

ION COPOERU

A MEGJELÉNÉS ÉRTELME



A jelenet hirtelen kiszélesedik: a kertben virágzó fa, amelyet az ablakon keresztül szemlélünk, és amely így a fa értelmeként adódik, immár nem áll egyedül. A kép magában foglalja a dolgozóasztalánál ülő szemlélőt is, „pszichikai állapotával” együtt.

6

I.

■ Esztétikai írásaiban Georg Simmel finoman körvonalazza a fenomenális megjelenés¹ értelmét. Kiindulópontja egy sajátos epokhé,² „amikor a külső világ számunkra pusztán intuíció, akár egy kép a szem számára, amelyet nem terhel meg a gondolkodás, sem valamely jelentés, amely túlmutatna a felszínén”.³

A külső világban lévő objektum, ha elég nagy távolságra van tőlünk, egy különleges típusú képként jelenik meg: nem reprodukciós kép, hanem a saját maga képe; az objektum önmaga képe, a kép pedig maga az objektum. Az objektum végső soron úgy jelenik meg előttünk, mint egy kétdimenziós kép. A kertemben álló virágzó fának – akárcsak a Husserl kertjében álló fának⁴ – ebből a perspektívából nincs mélysége. Minden, ami elég távol van ahhoz, hogy kezem nem érheti el – főleg ha egy ablak is közbeesik –, ezt a jellemzőt mutatja: úgy jelenik meg, mint egy felszín. Tudom, hogy az ágai minden irányban kiterjednek, de ez nem akadályoz meg abban, hogy úgy lássam, mint egy festményt vagy fényképet. Itt egy fenomenális vagy fenomenalizáló látásról van szó, mert a gondolkodás nem lép közbe, hogy jelentéseket adjon hozzá.

Ez a különleges módusú adódás, amelyben az érzékelhető tartalmak úgy jelennek meg (úgy adódnak), ahogyan vannak, az érzékelhetőn kívüli adódási szint által nem befolyásoltan, nem törli el a tartalmak közötti kapcsolatokat, ahogyan azt hajlamosak lehetnénk hinni; csupán

azokat a kapcsolatokat iktatja ki, függeszti fel, amelyek hozzáadódnak, ezáltal lehetővé téve, hogy a tartalmak közötti belső kapcsolatok megjelenjenek. Ezért is írja a továbbiakban Simmel, hogy „az ezek között a pusztán érzékelhető elemek között fennálló kapcsolatokban mégiscsak érzékeljük a harmónia vagy az ellentét, a nyugalom vagy az élénkség, az egyensúly vagy a kiemelés és hangsúlyozás, a tipikus általánosság vagy az egyediség érzését”.⁵

Ezen a ponton az elemzés a legalapvetőbb szintre hatol, a „tisztán érzéki elemek” és a közöttük fennálló kapcsolatok szintjére. Simmel itt azt vázolja fel, amit Husserl később a „passzív szintézisek elemzésének” fog nevezni. Nem árulja el, hogy miként azonosította a szóban forgó elemeket, vagy hogy léteznek-e még más ilyenek is. Feltételezhető azonban, hogy a szemlélőt a művészileg képzett percepció irányítja. Husserltől eltérően Simmel nem keresi a logika genealógiáját, ami arra enged következtetni, hogy a fenomenális mező megközelítésénél kevésbé befolyásolják külső „érdekek”. Lehetséges az is, hogy az általa javasolt leíró megkülönböztetések sorozata megfelelőbb, mint az állítások és tagadások Husserl által javasolt játékanak alkalmazása, amelyet a prepredikatív tartományban működőként mutat be (lásd e tekintetben *Hua XI*).

Simmel a festett portré elemzésében – amelyet az ábrázolt személy totalitásként értelmez – különbséget tesz a fenomenális megjelenés (*apparaître phenomenal*) és a megjelenés mögötti értelem között. E megkülönböztetés révén elismeri a reprezentáció azon képességét, hogy átlépjen a külső megjelenésen, és behatoljon az ábrázolt személy pszichéjébe.⁶ De vajon nem ugyanez történik-e azon szemlélő esetében is, aki az ablakon keresztül egy virágzó fát csodál? A belső értelem természetesen nem azonos a reprezentáció mögötti értelemmel. Husserl noémaelméletében éppen e két értelem közötti (végtelen) távolságot igyekszik áthidalni, az elsőtől a második felé haladva. A fenomenológia azonban csak egy – mondhatni – hiperbolikus azonosítás révén képes ezt a kettőt egybeesővé tenni. Az igazság így az utalás és a megmutatás jelölő jegyévé válik. A konstitúció módja fokozatosan átadja helyét a megjelenés módjának, és a tét immár az, hogy a tiszta fenomenalitás eljusson teljes megkülönböztettségéhez. Abból, ami egyszerűen adódik a szem számára, fenoménné az a totalitás válik, amelyet meg kell nyerni (vagy, ahogy egyesek mondanák, fel kell építeni) abban a pillanatban, amikor a szem valóban elnyeri autonómiáját.⁸

Ez a megközelítés – amely a külső világ létébe vetett hit felfüggesztésén és a szemlélő bizonyos fokú érdektelenségén alapul – egy nem dualista ontológiához vezet. Ahhoz azonban, hogy ez stabil maradjon, szükséges a szemlélő beillesztése a képbe. A jelenet hirtelen kiszélesedik: a kertben virágzó fa, amelyet az ablakon keresztül szemlélünk, és amely így a fa értelmeként adódik, immár nem áll egyedül. A kép magában foglalja a dolgozóasztalánál ülő szemlélőt is, „pszichikai állapotaival” együtt.⁹

A kép mint konstituált teljességének értelme végső soron meghatározható volna egy adott nézőpontba helyezett szemlélő által. Am a kép mint megnyilvánulás, mint ami megjelenik, csak mint cselekvés tárulhat fel. Az a tény, hogy a szemlélő ül, kezdetben szükségszerűnek tűnik (mivel ez biztosítja a kép mint olyan rögzítését), ám végül kontingenssé, sőt korlátozó tényezővé válik. A látáshoz más érzékek is társulnak, majd végső soron a „szemlélő” egyéb képességei, aki ezáltal tágabb értelemben vett szubjektummá válik. Ily módon a szubjektum ismét a világ részévé lesz, a világ pedig – a „világ a szubjektumban” helyett – újra teljességgént adott világgént jelenik meg. Meglepő módon – vagy legalábbis

egy fenomenológus számára meglepően – a szubjektum kitágul egészen addig a pontig, ahol azonosulása révén összemosódik a világgal. Így nemcsak eidetikus típusának megfelelően érvényesül szubjektumként, hanem végül, lényegi értelemben, elhalványul és „eltűnik” a világ hézagaiban. Csak ezzel az egyaránt radikális és szerény gesztussal válhat a világ valóban világgá, ahelyett, hogy pusztán korrelátumként jelenne meg.

Egy a világfogalomra¹⁰ összpontosító ontológiai megközelítésről van szó, amely lehetővé teszi számunkra egy másodlagos szubjektivitás gondolatának kibontását – egy olyan szubjektivitását, amely elmerül a mindennapi életben. Ennek következtében az epokhé „nem reflexív műveletként” tűnhet fel, amely „csupán futólag érinti a világot”.¹¹

Ez nem feltétlenül az itt képviselt perspektíva, jóllehet az eredmények konvergensek. Az általunk választott út semmiképpen sem jelenti „bármiféle módszer elhagyását”,¹² hanem inkább – mondhatni – az analitikai szigor végsőkéig következetes megvalósítására törekszik. Ezért a szubjektum és objektum közötti megkülönböztetés – amelyhez újra és újra vissza kell térnünk – makacsul problematizálódik, anélkül azonban, hogy egyértelműen egy nem duális korrelációhoz jutnánk, vagy hogy felfedoznánk egy valódi utat, amely ténylegesen áttörné az ellentétet aközött, aki hozzáfér, és aközött, amihez hozzáférünk, a szemlélő és a szemlélt világ – végső soron a világ mint kép, vagy másképpen szólva, a világ képe – között.¹³

II.

■ A konstitutív fenomenológia célja annak részletes leírása, ahogyan mi észleljük a körülöttünk lévő dolgokat, bármineműek is legyenek azok, beleértve azt, ami „én” vagyok, „te” vagy, vagy ami „mi” vagyunk. Bizonyos értelemben a fenomenológia nem hoz semmi újat ahhoz képest, amit már tudunk, amit mind-egyikünk képes volt megállapítani, és amit a hagyomány, amelyhez tartozunk, át tudott nekünk adni. A dolgok nem lehetnek, nem jelenhetnek meg másként, mint ahogyan vannak – ha másként lennének, az azt jelentené, hogy a konstitutív fenomenológia nem érte el célját; hogy nem sikerült konstituálnia azt, ami van (ami konstituálandó). A dolog az a dolog, amely úgy jelenik meg számomra, ahogyan az „szemem előtt” megjelenik, és semmi több. Miért feltételezném, hogy több, mint ahogyan megjelenik? Miért feltételeznék egy világot – még egy világot – a megjelenő világon „túl”? Miért léteznének olyasmik, mint a „szubsztanciák”, az „eszmék” vagy a „szellem” e dolgok mögött, amelyek körülvesznek, és amelyek teljesen ismerősek számomra? Miért rejtőnének a dolgok egy másik világot? A dolgok nem csinálnak mást, csak megjelennek, és nekünk teljes bizalommal kell hozzájuk viszonyulnunk, vagy, ha fenomenológiailag szigorúbban akarunk megfogalmazni: az immanens tudatfolyam nemcsak hogy létezik, hanem úgy létezik, hogy a tudatfolyam személyes megjelenése *nem igényel egy második folyamatot*, hanem mint jelenség, önállóan konstituálódik.¹⁴

Mindezek ellenére, a dolgokkal való jelenlegi bánásmódnak megfelelően, abban a módban, ahogyan mi a dolgok közepette vagyunk, a dolgok egyben a jelentés struktúrái is; a dolgok valamit jelentenek, „értelmet” hordoznak, és ez mindig úgy tűnik, hogy több, mint a dolog maga, ami arra utal, hogy a dolog olykor más is (lehetne). Íme tehát, még a dolgok egyszerű leírásában is, amely a dolgokra és csakis a dolgokra összpontosít, egy másik, sokszínűbb, gazdagabb „vi-

lág” jelenik meg. A dolgok minden előfeltevéstől mentes, tiszta megjelenése, illetve a „jelentés”, vagyis az értelem, amely minden alkalommal együtt jár a dolog megjelenésével, amely belülről artikulálja és fenntartja azt: ez az a két támpont, a kétféle „adottság” ebben a gyakorlatban, amelynek végső eredménye az egészében vett világ maga kell legyen, a „látható” és a „láthatatlan”, a fény és a sötétség, a megérthető és a felfoghatatlan zónáival együtt.

Azt mondtam, hogy a fenomenológia nem hoz semmi újat, és ez teljes mértékben igaz, mert egészen értelmetlen lenne, ha bűvészként másféle megjelenéseket és más jelentéseket húznánk elő a kalapból, mint azok, amelyek már ott voltak az elejétől fogva, illetve mint azok, amelyek tapasztalatunk természetes lefolyásában jelennek meg. Az eszközök önként vállalt ökonómiája azonban távolról sem jelent szűkösseget, se nyomorúságot, hanem éppen annak lehetőségét, hogy „élőben” tapasztaljuk meg valami új megjelenését: azét az újét, amely nem csupán hozzáadódik egy hosszú és monoton sorozathoz, hanem amely gazdagít, és amely új jelentést ad. Ezért azt mondhatjuk, hogy a konstitutív elemzések mélyebb értelme az, hogy felfedezzük a tapasztalataink „hiteles jelentését”, „amelyet (a teoretikus praxist, a tudomány tisztán technikai aspektusát is magában foglaló) gyakorlati életünk transzcendenciája rejt el”.¹⁵

A hétköznapi nyelvben a „megjelenés” vagy „megnyilvánulás” (Husserl „Erscheinung”-ot mond) pejoratív konnotációval bírhat, mint „látszat”, „látszóadás”. A fenomenológia nyelvén azonban az „Erscheinung” maga a fenomenológia „fenoméneje”, annak nyersanyaga; az a valami, „ami megjelenik”, és egyben a „megjelenés ténye”. A kifejezést meg kell szabadítani minden mellékes jelentésétől, hogy visszanyerje eredeti tisztaságát – amelyet, úgy tűnik, mindezen kifejezések őse, a görög „phainein” hordozott, még mielőtt megtevesztő „illúziót” vagy „fikciót” konnotált volna.

A „megnyilvánulás” így a világ megnyílásának privilegizált helye, maga a világ „szövege”, az a szint, amely nem tűr el semmiféle „pseudót”, sem pedig „úgy tűnik, hogy van, de valójában nincs” jellegű megjelenéseket, amelyet ez utóbbiak a valódi alapjukként feltételeznek. „Megjelenni” így egy különleges típusú intencionalitásra utal, annak egy normál szint alatti, bármiféle állásfoglalás előtti működésére – még mielőtt azt mondhatnánk, hogy ami megjelenik, az „igaz” vagy csupán illúzió, megtevesztés; egyszóval különleges módját jelenti annak, ahogyan a világban léteünk, amelyben a távolság köztem és a világ között addig csökken, ameddig átmegy közösségbe, együttlétbe.

Ugyanilyen óvatossággal kell eljárunk a „jelentés” fogalmának tekintetében is. Természetesen nem kerülhetjük el a jelentésnek mint a nyelvben konstituált, nyelvi jelentésnek a felfogását, ám azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az itt szóban forgó „jelentés” egyúttal „a világ jelentése” is, és hogy ez a jelentés magához a dologhoz tartozik, mégpedig cseppet sem véletlenszerű módon. A jelentés problémája alapvető fenomenológiai kérdés, és ennek megfelelően fenomenológiai módon kell kezelni, vagyis a tapasztalat belső összefüggésében és a tapasztalat struktúráihoz való hozzáférés perspektívájában. A tapasztalat fenomenológiai vizsgálata azonban nem valósítható meg a jelentések strukturáló beavatkozása nélkül, illetve általánosságban minden olyan tárgyiség nélkül, amely a tapasztalaton belül konstituálódik, és amely lényegileg tőle függ.

Amint a jelen tanulmány vége felé látni fogjuk, a „jelentés” a fenomenológiában „noematikus jelentést” vagy „tárgyi jelentést” jelent – vagyis nem pusztán egy absztrakt entitást, hanem azt, ami által a dolog mint tényleges, adott, konk-

rét dolog jelenik meg. (Itt a dolog konkrétságáról van szó úgy, ahogyan az az észlelésben, felidézésben, anticipációban, képzeletben vagy tisztán szignitív intencionáltságában adottként megjelenik.)

III.

■ Vegyünk egy fát, amely az észlelésben adott. Amit én észlelek, ami az észlelésben adottként megjelenik számomra; az ténylegesen, „valóban” adott – vagyis maga a dolog adódik, nem pedig valamiféle helyettesítője, nem egy pusztán szubjektív „kép” róla. A fenomenológia tárgya tehát maga a dolog, a maga „húsvér valóságában”, úgy, ahogyan az a közvetlen intuíciónkban adottként megjelenik. Ez a fenomenológia első elve – a legfőbb elv¹⁶, ahogyan Husserl írja –, amely lehetővé teszi számára, hogy felkiáltson: „genug der verkehrten Theorien”.¹⁷ A fenomenológia alapítója ezt így fogalmazza meg: „*minden eredeti adományozó intuíciónak (originär gebende Anschauung) a megismerés jogos forrása; amit az »intuíciónkban« eredeti módon kapunk (mintegy a maga testi valóságában), azt egyszerűen úgy kell elfogadnunk, ahogyan adódik – de csak azon határok között, amelyek között adódik –*, így semmilyen elképzelt elmélet nem téveszthet meg bennünket.”¹⁸ Más szóval: az eredeti adományozó intuíción és a megismerés végső, egyetlen jogos forrása egy és ugyanaz. Az adományozó intuíción mint aktus és az, ami adódik, nem két különálló dolog.

De nem ez az egyetlen eset, amikor a fenomenológia nézőpontjából olyan dolgok, amelyeket általában különbözőnek tekintünk, valójában egy és ugyanazként mutatkoznak meg. Az adományozó intuíción maga is, úgy mond, „kettős”: „az esszenciák intuíciónja egy eredeti adományozó aktus, és mint ilyen, az érzéki percepción analogonja”.¹⁹ Ezzel pedig abban a meggyőződésünkben térhetünk vissza a fánk percepciónjához, hogy amit kapunk, az maga a fa mint olyan – elutasítva tehát minden „elméletet” és előítéletet, amely arra készletne, hogy a fában többet vagy kevesebbet lássunk annál, ami ő maga.

De mit jelent egy objektumot észlelni? Azt jelenti-e, hogy az adott tárgy csupán az egyes oldalainak egyoldalúságában adódik számomra – hogy először az egyik oldal, majd egy másik jelenik meg, és így tovább? Nyilvánvalóan nem. Amikor egy fát észlelek, azt egészében, teljes valójában észlelem (érzéki totalitásként, természetesen) még akkor is, ha ebben a pillanatban csupán egy része adódik számomra ténylegesen, míg a többi csupán anticipált, felidézett,²⁰ stb. A fa tehát együtt adódik számomra a maga „fa” jelentésével, pontosabban annak az egyedi, meghatározott fának az értelmével – ahogyan ezt rendszerint mondani szoktuk. A fához nemcsak az alakja, színe, illata, érdes felülete tartozik, hanem azok az „expresszív” tulajdonságai, sokrétű utalásai is, amelyek révén egy jelentéshordozó morfológiai komplexitásként jelenik meg oly módon, hogy a fa bármely megjelenése azonnal visszautal az egész fára és annak minden lehetséges egyéb részére. „Egy dolog percepciónja” tehát nem más, mint „az adott értelem megragadása, amely a végtelenbe nyúló folytonosságban bontakozik ki; az értelem anticipációnja, amely minden egyes alkalommal megerősítést nyer vagy cáfolatra talál, amely korrekciókon keresztül halad előre, néha banális, máskor pedig váratlan fordulatokat véve”.²¹

A modern természettudományok, miközben határozottan a dolgok felé fordulnak úgy, ahogyan azok adottként megjelennek, mégsem veszik figyelembe azok fenomenológiai konstitúcióját „jelentés-genezisként” (hogy ismét Patočkát

idézzük), hanem megmaradnak egy „valódi” világ metafizikai posztulálásánál és annak egy feltételezett oksági kapcsolatánál a világ „szubjektív képével”. Ezzel szemben a fenomenológiai konstitúció a fenomenológiai adatok fluxusának tiszta immanenciájában zajlik anélkül azonban, hogy a puszta fenomenalitásnál, a megjelenések egyszerű sorozatánál maradna. A szigorú intrinzikalitás feltételei között a fenomenológiai elemzés (amely bizonyos ponton intencionális elemzés-ként bontakozik ki) sorra kiemeli a transzcendenciát, a temporalitást, a testiséget, az egót, az alteritást, de nem metafizikai instanciákként, hanem mint a fenomenológiai tér sajátos funkcióit, azoknak a szerepeknek megfelelően, amelyeket mindegyikük betölt a percepció folyamatban mint a világban való létezés eredeti módján belül. – A konstitutív fenomenológia így egy funkcionális fenomenológia.²²

A fenomenológia kiindulópontja mindig egy „*ideiglenes* létfogalom”,²³ ahogy Eugen Fink, Husserl egykori magánasszisztense írta. Ez a fenomenológiára általában igaz, mivel a létezés *autentikus* fogalma az, amely a fenomenológiai vizsgálódás első (regresszív) lépését mozgatja, vagyis a természetes beállítódás világának kérdőre vonását a transzcendentális-fenomenológiai attitűd irányába történő túllépése érdekében. Ugyanakkor a konstitutív fenomenológia kiindulópontja más még akkor is, ha megközelítése továbbra is a különböző típusú és szintű konstituálásokat követi, ahogy azok a konstituált világban megjelennek.²⁴

Azonban félretéve a regresszív-fenomenológiai megközelítés filozófiai indokait,²⁵ hogy ne befolyásolják a fenomenológiai megközelítés tisztaságát a rekonstruktív, komplementer folyamatban, úgy véljük, hogy a konstitutív fenomenológia kiindulópontját inkább a 1907-es „dolog és tér” előadásokban, és részben az 1905-ös, „intim időtudatról” szóló előadásokban kell keresnünk.

Kezdjük²⁶ egy egyszerű percepció elemzésével – például az egyetem előtt álló hárs észlelésével, és függesszünk fel minden ítéletet ezen észlelés „objektuma” tekintetében. Ekkor már nem magáról a hársfáról beszélünk, pláne, hogy sem botanikusok, sem asztalosok, sem pedig esztéták nem vagyunk, nem ekként viszonyulunk. Itt egyszerű emberekként viselkedünk, ahogy egyébként a szakértők is viselkednek, mielőtt szakértők lennének. Adott tehát egy *aktuális* élményünk, egy észlelésünk egy dologról, amely „személyesen” adatott meg számunkra, de azt én nem *valóságosnak* tekintem, hanem egyszerűen csak mint egy *megjelenő* dolgot. Ami maradt, az egy tiszta, fenomenológiai értelemben vett élmény, amely különbözik a pszichológiai élménytől (itt még csak nem is pszichológusként viselkedünk, hanem mindig csak „hétköznapi” emberként); nem egy „kép”-ről vagy egy „fogalom”-ról beszélünk, hanem magáról az élményről, amit egyszerűen átélünk. Ez az, amit Husserl filozófiai-metafizikai nyelven „abszolút fenomenológiai adat”-nak²⁷ nevez. A kifejezés senkit sem kell hogy megijesszen, mivel valójában a leginkább ismerős dologról van szó: a saját élményedről. Márpedig a saját élményedet illetően nem tévedhetsz; itt még csak nem is arról van szó, hogy elhidd vagy ne hidd el azt, ami a saját élményedként adódik, mert hinni valójában „a létezés felé irányulást” jelent, miközben minket már nem érdekel az észlelt dolog (a példánkban említett a hársfa) léte vagy nemléte.

De a dolog, amit a percepcióban kapok, nem egyszerre adatik meg számomra. Először egy oldalát érzélem, majd egy másikat, és így tovább (feltételezve, hogy körbejárom). Minden alkalommal csak egyetlen oldal van jelen, míg a többi valamilyen módon megmarad. Amikor „összeállítom” a percepcióban megélt dolgot a maga egészében – mert hogyan is adódhatna az számomra másként,

mint egységes egészként? –, akkor valójában nem *visszaélelkszem*²⁸ az előzőleg látott oldalra; hanem amit éppen átéltem, az megmarad mint *retenció*, míg a következő oldal, amely mintegy várakozik a maga sorára – anélkül, hogy igazán anticipációról lenne szó – *protencióként* értelmezhető. Ezen időbeli dimenzió nélkül semmi sem adódhatna számomra a percepcióban.

Az idő azonban – a fentebb nagyon röviden ismertetett, sajátos értelemben – nem elég ahhoz, hogy egy dolog „a percepcióban adott dologgá” váljon. A hársfa számomra úgy jelenik meg, hogy „ott van”, egy bizonyos „helyen”, tehát van egy bizonyos pozíciója „a térben”. Sőt úgy jelenik meg számomra, mint „térbeli”, mint aminek van valamilyen „vastagsága” még akkor is, ha nem érzékelem közvetlenül a „belsejét”. Még ha eszembe is jutna, hogy felhasogassam, s „a saját szememmel” lássam, mi van belül, akkor is mindig csak egy „oldalt”, tehát egy felületet látnék; látnám, hogy valamilyen módon létezik, de nem láthatnám, hogy „valami” van ott, nem láthatnám magát a vastagságot.

Tehát egy térbeli dimenzió szükséges ahhoz, hogy a dolog egyszerűen adott legyen a percepcióban. Ahogyan a temporális dimenzió esetében, ez sem valahonnan kívülről jön – honnan is jöhetne, amikor nincs más, ami rendelkezésünkre állna, mint ez a tapasztalat vagy ezen tapasztalatok sora? Ezek tehát a dolog konstituálódásának „összetevői” (de ne felejtjük el: csupán mint olyan dolog összetevői, amely a „tisztá” tapasztalatban jelenik meg). Maguk is, amennyiben valami objektívként jelennek meg, ugyanazon minimum alapján kell hogy konstituálódnak, amelyet munkamódszerünk előír: mint ami egyszerűen megjelenik.

Azt mondtuk, hogy egyszerű emberekként viselkedünk. Az embereknek van egy testük, kezekkel, lábakkal, szemekkel, fülekkel stb. Nem percipiálhatnánk semmit, ha nem rendelkeznék ezzel a „felszereléssel”, még ha az minimális is. Sőt ahhoz, hogy egy dolgot a percepcióban konstituáljunk, meg kell különböztetnünk a különféle percepciókat azon a sokaságon belül, amely általában adódik számunkra. Meg kell különböztetnünk, mi tartozik a hársához, és mi tartozik az épülethez, ami mögötte van, vagy egy madárhoz, amely a hársra ül, de nyilvánvalóan nem része a hársnak. Ezenkívül meg kell különböztetnünk azokat az érzékeléseket, amelyek a hársat mutatják be (és amelyek tehát „hozzá tartoznak”), és azokat az érzékeléseket, amelyek közvetlenül *hozzám* tartoznak, amelyek hozzájárulnak a „hárs” percepciójának létrejöttéhez, de nem mondhatom, hogy a hársra is tartoznának. – Itt a mozgásérzékelésekről van szó (kezdve a szemgolyók mozgásával, a nyak mozgásával, és folytatva a testem egészének mozgásával). Ezáltal a testem különbözik bármely más „testektől”,²⁹ legyenek azok akár élők is.

Így hát, ami kezdetben egy egyszerű műveletnek tűnt – egy dolog egyszerű és problémátlan észlelése –, valójában összetett folyamat, amely fenomenológiai struktúrákat mozgósít; először is a testiesség struktúráit, majd ezeket követően a térbeli és időbeli struktúrákat, amelyek érzékelhető módon az előbbiekre alapozva épülnek fel. A tér például abból a saját terünkből kiindulva épül fel, amelyet a fejünk vagy a kezünk forgó mozgása ír le, majd ez a tér egy projektív reprezentációvá válik – és így a külső dolgokhoz fog „tartozni”. A dolgok külsőlegességével szemben kialakul a mi belsőségünk, amellyel mint alanyok és mint emberek rendelkezünk – amit általában „léleknek” vagy „ennek” nevezünk –, továbbá a „másik én” is, amely szintén saját testtel és lélekkel rendelkezik. Ezen „én”-ek kommunikációjával megjelennek az affektivitás és kategorialitás struktúrái is, illetve ezekkel együtt a közös nyelv; fokozatosan kialakulnak különféle

„térsegek”, mint például a természettudományos értelemben vett objektumok világa (a szigorú értelemben vett természeti világ), a matematikai objektumok világa, a görög mitológia világa stb. Mindezek pedig a fenomenológia szempontjából nem jelentenek mást, mint módosításokat (modalizációkat) az eredetileg adottban, amely számunkra a percepcióban jelenik meg.

A kétséges, homályos stb. objektumok fenomenológiája, az összetett objektumok fenomenológiája bonyolultabb, s ez a bonyolítás az elemi struktúrák rétegződéseivel, hozzáadásával, ismétlésével stb. történik. Az alapvető fenomenológiai struktúrák ugyanazok; az észlelési élményben ezek tisztaságukban és teljességükben jelennek meg. E tekintetben teljes mértékben egyetértünk H. Rombachal, aki a *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* című művében bemutatta, hogy „az észlelésnek totális struktúrája van”, és hogy „nemcsak az én és az objektum, hanem azok korrelációja és az a dimenzió is, amelyben ezek elhelyezkednek, egyaránt a totális fenoménben vannak megalapozva”.³⁰ „Mindent a percepció modalitásaként lehet érteni”³¹ – tette hozzá Rombach.

Azonban Husserl elmélete néhány módosítást igényel. Először is, gondolunk itt a noematikus egységek ismétlődésének, hozzáadódásának, beágyazódásának és összeilleszkedésének „mechanikájára” – arra az elméletre, amelyet Husserl teljes formájában az *Ideen* I-ben vet el, és amelyet később változtatás nélkül újra felhasznál,³² de már nem kérdőjelezi meg elméletként. Másodsorban, az is megkérdőjelezhető, hogy a perceptuális élmény elemzése valóban teljes és végző formájában ad-e nekünk egy fenomenológiai struktúrát. Miután kétségbe vonjuk az ismétlődés fogalmát, ez magával vonja az elemiség elutasítását, és a egyszerű–komplex viszony megfordítását, a komplexitás javára.³³

Az ítélkezés felfüggesztése, amiről korábban beszéltünk, tette lehetővé a „fenomenológiai redukciót”, amely nem más, mint a konstituált komplexitás „egyszerűsége” való redukálása; arra, ami pusztán megjelenik az élményben („fenomenológiai redukció” = fenomenalizálás), az eredeti adat „egyszerűségére”. Ez jelenti a *fenomenológiai megalapozást*. De az olyan fogalmakkal, mint az „eredetiség” vagy „megalapozás”, már túlléptünk a szigorúan fenomenológiai elemzések síkján, és beléptünk arra a területre, amely hagyományosan a filozófia tárgyát képezi. Most már nyilvánvaló, hogy egyik kiinduló feltételezésünk, nevezetesen az, hogy az eredeti adat a percepcióban (és nem máshol) található, megkérdőjelezhetetlen maradt. A konstitutív fenomenológiai megközelítés sikerén kívül nem tudunk szigorúan fenomenológiai „bizonyítékot” szolgáltatni erre. Ezért Husserl úgy döntött, hogy újragondolja az egész anyagot, amelyet a filozófia több mint két évezredes fejlődése során bocsátott rendelkezésünkre, egy olyan erőfeszítés keretében, amely a fenomenológia mint „első filozófia” önigazolására irányult.³⁴

Így a fenomenológia nagy témái (test, másik ego, belső időtudat, objektív világ stb.) természetes, spontán módon – vagy, ha úgy tetszik, még inkább: belsőleg – emelkednek ki a fenomenológiai elemzésből, a perceptuális élmény vizsgálatából.

Mindazonáltal nem maradhatunk a fenomenológiai megközelítés kezdeti egyszerűségénél, mivel a világ a maga változatosságában számos módon jelenik meg a tapasztalat különböző formáiban és szintjein (lépcsőin) a megismerés folyamataiban. Amit tapasztalunk, az tartalmazza annak lehetőségét is, hogy másként is megnyilvánuljon, és ez a „tény” lényegileg hozzátartozik a világban való létezésünk módjához.

A percepció eredeti adatának megfelelően, fenomenológiai értelemben az *eredeti tudat* mindig valaminek a tudata, vagyis az a tudati mód, amelyben az objektum önmagát adja a maga „hús-vér valóságában”. A külső percepció, ahogy Husserl mondja, „állandó igény [*Prätention*] arra, hogy olyasmit teljesítsen, ami saját lényegét tekintve lehetetlen számára”.³⁵ Mindjárt három példa is adódik erre. (1) Az objektív értelem [*der objektive Sinn*] egységként jelenik meg, de lehetséges megjelenések [*Erscheinungen*] sokaságában (más szóval: a hársfa, mint objektív értelem, változatlan marad még akkor is, ha közelről vagy távolról nézem, ha zöld vagy hó borítja stb.). (2) Ha alaposabban elemezzük, az objektív értelem, mint egységes értelem, folyamatos szintézisként jelenik meg, mint egy egység, amely több részértelmezés összeolvadásából jön létre (a különböző hársak, amelyeket észleltünk, így hozzájárulnak az „ez a hársfa, az egyetem előtt” értelem megalkotásához). (3) A tényleges megjelenések korlátozott jellegének ellenére tudatában vagyunk az új megjelenési lehetőségeknek; más szóval, egy olyan értelem jelenik meg, amely meghaladja a tényleges perceptuális lefolyásokat.³⁶ Ennek köszönhető, hogy a külső észlelés nem meríti ki a percipiáltat, és az észlelt objektum soha nem adható meg az összes intuitív érzéki tulajdonsága teljességében.³⁷

Husserl továbbra is a percepcióban rejlő alapvető hasadásra [*fundamentale Scheidung*] hivatkozik a ténylegesen észlelt, a számomra itt és most adott vonatkozás, és a nem észlelt között, amely utóbbi az a vonatkozás, amely most nem adott számomra, de alapvetően hozzájárul a „teljes dologhoz” [*Vollding*].³⁸ A percepció általánosságban a dolog eredeti tudata – és ez az egyik tézis, amelyről Husserlnek soha nem jutott volna eszébe lemondani –, de ezen belül meg kell különböztetni a komponensek tényleges birtoklását [*Bewußthaben*] és azok kolaterális birtoklását [*Mitbewußthaben*] az inaktualitás módusában. Ha jól belegondolunk, annak nagy része, amit észlelünk, az inaktualitás módjában van „adva”, és e két oldal között a kapcsolat nem csupán egyszerű ko-prezentáció, hanem a „most” módjában adott oldal a „dolog” (egyszerű) „oldalával” jelenik meg, így azt nem tekintjük az észlelt dolognak, ami nem lehet más, mint teljesség. Az észlelésben mi valami olyasmi birtokában vagyunk, ami meghaladja [*hinausreicht*] ezt az észlelést, és mindez nem véletlenül. Az észlelés sajátossága, hogy egy olyan transzcendenciának a birtokában vagyunk, amely intuíciónmentes „kifelé utalásként” [*Hinausweisen*] jelenik meg.³⁹

Innen pedig már számos irány nyílik, amerre az elemzés magához a perceptív folyamat mozgásához igazodva eljuthat; beszélhetnénk „noetikus” módon [*noetisch gesprochen*], vagyis az aktusra hivatkozva vagy „noematikus” [*noematisch*], az aktus korrelátumára irányítva figyelmünket, de említhetjük a percepció módját is, sőt a nem perceptív módokat (képzelet, szignitív intencionáltság stb.), valamint az expozitív és autopozicionális momentumokat.

Mi azonban most itt megállunk, és ezeket az összetett témákat a későbbi kutatásokra hagyjuk.⁴⁰

Rigán Lóránd fordítása

■ JEGYZETEK

1. Itt a „megjelenés” kifejezéssel a francia *apparaitre* szót adjuk vissza. Az alábbiakban, a kontextus követelményei miatt, olykor „megnyilvánulásként” is fog szerepelni.

2. Felvetődik a kérdés, hogy vajon az epokhé nem kellene-e mindig sui generis legyen. Az a tény, hogy Husserl többféle változatban hagyta ránk a redukció elméletét, nem arra utal-e, hogy a re-

dukció egy olyan eszköz, amelyet „helyben” alkalmazhatunk, és ebből következően érvényesség lényegileg a sikerétől függ?

3. Georg Simmel: *Esthétique du portrait*. In: Uő: *Esthétique sociologique*. (Introduction de Philippe Marty, traduction de Lambert Barthélémy, Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Théron) Collection „Pensée allemande et européenne”, Presses de l'Université Laval/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007. 79.

4. Itt az *Ideen* I. 88. §-ára utalunk (*Reelle und intentionale Erlebniskomponenten. Das Noema*). Lásd továbbá a román fordítást: Edmund Husserl: *Ideii privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. (Traducere de Chr. Ferencz-Flatz) Colecția Acta Phaenomenologica, Humanitas, Buc., 2011.

5. Uo.

6. Simmel: i. m. 79.

7. Az ablakkeret ebben az esetben úgy működik, mint egy festmény kerete: az érzékelhető külső valóságon egyfajta kivágást hajt végre, amelynek révén a külső világ határtalan totalitása egy meghatározott tárgy portréjává alakul.

8. Éppen ezért úgy tűnik, hogy a művészet az a hely, ahol a fenomén önmagában vehető szemügyre. Ám jelen keretek között nincs mód e gondolat kibontására.

9. M. Merleau-Pontynál egy másik példát találunk, amelyet Cézanne festményeinek elemzése inspirált.

10. A „világ” – akárcsak a jelen tanulmányban tárgyalt többi meghatározó fogalom (epokhé, élmény, noetikus-noematikus korreláció) – több, mint szűk értelemben vett fogalom. Célszerűbb lenne inkább „lényegileg vitatott fogalmakként” (*essentially contested concepts*) tekinteni rájuk, hogy – W. B. Gallie, a kifejezés megalkotójának példáját követve – rámutassunk belső komplexitásukra és „nyitott” jellegükre. Vö. Olivier Tinland: *Présentation du numéro*. Philosophie 2014. 122. sz. 3–8.

11. Vö. „non-réflexive, située à fleur du monde”. Natalie Depraz – Francisco J. Varela – Pierre Vermersch: *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*. Collection Phenomenological Workshop Texts, Zeta Books, Bucharest, 2011. 330.

12. Uo.

13. Ezzel a jelen értekezés ellentétbe kerül a fenomenológiai kutatások többségével, amelyek az úgynevezett francia fenomenológia körébe tartoznak, anélkül azonban, hogy szembefordulna azok fő céljaival és legfontosabb eredményeivel.

14. Lásd Françoise Dastur: *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*. Encre Marine, Paris, 1994. 65. Fr. Dastur itt az időiség áramlására utal, de mivel magának az áramlásnak a formájáról van szó, a megállapítás nyilvánvalóan általánosítható. Az időiség áramlásának pontos elemzéséhez lásd Uő: *Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*. Alter 1993. 1. sz. 385–401.

15. Jan Patočka: *L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl*. In: *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1988. 97.

16. *Ideen* I. 24. §. 43–44.

17. Uo. „Elég a fonák elméletekből”, amelyek „fonákságuk” következményeként abszurdak. Husserl itt egyrészt az „empirizmusra” utal, amely az általában vett tudomány és az empirikus tudomány között különbséget téve, és ezen az alapon megkérdőjelezve a tiszta eidetikus gondolkodás érvényességét, „szkepticizmushoz” vezet. Másrészt pedig az „idealizmusra”, amely elfogadja a tiszta, „a priori” gondolkodást, de nem ismeri el a tiszta intuíció létezését, amelyben az esszenciák tárgyként eredetileg adóttak.

18. *Ideen* I. 43–44.

19. *Ideen* I. 43.

20. Helyesebb lenne itt a *retenciók* és *protenciók* fogalmait alkalmazni. Mindazonáltal ezt a témát más, részletesebb elemzésekre hagyjuk. Ami itt lényeges, az a nem aktuális pillanatok hangsúlyozása, nem pedig azok precíz fenomenológiai jellemzése.

21. Patočka: i. m. 98.

22. A funkcionális problémák – vagyis azok, amelyek a *tudat objektualitásainak a konstitúciójára* vonatkoznak – annak a vizsgálatát célozzák, hogy a noetikus tevékenység (a tudat aktusai mint intencionális élmények) miként „elvenít meg” egy meghatározott szenzoriális anyagot, hogyan kombinálódik folyamatos rendszerekben és egyesítő szintézisekben, stb., létrehozva valaminek a tudatát, mintegy bejelentve egy objektualitást, mint a tudat viszonylatát. Lásd különösen *Ideen* I. 86. §.

23. Eugen Fink: *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl*. In: Eugen Fink: *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1974. 234.

24. Ahogy már fentebb említettük, teljesen abszurd lenne, ha a megalapozás eredménye más lenne, mint ami – a megalapozás egy *univerzalitás jelleget* hordozó eljárás.
25. Ez nem jelenti azt, hogy ezek nem léteznek, vagy nem működnek. Igen világos bemutatásukhoz lásd Fink: i. m.
26. A következő szöveg inkább a „laikusoknak” szól. Máskülönbente lenne bibliográfiai hivatkozásokkal, és kiterjedt diszkussziókkal minden egyes további lépésnél. Célunk az, hogy egy valóban *fenomenológiai* bevezetést adjunk a fenomenológiába, megkerülve a bonyolult előzetes filozófiai igazolásokat. Következésképpen a bevezetésnek a lehető legegyszerűbbnek és legvilágosabbnak kellene lennie – legalábbis azok számára, akik nem beszélnek, vagy el tudják hagyni a már megszokott filozófiai zsargont.
27. Lásd azonban Edmund Husserl: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Martinus Nijhoff, Hague, 1973. 8. §.; francia fordítás: *Chose et espace. Leçons de 1907*. P.U.F., Paris, 1989.
28. Mivel amikor valamit felidézek, teljes egészében idézem fel, ami azt jelentené, hogy még azelőtt észleltem a dolgot, mielőtt valóban észleltem volna.
29. Husserl a „Leib” szót használja a saját testre (az „organikus testre”, ahogyan az egyes francia fordításokban szerepelt), és a „Körper”-t a térbeli-transzcendens testre. A *Karteziánus meditációk* román fordításában megpróbáltunk különbséget tenni a „trup” (mint a „Leib” megfelelője) és a „corp” között. A román nyelv lexikai háttere lehetővé tenné ezen két szó használatát, de jelentésük nem olyan eltérő, mint a német nyelvben. Ezenfelül a román „trup” kifejezés nem is utal közvetlenül a „viață”-ra (vagyis az életre), ahogyan a német kifejezés a „Leben”-re utal. A „propriu” (saját) kifejezés a „corp propriu” (saját test) kifejezésben – amelyet a legújabb francia fordítókhoz hasonlóan (itt elsősorban az *Ideen II.* fordítójára, Éliane Escoubas-ra gondolunk) mi is előnyben részesítünk – arra az intimitásra kellene utaljon, amely a test és önmaga mint élő, általunk belsőleg érzékelt test közötti kapcsolatot jellemzi. A francia nyelvben használják a „chair” kifejezést is, de ez itt nem vehető irányadóként.
30. Alber Verlag, Freiburg/München, 1980. 241. Saját kiemelés – I. C.
31. Uo. 266.
32. Az *ApS*, *FTL* és *EU* művekben.
33. Innen származik az az elgondolásunk – amelyet itt nem fejtünk ki –, hogy egyes komplex élmények – mint például az esztétikai élmény – elemzése alternatívát jelenthet a husserli percepciófenomenológia számára. Ez az elképzelés nem utasítja el a husserli fenomenológiát egészében, hiszen a percepció mint eredeti adódás tézise változatlanul megmaradhat.
34. Lásd *Erste Philosophie (1923–1924)*. I–II. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959; francia fordítás: *Philosophie première (1923–1924)*. I–II. P. U. F., Paris, 1972, valamint Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. 157–223.; francia fordítás: *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1974, 177–242. Így kell érteni a *Karteziánus meditációk* „abszolút kezdet” fogalmát is, ami megmagyarázza, miért tűnnek ezek inkább filozófiának, mint fenomenológiának.
35. Edmund Husserl: *Husserliana, Band XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1818–1926*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. 3.
36. Uo.
37. Uo.
38. *ApS*. 4.
39. *ApS*. 5–6.
40. Mélyrehatóbb vizsgálat található *Aparență și sens. La încrușișarea dintre constituire și manifestare* című könyvemben (Presă Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014), amelyből a fenti részleteket idéztem. Úgy érzem, kötelességem egy további pontosítást is hozzáfűzni: a téma és a megközelítés kutatásom egy korábbi szakaszához tartozik. A „megjelenés ténye” problémáját végső következményeiig végiggondolva az utóbbi években figyelmemet olyan jelenségek vizsgálata felé fordítottam, mint a spontán és közvetlen interakciók, olyan módszertanok segítségével, amelyek a fenomenológiához közel állnak vagy abból inspirálódnak, mint például a tárgyaláselemzés és az interakcióelemzés.