

Fenomenológia – tanulmányok (könyvismertető)

Az alábbiakban ismertetjük azoknak a tanulmányoknak a tartalmi kivonatát, amelyek az előzőekben közölt írásokkal együtt rövidesen megjelennek a Világosság-könyvek sorozatban. Az összefoglalókat Ullmann Tamás készítette.

Eliane Escoubas tanulmányában (*Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája*) két hipotézisből indul ki: egyfelől a modernitás filozófusai, egészen Kantig, a szubjektivitást „interioritásként” fogják fel; másfelől, ezzel összefüggésben, az interioritásként értett szubjektivitás csak a fenomenológiával kezdődően kerül váltságba. A tanulmány azokat a témákat mutatja be, amelyeken keresztül világossá válik az interioritás fenomenológiai kritikája. Az elemzés először a husserli fenomenológia néhány alap gondolatát elemzi, majd Heidegger „világban-benne-lét” fogalmát.

A Husserl által kidolgozott intencionalitás felborítja az immanencia és a transzcendencia hagyományos szembeállítását. A fenomenológiában az immanencia nem az, ami a tudat körén belül található, hanem az, ami evidens módon adott. Így a transzcendencia ugyancsak új értelmet nyer: nem exterioritást jelent, hanem azt, ami nem a közvetlen evidenciában adott. Ennek a fogalmi eltolódásnak az az értelme, hogy az intencionalitás elmélete szerint nem beszélhetünk belső tudattartalmakról, mivel a tudatnak nincs „belsője”. A tudat aktus által megcélzott tárgyiságon kívül semmi sem található a tudatban, a tudat tehát nem más, mint ennek a megcélzásnak, illetve intencionális irányulásnak a struktúrája. Röviden: a tudat – aktus. Nincsenek tehát tudattartalmak, csupán tudat aktusok. A tudat eszerint nem dologi létező, hanem „esemény”. Az intencionalitás, valamint a tudat aktusként való felfogása mellett a harmadik téma, amit a szerző megvizsgál: a történeti *a priori* kérdése. Husserl kései fenomenológiája már időbeli és történeti változásában vizsgálja a fenoméneket. A történeti vizsgálódás eredménye egy történeti interszubjektivitás, vagyis az „életvilág” megpillantása. A történeti életvilágot vizsgáló fenomenológia feladata Husserl szerint az, hogy megszabadítson bennünket a tudományosság régi, objektivistikus eszményétől, amely válságba juttatta az európai kultúrát. Vagyis az életvilág fogalmának kidolgozása lehetővé, sőt szükségszerűvé teszi, hogy az interioritásként értett szubjektivitás gondolata felől elmozduljunk az interszubjektivitás felé.

Az interioritás fenomenológiai kritikája még határozottabb Heideggernél, aki magát a szubjektivitás fogalmát is elveti és helyébe a Dasein fogalmát állítja. A Dasein nem rendelkezik a szubjektivitás szerkezetével és funkcióival, mivel nem ismeretelméleti, hanem ontológiai tulajdonságok jellemzik. A Dasein alapmeghatározottsága a nyitottság, vagyis az a tulajdonsága, hogy nem két létező viszonyának egyik pólusa, hanem már eleve „világban-benne-létként” írható le. A Dasein nem előzi meg a világhoz való viszonyát, hanem maga ez a viszony, maga ez a nyitottság. Heidegger ezt a nyitottságot a „transzcendencia” mozgásával írja le, és a „transzcendálni” itt pontosan azt jelenti, hogy a Dasein interioritás nélküli. A „világban-benne-lét” fogalma azonban

még csupán implicit kritikáját adja az interioritásként értett szubjektivitásnak. A negyvenes években megjelenik az interioritás explicit kritikája is. Ezt a szerző Heidegger Rilke egyik verséről írott elemzésében véli felfedezni. Rilke verse szerint egyedül az ember fordul önmagába, vagyis interiorizálódik. Ez azonban Heidegger szerint még metafizikai gondolat.

Caroline Gros tanulmánya (*Az emberközi viszony: dualitás vagy elválasztottság?*) a fenomenológia és a pszichoanalízis határán mozogva a szubjektum és az interszubjektivitás viszonyát vizsgálja. Egy sajátos tapasztalat, az analitikus helyzet és az ennek legmélyén működő motívum, az áttétel alapján igyekszik megvilágítani a szubjektivitás kérdését. A klasszikus pszichopatológia kivonja a pszichiáter személyét az általa leírt jelenségek köréből, a pszichoanalízis esetében ezzel szemben a terapeuta személye lényeges része a kezelésnek, vagyis a gyógykezelés óhatatlanul együtt jár az áttétellel. A pszichoanalízis azonban újraértelmezi a személyközi viszonyt is. A szerző szerint a pszichoanalízis elsődleges érdeme, hogy leszámolt azzal az illúzióval, amely szerint szubjektumokként tükörviszonyban állunk egymással. A megtévesztő hétköznapi evidenciák dacára, a szubjektum önmagához fűződő viszonyát a Másikhoz fűződő viszonya közvetíti.

Az áttételben a beteg különböző múltbéli személyek tulajdonságait és a hozzájuk fűződő viszonyát viszi át az analitikusra. Az analitikus tehát így magára ölti a beteg Másikhoz való viszonyának alapvető jegyeit, és a központi beszédpartnerre válik. Analizálni pedig annyit tesz, mint hagyni, hogy napvilágra jöjjön a beteg végső, szeretetre és elismerésre irányuló kívánsága. Vagyis az analízisben a váagnak le kell vetnie a kívánság kényszer és szükséglet rendjére vonatkozó béklyóit. Az áttétel így megnyitja a múltat.

A pszichoanalízis kezdettől fogva úgy véli, hogy a szubjektum a másik számára objektumként, tárgyként jelenik meg – szemben a husserli fenomenológiával, ahol a szubjektum a Másik számára szubjektumként konstituálódik. A fenomenológia a tudat szubjektumáról beszél, ezzel szemben a pszichoanalízis a tudattalan, vagyis a tünetek, az álmok, az elvétések és a vágyak szubjektumáról. Jóllehet a fenomenológia és a pszichoanalízis egyaránt sokat merít Brentano intencionalitásfogalmából és az erre épülő tudatfoglalomból, a szerző szerint mégis jellemző, hogy a közös kiindulás ellenére mennyire eltérő utakra vezetett a fenomenológiai epokhé és a pszichoanalitikus gyógykezelés. Az interszubjektivitás problémája megvilágító ebben a tekintetben. A szerző Lacan belátásait követve arra hivatkozik, hogy a pszichoanalízis szerint metafizikai illúzió azt képzelni, hogy a szubjektumok között létezhet szimmetrikus és kölcsönösségen alapuló kapcsolat. Az interszubjektív viszony paradigmája így a szerelmi viszony lesz, vagyis az a félreértésekkel és kudarcokkal terhelt kapcsolat, amelynek lehetséges egyensúlyát a szükséglet, a vágy és a szenvedély minduntalan felborítja.

Monique Castillo első tanulmányának (*Az „Én”-től a „Mi”-hez: etika és interszubjektivitás*) kiindulópontja a szubjektum státusára vonatkozó két, egymással szöges ellentétben álló felfogás. Az egyik oldalon az individualizmus található, amely az „én”-t teljes függetlenedésre, emancipálódásra és önmegvalósításra szólítja fel, a másik oldalon pedig az a belátás, hogy az atomizált egyénnek ismét szüksége van a Másikra, vagyis hogy az „én” nem létezik a „te” nélkül. A szerző célja az, hogy ennek a szövevényes

problémájának az etikai vonatkozásait a Francis Jacques által kidolgozott dialogikus pragmatika belátásaival világítsa meg.

A kommunikáció lehetőségfeltételeihez való visszatérés – az interlokúció fogalmának köszönhetően – lehetővé teszi a monadikus atomizmus meghaladását. A szerző a pedagógiából vett példán mutatja meg, hogy az interlokúció kategóriája elvezet az indítékokra alapozott személyes azonosság mítoszának feladásáig. Az indíték, ami mozgósít, nem belőlem származik, hiszen már maga a cselekvés is egy eredendően interaktív térből indul.

A gondolatmenet második része a pluralizmus és a tolerancia kérdését vizsgálja. A civilizációk konfliktusa és a kultúrák párbeszédének kettőssége mögött felsejlik egy olyan pragmatikus kultúrafelfogás, amely a kulturális közös világot eleve interlokúciók rendszereként fogja fel. Kiderül, hogy a vitatkozástól a megvitatásig csak úgy juthatunk el, ha feladjuk az öntudat mítoszáét. A dialogikus pragmatika révén beláttuk, hogy a szubjektivitás és a kommunikáció folyamata között nem külsődleges a kapcsolat, mint ha a szubjektumok csak információkat közölnének egymással, hanem transzcendentalis, vagyis konstitutív a szubjektivitásra nézve. A kommunikációnak ez a pragmatista felfogása visszavezet a reprezentációkon (vagyis az interioritásban született gondolatokon) túlra, oda, ahol az interlokúció minden értelemképződés lehetőségfeltételének bizonyul. Ennek etikai vonatkozása az a belátás, hogy a másik többé nem egy feltételezett gondolat a számomra, hanem épp ellenkezőleg: minden gondolkodás feltétele. Az etikát tehát újra kell alapozni az interlokúciós interszubjektivitásban. Ez pedig a szimbolikus szféra etikai újjáéledését hozza, mivel visszaadja a kultúra tapasztalati értelmét, vagyis azt, hogy a kultúra megosztás révén kiterjeszhető tapasztalat. A kultúrának ez a fogalma azonban nem közös reprezentációkat jelent, hanem olyan életformák és interakciók együttesét, amelyekben együtt – nem egymás mellett, hanem egymás által – létezünk.

A vizsgálódás haszna a kultúra és az etika olyan pragmatikai értelmezése, amely megakadályozza e fogalmak instrumentális-rationális eltorzítását. Másfelől kiderül, hogy az etika a „köztünk” szférájában alapozódik meg, s így a „beszélő szubjektum” fogalma a szubjektivitás új felfogásához vezet.

Monique Castillo másik tanulmánya (*Az önmaga-lenni nehézsége*) az individualitás problémáját vizsgálja meg. Az individualitás fogalma két véglet között helyezkedik el: az egyén természeténél fogva rendelkezik bizonyos biológiai-genetikai meghatározottságokkal, másrészt egy kulturális horizont felől tekintve sajátosan atipikus egyediségként jelenik meg. A többiekhez való hasonlóság és a tőlük való eltérés kettős konstrukciója olyan kérdéseket vet fel, amelyek nyomán az individualitás hagyományos értelmezése óhatatlanul paradoxonokhoz vezet.

A modern kulturális állapot alapvető paradoxona a következő: az egyénnek individuálisnak kell lennie ahhoz, hogy egy másikhoz hasonló legyen, és hasonlítania kell hozzá, hogy önmaga lehessen. A modern társadalmak jellemző vonása a hagyományos közösségekkel szemben az egyén függetlenedése a hagyomány kötelmeitől. Ez a függetlenség azonban már nem csupán lehetőség a szabad önmegvalósításra, hanem egyenesen követelmény is. Arra a kérdésre, hogy miként szüntethető meg az individualitás paradoxona, a szerző szerint elsősorban morális válasz adható. A modern társadalmak problémája abban áll, hogy jóllehet az individualizmus nem azonos az egoizmussal, mégis egoizmushoz vezethet. A jelenkori individualizmus meg-

hökkenítő jellege akkor derül ki, amikor megtapasztaljuk az egoizmus határait. E határok egyrészt a fogyasztói társadalom felszólításaiban érhetők tetten (szerezd meg, amire szükséged van stb.), másrészt sokkal rejtettebben, de sokkal fenyegetőbben az egyén önképének válságában, ami a belső élet egyfajta deficitjét és általánosabban az én dinamikájának felbomlását jelenti.

Az individualitás válsága nem csupán a külső deformálódásban, vagyis a fogyasztói egoizmusban jelenik meg, hanem a belső szférában is, abban, hogy nyelvünk képzelenné válik emóciók kifejezésére. A modern individualitás fenyegető elfajzásával, az abszolút egyedülléttel szemben a szerző szerint csak egyfajta orvosság létezik: egy újfajta családiasság megszületése, vagyis a kis közösségek spontán szolidaritása.

Mezei Balázs írásában (*Az emberi test modális elmélete*) a metafizika fogalmának értelmezésével mutat rá arra, hogy bár ez a diszciplína a szó szoros értelmében sohasem empirikus tudomány, ugyanakkor fel lehet vetni a metafizika tapasztalati forrásaira vonatkozó kérdést. A tanulmány ezt a célt tűzi ki maga elé. A metafizika tapasztalati forrásainak feltárása során a test olyan működő egésznek bizonyul, amelyre a magasabb intellektuális funkciók bizonyos értelemben ráépülnek. Az emberi testre vonatkozó tapasztalataink tehát a valóságra vonatkozó tudásunk kiindulópontját jelenti, s ezáltal a metafizikai fogalmak alapjával is szolgál. A tanulmány Husserl és Merleau-Ponty fenomenológiai elemzéseinek segítségével igyekszik körvonalazni egy újfajta testelméletet.

A szerző elsőként a testtel kapcsolatos alapvető filozófiai fogalmakat különíti el: a „testkép” az emberi test észlelésrendszerének intencionális jellegére utal, a „testséma” a test működését tudatalatti szinten meghatározó réteget jelenti, a „testfogalom” pedig már az észlelés absztrakt köréhez tartozik. Noha Merleau-Ponty az első jelentős gondolkodó, akinek a pszichológiai-fiziológiai testelmélete általános filozófiai, vagyis metafizikai igénnyel lép fel, mégsem képes két nagyon fontos kérdést megválaszolni. A szerző szerint Merleau-Pontynak az a törekvése, hogy az én problémáját visszavezesse a „néma vagy hallgatag énré”, nem tud magyarázatot adni az öntudat énszerű funkcióira. A másik probléma a testséma rendezettségéből fakad. Merleau-Ponty ugyanis csak a testi funkciók mindent átható összeszövődését hangsúlyozza, ez azonban még nem azonos e funkciók rendszeres összefüggésével.

Husserlnek az észlelés fenomenológiájára vonatkozó leírásai alkalmasabb kiindulópontul szolgálnak. A szerző ebben az összefüggésben a minden észlelésben tetten érhető spontaneitást hangsúlyozza, vagyis azt a képességünket, amivel mindig többet látunk annál, mint ami optikailag ténylegesen adott. Amennyiben az emberi test észlelésrendszer a szó sajátos értelmében, annyiban egyszerre képes arra, hogy valami önmagán kívülül fogjon fel, és arra, hogy önmagát mint létezőt és észlelőt is érzékelje. Ez utóbbira vezet be a szerző a propriocepció fogalmát. A propriocepció nem más, mint a percepció eredeti vagy csíraformája. Mielőtt megtanulnánk használni egyes érzékszerveinket, és egyáltalán megtanulnánk észlelni, már benne élünk saját testünk eredeti észlelésében. A proprioceptivitást azonban közvetlenül nem észleljük, csupán valamely modalitásán keresztül. Az azonban, aminek az észlelési jelenségek a modalitásai, maga nem valamiféle szubsztancia, hanem tiszta spontaneitás. A testműködésnek spontaneitásként való felfogása jó fogalmi alapot kínál a hagyományos test-lélek dualizmus meghaladásához. A spontaneitásnak az a fogalma pedig, amely a proprioceptivásra utal, alapot kínál a magasabb tudati-tapasztalati működések centráltsága és rendezettsége számára, vagyis magyarázattal szolgál az én rejtélyére.

Ullmann Tamás tanulmányában (*Az idő mint a szubjektivitás alapja és horizontja*) arra tesz kísérletet, hogy az időtudat és a szubjektivitás fenomenológiai viszonyának behatóbb elemzésével kiutat találjon a husserli fenomenológia túlságosan is merev, transzcendentális megközelítésének korlátaiban. Ehhez nem más szerzők gondolatait hívja segítségül, hanem a kései Husserl néhány fenomenológiai megfigyelését bontja ki.

Az időtudat leírását nyújtó korai elemzések Ullmann szerint megmaradnak a formalitás egy bizonyos szintjén, vagyis az időt – a fenomenológiai elemzések minden újdonsága és gazdagsága ellenére – a retencionális sorok lineáris egymásra következőként ábrázolják. A korai fenomenológia ugyanis még eltekint az időben létrejövő tapasztalati értelem sajátos történetiségétől. A kései, ún. genetikus fenomenológia ezzel szemben már nem csupán a kialakult értelem időbeli változását, hanem ennek az értelemnek a létrejöttét is vizsgálja. Ez pedig új perspektívát nyit a vizsgálódás számára. Sőt, a szerző szerint Husserlnek nagy érdeme – még az ő munkáira támaszkodó fenomenológusokkal szemben is (Heideggeről Derridáig) –, hogy a megközelítés által nem csupán az idő retencionális-sorozatszerű természetét mutatja be (ami a differenciálódó jelen különféle megközelítéseit ihlette), hanem bepillantást enged az időtudat dinamikájába is. A tudattalan mint fenomenológiai probléma bemutatása után egy sajátos tapasztalati mód, a retroaktív ébresztés elemzésén keresztül ismerkedhetünk meg ezzel a dinamikával. A retroaktív ébresztés egy tapasztalati tartalom utólagos, de nem logikai visszakövetkeztetésén, hanem közvetlenül, szemléleti adódáson alapuló felfogását jelenti, vagyis egy tudattalan tartalom utólagos tudatosulását. A retroaktív ébresztésről kiderül, hogy nem csupán a közvetlen jelenben zajló tapasztalatot, hanem a múltra vonatkozó emlékezést is jellemzi.

A jövőre vonatkozó időtudatunkat az újdonság fogalma teszi sajátossá. A tapasztalat számára adódó újdonság nélkül aligha beszélhetnénk ugyanis jövőtudatról és jövőképzeletről. Az újdonság sajátossága azonban éppen az, hogy kibújik mindenfajta lehetséges leírás alól. A szerző szerint azonban mégis számot adhatunk az újdonság tapasztalati szerkezetéről, ha kiterjesztjük a retroaktivitás strukturális leírását a jövőtudatra is. Háromféle újdonságot különböztet meg: az ősbenyomás újdonságát a mindenkori szemléleti elvárásokhoz képest, amiről már Kant is megjegyezte, hogy nem lehet anticipálni; azt az újdonságot, ami felborítja az elvárásainkat, vagyis ami az anticipált lehetőségekhez képest egy másik lehetőséget valósít meg; végül azt a fajta újdonságot, ami nem egyszerűen meglepetéssel szolgál, hanem a lehetőségek komposszibilis rendjének egészét felborítja, vagyis ami a láthatóság mezejét egészében átalakítja.

A szubjektivitás a korrelációk szövedékében nyeri el az értelmét, vagyis nem egy absztrakt entitás, hanem a tapasztalat és az idő dinamizmusának megfelelően maga is dinamikus létező. A háromféle újdonságnak a szubjektivitásról alkotott háromféle elképzelés feleltethető meg: a transzcendentális ego fogalma, ami az „azonosság a különbségben” sémára épül; a narratív identitás fogalma, ami az önmagát a változások közepette újraelbeszélő szubjektumot jelenti; végül a traumatikus szubjektum, ami ugrásszerű változásokat él át, és azonosságának megrendülését tapasztalja.



Kötormán Norbert: Tövisnéző (Tilla avagy a cinizmus)