

BERNÁTH LÁSZLÓ

Az újdonság tervrajzai¹

„Nincs új a nap alatt.” – Ez valószínűleg szó szerint nem igaz, de azért van benne valami. Nem csak azért, mert gyakran tapasztaljuk, hogy az újdonságnak kikiáltott dolgok gyakran nem egyebek, mint régi ötletek leporolt változatai, amelyek újszerűségüket csak az emberi emlékezet korlátozottságának köszönhetik. Ha úgy vesszük, a természettudomány is azon a reményen alapul, hogy „odakint” lényegében véve minden ugyanaz, hogy az események törvényei nem változhatnak. Ullmann Tamás könyve Kant kopernikuszi fordulatánál fölveve a fonalat annak az ötletnek a további sorsát igyekszik nyomon követni, amely szerint minden külső szabályszerűség, még a természet törvényei is, bizonyos értelemben a megismerés legmélyebb és változtathatatlan szabályaira épül. Ezeket a szabályokat hívhatjuk a láthatatlan formának – ahogyan Ullmann teszi *A láthatatlan forma* című könyvében –, vagy az újdonság tervrajzainak is. Hiszen ezek a szabályok vagy sémák mintegy előre megrajzolják, mit tapasztalhatunk. Bármi, amit átélünk, tartalmaz újdonságokat,

de soha nem lépheti túl ezeket az előre megrajzolt határokat. Ullmann Tamás javaslatát a fenomenológia hagyományára támaszkodva fejti ki, hogyan lehet ezt az „ötletet” továbbgondolni.

„Két alapvető jelentőségű kérdést fogok behatóan vizsgálni: a tudat intencionalitását és a tudat sematizáló tevékenységét” – mondja a bevezetőben, majd hozzáteszi: „A könyv legfőbb tézise azonban az, hogy ez a két elemzési irány nem választható el egymástól: a sematizmus vizsgálata elvezet az intencionalitás rejtélyének tisztázásához, az intencionalitás kutatása pedig beletorkollik a sematizmus problémájába” (9). Kicsit másképpen: a tudat mindig valamilyen módon irányul valamire, s hogy ez miért van így, és miért olyan az irányulás módja, amilyen, azt azon keresztül fogjuk megérteni, hogyan alakul ki ez a mód, hogyan válik valamiként érthetővé az, amit tapasztalunk – és *vice versa*. A Heidegger-ről szóló fejezetben a következő megvilágító erejű megjegyzést olvashatjuk: „Az állatok például valószínűleg nem dolgokat észlelnek, hanem környezetet, vonzó vagy taszító környezeti részleteket, táplálékot stb. A mi észlelésünkre viszont olyannyira rátelepszik a dologi megjelenés, hogy a terep például nem tudjuk sűrű, anyagi valósággal betöltött létezésnek vagy fényfoltok nyüzsgésének észlelni, hanem különálló,

¹ Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 430 oldal, 3600 Ft. A jelen recenzió korábbi változata a *Kultúra és Kritika* (kuk.hu) portálon jelent meg.

megmaradó, kiterjedt, szubsztanciális létezők »üres« közegként észleljük” (338). Heideggert követve úgy látszik, hogy a dologság egy alapvető séma, amibe majd mindent behelyez a megismerési folyamatunk, és ezért a létezőket legtöbbször mint dolgokat tapasztaljuk. A kérdés az: hogyan történik mindez, és miért?

Ullmann nem törekszik arra, hogy egyetlen elméletet felvázolva a véglegesség igényével megválaszolja ezeket a kérdéseket. Célja inkább – ahogyan ő fogalmaz – Kant, Husserl, Heidegger, Wittgenstein és Merleau-Ponty gondolkodását elemezve „a lehetséges gondolkodási módok gondolati modellként való felvázolása” (9). A fenomenológiai problémák tárgyalásánál nem szokatlan, hogy a kérdés szisztematikus feltárása ötvöződik az elődök gondolatainak részletes elemzésével. Számomra Ullmann egyik érdekes észrevétele, hogy valamilyen időbeli fejlődésre is felfigyelhetünk ezeket a szerzőket sorba rendezve. Kant a sematizmus mikéntjét még igyekezett teljesen a tudat szintetizáló tevékenységére visszavezetni azzal, hogy azt állította, az én heterogén elemek – például érzéki és értelmi komponensek – egységének megteremtésével alakítja ki viszonyulásunk módját, és ebben mindenképp követte őt Husserl, mert ő is elfogadta: a tapasztalat egysége és érthetősége voltaképpen a tudat szintetizáló tevékenységének köszönhető. Ám Husserl például a transzcendentális ösztöntan kidolgozásával már a tudat szintetizáló tevékenységét előkészítő, a tudatba belenyúló, de javarészt a tudatot megelőző „rendszer” pontosabb leírását is igyekezett elvégezni. Ez együtt járt azzal, hogy a statikus fenomenológiától elmozdult a „genetikus” fenomenológia felé, ahol a hangsúly már nem a „késztermék” leírásán van, hanem a fenomének keletkezésén. A transzcendentális értelemben vett ösztönvilág (ami – kissé leegyszerűsítve – azt szabja meg, hogy a tudatnak milyen dolgok kö-

zött szokása a kapcsolódás lehetőségi feltételeit megteremteni) azonban még mindig a szubjektumhoz tartozik, annak mintegy előszobája. Heidegger fundamentálonológiai megközelítése viszont a végsőkéig feszíti a Kant által bevezetett szintézis-paradigmát azáltal, hogy a *Dasein* létmegértését és „dologi” látásmódját visszavezeti a temporalitásra, amit már semmiképpen sem tekinthetünk a jelenvalólét saját teljesítményének.

Míg Husserl és Kant a tapasztalat szerzőjelvét a szubjektumban keresték, addig Heidegger és Merleau-Ponty egyre inkább úgy látták, hogy még komolyabban kell venni Husserlnek az újkori filozófiát érintő kritikáját. Így szerintük a szubjektum és az objektum fogalma nemcsak átértelmezésre szorul, de egyenesen tarthatatlan, és egy közös alapon (a létben, illetve a hűsban) keresték azt a struktúrát, ami meghatározza látásmódunknak azt a részét, amin ha akarunk, sem tudunk igazán változtatni. Ullmann szerint Merleau-Ponty tűnik ebben a vonatkozásban a legradikálisabb gondolkodónak, aki egészen elveti a szintézis-paradigmát, de mégis igyekszik az érzéki észlelés problémáját egészen újszerű és kidolgozott fogalmisággal megközelíteni.

Merleau-Ponty azzal, hogy nem csupán a tudatig vezeti vissza az észlelés témáját, hanem a lét sűrű erezetének kutatásáig, már magát az észlelést is, amit *par excellence* fenomenológiai témának tekintünk, a hagyományos értelemben vett fenomenológia határvidékére helyezi. A „különböződés”, a „hiátus”, a „negativitás” és az „eltérés” fogalmai azok, amelyek a szintézis helyett tapasztalati világunkat magyaráznák. Ezeknek a fogalmaknak a referenciái a szemlélet által közvetlenül nem közelíthetőek meg, mert „...a sematizáció mozgásának középponti eleme semmilyen saját létezéssel, saját értelemmel, saját valósággal nem rendelkezik, ennek ellenére minden értelem, létezés, forma alapvető mozzanata” (404).

A könyv végső tanulságának is ezt tekintetem: ha a tapasztalat alapzatát keressük, túl kell lépniünk a klasszikus értelemben vett fenomenológián, és egy újszerű fenomenológiát végezve, nem megtagadva a racionális elemzés útját, egészen új látásmódra és fogalmiságra lesz szükségünk. Amellett, hogy szimpatikusnak találok ezt a törekvést, volna itt egy kritikai megjegyzésem, ami nem annyira Ullmann, sokkal inkább az általa elemzett újabb fenomenológiai törekvéseket érinti. Husserl filozófiájának egyik nagy előnye, hogy módszertanilag rendkívül alapos, és világos, milyen lépésekkel kívánja megvalósítani a különböző fenoméntípusok vizsgálatát. De az újabb fenomenológiai törekvések, bár elutasítják Husserl „szigorú tudományát”, mintha nem szolgálnának olyan plasztikus módszertannal, mint a fenomenológia atyja. Ullmann összefoglalásában is leginkább az vált jól láthatóvá számomra Merleau-Ponty fenomenológiájával kapcsolatban, hogy radikálisan kiterjesztené a fenomenológiai vizsgálódások körét, valamint hogy a klasszikus fenomenológiának mely előfeltevéseit utasítja el ez a gondolkodásmód, de az kevésbé, hogy a francia filozófus szerint mely módszertani fogások azok, amelyek biztosítják a kiterjesztett fenomenológia elemzéseinek sikerességét.

Igyekszem ezt az észrevételemet jobban kifejteni. Husserl, mivel fenomenológiája a tudatossághoz és a tudatos reflexióhoz kötődik, egészen pontosan el tudja magyarázni, milyen tudatos műveleteket kell elvégezni, hogy azt lássam, amit ő. A zenével és az idővel kapcsolatos eszmefuttatások ezt remekül példázzák. Ha tudatosan figyelek a zene folyamatosságára, akkor észreveszem, hogy nem lehet idő-pontok egyszerű halmaza, s mintegy világossá válik, mit ért Husserl ősbenyomáson és lecsengésen. Ez azért történhet meg, mert Husserl valami klasszikus értelemben vett tudatosnak a fenomenológiáját kívánja megalkotni, s mint-

egy lehet „látni”, hogy az általa felkínált fogalmak valóban ráillenek a tapasztalatra. Merleau-Ponty ezzel szemben a reflexió, a tudatosság világát egészen megelőző világról akar beszélni, ahol érzéki és fogalmi nem válik el egymástól, arról a rejtélyes valamiről, amit a reflexió sohasem állíthat maga elé (mert mindig megelőzi azt). Egyik ilyen, Ullmann által is ismertetett példa a sportolás tapasztalatáról szól: miközben focizok, klasszikus értelemben véve nem reflektálok az eseményekre. Amint körültekintek a pályán, egy reflexió előtti gondolkodásban fogom fel, hogy merre kell passzolni. Az, hogy valahova odanézek, látom a pálya adott részét, s emellett gondolom, hogy oda passzolni is kell, nem válik el egymástól. Amíg valaki ennyit mond a „reflexió előtti világról”, tapasztalatról, addig kétségkívül igaza is van. De amint azt kezdi el elbeszélni, hogy milyen ez a reflexió előtti tapasztalat, már nagyon is ingoványos talajra lép. Merleau-Ponty például azt mondja, hogy éppen úgy érzi a játékos a kaput, mint saját „vízszintesét”, illetve „függőlegesét”, azaz testtartását. Ez most vagy igaz, vagy nem, amit mondani akarok, az az, hogy sohasem fogjuk megtudni. Pontosabban azt állítom, hogy filozófiai módszerekkel ez nem meg tudható. Éppen azért, mert csak a reflektív tudatom tud ezen gondolkodni, aki soha nem lehet jelen akkor, amikor igazán bele-mélyedek a fociba. Az emlékek túlságosan fakók, és éppen az hiányzik belőlük, ami segítségünkre lehetne: a tapasztalat eleve-nsége és túlbujánzsága. Talán egy kognitív pszichológus tud mit kezdeni a problémával: mindenféle érzékelőket szerelve a fejemre megnézheti, mely agyterületek aktivizálódnak, és hogyan, miközben játszik, s ebből talán kielemezhetné, hogyan érezhettem magam a játék közben: a kapu helyzetét hasonlóan érzékeltem-e, mint saját testemnek a vízszinteshez viszonyított helyzetét, vagy sem? De filozófiai eszkö- zöm nincs arra, hogy eldöntsem a kérdést.

Ullmann Tamás igyekszik Merleau-Ponty filozófiáját azzal megvédeni, hogy megmutatja, a francia filozófus megkísérelt egy olyan új fogalmiságot kidolgozni, ami által mégis tárgyalhatóvá válnak ezek a „transzfenomenológiai” problémák. Ullmann szépen felvázolja ezt a fogalmi hálót, és számomra nagyon rokonszenves ez a fenomenológiai forradalom, amely ismét az ontológia irányába fordul. Valahol remélem, hogy szkepticizmusom nem megalapozott. Ám ezekkel az újszerű fogalmakkal kapcsolatban több, csöppet sem elhanyagolható kérdés merül föl. Vegyük Merleau-Ponty központi fogalmát, a „hús”-t. A hús az a valami, aminek differenciálódása, redőződése gyakorlatilag az egész tapasztalat, és bizonyos értelemben minden. Ha például x módon rétegződik, akkor az azzal azonos, hogy van egy fájdalomtapasztalat. Ennek a húsnak a mozgása voltaképpen a tapasztalat áramlása, ami egyrészt a reflexió előtti őstapasztalat szintje, de másrészt maga a reflektáló tapasztalat is, ami valamiképpen értelmezi az előbbit. Hogy mi a hús, azt csak metaforákkal lehet megközelíteni, illetve maga a hús fogalma sem lehet több, mint valamiféle metafora, hiszen amint pontos fogalmi definícióit megadnánk, alkalmatlanná válna arra, hogy a reflektált tudatosságot megelőző tapasztalatra illeszkedjen. De így az is mindig kérdéses marad, hogy maga Merleau-Ponty egészen pontosan mit értett a fogalom alatt. Tegyük föl egy pillanatra, hogy a fenti metaforikus kép jól megragadja Merleau-Ponty „hús” fogalmának egyik aspektusát. Ami zavar engem, az az, hogy az így kapott ontológia valójában már sem a reflexió számára adódó szemléletben nem lelhet magának támaszt, sem fogalmi természetű vagy empirikus ismereteinkről, hiszen az ezeket megelőző valóságról szól. Ha jól látom, vonzerejét annak köszönheti, hogy egészen szuggesztív képét adja a valóságnak, amiről úgy érezzük,

hogy igen, kiadhatja azt a tapasztalati világot, amit tényleg megtapasztalunk. A hús mozgása, redőződése, erezte felváltja a régi, kicsit kopottas szubjektum–objektum szintézis fogalmakat (amelyek értelmese nemcsak hogy nagyjából rögzített, de egy kicsit túl merev is). De ezen a szuggesztív költői erőn túl, valamint azon az ígéreten túl, hogy majd egyszer igazán jól ki tudunk dolgozni egy, a régi dichotómiákat elkerülő, aránylag teljes ontológiát, van-e valami, ami ennek a költői képnek a készpénzként való kezelésére készítené? Még ha Merleau-Ponty metaforái tényleg hűen kifejezik a reflektálatlan tudat tapasztalatát, akkor is megmarad a kérdés, hogy mégis milyen érvek vannak amellett, hogy a reflektív tudatnak nincs igaza, amikor például a szubjektum–objektum ontológiai kettősségét tételezi. Honnan tudjuk, melyik tudat álláspontja van közelebb a valósághoz, s melyik az illúzió? Persze a szubjektum–objektum, test–elme stb. fogalmi megkülönböztetése sok problémát, sőt paradoxont szült. Ez azonban nem érv, hiszen azért voltak erre képesek, mert ezeket a fogalmakat jól kidolgozták. Talán ha egyszer radikálisan végiggondoljuk Merleau-Ponty filozófiájának szemléletmódját és annak következményeit, nem fogunk kellemetlen paradoxonokba ütközni? Szerintem ez egy megalapozatlan remény, de lehet, hogy nincs igazam, hiszen e végiggondolásnak a töredékét sem végeztem el.

Nem véletlen, hogy a Wittgenstein-tanulmányról még egy szót sem szóltam. Ez az írás több szempontból is kakukktojásnak tűnik. Nemcsak azért, mert Wittgenstein nem a fenomenológiai, hanem az analitikus tradícióhoz tartozik. Ez a tanulmány a legrövidebb mind közül, s bár vertikálisan alapos (vagyis kimerítően elemzi Wittgenstein aspektuslátással kapcsolatos gondolatait), mégis úgy éreztem, különösen a többi tanulmánnyal összehasonlítva, hogy itt Wittgenstein más, ide köthető gondolatait

is játékba lehetett volna hozni. Másol – például Kantnál – a szabály problémája erősen kötődik a sematizmushoz, és Ullmann elemzéséből ez remekül látszik is. Lehet, hogy erőltetett lenne, de mégis, talán meg lehetett volna próbálni Wittgenstein szabályokról, szabályalkotásról és szabályok értelmezéséről szóló gondolatait szorosabban hozzákapcsolni a sematizmus-problémához. A másik dolog, ami miatt kicsit kilóg ez a tanulmány a többi közül, hogy – érthető okokból – ez a fejezet nem igazán utal vissza vagy előre a többi írásra, s ugyanígy: mintha a többi tanulmány sem nagyon tudna a Wittgenstein-fejezet létezéséről.

Ezenkívül, a könyv egésze kapcsán, csupán két elmarasztaló megjegyzésem volna. Az első: számomra nagyon zavaró volt, hogy újra és újra a „rejtélyes”, a „mélységes” és más ehhez hasonló kifejezésekbe kellett ütköznöm. Egészen természetes dolog, hogy egy filozófiai probléma rejtélyes, ezért talán felesleges ennyiszor emlékeztetni erre az olvasót. A második problémám általánosabb, és nemcsak Ullmann Tamás munkáját érinti. Ezt a kritikát néhány dicsérettel vezetném be. Először is Ullmann könyve mindvégig nagyon világos, valószínűleg azoknak is, akik még csak most ismerkednek a fenomenológiával. Heidegger vagy Merleau-Ponty gondolatait anélkül tudja egyszerűen érthetővé tenni, hogy filozófiájukat eltorzítaná. Másodszor Ullmann jól kidomborítja, hogy melyek a téma – a sematizmus – szempontjából nézve fontos különbségek az egyes gondolkodók nézetei között. Ennek ellenére – és ebből következik második, fontosabb problémám – számomra mindvégig homályban maradt, hogy melyik koncepciót volna érdemes választanom. Egyfelől azt sem látom, hogy melyik elméletet támasztják alá jobban a (fenomenológiai) tények. Mi segíthetne eldönteni, hogy a sematizmus szintézis-jellegű folyamat vagy sem? Elolvasva a

könyvet, ezt nem látom olyan világosan, mint azt a tényt, hogy ez két különböző megközelítés. Ez természetesen azért is van így, mert a fenomenológiában a felmutatás fontosabb szerepet tölt be, mint az argumentálás. Ám talán éppen ezen a ponton lenne lényeges szerepe a művek értelmezőjének. Ezen akár úgy is segíthetne Ullmann, hogy kicsit erőteljesebben jelzi, ő melyik megközelítést tartja jobbnak, célravezetőbbnek. Másfelől viszont azért sem voltam képes lényegesen szimpatikusabbnak látni egyik modellt a másiknál, mivel nem tudtam belátni, milyen távolabbi következményei vannak a döntésemnek. Másképpen megfogalmazva: nem vált érthetővé számomra, mi volna a jelentősége annak, ha a sematizmus-probléma kapcsán a husserli vagy éppen a merleau-ponty-i megoldását választanám. Van-e egy ilyen választásnak bármi további következménye, mondjuk, az episztemológia, a metafizika, az etika, a metafizika területén? Mi tehát a sematizmus-probléma kérdésének a valódi tétje? Talán figyelmesebben kellett volna olvasnom. Mindenesetre nagy segítséget jelentene, ha az ilyen jellegű elemzői tanulmányokban ezeket az elméleti következményeket erősebben jeleznék az olvasónak. Biztos vagyok benne, hogy ezzel a témát is közelebb hoznák számára.

Összességében és a kritikus megjegyzésektől függetlenül Ullmann Tamás könyve az egyik legkiválóbb azok közül, amelyek a fenomenológia témájában magyar nyelven megjelentek Magyarországon, és biztos vagyok benne, hogy külföldi összehasonlításban is megállja a helyét. Világos, érthető nyelvezete, szakmai alaposága, áttekinthető szerkezete és részletes bibliográfiája miatt nélkülözhetetlen azok számára, akik Ullmann Tamáshoz hasonlóan meg akarják pillantani a tapasztalatainkban rejlő „láthatatlan formát”.