

BACSÓ BÉLA

## Kanton innen és túl

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.*  
Budapest, L'Harmattan, 2010. 428 oldal.

Ullmann Tamás könyve nagy ívű elemzés, amellyel az *alapkérdés* felé tájékozódik, ez pedig nem más, mint hogy a tudat állandóan annak a (tárgynak) kizárólagos tudataként gondolja magát, amit éppen elgondol s amit egységbe fog, s ennyiben abban a látszatban van, hogy „a gondolatok szintézisének egységét valóban észlelt egységnek tartjuk s gondolatok szubjektumában. Ezt úgy nevezhetnénk, hogy a hiposztazált tudat (*apperceptionis substantiatae*) csalárd behelyettesítése” (Kant 2004. 726, A 402). Ez a *vélt alapot adó szubjektum* és a tőle elválaszthatatlan *tudatfel fogás* már itt bizonytalanságot mutat, azaz a Kantot követő filozófia az öntudat tradicionális elméletének végéhez érve azon *túl* keresi a megoldást, s ez talán mindmáig nem sokat változott (Tugendhat 1979. 50 skk.).

Gerhard Krüger megfogalmazásával élve:

Az észlelésben a képről van szó, annak „megpillantásáról”, amit maga a dolog nyújt, de még inkább arról a képről, amit magam kell létrehozjak. A tapasztalat azonban, ami mégis több, mint az észlelés, Kant szerint nem lehetséges a gondolkodás szabad, a benyomástól eloldott, vele szemben kritikai fölénybe kerülő spontaneitása nélkül. A gondolkodás a képeket, amelyekkel az észlelés során van dolgunk, a tárgy egységére

vezeti vissza. Kant szerint *csak a megértett észlelés tapasztalat*, és csak a tapasztalat – a szemléletnek és a fogalomnak ez az egysége – megismerés. (Krüger 1973. 80, kiemelés tőlem – B. B.)

A megismerés mint értelmes tapasztalat egy hosszú és véglegesen le nem záruló észlelési folyamat eredményeként éppen azzal a képpel rendelkezik a tárgyról, ami neki ott és akkor *megfelel*, ám mint minden ilyen kép önmagán és önmaga által változni tud s egyben magát a tudatot, akár kényszerítően is, egy *más* tapasztalattal képes szembesíteni.

Ullmann könyve egyszerre mutat rá azokra a pontokra, ahol Kant a tudás sajátos geográfiáját, archeológiáját, egyfajta *fenomenalitását* tárja fel, egyben azt is elemzi, hogy ez a rajzolat hogyan marad örök kihívás a későbbi gondolati teljesítményekben. Ullmann Tamás egyszerre képes a filozófiai vizsgálat kettős követelményének megfelelni, vagyis könyve éppannyira *filozófiatörténet*, mint amennyire *filozófiatörténeti* munka. Erre csak azért képes, mert az általa tárgyalt korszak és szerzők műveinek *alapvető kérdéseit* nem pusztán rekapitulálja – és egy adott szempont mentén összegzi –, hanem megérti azokat a lényeges *határpontokat*, ahol az adott szerző műve mintegy beteljesedik, vagy éppen önnön határait

kijelölve berendezkedik. Ez legtöbbször már a következő korszak gondolkodói számára kihívást jelent (Kant után Fichte és Schelling, Husserl után Heidegger, Merleau-Ponty stb.).

Így került sor arra, hogy vizsgálja az elmúlt kétszáz év jelentős gondolkodóinak a témaválasztása szempontjából meghatározó műveit és kijelölje azt a két lényeges *szempontot*, amelyek mentén a köztük működő vonzás vagy éppen taszítás megvilágítja a számára fontos kérdések sorát. Ha a könyv alcímében kiemelt két *szempontot* vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a szerző a választásával olyan tematikus teret talált, amelyben képes a lényeges *filozófiai kérdések kijelölésére és az alteráló válaszok* bemutatására. Ez a két szempont a *sematizmus* és az *intencionalitás*, s ami mindkettőt végső soron egybefogja, az nem más, mint az a köztük végbemenő és szüntelenül zajló *dinamika*, amelyben – a szerző helyes meglátása szerint – nincs kitüntetett pont, ahonnan vizsgálhatnánk a szabályt és kereteket adó sémát, vagy rögzíthetnénk a ráirányulás egyértelműségét, az *értelmes észlelet* megnyitja a tapasztalat önkorrektív ismeretképző mezőjét, amiben a tárgy állandóan változó (vö. Kant 2004. 178, B 181).

A könyv egésze abban a ragyogó felismerésben foglalható össze, ami a végén úgy hangzik: „A séma a láthatatlan forma” (396). Ám ahhoz, hogy eljusson ehhez az összegző letisztázó pontossághoz, végig kellett haladnia a mögötte húzódó értelmek kérdések során. Megelőlegezve a levonható eredményt úgy ítélte meg, hogy nincs a kantói *séma-gondolatnak* egyetlen és kizárólagos értelme, mert a séma éppen azért értelmezhető, hogy működteti az értelem *tárgy-megjelenítő mozgását* (vö. 23), ám maga éppen ennek a működésnek része, vagyis a megjelenő viszonylatai közötti átható dinamikaként fogható fel és ennyiben magában rejti azokat a szabályokat és kereteket,

amelyek az adott jelenséget adják, de nem a dolgot magát.<sup>1</sup>

Egyedül a jelenségek olyan tárgyak, amelyek közvetlenül adottak lehetnek számunkra, és szemléletnek [*Anschauung*] hívják azt, ami bennük közvetlenül a tárgyra vonatkozik. De ezek a jelenségek nem magukban való dolgok [*Dinge an sich*], hanem maguk is csak képzetek, amelyeknek megvan a saját tárgya, melyet mi már nem nézhetünk meg, s ezért nem-empirikus, azaz transzcendentális tárgynak = X nevezhetjük. (Kant 2004. 675, A 108–109, a német kifejezések az én betoldásaim – B. B.)

Ullmann világossá teszi, hogy nincs végső tárgynál-lét, csak egy kitüntetett pillanata ez a tudat tárgy- és önismeretének: „nemcsak a tudati történések mögött húzódnak meg szintézisek, hanem a tudat számára megjelenő tárgy sem valami végső adottság: a tárgy maga is olyasmi, amiben egy sokféleséget foglalunk egységbe. Az ismeret mindig egy tárgy megjelenése a tudat számára...” (23). Vagyis a „már nem” és a „még nem” viszonylatai közé vetett tudat megismerése állandóan *már végbement és még zajló szintézisek* közepette bomlik ki, azaz az idő közegében megy végbe. Ullmann felismeri és felismerteti, hogy maga a *transzcendentális tárgy* éppen az, amire a

<sup>1</sup> „Ha minden egyes képzet a másiktól teljesen idegen, szinte izolált és különválasztott lenne, akkor soha nem születnék meg olyasvalami, mint az ismeret [*Erkenntniß*], mely az összehasonlított és egymással összekapcsolt képzetek [*Vorstellungen*] egésze. Ha tehát ezért az érzékeléshez színopszist mellékelek, mert az szemléletében [*Anschauung*] sokféleséget tartalmaz, akkor ennek mindig megfelel egy szintézis, és a *receptivitás* csak a *spontaneitással* összekapcsolva képes ismereteket lehetővé tenni.” (Kant 2004. 668, A 97, a német kifejezések az én betoldásaim – B. B.)

fogalom vonatkozik/-hat, ami az ismeret sokféleségéből kiválik és magára a tárgyra vonatkozik, s éppen ez a *vonatkozás* biztosítja *időlegesen* a tudat egységét (Kant 2004. 676, A 109). Azaz a kanti ismeretkonstrukció elve szerint nincs olyan ismeret, amely maga ne válhatna újabb képzet/megjelenítés „tárgyává”, ennyiben egy le nem záruló, magát állandóan az értelemki-fejlésnek megnyitó receptív/spontán szintézisben szüli a *tapasztalatot* (Kant 2004. 669, A 98). Ullmann Kant-olvasata odáig is elmegy, s a *tudatfilozófia* egyik legnagyobb kihívását úgy fogalmazza meg, hogy egyáltalán miként is lehet meg a *tudat egységének transzcendentális alapja* (Kant 2004. 673–674, A 106), ha és amennyiben a képzetek/megjelenítések *nem izoláltak*, mert akkor éppen eme *szünoptikus* egyben-látás és a jelenségeket összerendező *képzelőerő* folytán minden *képzet/megjelenítés* az időnek alávetett. S mint ilyen megnyitja azokat a pályákat, ahol a *szemlélet sokfélesége közepette*<sup>2</sup> az elme az idő függvényében van, mégis „az egyes képzetek sohasem alkothatnak mást, mint abszolút egységet” (Kant 2004. 669, A 99). Ebből vonja le Ullmann helyesen azt a következtetést, hogy a képzetek ugyan egybefogottak, mégis az idő alá esnek, s aszerint, hogy a megjelenő vagy éppen a fogalomra hozott tárgy értelme a meghatározó, szüntelen feszültségben vannak a *diszkurzív* szabály és a *szemléleti-formai* szintézist kibontó szabály között (vö. 35).

Már itt érdemes kiemelni, hogy Ullmann ezt az alapvető felismerést végigkö-

veti könyve egészén. Az olvasat itt helyesen támaszkodik Heidegger Kant-könyvének alapvető belátására (Heidegger 1991. § 16–17; Heidegger 2000. 100–116), sőt az *affinitás* erőteljesebb kiemelésével egy nagyon lényeges elemre hívja fel a figyelmet. Heidegger is utalt persze erre, egyfelől a szemlélet idővonatkozását emelve ki, másfelől azt, hogy az affinitás egy *előzetes kép-zésként* kerül elgondolásra a transzcendentális képzelőerőben (Heidegger 1991. 83; Heidegger 2000. 115). Ullmann szerint az *Einbildungskraft* kitüntetett helyzete abból adódik, hogy közvetít fogalom és érzéki szemlélet között, hogy képes előzetesen vagy inkább ideiglenesen egybe-képezni. Kant erős mondatát követi olvasatában:

[A] képzelőtehetségnek [...] ezzel a transzcendentális funkciójával válik lehetővé a jelenségek affinitása is, ezáltal az asszociáció, s ennek révén végül a törvények szerinti reprodukció, következésképpen maga a tapasztalat: *hiszen nélküle a tárgyakról alkotott egyetlen fogalom se folyna össze egy tapasztalatban* (Kant 2004. A 123, kiemelés tőlem – B. B.).

Ezek a felismerések vezetnek oda, hogy nemcsak az Én, hanem végső soron minden tapasztalat abban a közegben bomlik ki, amelynek szabályait leginkább a *megjelenő* képzetek működése során vagyunk képesek tapasztalni. Ullmann helyesen látja, hogy maguk a jelenségek készítenek elő valamilyen módon egy alkalmazást,<sup>3</sup> s ennyiben nem alárendeltek a transzcendentális képességeknek, hanem egy *eredendő összefüggést* mutatnak fel (vö. 37).

A kanti mű későbbi kiadása ettől a megfogalmazástól – mint Ullmann rámutat –

<sup>2</sup> „Minden szemlélet [*Anschauung*] sokféleséget rejt magában, amelyet azonban nem mint olyat képzelnénk el, ha az elme [*Gemüth*] nem különböztetné meg az *időt* a benyomások egymásutániségében: hiszen *egy pillanatban* az egyes képzetek sohasem alkothatnak mást, mint abszolút egységet.” (Kant 2004. 669, A 99, a német kifejezések az én betoldásaim – B. B.)

<sup>3</sup> Hasonló próbálkozást láttunk W. Hogrebe Kant-könyvének *Applikation und Schema* című fejezetében (Hogrebe 1974. 96 skk.).

tartózkodik és rögzíti, hogy a tiszta értelmi fogalmak sémája által jönnek létre azok a feltételek, amelyek a fogalom és tárgy, végső soron a jelentés lehetőségét megteremtik (Kant 2004. 180–182, B 185–186). Ha az *affinitás* eredeti jelentését is hozzávesszük mindehhez, akkor ebben valami olyasmivel szembesült Kant – és Ullmann Tamás értelmezése jól élezi ezt ki –, ami megmutatja, hogy a jelenségeken *túl* mutatkozik meg az *affinitás*, s ezzel a kritikai filozófia keretei megtörni látszanak (vö. 41): „minden jelenség egyetemes kapcsolatban áll, szükségszerű törvények szerint, és egyúttal *transzcendentális affinitásban*, amiből az *empirikus* asszociáció csupán *következményként* adódik” (Kant 2004. 678, A 114). Ez a mindeneget magában foglaló, ám törvényeit nem közvetlenül kinyilvánító *természet* éppen a rokon és rokonítható, hasonló és hasonlítható jelenségek összessége, azaz az értelem a jelenségek affinitása közepette ismeri fel a *törvényt*, s ez nagyon is igaz az ember és a természet *egyetemes* kapcsolatára.

Ullmann szöveg közel s egyben világos olvasata a *képzelőerő produktív* elemére utal, arra, ahogy a sémák, rejtett szabályok és nem rögzíthető keretek között, az empirián *túl* és a fogalmi rögzítésen *innen* megnyílik a képzelőerő tereuma, s ezzel mindkét irányban *hatóerővel bír* (vö. 94). Ha lennék olyan bátor, azt mondanám, Kant egy még ki nem aknázott felfedezése, hogy a gondolkodást kimozdítja egy *transzcendentális topikába*, ami nem ellenlábasa a transzcendentális esztétikának vagy logikának, hanem a jelenségek tér-időbeli tagolódását és alakot öltését magán a megjelenőn és annak viszonylataiban igyekszik felismerni. Erre a láthatatlan tereumra, *helyre* irányul a *transzcendentális reflexió*, amely csak azért nevezhető *kötelességnek*, mert köti az embert és egyben kiköti, hogy a változó képzetek között elkerüljük azt, hogy a pusztá *logikai tisztázás* és *ítéletalkotás* köze-

gébe húzódjunk vissza (vö. Kant 2004. 276, B 316).

A dolog maga nem jelöli ki azt a *megismerőképességet*, ami az ismeretét illetően célravezető, hol érzékeink, hol értelmünk vonzásában mutatkoznak a dolgok, vagyis ahogy Kant írta: a reflexiónak magával a képzzettel van dolga, azzal a formával, amit magán kínál fel egyfajta rálátásként. Ullmann értelmezése szerint Kant világosan megkülönbözteti az értelem szintézisétől a képi-érzéki, nem fogalmi egységet, ami előhívja a *valamiben látni valamit* és a *valamit valamiként látni* aspektusait és ezek sokféleségét – ezek az eltérő kategoriális értelmi rögzítések éppen a *megjelenő* időben és térben váltakozó módosulásai közepette *új tapasztalatokat* hívnak életre.

Úgy gondolom, hogy a Kant-értelmezés egyik leginvenciózusabb eleme ez az *affinitás- és séma-olvasat*, mivel nemcsak vissza (Hume), hanem egyben előre (Husserl, Heidegger) is képes pillantani az *elmélet-történetben*, megteremtve a képzelőerő egyfajta *aisztheziológiáját*, ami által állandóan bekövetkezhet az eddigi tapasztalatok módosulása. Nem mi váltunk aspektust, hanem a megjelenő új aspektus mentén *válík láthatóvá* valami (vö. 114), s ez lesz az, amit a gondolkodás sajátos, *esztétikailag ítélő szabadságának* nevezhetünk, ami persze nem független a gondolkodás transzcendentális törvényeitől,<sup>4</sup> de inkább hagyatkozik a megjelenő rejtett erőire, elementáris hatására.

<sup>4</sup> Ezért emelte ki joggal már Heideggerhez írott doktori értekezésében H. Mörchen: „A képzelőerő a nem jelenlevő tárgyak szemléletének képességként a jelenvalólét mint világban-benne-lét eredendő lehetőségének mutatkozik: nevezetesen egzisztálni a világban, ahol tárgyak kerülnek utunkba, de egyáltalán nem rendelkeznek a kéznéllet [*Vorhandenheit*] jellegével” (Mörchen 1930. 53, valamint vö. Gasché 2003).

Ullmann értelmezése a Kant-szövegek erős olvasatában készítette elő témáinak további kibontását:

[A] transzcendentális tudatfilozófia újdonsága és egyszersmind középponti problémája a szintetizáló sematizmus gondolata. A kanti filozófia vizsgálata azonban megmutatta, hogy a sematizmus elmélyített változata sem ad önmagában választ bizonyos alapvető nehézségekre (affinitás, érzéki és érzékfeletti éles elválasztása, transzcendentális tárgy stb.). Mivel ezek a nehézségek mind a magánvaló dolog fogalma körül jelennek meg, érdemes ezért egy olyan tudatfilozófiai gondolat felé fordulnunk, amely szakít a magánvaló dolog elképzelésével és a „tárgy” fogalmát egészen új megközelítésben értelmezi. Ez a szakítás legradikálisabb formájában a fenomenológiában jelenik meg, mégpedig az intencionalitás elméletével. (141.)

Kant azonban kinyilvánítja ezt a törést (vö. Frank 2007. 183 skk.), ami egyfelől az ismeret-tárgy és az ember, másfelől az ember magára irányuló ismerete, azaz az önismeret között megszüntethetetlenül feszül – mint írta, az emberi létezés leküzdhetetlenül *érzéki* (*mein Dasein bleibt immer nur sinnlich!*), és „nem ismerem önmagamat úgy, *ahogyan vagyok*, hanem csak úgy, ahogyan önmagam előtt megjelenek. Így tehát önmagunk tudata még távolról sem azonos önmagunk ismeretével...” (Kant 2004. 163, B 158).

Lényegében Ullmann kutatása is itt folytatódik: *azt, hogy van*, tán képes elgondolni az ember, ám *azt, hogy mi*, és *miként jelenik meg önmagának*, csak *kerülő úton* képes véghezvinni. A kutatás és az elemző tájékozódás éppen ezt a kettősséget tartja mindvégig szem előtt, vagyis azt, hogy nemcsak a tudat ténye, hanem maga a rá-

irányulás is, amivel mind magához vissza, mind pedig tárgyhöz változó viszonylatok közepette tájékozódik, azaz igényli a pontosítást. Az elemzés helyesen jelöli meg a következőkben, hogy éppen az *intencionalitás* elemzése vezet vissza a *sematizmus*-hoz, s ezen belül Ullmann olvasatának igen fontos eredménye a *synthesis speciosa* (vö. 142) érzéki/értelmi alakba-rendeződő és képpé összeálló kifejlésének és változandóságának centrumba állítása. Magát az intencionalitást is ezen méri és efelől kívánja újraértelmezni. Ullmann úgy érvel, hogy a fenomenológiával a tudatfilozófia, a naiv reflexivitás és a reprezentáció elmélete kerül megítélés alá, s ez teljességgel elfogadható:

A naiv reprezentációelmélet alapja az a meggyőződés, hogy a tudat aktusának irányulása valamilyen módon a megcélzott tárgyiségtől függ. [...] Az intencionális aktus alapvető jellemzője az, hogy nem függ a tárgytól, amire irányul, ugyanis akkor is irányulhat valamire, ha az a valami egyáltalán nem létezik. Az intencionalitás ugyanis egy tárgyiség valamilyen *értelemben* való megcélzása, vagyis az intencionális irányulás nem a tárgy lététől, hanem az intencionális aktusban rejlő értelemtől függ. (159–160.)

Persze Ullmann azt is képes megmutatni, hogy a belső módosulások után maga a fenomenológia hogyan nyit meg egy mezőt a *pólusként értett* tárgy körül, amivel megkísérli éppen a „tárgy” körüli időt és teret felnyitni és az eltérő ráirányulásokkal szembenézni, hiszen számol a „*prezencia*” állandóan tovaillanó és rögzít(het)etlen jellegével. Husserl korszakalkotó ötlete, hogy sem a *tárgy*, sem pedig a ráirányulásban *magához térő tudat* sincs adva. A *Londoni előadás*ban fogalmazta meg Husserl:

Az intencionális tárgyiassághoz való viszony tehát annyit tesz, hogy az élmények fenomenológiailag kimutatható módon polarizálódnak, ami folytán egyazon ideális pólus sokféle *cogitationes*-eit hordozzák magukban. A pólusra vonatkoznak, hogy a fenomenológiai mozzanat legfontosabb oldalát kiemeljük, mindazon állásfoglalások, így a hívés minden modalitása, miként a felfigyelés/észrevétel modalitásai, valamint az affekciók. (Husserl 2000. 219.)

Ezen változások és módosulások közepette levő nem-reális pólus az, ami képzí, alakítja azt, ahogy a „tárgy és tudat” egymás viszonylatában folytonosan mozgásban van, és szüntelenül el- és kimozdítja a már értelemmel bíró elemet. Ullmann világossá teszi Husserl sokszor hangsúlyt váltó fenomenológiai filozófiájának eredeti szándékát, azt ugyanis, hogy éppen ez a kifejlő és képződő *értelem* szervezi változó formáit – hogy közelebb legyen (*Näherbestimmung*) ahhoz, ahol *az értelem kibomlik* (vö. 176).

Ahogy fent említettük, Ullmann elemzésének igazi ereje, ahogy a kérdések és válaszok bemutatásakor a *gondolatot szervező fogalmakat* visszahozza és ütközteti, mint pl. az asszociáció vagy éppen az affinitás fogalmait, amelyek Kantnál és Husserlnél is megjelennek.<sup>5</sup> A válaszok egymáshoz mérésekor a következő eredményre jut: miként Kantnál a *Ding an sich*

<sup>5</sup> Egyáltalán nem véletlen, hogy Eugen Fink Husserl biztatására e „félreérthető” közelség miatt megpróbálta elválasztani a fenomenológiát a kanti kritikai filozófiától. „A kritícista »transzcendentálfilozófia« értelme teljességgel világimmanens marad. A fenomenológia alapproblémája ellenben teljesen különböző irányértelem transzcenzusát vonja maga után: a világ transzcenzusát és nem csak a világban-létezőt jelent; mindenestre nem a világon túli »abszolút« felé, ahogy a dogmatikus-spekulatív metafizika teszi...” (Fink 1933. 343.)

tölti be egyfajta határfogalom szerepét, úgy „a husserli elemzésekben is fel kell tennünk egy ilyen határt, és ez nem más, mint az affektív kiemelkedés és a preaffektív egységképződés közötti határ” (247). Nem pusztán azt mutatja meg, hogy az értelemképző és -adó ráirányulásban miként ölt alakot a „tárgy”, válik értelmes tapasztalattá, hanem azt is, hogy éppen változó irányokban eltérő értelemirányokban *képes összeállni és kítűnni* (relief jelleg), azaz anyagában és minőségében éppen a ráirányulás aktusa eredményeképpen önnön magán mást és mást tesz hozzáférhetővé. Ami kiváltja a figyelmet, ami megütköztet, az éppen az, ami irányát/tendenciáját az Én felé veszi, ebben az értelemirányban a tapasztalat nemcsak a „tárgyat”, hanem az én-t is mozgásba hozza. A passzív szintézisről szóló szöveg evidencia-részében írta Husserl:

Ha előnyben részesítjük az én-t, mégpedig mint olyat, ami receptív és állandó, úgy a genetikus elemzés során meg kellett figyelniünk, hogy a recipiáló aktust megelőzi egy affekció. Egy háttérképzet, ami irányt szab, afficiálja az én-t – ebben rejlik, *ez az én-re irányuló tendencia [eine Tendenz auf das Ich]* –, azaz odafordulással reagál... (Husserl 1966. 84 skk., kiemelés tőlem – B. B.)

Ami itt éppen Ullmann elemzése mentén is világossá válik, hogy ez a nyugtalanító viszonylat – amiben tárgy és én állandó *érinthettségben leledzik* – jelenti azt a tér-időbeli dimenziót, amit a fenomenológiai elemzés fokról fokra tett hozzáférhetővé, ahogy a szerző fogalmaz: „A genetikus elemzések belátása tehát az, hogy az affekciót megelőzően már zajlik egy elemi hületikus szintézis, vagyis a hületikus érzetek sajátos formálódása és szerveződése. Ez nem más, mint az érzéki mező rendeződése a tudat odafordulását megelőzően.” (260.) Az én, ahogy Husserl írta, a fellépő törekvések



kisugárzási centruma (*das Ich Zentrum als waches Ausstrahlungszentrum des Strebens in Aktion*, Husserl 1966. 85), vagyis éppen az a tudat, ami nem magát tudja, hanem a felvett és egyben kényszerítő törekvésben irányul maga felé. Ullmann Tamás mélyrehatóan elemzi Husserl útját ehhez az egészen új én-felfogáshoz, ami már nem egy *önmagához való viszony felől elgondolt*, hanem éppen a változó viszonylatok közt, magát ezeknek az indíttatásoknak és ösztönzéseeknek kitevő én koncepciója (vö. 267).

Így válik Ullmann elemzésében mind meghatározóbbá az *érzéki dimenzió*, a benyomások eredetrejtő, ám minden kezdetet meghatározó működése, s ez elemzésének ugyancsak alapvető újdonsága, amiben sok rokonság fedezhető fel a jelenkori francia fenomenológiával, amit szintén behatóan ismer. Ezen felismerések és elemzések között is kiemelkedik Merleau-Ponty fenomenológiai nyelv-felfogásának és az észleléselemletének elemzése, egészen elhatolva a *tudattalan-néma*, sőt *név alá nem vonható* elem iránti megnyílás *tapasztalatot eredményező képződéséig*. Gondolom, a kép-elmélet antirepresentacionista felfogása – akár Wittgenstein, akár Merleau-Ponty Cézanne-elemzése felől – még szóba kerülhet ennek példájaként, vagy éppen az, hogy az ösztön és tudattalan gondolatának erőteljesebb jelenléte a jelenkori fenomenológiában mit köszönhet Freudnak stb.

Ullmann elemzése nem egyszerűen alapokig hatoló, hanem kellő invencióval olvassa újra az ismert elgondolásokat, s teremti belőlük olyan karakteres *saját* filozófiai álláspontot, ami kiállja a kritikát. Végző eredménye megdöbbentően letisztult: „Az értelem az, ami nélkül nincs tárgy, nincs tapasztalat, nincs nyelv és nincs tudat sem” (376).

## IRODALOM

- Fink, Eugen 1933. Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien*. 3–4.
- Frank, Manfred 2007. Kant über Selbstbewusstsein. In uő: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Gasché, Rodolphe 2003. *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford University Press.
- Heidegger, Martin 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, F.-W. von Herrmann Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Budapest, Osiris.
- Hogrebe, Wolfram 1974. *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*. Freiburg–München, Alber Verlag.
- Husserl, Edmund 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*. Hrsg. M. Fleischer. Husserliana Bd. XI. M. Nijhoff Verlag.
- Husserl, Edmund 2000. Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. In *Husserl Studien* 16. Kluwer A. P.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Krüger, Gerhard 1973. *Religiöse und profane Welterfahrung*. Frankfurt am Main, Klostermann Verlag.
- Mörchen, Hermann 1930. *Die Einbildungskraft bei Kant*. Diss. Marburg. (Nachdruck: Tübingen, 1970.)
- Tugendhat, Ernst 1979. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

