

A gondolkodás tere

Perspektivizmus, mozgás és affektivitás a filozófiai gondolkodásban

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a *filozófiai tudományok* tudományágban

Írta: **Farkas Henrik** okleveles történelem-filozófia-esztétika szakos bölcsész

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok doktori iskolája
(modern filozófia programja) keretében

Témavezető: **Dr. Angyalosi Gergely**.....

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 200... .

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 200... .

*Én, **Farkas Henrik**, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be, és azt nem utasították el.*

Tartalom

Bevezetés	4
I. Értelmsokaság, perspektivizmus és mozgás	22
I.1. Tárgy és értelem	22
I.2. Esemény és értelem	29
I.3. A perspektíva	34
I.4. Az elidőző-töprengő gondolkodás	38
I.5. Ismétlődő változatok	41
I.6. A gyorsuló-felismerő gondolkodás	43
I.7. A gondolkodás kétfajta mozgása és közös terük rajzolatai	46
I.8. Az egységes tér	48
I.9. Gondolat és perspektíva	49
II. A filozófiai gondolkodás affektív tengelye	53
II.1. Idegenség és affektivitás a filozófiai gondolkodásban	55
II.2. Alkotás, értelem és affektivitás Merleau-Ponty gondolkodásában	66
II.3. A gondolkodás érzékenysége	75
II.4. Mozgás, érzékenység, affektusok	79
II.5. Vágy és mozgás	83
III. Perspektívasokaság	96
III.1. Az ellenség és a veszély	97
III.2. A filozófia és ellenségei	103
III.3. Kapcsolatok a gondolkodás terében	113
III.4. A filozófiai gondolkodás és a hagyomány	116
Utószó	124
Bibliográfia	127
Absztrakt	135
Abstract	137

Bevezetés

A következő fejtegetések célja a filozófiai gondolkodás terének bemutatása. E tér értelmének kibomlását a filozófiai gondolkodás tapasztalatának¹ leírásán keresztül kívánjuk színre vinni. Az elemzés nem lép fel a teljesség igényével, hanem meghatározott szempontokat vezet be a vizsgálódásokba, és ezeket kívánja vezérfonalként használni. Az egyes szempontok elemzése olyan további fogalmak bevezetését követeli meg, amelyek hozzájárulnak a fő csapásirányok cizellálásához. A gondolkodás tapasztalatát elsőként a perspektivizmus szempontjából vizsgáljuk meg. E vizsgálódás szükségképpen vezet tovább két újabb szempont, a gondolkodás mozgásának és affektivitásának elemzéséhez. E megközelítések nem csupán egymással állnak szoros kapcsolatban, de meglátásunk szerint a gondolkodás terének kibomlásáért is mindenekelőtt ők felelnek. A probléma horizontját a perspektivizmus nyitja meg, ugyanakkor a dolgozat gerincét a gondolkodás tapasztalatának e három fogalom alapján történő elemzése együttesen alkotja. Az elemzések egyik legfontosabb tanulsága, hogy a gondolkodás perspektivizmusa, mozgása és affektivitása elengedhetetlen szerepet játszik abban, hogy a legkülönbözőbb gondolati alakzatok (a platóni ideatan, az arisztotelészi etika, a descartes-i *cogito*, a locke-i empirizmus, a legkülönbözőbb saját gondolatok stb.) olyan közösséget képeznek, amelynek elemei között meghatározott viszonyok sokasága alakulhat ki. A dolgozat rövidebb, második felében a gondolkodás terében megjelenő gondolati alakzatok egymáshoz való viszonyát nézzük meg; egyrészt mint egymás ellenségeit, másrészt mint lehetséges összekapcsolódások rendszerét. Reményeink szerint e leírásokban válik világossá, hogy a filozófia heterogén gondolati alakzatai egy olyan közös térre utalnak, amely kijelöli a filozófiai gondolkodás specifikumát. A filozófiai gondolkodás komplexitását tehát nem lehetséges semmiféle definícióval visszaadni, hanem a legkülönbözőbb viszonyok sokasága rajzolja majd ki. Röviden érdemes kitérni a

¹ A gondolkodás, a filozófiai gondolkodás és a gondolkodás tapasztalata a filozófiai gondolkodás tapasztalatának szinonímjaként fog szerepelni a szövegben. Minden olyan esetet, amely e szabály alól kivételt képez, külön jelzünk.

perspektivizmus és a filozófiai gondolkodás kapcsolatára, amellyel magát a dolgozat problematikáját kívánjuk érzékeltetni, ezután térünk rá a választott módszer és modell kérdésére.

A perspektivizmus legalább háromfajta módon bukkan fel a filozófia történetében: témaként, egy adott gondolkodás szervezőelveként, kategóriájaként vagy a gondolkodás színre vitelén keresztül. E megjelenési formák kettesével, de akár együtt is felbukkanhatnak. A filozófia története talán az első esetre szolgáltatja a legtöbb példát, amely a relatív tudás és az abszolút tudás ellentétén keresztül Platón óta az ismeretelmélet egyik központi tárgya. Egy adott filozófiai gondolkodás szervezőelveként mindenekelőtt Leibniz-nél találkozhatunk vele,² de lényegi szerep jut neki a fenomenológiában is (különösen Husserl és Merleau-Ponty írásaiban)³. A perspektivizmus első színrevitele ugyanakkor Szókratész nevéhez és a szókratikus dialógusokhoz fűződik. A perspektívák játéka itt a beszélgetésen keresztül ölt formát. A beszélgetés, e sajátos értelemben, a perspektívák váltogatása, ahol az egyes perspektívákat különböző szereplők képviselik. Természetesen nem minden beszélgetést jellemez perspektivizmus, ahogy a perspektívák színre vitele sem kötődik szükségképpen a beszélgetéshez. Középső korszakától kezdve Nietzsche egyre inkább mindhárom szintet filozófiájába sűriti. Központi témájává válik a látszategységek (jó, rossz, tudat, szubjektum stb.) mögötti sokaság problémája (erők és értelmek sokasága), mind-mind a maga meghatározott perspektívájával⁴; a jelenségek diagnózisát az egységes szöveget szétrobbantó aforizma-sokasággal viszi színre; módszere, amely az egységek leleplezése és az értelmek sokaságának a felmutatása (interpretáció), magának a perspektivizmusnak a szisztematikus alkalmazása az élet legkülönbözőbb területeire.⁵ A perspektíva fogalma -

² Mindenekelőtt a *Monadológiában* olvashatunk Leibniz-nek arról az elképzeléséről, hogy a monaszok a világegyetemet tükröző különféle perspektívák, és e perspektívák összehangolódása képezi magát a világegyetemet.

G. W. Leibniz: *Monadológia* In G.W.Leibniz: *Válogatott filozófiai írások* (ford.: Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás), Budapest, Európa, 1986, 318.o.

³ Husserl (és később Merleau-Ponty) szerint az észlelt tárgy perspektívák sorozatában nyeri el értelmét. Ehhez: D. Woodruff Smith: *Mind and Body* In *The Cambridge Companion to Husserl* (szerk.: B. Smith-D. Woodruff Smith), Cambridge University Press, 1995, 374-375.o.

⁴ A perspektíva-gondolatához többek között ld.: F. Nietzsche: *A vidám tudomány* (ford.: Romhányi Török Gábor), Budapest, Holnap Kiadó, 1997, 304-305.o.(374.§) valamint F. Nietzsche: *A hatalom akarása* (ford.:Romhányi Török Gábor), Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2002, 218.o. (481.§)

⁵ G. Deleuze szerint a nietzsche-i filozófia tulajdonképpen lényegét az jelenti, hogy képes megmutatni az egy mögött a sokat, azt, hogy minden tárgyhöz értelmek sokasága rendelhető, vagyis hogy a világ

az eltérő jelentésárnyalatok ellenére - mindegyik szerzőnél arra utal, hogy az egy (legyen az egy dolog, a megjelenő világ, a morál stb. értelme) könnyen kettővé, hárommá stb. válhat. A dolgozat következő fejezeteiben alapvetően a perspektivizmus és a perspektíva itt jelzett értelmére támaszkodunk, de a félreértések elkerülése érdekében nem árt megadni pontos meghatározásukat. Perspektivizmus alatt a gondolkodásnak arra a képességére utalunk tehát, amely egy adott tárgyhöz több pozícióból is igazoltan képes értelmet társítani, perspektíván pedig a gondolkodásnak azt a lokális pozícióját értjük, ahonnan az adott tárgyhöz igazoltan társul értelem. Meglátásunk szerint a perspektíva fogalma nem választható el a filozófiai gondolkodástól, és ennyiben nem csupán a szókratészi, leibniz-i, nietzscshe-i gondolkodásnak képezi részét, hanem a preszókratikusoktól kezdve napjainkig minden filozófiai gondolkodás látens eleme. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a filozófiai gondolkodásnak le kellene mondania tevékenysége értelméről, vagyis a perspektívák kiiktathatatlansága nem vezet „parttalan relativizmushoz”, még ha bizonyos fogalmi kétségek kivül át is értékelődnek.

Maga a perspektivizmus újabb és újabb szinteken köszön vissza a gondolkodásban. Így nem csupán egy-egy aktuális tárgy elemzése kapcsán jelenik meg, de a különféle tárgyak vagy tárgyi régiók összekapcsolódása esetén a gondolkodás ugyanúgy reprodukálja a saját spontán többszólamúságát. Így egy konkrét tárgyi probléma, például a test státuszának kérdésköre (mint a filozófiai elemzések egy kurrens témája) több lehetséges perspektívát von maga után (a test saját testként, fizikai testként, „szervek nélküli testként” is megragadható), amely maga is számos olyan megközelítést tartalmazhat (érzékiesség, megismerés, a másik stb.), amely további lehetséges perspektívák sokaságával jár együtt, miközben e perspektívák a testre is visszavezethető további régiókat vonhatnak be (esztétika, etika, ontológia stb.). Miközben kétségtelen, hogy a perspektívák kérdése maga is több szempontból vizsgálható, és több szinten képes megjeleníteni, a dolgozat mindenekelőtt a filozófiai gondolkodáshoz fűződő kapcsolatát elemzi. Ekkor a perspektívák problémája metafilozófiai dimenziót nyer. E probléma

alapvetően perspektivikus: „Nietzsche filozófiáját nem értjük meg, ha nem vetünk számot lényegi pluralizmusával. És valójában a pluralizmus (másként nevezve empirizmus) egyet tesz magával a filozófiával...Nincs olyan esemény, nincs olyan jelenség, sem szó, sem gondolat, amelynek az értelme ne lenne sokszoros...”

Lásd: G. Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (ford.: Moldvay Tamás), Gond-Holnap, Debrecen-Budapest, 1999, 17.o.

folyamatosan két szélső pólus között mozog; egyrészt a tárgyhoz kapcsolódó közvetlen értelmek perspektívái, másrészt a tárgyi értelmet sokszoros áttételekkel kifejtő filozófiai elméletek és tendenciák perspektívái között. Meglátásunk szerint a gondolkodás tapasztalatának e két dimenziója (a tárgyi értelem sokasága és a filozófiai irányzatok sokasága) mellett további átmeneti dimenziók is felléphetnek (pl. egy tárgykör elemzése, felismerések laza kapcsolata stb.). Az értekezés mindenekelőtt arra próbál rámutatni, hogy a gondolkodás tapasztalatának ez a sokdimenziós jellege a legkülönbélebb kapcsolatokat produkálja, és a gondolkodás egységes és közös terére utal.

A dolgozat első, hosszabb felében elsősorban a tárgy és az értelem viszonyának vizsgálatára szorítkozunk. Olyan esetekből indulunk ki, amikor egy adott tárgyhoz egyszerre több értelem is társulhat. Itt el kell különíteni azokat az eseteket, amikor egymással konzisztens viszonyt képező értelmek, és azokat, amikor egymást kizáró, egymással nem összeegyeztethető értelmek jelennek meg. Az utóbbi esetben az eddigi egyértelmű tárgyi értelem megbomlik, és a tárgyhoz nem egy, hanem több, egymással rivalizáló értelem is tartozik, azaz a tárgyhoz legitim módon vagyunk képesek több perspektívából is hozzáférni. Itt azt mutatjuk meg, hogyan viselkedik a gondolkodás akkor, amikor egy dologra egyszerre több értelem is pályázik (I.fejezet). Ezt két további, egy dinamikai és egy affektív szempont beemelésével végezzük el. Először nyomon követjük, hogy a gondolkodás milyen mozgást végez az egyes perspektívák között, milyen mozgás kíséretében zár ki vagy kapcsol össze különféle perspektívákat, hogyan változik a dinamikája attól függően, milyen perspektívákat épít. Ezután a gondolkodás affektív vonásait is megnézzük. Itt egyrészt azt az affektív mozzanatot mutatjuk be, amely újra és újra arra készteti a gondolkodást, hogy térjen vissza a többértelművé vált dologhoz, és próbáljon hozzá egyetlen, kizárólagos értelmet társítani, másrészt azt a hatást írjuk le, amely a gondolkodás teremtő folyamatában, a perspektívák képződésében lép fel, harmadrészt a vágy elemzésével magát a gondolkodás dinamikáját fejtjük ki bővebben, és különítjük el a gondolkodás teremtőképességétől (II.fejezet). A dolgozat második felében a gondolkodás terét, amennyire csak lehetséges, megkíséreljük szétnyitni vagy kitágítani, és minden lehetséges gondolati alakzatot (a legkülönbélebb filozófiai elképzeléseket, tendenciákat stb.) megpróbálunk beemelni abba. Miután ez

megtörtént, egymás közötti viszonyaikra, szembenállásaik valamint összekapcsolódásaik komplex folyamatára figyelünk (III. fejezet).

A perspektivizmus tapasztalata tehát nem csak egy dolog egymással rivalizáló értelmeinek, de a különféle filozófiai tendenciák sokaságának problémáját is felveti (nem mellesleg ez utóbbi létrejötte már feltételezi, hogy a gondolkodás perspektivikusan lásson egy dolgot). Az adott gondolkodó számára az éppen aktuális sokaság ugyanakkor mindig ideiglenes, hiszen a gondolkodás új és új tendenciákat termel ki vagy hagy a múltba süllyeszteni. A filozófia tehát sokaság, de változó sokaság. A gondolkodó ráadásul mindig csupán saját életének metszetén keresztül láthat rá e sokaságra, nem ismer egy rakás letűnt, hozzá el sem jutott gondolatot, ahogy természetyszerűleg a jövőben megszületőeket sem. Így a filozófiai gondolkodás vizsgálata mindig kissé máshogy zajlik az adott gondolkodónál, attól függően, hogy a filozófiai gondolkodás milyen típusú változásokon esik át: milyen perspektívák tűnnek le vagy milyen új perspektívák nyomulnak be a gondolkodás terébe. Itt ugyanakkor érdemes két dolgot kiemelni: ahelyett, hogy a filozófia folyamatos elmozdulásából a filozófia relativizmusára következtetnénk, inkább érdemes azt tudatosítani, hogy a gondolkodás minden életnek más és más feladatot, változó kihívást ad, egy kicsit *mindig másképp kell gondolkodnunk, mint elődeinknek vagy utódainknak, egy kicsit másképp, mint kortársainknak, és egy kicsit másképp, mint ahogy korábban gondolkodtunk*⁶. A másik tanulság pedig az lehetne, hogy semmilyen metafilozófiai vizsgálódás nem tudja elkerülni, hogy ne éppen aktuális, saját közegén keresztül vizsgálódjon. Így tehát az a kérdés, hogy mit jelent a filozófiai gondolkodás perspektivikussága, magában foglalja azt is, hogy mit jelent itt és most, mint e korban élő gondolkodó számára a filozófiai tendenciák sokasága, a filozófia látszólagos töredezettsége. A perspektíva fogalmának alkalmazása sajátos képet ad korunk filozófiai irányzatainak sokaságáról, és talán segít elhárítani néhány csapdát. Egyrészt elhamarkodottá válik az a feltételezés, hogy a különféle filozófiáknak ugyanolyan módon kellene működniük. A gondolkodásban rejtőző perspektivikusság épp arra hívja fel a

⁶ E megjegyzésünkkel Foucault elhíresült gondolatai juthatnak eszünkbe, még ha az utóbbiak más kontextusban is merülnek fel: „De akkor mi más a mai filozófia – akarom mondani, filozófiai tevékenység – , ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája, s ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges a másként gondolkodás ? M. Foucault: *A szexualitás története II.* (ford.: Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint), Budapest, Atlantisz, 1999, 13.o.

figyelmet, hogy nem véletlenül látott rá a filozófia terére másképp Platon, Descartes, Kant stb. Másrészt az sem tűnik szerencsésnek, ha korunkat olyan kitüntetett egyediséggént értelmeznénk, amely filozófiai töredezettsége tekintetében minden más kortól radikálisan eltér. A filozófiai irányzatok sokasága a filozófiai gondolkodás egyik lényegi szerkezeti elemére utal, amely folyamatosan különböző tendenciák sokaságát termeli ki. E megjegyzések ellenére mégis joggal merül fel az a kérdés, hogy a gondolkodás által kitermelt heterogén, térben és időben is gyakran távoli alakzatok mégis miképpen kapcsolódhatnak egymáshoz? Hogyan jöhet létre kapcsolat Platon és Kant, Hume és Deleuze, empiria és transzcendentalizmus, a Jó ideája és a fenomén fogalma stb. között? A gondolkodás perspektivikussága és az ebből szükségképpen kibomló heterogén gondolati alakzatok sokasága ellenére a gondolkodás mégis csak ráutal minket egy olyan közegre vagy térre, amely magukból ezekből a perspektívákból áll össze, és eltéréseik ellenére a közöttük lévő kommunikációt és kapcsolódást is működteti. Ez magának a filozófiai gondolkodásnak az a közege, amelyet feljebb a gondolkodás terének hívtunk. Az összekapcsolódó folyamatok összessége adja ki a filozófiai gondolkodás sajátosságát vagy viselkedését. Végül joggal merülhet fel a kérdés, hogy a perspektívák sokaságában hol helyezkedik el a saját perspektívánk? Milyen meghatározó elvek és fogalmak mentén elemezzük magát a gondolkodást? Itt egyszerre több elemet is fel kell sorolni, amelyek támpontokat adhatnak a gondolkodásról való gondolkodásnak.

A filozófiai gondolkodás eltérő módjai, eljárásai, problémái, fogalmai, gondolati rendszerei, irányzatai stb. egyszerre vannak jelen a gondolkodás terében. Amikor egy témának keretet próbálunk adni, célszerű mindenekelőtt valamilyen eljárást, módszert, rendezőelvet keresnünk. A gondolkodó gondolati terének ugyanúgy része lehet az analitikus filozófia, mint a fenomenológia vagy a posztstrukturalizmus, de a különféle hibrid irányzatok, a különféle filozófiatörténeti iskolák (pl. hermeneutikai, neokantiánus stb.), időben távolabbi módszerfogalmak, de ugyanígy iskolákhoz nem tartozó magányos gondolkodók rendszerei is. Ezek gyakran egymásba ékelődnek, átfedik egymást (a fenomenológia vagy az analitikus filozófia és a filozófiatörténet; a fenomenológia és az analitikus filozófia; az empirizmus és a strukturalizmus), de gyakran ki is térnek egymás útjából (nem ritkán azok, amelyek egy más szempontból épp hogy átfedik egymást). A legtágabb alakzat, ami közös platformjukat adja, épp a gondolkodás terének sokfélesége

és perspektivikussága. Mivel a filozófiai gondolkodás tere egy meglehetősen színesnek tekinthető filozófiai hagyományt⁷ foglal magában, fontosnak tűnik olyan megközelítési módot választani, amely kellő rugalmassággal viszonyul a gyakran egymásnak is ellentmondani látszó filozófiai megnyilatkozásokhoz, vagyis olyan megközelítési módot keresünk, amely előzetes elvi megfontolásból nem hogy kizárna bizonyos gondolati alakzatokat, hanem épp ellenkezőleg, alkalmasnak mutatkozik arra, hogy azokat úgy juttassa szóhoz, ahogy minden kívülről rájuk aggatott elvi konstrukciótól függetlenül, a maguk belső logikája alapján számunkra megjelennek. Ahhoz a szemponthoz is ragaszkodunk, hogy a filozófiát ne csupán témája, eszköztára, célja stb. tekintetében vizsgáljuk, hanem művelésének módja, a megjelenő gondolkodás, vagyis a gondolkodás tapasztalata kapjon benne hangsúlyt. Végül fontosnak tartjuk azt is, hogy megfelelő kereteket találjunk a gondolkodás tapasztalata és e tapasztalatnak részét képező, és több szinten újra és újra felbukkanó értelemsokaság kapcsolatának tárgyalásához. E feltételeket két kortárs filozófiai mozgalom egyes tendenciáiban sikerült fellelnünk, a fenomenológiában és a posztstrukturalizmusban, azon belül is G. Deleuze gondolkodásában. Itt tehát nem a két mozgalom egészére kívánunk támaszkodni, hanem azokra a bennük található mozzanatokra, amelyek segíthetnek megvilágítani valamit a filozófiai gondolkodás teréből. Így amellet, hogy nagyrészt rájuk hagyatkozunk, sok esetben épp a tőlük való elhatárolódást kell majd jeleznünk.

Nehéz lenne vitatkozni azzal az állítással, hogy a gondolkodás minden fajtája együtt jár az értelem valamely formájának fennállásával. A fenomenológia egyik sajátosságát, szemben más gondolkodói beállítódásokkal, talán éppen az adja, hogy nem csupán rejtett módon feltételezi a fenti állítást, de kiindulópontjává és elsődleges témájává is teszi azt. Ez a sokat emlegetett intencionalitás elképzelésének egyébként meglehetősen sokrétű gondolatában érhető tetten: csak azok a dolgok jelennek meg valamilyen formában, amelyek értelemmel bírnak, és csak azok a dolgok értelmesek, amelyek valamilyen formában meg is jelennek. A fenomenológia, szemben például a nála nem sokkal később fellépő logikai pozitivizmussal, nem azt vizsgálja, hogy mi az értelem és milyen feltételek fennállása esetén beszélhetünk értelmes illetve értelmetlen

⁷ Filozófiai hagyomány alatt a felhalmozódott filozófiai anyagot értem (a különféle gondolalakzatokat, irányzatokat, problémákat stb.), mindenfajta rendeződés nélkül. Ehhez képest a filozófia különféle történetei már a hagyomány különféle elrendeződéseit nyújtják.

megnyilatkozásokról, hanem az értelmek deskriptív analízistét végzi el, azaz azokat az elemeket próbálja elrendezni és leírni, amelyek *a már fennálló értelem* felbukkanását meghatározzák. A fenomenológiai látásmód más látásmódokkal szembeni előnyét talán épp az szolgáltatja, hogy módszertani elvéből fakadóan minden lehetséges értelemalakzat irányában teljes nyitottságra törekszik.

Épp e nyitottság eredménye, hogy a fenomenológia nem kerülheti el a filozófiai gondolkodásra vonatkozó reflexióját sem, amely a kezdetektől, Husserl, majd Heidegger fellépésétől két szinten zajlik. Egyrészt a filozófiai gondolkodás tapasztalatának, másrészt a filozófiai hagyomány elemzésének szintjén. Az első téma a kezdet, a módszer és a téma körül zajlik, míg a második, amely a filozófiai hagyományra reflektál, Heideggernél történeti hermeneutikává, Husserlnél pedig teleologikus történelemfilozófiává alakul.⁸ A filozófiai gondolkodásra vonatkozó átfogó reflexió igénye több-kevesebb intenzitással bár, de jelen van a harmadik (Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas⁹), sőt a negyedik generációjánál is (Henry, Marion, Richir¹⁰, stb.). Ugyanakkor a fenomenológiának saját tapasztalatfogalmához, így a gondolkodáshoz és a gondolkodás hagyományához való viszonya ellentmondásoktól és előítéletektől terhes.

A fenomenológia a megjelenő alakzat elemzését az abban fellelhető tapasztalati mozzanatok segítségével végzi el. Egy-egy jelenségről olyan megállapításokat kíván tenni, amelyek kizárólag a tapasztalatra épülő szemlélet segítségével mindenki számára evidens módon beláthatóak, és érthetővé teszik a vizsgált fenomént. Az így kialakult tárgyi értelmeket megint csak a szemlélet fűzi össze magasabb szintű értelemösszefüggések rendjévé. Ugyanakkor magának a tapasztalatnak, amennyiben az értelem alapját képezi, eredeti, minden másra visszavezethetetlen sajátossággal kell bírnia (hiszen ha nem így lenne, a létrejött értelem sem lenne a dolog végső, valódi értelme),

⁸ A husserli és heideggeri filozófia fogalmának kiváló összehasonlítását olvashatjuk Schwendtner Tibor legújabb könyvében. Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest, L'Harmattan, 2008. A könyv kitér többek között a kezdet, a tapasztalat, a szubjektivitás és a történetiség problémájára is.

⁹ Lévinas és Merleau-Ponty metafilozófiai gondolataira a III. fejezetben térünk ki részletesebben.

¹⁰ Különösen M. Richir gyártja szakadatlanul a fenomenológia megalapozásáról szóló műveit. Lásd ehhez: M. Richir: *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996 és M. Richir: *Phénoménologie en esquisse*, Grenoble, Millon, 2000, különösen 457-505.o. Richir számára a fenomenológiának egy olyan hiperbolikus epochéra kell épülnie, amely zárójelez minden „instituírt”, megjelenő fenomént, és a „pislákoló”, a kialakulás és az eltűnés közötti átmeneti állapotban található fenomének tartományát nyitja meg (például egy idegen arcon átsuhanó mosoly látványa, ami azzal, hogy megnyit valami alig kifejezhetőt, rögtön be is zárja azt).

miközben a tapasztalat visszavezethetlenségének, amennyiben eredeti, nem lehet más kritériuma, mint önmaga, úgy, ahogy adódik, ahogy megjelenik. Az eredeti tapasztalat eszméjének értelmében a fenomenológiának olyan megkérdőjelezhetetlen evidenciával bíró szemléletek kapcsolódási rendjeként kell kibomlania, amely nem enged meg alternatív értelemforrásokra épülő összefüggéseket. Ugyanakkor a tapasztalat mégis a legkülönbélebb regisztereken válik eredetivé, és ebből kifolyólag alternatív kapcsolódások jelennek meg. Így a kései Husserlnél az életvilág, Heideggernél a lét, Merleau-Ponty-nál a hús, Lévinasnál az idegen, Henry-nál az élet stb. jelenti majd az értelem végső forrását, vagyis az eredeti tapasztalat helyett eredeti tapasztalatok lépnek fel. Így az eredeti tapasztalat fogalmától függően eltérő fenomén, módszer és fogalmi rend alkotja a fenomenológiai gondolkodást. A fenomenológia tehát folyamatosan új tapasztalati regisztereket fedez fel, de ahelyett, hogy a tapasztalatot meghagyná a maga sokszínűségében, és gondolkodásában ezt a sokszínűséget venné górcső alá, a módszer eszményétől hajtva újra és újra visszavezeti azt egy eredeti tapasztalatra¹¹.

E módszertani fogyatékoság határozza meg a hagyományhoz való viszonyt. A fenomenológia, azért, hogy eljárását biztosabb alapokra helyezze, bevonja vizsgálódásába a filozófiai hagyományt, majd a történelemhez fordul, hogy segítségével olyan sémát erőltessen a hagyományra, amely képes igazolni, hogy az egész filozófiai gondolkodás értelmét az adott tapasztalat konstitutív jelenléte határozza meg. Így tudhatjuk meg Heideggertől, hogy a gondolkodás egy olyan történetbe ágyazódik, amely a léttapasztalat körül forog, Husserltől azt tudhatjuk meg, hogy az életvilág körül, Lévinastól, hogy az abszolút más körül stb. A fenomenológia tehát arra használja a hagyományt, hogy az saját önmeghatározásában is részt vállaljon.¹² Ugyanakkor

¹¹ Manapság Marion a szaturált fenoménban, Richir a pislákoló fenoménban, míg Waldenfels a léptenyomon felbukkanó idegenben látja a végső értelem forrását. (Marionhoz és Waldenfelshez lásd a II.1. fejezetet!)

¹² Lásd ehhez Tengelyi László megjegyzéseit:

„[A] fenomenológia a filozófiák sokfélesége ellenére is egységes értelmet tulajdonít a filozófiának, és ehhez viszonyítja, ezzel az értelemmel méri a maga elméleti kezdeményezéseit... [A] fenomenológia benső kapcsolatot tart fenn a nyugati filozófia egész hagyományával. Ez a kapcsolat nem merül ki abban, hogy a fenomenológiai szövegeknek (legalábbis döntő többségükben) „történeti levegőjük” van, és hogy gyakran megvilágító utalásokat tartalmaznak a múlt gondolkodóira. Sokkal többre gondolok ennél. A fenomenológia a nyugati gondolkodás hagyományába ágyazódva, tudatosan e hagyományból táplálkozva ragadja meg a maga elméleti feladatait.” Tengelyi itt a fenomenológia kizárólagos pozitív hozadékaként beszél a fenomenológiának a hagyományhoz fűződő sajátos kapcsolatáról, és nem vet számot azokkal a feltételekkel, amelyek ezt megalapozták, és amelyekre mi is utaltunk.

módszertani fogyatékosága kétségkívül termékenyen hat magára a hagyományra, amennyiben annak eredményeit úgy integrálja saját fogalmi eszköztárába és eljárásába, hogy a folyamatosan termelődő „eredeti tapasztalat” új és új életet lehel a már leülepedett és értelmét veszített gondolatalakzatokba. Szemben az analitikus filozófiával (vagy minden olyan irányzattal), ahol - az esetleges tematikus és stílusbeli sokszínűség ellenére - szigorúbb módszer áll fenn, amely kizárólagos keretet ad a hagyománynak (így hirtelen minden filozófus analitikus filozófussá válik), a fenomenológia különféle tapasztalati regiszterei úgy képesek a hagyomány gondolati alakzatait megeleveníteni és telítettebbé tenni, hogy azok elszenvednék a módszerből fakadó redukciót (a redukció helyett értelemadás zajlik). A fenomenológia bizonyos mozzanatai mindenképpen alkalmasnak tűnnek arra, hogy vizsgálódásainkban rájuk hagyatkozzunk: eszméjének és eszköztárának része minden megjelenő elemzése, így a legkülönbébb gondolatalakzatoké is, de az is mellette szól, hogy központi témája a gondolkodás tapasztalatának és a hagyománynak a viszonya. Ugyanakkor bizonyos korrekciókat is érdemes elvégeznünk rajta, amely reflektálatlanul hagyott előítéleteire vonatkozik. Egyrészt lemondunk az eredeti tapasztalat eszméjéről, és helyette különféle, egymással semmilyen hierarchiában nem lévő megjelenő értelemalakzatokról beszélünk. Ezzel a tettel épp a fenomenológia eredeti eszméjére hivatkozhatunk, amely szerint egyetlen megjelenő gondolatalakzatot sem zárhatunk ki a gondolkodásból. A másik változtatásunk a fenomenológiának a hagyományhoz fűződő kapcsolatára vonatkozik. A hagyomány, a fenomenológia szubjektív perspektívájában nem más, mint a már elgondolt és tudott gondolatalakzatok összessége (az ókortól napjainkig), ami folyamatosan körbeöleli az aktuális gondolkodást. Amennyiben a hagyományt történelemmé alakítjuk, egyrészt egy olyan sémára redukáljuk (a történelem sémájára), amely csak egy lehetséges gondolatalakzat (a racionalizmushoz, az empirizmushoz, a fenomenológiához, a strukturalizmushoz stb. hasonlóan) sok egyéb gondolatalakzat mellett, másrészt leválasztjuk az élő gondolkodás tapasztalatáról, és azt a látszatot keltjük, hogy a filozófiai gondolkodás és a filozófiai

A szöveg nyomtatásban nem jelent meg, kizárólag elektronikus formában férhető hozzá (www.fenomenologia.uw.hu).

hagyomány két, egymástól élesen elválasztható dolog volna. Olyan megközelítést ajánlunk tehát, ahol a legkülönbébb gondolatalakzatok és irányok, amelyeknek ugyanúgy része az élő, eleven gondolkodás, mint a hagyomány, egyetlen közös teret alkotnak. Amennyiben ténylegesen metafilozófiát kívánunk művelni, egyszerre vagyunk kénytelenek számot vetni a filozófia sokszínűségével: a gondolkodás tapasztalatával, a különféle rendszerekkel, irányzatokkal, gondolatokkal stb. és kapcsolódásokat keresni e sokszínűségben. Egyszerre kell tehát a filozófiai hagyomány ismeretével rendelkezni, és olyan összhangot találni az ismeretek között,¹³ amely megakadályozza egyrészt azt, hogy a filozófiai hagyomány doxográfiává váljon (mint a kézikönyvek többsége), de azt is, hogy olyan filozófiai elképzelésnek szolgáltassuk ki a hagyományt, amely önkényes módon szelektál belőle. (a filozófiai irányzatok többsége ilyen). E törekvések támpontjait a posztstrukturalizmus bizonyos tendenciáiban, azon belül is különösen Deleuze munkásságában fedezhetjük fel, amelyek termékenyen kiegészíthetik a megjelenő leírására vállalkozó fenomenológiai látásmódot.

A posztstrukturalizmus képviselői, tematikus és módszertani különbségeik ellenére egyetértenek abban, hogy a nyugati gondolkodás olyan filozófiai vagy metafizikai elképzelések rabja, amelyek eltorzítják annak tárgyát (a vizsgált területet centralizálják, a szubjektum alá rendelik, folytonosságot biztosítanak neki, eredetet tulajdonítanak számára stb.), és nem engedik szóhoz juttatni a vizsgált területek pozitívitásának valódi működésmódját. Elképzelésük szerint a gondolkodás feladata e

¹³ E kísérletek természetesen nem egyedülállóak a filozófiatörténetben. Két legismertebb típusát Arisztotelész és Hegel mutatja be. Arisztotelésznél a filozófia művelése a kategóriákba, típusokba rendeződéssel azonos, és magukat a különféle filozófiai tendenciákat a maga által gyártott típusok alapján rendezi el. Metafilozófiai megjegyzései egyben az arisztotelészi típustan leképeződését is mutatják. Így a *Metafizikában* filozófiai elődjeit nem annyira egy történet, mint inkább filozófiája alaptípusai, az ok négy fajtája alapján rendezi el. (Arisztotelész: *Metafizika* (ford.: Halasy-Nagy József), Szeged, Lectum, 2002, 43-55.o.). A második utat Hegel mutatja meg. Nála a filozófia addigi eredményei, egyáltalán nem triviális módon, a filozófia történeti-dialektikus mozgásával válnak azonossá. Metafilozófiája tehát a filozófiatörténet és a filozófia szétválaszthatatlan összekapcsolódásán nyugszik, amely egyrészt jól lokalizálható helyet biztosít a filozófia különféle tendenciáinak, ugyanakkor nem szorítkozik a pusztá felsorolásra, hanem egy olyan logika keretei közé kényszeríti azokat, amely, Arisztotelészhez hasonlóan, saját gondolati alakzatával lesz azonos. Ahelyett, hogy kizárna, mindent megpróbál beemelni, de e nagyvonalúságnak ára van, amennyiben a történelem és a dialektika logikája alapján a később érkező mindig többet tud, mint az előző alakzatok. A tudás a jelenben kulminál, a múlt, és vele az egyes filozófiák pedig bizonyos értelemben másodrendűvé válnak. *A szellem fenomenológiájában* jól nyomon követhető ez a mozgás, amennyiben a szellem a különféle filozófiai tendenciák alakzatain keresztül jut el végső formájához. G. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.

filozófiai fogalmak leleplezése és kiiktatása lenne, amely aztán maga után vonja a különféle területek pozitívitásának megjelenését,¹⁴ amelyet leginkább a szétszóródás, a diszkontinuitás, a pluralitás és általában az organikus rendeződés teljes hiánya jellemez (ami persze nem zár ki valamilyen másik logikát).¹⁵ E szellemi közegen belül Deleuze pozíciója nem egyértelmű. Egyrészt, szemben azokkal, akik „a filozófia halálát” vagy a „metafizika végét” vizionálják, és a filozófia helyett épp a filozófiát felváltani hivatott különféle „embertudományokat” teszik meg a tudás végső letéteményesévé, Deleuze fáradhatatlan szigorúsággal gyártja filozófiatörténeti monográfiáit, és a korszellemmel szembehaladva megkísérli visszaállítani a filozófiát jogaiba, és „megmutatni annak másra nem visszavezethető sajátosságát, szükségszerűségét és erejét.”¹⁶ Másrészt filozófiatörténeti monográfiáiban jól kitapintható tendencia húzódik meg, amely összezseng a posztstrukturalisták dühödt kritikai attitűdjével. Deleuze-nek is megvannak a maga ellenségei, amelyek a nyugati gondolkodást Platón óta fogva tartó reprezentációnak („a gondolkodás dogmatikus képének”),¹⁷ azaz a filozófiai gondolkodásba implicit módon beférkőző egységesítő és azonosító elv működésének a különféle megnyilvánulásai. Ezek az ellenségek – a posztstrukturalizmus általános elképzeléséhez hasonlóan - mindenekelőtt a valóság pluralitását, heterogenitását próbálják elfedni. E két tendencia feszültsége képezi Deleuze metafilozófiai problémáját:

¹⁴ A posztstrukturalizmus közös szellemi muníciójának feltérképezése, illetve annak az egyes filozófiai tendenciákhoz való gyakran ellentmondásos viszonya természetesen meghaladja itteni vizsgálódásaink keretét. Nietzsche-n, Marxon és Freudon túl érdemes megemlíteni a strukturalizmust, amely egyszerre volt a posztstrukturalisták inspirációs forrása (különösen Saussure, Lévi-Strauss, Althusser és Lacan) és olyan kortárs irányzat, amellyel szemben markánsan meghatározhatták magukat. A nyugati gondolkodás pályáját kijelölő metafizikai fogalmak leleplezésének posztstrukturalista gondolata a heideggeri ontológiai destrukció programját folytatja. Végül fontos megemlíteni A. Kojève és J. Hyppolite Hegel-olvasatait is, amelyek a filozófiai szövegben rejlő radikális újraolvasás lehetőségének nagyszerű példái, és modellül szolgáltak a posztstrukturalisták szövegolvasási metódusa számára. Ehhez: *The Columbia History of Twentieth Century French Thought* (szerk.: L.D. Kritzman), New York, Columbia University Press, 2006, 92.o.

¹⁵ Lásd ehhez: W.R. Schroeder: *Continental Philosophy. A Critical Approach*, Cornwall, Blackwell, 2005, 267.o.

¹⁶ A. Bouaniche: *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, Párizs, 2007, 16-17.o.

¹⁷ A reprezentációnak több fajtája van. Deleuze a reprezentáció kapcsán gyakran beszél a gondolkodás dogmatikus képéről. Ez a gondolkodással szükségképpen együttjáró, ugyanakkor azt valamiképp gúzsba kötő, nem tudatosított előítéletek rendje, amelyet a józan ész és a tőle elválaszthatatlan felismerés (a kanti értelemben vett rekogníció) együtt hoz létre (mindenki tudja, hogy mit jelent az én, mindenki tudja, hogy mit jelent a lét stb...). A filozófus folyton ezekre az előítéletekre hivatkozik, és ezzel már eleve minden eldőlt).

G. Deleuze: *Différence et répétition*, Párizs, PUF, 1968, 169-173.o.

hogyan lehetséges a filozófiai gondolkodás hagyományának teljes kritikája úgy, hogy közben érvényt szerzünk a filozófiai gondolkodásnak? Egyrészt meg kell haladni, másrészt meg kell menteni a filozófiát. Deleuze sajátos megoldást választ. A filozófiai hagyományt nem egészében utasítja el, és kortársaitól eltérő módon nem a jelen gondolkodását választja le a múlttól, hanem a hagyományon belül hoz létre cezúrát, magában a filozófia történetében látja meg a hasadást, és megkísérli bemutatni azt a klasszikus filozófiatörténet alatt mintegy búvópatakként folyó alternatív gondolkodási módot, amely a nagy episztemológiai és ontológiai életművekkel (Platónéval, Kantéval, Hegeléval, Husserléval és másokéval), a reprezentáció logikájával párhuzamosan jelen van a filozófiai gondolkodásban, és azok közvetett ellenlábásának tekinthető. Ez a gondolkodás, amely szintén különféle formákban köszön vissza, sohasem valamilyen, az adott sokaságokat implicit vagy explicit módon szintetizáló működésből indul ki, hanem épp fordítva, magából az adottból, és az elvi lehetőségek helyett inkább azt vizsgálja, hogy az adott milyen konkrét köre határozza meg azt, amit épp teszünk és gondolunk, stb. Milyen empirikus feltételek kényszerítik ki ezt vagy azt a gondolatot? Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, sőt Bergson is, még ha más és más módon, de folyamatosan a filozófia fikcióit leplezik le, amikor a gondolkodást visszahelyezik a minden szintetizáló elvtől mentes adottság sokszínű és kényszerítő sokaságába. Lucretius naturalizmusa, Hume empirizmusa, Spinoza ateizmusa, Nietzsche pluralizmusa, Bergson intuíciója mind ezt célozzák. Deleuze tehát kortársaival szemben a filozófiai fogalmak szétzilálására nem a szaktudományokat vagy a szöveg elemzését hívja segítségül, hanem magát a filozófia történetét. A kánon átrendezése azonban maga is egyedi. Nem egyszerűen a nagy episztemológiai-ontológiai hagyományon kívül rekedt szerzők egy sajátos szempont alapján kiválogatott névsorával áll elő, hanem e szerzők életműveinek elemzésén keresztül a gondolatok olyan új alakzatait alkotja meg, amelyek, miközben az egyes szerzők filozófiáit új megvilágításba helyezik, maguktól az egyes filozófiáktól függetlenül egymással is összekapcsolódnak, és magává a deleuze-i gondolkodássá válnak (ami egyben az új kánon létrejöttét is jelenti).¹⁸ Önálló filozófiai munkái, a

¹⁸ Deleuze visszatérő hasonlata, hogy a filozófiatörténész olyan, mint a portréfestő, azzal a különbséggel, hogy az előbbi „szellemi, fogalmi portrékat” készít. Mindkettőnek hasonlítania kell az eredetihez, de megszűnik funkciójuk, ha reprodukcióvá válnak. A filozófiatörténésznek azt kell elmondania, amit „a

Logique du sens, a *Différence et répétition*, továbbá Guattarival írott művei (*Anti-Oedipe*, *Mille plateaux*, *Qu'est ce que la philosophie?*) jórészt (bár nem kizárólag) a monográfiákban felbukkant gondolatok ismétléséből, kifejtéséből, továbbá új szerzők bevonásából, és az egész összekapcsolásából állnak. Deleuze tehát egy „síkot” metssz a hagyományba, és a metszéspontok találkozása egyszerre rajzolja ki saját gondolkodását és a filozófia új kánonját. Ez pedig azt a sajátos helyzetet idézi elő, hogy Deleuze stratégiája úgy képes rekonstruálni a hagyományt, hogy elkerüli a doxográfia gondolatlanságát, a hermeneutika önállótlanágát, a módszer alapján működő történeti rekonstrukció redukcionizmusát, de azt az arisztotelészi vagy hegeli modellt is, ahol a hagyomány egy olyan új gondolkodási típusban oldódik fel, amely egységesítő tendenciái ellenére a hagyományba beemelt filozófiákat egymáshoz és/vagy a jelenhez képest leértékeli, így nem képes fenntartani az egyenértékűséget. Ugyanakkor e hagyomány rekonstrukciója megosztó, amennyiben egyeseket beemel, míg másokat kizár a gondolkodás közös platformjáról. E megosztás jól működik, amíg Deleuze a pluralitást magán az egyes filozófiákon kéri számon. Ugyanakkor ha metafilozófiai vizsgálódásokba bonyolódik, épp a valóság pluralitását és annak univocitását hirdető saját ontológiájával kerül végzetes ellentmondásba.¹⁹ Míg az univok pluralitás nevében az egyes filozófiákkal épp az a baja, hogy előzetes elvek mentén szelektálják a valóságot, ő maga is ugyanezt teszi magukkal az egyes filozófiákkal. A deleuze-i metafilozófiai problematika, utolsó Guattarival írott művében új fordulatot vesz. A *Mi a filozófia?*²⁰ nem csupán Deleuze végső és egyben legteljesebb számvetése magával a filozófiai gondolkodással, amely

filozófus szükségképpen hozzáértett” a gondolataihoz, „amit nem mondott ki, ugyanakkor jelen van abban, amit mond.” (G. Deleuze: *Pourparlers* (1972-1990), Párizs, Minuit, 2003, 185-186.o.)

Deleuze, filozófiatörténeti monográfiáival sajátos filozófiai terepet hoz létre, ahol gondolatait más, már létező gondolatok szülik meg. Itt nyer értelmet Deleuze többször hangoztatott kijelentése, miszerint a gondolkodás mindig találkozások szülöttje; a találkozás pedig mindig kényszerekkel jár. A deleuze-i filozófiatörténet ennyiben Deleuze találkozásairól szól, és arról, hogy Hume, Bergson, Nietzsche stb. aktuális gondolatai milyen gondolatokat kényszerítenek ki Deleuze-ből. Az új gondolat a találkozás pillanatában már jelen van, létezik, nem pusztán elvi lehetőség, bár még nem aktualizálódott. Ezt hívja Deleuze a gondolatok virtualitásának. A gondolat még nem formálódott ki, mégis elevenebb és élőbb, mint bármely aktualitás. Ennyiben a virtualitás a gondolat-válás élménye.

¹⁹ A deleuze-i dinamikus ontológia szerint a lét nem más, mint számtalan különböző létező permanens elkülönöződése. A lét annyiban mégis egy, amennyiben azonos az egymástól különböző létezők folyamatos elkülönöződésével. A lét azonos értelemben mondja tehát ki magát minden létezőben, de maguk a létezők különféle értelemekkel rendelkeznek. A lét így egyenértékű minden létező számára, de maguk a létezők különböznek egymástól.

Lásd: G. Deleuze: *Différence et répétition*, i.m. 52-61.o.

²⁰ G. Deleuze-F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Párizs, Gallimard, 1991

ismert gondolatainak összefoglalásán túl a gondolkodás élményének sajátos modelljét is kidolgozza, de a korábbi filozófiatörténeti nézőpont részleges módosulására is sor kerül. Immár egyszerre van jelen a tulajdonképpeni filozófia elhatárolása a „fikciókat” létrehozó filozófiáktól és az az új tendencia, hogy az egyes filozófiákban kimutassa azokat a közös mozzanatokat, amelyek minden filozófiát kísérnek. Bár az ellentmondást nem tisztázza, mégis olyan fordulat válik kitapinthatóvá a szövegben, amely elmozdulást jelez a korábbiakhoz képest. A monográfiáiban meghirdetett pluralista filozófiától így jut el Deleuze utolsó könyvében a filozófia pluralizmusának vázlatáig. Ennek körvonalai leginkább a filozófia úgynevezett stratigráfiai vagy rétegtani modelljén keresztül jelennek meg, amely kiindulási pontja lehet egy pluralista metafilozófiának. E modell rövid ismertetésében olyan kérdéseket próbálunk kibontani, amelyek egy fenomenológiai nézőpontból végrehajtott vizsgálódás számára is hasznosíthatóak. A kései deleuze-i metafilozófia akárcsak részleges rekonstrukciója is meghaladja a dolgozat keretét, így, az alapfogalmak tisztázásán túl, kizárólag arra szorítkozunk, hogy a filozófiai gondolkodás és a filozófiatörténet milyen újrapozicionálása jelenik meg e modellben, és jelenlegi, fenomenológiai vizsgálódásaink keretein belül milyen szempontokat érdemes mérlegelnünk és továbbgondolnunk.

A deleuze-i gondolkodásnak egy minden külső befolyástól (transzcendenciától) mentes sík terepre, egy „immanenciasíkra” van szüksége ahhoz, hogy találkozásokat provokáljon, és ezzel benépesítse a síkot. A gondolkodó belemetsz a síkkal a hagyomány gondolatainak kavalkádjába, amellyel problémákat hoz létre, és új gondolatokat (deleuze-i szóhasználatul fogalmakat) teremt. A hume-i empirizmus gondolata Deleuze számára egy probléma, a bergson-i intuíció gondolata úgyszintén stb., de a probléma már magában hordozza az új gondolatokat is (fogalomteremtés), a deleuze-i empirizmust, a deleuze-i intuíciót. A keresztbemetszett sík egyrészt minden gondolatnak ki van téve, és semmilyen kritérium alapján nem zárható ki belőle semmilyen találkozás, másrészt szelektív, hiszen mégsem találkozik minden más gondolattal. A sík nem áll, folyamatosan rohan, végtelen mozgást végez, határtalan, nyitott egész, (ezért képes új és új találkozásokat provokálni), ugyanakkor hajlékony is, a más síkokkal való találkozások ezért módosíthatják a görbületét, amely aztán új fogalmakhoz vezet.²¹ A gondolkodó

²¹ Az immanenciasíkhöz: i.m. 38-59.o.

síkja tehát újra és újra találkozik a hagyománnyal (a különféle síkokkal és a rajtuk található fogalmakkal), és ennek folyamata rajzolja ki saját, rá jellemző gondolkodását (a végtelenül mozgó, folyamatosan változó görbületű, fogalmakkal teli síkot). Ugyanakkor a hagyomány filozófusai maguk is belemetszették a maguk síkját mások gondolataiba, és fenti megjegyzéseink ugyanúgy érvényesek rájuk is. A síkok tehát keresztül kasul érintkezhetnek.

A síkok viszonyának leírása felveti a filozófiatörténet problémáját, és azt a kérdést, hogy a síkok és a síkokon található fogalmak változása mennyiben írható le jól a történetiség keretein belül. Deleuze itt új modellt ajánl: egyrészt megtartja az időiség valamilyen formáját, másrészt elveti a történetiséget.²² Az egyes filozófiai síkok meghatározott rendben alakulnak ki, például a hume-i és leibniz-i síknak már létre kellett jönnie, hogy kialakuljon a kanti sík, ugyanakkor az egyes síkok és fogalmaik, azaz egy adott gondolkodás és gondolatalakzatainak kialakulása mégsem esik egybe a filozófia történetével. A kanti síkba beékelődik a platóni sík, de nem jelenik meg Ágoston, miközben maga az ágostoni idő új jelentést kap a husserli időtudat elemzésével, ahogy a heideggeri lét is újraolvasható Arisztotelész szűrőjén keresztül. A gondolkodás teljes mozgása a történeti időn kívül halad, azt keresztbe kasul bejárja. Deleuze javaslata szerint a síkokat úgy kell elképzelni, mint az egymásra halmozódó földrétegeket, amelyek kialakulásukban történeti időrendet követnek, de tényleges működésük átível a történetiségen. A síkok részlegesen egymásba is hatolhatnak, egyesek fel- míg mások lecsúsznak a rétegekben, de össze is gyűrődhetnek vagy ketté is szakadhatnak. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás nem annyira egy történetben, mint inkább egy geográfiai-térbeli keretben mozog. Ez a szemléletváltás legalább két következménnyel jár: egyrészt a gondolkodás képei, vagyis a síkok nem bukkanhatnak fel tetszőleges sorrendben, „hiszen olyan orientációs változásokról tanúskodnak, amelyek...csak a gondolkodás egy korábbi képe alapján ragadhatók meg,”²³ másrészt e különféle rétegek egyetlen rétegtani rendet képeznek, és a gondolatok tényleges keletkezése ebben az egységes geográfiai közegben zajlik, ahol az előbb és a később figyelembe vétele helyett a legkülönbözőbb szinten elhelyezkedő síkok találkozásai, és az abból keletkező gondolatok keletkezése

²² i.m.57-59.o.

²³ i.m. 58.o.

válí a leírás tárgyává. Deleuze a következőképpen írja ezt le: "A filozófiai idő így egy koegzisztencia grandiózus ideje, amely nem zárja ki az előttest és az utánt, de azokat egy rétegtani rendben *helyezi egymásra*. Íme, így van végtelen változásban a filozófia, olyan változásban, amely lefedi a filozófia történetét, ám mégsem azonos azzal. A filozófusok élete, műveik külső burka a hétköznapi egymásutániség törvényeinek engedelmeskedik, ám neveik együtt állnak és ragyognak, hol mint világító pontok, amelyek a fogalom összetevőin vezetnek át minket, hol mint egy réteg vagy egy lemez meghatározó pontjai, melyek folyton visszatérnek hozzánk, mint a halott csillagok, amelyek fénye élénkebb, mint egykoron. A filozófia végeérhetetlen változás, nem történelem. Síkok koegzisztenciája, nem rendszerek egymásutánja."²⁴

Deleuze kétfajta megközelítésben tárgyalja a filozófiát: a filozófiai gondolkodás tapasztalataként és filozófiatörténetként. Amikor magáról a filozófiai gondolkodásról ír, a hagyománnyal történő szelektív találkozásain keresztül fejti azt ki.²⁵ Amikor magáról a filozófiatörténetről ír, úgy tűnik, eljátszik azzal a gondolattal, hogy minden filozófiai tendenciát és az egész filozófiai hagyományt új keretbe ágyazza: a történetiséget a különféle filozófiák közötti egyidejű működés váltja fel. Egyrészt rendkívül ígéretesnek tartjuk az utóbbi megközelítést, hiszen a fenomenológiai beállítódáshoz híven úgy gondoljuk, hogy a filozófiai hagyomány a legkülönbélebb megjelenő gondolati alakzatokból, és már nem egy eleve valamiképp elrendezett egységből, például a történelem alá rendelt alakzatok egyenértékű sokaságából áll. Termékenynek tartjuk azt a megközelítést is, ahogy Deleuze faggatóra vonja ezt az új terepet (a síkok egymás közötti mozgásának vizsgálatát, a síkok ismétlésének problémáját stb.). Ugyanakkor Deleuze-zel szemben úgy gondoljuk, hogy a filozófiai gondolkodás tapasztalatához csak akkor férközhetünk közelebb, ha a hagyományt teljes egészében felvállaljuk, azaz minden lehetséges alakzatot figyelembe veszünk, és fordítva, a filozófiai hagyományt is csak akkor tudjuk megfelelően értékelni, ha nem választjuk le a gondolkodás tapasztalatáról, azaz a kettőt egymásra vonatkoztatva vizsgáljuk. Ebből pedig az következik, hogy a filozófiai gondolkodás, amikor a hagyománnyal való viszonyát vizsgálja, semmilyen

²⁴ i.m.58-59.o.

²⁵ A *Que'est-ce que la philosophie*-ban ez a munkamódszer részben módosul, és a filozófiai gondolkodás általános modellje jelenik meg, még ha továbbra sem teljesen világos, hogy a transzcendencia vagy reprezentáció filozófusai mennyiben képezik részét az új filozófia-fogalomnak. Ez utóbbi kérdés ugyanakkor rétegtani modelljével kapcsolatban is felvethető.

előzetes szelekciós elvet nem követhet, a hagyomány vizsgálata pedig elválaszthatatlanul összekapcsolódik a gondolkodás tapasztalatával. E kettős kötés alapján nézzük meg azt is, hogy a különféle perspektívával rendelkező filozófiai alakzatok milyen kapcsolatokba lépnek egymással, vagy épp milyen típusú elutasításban részesítik egymást. A perspektivizmus problémájának kifejtéséhez, amely a tárgyhoz társítható értelmek megsokszorozódásával veszi kezdetét, ígéretünkhöz híven először a tárgy és értelem közötti viszony fenomenológiai vizsgálatát végezzük el.

I. Értelemsokaság, perspektivizmus és mozgás²⁶

I.1. Tárgy és értelem

Az intencionalitás gondolata szerint minden tárgyhoz tartozik legalább egy rögzített értelem. Ez magában foglalja, hogy egy tárgyhoz több értelem is társulhat, ellenben kizárja azt, hogy ne tartozzon hozzá valamilyen rögzített értelem. A sematizáció sok tekintetben az intencionalitás komplementer fogalma, és legtágabb értelemben az összes lehetséges tárgy (észleleti és nem észleleti) különféle beazonosítási folyamataira utal (ez a beazonosítás lehet fogalmi, de analógiás, metaforikus, szimbolikus stb. is). A sematizációtól elválaszthatatlan séma tehát valamiképp felelős a tárgyi értelmekért, a jól körülhatárolttól az elmosódó alakzatokig, és lehetővé teszi, hogy a különféle tárgyakhoz valamilyen értelem társuljon. Így a séma minden értelem feltétele.²⁷ Az intencionalitás tehát a tárgytól elválaszthatatlan értelem tényét állítja, míg a sematizáció az értelem rögzülésének vagy kialakulásának folyamatára utal. Az intencionalitás előbbi meghatározása felől tekintve az értelem és az intencionalitás krízise az, amikor a tárgyhoz nem rögzül semmiféle értelem. Az intencionalitás fenti fogalma kizárja a tárgy értelemnélküliségét, ellenben megengedi azt, hogy egy tárgyhoz több értelem is társuljon.

²⁶ A fejezet rövidített változata az *Aspecto* folyóirat őszi számában jelenik meg.

²⁷ Köztudott, hogy a sematizmus problémája először *A tiszta ész kritikájában* jelenik meg, és eredetileg az érzéki szemlélet és a fogalom közötti közvetítés problémájára vonatkozott (I. Kant: *A tiszta ész kritikája* (ford.: Kis János), Budapest, Ictus, 1995, 172-178.o.) Heidegger Kant-könyve óta a sematizmus kérdése új fordulatot vett, és ismét a filozófiai, mindenekelőtt a fenomenológiai diskurzus egyik központi témájának számít. A sematizmus problémája a francia fenomenológiában, elsősorban Merleau-Ponty filozófiájában kap új dimenziót, ahol a szerző szerint a fogalmi sematizáció minden esetben egy fogalomelőttes érzéki regiszttert (a húst) és annak spontán sematizációját feltételezi (M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan* (ford.: Farkas Henrik-Szabó Zsigmond), különösen 148-176.o.), Budapest, L'Harmattan, 2006). Manapság leginkább Marc Richir elgondolásaiban fedezhető fel a fogalomelőttes sematizáció filozófiai továbbgondolásának igénye. (ld. M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, i.m. 466-474.o.). Részben a francia diskurzus alapgondolatai, részben önálló utak rajzolódnak ki Szabó Zsigmond és Ullmann Tamás könyveiben, amelyekben szintén a fogalmi sematizáció alternatívái kerülnek terítékre, ugyanakkor olyan területeket is összekapcsolnak a sematizmussal (a végtelen, a paradoxon, illetve az intencionalitás, az affektivitás), amelyek új dimenziót adhatnak az egész problematikának (Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*, Budapest, L'Harmattan, 2005, Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma*, L'Harmattan, Budapest, 2010).

Ahogy látni fogjuk, ez a legtöbb esetben problémamentesen zajlik, ugyanakkor vannak olyan speciális esetek, amikor bizonyos értelmek közös tárgyra pályáznak, de egyszerre mégsem vonatkozhatnak ugyanarra a tárgyra, kizárják egymást. Ekkor egyik értelem sem képes végleg rögzülni, a kettő változtatja egymást a tárgyon, anélkül, hogy bármelyik nyugvópontra jutna. Az intencionalitás válsága szükségszerűen vezet a sematizáció problémájához, ugyanis a válság azért áll fenn, mert az addigi sémák kudarcot vallottak. Ez legalább két esetben fordulhat elő. Egyrészt akkor, amikor meglévő sémáinkat rosszul alkalmazzuk, másfelől, amikor semmiféle meglévő sémánk nem alkalmas az értelem rögzítésére. A mindenkori gondolkodás mindkét esetet kényszerítő erővel kénytelen megvizsgálni, ha nem akar belehullani a káoszba. Egyrészt tehát már létező sémák után néz, azokat próbálgatja. A hétköznapi problémáink, de a tudományos problémák egy jelentős része is ezt a típusú gondolkodást hívja életre. A gondolkodást azonban egy másik kihívás is érheti: ha semmilyen létező séma nem sematizál. Állításunk szerint a filozófiai gondolkodásnak elengedhetetlen feltétele a többértelműségek sematizálhatatlanságának valamilyen fajta színrevitele (problematizáció) és a többértelműségek kiiktatásának kísérlete. A problematizáció és a kiiktatási kísérlet során a gondolkodás megkísérli létrehozni azokat az értelemrögzítő sémákat, amelyek feloldják az értelem rögzítetlenségét. Először néhány esetet nézünk meg, ahol tisztázni próbáljuk, milyen lehetséges típusai vannak annak, amikor egy tárgyhöz több értelem társul. Tárgyakon és eseményeken keresztül nézzük meg az értelem különféle kapcsolódásait. Mivel célunk a tárgy²⁸ és értelem közötti viszony elemzése és típusokba rendezése, nem a különféle léttípusok értelmének elemzése, ezért több, a tárgytól ontológiai értelemben eltérő típust kihagyunk a vizsgálódásból (tulajdonság, tény stb.). Az értelemvonatkozások vizsgálata vezet át a filozófiai gondolkodás tapasztalatának elemzéséhez.

Nem csupán Husserl (vagy Frege) elemzései miatt közismert, hogy egy tárgyhöz több értelem társulhat. Az egyenlő oldalú és az egyenlő szögű háromszög esetében például ez a helyzet.²⁹ De a matematikai valóságon kívüli tárgyak is szolgálnak hasonló

²⁸ A tárgy szó vonatkozhat kizárólag fizikai entitásokra, de általában minden értelemmel bíró létezőre is (ekkor a matematikai tárgytól kezdve az eseményen át minden olyan létező tárgynak számít, amire értelem vonatkozik). A következőkben nem vezetek be külön terminust a két eltérő használatra, reményeim szerint a szövegkörnyezet mindig elegendő útbaigazítást ad azzal kapcsolatban, milyen értelemben is szerepel az adott kifejezés.

²⁹ Ez Husserl egyik visszatérő példája a *Logikai vizsgálódásokban*.

példákkal. A nappaliban álló asztal lehet egy 17. századi barokk bútor, a nagymama ajándéka stb. Ugyanaz a dolog és mégis teljesen más értelem vonatkozik rá. Ha követjük a husserl-i elnevezéseket, ahol a matéria nem más, mint a valamiképpen megjelenő tárgy az intencionális aktusban (az értelem vagy felfogásértelem), akkor könnyen érthetővé válik a *Logikai vizsgálódások* tézisszerű kijelentése: „Ugyanaz a matéria soha nem eredményezhet eltérő tárgyi vonatkozást; ellenben különböző matériák adhatnak ugyanolyan tárgyi vonatkozást.”³⁰ Eszerint egy adott dolgot egyazon pillanatban csak egyféle értelemben fogok fel, de, ahogy azt már láttuk, eltérő értelmek vonatkozhatnak ugyanarra a tárgyra. A tárgyra vonatkozó, de a tárgy fogalmából nem kiolvasható értelmek sokasága jelenik ekkor meg, vagyis az egyes asztalokra vonatkozó leírások különbözni fognak (van olyan asztal, amelyik a nagymama ajándéka, van olyan, ami nem; van olyan asztal, ami 17.századi bútordarab, van olyan, amelyik nem). Témánk szempontjából egyelőre három figyelemreméltó tényt érdemes kiemelni. Először is azt a triviális, bár a hétköznapiakban talán nem annyira szemünk előtt lebegő jelenséget, hogy egy tárgynak többféle értelem tulajdonítható; másodsor azt, hogy meghatározatlan számú perspektívából közelíthetünk egy tárgyhoz, így meghatározatlan számú értelemről kell beszélnünk; végül ne feledjük azt sem, hogy a tárgyra vonatkozó különféle értelmek minden további nélkül konzisztensek lehetnek egymással, heterogenitásuk nem vezet rivalizáláshoz. Ugyanahhoz a tárgyhoz azonban nemcsak leírások útján kapcsolódhatunk.

Előfordulhat, hogy egy tárgynak, mondjuk továbbra is az asztalnak, úgy tulajdonítok valamilyen új értelmet, hogy miközben a tárgy ugyanaz marad, annak észlelése megváltozik. Az asztal, amennyiben úttorlaszként vagy ágyként észlelem, ugyanannak a tárgynak egy olyan új aspektusát tárja fel, amelyhez új értelem is társul. A látszólag önazonos dolog úttorlasszá vagy ágygá válik. Itt tehát nem arról van szó, hogy a különféle leírások és az azokat hordozó különféle értelmek ugyanarra az észleletre vonatkoznak, hanem ugyanannak a tárgynak egy olyan új észlelete jelenik meg, amelyre az előző észlelet leírásai legfeljebb csak részben vonatkoznak, hiszen bizonyos leírások érvényben maradhatnak, bizonyos leírások azonban nem. Az asztal úttorlasszá válik,

Ld. például: E. Husserl: *Logikai vizsgálódások* (I. Kifejezés és jelentés) In *Passim* 2002. IV. évf., 1.szám, 20.o.

³⁰ E. Husserl: *Logikai vizsgálódások* In *Husserl és a logikai vizsgálódások* (szerk.: Zuh D.-Varga P.), L'Harmattan, Budapest, 2009., 43.o. Minőség és matéria különbségéhez ld.: D. Moran: *Edmund Husserl* (Founder of Phenomenology), Cambridge-Malden, Polity, 2005, 123.o.

ágygá válik. Itt persze nem a tárgy változik meg, hisz önmagában vett tárgy nincs, ami egyszer asztal, egyszer úttorlasz, hanem az a tárgy, ami eddig asztalként jelent meg, egy olyan aspektusát mutatja felénk, ahonnan úttorlaszként bukkan fel. Miközben hétköznapi meggyőződéseink alapján azt hihetnénk, hogy minden dolog egy eredeti értelemhez képest nyerhet más értelmet (jelen esetben az úttorlasz az asztalhoz képest), csupán annyit mondhatunk, hogy az értelem változása egy meglévő értelemhez képest zajlik. Az akkor és ott asztalként megjelenő dolog most úttorlaszként vagy ágyként bukkan fel. Vajon mi lenne az eredeti értelme annak a dolognak, amit egyik aspektusból asztalként, egy másik aspektusból úttorlaszként vagy ágyként észlelünk? Ugyanakkor szemben a leírások meghatározatlan számú perspektívájával, itt meghatározott korlátokba ütközünk.

Kétségtelen, hogy előidézhetőek olyan helyzetek, ahol bármely asztal alkalmas lehet arra, hogy úttorlaszként észlelhessem, ugyanakkor ez fordítva egyáltalán nem áll fenn (nem minden úttorlasz válhat asztallá). Ugyanígy, egy A4-es lap minden további nehézség nélkül észlelhető téglalapként, de nem minden téglalap fogható fel egyben papírlapként is stb. Az előző típussal szemben, ahol különféle leírások utaltak a tárgyra, az új értelme nem az adott tárgy egyedi kontextusától ('a nagymama ajándéka' leírás csak azokkal az asztalokkal kapcsolatban válik igazgá, amelyek a nagymama ajándékai), hanem az adott tárgy fogalmától vagy értelmétől függnek. Jelen esetben az asztal vagy az A4-es lap értelme vagy fogalma tartalmazza azokat az értelemkonstituáló vonásokat, amelyek az úttorlaszéi vagy a téglalapéi is. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az úttorlasz vagy a téglalap értelemmeghatározó mozzanatainak szükségképpen meg kell jelenniük az asztal vagy a lap értelmében is, miközben ez utóbbiaknak emellett egyéb vonásokkal is rendelkezniük kell még, hogy elnyerjék a maguk értelmét. Az asztal esetén a tartólap, a lábak és azok egymáshoz való viszonya határozza meg annak értelmét, míg az úttorlasz esetén ennél kevesebb elem is elég, az utóbbi benne foglaltatik az előbbiben.

Amikor egy asztalt úttorlaszként, egy papírlapot téglalapként észlelek, kétségkívül új aspektusból tekintek ugyanarra a tárgyra. Ez mégsem jelenti azt, hogy itt az aspektuslátás jól ismert jelenségével van dolgunk, ahol az új aspektust és a vele járó új értelemalakzatot minden egyes alkalommal fel kell fedeznünk, meg kell találnunk. Gondoljunk az ismert rajzalakzatra, amely hol nyúlként, hol kacsaként jelenik meg előttünk. De az aspektuslátás egyéb előfordulási formáinál sem tekinthetünk el a

felfedezéstől. Új aspektusát fedezzük fel az észleleti tárgynak, amikor a felhőkből egy emberi arcot olvasunk ki, de akkor is, ha valakiben meglátjuk szülei gesztusait, sőt a legkülönbélebb elméleti témákkal kapcsolatban is merülhetnek fel addig nem látott új meglátások stb. A különbség megragadásához gondoljuk át a kettő közötti szerkezeti eltérést. Amikor az asztalt úttorlaszként, a papírlapot téglalapként ragadjuk meg, a függvény működéséhez hasonlóan egy meglévő szabályrendhez egy meghatározott szempontot vagy elvet rendelünk, azaz egy már adott értelmi rendhez (az asztal lapjához, a lábakhoz, és azok kapcsolatához) egy már létező szempontot (ahogy az értelmet nézni kell) rendelünk, amelyből szükségképpen tárul fel az adott új aspektus (az úttorlasznál funkcionális szempontról, a téglalap esetében talán elvonatkoztatásról beszélhetünk, tehát az asztal egy adott használata úttorlaszt, a papírlap egy adott absztrakciója téglalapot eredményez). Ezzel szemben az aspektuslátás során semmilyen szervezőelv vagy szempont nem bukkan fel. Épp az a megdöbbentő ebben az élményben, hogy anélkül tárul fel valami teljesen új és ismeretlen kép, hogy bármilyen támpontot segítségül hívhatnánk. Ezért aztán nem is tudjuk elmagyarázni másoknak, mi alapján nézze az adott tárgyat. Kizárólag a látásra, az észlelésre hagyatkozhatunk.³¹

Egyelőre olyan eseteket néztünk meg, ahol egy tárgyhöz több értelem társul, de az értelemek között semmifajta konfliktus, a rögzítetlenség semmilyen problémája nem lép föl. Az első típusban olyan esetek fordulnak elő, amikor a különféle értelemek a tárgyra vonatkoznak, de nem a tárgy fogalmából fakadnak, hanem azokból a tárgyanként eltérő kontextusokból, amelyek a tárgy leírását meghatározzák, míg a második és harmadik típusban az észleleti tárgyváltozó értelmű aspektusaira hívtuk fel a figyelmet. Még a tárgy radikálisan új megjelenési formája sem eredményezi az értelemalakzatok konfrontációját. A sematizáció, még ha meglehetősen sajátos formában is, de fennáll és működik. Az aspektusok játéka azonban bonyolítható. Miközben az észleleti tárgy értelme, a kanti-husserli modell szerint³² a tárgy vetületeinek szintézisében vagy

³¹ Az aspektuslátás részletes elemzéséhez, tipologizálásához és a sematizmussal való kapcsolatához lásd: Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma*, i.m. 341-360.o.

³² Annyiban beszélhetünk kanti-husserli modellről, hogy mindkét szerző az észlelésben adódó képzetek illetve vetületek (nem feltétlenül tudatos) szintézisében látja az adott tárgyi értelem alapvető konstitúciós szintjét. Az erre rakódó egyéb értelmi tevékenységek illetve tudati aktusok, azok kapcsolata, és az a mód, ahogy egymásra épülnek, már jelentős különbségeket is mutat. Az apprehenzió szintézise és az észlelés viszonya többször felbukkan *A tiszta ész kritikájában*. Legalaposabb elemzését talán a tapasztalat második analógiájáról szóló részben olvashatjuk (I. Kant: *A*

sorozatában áll elő, előfordulhat, hogy a sorozat vetülete léptékváltást eredményez, és az addigi egyöntetűség megbomlik, amely felülírja az addig feltételezett értelmet. A kérdés mindenekelőtt az, valóban az addigi értelem felülírása történik-e, vagy nem inkább több értelem összeegyeztethetlensége lép fel? Még mindig maradjunk az észlelhető tárgyak univerzumában.

Ha belépek egy terembe, ahol első pillantásra üres asztalokat látok, természetesen azt fogom hinni, hogy üres asztalok vannak a teremben. De elképzelhető, hogy az asztal hátlapjára kábult emberi testek vannak rögzítve, és az asztallap meghatározatlan időközönként 180 fokkal elfordul, aminek következtében az alja kerül felfelé. Ekkor az asztal már inkább egy kánpad képzetét kelti. A helyzet fordítva is elképzelhető. Éppen akkor nyitok be a terembe, amikor az asztal hátlapja van felül (ha ezek után egyáltalán különbséget tudunk tenni hátlap és előlap között). Ekkor az asztallap átfordítása nyomán a kánpad válik majd asztallá! Nem kétséges, hogy ha legközelebb visszatérek a terembe, az asztalokhoz már nem azt az értelmet társítom, mint amit először tulajdonítottam nekik. Amikor asztalokat látok, már nem csak asztalokat látok. Ugyanígy, ha a kánpadokat látom meg először, a kánpad már nem csak kánpad lesz. Másképpen: amikor belépek a terembe, nem fogom tudni biztosan eldönteni, hogy az asztal nem egy üres kánpad, a kánpad pedig nem egy asztal-e, amire embereket rögzítettek.

Úgy tűnik, az előző típusokkal szemben itt nem sikerül világosan elkülöníteni az egyes észleleteket. Kevert értelem jelenik meg. Míg az előző példákban az értelmek ellentmondásmentesen megfértek, itt szembekerülnek egymással. Hiába jelenik meg újra az üres asztal, immár nem tudjuk pontosan eldönteni, hogy az, amit látunk, valóban csak egy üres asztal. A megjelenő értelem egy másik értelmet is maga után von. Nem tudjuk leválasztani egyiket a másiktól; egymáshoz tapadnak. Ha a példában szereplő üres asztal továbbra is kizárólag üres asztalként jelenne meg, egyúttal azt is állítanánk, hogy nincs különbség az üres asztal és az üres kánpad között. Nem lehetséges, hogy egy tárgy egyszerre asztal és kánpad is legyen.

Az értelem rögzítése csorbát szenved, ugyanakkor ez nem feltétlenül válik kiküszöbölhetetlenné. Elsősorban ugyanis nem fogalmi ellentmondásoknak, hanem

tiszta ész kritikája, i.m. 209-224.o.). Husserl szintézismodelljének jó összefoglalását találjuk a *Karteziánus meditációk* Második elmélkedésében (E. Husserl: *Karteziánus meditációk* (ford. Mezei Balázs), Budapest, Atlantisz, 2000, 52-67.o.).

pszichológiai beidegződésünknek tudhatjuk be, hogy megzavarodtunk. Az asztal fogalmának vagy értelmének elemzése nyilván nem áll ellentétben azzal, hogy a lapjára embereket is ki lehet kötni, ugyanakkor túlságosan is szokatlan képzettársítás ahhoz, hogy automatikusan konstatáljuk ezt a tényt. Tehát az, hogy egy tárgy hol asztal, hol kárpad, típusát tekintve különbözik attól, amikor egy tárgy hol nyúl, hol kutya lenne, hisz az utóbbinál egymást kizáró értelmek jelennek meg. Az utóbbi eset az illúzió (és a hallucináció) meglehetősen komplex problémájához vezet minket. Ha visszaemlékezünk korábbi példáinkra, akkor azt kellene mondanunk, hogy hasonló eset állt fenn az aspektuslátás esetén is (így a nyúl-kacsa kiszámíthatatlan váltakozása során), ahol egymást kizáró értelmek jelentek meg. De míg az illúzió lényegi struktúrája egy adott hiedelem ('azt hittem, hogy nyúl'), majd az azt érő kijózanodás ('de kiderült, hogy egy kutya') keretében mozog, az aspektuslátás esetén, szemben az illúzióval, semmilyen ontológiai különbséget nem konstatálunk a két látvány között. Ugyanazon a tárgyon változtatjuk a képet. Ha innen nézzük nyúl, ha amonnan kacsa, ha innen nézzük, felhő, ha amonnan, emberi arc. Az észleleti tárgyak illúziója során a tárgyészlelésért felelős tapasztalat egyöntetűsége bomlik meg (a vízbe mártott evező megtörik, a nyúl kutyaként kezd viselkedni). Természetesen elvileg lehetséges, hogy egy nyúl néha kutyává változzék át. A természet produkál új formákat (jelen esetben egy olyan lényt, amely nyúl, de néha kutyává válik). Akkor egészen addig azt hinnénk, hogy illúzió áldozatai vagyunk, amíg nem derül ki, hogy itt egy új entitás bukkant fel, valamilyen új értelemmel (ami rendszerint aztán valamilyen nevet is kap). Az illúzió során tehát éppen az illúziót lehetővé tevő tapasztalat korrigálja magát, amikor egyöntetűségével kiküszöböli az anomáliákat. Így aztán az illúzió gyakorlati problémát ritkán okoz (kivéve néhány szélsőséges esetet), hisz a tapasztalat újra és újra kijózanít. Egyelőre állapítsunk meg csupán annyit, hogy a tárgyat körülrajzó különféle értelmek és az azt feltételező különféle perspektívák nem kerülnek tartós konfliktusba a tárgyi univerzumban, és a tárgyi világ, legalábbis a hétköznapi észlelés szintjén csak ideiglenesen bontja meg a sematizáció működését. A valósággal kapcsolatos kétkedések további eseteire (álom és valóság, gonosz démon stb.), amelyek túl mutatnak az észleleti valóságon, ebben a kontextusban nem szükséges kitérni. Lépünk most át a tárgy és értelem közötti viszony egy újabb megjelenési formájára, amelyet egy eseményen keresztül szemléltetünk. Ahogy látni

fogjuk, ezzel egy újabb lépést tettünk a filozófiai gondolkodás problémája felé. Továbbra is hangsúlyozni szeretnénk, hogy nem a tárgy, az esemény és további létfajta vizsgálata a cél. Az esemény, annak is egy különös fajtája, az emberi találkozás azért lehet érdekes, mert a tárgyhöz képest új szempontok jelennek meg a tárgy és értelem közötti viszonyban. A vizsgálódás céljából az is következik, hogy nem kívánjuk boncolgatni azt a kérdést, vajon az esemény minden fajtájára érvényes-e következő leírásunk.

I.2. Esemény és értelem

Egy férfi és egy nő közötti veszekedés szemtanúja vagyok. A veszekedés végül azzal végződik, hogy a férfi megüti a nőt, majd sarkon fordul, és távozik. Az eseményhez társítható értelmek az adott közeg és a belőle fakadó viszonyegyettes függvényében változnak. Az, hogy milyen közeg társul az eseményhez, meghatározza a tetről adott leírásomat. Az adott esemény tehát alternatív leírások és a leírásokkal együttjáró alternatív értelmek sokaságát rejt magában. Más értelmet társítok a szóban forgó eseményhez, ha megtudom, hogy a hölgy a férfi hitvese, ugyanakkor tudta nélkül nagy összegű hitelt vett fel a férfi testvérének nevében. Ekkor az iménti esemény, amelynek főbb összetevőit az agresszív férfi, a kiszolgáltatott nő és a konfliktus csöppet sem finom kezelési módja (pofon) alkotja, a közeg változása nyomán olyan eseménnyé válik, amely a ravasz nőből, a testvéreért tűzön-vízen keresztül kiálló férfiból, és a pofonból mint indokolható büntetésből áll össze. Természetesen ez az értelem is megváltozhat, ha másnap kiderül, hogy a férfi öccse évekig súlyosan zaklatta a hölgyet, stb. A közegetől függően más és más leírások jelenhetnek meg, és változásaik más és más értelmet közvetítenek ugyanarról a dologról. Ahogy egy észleleti tárgy (pl. egy asztal), úgy egy esemény értelme is bármikor burjánzásba kezdhet. Hasonlóan tehát az észleleti tárgyakhoz, az esemény tapasztalata során is a legkülönfélébb értelemalakzatok vonatkozhatnak ugyanarra a létezőre. Az esemény értelemburjánzása ugyanakkor több ponton eltér a tárgyakétól. Szemben az utóbbiakra vonatkozó leírásokkal, ahol bármennyi

információval is bővül az adott tárgyra vonatkozó ismeretünk, az nem módosítja az adott tárgyra vonatkozó addigi értelmeket (hacsak valamelyik nem hamis információra épült), az eseményekkel kapcsolatos új információ, vagyis egy új közeg bevonása, az egész esemény addigi leírásait és így azok addigi értelmét is megváltoztathatja. Így ha megtudom az asztalról, amely a nagymama ajándéka, hogy a vásárlás során a barátnője választotta ki, ettől még az a nagymama ajándéka marad, ellenben ha megtudom a nőről, hogy papírt hamisított, már nem feltétlenül tartom érvényesnek azt a leírást, hogy egy féktelen örült áldozata. A korábbi értelem átíródása vagy, ahogy a fenomenológia előszeretettel hívja, az értelem retroaktív mozgása³³ következtében új értelem bukkan fel, de ez az új értelem nem feltétlenül szünteti meg az előzőt, inkább csak módosítja. Itt azonban, szemben korábbi, a tárgyakra vonatkozó észleleteinkkel, az egyes értelmek rivalizálni kezdenek egymással. Ennek megértéséhez érdemes kitérni arra, hogy az esemény, szemben a tér-időbeli fizikai objektumokkal, folyamatos alakmódosulásokra képes. Az esemény határai változnak.

A veszekedés, mint esemény, amely a faktumok szintjén egymáshoz vágott mondatokat és a pofont jelenti, sűrített formában foglal magában olyan *hic et nunc* nem látható helyzeteket, történéseket, indulatokat, motivációkat, szokásokat, erővonalakat, elő- sőt utórajzolatokat (mi mindennek kellett megtörténni, amíg elcsattanhatott az a pofon...és mi mindent von ez maga után...), amelyek egyszerre részei és feltételei az eseménynek, vagyis nélkülük maga a veszekedés sem robbanhatott volna ki, a pofon sem csattanhatott volna el, vagy ha igen, nem akkor, nem ott, és egészen másképp.³⁴ Így aztán

³³ A fenomenológiában a retroaktivitás jelensége már Husserl szövegeinek visszatérő témája. Először az időelemzésekben bukkan fel. Bár már a retenció működése is retroaktív jelleget mutat, tematikusan csak a 25.§-ban, az emlékezés kapcsán olvashatunk róla (E. Husserl: *Előadások az időről* (ford.: Sajó S. és Ullmann T.), Budapest, Atlantisz, 2002, 68.o. A retroaktivitás jelensége a fenomenológia következő szakaszában, mindenekelőtt Merleau-Ponty kései, csak vázlatosan fennmaradt időfilozófiájában jut központi szerephez. Érdemes megemlíteni, hogy Merleau-Ponty nem annyira Husserlen, mint inkább Bergsonon keresztül szembesül a retroaktivitás problémájával, vagy ahogy maga Bergson nevezi, „az igaz retrográd mozgásával” (H. Bergson: *La pensée et le mouvant*, Párizs, Les Presses universitaires de France, 1969, 6-17.o.) Merleau-Ponty időfilozófiájának a rekonstruálását is megtalálhatjuk Szabó Zsigmond kiváló könyvében (Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*, i.m. 67-88.o.), ahol a husserli és merleau-ponty-i időfelfogás különbsége kapcsán olvasható részletes leírás a retroaktivitás problémájáról. A retroaktivitás továbbgondolásának egyik legfrissebb és egyben legfigyelemreméltóbb próbálkozása Ullmann Tamás nevéhez fűződik. Az írás a változást és az ént kapcsolja össze az újraíródó idővel. (Ullmann Tamás: *A változás tapasztalata* In *Aspecto*, I.évf., I.szám, 2008, 77-100.o.).

³⁴ Az esemény Deleuze szerint egy tényállásban valósul meg, de jelentőségét az a testetlen, személytelen és preindividuais jellege adja, amely más szinten helyezkedik el, mint a tények (egy csata mindig több,

egy esemény kibontása nehezen lezárható folyamat. Egészen távoli vidékek jelennek meg. A pofonban benne lehet a gyerekkor, az ott tanult konfliktuskezelési minták, de a nő és a férj testvére közötti intim gesztusok, vagy azok az erővonalak, amelyek a testvérpár között fennálló ambivalens viszonyt képezték. És a nő titkos és meghasadt vágya, amelyben egyszerre van helye annak, hogy férfiakat kijátszva igazi nagystílű bűnözővé váljon, és annak, hogy e férfiak halálukig hódoljanak neki. De benne lehet egy munkahelyi konfliktus, a folytonos félreértések vagy az együtt eltöltött évek nyomasztó monotóniája is stb. Láthatatlan és elfeledett vagy látszólag lényegtelen tendenciák és események tömege kapcsolódhat össze egyetlen új eseményben. Az eseménynél, szemben a tárgyészlelettel, nem egymás mellett megférő aspektusok értelmei jelennek meg, nem is csupán egymásra halmozódó leírások, hanem ugyanannak a „tárgyvonatkozásnak” a különféle, hol egymást kiegészítő, hol egymásnak ellentmondó értelem-társításai. Más értelmet tulajdonít a fenti eseménynek az, aki csupán annyit tud a férfiról, hogy konfliktusait rendszerint egy kiadós pofonnal intézi el, és talán az is, akinek emellett tudomására jut a nő sajátos előélete. A két értelem-tulajdonítás azonban megfér egymás mellett. Ha ellenben kiderülne az is, hogy a férfi testvére sokáig csapta a szelet az egyébként rendkívül féltékeny férfi hitvesének, már nehezen lehetne az eseményre a testvéreért kiálló férfi jogos büntetéseként és a féltékeny férfi átlátszó kompenzációjaként egyszerre tekinteni. Ez két egymást kizáró perspektíva, ugyanakkor mindkettő joggal tart igényt arra, hogy érvényesüljön.

Emlékezhetünk meghatározásunkra, amely szerint perspektíva alatt azt a lokális pozíciót értjük, ahonnan szükségképpen világossá válik egy esemény vagy tárgy értelme

mint a hadrend mozgatása, a fegyverek elsülése, a szubjektív élmények, stb...vagyis a folyamatok számbavétele). Az eseményhez ld.: G. Deleuze: *Logique du sens*, Párizs, Minuit, 1969, 175-179.o. A fenti leírás osztja Deleuze-nek azt az elképzelését, hogy az esemény mindig magában foglal valami többletet, de Deleuze-zel szemben inkább az esemény lezáratlanságát, számtalan további eseményt magában foglaló aspektusát hangsúlyozzuk. Ez a kifejtés ugyanakkor eltér a Heidegger *Ereignis*-fogalmából eredeztethető kortárs francia fenomenológia eseményfogalmától, amely a személytelenségen túl elsősorban az esemény minden lehetőséget kijátszó, előzetes várakozásainkat felülíró, felforgató, a szubjektumot „újradefiniáló” jellegét emeli ki.

Lásd ehhez J.-M. Longneaux összefoglaló írását, amelyet Claude Romano eseményfilozófiája kapcsán fejt ki! J.-M. Longneaux: *L'Égoïté comme véritable événement approche critique de l'oeuvre de Claude Romano* In *Iris*, 28.kötet, 2007, 139-153.o., valamint Tengelyi László több, ehhez kapcsolódó írását (Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest, Atlantisz, 1998, 13-48.o.). Tengelyi későbbi szövegeiben az esemény a fenomenológiai tapasztalat eseményévé válik (Tengelyi László: *Az élménytől a tapasztalatig* In *Vulgo*, Ötödik évfolyam, 1.szám, 3-14.o. és Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007, 15-36.o.).

és alakzata. Így a pszichoanalitikus perspektíva szerint a fenti példa a tudattalanul működő vágyak komplex játékaként nyer értelmet. Az emotív etika perspektívája (amely egyik uralkodó perspektívája hétköznapijainknak), az esetleges kiegészítő információk ellenére is talán kitartana amellett, hogy az eseményt mindenekelőtt a férfi agressziójaként és a nő kiszolgáltatottságaként értsük.³⁵ Ez a fajta álláspont a helyzet kiváltotta spontán érzések alapján írja le a veszekedést. Az esemény, épp azért, mert mentes a pontos kontúroktól, mindig körülhatároltság után kiált, így amikor észleljük, mindig egy meghatározott perspektívát követel magának. Egy esemény pusztán időbeli lefolyásának ismertetése hasonló lenne ahhoz, mint amikor egy tárgy megjelenő részeit soroljuk fel és helyezzük így egymás mellé, akár Kantnál az apprehenzió szintézisében, anélkül, hogy azokat egy fogalmi egységben össze is fognánk (rekogníció)³⁶. A szubjektív benyomások és észleletek tehát nem az esemény értelmét fejtik ki, hanem arról tudósítanak, miből áll egy esemény. Az esemény értelmére vonatkozó leírás perspektivikussága tehát semmi esetre sem azonos az észlelő szubjektív benyomásaival és észleleteivel. A kettejük közötti különbség talán még világosabb lesz rövid összehasonlításuk után.

Egy eseménnyel kapcsolatos szubjektív benyomások és észleletek meglehetősen változatosak. Lehetnek nagyon különbözőek és nagyon hasonlóak is, ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy két azonos beszámoló valószínűsége csekély. Kétségtelen, hogy rendszerint egy meghatározott perspektíva rendezi őket, amelyek függetlenül attól, mennyire jelennek meg közvetlenül, minden esetben feltárhatóak. Sőt, az sem ritka, hogy egy esemény leírásánál több perspektíva váltogatja egymást. A szubjektív benyomások és észleletek különbsége azonban független az esemény perspektívájától, amit mi sem mutat jobban, mint hogy a szubjektív benyomások és észleletek különbségei egy adott perspektíván belül is megmutatkozhatnak. Ha ismét az ominózus veszekedéshez fordulunk, joggal feltételezhetjük, hogy a különféle leírások az eseménynek azt az értelmét közvetítik, amelyek a védtelen és kiszolgáltatott nő képét idézik fel. Ugyanakkor azt is joggal feltételezhetjük, hogy a részletek különbözni fognak. Egyik leírás az

³⁵ Közismert, hogy az emotív etika elméleti megalapozása Hume nevéhez fűződik. Eszerint etikai ítéleteink alapját az (a fájdalmas vagy örömteli) érzés szolgáltatja, amely egy-egy tett nyomán megjelenik bennünk. D. Hume: *Értekezés az emberi természetről* (ford.: Bence György), Budapest, Akadémiai kiadó, 2006, 469.o.

³⁶ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.m. 645-652.o.

elcsattant pofont megelőző hosszú veszekedésre helyezne kevesebb hangsúlyt, bizonyos mondatokat kihagyna, rosszul idézne, a másik leírás inkább a veszekedés verbális részét hangsúlyozná, a harmadik a nő viselkedését stb. Ez pedig azt jelenti, hogy nagyon is lehetséges, hogy egy adott perspektíván belül a legkülönbözőbb benyomások és észleletek jelenhessenek meg. Pontatlan lenne tehát az az állítás, hogy ahány perspektíva, annyi szubjektív észlelet és benyomás. Nem a perspektívák szelektálnak közöttük.

A perspektívák, szemben a szubjektív benyomásokkal és észleletekkel, vagy azonosak, vagy különbözőek (tehát nincsenek hasonló perspektívák, ahogy nincsenek hasonló értelmek sem), és a hétköznapiakban általában nem mutatnak nagy változatosságot, holott folyamatosan termelődnek. Így az a különös helyzet áll fenn, hogy egy eseménnyel kapcsolatos szubjektív benyomásaink és észleleteink tartalma általában jóval változatosabb képet mutat, mint maguk a perspektívák. A legtöbb esetben az életünket körülvevő eseményeket csupán néhány, rendszerint ismétlődő perspektívából szemléljük, így aztán az eseménynek tulajdonított értelmek nem mozognak túl széles skálán (ráadásul ezek a perspektívák nem csupán az egyénen belül, hanem az egyes kultúrákon belül is nagyfokú azonosságot mutatnak). A gondolkodás az egyes perspektívákat teljesen esetlegesen váltogatja. Nem csak a különféle eseményekhez társítja esetlegesen rendelkezésre álló perspektíváit, de egyetlen eseményhez is hajlamos különféle időpontokban más és más értelmet rendelni. Az esemény azonban, szemben előző példáinkkal, egymással inkonzisztens perspektívákat is képes magára venni. Az inkonzisztencia megjelenése annyit jelent, hogy a gondolkodásban felbukkan egy alternatív pozíció, amely ugyanúgy igényt tart arra, hogy a tárgynak értelmet tulajdonítson, mint a másik perspektíva, de a két értelem, a gondolkodás számára kínálózó jelenlegi pozíciókból nem vonatkozhat egyszerre ugyanarra a tárgyra. Ez az a pont, ahol a gondolkodást először éri valódi kihívás. Az illúzió során hamar reaktiválódott az ideiglenesen nem működő séma. A perspektívák konfliktusa azonban most egy újabb perspektívát követel, olyat, ahonnan a többértelműség kiiktatható. A gondolkodás beleveti magát a perspektívák mozgásába, és miután nem talál kiutat (apória), sémák konstruálásába fog, amellyel újrendezheti a megsokszorozódott, talajvesztett és összekeveredett értelmeket.

A tárgyra vagy az eseményre vonatkozó értelmek, függetlenül attól, milyen módon vonatkoznak azokra, csak akkor kerülnek ellentmondásba egymással, ha a tapasztalat sémái megbomlanak. Amennyiben a tapasztalat önkorrekciója vagyis az újrasematizálás nem következik be, állandósul az ellentmondás és a magának helyet kereső értelem rögzíthetatlensége. Az, hogy az élet tele van ellentmondásos értelemadásokkal, nem újdonság. Az észleleti tárgyak esetén ez meglehetősen ritkán jelenik meg, és a legtöbb esetben korrigálódik. Az események bizonyos köre ugyanakkor tálcán kínálja azokat a helyzeteket, ahol a tapasztalat érvényességi területe véget ér, és nem képes az önkorrekciót végrehajtani. A filozófiai gondolkodás és az egymást kizáró perspektívák közötti kapcsolatot természetesen nem úgy kell elképzelni, hogy az utóbbiak fennállása szükségképpen maga után vonja a filozófiai gondolkodást, sokkal inkább arról van szó, hogy fennállásuk nélkülözhetetlen, még ha nem is feltétlenül elégséges feltétele annak. Úgy tűnik, a perspektivizmus valamilyen formában részét képezi a filozófiai gondolkodásnak. Ez azonban csak akkor válik világossá, ha artikulálódnak az alternatív perspektívák. Ezt hívjuk problematizációnak. Mielőtt a perspektíva és a filozófiai gondolkodás kapcsolatát elemezzük, két további megjegyzést kell tennünk. Egyik egy hosszabb kommentár a perspektíva fogalmáról, a másik annak eddigi használatára vonatkozik. Ezek vezetnek át a filozófiai gondolkodás működésének elemzéséhez.

I.3. A perspektíva

A perspektíva a gondolkodásnak az a lokális pozíciója, amely szükségképpen vonja maga után feltételeknek egy olyan együttesét, amely egy adott tárgynak értelmet ad. A perspektíva tehát azt határozza meg, ahogyan egy értelem igazolódik. Különös „fenoménról” van szó, amely egyszerre több mozzanatot foglal magában. Azzal, hogy a gondolkodásnak sikerül felvennie egy perspektívát, szükségképpen megjelenik egy adott értelem, és egyben azok a kritériumok is, amelyek az érthetőséget garantálják. Ez a

három mozzanat az élményben nem különül el. Egy adott belátás élménye magában foglalja azt, ahogy megjelenik az adott tárgy értelme, azt, ami valamiképpen igazolja az értelmet, és az a perspektíva, ahonnan maga a belátás és ez az igazolás történik. Így a perspektíva inkább áttűnik, mint hogy előtűnne vagy közvetlenül megjelenne. A perspektíva bár nem úgy jelenik meg, mint egy dolog, nem üres fogalom, és többé-kevésbé pontosan lokalizálható (például képesek vagyunk megadni a platóni, a descartes-i stb. perspektívát). Térjünk vissza korábbi példákra! A veszekedés egészen más értelmet kap, ha a vágy tudattalan működésének perspektívájából nézzük, és akkor is, ha evolúciós olvasatot adunk neki. Az első esetben a perspektíva a vágy tudattalan működése alapján rögzül (ebből a szempontból tekintünk az eseményre), a veszekedés értelme pedig úgy jön létre, hogy a vágy tudattalan működésének logikáját alkalmazzuk az adott eseményre. Az evolúciós olvasat, értelemszerűen egy ettől eltérő logikát követel meg. Ugyanakkor az igazolás sajátossága épp abban áll, hogy az adott logika nem alkalmazható automatikusan, hanem a helyzetnek megfelelően más és más elemeit kell kiemelni és hozzáigazítani az adott tárgyhöz vagy eseményhez (a kanti leírásban ez a képesség tartozik az ítélőerőhöz³⁷). Így maga az a perspektíva, ahonnan az adott esemény értelme megjelenik, nem a tudattalan vágy vagy az evolúció logikájának mozgását jelenti, hanem az adott logikának a pillanatnyi helyzetre való sajátos alkalmazását! A perspektíva tehát, annak ellenére, hogy az alkalmazott fogalom ugyanaz, egy kicsit mindig más lesz, attól függően, hogy milyen eseményre alkalmazzuk. A filozófiai gondolkodást ekkor olyan folyamatnak tekinthetjük amelyben sikerül alkalmazni egy perspektíva szempontrendszerét az adott eseményre, vagyis amikor a gondolkodás kialakít egy olyan sémát, amely összeköttetést teremt az esemény és a már létező fogalom szabályrendszere között. Végül fontos hangsúlyozni, hogy a perspektívát semmiképpen sem valamilyen szükségképpen fennálló élményként kell elképzelni, amely minden esetben tetten érhető. A gondolkodás próbája éppen az, hogy sikerül-e rábukkannunk egy ilyen perspektívára.

Joggal merülhet fel az a kérdés, hogy a sematizáció fenti leírása mennyiben szorul rá a perspektíva fogalmára. Miért nem elégszünk meg azzal, hogy Kanthoz hasonlóan különféle fogalmakról beszéljünk (ahogy korábban tudattalan vágyról vagy evolúcióról beszéltünk), amelyeket aztán, a fogalmakból fakadó eltérések következtében,

³⁷ i.m. 169-171.o.

eltérően alkalmazunk az egyes tárgyakra? Annak ellenére, hogy Kant az érzéki tapasztalat, míg a fenti leírás a gondolkodás tapasztalatának sematizációját tárgyalja, vajon nincs teljes strukturális azonosság a sematizáció két leírása között? Úgy gondolom, a kérdésekre határozott nemmel kell válaszolnunk. Kant az érzéki tapasztalat feltételeit elemzi, és az érzéki szemlélet fogalmi sematizációja annyit jelent, hogy a tárgy fogalmi rögzítéséhez feltételezni kell egy már adott sémát, ami közvetít a két különmemű entitás, a fogalom és az érzéki szemlélet között³⁸. Valójában az érzéki tapasztalat fenn nem állása fel sem merülhet, hisz épp annak feltételei képezik a vizsgálódás tárgyát, így maga a séma is kész adottság (függetlenül attól, hogy az ítélőerő és a képzelőtehetség felelős azért, hogy a kapcsolat létrejöjjön). A gondolkodás tapasztalata ugyanakkor épp azzal veszi kezdetét, hogy a magától értetődő tárgyi értelem elveszíti addigi bázisát, a sémát, és több lehetséges értelem bukkan fel, anélkül, hogy bármelyik rögzülni tudna. Ekkor pedig legalább két dolog feltételezése jogosult. Egyrészt indokolt jelezni, hogy több rivális nézőpont verseng a tárgyért. A perspektíva fogalma éppen erre utal, hisz jelentéséből következik, hogy rajta kívül más nézőpont is lehetséges. A gondolkodás tapasztalatának eminens élménye, amikor a kavargó értelmek közül rátalál egy olyan nézőpontra vagy perspektívára, ahonnan kikristályosodik egy értelem (a perspektíva érkezhetsen hirtelen, egy csapásra de próbák sorának eredménye is lehet). Itt valódi felfedezés történik. Ilyenről szó sincs az érzéki tapasztalat során. Az utóbbi, ahogy korábban utaltunk rá, csak a meglévő sémát képes korrigálni, mint az illúzió esetén, de új sémát nem hoz létre. Ez utóbbi világossá teszi a strukturális különbséget is. Az érzéki tapasztalás során mindig egy már adott séma közvetít, míg a gondolkodás tapasztalatában a közvetítést maga a gondolkodás hozza létre, amikor olyan perspektívára talál rá, ahonnan két eddig különálló létezőt képes lesz összekapcsolni, vagyis sematizálni (például a veszekedést és a vágyat; a veszekedést és az evolúciót).

A korábbiakban kizárólag az esemény kapcsán használtuk a perspektíva fogalmát, ugyanis szemben a tárggyal, az eseménnyel kapcsolatban több, adott esetben egymást kizáró perspektíva fennállását is lehetségesnek tartottuk. Ugyanakkor a perspektívák rivalizálása nem az eseményt leíró szubjektum számára adott, aki a leírást és az eseménynek tulajdonított értelmet rendszerint nem lokális, hanem abszolút értelemként

³⁸ i.m. 172-173.o.

éli meg, így maga a perspektíva fogalma sem jelenhet meg számára az adott összefüggésben. Ez még akkor is így van, ha egyébként az eseménynek egymással rivalizáló értelmet tulajdonít, de különféle időpontokban, így a perspektívák egymásra vonatkozása és a sematizáció felbomlása elmarad. A perspektivikusság csupán arról a metaszintről kap értelmet, amely az egymással rivalizáló értelemek mozgását próbálja leírni. Az események kényszerítő perspektivikussága elsősorban modellként szolgál az egyszerre fennálló inkonzisztens értelemek világosabb megértéséhez, másrészt lehetséges terep a hétköznapi tapasztalat számára ahhoz, hogy kilépjen az abszolút nézőpontból, és átlépjen a gondolkodás egy másik regiszterére, amelyet a sémakonstruálás motivál már. Az inkonzisztenciák persze számos helyen felléphetnek, ahol a perspektivizmus jelen van. A következőkben éppen annak a folyamatát kell megnéznünk, hogyan jelenik meg a perspektíva immár a filozófiai gondolkodás folyamatában. A perspektívák megjelenését a gondolkodás dinamikai viselkedésén keresztül mutatjuk meg, vagyis azon keresztül, hogy a gondolkodás milyen mozgásokat végez.³⁹

³⁹ A gondolkodás és a mozgás kapcsolata, hol rejtett, hol explicit formában, de állandóan jelen van a filozófiában. Platón a lelket önmozgatóként határozza meg a *Phaidroszban* (245c), míg maga a gondolkodó lélek, amennyiben az ideák és az érzéki világ között mozog, egy vízszintes tengely mentén emelkedik és süllyed. Arisztotelésznél az ész (nusz), amely a gondolkodásért felelős, legmagasabb rendű formájában, azaz aktív észként (poitékosz nuszt) „hatások által nem érintett és keveretlen, minthogy lényegénél fogva működés.” (Arisztotelész: A lélek In Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások* (ford.: Steiger Kornél) 78-79.o., Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006) Ez az „isteni rész” jelenik meg az *Etika* 10. könyvében, amely a filozófus elmélkedéséért felel, s mivel hatások nem érik, az elmélkedés nem annyira mozgás, mint inkább nyugalomban lévő szemlélődés. A korai Descartes-nál a tudás megszerzésének elengedhetetlen feltétele, hogy a „gondolkodás folyamatos és sehol meg nem szakított mozgással egyenként átmenjen mindenre,” s a mozgást oly mértékben fokozza fel, hogy a dedukció egyes lépéseit immár egyetlen egészként is átlássa (Descartes: Szabályok az értelem vezetésére In Descartes: *Válogatott filozófiai művek* (ford.: Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 103.104.o.). Hegelnél az egész gondolkodás dialektikus körmozgássá válik, ahol a szellem alakzatainak kibontásán keresztül jut el magánvalóságához. „A szellem, magánvalósága szerint az a mozgás, amely a megismerés... Ez a mozgás a magába visszatérő kör, amely feltételezi kezdetét, de ezt csak a végén éri el.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája* ford.: Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973, 410.o.) Nietzsche a gondolkodás kiszámíthatatlan ugrándozásáról, dionüszoszi táncáról beszél. Napjainkban Deleuze eleveníti fel a gondolkodásban megjelenő mozgás problémáját. Nála a gondolkodás mozgását nem annyira az irányok, mint inkább a sebességek jellemzik. Deleuze szerint a gondolkodás terepe vagy közege (az immanenciasík), vagyis az, ahol gondolkodunk, folyamatos mozgásban van, míg a rajtuk képződő fogalmak végtelen sebességgel (de nem végtelen mozgással, amennyiben meghatározott összetevőkkel bírnak) cikáznak ide-oda az állandóan mozgó terepen. Deleuze-nél a mozgás dinamikája értékmérő is. A tulajdonképpeni gondolkodás a végtelen mozgások és sebességek tapasztalata. Minden olyan elem, ami lassítja a gondolkodást, az adott filozófia értékéből von el (ilyen az immanencia mozgását lassító minden transzcendens elv). Lásd ehhez: Deleuze-Guattari: *Que'est que la philosophie?* i.m. 38.o. és 46-50.o. Saját leírásunk épp az ilyen értékmérőket kívánja kiiktatni, és megpróbál számot vetni a filozófiai gondolkodásban megjelenő gyorsuló és lassuló tendenciákkal egyaránt.

Elképzelésünk szerint a gondolkodást alapvetően kétfajta mozgás uralja, egy elidőző-töprengő és egy gyorsuló-felismerő mozgás, amelyek, dinamikájuktól függően nagyon is sokfélék lehetnek. A kettő felváltva jelenik meg a gondolkodás tapasztalatában, és maguk is különféle „sebességgel” rendelkeznek, azaz a gondolkodás tapasztalatát a lassulások és gyorsulások relatív viszonyegyüttese hálózza be. E mozgások, ahogy látni fogjuk, egy közös térre utalnak, amely a perspektívák kialakulásának közege. Ezt korábban a gondolkodás terének hívtuk. A gondolkodás kétfajta mozgása a filozófiai térbe való belépés, vagyis a problematizáció két módját is leképezi, ugyanakkor a gondolkodás sematizációjának kétfajta mozgását is jelzi. Egyik sem előzi meg a másikat, sem logikai, sem időbeli értelemben. Amikor a következőkben a két mozgást külön tárgyalom, óhatatlanul idealizációt hajtok végre, ugyanis az elidőző-töprengő gondolkodás maga is tartalmaz relatív gyorsulásokat, és fordítva a gyorsuló-felismerő gondolkodás is képes lassulásokra. Elemzésükhöz mindkét típusnál a problematizáción keresztül fogok hozzá.

I.4. Az elidőző-töprengő gondolkodás

Induljunk ki egy tetszőleges közvélekedésből: aki lop, vétséget követ el. Hogyan válhat problémává ez a kijelentés? Például egy kérdés formájában: aki lop, akkor is szükségképpen vétséget követ el, ha ezzel életet ment? Mi történik akkor, ha a két megnyilatkozást egymásra vonatkoztatjuk? A hétköznapi gondolkodásnak az az abszolút horizontja, amelyben a kijelentés elhangzott, hirtelen megváltozik. A tárgyra vonatkozó állítás, amely annak értelmét egyértelműen rögzítette (a lopás vétek), elveszíti magától értetődöttségét, az értelem leválik a tárgyról, és egy olyan pozíció után kiált, ahonnan ismét a tárgyhoz rögzülhet. Ahhoz tehát, hogy a tárgyra vonatkozó értelem ismét

Külön vizsgálódás tárgyát képezhetné az egyes filozófiák mozgási térképének felvázolása, vagyis az, hogy a mozgások milyen fajtája jellemez egy-egy filozófiát.

érvényessé váljon, a gondolkodásnak rá kell találnia egy olyan pozícióra, ahonnan a kijelentés tárgyához ismét meghatározott értelem társul. Az új helyzet azonban csak azért állhatott elő, mert szükségképpen megjelent egy alternatív pozíció, amelyet a feltett kérdés idézett elő, és amely igényt támaszt arra, hogy egy olyan típusú értelmet tulajdonítson a tárgynak, amit a másik pozíciója nem képviselhet.⁴⁰ Létrejött tehát egy új pozíció, ahonnan a kijelentés eddigi érvényessége értelmes módon megkérdőjelezhető, és arra utal, hogy 'a vétek' értelmén túl más, a vétket kizáró értelem is joggal társítható a tárgyhoz. A gondolkodás tehát egyszerre két pozícióra támaszt igényt, az egyikből a lopást továbbra is vétekként határozná meg, a másikból pedig nem. A filozófiai gondolkodás tehát akkor veszi kezdetét, amikor a hétköznapi gondolkodás abszolút horizontja beszakad és két pozíció mentén kettéválik. *A filozófiai gondolkodás kezdete tehát nem az egy, hanem a kettő.* A filozófia kettős látás. Ez az álláspont tehát nem fogadja el azokat a pszichologizáló megközelítéseket, amelyek a gondolkodás kezdetét kizárólag a csodálkozásra (Platón, Arisztotelész), a kétségbeesésre (Kierkegaard), a szorongásra (Heidegger) vagy bármely hasonló érzésre vezetik vissza, de azokat az elgondolásokat sem, amelyek egy meghatározott tett (Fichte) vagy döntés (Husserl) eredményének tudják be a filozófiai gondolkodás kezdetét, ugyanakkor ahogy a következő fejezetekben látni fogjuk, azt sem gondoljuk, hogy az affekciók valamilyen formája ne lenne jelen a gondolkodás folyamatában.

Fontos hangsúlyozni, hogy a problematizáció szintjén a pozíciókhoz nem társul semmilyen rögzült értelem, hanem csupán annak igénye jelenik meg. A helyzet egyrészt kilátástalannak tűnik, hisz a kettősség egymást kizáró értelmeket vezet be a gondolkodásba, másrészt a legkülönbözőbb értelmek sorjázását idézi elő: a gondolkodás valamit társít a tárgyhoz (a lopás vétek), a következő pillanatban azonban eloldja, és új értelmet társít hozzá (a lopás nem vétek, hanem életmód), majd ismét eloldja, és megint egy új értelemmel lép fel (a lopás nem életmód, hanem szenvedély) stb. A kettősség tehát egy olyan pólusosság, amely folyton továbbloki a gondolkodást, és rögzítetlen értelmek sokaságát termeli ki. A gondolkodás ugyanakkor továbbra is mindig valamihez képest jelenít meg egy új értelmet. Ez egyrészt azt jelenti, hogy akárhány értelem termelődik ki,

⁴⁰ Lásd ehhez Merleau-Ponty megjegyzését: „A filozófus arról ismerszik meg, hogy nála *egymástól elválaszthatatlan* az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása.”
M. Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete* (ford.: Sajó Sándor), Budapest, Európa, 2005, 10.o.

a kettősség fennmarad, csak éppen mindig más értelem között áll fenn, eltolódik, másrészt azt is mutatja, hogy a gondolkodás nem képes egyszerre közvetlenül két értelmet megkérdőjelezni, végül jegyezzük meg azt is, hogy épp ez a viszony az, ami a gondolkodást nem engedi szétszóródni, rendezi és lassítja annak mozgását.

A gondolkodás az értelem sorjázásával párhuzamosan más irányú mozgásokat is végez. A problematizáció egyrészt az értelem eloldódásával és a rivalizáló értelem felbukkanásával jár, másrészt arra készteti a gondolkodást, hogy kilépjen a többértelműségből, és egy olyan pozícióra tegyen szert, ahonnan az értelem immár egyértelmű módon vonatkozhat a tárgyra, vagyis korábbi szóhasználatunkkal összhangban azt mondhatjuk, hogy a gondolkodás perspektíva után kutat, és hozzákezd a sematizáció műveletéhez. A gondolkodás tehát elidőzik az egyes értelemnél, kószolgatja és próbálgatja azokat. A lopás vajon vétek? Vagy inkább szokás? Esetleg szenvedély? És mi alapján inkább ez, mint amaz? Milyen perspektívák alapozhatják meg egyiket és másikat? A gondolkodás próbákat tesz, és elidőzik az egyes értelem körül. De ahelyett, hogy kész értelemről és kidolgozott perspektívákról beszélhetnénk, csupán annyit mondhatunk, hogy a protoértelem (a vétek, a szenvedély, a szokás) elő- vagy protoperspektívákra utalnak. Annyiban hívhatóak protoértelemnek, hogy bár értelem, tárgyi vonatkozásukat mégis csak akkor nyerik el, ha a gondolkodás rátalál a megfelelő nézőpontra. Protoperspektíváról pedig azért kell beszélni, mert a gondolkodás, miközben az egyes értelemnél időz, és azok rögzítésére törekszik, mindenképpen nekikezd a kettősség feloldásának, nem csupán csodálkozik, megdöbben stb. de keres, kutat is. Ekkor a protoperspektívák környékét, miliójét pásztázza, és olyan feltételek után néz, amelyek képesek megadni azt a perspektívát, ahonnan a kutatás tárgya kizárólagos értelmet kap. Ha ilyet nem talál, visszalép az értelem sorjázásába, nem fejezi be a sematizációt, és így nem jut új perspektívához sem. A gondolkodás mindenesetre egészen addig válogat, amíg nem talál rá a számára megfelelő protoperspektívára, és nem építi ki azt. A filozófiai munka itt nem más, mint az összehasonlítások, elkülönítések, hosszantartó szemlélődések türelmes, elidőző mozgása. Ha a gondolkodás nem mozdul el a protoperspektívák irányába, valójában nem is beszélhetünk gondolkodásról. Az értelem átfolyik rajta, és megmaradnak az ötlet vagy inkább az asszociáció szintjén.

A kettősséggel felbukkanó értelmek sorjázása és a protoperspektívák kutatása, még ha fogalmilag szét is választható, az élmény folyamatában együtt jelenik meg. Az értelmek közötti válogatással együtt maguk az egyes értelmek már meghatározott, de még nem egyértelmű irányokat hordoznak. A tárgyhoz kapcsolódó lehetséges értelmek, külön-külön, tehát maguk is hordozzák azokat a lehetőségeket, amelyek meghatározott, még ki nem dolgozott perspektívákra utalnak. Az elidőző-töprengő gondolkodás relatív lassúsága épp abból fakad, hogy a tárgyhoz már eleve meglévő értelmek eleve adott lehetőségi horizontjai társulnak, amelyek már irányt szabnak a gondolkodásnak, és terelik azt. Ugyanakkor az irányon belül több-kevesebb mozgástere mégiscsak van a gondolkodásnak, így a relatív gyorsulás lehetősége is fennáll. Ez a gyorsulás azonban mindig relatív marad, és korlátot szab neki a vázlatos pálya. Most lépünk tovább, és nézzük meg az elidőző-töprengő gondolkodás további fázisait.

I.5. Ismétlődő változatok

Miközben a pozíció kettőssége állandó, a két pozíció között mozgó értelmek mindig változnak. Ez eredményezi, hogy a gondolkodás mozgását egyrészt sajátos ismétlődés járja át, másrészt maga az ismétlődés eltérő értelmeket hoz létre. Ez kétféle módon is felbukkan. Első formájával már találkoztunk. A gondolkodás sodrában a két pozíció eltérő értelemalakzatokat állít párba, de mindig fenn kell állnia a pozíció kettősségének, hogy a különféle értelmek sorjázhassanak. Az ismétlődés és változás mozgása azonban vertikálisan is jelen van. Attól függően, milyen séma vagy gondolati alakzat építi ki az adott perspektívát és világítja meg a kérdéses tárgy értelmét, például a tulajdon, a sérthetlenség, a normaszegés stb. fogalmainak összekötése teszi érthetővé azt, hogy a lopás miért lehet vétség, maga az alternatív pozíció is szintet vált. Már nem a vétekhez képest határozza meg magát, hanem az új perspektíva függvényében. A perspektíváról azonban hamar kiderülhet, hogy relatív perspektíva, hiszen az értelem

rögzítése nem válik feltétlenül véglegessé, csupán egy mozzanat marad, amely ugyanúgy megkérdőjelezhető, mint az előző kijelentés. Az új értelem tehát ugyanúgy érvényesítésre szorulhat, mint korábban a vétek, és ugyanúgy új perspektíva után kiált. Itt megint csak értelmek sokasága sorjázik, amelyek a legkülönbélebb perspektívákra utalnak. Az önállósuló perspektíva, amennyiben példánkat nézzük, egy meghatározott etikai rend köré épülhet és a normaképzés egy általánosabb sémáját határozhatja meg, amely megint csak újabb alternatív pozíciót kelthet életre, ahol a két pozíció kapcsolata megint csak meghatározott perspektívák sokaságát idézi elő. A kettősség tehát újra és újra felüti a fejét, a relatív perspektívák pedig a különféle szinteken eltérő burjánzásba kezdenek. Miközben a korábbi perspektívák érvénye viszonylagossá válik a rákövetkező szinten, mindig ők jelölik ki a következő szint perspektíváinak lehetőségét. Ezek rendszerint különféle irányokba vezetnek. Így, ha továbbra is példánknál maradunk, annak meghatározása, hogy a tulajdon mi alapján nevezhető sérthetetlennek, a gondolkodás több lehetséges irány felé kilendülhet, több lehetséges perspektívát létrehozhat. Egyetlen kritériuma, hogy az új perspektíva tegye érthetővé az előző meghatározást, vagyis valamilyen módon tegye érvényessé azt. Minden új perspektíva további kontúrt ad minden addig egyszer már rögzített értelemnek. A gondolkodás tehát a relatív perspektívák új és új szinten felbukkanó, de mégis összekapcsolódó mozgása, amelyek attól függően, hogy milyen irányba lendülnek tovább, különféle alakzatokat rajzolnak ki. Ez egészen addig tart, amíg a mozgás fennáll, vagyis amíg egy alternatív pozíció felbukkanhat. A gondolkodás ennyiben a végigvitt gondolat, amelynek útja kirajzolja a szóban forgó filozófiai gondolkodás alakját, vagyis a gondolkodásnak azt a sémáját, amely képes egyértelműen rögzíteni a tárgyi értelmeket. Itt minden meghatároz mindent, az értelem mozgása pedig ideiglenesen nyugvópontra jut. Az értelmeket végül rögzítő perspektíva inkább egy perspektíva-rendszer, amelyben a gondolkodás közlekedik, egyik perspektíváról a másikra lépked. Ennek a rendnek a kialakulása a sematizáció folyamata, amely biztosítja, hogy az adott tárgyhoz minden perspektívából meghatározott értelem társul; az érthetőségi feltételek immár fixálják az értelmeket. A sematizáció ugyanakkor sohasem végleges, amennyiben magában hordja a kettősséget, amely más, még ki nem dolgozott utakra utal.

A gondolkodásnak megkerülhetetlen fázisai vannak, ami nem jelenti azt, hogy a fázisok ne csúszhatnának egybe (ahogy azt majd a felismerés esetén látjuk), vagy azt, hogy időbeli lefolyásuk minden esetben meghatározott lenne, csupán annyit, hogy minden filozófiai gondolkodás megkerülhetetlen elemeit alkotják. Így a kettősség felbukkanása és az értelmek sorjázása, az a mozzanat, hogy a gondolkodás az egyes protoperspektívák között válogat, az, hogy egy perspektívához jut, amely összerántja az addigi értelmeket, mind-mind szükségszerű fázisai a gondolkodásnak.

I.6. A gyorsuló-felismerő gondolkodás

A problematizációtól mindig elválaszthatatlan egy hozzá kapcsolódó nyelvi megnyilatkozás. A problematizáció egyik legismertebb nyelvi formája a kérdés (erre láttunk példát az előzőekben), de gondolat kísérletek, analógiák, példák, állítások, stb. ugyanúgy elérhetik, hogy az addigi kizárólagos horizont beszakadjon, és rivalizáló értelmek jelenjenek meg az adott tárgy körül. Sokféle nyelvi formán keresztül hozható létre a kettősség. Ahogy láttuk, a kérdés a gondolkodás egy meghatározott mozgását, rajta keresztül a problematizáció egy meghatározott formáját és ezen keresztül a gondolkodás fázisainak egy meghatározott sorrendjét eredményezte (a különféle nyelvi megnyilatkozások eredményezhetnek hasonló sorrendet). Ezt a két pozíció megjelenése és a rivális értelmek tolongása (problematizáció), a protoperspektíva kiválasztása, a perspektíva kidolgozása, e folyamat más szinten történő ismétlése és a perspektívák új változatainak megjelenése alkotja, amely egy perspektíva-renddé áll össze (végigvitt gondolat). Ekkor a gondolkodás viselkedését, fázisainak viszonyait az ismétlődő változatok, az állandó pro- és kontraérvek elidőző, fokozatosan épülő mozgásaként írjuk le, ahol egyre komplexebb perspektíva-rend épül ki, miközben az előrehaladó-elidőző kettősséget megtartja. A gondolkodás másfajta dinamikája jelenik meg, ha kész felismerések törnek elő. Itt, szemben a elidőző-töprengő gondolkodással, dinamikus

kitörésekkel szembesülünk, amelyek maguk is több formában bukkanhatnak fel.⁴¹ A felismerés, amennyiben a fenomenológia nyelvezetét követjük, nem más, mint az érthetetlen érthetővé válásának spontán, egy csapásra történő folyamata. Továbbra sem azt kívánjuk állítani, hogy a gondolkodásnak van egy olyan fajtája, amely kizárólag gyorsuló-felismerő lenne, sokkal inkább a gondolkodás egy másik, tipikus mozgására hívjuk fel a figyelmet.

A felismerés egyszerre problematizál, és határoz meg egy perspektívát (egy csapásra problematizál és sematizál). Ekkor a problematizáció és a tárgyi értelem meghatározása, vagyis a relatív perspektíva felbukkanása egybeesik. A felismerés nem egy hirtelen ötlet felbukkanását jelenti, hanem azt, hogy valamit igazoltan, megalapozottan látunk, rátaláltunk arra a kapcsolatra vagy sémára, ami az értelmet a tárgyhoz rendeli.⁴² Itt soha nem egy kérdés, hanem rendszerint egy állítás (a felismerés mint meghatározás) hozza létre az abszolút horizont beszakadását. Azzal, hogy felismerek és belátok valamit, minden más, amit addig bizonyosnak hittem, megkérdőjeleződik, és ezzel együtt egy új rendeződés bukkan fel. Szemben tehát az előző mozgással, ahol egy perspektíva nélküli kijelentés megkérdőjelezése vezetett az értelemek megsokszorozódásához, és a tárgy újbóli értelméhez rá kellett találni egy rendezőelvre, itt a perspektíva felbukkanása (a rendezőelv) egyszerre jelöl ki a tárgynak világos értelmet, és ezzel egyszerre távolít el minden lehetséges más értelmet. A felismerés ekkor az a mozzanat, amikor a gondolkodás a perspektíva nélküli hétköznapi beállítódásból vagy

⁴¹ Egy felismerés gondolati hordereje és intenzitásának nagysága nem feltétlenül jár kéz a kézben, ugyanakkor többfajta módon összekapcsolódhatnak. Nietzsche szerint egy gondolat értékét végső soron épp az a hatás méri, amit a gondolkodóban kivált. Így amikor az örök visszatérés gondolatának élményét kommentálja („6000 lábnnyira túl emberen és időn.”; F. Nietzsche: *Ecce homo* (ford.: Horváth Géza), Budapest, Göncöl, 1992, 94.o.), egyben a gondolat horderejét is értékeli. A felismerés és a vele járó intenzív élmény úgy is összekapcsolódhat, hogy az utóbbi konstitutív szerepet játszik a gondolat kifejtésében, amennyiben újra és újra arra készíti a gondolkodót, hogy visszatérjen az adott felismeréshez, és egyre világosabb formában, újabb és újabb aspektusaiból tárja azt fel. Lásd ehhez Husserlt: „A tapasztalati tárgy és az adottságmód ezen egyetemes korrelációs a priori-jának első jelentkezése (miközben, 1898 táján *Logikai vizsgálódások* című művemben dolgoztam) oly mélyen megrázott, hogy azóta életem egész munkáját ezen korrelációs a priori rendszeres kidolgozásának szentelem.” (E. Husserl: *Az európai tudományok válsága I.* (ford.: Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás), Budapest, Atlantisz, 1998, 210.o.)

A felismerésekkel együtt járó affekció szerepét a következő fejezetben tárgyaljuk.

⁴² Egy ötlet megjelenése az addig rögzített értelemek felbomlásához vezet, de nem feltétlenül jár együtt egy új értelem rögzülésével. Ez, a kortárs fenomenológia szóhasználatával, az értelemképződés élménye. Talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy egy lehetséges értelemképződés élménye, hiszen nem minden ötlet válik értelemmé. Lásd ehhez: Tengelyi László: *Élettörténet és sorseselemény*, i.m.193-213.o.

egy protoperspektívából hirtelen kilendül egy olyan perspektívához, amely kizárja azt a pozíciót, amit a gondolkodás korábban képviselt. A gondolkodás tehát konstatálja egy másik perspektíva lehetőségét, így a kettősség valamint az alternatív pozíció jelen van, de szemben az előző mozgással, ennek nem jut el a környezetébe, mivel már van egy perspektívája, amely kijelöli azt, honnan nézze a tárgyat. Ez azt jelenti, hogy két fázis, a problematizáció (a kettősség megjelenése) és a kidolgozott perspektíva egymásra csúszik, miközben mindkettő jelen van. Ugyanakkor a gondolkodásnak csak látszólag nem kell megtennie azt az utat, ahol fokozatosan új és új perspektívák bevonásával jut el végül addig a perspektíva-rendig, amely mozgása (ideiglenes) nyugvópontját jelzi.

A gondolkodás kezdete egy felismerés, de a felismerés nem önmagában áll, hanem magával rántja az egész filozófiai teret: a gondolkodás működésbe lép (ennek részletesebb elemzését a következő fejezetben olvashatjuk). A filozófiai gondolkodásnak ez a mozgása azonban csak azért lehetséges, mert jelen vannak azok a mozgások, amikhez képest ez felgyorsulhat. Az előző mozgásban, bármely szintet is nézzük, a perspektívát ki kellett dolgozni, itt ellenben a gondolkodás egy csapásra teremt értelemösszefüggéseket. A gondolkodás, szemben az előző mozgással, itt soha nem lassít, sőt, ellenkezőleg, abszolút gyorsaságra⁴³ tesz szert (tehát szemben az előző mozgással, ahol relatív gyorsulások lehetségesek, itt relatív lassulások sem állhatnak fenn), és ahelyett, hogy az őt továbbblendítő kettős pozícióban és az ott fellépő értelmek miliójében leragadna, az alternatív pozíció megjelenésével rögvest tovaugrik egy új perspektívába. A gondolkodás, attól függően, hogy gyorsaságát meddig képes fenntartani, egymást megvilágító perspektívák sorozataként jelenhet meg, és értelemrögzülések hihetetlen sorjázásává is válhat. A felismerések sorozata persze változó. Létezik olyan felismerés, amely több, és létezik olyan, amely kevesebb perspektíva között létesít kapcsolatot. Ugyanakkor olyan felismerés nincsen, amely nem világít rá semmire, és ne tartozna hozzá legalább egy perspektíva, ugyanis az visszahullik a vélemények világába.

E sorjázás azonban nem csupán perspektívákat teremt, de létrehozza a gondolkodás alternatív perspektíváit, a vele együtt keletkező virtuális protoperspektívákat

⁴³ Az abszolút gyorsulás gondolata a deleuze-i végtelen sebesség elképzelésével rokon. Fenomenológiai leírásunk is feltételezi a tapasztalatnak egy olyan megnyilvánulását, ahol a gondolatok gyorsasága eléri maximumát.

Lásd: Deleuze-Guattari: *Que 'est-ce que la philosophie?* i.m. 26.o.

is (amennyiben egy út megtétele számtalan egyéb, meg nem tett útirányt is kirajzol). E protoperspektívákat a gyorsuló-felismerő gondolkodás nem járja be, csupán saját árnyékaként szükségképpen magával cipeli, aktualizációjuk már egy következő mozgásra vár.

Itt is megjelennek ugyanazok a fázisok, mint korábban, de egy másik rendben. A problematizáció a sematizációval együtt jelenik meg, így a protoperspektívák (valamint az azzal együtt megjelenő lehetséges értelmek) és a perspektíva kialakulása is együtt, egymással párhuzamosan zajlik. Ezért aztán bármilyen gondolati sor létrejöhet mindkét mozgásfajtában. Így Hume-nál a benyomás a tapasztalat egy meghatározott értelmét határozza meg, amely az okság egy új értelmét vezeti be. A benyomás meghatározza a tapasztalatot (Berkeley tapasztalatfogalma például teljesen más), ez utóbbi pedig rögzíti az okság új fogalmát. Amennyiben ez egyetlen felismerés eredménye, a gondolkodásnak egy egészen más mozgása jelenik meg, mint ha hosszadalmas elidőzés következtében jött volna létre ugyanez a sor, ugyanakkor a kapcsolódások rendje és az alternatív perspektívák ugyanazok.

I.7. A gondolkodás kétfajta mozgása és közös terük rajzolatai

A filozófiai gondolkodás eltérő mozgásai egy közös térre utalnak, amely a perspektívák kialakulásának közege. Ezt a gondolkodás terének hívtuk. Érdeemes megvizsgálni, hogyan működik együtt a két mozgás e térben.

Láthattuk, hogy a gondolkodás, miközben elidőz az egyes protoperspektívák körül, általában nem azonos módon fókuszál azokra, nem azonos érdeklődést mutat irántuk. Rendszerint kileng az egyik felé, és amíg nem dolgozza ki teljesen a sémát, a protoperspektíva „vonzási körében”, annak gravitációs mezejében található. Ez mégsem jelent lehorgonyzottságot, és azt, hogy a gondolkodás ne lenne képes gravitációs mezőt váltani, egyfajta ellengravitációs erőt kifejteni. Bár hajlamos a gondolkodás letapadni és leragadni egy adott tárgynál, túl hosszú ideig érlelni egy megoldást, állandóan visszatérni

ugyanarra a kérdésre, pillanatok alatt képes váltani is, és egy másik gravitációs mezőbe lépni át. Ez nem is történhet másképpen, hisz maga a tárgy értelme új és új kapcsolódások, új és új nézőpontok bevonásával épül ki. Egy adott értelem kifejtése mindig számtalan egyéb értelem kifejtésével jár, és ezek az értelmek egymást világítják meg. A gondolkodás tehát néha felgyorsul, és „térugrásokat” végez, néha pedig lelassul, és elidőzik egy-egy helyen. A felismerés éppen az az élmény, amikor a gondolkodás úgy talál rá egy perspektívára, hogy előtte egy alternatív perspektíva gravitációs mezejében (vagy a vélemények világában) időzött, tehát nem csupán egy új gravitációs mezőbe kerül át, de hirtelen annak perspektívája is világos lesz számára (például annak, aki a lopás-vétek gravitációs mezejében mozog, hirtelen világossá válik, hogy a lopást nem annyira a vétek, mint inkább a cselekvőképesség perspektívájából kell néznie, ha értelmet akar neki adni, így a lopás a virtus, a bátorság az életigenlés aktusává válik). A gondolkodás tehát, függetlenül attól, melyik perspektívát építi, állandó kapcsolatban van a már kiépült perspektívákkal, de a különféle protoperspektívákkal és gravitációs mezőkkel is. A perspektívákkal azért, mert nélkülük nem tudna viszonyulni az éppen kiépülő perspektívához, a protoperspektívákkal és gravitációs mezőkkel pedig azért, mert ezek jelentik a továbblépés lehetőségeit. A perspektívák illetve a protoperspektívák és gravitációs mezők, miközben elkülönülnek, összeköttetésben is vannak egymással. Ha egy meghatározott gondolkodás folyamatát kiterítjük a síkban, azt láthatnánk, hogy léteznek egymáshoz közeli és egymástól távoli (proto)perspektívák és gravitációs mezők. A gondolkodás különös tapasztalata, hogy bármely perspektívába és gravitációs mezőbe egy pillanat alatt eljutunk. Folyamatos „térugrás” zajlik. Nincs olyan perspektíva vagy gravitációs mező, ami mellett ne helyezkedne el az összes többi. A galaktikus távolságok ellenére a gondolkodás bármelyikhez elér egy pillanat alatt (e mozgások részletesebb kifejtésére az utolsó fejezetben kerül sor).

Érdemes elkülöníteni a létrejött és a létrejövő perspektívákat. A létrejövő perspektíva paradox jelenség. Azzal, hogy létrejön, tágítja a gondolkodás terét, és újrendezi az egész addigi együttállást, a már létrejött perspektívákat. A gondolkodás tere új dimenziót kap. Ezzel párhuzamosan azonban össze is szűkül, hisz kivet magából minden egyéb irányt, egyéb protoperspektívát, egyetlen sűrűsödési ponttá válik, és hirtelen benne aktualizálódik az egész tér. A sokaság, amelynek része egy rakás már létrejött

perspektíva és protoperspektíva, eggyé válik, miközben az egy továbbra is magában hordozza a sokaságot. A gondolkodás tapasztalatának nem csak az elidőzés és nekiiramodás, de az összehúzóds és tágulás is részét képezi. A tér tehát egyszerre tágul a pólusoknál, és válik karcsúvá más pólusok mentén. A tér folyamatosan alakot vált.

I.8. Az egységes tér

Könnyen támadhat az az érzésünk, hogy a gondolkodás mozgásának viselkedése könnyen beazonosítható filozófiai irányzatokra utal. Ez talán nem is lenne meglepő, hisz a gondolkodás tapasztalatáról írunk. Ennek ellenére a deskriptív különbségek világossá teszik, hogy a feltételezést el kell vetni. Egyrészt az egyes filozófiai irányzatok, vagy akár az egyes művek és életművek nem azonosak a gondolkodás folyamatával. Az, hogy egy szerző hogyan viszi színre a gondolatait, és az, hogy gondolkodását milyen mozgás uralja, nem azonos fenomének, még ha talán nem is minden esetben teljesen függetlenek egymástól.⁴⁴ Másrészt a gondolkodás módját is el kell különítenünk a gondolkodás mozgásától. A gondolkodás módja annak a folyamatnak a kibomlására utal, ahogy a gondolkodás a sematizációt végzi. Kétségtelenül igaz, hogy egy gondolat igazolása többféle módon történhet, és az is kétségtelen, hogy markáns igazolási módok jöttek létre a filozófiai hagyományban.⁴⁵ A figyelmes olvasó ugyanakkor észreveheti, hogy a különféle igazolási módokkal egyáltalán nem foglalkoztunk. A jelen fejezet célja inkább az, hogy bemutassa a gondolkodásnak azokat a fázisait, amelyek mindenféle gondolkodási módban valamiképp fellelhetők. Így a fenti szerzők az eltérő problémák és igazolási módok ellenére ugyanannak a térnek ugyanazokat a fázisait járják be. E közös fázisok leírásához (kettősség, értelmek sorjázása, protoperspektívák, térugrások, stb.)

⁴⁴ A kettő néha közel kerül egymáshoz. Így Merleau-Ponty kiadásra nem szánt munkajegyzetei végül színre vitt gondolatokká váltak, miközben magukon hordják a szerző gondolkodásának gyorsuló gondolatrohanásait és tépelődő lassulásait egyaránt.

⁴⁵ Másképp történik az igazolás Platónnál, Arisztotelésznel, Descartes-nál, Kantnál stb., másképp a fenomenológiában és az analitikus filozófiában stb.

hívtuk segítségül a gondolkodás dinamikai elemzését. Elgondolásunk szerint mind a rövidebb-hosszabb felismerések, gondolatfutamok, mind a különféle protoperspektívák körül elidőző, megtorpanó, körültekintő gondolati mozzanatok valamiképp jelen kell, hogy legyenek azokban. A gondolkodás különféle módjainak és az ezekből fakadó stíluskülönbségeknek a szembeállítása elveszíti jelentőségét, ha a perspektíva bevezetésén keresztül sikerül megmutatni a gondolkodásnak azt a közös terét, amelyben ezek zajlanak. Ekkor a különféle filozófiák és gondolkodásmódok szembeállítása más szintre kerül, és a filozófiák gigantomachiája is átértékelődik. Vajon mennyiben és milyen szempontok szerint állítható szembe két gondolat? Mennyiben jogosult az a vád, amely egy filozófiának túl általános vagy túl reduktív gondolatokat tulajdonít? Vajon e szembeállítás nem valami más ellentétre utal-e? A következőkben ezeket a kérdéseket járjuk körül.

I.9. Gondolat és perspektíva

Induljunk ki egy példából, ahol két filozófiai téma, a test és a létező értelmét hasonlítjuk össze. Kétségtelen, hogy a test értelme kevésbé átfogó, mint a létező értelme, amennyiben a test maga is a létezők részét alkotja (minden test létező, de nem minden létező test). Ez vajon azt jelenti, hogy az a perspektíva, ami a létező értelmét ragadja meg, több dolgot foglal magában, mint az, ami a test értelmét? Vagy akár azt, hogy ha ismerjük a létező értelmét, már értenünk kell a testet? Ha a filozófiai gondolkodást perspektívák rendjeként mutatjuk be, akkor aligha válaszolhatunk a fenti kérdésekre határozott igennel. A test értelmének rögzítése olyan további perspektívákhoz vezethet, amelyek döntő belátást gyakorolnak egy sor olyan problémára (test-tudat, test-tér stb), amely a létező értelmének perspektívájából még egy hosszabb gondolatmenet után sem lenne belátható, és fordítva, a létezőből kiinduló vizsgálódás sem feltétlenül jut el a test értelmének megvilágításáig. Így akárhogy is határozzuk meg a létező vagy a test értelmét, filozófiai jelentőségüket annak függvényében nyerhetik csak el, hogy milyen kapcsolódásokat képesek létrehozni, vagyis milyen új perspektívákat nyitnak meg,

amelyek új és új meghatározásokkal, új és új tárgyi értelmekkel járnak. Minél több meghatározás vezethető le egy gondolatból, annál több értelmet szabadít fel, és annál artikuláltabb valóságot képes létrehozni, vagyis egy gondolat filozófiai jelentőségét nem annyira tartalma, mint inkább az az eljárás határozza meg, amely képes abból minél több perspektívát felszabadítani.

Annak, hogy egy gondolatot az effektivitása mér, nem mond ellent az, hogy számos gondolkodó filozófiája jellemezhető egy-egy uralkodó gondolat vagy fogalom visszatérő jelenlétével (a platóni idea, a heideggeri lét, a wittgensteini nyelvjáték⁴⁶), amely legfőbb érthetőségi elvéül szolgál felvetett problémáik többségének. Ahogy láttuk, az uralkodó gondolat, amely általánosságát épp annak köszönheti, hogy mindenütt felbukkan és értelmez, semmilyen filozófiai státusszal nem bírna, ha egyébként bármely más gondolathoz hasonlóan ne szorulna rá további perspektívákra. Így tehát egy fogalom vagy állítás (hirdesse akár a lét, az anyag, a tudat, az evolúció stb. mindenhatóságát) csakis akkor nyerheti el filozófiai érvényességét, ha további perspektívák sokaságát is magával vonja. Ez, ahogy korábban már többször utaltunk rá, azért van így, mert a filozófiai gondolkodás nem jelenik meg problematizáció, azaz alternatív pozíció nélkül, ez utóbbi pedig szükségképpen egészen addig reprodukálódik, amíg az adott gondolat, épp a burjánzó perspektívák következtében, nem artikulálja annyira a gondolatot, hogy a megértés létrejöjjön. Egy uralkodó gondolat kifejtése esetén nem arról van szó, hogy az adott gondolat új és új tárgyi értelmeket termel, hanem inkább arról, hogy az adott gondolatot az alternatív perspektívák folyamatos termelésével egy kicsit mindig tovább formáljuk, így konkretizáljuk annak értelmét, miközben maga a tárgyi valóság, a gondolaton keresztül, maga is folyamatosan artikulálódik. A perspektívákat ebben az esetben talán mélységi perspektíváknak is hívhatjuk, amennyiben ugyanaz a gondolat válik egyre világosabbá, miközben az egyes tárgyak értelme maga is ugyanazon gondolat (lét, evolúció stb.) szerint artikulálódik. A tapasztalat szintjén ez azt jelenti, hogy a gondolkodásnak terjeszkedésfokai vannak, a gondolat egyre mélyebb rétegeit tárja fel, teljesen meghatározatlan lökésekben magasabb fokra lép; egyre többet tud az adott gondolatról, egyre inkább birtokába veszi. Ugyanakkor egyszerre mélyíti és csúsztatja el

⁴⁶ lásd: David G. Stern: *Wittgenstein's Philosophical Investigation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 72-107.o.

a gondolat értelmét, amennyiben minden mélyítéssel módosítja: nem ugyanazt látjuk mélyebben, hanem valami mást, ráadásul élesebben (és soha nem fogjuk már úgy látni, mint előtte). A gondolkodásnak valami olyasmit sikerül önmagába integrálni, ami korábban nem volt a része (ahogy a zenésznek sikerül integrálni egy új kombinációt, amitől a játéka más lesz, mint korábban). Ebben a tekintetben a gondolkodás az értelem folyamatos kifejtése, vagyis minél több perspektíva jelenik meg, annál világosabbá válik a gondolat, és ezzel párhuzamosan az a tárgyi univerzum is, amelyet a gondolat sematizál.

A filozófiai gondolkodás terébe többféle módon léphetünk be, de a tér mindig ugyanazokból a fázisokból áll. A legkülönbébb perspektívák jelenhetnek meg, makro- és mikroperspektívák, olyanok, amelyek az értelmet felülről, olyanok is, amelyek oldalról mutatják meg, de akadnak olyanok is, amelyek inkább mélyítik, módosítják azt. Ezek a perspektívák mindig csak egy meghatározott viszonyban nagyok vagy kicsit, mélyítenek vagy módosítanak. Akárhogyan lépünk be, akármelyik perspektívával kezdjük, mindig ugyanabba az egységes térbe lépünk be. Ez azért van így, mert az egyes perspektívák egymáshoz kapcsolódnak, és a gondolkodás bármelyikből eljuthat bármelyikhez. A gondolkodás végső perspektívája az az alakzat, amit a perspektívákat összekötő útvonal rajzol ki. Annyiban végső, amennyiben kijelöli az egyik lehetséges útvonalat, amely a tárgy értelmének rögzítéséhez vezet, vagyis perspektíváknak egy olyan rendjére utal, amely megadja a tárgy világos alakját, azaz sematizál. Ez a perspektíva ugyanakkor sohasem abszolút, amennyiben az eredeti kettősség miatt elvileg bármikor kikezdhető, és számtalan virtuális perspektíva (nem aktualizálódott protoperspektíva) útvonalát rejtí magában.

Hiába futhatja be pályáját egy gondolat, hiú ábránd azt hinni, hogy a gondolkodás folyamata egyszer csak végére ér, és befejezi mozgását. A problematizáció, ahogy láttuk, sohasem csupán a gondolkodás kezdetét jelzi, hanem folyamatosan fennáll. Minden értelemrögzítés magában hordozza saját problematizációját, minden igazolás alternatív pozícióval jár, amelyek a gondolkodás tapasztalatának bármely fázisában jelen vannak. Ez szükségszerű, hisz eleve nem lenne lehetséges belépni a filozófia terébe vagy rögvest összeomlana a tér, ha nem lenne perspektivikus. A perspektivizmus tehát elengedhetetlen ahhoz, hogy a gondolkodás mozgása ne zárulhasson le. A filozófiai gondolkodás

ennyiben a túzásoktól szabadít meg, hisz soha nem engedi, hogy a gondolkodás kizárólagos állításokat tehessen. Amint ez utóbbi megtörténik, és nem merül fel alternatív pozíció felállítása, máris kiléptünk a filozófia teréből.

II. A filozófiai gondolkodás affektív tengelye

Az előző fejtegetések számos problémát vetettek fel és hagytak lezáratlanul. A következő fejezetben több olyan kérdést próbálunk körbejárni, amelyek közvetlenül vagy közvetve már felbukkantak a korábbiakban, de részletesebb tárgyalásukra nem került sor. Egyrészt arra keressük a választ, hogy a filozófiai gondolkodást mi tartja benn folyamatosan a gondolkodás terében, mi készteti arra, hogy újra és újra visszatérjen egy problémához, ezután arra térünk rá, hogy mi tartja fenn a gondolkodás aktivitását a sematizációban, mi teszi lehetővé, hogy újra és újra továbbblendüljön valamilyen irányba, mi készteti arra, hogy folyton új és új utakra találjon, új és új utakat építsen ki a gondolkodás folyamatában. Ezek a problémák az affektivitás tapasztalatához vezetnek el bennünket. Ahogy látni fogjuk majd, az affektivitás tengelye konsitutív módon járul hozzá a gondolkodás terének kialakításához. Ehhez mindenképp azt kell megmutatnunk, hogy a gondolkodás tere nem egyik pillanatról a másikra jön létre, hanem egy folyamatban. A gondolkodás megújuló találkozásaira, visszatérő próbálkozásaira, elidőzéseire és gyorsulásaira van szükség, hogy a tér a maga komplexitásában megmutatkozhasson. Egyáltalán nem elegendő, hogy néha-néha bizonyos felismerésekre jussunk vagy érdekesnek tűnő megkülönböztetéseket tegyünk, esetleg elidőzzünk egy-egy probléma körül. Az is szükséges, hogy a gondolkodás folyamatos kényszert érezzen arra, hogy újra és újra visszatérjen egy adott problémához; sajátos érzékenységgel kell rendelkeznie egy-egy új perspektíva „beállításához”; végül folyamatosan vágyat kell éreznie, hogy elmélyítse gondolatait. Röviden: a gondolkodásnak hatások, érzések és vágyak bűvöletében kell élnie.

A fenti első kérdés megválaszolásához Lévinas elképzeléseit hívjuk segítségül, és az abszolút más elemzésén keresztül próbálunk válaszolni rá. Mindenképp arra kívánunk rámutatni, hogy az affektivitás valamilyen formája nélkül a filozófiai tér csak pillanatokra maradna fenn, és nem lenne lehetséges a kiépülése. Ez vezet át a következő témához. Itt azt az affektív regisztert kötjük össze a gondolkodás problémájával, amit

legkifejtettebb formájában Merleau-Ponty kései filozófiájában ragadhatunk meg. Itt a gondolkodás terének kiépülésében tevékenyen résztvevő affekció jelenlétét vizsgáljuk. A Merleau-Ponty által húsnak elnevezett affektív regiszter abban játszik szerepet, hogy a gondolkodás érzékelje a perspektívát, és illesztéket találjon az egyes perspektívák között. Mind Lévinas, mind Merleau-Ponty gondolkodásában központi szerepet játszik egy-egy affektív élmény, ugyanakkor jelentésüket erőteljesen preformálja az a fogalmi kontextus és problémakör, amelyben a szerzők elhelyezték azokat. Elemzéseink, túl azon, hogy ismertetik a fogalmak és problémák kontextusát, mindenekelőtt az affekció tapasztalati aspektusaira fókuszálnak, és ennek a filozófiai gondolkodásban játszott szerepét próbálják tisztázni. A két szerző ennyiben csupán, hogy Wittgenstein hasonlatával éljünk, olyan létra, amelyet el kell hagyni, ha az affekciók élménye, és a belőlük fakadó lehetőségek világosabbá válnak. A leírás célja tehát nem Lévinas vagy Merleau-Ponty filozófiájának kimerítő ismertetése vagy gondolataik teljes beépítése, sokkal inkább az, hogy az általuk tárgyalt affekciókat felhasználhassuk a gondolkodás terének kifejtésében. E két affektív regiszter után röviden jelezzük azt is, hogy a gondolkodás dinamikája milyen különös irányokat képes képezni a gondolkodás terében, és azok milyen affektusokat termelnek ki. Végül a gondolkodást átjáró vágy elemzésén keresztül a filozófiai gondolkodás mozgásának az előző fejezetben vázolt mozzanatait egészítjük ki, és az abból fakadó sajátos filozófiai értelem megjelenését írjuk le. A vágy, ami maga is rendelkezik affektív tónussal, a gondolkodás folyamatos mozgásának biztosítója, és a vágy két fajtája a gondolkodás kétfajta mozgásának garanciája. Mindenekelőtt érdemes röviden vázolni az első alfejezet egyes lépéseit.

II.1. Idegenség és affektivitás a filozófiai gondolkodásban⁴⁷

Először azt kívánjuk megmutatni, hogy a *Totalitás és végtelen* című könyvben⁴⁸ milyen viszony áll fenn a filozófia működése és a filozófia tárgya között. Ennek vizsgálatához Lévinasnak azt az előfeltevését vesszük alapul, amely szerint az abszolút más, vagyis a filozófiai gondolkodás vágyának⁴⁹ célja azonos a másikkal. Azért beszélünk itt előfeltevésről, mert Lévinas a filozófiai gondolkodást motiváló abszolút más fogalmát anélkül azonosítja a másikkal, hogy ehhez az azonosításhoz bármilyen érthetőségi kritériumot felhasználna. Második lépésként, immár a lévinasi gondolatokra támaszkodva, az előző fejezetben kiformálódó és nyitva hagyott problémák boncolását folytatnánk, és megnéznénk, hogy a lévinasi abszolút másból kiindulva hogyan is kellene általában elgondolni a filozófiai gondolkodás és annak tárgya közötti kapcsolatot az affektivitás szempontjából. Itt mindenekelőtt azt próbáljuk érzékeltetni, hogy a gondolkodás terét a kettősség nyitja meg, de az rögtön bezárulna, ha a problematizációval együtt járó affektív regiszter, ami a kihívás valamilyen formájában jelentkezik, nem készítené arra a gondolkodást, hogy folyton visszatérjen az adott problémához. Ezt két részletben fejtjük ki. Először a lévinasi hívás-felelet alapsémából kiindulva megkísérelünk egy új utat kijelölni az abszolút más, vagy ahogy a kortárs fenomenológiai diskurzus a leggyakrabban hívja, az idegen vizsgálódásai számára, és az ebből levont tanulságokat felhasználva rámutatni arra, hogy a filozófiai gondolkodás működését milyen vonzások kísérik. Ez a szempont a kihívásból fakadó affektivitáson keresztül próbálja leírni az idegent, ezen keresztül pedig azt a folyamatot, amely újra és újra visszarántja a gondolkodást a filozófia terébe. Ezután röviden kitérünk arra, hogy nem csak a lévinasi, hanem minden gondolkodás magában hordja a „saját másikját”, vagyis azt a létezőt, amely gondolkodásra szólítja fel.

⁴⁷ A következő fejezet megírásához egy korábbi cikkem szolgált alapul.

Farkas Henrik: Idegenség és intenzitásélmény a filozófiában In *A dolgok (és a szavak)* szerk.: Kenéz László és Rónai András), Budapest, L'Harmattan, 2008, 9-18.o.

⁴⁸ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen* (ford.: Tarnay László), Jelenkor, 1999, Pécs.

⁴⁹ A vágy kulcsmozzanat a lévinas-i metafizika-koncepcióban. A vágynak a gondolkodásban betöltött szerepéhez lásd a II. 5. fejezetet!

Lévinas szerint az abszolút más nem csupán a filozófiai gondolkodás tárgya, de feltétele is e gondolkodás mozgásának. Amikor a *Totalitás és végtelen* című könyvében az abszolút másról ír, egyben a filozófia forrását is taglalja, és fordítva: amikor a filozófiai gondolkodás feltételét elemzi, már az abszolút másról ír.⁵⁰ Úgy tűnik tehát, hogy két eltérő regiszter, egyrészt a filozófia, amely a tárgyat vizsgálja, illetve a tárgy, amely itt az abszolút mással azonos, nem választhatóak szét egymástól.⁵¹ A tárgyról adott leírás során magáról a filozófiáról is kapunk útbaigazítást, a filozófia, vagy ahogy Lévinas gyakran nevezi, a metafizika jellemzése pedig összekapcsolódik tárgyról adott leírásával. Ez azért lehetséges, mert a gondolkodás fennhatóságát kikezdő, a gondolkodáshoz képest abszolút más, idegen elem behatása nem csupán a filozófiai gondolkodás automatikus reakcióját hívja elő, de e gondolkodás irányát is megszabja: a filozófiai gondolkodás saját genezise, vagyis az abszolút más megragadására tör. E felfogás szerint tehát a filozófia tulajdonképpen tárgya az abszolút más. És éppen itt lappang a probléma. A lévinasi filozófiát a kezdetektől egy paradox struktúra hatja át. A gondolkodás tárgya, a témává tett elem a gondolkodáshoz képest abszolút más, attól teljesen idegen, a gondolkodás számára nem megjelenő, nem kisajátítható és nem tárgyasítható. Úgy tűnik tehát, hogy a filozófia öneszmélése, a gondolkodás kezdete az abszolút mással, az elgondolhatatlan végtelennel való viszony. E bizonyosság egyszerre jelent kiindulópontot, és egyszerre jelent a gondolkodást érő hívást, amelyre a gondolkodás nem képes nem felelni. E bizonyosság felbukkanása azonban a gondolkodás számára nem csupán születése pillanata, de tragikus esemény is, hiszen születése már magában hordozza szükségszerű bukását. Vágya, hogy elérje az abszolút más, szükségszerűen kielégítetlen marad. A gondolkodás kezdete tehát a végtelennel, egy abszolút mással való találkozás. Az abszolút más megérint, és hatása vágyat ébreszt, amely elindítja a filozófiai gondolkodás mozgását. E mozgás pedig nem másra irányul, mint ennek az alapbenyomásnak a megragadására és kifejtésére. De mivel a gondolkodás felbukkanása egy önmagához képest abszolút máshoz, a végtelennel való találkozáshoz kapcsolódik, kibomlása, a gondolatok kifejtése, a folytonos formaadás, függetlenül attól,

⁵⁰ Lásd: i.m. 17-35. o.

⁵¹ A filozófia problémája újra és újra visszatér Lévinasnál. A kései főmű egyik alapgondolata szerint „a filozófia... nem más, mint a tudat megtörésének tudata.” Ez az elképzelés beleillik a *Totalitás és végtelen* filozófia-koncepciójába is.

E. Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Párizs, Le Livre de Poche, 2001, 256.o.

hogy milyen módon is történik, nem mehet végbe egy külső létezőn, az abszolút másón. Ez hozzá képest idegen, nincsen köze hozzá. A filozófiai gondolkodás, ha fogódzót keres, csak egy tőle abszolút másra lel, vagyis olyan viszonyban találja magát, ahol a gondolkodást hívás érte, de az, ami megszólítja, nem ad lehetőséget arra, hogy a gondolkodás megismerje. Ezért a gondolkodás kénytelen önmagához fordulni, tárgyát soha nem egy külső dologból, mindig csak önmagából nyerheti és fejtheti ki. Az abszolút mással való viszony feltételezi, hogy a gondolkodásnak szükségképpen önmagára kell visszahajlania, önmagából kell teremteni tárgyát, ha meg kívánja ragadni e viszony másik tagját. A gondolkodás tárgya önmaga. Ahogy Arisztotelész a *Metafizikában* írja: „A magábanvaló gondolkodás tárgya a magábanvaló legértékesebb tárgy, s minél inkább magábanvaló az a gondolkodás, annál inkább ilyen a tárgya. Maga-magát gondolja az ész, mikor megragadja a gondolat tárgyát, mert ő maga lesz a gondolat tárgya abban, ahogyan megragadja és elgondolja a tárgyat, s így azonos lesz az ész, és a gondolatban megragadott tárgy.”⁵²

Miközben Lévinas egész munkásságának központi törekvése, hogy szakítson a nyugati gondolkodást uraló reflexiók hagyománnyal, azzal, hogy az abszolút másból kísérli meg levezetni a gondolkodás tárgyát, ő maga is a gondolkodás illúziójának csapdájába esik. Filozófiája szükségszerű illúziója jelenik itt meg, hiszen a megjelenő gondolatok sohasem a külsőre, vagyis *nem arra vonatkoznak, amire irányulnak*, a gondolkodás iránya soha nem képes elérni célját. Az abszolút más keltette metafizikai vágy kielégítetlen marad, nem töltheti be e más megismerése. Azzal tehát, hogy az abszolút másból, a végtelenből kiindulva próbálja meghatározni tárgyát, filozófiája szükségszerűen szüli meg a maga fundamentális előítéletét. Ennek rövid summázata a következő formulában összegződik: „az abszolút módon Más a Másik”.⁵³ Az abszolút más másikkal való azonosítása, akarva akaratlanul is, de egy konkrétabb jelentéseket magába sűrítő fogalomnak, a másiknak a ráaggatása egy nem megragadható dologra. Mindez csupán elfedi, és egydimenzióssá teszi, sematizálja, ezzel a gondolkodás működésébe integrálja az abszolút másságot. A levinas-i filozófia az erőszak filozófiája, a másik uralma az abszolút más felett. E sajátos fenomenológiai redukció, az abszolút

⁵² Arisztotelész: *Metafizika*, i.m. 304. o.

⁵³ Lévinas, i.m. 22. o.

más másikkal való azonosítása, tehát a fenomenológiai leírást is kikezdi. Lévinas heroikus erőfeszítéseket tesz, hogy kizárólag az abszolút másból vezesse le a másikat. De az abszolút más, a végtelen elemi hatása, illetve a vele való viszony, éppen beazonosíthatatlansága, felfoghatatlansága miatt nem vonja maga után a másikat, az arcot, de egy olyan etikai struktúrát sem, amely a másik kiszolgáltatottságát vagy a „Ne ölj!” parancsát mint első kifejeződést mutatná fel. Ez az azonosítás vezet azután az egymást kizáró állítások (a kifejeződés áttör minden formát⁵⁴, miközben az első kifejeződés maga is forma, nevezetesen a „Ne ölj!” törvénye) és a gyakran nehezen értelmezhető, ugyanakkor folytonosan jelenlévő, a szöveget keresztül-kasul átszövő, egyébként ugyancsak ellentmondásos metaforák (az özvegy, a mester stb.) tömegéhez. Lévinasnál a filozófia logikáját felváltja a filozófia retorikája.

De vajon pusztán véletlen lenne-e, hogy Lévinas a gondolkodás irányát kijelölő elemet, az abszolút más kizárólagos kapcsolatba lépteti a másikkal? Az abszolút más valóban csak a másik, a másik lényegisége pedig mindenekelőtt abszolút máságában ragadható meg? Elemzésünk jelenlegi pontján úgy tűnik, ki kell zárunk ez utóbbi lehetőségét. De még ha el is vetjük a kizárólagos viszony lehetőségét, ez nem jelenti azt, hogy semmilyen kapcsolat nem lehetséges közöttük. Emlékezzünk csak vissza, mi Lévinas kiinduló elképzelése: az abszolút más elemi behatása egy olyan metafizikai vágyat generál, amely egyrészt elindítja a gondolkodás mozgását, másrészt kijelöli e mozgás irányát, amely mozgás az abszolút más felé tart. Álljunk meg itt egy pillanatra, és próbáljuk nyomon követni e folyamat lépéseit. Az abszolút más hatására felbukkan a filozófiai gondolkodás. E gondolkodás hívásként éli meg egy számára nem megragadható elem közelségét. E hívásra spontán módon reagál. De a gondolkodásnak e spontán reakciója nem zárja ki eleve, hogy célként tételezze ugyanazt az elemet, amire reagál, ami mozgását kiváltja? Hiszen gondolkodásának egyetlen célja van, a totalizálás, a kisajátítás, mozgásának irányát ez adhatja csupán. Az abszolút más mint vágyának célja a gondolkodás számára nem létezik. Ha amaz hívja, válaszol, de válasza nem szólhat az abszolút másnak, hiszen nem lehet tudni, honnan jön a hang. Sötétben tapogatózik, nem tudja, merre forduljon. A gondolkodás irányát maga a gondolkodás jelöli ki. Mozgásának

⁵⁴ Lásd például: „A kifejeződés élete a forma tönkretételében áll, amellyel a tematizációnak kitett létező elleplezi magát.” u.o. 47. o.

menete nem a másikra irányul, saját útját járja. Gondoljuk tovább, immár Lévinastól függetlenül, hogy amennyiben elfogadjuk azt, hogy a gondolkodás elindítója az abszolút más, ugyanakkor a filozófiai gondolkodás nem képes megragadni semmilyen módon e másságot, milyen utak jelenhetnek meg a gondolkodás számára.

Iménti rövid ismertetésünk Lévinas metafizikai, vagyis a konkrétummal nem számot vető perspektívájából tekintett a műre. Az innen kibontható gondolati ív a minden formai vonatkozást nélkülöző végtelen fogalmából kísérel meg utat törni a másik tapasztalata felé, és bár a szerző többször hangsúlyozza a minden konkrét tapasztalattól elvonatkoztatott transzcendencia abszurditását,⁵⁵ e gondolati ív mégis azt sugallja, hogy a másik csupán a szent, egy transzcendens végtelen tapadásfelületeként szolgál. Ugyanakkor a *Totalitás és végtelen* e metafizikainak tekinthető ívvel párhuzamosan egy ezzel ellentétes mozgást is bemutat, amely az abszolút más leírását nagyon is konkrét tapasztalatokhoz próbálja kötni, és kísérletet tesz az abszolút más néhány mozzanatának tapasztalat általi kifejtésére. Ilyen kísérletnek tekinthető például az abszolút más hatásának kiszolgáltatott szubjektumról vagy az abszolút más szemlélet általi sematizációjának lehetetlenségéről kifejtett gondolatai (ugyanakkor semmi esetre sem tartozik ide az abszolút más másikkal való azonosításából származó, feljebb már érintett számos következmény). A fejezet további részében ez utóbbi perspektívához kívánok csatlakozni, és a lévinas-i hívás-felelet alapsémából kiindulva, a kihívás értelmezésén keresztül megkísérlem továbbgondolni az abszolút más, vagy ahogy a kortárs fenomenológia előszeretettel nevezi, az idegen fogalmát. E kísérlet mindenekelőtt az abszolút más túlságosan is gyors sematizációját próbálja meg elkerülni, és mindenféle beazonosítás helyett azokat a mozzanatokat írja le, amelyek joggal tulajdoníthatóak egy tőlünk teljesen független, mindenfajta formaadás alól kibújó, ugyanakkor mégis velünk kapcsolatba lépő létezőnek. Végül e leírás eredményeit felhasználva visszakanyarodom eredeti problémánkhoz, nevezetesen ahhoz a kérdéshez, hogyan határozza meg az idegen a filozófiai gondolkodást. Az elemzésnek előzetesen két fontosabb mozzanatára hívnám fel a figyelmet. Az egyik az intencionalitásnak arra az alapbelátására épít, hogy bármilyen értelem egy meghatározott tárggyal együtt lép csak fel. Így az idegenhez, minden különlegessége ellenére is csak akkor juthatunk közelebb, ha feltételezzük, hogy

⁵⁵ Lásd különösen: i.m. 58-60. o.

mindig egy meghatározott tárgy kíséretében jelenik meg. Mindig valami jelenik meg idegenként, megragadhatatlanként, felfoghatatlanként (akár a másik ember, akár egy kísértet vagy egy traumatikus esemény is az), tehát a tárgyban van valami, ami nem kínálja fel magát. A másik mozzanat, amit érdemes kiemelni, az idegen szólításának vagy hívásának kihívásként való felfogása. Úgy gondolom, a francia *appel* szónak ez az átfordítása nem csupán megőrzi azt a filozófiai intenciót, amit a szerző e szónak szánt, de megteremt egy új, a francia szóból nem kinyerhető, ugyanakkor számunkra termékenynek tűnő új értelemszintet is. Azzal, hogy a kihívás fogalmát elemzésünk centrumába állítjuk, csupán apró perspektíva-váltás történik, de ez az apró váltás mégis új lehetőségeket teremt az idegennel való viszony felkutatásához. Ez vezet el ugyanis oda, hogy az idegent ne kizárólag megközelíthetetlen mássággként fogjuk fel, hanem olyan fenoménnek, amely egyszerre hív elő valamilyen problémát, és kínálja fel a lehetőséget e probléma megoldására.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy a kihívás felbukkanása nem korlátozódik létezők egy meghatározott fajtájára. Kihívást jelenthet bármilyen probléma megoldása, egy képesség elsajátítása, egy művészeti alkotás megértése, de kihívásként értelmezhetjük a napi rutinnal végzett cselekvéseink folytonos fenntartását, egy helyzetben való helytállást, egy tárgy túlzott súlyosságát, esetleg túlzott könnyűségét, vagy éppen a másikkal kialakult különböző viszonyainkat, stb. E sokszínűség ellenére mégis úgy tűnik, legalább két dolog közös e különféle típusú kihívásokban. Egyrészt minden kihívás feladatot ró ránk, hiszen tolató jelenléte, állandó figyelmeztetése, hogy van valami, aminek tartozunk, van valami, amivel még nem birkóztunk meg, kényszerítő erővel ösztönöz, hogy kezeljük e kihívást, elhallgattassuk és felszámoljuk tolató jelenlétét. Másrészt ahol van kihívás, ott rendszerint azzal a gyanúval élünk, hogy van valami, ami kihív, ami megszólít. A kihívás tehát olyan élmény, amelynek valószínűsíthetően van alanya, és amely arra kényszerít, hogy az alany létét valamiképp próbáljuk felfedni. A különféle típusú kihívások mindegyike meghatározott feladatokat, olyan konkrét válaszokat kínál, amelyek azt ígérnek, hogy a kihívás nyomán keletkezett nyugtalanító, általunk nem uralt dolog megszűnik, tetteink nyomán domesztikálódik.

Az esetek egy részében a kihívásra adható válasz, a feladat teljesítése, még ha gyakran kellő mennyiségű kísérletezést és kitartást is követel, sikeres lesz, és a fennálló

probléma megszűnik. (pl. egy szöveg megértése, egy matematikai példa megoldása, egy tánc lépés elsajátítása stb. esetén). Más esetekben az elvi lehetőség fennáll a feladat teljesítésére, de szembesülnünk kell bizonyos, akár belőlünk, akár a külvilágból származó korlátokkal, amelyek megakadályozzák a feladat végrehajtását. Ugyanakkor létezik a kihívásoknak egy olyan fajtája is, ahol elvi lehetőség sem áll fenn a kihívás elnémitására, és a nyugtalanító elem kiiktatására, minden válaszadási kísérletem ellenére a létező újra és újra megszólít. Míg az előbbi két esetben a kihívásra adott lehetséges válasz meghatározott sémákkal együtt bukkan fel, tudom azt, milyen utat kell bejárnom a kihívás kiiktatásához, a harmadik eset nem teszi lehetővé, hogy kijelölhessünk egy olyan sémarendet, amely sikeressé tehetné kísérleteimet. A másikat vagy a másik nemet olyan határ választja el tőlem, amelyet nem tudok átlépni. Semmiféle képességem kifejlesztésével nem vagyok képes kiküszöbölni azt a pozicionális differenciát, és az abból fakadó eltéréseket, ami a másik és közötttem áll fenn, és az eltérő perspektívák különbségének felszámolhatatlansága lehetetlenné teszi azt, hogy bármely válaszadásommal végleg kiiktathassam azokat a problémákat, amelyek e különbségekből fakadó meg nem értés eredményei. A fenomenológiai diskurzus ezen elsajátíthatatlan létezőkkel való találkozás tapasztalatát hívja az idegen tapasztalatának.⁵⁶ Az idegen tehát minden formaadási kísérletemnek ellenáll. Az iménti kategorizálás azonban nem szakít azzal a fenomenológiai előítélettel, hogy a dolgokat az elsajátíthatóság perspektívájából vizsgálja. Ebből a perspektívából tekintve az egyébként nem feltétlenül csak az elsajátíthatóság szempontjából vizsgálható idegen nem több, mint maga az elsajátíthatatlan dolog, a lehetőségeken túli létező, amit a gondolkodás nem foghat fel.⁵⁷ Eleve adott, hogy milyen nézőpontból vizsgálható, és nincs lehetőség arra, hogy az idegen tapasztalata minden szempontból szóhoz juthasson. Holott előfordulhat, hogy az idegenségről nem csak e megközelítésen keresztül nyerhetünk tapasztalatokat.

⁵⁶ Az idegen meghatározásához Waldenfels gondolataira támaszkodtam .lásd: B. Waldenfels: Felelet arra, ami idegen (ford. Tengelyi László) In *Gond*, 20. Szám, 1999, 5-10. oldal

⁵⁷ A lehetőségeken túli, azaz lehetetlen létező, a szemlélet minden formáját meghaladó fenomen mindenekelőtt Marion szaturált fenomenjének gondolatában köszön vissza. Az idegen és a szaturált fenomen közötti különbséget talán röviden úgy lehetne megfogalmazni, hogy míg az előbbi létezésünk része, tudunk elsajátíthatatlanságáról, addig az utóbbi hirtelen, egy csapásra tör be életünkbe, és addigi értelemhorizontunk egészét újrairja.

Jean-Luc Marion: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.*, Párizs, P.U.F., 1997, 280-308.o.

A szobám sarkában található mészkőváza semmilyen kihívást nem jelent, váza és semmi egyéb. De csak addig a pontig, amíg nem próbálom felemelni, és a szoba egyik sarkából a másikba vinni. Felemelésével egy folyamat veszi kezdetét. Először is megrendülnek róla alkotott addigi elképzeléseim. Miközben előzetesen azt hittem, minden nehézség nélkül felemelem, és arrébb helyezem, most rá kell döbbernem, hogy nem találok biztos fogást rajta, hogy a mész rátapad a kezemre, hogy egyenetlenül eloszló súlya állandóan kijátszik. Amikor girbegurba testét végre sikerül megragadnom, immár olyan nyüggként vonszolom, amitől mihamarabb szabadulnék. A váza alakjának és színének légiessége szemben áll makacs anyagiságával. Amint sikerül végre átraknom a szoba másik sarkába, és kíváncsian szemlélnem új helyén, a váza ismét felveszi korábbi légies alakját, de ezzel együtt immár kitörölhetetlenül továbbélnék bennem iménti élményeim utórezgéseit is. És amikor a későbbiekben újra a szobában tartózkodom, egyre gyakrabban fordulok a váza felé, jelenléte foglalkoztatni kezd. Hozzáérek, megtapintom érdességét, elmélázok előtte, mintha valamit keresnék. Talán csak a mész porózusságától nem tudok szabadulni. Vagy a váza testének furcsa görbületeitől. Valami állandóan visszahív, fogságában tart. Újra és újra visszatérek hozzá, tapogatom, megszagolom, mintha keresnék valamit. Vagy a hegymászó, aki már minden hegycsúcsot meghódított, de újra és újra nekivág, hogy megint csak megmássza azokat. Még mindig keres. A világ összes hegye sem elégítheti ki kíváncsiságát. Vagy egy másik kontinens vonzása. Vissza- és visszatérni Afrikába. Mintha egy álmod kergetnénk. Bármennyi út kevés lenne, hogy a hívás hangja elhalkuljon. Nem tudunk ellenállni e létezők ígéretének. Ugyanakkor újra és újra kifolynak a kezeink közül, mint egy marék homok. Hiába vagyunk velük régi ismeretségben, folytonos kihívásként érnek minket, arra kényszerítenek, hogy állandóan visszatérjünk hozzájuk. Ígéretük csábító, bár valójában nem tudjuk meghatározni pontosan, hogy mit is ígérnek.

E kihívás további rejtélyességéhez tartozik az is, hogy előzetesen nem lehetséges egyetlen tárgyról sem leolvasni, miközben bármikor bármelyiket körülengheti. Miért tartom kihívásnak Weöres költészetét, miért csapom fel újra és újra versesköteteit, vajon mit is keresek bennük? Ugyanakkor miért nem ér kihívásként, miért nem izgat fel semmilyen módon számtalan más költő alkotása? Vagy akár a csillagászat? A vitorlázás? És miért nem ér kihívásként az a tárgy, amely régebben igenis kihívásként ért, de mára

már *jelentőségét* veszítette. Vagy fordítva, miért ér kihívásként az, ami régebben teljesen érintetlenül hagyott? Hogyan lehetséges, hogy egyszer csak beleütközöm a létezőnek egy olyan aspektusába, ami megakaszt, nem enged tovább, magánál tart, miközben a kisajátítás, egy hozzá kapcsolódó feladat elvégzése egyáltalán nem merül fel. Egyszerűen belemerülök, habzsolom és üzöm, anélkül, hogy célomat meghatároznám. Nincsen megoldandó probléma. Vagy éppen ez a probléma. Hogy a kihívás forrása nem jelenik meg, idegen marad, folytonos nyugtalanságban tart. Csak a hívását halljuk. Ősbenyomás, amelynek hatása túlnyúlik az általunk megragadható univerzumán. Nem csupán a tárgyak, de a tárgyakkal kialakított viszony struktúrája, sőt e viszony során felbukkanó semmilyen érzelmi regiszter - legyen az a szeretet, a gyűlölet, az öröm, vagy éppen a szomorúság - nem képes tudósítani róla. Felléphet csábítóként, üldözöttként, istenként vagy ördögként. De egyikkel sem azonos. Csak a mértékéről, a bennem kifejtett hatásáról adhatok számot. Arról, hogy itt van, felforgat mindent, teljesen átjár és állandó nyugtalanságban tart. E megközelítésben az idegen egy minden minőséget nélkülöző affektív élmény. Nem tudom, hol és mikor bukkan fel, bárhol és bármikor megjelenhet, de bárhol és bármikor el is tűnhet. És mégis. Felbukkanása talánnyá változtatja az eddig semlegesnek tűnő, már ismert dolgokat. Nem enged el tőlük, sőt beléjük hajszol. Paradox struktúrát hordoz, hiszen miközben egy mérték és cél nélküli vágyat ébreszt fel, egy végső feloldás ígérését is hordozza. Úgy gondolom, e végső feloldás ígérete ismét felveti azt a kérdést, amely Lévinas művének és a jelen fejezet felvezetőjéül is szolgált, nevezetesen azt, hogyan függ össze az idegen élménye a végső feloldást kereső filozófiai gondolkodás működésével.

Az idegen tapasztalata és a felőle érkező kihívás, mint ahogy fenti leírásunkkal érzékeltetni kívántuk, nem feltétlenül egy absztrakt másság, amely néhány vagy akár egyetlen létezőre, a másakra korlátozódik, hanem egy pontosan meghatározható minőséggel nem rendelkező affekció, olyan túlfűtött érintettség vagy kényszerítő erő, amely számos létezővel, így a filozófiai gondolkodással kapcsolatban is felbukkanhat. Érdemes elkülöníteni magát a kihívást azoktól az affektusoktól,⁵⁸ amelyek a görög gondolkodóktól Kanton keresztül Heideggerig oly sok filozófus érdeklődését

⁵⁸ Affekció alatt azokat az élményeket értem, amelyeknek bármiféle érzéki jellege van, míg affektusok alatt a konkrét minőséggel és önálló karakterrel bíró különféle szenvedélyeket.

felkeltették,⁵⁹ és a kihívással együtt érkeznek. Ez utóbbiak felbukkanhatnak, ha a kettősség és a kihívás jelen van, de nem szükségszerű a megjelenésük.

A filozófiai gondolkodásban felbukkanó idegent ugyanakkor legalább két dolog meg is különbözteti minden egyéb tapasztalatunktól, amely általában az idegenről közvetít. A filozófiai gondolkodás totalizálja az idegent, vagyis bármely létezővel kapcsolatban képes kialakítani az idegenség, a rögzíthetetlenség élményét, bármely létezőt képes eltávolítani önmagától, miközben fenntartja azt az igényét, hogy ezt az idegenséget meg is szüntesse. Másrészt a gondolkodás kezdete, a problematizáció szükségképpen együtt jár az érthetetlen és ennyiben uralhatatlan, nem megragadható dolog felbukkanásával. Az előző fejezetben tárgyalt kettősség berobbanása a gondolkodásba egyszerre teszi érthetlenné az addig értett dolgokat, egy olyan terepet nyit meg, ahol az eddig értett dolgok kifordulnak önmagukból és érthetlenné válnak; a dolgok nem megismerhető, titkos és hozzáférhetetlen oldalát tárja fel, de ugyanezzel a gesztussal értelmek sorjázását is elindítja, amellyel arra szólítja fel a gondolkodást, azt az érzést kelti benne, hogy megfejltheti az érthetlent, leleplezheti a dolgok titkos oldalát. Ez az idegen, érthetetlen, titkos elem megérinti a gondolkodást, affekciót kelt benne, ugyanakkor paradox módon tevékenysége végső értelmét kínálja fel neki, amennyiben értelmek sorát is eredményezi. Az idegen itt nem egy örökké elzárt másság, hanem olyan jelenség, amely egyszerre képes levedleni és felvenni a különféle értelmeket. A kettősség, azaz a probléma tehát maga után von valamiféle sajátos kihívást, ahol a tárgy egyszerre mutatja az értelemvesztés, és ennyiben idegen mozzanat vonásait, de ugyanezzel együtt az értelmesség lehetősége is felbukkan, amely fenntartja a folyamatos izgalmi állapotot, és azt, hogy a gondolkodás újra és újra nekifusson a probléma kiiktatásának.

A gondolkodás azzal veszi kezdetét, hogy valami érthetlenné válik(kettősség), és a gondolkodás késztetést, kényszert érez, hogy az érthetetlen elemet felszámolja, és érthetővé tegye. Az idegen hang, ami a gondolkodást hívja, nem önmagában adott, hanem mindig egy olyan tárgy kíséretében, ami már nem jelenik meg, elveszítette az arcát. Az idegen elem megszüntetése azonban nem érhető el annak semmilyen feltárásával, semmilyen rámutatással vagy csalogatással, hiszen semmilyen módon nem képes felbukkanni, kizárólag hatásán, a gondolkodásban keltett izgatottságán keresztül

⁵⁹ Lásd ehhez: Tengelyi László: *Kant*, Áron Kiadó, Budapest, 1995. 9. o.

ismerjük. Az érthetetlen mindig egy affekció formájában jelenik meg, és folyton visszarántja a gondolkodást, amely hajlamos eltévelyegni, megpihenni; újra és újra arra készíti, hogy kíséreljen meg értelmet rendelni a tárgyhoz. Az idegen affekció felszámolása azt jelenti, hogy sikerül rögzíteni a kettősség következtében sorjázó értelmek egyikét, a tárgy ismét valamiként jelenik meg. A lévinasi másik mellett a spinozai szubsztancia, a heideggeri lét, a merleau-ponty-i kiazmus stb. mind-mind olyan tapasztalati regiszterre vagy tárgysiságra utalnak, amelyek a gondolkodás számára valamilyen formában problémává váltak, és ismétlődő módon kihívásként jelenhettek meg számára. Ezek azok a különös tárgyak, amelyeket a gondolkodás hiába sematizál, ismételten kihívást intéznek hozzá, és arra kényszerítik, hogy állandóan új és új perspektívából rögzítse és szilárdítsa meg őket. Nem meghatározható előzetesen, hogy a gondolkodás terében mi válik azzá a különös tárggyá, amely arra készíti a gondolkodást, hogy folyton visszatérjen hozzá. Természetesen az sem kikalkulálható előre, milyen kettősség következtében válnak különös tárggyá. Úgy tűnik, a létezők meglehetősen széles köréből meríthetünk. Így aztán a legkülönfélébb tárgyak⁶⁰ válhatnak filozófiai fogalmakká vagy kategóriákká, egy filozófiai gondolat szinte bármilyen partikuláris tárgyat a létezésünk egészét megmagyarázó filozófiai fogalommal avathat (Thalész vize, Kierkegaard kétségbeesése, Deleuze rizómája stb.).

Ezzel idézőjeles módon visszahelyeztük jogaiba Lévinas bizonyos gondolatait, még ha mondandójának ez a fajta olvasata szándékaitól nagyon is távol áll. Ugyanakkor visszahelyezhetjük jogaiba a Lévinas által kárhoztatott filozófiákat is. De miért is mondjuk mindezt? Ahogy emlékezhetünk rá, Lévinast a másik fogalmának bevezetése kapcsán retorikával és önkényességgel vádoltuk, de éppen a gondolkodás működése mutatja, hogy a másik, mint az abszolút más kiiktatására adott kísérlet, ugyanolyan joggal léphet fel a gondolkodás porondján, mint más gondolkodók meghatározott fogalmai, hiszen az abszolút más megjelenésével a gondolkodás automatikusan formaadásra tör. Ami pedig a totalizálás lévinasi vádját illeti, azzal kell szembesülnünk, hogy semmilyen gondolkodás nem kerülheti meg az abszolút más kihívását, vagyis Spinoza szubsztanciája, a heideggeri Lét és egy rakás más filozófiai fogalom ugyanúgy az

⁶⁰ Az egyedi általánosulásának problémájához lásd Merleau-Ponty gondolatait „*Az érzékek – Dimenzionalitás – Lét*” című munkajegyzetben.
M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, i.m. 243.o.

abszolút más hatására adott válaszok, mint Lévinas másikja. E gondolkodók, más filozófusokkal együtt, ugyanúgy a felfoghatatlannal, a minden érthetőségen túli elemi hatásával, az abszolút mással találták szemben magukat, mint Lévinas. E felfoghatatlan érthetővé tételére, ezáltal pedig az elemi hatás kiiktatására vállalkoztak, ennek folytonos sematizációját hajtották végre, ki-ki a maga választotta fogalmak és eljárások segítségével.

E tapasztalat azonban, ahogy a korábbiakban már rámutattunk, nem csak kiindulópont, hiszen a gondolkodás újra létrehozza a kettősséget (problematizáció). A gondolkodás folyamata azonban nem csupán kettősségekből áll, hanem az azokra való folyamatos reagálásból, megoldási kísérletekből, megoldásokból. A gondolkodás tehát a kettősségek, és a kettősségek kioldásának sorozata, amely több fázisból áll, és ezek együttese építi ki a gondolkodás terét. Ugyanakkor aligha gondoljuk, hogy a gondolkodás menete homogén affekciókból áll, ahol a problematizációval és a sematizációval járó affekció azonos. Ez azt jelenti, hogy a filozófiai gondolkodást nem csupán a filozófiai érintettséggel, de további affekcióval vagy affekciókkal is kapcsolatba hozhatjuk. A következőkben ennek járunk utána Merleau-Ponty filozófiájának segítségével.

II.2. Alkotás, értelem és affektivitás Merleau-Ponty gondolkodásában

A kései Merleau-Ponty filozófiájának talán egyik legfontosabb hozadéka az, hogy egy új tapasztalati regisztert fedezett fel a gondolkodás számára. E tapasztalati regiszter egy olyan affektív szintre utal, amely a létezők minden fogalmat megelőző végső szintéziséért felelős, és a szerző a *hús* szóval illeti.⁶¹ Ezt mindenekelőtt posztumusz

⁶¹ A hús fogalma számos szempontból elemezhető, érzéki dimenziója csupán egyike ezeknek.

főművében, *A látható és a láthatatlan*ban fejti ki, így elsősorban erre a munkájára fogunk támaszkodni. Első lépésként magát e filozófus által felfedezett regisztert kell bemutatnunk. Ehhez a hús élményének néhány, a filozófiai gondolkodás szempontjából különösen fontos aspektusát járjuk körbe. Reményeink szerint ezek az elemzések mutatnak majd rá arra, milyen szerepet játszik az affekció eme újabb típusa a felismerések és gondolatok kialakulásának folyamatában (nem függetlenül a gyorsuló-felismerő mozgástól), tágabb értelemben pedig az egész sematizációs folyamatban. Az elemzésben Merleau-Ponty test-fogalmára helyezzük a hangsúlyt, amelynek segítségével tovább próbáljuk pontosítani, miért beszélhetünk a gondolkodás teréről (és nem mezejéről vagy síkjáról). Az elemzés befejező részében a kétfajta mozgás által kitermelt affektusokra⁶² térünk ki. Innen lépünk tovább az affektív tengely utolsó eleméhez, a vágyrezdülésekhez.

Kétségtelen, hogy *A látható és a láthatatlan*ban több test-fogalom jelenik meg. Elképzelésünk szerint érthetőbbé válik a mű néhány alapösszefüggése, ha a testet mindenekelőtt valamire való képességeként határozzuk meg. Ez a megközelítés nem csupán azért tűnik indokoltnak, mert látens kapcsolatot látunk *Az észlelés fenomenológiája* „testi intencionalitása” („az én képes vagyok” mozzanata⁶³), valamint a kései főmű bizonyos gondolatai között⁶⁴, de azért is, mert magában a kései műben is többször találkozunk ezzel a megközelítéssel (az előbbi megállapításunkból következően nem véletlenül): „[A] Leib (az eleven test) nem az önmagamra irányuló tapintások (taktilis benyomások) összessége, de nem is a taktilis érzetek és kinesztétikus érzetek összessége, hanem az 'én képes vagyok megtenni' egységes sémája.⁶⁵” E meghatározás alapján joggal állíthatjuk, hogy a test számára csak az lehet a helyes irány, ami a benne

Ennek részletes elemzéséhez és továbbgondolásához lásd: Vermes Katalin: *A test éthosza*, Budapest, l'Harmattan, 2006, 159-205.o.

⁶² Affektus és affekció különbségéhez lásd az 58. lábjegyzetet!

⁶³ A tudat eredetileg nem a „gondolom, hogy ...hanem a képes vagyok”...testi szerkezetével rendelkezik (ennyiben mozgást, irányokat, teret, stb igényel).

M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Párizs, Gallimard, 1945, 160-163.o.

⁶⁴ A *Phénoménologie de la perception* egyik alapgondolata, mely szerint a szubjektum alapvetően a testi mozgásokon keresztül sajátítja el és lakja be a test felé nyitott materiális világot, már a hús gondolatát készíti elő (amennyiben közös többől, egy közös testiségből vagy materialitásból származnak).

⁶⁵M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, i.m.285.o.

szunnyadó képességeket kibontja, ami azzá teszi, ami lehet.⁶⁶ Ebből kifolyólag minden test arra törekszik, hogy végrehajtsa azt, amire képes. A helyzetet azonban bonyolítja, hogy a test előzetesen soha nem tudja, hogy pontosan mire képes (lehet, hogy képesek vagyunk végrehajtani ezt a táncmozdulatot, lehet, hogy nem, lehet, hogy hosszas gyakorlatozással sikerülhet, lehet, hogy nem; lehet, hogy képes vagyok jól megfogalmazni egy gondolatot, képes vagyok a mondatok megfelelő összefűzésére, lehet, hogy nem⁶⁷ stb),⁶⁸ ezért elkerülhetetlenül próbák elé kell állítania magát. Ebben a tekintetben a próba elhalasztása a test tagadása és annak félreértése. A testmozdulatok, a mondatok stb. helyes irányát, bármi legyen is az, mindig bizonytalanság övezi, egyetlen visszaigazolásuk az a szubtilis affekció,⁶⁹ amely átjárja a testet, és a különálló létezők hirtelen összekapaszkodásáról, összeilleszkedéséről tudósít (ahogy érezzük, hogy az adott helyzethez illik-e a mondat vagy sem). De mit is jelent mindez? Milyen további mozzanatokat burkol magába egy affekció? Az illeszkedés a test önállítását, önaffirmációját⁷⁰ váltja ki, hisz a test éppen azt teszi, amire képes (képes a táncra, a beszédre stb.), így szükségképpen önmagát állítja. Ez az önaffirmáció, *mivel a test önaffirmációja*, érzéki reflexió, vagyis saját tevékenysége önaffektivitásával jár, így szükségképpen a meglévő affektív szint hatványozódásával, növekedésével is. Ugyanakkor a test ebben az önaffekcióban nem csupán érző, de érzékeli is magát, vagyis érezhető, tehát saját önaffirmációja során egyben azt is érzi, hogy önaffirmációja, amely

⁶⁶ Ahogy a II.5. fejezetben látni fogjuk, az irányokkal együtt a vágy is megjelenik a képességek kibontása során.

⁶⁷ A beszélő perspektívájából folyó és kibomló beszédet hívja Merleau-Ponty működő nyelvnek vagy beszélő beszédnek. (M. Merleau-Ponty: *La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 17.)

A látható és láthatatlan utolsó lapjain a beszédnek ez a megközelítése általánosabb státust nyer, és materialítása minden értelem forrásává válik: „Bizonyos értelemben egy mondat teljes értékű megértése nem jelent mást, mint szonoritásának egészes magunkba fogadását. Ahogyan franciául az *entendre* szó egyszerre jelent hallást és értést. Halljuk a mondatot.”

A látható és a láthatatlan, i.m. 176.o.

⁶⁸ Amennyiben a szubjektumot összekapcsoljuk a testtel, és a képességeken keresztül vizsgáljuk, aligha kerülhető meg néhány jellegzetesen spinozai kérdés. A merleau-ponty-i filozófia így óhatatlanul spinozai vonásokat ölt. A híres spinozai kérdés (mire képes a test?) az *Etika* III.részában bukkan fel (Spinoza: *Etika*(ford.: Boros Gábor), Budapest, Osiris, 2001, 166.o.), a filozófiai köztudatba ugyanakkor Deleuze Spinoza-értelmezéseinek keresztül kerül be (lásd pl.: Deleuze: *Spinoza, philosophie pratique*, Párizs, Minuit, 2003, 28-33.o.)

⁶⁹ Az érzékelésnek erről a szubtilis területéről lásd: Farkas Henrik: Erőmegnyilvánulás és cselekvőképesség (Az interszubsztitívitás fenomenológiájához) In *Sartre és Merleau-Ponty, A francia fenomenológia klasszikus korszaka* (szerk.: Váradi Péter és Ullmann Tamás), Budapest, L'Harmattan, 2011, 59-67.o.

⁷⁰ Az önaffirmáció saját kifejezésem, és a továbbiakban terminusként szerepel.

ebben az esetben egy sajátos önadekvációt is jelent (*megfelel* a saját képességének), egy „eltérést”, egy „különbséget” is hordoz, amely ráutalja az érzékelhető tartományára.⁷¹ Az eltérés, a különbség teszi lehetővé a testi reflexiót, de ugyanez az eltérés az is, amely ezzel együtt ráutalja a testet az érzékelhető egész tartományára, hiszen az érzékelhető tartománya túlnyúlik a saját testen, beletorkollik az érzékelhető egész valóságába (a mozdulatokba, a mondatokba stb.). „A hús *tükör-jelenség* és a tükör pedig saját testem önmagához való viszonyának kiterjesztése.”⁷² A helyes irány, az illeszkedés véghezvitele tehát csak azért lehetséges, mert a test maga is rányílik az általa érzékelt valóságra, ő maga is letapogatható, a számára érzékelhető dolgok egyben maguk is idomulni próbálnak hozzá, ők is keresik azokat az irányokat, amelyeken keresztül saját lehetőségeik megvalósulhatnak. „Ezt így kell érteni: a dolgok a testem meghosszabbításai és a testem pedig a világ meghosszabbítása, amin keresztül a világ körbefog és magába ölel.”⁷³ Ennek az egymásba fonódó struktúrának a neve a *kiazmus*, az érző-érzékelhető paradox tapasztalata pedig a hús tapasztalata, azé az ultaraffektív közegé, amely összefogja az érző-érzékelhető valóságát. És mivel a test nem csupán érzékelő, de érzékelhető is, részét képezi a húsnak, és folytonos alakulása, képességei gyakorlatoztatása nem csupán új dolgok születését, de önmaga folytonos rekreációját is eredményezi. Továbbá fordítva, a dolgok, amelyekkel a test kapcsolatba lép, nem csupán érzékelhetőek, de maguk is illeszkedni próbálnak, affinitást keresnek azzal a testi materialitással, amely érzi őket, ezért szintén részei a húsnak. A hús tapasztalata tehát az az önaffekció vagy affektív önvonatkozás, amelyben az érző érzi magát, s az, amit éreznek, maga is érzékel. Az a sajátos érzékenység, amely séma nélkül illeszti össze a létezőket, a hús érzékenysége, azaz egyszerre a húsról való érzékenység és magának a húsnak az érzékenysége, a tapasztalatnak az az affektív regisztere, amit Merleau-Ponty felfedezett, és minden értelem forrásává tett.⁷⁴ A test intenzitása a hús intenzitása, és a hús intenzitásában benne van a testi intenzitás is. Az élmény szintjén alig szétválaszthatóak, hiszen a létezők egymáshoz illeszkedését egyszerre éljük át permanens

⁷¹ A különbség, az eltérés új és új szinteken tér vissza Merleau-Ponty ontológiájában.

Lásd ehhez: F. Dastur: *Chair et langage*, Párizs, Encre Marine, 2001, 100-103.o.

⁷² M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, i.m.286.o.

⁷³ i.m. 285.o.

⁷⁴ R. Barbaras: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, 181-202.o.

teremtésként, alkotásként, másrészt e teremtés mint ha egy tőlünk független, a természetből, a „mátrixból”, az „anyaméhből” kiváló szülés volna, egy már lehetőségként adott létező világrajövedele, és talán ezért párosulhat a teremtés élményével az az érzésünk, hogy nem csupán a mi érdemünk egy-egy illeszkedés felbukkanása. Az illeszkedés, amennyiben két dologból valami harmadik jön létre egy új létező világrajövetelét jelzi. A hús tapasztalatában éppen ezt a létrejövést éljük meg, az érzékelés burkában új formával rendelkező létezők kibomlását, ahol egyszerre tapasztaljuk az alkotás és a világra hozatal élményét. De az alkotást és szülést mindig vágy járja át. Ez már következő fejezetünk témájához vezet át. Előtte azonban térjünk vissza a hús problematikájához, és próbáljunk annak néhány, számunkra fontosnak tűnő tapasztalati mozzanatára koncentrálni.

A különféle fenomenológiák közös feltevésének tekinthető, hogy nem lehetséges semmilyen tapasztalat az affektivitás valamilyen fokú jelenléte nélkül, vagyis nincs olyan tapasztalatunk, aminek ne lenne valamilyen „érzéki alapzata”.⁷⁵ Mivel affekcióink nem a külső dolgokhoz, de nem is a tudathoz, hanem sokkal inkább a testhez köthetőek (a testünkkel érzékelünk), jogosnak tűnik az a feltételezés, hogy a test és az affekciók viszonya összefüggésbe hozható a tárgykonstitúcióval, azaz a létezők összeillesztésével. Amennyiben kizárólag az affekciók élményére figyelünk, az intencionális elemzéseknek megfelelően, különféle módokat és minőségeket különíthetünk el, ugyanakkor, indokoltnak tűnik Waldenfels megállapítása, amely szerint sajátos nehézséget jelent, hogy szemben az intencionális elemzések megszokott struktúrájával, ahol mindig valami mint valami jelenik meg, itt az, ami megérint bennünket, és a bennünk keltett hatás nem különíthető el egymástól.⁷⁶ Amennyiben e megállapítások érvényesek, a hús élménye kapcsán is mindenekelőtt azt érdemes tisztázni, hogy miként jelenik meg a testben, s a test miként viszonyul hozzá. A testben kifejtett hatás mikéntje fogja leírni a hús affektív sajátosságát, és különíti el a különféle érzésektől (hasonlóan ahhoz, ahogy például Spinozánál az affekció különül el az affektusoktól).

⁷⁵ Közismert, hogy már Husserlnek a passzív szintézisekre vonatkozó elemzéseiben is jelen van ez a gondolat. Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma*, i.m. 237.o.

⁷⁶ B. Waldenfels: *L'assise corporelle des sentiments* In *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie* (szerk.: E. Escoubas-L. Tengelyi) Párizs, L'Harmattan, 2008, 212.o.

Induljunk ki a hús eminens élményeiből! Miféle érintettség bukkan fel a testben egy zenei improvizáció során, akkor, amikor fél szavakból is megértjük egymást, vagy épp egy találó mondat kimondása esetén? Mire kényszerül a test? Szemben más affekciókkal, így a testi fájdalommal, egy ital ízével, a kielégültség érzésével vagy épp a kihívás élményével, a fenti példákban egy olyan hatás jelenik meg, amely a testet spontán alkotó tevékenységre készíti. Ezt az alkotást azonban sajátos módon kell érteni. A tárgy (egy mozdulat, egy mondat, egy fogalom, egy helyzet stb.) felől érkező affekció arra szólítja fel a testet, hogy tevékenységével egészítse ki, építse tovább, forgassa ki az addig érzékelt valóságot, és rendezze azt át. A tárgy a testet próba elé állítja, amely egy még számára sem ismert helyzetben mérheti le képességét. A dolog megérinti a testet, hogy az egy gesztus segítségével „cselekvőképessége”⁷⁷ növekedéséhez jusson, önmagát új állapotba hozza, de ugyanezzel a gesztussal maga a dolog is új aspektusában tárulhat fel, amivel rajta keresztül a valóság is új arcát mutatja, magát a keletkezést. Az érzékelés logikája ebben a tekintetben a test spontán affirmációjának és tagadásának ingajátékában mozog. Mivel az affekció a test affekciója, maga a (re)akció is testi, amiből egyrészt az következik, hogy szükségképpen különféle testmozgásokban nyilvánul meg (a tagadás például a gyomor összeszorulásában), másrészt az, hogy valamilyen fajta térszerűségről is beszélnünk kell (nem lehetséges a testiség térbeliség nélkül). Az érzékelést követő spontán affirmáció a test egy mozdulatában vagy mozdulatok sorozatában jelenik meg (gondoljunk egy táncimprovizációra, egy szellemes beszélgetésre), ahol a térbeliség jelenléte miatt indokolt azt mondani, hogy a megfelelő *irányba* tartó mozdulatok, kifejezések teszik lehetővé az illeszkedést, és így azt a folyamatos épülést, amely egy új entitáshoz (a kibomlott tánchoz, a kibomlott beszélgetéshez stb.), vele együtt pedig egy új térhez is vezet. Úgy tűnik, a helyes irány vagy irányok tartják fenn az adott tevékenységet, míg a helytelen irányok megszüntetik azt. Egy dolog iránti affinitás vagy érzékenység mindenekelőtt azt jelenti, hogy érzékelőapparátusunk, a test számára a dolgok olyan oldalai válnak kitapinthatóvá, érzékelhetővé, amelyek minden más érzéki-észleleti regiszteren rejtve maradnak.

A hús élménye illeszkedések élménye, ahol a testi kifejeződés vagy kifejeződések adekvációban, megfelelésben vannak a tárgyi oldallal. Egy táncimprovizáció, egy

⁷⁷ Itt Spinoza ismert fogalmára utalok.

váratlan riposzt vagy egy cselsorozat „igazsága” az új és új irányok folyamatos lekövetésében áll. Komplex jelenségről van itt szó. Fenomenálisan egyetlen, minket beszippantó folyosóként élünk át még egy hosszabb cselekvéssort is, ugyanakkor testi mozdulataink új és új illeszkedésélménnyel járnak, és nagyfokú változatosságot alkotnak. Ahogy a vágy-fejezetben látni fogjuk, itt a vágy homogenitása nyitja meg a folyosót, és a képességek és mozdulatok heterogenitása differenciálja azt. Az élmény további sajátossága, hogy bár minden egyes mozdulat új, így kategorizálhatatlan, mégis az adekváció vagyis a megfelelés élményével jár! Miközben az adekváció élménye egy új rendeződést jelenít meg, az újabb mozdulat, amely már ehhez az új rendhez csatlakozna, csak úgy képes illeszkedni ehhez az új rendeződéshez, ha újabb irányt vált, és a valóság új szeletét tárja fel. A mozdulatok az irányváltások, az állandó kitörések ellenére tehát folyton visszatagozódnak egyfajta épülő rendbe, miközben ugyanezzel a lendülettel ki is lendülnek onnan. Az ismétlés, vagyis a rend újbóli megjelenése, és a differenciáció, vagyis a rendtől való elkülönülés kölcsönös fokozásban egymást építik, a dolog (a tánc, a beszélgetés stb.), amennyiben új és új illeszkedések sorozatát élem át, a permanens alkotás élményében tárul fel és nyeri el értelmét. Az értelem megjelenéséhez nézzünk meg egy újabb idézetet a szerzőtől, amin keresztül utolsó, a hússal kapcsolatos megjegyzésünkre térünk rá:

„... [Itt] a telepátia benyomása, az okkult minőség = az a hihetetlen gyorsaság, amellyel a másik tekintetében olvasni tudok és villámgyorsan felmérem a szándékát – De valóban *olvasásról* kell itt beszélni? – Nem éppen fordítva: ennek a jelenségnek a segítségével érthetjük meg az olvasás mibenlétét?”⁷⁸

A hús affektivitásában felgyorsulnak az események. Törésvonalak keletkeznek, az addig összetartozó dolgok meginognak, és egy új rendeződés kezd kibontani alakját. De mindez egy pillanat alatt történik. Ezért érezzük úgy, hogy a semmiből pattan ki egy új valóság (az illesztékből származó harmadik), és hogy egy csapásra áll össze egy addig rendezetlen kép. A hús materialitása tehát nem csupán affekció, de értelemrezdüléseket is

⁷⁸ *A látható és a láthatatlan*, i.m. 213.o. (A munkajegyzet címe: *Észlelés – tudattalan – általános alany – az igaz retrográd mozgása – szedimentáció (amihez hozzátartozik az igaz retrográd mozgása)*)

hordoz, olyan szellem, amely mindenütt jelen van, és kitörésére vár.⁷⁹ A szövegolvasás során felbukkanó értelem nem úgy jelenik meg, hogy minden egyes kifejezésnek meghatározott jelentést tulajdonítanánk, és ezek összeadódása adná a szöveg értelmét, sokkal inkább arról van szó, hogy az egymás után sorjázó mondatok meghatározatlan időközönként és változó ritmikában, de egy csapásra, hirtelen sűrűsödnek össze egyetlen értelemmé. Minden egyes mondatra szükség volt ahhoz, hogy épp az adott értelem jelenhessen meg, de az külön-külön egyik mondatához sem társítható. Egy jól közbeszúrt mondat egy teljes vitát világíthat meg, és adhat értelmet számtalan korábban elhangzott megjegyzésnek („az igaz retrográd mozgása”).⁸⁰ Úgy tűnik, sajátos érzékenység jelenik itt meg, amely úgy képes a dolgok összeillesztésére, hogy abból egy fogalmilag nem kikövetkeztethető, új értelem válik ki. Ebben az érzékelésben tehát olyan értelmek szabadulnak fel, amelyek anélkül kényszerítik ránk magukat, hogy kötni tudnánk őket bármilyen kifejezéshez vagy tethez, és bármilyen módon reprodukálhatóak lehetnének (ez magyarázza azt, hogy az a poén, amely ma „ül”, egy másik helyzetben egyáltalán nem működik, holott tartalmilag ugyanaz maradt). Létrejöttük azonban különös, hisz előfeltételük az érzékelés egy sajátos beállítódása. Az itt tárgyalt affekció tehát az értelem felszabadításáért is felel. Mielőtt megpróbáljuk elhelyezni a hús élményét a gondolkodás affektív tengelyében, mindenképpen idézzük fel Merleau-Ponty-nak a húshoz kapcsolódó metafilozófiai gondolatait.

„A filozófia mint a „Bennünk megszólaló lét”, mint a néma tapasztalás önkifejeződése mindenképpen alkotás. Olyan alkotás azonban, amely egyszersmind a Lét újraintegrálása: mert nem olyan alkotás, mint a történelem által létrehozott akármelyik *Gebilde*, mert tud is magáról, tudja magáról, hogy *Gebilde*, és folyton meg is akarja haladni magát, pusztá *Gebilde* voltát, és fel akarja fedezni saját eredetét. Vagyis a szó

⁷⁹ „A szellem merőleges dimenziója nem elkülönült emlékek, képek, ítéletek sokaságából áll, hanem egyetlen átfogó mozgás, egyetlen nyaláb tartja benne egybe az ítéleteket és emlékeket. A szellem átfogó, egységes mozgása váltható elkülönült ítéletekre, emlékekre. De eredendően egyetlen egységes nyalábban vannak ezek együtt ugyanúgy, ahogyan egyetlen spontán módon kimondott szó egy egész történetet sűrít magába, egyetlen kézmozdulat egyberántja maga körül a teret.”

i.m. 264.o.

⁸⁰ i.m.212.o.

radikális értelmében alkotás: olyan alkotás, amelyik egyszersmind a valóság feltárása is, adekváció, az egyetlen útja az adekváció elérésének...”⁸¹

Kétségtelen, hogy Merleau-Ponty egész kései filozófiája a teremtő, keletkező létet vagy Természetet helyezi a középpontba. A valóság tehát, amely a lét és a Természet szinonímája, bármilyen módon is jelenik meg, mindig kialakulóban van. Mivel a filozófiai gondolkodás része a létnek, az is alárendelődik a keletkezés törvényeinek, így a filozófus, amennyiben hírt akar adni a valóságról és annak törvényeiről, vagyis megfeleléseket, adekvációkat kíván közölni, szükségképpen alkotásként kell, hogy színre vigye művét. Ugyanakkor ez „a szó radikális értelmében alkotás,” ugyanis épp a lét, a Természet, a valóság törvényszerűségeit próbálja feltárni. A filozófia ennyiben a fogalmak és gondolatok teremtésének aktusában nem csupán letükrözi, de folyamatosan létre is hozza ezt a valóságot. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a filozófiai gondolkodás is csak azt konstatálhatja, hogy működése nem képes meghaladni a hús közegét, maga is egy olyan affektív regiszteren vagy érzékenységen siklik keresztül, amely a permanen alkotáson keresztül termeli ki a maga adekvációit, megfeleléseit, evidens értelmeit, ultraszenzibilitása vagy ahogy a szerző több helyütt nevezi, hiperreflexivitása a maga eszközeivel ugyanúgy az egyetemes húsról, erről az affektív rétegről tudósít, mint minden egyéb alkotó mozzanat. Ugyanakkor azt is magában foglalja, hogy a filozófiai gondolkodást mégis megkülönbözteti valami minden egyéb tevékenységtől. Ez pedig nem más, mint hogy egyedül a filozófia az, ami a valóság feltárására tör, vagyis faggatózása és hiperreflexivitása során születik meg az a Lét, az a valóság, amelyet a hús szó jelöl. A gondolkodás aktusában tehát nem a Tánc, nem a Beszéd vagy bármely más „érzéki idealitás” jön létre, hanem maga a Lét, maga a valóság, maga a hús keletkezik. A filozófia a fogalmak összekapcsolódásának és gondolatokká szerveződésének csodálatos élményében képes észrevenni és artikulálni a húst, és így hozza létre annak fogalmát. A filozófia tehát éppen annak a ténynek a felismerése, hogy a valóság és a valóság artikulációja nem választható szét, még magában a gondolkodásban sem. „...[A] kiazmus gondolata, vagyis a léttel való viszony egyidejűleg megragadás és megragadottság[...] Ebből a felismerésből kiindulva kell kidolgozni a filozófia

⁸¹ *A látható és a láthatatlan*, i.m. 221.o.

ideáját[...] A filozófia megragadás és megragadottság elválaszthatatlanságának próbatétele a létezés minden tartományában.” A filozófia feladata tehát „a létezés minden tartományában” tetten érhető hús élményének detektálása. A következőkben tehát azt érdemes megnézni, hogy a hús, mint affektív regiszter, és annak feljebb ismertetett aspektusai, nevezetesen testi-térbeli sajátossága, szintézisteremtő és adekvációs potenciálja, valamint értelemteremtő tevékenysége hogyan jelentkezik magában a filozófiai gondolkodásban.

II.3. A gondolkodás érzékenysége

A dolgozat célja a gondolkodás terének felvázolása, és annak a tapasztalatnak a leírása, amelyben kibomlik e tér. Amikor Lévinas és Merleau-Ponty bizonyos gondolatait megfontolás tárgyává tesszük, nem a gondolkodás terében próbáljuk elhelyezni azokat, hanem a tér affektív tengelyének néhány elemét próbáljuk kifejtetni gondolataink részleges felhasználásával. A gondolkodást ért kihívás és a gondolkodást kísérő érzékenység természetesen végigkíséri a filozófia történetét, és eltérő környezetben, de állandóan visszaköszön. Az első téma legalább Platón *Theitétosz*⁸² óta jelen van a filozófiában, míg a gondolkodás minden modellálható szabályt nélkülöző tájékozódási készsége Arisztotelész *phronézisz*ével⁸³ bukkan fel először, később a *sensus communis*,⁸⁴ majd a kanti ítélőerő⁸⁵ eleveníti fel a gondolkodás nem formalizálható aspektusát. A fenomenológiai diskurzusban, ahogy láttuk, ismét találkozunk mindkét problémával, és mivel vizsgálódásunk alapvetően fenomenológiai, indokoltnak tűnt e két szerző fogalmain keresztül felvezetni a problematikát. Lévinasnál kizárólag a hívás, míg Merleau-Ponty-nál a hús ultraszenzibilitása motiválja a gondolkodást. Elgondolásunk

⁸² Platón: *Theaitétosz* (ford.: Bárány István), Budapest, Atlantisz, 2001, 35.o. (155d)

⁸³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (ford.: Szabó Miklós), Budapest, Európa, 1997, 193-195.o.

⁸⁴ A hús és a *sensus communis* kapcsolatához lásd: Vermes Katalin: Multimodalitás és *sensus communis* In *Aspecto*, II.évfolyam, I.szám, 2009, 207-213.o.

⁸⁵ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.m. 169-171.o.

szerint a filozófiai tapasztalatnak részét képezi mindkét affekció, és eltérő szempontjaik pontos meghatározásával lehetséges kijelölni az eltérő affektív regiszterek helyét a gondolkodás terében. Ehhez azonban mindkét filozófus elképzeléseivel kapcsolatban bizonyos hangsúlyváltásokat vagyunk kénytelenek tenni, és mind a kihívás, mind a hús esetében azokra a mozzanatokra igyekszünk rávilágítani, amelyek a gondolkodást átítató affektivitás minél teljesebb megvilágításához járulhatnak hozzá. Ennek első lépéseit végeztük el az előző részekben, amikor megmutattuk egyrészt azt, hogy a gondolkodás több fázisból áll, másrészt pedig, hogy a kettősség mindig együtt jár a kihívás valamilyen formájával (akár kérdés, akár felismerés formájában jelenik meg). E perspektíva szerint aligha érthetünk egyet azzal az elgondolással, hogy a filozófia kizárólag a hús élményében kibomló alkotó folyamat, ugyanakkor nehéz lenne vitatkozni azzal a kitéttel is, és itt érdemes a felismeréssel együtt járó sematizáció aktusára gondolni, hogy az alkotás mozzanata és az azzal járó affektív regiszter is megtalálható benne, és a gondolkodás terében jól kijelölhető helye van. A következőkben, Merleau-Ponty meglátásainak felhasználásával ezt próbáljuk pontosítani.

Emlékezzünk vissza még egyszer, hogyan folyik a gondolkodás menete! Az abszolút horizont beszakad és kettéválik, a tárgyra két, egymást kizáró értelem tart igényt. Ez kihívja és megérinti a gondolkodást (a felismerés, azzal, hogy kettémetszi az abszolút horizontot, szintén kitermeli a maga kettősségét). E vonzástól nem tud szabadulni, az affektív regiszter arra kényszeríti, hogy újra és újra körbejárja a problémát. Ez az a filozófiai érintettség vagy ihletettség, amely a II.1. fejezet témája volt. Ez tartja benn a gondolkodást a filozófiai térben, ez készíti arra, hogy újra és újra nekifusson a legváltozatosabb problémáknak. A gondolkodás itt egymással egyenértékű értelmek között válogat, elidőzik körülöttük. Ugyanakkor ezzel együtt egy más típusú affekció is felbukkan a gondolkodásban, amely a tárgyi értelem rögzítésének folyamatában és a fogalmak összeillesztésében vesz részt, így a gondolkodás terének folyamatos építésében játszik szerepet.⁸⁶

⁸⁶ Itt nem térünk ki hosszabban arra az egyébként csöppet sem érdektelen kérdésre, hogy a fogalmak összefűzésének már eleve keretet szab az a beállítódás, ami alapján a fogalmak aztán egy meghatározott módon összekapcsolódhatnak. A különféle perspektívák érvényesülhetnek a józan ész, a reflexió, a fenomenológia és még egy sor beállítódáson keresztül. Joggal merülhet fel az a kérdés, hogy mi az a szelekciós elv a gondolkodásban, amely egyik vagy másik mellett dönt. Az idealizmus és a dogmatizmus közötti választás aktusával kapcsolatban Fichte a következőket írja: „[E]zt az aktust tehát az önkény, s

Az értelemrögzülés sohasem egyedül érkezik, de még csak nem is kizárólag másodmagával, hiszen nem csupán perspektívát feltételez, de legalább egy meghatározott fogalmat és egy meghatározott eljárásmodot is (sematizáció), amely az adott fogalmat vagy fogalmakat összekapcsolja a tárggyal, és így szolgáltat annak értelmet. Így például az oksággal kapcsolatos hume-i belátás a tapasztalat szempontjából egy meghatározott módon (a benyomás, a hiedelem, a szokás stb. fogalmainak összekötésén keresztül) írja le az okság értelmét. Itt a hume-i példa pusztán modell az értelemrögzülés szerkezetének bemutatására. A kapcsolódások létrejötte a tulajdonképpeni sematizáció folyamata, ahol a gondolkodás olyan új összefüggésekkel (hiedelem és szokás, benyomás és hiedelem), ezáltal pedig olyan új értelemmel (vagy értelmekkel) jár együtt, amely megvilágítja a probléma tárgyát (okság). Az értelem rögzülésének szerkezete tehát a következő: valami valahonnan értelmet nyer. Ez a gondolkodás élményének szintjén azonban kétfajta módon játszódhat le. Egyik esetben a tárgytól haladunk az értelen keresztül a perspektíva felé. Itt jelenik meg az elidőző-töprengő gondolkodás, amely újra és újra keresztutak előtt áll, és egyik vagy másik irányba továbblép. A gondolkodás ugyanakkor itt mindig kész, a tárgy lehetőségi horizontjához tartozó értelmeket vizsgál, értelemszerűen már eleve egy meghatározott módon (hisz mindig valamilyen módon társul az értelem a tárgyhoz), és ehhez rendeli a perspektívát (ehhez lásd következő, vágyról szóló fejezetünket) Ennyiben a gondolkodás részben ismert utakat jár be, azokat dolgozza ki vagy teszi érthetővé (így például akár morális, akár kulturális szempontból közelítünk a lopáshoz, valahogy már közelítünk, tehát az út vázlata adott). A másik esetben az értelem a semmiből érkezik, és hirtelen, egy csapásra a gondolkodás egy új, még kontúrozatlan irányát jelöli ki, amelyet a sematizáció folyamatában kell megfelelő módon artikulálni. A gondolkodás itt nem időzik el, ellenkezőleg, inkább hihetetlenül felgyorsul, és egymásból kibomló tárgyi értelmeket produkál. Ez a gyorsuló-felismerő gondolkodás. A semmiből előbukkanó új értelemnek holdudvara van, amely elő-és utórajzolatokat is kitermel. Az előrajzolat a még kontúrozatlan, affektív tónusú ötlet vagy

mivel az önkényes elhatárolásnak is kell oka legyen, a *hajlam* és az *érdek* határozza meg. Az idealista és a dogmatikus különbségének végső oka tehát érdekük különbsége. A legfőbb érdek és minden más érdek oka az embernek *önmagához* fűződő érdeke. Így van ez a filozófus esetében is. Hogy énjét az okoskodásban el ne veszítse, hanem megőrizze és érvényre juttassa: ez az az érdek, amely láthatatlanul egész gondolkodását irányítja.”

J. G. Fichte: Első bevezetés a tudománytanba In J. G. Fichte: *Válogatott filozófiai írások* (ford.: Endreffy Zoltán, Kis János), Budapest, Gondolat, 1981, 34.o.

értelemcsíra, amelyre a gondolkodás vagy ráharap vagy elvétí. A gondolkodás érzékenysége itt azt jelzi, hogy a gondolkodás képes megragadni valamit ebből az affektív tónusból (a hús affektivitása), és valamiképp kanalizálni (sematizmus). A jó filozófus, akár a jó rajzoló, aki néhány vonással felvázol egy alakot, ekkor néhány gesztussal maga is képes érthetővé tenni valami érthetlent. Ahogy Merleau-Ponty is jelezte, az értelem ekkor egészen távoli elemeket ránt össze. Néhány vonással egy mikro-univerzumot teremt. Ez pedig azt jelenti, hogy nem csupán egyetlen tárgyi értelem jön létre, hanem az egész gondolkodási mező áthangolódik. Annak felismerése, hogy az oksági kapcsolatot a szokás alakítja ki, áthangolja a hiedelemről, a tapasztalatról stb. vallott addigi nézeteinket is, és kihathat egy rakás más tárgyra (példánkban a természettudományoktól kezdve a pszichológián át a teológiára stb.). Az értelem kapcsolódások egy új rendjével jár együtt (új módon látjuk az adott létezők viszonyát). Az értelem felbukkanása tehát nem csak egy konkrét tárgyi értelem felbukkanásával jár, hanem mivel az értelem pulzál, mozog, jelenléte egy egész tapasztalati mezőt érint. Ugyanakkor maga az alakot nyerő értelem is csalóka fenomén, hisz nem egyik pillanatról a másikra tűnik el, továbbra is mozgásban marad, nem feltétlenül csillapodik le, előre és hátraugrik, ide-oda szökell, a pillanatnyi felismerés további irányok kezdeményeit veti ki, meghatározott utórajzolatokat, új perspektívák csíráit vázolja fel. De az értelem csakis addig képes mozgásban lenni, amíg a gondolkodás biztosítja számára azokat a pályákat, amiket bejárhat. A gondolkodás érzékenysége itt jut ismét szóhoz.

A gondolkodás, amennyiben érzékenységgel rendelkezik, és irányok közötti tájékozódásra képes, ugyanannyira tekinthető érzékelőapparátusnak, és a saját terében tájékozódni képes sajátos testnek, mint bármely más tevékenység alanya. A gondolkodásnak is megvan a maga tere és terjeszkedése, amely alakot nyer (a végigvitt gondolat mint az adott gondolkodás sémája vagy alakja). A gondolkodás ugyanúgy saját képességeinek kibontására tör, mint a test minden más megjelenési formája. Ugyanúgy megvannak a maga elemei és eszközei, továbbá az a speciális törekvése, hogy a saját módján kifejezze magát, mint minden más tevékenységnek. Ahogy a nyelv teste a beszéd, a tánc teste a tánc stb. úgy a gondolkodás teste a gondolkodás terét építi ki. Ahogy a nyelvben a nyelv kifejezőeszközei kapcsolódnak össze egy meghatározott rendszerint, és hozzák létre az egyes szavak és mondatok szövetét, ahogy a táncban a

mozdulatok egy sajátos rendjén keresztül bomlik ki maga a tánc, úgy a gondolkodásban a fogalmak kapcsolódnak össze egy meghatározott logika szerint, és hozzák létre a tárgyak egyfajta rendjét vagy sorozatát. A gondolkodás érzékenysége egyben arra is utal, hogy képesek vagyunk szelektálni, hogy nem mondhatunk vagy tehetünk bármit, hanem a fogalmakat úgy kell elrendezni, olyan kapcsolatokat kell közöttük létrehozni, úgy kell szétválasztani vagy éppen aládúcolni azokat, hogy az addig érthetetlen dolgok érthetővé váljanak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a gondolkodásnak a létrejövő értelmet kell elrendezni és megszerkeszteni. A létrejövő értelem tehát szerkesztésre készíti a gondolkodást, amely e készítéshez többféle módon viszonyul, sikere vagy kudarca többféle irányba löki ki (a sikertelen irány is visszaintegrálódhat új irányokba, a sikeres pedig idővel elhalhat a gondolkodás terében).

II.4. Mozgás, érzékenység, affektusok

A gondolkodás érzékenysége egyszerre több módon van jelen. Bármely esetét is nézzük, mindegyik azt jelzi, hogy a gondolkodás képes tájékozódni, képes jó irányba elmozdulni,⁸⁷ képes olyan fogalmi kapcsolódásokat létrehozni, amelyek értelemalakzatokat teremtenek. Ez a képessége mozgásváltozásokon keresztül valósul meg, a lassúbb mozgás gyorsabbá válik, az elidőző-töprengő gondolkodás, amely már belépett a gondolkodás terébe, de látszólag nem tudja, merre tart, hirtelen felgyorsul,

⁸⁷ A gondolkodás tájékozódásának problémáját Kant veti fel először. Szerinte a gondolkodás tájékozódásának alapja, amennyiben „objektív princípiumok” nem állnak rendelkezésünkre, a térbeli tájékozódáshoz hasonlóan egy szubjektív érzés. Míg a térbeli tájékozódás esetén a szubjektív érzésnek köszönhetjük, hogy a jobb és a bal kezünk között különbséget tudunk tenni, a gondolkodás esetén e szubjektív érzés nem más, mint „amely által az ész tudatában van önnön szükségletének.” Ez annyit jelent, hogy az ész egy érzésre bízta magát azzal kapcsolatban, hogy mit kezdjen az olyan objektumokkal, amelyekhez semmiféle szemlélet nem társítható. Így vannak olyan objektumok, ahol az ész nem érzi szükségét annak, hogy kiterjeszkedjen, és az adott objektum létezését állítsa (pl. szellemek és hasonlók), míg vannak olyan objektumok, ahol az ész szükségét érzi a tárgy megismerésének és létezése tételezésének (pl. Isten esetén). I. Kant: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? In I. Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások* (ford.: Vidrányi Katalin), Budapest, Gondolat, 1980, 105-122.o.

olyan pályát vagy irányt talál, amelyen továbblendülhet. A gondolkodás tehát megtorpanásokból és nekiiramodásokból áll. A nekiiramodás különféle léptékeken történhet, és attól függően, hogy mekkora átrendeződést hajt végre a gondolkodás terében, eltérő fajtái bukkanhatnak fel, néha csupán egy-egy perspektíva, míg más esetben perspektívák sokasága képződhet. Ugyanakkor egy összetett gondolati alakzat létrejötte nem feltétlenül egyetlen, és nem is feltétlenül több futam eredménye. Így például Hume-nál egy gondolatalakzat a következő módon adott: az okság értelmét a benyomás, a hiedelem, a szokás stb. fogalmai rögzítik, miközben az asszociáció törvényeinek irányában lép tovább (mint az asszociáció lehetséges törvénye), ahol elveszíti korábbi helyét a gondolkodásban, már nem a gondolkodás tárgya, hanem maga is annak az értelmi sornak képezi részét, amely az asszociáció törvényeit teszi világossá, de maguk ezek a törvények is további értelmeket gerjeszthetnek a tapasztalatban (például egy sajátos antropológiát involválnak stb.). Ennek az alakzatnak a létrejötte a gondolkodás tapasztalatában háromféle módon jöhet létre; vagy gyorsuló, vagy elidőző, vagy a kettő váltogatásának mozgásában.

Egy adott perspektíva nem csupán a gondolkodás mozgását indítja el, hanem további lehetőségeket is teremt arra, hogy a gondolkodás tovább működhessen, lassuljon vagy gyorsuljon. Így a filozófiában felbukkanó egyes módszertani elvek, például az arisztotelészi, a descartes-i, az empirista, az analitikus vagy akár maga a fenomenológia is, egy meghatározott perspektívát jelöl ki a gondolkodás számára, ugyanakkor maga e perspektíva is további irányok lehetőségeit hordozza magában. Ez a struktúra a legkülönbözőbb szinteken ismétlődhet. Egy látszólag egyszerű felismerés, például a fenomenológia perspektíváján belül (így az én és a másik pozicionális különbségének meghaladhatatlansága) maga is további felismerések lehetőségét hordozza (e felismerések összessége képezi az interszubjektivitás fenomenológiáját). A gondolkodás tehát új perspektívákat, és ezzel együtt új irányokat hoz létre, amelyek mindig új értelmekkel együtt érkeznek. A gondolkodás egészen addig aktív és teremtő, amíg új és új irányokat képes felfedezni, amíg új és új perspektívákat, és ezzel együtt új értelemrögzüléseket iktat be a gondolkodásba (ahogy látni fogjuk, a gondolkodás gyorsulása ugyanúgy rá van utalva a vágyra, ahogy az elidőző-töprengő gondolkodás is).

A gondolkodás tapasztalatának ugyanakkor elemi ténye, hogy a keletkező értelemsokaság holdudvara, annak hatóköre fokozatosan gyengül, lecseng, így a gondolkodás nem képes egy idő után a fogalmak között új illeszkedést találni. A gondolkodást ért megrázkódtatás egyrészt számtalan egyértelmű irányt rajzol ki, másrészt egy rakás olyan irány kezdeményét (a hozzá tartozó protoperspektívákkal), amely további kidolgozásra vár. A lecsengő értelemsokasággal a gondolkodás is lelassul, de nem feltétlenül hagyja el a teret. Ekkor a már meglévő, kidolgozatlan és elvarratlan irányokat igazgatja, és tovább cizellálja különféle fogalmakkal (elidőző-töprengő gondolkodás). Rajtamaradni az irányokon vagy továbbépíteni az irányokat. Ez utóbbi megint lassuló gondolkodást von maga után, a gondolkodás ismét csak kettősségekbe, bár különböző típusú kettősségekbe ütközik (a már meglévő irány kiépítése mindig dilemmákat vet fel). Természetesen semmiféle szükségszerű sorrend vagy rangsor nincs az egyes mozgások között. Nemcsak kiegészítik egymást, de gyakran szinte elválaszthatatlanul egymásba is ékelődnek: a lassulás és a gyorsulás egy szempillantás alatt váltakozhat. A gondolkodás akár irányok kezdeményeit próbálja kiépíteni, akár magukat az irányokat cizellálja és dolgozza ki, olyan kapcsolódásokra mutathat rá, amelyek bármikor új felismerések szállásadóivá válhatnak, és immár egy új perspektívába integrálódnak vissza. Minden gyorsulás folyamatosan lelassul, ugyanakkor minden lassulás magában hordja a gyorsulás lehetőségét (a relatív és a maximális gyorsulását is)⁸⁸.

Az iménti két affekciót affektusok tömege kíséri. Ez utóbbiak visszautalnak a gondolkodás tartalmi, szerkezeti és dinamikai elemeire, és nem keverhetőek össze az affekciók szintjével. Így a kihívással együtt járhat a csodálkozás, a kétely, a szorongás, a kétségbeesés stb., attól függően, milyen kettősség jelenik meg (a szorongást a lét és a semmi kettőssége válthatja ki, persze nem feltétlenül csak az, a csodálkozást az egy és a sok kettőssége, persze nem feltétlenül csak az, és így tovább). A sematizáció ugyanakkor más típusú affektív regiszterrel jár együtt, mint a gondolkodás iménti fázisa. A gondolkodás érzékenysége már nem a kihívással foglalkozik, miközben továbbra is benne marad a kihívás közegében (ahogy az embernek akkor is telik az ideje, hogyha nem foglalkozik vele), hanem a fogalmak összekapcsolásában vállal szerepet, irányokat észlel és fogalmakat köt össze. A gondolkodás menete fokozatokban, nekiiramodásokban

⁸⁸ Lásd ehhez: I.6. fejezet.

és megtorpanásokban építi a gondolkodás terét. A nekiiramodás elhal, majd az elidőző mozgás után, egy teljesen más ponton talán ismét előbukkan, de ugyanígy a megtorpanás, sőt a kitartás is. Itt a gondolkodás mozgásai és azok dinamikája termeli ki a különféle affektusokat, így a különféle dinamikai elemek, a megtorpanások, kitartások, nekilendülések, mind egy-egy affektussal, bosszankodással, elbizonytalanodással, örömmel stb. járhatnak. A nekiiramodások, kitartások és megtorpanások azonban maguk is sokfélék, így az affektusok száma is burjánozni kezd. A gondolkodás terében merész ugrások, éles hajtúkanyarok, hihetetlen sebességek jelenhetnek meg, így az emelkedés, a szárnyalás, a légiesség mind-mind a gondolkodás affektív terét képezik. Ugyanakkor a térben könnyen el is lehet veszni. Az irányok egy része zsákutcákat, labirintusokat, körpályákat, szakadékokat rejt magában, amely szorongással, csalódottsággal, depresszióval stb társulhat. Az ígéretes irányok, az emlékezetes gondolatfutamok utólag végzetes iránytévesztésnek bizonyulhatnak, és fordítva, az iránytévesztésekből, megint csak utólag, szenzációs adekvációk sora nőhet ki. A gyorsító és a lassító pályák, egy következő perspektíva szempontjából, ugyanúgy lehetnek helyesek, ahogy tévesek. Nagyszerű intuíciók dőlnek össze, és gyermeket próbálkozások válhatnak egyetlen pillanat alatt ígéretes pályákká.

A gondolkodás statikai elemeit a kettősség, a belőle fakadó perspektivizmus és a sematizáció, dinamikai elemeit a két mozgás, affektív mozzanatait a kihívás, a gondolkodás érzékenysége, az affektusok és a vágy képezik. Ezek az elemek a konstituáló és a konstituált sajátos viszonyában állnak egymással, de mivel a gondolkodás tere egy folyamatban jön létre, célszerűbbnek tűnik az egész folyamatban felbukkanó elemek számbavétele. Ez azt jelenti, hogy a statikai elemek hiába is képezik a feltételét bizonyos affektív vagy dinamikai elemeknek, önmagukban még nem elegendőek a gondolkodás terének kialakításához, és ennyiben rá vannak utalva az affektív és dinamikai elemekre is. Mindegyiknek megvan az a hatóköre, amely a tér kiépítéséhez elengedhetetlen. E fejezet záró részében az affektív tengely utolsó meghatározó elemét, a vágyat vizsgáljuk meg, és azt kívánjuk világosabbá tenni, hogy a gondolkodás terét kiépítő mozgások és affekciók hogyan vannak ráutalva a vágyra. Remélhetőleg már a vágy általános leírása választ ad erre a kérdésre, de a konklúzióval tovább egyértelműsítjük azt.

II.5. Vágy és mozgás⁸⁹

Ha a fenomenális mezőre tekintünk, nem elfojtott, esetleg a felszín alatt folytonosan működő, homogén vágy jelenik meg, inkább váratlanul felbukkanó, majd idővel eltűnő, tartós és kevésbé tartós vágymozzanatok nagyon is heterogén sokasága. A felbukkanó vágyak egy része ugyanabban a formában visszatér, egy másik részük örökre eltűnik. E mozzanatok minden esetben affektív tónussal, és egyértelmű vagy kevésbé egyértelmű tendenciákkal, irányokkal rendelkeznek. A vágnak nemcsak a jellege, de az iránya is többfajta. Bármilyen vágymozzanat felbukkanásáról legyen is szó, az változást idéz elő addigi állapotunkban, kibillent addigi pozíciónkból, és új irányba vet. E kibillenés idejét és irányát nem mi választjuk meg. A vágy bármikor felléphet, tárgya bármi lehet, így egy fizikai objektum, egy személy, egy helyzet, egy esemény, egy cselekvéssor stb., sugara bárhova elérhet; a jövőbe, a múltba, irreális helyekre, stb. A vágy mindent átjárhat, mindenütt jelen lehet. Nincsenek zezugos helyek, ahova a vágy ne férközhetne be. Nincsenek olyan vágyak, amelyek saját határaikkal szembesülnének (szemben a vágyak kielégítésével, amelyek határokba ütközhetnek). Ezért aztán a vágy szempontjából lényegtelen, hogy egy elvileg sem megszerezhető (nosztalgia, utópia) vagy egy előttünk karnyújtásnyira lévő, esetleg csupán egy látens, még számunkra is csak körvonalaiban adott tárgyra vágyunk. Egy régi emlék, egy képzeletbeli tengerpart vagy egy előttem sült grillcsirke a megjelenő vágy számára ugyanolyan „távolságra” van: tart felénk, anélkül, hogy kielégülne bennük. Miközben a vágy tart valami felé, mégsem mondhatjuk, hogy minden esetben jól körülírható tárggyal rendelkezne. Ugyanakkor a meghatározott tárggyal nem rendelkező vágymozzanat, mint például a kora tavasszal nem ritkán felbukkanó izgatott tettekésség, és az a tény, hogy e vágymozzanat tart valami felé, nem zárják ki egymást. Megkockáztatható, hogy nem tudunk úgy viszonyulni a vágyhoz, hogy legalább látens tárgyat ne kapcsolnánk hozzá. Ennek ellenére az a valós

⁸⁹ E fejezet a *Vágy, esetlegesség, szükségszerűség* című írásom kibővített változata.
Farkas Henrik: *Vágy, esetlegesség, szükségszerűség* In *Aspecto*, 2009., II. évfolyam, I.szám, 5-18.o.

vagy látens tárgy, ami felé a vágymozzanat tart, a vágyhoz képest mindig késésben, elcsúszásban van. Amire vágyom, nincs teljesen jelen, ezért vágyhatom rá. Bár a sült csirke utáni vágyam és a sült csirke egymást feltételezik, a sült csirke e relációban szükségképpen csak a vágyon keresztül tűnhet át, ami eltávolítja tőlünk. A vágnak és tárgyának strukturális kapcsolatát természetesen nem befolyásolja az, hogy aktuálisan melyik váltja ki a másik felbukkanását, hisz amint a tárgyhoz vágy társul, utóbbi szükségszerűen az előtérbe nyomul, míg az előbbi szükségképpen távolivá válik.

Úgy tűnik, a vágyak jellegének sokszínűsége szoros kapcsolatban áll a tárgyhoz való viszonyukkal. Másként vágyom egy jó ételre, mint egy kis zenére vagy egy hosszabb kocogásra. Miközben a vágy tárggyal társul, mégsem mondhatjuk, hogy szükségszerű, milyen tárgy kíséri. A vágy nincs eleve lekötve, ugyanakkor képes lekötni magát bármely tárgynál (amivel kapcsolatban megint csak többféle vágyképzetünk lehet). Ez teszi lehetővé, hogy bármely tárgy vágyunk tárgyává válhat, a legaprólékosabban specifikálható tárgytól (a nagymama meggyes rétese) egészen általános (vágyok egy kis mozgásra) vagy bizarr formákig, de ez teszi lehetővé azt is, hogy a vágy eloldódjon tárgyától, és egy másikat keressen.

A gondolkodás a vágy tárgyalása kapcsán hajlamos bizonyos mechanizmusokat reprodukálni. E mechanizmusok kialakulása bizonyára nem független a vágy illékony, kontúrok nélküli természetétől, ugyanakkor nagyon gyakran vagy zavaróan általánosak, vagy túl kevés aspektusát mutatják meg a vágnak. Ha nem kívánjuk elhagyni a fenomenális mezőt, érdemes e mechanizmusokat némileg korrigálni. Először a vággal kapcsolatos előítéletek hat esetét vázolom fel (nem állítom, hogy nem lehetségesek további esetek), amelyek gyakran egymást erősítve bukkannak fel. Ezeket a dedukció (1.), a projekció (2.), a dominancia (3.), a totalizáció (4.) a hierarchia (5.) és a redukció (6.) eseteinek hívom. E korántsem teljes tipológia elsődleges célja, hogy tovább pontosítsam azt a mezőt, amely a vágy tapasztalati leírásakor egyáltalán szóba jöhet, és érzékeltessem azokat a megközelítéseket, amelyek véleményem szerint valamit végérvényesen leárnyékolnak a vágy tulajdonságaiból. A fejezet második felében a vágy olyan leírását javaslom, amely elkerüli a hat eset túlzásait, és képes a vágyról ellenőrizhető állításokat tenni. Megközelítésemet a vágy két klasszikus felfogásának

elemzésén keresztül fejtem ki. Belátásainkat végül megpróbáljuk kamatoztatni a gondolkodás tapasztalatával kapcsolatban is.

Ha vizsgálódásunk vonatkozási pontja a fenomenális mező, a vágy feljebb említett jellemzőiről aligha mondhatunk le. Kétségtelenül nem tűnik egyszerűnek olyan felismerésekhez jutni, amelyek a vágy alapvető tapasztalati karaktereit érvényben hagyják, ugyanakkor nem ragadnak le a trivialitások szintjén sem. Egy elméleten nem kell feltétlenül számon kérni, hogy a vizsgálandó dolog bizonyos aspektusait elhagyja, kivéve akkor, ha az elhagyott aspektus lényegi része az adott jelenségnek. A vágyakra reflektáló gondolkodás gyakori formái, hogy vagy a vágnak egy előzetesen kiválasztott irányából, egy adott vágyból vezetnek le minden más irányt, vagy - a matematikai vektorok analógiájára – a különféle irányokból egy általános irányra következtetnek. Az első a deduktív, a második a projektív gondolkodás sajátja. A deduktív eljárás (1.) (legismertebb formája a freudi pszichoanalízis) már eleve mindent eldönt. Miközben életszakasztól függően vannak uralkodó és kevésbé uralkodó, továbbá gyakrabban és ritkábban visszatérő vágymozzanatok, ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy bármelyik levezethető lehetne a másiktól. Túl azon, hogy semmivel sem merészebb feltételeznünk, hogy a notórius szexéhség mögött a rejtett munka utáni vágyam működik, mint azt, hogy munkamániám nem más, mint elfojtott szexuális vágy, az ilyen megközelítések azt sugallják, hogy minden tapasztalat ellenére életünk végső soron egyetlen, már eleve kijelölt irányba tart. Ennek az elképzelésnek a módszertani megfordítása a projekció esete (2.), amely különféle vágyaimból képes egy ezekből állítólag kikövetkeztethető általános irányt megjelölni. Ekkor a játék katonák, majd a történelem, még később pedig a gazdaságtörténet iránti szenvedélyes érdeklődésnek egyenes következménye lehet a politikusi pálya (a sors mítosza). Egy élethivatásként választott tevékenység elsajátításának vágya nem jelenti, hogy életünk egyetlen, persze végig látens irányból állna, és egyéb vágyaink eme elsődleges vágy felé mutatnak. Ez az összeg a vágyak sokszínűségét egyetlen irányra szűkíti le, és éppen a vágyak meghaladhatatlan sokirányúságát számolná fel. A vágygal kapcsolatos egyik nehézséget éppen az szolgáltatja, hogy a matematikai vektorokkal ellentétben nem számolható ki tendenciái összege. Ez tehát azt jelenti, hogy vágyaink iránya nemcsak, hogy nem egyfelé mutat, de nem lehet meghatározni a különféle irányok általános vektorát sem.

A dominanciának hívott előfeltevés (3.) mögött az az előítélet húzódik, hogy a vágyak jellegét kizárólag intenzitásuk határozza meg. Minél erősebb egy vágy, annál dominánsabb és kizárólagosabb. Ezért aztán a szexuális vágy bizonyára meghatározóbb, mint a filmnézés szeretete. Ez talán igaz lehetne, ha a vágy homogén lenne, de tapasztalatunk éppen arról tudósít, hogy másként van jelen a szexuális vágy, mint a filmnézés utáni vágy, és megint csak másképp szembesülünk azzal, ahogy a fagyit kívánjuk meg és azzal, ahogy utazni szeretnénk. Nincsen feltétlenül versengés e különféle vágyak között, hisz másfelé tartanak. Egyszer ez, más esetben egy másik vágy dominál. A vágyak nem szükségképpen összemérhetőek. Talán ezért is tűnhet szerencsétlennek egy olyan kérdés, amely azt firtatná, melyik a legerősebb és legmeghatározóbb vágy. Nem vágyunk ugyanúgy két dologra. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ne adódhatna olyan helyzet, ahol mérlegelnem kell két vagy több, számomra kíváncsi dolog között (pl. Vajon beüljek-e egy moziba vagy a barátokkal találkozom?). A döntés végkimenetelét persze még ebben az esetben sem feltétlenül a vágy erősségével kell magyaráznunk (a döntést például, sok egyéb mellett, a vágyott dolog lehetséges következményeinek - sok aspektusát tekintve nem is tudatos - elképzelése is befolyásolhatja).⁹⁰

A totalizáció (4.), amely össze is kapcsolódhat a fenti két gondolkodási formával, mindenütt vágyat lát. Ez az elképzelés a vágyat nem csupán bármely keletkezés, de nem ritkán a fenntartás okának is tekinti. Ami létrejöhetett, bármi legyen is az, létrejöttét, majd fennmaradását a vágnak köszönheti. Természetesen nem véletlen, hogy e gondolat az ókortól Spinozán át a Deleuze - Guattari szerzőpárosig tartja magát. A vágy minden bizonnyal szoros kapcsolatban áll a létrejövésével és talán az élettel is, ugyanakkor a fenomenális mező szempontjából kérdéses, hogy a formák - vagy ahogy a Deleuze - Guattari páros hívja, „rendeződések” - ne lehetnének lehetségesek vágyak nélkül. A képet azért is érdemes árnyalni, mert egyrészt nincs világos kapcsolat életünk naiv tapasztalata és egy mindenütt működő, homogén vágy között, másrészt a vágy fogalma túl általánossá válik ahhoz, hogy pontosan értsük, hisz egy kalap alá vesz elsőre nagyon is eltérő élményeket. Nem kizárt, hogy az élet egy olyan folytonos belső törekvés, amely

⁹⁰ Lásd ehhez D. Smith: Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics. In: *Parrhesia*, 2, 2007, 72-73.o.

folyamatosan fenntartja önmagát (Spinoza). De vajon kezelhetjük-e ezt az elgondolást egy szinten a vásárlás iránti vágygal? És ha igen, vajon miképpen?

Rendkívül furcsának tűnhet, hogy éppen bizonyos fenomenológusok elemzései hívhatják fel figyelmünket arra, hogy a gondolkodás hajlamos hierarchizálni (5.) a vágyat. Ez talán az empirikus pszichológia és a fenomenológia nem is oly látens szembenállásának következménye. Sartre vagy Lévinas látványos küzdelemben diadalmaskodik a pszichológián, és felfedezi a szükségletektől mentes tiszta vágyak területét.⁹¹ Jól emlékezhetünk rá, hogy mindkét szerző leválasztja az evést és az ivást a tulajdonképpeni vágytól, pusztán abból a megfontolásból, hogy ez utóbbi eredetibb, mint az előbbiek. Ezzel persze sikerül felmutatniuk a vágnak bizonyos új vetületeit, ugyanakkor önkényesen zárnak ki olyan mozzanatok, amelyek közeli rokonságot mutatnak saját vágyfogalmukkal. Elemi tapasztalatunk berzenkedik, ha az éhséget minden szempontból elkülönítjük és szembeállítjuk a szerelemmel, vagy a transzcendens iránti vonzódással, és kizárjuk a vágyak köréből, különösen akkor, ha a kritérium nem világos. Az anorexia többek között éppen arra mutathat rá, hogy a szükséglet önmagában gyakran nem elegendő feltétele az evésnek és az ivásnak.

Köztudott, hogy Platón *Lakomája* óta a filozófia története hajlamos a vágyat a hiány és a nemzés, produktivitás segítségével értelmezni.⁹² Némileg meglepő, hogy bár Platón végső konklúziója szerint a szerelmi vágy és a lélek egymás kölcsönös fokozásában, egy teremítő folyamatban a tökéletes létezésbe (idea) vet ki, a hagyomány egy része mégis inkább a vágy - egyébként a dialógusban ugyancsak felbukkanó - hiányjellegét hangsúlyozza.⁹³ Mivel itt látszólag egymást kizáró aspektusokról van szó, és összeegyeztetésük problémásnak tűnik, a különféle vágyelméletek e kettő közül hol az egyik, hol a másik jellemzőt emelik ki, amely aztán rendszerint hol az egyik, hol a másik redukciójához (6.) vezet (a múlt század két legkarakteresebb vágyelméletében, Freudnál

⁹¹ J.-P.Sartre: *A lét és a semmi* (ford.: Seregi Tamás) Budapest, l'Harmattan, 2006, 459-473.o. és E. Lévinas: *Totalitás és végtelen*, i.m. 119-123.o.

⁹² Platón: *A lakoma*. Ford. Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 2005, 66-81.o.

⁹³ Lásd például G. Deleuze – F. Guattari: *L'Anti-Oedipe*. Párizs, Minuit, 1973, 1. fejezet, 4. rész. A szerzők így teljesíthetik be filozófiai küldetésüket, és állíthatják szembe a vágy általuk hagyományosnak tekintett fogalmát saját, produktívnak hívott vágyfogalmukkal.

Újabban A. Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy érényekről*. 279-288. (Ford. Saly Noémi, Budapest), Osiris, 2005, 279-288.o.

illetve Deleuze-nél a vágy valódi megnyilvánulásában egyrésztől kizárólag hiánnyá, másrésztől kizárólag produktivitássá és túltelítettségé válik). A következő fejtegetések egyik legfőbb célkitűzése, a fenti formai kritériumok mellett éppen annak igazolása lenne, hogy a vágnak sem a hiányélmény, sem a produktivitás nem konstituens, lényegi eleme, hanem inkább fordítva, a vágy az, ami szükségszerű, még ha nem is elégséges feltétele e két elem megjelenésének (lásd a későbbi elemzést). E félreértések abban gyökerezhetnek, hogy hajlamosak vagyunk a vágyat a vágy tárgyához, és ahhoz a kapcsolathoz kötni, amit mi alakítunk ki e viszonytal kapcsolatban. Holott a vágy, a vágy tárgya és a hozzájuk fűződő viszony három különböző dolog. A következőkben tehát e két vágyértelmezést nézzük meg alaposabban. Elemzésükből talán világosabbá válik a vágyat jellemző kétfajta mozgás: a tárgyi értelem lehetőségeihez belüli, és az azokon kívüli kétfajta mozgás. Ez mutat majd tovább a gondolkodás kétfajta mozgására.

Az első belátás, miszerint a vágy szükségképpen hiányérzettel jár, természetes intuíciónkkal harmonizál. Valóban, tapasztalataink többségében a vágy együtt jár egy olyan célként tételezendő tárggyal, aminek távollétét hiánnyként éljük meg. A kérdés itt legalább két irányból vizsgálható. Az egyik azt firtatja, hogy vajon minden vágytapasztalatunk ilyen-e, a másik pedig azt, hogy vajon a hiány - cél struktúra valóban egyik feltétele-e a vágnak, vagy éppen fordítva áll a helyzet: ahol a hiány élménye felbukkan, ott már eleve a működő vágy eredményét látjuk? Vizsgáljuk meg először az utóbbi kérdést. A hiánnyként fellépő vágy esetében azt látjuk, hogy a vágy minden esetben viszonyba lép valamilyen tárggyal. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tárgy része a vágnak. A vággal kapcsolatos elképzeléseinket megzavarja, hogy a vágy leírásakor nem igazán vagyunk képesek függetleníteni magunkat a vágy tárgyától. Így amikor a vágyról gondolkodunk, nem ritkán a vágy tárgyat a vágy inherens részének tekintjük. Nézzünk meg egy konkrét vágymozzanatot. Hirtelen megéhezem. A vágymozzanat egy tárgyat, jelen esetben az étel elfogyasztását célozza meg. E tendencia meghatározott, még ha részleteiben nem is tudatosított élménykomplexumot idéz fel bennem. És bár ez utóbbit a vágy idézi meg, az adott élménykomplexum felbukkanása független a vágy természetétől. Az a közkeletű elképzelés, hogy a vágy hiány, egybemossa a vágyat és a tárgyat, amely felé a vágy tart. Nyilvánvaló, hogy az adott élményt a tárgy idézi fel bennem: az evés, a mozizás, egy jó könyv, stb. meghatározott és egymástól eltérő

élményeket nyújt, a tárgy tehát kijelöli azt a pályát, amit befuthatok. A vágy nem befolyásolja e pályát, dinamikája sokkal inkább arra szolgál, hogy újra és újra megjelenítse számomra a tárgy lehetőségeinek körét. Ez pedig azt jelenti, hogy a tárgy rákényszeríti magát a vágyra, és a vágyon keresztül arra, amit egyáltalán kezdhünk vele. A vágy önállóan dinamizmusát a tárgy ragadja magához. Vagy nézzünk egy másik példát: egy személy távollétének kínzó hiányát. Egyfajta katatón állapot áll be, ahol gondolatban ugyanazokat a pályákat futjuk be. Mindig egy meghatározott, már ismert lehetőség az, aminek aktualizálhatatlansága a hiányt szüli. Amint a lehetőségek transzposszibilissá (Maldiney, Richir), az elképzelt lehetőségeket meghaladó lehetőségekké válnak, megszűnik az ingajáték, és a hiány átalakul. Egy személy kínzó hiánya egy csapásra örömteli vágyba csaphat át, amint váratlanul levelet kapok tőle, amelyben közli, hogy még aznap este meglátogat! Hiába vágyok rá továbbra is, a katatón állapot megszűnt, örömmel tekintek a találkozás elé. Függetlenítettem magam a kényszerpályától. Az ide-oda szökellő vágyak tehát nem feltétlenül tartanak minket fogva, csak akkor érezzük ezt, ha a tárgyak rendje eleve kijelöli számunkra a lehetőségek útját. A kielégítetlen vágy zavar, de a célt jelen esetben nem a tárgytól független vágy hozza létre, hanem eleve a tárgy jelöli ki. Az általa adott lehetőségekhez igazodunk. A függés különféle formáiban egészen tisztán tapasztaljuk azt a kényszer, amelyet a tárgy kifejt ránk. A hiány éppen abból fakad, hogy a vágy nem képes kerülőutat találni. Jellemző, hogy a lehetőség megvalósításával még nem szűnik meg a vágy érzése (kevés vágytelítettebb dolog van, mint enni; a távollevő személlyel újra találkozni), ugyanakkor a hiány érzése már egyáltalán nincs jelen. Láthatjuk tehát, hogy mind a lehetőségek kijátszása, mind azok aktualitása felszámolja a hiányt, miközben maga a vágy továbbra is fennmarad. De azt is láthatjuk, hogy a lehetőségek önmagukban nem járnak együtt hiánnyal, csak akkor, ha a lehetőségek mellett a vágy is jelen van. Íme, korábban tett állításunk itt beláthatóvá vált. Nem a hiány hozza létre a vágyat, inkább fordítva, a vágy az, ami szükségszerű, még ha nem is elégséges feltétele annak, hogy hiányélményről beszéljünk! Itt ugyanakkor világosabbá válik az elidőző-töprengő gondolkodás mozgásának módja is, amennyiben belátjuk, hogy a gondolkodást ért kihívás olyan tárgyak felől érkezik, amelyeknek lehetőségi köre adott, így a gondolkodásnak az a

vágya, hogy valamiképp rögzítse valamelyik értelmet, már eleve meghatározott keretek és irányok között történhet csak.

Ahogy látjuk, másik kérdésünkre is választ kaptunk, hiszen hétköznapi élményeink világosan jelezhetik, hogy a vágy nem szükségképpen jár együtt hiánnyal. A megjelenő vágy teljes: a vele megjelenő cél, és az a törekvés, hogy a vágyat megszüntessük, nem a vágyból, hanem a vágnak a tárgyához fűződő viszonyából, és abból fakad, ahogy e viszonyhoz közelítünk. Vajon a megjelenő vágyról beszélünk-e még, ha úgy határozzuk meg, mint hajlamot a vágyott dolog előidézésére?⁹⁴ Nem arról van-e inkább szó, hogy bármely vágymozzanat járhat hiányérzettel, de akár a kitörő lelkesedés hiánymentes élményével is, ahol a vágyott dolog immár lényegtelenné válik? Ha valóban ez a helyzet, talán érdemes lehet a vágy fogalmát más szempontok alapján is megvizsgálni!

A hiánymentes élmény eminens megjelenési formája a produktív, teremtő vágy fogalmához kapcsolódik. Ez éppen arra mutat rá, hogy egyáltalán nem szükségszerű, hogy a vágy lecövekeljen a tárgynál. Apró, de lényeges modulációváltás történik. A vágymozzanat nem cövekel le semmilyen tárgynál, hanem, hogy Deleuze találó kifejezését használjuk, olyan *szökésvonalra* állít, amelyről nem tudjuk, merre tart.⁹⁵

Nézzünk meg újra néhány példát. Az íróasztalnál ülök, és egy sürgősen leadandó pályázattal küszködöm. Miközben a monitort nézem, hirtelen vágy támad bennem, hogy egy mediterrán vidékre utazzam. Nem pusztán vágyképről van itt szó; az élmény a meggyőződés bizonyosságával lep meg. A gondolat felvillanyoz. Akárcsak a hirtelen jött alkotókedv, vagy egy szokatlan ötlet ereje, stb. Bár a tárgy megjelenésének szintjén akár teljes azonosság is fennállhat a hiányként fellépő vágygal, az élmény mégis egészen más. A vágymozzanat most is átbillent egy másik állapotba, de maga a vágy nem cövekel le a

⁹⁴ T. Schroeder egyenesen az analitikus filozófia „sztenderd elméletének” hívja azt a megközelítést, amely szerint vágyani valamire nem más, mint valamifajta motivációval rendelkezni az adott dolog tényleges előidézésére. Könyve, többek között, arra mutat rá, hogy a vágy nem feltétlenül jár együtt a vágyott tárgy megjelenítésének motivációjával (pl. vágyhatok arra, hogy ne legyenek érvényesek a logika szabályai, de ez nem feltétlenül késztet arra, hogy ezt elő is idézzem).

T. Schroeder: *Three Faces of Desire*. Oxford, Oxford University Press, 2004, 10-38.o.

⁹⁵ Vágy és szökésvonal kapcsolatához lásd Deleuze egyik megvilágító levelét: Deleuze: *Désir et plaisir In Deux régimes de fous*. Párizs, Minuit, 2003, 112-122.o.

A produktív vágy egyik legismertebb koncepciója szintén a francia szerzőhöz köthető. Lásd 3. lábjegyzet.

tárgynál, és nem tapad hozzá annak lehetőségeihez. Ahelyett, hogy egy meghatározott cél vezetne, inkább a vágy dinamikája irányít. Ez lehet egy rövid ideig tartó ártatlan vágyrezdülés, csupán a tavasz lehelete, esetleg egy fellobbanó szerelem, vagy egy új kezdet melletti elköteleződés. Azzal, hogy feltámad bennem a vágy, mintha nem a tárgy, hanem egész életem kerülne más megvilágításba. A vágy dinamizál és aktivizál. Nem csupán a konkrét tárgy, hanem rajta keresztül egész életem kap célt és értelmet. A vágy felbukkanása itt elsősorban nem egy tárgyra pályáz, hogy aztán megkaparintsa, és felszámolja a zavaró hiányt. A vágy kilök a tárgy felé, de semmilyen lehetőségre nem utal rá. Idegen területre tévedtünk. Szükségképpen tartunk valahova, de az, hogy merre, csak annyiban fontos, amennyiben a vágy dinamizmusát képesek vagyunk fenntartani.⁹⁶ A tiszta vágy szökésvonala célját immár nem a tárgyban, hanem az aktuális pillanatban éri el, ezért lényegtelen, hogy merre tart. A pillanat elválnak a jelentől: magába zár, fenntart, éltet. A vágyrezdülés ekkor általános, mindent átvilágító értelemrezdülés. A teremtő vágy paradoxona éppen az, hogy miközben valami önmagán kívüli tárgy felé hajt, maga a tárgy csak addig bír értelemmel, amíg a vágy hajt feléje. A vágy mozgása tehát olyan általános átstrukturálódást hajt végre, amelynek része a nem jelenvaló tárgy is. A vágy itt értelemrezdülést vált ki, és az új értelem feltételévé válik.

Miközben a vágy cél-és értelemképződéssel járhat, egy mesterségesen kijelölt cél nem szüli meg a vágy tendenciáját, és természetesen nem idézi elő szükségszerűen a teremtő vágyat. Bármikor kijelölhetek egy önkényes célt, vágy nélkül semmiféle értelem nem bukkan fel. Az a cél, hogy minden nap 7-kor munkába álljak, csak akkor nyer értelmet számomra, ha erre vágyom is. Ez még akkor is így van, ha további célokat is feltételezhetek. Ha minden nap bemegyek, idővel elég pénzem lesz, hogy szenvedélyeimnek éljek. Ismét a tárgyak kényszerének hálójában vagyunk. Kielégítetlen szenvedélyeim szökésvonal helyett kényszerpályára állítanak. A képzelte cél elérése semmit nem tesz hozzá az értelem beteljesüléséhez. Értelmessé válhat az életem, ha a közönyös passzivitás helyett hirtelen tetterő, vágy támad bennem arra, hogy egészségesen éljek. Egy későbbi orvosi vizsgálat, amely visszaigazolja addigi teljesítményemet, és

⁹⁶ D. Raboutin.; *Le désir*. Párizs, Flammarion, 1997, 166-167.o.

rögzíti a kitűzött célok teljesítését (optimális vérnyomás, megfelelő koleszterinszint), a korábban megszálalt intenzitáshoz képest lényegesen kisebb kielégülést nyújt.

Fontos jelezni, hogy bármely vágy kísérte dolog, így például a gondolkodás aktusa, és az, hogy képes vagyok gondolkodni, sőt, hogy adott esetben a gondolkodás a létrehozás örömét szolgáltatja, már nem csupán a tiszta vágy, hanem egyéb képességek, így a gondolkodással együtt járó különféle készségek működését is feltételezi. Mi sem mutatja ezt jobban, mint az a tény, hogy a felbukkanó vágy gyakran nem harmonizál ezekkel a képességekkel. Ekkor a vágy rendszerint alább is hagy, majd megszűnik. *A vágymozzanat megjelenése és a Merleau-Ponty által oly kiválóan leírt teremtvő folyamat élménye tehát nem ugyanaz.* Ez természetesen azt is jelenti, hogy a produktivitást, a létrehozást tisztán a vágy nyakába varrni nem szerencsés. Ugyanakkor megvalósuló képességeimtől, például az írás aktusától, a fogalmak szerkesztésétől a vágy, intenzitásának növekedésével arányban, egyre távolít. Nem írássá vagy gondolkodássá, hanem képességeimtől függetlenül egyre inkább vágygá válok. Egy képességet kivéve: hogy képes vagyok vágygá válni. Vajon van-e meghatározott szerve e képességnek? A vágy meglep, de mégiscsak képesnek kell lennünk arra, hogy meglephessen és működésbe lépjen. Nem mi választottuk, de mégis csak mi vagyunk képesek vágygni. Egy képesség megvalósulása önmagáért beszél. Miközben a vágy egy teljesen ismeretlen szökésvonalra vet ki, és saját esetlegességemmel szembesít, e furcsa tendenciához mégsem tudok nem afirmatív módon viszonyulni. Ha végtelenszer születnék újra, akkor is ezt akarnám. Nem merül fel alternatíva. Egyszerre van jelen a teljes kiszolgáltatottság és bizonytalanság, illetve a világos és elkülönített tagoltság tisztasága. A világos és elkülönített adekváció nem egy pillanatba foglalt felismerés vagy cselekvéssor; itt az idővel való adekváció jelenik meg. Ahogy a csaták hőseit a sérthetetlenség aurája vette körül... Homály és bizonytalanság helyett éles és világos vízió arról, mit is kell tennem. Akár Descartes-nál: nem akarok mást tenni, mert nem tudok mást tenni. Tévedhetetlen vagyok. Jó vagyok. Vágy vagyok. *Amor fati.* A ránk kirótt szökésvonal igenlése.

Bár a vágy az, ami új útra terel, ha semmilyen kapaszkodó nincs, hamar elillan. Amennyiben a vágy szövetségre lép egy meghatározott képességgel, például a gondolkodás esetén a gondolkodás képességével, ugyanakkor mechanikus kényszer-cselekvések következtében nem záródik el az útja (a fantázia permanens

transzposszibilitása), dinamikája fennmarad, sőt önhatványozódásba kezd. A vágy nem csupán hosszabb-rövidebb, egyenletesen áramló affektus, de intenzifikálódni, növekedni is képes. Bár a vágy fennmaradása nem lehetséges konkrét képességeim nélkül, de annak megtapasztalását, hogy mire vagyok képes, mi képességeim határa, megint csak a vágy teszi lehetővé. Testi képességeim kibomlásáért tehát a vágy is felelős (lásd a II.2. fejezetet). Ha nem lenne a vágy, ami továbblendít, soha nem szembesülnék határainnal. Míg azonban képességeim határokhoz köthetőek, a vágy határtalan és céltalan. Tiszta dinamika, ami a végtelenbe tart. Ha a vágy elszabadul, mindig magában hordozza annak a lehetőségét, hogy az általa nyitott szökésvonal „halálvonallá” válik.

A vágnak ez a megjelenési formája nem csupán a vágy eredetét hagyja homályban, de annak irányát is. A vágy magában hordozza az életen és a gondolkodáson, így a filozófiai gondolkodáson való túllépést is. És itt nem csupán a halálra, az Istenre vagy bármely, az élethez képest transzcendens létezőre kell gondolnunk. Ezek ezer szállal gyökereznek az élet organicitásában, és végső soron tapadási felületet biztosítanak a vágnak. A vágy extrém formája éppen az organizmustól való teljes függetlenségét mutatja meg, azt az inorganikus létezőmódot, amely bármely létezőhöz való viszonyában túltelített marad. A vágy, az élet és a tudat nincsen szinkronban egymással. Bataille ezzel kapcsolatban a következőket írja:

„Megjelenik bennünk az a túlcsoorduló vágy, hogy korlátainkat meghaladjuk! Így azt a korlátot is, hogy végesek vagyunk! Ha engednénk e vágnak, és megpróbálnánk túllépni az életen, meghalnánk! A halál az élet meghosszabbítása: a halálvágy a megszűnés nélküli élet igenlése!”⁹⁷

Leghétköznapiabbnak tűnő vágytételezéseink, amelyek a homályos jövőre utalnak - az ország, ahova el szeretnék jutni, a hivatás, amelyet még gyerekkorban jelöltem ki, a példakép, ahogy élni szeretnénk, stb. - nem csupán kényszer szülte rögzítései-e a túlfutó vágnak? Vajon mire is vágyunk akkor, amikor titkos célként egy-egy merésznak tűnő, de nagyon is mundán célt jelölünk ki magunk számára? Mire vágyik az a gyermek, aki színész, indián vagy éppen sofőr szeretne lenni? Vajon nem kényszer szülte válaszokról

⁹⁷ G. Bataille: *Az erotika*. Ford. N. Kiss Zsuzsa, Somlyó György, Vargyas Zoltán, Budapest, Nagyvilág, 2001. 178.o.

van-e itt szó, amelyek rövidre zárják a vágyat anélkül, hogy magát a törekvést kiiktatnák? Vagy milyen ígéretet hordozhat egy mű, egy tárgy, egy emlék, amihez újra és újra vissza kell térnünk, egy hegycsúcs, amelyet újra és újra megmászunk?⁹⁸ A vágy, azzal, hogy túlcsoordul az életen, a fenomenális mezőt is elbizonytalanítja, és a gondolkodás határait is. A vágy el-elszakad felületétől, kanalizálhatatlan többletté válik. A szökésvonal iránya immár dadogásra kényszerít.

A vágy nem pusztán hiányérzet és nem is a produktivitás tiszta élménye, bár a vágy nélkül egyikőjük sem jelenhetne meg! Folytonosan tapadási pontokat keres, csak hogy eloldódhasson azoktól. Ha eloldódik, mi keresünk viszonyulási pontokat, hogy jobban értsük működését. Önállósága önállótlanúság, önállótlanúsága önállóság. De e dialektika is könnyen kicsorbulhat. A vágy hordozza szenvedéseink egy részét, ugyanakkor ő teheti értelmessé életünket is! De vajon létezik-e egyáltalán olyan közös feltétel, amely egy vágymozzanat belső működése során lehetővé teszi akár a hiány, akár a produktivitás megjelenését? Bármilyen vágymozzanatról beszélünk, az egyrészt valami felé tart, másrészt soha nem éri el azt, ami felé tart, mivel ezzel együtt vissza is tartja azt, ami felé tart. A vágnak bár iránya van, mégsem halad. A vágyott tárgy, pusztán a vágy tartós fennállásával, nem lesz közelebbi vagy távolabbi. A vágy egy helyben folyik. Ugyanakkor nem csupán a vágy lép kapcsolatba tárgyával, de mi magunk is minden esetben viszonyba lépünk e kapcsolattal. E viszonyt nem feltétlenül úgy kell érteni, hogy külső szemlélőként szükségképpen rápillantásunk lehet e kapcsolatra (bár természetesen ez is lehetséges). Inkább arra az elemi tényre utalok, hogy a vágy felbukkanásával szükségképpen mi magunk is részesei leszünk a vágyfolyamnak. Önmagunk vonatkozásában azt mondhatjuk, hogy minden vágymozzanat egyszerre lendít ki egy tárgyat felé, és vonja meg e tárgyat tőlem. A vágy ígéretet hordoz. Ez az ígéret az, amely kétféle módon nyilvánul meg, és két, egymástól nagyon eltérő célfogalmat von maga után.

Ha végül optikánkat ismét a fenomenális mező egészére fókuszáljuk, heterogén vágytendenciák sokaságát látjuk. A vágyról nem tudhatjuk eleve, honnan jön, vagy merre tart, mikor lép meg, és merre lök ki. Melyik szökésvonalra állít, vagy melyik tárgyra fixál. Egymással összefüggésben nem lévő vágytendenciák népesítik be a tapasztalati

⁹⁸ Lásd az I.1.fejezetet, és Lévinas vágyfogalmának az idegenhez fűződő kapcsolatát!

mezőt, amelyek bár újra és újra kijelölik az élet egy meghatározott irányát, s ezzel újra és újra reményt ébresztenek bennünk, hogy az élet újrakezddhető, ezzel a lendülettel aztán el is tűnnek, csak hogy újra megjelenhessenek! E vágytendenciák az adott pillanatban iránytűként szolgálnak, de az irányok között kapcsolat nincs! Olyan útvonalat rajzolnak ki, amelyet nem mi alkottunk, de mégis sajátunként élünk meg. Íme, az esetlegesség sorsszerűsége... egyetemes szökésvonal, a szökés valószínűtlenül kis esélyével.

A vágy általános leírása lehetővé teszi immár, hogy a vágy működését, figyelembe véve korábbi szempontjainkat, elhelyezzük a gondolkodás terében is. A kettősséggel járó kihívás ugyanúgy vágytendenciákat hordoz, mint a sematizáció folyamata. A kihívás mindig egy konkrét tárgy értelemvesztésével együtt jelenik meg, a gondolkodást pedig folyamatos vágy járja át, hogy újra és újra visszatérjen a tárgy értelmének rögzítéséhez. Már eleve adott értelmek között válogat, ezeket járja körbe, s amikor egyik mellett dönt, és igazolása végeztével ismét csak újabb értelmek sorjázásával szembesül, ismét már eleve kijelölt lehetőségekhez tér vissza. A kettősség, a tárgyhoz kötött vágy és az elidőző-töprengő gondolkodás tehát kéz a kézben járnak. A felismerés a vágy egy másik viselkedésével jár, és kiveti a gondolkodást a határtalan felé. Egy felismerés hordereje a gondolkodás képességében bomlik ki, de azt a vágy ereje hordozza. A felismeréssel járó értelemmozgás és átrendeződés egyetlen kivetülés, a vágy szökésvonalának élménye (nem rázkódunk ide-oda, egyetlen folyosón száguldunk), amelyet a gondolkodás aktusa megpróbál lekövetni, értelmeket, értelemkezdeményeket hint el, anélkül, hogy mindegyiket kidolgozná. A sematizáció, és az ott kialakított adekvációk, a különféle fogalmak megfelelő összeillesztése tehát nincs teljes szinkronban azokkal az irányokkal, amelyek egy-egy perspektíva következtében kivetülnek. A gondolkodást hajtja a vágy, amit a gondolkodás utol kíván érni, de ez a kísérlete csak részleges sikerrel jár, ezért jelennek meg aztán befejezetlen iránykezdemények. A gondolkodás tapasztalatának a próbája maga a vágy, amely arra készíti a gondolkodást, hogy folyamatosan építse ki magát, és annak mértékében, hogy ez az építkezés mennyire sikeres, azaz hány rögzülő értelmet termel, nyeri el a gondolkodás is a maga értelmét. Minél intenzívebb vágy, annál aktívabb értelemtermelés, minél aktívabb értelemtermelés, annál értelemtelibb gondolkodás...

III. Perspektívasokaság

Fejtegetéseink kiindulópontja szerint egy tárgyhöz több, egymással rivalizáló perspektíva tartozik. Eddigi leírásaink azt a folyamatot vizsgálták, hogy e perspektivizmus milyen kapcsolatban van a filozófiai gondolkodás mozgásával és affektivitásával, és e három tengely (perspektivizmus, mozgás, affektivitás) együttesen miképpen játszik szerepet azoknak az értelemalakzatoknak a kialakításában, amelyek a gondolkodás terét építik. Eddigi elemzésünk tehát a gondolkodás tapasztalatára és az ott tetten érhető értelmek kialakulására fókuszált. Ugyanakkor a gondolkodás terének nem csupán a kialakuló gondolatalakzatok, hanem minden, már létrejött gondolatalakzat is részét képezi (a filozófiai hagyomány vagy anyag). Második lépésként tehát érdemes számot vetni a gondolatok heterogén sokaságának viszonyával. Szemben a korábbiakkal, itt madártávlatból tekintünk rá a gondolkodás terére, és az elemzést minden lehetséges gondolatalakzat figyelembe vételével végezzük (a deleuze-i inspirációk nyomán). A gondolkodás terének ugyanúgy része a platóni idea, a descartes-i cogito, a spinozai szubsztancia, a wittgensteini nyelvjáték, a putnami gondolatkísérlet, mint ahogy számtalan eljárás, módszer vagy komplexebb rendalakzat. Azt látjuk majd, hogy a perspektivizmus újra reprodukálódik, de már nem a tárgy és a gondolkodás viszonyában, hanem a különféle filozófiai gondolatalakzatok és tendenciák között. A rivalizáló értelmek helyett rivalizáló filozófiákba és gondolatalakzatokba botlunk. Ez termeli ki a filozófiai gondolkodás ellenségeit. Az ezt követő fejezetben aztán rámutatunk a gondolkodás terében jelentkező heterogén gondolati alakzatok *összekapcsolódásaira*, majd arra a szoros viszonyra, ami a gondolkodás tapasztalata és a filozófiai hagyomány (vagy filozófiai anyag) között áll fenn. Ez utóbbi tanulsága éppen az lesz, hogy a kettő nem választható szét egymástól: a gondolkodás folyamatosan szelektálja és átírja a hagyományt, az utóbbi pedig folyton anyagot szolgáltat a gondolkodásnak. Vállalt feladatunk itt ér véget. Leírásunkat az ellenség fogalmának tisztázásával kezdjük.

III.1. Az ellenség és a veszély

Ellenség alatt, egy Spinozáig visszavezethető gondolatot felhasználva, azt a létezőt értem, amely ha egy másik létezővel érintkezik, vagy hogy ismét Spinozára utaljunk, egy másik létezővel „találkozik”, akkor e létező létmódját lebontja, leépíti, anélkül, hogy azt új létmóddal pótolná.⁹⁹ A leépítésnek elégséges feltétele a létező funkcióinak akár részleges, akár ideiglenes megszűnése. Így a májnak ellensége már az az alkoholmennyiség is, amely a máj bizonyos funkcióit, még ha csak részlegesen és/vagy ideiglenesen is, de megszünteti. A későbbiek szempontjából mindenképpen fontos megemlítenünk, hogy új létmódról ott beszélünk, ahol a megváltozott létező olyan funkciókat vesz fel, amelyet korábban nem birtokolt. Az ellenség fogalmát tehát némileg eltérően használom ahhoz képest, ahogy ez a köznyelvben elterjedt, mivel az ellenségtől semmilyen szándékot vagy tudatosságot nem várok el (bár természetesen nem is tagadok meg tőle). Az ellenség viszonyfogalom, vagyis csak ott beszélhetünk ellenségről, ahol legalább két létező bukkan fel. Ugyanakkor e viszony rendkívül változatosan jelenik meg. A következő leírás nem az ellenség fenti definícióját próbálja pontosítani, hanem - a fenomenológiai eljárást követve - e viszony megjelenési módjait próbálja számba venni, és felhasználni a filozófiai gondolkodással kapcsolatos vizsgálódásban.

A filozófia és annak ellenségei párban járnak. A kezdetektől - Hérakleitosz és Parmenidész felbukkanásától – jelen van a filozófiára leselkedő ellenség témája.¹⁰⁰ Platón dialógusainak már visszatérő eleme, mindenekelőtt a szofista különféle arcaiban, sőt az *Államban*, részben explicit, részben bújtatott formában, de az első tételes felsorolását is

⁹⁹ A barát tehát az lenne, ami vagy aki segít kibontakoztatni az adott létező létmódját.

Itt Spinozának arra a meghatározására gondolok, amely szerint „azt nevezzük jónak vagy rossznak, ami létünk fennmaradásának használ vagy árt.” (Spinoza: Etika. i.m. 266.o.)

Platón egyébként hasonló módon határozza meg a jót és a rosszat az *Államban*. „Rossz az, ami rombol és megsemmisít, jó pedig az, ami megtart, és használ.”

Platón: *Az állam* (ford.: Jánosy István), Budapest, Gondolat, 1988, 391.o. (608e)

¹⁰⁰ Hérakleitosznál mindenekelőtt a tömeg, a hétköznapi ember (31.o.), Parmenidésznél a téves úton elinduló gondolkodás (84.o.). *Görög gondolkodók*, Budapest, Kossuth Kiadó, 1996.

megtaláljuk a gondolkodás ellenségeinek.¹⁰¹ A következőkben látni fogjuk, nincs olyan filozófia, amely valamilyen formában ne szembesülne ellenségeivel. Ugyanakkor ez semmiképpen sem meglepő, hisz úgy tűnik, hogy nem csupán a filozófiának, de a legtöbb létezésfajtának vannak sebezhető pontjai (még a testetleneknek is), és megvannak azok az ellenségei, amelyek veszélyeztetik és károsítják. Az ellenség, még ha elszórtan is, de mindenütt jelen van. Ugyanakkor az, hogy egy létezésfajtának mi válhat ellenségévé, mégis csak változó. Nem teljesen ugyanazok az ellenségei az állatoknak és a növényeknek, a növényeken és állatokon belül az eltérő fajoknak, más az embernek, megint más egy elméletnek, egy társadalomnak, stb. Ez persze nem jelenti azt, hogy az egyes létezésfajtáknak nincsenek közös ellenségei, csupán annyit, hogy nincs teljes azonosság az ellenségeik között. Mindenütt jelenlévő, de különböző típusú ellenségekkel találkozhatunk. Mivel az ellenség egyáltalán nem tűnik a filozófia specifikumának, mindenképpen indoklásra szorul, miért tartjuk döntőnek az ellenség fogalmát a filozófia meghatározása szempontjából. Bár kétségtelen, hogy számos létezőnek van ellensége, az egyes létmódokhoz mégis meghatározott ellenség társul. Reményeink szerint a filozófia ellenségeinek megjelenési módjai egyrészt megmutatják, hogy szemben számos létmóddal, a filozófia nem képes létezni az ellenségei nélkül, másrészt, az ellenségek elemzése a filozófiai gondolkodás egyik meghatározó alkotóelemét, a kettős látás struktúráját is kirajzolja, ez utóbbi pedig a gondolkodás minden szinten visszaköszönő meghaladhatatlan perspektivizmusához vezet el minket. Mielőtt a filozófia ellenségeit kezdenénk el boncolgatni, érdemes néhány további tisztázó megjegyzést tennünk azzal kapcsolatban, hogy az ellenség milyen lehetséges formákban jelenhet meg.

Előfordulhat, hogy egy és ugyanaz a dolog építhet és rombolhat. Így például ugyanaz a minőségű és ugyanakkora adag gyógyszer, akár ugyanabban az időpontban, gyógyíthatja és mérgezheti is a szervezetet (pl. megszünteti a fejfájást, de károsítja a májat). A gyógyszer tehát egyszerre ellensége és barátja¹⁰² a testnek. Az ellentmondás

¹⁰¹ Platón: *Az állam*, i.m. 234-241.o. A (szofistáknak köszönhető) rossz nevelés, bizonyos tulajdonságok rossz kombinációja, gazdagság stb. A filozófus kíváncsi tulajdonságaiból további implicit ellenségeket is felfedezhetünk: rossz emlékezőképesség, az erényesség hiánya stb.

¹⁰² Itt nem térünk ki részletesen az ellenség komplementer fogalmának, a barátságnak az elemzésére. Ehhez: Farkas Henrik: *A barátság mint a közös alkotás művészete in Lábjegyzetek Platónhoz: A barátság* (szerk.: Laczkó Sándor, Dékány András), Szeged, Librarius, 2005

feloldódni látszik, ha más szinten, például a szervek szintjén vizsgálódunk. A gyógyszer a máj számára ellenség, az agy számára pedig barát. Ugyanakkor nem tagadható, hogy a test is viszonyba léphet a gyógyszerrel, és az ő nézőpontjából tekintve is meghatározhatjuk azt ellenséggént vagy barátként. A túl nagy adag gyógyszer, miközben a fejfájást megszüntetheti, és súlyos, de nem totális károkat idéz elő a májban, végzetes következményekkel járhat a test egészére. Hiába vezetjük tehát vissza a gyógyszer hatását a meghatározott szervvel való találkozásra, a test, mint eltérő szerveződés, maga is kialakítja a saját viszonyát az adott gyógyszerhez. Ugyanakkor a gyógyszer és a szerv között létrejött találkozás más viszonyt képez és az ellenség más megjelenését vonja maga után, mint a gyógyszer és a test között létrejött kapcsolat. További szinteket képeznek a szerv mellett jelenlévő egyéb egységek (a szövetek, a sejtek, stb.), és a testen túlnyúló, de ahhoz számtalan módon kapcsolódó további szervezések is (a testtel kapcsolatban álló személyek, intézmények, stb.) A szintek elkülönítése tehát megsokszorozható, a mikro –és makroszervezések irányában egyaránt, a sejtek vagy akár kisebb egységek felé ugyanúgy, mint a testet is magában foglaló természeti –és társadalmi egységek irányába. Mindegyik olyan viszonyt képez a gyógyszerrel, amelyben meghatározható, hogy maga a gyógyszer ellensége-e vagy sem. A gyógyszer mint ellenség természetesen csak egy példa, amivel magát az ellenség megjelenését próbáljuk körülírni. Maga a gyógyszer is számos további viszonyegyesítésben bukkanhat fel, ahol a szerv, a test vagy a psziché még csak meg sem jelenik, ugyanakkor maga a gyógyszer mégis ellenséggént léphet fel. Ugyanígy más létezőket is a legkülönbözőbb viszonyokba helyezhetünk, és attól függően, mivel találkoznak, az ellenség legkülönbözőbb típusait jeleníthetjük meg. Egyetlen létező szintek és viszonyok sokaságát hordozza, így tehát számtalan találkozást rejt magában, és e találkozások függvényében számtalan módon válhat ellenséggé vagy éppen baráttá. És persze az a létező, amely ellenség, maga sem mentes attól, hogy egy másik találkozás során, akár ugyanannak a létezőnek a barátjává váljon. Végül maga az az esemény, amelyben a találkozás létrejön, számtalan egyéb találkozással együtt lép fel, számtalan, egymástól eltérő viszonyt hordoz. Egyetlen eseményben is szintek és viszonyok sokasága van jelen. Egy esemény soha nem lokalizálható, a találkozások kereszteződése határozza meg. Ugyanaz a gyógyszer, amely a szervvel való találkozásban a szerv ellensége, egy másik szinten már a sejtek ellensége,

vagy egy meghatározott kémiai kötést számol fel, esetleg a gyógyszert fogyasztó pszichés állapotának barátja (tehát a pszichével is találkozik), és egy másik psziché rombolója (például azé, aki ellenzi a gyógyszerfogyasztást, és tudomást szerez a gyógyszer beviteléről). Ezek mind ugyanannak az eseménynek a különböző találkozásai, és ugyanannak a létezőnek a különféle megjelenési módjai egy adott viszonyban: a barát, az ellenség, esetleg egy semleges pozíciója. Érdemes külön megemlíteni a szubjektivitás szintjét, és eloszlatni azt a képzetet, hogy ebben a rendben, legalábbis most tárgyalt problémánk szempontjából bármiféle kiemelt státusszal bírna. A szubjektum nézőpontja ugyanúgy tagozódik be e viszonyegyettesbe, mint bármely más nézőpont, tehát a különféle nézőpontok semmiképp sem a szubjektum nézőpontjai. Az, hogy egy adott dolog ellensége egy szervnek, nem zárja ki azt, hogy barátja legyen a testnek, de azt sem, hogy teljesen más módon, mint a szerv esetében, ellensége legyen nekem mint saját, tulajdon testemnek. E színeváltozásra szolgálhat példaként az antibiotikum, amely egy konkrét szervet károsíthat, de az egész testet megszabadítja a baktériumoktól, ugyanakkor *számomra* megjelenhet, egyebek mellett saját gyógyszeres függésemként. Egy adott létező akár a szubjektum gyökeréig is hatolhat, és egy csapásra vagy fokozatosan, de fel is számolhatja azt.

Mivel az ellenség mindig egy adott viszonyban, valaminek vagy valakinek az ellenségeként jelenik meg, nem tekinthetjük az adott létező szükségszerű mozzanatának. A létezőkről nem olvasható le automatikusan, hogy mikor és milyen körülmények között válnak ellenséggé. Ugyanezért nem sorolhatjuk fel maradéktalan és kielégítő módon egy adott dolog állandó, változatlan, öröktől létező ellenségeit sem (ahogy látni fogjuk, a filozófiáét sem). Egy létező, a találkozás függvényében egyszer ellenség, másszor barát, és attól függően, hogy mit támad, más típusú ellenség. Az ellenség könnyen baráttá válhat, egy megbízható barát pedig ellenséggé, sőt mindkét alakot felveheti (mint a gyógyszer a test esetén), az ellenség több arcát is öltheti (mint az antibiotikum), vagy neutrális pozícióba kényszerül.

Ugyanakkor a perspektívák különbségéből fakadó eltérések nem jelentik a szintek közötti teljes izolációt. A különféle szintek egymással is érintkezésbe lépnek, meghatározott módon összekapcsolódnak. Egy adott létező – jelenlegi elemzésünkben a filozófia ellensége - a szintek együttes figyelembevételével rajzolódik ki. Minden egyes

új szint kiegészíti, és egyben át is rajzolja mind az ellenség, mind az ellenség által támadott létező képét. Ez a rajzolat, ahogy később látni fogjuk, maga a gondolkodás perspektivizmusa. Végezetül két további, az ellenség tárgyalásánál szükségképpen felbukkanó problémára térnek ki. A találkozások szükségszerűségének (a keveredésnek és a sérülékenységeknek) és a veszélynek a kérdésére.

Ha arra az általános kérdésre, hogy egy létező, például az ember általában kiket tart az ellenségeinek, azzal a felsorolással válaszolnánk, hogy az asztalt, a banánt, a vizet...stb. előző megjegyzéseinkkel talán összhangban, de a hétköznapi vélekedésekkel meglehetősen kontrasztba kerülnénk. Talán nem tartjuk tipikusnak, mégsem ritka, hogy a fenti dolgokat lehetséges veszélyforrásoknak tekintjük; az asztalt, ha például hegyes a lapja, és körülötte ugrálok, a banánt, ha túl éretlen, a vizet, mert könnyen félrenyelhetem, belefulladhatok stb. Talán azt kellene állítanunk, hogy kellő fantáziával bármifajta ellenség megkonstruálható? A kódolt paranoia ugyanakkor a legtöbb esetben nem aktualizálódik, ha pedig igen, akkor sem feltétlenül a világ minden egyes létezője üzen hadat, inkább egy vagy néhány létező állandó fenyegető jelenlétéről van szó, egyfajta permanens veszélytudatról. Egyrészt általában nem igaz a létezőkre, hogy minden más létezővel érintkezésbe léphetnek, vagyis nem minden kapcsolat válik találkozássá. Így például Winston Churchill soha nem találkozik Ceasarral, ahogy a higany sem a vízzel, vagy a tulipán hagymája a kizárt harmadik elvével, miközben valamilyen kapcsolat, ahogy épp most látjuk, bármikor létrejöhet közöttük. Két dolog találkozása és két dolog összekapcsolása tehát nem ugyanaz. A találkozásnak szükségszerű feltétele, hogy a két létező között a hatás valamilyen formája legyen jelen. Másodszor pedig, az, hogy mi válik ellenséggé, esetleges, de az, hogy mely találkozás foglalja magában szükségszerűen az ellenséget, már nem. A kutya nem szükségszerűen lesz az ellenségem, mivel nem minden találkozás vált ki ilyen viszonyt, de amennyiben a találkozás során átharapja a bokámat, máris ellenséggé válik. Az egyes létezők mégsem egyenértékűek, amennyiben eltérő valószínűséggel hordozzák magukban egy adott létezőben előidézhető kár lehetőségét. Ennek megjelölésére használjuk a veszély kifejezését.

A veszély minden esetben fenyegetést foglal magában. Ami nem fenyeget, (számomra) nem veszélyes. A fenyegetés adja a veszélynek azt a meghatározatlan és rendkívül széles spektrumot, ahol tárgyra tett hatását kifejezheti. A veszély nyújtotta

fenyegetés ugyanis egyrészt az ígéret egy speciális esetét, egyfajta „negatív ígéretet” foglal magában, amely egy még nem megvalósult, nem kívánatos állapotot helyez kilátásba.¹⁰³ Másrészt maga az ígéret, amelyet a veszély hordoz, egy adott létező létmódjának legkülönbözőbb szintjeit érinti. A veszély ígéret lehet arra, hogy megakaszt, kizökkent, megsebesít, lebénít, ellehetetleníti cselekvéseimet, megsemmisít, stb. A fenomenalitás szintjén kiemelkedik egyik vagy másik lehetőség, de a virtualitás szintjén egyszerre vannak jelen. A veszély sajátosságát meghatározatlansága adja, így hiába is próbáljuk a veszélyt egyik vagy másik faktumhoz rögzíteni, mindegyikből virtuális sorozatok bonthatóak ki. Bár a szomszéd kissé agresszív kutyája azért tűnik veszélyesnek, mert harapásával megsebesíthet, a veszély valódi súlyát mégis az a nem kifejtett sor adja, amely virtuálisan már eleve jelen van a veszélyben: a seb elfertőződhet, ennek következtében súlyos lázam lehet, az elfertőződött testrészt el kell távolítani, végül akár az életem is közvetlen veszélybe kerülhet. E virtuális sorok lényege, hogy magukban hordozzák a legnagyobb veszteség lehetőségét is. A veszély tehát nem csupán bizonytalan, de határtalan is. Nincs meghatározott számú lehetőség. Ezért aztán a virtualitás sohasem elvi lehetőségekkel szembesít, hanem a valóság jelenidejű kiszámíthatatlansági faktorával.¹⁰⁴ Ez magyarázza, hogy a veszély kapcsán miért nem ellenfélről, hanem ellenségről beszélünk. Az előbbi szemben áll velem, de nem veszélyes. Korlátozza magát, így kiterjedése nem lehet korlátlan. A veszély ezzel szemben virtuális és totális. E veszély alanya a mindenkori ellenség, aki a veszélyt hordozza. Ez sohasem foglalt létezők egy jól körülhatárolt csoportja számára. Számos, aktuálisan veszélytelen dolog bármikor veszélyessé válhat. A filozófia elemzése kapcsán megpróbálunk kizárólag a veszélyes ellenségekre koncentrálni (így például a lustaság akadályozhatja a filozófiát, de nem hordozza magában a kapitális veszélyt).

¹⁰³ Lásd Szókratész meghatározását a *Lakhészban*: „...veszedelmesnek az eljövendő rosszat mondjuk...”
In *Platón összes művei* (első kötet), Európa, Budapest, 1984., 47.o.

¹⁰⁴ A virtuális tehát, szemben a lehetségessel, valós idejű, de nem aktuális. E megkülönböztetés virtuális és lehetséges között Deleuze-re vezethető vissza. G. Deleuze: *Différence et répétition*, i.m. 272-73.o.

III.2. A filozófia és ellenségei

A filozófia szövegei közvetlenül, vagy közvetve, de kijelölik önmaguk ellenségeit. Közvetve akkor, amikor az adott filozófia egyáltalán nem tárgyalja ellenségeit, ugyanakkor állításaiból kiolvasható, hogy milyen csapdákat próbál elkerülni. A közvetlenség, értelemszerűen, az ellenség tárgyalását jelenti. A filozófiatörténet a kettő egyidejű jelenlétére is számos példát szolgáltat. Ugyanakkor ez közel sem jelenti azt, hogy minden esetben teljes képet adnának a gondolkodásukat érő veszélyforrásokról.

Az egyes gondolkodók egy-egy elejtett mondat, esetleg néhány bekezdés erejéig utalnak bizonyos veszélyekre, amelyek a legtöbb esetben éppen aktuális kérdésfelvetéseikre vonatkoznak, és nem törekszenek az ellenség témájának átfogó vizsgálatára, alig-alig vetődik fel az a kérdés, hogy általában mi lehet a filozófia ellensége. Amikor a kérdés általános módon, a filozófus állításaitól függetlenül kerül terítékre, gyakran hosszabb-rövidebb listákkal, felsorolásokkal találkozunk¹⁰⁵ anélkül, hogy az ellenség státusza, egyáltalán az ellenség megjelenésének ténye filozófiai reflexió tárgyává válna. A kérdés rejtélyességét növeli az a tény is, hogy a filozófia ellenségei meglehetősen változatosságot mutatnak. Hajlamosak vagyunk a jelenséget azzal magyarázni, hogy minden egyes filozófia a maga meghatározott ellenségeit vonja maga után. Ahány filozófia, annyfajta ellenség. Ez azonban közel sincs így. Olyan, első olvasatra távolinak tűnő gondolkodók, mint Platón és Nietzsche¹⁰⁶, vagy Hume és Spinoza az ellenségek nagyon is hasonló, sőt gyakran azonos fajtáiról beszélnek (az utóbbiak közös ellensége a látszat, a fantazma). Ugyanakkor egymással rokonságot

¹⁰⁵ A listák, felsorolások sokfélék lehetnek. Itt csak néhány példát írunk le. Platónnál a szofisták félrevezető nevelése (ami tömegigényeket szolgál ki) lép elő elsőszámú ellenséggé (lásd 87. lábjegyzet). Nietzsche, Platónhoz hasonlóan a rossz nevelés kártékonyását hangsúlyozza, de emellett a nemi vágy és a siker okozta öröm is elterelheti a gondolkodó figyelmét (Nietzsche: *„Az új felvilágosodás”* (ford.: Kurdi Imre), Budapest, Osiris/Gond, 2001, 22.o.). A kanti kritikai filozófia ellensége a gondolkodás módjának kérdésén keresztül lép fel (itt az ellenség a materializmus, fatalizmus, ateizmus, babona, idealizmus, szkepticizmus, hitetlenség, fanatikus rajongás). I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.m. 44.o. Ilyen és ehhez hasonló felsorolásokkal más filozófusnál is találkozhatunk.

¹⁰⁶ Lásd a 101-es lábjegyzetet

mutató filozófiák – így a husserli és a heideggeri - a közös ellenségek dacára (pl. a tudomány), hajlamosak a veszélyforrást máshol látni (például egymásban).

Kétségtelen, hogy a filozófia kitermelte a maga elsőszámú tipológiáját, amely már a kezdetektől jelen van, és különféle formákban újra és újra megismétli magát. E szerint a gondolkodás elsőszámú ellensége a nem gondolkodás, amelynek számos, egyébként tipikus fajtája bukkanhat fel, és kétféle módon jelenhet meg, külső és belső ellenségként. Hérakleitosz vezeti be a filozófiába a kívülről érkező barbár ellenség, a nem gondolkodó tömeg véleményének fogalmát, míg Parmenidész, amikor az igazság két útjáról beszél, a gondolkodáson belül bukkan rá a filozófia ellenségére. Hérakleitosz átléphetetlen és egyértelműen meghúzott határvonalat lát a filozófia és a nem filozófia között, szerinte a kettő semmilyen formában nem képes közösködni vagy összekeveredni egymással. Ugyanakkor Parmenidész, amikor az igazság két útjáról beszél, a helytelen utat, vagyis a gondolkodás ellenségét magán a filozófián belül találja meg. Nem elég a bölcselkedést pusztán szeretni, hiszen ha rossz utat választunk, elvétjük azt. Nincsen a hérakleitoszhoz hasonló élesen elválasztott határ a barát és az ellenség között. A filozófia indokával bármikor követhetjük a gondolkodás helyes és helytelen útját egyaránt. Hérakleitosz és Parmenidész is a filozófia ellenségeiről beszél, azokról a veszélyekről, amelyek kárt okoznak a gondolkodásnak. Hérakleitosz a gondolkodást elhatárolja a nem gondolkodástól, és két különálló területként kezeli, Parmenidész a gondolkodáson belül különíti el a gondolkodást a hibásan színre vitt gondolkodástól. Így Parmenidész az illúziókat kitermelő gondolkodás veszélyeire hívja fel a figyelmet, amelynek legszisztematikusabb kifejtését később Kant adja. Bár Hérakleitosz kívül vél rátalálni a gondolkodás ellenségére, magára az elkülönítésre a gondolkodáson belül kerülhet csak sor, így szükségképpen válik a gondolkodás terének részévé maga a külső, Hérakleitosznál a tömeg véleménye. A külső és a belső ellenség kettőse Platónnál már együtt van jelen, és sajátos kapcsolatra lép (a vélemény, mint külső és a szofista, mint belső, amelyek egymásból élnek, hisz a tömegnek a szofistára, a szofistának pedig a tömegre van szüksége) sőt ki is egészül további külső ellenségekkel, de legalábbis ellenfelekkel (a filozófus képességei és tulajdonságai). Arisztotelész új típusú belső ellenséget talál, amikor a korábbi filozófusokat, többek között Platónat vádolja meg az igazság elvételével (ugyanakkor nem vádolja illúziókeltéssel, mint Platón a

szofistákat).¹⁰⁷ Ezzel a filozófia és a filozófus új státusa jelenik meg, amely egyszerre képes elvéteni és megragadni az igazságot. A gondolkodás és nem gondolkodás ellentéte, illetve a külső és belső kettőssége végigvonul a filozófián, és változó, de jól beazonosítható elemeket jelöl. Vajon mik lehetnek korunk filozófiájának legfőbb ellenségei? A manapság uralkodó két legkarakterisztikusabb filozófiai iskola, az analitikus filozófia és a fenomenológia már kialakulásukkor felvázolta legfontosabb ellenségeit. Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány*ban a redukcionista naturalizmust és az azt képviselő tudományokat (természettudomány, pszichológia), a relativizáló historicizmust és az apodiktikus evidenciákat nélkülöző világnézet-filozófiákat nevezi meg a filozófia legfőbb ellenségeiként.¹⁰⁸ Míg Husserl elsősorban a kortárs tudomány előretörését és reflektálatlanságát bírálta, Heidegger, egyetértve Husserllel, kitágítja a filozófia ellenségeinek körét, és a nem gondolkodás egy egész kor képévé válik (amely a tudomány mellett magában foglalja a filozófiát is). Amíg nem gondoljuk el a létet, valójában nem gondolkodunk.¹⁰⁹ A maga módján a logikai pozitivizmus és a nyelvfilozófia (Wittgenstein *Tractatusa*, Russel atomelmélete) is a gondolattalanság, avagy az értelem általános krízise ellen lép fel, amikor az értelmetlen, minden gondolatot nélkülöző látszatállításokat ki kívánja iktatni a filozófiából,¹¹⁰ sőt magából az életből is. Napjainkban Deleuze életműve emelhető ki, ahol reflexió tárgyát képezi a filozófiai gondolkodás és annak ellensége is. Filozófiája küldetésének tekintette, hogy „kárt okozzon a butaságnak,”¹¹¹ és leleplezze a filozófia látens, filozófián belüli és kevésbé látens ellenségeit (az előbbihez, mint „a gondolkodás dogmatikus képei”, a reflexió, a kommunikáció és a szemlélet tartozik, míg az utóbbihoz a tudományok - különösen az „embertudományok, de a pszichoanalízis és a logika is - továbbá az informatika, a marketing és a design).¹¹² A tendencia érthető. Úgy tűnik, a filozófiai gondolkodás önmeghatározása aligha lehetséges a nem-gondolkodás nélkül. És épp itt kezdődnek a problémák.

¹⁰⁷ Arisztotelész: *Metafizika*, i.m. 56-67.o.

¹⁰⁸ E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány* In Edmund Husserl *Válogatott tanulmányai* (ford.: Baránszky Jób László), Budapest, Godolat, 1972, 118-192.o.

¹⁰⁹ M. Heidegger: *Mit jelent gondolkodni* (ford.: Pongrácz Tibor) In *Szöveg és interpretáció*, Budapest, Cserépfalvi, 1991, 7-16.o.

¹¹⁰ R. Scruton: *A Short History of Modern Philosophy*, London-New York, Routledge, 1995, 288.o.

¹¹¹ G. Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, i.m. 167.o.

¹¹² G. Deleuze: *Qu'est-ce que la philosophie?* i.m. 12-16.o.

A következő fejtegetések egyszerre használják a filozófiai hagyomány ismert gondolatalakzatait és saját gondolati alakzatainkat. A kettő természetesen nincsen ellentmondásban egymással. A gondolkodás terének részét képezi minden - a legkülönbélebb időben és helyen képződött – gondolat. Mind a filozófia hagyományából vett példák, mind saját példáink arra szolgálnak, hogy a filozófia ellenségeinek elhelyezkedési módjait tisztázzák. Ugyanakkor egyáltalán nem célunk az ellenségek teljes felsorolása, vagy azok végleges meghatározása. A filozófiai gondolkodás minden szintjén felbukkanó perspektivikusságára próbálunk rámutatni, ezen keresztül pedig a gondolkodás terének komplex viszonyaira, miközben szem előtt tartjuk az ellenséggel kapcsolatban korábban megfogalmazott tanulságokat, így egy létező ellenségeinek sokféleségét, az ellenséggé válás sokféleségét és a veszély különféleségét.

A filozófiai gondolkodás, mint a létezők legtöbbje, számos helyen és többféle módon sebezhető. Már egyetlen pontot ellenségek sokasága támadhat (Hány és hány ponton támadható a platóni ideatan, az arisztotelészi szubsztanciaelmélet, stb.) Ugyanakkor egyetlen fajta ellenség is számos pontot képes támadni (Mit nem vonhat kétségbe a szkepszis?). Az ellenségek ráadásul sohasem egyedül bukkannak fel a gondolkodás terében. Legalább hármasával érkeznek. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás bármely pontját is éri támadás, az szükségképpen maga után von egy aktust (például kritikátlan gondolkodás), egy megjelenő fenomént (dogmatikus gondolat) és egy vagy több jellemvonást, ami a gondolkodóhoz tartozik (ellustult, esetleg gyáva, korlátolt stb.). Mivel a gondolkodás több ponton és többféle módon támadható, ráadásul egyszerre többen lépnek fel, a gondolkodás haladásával az ellenségek is folyamatosan sokszorozódnak. Az ellenségek a gondolkodás terében tehát a legkülönbélebb pozíciókat képesek felvenni, és többféle szintet szállnak meg. Behálózzák az egész teret. Ugyanakkor nem állítható, hogy minden ellenség képes ugyanazt a pontot támadni, vagy hogy bármely ellenség feltétlenül minden pontot támadhat. A gondolkodás különféle aspektusai az ellenségek különböző fajtáit keltik életre. Így nem csupán az egyes gondolkodók filozófiáinak lehetnek meghatározott ellenségei, de az egyes gondolatoknak, működési módoknak, beállítódásoknak stb. is. Ezeket megint csak támadhatja egy, de akár több ellenség is. Egy ellenség a különféle pontokat különböző alakban támadja, és maga is, attól függően, hogyan támad, további ellenségeket szül.

Nézzük meg először két ellenségnek, egy fenoménnek (látszat), majd egy aktusnak (kételkedés) a burjánzását. Mindkét esetben egy-egy ellenség több helyen üti fel a fejét, majd elszaporodik. Ez két modell arra, hogyan támadhat egy ellenség több pontot, és hogy egy találkozás viszonyok kereszteződésében áll.

A látszat színrevitelének számtalan módja lehetséges. Platón, Kant, Nietzsche stb. a látszat egészen eltérő fajtáitól óvnak, és a látszat megjelenésének legkülönbözőbb, nem ritkán több szinten megjelenő módjait mutatják be. A szerzők a látszat egész skáláját vonultatják fel, amelyből további ellenségek sokasága fejthető ki. A látszatok világa szétszóródik a térben, de mindegyikben másképp. A Barlanghasonlatban a gondolkodás látszatok sorozatán keresztül halad, és keresztül-kasul ellenségeket kerülget (a korábbi barátok mind ellenséggé válnak). A fikciók a gondolkodás képzésének során születnek, és szükségszerű megjelenései a Jó ideájához vezető úton.¹¹³ Kantnál az ész határtalan felé való törekvése ön maga előtt torlaszolja el az utat a tisztánlátáshoz, és termeli ki szükségszerű illúzióit.¹¹⁴ Nietzsche a reaktív erők szülte értékek fikcióit leplezi le a gondolkodásban. A gondolkodásnak tehát képeznie kell magát, reguláznia kell önmagát és igenelnie kell önmagát. Képzetlensége, fegyelmezetlensége és gyengesége szüli a fikciókat. Itt egyetlen ellenség a gondolkodás terének három különböző pontján bukkan fel három különböző módon, így három további ellenséget foglalnak magukban (amelyekhez megfelelő jellemvonásokat is társíthatunk). Ugyanakkor a különféle gondolkodási módokat (képzés, regulázás, afirmáció) különféle módokon lehet támadni, attól függően, hogyan közelítünk az adott gondolkodáshoz (egy pontot többféle módon támadhatunk), így további ellenségeket fedezhetünk fel. Attól függően, milyen perspektívát veszünk fel, további ellenségek jöhetnek létre, amelyek más és más kapcsolatot hoznak létre a három gondolkodási móddal. Így felvehetünk egy másik perspektívát is, ahonnan például az előítéletek szempontjából magyarázzuk a látszat különféle módjait. Ahogy korábban már láttuk, akárhány pontot támad egy ellenség, az adott esemény találkozások kereszteződésében zajlik, és számos viszonyt visel el.

¹¹³ Platón: *Az állam*, i.m. 264-68.o.

¹¹⁴ A kanti illúziótermeléshez lásd M. Grier kiváló könyvét.

M. Grier: *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. (különösen 101-129.o.)

A gondolkodás ugyanúgy ütközhet hamis képekbe, tévhitekbe, ahogy téves és hamis gondolkodási módokba, ez nem változtatja meg előbbi megállapításainkat. Így Anzelm balgája, a hiperbolikus kételyt képviselő gonosz démon vagy Zarathustra törpéje az ellenségnek ugyanazt a típusát, a szkepszist képviselik, de más-más módon veszélyeztetik a filozófiát. Az egyik az elgondolható legnagyobb realitásának, a másik ismereteink megbízhatóságának, a harmadik pedig az érték meghaladásának bizonyosságát kezdi ki. A gondolkodás három ellensége: a korlátosság, a bizonytalanság és a kishitűség. Itt, szemben előző példánkkal, ahol három különféle aktus termelte ki ugyanazt a fenomént, ugyanaz az aktus (a szkepszis) három különböző ellenséget hoz létre (itt az aktushoz tartozó jellemvonás lehet a paranoia, a gyávaság stb.). Egyetlen ellenség, amely három különböző pozíciót a szkepszis három különböző formájában támad meg, itt is megsokszorozódik. A szkepszis megjelenése itt nem fikciót eredményez, hanem a gondolkodás működését akadályozza, határait zárja rövidre, nem engedi annak kifutását. A gondolkodás mozgásaihoz, hasonlóan, mint előző példánkban, ugyanúgy rendelkeznek további ellenségek, amelyek ettől eltérő hármasságokat hoznak létre.

Látjuk tehát, hogy ugyanaz az ellenség több szinten veszélyeztet, ugyanaz a veszély (pl. az igazság megszűnése) több ellenséghez kapcsolódik. A gondolkodás terének jellegzetessége, hogy ugyanaz a dolog egyszerre számtalan ellenségnek, számtalan csapdának van kitéve. Ha azt firtatjuk, milyen formákban jelenik meg a veszély, akkor az ellenségeket kutatjuk! Az ellenség a károk szintjén totalizál, de a tartalom szintjén szelektál, vagyis mindig magában hordozza a veszteség egész skáláját, de a gondolkodás közegében aktuálisan mindig egy konkrét pontot támad egy meghatározott módon (egy bizonyos értelemben a dogmatikus és a gonosz démon is támadja a gondolkodást, de mindketten másképp teszik azt; a gondolkodáson belül támadják a bizonyosság fogalmát, de mindketten másképp, stb.) Nem elég a veszéllyel szembesülni, nem elég a veszély hordozóit megnevezni. A gondolkodás tapasztalata a hordozók különféle megjelenéseivel szembesít. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás tapasztalata alapján megnevezhetőek azok a pontok, amelyek támadhatóak, és az a mód is, ahogy a támadás zajlik. Ezáltal új tipológia állítható fel, amely az ellenségek különféle

megjelenési formáit mutatja be. Milyen megjelenési formái vannak a gondolkodás elterelődésének? Milyen megjelenési formái vannak az ostobaságnak...stb.?

Ezt az teszi lehetővé, hogy amikor a filozófia ellenségeiről beszélünk, mindig meg tudjuk nevezni azt a *perspektívát*, ahonnan valami ellenséggé válik. E megnevezés egyrészt kijelöli az elkerülendő veszélyt, másrészt azt a hibás eljárást, amely a veszély ígéretét beteljesítené. Amikor például a hume-i gondolkodás dimenziójában a benyomásokra épülő tapasztalat jelentésére támaszkodva a filozófia legfőbb ellenségeként a metafizikai látszat bukkan fel,¹¹⁵ a látszat típusa egy meghatározott módon, az ideának a tapasztalat perspektívájából kritikátlan használatán keresztül tárul fel (dogmatizmus). Az ellenségek nem a tapasztalatot támadják, hanem a gondolkodásnak azt a módját, amely fennállását a tapasztalatnak köszönheti. A tapasztalatra épülő gondolkodás számára az *a priori* idea fogalma lehetetleníti el a gondolkodást. Ugyanakkor a tapasztalat fogalma maga is változhat, attól függően, milyen módon határozzák meg. Így bár a fenomenológiai gondolkodásnak is a tapasztalat a vezérfonala, az már nem a benyomásra, hanem a tudatélményre épül, így az *a prioricitás* nem feltétlenül hoz létre látszatot, ugyanakkor a benyomásra épülő tapasztalat reduktív gondolkodáshoz vezet, amely indokolatlanul szűkre szabja a létezők körét. Az ellenségek tehát mindig lokálisan jelennek meg, mindig egy meghatározott perspektívából, és szükségképpen mindig egy másik perspektívából meghatározható gondolkodást támadnak. Ahogy feljebb, a gyógyszer esetén is rámutattunk, a barát és az ellenség könnyen felcserélődik. Ami az empirizmusnak barát, a fenomenológiának ellenség, de ismét barát lehet a karteziánusoknak, miközben az, ami a karteziánusoknak ellenség, épp a fenomenológiában válhat ismét baráttá stb.

Könnyen gondba kerülhetünk, ha a filozófia ellenségeiről általában szeretnénk számot adni. A lista hosszúnak tűnik: a dogmatizmus, mint egy elv kritikátlan alkalmazása; a radikális szkepszis (így a gonosz démon), mint az igazság megkérdőjelezése; a törpe, mint a kishitűség jelképe, az idealizmus és a józan ész, mint más és más szempontból, de a világ redukciója; a tudomány vagy a művészet, mint a filozófiát behálózó és félrevezető alternatív tudásformák és látásmódok, a retorika, amely

¹¹⁵ A metafizikai látszaton azokat az ideákat értjük, amelyekhez nem tartozik benyomás, és mégis valóságot vindikálnak maguknak. Az ilyen típusú ideák leleplezéséhez lásd: D. Hume: *Tanulmány az emberi értelemről* (ford.: Szenczi Miklós), Budapest, Magyar Helikon, 1973, 24-33.o.

az igazságot felcseréli a meggyőzéssel; különféle elméleti diszpozíciók (felejtés, figyelmetlenség stb), amelyek a gondolkodás aktusainak akadályai stb. A sor hosszan folytatható. Ugyanakkor világos, hogy a radikális szkepszis vagy a kishitűség legalább annyiszor válik a gondolkodás motorjává, mint akadályává (lásd éppen Descartes-nál vagy Nietzsche-nél), egy metafora képes lehet plasztikussá tenni egy gondolatot (lásd Quine-nak, a tudomány elkötelezett apostolának metaforáját *Az empirizmus két dogmája* című művében),¹¹⁶ a tudomány analógiákkal szolgálhat a fogalmi gondolkodáshoz, a fantázia új ötlettel lephet meg, a felejtés pedig olyan szelekciót eredményezhet, amely aktiválja a gondolkodást, és egészségesebbé teszi így az életet.¹¹⁷ Meddig érdemes kétségbe vonni igaznak vélt állításokat, és vajon hol az a pont, ahol a kétely természetlenné válik? Vagy épp fordítva, meddig tartunk fenn bizonyos elveket (a fizikalizmust, az idealizmust, stb.), és mikor érdemes módosítani azokat? Meddig érdemes differenciálni a fogalmakat, és a túlzott aprólékosság mely ponttól válik kerékkötőjévé nagyobb összefüggések átlátásának? Meddig megvilágítóak a művészi és tudományos példák, és mikor válnak a szemléletesség kárára? A gondolkodás terében állandóan visszakösző kérdések ezek.

Ahogy rámutattunk, nem csupán a gondolkodás jár együtt perspektívákkal, de mindig megállapítható az a perspektíva is, ahonnan valami ellenséggé válik. A fenti dilemmákkal kapcsolatban a kérdés tehát mindenekelőtt az, meddig ragaszkodjunk egy perspektívához, és mikor érdemes módosítani azt? A módosítással egy rakás addigi barát

¹¹⁶ Idézzük kissé hosszabban a szerzőt, hogy világosan lássuk a metaforikus nyelv elburjánzását: „A mi ún. tudásunk vagy vélekedéseink totalitása a geográfia és a történelem legmellékesebb adataitól az elemi fizika vagy még a tiszta matematika és logika legmélyebb törvényeiig is, egy ember-csinálta szövedék, amely a tapasztalattal csak a peremek mentén érintkezik. Vagy -- megváltoztatva a képet --, a tudomány egésze hasonló egy erőterhez, aminek a határfeltételeit a tapasztalat adja. A tapasztalattal a széleken történő összeütközés az erőter belsejében új rendet hoz létre; kijelentéseink igazságértéke új eloszlást nyer. Bizonyos állítások újraértékelése maga után vonja mások újraértékelését is, mivel ezek logikailag kapcsolódnak egymáshoz; a logikai törvények pedig egyszerűen úgy léteznek, mint a rendszer bizonyos további állításai, mint a „tér” bizonyos további elemei. Átértékelvén egy állítást, át kell értékelnünk másokat is, amelyek logikai kapcsolatban lehetnek az előzőekkel, vagy ők maguk lehetnek logikai kapcsolatok állításai. A „tér” egészét a kényszerfeltételek, a tapasztalat, oly kevésbé határozzák meg azonban, hogy nagymértékben fennáll a választás lehetősége abban a tekintetben, hogy valamely egyes, ellentmondó tapasztalat fényében mely állításokat értékeljük újra. Egyetlen partikuláris tapasztalat sincs a „tér” belsejében levő partikuláris kijelentésekhez kötve, hacsak nem közvetve, az egyensúly felborulására, a „tér”-t mint egységet érintő megfontolásokon keresztül.

W.O. Quine: *Az empirizmus két dogmája* (ford.: Faragó Szabó István) In *Tudományfilozófia* (szerk.: Forrai Gábor, Szegedi Péter), Budapest, Áron Kiadó, 1999, 150.o.

¹¹⁷ Itt Nietzsche gondolatát interpretáljuk. *F. Nietzsche: A történelem hasznáról és káráról* (ford.: Tatár György), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.

válhat ellenséggé, illetve addigi ellenségek baráttá. A kérdés úgy is feltehető, hogyan fordul át a barát ellenségbe, és hogyan fordítható át az ellenség barátba? Világos, hogy gyakran nüansznyi a különbség barát és ellenség között. Így a szkepszis Descartes-nál jó ideig barát, amely új és új dimenzióit nyitja meg a gondolkodásnak, ugyanakkor ugyanez a szkepszis funkcióját veszíti a *cogito* felfedezésével. A gonosz démon nem kezdheti ki a *cogitot*, hiszen megint csak a *cogitohoz* jutna. A szkepszis önisméltolásának következtében a gondolkodás már üresben jár. A gondolkodás persze megteszi ezt a lépést (máris megtette azzal, hogy kiderítette, üresben jár), ahogy minden esetben meg kell tennie, ha ellenségeivel kíván szembesülni. Ezért aztán az ellenség sohasem tökéletesen ismeretlen, hiszen valamiképp részét képezi a gondolkodásnak. És fordítva, a gondolkodás sohasem lehet teljesen biztonságban, hiszen bármikor törést szenvedhet el. A filozófiai gondolkodás támadható pontjai érintkezési pontok, amelyeken keresztül a gondolkodás kapcsolatba lép az ellenséggel. A számtalan támadható pont ugyanakkor bifurkációs pont, ahol a gondolkodás elvétheti vagy megragadhatja a megfelelő irányt, azaz vagy kapcsolatba lép az ellenséggel vagy nem. A kapcsolat azonban mindig lehet egy új barátság kezdete, vagyis az elvétett irányról bármikor kiderülhet, hogy helyes.

Az ellenség és a barát talán soha nem kerül olyan közel egymáshoz, mint néhány - a gondolkodásban felbukkanó - személynél. ” E „fogalmi szereplők” vagy antipatikus vagy szimpatikus vonásokkal bírnak, de a leggyakrabban talán kevert formákkal találkozunk. Még a legantipatikusabb szereplőben is vannak szimpatikus vonások, és fordítva. E szereplők az adott gondolkodás folyamatát viszik színre. Fogalmi szereplő Platón Szókratésze, de a szofisták is, vagy éppen Cusanus idiótája, Nietzsche törpéje, de Nietzsche Szókratésza is (immár antipatikussá válva).¹¹⁸ Amennyiben antipatikusak, és

¹¹⁸ A „fogalmi szereplő” kifejezést Deleuze és Guattari vezeti be a filozófiai gondolkodásba a *Qu'est-ce que la philosophie* című munkájukban:

„[A] fogalmi szereplők azokat a mozgásokat hajtják végre, amelyek a szerző immanenciasíkját rajzolják ki, és még a fogalmi teremtésében is szerepet játszanak. Lehet, hogy „antipatikusak”, ám ettől még ahhoz a síkhoz, azokhoz a fogalmakhoz tartoznak, amelyeket az illető szerző kifejlesztett és megteremtett. Ők ekkor a síkra jellemző veszélyeket jelzik: a rossz észleleteket, a hamis érzületet, és azokat a negatív mozgásokat, amelyek a síkon keletkeznek, és amelyek maguk is olyan eredeti fogalmakat hívhatnak életre, melyek taszító jellege az illető filozófia konstitutív tényezője lesz. Ez még inkább igaz a sík *pozitív* mozgásaira, a *vonzó* fogalmakra és a *szimpatikus* szereplőkre...A filozófusnak az a végzete, hogy saját fogalmi szereplőjévé, vagy szereplőivé váljon, miközben e szereplők is mássá válnak, mint akik történetileg, mitológiailag vagy közönségesen voltak (immár Platón Szókratésze, Nietzsche Dionüszosza, Cusanus Idiótája lesznek). A fogalmi szereplő egyet tesz egy filozófia keletkezésével, illetve alanyával, ezáltal pedig magát a filozófust is átformálja, olyannyira, hogy Cusanus-nak, vagy akár Descartes-nak, „Idiótáknak”

az adott gondolkodás ellenségeként lépnek fel, támadásaikat nem különféle módon hajtják végre különféle pontok ellen (mint a látszat vagy a szkepszis esetén), hanem egyszerre támadnak több pontot. Ebben az értelemben az antipatikus fogalmi szereplő (például a szofista, Nietzsche törpéje) mindig „többes számban” jelenik meg. Támadása egy agresszív hadseregéhez hasonlít. Több fronton intéz elemi támadást. Egyszerre zúdíttja a filozófiára annak minden ellenségét. Ugyanaz a szereplő azonban nem csak több fronton, de több perspektívából is támadhat. Miközben támadást intéz a gondolkodás ellen, felfedi ügynökeit a másik oldalon, és arra hivatkozik, hogy az ügynököket számolja fel. Egyszerre jelenti be támadását a gondolkodás ellen, és egyszerre hiteti el, hogy a gondolkodás barátja. De végül az ügynökök számolnak le a támadókkal, majd felveszik azok ruháját, és besétálnak a poliszba (Szókratész és a szofisták). Talán az ellenségek gyűjtőneve is lehetne (a látszat, az alakoskodás, a hamisság, a szkepszis stb. képviselője), miközben arra hivatkozik, hogy a látszat, az alakoskodás, a hamisság csak eszköz, arra kellene, hogy leleplezzék a gondolkodás ellenségeit. Azzal, hogy a kezdetben antipatikus szereplő módosítja a perspektíváját, szükségképpen sodródik a barát nézőpontja felé. De vajon ellenséges ügynök vagy barát? Így amikor a szofista megjelenik, az igazság meggyőzéssé, az igazságosság erővé, a törvény öntörvényűséggé, a mérték szubjektívvá válik stb., de az igazság, az igazságosság, a törvény és a mérték nevében. És persze a kezdetben szimpatikus személy is könnyen keltheti ugyanazt a gyanút, amit ellensége. Így közeledik egymáshoz a szofista és Szókratész, a gonosz démon és az idióta¹¹⁹ vagy Zaratusztra és a törpéje, ugyanakkor mindegyik szereplő önmagában is mozgó nézőpont. De azzal, hogy a perspektívák mozogni kezdenek, és elveszítik egyértelmű értelmüket, nem épp a filozófia egyik hajtómotorjához, a

kellene aláírnia a nevét, ahogy Nietzsche „Antikrisztusként” és „megfeszített Dionüszoszként” írta alá a nevét. (saját fordítás)

G. Deleuze-F. Guattari: *Que'est-ce que la philosophie*, i.m. 1991, 62-63.o.

¹¹⁹ Deleuze szerint az idióta az a fogalmi szereplő Descartes-nál, „aki azt mondja, „Én”, aki előáll a *cogito*-val, ugyanakkor ő az is, aki elkötelezi magát a szubjektív előítéletek mellett, és kifeszíti a sikot. Az idióta az, aki magánzóként a saját szakállára gondolkodik, s mint ilyen, ellentéte a művelt, hivatalból gondolkodó professzornak (a skolasztikus filozófusnak): a professzor folyton tanult fogalmakra hivatkozik (az ember eszes állat), míg a magánzó gondolkodó önerejéből alakítja ki a fogalmat, és jogosnak tartja kijelenteni, hogy ez az erő mindenkiel veleszületett (én gondolkodom).”

i.m. 60.o.

Deleuze szerint az idióta a filozófia visszatérő alakja, megjelenik Cusanusnál és minden bizonnyal Ágostonnál is.

kettősségekhez térünk vissza? Nem épp azokat a rivalizáló értelmeket látjuk ismét önmagunk előtt sorjázni, amelyek nélkül meg se nyílna a filozófia tere? És nem a különféle perspektívák hihetetlen mozgása jelenik itt meg? Végül pedig ez nem arra készíti a gondolkodást, hogy találjon egy olyan perspektívát, amely ismét rendet visz a felfordulásba? A gondolkodás tehát ismét perspektíva után kezd el kutatni, és ezzel tovább építi önmaga terét. E perspektíva lenne a mi saját perspektívánk, amely a heterogén tér kapcsolódásait írja le.

III.3. Kapcsolatok a gondolkodás terében

Dimenzióknak hívjuk azt a terepet, ami a gondolkodás számára egy perspektívából feltárul. Így minden egyes dimenziót a gondolkodás egy-egy perspektívája határoz meg. A perspektívák és a dimenziók a gondolkodás tapasztalatában egyrészt már létrejöttek, másrészt folyamatosan jönnek létre, többfajta módon (a gondolkodónak a már mások által létrehozott perspektívákat is el kell sajátítani, de önálló perspektívákra is szert tehet), és egyfolytában kisebb-nagyobb alakzatokká kapcsolódnak össze. Így a gondolkodás folyton mozog, változik és új dimenziókkal bővül. Joggal mondhatjuk, hogy a filozófiai tér egy n -dimenziós, mozgó és változó sokaság (miközben folyamatos törések, félbehagyott gondolatok is szabdalják). A perspektívák lehetnek újak; azután virtuálisak, amelyek a még ki nem dolgozott perspektívák (protoperspektívák) rendjére vonatkoznak; végül a már elsajátított perspektívák azokra a kidolgozott dimenziókra utalnak, amelyeket a gondolkodás már egyszer bejárt.

A gondolkodás terében a perspektívák számtalan módon jelenhetnek meg, amelyek aztán maguk is több szinten kapcsolódhatnak össze. Így a platóni, arisztotelészi, descartes-i, kanti, husserli, wittgensteini, stb. perspektívákkal és a hozzájuk kapcsolódó dimenziókkal párhuzamosan megjelenhetnek egy-egy fogalom köré (idea, szubsztancia,

cogito, transzcendencia, intencionalitás, nyelvjáték stb.) szervezhető dimenziók, az eltérő gondolkodási módokból (idealizmus, empirizmus, racionalizmus, fenomenológia, analitikus filozófia) származó dimenziók, bizonyos tematikus dimenziók (ontológia, episztemológia, etika, stb.), és így tovább. Ezekhez további fogalmak, eljárások, témák kapcsolódhatnak amelyek maguk is további perspektívákat adják a gondolkodásnak. A perspektívák sorrendje nem kötött, így bármelyiktől eljuthatunk bármelyikhez. Egy szerzőtől egy fogalomhoz, egy témához, egy eljáráshoz, egy fogalomtól egy szerzőhöz, egy témához, egy eljáráshoz stb. A gondolkodás terét tehát nem kizárólag filozófiai rendszerek, nem kizárólag fogalmak, nem kizárólag eljárasmódok vagy tárgyterületek stb. uralják, hanem az összes egyszerre. Így bár az egyes dimenziók függetlenek egymástól, számtalan módon összekapcsolódhatnak. Ezek az összekapcsolódások maguk is perspektívákat követelnek maguknak, és így építik a teret (minden összekapcsolódás feltételez egy perspektívát). A gondolkodó perspektívája számtalan fogalmat, témát, és több eljárásmódot foglalhat magában (Heideggerhez például hozzátartoznak fogalmai, a jelenvalólét, a gond stb., de ontológiája vagy ismeretelmélete, továbbá fenomenológiája és hermeneutikája is), ahogy egy fogalomhoz is számos gondolkodó, tárgyterület vagy eljárasmód kapcsolható (gondoljunk az *ideára*, a *cogitora* és a többi filozófiai fogalomra, amelyek újra és újra visszatérnek a legkülönbélebb gondolkodóknál, irányzatokban stb.), de egy eljárasmód is több gondolkodóval, fogalommal és tárgyterülettel állhat összefüggésben (az empirizmus, az analitikus filozófia, a fenomenológia stb. számtalan gondolkodója, fogalma és témája). Ugyanakkor az azonos típusba tartozó, de különféle perspektívák is sajátos kettősséget mutatnak. A gondolkodók, fogalmak, témák és eljárások nem csupán egymással lépnek kapcsolatba, de saját magukon belül is létrehoznak kapcsolódásokat, amelyek megint csak perspektívákat követelnek maguknak. Hume és Nietzsche, Platón és Kant, ontológia és teológia, test és elme, empirizmus és transzcendentalitás stb. egy pillanat alatt közös platformra kerülhetnek.¹²⁰ A filozófiai kézikönyvek, szerveződjenek azok akár történetileg, akár témák, fogalmak, problémák

¹²⁰Hume és Nietzsche esetében az empirizmus és a pluralizmus, míg Platón és Kant esetében az ideák problémája lehet a közös kapocs. Természetesen egy pillanatig sem állítjuk azt, hogy a párba állított szerzők állításai azonosak lennének, csupán a lehetséges kapcsolódásokra hívjuk fel a figyelmet. A fogalmi párok között számos kapcsolódás felbukkan, empirizmus és transzcendentalitás esetében G. Deleuze transzcendentális empirizmusára utalunk (az adott feltételeinek vizsgálata). Ehhez: Anne Sauvagnargues: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Párizs, P.U.F., 2009, 17-35.o.

szerint, ezért lesznek szükségképpen elégtelenek. Nem képesek ábrázolni a kapcsolódások sokféleségét. Egyrészt tehát a filozófia gondolkodói, fogalmai, témái és eljárásai független perspektívákat jelenítenek meg, másrészt a különféle perspektívák és dimenziók a legkülönbélebb módokon kapcsolódnak össze egymással, így a perspektívák újabb rendjei jönnek létre, amelyek egy közös térre utalnak. E kapcsolódások további tisztázásához érdemes felidézni, majd kiegészíteni korábbi mondandónkat.

A filozófiai gondolkodást már eleve körbeveszi az addig felhalmozott filozófiai anyag, amely akkor is jelen van, ha a gondolkodás közvetlenül nem irányul rá. Így aztán egy filozófiai problémán, például a kanti erkölcsfilozófián töprengő gondolkodás természetesen nem számúzi a térből a többi, már kidolgozott és elsajátított gondolatalakzatot, legyen az egy komplett filozófiai rendszer, bármilyen fogalom, eljárás mód stb. A gondolkodást körülölelő anyag holdudvara azonban több fázisban terül el. Ahogy a II.3. és II.4. fejezetben láthattuk, a gondolkodás tapasztalata bizonyos elő- és utórajzolatokkal rendelkezik, vagyis felgyorsulásához már bizonyos iránykezdemények kellenek, amelyekre rááll, illetve az a rohanás, amely aztán alábbhagy, maga is iránykezdeményeket hagy hátra. Ezek olyan protoperspektívák, amelyek a gondolkodás közvetlen előzményei és származékai. A következő fázis maga az aktív gondolkodást körbeölelő filozófiai hagyomány roppant heterogén tömege, amely maga is több regiszterből áll. Egyrészt részét képezi a perspektívák két típusa, vagyis a gondolkodás kiforrott perspektívái és azok a protoperspektívák, amelyek egyelőre virtuálisan vannak jelen (a harmadik, az éppen kialakuló új perspektíva értelemszerűen nincs jelen), de találkozhatunk ideiglenesen lezárt, félbehagyott, csupán részleteiben értett, esetleg félresikerült gondolati alakzatokkal, meg nem oldott problémákkal is. Világos, hogy e három szint mindig fennáll, még ha konkrét tartalmuk folyamatosan változik is (bizonyos protoperspektívák aktualizálódnak, bizonyos félbehagyott alakzatok kiegészülnek, vagy épp fordítva, lekerekített alakzatok ismét csonkává válnak). Ha tovább vizsgálódunk, azt is láthatjuk, hogy az egyes szintek elemei maguk is meglehetősen heterogének. Gondoljunk csak bele, hogy hányféle gondolkodó, fogalom, téma vagy eljárás perspektívája határozhatja meg a gondolkodás alakzatait, ezekből mennyi virtuális alakzat nyerhető, és a csonka alakzatok hány és hány fajtája lepheti el a teret. És mégis. E különféle alakzatok, Platón és Hume, empirizmus és transzcendencia, a bennük lévő, de

még ki nem bontott virtualítások, félbeszakadt gondolatok, bármikor kiléphetnek e holdudvarból, és kapcsolódások sorozatát alkothatják, egyetlen, közös találkozási helyet. A következőkben a gondolkodásnak és a holdudvarnak ezt a fajtáját nézzük meg közelebbről.¹²¹ Ezzel elérkeztünk utolsó témánkhoz, a filozófiai gondolkodás és a hagyomány viszonyának leírásához. Ez átfogja a gondolkodás terének egészét, és tovább cizellálja a kapcsolódások tipizációját is.

III.4. A filozófiai gondolkodás és a hagyomány

A filozófiai gondolkodás tapasztalatának elemzését a tárgyi értelem elvesztésének leírásával, vagyis a kettősség megjelenésével kezdtük. Ebből vezettük le azt a kétfajta mozgást, amelyek egymást kiegészítve vannak jelen (elidőző-gyorsuló). A perspektíva felbukkanása és a sematizáció ekkor vagy lépcsőről lépésre, meghatározott keretek között, vagy egy hirtelen felismerés eredményeként áll elő, ahol a perspektívák sorjázása a gondolkodás maximális sebességéig juthat el. Az előbbi esetben a perspektíva egy már létező gondolati irányból és annak protoperspektívájából jön létre, és változó ismétlődésekben dolgozza ki további perspektíváit, az utóbbi esetben egy csapásra, ahol nem ritkán további perspektívák, vagy perspektívakezdemények is megjelennek, amelyek egyéb dimenziókra utalnak. Ugyanakkor a filozófiai gondolkodás, meghaladhatatlan perspektivizmusának köszönhetően, folyamatosan termeli ki a különféle gondolatalakzatokat, fogalmakat, eljárásokat és tendenciákat, vagyis egy olyan holdudvart, amely konstans módon körülöleli a gondolkodás folyamatát. E folyamatosan duzzadó holdudvart hívjuk a filozófiai gondolkodás anyagának vagy hagyományának. A működő gondolkodás és a hagyomány viszonyát eddig külön-külön vizsgáltuk, összekapcsolódásukat csupán esetlegesen tematizáltuk, holott az aktuális gondolkodás

¹²¹ A következőkben, ha a holdudvar kifejezés szerepel, amennyiben külön nem jelzem, ez utóbbi fajtájára utalok.

folyamatos kölcsönhatásban van az őt körülvevő heterogén filozófiai anyaggal, a kinek-kinek változó módon fennálló filozófiai hagyománnyal, nem csupán a problémák, de a különféle gondolati rendszerek, fogalmak, témák és eljárások szintjén is. Ebben a viszonyban kapcsolódik össze a már kialakult és a kialakuló perspektíva-rendek spkasága.

A gondolkodás tapasztalatában spontán módon bukkannak fel olyan rendek, fogalmak, eljárások, problémák, témák, amelyek a hagyománynak is részét képezik. A már felhalmozott filozófiai anyag folyamatosan visszaintegrálódik a gondolkodásba. És fordítva: a gondolkodás állandóan a hagyományhoz nyúl, és valamiképp folyton elrendezi. Bár az aktuális gondolkodás beemelhet a hagyományból bármilyen témát, fogalmat, eljárást, sőt, bizonyos meghatározó elveket is, attól függően, hogy melyiket, miként és milyen arányban teszi, más és más műveletekhez jutunk. Ez azt jelenti, hogy a hagyomány és a gondolkodás viszonya meghatározott gondolkodási formákat indukál (mind dinamikai, mind szerkezeti szempontból)¹²².

Ugyanakkor a hagyománnyal való kapcsolatában az aktuális gondolkodás szelektív és kiszámíthatatlan. Rendszerint bizonyos elemeket emel át a gondolkodás hagyományából, ugyanakkor megjósolhatatlan, melyeket. Miközben bizonyos elemeket kiemel a már létező, heterogén dimenziók közül, hogy egy vagy több újabb dimenziót építsen, mozgása átrendeződésekhez vezet a tér több dimenziójában is. Az átrendeződések azonban ugyanúgy szelektívek és kiszámíthatatlanok, mint a kiemelések. Nem lehetséges előre tudni, mely dimenziókban történik átrendeződés. Ez azért történhet így, mert a gondolkodás terében nincsenek hasonló vagy eltérő, közeli vagy távoli dimenziók, így az új dimenzió távolságok és közelségek alapján nem képes lokalizálni magát az egyes dimenziók között. Ahhoz mindig egy perspektíva kell.

¹²² Egy probléma megoldását, amely a mi esetünkben annyit tesz, hogy perspektívát találunk az értelemvesztett tárgyhoz, három elem határozza meg. Maga az értelmét elvesztett tárgy, az a meghatározó elv, ahonnan vizsgálni kezdjük a tárgyat, és maga a sematizáció folyamata, ahol egy vagy több fogalom segítségével összekötjük a tárgyat a meghatározó elvvel. Attól függően, hogy e folyamatban milyen szerepet játszik a hagyomány, más és más gondolkodói formák jelennek meg. Ekkor a következő lehetőségek adóttak: 1., A meghatározó elv a hagyomány részét képezi, a másik két elem nem. 2., A meghatározó elv és a tárgy a hagyomány részét képezi, az összekapcsolódás módja nem. 3., Csak a tárgy része a hagyománynak. 4., Mind a három részét képezi a hagyománynak. 4., A meghatározó elv új, a másik két elem nem. 5., Mindegyik elem új. 6., Csak a tárgy új.

Egy új perspektíva bármikor bármelyik dimenziót beemelheti, és ugyanezzel a lendülettel teljesen máshol más dimenziókat ellényegteleníthet. Nem ritkán a kettő egyszerre történik. (így például azzal, hogy Deleuze a transzcendentális empirizmus módszerével egy új dimenziót hoz létre, nem csupán a transzcendentálfilozófiát és az empirizmust hozza közös nevezőre egy szinten, de érvényteleníti is azokat egy másik szinten): Távolinak tűnő dimenziók lépnek kapcsolatba, és új dimenziók építőelemeivé válnak. A különféle ontológiák mögött a gondolkodás azonos logikája működhet, az eltérő módszerek azonos jelentésű fogalmakat gerjesztenek, az örök visszatérés különbséggé és ismétléssé válik. Így jön létre kapcsolat Platón és Merleau-Ponty, Descartes és Husserl vagy Deleuze és Nietzsche között.¹²³ Vagy épp ellenkezőleg, egyetlen perspektíva egy rakás új dimenzió szállásadójává válik. Ezt nem befolyásolja az sem, milyen időrendben alakultak ki a dimenziók. A térugrás és az időben való oda-visszautazás a gondolkodás természetes velejárója. Bármilyen dimenzió kapcsolatba léphet bármilyen más dimenzióval, ez mindig egy új perspektívát, és a vele alakuló új dimenziót feltételezi. Bármilyen dimenzió elkülöníthető egy másiktól, de ezzel is ugyanúgy együtt jár az új perspektíva és annak dimenziója (minden megkülönböztetés feltételez egy szempontot). Mivel a perspektívák és annak dimenziói a gondolkodás *hic et nunc*-jában jönnek létre, így aztán soha nem mondhatjuk meg előzetesen, hogy mely dimenziók között létesülhet kapcsolat. A pillanatnyi zsákutcák, tévesnek tűnő kapcsolódások vagy abszurd képzettársítások is értelemet nyerhetnek utólag egy eddig még ismeretlen perspektíva fényében (Vajon melyik filozófiai mű nem hordja magán az abszurditást, sőt az örület nyomait? A gonosz démon örülete dimenzióvá válik a szkepticizmus fényében, Dionüszosz örülete dimenzióvá válik az erő logikájának fényében, stb.) . Végül nézzük meg, hogyan jelenik meg hagyomány és filozófiai gondolkodás magában a gondolkodás élményében.

A gondolkodás univerzalizál. Nem általánosít, hanem egy univerzum felállítására tör. Ez a gondolkodás terének fázisaiból következik. A kettősség berántja a térbe, a

¹²³Hosszabb kifejtést igényelne a platóni és merleau-ponty-i filozófia közös mozzanatainak ismertetése. Itt csupán utalunk rá, hogy mindkét szerző az idealitáshoz közeledő fokozásban látja a gondolkodás működését. Míg Platónnál szellemi, addig Merleau-Pontynál inkább érzéki idealizációról beszélhetünk (M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, i.m. 170-175.o.). Deleuze maga értelmezi az örök visszatérést a különbség ismétléseként, amely filozófiájában sajátos értelmet nyer, és a mindenféle identitást nélkülöző folyamatos keletkezésre utal (a keletkezés ismétlődő elkülönülődés). G. Deleuze: *Différence et répétition*, i.m. 77-81.o.

kihívás újra és újra arra készíti, hogy különféle szinteken visszatérjen a tárgyhöz (elidőzzön), az érzékenységből fakadó hatás kapcsolódásokra készíti, amennyiben minden tevékenység fokmérője a saját képességek kibontakoztatása (a gondolkodás esetén az értelemteremtés). Mivel a tárgy értelemrögzítése további tárgyak értelemrögzítésén keresztül vezet, egy konzisztens perspektíva-rendnek kell fellépni, ha minden tárgyat rögzíteni kíván (a kihívás miatt nem tehet mást). Az ideális perspektíva-rend minden létező rögzítése, azaz a gondolkodás univerzuma (ez azonban a tapasztalat szintjén soha nem valósulhat meg). Ebben az értelemben a gondolkodás aktuális tapasztalata mindig egy aktuális univerzum kiépülése. A gondolkodást azonban már mindig a felhalmozott filozófiai anyag, hagyomány veszi körül, amelyek maguk is különféle összetételű és nagyságú univerzumkezdemények, mikro- és makro-univerzumok (a maguk tartalmi és szerveződési heterogenitásában; egy egyszerű felismeréstől a kanti univerzum kezdeményéig) A gondolkodás tapasztalata és a mikro- és makro-univerzumokból álló hagyomány sajátos kölcsönhatásban van egymással.

A gondolkodás, miközben új és új, egymásba kapcsolódó irányokat fedez fel önmaga számára, szükségképpen kapcsolatban van az őt körülvevő hagyomány heterogén alakzataival is. Azzal, hogy egy új rendeződést vezet be, összekapcsolódásoknak egy új rendjét hozza létre, amely univerzalizálni kíván, elkezdi átrendezni és elrendezni a hagyomány addig különálló mikro- és makro-univerzumait. Ezzel párhuzamosan új törésvonalakat is kialakít (a szükségszerű kettősség miatt), amelyek a pillanatnyi eufória elmúltával erodálni kezdik a frissen kialakult kapcsolódásokat (a törésvonalakat a protoperspektívák jelölik ki). A gondolkodás folyamatosan halad, dimenziói folyamatosan keletkeznek, miközben állandó újrendeződést végez a gondolkodás terében. Ez azonban egy paradox élményen keresztül vezet, ahol egyszerre éljük meg a tér összeszűkülését és kitágulását. A gondolkodás, azzal, hogy egy fekete lyukhoz hasonlóan magához vonzza a hagyományt, szűkíti azt, de ugyanezzel párhuzamosan maga a hagyomány, amely számtalan dimenziót foglal magában, új kapcsolódások sorából részesül, így hirtelen elképesztő dimenziók születését éljük meg a gondolkodás élményében. A tér a gondolkodás folyamatában koncentrálódik: egyrészt összehúzódik, szinte egyetlen pontba sűrűsödik, egy rakás dimenziót magába szippant, de ezzel együtt egy robbanást is átélünk, és a gondolkodás számtalan új és új dimenziót vet ki magából.

Egyszerre szűnnek meg tehát korábbi dimenziók, mikro- és makrouniverzumok, és jön létre, keletkezik egy mindent magába foglaló új univerzum. Az újraszülető univerzum magában hordja az előző elemeit (a témákat, fogalmakat, stb.), ugyanazokat a bolygókat, ugyanazokat a csillagokat, de azok már az új univerzum részei (nem ugyanaz a „Mars,” nem ugyanaz a „Vénusz,” nem ugyanaz a „Nap”...). Miközben új lények alakulnak ki, egy új univerzum kibontakozása tűnik fel (a maga kialakulatlanágában), addig azok a dimenziók, amelyeket beszippantott magába, átalakulnak. Ezzel együtt a korábbi alakzatok, a mikro-és makrouniverzumok, nem tűnnek el, csupán ellényegtelenednek. Már csak az árnyékuk van jelen, mint egy atomrobbanás után...A számtalan dimenzió és azok perspektívája egyetlen perspektíva-renddé, fogalmak, témák, fogalmi szereplők univerzumává áll össze, amely maga egyszerre marad nyitott egész, amennyiben folyamatos kapcsolódásokat keres a holdudvar elemeivel, és válik lezárttá az ellényegtelenedett dimenziókhoz, ehhez a különös árnyékvilághoz képest.

A gondolkodás terében tehát a gondolkodás működésének és a már kialakult dimenzióknak a viszonya összetett képet fest. Az alakuló univerzum egyrészt a heterogén, össze nem tartozó dimenziókat, mikro és makro-univerzumokat önmagába integrálja, aminek következtében átírja az addigi hagyományt. Ezzel párhuzamosan olyan protoperspektívákat is kitermel, amelyek a hagyomány további részeiben bizonyos törésvonalakat hoznak létre. Azután jelen vannak a hagyományban azok a dimenziók is, amelyeket egyelőre érintetlenül hagyott a táguló univerzum. Végül ott vannak az ellényegtelenedett dimenziók, amelyek semmifajta közösséget nem vállalnak az új univerzummal (a platóni perspektíva kizárja a héraikleitoszit, az arisztotelészi a platónit, stb., az idealizmus a fizikalizmust, a fenomenológia a pozitivizmust, stb.). A mozgó tér mozdulatlan kövületekkel van tele, amelyekhez a gondolkodás látszólag már nem ér el. Ez utóbbihoz azonban néhány megjegyzést kell fűznünk, amely ismét csak a perspektivizmus teret és időt, elmúlást és lehetetlent nem ismerő aktivitásához vezet vissza.

Egy új perspektíva különös torzulást idéz elő a már korábban létrejött gondolati alakzatokon. Egyrészt mintha valamit megtartana értelmükből, másrészt új értelmet is ad nekik. A korábbi értelmüket talán ellényegteleníti, míg az új értelmeket kidomborítja. Nem eltörlés, egyfajta áthangolódás zajlik. A hagyomány bizonyos alakzatainak

beemelése sohasem azt jelenti, hogy különféle perspektívák csúsznak egybe vagy válnak eggyé, hanem minden esetben egy új perspektívát kell feltételeznünk, amely ellényegteleníti a hagyomány elemeihez köthető korábbi perspektívákat. Az ellényegtelenedés azonban csak az aktuális perspektíva nézőpontjából értendő. A kanti ismeretelmélet szintézise tehát nem azt jelenti, hogy a racionalizmus és az empirizmus perspektívája is megjelenik egy azokat átfogó perspektívában, hanem azt, hogy Kant egy olyan perspektívára talált rá, ahol a fenti két eljárás között kapcsolat teremthető, de már egy új, nevezetesen transzcendentálfilozófiai nézőpontból. Ezzel azonban a leibniz-i és locke-i-hume-i perspektíva ellényegtelenedik, és az általuk tárgyalt téma (a megismerés) új értelmet kap.¹²⁴

Az alakuló univerzumba integrálódó, és ott új perspektívával ellátott gondolatok tehát egyrészt megváltoznak, másrészt nem függetlenek előző alakzatuktól, és a régi dimenziók valamit megőriznek az újban. Bár a descartse-i *cogito* új értelmet kap Kantnál, és ez utóbbi megint csak újat Husserlnél (persze azt is mondhatnánk, hogy a descartes-i *cogito* új értelemmel rendelkezik a kantihoz és a husserlihez képest, vagy hogy a kanti *cogito* új értelemmel bír a husserlihez képest), ezzel párhuzamosan ugyanakkor meg tudjuk adni azt a meghatározó elvet is, amely szerint a három fogalom egyetlen értelemre tesz szert (mindhárom magában foglalja a gondolkodás közvetlen és meghaladhatatlan én-tapasztalatát). Miközben a kanti perspektívából a descartes-i *cogito* ellényegtelenedik, maga a descartes-i *cogito* mégiscsak jelen marad a kanti perspektívában. Ahogy a kanti (és értelemszerűen a descartes-i is) a husserli *cogito*-ban. Kantban benne van Descartes, ahogy Descartes-ban is Kant, vagy ahogy mindketten Husserlben, és ő is mindkettőben.

Egy perspektíva felvétele és elsajátítása, vagyis amikor egy perspektíva a gondolkodás meghatározó részévé válik, két különböző mozzanat; az utóbbi feltételezi az előzőt, míg ez fordítva nem áll fenn (így például a fenomenológusnak nem kell elsajátítania a naturalizmus pozícióját ahhoz, hogy perspektíváját felvehesse). E megkülönböztetés lehetővé teszi, hogy a gondolkodás univerzalizáló törekvése kettős értelemben is korlátok közé legyen szorítva. Az elsőt az elsajátításon kersztül vezetjük le, a másodikban a perspektíva felvétele nyer ismét jelentőséget.

¹²⁴ Ugyanakkor, épp a perspektivizmusnak köszönhetően, nincs kitüntetett pontja az univerzumnak. A leibniz-i vagy locke-i-hume-i perspektíva felől a kanti mező erővonalai halványulnak el (lásd lejjebb).

A különféle gondolatok, eljárások stb. elsajátítása során gondolkodásunk, attól függően, milyen gondolatok, problémák, megoldások hatnak rá, folyamatosan módosul. Így aztán máshogy gondolkodunk a kanti, hegeli, nietzsche-i filozófia megismerése után, máshogy gondolkodunk egy elsajátított gondolat, eljárás után, mint előtte. A gondolkodás már nem képes Nietzsche vagy a transzcendentális fordulat figyelembe vétele nélkül mozogni a gondolkodás terében, nem tud úgy tenni, mintha nem ismerné a kopernikuszi fordulatot (egy elsajátított gondolat, gondolatkör, eljárás, stb. persze egyénenként változó; ezért természetesen kinek-kinek a maga gondolatát, gondolatkörét, eljárását kell érteni a fentiek alatt). Az aktuális gondolkodás mindig ezt a konglomerátumot hordozza, amelynek összetevőit talán lehetetlen is kibogozni. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy egy-egy perspektíva vagy perspektíva-rend minden kiterjedtsége és hatóköre ellenére nem hangol át minden, addig felhalmozott gondolatot, eljárást, irányt (bármely gondolkodó gondolhatta-e valaha is, hogy minden munkát elvégzett? Vajon Descartesnak, Kantnak, Hegelnek stb. nem maradtak-e megoldandó kérdései?), a gondolkodás nem sajátít el mindent. Bármilyen volumenű perspektíva-rendről beszélünk, az egyrészt nem minden problémát, nem minden fogalmat, témát stb. érint, így el sem jut addig, hogy fogalma meghatározó elvül szolgáljon minden kérdésben. De van itt valami más is. Még ha az elvi lehetőség fenn is állna arra, hogy a gondolkodás minden témát, eljárást egy adott perspektívából stb. elsajátítson, a gondolkodás meghaladhatatlan perspektivikussága miatt minden univerzum születése már eleve egy önmagát kizáró alternatív univerzumot hordoz. A gondolkodás meghaladhatatlan perspektivikussága teszi lehetővé, hogy Nietzsche után is tudjuk hégelianusan nézni a világot, a transzcendentális fordulat ellenére továbbra is fel tudjuk venni a naturalizmus pozícióját, stb. Röviden: a gondolkodás mindig legalább két perspektíva felvételére képes. A megkövült gondolat tehát mindig csak egy alternatív perspektívához vagy perspektíva-rendhez képest válik halottá és megkövültté, a gondolkodás bármikor újra feltámaszthatja, és eredeti alakjában érvényesítheti.

Kijelenthetjük tehát, hogy a gondolkodás tere számtalan nem teljes és nyitott univerzumot hordoz. Összetettségüktől függően érdemes más és más névvel illetni őket (dimenzió, mikro- vagy makro-univerzum). Közös jellemzőjük, hogy perspektívákkal rendelkeznek. Minden egyes perspektíva az univerzum kidolgozására tör, így

szükségképpen minden alternatív univerzum beintegrálására és átrendezésére is. A gondolkodás, egy új univerzum megszületésekor, összezsugorítja a teret, és minden más univerzumot egy rövid időre megszüntet, de egy pillanattal később a tér ismét tágulni kezd, rögzült értelmek lépnek fel, amelyek spontán módon hívják életre az alternatív perspektívákat, alternatív univerzumkezdeményeikkel együtt. A filozófiai gondolkodás tehát hiába univerzalizál, szükségszerű perspektivikussága miatt ez sohasem válik befejezetté. De ahelyett, hogy ezt relativizmusként, esetleg a gondolkodás meghaladhatatlan parttalanságaként kellene megélnünk, épp ellenkezőleg, azt kell mondanunk, hogy a filozófiai gondolkodás valódi értelme a perspektivikusságban érhető tetten. A gondolkodás halálát jelentené, ha sikerülne teljesen univerzalizálni, és minden alternatív perspektíva megszűnne, hisz többé nem lehetne semmin sem gondolkodni. A teljes általánosulás a gondolkodás halála. Ugyanakkor a gondolkodás perspektivizmusa nem jelent sem parttalan relativizmust, sem a gondolkodás tétjének leértékelődését. A perspektivizmus épp azt teszi lehetővé, hogy a gondolkodás új és új értelmekkel világítsa meg az alapvetően érthetetlen dolgokat. A filozófia feladata mindig ugyanaz marad, érthetővé tenni az érthetetlen dolgokat. Leírásunk elkerüli azt az esetleges ellenvetést is, amely szerint a perspektivizmus maga is szükségképpen univerzalizál, így önellentmondásba kerül magával. Láthattuk, hogy minden perspektíva univerzalizál, de nem képes azt maradéktalanul végigvinni. Ez annyit jelent, hogy ad helyet más perspektíváknak is, ugyanakkor nem érvényteleníti önmagát. A leírás szükségképpen perspektivikus, ami csupán annyit jelent, hogy a több lehetséges leírás közül a gondolkodás tapasztalatának egy releváns leírását kívánja adni. Úgy hiszem, ennél többre, de ennél kevesebbre sem érdemes vállalkozni, ha valóban gondolkodni kívánunk.

Utószó

Zárásként érdemes áttekinteni a megtett utat, és összegezni azokat a legfontosabb eredményeket, amelyek a vizsgálódás tanulságaiul szolgálhatnak. Az értekezés talán legfontosabb célja az volt, hogy meggyőzze olvasóját a filozófiai gondolkodás meghaladhatatlan perspektivikusságáról. Ha a filozófiai gondolkodás nem lenne perspektivikus, fel se bukkanhatna, hisz épp a kettős látás indítja el azt. Ugyanakkor amennyiben felbukkan, már nem válhat meg ettől a jótékony tehertől anélkül, hogy ne szüntetné meg magát. Jelenléte ugyanakkor nem a filozófiai gondolkodás hiábavalóságát demonstrálja, hanem épp ellenkezőleg, azt, hogy folyamatos tennivalója van; szüntelenül érthetővé kell tennie a perspektivizmusból fakadóan újra és újra érthetlenné váló dolgokat. A gondolkodás perspektivizmusának ugyanakkor további messzemenő következményei vannak, amelyek az értekezés témáit is meghatározták.

A filozófiai gondolkodásról kizárólag tapasztalatokon keresztül szerzünk tudomást. Ezért nem is tehetünk mást, mint hogy a gondolkodás tapasztalatát elemezzük. Ez a tapasztalat arra hívja fel a figyelmet, hogy a perspektivizmus nem csupán a kezdeteknél, és nem csupán véletlenszerűen bukkan fel, hanem szükségképpen folyamatosan, újabb és újabb szinteken ismétlődik a gondolkodás folyamatában. Egyetlen tárgy lehetséges értelmeitől így jutunk el a kialakult gondolatalakzatok szintjéig, amely maga is számtalan, látszólag egymást kizáró, egymással rivalizáló perspektívával, perspektíva-renddel van tele. A filozófiai gondolkodás lépten-nyomon perspektívákat hoz létre, és amikor magát a gondolkodás tapasztalatát vizsgáltuk, mi magunk is egy olyan perspektíva után kutattunk, amely képes meghatározni e perspektívák mozgását és rendjét. E keresés egyik eredménye ugyanakkor éppen az volt, hogy a gondolkodás során folyamatosan keletkező legkülönbözőbb perspektívák nem egy metaperspektívában kapcsolódnak össze, hanem egy folyton alakuló közegben képeznek egységet. A perspektíváknak ez a közege a gondolkodás tere, amely a gondolkodásból fakadó perspektivizmus miatt egyrészt nyitott, másrészt, mivel minden egyes perspektíva mindig

meg is változtatja az addigi közeget, változó sokaság. A filozófiai gondolkodás tehát egy változó, nyitott térben bomlik ki. Ebből következően a filozófiai gondolkodás egy több szinten zajló, idői folyamat, amelyet summás meghatározások helyett csupán egy hosszabb leírásban lehetett körülhatárolni. E leírás során nem törekedhettünk teljességre, de igyekeztünk azokat a mozzanatokat kiemelni, amelyek körvonalazhatják a gondolkodás terét. Ezt három lépésben hajtottuk végre, amelyek maguk is további részekből álltak. Először az éppen kibomló perspektívák folyamatát, azután a már létrejött perspektívák viszonyait, végül a gondolkodás és a hagyomány összetartozását követtük nyomon.

A gondolkodás, a perspektivizmusból fakadó értelemkeresés során különféle mozgásokat végez: amennyiben keres, kutató, elemző, összehasonlító, inkább elidőző és lelassul a tárgy körül, amikor ráismer valamire, sikerül megragadnia valamit, intuíciók sorát képes egyszerre együtt látni, akkor felgyorsul, és hihetetlen sebességekre is képes. A gondolkodást e mozgása során különféle affekciók motiválják. Így az idegen kihívása újra és újra benntartja a gondolkodás folyamatában, az érthetőség kiépítésének igénye pedig a perspektívák kiépítésében vesz részt. Az egészet átmetsző vágy a gondolkodás egész értelméért felel. A filozófiai gondolkodás tehát olyan elemektől függ, amelyek látszólag különművek a tiszta gondolkodáshoz képest. Leírásunk ugyanakkor éppen azt akarta megmutatni, hogy a mozgás és az affektív mozzanatok nélkül eleve nem bomlana ki a filozófiai gondolkodás a maga egészében. Ennek során olyan fázisokra hívtuk fel a figyelmet, amelyek változó sorrendben, de együttesen jelenítik meg a filozófiai gondolkodás komplexitását, és a gondolkodás terének elengedhetetlen építőköveit jelentik. Ezek, a teljesség igénye nélkül, a következők: a kettőség felbukkanása és az értelmek sorjázása; a protoperspektívák megjelenése és a körülöttük történő elidőzés; a gondolkodás felgyorsulása és új perspektívák létrehozása (amelyet a vágy szökésvonala tart fenn); zsákutcák kialakulása; idő- és térugrások az egyes perspektívák között stb.

Ezután, Deleuze nyomán, ugyanakkor a fenomenológia belátásait továbbra is megtartva azokat az alakzatokat elemeztük, amelyeket a gondolkodás már létrehozott, és filozófiai anyagként vagy hagyományként ugyanúgy a gondolkodás terét képezik, mint az éppen kialakuló perspektíva. Az elemzés tétje a következő: amennyiben minden lehetséges gondolatalakzatot beengedünk egyetlen vizsgálódási terepre, vajon

megragadhatóak-e bizonyos összefüggések a különféle perspektívák között? Amennyiben a válasz pozitív, tovább cizellálható és tágítható a gondolkodás terének fogalma, immár a viszonyok tipologizációján keresztül. Ehhez egyrészt a gondolkodás ellenségeit néztük meg, vagyis egy negatív kísérlettel kezdtünk. Vajon mi nem tartozhat a gondolatok heterogén sokaságához? A vizsgálódás meglepő eredménnyel zárult. A gondolkodás bármely ellensége már eleve a filozófián belül üti fel a fejét, vagyis a filozófia ellenségei maguk is a filozófián belül jelennek meg, és a filozófia perspektivizmusa hozza azokat létre. Ezzel a gondolkodás tere maximális tágasságát éri el, hiszen minden lehetséges gondolat a részévé válik. Ugyanakkor egy második lépésben már a perspektívák közötti összefüggésekre próbáltunk fókuszálni. Itt csupán felvillantottunk néhány szempontot, amely a kialakult perspektívák heterogén sokaságába rendeződéseket vihet. Az értekezés záró részében a létrejövő perspektíva és a hagyomány kapcsolatát néztük meg, vagyis a gondolkodás terének két addig elemzett, látszólag egymással nem közösködő tömbjét vizsgáltuk. Meglátásunk szerint a filozófiai gondolkodás elválaszthatatlan a hagyománytól, és folyamatosan formálják egymást. Ez a kölcsönhatás újra és újra elemi megrázkódtatásokhoz vezet a gondolkodás terében, de ezzel csak tovább folytatódik annak megállíthatatlan mozgása.

Bibliográfia

Hivatkozott irodalom

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (ford.: Szabó Miklós), Budapest, Európa, 1997.

Arisztotelész: *Metafizika* (ford.: Halasy-Nagy József), Szeged, Lectum Kiadó, 2002.

Arisztotelész: A lélek In Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások* (ford.: Steiger Kornél), Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006.

Barbaras, Renaud: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

Bataille, Georges: *Az erotika* (ford.: N. Kiss Zsuzsa, Somlyó György, Vargyas Zoltán), Budapest, Nagyvilág, 2001.

Bergson, Henry: *La pensée et le mouvant*, Párizs, Les Presses universitaires de France, 1969.

Bouaniche, Arnaud: *Gilles Deleuze, une introduction*, Párizs, Pocket, 2007.

Comte-Sponville, André: *Kis könyv a nagy erényekről*. Ford. Saly Noémi, Budapest, Osiris, 2005.

Dastur, Françoise: *Chair et langage*, Párizs, Encre Marine, 2001.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia* (ford.: Moldvay Tamás) Gond-Holnap, Debrecen-Budapest, 1999.

Deleuze: *Différence et répétition*, Párizs, PUF, 1968.

Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Párizs, Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix: *L'Anti-Oedipe*. Minuit, 1973.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix: *Que'est que la philosophie?* Párizs, Minuit, 1991.

Deleuze, Gilles: *Pourparlers* (1972-1990), Párizs, Minuit, 2003.

Deleuze, Gilles: *Spinoza, philosophie pratique*, Párizs, Minuit, 2003.

Deleuze, Gilles: *Désir et plaisir In Deux régimes de fous*. Minuit, 2003.

Descartes, René: Szabályok az értelem vezetésére In Descartes: *Válogatott filozófiai művek* (ford.: Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961.

Fichte, Johann Gottlieb: *Válogatott filozófiai írások* (ford.: Endreffy Zoltán, Kis János), Budapest, Gondolat, 1981.

Foucault Michel: *A szexualitás története II.* (ford.: Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint), Budapest, Atlantisz, 1999.

Görög gondolkodók, Budapest, Kossuth Kiadó, 1996.

Grier, Michelle: *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája* (ford.: Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.

Heidegger, Martin: Mit jelent gondolkodni (ford.: Pongrácz Tibor) In *Szöveg és interpretáció* (szerk.: Bacsó Béla), Budapest, Cserépfalvi, 1991, 7-16.o.

Husserl, Edmund: A filozófia mint szigorú tudomány In Edmund Husserl *Válogatott tanulmányai*(ford.: Baránszky Jób László), Budapest, Gondolat, 1972, 111-192.o.

Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága* (ford.:Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás), Budapest, Atlantisz,1998.

Husserl, Edmund: *Karteziánus meditációk* (ford. Mezei Balázs), Budapest, Atlantisz, 2000.

Husserl, Edmund: *Előadások az időről* (ford.: Sajó Sándor és Ullmann Tamás), Budapest, Atlantisz, 2002.

Husserl, Edmund: Logikai vizsgálódások (I. Kifejezés és jelentés) In *Passim* 2002. IV. évf., 1.szám, 1-69.o.

Husserl, Edmund: Logikai vizsgálódások In *Husserl és a logikai vizsgálódások* (szerk.: Zuh D.-Varga P.), Budapest, L'Harmattan, 2009.

Hume, David: *Tanulmány az emberi értelemről* (ford.: Szenczi Miklós), Budapest, Magyar Helikon, 1973

Hume, David: *Értekezés az emberi természetről* (ford.: Bence György), Budapest, Akadémiai kiadó, 2006.

Kant, Immanuel: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? In I. Kant: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások* (ford.: Vidrányi Katalin), Budapest, Gondolat, 1980.

Kant Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford.: Kis János), Budapest, Ictus, 1995.

Kritzman, Lawrence(szerk.): *The Columbia History of Twentieth Century French Thought*, New York, Columbia University Press, 2006.

Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen* (ford.: Tarnay László), Jelenkor, 1999, Pécs.

Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Párizs, Le Livre de Poche, 2001.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadológia In G.W.Leibniz: *Válogatott filozófiai írások* (ford.: Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás), Budapest, Európa, 1986.

Longneaux, Jean-Michel: L'Égoïté comme véritable événement approche critique de l'oeuvre de Claude Romano In *Iris*, 28.kötet, 2007, 139-153.o.

Marion, Jean-luc: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.*, Párizs, P.U.F., 1997.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Párizs, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, Maurice: *La prose du monde*, Gallimard, 1969.

Merleau-Ponty, Maurice: *A filozófia discsérete* (ford.: Sajó Sándor), Budapest, Európa.

Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan* (ford.: Farkas Henrik-Szabó Zsigmond), Budapest, L'Harmattan, 2006.

Moran, Dermot: *Edmund Husserl (Founder of Phenomenology)*, Cambridge-Malden, Polity, 2005.

Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo* (ford.: Horváth Géza), Budapest, Göncöl, 1992.

Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról* (ford.: Tatár György), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.

Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány* (ford.: Romhányi Török Gábor), Budapest, Holnap Kiadó, 1997.

Nietzsche, Friedrich: „*Az új felvilágosodás*” (ford.: Kurdi Imre), Budapest, Osiris/Gond, 2001.

Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása* (ford.: Romhányi Török Gábor), Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2002.

Platón összes művei, Budapest, Európa, 1984.

Platón: *Az állam* (ford.: Jánosy István), Budapest, Gondolat, 1988

Platón: *Theaitétosz* (ford.: Bárány István), Budapest, Atlantisz, 2001.

Platón: *A lakoma*. Ford. Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 2005.

Quine, Willard Van Orman: *Az empirizmus két dogmája* (ford.: Faragó Szabó István) In *Tudományfilozófia* (szerk.: Forrai Gábor, Szegedi Péter), Budapest, Áron Kiadó, 1999, 131-151.o.

Rabouin, David: *Le désir*. Párizs, Flammarion, 1997.

Richir, Marc: *Phénoménologie en esquisses*, Párizs, Millon, 2000.

Richir, Marc: *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996

Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi* (ford.: Seregi Tamás) Budapest, l'Harmattan, 2006.

Sauvagnargues, Anne: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Párizs, P.U.F., 2009.

Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest, L'Harmattan, 2008.

Scruton, Roger: *A Short History of Modern Philosophy*, London-New York, Routledge, 1995.

Schroeder, William: *Continental Philosophy. A Critical Approach*, Cornwall, Blackwell, 2005

Schroeder, Timothy: *Three Faces of Desire*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

Smith, Daniel: Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics. In *Parrhesia*, 2, 2007, 66-78.

Spinoza: *Etika* (ford.: Boros Gábor), Budapest, Osiris, 2001.

Stern, David: *Wittgenstein's Philosophical Investigation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*, Budapest, L'Harmattan, 2005.

Tengelyi László: *Kant*, Áron Kiadó, Budapest, 1995

Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest, Atlantisz, 1998.

Tengelyi László: Az élménytől a tapasztalatig In *Vulgo*, Ötödik évfolyam, 1.szám, 3-14.o.

Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007.

Tengelyi László-interjú, (www.fenomenologia.uw.hu).

Ullmann Tamás: *A változás tapasztalata in Aspecto*, I.évf., I.szám, 2008.

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma*, L'Harmattan, Budapest, 2010.

Vermes Katalin: *A test éthosza*, Budapest, l'Harmattan, 2006.

Vermes Katalin: Multimodalitás és sensus communis In *Aspecto*, II.évfolyam, I.szám, 2009, 191-217.o.

Waldenfels, Bernhard: Felelet arra, ami idegen (ford. Tengelyi László) In *Gond*, 20. Szám, 1999, 5-10. oldal

Waldenfels, Bernhard: L'assise corporelle des sentiments In *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie* (szerk.: E. Escoubas-L. Tengelyi) Párizs, L'Harmattan, 2008, 201-220.o.

Woodruff Smith, David: Mind and Body In *The Cambridge Companion to Husserl* (szerk.: B. Smith-D.Woodruff Smith), Cambridge University Press, 1995, 323-393.o.

A témához kapcsolódó publikációim

Farkas Henrik: A barátság mint a közös alkotás művészete In *Lábjegyzetek Platónhoz: A barátság* (szerk.: Laczkó Sándor és Dékány András) Szeged, Librarius, 2005, 208-214.o.

Farkas Henrik: Idegenség és intenzitásélmény a filozófiában In *A dolgok és a szavak* (szerk.: Kenéz László és Rónai András), L'Harmattan, Budapest, 2008, 9-18.o.

Farkas Henrik: Vágy, esetlegesség, szükségszerűség In *Aspecto*, 2009. II.évf. I.szám, 5-18.o.

Farkas Henrik: Erőmegnyilvánulás és cselekvőképesség (Az interszubjektivitás fenomenológiájához) In *Sartre és Merleau-Ponty, A francia fenomenológia klasszikus korszaka* (szerk.: Váradi Péter és Ullmann Tamás), Budapest, L'Harmattan, 2011, 59-67.o.

Farkas Henrik: Értelemsokaság és sematizmus In *Aspecto* (várható megjelenés: 2011. szeptember)

Absztrakt

Az értekezés elsődleges célja a filozófiai gondolkodás körülhatárolása. Mivel a gondolkodásról kizárólag tapasztalati úton szerezhethünk tudomást, elemzésünk alapvetően a filozófiai gondolkodás tapasztalati leírása. Ezt négy eltérő, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban lévő szempont elemzésével végeztük el. Ezek a gondolkodás perspektivikussága, mozgása, affektivitása, végül pedig a filozófiai hagyomány heterogén gondolatalakzatai közötti viszonyok bemutatása. Az elemzések világossá teszik, hogy a filozófiai gondolkodás tapasztalata nem egy csapásra tárul fel, hanem egy összetett, több szinten működő folyamatban. A tárgy és az értelem közötti viszony elemzésétől jutunk el a filozófiai gondolkodásnak ahhoz a sajátosságához, hogy *az* egyetlen tárgyhöz több rivalizáló értelmet társít, miközben ugyanezzel a gesztussal magát a többértelműséget is fel kívánja számolni. Az utóbbi azonban csak úgy lehetséges, hogy új és új perspektívákat keres az egyes értelmek igazolásához, és ezzel folyamatosan növeli a perspektívák számát. A gondolkodásnak ez a perspektivizmusa ugyanakkor nem csak egy tárgy viszonyában jelenik meg, hanem a legkülönbébb szinteken reprodukálódik, és messzemenő következményei lesznek. Nem csupán egymással rivalizáló tárgyi értelmek bukkannak fel, de egymással rivalizáló gondolatalakzatok, sőt filozófiai irányzatok is. A filozófiai gondolkodás tapasztalata tehát a legkülönbébb szinteken folyamatosan burjánzó heterogén gondolati alakzatok sokaságáról tudósít, amelyek mind-mind meghatározott perspektívával rendelkeznek. Ezt a közeget hívjuk a gondolkodás terének. Az első fejezet a filozófiai gondolkodás perspektivizmusát elemzi, és azt, hogy a gondolkodás milyen mozgások kíséretében alakítja ki a perspektívák sokaságát. Ez utóbbi alapján a gondolkodás két formáját is elkülönítettük, amelyek egymást kiegészítve építik a gondolkodás terét: ezek egyrészt az elidőző-töprengő, másrészt a gyorsuló-felismerő gondolkodás.

A tér kialakulása ugyanakkor nem lenne lehetséges a kihívás, az érzékenység és a vágy működése, vagyis egy affektív tengely nélkül. A filozófiai tér kibomlásához

elengedhetetlen egy olyan kihívás, amely újra és újra arra készíti a gondolkodást, hogy térjen vissza a vizsgált tárgyhoz, időzzön el körülötte, foglalkozzon vele. Ha ez nem állna fenn, a gondolkodás folyamata torzóban maradna, a gondolkodás tere pedig legjobb esetben is csak félkész és csonka gondolatokból állna. A kihívás állandó jelenléte mellett szükség van a gondolkodásnak arra a sajátos érzékenységre is, amely képes új és új perspektívák kialakítására. Ennek termékenysége már a vágy függvénye.

A dolgozat második felében a működő gondolkodás helyett elsősorban a már kialakult heterogén gondolatalakzatok közötti viszonyra koncentráltunk. Először is azt kívántuk megtudni, mennyiben lépnek fel szükségképpen egymás riválisaként a különféle gondolatalakzatok és gondolkodási módok. Végző következtetésünk szerint mindig található olyan nézőpont ahonnan az egymással rivalizáló perspektívák összeegyeztethetőek lesznek, és fordítva, az összeegyeztethető perspektívák bármikor egymás ellenségeivé válhatnak. Zárásként a heterogén gondolati alakzatokat, vagyis a filozófiai hagyományt a működő gondolkodás viszonyában vizsgáltuk meg. A filozófiai gondolkodás univerzalizál. Ez a mi szóhasználatunkban azt jelenti, hogy saját perspektívájának univerzumát, perspektíva-rendjét építi, és részévé kívánja tenni a filozófiai hagyományt is. Ugyanakkor a hagyományra rá is van utalva, amennyiben univerzumának kiépítése a hagyomány problémáinak, fogalmainak, nézőpontjainak felhasználása és átírása. Filozófiai hagyomány és filozófiai gondolkodás kéz a kézben járnak, és alig különíthetőek el egymástól. Értekezésünk végző következtetése ugyanakkor az, hogy a gondolkodás, meghaladhatatlan perspektivizmusa miatt, sohasem lesz képes egy teljes univerzum kiépítésére, és a hagyomány gondolatalakzatai maguk is számtalan alternatív univerzum csíráját rejtik magukban.

kulcsszavak: fenomenológia, intencionalitás, sematizmus, filozófiai gondolkodás, hagyomány, perspektivizmus, protoperspektíva, gravitációs mező, térugrás, elidőző-töprengő mozgás, gyorsuló-felismerő mozgás, affektivitás, test, vágy, kihívás, szökésvonal, ellenség, találkozás, gondolkodás tere

Abstract

The primary aim of the dissertation is to circumscribe the experience of philosophical thinking. As the only access to the nature of philosophical thought cannot be but experiential we need to analyse the concrete experience of the activity of thinking. The analysis takes into account four separate but closely interconnected aspects of the thinking process. Its perspectivism, dynamism, affectivity and heterogeneous historical configurations are scrutinised in due course. It becomes clear that the *philosophical experience* does not reveal its inherent nature all at once, but only gradually in a complex, multi-levelled process. The relationship between object and sense is the starting point of our argument. A single object may carry more than one, mutually incompatible meanings implicating different perspectives of interpretation, while at the same time the equivocality thus appearing is also supposed to be eliminated. The latter, however, becomes possible only by introducing new perspectives and successively proliferating the possible perspectives taken into consideration. The perspectivism in question does not only apply to the experience of a single object but appears at several different levels of philosophical inquiry and has very far reaching consequences. Not only incompatible meanings related to a single object compete for our attention but heterogeneous conceptual configurations and irreconcilable traditions also emerge. The proliferation of heterogeneous constellations all implying their own irreducible perspectives is the common experience of the philosophical mind. The all-encompassing medium in which this proliferation takes place is the space of thinking. The first chapter concerns itself with the perspectivism of thought and attempts to describe the movements shaping the multiplicity of perspectives. Based on these considerations we have distinguished between two basic, complementary forms of thinking contributing to the informing of the philosophical mindspace: the ruminating-analytical mode on the one hand and the accelerating-insightful on the other.

The opening up of this space would not be possible without an original challenge stimulating sensitivity and starting up the desire of thought. The space of thinking opens up oriented by an axis of affectivity. The unfolding of the spaciousness carrying thought

is only made possible by a constant challenge forcing thought to return to its object, to stay with it, to continuously focus upon it. If this constant pressure ceased the process of thought would come to a halt and the space itself would collapse. The constant pressure exerted by the original challenge activates a particular sensitivity capable of detecting ever new perspectives. The intensity thereof is also a function of the desire awoken by the problem.

In the second half of the dissertation we focus not so much on operating thinking in the making but rather on relationship between set, heterogeneous thought configurations. First, we would like to find out to what extent these thought-forms and constellations are necessarily each other's rivals. We discover that there is always bound to be a viewpoint from which the competing perspectives turn out to be mutually reconcilable and the perspectives temporarily reconciled with one and other may always turn out to be antagonistic in the further analysis.

Finally, we take up the set, heterogeneous thought formations, i.e. the philosophical tradition once again, this time in its correlation with the operating thinking process. Philosophical thinking by its very nature tends to universalise. In our parlance this means that it constructs its own system of perspectives thus trying to incorporate into its system of perspectives the legacy of the historical tradition. Philosophical thinking cannot however emancipate itself completely from the concepts, problems, viewpoints of the tradition, since it can only operate as the modification and continuous overriding of the forms inherited from its tradition. Philosophical thinking and philosophical tradition belong together to the extent of being inextricably bound up with each other. Due to the unsurpassable perspectivism of philosophical thinking, it can never be complete and the set configurations of the tradition also carry the germs of innumerable alternative conceptual universes.

Keywords: phenomenology, intentionality, schematism, philosophical thinking, tradition, perspectivism, proto-perspective, gravitational field, space leap, ruminating-analytical movement, accelerating-insightful movement, affectivity, body, challenge, desire, line of flight, enemy, meeting, space of thinking

