudat ténye, tudatunk élményszerű adottsága, faktikusan szükségszerű: valóságos, de nem a priori szükségszerűségből fakad, hanem tényszerű, a posteriori szükségszerűség illeti csak meg. Esetlegesen szükségszerű, ahogyan maga a világ léte is, a többiekkel és közös történetünkkel együtt. A tapasztalás eme transzcendentális feltételeivel kapcsolatban azért használja Tengelyi az „experienciálé” gyengébb fogalmát, mert a tapasztalatfolyam végtelen nyitottsága és irreverzibilis keletkezése nem teszi lehetővé, hogy azt egy véges, vagy akár megszámlálhatóan végtelen kategória-rendszer segítségével mint az egyáltalában vett lehetőségek összességét kimerítően leírjuk és szabályozzuk. Ám ugyanakkor az experienciálék, mint összhang-tendenciák, mégis csak faktikusan szükségszerű keretfeltételei az egyöntetű tapasztalás egészének. Attól a metafizikai szubrepciótól (hibás behelyettesítéstől) megszabadítva őket, mely a feltétlen egészet, a lehetőségek összességét mint ‘legfőbb létezőt’, illetve a ‘létezők totalitását’ gondolta el, eme őstények, immár csak az eredendően nyitott tapasztalat konvergenciáját, tapasztalati, és nem logikai, értelemben vett konzisztenciáját hivatottak biztosítani.⁵³⁷

Az így értett experienciálék – amiket Toronyai máshogyan tárgyal, és majd részletesebben említjük, elválasztva az őstényektől – mint az egyöntetűség/összhang-tendenciák bázisa a 3É filozófiájában az értelem, az észlelés és érzelmek, ezek vonatkozás-szférai, területei, terenumai pedig koncentrikusan tágulnak a kanti észeszmék szerint: én, világ, Isten, vagy jobban mondva az experienciálék szempontjából belülről kifelé: „énperspektíva”, „intencionális egymásba zártság” (interszubsztantivitás); „világhordozó jelleg”; és az idővel, mint narratívával kiegészült „történetiség” mentén. A megjelenés *mint* megjelenés pedig az, ami mindezt lehetővé teszi. A 3É filozófiája az a másik első filozófia – a dogmatikus metafizikához képest –, ami ezt reményeink szerint lehetővé teszi.

⁵³⁷ Uo.

Úgy tűnhet, hogy most valamilyen önreflexiós csapdába kerültünk, és az értelem, az észlelés és az érzélem regiszterei önmagukat vizsgálják, és a tudat vizsgálata kapcsán kiderül, hogy ez részben így is van (bárkafilozófiák), ám a lényeges különbség ehhez képest ott van, hogy értelem, észlelés és érzelmek – mint a tudat regiszterei –, főleg önmaguk összességét vizsgálják, vagyis az egyes terrénumokat, mint egyedi személyiséget, közösségséget, a tapasztalás nyitottságát e világban, a Rendet (Egy/Isten) és tartamszerűen a történetiséget.

Toronyai szerint a végső, avagy első mozzanat az én (ego), és csak a metafizika tárgyát – a létet mint a világbeli objektivitás konstitúcióját – tekintve első az interszubjektivitás.⁵³⁸ Ehhez csatlakozik a történetiség.

A Karteziánus elmékedésekben is világos, hogy Husserl szerint az interszubjektivitás mint „intencionális egymásba zártság” az egóban gyökerezik, de még beszédesebb a Válság-könyv megfelelő része: „54.b.) Én mint eredeti én konstituálom a transzcendentális mások horizontját, akik viszont a világot konstituáló transzcendentális interszubjektivitás szubjektumai” (Husserl 1998, 230. – kiemelés az eredetiben). Az interszubjektivitás eredeti énbeli [Ur-Ich] gyökerét Husserl az én aktivitását megelőzően, az eredeti én eleven jelenében [lebendige Gegenwart] teljesen passzívan állandóan lejátszódó önelidegenítésben [Ent-Fremdung] (Husserl 1998, 233.) fedi fel. Tehát egy eredeti nyitottság mint önelidegenítés az interszubjektivitás ősténye.⁵³⁹

[...] Husserl által a teleológia és az Isten eszméjével bensőleg összekapcsolt történetiség „nemcsak az intencionális egymásba zártság alaptényétől elválaszthatatlan, hanem egyenesen interszubjektív közösségformákat feltételez”.⁵⁴⁰

A kantiánus észeszmék husserli átfogalmazása után a Tengelyi-féle átdolgozásra és annak 3É-általi válaszaira térünk vissza.

Mielőtt azonban részletesebben tárgyalnánk Tengelyi felvetését a megjelenésről – mint ami az új első filozófia lehetőségét biztosítja –, tegyünk egy egyszerű megkülönböztetést a különböző megjelenés-típusok között.

⁵³⁸ Toronyai 2019, 153. o. 78. lábjegyzet

⁵³⁹ Toronyai 2019, 153. o. 78. lábjegyzet

⁵⁴⁰ Tengelyi 2008, 51.

III. Felosztás: megjelenés, Megjelenés, illetve lehetőségfeltételeik: a megjelenés *mint* megjelenés

Tengelyi felvetése szerint az őstények ősténye a megjelenés. Ez a fogalom azonban differenciálást igényel. Mit nevezünk megjelenésnek? Háromféle megjelenés-típust különböztetünk meg.

1.) Az első típusú megjelenés, amikor valamilyen fenoménről van szó. Ilyenek lehetnek például egy egyén bizonyos gondolata, érzete, érzése, ezek képződései, rögzülései, vagy éppen személyiségének intenzitás-domborzata, elköteleződés-preferenciái, de ilyen típusú megjelenés lehet két vagy több ember kapcsolata, akár intézményesített formában, a történelem valamely eseménye, a természet bármely jelensége, vagy bármilyen dolog, akár egy gyertya, gyufásdoboz, szerszám, plüssmackó, vagy szimbolikus tárgy, épület.

2.) A második típusú Megjelenés (nagy kezdőbetűvel), amikor egy bizonyos tér-időbeli pillanatban az összes aktuálisan megvalósult, kifejeződött adományt tekintjük. Ilyen például az összes ember, mint egyéni személyiség értelmi gondolatai, észlelései, érzelmei, mindennemű interszjektív kapcsolataik, a természet egésze és a történelmi szituáció.

3.) A megjelenés *mint* megjelenés pedig az előzőek lehetőségfeltétele. Az időbeli pillanatnyi Megjelenést és az egyes fenomének megjelenését olyan Értelmi, Észlelési, Érzelmi „hogyanok” teszik lehetővé, melyek nem csak tér-időbeli pillanatnyi értelmeket, észleléseket és érzelmeket jelenítenek meg, hanem az összes valaha megvalósuló – és ebben az értelemben lehetséges, virtuálisan aktuális – értelmet, észlelést és érzelmet „tartalmazzák”, azaz inkább adják. "Más dolog – mondja Boëthius – egy határtalan életen át létezni [...], s megint más a határtalan életet egészében mint jelent felölelni." (Boe. Cons. 5. pr. 6. 10)⁵⁴¹ Nem tér-időben eltárgyasítható működésmódokról, lényegiségekről van szó. Ezek a működésmódok az értelmi Logosz, az észlelési Khiazmus és az érzelmi Egy-ézés, illetve az Élet önátélése. Ezek tehát nem eltárgyasított metafizikai entitások, melyeket szukcesszív fokozás által tételezünk, hanem olyan „hogyanok”, működésmódok, melyek az összes értelmet, észlelést és érzelmet adják, saját lényegüket szituatívan adva. Közösségük minden Valóság és megjelenés lehetőségfeltétele, mint metafizikai Egy. Ezt nevezhetnénk a megjelenés *mint* megjelenés terrénumának, lényegiség-bázisának.

⁵⁴¹ Bujdosó 2014, 99. sk.

IV. A „megjelenés” filozófiája: Tengelyi javaslata és a 3É (észeszmék-Kant, őstények-Husserl, experienciálék-Tengelyi)

Tengelyi a *Fenomenológia mint első filozófia* című cikkében a következőképpen határozza meg végkövetkeztetését:

[...] a hagyományos metafizika mindazon kísérletei, amelyek az alaptények első okokra történő visszavezetését tűzik ki célul, nem egyebek „metafizikai kalandoknál” és „spekulatív szertelenségeknél”. E megállapítás alapján érthetjük meg, mire is gondolt Husserl, amikor a hagyományos metafizikát „naiv”-ként jellemezte. Ebben az értelemben persze a naturalizmust éppoly naivnak kell tekintenünk, mint például az idealizmust. Gyaníthatóan csupán egy fenomenológialag „naiv” metafizika támaszthat igényt arra, hogy a valóságot ontológiai mivoltában, vagyis magában való létszerkezetében tárja fel. A fenomenológia mint *másik* „első filozófia” semmiképpen sem támaszt ilyen igényt. Talán az sem helyes ezért, ha ezt a *másik* „első filozófiát” egyáltalán *első filozófiának* nevezzük. Hiszen a fenomenológia – a hagyományos metafizikával ellentétben – nem ismer el első okokat és alapelveket. Az „első” szó értelmét ezért a fenomenológiában kizárólag az őstények elsődlegessége indokolhatja. Minthogy azonban az őstények a fenomenológiában egyszerre mind a maguk esetlegességében „végső” tényeknek is minősülnek, talán szerencsésebb *első filozófia* helyett *végső* - vagy akár *utolsó* - *filozófiát* mondani.⁵⁴²

Ennek a kritériumnak pedig megfelel a 3É filozófiája, da úgy, hogy mi magunk is arra teszünk kísérletet (követve azt a méltánylandó filozófiai kísérletet, mint Kant, Husserl, Bergson és Tengelyi), hogy kibékítsük a szembenálló feleket. Ebben az esetben az ontológia hagyományos, kantiánus észeszméiről (Én, Világ, Isten), a 3É filozófiáján belül, mint terepokról beszélünk, és Husserl – illetve radikalizálva Tengelyi – igényéről a nyitott tapasztalatból való kiindulásról pedig, az egyes terepokon belül értekezünk, sőt majd a 3 képességről; bár az egyes terepokat ők még nem differenciálták úgy, mint azt most mi tesszük.

Az „abszolút végtelen” a 3. terepum képességeit jelenti, a „nyílt végtelent” pedig az 1. terepum személyessége jelenti, az egyes egyedi személyiség (értelem-észlelés-érzelem ideális hogyanjai) tartamos és diakritikai tapasztalása által, illetve a 2. terepum, melyben a dolgok végtelen sokaságú vetületei megmutatkoznak. Toronyai idézi egy lábjegyzetben Tengelyit, és rajta keresztül Husserlt is:

⁵⁴² Tengelyi 2008, 58. sk.

[...] Tengelyi 2010, 16.: „...Husserl egy helyütt a következőket írja: „[...] *a dolog léte az aktuális tudat számára mindenkor egy eszme, ámde nem egy tisztán ideális lét értelmében vett eszme, mint egy szám, egy species, hanem kanti értelemben vett (többdimenziós) eszme [...]*”. (Husserl 2003, 77.) Ezekből a megállapításokból olyan elképzelés rajzolódik ki, amely szerint valahányszor megkülönböztetjük az önmagában valónak tekintett dolgot a rá vonatkozó észleletektől és gondolatoktól, valójában a hozzá tartozó jelenségek avagy tárgyi árnyalatok mindenoldalúan végtelen kontinuumát tartjuk szem előtt. Husserl úgy látja, hogy a dolog a maga egyszeri és megismételhetetlen mivoltában nem más, mint e jelenségkontinuum a maga végtelen teljességében. [...] [A] reális dolog a maga egyedi és megismételhetetlen létezésében nem egyéb, mint kanti értelemben vett eszme.”⁵⁴³

Ha ehhez a gondolathoz nem csak a szokásos husserli kockát körbejáró és az aktuális perspektívához képest vetületek sokféleségét tételező többletvélés (*Mehrmeinung*) gondolatkörét kapcsoljuk, hanem csatoljuk és így kitágítjuk a „dolog”, mint észlelésbelileg bekebelezhetetlenül végtelen nyitottságú szemléletét, akkor egy érdekes lehetőségre figyelhetünk fel.

Az egyik „legmélyebb” gondolat ugyanis az, hogy a dolgok maguk, mivel a több aspektusú kantiánus észideák (Én, Világ, Isten) alá kerülve másként szemlélték és tapasztaltak lesznek, ezért maguknak a dolgoknak kell biztosítaniuk az aktuális tudat-beállítódás számára annak a lehetőségét, hogy bármelyik kantiánus észeszme számára bizonyos „illuzórikus” eszmeiségű perspektívát biztosítsanak, és így az adott észeszme által értelmezhetővé és bekebelezhetővé válhassanak. A dolgok tehát nyitottan végtelen tapasztalati horizontot bocsájtanak rendelkezésre a tapasztaló szubjektumok számára, elérhetővé bármely beállítódású világnézetet velük szemben. (Vagyis, hogy kinek mi mit jelent, mi az értelme valaminek: például egy korona csupán anyagiakban mérhetően értékes tárgy, vagy azon túl nemzeti szimbólum is, sőt akár szakrális értékkel bír – ez világnézeti kérdés.) Az ész-ideális megközelítések világmagyarázatai ezért biztosíthatják maguk számára az egyáltalában vett sajátos dologi és egyben transzcendentális szemléleteket; vagyis az észideák szintéziseinek feltétlenségének lehetőségét (én, világ, Isten) a magánvaló dolgok ezen eszmei tulajdonsága nyújtja. Ezért lehet ugyanazt a dolgot, sőt az ezeket hordozó világot (vagy Világbárkát) más-más „szemüvegen” keresztül

⁵⁴³ Toronyai 157. o. 113. lábjegyzet.

szemlélni, más-más világvázlatot kínálva, akár egymásnak végletesen ellentmondó álláspontokat is.

Ez egyben azt is jelenti a 3É szempontjából, hogy a szubjektum számára (1. terrénum) a dolgok világa (2. terrénum) sokkal gazdagabb, mint azt az egyes világvázlatok állítják, és ehhez képest a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltétele (3. terrénum), „mely” egyáltalában lehetővé teszi mindezeket, nem csak több az aktuálisan megvalósultakhoz képest, hanem minden lehetőséget virtuálisan, de magában lényegszerűen „hordoz”. Így hát végső soron túllépünk a második terrénumon, és nem állunk le a „természetnél”, a panteista álláspontnál.

Kant álláspontját Istennel kapcsolatosan jól összefoglalja Czétány készülő új könyvében (*A transzcendentális filozófia története* – kézirat) a következőképpen:

A diszjunktív következtetés két vagy több ítéletnek együtt minden lehetőséget kimerítő, de egymást kizáró viszonya: „A világ vagy vakvéletlen folytán létezik, vagy belső szükségyszerűségéből, vagy valamilyen külső ok használatára.” Az ész ebből a lehetséges meghatározások elválasztott totalitásának szintetikus eszméjét alkotja meg – egy olyan eszmét, amelyet minden meghatározás előfeltételez. Ez a minden dolog lehetőségének alapját jelentő transzcendentális eszme Isten mint a gondolkodás valamennyi lehetséges tárgyának diszjunktív szintézise.⁵⁴⁴ Amint láttuk, Kant már az *Isten léte demonstrációjának egyetlen lehetséges bizonyítási alapjáról* című prekritikai írásában is Istent minden lehetséges meghatározás alapjaként definiálta. Ez esetben tehát nem a Világ valóságos-empirikus feltételeiről van szó, hanem az egyáltalán elgondolható meghatározásokról, melyek előfeltételezik elgondolhatóságuk alapját. Ezt fejezi ki a meghatározhatóság tétele, miszerint minden fogalomhoz két ellentétes predikátum közül csak az egyik rendelhető. Ennek alapja az ellentmondás tétele. Ám ez még csak egy formai lehetőségfeltétel. A fogalom materiális feltételét a teljes meghatározás tétele mondja ki, mely szerint az összes egymással szembeállított lehetséges predikátum közül a fogalmat egy meg kell illesse. Hogy (az időnként Kant által is használt) baumgarteni terminológiával éljünk, ekképp adja a fogalom a dolog lényegéből következő teljes meghatározást, vagyis transzcendentális tökéletességét.⁵⁴⁵ Ez utóbbi tétel egy „transzcendentális előfeltevéssel” bír: előfeltételezi minden lehetséges predikátum „anyagát”, melynek diszjunktív korlátozása eredményez minden meghatározást. Isten transzcendentális eszméje a lehetséges predikátumok

⁵⁴⁴ *TÉK* 325–326. o. A333–335/B390–392. A háromféle viszony szerinti ítélet, valamint a logikai alapelvek közötti összefüggésről Kant egy 1789. május 19-i keltezésű, Reinholdnak küldött levelében ír. Immanuel Kant: *Briefwechsel*, Auswahl von Otto Schöndorffer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972. 391. o.

⁵⁴⁵ Lásd *Reflexion* 5746. AA XVIII 342.

összességének diszjunktív szintézise, vagyis minden lehetséges meghatározás alapja.⁵⁴⁶ Isten mint minden lehetséges meghatározás diszjunktív szintézise megfeleltethető az isteni értelem skolasztikus fogalmának, mely – Aquinói Tamás kifejezésével – virtuálisan magába foglal minden lehetséges létezőt. Márpedig minden létező transzcendentális predikátuma a mástól elválasztott osztatlan egység – minden létező „másik mi” (*aliud quid*). Az isteni értelem e fogalma megtalálható Leibniznél is: ez minden lehetséges világot (és annak minden individuális fogalmát) elválasztott módon tartalmaz. Kant idézett prekritikai írásában is e fogalom alapozta meg Isten ontológiai bizonyítását. A transzcendentális kritika azonban egy efféle bizonyítást már nem fogadhat el. Mivel az összes lehetséges meghatározás diszjunktív szintézise, azaz Isten eszméje nem lehet adott a szemlélethez kötött tapasztalatban, ezért a dolog teljes meghatározása sem ismerhető meg. A feltételektől a feltétlenhez eljutni igyekvő fizikoteleológiai és kozmológiai istenbizonyíték is előfeltételezi a feltétlen e fogalmát. Isten létezésének minden bizonyítása előfeltételezi azt, amit bizonyítani szeretne: a lehetséges meghatározások alapjaként értett feltétlen létezőt, az *ens realissimumot*. Isten létezésének bizonyága az ész transzcendentális illúziója. Eszméje problematikus eszme. A diszjunktív szintézis ideájára azonban az észnek nagyon is szüksége van például akkor, amikor a fajok és nemek rendszeres meghatározásánál egy legmagasabb nemet feltételez, egy általános és igaz horizontot, „amely magában foglalja a nemek, fajok és alfajok egész sokféleségét.”⁵⁴⁷

Figyeljünk fel arra, hogy Czétány szerint Kant a szemléletet kevesli Istennel kapcsolatosan – „Isten eszméje nem lehet adott a szemlélethez kötött tapasztalatban”⁵⁴⁸ –, de a 3É filozófiája nem csak a szemléletből vagyis az érzékelésből (észlelés) indul ki illetve a fogalmi gondolkodásból (értelem), hanem ezek mellett az érzelemből is. Így 3-szoros kiindulóponttal rendelkezik, ami újdonságának kulcsa. Továbbá nem eltárgyasító, nem ontológiai,⁵⁴⁹ nem

⁵⁴⁶ TÉK 466-467. o. A571-573/B599-601.

⁵⁴⁷ TÉK 528. o. A658-659/B686-687. A Baumgarten *Metafizikájához* írt egyik reflexió szerint a világ a koordináció terminusa; részek koordinációja egy egészben, Isten pedig a szubordináció terminusa, következmények szubordinációja egy alap alá. *Reflexion* 4165, 4168-4169. AA XVII 440-442.

⁵⁴⁸ Kant sem csak a szemléletből indul ki, annyit állít, hogy a szemléleti-értelmi, azaz véges megismerőképesség számára Isten nem jelenhet meg. Például a szemlélethez kötött tapasztalatnál Kant szerint több az isteni észlelés. Az isteni megismerést az jellemzi, hogy nem afficiáltatik a tárgy által, hanem teremti a tárgyát. Teoretikusan a Kanti megközelítés alkalmazható az isteni észlelés hogyanjának tételezésére. A három örökkévaló képesség „hogyanjainak” együttese pedig a 3É filozófiája szempontjából Isten (minden lehetőséget egyszerre aktívan érte, észlelve, érezve), de azt átneveztem: a megjelenés mint megjelenés lehetőségfeltételeire. Így érte a képességek differenciálását végzi „Isten”, mint diszjunktív szintézis.

⁵⁴⁹ Czétány egyik lábjegyzete készülő könyvéből: „Az ontológia az a tudomány (mint a metafizika része), amely az összes értelmi fogalom és alaptétel rendszerét alkotja, de csupán annyiban, amennyiben e fogalmak és tételek az értelem számára adott tárgyakra vonatkoznak. Nem foglalkozik az érzékfelettel, mely pedig a metafizika végcélja, így tehát csak propedeutikaként tartozik ide, mint a tulajdonképpeni metafizika előcsarnoka, s

teológiai – de nem is etikoteológiai, mint Kant írta az ÍK legvégén⁵⁵⁰ – hanem képesség-metafizikai filozófia. A 3. terrénnum ezért védhető álláspont, és így már igaz marad ama virtualitás, amit állítottunk, és ami Aquinói Szt. Tamásnál is előfordul, de még más, – ontológiai – metafizikai háttérrel.

Ha tehát a 3. terrénnum a 3É filozófiája szerint tételezett, kikövetkeztetett horizont, de ugyanakkor mindennek alapja, akkor ebben az értelemben véve minden értelemalakzat a tudat számára már eleve adódik, vagyis a tudat „háta mögött” képződik meg, de a tudat közreműködésével válik felfogásértelmmé a szubjektum számára.

Az értelemesemények tehát a tudat intencionalitása nélkül, avagy annak ellenében jönnek létre az újabb francia filozófusok szerint, például „adományozó nélküli adományozásként” (Marion), vagy „spontán kreativitásként” (Richir – ő az intézményesült elfedő struktúrák mögé, a „szakadékba” kívánt bepillantani). Marion a fenomenológiai redukció kapcsán a *donation* (adottság és adomány) fogalmát említi, vagyis szerinte az értelemesemények felbukkanása adományként magyarázható, ám ez Janicaud kritikája szerint teológiai fordulathoz vezet, és az Isten által irántunk érzett mérhetetlen szeretet melletti marioni érvelés kapcsán (*Az erotikus fenomén* franciául 2003-ban jelent meg) ez nem is annyira megalapozatlan.

Ehhez képest radikálisabb Heidegger, aki magának az értelemnek a felbukkanását, mint eseményt (*Ereignis*) vizsgálta, mely nem eseményeket, hanem egy bizonyos *egyedi* eseményt vizsgált, ám ez Marion szerint nem öltheti különböző fenomének alakját, ezért összeegyeztethetetlen a fenomén általános fogalmával.⁵⁵¹

A 3É filozófiája szerint a 3. terrénnumban a *Logos*, *Khiazmus*, *Einsfühlung* (az „isteni” Értelem, az „isteni” Észlelés és az „isteni” Érzelem) virtuálisan mindig készen állnak, még akkor is, ha sem én, sem bármilyen egyedi személyiség (1. terrénnum) nem létezne, és akkor is,

transzcendentálfilozófiának nevezzük, mivel tartalmazza minden *a priori* ismeretünk feltételeit és alapelemeit.” *Pályamű a metafizika haladásáról*, A10. *A tiszta ész kritikájának* az architektonikát tárgyaló fejezetében is mintha egyenlőségjelet tenne transzcendentális filozófia és ontológia közé. *TÉK* 656. o. A845/B873. A Baumgarten *Metafizikájához* fűzött egy jegyzetben Kant az ontológiát kifejezetten a transzcendentális logikának felelteti meg. *Reflexion* 4152. AA XVII 436. Egy másik reflexióban a transzcendentális filozófiát (amelyet általános metafizikaként azonosít) a tiszta ész kritikájára és az ontológiára osztja. *Reflexion* 4851. AA XVIII 9. Egy figyelemre méltó megjegyzésben pedig a metafizika négy részeként a transzcendentális filozófiát, az ontológiát, a kozmológiát és a teológiát nevesíti. Itt tehát mintha a pszichológiát próbálná a tiszta ész tárgyává tevő transzcendentális filozófiával helyettesíteni. *Reflexion* 5644. AA XVIII 286. Vö. mindezt *A tiszta ész kritikája* második kiadásának azzal a korábban idézett gondolatával, miszerint az ontológia át kell adja helyét a tiszta értelem analitikájának. *TÉK* 265. o. B303. Az ellentmondás feloldását az a megjegyzés adhatja, ahol Kant, miután felosztotta a transzcendentális filozófiát a tiszta ész kritikájára és az ontológiára, az ontológia tárgyaként az analitikus fogalmakat és az ítéleteket nevezi meg. *Reflexion* 5130-5131. AA XVIII 100.

⁵⁵⁰ Kant 1997, 425. sk.

⁵⁵¹ Ezekkel kapcsolatosan lásd: Toronyai 2019. 141-145. o. Tengelyit idézi be többször, a 2007-es cikkből.

ha nem létezne senki, sőt dolgok és természet sem (2. terrénum). Ám ezek konkrét aktualizálása, létesülése először a 2. terrénumban, majd az elsőben már egyediesüléssel, individualizációval jár, például bennem magamban, és így egy fenomén leszek a 2. terrénum fenoménjei között. Pusztán létem tehát a többiek számára fenomén-jellegű, saját magamnak azonban egyedi megjelenésű közvetlen fenomén vagyok, de tapasztalat-élményeim szempontjából sok fenomént tapasztalok.

Maga a „világ”, ahogyan Kant értette (konnektív szintézisként), a második terrénum – 3É filozófiája szerint –, mely a mi konkrét (tétélezett) kozmikus Nagy bummunk és Nagy reccsünk között aktualizálódva egyedi saját létkaraktere szerint, de más konkrét világokban (akár időben más, vagy térben eltér a mi mezo-szintünktől) más lehet a 3É szerinti létkarakter, vagyis létkarakterek fenomenális sokaságáról beszélhetünk, ahol az egyes „szereplők”, mint egyediségek más-más típusú személyiségek lesznek, a differenciálás intenzitásának függvényében.

Tengelyi saját metafizikája letiltja a 3. terrénumot, melyet ő onto-teológiai tekintetben, ám ezzel jócskán elszakad minden „léten-túli” (*henologia*) „Egy”-ből kiinduló tradicionális lehetőségtől. A 3É filozófiája azonban felhasználja az emanáció-elméletet (a terrénumok kapcsán szinte késztetést érezhetünk Plótinosz hiposztázisainak és Proklosz filozófiájának megemlézésére) és az eredet és okság elméletét, sőt a naturalizmust is saját terepén (2. terrénum; például orvosi esetekben is rá vagyunk utalva egy szakemberre, nem elég a transzcendentális filozófia⁵⁵²).

Jól látszik ebből, hogy terrénumonként és vonatkoztatási pontok/irányokként többféleképpen érthető az, hogy mi egyedi, és mi inkább általános fenomén; utóbbira példaként említhető az isteni képesség-regiszterek hogyanjai.

A fenoménekről való teoretikus álláspontok helyett térjünk vissza az életvilágbeli tapasztalatokhoz. A tapasztalásban nem csak az előre vártak igazolása adódik, hanem csalódásélmények és előre nem látott események is, melyek egy másik szempontból ismételtlen csak keresztbe húzzák számításainkat, és a tudat konstitutív képességéhez képest annak kitettségét, életvilágbeli kiszolgáltatottságunkat hangsúlyozzák.

Saját személyiségünk intenzitás-mintázatát, reliefjét és értelem-alakzatait erőteljesen befolyásolja az adott kulturális közeg, mely már egy eleve létező, de formálódó világvázlatot nyújt az egyéni személyiség számára. Az egyént ugyanis rendkívül erősen befolyásolja, az

⁵⁵² Szabó Zsigmond úgy mesélte személyes élménye alapján, hogy Derrida szerint sem elég a transzcendentális filozófia mindenre, hiszen például bizonyos esetekben gyógyszerre van szükség.

interszjektív közeg. Az egyén értelemalakzata(i) (azaz husserliánusan fogalmazva: tudata) ugyanis más szjektumok tudat-sokaságára százódik szét, de egymást erősítő módon (kvázi khiazmatikusan). Husserl arra jött rá Hegel kapcsán, hogy: a szjektum szjektumok „sokaságára hasad szét”, ugyanakkor egyöntetűsége töő tendenciák fejeződnék ki bennük, mely azonban esetleges; röviden ez az „ismeretkontingencia”. Tengelyi írja:

A fenomenológia azáltal derít fényt a kategóriák ezen esetlegességére – és ebben ismét messzemenően támaszkodhat *A szellem fenomenológiájára* –, hogy nyilvánvalóvá teszi a *tapasztalati divergenciák* és antagonizmusok lehetőségét. Ezeken olyan eltérések és áthidalhatatlan ellentétek értendők, amelyek a tapasztalat mindenkori énszjektuma és más tudatok között jönnek létre. Ha *A szellem fenomenológiáját* nem hosszmetzetében vesszük szemügyre, hanem keresztmetzeti képet alkotunk a tudat tapasztalati útjának egy-egy elért szintjéről, akkor ebben a műben számos példát találunk arra a jelenségre, hogy két tudatalak az adott szinten teljességgel feloldhatatlan ellentétbe kerül egymással, mert nem pusztán eltérően *ítélnék* a világról, hanem már eleve eltérően *tapasztalják* meg annak folyamatait. Hegeltől itt ismét olyasmit tanulhatunk meg, amit nem csak Kantnál és az őt megelőző gondolkodóknál, hanem Husserlnél is hiába keresünk. Mindazonáltal Husserltől származik az a felismerés, amely e tapasztalati divergenciák és antagonizmusok végső forrására fényt derít. Ez a korábban már említett felismerés így hangzik: a szjektum szjektumok „sokaságára hasad szét”. Ez a döntő belátás lehetetlenné teszi, hogy olyan általános struktúrákból – például a kanti értelemben vett szemléleti formákból és kategóriákból – induljunk ki, amelyek a tapasztalat mindenkori énszjektuma és más tudatok között eleve közösséget teremtenek. Ennek következtében azonban a tapasztalat kategóriái sem tekinthetők egyébnek ténylegesen egyöntetűsége töő tendenciák kifejeződésénél, amelyeket éppen ezért megszüntethetetlen esetlegesség – „ismeretkontingencia” – jellemez.⁵⁵³

Tengelyi maga kikerüli a karteziánus hibát, és a *cogito* faktikus szükségyszerűségét visszavezette más őstényekre: a világ faktualitására, az interszjektivitásra és a történetiségre.⁵⁵⁴ (Tengelyi szerint a *cogito* problémás őstény, ki is iktatta.)

Az egyén személyisége számára az adott kulturális értelemalakzat csak egy a lehetséges a többi között, de ez nem vezet az értelem mint olyan filozófia szkepsziséhez, hanem ellenkezőleg,

⁵⁵³ Tengelyi 2008, 57. o.

⁵⁵⁴ Tengelyi 2014, 552.

szigorú tudományossággal kell utána járnunk annak, hogy milyen tudományos igazolást kaphatunk az értelem mibenlétére e forma-sokaság (eidetikus variációk) között, úgymond a lények erdejében.

A lényeglátás biztosítja, hogy az értelem *mint* Értelem, azaz Objektív Igazságként megmutatkozik. Ugyanis ez az Igazság teszi egyáltalában lehetővé az összes társas (sőt természeti/dologi) és egyéni alakzatot. Ez az Igazság pedig maga a megjelenés, a létté-tétel, mely így az Igazság lényegét fejezi ki a 2. és 1. tere-numokban. A megjelenés lehetővé teszi az egyáltalában vett fenomenalizációt (értelmi-észlelésbeli-érzelmi), és az ezekre épülő további lehetőségeket, vagyis a tere-numokat (és tér-időbeliségüket, tartamukat, életlendületüket), avagy östényeket, minden ideális és tárgyi tényszerű (faktikus) dologproduktumukkal, megjelenésükkel. Az egyáltalában vett megjelenés – a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltétele – ezért az östények Östénye, mely lehetővé teszi a 3É-t, és tere-numaikat. A megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei a mindenkori megjelenések Objektív-Valós előfeltételei. A megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei tehát magukban foglalják – örök módon, kvázi virtuálisan, lényegszerűen aktuálisan – az összes (mindenkori) megjelenéseket, vagyis az összes aktualizációt, születésüktől elmúlásukig, lényegük hatóerejének felvillanásától kicsúcsosodásukon át elhalványulásukig (s azon túl, ha ismét valamilyen módon előbukkannának).

Tengelyi projektje a megjelenés-esemény kapcsán a következő:

Ha a megjelenés-esemény tapasztalatát östényként értelmezzük, ezzel megnyílik előttünk annak a lehetősége, hogy a fenomenológiát egy *másik* „első filozófiaként” fogjuk fel. Bár Husserl maga a „metafizika mint »első filozófia« eredeti értelmének” helyreállítására törekedett, beérhetjük a *másik* „első filozófia” Mariontól származó formulájával, amely elkerülhetővé teszi az eredetre való hivatkozás buktatóit. *Másik* „első filozófián” a megjelenés-esemény tapasztalatának kategoriális analízisét érthetjük. Azért „másik” ez az „első filozófia”, mert a kategóriákat nem a létező mint létező értelmezésére használja fel, hanem vizsgálódásait szigorúan a megjelenés-esemény tapasztalatára korlátozza. A megjelenés-esemény tapasztalatának meghatározottságaiként felfogott kategóriákat *experenciáléknak* nevezhetjük. Ez a megjelölés Heidegger *egzisztenciáléinak* mintáját követi, de maga a vállalkozás nem tartozik az egzisztenciális analitika, avagy a fundamentálon-tológia körébe. Nem arra törekszünk, hogy az ontológiai realitáskategóriákat az egzisztencia ugyancsak ontológiai jellegű alapstruktúráival egészítsük ki, hanem a hagyomány által kategóriáknak nevezett képződményeket

kíséreljük meg a megjelenés-esemény tapasztalatára vonatkoztatni, ekként újraértelmezni és egyszersmind új kategóriákkal kiegészíteni. A „tapasztalat kategóriáinak” terminusával Kanthoz kapcsolódunk, de a tapasztalatnak az övétől eltérő fogalmára támaszkodunk.⁵⁵⁵

Említsük meg röviden, hogy mi a probléma a korábbi dogmatikus metafizikákkal, valamint Kant filozófiájával, és Husserl őstény-interpretációjával Tengelyi szerint.

A régi dogmatikus metafizikák konkrét okokra kívánják visszavezetni az adottságokat, ezzel azonban nem veszik figyelembe azt, hogy már eleve tárgyontológiai létkategóriákban gondolkoznak, ami viszont naivitás, ugyanis a tárgyiség mint olyan genetikus (ezt akár a babáknál is megfigyelhetjük, többek között pl. az „átmeneti tér/tárgy” elmélete kapcsán, vagy a mell és az anya illetve a többiek eltárgyasítása kapcsán). Ez szövődik tovább a karteziánus *cogito*-val, mint önevidenciával. Kant szubjektív és objektív célszerűség és metafizikai magyarázat között próbált harmóniát felmutatni, de Husserl szerint még beleragadt a mitikus beszédbe, a nyelv által kínált dologontológiába és a newtoni fizika előfeltevéseiben, és a képességek tekintetében az ítéletekből visszafelé következtetett, pszichologisztikusan. A fő kritika azonban az, hogy a tapasztalatot kategóriatáblájával prediktíven előrajzolja, de nem a meghatározó ítélőerő, hanem inkább a reflektáló képzelőerő játéka a fontos, valamilyen pre-prediktív tapasztalat-metafizikai álláspont. Mindezekért Husserl hiányolja belőle a szigorú objektív logikát. Csak jegyezzük meg, hogy bár Kant a képességeket túlszaporította (de a 3É szempontjából csak sejtetőleg jó irányba), ám a transzcendentális észideák, mint feltétlen, de bevallottan illuzórikus szintézisek elvét nagyon is logikai alapon dolgozta ki. Természetesen ez távol áll a fregei „gondolat”-tól, vagy a husserli tér-idő független és végtelenül ismételtető ideális entitásoktól, mint a tiszta matematika és a geometria tételei. Fontos különbség továbbá a husserli interszubjektivitás kitüntetettsége a szubjektivista Kanttal szemben.

Tengelyi írja Kant és Husserl kapcsán:

Az intencionális egymásba zártság alaptényének kitüntetettsége azért is fontos, mert jól érzékelteti azt a távolságot, amely Husserl őstényekre épülő metafizikáját elválasztja a *metaphysica specialis* hagyományától. Én, világ és Isten hármasságát, amely az újkor metafizika alapjellemzőjeként még Kant transzcendentális dialektikájára is rányomja a bélyegét, az a fenomenológiai felismerés helyezi hatályon kívül, hogy a szubjektum - Husserl kifejezésével élve - szubjektumok „sokaságára hasad szét” (lásd

⁵⁵⁵ Tengelyi 2008, 55. o.

Marbach 1974, 79).⁵⁵⁶ Az én és a másik közötti kapcsolat jelentőségének felismerése Husserl-t egy olyan alapstruktúrához vezeti el, amely minden fenomenológiai vizsgálódás számára feltételül és keretül szolgál.

Ezzel az östények husserli metafizikájáról máris olyan kép rajzolódik ki előttünk, amely ezt a metafizikát élesen megkülönbözteti a metafizika tradicionális változataitól. A különbség azonban valójában nem redukálható arra a tényre, hogy Husserlnél én, világ és Isten hármasságának helyébe énperspektíva, világhordozó jelleg, intencionális egymásba zárttság és történetiség négyes struktúrája lép. Nem csak azért nem, mert – amint az előzőekben érzékelhettük is – ez a négyes struktúra nem pusztán *négy* östényt foglal magába, hanem csupán négy nagy *csoportra* osztja az östényeket, amelyek között olyan továbbiak is említhetők, mint például a térbeliség vagy az időbeliség, hanem azért sem, mert Husserl mindezen túlmenően a hagyományos metafizika egy alapvető törekvésével is szembehelyezkedik. Arra a törekvésre gondolok, amely az östények, avagy az alapvető ténylegességstruktúrák spekulatív megokolására és levezetésére irányul. A hagyományos metafizika mindenütt első okokat és alapelveket keres – e kiindulópontoknak eleve belső szükségszerűséget és megkérdőjelezhetetlen evidenciát tulajdonítva s ezzel felszámolja az östények östény mivoltát. Olyan törekvés ez, amely az östények elperelhetetlen esetlegességének megszüntetésére irányul, és amely a fő okozója annak, hogy a hagyományos filozófia – mint Husserltől idéztük – „metafizikai kalandokba” bocsátkozik és „spekulatív szertelenségekre” ragadtatja magát.

A fenomenológia nézőpontjából tekintve tehát a hagyományos metafizika azon kísérletek összességéként fogható fel, amelyek az östények alapelvekre vagy első okokra való visszavezetését tűzik ki célul.⁵⁵⁷

Kezdetben Husserl távolságtartó volt Kanttal szemben, de később megváltozott álláspontja, és a transzcendentalitás mellett a szintézis használatát önnön filozófiáján belül is kiemelt fontosságúvá avatta, létrehozva a transzcendentális ego oly sokat kritizált álláspontját, megváltoztatva ezzel saját fenomenológia kiindulópontját, a korrelációs hipotézist (tudat-tárgy) a tudat intencionalitása javára. Maga Tengelyi a következőképpen fogalmazott erről:

Husserl azonban a világ ismeretkontingenciájának felismerését utóbb mégiscsak arra használja fel, hogy a világ dolgainak a tudat abszolút létére való relativitását támassza alá vele. Így hiába tartja távol magát a teremtettség képzetétől, ez sem változtat azon a tényen,

⁵⁵⁶ Marbach itt Husserlnek egy mindmáig kiadatlan kéziratából idéz.

⁵⁵⁷ Tengelyi 2008, 51. sk.

hogy a világnak az énszjektumtól való, ha nem is oksági, de mégiscsak létszerű függőségét feltételezi. Az a fajta transzcendentális idealizmus, amelyet ezáltal magáénak ismer el, kétségkívül különbözik az idealizmus minden hagyományos válfajától, ámde mégiscsak arról árulkodik, hogy – más gondolkodókhhoz hasonlóan – Husserl is félreérti legsajátabb gondolatát. Ennek pedig az a magyarázata, hogy e gondolatot nem sikerült maradéktalanul kifejeznie.

Minden jel szerint valóban ez a helyzet a ténylegesség metafizikájával. Husserl felismeri ugyan, hogy a fenomenológia egész terjedelmében őstények függvénye marad, ámde ebből elmulasztja levonni a legalapvetőbb következtetést. Olyan következtetésről van szó, amely immár nem az egyes ténylegességstruktúrákra vonatkozik, hanem *a megjelenés őstényére egyáltalában véve*. A ténylegesség fenomenológiai megalapozottságú metafizikája mindaddig a levegőben lóg – avagy éppenséggel a hagyományos metafizika talajára helyeződik vissza –, amíg világossá nem válik, hogy a jelenségek megjelenése, a fenomének felbukkanása maga is olyan őstény, amely nem vezethető vissza további okokra. A tradíció nyelvén mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a ténylegesség fenomenológiai megalapozottságú metafizikája mindaddig nem lehet teljes, amíg ki nem terjed a *metaphysica generalis* problémakörére is.⁵⁵⁸

A 3É filozófiája azonban már korábban tisztázta, hogy kiindulópontja nem tárgyontológiai, és azt, hogy az egyén tudata epifenomén, vagyis nem más, mint a 3É (értelem-észlelés-érzelem) együtt, egységes reliefként. Míg a tudatot és a transzcendentális egót általában a karteziánus cogitóhoz hasonlóan az értelmi regiszterbe szorítják be, a 3É filozófiája mindhárom regisztert ugyanolyan aktívan használja.

A 3É képesség-metafizikája eleget tesz a Tengelyi-féle követelményeknek, de túl is mutat azokon, mivel egyszerűvé teszi az elődök megértését és a filozófiai architektonikát.

Tengelyi utolsó nagy könyvének (*Welt und Unendlichkeit*) őstényeket illető rövid összefoglalását adja Toronyai. Idézzük most ez felsorolás-szerűen:

Munkája eredményeként pedig – fogalmazza meg – immár rendelkezésünkre állnak egy fenomenológiai metafizika „alapjai”.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Tengelyi 2008, 54. sk.

⁵⁵⁹ WU, 549.: „Die Grundlagen einer phänomenologischen Metaphysik liegen uns vor.”

Ezek az alapok végül is »a világ fenomenológiája«, »az esetleges fakticitás metafizikája«, »a transzcendentálfenomenológiai kategoriális analízis« és »a totalitás és végtelenség diakritikája«⁵⁶⁰ által alkotott négy alappilléren nyugvó világvázlatot hordoznak.⁵⁶¹

A 3É filozófiája végső alapvetését illetően nem ontológiai, semmilyen értelemben nem előzetesen dolog/tárgy-konstituált (hiszen mi magunk sokat értekeztünk a tárgykijelölés és eltárgyiasítás kényszeréről, hasznáról és káráról), nem is lételméleti (csupán tereumait tekintve), hanem képesség-metafizikai, de e képességek nem a kantiánus pszichologizmusból és nyelvbe ragadt mitikus előítéletekből erednek⁵⁶² (mely az ítélesemből következtet visszafelé), hanem eredendő fenomenális tapasztalatból adódnak, önmaguk által, önmaguk jogán.

A 3É, mint fenomenológiailag adódó képesség-metafizika szempontjából ugyanis a megjelenés a fenomenalizációs lehetőségfeltételeket jelenti, és ebben az értelemben transzcendentális filozófiai elvekként működnek.

A megjelenés tárgyalását és saját projektjének módszertanát a következőképpen foglalja össze Tengelyi:

[...] módszertani elvünk [...], amely azt kívánja meg tőlünk, hogy a kategoriális elemzést ne a létezőre mint létezőre, hanem a megjelenés-esemény tapasztalatára vonatkoztassuk.

Ez a módszertani elv a kategóriák mivoltának értelmezésében is változást von maga után. Nyilvánvalóvá válik, hogy a kategóriák nem a dolgok egyszer s mindenkorra rögzített határozmányait vagy létmozzanatait fejezik ki, hanem csupán *a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciáit*. Husserl világosan kimutatta, hogy ez a helyzet a világ kategóriájával. A világtapasztalat modalizálhatatlansága nem a világ szükségszerű létét bizonyítja, hanem csupán olyan feltételt rögzít, amely nélkül tapasztalataink egyöntetűsége nem volna lehetséges. Hasonlóképpen áll a dolog az összes többi kategóriával is. Épp ez ad értelmet annak, hogy *experenciálékról* beszéljünk. A szó eredeti értelmében vett kategóriákkal ellentétben az experenciálék elsődlegesen nem az *állítás* eltérő módozatai, hanem a *tapasztaláséi*, habár egyszersmind a predikatív gondolkodás kategóriáinak prepredikatív megfelelőiként is értelmezhetők. Az experenciálék mint a tapasztalás módozatai azon feltételeket fejezik ki, amelyek közepette a tapasztalatok egyöntetűsége lehetségessé válik.

⁵⁶⁰ WU, 549.: „Wollen wir diesen Weltentwurf zusammenfassend charakterisieren, so werden wir auf vier Grundpfeiler aufmerksam, auf denen er errichtet ist und die sich als »Phänomenologie der Welt«, als »Metaphysik zufälliger Faktizität«, als »transzendentalphänomenologische Kategorialanalyse« und als »Diakritik von Totalität und Unendlichkeit« bezeichnen lassen.”

⁵⁶¹ Toronyai 2019, 155.

⁵⁶² Erre vonatkozóan ld. Ullmann 2012. 197. sk.

Ezáltal egyszerismind azon várakozásainkat is artikulálják, amelyekkel a tapasztalathoz eleve - vagyis *a priori* - közeledünk. De hiába *a priori* várakozások kifejezői a tapasztalat eme kategóriái, mégiscsak husserli értelemben vett „ismeretkontingencia” jellemzi őket.⁵⁶³

Toronyai írja Tengelyi utolsó könyvének – *Világ és Végtelenség (Welt und Unendlichkeit)* összefoglalójáról:

A *világvalóság*on mint experienciálén a „tapasztalat egyöntetűségi tendenciáinak összkifejeződését”,⁵⁶⁴ összmintázatát érti. Itt kerülünk közel a *világvázlat* fogalmához, jelentésének egyik fő összetevőjét megragadva. Másik alapvető vonását a *végtelenség* kategóriájával közelíthetjük meg. A *végtelenségben* jelentkezik ugyanis az egyöntetűségi tendenciák általános tendencijellege:⁵⁶⁵ a másság nyomai, az egyöntetűség zavarai inherens módon utalnak bennünket a világvalóság megragadott mintázatán túl.

Tengelyi új problémaként (mondhatnánk: egyfajta *logika* jövőbeli kidolgozásának feladataként) veti fel a tapasztalati kategóriák kifejezéséhez használt operatív fogalmak (mint „egység”, „totalitás”, „alteritás”, „differencia”, stb.) *metakategóriákként* való tematizálásának⁵⁶⁶ lehetőségét. Így például a diakritikai fenomenológia „nemcsak a dolog és a világ, illetve a totalitás és a végtelen közötti különbséget kutathatja, hanem a különbségre vagy differenciára mint metakategóriára is reflektálhat”.^{567 568}

Az egyöntetűsége már maga Tengelyi is metakategóriákat kívánt bevezetni, de mi biztosíthatná jobban ezt az egyöntetűséget, mint a 3 alapvető képesség metafizikai domborzata, mely egyszerre totális Egység és differenciált alteritás?

Mondjunk néhány szót arról hogy mit is jelent a Tengelyinél kiemelten fontos „egyöntetűsége irányuló tendencia”. Az egyöntetűség elsődlegesen társadalmi kihívás, nem pusztán a tapasztalatokat összerendező kantianus affintíásról van szó, tehát a 3É szempontjából Tengelyi a 2. tere-numot emelte ki – tegyük hozzá: letiltva a 3. tere-numot, mégis a megjelenés *mint* megjelenés östénye kapcsán „visszacsempészve” (amit a 3É filozófiája strukturáltsága már

⁵⁶³ Tengelyi 2008, 57.

⁵⁶⁴ Tengelyi 2014. (WU), 553.

⁵⁶⁵ Uo.

⁵⁶⁶ Tengelyi az „operatív” illetve „tematikus” fogalmak/kategóriák megkülönböztetését az Eugen Fink által adott értelemben használja (lásd pl. uo.).

⁵⁶⁷ Uo.

⁵⁶⁸ Toronyai 2019, 159.

saját okán is meghagy) – teológia-mentes filozófusként, sőt a lételméletet is háttérbe szorítva, onto-teológia-mentesen – mint mondta. Jól összefoglalva idézi Tengelyit Toronyai:

A fenomén eseményszerűségének tapasztalatából adódó [...] következmény, hogy a kategóriákban kiküszöbölhetetlenül bizonyos esetlegesség rejlik. A fenomenológia „nyilvánvalóvá teszi a *tapasztalati divergenciák* és antagonizmusok lehetőségét. Ezeken olyan eltérések és áthidalhatatlan ellentétek értendők, amelyek a tapasztalat mindenkori énszobjektuma és más tudatok között jönnek létre. [...] Ez a döntő belátás lehetlenné teszi, hogy olyan általános struktúrákból – például a kanti értelemben vett szemléleti formákból és kategóriákból – induljunk ki, amelyek a tapasztalat mindenkori énszobjektuma és más tudatok között eleve közösséget teremtenek. Ennek következtében azonban a tapasztalat kategóriái sem tekinthetők egyébnek ténylegesen egyöntetűségere törő tendenciák kifejeződésénél, amelyeket éppen ezért megszüntethetetlen esetlegesség [...] jellemez”.⁵⁶⁹

Tengelyi ezt a belátást Husserltől veszi át:

Husserltől származik az a felismerés, amely e tapasztalati divergenciák és antagonizmusok végső forrására fényt derít. Ez a korábban már említett felismerés így hangzik: a szubjektum szubjektumok „sokaságára hasad szét”.⁵⁷⁰

Az egyöntetűségere törő tendenciákat tehát Tengelyi szerint megszüntethetetlen esetlegesség – „ismeretkontingencia” – jellemzi. Ez a közösségiség- és társiasság-igény tehát az, amit a 3É filozófiáján belül a 2. terrénumnak nevezünk. Kant tér-idő független prediktív értelemi kategóriatáblája sematizált szabályt alkotott az észlelések beazonosítására, de az újabb fenomenológusok már a reflektáló ítélőerőt helyezik inkább előtérbe a megatározó ítélőerő helyett. A fenomenológiában magának a fenoménnek az egyáltalában vett megjelenése és esetlegessége lett az érdekes.

Tengelyi filozófiai következtetése Kant kikerülése érdekében – *a prioritás* helyett a tapasztalat szükségszerűségére felfűzni a metafizikát – Arisztotelészig nyúlik vissza, és Husserl őstényeiből következtet a végső őstényre, a megjelenésre. Az őstények önmagukon kívül más okra nem visszavezethetőek, hacsaknem magára a megjelenésre. Inga Römer a

⁵⁶⁹ Toronyai 2019, 149.

⁵⁷⁰ Tengelyi 2008, 57.

következőképpen fogalmaz Tengelyi koncepciójával kapcsolatosan a *Mi a fenomenológiai metafizikában*:

A problémát, amely a létezőt a maga egészében érinti, Tengelyi a metafizikai őstények husserli gondolatára támaszkodva tudja megközelíteni.⁵⁷¹ Megint csak főként Arisztotelészhez kapcsolódik, és belőle kiindulva jut el a husserli gondolathoz. Arisztotelésznél találja meg egy olyan hipotetikus szükségszerűség ideáját, amely különbözik az aprioritástól: mindaddig, amíg a létező létezik, szükségszerű, hiszen létezése kizárja nemlétezése lehetőségét. Ezáltal Tengelyi már a metafizika történetének kezdetén rálel a fakticitás metafizikájának első nyomaira. Ez a metafizika, amelynek legfejlettebb változatát Husserlnél találja meg, különbséget tesz szükségszerűség és aprioritás között. Középponti szerepet játszik itt Husserl fent említett gondolata, hogy az eidetikus fenomenológia, amely az eidetikus variáció módszerével lényegi lehetőségeket kutat, végső soron őstényekben van megalapozva. Ezek az őstények Tengelyi szerint hipotetikus szükségszerűséggel rendelkeznek, amely persze annyiban különbözik az arisztotelésztől, amennyiben Arisztotelésznél a hipotetikus szükségszerűség minden szabályszerű tényt megillet, ezzel szemben a metafizikai őstények a mindenkori őstény megvalósulásának jellegéhez (*Vollzugscharakter*) kötődnek.⁵⁷² Magánál Husserlnél négy csoportját különíti el Tengelyi az őstényeknek: az ego, a világ, az intencionális egymásbafonódás értelmében vett interszubsztitívitás, illetve a történelem. Ez a négy őstény, amelyeken kivétel nélkül minden eidetikus fenomenológia alapul, lép Tengelyinél a *metaphysica specialis* három problémája helyébe, és egyszersmind a létezőre a maga egészében vonatkozó kérdésnek is elébe megy. A négy őstény koncepciója mindezt természetesen a *lekerekítés igénye nélkül* (fragmentarisch) és magának a metafizikának a problematikus jellegét figyelembe véve valósítja meg: a négy őstény a maga részéről nem vezethető vissza első okokra, ily módon *semmiféle* ontoteológiai szerkezetű metafizikához nem tartozik. Az ego ősténye ebben a koncepcióban a lélek hagyományos problémájára adott válasznak, a világ ősténye a világ problémájára adott válasznak tekinthető, az interszubsztitívitás és a történetiség őstényei pedig az istenproblematika helyettesítőiként értelmezhetők.

Tengelyi mindazonáltal magán Husserlen explicit módon túllépve még egy ötödik ősténnyel is kiegészíti az előbbieket, amely elképzelésében nyilvánvalóan egyfajta *híd-szerepet* tölt be, még ha ezt – ahogy látom – önállóan nem is tematizálja. Ez az ötödik őstény maga a megjelenés, a megjelenő megjelenése mint olyan.⁵⁷³ Ez az őstény pedig utat

⁵⁷¹ Lásd Tengelyi 2017, (*Welt und Unendlichkeit*), 188-191.

⁵⁷² Tengelyi 2017, (*Welt und Unendlichkeit*), 184-187.

⁵⁷³ Tengelyi 2017, (*Welt und Unendlichkeit*), 190.

nyit a *metaphysica generalis* újszerű felfogásához, amely nézete szerint így – Kanttal szólva – lemond a létező mint létező ontológiájának büszke nevééről, és beéri a pusztán igénnyel, hogy a megjelenő kategóriáinak elmélete legyen, amennyiben az megjelenik. Ezek a kategóriák nem a lét, hanem a tapasztalat kategóriái, ezért nevezi őket Tengelyi *experienciáléknak*.⁵⁷⁴ Minthogy pedig az őstényekben és ezek faktikus jellegében vannak megalapozva, elvi okokból nem lehet a számukat egyszer s mindenkorra rögzíteni; mindig nyitva áll a lehetőség, hogy a különöstől az általánoshoz felemelkedő reflektáló ítélőerő segítségével új experienciálékat fedezzünk fel. Tengelyi ezeket az experienciálékat pusztán, a „*tapasztalat egyöntetűségére irányuló, tendenciákként*”⁵⁷⁵ jellemzi, amelyek közül az első a világ valóságossága mint a minden egyöntetűségre irányuló tendenciát átfogó nézőpont.⁵⁷⁵

Nézzük részletesebben, előlről. Kant metafizikájában a 3 feltétlen, de regulatíván használva „illuzórikus” észidea: én, világ, Isten. Kategóriatáblája szerinti kategóriák pedig: 1.) egység, sokaság, összesség (mennyiség szerint) 2.) realitás, negáció, limitáció (minőség szerint) 3.) szubsztancia és akcicens, ok és okozat, kölcsönviszony (a viszony szerint) 4.) lehetőség/lehetetlenség, létezés/nemlétezés, szükségszerűség/véletlenség (modalitás szerint).

Husserlnél én, világ és Isten hármasságának helyébe énperspektíva, világhordozó jelleg, intencionális egymásba zárttság és történetiség négyes struktúrája lép. [...] ez a négyes struktúra nem pusztán négy őstényt foglal magába, hanem csupán négy nagy csoportra osztja az őstényeket, amelyek között olyan továbbiak is említhetők, mint például a térbeliség vagy az időbeliség [...] Husserl [törekvése] az őstények, avagy az alapvető ténylegességstruktúrák spekulatív megokolására és levezetésére irányul [...]

A fenomenológia nézőpontjából tekintve tehát a hagyományos metafizika azon kísérletek összességéeként fogható fel, amelyek az őstények alapelvekre vagy első okokra való visszavezetését tűzik ki célul.⁵⁷⁶

Tengelyi pedig a következőképpen formálta át Kant és Husserl metafizikáját:

A fenomén eseményjellegében rejlő tényszerűség miatt a megjelenés-eseményt „őstényként”⁷⁴⁸ foghatjuk fel, megközelítését tapasztalásként érthetjük, a kategóriákat pedig

⁵⁷⁴ Tengelyi 2017, (*Welt und Unendlichkeit*), 194.

⁵⁷⁵ Römer 2019, 286. skk.

⁵⁷⁶ Tengelyi 2008, 51. sk.

e tapasztalat „meghatározottságaiként”⁵⁷⁷ értelmezhetjük. [...] „Azért »másik« ez az »első filozófia«, mert a kategóriákat nem a létező mint létező értelmezésére használja fel, hanem vizsgálódásait szigorúan a megjelenés-esemény tapasztalatára korlátozza”.⁵⁷⁸ [...]

A fenomenológiai metafizika ezen „módszertani elve”⁵⁷⁹ teszi érthetővé Tengelyi fogalmi újítását: „*experienciáléknak*”⁵⁸⁰ nevezi el a megjelenés-esemény meghatározottságaiként értett kategóriákat.⁵⁸¹

Tengelyi az őstények négy csoportját, „négyes struktúráját”⁵⁸² bontja ki Husserl szövegeiből. Ezek a következők: „énperspektíva”; „világhordozó jelleg”; „intencionális egymásba zártság” (interszubsztitívitás); történetiség.⁵⁸³

Ami az egyes kategóriákat illeti, Tengelyi a *valóság*, a *dolog* és a *világ*, illetve az *okság* kategóriát értelmezi át *experienciálékként*.⁵⁸⁴ [...]

Az *experienciálék* a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciák a reflektáló ítélőerő révén megragadva. Tengelyi közülük mindenekelőtt a *tér*, *idő*, *kauzalitás*, *cselekvés-teleológia*, *cselekvési szabadság*, *világvalóság* [Weltwirklichkeit] és *végtelesség* kategóriáinak jelentőségét emeli ki. Különösen az utóbbi kettő megkülönböztetett státuszát hangsúlyozza. A *világvalóságon* mint *experienciálén* a „tapasztalat egyöntetűségi tendenciáinak összkifejeződését”,⁵⁸⁵ összmintázatát érti. Itt kerülünk közel a *világvázat* fogalmához, jelentésének egyik fő összetevőjét megragadva. Másik alapvető vonását a *végtelesség* kategóriájával közelíthetjük meg. A *végtelességben* jelentkezik ugyanis az egyöntetűségi tendenciák általános tendencijellege:⁵⁸⁶ a másság nyomai, az egyöntetűség zavarai inherens módon utalnak bennünket a világvalóság megragadott mintázatán túl.

Tengelyi új problémaként (mondhatnánk: egyfajta *logika* jövőbeli kidolgozásának feladataként) veti fel a tapasztalati kategóriák kifejezéséhez használt operatív fogalmak (mint „egység”, „totalitás”, „alteritás”, „differencia”, stb.) *metakategóriákként* való tematizálásának⁵⁸⁷ lehetőségét. Így például a diakritikai fenomenológia „nemcsak a dolog

⁵⁷⁷ Tengelyi 2008, 55.

⁵⁷⁸ Tengelyi 2008, 55.

⁵⁷⁹ Tengelyi 2008, 57.

⁵⁸⁰ Uo. 55.

⁵⁸¹ Toronyai 2019, 148.

⁵⁸² Tengelyi 2008, 51.

⁵⁸³ Toronyai 2019, 152.

⁵⁸⁴ Toronyai 2019, 149.

⁵⁸⁵ Tengelyi 2014, (WU) 553.

⁵⁸⁶ Uo.

⁵⁸⁷ Tengelyi az „operatív” illetve „tematikus” fogalmak/kategóriák megkülönböztetését az Eugen Fink által adott értelemben használja (lásd pl. uo.).

és a világ, illetve a totalitás és a végtelen közötti különbséget kutathatja, hanem a különbségre vagy differenciára mint metakategóriára is reflektálhat”.^{588 589}

Farkas Henrik hiányolja Tengelyitől az östények és az experienciálék konkrét megkülönböztetését:

Mint láttuk, Tengelyi [az *Östények és vilgvázlatokban*] a ténytény-szerűségekre kapcsán a tapasztalatot megalapozó östényeket (világ, másik, történelem stb.) és a tapasztalatot elrendező kategóriákat (tér, idő, okság stb.), más néven experienciálékat különít el egymástól. Miközben a szerző hangsúlyozza a két osztály alá tartozó jelenségek strukturális analógiáját (egyszerre jellemzi őket esetlegesség és szükségszerűség), továbbá azt a hasonlóságot, hogy mindkét jelenségcsoport a tapasztalat megszervezésében játszik döntő szerepet, úgy tűnik, nem tisztázza a két osztály közötti viszonyt, hiszen hol egymás feltételeiként beszél róluk, hol pedig azt mondja, az experienciálék egy-egy östénytípusba sorolhatóak (30-31). Ez pedig azt jelenti, nem ad világos kritériumot arra nézve, mi a két osztály közötti lényegi különbség. Így azután az sem lesz világos, hogy az egyes tény-szerűségekre (világ, történelem, tér, idő stb.) mi alapján kerülnek egyik vagy másik osztályba.⁵⁹⁰

A 3É filozófiája képes a válaszra önmagát illetően. Az ősbennyomások a tapasztalat adódásának megközelíthetőségei (értelmi-észlelésbeli-érzelmi), míg az experienciálék, mint tér-idő-okság jellegű meghatározások a tartamot, a tartamosságot magát – és az életlendületet (Bergson) – jelenítik meg. Ehhez jönnek még hozzá a terrénumok (1. egyedi személyiség; 2. interszubsztivitás, természet, dolgok, történelem; 3. a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei) melyek a hasonlatosak a kanti észideákhoz (de nem illuzórikusak, hanem kifejező adódások), és a husserli östényekhez. *A 3É filozófiája szerint tehát az östényeknek nevezett fogalmakat felépítő tapasztalati valóság-regiszterek, képességek az östények östényei, az egységes értelmi-észlelési-érzelmi tapasztalatot egyáltalában lehetővé tevő ősbennyomások, mivel minden, ami meglep minket, az csak a 3 metafizikai alapképességen, mint tudat-szűrőn keresztül jelenhet meg és kap értelmet, észleleti reakciót és érzelmi értéket.* Ezért mondja a 3É filozófiája, hogy a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei a *Logos*, a *Khiazmus* és az

⁵⁸⁸ Uo.

⁵⁸⁹ Toronyai 2019, 159.

⁵⁹⁰ Farkas 2017, 202.

Einsfühlung, ezek lényegei viszont örökkévalóak, és így adják önmagukat ismételve, itt és most: szituatíven

Tengelyi saját ontotheológia nélküli metafizikájának Világvázlata (metontológiai transzcendentalizmus), és ennek 4 alappillére:

Ezek az alapok végül is »a világ fenomenológiája«, »az esetleges fakticitás metafizikája«, »a transzcendentálfenomenológiai kategoriális analízis« és »a totalitás és végtelenség diakritikája«⁵⁹¹ által alkotott négy alappilléren nyugvó világvázlalatot hordoznak.⁵⁹²

Az egyöntetűsége törré tendenciák tehát így változtak Kant, Husserl és Tengelyi nyomán. A 3É filozófiája hosszmetaszetében és keresztmetaszetében legalább 3-3 egyöntetűséget mutat (plusz tartamukat), hiszen terepokról (1. egyedi személyiség; 2. interszubsztivitás, természet, dolgok, történelem; 3. a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei) beszél, ami 3 egyöntetű régióról szól, nem csak tendenciaként, hanem konkrét „látásmódokként”. Mindennek alapja pedig a 3É, az értelem, az észlelés és az érzélem összhangja minden terepumon belül, és a terepumok között. Sok minden lehet esetleges, de a 3 képességünk nem, csak „tartalmaik”, még kozmikus szinten is.

Fink csak a világnak tulajdonít nem esetleges létezt, mert ez az egyáltalában vett tapasztalati horizontunknak felel meg, ami már emberi tudatunk előtti megjelenésekor létezett, és ezt az ismeretet a tudat, utólagosan konstruálja meg, vagyis valami tudatidegen van a tudatunkban.

Minthogy e környezet a tényleges tapasztalatban természeténél fogva mindig csupán töredékesen ragadható meg, a horizontappercepciók elkerülhetetlenül túllépnek a mindenkori adottságok körén, s ezért tévesnek vagy pontatlannak, kétségesnek vagy félrevezetőnek bizonyulhatnak, egyszóval: szükségképpen *modalizálhatók*. Más a helyzet azzal az egyetemes horizonttal, amelybe minden dologi környezet, legyen bár mégoly tág, eleve beleilleszkedik és beleágyazódik. Ez az egyetemes horizont, amelyet a fenomenológia *világnak* nevez, minden tapasztalatban jelen van, s bár tartalmát tekintve maga is módosulhat, eleve adott jellegét, *Vorgegebenheitjé*² a jelek szerint egyetlen tapasztalatban sem veszítheti el. A világnak ez az eleve adott jellege bátorítja Finket arra,

⁵⁹¹ WU, 549.: „Wollen wir diesen Weltentwurf zusammenfassend charakterisieren, so werden wir auf vier Grundpfeiler aufmerksam, auf denen er errichtet ist und die sich als »Phänomenologie der Welt«, als »Metaphysik zufälliger Faktizität«, als »transzendentalphänomenologische Kategorialanalyse« und als »Diakritik von Totalität und Unendlichkeit« bezeichnen lassen.”

⁵⁹² Toronyai 2019, 155.

hogy a világtapasztalatot - ellentétben az egyes dolgokról alkotott tapasztalatokkal - úgy írja le, mint ami *teljességgel modalizálhatatlan* (Fink 1959, 196).⁵⁹³

Tengelyi azonban nem ért egyet Finkkel. Toronyai írja:

*A világtapasztalat modalizálhatatlansága azonban Tengelyi szerint – már eltérve Finktől – nem a világot mint szükségszerű létezőt fedi fel. A világ mint experienciálé pusztán a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciát fejez ki, s mint ilyet megszüntethetetlen esetlegesség jellemzi. Tengelyi mindebből még egy további következtetést von le: „a fenomenológia mint *másik* első filozófia nem csupán dolog-ontológiaként, hanem világ-ontológiaként sem fogható fel”.⁵⁹⁴ A fenomenológiai metafizika kategóriáit – az experienciálékat – olyan reflexiók kifejezéseként foghatjuk fel, amelyekben a tapasztalat egyöntetűségre törő tendenciáinak „keresésére és kutatására”⁵⁹⁵ indulunk „anélkül, hogy máris a valóság konstitutív elveit”⁵⁹⁶ – azaz ontológiai érvényességet – látnánk bennük.⁵⁹⁷*

Ehhez képest az, hogy a fenomének tényszerűen esetlegesek (nem kantiánusan pre-konstitutívak, elő-állítók), egyrészt azt jelenti, amit szó szerint jelent – kifürkészhetetlen a jövő, mint mondja a közmondás: „Ember tervez, Isten végez.” Ennél továbbmenve Tengelyi szerint a megjelenő valóság is kifürkészhetetlen össz-egészében, mivel az okság tényszerűsége a tapasztalat egyöntetűségét segíti, de magának az okságnak a megjelenése és tartalmait tekintve esetleges tényező. Az okság mintájára az értelem is hasonló karakterű, azaz Tengelyi szerint az értelem ténye adott – ha már egyszer megjelent –, de az értelem megjelenését és tartalmait is esetlegesnek tartja.

Ide a 3É filozófiája már nem követi Tengelyit, mivel akkor minden „kifolyyna a kezünk közül”, és kapaszkodó nélkül maradna a filozófia, sőt az életvilágbeli otthonosság is. Ha ugyanis az értelem véletlenszerűen adott tényszerűség lenne, akkor az észlelés és az érzelem is azok.

A fenomenológia, szemben azzal a túlságosan is – és nemcsak az empirikus valóságtudományokban, de a hagyományos metafizikában is bevett – szokásunkkal, hogy „minden elméleti vizsgálódást alá vessünk az okság – vagy általánosabban az elégséges alap

⁵⁹³ Tengelyi 2008, 56.

⁵⁹⁴ Tengelyi 2008, 57.

⁵⁹⁵ Uo. 58.

⁵⁹⁶ Uo.

⁵⁹⁷ Toronyai 2019, 150.

– elvének, [...] az érthetőségnek egy ettől eltérő alakját célozza meg: elemző leírásra, analitikus deskripcióra törekszik”.⁵⁹⁸ Tehát a fenomenológia szakít az oksági magyarázattal – a végső vagy első okokból kiinduló magyarázattal is. Ha ugyanis a fenomenológia az értelem megjelenését „olyan eseményként fogja fel, amely magától lejátszódik, váratlan és előreláthatatlan mozzanatokot hozva magával [...], akkor - beszúrás T. G.] kijelenthetjük, hogy [...] *nincs adekvát oka*”.^{599 600}

Az egyöntetűséggel kapcsolatosan azonban néhány megjegyzést még hozzá kell tennünk. A cogito husserli szükségszerűségéhez képest a világ is szükségszerű, de tényszerűen szükségszerű, nem bizonyítás által. Tengelyi írja:

Csak hogy a szóban forgó szükségszerűség nem apodiktikus, hanem faktikus: nem egy bizonyítás, hanem egy tény szükségszerűsége. [...] E faktikus szükségszerűséget kiterjeszhetjük a tapasztalat kategóriáira, azaz a tapasztalatban jelen lévő összhangtendenciákra. E kiterjesztés egyáltalán nem zárja ki, hogy az egyes tapasztalati kategóriák bizonyítást, dedukciót nyerjenek – a szükségszerűség-igény igazolásának értelmében.

Nézetem szerint ezért a transzcendentális érvek a fenomenológiai experienciáanalízis tulajdonképpeni oszlopai. Ezen analízisnek ugyanis azt kell megmutatnia, hogy a tapasztalat egyes kategóriái a világ létezésének szükséges lehetőségfeltételei. Egy e célra kidolgozott transzcendentális érv valódi bizonyítás, amely kötelező erővel bír. Annyi megszorítással csupán, hogy a bizonyítás szükségszerűsége – csakúgy, mint a világ létezése – végül is a tapasztalatban mutatkozó összhang kontingens tényeitől függ.

A [...] tapasztalati kategóriák elemzésére térünk rá. Megpróbáljuk megmutatni, hogy egy létező világ lehetőségének elengedhetetlen feltételei.⁶⁰¹

[...]

A jelenség és horizont közti demarkációs vonal eltolható ugyan, de nem szüntethető meg. Ezért a tapasztalat kategóriáit is két csoportba oszthatjuk e megkülönböztetés segítségével: bizonyos tapasztalati kategóriák egyáltalán a jelenségek szükséges feltételei, más tapasztalati kategóriák a jelenségekhez tartozó horizontok szükséges feltételei. [...]

A fenomenológia nemcsak a gondolkodás kanti formáit – például a kauzalitást – sorolja a tapasztalat kategóriái közé, hanem a szemlélet kanti formáit – a teret és az időt – is. Ezek is a tapasztalat teljes értékű módusai. Husserl a *Krízis*-könyvben a 'térítő végtelenjét' is

⁵⁹⁸ Tengelyi 2008, 58.

⁵⁹⁹ Uo.

⁶⁰⁰ Toronyai 2019, 150. sk.

⁶⁰¹ Tengelyi 2017, 209. sk.

megemlíti az életvilág tapasztalatának kategóriái között.⁶⁰² A tapasztalat kategóriáihoz vagy az experienciálékhoz tartozik a testszerűség (*Leibhaftigkeit*) is, amely Husserlnél a dolgok kézzelfogható, érzéki-anyagi állagát fejezi ki. A testszerűséggel együtt a térbeli és az időbeli jelleg, a téridőbeli végesség és a téridőbeli végtelenség alkotják azt a kategóriális hálót, amely lehetővé teszi, hogy az egyáltalában vett dolgot *a maga megjelenésében megjelenőként* határozhassuk meg. Ezért ezeket az experienciálékat *a jelenség kategóriái* néven különböztethetjük meg *a horizont kategóriáitól*. Az utóbbiak, melyekhez például a kauzalitás kategóriája is tartozik, nem a világbeli dolgok egy-egy aspektusának tartalmára vonatkoznak, hanem csak az egyik aspektustól a másikig elvezető utalásösszefüggéseket határozzák meg.⁶⁰³

Lássuk, hogy Tengelyi hogyan érvel a térbeli, időbeli és oksági egyöntetűség mellett, és erre felfűzve fogalmazza majd meg alapállását, mely átvezet minket a 3É filozófiájához.

A tér ugyanolyan perspektivikusan van adva, mint a térben megjelenő dolgok. Ezért az egységes tér, amelyről Kant beszél, fenomenológiai szempontból csak a különböző tértapasztalatok egyöntetűségre törő tendenciáját fejezheti ki. Ez az irrealitás ugyanakkor elválaszthatatlan a potencialitástól. A potencialitásból viszont az következik, hogy a másik tértapasztalatát a saját tértapasztalatom „módosult változataként”⁶⁰⁴ foghatom föl. Ezek szerint az egységes tér olyan egyöntetűségre irányuló tendenciát fejez ki, amelyet nem állapíthatunk meg egyszerűen, mint valami empirikus tény, hanem ami várakozásként eleve minden tértapasztalat elengedhetetlen része.

Más szóval: az összhangra való ezen hajlamnak faktikus szükségszerűséget, egy tény szükségszerűségét kell tulajdonítanunk. Éppen ez a szükségszerűség fog az esetleges fakticitás fenomenológiai metafizikájában az aprioritás helyébe lépni.

Hogy ezek a megfontolások az időre is vonatkoztathatók, az minden bizonnyal külön bizonyítást igényelne. De semmiképpen sem tévedhetünk nagyot, ha abból indulunk ki, hogy az idő mindenkori tapasztalatához is hozzátartozik az a várakozás, hogy mások időtapasztalatával összhangba lehet majd hozni. Itt mindenesetre eltekintünk az időtapasztalat közelebbi elemzésétől, hogy továbbléphessünk a kauzalitás kategóriájának tárgyalásához.

⁶⁰² E. Husserl: „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”. in: *Husserliana*. VI. k., id. kiad.,

⁶⁰³ Tengelyi 2017, 2010. sk.

⁶⁰⁴ Vő. H. Husserl: „Cartesianische Meditationen”, in: *Husserliana*, I. k., id. kiad., 145. o.; *Meiner*-kiadás: 119. o.; magyarul: *Kartézianus elmékedések*, id. kiad., 132. o. „mein Modifikat, anderes Ich”.

Ami Kant és Husserl eme klasszikus témáját illeti, ugyanaz a feladatunk itt, mint a tér és az idő vonatkozásában volt: meg kell mutatnunk, hogy az okság szükséges feltétele egy létező világ lehetőségének egyáltalán. Van azonban egy fontos különbség a két eset között: tér és idő ugyanis olyan kategóriák, amelyek. Kant szavaival, „kizárólag abból a szempontból” vonatkoznak „a jelenségekre, hogy azok mi módon lehetségesek”,⁶⁰⁵ ezzel szemben az okság kategóriája „csupán a létezés viszonyára” vonatkozhat.⁶⁰⁶ Ez utóbbi kategória éppen ezért nem az egyes aspektusok jelenségbeli tartalmát határozza meg, hanem csupán az egyik aspektustól a másikig vezető utalás-összefüggéseket.

[...] Kant azzal a feladattal találta magát szemben, hogy bebizonyítsa: a hatás az okot „szükségszerű módon követ(i)”.⁶⁰⁷ E célból felállítja az oksági viszony alaptételét, amely szerint mindennek, ami a természetben történik, oka van, és a következő transzcendentális érvét hozza fel mellette: „Ezért aztán a jelenségek egymásutánjában érvényesülő kauzális viszony alaptétele a tapasztalat valamennyi tárgyára érvényes lesz. [...], mert ezen az elven alapul az ilyen tapasztalat lehetősége.”^{608 609}

Az okság kérdésköre központi jelentőségű Kantról a fenomenológiára való áttérés szempontjából.

[...] miféle szükségszerűséget tulajdoníthatunk az oksági viszonyoknak? Az erre a kérdésre adott válasz különbözteti meg a legnyilvánvalóbban a fenomenológiát a kantianizmustól. Kant megpróbálja *a priori* okokra visszavezetni a tapasztalatban mutatkozó összhangot, hogy ezzel az „észleletek rapszodiájá”-nak⁶¹⁰ még a lehetőségét is kizárja. A fenomenológia ezzel szemben súlyt fektet arra, hogy a tapasztalatban jelentkező összhang végső soron esetleges (kontingens) tény marad. Ugyanakkor [a fenomenológia] hozzáteszi, hogy őstényről van szó, amely a kauzalitás kategóriájának csakúgy, mint a többi experienciálénak faktikus szükségszerűséget kölcsönöz: egy tény szükségszerűségét.⁶¹¹

Tengelyi szerint Marion és Richir erőteljesen érvelnek Kant prediktív filozófiájával szemben:

⁶⁰⁵ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 178 B 221; magyarul: *A tiszta ész kritikája*, id. kiad., 206. o.

⁶⁰⁶ I. m. A 179 B 222; magyarul: 207. o.

⁶⁰⁷ I. m. A 194 B 239; magyarul: 219. o.

⁶⁰⁸ I. m. A 202 B 247; magyarul: 225. o. [A fordítást módosítottam – J. É.].

⁶⁰⁹ Tengelyi 2017, 214. sk.

⁶¹⁰ I. m. A 156 B 195; magyarul: 188. o.

⁶¹¹ Tengelyi 2017, 217.

Marion és Richir egyaránt ellenvetéseket fogalmaztak meg a transzcendentális módszerrel szemben, amely szerintük azzal az igénnyel lép fel, hogy szubjektív megismerőerők elemzése alapján határozza meg előre a jelenségvilág eseményeit, és *a priori* eldöntse, mi fordulhat elő egyáltalán a tapasztalatban és mi nem. A kanti transzcendentálfilozófia ezen eljárás módjában a leibnizi racionalizmus maradványát látják, annak a meggyőződésnek a maradványát, hogy a valóság levezethető a lehetőségek összességéből, továbbá az elégséges alapról szóló tétel érvényességébe veteti hit maradványát, amely az események lehetőségét racionális igazolhatóságuk feltételéhez köti. Mindketten úgy vélik, hogy egy fenomenológiai kezdeményezésnek olyan tudatból kell kiindulnia, amely hagyja magát meglepni az eseményektől, és amely nem zárja ki eleve a szabály, rend és egység – és ezzel a tapasztalat összhangja – nélküli „észleletek rapszodiáját”-t.^{612 613}

Tengelyi ezekből már világosan következtet és megfogalmazza saját álláspontját:

Itt azt a tézist fogjuk képviselni, hogy e kritika nem vonatkozik a transzcendentálfilozófiai módszer alapgondolatára, hanem csupán arra, hogy a kanti transzcendentálfilozófia összekeveri a *szükségyszerűséget az aprioricitással*. Egy tisztán módszertani jellegű transzcendentális lebeg a szemem előtt, egy nyitott transzcendentális, amely az észleletek rapszodiájában fellelhető szabály, rend és egység keresését a reflektáló ítélőerő illetékességi körébe utalja. A tapasztalat összhangja itt módszertani alapelvként működik, de nem állítjuk be rögtön az öntudat megváltoztathatatlan következményének. A fenomenológiának számot kell vetnie azzal a ténnyel, hogy a világot nem csak különféleképpen *értelmezzük és magyarázzuk*, hanem eleve különbözőképpen *éljük meg*, illetve *tapasztaljuk*.⁶¹⁴ Vannak divergenciák a tapasztalatban; sőt: antagonizmusok is. A tapasztalatbeli ellentmondás olyan alapfenomén, amelyet nem lehet valamiféle *harmonia praestabilita* segítségével eltüntetni a világból.⁶¹⁵

Most érkeztünk el ahhoz a ponthoz, amikor fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy Tengelyi ismételten rátapintott valami fontosra, mégpedig arra, hogy nem csak racionalizmus létezik, (vagyis a 3É filozófiája szerint nem csak értelem), hanem az életet megéljük és tapasztaljuk (a

⁶¹² Kant: Kritik der reinen Vernunft. A 156 B 195; magyarul: A tiszta ész kritikája, id. kiad., 188. o.

⁶¹³ Tengelyi 2017, 218.

⁶¹⁴ Vö. Tengelyi: „Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern”, in: *Phaenomenologica*, CLXXX. k., Springer, Dordrecht, 2007. 22. o.; magyar nyelvű változat: *Tapasztalati és kifejezés*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2007.76. o.

⁶¹⁵ Tengelyi 2017, 218. sk.

3É filozófiájában: észleljük), és tegyük hozzá: átéljük (a 3É filozófia szerint: érzelmeink segítségével). Az is igaz, hogy *a 3É általi terrénumok és terrénumon belüli tartalmak modifikálhatóak, de van, amiben nem érthetünk egyet Tengelyivel.*

A 3É (értelem-észlelés érzelem) ugyanis tartalmuk szerint modifikálhatóak, de másra vissza nem vezethető ősbenyomás-jellegük lényege szerint nem modifikálhatóak, hanem az Egy-séges valóság differenciált kvázi ősmegjelenés-adódásai (bár filozófiai feltárásuk és elérésük fordított sorrendű volt). Tényszerűek, de a 3. terrénumban már bizonyítottan nem esetleges az általunk ismert 3 képesség, és ezt nem ontológiai, hanem képesség-metafizikai meggyőződésből és egy hosszú értelmi-észlelési-érzelmi örökkévalóságra utaló érvelés által mondhatjuk ki. Az ontológiai alapvetésű hagyományos metafizika a Lét és gondolkodás azonosságára alapult, de a 3É már felmutatta Lét és Értelem, Lét és Észlelés, illetve Lét és Érzelem azonos jogon és közösen egyöntetűségre való törekvésük okán minden fenomén megjelenésében – bár más-más intenzitás-tartalommal – való feltárhatóságukat és leírhatóságukat.

A megjelenés mint megjelenés pedig lehetővé tesz mindent (a 3. Terrénum által, és annak minden megvalósulását: a 2. terrénumot és az elsőt), mint az Egy és ennek differenciálódásai. Ez az Ősadódás egyszeri eseménye, mely minden fenoménben kreatívan újra adja magát.

Ezért értünk meg tér-idő független ideális geometriai törvényeket, észlelünk és vagyunk észleltek egyszerre, illetve önaffektívan érezzük az életet, az Egy-érzést.

Tengelyi végső soron egy ontológia és teológia nélküli tapasztalat-metafizikával próbálkozott, de a 3É filozófiája szerinti érvelés keretei között sikerült érvényt szerezni a 3. terrénumnak (a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei), és létjogosultságának. Ha ez nem lenne lehetséges, érvénytelen lenne Husserl anti-pszichologisztikus objektív tiszta matematikai tér-idő független azonosságelmélete, Merleau-Ponty elemszerű Húsának khiazmusa és diakritikus logikája, valamint Scheler Egy-érzése, és Henry pathetikus önaffekciója, melyben az Élet éli át önmagát közvetlenül.

Tengelyi szerint a megjelenés ősténye minden őstények ősténye, tehát a megjelenés-esemény az előfeltétele minden más ősténynek, és ezért állítható, hogy tényszerű faktikussággal bír, mivel e nélkül most nem írhatnék, nem olvashatná e sorokat a kedves olvasó, és egyáltalában semmi sem „lenne”, vagy jobban mondva, semmi sem lenne tapasztalható. A 3É filozófiájában a megjelenés maga a 3 képességen keresztül lehetséges, és magának a 3 képességnek a működését jelenti, azt, hogy rajtuk keresztül fenomének adódnak, illetve jelentheti a megjelenés a képességek egyáltalában vett „létrejöttét”, de ez már spekuláció, mert erről semmit sem

mondhatunk biztosan. Az állíthatjuk, hogy valaki a világra-születéssel vagy méhen belüli fejlődésekor valamikor elkezd észlelni, kezdetleges érzései vannak, de még a tárgyakban való gondolkodás is hosszú hónapokba telik a megszületés után. Képességeink abszolút-értelemben vett megjelenése azonban kifürkészhetetlen, értelmezhetetlen, észlelhetetlen, érezhetetlen, ami az abszolút Semmit feltételezné, az azonban élőlények számára csak szorongást, vagy kierőszakolt belenyugvást jelenthet. Ugyanis, még a sejteinknek és az atomoknak is tulajdonítunk valamilyen törekvést, melyet valamilyen értelmi, észlelésbeli vagy/és érzelmi leírással, antropomorf módon kezelhetünk – akár valamilyen vágyként a képességek szempontjából –, de „beljük bújni” nem tudunk (sokkal inkább ők belénk).

Az egyáltalában vett tapasztalat filozófiája beszélhet a tapasztalat struktúrájáról, de bajosan beszélhet minden tapasztalatról, mivel amiket nem élt meg, azokat nem tudja sematizálni. Persze beszélhetünk a tapasztalat felvillanásainak egyöntetőségéről és ennek fenségességéről – romantikusan –, ezek szolgálatába állítva a metafizikát, az elődök ellenében, vagy éppen azokat erősítendő. A nagy lét-események sematizálhatatlanok, az újdonság erejével hatnak, tanítanak, fellelkesítenek, vagy elkedvetlenítenek – akár a végsőkéig. A tapasztalat tartamszerű „bedolgozása”, elsajátítása azonban így vagy úgy, könnyebben vagy nehezebben, eltalálja az adott esemény adekvát fontosságát és lényegét, vagy éppen félrecsúsztatja azt, de a nagybetűs Tapasztalat valamilyen besorolást azért mindig már eleve magával hoz, tartamszerűen, legalábbis az objektív természet és az általa hordozott Világbárka-lakó szubjektum által hordozott képesség-erőmintázatú alakzat lehetőségei által – akár kvázi kategóriákként, vagy éppen regiszterekként (értelmi-észlelésbeli-érzelmi). Ez már a tapasztalat előtt, előzetesen szükséges, és ennek kikutatására és metafizikai sematizációjára a filozófia vállalkozik. Igaza van Tengelyinek abban, hogy kantiánusan szólva, a meghatározó ítélőerő előzetesen rendelkezésre álló tapasztalat-besorolása, „be-fiókozása” helyett a reflektáló ítélőerő keresve-kutató sematizációs fontosságát hangsúlyozza (illetve alkotásként a „zseni” produktív képzelőerejét), mely szintén sematizál, de játékosabban teszi ezt, mint egy túlzottan szabálykövető valaki/valami (ezt a nyitott szemléletű rugalmasságot – valljuk be –, sokszor hiányoljuk az életvilágbeli reflexiókból).

Am Tengelyi metafizikája túl általánosan fogalmaz, és lényegét tekintve mindent az isten-koncepciók illetve az eleve tárgyontológiában gondolkodó struktúrák *ellenében* és az esetlegesség *védelmében* hoz fel, érvel, gondolkodik, áll ki a filozófia anti-mitologikus

világnézete mellett, konkrétan teológia nélkül.⁶¹⁶ Teszi ezt úgy, hogy a tényszerűségek esetlegessége mellett áll ki, és maguknak az őstényeknek is esetlegességet vindikál, kivéve talán a megjelenést, mint az őstények elperelhetetlen fedezetét, lehetőség-feltételét. Minden mást a világ-interszubsztívitás-szubsztívitás-történetiség husserli őstényeinek átkonvertálására fűz fel, melyek diakritikusan egészítik ki egymást.

A 3É filozófiája ezzel szemben konkrét kérdésekre konkrét válaszokat képes adni, mivel az őstények struktúráját/architektonikáját egészen a képeség-metafizikai ősbnyomásokig visszavezeti. Tengelyi egyik előnye, hogy mély filozófiai tudásról ad számot, de mondandójának megértése megköveteli – többek között – Kant és Husserl kritikai szintű ismeretét, amit nehéz, filozófiai berkekben szokásos nyelvezettel tárgyal, és végkövetkeztetései még az avatott filozófusoknak is nehézséget okoz. A 3É filozófiája mindezen érthetőségei nehézségekkel tisztában van, és megpróbál „rávilágítani” egy nagy, évezredekkel ezelőtti filozófiai hiányosságra, vagyis arra, hogy az értelem és az észlelés (régiesen: logosz/”lélek” és test) mellett az érzelmi regiszter ugyanannyira jogosult és azonos szintű, síkú, horizontú tárgyalásra, mint az előző „bevett” kettő, és nem érdemli meg a ledegradálást, illetve a „filozófiai játékból” való kirekesztést.

Tengelyi maga is tesz ezzel kapcsolatosan több megjegyzést (Kant ítélőerő-kommentárja során érzések architektonikájáról írt; egy előadása után Ricœurrel szemben az érzelmi kiindulópont elsődlegességéről szólt, majd utolsó könyve utolsó oldalán Schleiermacher kapcsán a végtelen érzéséről) de mégsem tette meg azt a nagy lépést, mint a 3É filozófiája, hanem inkább a bevett „nagy fogalmak”, primátusa mentén folytatta a munkát, és közülük is inkább – bár már husserli átdolgozásban: az értelem kapcsán. A nehézkesség helyett kínál a 3É filozófiája egy új, egyszerűbb és konkrétumait tekintve válaszadásra készségesebb világvázzlatot a filozófia számára, nem csak karámjellegű meghatározásokat felvázolva.

Bármit is mond a 3É filozófiája, mondjunk néhány mondatot arról, hogy Tengelyi miket mondott utolsó könyvének utolsó oldalain, melyek számunkra az ő teljesítményét szinte felbecsülhetetlen értékűvé tették és mérvadóak.

Mindenkit figyelmeztetnünk kell azonban arra, hogy már Arisztotelész szerint is a leggyengébb érv a „tenkintélyérv”, tehát magunk kell, hogy utánajárjunk az igazságnak – természetesen előtanulmányokat követően –, nem hagyatkozhatunk sem Tengelyire, sem Husserlre, Kantra, vagy bárkire.

⁶¹⁶ Teszi ezt élete utolsó könyvének utolsó bekezdésében (2014, 556. o.), mely záróakkordként is szolgálhat saját filozófiájához.

Tengelyi filozófiája saját megállapításai szerint a Platónról kezdődő és Levinasig – s talán azokon túl – tartó katholou-prótologikus (őskezdetű, ősalapú, és ezzel lét-hierarchikus struktúrájú) kifejlődésű metafizikák hagyományához kapcsolódik, melyek „már mindig is” közrejátszottak a filozófia metafizika-próbálkozásaiban, a részesedélmélettel kapcsolatosan is.

A filozófia, mint világvázlat a dogmatikus metafizikával, mint teológiával áll szemben Tengelyi szerint, de ez az Egy-re való utalásként, bár megoldja a filozófiai kérdéseket, a személyesség kérdésével nem foglalkozik eléggé, pedig már Husserl is kijelölte az utat az életvilágbeliség irányába a puszta formulák világa helyett.

Tengelyi maga mondja, hogy egy véletlenszerű fakticitás (ténylegesség) metafizikáján dolgozik⁶¹⁷ (ami a 3É filozófiája szempontjából szituatív adódás), mely diakritikai strukturáltságú, és a metontológiai transzcendentalizmus nevet viseli.

Tengelyi filozófiája tehát saját elnevezése szerint: *metontológiai transzcendentalizmus* – szemben a naturalisztikus autarkizmus világvázlatával, mely önamagának elegendőséget (autarkizmus) igényel, és nem vesz tudomást a transzcendentális filozófiáról. A heideggeri „metontológia” jelentéséről írta Tengelyi a *Filozófia és világnézetben*:

Heidegger ez idő tájt [1928-29] a fundamentálonológiai látásmódot egy új megközelítéssel igyekszik kiegészíteni, amelyet az utolsó marburgi előadásban „metontológia”-ként jelöl meg. Ezekben az években gyakran megfogalmazódik az a gondolat, hogy a metafizika egyrészt *a létezőt mint létezőt vizsgálja*, másrészt viszont *a létezőt a maga egészében taglalja*. Az első feladat a lét kérdését veti fel; erre a kérdésre igyekszik Heidegger választ adni a fundamentálonológia kidolgozásával. A második feladat ezzel szemben annak tisztázását kívánja meg, hogy milyen hely illeti meg a létezők főbb fajtáit a *világegészben*; ez a feladat hárul az utolsó marburgi előadás szerint a metontológiára. Heidegger világosan látja, hogy a fundamentálonológia egy ponton szükségképpen átmegy, átfordul avagy „átcsap” metontológiába. A „metontológia” kifejezés erre a hirtelen átcsapásra (görögül: *metabolé*-ra) utal; elhangzik ebben az összefüggésben egyébként a „fordulat” (*Kehre*) szó is. Feltevésem szerint elsősorban metontológiai jelentősége van annak a változásnak is, amely az 1928–29-es előadásban filozófia és világnézet viszonyát érinti. Heidegger arra a belátásra jut, hogy a filozofálás eleve egy meghatározott világnézet hordozója. Ez azzal függ össze, hogy a filozófia történelmi létezésének kezdetén

⁶¹⁷ Tengelyi 2014, 552.

úgyszólván kitepi magát a mitikus gondolkodás kötelékeiből. A mitikus gondolkodás, amelyet Heidegger Ernst Cassirerre támaszkodva elemez,⁶¹⁸ a maga részéről feltételezi az ember világban való létének és más létezőkhöz való viszonyának egy meghatározott módját. Heidegger azt a beállítottságot, amely eredendően a mitikus gondolkodásra jellemző, de minden vallásos hitben megőrződik, a „védelem” avagy „védettség” (*Bergung, Geborgenheit*) igényével jellemzi. A filozofálás szerinte eleve szakítást jelent ezzel a törekvéssel. Ezért a filozófia megszületésével az ember világban való léte és más létezőkhöz való viszonya gyökeresen megváltozik. Úgy is fogalmazhatnánk: *egy új metontológiai alapállás jön létre*. Első ízben teszi lehetővé ez az alapállás a tudományt,⁶¹⁹ amelynek a mitikus gondolkodás nem adott teret.⁶²⁰ Ennek következtében azonban a filozofálás mint olyan maga is világnézet hordozójává válik: mégpedig egy olyan világnézet hordozójává, amelynek tétje nem az ember védettsége, hanem az a [gondolkodói] „tartás” (*Haltung*), amelyre az ember a világban szert tehet.⁶²¹

Ez kalauzol minket ahhoz, hogy a 3É filozófiáját világvázlatként tekintsük, és alkalmazhatóságára is rákérdezzünk.

⁶¹⁸ Lásd ehhez Heidegger 1991, 255–270.

⁶¹⁹ Heidegger 1996, 370.

⁶²⁰ Heidegger 1996, 362.: „Das mythische Dasein hat keine Wissenschaft [...]”

⁶²¹ Tengelyi 2011, 61. sk.

Kilencedik Rész: A 3É filozófiája

Bevezetés

Mindezeket követően próbálom bemutatni a 3É filozófiáját. Milyen architektonika az, mely szükségszerűen adódik,⁶²² lényege romolhatatlan, és egyben gyakorlatilag is alkalmazható? Erre keressük a választ. Az előzőek közül egy rész sem hiányozhat a félreértés-mentes megértéshez. Most egy prolegomena-típusú, egyszerűbbnek szánt bevezetést próbálok nyújtani. Hangsúlyozzuk ki, hogy az esetleges értelmezési-nehézségeknél az előző fejezetek segíthetnek.

Gondolataim, észleléseim, érzelmeim erőmintázata, domborzata, reliefje adja személyiségem karakterét. Gondolataimat csoportosítva és egységüket eltárgyasítva tulajdonítok magamnak értelmet. Ugyanígy, észleléseimet csoportosítva és egységüket eltárgyasítva tulajdonítok magamnak észlelési regisztert. Végül pedig pillanatnyi érzéseimet és érzelmeimet csoportosítva és egységüket eltárgyasítva tulajdonítok magamnak érzelmi regisztert.

Az ilyen típusú eltárgyasítás hasznos, mert a legkülönbözőbb problémák válnak így analizálhatóvá. Metafizikai szempontból is hasznos lehet, ha feltesszük, hogy minden – azaz tér-idő függetlenül bárhol, bármikor megjelenő – lehetséges értelem egysége az ókorban használatos arisztotelianus jelző szerinti „isteni” Értelem – és ezt tovább-gondolva – minden lehetséges észlelés egysége az „isteni” Észlelés (például a korábban említett kantianus elképzelés továbbfejlesztéseként), és minden lehetséges érzelem egysége az „isteni” Érzelem (akár, mint a mindenkori Élet önátélésének összessége, vagy az Egy-érzés, mint az érzelmek egyáltalában vett lehetőségfeltétele). Ezen Értelem, Észlelés, Érzelem egysége pedig – tétélezhetnénk – a saját emberi analógiánkra személyiséget alkot, mely kifejeződik minden másban: ő Isten (mely viszont már teológiai és eltárgyasító fogalom, ami félreértésre adhat okot, ezért el szeretnénk kerülni), avagy a filozófusok nyelvén az Egy.

Ennél többet azonban csak következtetéssel állíthatunk róla, megvizsgálva a tér-idő függetlenül mindenhol és mindig érvényes Értelmi, Észlelési és Érzelmi adódásmódokat, azaz idealitásaikat, és ezeket a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek nevezzük.

⁶²² Schelling stuttgarti magánelőadásainak jegyzetéből: „Mennyiben lehetséges egyáltalán rendszer? A válasz: a rendszer már sokkal korábban létezett, mint ahogy az embernek eszébe jutott, hogy létrehozza – ez a világ rendszere. Ennek megtalálása a tulajdonképpeni feladat. Az igazi rendszert nem lehet *kitalálni*, hanem csak mint magánvalót, vagyis az isteni értelemben már *meglévőt* kell megtalálnunk.” Schelling 1810/2007. 5. o.

A megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiként tételezett Értelem/Észlelés/Érzelem más-más logikával rendelkezik, egyenként kell megvizsgálnunk, hogy melyik milyen. Idealitásaik más típusúak (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*), mégis azonos bennük az örökkévalóság, mint működésmód.

Isten „működésmódja” az örökkévalóság, és majd ezt konvertáljuk át – kiegészítve Kierkegaard ismétlés-fogalmával – a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeire.

Aquinói, hogy [...] Boëthius megoldására hivatkozik. Isten örökkévalósága és a teremtmény örökkévalósága nem ugyanaz az örökkévalóság. A teremtmény, még ha végtelen időn keresztül létezik is, a múltját folyamatosan elveszíti, a jövőjét pedig még nem birtokolja. Isten örökkévalósága azonban nem ilyen. Ő nem csak a jelenét, hanem a múltját és a jövőjét is birtokolja: semmit sem veszíti el a múltjából és már a jövője is az övé. "*Más dolog* – mondja Boëthius – *egy határtalan életen át létezni [...], s megint más a határtalan életet egészében mint jelent felölelni.*" (Boe. *Cons.* 5. pr. 6. 10) Következésképpen a világ, még ha örökkévaló is, ebben sem egyenlő Istennel.⁶²³

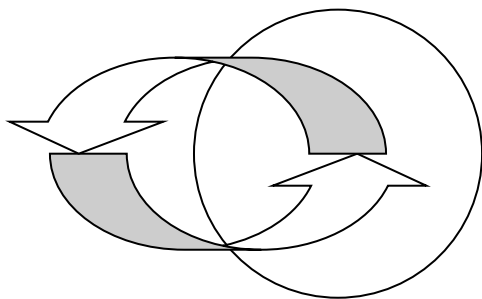
Így értve és Spinozát aposztrofálva, minden megjelenés „csupán” az örökkévalóság leegyszerűsítése, lenyomata. Mondhatnánk, hogy az örökkévalóság összesűrűsödése a jelenben: ez maga a „jelen-Lét”, mely tartamosan szerveződik. Maga az örökkévalóság meghatározhatatlan – hacsaknem azzal, hogy tér-idő függetlenül érvényes és a jelenben hat –, de működésmódjait háromféleképpen strukturálhatjuk (értelem, észlelés, érzelem) és három szinten, térénumban (egyéni személyiség, köztes térénum⁶²⁴, a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei).

Elsőként, önmagunkból kiindulva tekintsünk az ősbenyomás-típusú alakzatokra. Nincsen más, „csak” az értelem, az észlelés és az érzelem képesség-metafizikai működésmódjainak „*Hogyan?*”-jai, melyeket most – „nyelvre zárt világunk” korlátai okán – a könnyebb érthetőség kedvéért fogalmi szinten kvázi eltárgyasítunk.

⁶²³ Bujdosó 2014, 99. sk.

⁶²⁴ A köztes térénum pontosabban: interszubsjektivitás, természet, dolgok, történelem. A sorrendiség szempontjából a történelem – mint fogalom – rakható/helyezhető az interszubsjektivitás mögé az emberi történelem hangsúlyozására, vagy a sor végére, mindennek történetiségként/történeteként – ezt a megkülönböztetést nem mindig szándékosan használom; besorolhatnánk a természet mögé is természettörténetként, vagy kihangsúlyozva a dolgok mögé, mint tudománytörténet, művészettörténet, stb., de most ezekkel külön-külön nem foglalkozunk.

- 1.) *Értelem*: Minden gondolat eltárgyasított értelmi tevékenység, a „vad értelmek”, „értelemkezdemények” rögzítése artikulált alakzattá, akár mint éppen itt és most érvényes gondolat, akár mint ideális geometriai törvény, mely már rögzített értelemként tér-idő függetlenül érvényes, örökkévalóan – például a Püthagorasz-tétel (mivel bármilyen mikroszkopikusan kicsi vagy kozmikus nagy is a példában használt képzeletbeli háromszög, mindig igaz ez a tiszta geometriai tétel és így mindig ismétli önmaga lényegi igazságát), melyre előszeretettel hivatkoznak a filozófusok, többek között Husserl és Frege. Az értelem eltárgyasít, oksági indoklásokkal magyaráz – mint Arisztotelész metafizikai első oka: Mozdulatlan Mozgatója –, eltárgyasító fogalmi sémákkal típusos különbséget tesz, elválaszt, differenciál, és így uralja le, kebelezi be tárgyát a megértés érdekében. Röviden megfogalmazva az értelem úgy kristályosodik ki, hogy az intuíció felvillan és áthat minden eddigin, az egész tartamon, hogy szituatívan hasson. Ilyen az értelem metafizikai adódásának konkrét megjelenése, artikulálódási folyamata.
- 2.) *Észlelés*: Az „anyag” kifejezés is, melyet a hétköznapi beállítódás előszeretettel használ, „csupán” az észlelés eltárgyasított változata. Az észlelés önmagára-göngyölődést jelent, miszerint minden a maga módján észlelő és észlelt is egyszerre.



3. ábra: A tapasztalat khiazmatikus köre

Ez kölcsönös viszony. Hogyan is érthetnénk meg máshogyan Darwin felfedezésének lényegét (vagyis, hogy a természeti fajok átalakulása a kölcsönös észlelés függvénye az időben) és Bergson tartamszerűségének ezen aspektusát, életlendületét, ha ezt nem vennénk komolyan? Merleau-Ponty az „elemszerű Hús” kifejezéssel illeti az észlelés önmagára-göngyölődésének közegét, a „hogyan”-t pedig khiazmusnak nevezte el, az ógörög chí-betű (χ) formája miatt, mely vízszintesen eldöntve a végtelen-re utal (∞) – ez a szimbólum azonban ne zavarjon meg minket, mivel a végtelent alapvetően szukcesszív tér-időbeli meghatározásai miatt megkülönböztetjük a tér-idő függetlenül érvényes

örökkévalóság „hogyanjaitól”. Az észlelés szempontjából a khiazmust az örökkévalóság alappéldájaként, adódásmódjaként jelenítjük meg. Hosszabb kifejtés során segítségünkre lehetne továbbá a Gestalt-elmélet, a szinesztézia, az exteroceptív és interoceptív érzékszervek diakritikája, az érzékszervek nyelve.

3.) *Érzelem*: Minden pontosan körülhatárolt fogalmiságú érzelem kulturálisan, szituatívan leegyszerűsített Egy-érzésből, óceán-érzésből koncentrálnak. Ilyen a pillanatnyi érzés vagy elmélyült érzelem, egy „rész” a teljes érzelmi regiszterből artikulálódva, például pillanatnyi félelemként, vagy „mélyebb” érzelmi szerelemként. Max Scheler írt nagy szimpátia-könyvében (*A szimpátia lényege és formái*) az Egy-érzésről, mely kikapcsolja az értelem és az észlelés regisztereit, ezzel lehetővé téve az érzelmi regiszter megjelenését. Henry pedig az érzelmi regiszter önaffektív átéléséről, az élet önátéléséről, a pathetikus önaffekcióról értekezett élet-fenomenológiájában, mert a közvetlen azonosság, az „ugyanaz”, és egység logikáját követi. Ezek elődje a pascali „szív logikája” volt, melyet Kierkegaard fejlesztett tovább.

Azt szeretném bemutatni, hogy bár metafizikai szempontból, azaz Abszolút módon (idealitást felmutató jelleggel), a külön-külön veendő értelemnek, észlelésnek és érzelemnek más-más logikájuk van és így más-más metafizikai adódás-módokat képviselnek, de egymást átszövő kapcsolataik, kölcsönös, diakritikus interpretációik adják a valóság egységes szövetét, mely pontosabban fogalmazva a három képesség együttese.⁶²⁵

Olyanok ezek a képességek, mintha metafizikai „szervek” lennének, arra való utalásként, hogy Arisztotelésznél is az egységképzés folyamán a lélek úgy határozódik meg, mint „a

⁶²⁵ Egy adott értelmi paradoxon problematizálása jó példa lehet a regiszterek szövetére. Tud-e a mindenható Isten olyan követ teremteni, amit nem tud felemelni? Ez olyan logikai ellentmondás, ami az értelem korlátait mutatja fel. Ám az értelem paradoxona nem az, hogy nem tudja önmaga adottságait felülbírálni (amit nem tud túlgondolni), hanem az önreflexió szerint az értelem tényszerűen úgy működik, hogy az adott kérdéses értelem átmege az észlelés és az érzelem regiszterein keresztül, megtalálja ott saját „kódjait” ezen regiszterekben „mint” észlelés és érzelem, majd visszatérve az értelmi regiszterbe, saját korábbi álláspontjával találkozik, és ráolvassa a többin keresztül kifejtett önmagát. Az adott példa kapcsán elgondolható, hogy nem vallásos értelemben kellene érteni a mindenhatóságot, vagy a szukcesszív végtelen nagyság is csak fikció, és ténylegesen nem létezik, sőt az is, hogy maga a kérdés egy logikai vics, vagy érzelmileg is felmerülhetnek aggályok, például egy erősen vallásos emberben. Ezek a kritikai szempontok azonban már a teljes tapasztalatunkat megmozgatják, nem csak az értelmi regisztert. Így van ez a többi regiszterrel kapcsolatos paradoxonok esetében is, nevesítve az észleléssel és az érzelemmel. (Említék még egy korábbi értelmi paradoxont az ókorból, mely ugyanúgy megmozgatja a tapasztalat teljes szövetét. A krétai Epimenidész logikai bukfcence: „Minden krétai hazudik.”)

szervekkel bíró természeti test első teljesültsége”.⁶²⁶ Ezért nálunk értelem, észlelés és érzelem egysége, erőmintázata adott személyiség tekintetében: a tudat. Az értelem, az észlelés és az érzelem, mint metafizikai hatóképességek kifejező adódási erőmintázatának egysége, domborzati reliefje jeleníti meg a három tere-numot 1.) az egyéni személyiséget, 2.) a társas viszonyokat, a történelmet, a természetet, a dolgokat és 3.) minden lehetséges értelem-észlelés-érzelem összességét: az Egyet, vagyis a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeit.

Az értelem oksági, az észlelés körkörös, az érzelem önaffektív alaptermészetű,⁶²⁷ de mindegyik illeszkedik egymáshoz, hiszen az észlelés és az érzelem is lehet oksági, az értelem és az érzelem is lehet önmagában kölcsönös, az értelem és az észlelés önaffektív, ezért az oksági következtetések, a körköröség és az önaffekció, mint működésmódok – kölcsönösen interpretálják egymás tartalmait, saját paradigmájuknak megfelelően.⁶²⁸ Ezek adják az intenzitást, az erőmintázatot, a tartamos sémát.

Minden megjelenő az örökkévalóság szituatív „lenyomata”, azaz olyan „része” – a működésmód hogyanját illetően –, melyben az örökkévalóság fejeződik ki⁶²⁹: amit megértünk, észlelünk, érzünk. Mivel értelem, észlelés és érzelem három tere-num „ablakaiként” nyílnak 1.) önmagunkra, 2.) a társas viszonyokra, a természetre, a dolgokra, a történelemre és 3.) a Mindenségre (vagyis minden lehetséges értelem, észlelés, érzelem együttesére), ezért a három megjelenési lehetőségen keresztül (3É) jelenik meg minden, ami értelmünkkel érthető,

⁶²⁶ Arisztotelész meghatározása szerint a lélek: „a szervekkel bíró természeti test első teljesültsége” (*De an.* 412 b). Tegyük hozzá – ezt Bene Lászlótól tanultam –, hogy az első teljesültség biológiai értelemben vett életet jelent, a második pedig a tanulás általi műveltséget, kiművelést (akár filozófussá-válást).

⁶²⁷ Kissé részletesebben is határozzuk meg. Értelem: más, különbség, differencia, elválasztás általi bekebelezés és uralom; Észlelés: viszony, kölcsönösség; Érzelem: ugyanaz, azonosság, egység.

⁶²⁸ Ennek részletesebb kifejtése hosszadalmas lenne és sok variációs lehetőség adódhat.

⁶²⁹ Spinoza írja az *Etikában* (Ötödik rész, 36. tétel. SO II.): „Az elme Isten iránti értelmi szeretete magának Istennek az a szeretete, amellyel önmagát szereti, ám nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az örökkévalóság szemszögéből tekintett emberi elme lényege által explikálható. Vagyis az elme Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.” (Spinoza, 2001, 302. o.)

Deleuze írja a *Spinoza és a kifejezés problémája* című könyvében: „Alapjában véve a módusz egy attribútumnak az affekciója, a módosulás a szubsztanciának az affekciója.” (Deleuze, 2000, 126. o.) Spinoza szerint A szubsztancia az attribútumokon keresztül egyes móduszokban fejeződik ki. Úgy is fogalmazhatnánk a 3É filozófiájába integrálva Spinoza filozófiáját, hogy a móduszok: értelmi, észlelési, érzelmi attribútumok variációin keresztül valóságként, valóság-interpretációkként adódnak. A 3É filozófiája szerint azonban maga a Valóság a képességek együtteseként, összességeként adódik, más nem adódik, legalábbis számunkra nem feltérképezhető.

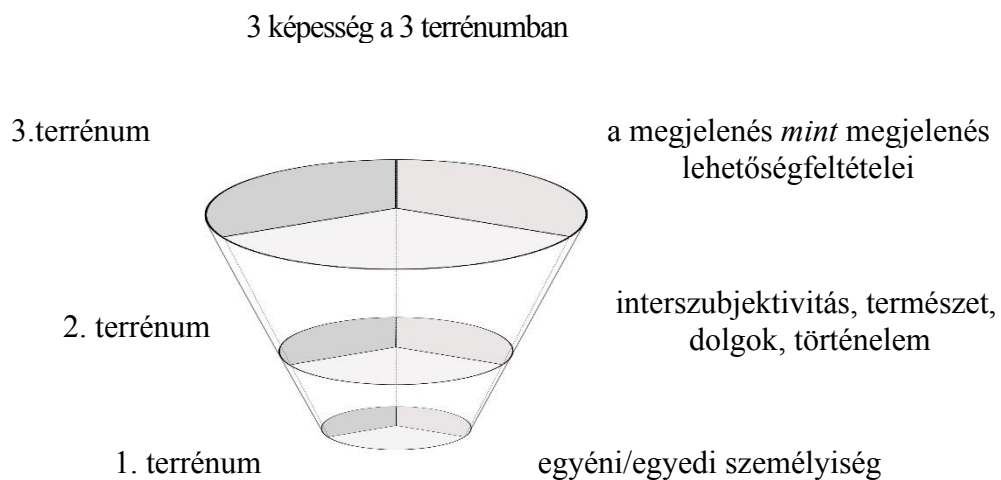
Említsük meg még néhány fontos mondatot az *Etikából*, melyek áthallásai a 3É filozófiájában is felfedezhetőek: 34. tétel: „Isten hatóképessége maga Isten lényege. Bizonyítás: Mert Isten lényegének pusztán szükségszerűségéből következik, hogy Isten oka önmagának (a 11. tétel szerint) és (a 16. tétel s ennek köv. tétele szerint) minden dolognak. Isten hatóképessége tehát, amelynél fogva ő maga és minden dolog van és cselekszik, maga Isten lényege. E. k. b.” (Spinoza, 2001. 72. o.) 16. tétel: „Az isteni természet szükségszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat).” (Spinoza, 2001. 47. o.) 8. tétel: „A szubsztancia természetéhez hozzátartozik a létezés.” (Spinoza, 2001. 31. o.)

észlelésünkkel észlelhető és érzelmi regiszterünkkel pedig érezhető. Értelem-észlelés-érzelem: e 3 képességünk 3 út, melyek külön-külön szétszalazhatóak a reájuk jellemző tulajdonságaik alapján, de persze a szituatív Valóság Egysége e 3 képesség tér-időbeli szövete, tartamos-diakritikai összjátékaként adódik.

Három képességünk által élünk meg mindent: gondolatként, észlelésként, érzelmként. Eltárgyasítunk itt és most a jelenben élve mindent konkrét gondolatokként, észlelésekként, érzelmekként. Az eltárgyasítás az emberi gondolkodás, észlelés, érzelem általános működés módja. Ezzel az eltárgyasítva megértettet, észleltet, érezhető – mint megjelenőt – értjük, észleljük, érezzük. Megértjük, megéljük, átéljük. Ám mindezen eltárgyasítások mögött, „alapjában” az értelem-észlelés-érzelem működés módjai (örök „hogyan”-jai) „szolgálnak”, és ez az, ami csak filozófiailag jeleníthető meg külön-külön, a képességek együttesének differenciálásával. Ezekből a működés módokból ered minden, és ezekbe is „hull vissza” minden. Ennyit érthetünk meg, észlelhetünk, érezhetünk. A differenciálás előtt/közben azonban ott van a szintetizálás, a tapasztalatgyűjtés. A tapasztalatokból következtetések lesznek, végül kikristályosodnak a preferenciák és a tartam karaktere.

Ebben az értekezésben többek között a végtelen redukcióját hajtottuk végre, és így jutottunk el az örökkévalóság „természetének” vizsgálatához. A redukció során a végtelent az értelem, az észlelés és az érzelem regiszterei felől vizsgáltuk – e regiszterek tartamos és diakritikus kapcsolatait is szem előtt tartva –, és néhány példán keresztül a fokozás, illetve az eltárgyasítás tudataituknak következményeként lepleztük le. Ezekkel a végtelen-aspektusokkal szegeztük szembe az értelemi, az észlelési, és az érzelmi regiszterek örökkévalóság-természetét. Ebben segítségünkre volt a tér-idő független értelmi igazságok kapcsán a Püthagorasz-tétel Husserl általi magyarázata (*Válság II.*), az észlelés szempontjából az önmagára-göngyölődő észlelés *khiazmus*-természete Merleau-Ponty utolsó írásából (*A látható és a láthatatlan*), az érzelmek szempontjából pedig az Henry által képviselt önaffekciót (az Élet önátélését), és a Scheler-féle Egy-érzést (*Einsfühlung*) említettük.

Mindezeket egy olyan metafizikai rendszerbe helyezük el, ahol a képesség-metafizika regiszterei (értelem-észlelés-érzelem: 3É) három térénumban (3T) jelennek meg (1. egyéni személyiség; 2. interszubszeptivitás, természet, dolgok, történelem; 3. a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei), és a közöttük lévő kapcsolat feltárása teszi majd lehetővé, hogy a véges emberi lét és az örökkévalóság közötti kapcsolatot újra-felfedezzük, mibenlétét kortárs módon újra-alapítsuk. A 3 képesség 3 ősbnyomás-típus, a 3 térénum pedig 3-féle őstény-szint.



4. ábra: 3 képesség a 3 térénumban

I. Módszertani út

A fenomenológiai hagyománynak megfelelően azzal kezdjük, ami tapasztalatunkban közvetlenül adódik (értelem-észlelés-érzelem), majd innen haladunk tovább, de közben kritika tárgyává tesszük – és tettük eme értekezésben – a fokozás és eltárgyasítás eredményeként tételezett régi/új spekulatív entitásokat (a „rossz” végtelen változatait), visszavezetve a filozófiát az örökkévalóság természetének tanulmányozásához. Módszertani utunk a saját tapasztalattól halad a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeihez, majd vissza.

A megjelenés filozófiájával minden leírható adódásként, ez univerzális kulcs a filozófiához. Ami itt bemutatásra kerül, az egy képesség-metafizika. E kifejtés végén pedig véges és örökkévaló kapcsolata érthetővé, észlelhetővé és érezhetővé válik.

Az egész struktúra a valóságosan megértő, megélő és átélő életet „szolgálja”, és aki használja, az önismeretében kritikai megalapozást nyer, megértőbb lesz másokkal és jobban meg tudja értetni magát, észlelése kitágul és érzelmeiben gazdagodik.

II. Élethelyzetszerű kiindulópont és a levél-metaphora

Életvilágbeli tapasztalatunk, hogyha valakiben túlteng az érzelmi felindultság, értelemért rimánkodunk, ha azonban rideg és száraz logikáját fitogtatja, hiányoljuk belőle az érzelmi gyengédséget. Már ebből is jól látszik, hogy önmagunkban pontos különbségeket teszünk értelem és érzelmek között, melyek önmagukban – adódásmódjaikat tekintve –, mint első filozófiák, azaz önmagukat bizonygató metafizikák léteznek. Hiányoljuk a másik aspektust – a megegyezés mentőövét –, mégis a „magukét fújják”, tántoríthatatlan bázisukból ki-be „rohángálva”, lehorgonyzásukból mit sem engedve. Ha tehát az érzelmeket is – mint az értelmeket – önmagukban kezeljük a filozófiában, mint megjelenés-adódást, akkor az értelem és a testiség régi dualizmusa mellé indokoltan behozható a filozófiai diskurzusba az érzelmek regisztere, harmadikként.

Ekkor azt mondjuk, hogy az ember olyan, mint egy falevél, melynek látható színe a teste (észlelése), fonákja az értelem⁶³⁰, erezte pedig az érzelmei. Mindegyik önmaga jogán létezik, önálló metafizikával – mint első filozófiával –, kiindulóponttal bír, és együttes egészük az, mely adott személyiséget jellemzi; a képességek intenzitás-domborzata avagy reliefje pedig meghatározza az egyéni személyiség karakterét. E három emberi képességen keresztül adódik minden, legyen az kívülről befelé (centripetálisan), vagy belülről kifelé (centrifugálisan) áramló. Minden más e három „keveréke”. A megjelenésről *mint* megjelenésről ennél több csak további nekifutásra lesz állítható. Ennek részletesebb kifejtése az egyik fő feladatunk, minek segítségével talán sikerül „kitekintenünk” eddigi tudástárunk fátyla mögül.

III. Ősbenyomásszerű képességeink és az őstények mint terrénumok: 3x3

Az ősbenyomás (*Urimpression*) egy olyan „»felfakadási pont«, mellyel az időben tartó tárgy »létrejött« elkezdődik”.⁶³¹ Ez az „abszolút kezdet”, „ősforrás”, *genesis spontanea*, „őslétrejövés”, „ősteremtés”⁶³² olyan központi jelentőségű fogalom a fenomenológiában, melynek természete alapvetően határozza meg többek között az affekció, az észlelés, az értelem

⁶³⁰ Husserl transzcendentális egóról írt, melyet nagyjából a régi elmének, kantiánus értelemnek nevezhetünk, ételme viszont az adott összefüggéseknek van, például egy konkrét furulya hangját halljuk, melynek hangját figyelmünk kiemeli az orchestrából, vagy éppen egy széken ülök, és könyökölök az asztalon, miközben hallgatom a zenét, stb, annak minden hozadékával, elvárásaival, tartamunk részletes leírasi lehetőségével.

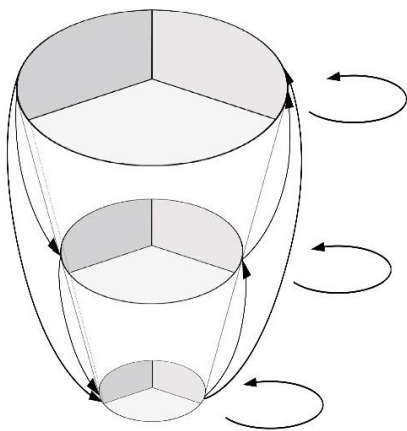
⁶³¹ Hua X. 11. §. 29.

⁶³² Tengelyi 2007, 163.

(összességükben a tudat), az időbeliség és az asszociáció kérdésköreit – az ősbenyomásról bővebben lásd az első részt – , ahol annak az érzelmi jellegét domborítottam ki.

A három alapképességünk 3 egymásra visszavezethetetlen, mégis diakritikusan, vagy ókori fogalommal *homoimerikus*an összefonódó benyomásként adódik. *Homoimerikus* (hasonrészűek – Anaxagorasz), mert ez talán még jobban leírja diakritikus viszonyukat, hiszen ha egymásból nem tartalmaznának valamit, kommunikációjuk is lehetetlen volna, márpedig ez magának az egységes tapasztalatnak az adódásmódja, ám minden elemzés és kommunikáció csak azáltal lehetséges, hogy valamelyik képességünkre fókuszálva, kiemelten figyelünk – egyes részleteket kiemelünk, míg másokat homályban hagyunk. Így van ez személyiségünk karakterével kapcsolatosan is. Személyiségünk a három képesség erőmintázatának, domborzatának, relifjének megfelelően fogad be vagy éppen preferál, forszíroz valamit.

A 3É filozófiája szerint az első – transzcendentális kiindulópontként kezelt – „őstény” (Kant „ésszemesméinek” husserliánus átfogalmazását felhasználva) az egyéni, egyedi személyiség. Kinek-kinek sajátos személyiség-karaktere van, de annak megléte tény: ezt nevezzük az első terrénumnak, terrénum alatt annak őstény-jellegét értve. A harmadik terrénum a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeit illeti („isteni” Értelem, Észlelés és Érzelem terrénuma), a köztes, avagy második terrénum pedig az interszubsztivitásé, a természeté, a dolgoké, és a történetiségé, azok értelmi-ézelési-érzelmi karaktere szerint adódva, interpretálva, módosítva, tartamos-diakritikai módon. A képességek általi megjelenés pedig az őstények ősbnyomásszerű lehetőségfeltétele. A filozófiában ősténynek nevezett terminusokat tovább bontottam ősbnyomásszerű lehetőségfeltételeikre. Így szó szerint valóban utóbbiak az őstények, de ez zavart jelentene a hagyományos terminológiában, ezért meghagytam őket úgy, ahogyan voltak.



5. ábra: Az egyes terrénumok kapcsolatai más terrénumokkal és önmagukkal

IV. Az örökkévalóságról a 3 terep kapcsán: az idealitások hierarchiája

A végtelen, mint „rossz végtelen”: fokozás általi eltárgyasítás, a végesből a végtelen felé következtetve (aspektusai szerint: számosság, erőhatás, bölcsesség, élet és halál misztériuma). Ezzel szemben az örökkévalóság a „Minden”-ből indul ki ("Más dolog – mondja Boëthius – egy határtalan életen át létezni [...], s megint más a határtalan életet egészében mint jelent felölelni."⁶³³ [utóbbi: Isten]), pontosabban a 3É filozófiája szerinti megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) terepéből – az eleve adott „jó” végtelenből.

Az örökkévaló „hogyanok” (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) virtuálisan aktuális „Mindenjéből” – helyesebben működésmodjaikból –, mint örökkévalóságból ered minden, és ez jelenik meg a szituatív jelenben, a végesben.

Örökkévaló	„Rossz” végtelen
Eleve adott	A végesből következtetett
„Hogyanok”, „Minden” lehetőségfeltételei	Fokozás általi eltárgyasítás

9. táblázat: Örökkévaló versus „rossz” végtelen

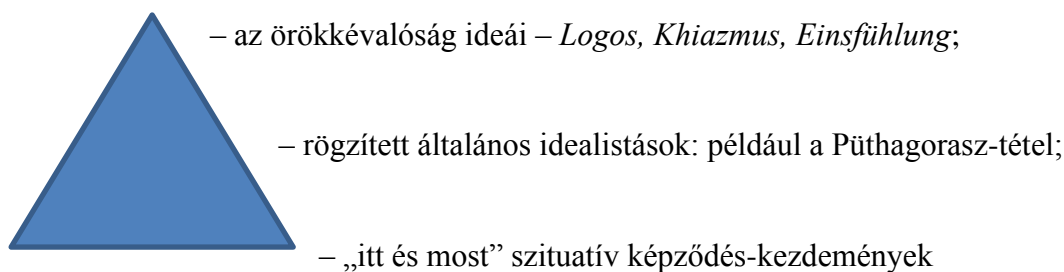
A köztes entitások (az egyedi és egyszeri esetek és az örökkévaló működésmodok közötti megvalósulások, akár utóbbi „példányaiként”), mint például az értelemrögzítés által formalizált Püthagorasz-tétel olyan idealitások, melyek az egyes örökkévaló működési módok idealitásai (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) által jelennek meg⁶³⁴ – a Püthagorasz-tétel az Értelen által melynek működésmodja a *Logos*. A metafizikai képességeken „belül” megjelenő, adódó konkrét idealitásokból (geometriai tételek, Gestalt-törvények, a szív logikája) tudunk

⁶³³ Boe. *Cons.* 5. pr. 6. 10. idézi Szt. Tamás utalását: Bujdosó 2014, 99. sk.

⁶³⁴ Ez általában egy ősalapító felfedező-zsenin keresztül történik, aki által kifejeződik az örökkévaló képesség egy felismert tétel-példánya (ebben az esetben maga a Püthagorasz-tétel), vagy akár áthagyományozva másoknak a funkcionárius tanárok láncolatán keresztül, ám a megértés mint újra-alapítás is megtörténhet valakiben egy elmélyült spontán értelemképződés-eseményben, még ha az adott tételről nem is hallott korábban az újra-felfedező; utóbbi – tehát a tér-idő független újra-felfedezés – éppen azért lehetséges, mert a tétel ideális, azaz tér-idő függetlenül mindig érvényes, tehát tér-idő független érvényű, mert az érvénye lényegileg örökkévaló azaz érvényességének lényege, hogy örökkévaló.

következtetni az „isteni” Értelme, Észlelés, Érzelem örökkévaló idealitásainak tulajdonságaira, mely utóbbiak mindegyikében azonos az ismétlés, mint alaptulajdonság.

Az éppen adott nem ideális entitás tehát szituatív adottság, átmeneti értelemképződmény, észlelés-képződmény, érzelem-képződmény, melyek csak pillanatszerű megjelenéssel, adódással bírnak, és a többi megjelenéshez képest kisebb hatóképességgel építik a tartamot. Az itt és most átmenetileg szituatív adódó jelenségekhez képest az ideálisan adódó tér-idő függetlenül érvényes – alappéldaként használt – értelemi Püthagorasz-tétel azonban más minőséget képvisel, és ismét más az örökkévaló idealitások (*Logos*, *Khiazmus*, *Einsfühlung*) működésmódja „tisztán”, önmagukban véve, tartalom-függetlenül „szemlélve”.



6. ábra: Az idealitások hierarchiája

Ismételjük most a 3T (terrénium) 3É-jén (értelem-észlelés-érzelem) belüli idealitások egyik konkrétumát kiegészítve a terréniumok jelölésével. A geometriából Püthagorasz-tételként ismert – idealitás – lényege az „ősalapító” személyes értelemben (1.T.) jelt meg, mely a *Logos* – az értelemi megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltétele (3.T.) – által adódik, és a társadalomban az iskolás tananyagban formalizálva továbbítódik (2.T.), az alkalmazott tudományokban pedig konkrét haszonnal kecsegtet. Tehát az adódó értelemképződés, mint ősalapítás a felfedezőben (1.T.) idővel leülepedve (*szedimentálódva*), az értelemrögzítés során formulát kap ($a^2+b^2=c^2$), mely a társadalomban institucionált formában továbbítódik (2.T.), és egyesekben nem csak a formula, hanem e tétel lényegszerkezete haszonnal újra-alapítódik – ám mindezek előfeltétele, lehetőségfeltétele a könnyebb érthetőség kedvéért eltárgyasítva nevesített: *Logos*, vagyis az értelmi megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltétele (3.T.).

Kiegészítésként említsük meg, hogy az imént felemlített örökkévalóságon „belül”, mint „Minden”/összes lehetőségen belül valósulhat meg a „váratlan betörése”, az újdonság tapasztalata, az emberi szabadság és kreativitás. A már mindig is „meglét” (a 3. terrénium: a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei) nem determinizmushoz vezet, mivel nem csak

oksági logika vezeti, vagy ha mégis előre determinált – ez emberként eldönthetetlen –, akkor az nem csak értelmi-okság általi, hanem tartamos-diakritikai mind az észlelés, mind az érzelmek szempontjából is, és egymás között is mindegyik képesség tekintetében. Mindent az erőmintázatok és a kérdéseshez mért egyéb terelemek határoznak meg.

V. A 3. terelem és a „hogyanok” lényegi kifejeződései

Mit nevezünk a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek (régiesen: „isteni” Értelmek, Észlelésnek, Érzelemnek)? Röviden válaszolva: Minden lehetséges értelem-észlelés-érzelem tér-idő független összességét, lényegszerű lehetőségfeltételét. Az örökkévaló „hogyanok” teszik lehetővé az egyáltalában vett tér-időbeliséget. Kiindulópontunk az, hogy Husserl szerint a Püthagorasz-tétel tér-idő független értelemmel felfogható igazságot fejez ki. (Csak egy megjegyzés: mivel térfüggetlen – azaz bármekkora háromszög lehetséges –, ezért időfüggetlen is.) Ez azonban nem a végtelennel rokonítható, hanem az örökkévalósággal, hiszen a 3É filozófiájának különbségtevése szerint a végtelen tér-időbeli, az örökkévalóság ellenben tér-idő független.

Haladjunk sorban, a közvetlen első terelembeli tapasztalat mintájára, analógiájára. Lehet-e Istennek személyisége? (Buber és Gáspár Zoltán Ernő személyes Istenről beszélnek, de az inkább már teizmus, a filozófusok viszont inkább deisták). Az 1. terelem felől az egyéni személyiség kapcsán a fokozás és eltárgyasítás révén azt is gondolhatnánk – tévesen –, hogy minden személyiség minden lehetséges változata is tekinthető lenne személyiségként, és így „Ő” a 3. terelemből „szól le” az aktuális létezők terelembébe, a második és az 1. terelembébe. Ám az örökkévalóság szemszögéből az örökkévaló Értelmek, Észlelés és Érzelem lényegével, nem pedig szubsztanciális számszerű sokaságával rendelkezik a 2. terelem és az 1. terelem is, vagyis mi magunk. (Itt most csak jegyezzük meg, hogy a 2. terelemben a személyiségek sokaságán és kapcsolataikon – mint interszubjektivitáson – túl már eleve más aspektusok is megjelennek: természet, dolgok, történelem.)

Tehát a 3. terelem – a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei: *Logos*, *Khiazmus*, *Einsfühlung* – lényegei fejeződnek ki a többi terelemben. A lényeg azonban a 3É filozófiája szerint nem valami szubsztancia, hanem egy „hogyan” léte (*esse*), vagyis nem egy „valami”, nem egy eltárgyasított entitás.

VI. Örökkévaló „hogyanok”

Háromféle örökkévaló „hogyanok” állapotunk meg: Az értelemi *logos*, mely lehetővé teszi a Püthagorasz-tétel tér-idő független igazságát, az észlelés *khiazmusát*, és az érzelmi regiszter részéről az Egy-érzést és az Élet önátélését (illetve a pathoszteli önaffekciót). Ezek tér-idő független érvényességét ismételhetőségük szavatolja, ez az ismétlés azonban már tér-időben adódik, pontosabban a pillanatban, melyen keresztül véges és örökkévaló találkoznak egymással, illetve az örökkévaló lényege kifejeződik az egyéni személyiségben és a második térben: az örökkévaló a pillanaton keresztül „hat”.

A végtelen fokozásból és eltárgyasításból kikövetkeztetett pszichologizáló, illuzórikus „rossz” képzelet helyett az örökkévaló értelmi, észlelési, érzelmi lényegiségek ismétlésére kell hagyatkoznunk az időben véges emberi létező és az örökkévaló természetének kapcsolatakor. Az örökkévaló lényegiségek tér-időbeli ismétlési lehetősége adja meg az örökkévaló természetének megjelenését a mi tér-idő valóságunkban. Az örökkévaló és ismétlő Értelme, Észlelés és Érzelem lényegiségeinek Egysége a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek együttes összessége.

Minden lehetséges értelem – függetlenül azok megvalósulásától a második és az első térben – az értelmi megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételétől függ („ez” az ókori filozófiában maga az isteni Értelme⁶³⁵); „ennek” vannak olyan elemei, melyek nem a változékony tér-időben megvalósítható értelmeket jelentik, hanem olyan tér-idő függetlenül igaz, örökkön érvényes értelmeket, mint például a Püthagorasz-tétel.

Az isteni Észlelés ugyanígy, minden lehetséges észlelést már eleve „magában rejt” – függetlenül azok megvalósulásától a második és az első térben –, de maga az észlelés körkörösége, önmagára göngyölődése, *khiazmus*-természete örökkévaló lényegiség, melynek tér-időbeli ismétlése adja a változatosságot (gondoljunk csak Darwin elméletére).

Az Egy-érzés (*Einsfühlung*), mint valamilyen Óceán-érzés⁶³⁶ pedig olyan „isteni” Érzelem, mely minden lehetséges érzelmet összefog, és annak önaffekciója, vagyis az Élet önátélése maga az érzelmek lehetőségfeltétele, emberként pedig folyamatosan érezzük ennek emberi

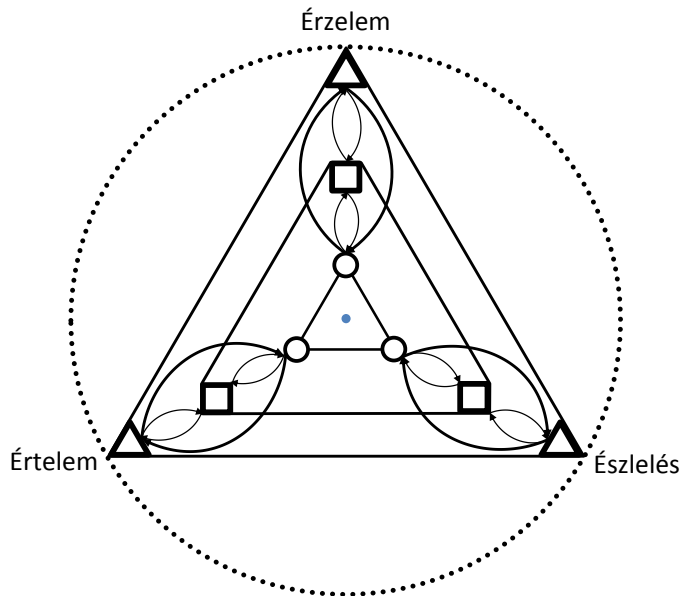
⁶³⁵ Gondoljunk például Arisztotelész meghatározására az aktív ész kapcsán, illetve az önmagát gondoló gondolat terminusára, vagy akár a Mozdulatlan Mozgatóra.

Kant szerint pedig „Mert ha olyan értelemre gondolnánk, mely maga is szemléli tárgyát (mondjuk egyfajta isteni értelemre, mely nem adott tárgyról alkotna képzetet, hanem képzetalkotásával egyszersmind megadná vagy létrehozná magukat a tárgyakat is), az ilyen megismerés vonatkozásában a kategóriáknak egyáltalán semmiféle jelentőségük nem volna” (Kant 1781/2004:154.).

⁶³⁶ Ez Freud barátjától – Romain Rolland – származó terminus, amit Freud a *Rossz közérzet a kultúrában* elején említ, maga Freud azonban nem használta saját fogalomként. Freud 1982, 329. o.

önaffekcióját, az élet önátélését, letagadhatatlan közvetlenségét, adódását. Az érzelmi megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltétele (alternatív megfogalmazásban: a nagybetűs Mindennek Élete, vagy az isteni Érzelem) ad életet a második térénumnak és az egyéni személyiségek érzelmi életének egyaránt.

VII. Összefüggések – „Mi?” és „Hogyan?” a 3É filozófiájában



7. ábra: A 3É és a 3T kapcsolatainak sematikus ábrája

(Kívülről befelé, a nagy háromszög felől: 3. T., 2. T., 1. T.; belülről kifelé: 1. T., 2. T., 3. T.,)

Az értelem-észlelés-érzelem szempontjából összefüggő, a legbelső, legkisebb és átlagolva a leggyengébb hatóképességű, de a következtetési lánc szempontjából a legelső⁶³⁷ háromszög 1.) az egyedi emberi személyiség térénuma, a második 2.) az interszubjektív/természeti/dologi/történeti összefüggések valósága, míg a legerősebb hatóképességű pedig 3.) a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek: *Logos*, *Khiasmus*, *Einsfühlung* (az „isteni” Értelem-Észlelés-Érzelem) térénuma. Ezek önmagukban, külön-külön, mint egységek,⁶³⁸ deleuzei fogalmakkal szólva konzisztenciasíkok, melyeket más-

⁶³⁷ Marosán (PhD) 2012, 365.: Saját létezésem bizonyossága alapoz meg minden más bizonyosságot. Az „ego sum”, illetve az „ego cogito” bizonyossága Husserlnél mindenek alapul szolgáló ősbizonyosság, ősevidencia. Az egó a fenomenológiai reflexióban azonban több mint pusztán hipotézis: eleven szemléleti bizonyosság.

⁶³⁸ Czétány írja Plótínossal kapcsolatosan, amit most lazább, de megvilágító kapcsolatként kezelve ide idézhetünk: „[...] ahhoz, hogy bármely dolog létezzék, egységre (*henószisz*) van szüksége. Valamely sokaság annyiban mondható létezőnek, amennyiben egy egység szintetizálja. A létező az egysége által nevezhető

más absztrakt gépek működtetnek,⁶³⁹ de mindezek egymással is kapcsolatban vannak, és ennek leírása – éppen bonyolultsága okán – sokféleképpen történhet. A 3 konzisztenciasík és absztrakt gépeik össz-egészének egysége kapcsolataik bonyolultsága okán szinte kibogozhatatlan, de a 3É filozófiája megpróbálkozik ennek terepasztalszerű sematikus ábráját, struktúráját felmutatni.

VIII. A 3 képesség relációi, kapcsolatai a 3 térreóban és a torzulások

Tévedés minden térreóban, „szinten”, ha csak az egyik alapképességre helyezzük a hangsúlyt. Ilyen például az első térreóban a személyiségtorzulás, a másodikban az interszjektív szerelmi torzulások, a harmadikra vonatkoztatva pedig az egyének és társulások eszmei torzulásai „Isten” viszonylatában (jobban mondva a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei: *Logos*, *Khiazmus*, *Einsfühlung* nem lehetnek meghasonlásban, ezért a harmadik térreóban nem beszélhetünk torzulásról, „csupán” a személyiségek felmagasztosított preferenciáiról).

létezőnek, vagyis annyiban, amennyiben egy sokaság összehangolt, elrendezett egységként nevezhető meg. Az egység adja meg a sokaságnak a rendezettséget, nélküle csak véletlenszerű összességnek, tömegnek tekinthető. Mivel egy sokaság különböző mértékben nevezhető egységnek és rendezettnek, ezért a létezés különböző fokairól beszélhetünk. Minél lazább aggregátumot alkot a sokaság, annál távolabb van az egységtől és annál kisebb fokban tekinthető létezőnek. Ellenben minél kompaktabb, annál közvetlenebbül részesedik az egységben.” Czétány 2019, 30.

⁶³⁹ Deleuze és Guattari: *Mille plateaux*: „a rétegek nem egyebek, mint csapadékok, kicsapódások, összesűrűsödések a mindenhol jelenlévő, mindenütt első és mindig immanens konzisztenciasíkon. És ezért van az is, hogy a konzisztenciasíkot az Absztrakt gép foglalja el, illetve rajzolja fel, márpedig ez a gép egyidejűleg bomlik ki a rétegtelenített síkon, amit felrajzol, és van jelen burkoltan az egyes rétegekben, amelyeknek ő határozza meg a kompozíciós egységét, mi több félig-meddig már működésbe is lép bizonyos rétegekben, amelyeknek meghatározza a befogási formáját. Ami tehát a konzisztenciasíkon táncol, az magával hozza a rétegének auráját, egyfajta hullámzásként, emlékként vagy feszültségként. [...] A rétegek formái és szubsztanciái alatt a konzisztenciasík (avagy az absztrakt gép) intenzitás-kontinuumokat konstruál. Kontinuumot teremt a különálló formákból és szubsztanciákból kivont intenzitások számára.”(90. o.)

„Az Absztrakt gép hol a konzisztenciasíkon bontakozik ki, amelynek ő konstruálja meg a kontinuumait, emisszióit és egyesítéseit, hol pedig bennfoglalt marad egy rétegben, amelynek meghatározza a kompozíciós egységét és a vonzási vagy befogási erejét. A gépi elrendezés egészen más dolog, noha szorosan kapcsolódik ehhez: először is a gépi elrendezés teremt meg egy rétegen a tartalom és a forma összepasszítását, ő biztosítja a kölcsönösen egyértelmű relációkat a szegmenseik között, ő vezérli a rétegek felosztását episztratumokra és parasztratumokra /... stb/, és végezetül a konzisztenciasík felé fordul, mivel a gépi elrendezés szükségképpen az absztrakt gépet működteti, ezen vagy azon a rétegen, vagy épp a rétegek között, valamint a rétegek és a sík közötti kapcsolatban. /.../ Egy elrendezésre van szükség ahhoz, hogy két réteg kapcsolatba kerülhessen egymással. Hogy a szervezetek behatolhassanak és beépülhessenek egy társadalmi mezőbe, amely használatba veszi őket: [...] Elrendezésekre van szükség ahhoz, hogy az erők állapotai és a jelek rendszerei között kapcsolatok alakulhassanak ki. Elrendezésekre van szükség ahhoz, hogy egy rétegen belüli kompozíciós egység, e rétegnek más rétegekkel alkotott viszonyai, továbbá ezen rétegek és a konzisztenciasík közötti viszony mind szervezett legyen, és ne tetszőleges. Mindezek tekintetében a gépi elrendezések azok, amelyek ténylegesen működtetik /*effectuent*/ az absztrakt gépet, amint az kibontakozik a konzisztenciasíkon, vagy bennfoglaltatik egy rétegben. És nem lesz fontosabb probléma, mint ennek tisztázása: ha adva van egy gépi elrendezés, hogyan működteti az absztrakt gépet? Milyen adekvátsággal valósítja meg?” (Uo. 91. o.) a részletet fordította: Moldvay Tamás

Az egyéni személyiség (1. terrénum) torzulása lehet, ha valaki túlzottan az értelemre koncentrál, mindenben értelmet keres – ez esetben a racionalitás tekintetében –, és ezért kimaradnak életéből az észlelés és az érzelem gyönyörei, bánatai, szépségei és egyáltalában vett változatosságai; tapasztalata beleragadt az egyik adódásmódba, személyiségének intenzitásdomborzata túlzottan aránytalan, bizonyos képesség-regiszterei csökkentett „telítettségűek”. Az észlelés érzéki gyönyöreinek kicsapongói érzelmeiket alárendelik igényeik kiszolgálása érdekében, és gondolkodásuk is csak „ezen jár”, mindennek csak e tekintetben van értelme. Az érzelmileg elköteleződött emberek pedig elvakultak lehetnek, fanatikusok – pozitív vagy éppen negatív előjellel – bárki/bármi/eszme, stb. irányába.

A társas kapcsolatok (2. terrénum) szempontjából szükségképpen csalódunk, ha a másikban csak az értelmet, racionalitást, gondolati teljesítményt keressük. A rövidtávú gyermek szerelem esetében ez a „guru love”, ám kiderülhet, hogy nem is olyan okos, gondolatai kimerülnek egy központi mondanivaló szajkózásában, vagy túl is nőhetünk rajta. Az észlelés szempontjából, ha valakinek a testébe, alakjába szeretünk bele, az idővel unalmassá válhat, és mindig van „jobb”, testileg szebb, vonzóbb. Érzelmi szempontból pedig, ha valakibe túlzottan, a bálványimádás szintjén vagyunk belebolondulva – úgymond: „végtelenül” szeretünk valakit –, akkor azzal szinte „agyonnyomjuk” a másikat, a kölcsönösség ki sem alakulhat, mivel belső, tartamszerű indokaink homályosak lehetnek a másik számára, hiszen valójában alig ismerjük, csupán belevetítünk egy ideált valamely tulajdonságába, vagy korábbi vonzódásaink aggregátumaként látjuk, esetleg valakinek/valaminek a kompenzációjaként. Kiderülhet róla, hogy szerelmünk „vak” volt, és valódi tulajdonságai idővel előnytelen színben lepleződhetnek le.

A hosszútávú felnőtt szerelem azonban kiegyensúlyozott, mindhárom képesség szempontjából egymást erősítik, képességeik gerjesztik egymást személyiségük erőmintázatának hasonlósága okán, vagy pedig különbségeik hatékonyan egészítik ki egymást.

Egyoldalú az, ha a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek: *Logos*, *Khiasmus*, *Einsfühlung* együttes összességét csak értelmileg szeretjük, mert hiányozni fog véges életünkben az észlelés és az érzelem gazdagsága, kivéve, ha mi magunk túlzottan el vagyunk tolódván az értelem irányába, és igényünk sincsen az észlelés és érzelem adományaira. Ilyen például egy „örült” zseni, egy olyan matematikus, aki szerint „Isten” – pontosabban a *Logos* – valójában a számok világán keresztül nyilvánul meg. Ugyanígy egyoldalú, és hiányos, de a *Khiasmus* által örömteli lehet, ha az észlelés kapcsán a testi érzékiség világában érzi valaki a neki kiemelten fontos „valódi valóságot” – az exteroceptivitás szempontjából például: mint egy

parfümkészítő az illatok világában, szakács az ízek világában, stb., az interoceptivitás szempontjából a kiemelkedő sportolók a begyakorlott mozgások világában (bár ezek is mind kapcsolódnak – csak nem erőteljesen artikulálódva – az érzelmekhez és az értelemhez).

Az érzelmek szempontjából pedig ilyen egyoldalúság az, amikor a külön költőzseni leír egy erőteljes érzelmet. Minden általa ismert érzelem és fogalmi kép egymáshoz fűződő viszonyát jól ismeri, és éppen ezért tudja azt olyan tökéletesen leírni a rendelkezésére álló költői eszközökkel. Persze hivatkozik észlelési és értelmi aspektusokra is, de hangulata, szenvedélye a kidomborítandó, hasonlóan ahhoz, mint például a kivételes tehetségű zenészeknél és az expresszionista festők alkotásai esetében.

IX. Univerzális fenomenológiai módszertan: logikai tábla és példák

Az „Én-Világ-Isten” kanti hármasságát⁶⁴⁰ kissé átnevezzük és kiegészítjük, mivel az „Én” fogalma manapság sok félreértésre adhat okot (nárcizmus, önzőség, egoizmus), a „Világ” mint köztes terep pedig többféle relációs viszonyt hordoz, mint például az interszubjektivitáshoz, a természethez, a dolgokhoz és a történelemhez való viszonyt. Az „Isten”-fogalom pedig félreértésektől túlterhelt⁶⁴¹, ezért inkább a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek nevezzük a 3. terepnek. A tudat pedig három tényezőből tevődik össze, három képességünknek megfelelően – értelem, észlelés, érzelem –, vagyis mindegyik terepben ezek segíthetnek minket a részletezésben.

⁶⁴⁰ Említsük meg a kantiánus észeszmék eddig tárgyalt husserliánus átdolgozása mellett a következőt Marosán tollából (PhD) 2012. 418.: Husserl már az *Eszmék* első kötetében is kiemeli, hogy a transzcendentális tudatot egészen másféle értelemben mondjuk abszolútnak, mint Istent, (Hua 3/1: 125). A transzcendentális tudat abszolútuma egy partikuláris, relatív, a vonatkozáscentrum értelmében vett abszolútum. A következő szint a transzcendentális interszubjektivitás szintje, mely egy megtestesült, történeti és pluralista Abszolútum. Husserl visszatérően nevezi Abszolútnak ezt a transzcendentális interszubjektivitást, (vö. pl. Hua 14: 266, Hua 15: 403, 668, Hua 1: 182, magyar: 173). Az Abszolútum legmagasabb alakja nála mégsem ez, hanem Isten.

⁶⁴¹ A bibliai Isten-fogalom helyébe leegyszerűsítve állíthatnánk „A tiszta lélek hangja”-ként való definíciós kísérletet (lsd. Mózes és János passzusait), de ebbe most nem kívánunk „belemenni”. Az alternatív vallás-sokféleség összegegyeztetése pedig eddig globálisan sikertelen.

Terrénnumok	Felosztás	Képességek
A.) Egyén		1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
B.) Világ	I. Interszubjektivitás	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
	II. Természet	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
	III. Dolgok	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
	IV. Történelem	1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem
C.) a megjelenés <i>mint</i> megjelenés lehetőségfeltételei		1.) értelem
		2.) észlelés
		3.) érzelem

10. táblázat: A logikai tábla

Ennek alapján minden fenomén – mint adódás – vizsgálhatóvá válik. Jelenleg a filozófiai megjelenés lehetőségeit kutatjuk. Bármely fenomén – terített asztalon találja magát.

Körülbelül huszonnégy évvel ezelőtt tettem fel a kérdést magamnak, hogy „Mi ez az egész?” – mármint a Világmindenség –, és ez az őszinte kíváncsiság terelt a filozófia útjára. Nevezhetnénk ezt egy létre irányuló kérdésnek is, mely azonban Kant óta a tapasztalás lehetőségfeltételeiből indul ki. Az észeszmék megadják, hogy milyen irányba indulhatunk el a tudományos kifejtés során. Husserl ezeket őstényként tárgyalta és kissé átdolgozta, Tengelyi pedig utóbbit erőteljes kritikával látta el, „levágva” mindent, ami nem a konkrét tapasztalat tárgya, ugyanakkor felhívta a figyelmet a megjelenés *mint* megjelenés eddig elfedett problémájára és annak Őstény-jellegére, mely szerinte az őstények ősténye. Czétány is

felhasználta az észeszméket, de azok szintézis-jellegét emelte ki, és közöttük a dominancia tekintetében történeti szempontból a következő sorrendet állította fel: Isten-Én-Világ. Ez utóbbit filozófiai architektonikánk szempontjából az adományjelleg kifejeződési sorrendjének megfelelően átformáljuk: Isten-Világ-Én (a kifejtés kiindulópontja és sorrendje szerint: Én-Világ-Isten), illetve ezek mindegyikéhez saját értelmi-észlelési-érzelmi horizontot rendelünk. További fontos kiegészítésünk a „Világ” további differenciálása: 1.) interszubsztívitás, 2.) természet, 3.) dolgok, 4.) történelem. A 3É filozófiájának architektonikája: a három vertikális terrénum (1. Egyéni személyiség, 2. Világ, 3. a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei) és az őket alkotó három horizontális képesség (értelem, észlelés-érzelem). A megjelenés *mint* megjelenés örökkévaló lehetőségfeltételei (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) az emberekben is tetten érhető és felmutatható. Ez így egy képesség-metafizika.

Fontos megjegyeznünk, hogy bár – a teljes architektonikát figyelembe véve – a pillanatnyi Valóság Egésze a három terrénum három képességének együttes szituatív megjelenése, de a képesség-metafizika szempontjából minden valóságnak számít, ami bármely terrénum bármely képessége szempontjából megjelenik. Ilyen lehet egy tíz szögű kör – amúgy két dimenzióban ellentmondásos, és ezért lehetetlen az ábrázolása –, de mivel ez valaki gondolatában adományként megjelent, ez is a valóság része (ráadásul most leírtam és észlelhető, az ezt itt és most olvasó – kedves olvasóm – meg is értette, ráadásul érvelésben használtam önigazolásként, azaz érzelmi motiváltságú is egyben).

Nézzük most külön-külön, hogy a módszertani táblázatot saját filozófiai kérdésünknek – ennek az őszinte rákérdésnek – megfelelően milyen példákkal tudánk „feltölteni”.

Terrénumok	Felosztás	Képességek	Viszony
A.) Egyén		1.) értelem	szituatív értelmezés, felosztás, lényegszemlélet, tiszta matematika, logosz
		2.) észlelés	szinesztézia, exteroceptív és interoceptív észlelés közös „nyelve”, tartamos-diakritikai viszonyok, (Gestalt), khiazmus
		3.) érzelem	centripetális: érzés, mélyebb érzelmek, mélységes szenvedélyek, plusz a centrifugális akarat; pathetikus önaffekció, az élet önátélése
B.) Világ	I. Interszubjektivitás	1.) értelem	nyelv, tudomány, irodalom, művészetek
		2.) észlelés	szexualitás, tánc, zene, film
		3.) érzelem	közös emlékezet, sikerek öröme, kudarcok bánata
	II. Természet	1.) értelem	kozmogónia, kémiai-fizikai elméletek
		2.) észlelés	biológia, kémiai-fizikai jeleségek
		3.) érzelem	állatokkal „suttogó” – azaz mi emberek is a természet részei vagyunk, és vannak, akik képesek...
	III. Dolgok	1.) értelem	formalizált tételek, szabályok, sakk ...
		2.) észlelés	épített környezet és művészet
		3.) érzelem	tartamszerű bevéődések, szimbólumok, Bach kotta, stb.
	IV. Történelem	1.) értelem	az észszerűség bejelentkezése
		2.) észlelés	a testiség kultusza
		3.) érzelem	vallásosság, etika, a hagyomány tisztelete, civilizációk
C.) a megjelenés <i>mint</i> megjelenés lehetőségfeltételei		1.) értelem	tér-idő független igazságok, Logosz
		2.) észlelés	az észlelés önmagára göngyölődése, minden észlelő észlelt is egyszerre, Khiazmus
		3.) érzelem	Egy-érzés és az Élet önátélése

11. táblázat: Az észeszmék átfogalmazásai, felosztásuk, és filozófiai vonatkozataik, viszonyaik

Mindezek közül néhányat röviden tárgyaltam ebben a disszertációban, ám figyelembe kell venni, hogy leginkább akkor mutatható fel egy terep egészleges jellege, ha mindhárom képességet egyszerre mutatjuk be. Ilyen például az 1. terep kapcsán az egyéni személyiség képesség-intenzitásának domborzata, melyet táblázatos formában, „a filozófia terepasztala”-ként mutattam be. A 2. terepemben az interszubjektivitás esetében a hagyományosan bonyolultnak tűnő szerelem fenomenéje kapcsán elemeztem értelem-észlelés-érzelem viszonyait és az eltárgyasítás hátrányait. Szintén a 2. terep aspektusaként tárgyalandó a történelem, bemutatva annak képességeket illető ciklikus jellegét (... értelem-észlelés-érzelem-értelem-észlelés ...), de ezt itt bővebb terjedelme miatt kihagytam. A harmadik terepemben pedig az örökkévaló képességek, mint „hogyanok” metafizikai Egységét tárgyalhatjuk, amit drasztikusan lerövidítettem.

Fűzzük hozzá itt a végén, hogy miket tartottam még fontosnak. Említettem, hogy mit jelent az adódás Marion-féle megközelítése, melyet az adományjelleg miatt fontosnak tartok, hiszen a megjelenés lehetőségfeltételeit elemzi. Ezt követően részletesebben elemeztem Kant észeszméit és Czétány ezekből kiinduló filozófiáját, valamint az észeszmék Husserl általi átfogalmazását östényekké, melyeket Tengelyi kritizált – mindezekhez pedig rövid kommentárokat, kritikai észrevételeket fűztem a 3É filozófiája szempontjából.

Fontos továbbá az egyes terepemen belül kapcsolatot a képességek között – melyet kétféle variációban is kidolgoztam –, illetve az egyes terepemen képességei között, ami magára a megjelenésre kérdez rá. Mindezek után talán már rákérdezhetünk arra is, hogy mi a 3É tétje és haszna az elmélkedő filozófián túl, annak hasznosítási lehetőségét illetően.

X. Mire jó a 3 É? – A 3É, mint praktikus életfilozófia: a szituatív adekvátság képesség-metafizikája

1.

Kant olyan filozófiát kívánt létrehozni, mely kiiktatja a régebbi metafizikai dogmákat, és az ember képességeire alapozza az egységes, mindenkire érvényes szabályrendszert, helyettesíteni próbálva a bibliai Istenre alapozott meggyőzőerőt. Ezt az emberiségre alkalmazható szabályrendszert először a gondolkodás közös struktúrájának felmutatásával próbálta bizonyítani, azzal, hogy szerinte az észlelést az értelem kategóriái által mindenki a meghatározó ítélőerő segítségével sematizálja. Ezekre alapozva megpróbálta a gondolkodás mintájára az

etikát is közös alapokra hozni, azt állítva, hogy a formalizált szabályrendszert a kölcsönösség határozza meg, és ennek olyan erős értelmi belátással és ez által meggyőzőerővel kell bírnia, mely hasonlatos az isteni parancsolatokhoz. Mindezt azzal próbálta még meggyőzőbbé tenni, hogy az ízlésítéleteket is közös alapra kívánta hozni, és így legvégül azt kellett állítania, hogy a mindenkiben közös örömmérvés vezérli az ítélőerőt, hogy belássa a közösségiség-igénynek megfelelő gondolkodás által azt a célszerű többletet, melyet közös emberi etikánkkal képesek lehetünk elérni a mindennapi gyakorlatban. Ez az emberben szunnyadó fenséges érvés, mely észrevétlenül vezet minket, hasonlatosan a bibliai isten általi híváshoz.

Husserl követői, és a XX. századi francia fenomenológusok (pl. Marion és Richir, valamint közejük tartozik a velük elmélyült eszmecsereét folytató Tengelyi) azonban megkérdőjelezték Kant filozófiáját már az első lépéseknél, tagadva a fenomének egyértelmű besorolhatóságát a meghatározó ítélőerő által, mivel szerintük a fenomének inkább a tapasztalat újdonság-jellegét erősítik, mely sokszor meglep minket besorolhatatlanságával, és ezért inkább a szabályokat játékosabban kereső reflektáló ítélőerőre helyezték a hangsúlyt, sőt a zseniesztétikára, a kreatív produktív képzelőerőre (Heidegger Kant-könyve kapcsán), kiemelve a passzív értelemképződést, a spontaneitást, és az egyáltalában vett fenomén-adódást. A szigorú szabálykövetés helyett pedig egyöntetűsége törv tendenciákról, őstényekről, és utalásösszefüggésekről beszéltek, nyitott tapasztalati horizontról és időfenomenológiáról.

Mindezeket egyszerűsíti le a 3É filozófiája úgy, hogy 1.) az értelemképződés-értelemrögzítés és 2.) a Körper-Leib-szerű diakritikus észlelés és elemszerű hús viszonya mellé beemeli 3.) az értelemeket, mint Egy-érzést és közvetlen önaffekciót. Így a 3É által egyszerre szabályszerű és meghatározott leírás-struktúrát kapunk az elemzett szituációnak megfelelő tartamos kifejtéssel a relief (értelem-észlelés-értelem) intenzitás-domborzatának megfelelően, de sokszíniűen modifikálható tartalommal, nyitott képződés-horizonttal ellátva az adódás megvalósulás-folyamatát. Ezek tartamossága pedig 3 külön-külön leírható terrénumban összegezhető, melyek között lényegileg azonos értelem-észlelés-értelem kapcsolat van, „csupán” intenzitásuk változik, de az sokkal nagyobb mértékben, mint az az egyes terrénumokon belül lehetséges. Például egy egészséges emberhez szituatíván (és tartamából „táplálkozva”) észlel, hozzá képest gyengébb észlelési képességekkel rendelkezik olyan valaki, akinek érvékszervi problémái vannak, vagy több hiányzik is, ám ez a különbség egy horizonton helyezkedik el, az 1. terrénumon belül, míg hozzájuk képest a mindent – virtuálisan, de aktuálisan – észlelő isteni észlelés már vertikálisan máshol, a 3. terrénumban tételeződik, mint az abszolút értelembe vett

elemszerű Hús. Utóbbihoz képest az aktualizációk például: a természet sokféleségének egysége a 2. térre, és ennek részeként az ember az 1. térre.

2.

A 3É filozófiája elsősorban kibékítő filozófia, de nem rossz értelemben vett szinkretizmus, hanem Egység és differenciáltság keretein belül, illetve ezeket meghaladva megérthető, megélhető, átélhető filozófia. Az ilyen típusú attitűdnek sajnos sajátja, hogy mivel kibékítő jellegű, a vitázók tévesen azt hiszik, hogy velük szemben a másik mellé álltunk, holott arról van szó, hogy megpróbáljuk a saját nyelvén elmondani neki, hogy a számára érthetetlen nézetkülönbség miből adódhat. Reményeink szerint ez vezethet megértő elfogadáshoz és kibéküléshez – már ha ez lehetséges. Hiszen, ha valaki nem fogadja el saját kiválasztottan kezelt regisztere mellett a többi regiszter önjogú első-filozófiai álláspontjának lehetőségét, kibékíthetetlenül válik a többiekkel szemben. Fontos alaptételünk szerint ne ragaszkodjunk ahhoz, hogy mindent ugyanazon regiszter szempontjából interpretáljunk, mert akkor beleragadunk egy illuzórikus igazságú valóságba, egy részizgazságba, vagy félreértésbe. Értelme, észlelés és érzelem között súlyozni kell – szinte patikamérlegesen –, és nem mindenre azonnal saját habitusunkat ráhúzni. A filozófia egyik nagy problémája, hogy sokszor vagy az értelem, vagy az észlelés, vagy az érzelem felől akarják interpretálni a másik kettőt, valamelyiket kiemelve, és így beszélnek szituációkról, eseményekről, sőt másokról is.

3.

Ehhez járul hozzá a meggyőzés logikája. A meggyőzést mindenkinél onnan kell kezdeni, ahonnan be van csatlakozva, vagy éppen beleragadva egy ügy/esemény stb. vonzásába, mivel a többi regiszterre kezdetben süket és vak, csupán a saját preferált regiszterében érdemes kezdeni, majd kisebb beszúrással a másik kettőt is bevonni. Egy elköteleződés ugyanis mindig 3 lábbon áll, érzelmi, értelmi és észlelésbeli megerősítések révén.

Például feltételezhetnénk, hogy nagy átlagban tekintve sokak politikai hovatartozása elsősorban érzelmi beágyazottságú, a felsővezetéstől elvárható józan megfontoltság okán az ő érdekeik erőteljesen értelmi megalapozottságúak, a percbereknek pedig észlelésbeli igényeik vannak; bár ezen intenzitások térben és időben nagyon változatosak lehetnek, nincsenek „köbe vésve”.

4.

Ha valaki túl komolyan veszi magát, akkor nemcsak magának, hanem másoknak is nehézségeket okoz, sokszor végzetes végkimenetellel. Ez nem azt jelenti, hogy nem kell kiállni valami mellett, hanem azt, hogy ennek lényege egy gyakorlatias etikai mértékletesség-maxima. Ezt szó szerint megfogalmazni szinte lehetetlen, mivel annyi változót tartalmaz, ezért csak abban bízhatunk, hogy lényege így is érthető: „Semmit sem túlzottan!”.

5.

A 3É filozófiája a mindenkori jelenbe integrálja a múltat és a jövőt. A szituatív adekvátság filozófiájaként arra vállalkozik, hogy képesek legyünk a 3É felvázolása után eldönteni adott fenomén kapcsán, hogy honnan kezdjük, merre haladjunk az értelem-észlelés-érzelmek narratív felhasználása során. Ha valakivel szerelmes viszonyba szeretnék lépni, érzelmi hangot ütök meg, ha sakkozni szeretnék valakivel, inkább az értelmemre hallgatok. Persze ez sarkítottan leegyszerűsített, hiszen, ha a kapcsolatba bevonzandó másik általánosságban inkább a műveltség iránt érdeklődik, akkor valami érdekességgel kezdem, ha pedig a test kidolgozottsága érdekli, akkor azt mutogatom, de még ez sem ilyen egyszerű, mert az emberek általában súlyozottan-kevert preferenciákkal rendelkeznek, és az sem biztos, hogy helyes döntés egy olyannal kívánni hosszú-távú felnőtt-szerelmet, akivel maximum ideiglenes, rövidtávú „gyermeteg-szerelemre” van lehetőségünk. Arról nem is beszélve, ha valaki mindhiába töri magát, mert valamiért akkor sem kell, ha „megfeszül”. Az sem mindegy továbbá, hogy mi vagyunk szerelmesek valakibe, vagy valaki más mibélénk, esetleg oly kedvező a csillagok állása, hogy együtt-állás tapasztalható, harmónia, és a személyiségek oly jól funkcionálnak, mint hangszerek egy közös dallamban. A szerelem, mint extrém bonyolult fenomén így enged bepillantást a kiindulási irányokba, a kölcsönösség kérdésének viszonylatában.

Ennél sokkal könnyebben érthető fenoméneknél egyszerűbb a megközelítés. Az az esemény, hogy iszom, indokolható olyan sorrendben, hogy belső – *interoceptív* – észlelésem szempontjából szomjas vagyok, és ezt általában elfogadják mások. De mit ittam/iszom vagy szándékozom inni, mikor, hol, kik előtt, stb.? Szinte végtelen a lehetőségek tárháza. Hiszen nem minden szituációban ihatok akkor és azt, amit szeretnék, stb. itt már bejelentkeznek például érzelmi körülmények is, amolyan erkölcsi feltételek saját személyiségemben, vagy éppen félig-meddig kívülről jövők, avagy erősen diktált tiltások, vagy éppen ellenkezőleg, szinte kötelező befolyások. De lehetnek jól felfogott értelmi indokaim is önmagam korlátozására, vagy ellenkezőleg, egy bacchanália megünneplésére.

A legegyszerűbbnek tűnő ivás-fenomén és a bonyolultabb szerelmi évődés között – és ezeken minden irányban túl – még rengeteg típusú fenomén létezik, mindennek saját tárgyterületről vett megközelítésével, és érdek-vezérelt interpretációjával.

6.

A 3É filozófiájával könnyebben és gyorsabban megértjük egymást, mert felgyorsul a kommunikáció, a fontosabb, lényegesebb indokok előrébb kerülnek. Így csökken a félreértés, az indulatok felesleges túlfokozása – kivéve, ha éppen ilyen fenoménekről vagy ezek csillapíthatatlanságának sikertelenségéről van szó –, továbbá az inadekvátság veszélye, és a hétköznapi életben nem lesz az egyes fenomének leírásából unalmas, „rétestészta” hosszúságú, érdektelenné váló szószátyárkodás, ami bár teoretikus szinten érdekes, életvilágbeli gyakorlatunk szempontjából akadályozza a gyors reagálású praktikus cselekvést.

7.

Adott – szinte bármely – szituáció kapcsán először meg kell határoznunk, hogy mi micsoda, egyáltalában véve mi „Mi?”, az adódás-módja szerint milyen relief-szerű intenzitás-domborzattal rendelkezik értelmi, észlelési, érzelmi szempontból, és mi a közös cél, ezek után jöhet a „Hogyan?”, a „Hogyan érjük el közösen?” kérdése.

Kantnak tehát abban igaza volt, hogy először a megismerés mibenlétét – de fenomenológiai tapasztalat-szerű módon és nem tapasztalat-független *a priori* –, előfeltevéseinket kell tisztázni, és ezekre alapozva, vagyis a közös és tántoríthatatlan, meghatározóan sematizált meggyőződésekre építve lehet valamilyen társadalmi rendet bevezetni, de tévedés azt gondolni, hogy ez kőbe vés valamilyen értékrendet, vagy ellenkezőleg, relativizmusba és pszichologizmusba vezet; a képességek szerinti figyelmet, mint érték-motivációt ugyanis lehetőleg folyamatosan fenn kell tartani.

A megismerés értelmi-észlelésbeli-érzelmi egyben. Ezek intenzitásai határozzák meg azt, amit, és ahogyan tárgyaljuk, amiről beszélünk. Mindig a számunkra fontos prioritással kell kezdenünk, közölni a párbeszédben, majd a közösen tárgyalandó „tárgy-dolog” mibenlétéhez közelítjük saját és lehetőleg a mások preferenciáit. Ez a harmonizálás. Ha ez nem sikerül, marad a harc.

Mindez azonban nem azt jelenti, hogy a 3É filozófiája valamilyen kommunikáció-elmélet metafizikai alapjait vetné meg, hanem azt, hogy – többek között – ilyen hozadéka is vannak

(de gyakorlati szempontból valóban a konnektív szintézist erősíti, mint minden *sein* és egyben *sollen* típusú filozófia, vagyis a mi „Mi?” és a „Hogyan kellene?” gondolkörei szerint).

Társas kapcsolataink ugyanis csoportosulás-méretét és lényeg-jelentőségét tekintve végletesen különféleképpen befolyásolhatják mindenki életét; az „inkluzíve mindenkibe” természetesen önmagunkat is beleértve.

Közös emberi sorsunk jövőjét meghatározza, hogy a képesség-metafizika mely elemeit emeljük ki, akár terepnumokon belül, akár fennsíkjai/horizontjai/terepnumaik szempontjából. Melyiket, hányadik terepnumot tartjuk dominánsnak, és azon belül melyik képességet? Ez sokrétű lehetőséget ad kezünkbe. A választás emberek lévén – tartamszerű. Egész eddigi tartamunk írja bele magát minden egyes szituatív értelmezésünkbe – legyen az a szituáció múltbeli, jelenbeli, vagy jövőbeli –, és éppen ennek felismerése, illetve az ettől való függetlenedés filozófiai feladat, legalább a lényeglátásig eljutva, kilépve „magunk okozta kiskorúságunkból”. Nehéz feladat más szemüvegen keresztül látni, mint saját tartamunk szemüvegével, mert tartamunkban már eleve küzd az intenzitásért meglévő értelmünk, észlelésünk és érzelmeink minden preferenciája.

Ezek konfliktusa és harmonizációja éltető erejű és motiváló lehet, de késznek kell lennünk változtatni is. Ám nem kell mindig mindentől eltérni, hiszem vannak eleve rendes szülők, tiszteletreméltó tradíciók, és ügyek, persze ritkán kapjuk meg őket így készen, életünk minden fázisában tisztelhető preferenciákként.

Van, aki kapott „otthonról” valamit, majd az iskola azt felülírta, és utána, saját megfontolás alapján egy harmadik álláspontot foglal el, de az is lehet, hogy valaki beleragad az iskolában tanultakba, és így egy tanítvány-szerepbe, vagy a családban tanultakba és így egy gyermek-szerepbe, és nem lép ki belőlük, de az is lehetséges, hogy nem is kell kilépnie belőlük, mert ezekben jobban el tudja gondolni önmagát. Sőt az is lehet, hogy aki eltávolodott valamitől/valakiktől, az később egy „belső kört fut be”, visszatérve a gyökerekhez és tradíciókhoz (idősebbekre sokszor jellemző). Ezek saját identitásában, tartamszerű fejlődésének – vagy lényegszempontú visszafejlődésének – a lehetőségei. Ezerféle jó lehet a magokból, csíráként pedig a legközelebbi Naphoz vonzódnak.

8.

Az érzelmeket önjogukon, mint 3. metafizikai „első filozófiát” (az értelem és az észlelés mellett) interpretálva tágul a filozófiai paletta és így – bizonyos értelemben, a 3É szempontjából – a kitisztulás lehetősége a zagyva, félre-tematizált beszéddel/írásokkal szemben. Ez a filozófiai

zavarmentesség elősegítése. Ne felejtsük el a levél-metaforát – „Az ember olyan, mint egy falevél: látható színe a teste (vagyis az észlelése), láthatatlan fonákja az értelme, erezete pedig az érzelmei.” –, mely igaz az emberre és a Világra egyaránt (utóbbira legalábbis annak tapasztalati megismerhetősége kapcsán; minden filozófus tapasztal, még ha spekulál is). A filozófiai önértelmezés és Világ-értelmezés új és „teljesebb” módja nyílik meg.

9.

A 3É tematikája szerint könnyebbé válik a filozófia-oktatás, mivel az egyes szerzők könnyebben megközelíthetőek és elrendezhetőek a három oszlopú és három sorú táblázat szerint. Bár sokan korszakaik okán több rubrikába is besorolhatóak.

10.

A tartam emlékei egyértelműbben „befoghatóak”, „megfoghatóak”, „felfejthetőek” természetük szerint, interpretációjuk egyértelműbb mélylélektani feltárásokat tesz lehetővé. Például, ha valaki kisfiúként sokat nézte Zeffirelli *Rómeó és Júliáját* (1968), és meglát fiatal ivarérett fiúként egy Júliára (Olivia Hussey) hasonlító leányt, nem csoda, hogy képzettársításai/tudattalan észlelés-beazonosítása okán belé helyezi teljes szerelem-interpretációját, és a megszemélyesült, testté vált ábrándtól egy szóváltás nélkül „platóni szerelemben” (pontosabban Arisztophanész típusú szerelemben) esik, és azt hiszi, hogy ő a nagy Ő, önmaga másik fele, megtalált társa az életben. Nem veszi észre ugyanis, hogy ez nem 2 személyiség felnőtt-szerelme, hanem csak egyoldalú, és az észlelés egy múltbéli arc-bevésődésére, film-élményére épült látszattól táplálkozik, bár lehet, hogy ez az érzelmi szintre is áttevődött (mivel a film a „végtelen” szerelemről szólt). Csupán mellékszálként jegyezzük meg, hogy ha mégis összejönnének, de értelmileg nincsenek egymásra-hangolódva, és érzelmeik erőssége sem kölcsönös (ami nagyon valószínű), akkor a csalódott fiú nem csak egy kapcsolatot veszít majd, hanem a szerelem *mint* Szerelem ideáját is, mely utóbbi sokak számára elviselhetetlen.

11.

Életvilágbeli hasznosság, filozófiai interpretáció és tudományos adekvátság egyszerre „emelkedhetnek meg” a 3É filozófiájával, amivel magának a filozófiának, a filozófia iránt érdeklődőknek és a filozófia tudományos státuszának egyszerre segíthetünk.

Tizedik Rész: Közös pontok és kritikák – Kant, Czétány, Husserl Kant kritikája és a 3É

I. Érzékiség, értelem, ítélőerő, képzelőerő (Kant) és a 3É

Kant filozófiájának röviden megfogalmazható lényege Ullmann szerint a következő:

A transzcendentális filozófia vizsgálódásai [...] megmutatják az elme működésének azt a strukturált alapszerkezetét, amelynek alapján lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek. Ezzel Kant megmenti a metafizikát és biztosítja a jogosult észhasználatot a túlzó szkepticizmus és a kritikátlan dogmatizmus között. A transzcendentális idealizmus arra a meglepő és valójában forradalmian új feltevésre épül, hogy rá vagyunk ugyan utalva az érzéki tapasztalatra, ám az érzékiségen keresztül megjelenő világ nem nyers és rendezetlen, hanem mi magunk formáljuk a számunkra megjelenő jelenségeket szabályoknak és törvényeknek engedelmessé. *Az emberi elme a természet törvényadója.*⁶⁴²

[...] Elménk nem teremti a dolgokat, de nagyon is meghatározza, hogy ezek a dolgok milyen formában, milyen rendben és milyen törvényt követve jelennek meg a számunkra. A természet törvényeinek forrása tehát az értelem – ez a nagy jelentőségű gondolat áll a transzcendentális fordulat középpontjában. „*Transzcendentálisnak* nevezek minden ismeretet – olvashatjuk *A tiszta ész kritikája* bevezetésében –, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatostkodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges” (Kant 1781/2004: 69).⁶⁴³

Továbbá Kant a megismerés két forrásából indult ki:

A transzcendentális filozófia alapgondolata az, hogy a megismerésnek két, egymástól különböző és egymásra visszavezethetetlen forrása van: érzékiség és értelem. Az érzékiséghez tartozik a receptivitás képessége, amellyel a ránk ható dolgok „hatásait” fogadjuk. Az értelem ezzel szemben a spontaneitás képessége, amellyel az érzékek által szolgáltatott adatokat megformáljuk. Az emberi, véges megismerés csak e két képesség együttműködésével jöhet létre. A transzcendentális filozófia elsődleges feladata tehát a megismerésben részt vevő elemi összetevők elkülönítése és bemutatása.⁶⁴⁴

⁶⁴² Ullmann 2007, 822.

⁶⁴³ Ullmann 2007, 820.

⁶⁴⁴ Ullmann 2007, 824.

[...] Az értelmi fogalmak ugyanis nem véletlenszerűen és tetszőlegesen látják el formával a szintetizálendő sokféleséget. Azoknak az a priori értelmi formáknak a sajátos rendje, amelyek már semmi másra és egymásra sem vezethetők vissza, Kant meggyőződése szerint az ítéletfunkciók tüzetes vizsgálata révén tárható fel. A képzetek egymáshoz kapcsolásának alapvető formái az ítéletek, ha tehát megvizsgáljuk, milyen típusú elemi ítéletekben zajlik a gondolkodásunk, akkor vezérfonalat kapunk a szintetizáló formák, vagyis a kategóriák vonatkozásában.⁶⁴⁵

Kantot egész életében érdekelte érzékelés és értelem kapcsolata, amit ő matematika (szabályszerű szerkesztés és mechanikus-oksági fizika) és a metafizika (belső eleven erők) kapcsolataként fogalmazott meg korai műveiben, ráadásul élete végén visszatért ehhez a kérdéshez. Tengelyi írta a róla szóló monográfia utolsó oldalán:

Utolsó éveiben — immár testi és szellemi erőinek elapadásával küszködve — új vállalkozásba fogott. „Átmenet a metafizikától a fizikához” vagy „Átmenet a természettudomány metafizikai indító elveitől a fizikához” címmel könyvön kezdett dolgozni, s ezt nemegyszer „legfontosabb művének”, élete *chef d'œuvre*-jének érezte.⁶⁴⁶ Ebben a ma csak OPUS POSTUMUM néven emlegetett munkában is az *észrendszer* számára próbált a tapasztalattól újabb területeket elhódítani. A vállalkozás sikerében is azért bízott, mert úgy látta, hogy ha a természettudomány metafizikai princípiumai és a tapasztalatok rendezetlen „aggregátumai” között átmenetet, „közbülső lépcsőfokot” felfedezni nem lehetne, akkor „egy, a rendszer szempontjából veszedelmes ugrás a filozófia vezérfonalát megszakítaná, s tételeit a vélekedések és a feltevések játékanak szolgáltatná ki”.^{647 648}

Ide, csupán kiegészítésként betagozható egy rövid megjegyzés Kant filozófiájáról. Eleve, már mindig is volt valamilyen rend a világban, amire mi emberek valahogyan rá tudunk csatlakozni, különben nem lenne mit megérteni a világból, a tiszta matematika tárgy nélkül lenne, és a semmibe futnának értelmi következtetéseink. Továbbá, ugyanígy, nem csak az emberi

⁶⁴⁵ Ullmann 2007, 824. sk.

⁶⁴⁶ E. A. Ch. Wasianski: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. 294. o., vö. R. B. Jachmann: *i. im.*, 128. o. Wasianski 1774-től Kant *amanuensis* (írnoka–titkára), majd 1784-től háztartásának irányítója, ügyeinek intézője, s végül végrendeletének 294. o., vö. R. B. Jachmann: *i. in.*, 128. o.

⁶⁴⁷ *Opus postumum*, XXI. 177. o. (Az én kiemelésem) — Lásd még F. Kaulbach: *i. m.*, 321. o.

⁶⁴⁸ Tengelyi 1995, 197.

gondolkodásnak kell, hogy legyen bizonyos rendje/szabályai hanem az észlelésnek is, mely a figyelem által elrendezi az éppen tapasztalt empirikus fenomének sokrétűségét/sokszerűségét – minezt pedig valamilyen szintén szabályszerű, tehát objektíválható mércével mérve tesszük mindannyian, ki-ki saját magába zárt univerzumként, ám közös jellegű affinitásként, különben az észlelés rendezetlensége még oly kevés információval látna el minket, azaz az észlelés a figyelem összerendezése nélkül „kevesebb lenne az álomnál is”, mint azt találóan mondja. Ekkor pedig hiányozna az empiriából az értelmi célszerűség, ami viszont emberi lét-lehetőségünk vezérlő elve.

[...] ha érzéki benyomások egy csoportját valamilyen dologként ismerem fel, akkor már alkalmaztam a szintézisben például az egység, valamint a szubsztanciális létezés kategóriáit. Egy teljességgel artikulálatlan érzéki tapasztalat tulajdonképpen elgondolhatatlan: álomnál is kevesebb lenne, ahogy Kant fogalmaz. Minden tapasztalat valamilyen fokú felismerést jelent, a felismerés pedig már hordozza a fogalmiság mozzanatát. Nem lehetséges tehát tárgytapasztalat az értelmi kategóriák nélkül.⁶⁴⁹

Az ítélőerő lényegéről a következő összefoglalást adja Ullmann:

A metafizika tévkövetkeztetései abból származtak, hogy a természet célszerűségét a totalitásra törő spekulatív ész alapján gondolták el. Kant azonban megmutatja, hogy a célszerűség egy különleges és közvetítő funkcióra hivatott képességünk, a transzcendentális ítélőerő fogalma.

Ezen a ponton Kant rendszertani megfontolásaiba is bepillantást nyerünk. Az ember két világ polgáraként kétfajta törvényhozás eredete: az értelem a természetnek mint a jelenségvilág egészének ad törvényt, az ész pedig az erkölcsi világnak. Kant ezért az elméleti ész és a gyakorlati ész kritikája mellett lehetségesnek tartja a kétféle törvényhozás alapján kidolgozható tanok rendszerét, vagyis – az immár megreformált – metafizikát is.⁶⁵⁰

Egészítsük ki ezt azzal, amit Ullmann tömören megfogalmazott a Kantról szóló összefoglalásában.

⁶⁴⁹ Ullmann 2007, 824.

⁶⁵⁰ Ullmann 2007, 833.

[...] minden ismeretünk szemléletek és fogalmak egyesítéséből származó képzet. [...] ⁶⁵¹

Nem elég azonban azt állítani, hogy minden ismeret érzékiség és értelem együttműködéséből jön létre, konkrétan is meg kell tudni mutatni, hogy a két, olyannyira különmű ismeretforrásból származó összetevők hogyan kapcsolódnak egymáshoz. Kant ehhez egy harmadik, közvetítő képességre támaszkodik: a képzelőerőre, illetve ennek funkciójára, a sematizmusra. Érzéki sokféleség és fogalmi forma egymásra vonatkozását a sémák teszik lehetővé, amelyek nem képmásokat, hanem sajátos szabályalakzatokat jelentenek az empirikus fogalmak esetében. A tiszta értelmi fogalmak sémáival kapcsolatban azonban Kant meghökkenítő állítást tesz: ezek nem mások, mint időmeghatározások. Hogy kerül ide az idő? Ha a séma közvetít érzéki szemlélet és értelmi fogalom között, akkor részben a szemlélethez, részben az *a priori* fogalomhoz kell hasonlatosnak lennie. Kant szerint egyedül az idő ilyen: egyfelől egynemű a szemlélettel, hiszen a szemlélet formája, másfelől egynemű a kategóriával, hiszen *a priori* és általános érvényű. A séma tehát transzcendentális időmeghatározás. ⁶⁵²

A képzelőerő képessége, mint idő-séma, a 3É metaforikus értelmezése szerint a levél színét (észlelés) és fonákját (értelem) összekötő érzelmi érzetnek megfelelő pozíciót foglalja el – látszólag –, melynek tartamszerűsége idő-sémaként működik észlelés és értelem összekapcsolásakor. Ne felejtjük el, hogy a tartamosság (Bergson) szövetének nem csak múltra reflektáló hatalma van, hanem az azonnali, pillanatnyi viszonyokat is meghatározhatja, illetve a jövőre nézvést is kihat („az idő rendelése szerint” – Anaximandrosz); tegyük hozzá: önmagunk szempontjából is (a tartam ugyanis vonatkozhat az egyéni személyiséghez képest nagyobb halmazokra is, egészen a világban működő *Teremtő fejlődésig*, életlendületig Bergson.) Ezt a képzelőerőre vonatkozó szerepet azonban korrigálnunk kell, ugyanis a képzelőerő nem önálló metafizikai regiszter, nem önálló első filozófia (legalábbis Richir fantáziára alapozó filozófiáját leszámítva), ezért a képzelőerő csak látszólag feleltethető meg külön regiszternek, inkább „csupán” értelem és érzéki észlelés regiszterei közötti interpretációs-kapocs, egy bizonyos elrendező-logika, attól függően, hogy éppen mi a dominánsabb és melyik felől indulunk el az egyesítés irányába.

Még fontosabb lenne, ha belátnánk: képzelőerővel, vagyis végső soron fantáziával mindhárom alapképességünk (értelem-észlelés-érzelem) rendelkezik, és a kanti képzelőerő sematizmusa tulajdonképpen a diakritikai viszonynak feleltethető meg. Ezért nem kell hosszú

⁶⁵¹ Ullmann 2007, 824.

⁶⁵² Ullmann 2007, 825.

bekezdéseket szentelnünk a meghatározó ítélőerő (meglevő sémák használata), a reflektáló ítélőerő (újdonságok besorolása) és a produktív képzelőerő (a zseni új szabályalkotása) elemzéseinek, hiszen ezek a metafizikai alap-képességek diakritikai viszonyainak a különböző változatai.

Kant maga a következőképpen összegzi rendszerét az *Ítélőerő Kritikájának* első változatú bevezetésében (XI. fej.)⁶⁵³:

<i>Filozófiai – ítéletek</i>	<i>Az elme képességei</i>	<i>— Felsőbb — megismerő- képességek</i>	<i>A priori — elvek</i>	<i>Alkotások</i>
elméleti	megismerő- képesség	értelem	törvényszerűség	természet
esztétikai	öröm és örömtelenség érzése	ítélőerő	célszerűség	művészet
gyakorlati	vágyó- képesség	ész	célszerűség, mely egyúttal törvény: kötelezettség	erkölcsök

8. ábra: Kant filozófiai rendszere

A természet törvényszerűsége tehát az értelem mint megismerőképesség a priori elvein alapul; a művészet a maga a priori célszerűségében az ítélőerőhöz igazodik az öröm és örömtelenség érzésére való vonatkozásban; végül az erkölcsök (mint a szabadság alkotásai) a célszerűség egy olyan formájának eszméje alatt állnak, amely általános törvényt minősül, az ész meghatározó alapjává a vágyóképesség tekintetében. Az ítéletek, melyek az elme alapképességeinek sajátlagos a priori elveiből ily módon erednek, elméleti, esztétikai és gyakorlati ítéletek.

Ekképp feltárul az elme azon, a természettel és a szabadsággal kapcsolatban álló erőinek rendszere, amelyek sajátlagos meghatározó a priori elvekkel bírnak, s ezért a filozófia mint doktrinális rendszer két részét eredményezik (az elméleti és a gyakorlati részt), de feltárul ugyanakkor egy átmenet is, mely a két részt a maga sajátlagos elvével összekapcsoló ítélőerő közvetítése révén nyílik meg, nevezetesen az átmenet az első filozófia érzéki

⁶⁵³ Kant 1997, 68. o. Kiegészített ábra.

szubsztrátumától a második filozófia érzékin-túli szubsztrátumához; az átmenetet egy olyan képesség (az ítélőerő) kritikája fogja megmutatni, amely csak az összekapcsolásra szolgál, s ezért önmagáért véve nem adhat megismerést, és nem járulhat hozzá a doktrínához, de amelynek pusztán szubjektív elveken alapuló esztétikai ítéletei – különbözvén minden logikai ítélettől, melyeknél az alaptételeknek objektíveknek kell lenniük (akár elméletiek, akár gyakorlatiak) – olyan különös fajtájúak, hogy az érzéki szemléleteket a természetnek egy olyan eszméjére vonatkoztatják, amelynek törvényszerűsége nem érthető meg a természetnek az érzékin-túli szubsztrátumhoz való viszonya nélkül [...].⁶⁵⁴

A 3É filozófiája szempontjából kettő aspektus lényeges. Az egyik a terenumok közötti (első: egyéni személyiség; második a köztes terenum: interszubszjektivitás, történelem, természet és dolgok; harmadikként kikövetkeztetve, de mégis első: a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei – a korábbi kanti „Isten” módosításaként), másik a terenumokon belüli (értelem-észlelés-érzelem) összekapcsolódás kérdése. Röviden megfogalmazva, a terenumok között – talán megkockáztatható, hogy Kant szerint is – az ítélőerő közvetít,⁶⁵⁵ az egyes terenumokon belül pedig a képzelőerő (*Einbildungskraft*). Utóbbi, vagyis a képzelőerő ugyanis az érzékiséget és az értelmet köti össze (meghatározó és reflektív – „ítélőerőként”, de már eleve a képzelőerő általi lehetőségként –, illetve a szabadon futó produktív képzelőerő játékaént), az ítélőerő pedig értelem és ész között közvetít, vagyis az értelem kategorizálása és az ész kiküszöbölhetetlenül feltétlen, megkerülhetetlen, „illuzórikus” fókuszpontjai, mint transzcendentális észeszmék (Isten, Én, Világ) között: oda-vissza.⁶⁵⁶

⁶⁵⁴ Kant 1997, 68. sk.

⁶⁵⁵ „Hogy vajon az *ítélőerő*, mely megismerőképeségeink rendjében köztes tagként áll az értelem és az ész között, szintén rendelkezik-e a priori elvekkel, hogy ezek az elvek konstitutívak-e vagy pusztán regulatívak (azaz bizonyítható-e saját területük vagy sem), és hogy az ítélőerő ad-e a priori módon szabályt az öröm és örömtelenség érzésének mint a megismerőképeség és a vágyóképeség közti köztes tagnak (ugyanúgy, ahogy az értelem az előbbinek, az ész pedig az utóbbinak ír elő a priori módon törvényeket): ezek azok a kérdések, amelyekkel az ítélőerő jelen kritikája foglalkozik.” Kant 1997, 78.

Definíciószerűen: „Az ítélőerő tekinthető először olyan képességnek, amely egy bizonyos elv szerint *reflektál* egy adott megjelenítésről, hogy megkapjon egy ezáltal lehetséges fogalmat, másodszer pedig olyan képességnek, amely egy alapul szolgáló fogalmat egy adott empirikus megjelenítés által *meghatároz*. Az első esetben *reflektáló*, a másodikban *meghatározó ítélőerőről* van szó. A *reflektálás* (megfontolás) annyit tesz, hogy az adott megjelenítéseket vagy más megjelenítésekkel, vagy saját megismerőképeségünkkel hasonlítjuk össze, egy ezáltal lehetséges fogalom vonatkozásában. A reflektáló ítélőerő az, amit megítélőképességnek (*facultas diiudicandi*) is szokás nevezni.” Kant 1997, 31. sk.

⁶⁵⁶ Az értelem az észideákat használja, az ítélőerő pedig vagy alkalmazza az értelem kategóriáit a szemléletre, vagy szabályt ad az öröm érzésének, de gondoljuk ezt tovább. Oda-vissza hatás van az egyéni értelem és ész között, az ítélőerő szinte cikázik a besorolandó (szemléletileg adott) helyes értelmi kategorizálása és a besorolás számára eleve adott észideák (1., 2., 3. terenum) között (is). (Talán elmondható, hogy a cikázás a spontán-kreatív öröm, a találat az elégedett örömmérség.) Következtethető ez az ítélőerő kétirányúságából is: reflektáló, vs. meghatározó ítélőerő.

Térjünk most vissza ahhoz, hogy érzékiség és értelem kanti kettősségét hogyan és miért egészíthetjük ki a 3É filozófiájában. Az érzékiség Kantnál a külsődleges megfigyelést jelenti, ami a 3É filozófiájában az észlelés exteroceptivitását jelenti (látás, hallás, tapintás, szaglás, ízlelés), ám ez a 3É filozófiája szerint kiegészül az észlelés interoceptivitásával is (ízületeim, izmaid, csontjaim, hasam, fejem fáj, egyensúlyérzésem jól-rosszul működik, stb.). A 3É ilyen szempontból konzekvensebb Kantnál, és egyszerre alkalmazza a centripetális és centrifugális észleléseket, mint khiazmatikus önmagára-göngyölődéseket, és ezek szinesztéziai kapcsolatait, diakritikus logikájukat, valamint Gestalt-szerű elrendeződéseiket figyelembe véve (Merleau-Ponty).

Az értelem kapcsán Kant kezdetben a racionalista hagyományt követte, vagyis a gondolkodás intern, belső, önmaga számára evidens tiszta belátásainak hagyományát, és az emberi gondolkodás törvényszerűségeit, mint amilyen az értelemi kategorizálás általi ítéletalkotás. Ám a 3É szerint, bár a személyes értelemképződések sajátlagosak, azok kvázi-tudattalanul folyamatosan kapcsolatban vannak külső, társadalmi/interszubjektív életvilágbeli és tudományos értelemalakzatokkal – ősalapításokkal és relatív ősalapításokkal (Husserl) –, és ezért a „belső”, személyes értelem kiegészül a „külső” értelemmel, sőt ezeken túl, a mindkettőben felfedezhető törvényszerűségek idealitása az érdekes (*logos, nous*, a tiszta matematika *a priori* természete, geometriai törvényszerűségek).

A 3É filozófiája szerint tehát az érzékiség (vagyis az észlelés) nem csak a külsődleges rátekintés aspektusát hordozza magában, és az értelem sem csak a belsőre és ennek törvényszerűségeire vonatkozik.

Hogyha pedig ezeket beláttuk, akkor túlléphetünk észlelés és értelem hagyományos megkülönböztetésén, mivel ezekből levezetni olyan fenoméneket, mint az ízlésítéletek vagy a morális/erkölcsi értékek, lehetséges, de közvetettséget hordoz magában, felesleges és félrevezető kerülőutat. Ezzel kísérletezett Kant, amikor az ízlésítéleteket „közös érzéknek” (*sensus communis*) nevezte, az észlelés kapcsán utalva az érzelmi regiszterre, vagy amikor a feltétlen *kategorikus imperatívusz* kapcsán értelmi megalapozást kívánt az etikának.

Tengelyi szerint azonban utolsó kritikája (*Az ítélőerő kritikája*) idejére Kant magát a filozófiát *az érzések architektonikájának* kifejezőjeként használja.⁶⁵⁷ Ehhez csatlakozik a 3É filozófiája is, ám tisztában kell lennünk azzal, hogy egész életművét Kant már nem formálta, nem formálhatta át, de korábbi koncepcióin túllépett.

⁶⁵⁷ Tengelyi 1995, 171.

Az érzelmi regiszter szerinti érzéseket tehát saját maguk érzelmi regiszterén belül kell vizsgálnunk saját relációikban, és csak ezek után – de szükségszerűen – foglalkozhatunk ezek testi/észlelési aspektusaival, majd pedig értelmi/kognitív magyarázataival. Sejtésünk szerint Kant is felismerte ezt, Tengelyi pedig expliciten utalt erre.

Kant tehát a hagyományos test-lélek (érzékiesség/értelem) dualizmuson már expliciten nem léphetett túl a 3É filozófiájának irányába, de ennek kísérlete tetten érhető a képzelőerőben. Első kritikájában (TÉK) pedig az észeszmék irányába talált egy olyan kiutat, mely egy „magasabb egységben” oldotta fel érzékiesség és értelem dualista horizontját, az ész ideái által vezérelve az észlelések kategoriális értelmezését, bár a 3É álláspontja szerint még ezzel is beleragadt mindegyik szintézis értelmi regiszterébe, ugyanis ezek tekintetében kizárólagosan logikai struktúrákban gondolkozott.

Mit akart Kant? Kant rákérdezett a természet és az egyén mibenlétére, és külön-külön való célszerűségekre, de mihamarabb rá kellett jönnie, hogy egyik célszerűség a másik nélkül mit sem ér. Ez Kant filozófiájának lényege. Az összhangot kereste egész életében, a természet és az egyén céljai között. Filozófiája szerint a természet teleológiája és az ember morálja között kívánt összhangot teremteni, ami az ízléskritika szempontjából újabb megerősítést kapott. Célszerűséget felfedezni az emberben olyan, mint a célszerű természet egyezése saját teremtményével. Nem hiába termékenyíthette meg a filozófiát a mai napig hatóan.

Állíthatjuk, hogy Kant épp a természet és értelem közötti előre elrendelt harmónia elképzelését adta fel, ebben lépett túl az addigi metafizikán, és a célszerűséget ezért csak az ítélőerő hipotéziseként tételezhette, amihez nála nem lehet objektív alapot találni,⁶⁵⁸ de ő maga mondja, hogy: „A természet törvényszerűsége tehát az értelem mint megismerőképeség *a priori* elvein alapul.”⁶⁵⁹ Állításom szerint az affinitás és a célszerűség elengedhetetlen az embernél és a természetben is. Tengelyi a kései Kantról, annak utolsó megkezdett műve kapcsán írta: Kant „úgy látta, hogy ha a természettudomány metafizikai princípiumai és a tapasztalatok rendezetlen „aggregátumai” között átmenetet, „közbülső lépcsőfokot” felfedezni nem lehetne, akkor „egy, a rendszer szempontjából veszedelmes ugrás a filozófia vezérfonalát megszakítaná, s tételeit a vélekedések és a feltevések játékanak szolgáltató ki”.^{660 661}

⁶⁵⁸ Erre Czétány hívta fel a figyelmemet.

⁶⁵⁹ Kant 1997, 68. sk.

⁶⁶⁰ *Opus postumum*, XXI. 177. o. (Az én kiemelésem) — Lásd még F. Kaulbach: *i. m.*, 321. o.

⁶⁶¹ Tengelyi 1995, 197.

Mit akar a 3É? Megbékélést, harmóniát. Kant akkor „hozta be” hivatkozási alapként Istent, amikor a morál megerősítésének érdekében volt rá szüksége. A 3É azonban nem kényszerül erre, mert önmagát is „Istentől”, jobban mondva a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeitől (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) „adva lévén”⁶⁶² kapja, azaz eleve és mindenkor általuk, elveik által létezik (ez persze látszólag hasonlatos lehet az ókori elméletekhez – de már jócskán átdolgozva és túl az antinómiákon). Oly mértékű bizonyosság ez, amit a 3É tud nyújtani, a 3 emberi képességből kiindulva.

(A rövidítés érdekében a Kantról szóló hosszabb kifejtést valamint Heidegger észrevételeit most kihagyom).

II. 3SZ és 3É

Annak érdekében, hogy a kanti metafizikai észeszmék (Isten, Ember, Világ) logikáit (diszjunktív-, konjunktív-, konnektív szintézisek) összeegyeztessük a 3 É filozófiájával, foglaljuk őket egy táblázatba. Ezt Czétány Györggyel közösen alkottuk meg 2018. március 13-án. Itt jól látható, hogy a 3szintézis Czétány-féle sorrendiségét használtuk, kiegészítve a 3É-vel.

	Isten	Én/Ember	Világ
Értelem	<i>gondolt</i>	gondoló	gondolat
Észlelés	észlelt	észlelő	<i>észlelés</i>
Érzelem	érezett	<i>éző</i>	ézés

12. táblázat: A 3É filozófiája és a transzcendentális illúziók

A dőlt betűs szavak a táblázaton belül az egyes szintéziseken/terrénumokon belül kijelölik a 3SZ szempontjából az intenzitásbeli kiemelkedéseket. Isten a gondolt, a Rend, a mindent elrendező (egy olyan múltban, mely sohasem volt jelen), az Ember, mint „Én” a jelenben éző, mint azt Kantnál Czétány kiemelte, a Világ eseményei pedig a jövőben adják magukat az észlelés által.

A 3É filozófiájának szempontjából a 3 kanti észeszmé elsődlegességének helyébe, mint elsődleges kiindulópontok az értelem, az észlelés és az érzelmek lépnek, és a terrénumok, –

⁶⁶² Mint azt Marion könyvcíme mondja.

vonatkoztatási területek – lesznek az Én/Ember, a Világ és Isten, de úgy átértelmezve, mint 1.) egyéni személyiség, 2.) interszubbjektivitás/természet/dolgok/történelem és 3.) a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei.

A 3É filozófiája szempontjából azonban a térénumok szerinti szintézisek köztes relációinak, mint viszonyoknak mindig van egy kiinduló bázisa, és ezek nálunk az értelem, az észlelés, és az érzelmek lehetnek, melyek között dinamikus viszonyok, intenzitásbeli relációk állnak fenn, és ezek összessége vonatkoztatási pontokat, térénumokat hoz létre (személyiség; interszubbjektivitás/természet/dolgok/történelem; a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei).

Egy az egyben nem azonosíthatók a 3É és a 3 szintézis fogalmai, de mégis kimutatható bizonyos preferált megfelelés. Ezt a megfeleltetést úgy kezdhjük el, hogy figyelembe vesszük Czétány megjegyzését és megoldását Kant filozófiájának immanens problémájára, vagyis, hogy az „én”, azaz az 1. térénum inkább érzelmi jellegű – „önérzés”.

Mit jelentenek a 3É filozófiájában a 3 kanti észeszme/transzcendentális idea fogalmai? A czétányi „Isten” a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek, vagyis az objektív metafizikai képességeknek (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*) az összefoglalója. Az ember a saját képességeinek személyiség-egysége. A kantiánus „világ” pedig a 3É filozófiájában a köztes (2.) térénum, ami kitágított értelemben az, „amiben” a megjelenés adódik. A 3É filozófiája által említett „a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei” szemben a czétányi Isten-fogalommal nemcsak a Renddel azonos kantiánus észeszme,⁶⁶³ nem csupán az elválasztó/diszjunktív szintézis transzcendentális – és túlfokozva transzcendens – elve, és nem is kizárólagosan a múlt idő-szimbóluma (mint az eddigi összes tartama – a kölcsönvett bergsoni fordított kúp tetejeként), hanem magában rejt minden lehetőséget, hiánytalanul, a jövőbenieket ugyanúgy, mint a jelenbelit. A 3É felől nézve a 3 térénum a kantiánus észeszme-khez képest a logikai elvek, idő-struktúrák szempontjából nem szétválasztható, nem szétszálazható, és főképpen nem egyoldalú, mint Kantnál, hanem más logikát követünk kifejtésünkör. Az ember három képességét (értelem-észlelés-érmek) metafizikailag objektiváltuk („isteni” Értelem, Észlelés, Érzelem) majd egybefogtuk. Emberi képességeink a Világ objektivált képességeinek szubbjektív tükröződései, bár lehet, hogy a „kitágított” „Világ”-nak vannak egyéb képességei is, de ezek számunkra elfedettek, ezért a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiként sem

⁶⁶³ Kant TÉK: „Az ész egy bizonyos célra irányítja az értelmet, ahonnan nézve ez utóbbi valamennyi szabályának nyomvonala egyetlen pontban fut össze. Ez a pont nem egyéb ideánál (*focus imaginarius*), tehát az értelem fogalmai valójában nem belőle indulnak ki.” (A644 B672)

tudunk mást felhozni. A megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei (*Logos, Khiazmus, Einsföhlung*) az összefogója, összetartója, eredője az emberi képességeknek és a Világ minden képességének.

Amikor tehát a 3É filozófiájában a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiről beszélünk, nem egyetlen transzcendens észideát, elvet domborítottuk ki illúzióként,⁶⁶⁴ hanem az a hatóképesség és kifejezőerő többletével rendelkezik a többi terepnumhoz képest. Czétány azonban – legalább – logikai szinten egyenlővé kívánja tenni a szintézisek/terepnumok mibenlétét.

[Czétány írja összefoglalóan:] a valóság mint egész konzisztenciájának elégséges transzcendentális feltétele három szintézis. A diszjunktív szintézis minden létező világos, körülhatárolt elválasztása és hierarchikus elrendezése az isteni vagy természeti rendben. A konjunktív szintézis minden létezőnek az önmagával azonos, önmagát tudó és önmagában bizonyos szubjektumra, az éntre vonatkoztatása. Végül a konnektív szintézis minden létező kauzális vagy egymást átható összekapcsolása a világ eseményében. Isten elválasztó-elrendező szintézise, az Én önmagára vonatkozó szintézise és a Világnak egy eseményben összekapcsoló szintézise: mindhárom szintézis önmagában a valóság konzisztenciájának szükséges, ámde nem elégséges feltételét jelenti. Alapvetően eltérő működésük okán konfliktusban állnak, viszont csak együtt adják a valóság elégséges transzcendentális feltételét. Ugyanakkor mindhárom szintézis a valóság egészére kiterjedő szintézis. Isten, Én és a Világ: mindhárom teljességigénnyel, a valóság mint egész szintézisének igényével lép fel. Ebben áll a „plurikonzisztens” valóság transzcendentális problémája.⁶⁶⁵

A 3É filozófiája és a 3SZ filozófiája között tehát nem olyan egyszerű a megfeleltetés, hogy a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei (a czétányi Isten) a *gondolt* (értelmi), az „Én”/ember az *érző* (érzelmi) és a Világ az *észlelésnek* – mint regisztereknek – feleltethető meg, hanem mind a 3SZ általi szintézisek (kanti észeszmék) – mint a 3É általi terepnumok – mind a 3 képességet magukban foglalják, jobban mondva a képességek alkotják a különböző terepnumokat, a konkrét személyestől a köztes terepnumon keresztül kikövetkeztetett 3. terepnumig, majd vissza a hatóképesség kifejeződése szerint.

⁶⁶⁴ Czétány 2018-06-22, 2. o.: „Mivel azonban nem maguk az ideák, hanem csak használatuk az, ami túllép minden lehetséges tapasztalaton, ezért tárgyat konstituáló elvként az ideák illúzióknak minősülnek.”

⁶⁶⁵ Czétány 2019, 264.

A 3É terrénumonként plurikonzisztens, és a 3É terrénumai egymás között is azok.

III. Czétány és a 3É általi kritika

Ehhez az elmélethez (3 Szintézis – „3SZ”) képest több markáns ponton különbözik a 3É filozófiája:

- 1.) A 3É filozófiájának képesség-metafizikája a Valóság magyarázatának érdekében nem az Isten, Én, Világ sorrend-szerű szintéziseit veszi alapul – mint a 3SZ filozófiáját képviselő Czétány,⁶⁶⁶ hanem az Én, Világ, Isten (jobban mondva: a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei) sorrendiségét, és ezt nem történelmi okokkal magyarázza, hanem a következtetés önreflexív-kritikai kiindulópontja szerint, mely a végére megfordul, és onnantól kezdve arról van szó, hogy Isten terrénuma teszi egyáltalában lehetővé a többi terrénum megjelenését, ezért is inkább a czétányi „Istent” a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek nevezzük: a *Logos*, *Khiazmus*, *Einsfühlung* összességéként.
- 2.) A hármasság egésze nálunk nem harc, hanem inkább harmónia, ám természetesen a harc is letagadhatatlan, (Husserl harmóniáról és diszharmóniáról beszélt)⁶⁶⁷. Továbbá az, hogy harcot hirdetünk vagy harmóniára törekvést, önbeteljesítő jóslatként hat az elmélet egészére, „karmájára”, ugyanis, mondhatnánk közhelyszerűen: „Amit eszel azzá leszel!” – intellektuális értelemben is.
- 3.) A 3É filozófiája kitüntetett hangsúlyt fektet a terrénumok közötti kapcsolat hogyanjára (mint oda-vissza hatások, diakritikus tartamosság) nem csak különálló észeszmékként, transzcendentális ideákként kezeli őket, és intenzitás-különbségeket állapít meg a terrénumok között (a 3. terrénum a kifejező, adó, a többi adomány), hanem rákérdez az egyes terrénumok konkrét belső és egymás közötti szerveződésére is.
- 4.) A 3É szerint a szintéziseknél alapvetőbb „építőelemek” az egyes szintézisek/terrénumok képességei (értelem, észlelés, érzelem).

⁶⁶⁶ Utóbbi időben a Czétány a plurikonzisztenciát hangoztatja, vagyis a három szintézis állandó együttműködését – bármi vizsgálatának tekintetében – és a változó erőmintázatokat hangsúlyozza (remélhetőleg többek között közös beszélgetéseinknek), ezzel háttérbe szorítva korábbi elképzelését a történelmi korok kapcsán, a szinte vegytiszta szintézisek megjelenését illetően.

⁶⁶⁷ Husserl írja a *Válságban*, 48. §: „Bármely konkrét vagy elvont, valóságos vagy ideális értelemben vett létező önadottságának megvannak a saját módjai: az én oldalán az intenció módjai az érvényesség módozataiban, s ehhez tartozóan ugyanennek szubjektív változásmódjai, az egyéni-szubjektív és interszubjektív harmónia és diszharmónia szintéziseiben.” Husserl 1998, 209.

- 5.) Harc és harmóniára-törekvés nem csak a terenumok (szintézisek) között, hanem azokon belül is érvényesül értelem-észlelés-érzelem-intenzitások között. A képességek között ugyanis összjátékszerű tartam működik, egységük logikája pedig hasonló a diakritikához.
- 6.) A 3É filozófiájának képesség-metafizikája szerint a különböző terenumok azonos típusú képességei között jelenik meg az a kapcsolat, ami lehetővé teszi a terenumok közötti viszonyt, melyek a következők szerint vizsgálhatóak: adódás, khiazmus, intencionalitás, reprezentáció, korreláció, önreflexió stb., mind annak megfelelően, hogy éppen melyik terenum képességének hatását vizsgáljuk a többivel vagy éppen önmagával kapcsolatosan.
- 7.) A 3É filozófiájában kiemelten fontos a tartamszerűség és a szituatív adódás: külön-külön az egyes östények (a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei, Világ, Én) képesség-regiszterei (értelem, észlelés, érzelem) viszonylatában, de még inkább a különböző östények képesség-regiszterei között. Mindezeket az összefüggéseket élteti a három képesség örökkévaló természetű „hogyanja” (logosz, khiazmus, önaffekció/Egy-érzés), melyek a jelenen keresztül „törnek át”, jelennek meg idealitásaik szerint.

A Valóság a 3É filozófiája szerint a 3 terenum és kapcsolataik összes lehetősége, közös tartamukban szituatíván adódva. Összefoglalóan a legfontosabb különbség az, hogy a 3É filozófiájának képesség-metafizikája nem az Isten, Én, Világ sorrend-szerű szintéziseit veszi alapul a Valóság magyarázatának érdekében, de ezeknél is alapvetőbb az értelem-észlelés-érzelem építőköveinek hármassága, melyek a 3 szintézist (3SZ) külön-külön, de terenumokként kezelve máshogyan építik fel (személyiségjegyeiktől az idealitásokig).

A 3É filozófiája a saját egyedi/egyéni személyiség képességeiből indul ki első „lépéseit” tekintve (1. terenum – kanti „Én”), de az örökkévalóság és a nem eltárgyasító „hogyan” kapcsán ugyanilyen jogú a 3. terenum (kanti „Isten” – diszjunktív szintézis) és annak képességei – hogyanjai –, sőt általa lehetséges egyáltalában az 1. terenum megvalósulása, mint adomány (ez a 3É filozófiájának metafizikája). A köztes terenum (kanti „Világ – konnektív szintézis) pedig szintén a 3. terenum adománya, melynek képességei rengeteg mindennek értelmi-észlelési-érzelmi kapcsolódását integrálja, bonyolultan rétegződő, átszelő, szóval tartamos-diakritikai módon: interszubsztantívitás, természet, dolgok, történelem; ezek integráns, immanens része az 1. terenum, vagyis az egyedi/egyéni személyiség, de utóbbit kiemeljük, hogy külön tárgyalható legyen a képességek intenzitásának domborzata szempontjából: „önmagunk”, azaz a kanti „Én”. Intenzitás-domborzata van a 2. terenumnak is, a 3.

terrénumnak azonban nincsen, az „csupán” örökkévaló virtuális bázisa a mindenkori megjelenésnek – ezért is a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei az „isteni” Értelem, Észlelés, Érzelem (*Logos, Khiazmus, Einsfühlung*); együtt: Isten, a filozófiai „Egy”.

A Valóság mindig a 3 képesség megjelenésének együttese, és az, hogy melyik terrénum képességei felől tekintjük a Valóságot az attól függ, hogy melyik terrénum viszonylatában vizsgálódunk, mely aspektusra „figyelünk”/kiemelten fókuszálunk: egyéni, interszjektív, történeti, természeti, dologi, isteni/a megjelenés egyáltalában vett lehetőségfeltételei.

A 3É filozófiája használja az eltárgyasító értelmet, hiszen praktikus életvilágunkban nélkülözhetetlen, de nem leuraló tendenciával, hanem újrashasznosítva teszi ezt. A más filozófusoktól átvett fogalmakat azért használom, mert annál pontosabban nem is kell megfogalmazni bizonyos jelenségeket, mint ahogyan azt már korábban mások megtették, rendszereik pedig jól beágyazottan megtalálják otthonos „helyüket” a 3É rendszerében. Ilyenek például Bergsontól: tartam és a minőséges gondolkodás, Merleau-Pontytól: önmagára göngyölődés az elemszerű Húsban, Czétány: Kant újra-hasznosítása és az észeszmék egyáltalában vett sokrétű viszonyba-helyezése (valójában nem is annyira a szintézisek, hanem azok viszonya volt az érdekes számomra, de inkább a képességekre átkonvertálva, és harc helyett kibékítés-jelleggel).

IV. Husserl Kant-kritikája, valamint a 3É filozófiája

A 3É filozófiája azt a típusú közvetítést mellőzi és helyettesíti, mely az érzékiség és az értelem saját „birokpajtási” viszonyába beleragad. Ezek ugyanis egymást interpretálják és mindent a saját szemszögükből láttatnak, még az érzelmeket is. A 3É filozófiája e helyett hoz ezekhez képest „kívülről” egy harmadik „hogyan”, azaz magyarázó elvet: az érzelmi regisztert (félreértéseket megelőzve mondjuk: az érzelem regisztere az ő horizontjukon, „szintjükön” van, nem alá- vagy fölérendelt). Továbbá azt állítjuk, hogy így már mindent először a neki megfelelő regiszter felől vizsgálhatunk közvetlenül, és csak ezt követően térünk át a többi regiszter felőli kutatásra. A regiszterek viszonya tehát mellérendelt, de szituatívan más-más intenzitású lehet.

Platón még „felülről” – Objektív Valós színtről – „hozta” filozófiájába az ideákat, Kant pedig „belülről” – szjektív színtről – hozta a képzelőerő kombinációit értelem és érzéki észlelés között, majd az ítélőerővel az észideák, a morál és az esztétika tárgyterületeit illetően.

Husserl szerint Kant, a sok képesség említésével tulajdonképpen pszichologizál. Ullmann írja:

A kanti transzcendentális filozófia nagyon is helyes irányból ragadta meg a tudatot és mindenféleképp érdeme, hogy szembeszállt az objektivista, természettudományos szemlélettel. A kanti pszichologizmus azt jelenti, hogy Kant naiv módon összekeveri és egymásba mossa a transzcendentális megközelítést a lelki képességek pszichológiájával. A tudat felosztása észre, értelemre, képzelőerőre, ítélőerőre, vágyóképességre és az öröm, illetve örömtelenség képességére Husserl szerint semmiképpen sem a tudat működésének eidetikus és fenomenológiai elemzéséből, hanem pszichológiai előítéletek elfogadásából ered. Az ész és az értelem centrális jelentőségű megkülönböztetésében például nem a tudat konkrét elemzése vezeti Kantot, hanem a korabeli, newtoniánus természettudomány, valamint a racionalizmus metafizikájának hallgatólagos meggyőződése. A newtoni fizika alaptézisei szolgálnak az értelem meghatározására, az ész képességének leírását pedig a racionalizmus és a felvilágosodás előítéletei vezetik.

A pszichologizmus vádja a *Prolegomena*tól kezdve egészen a *Krízis* korszakáig jelen van Husserl Kant-elemzéseiben. [...]

A pszichologizmus tendenciája abból fakad, hogy Husserl szerint Kant egész egyszerűen elmulasztja a tudat aktusainak elemzését. Leírásai ugyanis az ítéletek különböző fajtáit veszik szemügyre, és az ítéletek elemzéséből következtetnek a különféle funkciókra. Husserl szerint ez azért hibás eljárás, mert így nem nyerünk belátást a tudat egyéb aktusainak működésébe. [...] Husserl fő célpontja nem is Kant, hanem a „kantianizáló filozófusok” (Lange, Helmholtz) köre.

Elsősorban és mindenekelőtt a lelki képességek tana az, ami Husserl kritikáját kiváltja. Az ész és az értelem mint magasabb megismerőképességek Husserl szerint nem képesek megalapozni a logikát, hiszen maguk is előfeltételezik a tiszta logika működését. Olyan ez, írja Husserl, mintha a tánc művészetét a táncolóképeséggel, a festészet művészetét pedig a festőképességgel, vagyis mintha ideális teljesítményeket az ember alkati képességeivel akarnánk magyarázni.⁶⁶⁸

A 3É filozófiája nem használ olyan sok képességet mint Kant, hanem csak azokat (értelem-észlelés-érzelem), melyek már tovább vissza nem bontható/fejthető, szét nem szálazható emberi alaptulajdonságaink, és melyekre minden más „ráépül” – akár az időbeliség/tartamosság vagy a kreativitás kapcsán, és persze mindhárom „É” regisztereinek diakritikáját tekintve, egészen a terrénumokig és azok minden lehetséges kombinációit figyelembe véve. A 3É szerint tehát az

⁶⁶⁸ Ullmann 2012a, 187. sk.

ítéletek a képességeken „belül” működnek, tehát a 3É képességei alapvetőbbek az ítéleteknél. A kategorizáló kantiánus értelem és a szintetizáló ész a 3É-ben mindketten az értelmi regiszterbe tartoznak, mivel alaptulajdonságuk a „gondolkodásra” vonatkoztatható, a kategorizálást és a szintetizálást azonban az észlelés és az érzelem regiszterei is működtetik, bár mindhárom regiszter eltérő logikák alapján működik. 1.) értelem – eltárgyasító, elő-állító, bekebelező, leuraló, szukcesszív, mechanikus-oksági, reprezentációs (de lehet intuitív is); 2.) észlelés – szinesztézia, diakritika, alak-háttér, rész-egész (Gestalt), (de lehet az elemszerű hús khiazmusa is) 3.) érzelem – a szív logikája/rendje/matematikája, értékek, önaffekció (de lehet az Egy-ézés is, illetve az élet önátélése is). Mindezek pedig összejátszanak, intenzív domborzatú reliefként, tartamosan-diakritikusan.

Husserl azonban a logikát leginkább egyféleképpen látja, az értelem tér-idő semleges módján, de persze írásaiban a testi szinesztézia és az érzelmi önaffekció területeit is érinti, ám utóbbiakat nem tartja az értelmi logikával egyenrangúaknak, sokkal inkább a pszichológiához közelebbieknek. Ezt a típusú objektív érvényű, ideális értelmi logika az Objektív Valós értelem, kiemelve annak tér-idő független ismételhetőségét (pl. Püthagorasz-tétel).

Lássuk, hogy pontosan miért és hogyan kritizálja Husserl Kant logika-felfogását a képességekkel való összefüggésükben. Ullmann írja összefoglalóan:

Az a szükségszerűség, ami az a priori megismerés tárgya, az ellentét elgondolásának lényegi lehetetlenségét, vagyis a feltétlen általános érvényűséget jelenti. A pszichológiai szükségszerűség azonban csak egy olyan érvényességgel rendelkezik, amely az emberi lény sajátos alkatára alapul, vagyis a pszichikai, illetve antropológiai másként lét elgondolásának képtelenségére. Husserl szerint Kant a megismerőképességek rendszerének felvázolásában egy ilyen pszichológiai megalapozást végez, vagyis csupán relatív, pszichológiai megalapozásig jut el, és nem látja meg a tisztán logikai megalapozás lehetőségét. Sőt, egyenesen úgy véli, hogy egy ilyen megalapozással tulajdonképpen az *a priori* szintetikus ítéletek is elveszítik szükségszerű és általános érvényű jellegüket, hiszen Kant az ember pszichológiai konstitúciójának faktumából eredezteti őket: faktikusan így tapasztalom a dolgokat, ám semmi nem mond ellent annak, hogy másként is tapasztalhatnám ugyanezeket a dolgokat, ha alkatilag a megismerőképességek más rendszerével rendelkeznék. Husserl ezzel szemben azt állítja, hogy az ismeretelmélet olyan szintjéig is eljuthatunk, ahol a faktikus szükségszerűségnél magasabb, lényegi

szükségszerűséget találunk, vagyis ahol már nem a megismerő ember alkatáról, hanem a tisztá tudat lényegi törvényeiről van szó.⁶⁶⁹

A 3É által azonban felmutattuk, hogy következtetésünk szerint a 3 alapképesség tér-idő-független és örökérvényű, tartalmuk azonban változhat, és intenzitás-viszonyaik is. Továbbá az is lényegi szükségszerűség, hogy az Objektív Valós képességek (*Logos, Khizamus, Einsfülung*), a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiként működésmódjaik szerint örökkévalóak és ismétlődnek, az egyedi személyiség és a köztes térénüm pedig beláthatatlanul sokféleképpen variálódhatnak.

Térjünk vissza a metafizikai aspektusba Platón külső/felső objektív ideái és Kant belső/alsó szubjektív kiindulópontjai, mint értelem és érzékiség összekötő-közvetítő (időbeli-sematikus) közegei kapcsán.

A 3É filozófiájában nincsen közvettség a platóni és kantianus szempontok szerint, és nincsen „szintlépés” semmilyen irányba, hanem konkrét megfeleltetések vannak. A „3É” közvetítés-nélküli, de emberre méretezeten Istenhez képest⁶⁷⁰, a saját emberi értelme, észlelése, érzelme viszonylatában, ugyanis az ember ezek közül mindig csak az egyikre tud figyelni. Mi mindig valamelyikre figyelünk, de a valóság maga nem differenciált (mint ahogyan a falevél sem az emlegetett metaforánkban), ezt a differenciáltságot a figyelem (értelmi-észlelési-érzelmi) viszi bele e „lét szövetébe”, és ez által differenciál, és ha differenciál, akkor problematizál is egyben. (A figyelem pedig a transzcendentális ego – Husserl – tárggyal ellátva intencionálisan, a nélkül pedig „atematikus” öntudatként – Sartre.)

A 3É filozófiájának azon állítása nagyon is komolyan veendő, miszerint: 1.) észlelés és értelem között az érzelm „közvetít” – diakritikai módon –, és ugyanígy tovább, 2.) értelem és érzelm között az észlelés „közvetít”, 3.) észlelés és érzelm között pedig az értelem „közvetít”, ám mindhárom regiszter, mint „képesség” ugyanazon a „szinten” vannak, ám más-más térénümoknál természetesen az adott térénüm viszonylatában egészítik ki egymást – harmonikusan, szituatív adottságaik intenzitás-domborzatának megfelelően. Mindezek ellenére ne felejtjük el, hogy a *Valóság a képességek és térénümök összessége*, és mi magunk vagyunk azok, akik ebben a figyelem által eltárgyasító képzetfutam-szerinti differenciáltságokat hozunk „létre” önmagunk számára, amolyan önimaginációs előfűtöttségű erőmintázat-rajzolatokként.

⁶⁶⁹ Ullmann 2012a, 189.

⁶⁷⁰ Isten mindent egyszerre „lát”, és Ő az, akiben, illetve aki által minden aktuális létező egyszerre „van”, és minden potenciálisan létező benne – más kifejezéssel szólva –: „virtuálisan” létezik.

A 3É filozófiája egyszerre rendszeralkotó (Hegel) és egzisztencialista (Kierkegaard) filozófiát valósít meg. Előbbit a 3É tereimái által (a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei; közvetítő közeg, mint interszubsztivitás, történelem, természet és „dolgot”; egyéni személyiség), utóbbi a tereimokon belüli 3 regiszter (értelem-észlelés-érzelem) szituatív harmóniája kapcsán, törődve az életvilág konkrétágával és gondjaival.

A 3É közötti átmeneteket szituatíván sürgeti egyik-másik regiszter. Az értelemről már mondtuk, hogy úgy teszi önmaga számára „otthonossá”, befogadhatóvá, értelmezhetővé az észlelést és az érzelmet, hogy eltárgyasítja őket, majd ezt az eltárgyasítást megragadva már kénye-kedve szerint pakolgathatja, rendezgetheti, szabályozhatja.

Am az érzelmi regiszter is hatalmas hatással van a többire, ugyanis az Egy-érzés mintájára az értelemnek intuíción, azaz teljes átlátást vindikál, ígér, ad, „kölcson-ad”, és ezt visszaigényli tőle, mindent lefedő erőérzéként, a teremtőerő átélésében, például a prófétáknál, amikor áldást osztanak, vagy a filozófusoknál, amikor Spinoza vagy Bergson szerint átfogó intuitív alapötlet-szemponot nyújtanak. Az érzelmi regiszter Egy-érzése az észlelésben is tetten érhető, például az éber belerévedés kapcsán, vagy olyan kivételes alkalmakkor, mint egy beavatási szertartás, vagy olyan előre tervezett szerhasználatkor, ami a tér-idő felosztatlanságát nyújtja az élményáramban.

Az észlelés is viselkedhet ugyanígy, például a kín és gyönyör érzet-érzésén túl, a rész-egész/alak-háttér (Gestalt) kapcsán az értelemet deduktív vagy induktív oksági megfontolásokra készítheti, lényeglátásra, vagy analízáló meghatározásokra. Ugyanígy az érzelmi regiszterre hatva, egyes érzések megkülönböztetésére hívhat fel az észlelés, az érzelem, mint kvázi-belső mag/„self” viszonylatában, és a fontos/mélyebb érzelmek háttére előtt elengedve a felszínes megnyilvánulásokat és akarnoskodásokat, sikeresen higgadsághoz vezetve.

Utólagos közbevetésként tegyük hozzá, hogy a 3É, mint első filozófiák, metafizikai kiindulóponotok komolyan veendőek, mert nincsen más, amiből közvetlenül és tényszerűen kiindulhatunk. Ezek a képességeink metafizikai kiindulóponotok, és a tapasztalat közvetlenségétől az idealitások megjelenéséig, adódásáig vezetnek minket, felmutatva a végesben az örökkévalóságot. Emberként és emberi szemponotból a három alap-képességen túl mást nem tudunk felmutatni, ezért falevél-metaforánk⁶⁷¹ a megismerés abszolútizálása. A 3É viselkedésmintázat-szerű megszemélyesítése a megértési könnyebbség okán indokolható. Ne

⁶⁷¹ Az ember olyan, mint egy falevél: látható színe a teste (vagyis az észlelése), láthatatlan fonákja az értelme, erezete pedig az érzelmei.

felejtjük el, hogy a hétköznapi felfogás eltárgyasító álláspontjáról próbálunk „átnyargalni” a 3É általi világszemlélet beállítódás-váltására.

A 3É között tehát ilyen, és hasonló „átmeneteket” tapasztalhatunk, ha nem csak tartamos-diakritikus logikájukat vizsgáljuk, hanem életvilágbeli konkrét megnyilvánulásait is görcső alá vesszük.

Vágya, képzetek, fantáziája stb. az értelemnek, az észlelésnek és az értelemnek is vannak, saját maguk lényege szerint. Így lesz nem csak „rideg” rendszeralkotó a 3É, de egzisztencialista is egyben, életvilágbeli. Mindez időben, tartamszerűen.

Konkrét átmenet van azonban a 3É tereimai között, melyek egymásból „jönnek létre”: a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiből a Világ, majd az egyéni személyiség – ám kikövetkeztetési sorrendjük éppen az iménti fordítottja, hiszen a filozófiai hagyomány felvilágosodás-eszménye az egyéni tapasztalatból indul ki.

A megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételei minden lehetőséggel sajátjaikként bírnak, a világban mindent kiválogatva-megjelenítenek (mert maguk ideálisak, tehát közvetlenül nem megjeleníthetőek, a 2. tereimban is „csak” következtethetünk rá; de személyesen, saját személyiségünk – 1. tereim – által átélhetjük jelenvalóságát). A világban és bennünk az élelendület tartamossága rajzolja ki az értelmi, észlelési, érzelmi módokon kikövetkeztetett megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek bizonyosságát. Ez nem a tér-időbeliség felosztó-eltárgyasító és leuraló értelmi aktivitásából következtethető ki, de a kijelölés kényszere nélkül sem jöhetett volna „létre” minden úgy, ahogy. A hasznosság által vezérelt értelmi-észlelési-érzelmi képességű ember (1. tereim), interszubjektív/természeti/dologi/történeti létmódjában (2. tereim) célszerű kiötlő-megalkotóként funkcionál és kreatív hittartomány-létrehozó („Isten” fogalmát konstituálva, azaz transzcendensen használva – 3. tereim). Ennek strukturált architektonikáját és korszerű kritikáját kíséri meg a 3É filozófiája, melynek során a 3. tereim filozófiai szempontból a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeiként adja magát.

Tizenegyedik Rész: Biográfia

Néhány alapgondolatot több helyen, sokféle közegben kifejtettem, más-más szempontok felől tekintve, amit nem önisméltásnak, hanem megerősítésnek szántam. Utólag szeretném kifejezni egész gondolatmenetem személyes motivációját.

Filozófia tanulmányaim során egyre komplexebb megismerésre törekedtem. Úgy tapasztaltam, hogy gondolkodás és testiség nincsenek meg egymás nélkül. Erről szólt már első filozófiai előadásom is az ELTE-BTK, TDK Konferenciáján, 2004-11-19-én: *Megtapasztaltam a pszichofizikai identizmust, – avagy – értelmi és érzéki szeretet a spinozizmus alapjain*. Tovább mentem ezen az úton, és a korábban már általam kedvelt arisztotelianus lélekfelfogás erős kiindulási alapot adott ehhez („A lélek a szervekkel rendelkező test első teljesültsége”), mely nem halhatatlan szubsztanciának, hanem egy hogyannak, elvnek tekintette a lelket. Ugyanígy, Arisztotelész a metafizikai első okot (Mozdulatlan Mozgató) is filozófiai elvként kezelte, melyet ő maga következtetett ki, ráadásul mindent az észlelésből vezetett le, vagyis valami nagyon közvetlennek hatóból indult ki.

Amikor találkoztam a fenomenológiával, és egyáltalában az értelem husserliánus megközelítésével, az intencionalitást olyan filozófiai álláspontnak tartottam, mely nagyon közel állt ahhoz a korábbi elképzelésemhez, miszerint az eltárgyasítás – mint a kijelölés kényszere – , az ember egyik letagadhatatlan sajátossága, mely megkönnyíti a hétköznapi gyakorlatot, de ugyanakkor sok mindent eltakar előlünk.

A fenomenológiai hagyományt tovább olvasva rátaláltam Merleau-Ponty *khiazmus*-fogalmára – mint működésmódra, „hogyanra” –, mely szerint minden észlelő egyszerre észlelt is, és ezzel megszüntette szubjektum és objektum eltárgyasító szétválasztását. Merleau-Ponty az észlelés elsődlegességét hirdette, ugyanakkor a kölcsönös okságot az önmagára göngyölődő elemszerű *Hús* által magyarázta. Utóbbi rögtön a preszókratikusok örvénymozgását juttatta eszembe, főképpen az általam igen kedvelt Anaxagorasz *nous* (ész) teóriáját, mely Steiger Kornél szerint is a kozmikus folyamatok mellett az emberi gondolkodást (szétválasztás és elrendezés) írja le szimbolikusan. Ugyanakkor a *khiazmus* és az elemszerű *Hús* passzolt Anaxagorasz *homoimerész* típusú anyagi felépítés-elképzeléséhez is („Mindenben van egy rész mindenből”), és ezt az örvénylően áramló mozgást és közeg-kapcsolatot a Bergson által tárgyalt tartam egyértelműsítette (a helyről legurított hógolyó felépítése, állandó átrendeződése: részek leszakadnak, mások hozzátapadnak, stb.). Ezeket csak erősítette Saussure nyelvelmélete

a diakritika révén, és az általam olvasott szinesztéziai kísérletek, illetve Merleau-Ponty korábbi írásainak olvasása.

Ami ugyanilyen átütő erejű volt számomra mint Merleau-Ponty, az Henry filozófiája, és ahogyan másokat (pl. Hilge Landweer, Anke Thyen) olvasva rájöttem, annak érzelemfilozófiai kiindulópontja. Az élet pathetikus önaffekciója és közvetlensége újjá varázsolta számomra a filozófia terepasztalát; hasonló címmel jelent meg első cikkem 2016-ban: „*A filozófia tipológiája és az érzelmképződés filozófiája*”. Ez volt az első olyan megjelenésre szánt cikkem, amit végleges érvényűnek tartottam az emberi megismerés szempontjából. Azt állítottam benne, hogy értelem, észlelés, érzelem: egyenrangú regiszterek, közösen alkotják a tudatot, ám domborzatuk erőmintázata mindenkiben más és más – elsődlegesen ezt nevezem egyéni személyiségnek.

Elméletemet szerettem volna interszjektív közegben is megvizsgálni a szerelem példáján, Sartre, Sade és Marion filozófiáját egyoldalú túlzásokként bemutatva, mint rövidtávú gyermektegy vágy-vonzódásokat (értelmileg *vagy* testileg *vagy* érzelemileg), és helyettük a hosszútávú felnőtt szerelem filozófiáját alternatívaként kidolgoztam. Ez volt a 2017-ben megjelent: „*Esszé az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszterek kiegyensúlyozott kapcsolatáról, a szerelem példáján*” című cikkem.

Amikor tovább olvastam érzelemfilozófiai irányba, akkor vettem észre Schelernél az érzelmi *a priori* jelentőségét, mely az interszjektivitáson is túlmutat az *Einsfühlung* (Egy-ézés) jelentőségével. Ehhez kapcsolódott Bergson példája a törösdarazsakról a *Teremtő fejlődésben*, amit Scheler is rendkívül fontosnak tartott. Mindez visszautalt engem Henry filozófiájához, vagyis az Élet önátéléséhez (Henry maga is írt Schelerhez fűződő filozófiai kapcsolatáról *A közösség fenomenológiája* című cikkében).

Tengelyi László javasolta számomra még az utolsó ELTE-s konferenciaelőadása alkalmával, hogy ha az érzelmeknek is filozófiát kívánok adni, akkor legyen figyelemmel a passzivitásra. Ekkor néztem meg alaposabban Tengelyi filozófiáját, aminek kapcsán egy életmű áttekintése és posztumusz vitairat jelent meg tőlem 2019-ben, az emlékére készült kötetben: *Passzivitás az érzésképződésben avagy Tengelyi László és Michel Henry az ősbennyomásról* címmel, az *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság: Tanulmányok Tengelyi László emlékére* című kötetben.

Az egyéni személyiségek életének önátélése és ehhez képest a nagybetűs Élet önátélése olyan különbségtevés elé állított, hogy Isten és a filozófiai Egy kérdése kikerülhetetlenné vált számomra.

Ekkor már ismertem Czétány György filozófiáját, ami arra sarkalt, hogy részletesebben megismerkedjem Kant transzcendentális észeszméivel (Én, Világ, Isten), és a Czétány általi sokrétű felhasználással.

Észrevettem, hogyha használom a Bergson-féle lefelé mutató kúpot (*Az anyag és emlékezetből*), és azt „elszelem” 3 szinten, akkor legalul – a csúciban – pontosan megkapom a valóságos pillanatban tapasztaló egyéni személyiséget, a fordított kúp legtetetjén a minden lehetőséget virtuálisan tartalmazó Istent, középen pedig a köztes terepnumot, vagyis a Világot, mely utóbbit az interszubsztivitás, történelem, természet, és a dolgok szempontjai szerint találtam tovább-oszthatónak, a filozófiában megjelenő igények szerint. Ezt a három szintet neveztem el három terepnumnak.

A saját eredeti filozófiámat 3É-ként rövidítve azt tételeztem, hogy minden terepnumot (Én, Világ, Isten) az értelmi, észlelési, érzelmi ősbnyomások diakritikus tartamossága alkotja, és ezek erőmintázata. Ekkor azonban avval a problémával szembesültem, hogy ebben az esetben mi az Isten-i terepnum sajátja? Kiindulópontom a tiszta matematikából, pontosabban a geometriából eredt, mely alkalmazható mind a Püthagorasz-tételre (ahogyan Husserl tette), mind a legegyszerűbb alakzatokra – az idealitás ókori felfedezésére és ezzel a filozófia születésére szintén Tengelyi hívta fel a figyelmemet. Ha például egy egyenlő szárú háromszöget nézünk a papáirlapra rajzolva emberi szemmel látható léptékben, akkor látjuk, hogy szögek is egyenlők. De ez az alakzat akármennyire kicsi vagy nagy is lehet (mikroszkopikus vagy makroszkopikus, sőt ezeken túl) – hiszen ez elgondolható – ám attól még alakzata, formája, arányviszonyai ugyanolyanok lesznek. Ez az igazság pedig bárhol és bármikor igaz, tehát valami tér-idő független örökkévaló igazságot jelent, és ekkor rájövünk, hogy a véges ember valóban kapcsolatban van az örökkévalósággal, mint ahogyan az ókori görögök állították.

Ennek a kapcsolatnak a megértése azonban már problémás. Amit ugyanis most megértettünk, az értelmi megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételének (isteni Értelem) kifejeződése az egyéni személyiség értelmében, egy idealitás. Ilyen idealítások, azaz örökérvényű törvények azonban léteznek az észlelésben és az érzelmek szempontjából is. Az isteni Értelem (Észlelés és Érzelem), tehát valami több önmagában, mint az ilyen típusú idealítások. Mivel az isteni Értelem minden múltbeli, jelen és jövőbeli értelmet magában foglal, a hétköznapi egyszerűbbektől a tér-idő független értelmi igazságokig, ezért az isteni Értelem nem lehet egy eltárgyasított valami – bár fogalmi megnevezés által elnevezhetjük például *Logos*nak –, hanem „csak” egy „hogyan”, egy örökkévaló működési mód.

Ezek a képesség-metafizikai „hogyanok” – *Logos, Khiazmus, Einsfühlung* – pedig örökkévaló lényegüket *ismételve* (ezt Kierkegaardtól saját filozófiám szerint módosítva vettem át) adják (mint Marion mondja a telített fenoménekről) önmagukat. Ilyen mindhárom isteni képesség (melyeket mi emberek egyáltalában tapasztalhatunk magunkban mint emberi értelem, észlelés, érzelem), – egységük pedig az Isteni terrénum, avagy az Egy. Az isteni képességek a pillanaton keresztül jelennek meg és tartamosan rendezve adják magukat, így fejezik ki magukat a Világnak és az Énnak (azaz az egyéni személyiségeknek), mégpedig úgy, hogy közben mindhárom képesség és terrénum egymással kapcsolatban vannak, levésben leendenek. Filozófiai álláspontom szerint ilyen a valóság architektonikája. Ez az egyáltalában vett megjelenésnek, vagyis a 3É filozófiájának, képesség-metafizikájának lényege.

Mivel eleve Tengelyi inspirált, hogy a megjelenést, vagyis az östények östényét kutassam, ezért a harmadik terrénumot átneveztem a megjelenés *mint* megjelenés lehetőségfeltételeinek.

Az olvasott művek és az itt leírt filozófiai architektonika alakulása kölcsönösen hatottak egymásra. Az architektonika egyre cizelláltabb lett, mégis „összeállt” és ebben az értelemben egyszerűsödött, mások filozófiai művei pedig egyre érthetőbbé váltak.

Tizenkettedik Rész: A 3É filozófiájának rövidke „költeménye”:

Elbírod-e mit érzel szabályzó értelem és sokalakú észlelés közepette (Scheler), vagy rábírod magad észlelésedre, értelemeinek vad képződésében, érzelmileg felfűtve (Merleau-Ponty), s ha még ez sem volna jó, az értelem végül, az észlelés és érzelem magyarázatában mindenható (Kant).

Bibliográfia

- Ambrus Gergely (2007): „Analitikus filozófia”, In: Boros Gábor (főszerkesztő) 2007, *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1065-1145. o.
- Andermann, Kerstin és Eberlein, Undine (szerk.) (2011): *Gefühle als Atmosphären – Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 29., Berlin, Akademie Verlag GmbH. <https://doi.org/10.1524/9783050061368>
- Anzenbacher, Arno (2001): *Bevezetés a filozófiába*, (ford. Csikós Ella és Bendl Júlia) Cartaphilus Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1992): *Metafizika*. (ford. és jegyzetelte: Halasi-Nagy József 1936), Reprint, Hatágú síp Alapítvány, Budapest.
- Arisztotelész (1971): *Nikomakhoszi etika*. (ford: Szabó Miklós, jegyzeteket írta: Simon Endre). Magyar Helikon, Budapest.
- Arisztotelész (2006): *Lélekkilozófiai írások*. (ford. Steiger Kornél) Akadémiai Kiadó, Budapest. [10.1556/9789630598156](https://doi.org/10.1556/9789630598156)
- Arisztotelész, *Eudemoszi Etika*. (ford. Steiger Kornél), <https://mek.oszk.hu/05700/05709/05709.htm> (letöltés: 2020. augusztus 6.)
- Atkinson, Rita L., Atkinson, Richard C., Smith, Edward E., Bem, Daryl J., Nolen-Hoeksema Susan (2003), *Pszichológia*. (ford. többek között Pléh Csaba) Osiris Kiadó, Budapest.
- Augustinus, A. (1982): *Vallomások*. (ford. Városi István) Budapest, Gondolat.
- Ayer, Alfred Jules (1936): *Language, Truth and Logic*. Gollancz, London.
- Bács Gábor (2014): „Occam szakállá.” In Márton Miklós, Molnár Gábor és Tözsér János (szerk.): *Realizmus, Magyarázat, Megértés*. Budapest, L’Harmattan.
- Barbaras, Reanaud (2010): „The Failure of Bergsonism.” In Kelly, Michael R. (edit.) *Bergson and Phenomenology*. Palgrave MacMillan, Hampshire, New York. 258-272. o.
- Bartha Judit (2007): „Az abszolútum fogalma a német idealizmusban és a romantikában.” in: Bartha Judit, Kruzsliz Anita, Hrubí Attila, Weiss János 2007: *Válaszutak. Koncepciók és viták a Kant utáni filozófiában*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.
- Bene László (2007): Arisztotelész in: *Filozófia* (szerk: Boros Gábor), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007. 100-137. o.
- Bergson, Henri (2012): Bevezetés a metafizikába. In: Uő.: *A gondolkodás és a mozgó*. (ford. Dékány András), L’Harmattan Kiadó, Budapest. 129 – 162. o.
- Bergson, Henri (1889/1923): *Idő és szabadság. – Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. (ford. Dienes Valéria), Franklin-Társulat, Budapest.
- Bergson, Henri (1896/1991): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. (Übers. Julius Frankenberger). Diederichs, Jena 1908, Nachdruck dieser Übersetzung mit einer Einleitung von Erik Oger, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Bergson, Henri (1907/1930, reprint 1987): *Teremtő fejlődés*. (ford. Dienes Valéria), MTA, Budapest.

- Bergson, Henri (2012): „A változás észlelése.” In Bergson, Henri, *A gondolkodás és a mozgó*. (ford. Dékány András), L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, Budapest.
- Bergson, Henri (2012): *A gondolkodás és a mozgó*. (ford. Dékány András), L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Berkeley, George (2006): *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. (Ford. Faragó-Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál), Budapest, L'Harmattan.
- Biblia (katolikus), Szent István Társulat, Esztergom, 1996 (letöltés: 2019-02-02)
<http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/>
- Boros Gábor – Pólya Tibor szerk. (2014): *Szenvedély, szerelem, narrációk*. Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó, 2014.
- Boros Gábor (2007 – főszerkesztő): *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Boros Gábor (2014a. – szerl.): *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg – Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában – Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*. (ford. Mesterházi Miklós) Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó.
- Boros Gábor (2014b.): *A szeretet/szerelem filozófiája – szisztematikusan-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó.
- Boros Gábor, Szalai Judit (2011 – szerk.): *Az érzelmek filozófiája*. L'Harmattan, Budapest.
- Buber, Martin (1952/2017): *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. (ford. Gáspár Csaba László) Typotex, Budapest, 2017.
- Bugár M. István (2005 – szerk.): *Kozmikus Teológia*. Kairosz Kiadó, Budapest.
- Bujdosó, Ádám (2014): *Aquinói Szent Tamás a világ örökkévalóságáról*. In: Phyllobolia. Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba, pp. 96-104. ISBN 978-615-5343-02-5
- Condillac, Étienne Bonnot de (1976), *Értekezés az érzetekről*. (Jancsovics Ferenc fordításának felhasználásával fordította Erdélyi Ágnes), Magyar Helikon, Budapest.
- Czétány György (2015): *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért*. L'Harmattan, Budapest.
- Czétány György (2017): A történelem transzcendentális illúziója. *Különbség filozófiai folyóirat*, XVII. évf. 1. sz.
- Czétány György (2018-06-22): *Kant és a szubjektum problémája* (kézirat) ELTE-BTK Kritika-Konferencia.
- Czétány György (2019): *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. L'Harmattan, Budapest.
- Czétány György (2020): *A transzcendentális filozófia története*. (kézirat)
- Czétány György (2014): *A szeretet biztonsága. Különbség*, XIV. évf./1. szám, 2014. január, 231-236. o.
- Csuhai Cs. Klára 20xx, *Trauma és ismétlés – A poszttraumás-stresszbetegség pszichoanalitikus szemmel*. [http://www.pszichoterapia.hu/cikkek/XII_1_csuhai.htm] (letöltés: 2015. 02. 02.)
- Darwin, Charles (1872): *Expression des émotions*.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1980): *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*. Minuit, Párizs,
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2013): *Mi a filozófia?* (ford. Farkas Henrik), Műcsarnok, Budapest
- Deleuze, Gilles (1968/2000): *Spinoza és a kifejezés problémája*. (ford. Moldvay Tamás), Osiris, Budapest.
- Deleuze, Gilles (2002): *Proust*. (ford. John Éva), Atlantisz, Budapest.
- Deleuze, Gilles (2010): *A bergsoni filozófia*. Atlantisz, Budapest.
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris.

- Demeter Tamás (2003): A szkepticizmus színeváltozása. In: Neumer Katalin (szerk.): *Kép, beszéd, írás*. Budapest, Gondolat, 2003. 167-179.o.
- Demmerling, Christoph & Landweer, Hilge (2007): *Philosophie der Gefühle*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05200-1>
- Descartes, René (1628/1961): „Szabályok az értelem vezetésére”, in: Descartes: Válogatott filozófiai művek. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai 87-155.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. (ford. Boros Gábor), Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Descartes, René (2000): *Értekezés a módszerről*. (ford. Szemere Samu, átdolgozta: Boros Gábor) Műszaki Könyvkiadó.
- Diderot, Denis (1983): *Válogatott filozófiai művei*. (ford. Csatlós János és Győry János), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Ehman, Richard (1976): „Personal Love and Individual Value.” *Journal of Value Inquiry* 10(2), 91-105. o.
- Farkas Henrik (2017): „Az esetleges és a szükségyszerű fenomenológiája.” In: Rosta Kosztasz (főszerkesztő): *Elpis* 2017. X. évfolyam 2. szám. 195-204. o.
- Farkas Henrik (2011): „A gondolat tere”, PhD. dolgozat, Debrecen.
- Farkas Katalin, Kelemen János (2002): *Nyelvfilozófia*, Áron Kiadó, Budapest.
- Farkas Katalin (2011): *Az észlelési tapasztalat*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/4 (55. évfolyam) 67-83. o
- Fink, Eugen (1959). *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, Eugen (1998): *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Husserliana. Dokumente Bd. II/1, Dordrecht/Boston/London.
- Foucault, Michel (1976/2014b): *A szexualitás története I. – A tudás akarása*. (ford. Ádám Péter) Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel (2014a): *Sade a szexualitás őrmestere – Beszélgetés G. Dupont-nal*. in: Tiszatáj 2014 február, 89-92. o.
- Frank, Manfred (1987): „Intellektuelle Anschauung.” In: Ernst Behler - Jochen Hörisch (szerk.): *Die Aktualität der Frühromantik*. Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich. 96-126. o.
- Frank, Manfred (1997): „Unendliche Annäherung”. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred (1998): „A koraromantika filozófiai alapjai.” *Gond*, 17. 40-117. o. Fordította Mesterházy Balázs.
- Frege, Gottlob (1918-19/2000): Logikai vizsgálódások. in: *Válogatott tanulmányok*; (ford. Máté András, Bimbó Katalin, jegyz., bev. Ruzsa Imre). Osiris, Budapest
- Frege, Gottlob (2000): *Logikai vizsgálódások*. (fordítók: Máté András, Bimbó Katalin), Budapest, Osiris.
- Freud, Sigmund (1982): Rossz közérzet a kultúrában (ford. Linczényi Adorján) in: *Esszék*, (ford. Bart István, V. Binét Ágnes, Linczényi Adorján, Vikár György), Gondolat Kiadó, Budapest.
- Freud, Sigmund (1997): „A tagadás.” (ford. Májay Péter) eredeti (1925) in: *Sigmund Freud Művei VI. Ösztönök és ösztönsorsok – Metapszichológiai írások*. (Sorozatszerkesztő: Erős Ferenc), (ford. Berényi Gábor, Májay Péter, Szalai István), Budapest, Filum Kiadás, 1997, 145-150. o.

- Freud, Sigmund (1995): Tömegpszichológia és én-analízis. (ford. Szalai István), in: *Freud művei V. Tömegpszichológia* (ford. Pártos Zoltán, Szalai István), Budapest, Cserépfalvi Kiadás. 185-248. o.
- Freud, Sigmund (2000): *Álomfejtés*. (ford. Hollós István), Helikon, Budapest.
- Freud, Sigmund (2006): *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. (ford. Hermann Imre), Gabo Kiadó, Budapest.
- Freud, Sigmund (2000): *Álomfejtés*, (ford. Hollós István), Helikon, Budapest.
- Freud, Sigmund: *Az ősválami és az én*. (1937) (eredeti 1923) (ford. Dr. Hollós István, Dr. Dukas Géza), Budapest, Atheneum
- Fromm, Erich (1956/1984): *A szeretet művészete*. (ford. Várady Szabolcs), Budapest, Helikon Kiadó.
- Gadamer, Hans-Georg (2000): *A filozófia kezdete – Két tanulmány*. (ford: Hegyessy Mária, Simon Attila), Budapest, Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. (ford: Bonyhai Gábor). Budapest, Osiris.
- Gilles Deleuze (2010): *A bergsoni filozófia*, Atlantisz, Budapest.
- Goleman, Daniel (1997). *Érzelmi intelligencia*. (ford. Kiss Zsuzsa), Budapest, Háttér Kiadó.
- Gondek, Hans-Dieter & Tengelyi László (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp Verlag, Berlin.
<http://dx.doi.org/10.3196/219458451366243>
- Gyenge Zoltán (1995): *Az örökké élő egzisztencia – Sören Kierkegaard időértelmezése*. Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis Nova Series: Sectio Philosophica 22: 47-80. o. http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/1878/1/47-80_Gyenge.pdf (Letöltés: 2022-01-08)
- Gyenge Zoltán (2008): Utószó – Az érzelmek esztétikája. In: Kierkegaard, Sorén Aabye (2008/1843): *Az ismétlés – Constantin Constantius próbálkozása a kísérleti pszichológiában*. (ford: Soós Anita és Gyenge Zoltán), Budapest, L'Harmattan. 109-121. o.
- Hegel (1977): Előadások a filozófia történetéről – 3. kötet. (ford. Szemre Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1812–1816, átdolgozva 1831 – 1979) A logika tudománya. Első rész. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Könyvkiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (előadások: 1822–1831, jegyzetekkel kiadva posztumusz, Gans E. által 1837 – 1977): *Előadások a filozófia történetéről. Első kötet*. Akadémiai Könyvkiadó. Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Előadások a filozófia történetéről*. Három kötetben, (ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979a): *A szellem fenomenológiája*. (ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979b): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin (1991): Besprechung von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil. *Das mythische Denken* (1925), In Martin
- Heidegger, Martin (2000): *Kant és a metafizika problémája*. (ford. Ábrahám Zoltán). Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin (2003): *A világkép kora*. in: Rejtektutak. (fordította: Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor), Osiris Kiadó, Budapest. 70-103.

- Heidegger, Martin (2001): *Lét és Idő*. (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István), Osiris Kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit*. Mex Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Heidegger, Martin: *Idő és lét*, (ford. Korcsog Balázs)
- Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*, Bd. 3. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann. 255–270.
- Heller Ágnes (2009): *Az érzelmek elmélete*. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Henry, Michel (1990): *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF.
- Henry, Michel (1999): *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil.
- Henry, Michel (2000): *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- Henry, Michel (2002): *Parole du Christ*, Paris, Seuil.
- Henry, Michel (2003) (Seuil 1963): *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF.
- Henry, Michel (2004a): „A közösség fenomenológiája.” (ford. Sutyák Tibor), In *Vulgo*. V. évf. 1. szám, 78-91. o.
- Henry, Michel (2004b): „Az élet feltárulkozik.” (ford. Sutyák Tibor), In *Vulgo*. V. évf. 1. szám 76-77. o. A fordítás alapjául szolgáló szöveg: „*La vie se reveele dans L'immanence radicale de son pur pathos*” par Michel Henry. Magazine littéraire 403. (2001. november) 53.
- Henry, Michel (2013): *Az élő test*. (ford. Farkas Henrik, Moldvay Tamás, Sajó Sándor, Ullmann Tamás) Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- Henry, Michel (2014): *Affekt und Subjektivität – Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. (szerk. és ford.: Rolf Kühn) Freiburg/München, Karl Alberg Verlag.
- Henry, Michel (2015): *Radikale Religionsphänomenologie – Beiträge 1943-2001*. (szerk: Rolf Kühn és Markus Enders, ford. Rolf Kühn), Freiburg/München, Verlag Karl Alberg.
- Henry, Michel (1990): *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris.
- Henry, Michel (2004a): „A közösség fenomenológiája.” (ford. Sutyák Tibor), In *Vulgo*. V. évf. 1. szám, 78-91. o.
- Henry, Michel (2004b): „Az élet feltárulkozik.” (ford. Sutyák Tibor), In *Vulgo*. V. évf. 1. szám 76-77. o. A fordítás alapjául szolgáló szöveg: „*La vie se reveele dans L'immanence radicale de son pur pathos*” par Michel Henry. Magazine littéraire 403. (2001. november) 53.
- Henry, Michel (2014): *Affekt und Subjektivität – Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. (szerk. és ford.: Rolf Kühn) Freiburg/München, Karl Alberg Verlag.
- Henry, Michel (2015): *Radikale Religionsphänomenologie – Beiträge 1943-2001*. (szerk: Rolf Kühn és Markus Enders, ford. Rolf Kühn), Freiburg/München, Verlag Karl Alberg.
- Holbach 1978, *A természet rendszere*, (fordítást átdolgozta: Mátrai László), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Horváth Márk – Losoncz Márk – Lovász Ádám (2019): *A valóság visszatérése – Spekulatív realizmusok és új realizmusok a kortárs filozófiában*. Újvidék, Forum Kiadó.
- Hölderlin, Friedrich (1992b). „Törédek a Hyperionból (Thalia- fragmentum).” Műhely, 6. 6-14. o. Fordította Weiss János.
- Husserl 1998, *Az európai tudományok válsága I.-II*. Atlantisz Kiadó, Budapest.

- Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926.* In *Husserliana XI.* kötet, (szerk.) Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* In *Husserliana X.* kötet, (szerk.) Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1972) A filozófia, mint szigorú tudomány. in: Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, (ford. Baránszky Jób László), Gondolat Kiadó, Budapest.
- Husserl, Edmund (1972): „A fenomenológia ideája.” in: *Válogatott tanulmányai.* 1972 (ford. Baránszky Jób László), Budapest, Gondolat kiadó, 27-110.
- Husserl, Edmund (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935.* In: Kern, Iso (szerk.): *Husserliana XV, Den Haag, Nijhoff.*
- Husserl, Edmund (1980): *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen.* In *Husserliana, XXIII.* kötet, (szerk.) E. Marbach, Hága/Boston/London, M Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága I-II. kötet,* Budapest, Atlantisz. (Fordították: Berényi Gábor és Mezei Balázs (főszöveg), Egyedi András (I-III. melléklet), Ullmann Tamás (IV-XXIX. melléklet). A fordításokat átdolgozta, a terminológiát egységesítette, az utószót, az életrajzot és a jegyzeteket írta: Mezei Balázs.)
- Husserl, Edmund (1998a): *Az európai tudományok válsága I.* (ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs), Budapest, Atlantisz, 1998.
- Husserl, Edmund (1998b): *Az európai tudományok válsága II.* (ford. Egyedi András I-III. melléklet, Ullmann Tamás IV-XXIX. melléklet), Budapest, Atlantisz, 1998.
- Husserl, Edmund (2000): *Kartézianus elmékedések, Bevezetés a fenomenológiába,* Budapest, Atlantisz. (Fordította, az Utószót és a jegyzeteket írta: Mezei Balázs. A fordítást az eredetivel egybevetette: Ullmann Tamás.)
- Husserl, Edmund (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917-1918.* In *Husserliana, XXXIII.* kötet, (szerk.) R. Bernet és D. Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- Husserl, Edmund (2003): *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921),* in Rollinger, Robin D. és Sowa, Rochus (szerk.): *Husserliana XXXVI,* Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund (1931/2000): *Kartézianus elmékedések – Bevezetés a fenomenológiába.* (ford. Mezei Balázs) Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund (1998): „III. melléklet.” – „A geometria eredetéről” (a III. mellékletet fordította Egyedi András) In Husserl, Edmund, *Az európai tudományok válsága II.,* (Berényi Gábor és Mezei Balázs), Atlantisz, Budapest. 41-70. o.
- Husserl, Edmund (2000): *Kartézianus elmékedések – Bevezetés a fenomenológiába.* (ford. Mezei Balázs), Atlantisz, Budapest.
- Husserl, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Husserliana XIX.1. hrsg. U. Panzer. 1984. (Magyarul: *Logikai vizsgálódások. I. Kifejezés és jelentés.* Fordította Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás, *Passim* 2002 (IV./1)
- Jakab Zoltán (2011): *Az észlelés minőségei és hibái,* in: *Magyar Filozófiai Szemle,* 2011/4 (55. évfolyam) 84-109. o.

- Janicaud, Dominique (1991): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris, L'Éclat.
- Janicaud, Dominique (1991):, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éd. de l'Éclat.
- Johnston, Mark (2001): „The Authority of Affect”. *Philosophy and Phenomenological Research* 63, 1 (2001), 181-214. o.
- Kant, Immanuel (1749): *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* című tanulmány
- Kant, Immanuel (1781/2004): *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel (1783/1999): *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* (ford. John Éva és Tengelyi László), Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel (1790): *Az ítélőerő kritikája*. (ford. Papp Zoltán) Budapest, Ictus, 1997.
- Kant, Immanuel (1796/1993): „A filozófiában újonnan meghonosodott előkelő hangnemről”, ford. Nyizsnyánszki Ferenc. In: Jacques Derrida - Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég, 9-33.
- Kant, Immanuel (1972): *Briefwechsel*, Auswahl von Otto Schöndorffer, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Kant, Immanuel (2003): *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, Osiris, (2. javított kiadás). 122. és 124. o. (törd. Papp Zoltán).
- Kant, Immanuel (2004a): *A tiszta ész kritikája*. (ford. Kis János), Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Kierkegaard, Sorén Aabye (1986): *Félelem és reszketés*. (ford: Rácz Péter), Budapest, Európai Könyvkiadó.
- Kierkegaard, Sorén Aabye (2008/1843): *Az ismétlés – Constantin Constantius próbálkozása a kísérleti pszichológiában*. (ford: Soós Anita és Gyenge Zoltán), Budapest, L'Harmattan.
- Kirk, G. S., Raven J. E., Schofield M. (2002): *A preszókratikus filozófusok*. (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél), Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Krasznahorkai László (1989): *Az ellenállás melankóliája*. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Kunzmann, Peter; Burkard, Franz-Peter; Wiedmann, Franz (1991/1995): *Filozófia Atlasz*, (ford. Jenei Kinga, Jenei Zsolt), Budapest, Athenaeum Kiadó Kft. 1999.
- La Mettrie, Julien Offray de (1981): *Filozófiai művek*, (ford. Horváth Henrik és Zigány Miklós), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Lacey, A. R. (1999): *Bergson, The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London and New York.
- Landgrebe, Ludwig (1976): „Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens”. In: ders.: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1976, S. 117-136.
- Landweer, Hilge (2004): „Die Grenze der Vernunft - Gefühlskonjunkturen in der Philosophie.”, In Reusch, Siegfried (szerk.), *der blaue reiter – Gefühle*, Journal für Philosophie, Stuttgart, Omega Verlag, 6-11. o.
- Lautner Péter (2006): Arisztotelész filozófiája az újabb kutatások tükrében, in: Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. (ford. Steiger Kornél, fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István – *A lélek*) Akadémiai Kiadó, Budapest, 193-218. o.
- Lévinas, Emmanuel (1961/1999): *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel (1982/2008): „Etika és végtelen.” In Bokody Péter - Szegedi Nóra - Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan. 13-38. o.
- Marbach, Eduard (1974): *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserl, Den Haag, Nijhoff*.
- Marion, Jean -Luc (1989): *Réduction et donation*. Paris, PUF.

- Marion, Jean-Luc (1992): „Vorwort.” In Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie – Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. (szerk. és ford. Rolf Kühn), Freiburg/München, Verlag Karl Alberg GmbH, 9-16. o.
- Marion, Jean-Luc (1997): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF.
- Marion, Jean-Luc (1997): *Étant donné*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (1997/2015): *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. (Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Alferi) Freiburg/München, Verlag Karl Alberg.
- Marion, Jean-Luc (2001): *De surcroît: Etudes sur les phenomenes satures*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (2003/2012): *Az erotikus fenomén*. (ford. Szabó Zsigmond) L'Harmattan, Budapest.
- Marion, Jean-Luc (2007a): « La dernière vertu ». In: uő: *Prolégomènes a la charité*, Paris, Grasset [2007³ javított és bővített kiadás; első kiadás: 1986], 187-203.
- Marion, Jean-Luc (2007b): « La substitution et la sollicitude: Comment Lévinas reprinted Heidegger ». In: *Pardés* 42: 123-141.
- Marion, Jean-Luc (2010): *Certitudes négatives*. Paris, Grasset.
- Marosán Bence Péter (2018): *Értelem és érzelem. Megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez*. In: *KÜLÖNBSÉG*, 18 (1). pp. 131-147. <https://doi.org/10.14232/kulonbseg.2018.18.1.232>
- Marosán Bence Péter (2019. május 23.): *Transzcendentális ösztönton és elfojtás Edmund Husserl fenomenológiájában „A tudattalan színeváltozása”*. Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet – előadás jegyzete <http://real.mtak.hu/100350/1/%C3%96szt%C3%B6n%20%C3%A9s%20elfojt%C3%A1s-Husserl-Maros%C3%A1n.pdf>
- Marosán Bence Péter (Letöltés: 2016-03-29): *A szerelemtől és más démonokról - Sartre és Merleau-Ponty szerelemelméletéről* (https://www.academia.edu/23764047/A_szerelemr%C5%91l_%C3%A9s_m%C3%A1s_d%C3%A9monokr%C3%B3l_Sartre_%C3%A9s_MerleauPonty_szerelemelm%C3%A9let%C5%91r%C5%91l?auto=download)
- Marosán, Bence Péter (2012): „A végtelenség vágya: A vágy dialektikus szerkezete A szellem fenomenológiájában” in: *KÜLÖNBSÉG* XII.: 97-126. o., SZTE Egyetemi kiadványok
- Marx, Karl és Engels, Friedrich (1983), *A kommunista Párt kiáltványa*. (szerk. Kálmán Endre), Kossuth Kiadó, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice (posztumusz - 1964/2006): *A látható és a láthatatlan*. (Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond). L'Harmattan kiadó, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945/2012): *Az észlelés fenomenológiája*. (Ford. Sajó Sándor), L'Harmattan kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice (1997): „A közvetett nyelv és a csend hangjai.” (ford. Szávai Dorottya) In Bacsó Béla (szerk.), *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest, 142-177. o.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005): „Bergson létesülőben.” (ford. Sajó Sándor), In Merleau-Ponty, Maurice, *A filozófia dicsérete*. Európa Könyvkiadó, Budapest. 289-310. o.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005): *A filozófia dicsérete*, (ford. Sajó Sándor), Mérleg, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Az észlelés fenomenológiája*, (fordította: Sajó Sándor, megjelenés előtt álló kézirat, 2012-es változat, 303 oldal)
- Mérő László (2014): *A csodák logikája*. Budapest, Tericum Kiadó

- Moldvay Tamás (2016): Kis Lacan-értelmező. In: *Kellék – filozófiai folyóirat*, 55. szám (2016), Kolozsvár-Nagyvárad-Szeged, 107-142. o.
- Müller Andor (2015a): *A szinesztézia és a diakritika szerepe az érzelmekképződés filozófiájában, különös tekintettel a pillanatnyi érzésekre.* (kézirat)
- Müller Andor (2015b): *Ébrenlét és álom az érzelmekképződés filozófiájában.* (kézirat)
- Müller Andor (2019): Passzivitás az érzésképződésben avagy Tengelyi László és Michel Henry az ösbenyomásról. In: Marosán, Bence Péter (szerk.) *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság: Tanulmányok Tengelyi László emlékére.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, (2019.) 374-393. o.
- Müller Andor (2016): *A filozófia tipológiája és az érzelmekképződés filozófiája.* Nagyerdei Almanach, 2016/1. szám, 1-27. o., (http://filozofia.unideb.hu/na/vol2016_1/161.01_MA_1-27p.pdf) (Letöltés: 2016-12-27)
- Nagel, Thomas (2004): Milyen lehet denevérenek lenni? (ford. Sutyák Tibor) *Vulgo.* 5, 2, 3–13.
- Nietzsche, Friedrich (1992): „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum* 1992 I/3. 3-15.o.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *A hatalom akarása*, Carthaphilus.
- Oatley, Keth & Jenkins, Jennifer M. (2001): *Érzelmek.* (Ford. Lukács Ágnes). Osiris kiadó, Budapest.
- Olay Csaba - Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*, L'Harmattan, Budapest.
- Ong, Walter J. (1967): *The Presence of the Word.* New Haven, Yale University Press.
- Orthmayr Imre (2019): *Spinoza és Hume az érzelmekről*, In: „Értelem és érzem az európai gondolkodásban – Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére.” (Szerk.: Olay Csaba és Schmal Dániel), Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 245-253. o.
- Patočka, Jan (1996): *Mi a cseh?* (ford. Németh István és Kiss Szemán Róbert), Kalligram, Pozsony.
- Payne, Jessica D. és Nadel, Lynn 20xx, *Sleep, dreams, and memory consolidation: The role of the stress hormone cortisol*, The University of Arizona, Department of Psychology, Tucson, Arizona 85721, USA [<http://learnmem.cshlp.org/content/11/6/671.full>] (2015. 02. 01)
- Platón (1984): *Állam VII.* (fordította: Szabó Miklós) In Platón II., Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Platón (1984): *Kritiasz.* (fordította: Kövendi Dénes) In Platón III., Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Platón (1984): *Parmenidész.* (fordította: Kövendi Dénes) In Platón II., Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Platón 2005. *A lakoma.* (Telegdi Zsigmond fordítását javította Horváth Judit, ellenőrizte: Steiger Kornél) Budapest, Atlantisz.
- Pukánszky Béla-Németh András (1998): *Neveléstörténet.* Budapest-Szeged, Nemzeti Tankönyvkiadó Rt.
- Richet, Charles (1884): *L'homme et l'intelligence.* Paris.
- Richir, Marc (1986): Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation Cantorienne de la théorie des ensembles, in *Études Phénoménologiques.* 1986/3, OUSIA, Bruxelles, 83-115.0.
- Richir, Marc (1990): „Monadologie transcendentale et temporalisation”, S. Ijsseling (szerk.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/London/Boston, Kluwer.
- Richir, Marc (2015): *A rés és a semmi. Beszélgetések Sacha Carlssonal*, (Fazakas István fordításában – jegyzet) Millon, Grenoble
- Ross, Sir David (2001): *Arisztotelész.* (ford: Steiger Kornél), Budapest, Osiris.

- Röd, Wolfgang (2003): *Hagyomány és újítás a filozófiában – A XVII. századól napjainkig.* (fordították: Boros Gábor, Laki János, Csátár Péter, Nyizsnyánszki Ferenc), Áron Kiadó, Budapest, 2003.
- Römer, Inga (2019): Mi a fenomenológiai metafizika? (ford.: Szegedi Nóra) In: Marosán Bence Péter (szerk.) *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság – Tanulmányok Tengelyi László emlékére.* L'Harmattan, Budapest.
- Russell, Bertrand (1919), *A filozófia alapproblémái.* (ford. Fogarasi Béla), Új Magyarország Részvénytársaság, Budapest.
- Ryle, Gylbert (1999): *A szellem fogalma* (ford. Altrichter Ferenc), Osiris Kiadó Budapest.
- Sade, Marquis de (1785/2000): *Szodoma százhusz napja.* (ford. Vargyas Zoltán), Budapest, Athenaeum Kiadó.
- Sajó Sándor: *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága.* http://esztetika.elte.hu/repr/szovegek/sajo_tapasztalat_tipusai.pdf (letöltés: 2020-11-01)
- Sajó Sándor (2014): *Majdnem minden – A megtört totalitás dialektikája,* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul (1937/1996): *Az Ego transzcendenciája. Egy fenomenológiai leírás vázlat.* (ford. Sándor Péter), Debrecen: Latin Betűk
- Sartre, Jean-Paul (1943/2006): *A lét és a semmi.* (ford. Seregi Tamás), Budapest, L'Harmattan.
- Sartre, Jean-Paul (1976): „Egy emócióelmélet vázlat” in: *Módszer, történelem, egyén, válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból.* (Válogatta Tordai Zádor, ford. Nagy Géza), Gondolat, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi,* (ford. Seregi Tamás), L'Harmattan, Budapest, 2006.
- Saussure, Ferdinand de (1916/1997): *Bevezetés az általános nyelvészetbe.* (ford. B. Lőrinczy Éva), MTA, Corvina, Budapest.
- Scheler, Max (1928/1995): *Az ember helye a kozmoszban.* (ford. Csátár Péter), Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- Scheler, Max (1995): *Az ember helye a kozmoszban.* (fordította: Csátár Péter) Osiris, Budapest.
- Scheler, Max (1979): *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika.* (ford. Berényi Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest.
- Scheler, Max (1923/1973; neu aufgelegt als Titel von 1913 – Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass): *Wesen und Formen der Sympathie.* Bern und München, Francke Verlag.
- Schelling, F. W. J. (1983): *A transzcendentális idealizmus rendszere.* (ford. Endreffy Zoltán) Gondolat, Budapest.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1800/1983): *A transzcendentális idealizmus rendszere.* Gondolat Kiadó, Budapest.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1809/2010): *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról.* (ford. Boros Gábor és Gyenge Zoltán) Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1810/2007): *Stuttgarti magánelőadások.* (ford. Weiss János), Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2007.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2003): „Az énről mint a filozófia princípiumáról.” Ford. Weiss János. In: *Fiataalkori írásai (1794-1797).* Jelenkor, Pécs
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2008): *A transzcendentális idealizmus rendszere.* Ford. Endreffy Zoltán. Lectum, Budapest,
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1924): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* hg.von Hans Leisegang, Leipzig: Kröner o. J.

- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston
- Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan, 2008.
- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület,
- Shakespeare, William (1961): *Szentivánéji álom*. (ford. Arany János) in: *Összes művei, III. kötet – Vigjátékok*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 383-462. o.
- Shakespeare, William (1984): *Romeo és Júlia*. (ford. Mészöly Dezső), Európa Kiadó, Budapest.
- Sousa, Ronald de (2014), „Szerelm és ésszerű indokok.” In Boros Gábor, Pólya Tibor (szerk.), *Szenvedély, szerelem, narrációk – Filozófiai és pszichológiai tanulmányok*. ELTE, Eötvös Kiadó, Budapest. 63-87. o.
- Spinoza, Baruch (2011): *Etika*, Osiris, Budapest.
- Spinoza, Benedictus de (1665/2001): *Etika*. (ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor), Osiris, Budapest, 2001. újabb fordításban: https://docplayer.hu/5430589-Etika-benedictus-de-spinoza-az-etika-elso-resze-istenrol.html#show_full_text
- Steiger Kornél (1979/2009): *Polisz, egyén, erény – A Nikomakhoszi Ethika gondolatmenete és szerkezete*. Világosság 2009 tavasz.
- Steiger Kornél (2006): Utószó, in: Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. (ford. Steiger Kornél, fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István – *A lélek*) Akadémiai Kiadó, Budapest, 219-229. o.
- Steiger Kornél (2010): „Anaxagorasz-interpretációk” In Steiger Kornél: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Gondolat Kiadó, Budapest. 160-177. o.
- Steiger Kornél (1992): *Bevezetés a filozófiába – Szöveggyűjtemény*. Budapest, Holnap Kiadó.
- Steiger Kornél (1998): *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Budapest, Áron Kiadó. 1998.
- Steiger Kornél (2010): „Filozófia és szerelem – A lakoma.” In Steiger Kornél: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Budapest, Gondolat Kiadó. 247-268. o.
- Steiger Kornél (2003): Anaxagorasz-interpretációk, In.: *Bölcselet és Analízis*; ELTE Eötvös Kiadó. Budapest.
- Stern, D. N. (2000): *A gyermek személyközi világa*, Ford. Balázs-Piri Tamás, Budapest, Animula.
- Strauss, Leo és Cropsey, Joseph (szerk.) (1963/1994): *A politikai filozófia története I.* (ford. Berényi Gábor, Greskovits Endre, Keszthelyi András, Seres István) Budapest, Európa Könyvkiadó 1994.
- Sutyák Tibor (2010): *A test-test probléma*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/2 (54. évfolyam) 10-31. o.
- Szabadbölcselet (2020-05-04): *Kant kritikai filozófiája*
http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/indexbe33.html?option=com_tanelem&id_tanelem=292&tip=0
- Szabó Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája – a végtelen fenomenológiája*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- Szabó Zsigmond (2018-02-05): *Az östények östénye*. <http://drot.eu/article/az-ostenyek-ostenye>
- Szalai Judit (2013): *Kortárs angolszász érzelemfilozófia*. L'Harmattan, Budapest.
- Takács Ádám (2012): A korreláció eszméje és a tárgy fenomenológiája Jean-Luc Marionnál. in: Camilleri, Sylvian és Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteziánizmus, fenomenológia, teológia*, Francia Intézet. 55-72. o.

- Taylor, A. E. (1999): *Platón*. (ford. Bárány István, Betegh Gábor, szerk. Steiger Kornél), Budapest, Osiris.
- Tengelyi (posztumusz - 2017): *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László (1992): *A bűn, mint sorseseemény*. Budapest, Atlantisz kiadó.
- Tengelyi László (1995): *Kant*. Áron Kiadó, Budapest.
- Tengelyi László (2004): „A tapasztalat és a végtelen: Kant és Hegel”. In *Világosság* 2004/10-11-12, 55-63. o.
- Tengelyi László (2007): „Az új fenomenológia Franciaországban”, in Boros Gábor (főszerkesztő), *Filozófia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1346-1371. (*Akadémiai Kézikönyvek. A szerzővel együttműködve fordította Zuh Deodát és Rónai András*)
- Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz kiadó.
- Tengelyi László (2008): „Fenomenológia mint első filozófia”. In: *Világosság* 2008/3-4, 49-59. (Németül a 2014-es könyv egészében, de közvetlenül, átdolgozott szövegrészekként, elsősorban: WU, 180-200, de bizonyos fókig 303-365 is.)
- Tengelyi László (2008): „Fenomenológia, mint első filozófia.” In *Világosság*, 2008. 3-4. szám, 49-59. o.
- Tengelyi László (2010): „A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa”. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/1., 9-22. (Németül a 2014-es könyv egyik fejezetként: WU, 200-213, illetve előzőleg szintén még a magyar megjelenés évében, 2010-ben: „Husserls methodologischer Transzendentalismus”. In: C. Ierna, Hanne Jacobs, és Filip Mattens (szerk.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 135-153.)
- Tengelyi László (2011): „Filozófia és világvázlat” In: „*A margók előadója voltam*” – Emlékkötet Munkácsy Gyula emlékére. (Szerk: Bladl Borbála, Gulyás Péter, Marosán Bence), Világosság könyvek 5. Tudástársadalom Alapítvány, szerzők, 2011. http://www.eltereader.hu/media/2013/06/Munkacsy_kotet_opt.pdf, (letöltés: 2020-05-13)
- Tengelyi László (2012): *A cselekvés narratív értelmezése*. (előadás) BBT, Kolozsvár. 2012. március 12.
- Tengelyi László (2012): „Vetélkedő világvázlatok. Transzcendentalizmus versus naturalizmus.” In: Boros Gábor, Olay Csaba, Tilman Reitz (szerk.): *A Német-Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* 10. – Filozófia, Tudás, Szociológia – Előadások Berlinben és Budapesten, DUGPhil – NMFT 11-34. o.
- Tengelyi László (2013): „Ősbenyomás és ősasszociáció”, In Varga Péter András és Zuh Deodát (szerk.): *Kortársunk Husserl – Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 69-85.o.
- Tengelyi László (2014a): *Welt und Unendlichkeit – Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495860496>
- Tengelyi László (2014b) *Az életvilág fenomenológiája és az európai történelem válsága*. (előadás) ELTE-BTK, Életvilág Konferencia, Budapest. 2014. március 20.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László (2011): „Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával”, In: Ullmann Tamás és Váradi Tamás (2011 – szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty – A fenomenológia klasszikus korszaka*. L'Harmattan, Budapest. 42–56. o.

Tengelyi László (2013): "Das Selbst und die Person." In I. Römer und M. Wunsch (Hrsg.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Münster, Mentis Verlag. 27–42. o.

Tengelyi László: *Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával*, in: Ullmann Tamás, Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty, A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, L'Harmattan, Budapest, 2011.

Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Budapest.

Thyen, Anke (2004): *Das Gefühl für den Anderen – Max Schelers Philosophie der Sympathie*, (57. o.) in: *der blaue reiter – Gefühle*, Journal für Philosophie, omega verlag, Siegfried Reusch e. K., Stuttgart, 2004. 54-58. o.

Toronyai Gábor (2019): „Az értelem megjelenés-eseményeinek és őstényeinek metafizikája Tengelyi László írásaiban.” in: Marosán Bence Péter (szerk.) 2019: *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság – Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest, L'Harmattan, 138-161. o.

Tours-i Szent Márton: https://hu.wikipedia.org/wiki/Tours-i_Szent_M%C3%A1rton, (2020-05-13)

Ullmann Tamás (2007): „Immanuel Kant” In: Boros Gábor (főszerkesztő) 2007, *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 813-838. o.

Ullmann Tamás (2008): „A látványosság anarchiája.” in: *Transzcendencia és megértés – Etika és metafizika Levinas filozófiájában* (Szerkesztette: Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László) Budapest, L'Harmattan - Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 108-122.o.

Ullmann Tamás (2011): „Tudatosság, intencionalitás és jelentés.” In: *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Szerkesztette: Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tözsér János, L'Harmattan, Budapest, 2011. 69-82. o.

Ullmann Tamás (2011b): „Transzcendentális sematizmus és fundamentálonológia. Heidegger Kant-értelmezése.” In: *A margók előadója voltam" Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*. Világosság könyvek 5. Szerkesztette: Blandl Borbála, Gulyás Péter, Marosán Bence, Tudástársadalom Alapítvány, szerzők, 2011. 243-266. o.

Ullmann Tamás (2012): „Észkritika és nyelvkritika, jelentés és jel a fenomenológiában.” in: *Lábjegyzetek Platónhoz – Ész* (Szerkesztette: Laczkó Sándor, Faragó Emese), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2012. 217-225. o.

Ullmann Tamás (2012a): *Az értelem dimenziói*. L'Harmattan, Budapest,

Ullmann Tamás (2013): „Az intuíció fogalma Kanttól a fenomenológiáig.” In: *Filozófiai intuíciók – Filozófusok az intuícióról* (szerk. Forrai Gábor), L'Harmattan, Budapest, 2013. 69-84. o.

Ullmann Tamás (2014): „A tudattalan érzelmek logikája.” In *Szenvedély, szerelem, narrációk – filozófiai és pszichológiai tanulmányok*. Világosság könyvek 6., Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó, 166-175. o.

Ullmann Tamás (2014): *A tudattalan érzelmek logikája*. (szerk. Boros Gábor – Pólya Tibor), in: *Szenvedély, szerelem, narrációk*. Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó, 2014. 166-175. o.

Ullmann Tamás (2017): „Alap és Egzisztencia – a kései Schelling Istenfogalma.” In: *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiatörténeti hagyományaiban*. (szerk. Kendeffy Gábor és Vassányi Miklós) Károli Gáspár Református Egyetem, L' Harmattan, Budapest. 102-116.o.

Ullmann Tamás (2019): *Merleau-Ponty és az érzelmek institúciója*, in: Olay Csaba és Schmall Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban – Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Károli gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest. 2019.

- Ullmann Tamás (2019): *Túl a jelentésen – Sematizmus és intencionalitás 2.* L'Harmattan Kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest.
- Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma.* L'Harmattan, Budapest.
- Ullmann Tamás (2011): „Az intuíció problémája Bergson és Merleau-Ponty filozófiájában.” In Ullmann Tamás és Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.), *Bergson aktualitása.* Gondolat Kiadó, Budapest, 2011. 108-130. o.
- Ullmann Tamás (2011): „Tudatosság, intencionalitás és jelentés”, In: Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tózsér János (szerkesztők) 2011. *Perlekedő rokonok – Analitikus filozófia és fenomenológia.* L'Harmattan, Budapest. 69-82. o.
- Ullmann Tamás (2011): „Tudatosság, intencionalitás és jelentés”, In: Bács Gábor, Forrai Gábor, Molnár Gábor és Tózsér János (szerkesztők) 2011. *Perlekedő rokonok – Analitikus filozófia és fenomenológia.* L'Harmattan, Budapest. 69-82. o.
- Ullmann Tamás (2012): *Az értelem dimenziói.* L'Harmattan, Budapest.
- Ullmann Tamás (2014): „A tudattalan érzelmek logikája.” In *Szenvedély, szerelem, narrációk – filozófiai és pszichológiai tanulmányok.* Világosság könyvek 6., ELTE, Eötvös Kiadó, Budapest, 166-175. o.
- Ullmann Tamás, Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty, A francia fenomenológia klasszikus korszaka,* L'Harmattan, Budapest, 2011.
- Ullmann Tamás (2011): *A vágy fenomenológiája,* in: Ullmann Tamás, Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty, A francia fenomenológia klasszikus korszaka,* L'Harmattan, Budapest.
- Ullmann Tamás (2008): *A változás tapasztalata,* (in: Aspecto, I. évf. I. szám – Változás, Budapest, 2008.)
- Ullmann Tamás (2012): *Az értelem dimenziói,* L'Harmattan, Budapest.
- Ullmann Tamás (2008): *Az intencionalitás új paradigmája,* (in: Kellék: *Intencionalitás,* Kolozsvár-Nagyvárad-Szeged, 36. szám, 2008.)
- Unoka Zsolt (1998): *Fallosz-jelentés,* in: *CaféBábel,* 29. szám, ősz, 1998-03, (59-75.o.)
- Vajda Mihály (2010): *A lét hangoltsága,* in: Gábor György, Vajda Mihály (szerk.): *A lét hangoltsága,* Typotex, Budapest.
- Varga Péter András – Zuh Deodáth (2009 – szerk.): *Husserl és a Logikai Vizsgálódások,* L'Harmattan, Budapest, Varga-Péter András és Zuh Deodáth (szerkesztették és válogatták, fordították és bevezetővel ellátták – 2011): *Az új Husserl, Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből,* Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Vermes Katalin (2006): *A test éthosza,* L'Harmattan, Budapest.
- Vermes Katalin (2009): *Multimodalitás és sensus communis,* in: Aspecto, 2009. II. évf. 1. szám – Vágy, (191-217.o.)
- Volland, Kerstin (2009): *Zeitspieler – Inszenierungen des Temporalen bei Bergson, Deleuze und Lynch.* VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.
- Voltaire (1764/1996): *Filozófiai ábécé.* (ford. Gyergyai Albert és Réz Pál), Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Wedgwood, Ralph (2001): „Sensing Values?”. Comments on Mark Johnston: „The Authority of Affect”. *Philosophy and Phenomenological Research* 63,1 (2001), 215-24.
- Weiss János (2000): *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs.

Werhahn, Hans (2011 – szerk.): *Neue Phaenomenologie. – Hermann Schmitz im Gesprach*. Verlag Karl Alber Freiburg/München.

Wittgenstein, Ludwig (1998): *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest.

Wittgenstein, Ludwig (2004): *Logikai-filozófiai értekezés*, Atlantisz, Budapest.

Zajonc, Robert (2003): *Érzelmek a társas kapcsolatokban és megismerésben*. (Fordította Tamai Márta), Osiris, Budapest.

Idézett előadások:

Czétány György (2018-06-22): *Kant és a szubjektum problémája*. ELTE-BTK, Kritika Konferencia.

Heller Ágnes emlékére. https://www.youtube.com/watch?v=k6DC1B_EMwM

Marion, Jean-Luc (2019)-11-21): „A kinyilatkoztatás nyitottsága: egy fenomenális újraelsajátítás ” (előadás) Francia Intézet, Budapest.

Müller Andor (2013-02-22): *Érzékszervek és érzelmek*. ELTE-BTK, Konferencia: Amiről lehet beszélni...,

Müller Andor (2014-01-31): *Egy érzelemfilozófia vázlata*. Országos Doktorandusz Konferencia, ELTE

Müller Andor (2014-05-06): A nyelvre zárt világ eredete ELTE,

Tengelyi László (2012. március 12.): *A cselekvés narratív értelmezése*, BBT, Előadás, Kolozsvár.

Tengelyi László (2014. március 20): *Az életvilág fenomenológiája és az európai történelem válsága*. ELTE-BTK, Életvilág Konferencia, Budapest.

Ullmann Tamás (2014. március 20): *Transzcendentalitás és életvilág*. ELTE-BTK, Életvilág Konferencia, Budapest.

Vajda Mihály (2021-03-11): *Reflexív filozófiai vagy „rendszer”*. Elhangzott: Önéletrajz és filozófia – Konferencia

Weiss János (2021-03-11): *A filozófia mesterség vagy hivatás*. Elhangzott: Önéletrajz és filozófia – Konferencia Heller Ágnes emlékére. https://www.youtube.com/watch?v=k6DC1B_EMwM

A dolgozat témájában megjelent publikációk jegyzéke

1.

[Müller, Andor](#)

[A filozófia tipológiája és az érzelemképződés filozófiája](#)

NAGYERDEI ALMANACH: BÖLCSELETI ÉVKÖNYV 2016-1 pp. 1-27. , 27 p. (2016)

Folyóiratcikk/Szakcikk (Folyóiratcikk)/Tudományos[31375327] [Jóváhagyott]

2.

[Müller, Andor](#)

[Esszé az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszterek kiegyensúlyozott kapcsolatáról, a szerelem példáján](#)

NAGYERDEI ALMANACH: BÖLCSELETI ÉVKÖNYV 2017-1 pp. 86-126. , 41 p. (2017)

Folyóiratcikk/Szakcikk (Folyóiratcikk)/Tudományos[31375331] [Jóváhagyott]

3.

[Müller, Andor](#)

[Passzivitás az érzésképződésben avagy Tengelyi László és Michel Henry az ősbnyomásról](#)

In: Marosán, Bence Péter (szerk.) [Élettörténet, sorseseemény, önazonosság : Tanulmányok Tengelyi László emlékére](#)

Budapest, Magyarország : L'Harmattan Kiadó, (2019) pp. 374-393. , 20 p.

Könyvrészlet/Szaktanulmány (Könyvrészlet)/Tudományos[31375333] [Jóváhagyott]