

## Az ego dialektikája

A 20. század végére lassan hozzászoktunk a gondolathoz, hogy énünknek nem feltétlenül vagyunk kizárólagos, de még csak nem is a legszakavatottabb ismerői: énünk kicsúszni látszik kezeink közül. Nemcsak arról van szó, hogy sokszor legbensőbb problémáink megoldását jobban látja egy szakember, mint mi magunk, hanem arról is, hogy még a magunkról szótt legféltettebb gondolatainkat is az határozza meg, mások mit gondolnak, vagy mit szeretnének, hogy gondoljanak rólunk. Saját magunkra vonatkozó meggyőződéseinknek gyakran nem mi magunk vagyunk a forrásai. Nem pusztán az az kell tehát szembesülnünk, hogy az én és a te interperszonális viszonya alapvetőbb az én és a tárgy intencionális viszonyánál, hanem azzal is, hogy az én-te viszonyon belül sok szempontból a te alapvetőbb az énnél.

Ha a modernitást az *ego*, az individualitás korának, az *ego* „halálát” pedig az újkor alkonyát hirdető egyik legfontosabb gondolatnak tekintjük, akkor mégis súlyosan leegyszerűsítjük a helyzetet. Ha csupán néhány kiemelkedő újkori gondolkodót veszünk sorra, már akkor is azt látjuk, hogy elképzeléseikben a szubjektum egyfajta „élethalálharc” eredményeként jelenik csak meg; a „tagadással” folytatott folyamatos küzdelemben tartja fenn magát. Elég az *ego* legegyszerűbb fogalmain keresztül szemügyre venni ezt a furcsa dialektikát ahhoz, hogy elgondolkodjunk: vajon a fogalom mozgásának ez az újra és újra megjelenő sajátossága nem utal-e egy, a gondolkodás mélyebb rétegei-

ben rejlő szükségszerűségre. Ha igen, akkor talán a „szubjektum halálát” sem kell olyan komolyan vennünk, ahogyan azt a kifejezés maga sugallja.

## 1. Az empirikus én

Ha a szubjektum fogalmának modern változatait vizsgáljuk, elsőként természetesen Descartes gondolataihoz kell fordulnunk. Ő volt ugyanis az, aki az újkor hajnalán ez *ego* egy fogalmát – egyelőre még Isten fogalma mellett – az emberi gondolkodás és az „egész filozófia” kiindulópontjának tekintette.

Az én azonban, amelyik ilyen „magasra tör”, Descartes meglátásai szerint nem lehet azonos azzal a dologgal, amely érzékszerveink révén adódik saját magunkról. Az érzékszervek ugyanis, a többi tőlünk különböző tárggyal együtt, még saját magunkat is sokféle szempontból bizonytalanul, például csak részben képesek megjeleníteni. Az *ego* tehát már első lépésben is egy másik, tagadott énfogalommal szemben kezd körvonalazódni.

Az empirikus én alatt azonban már Descartes sem csupán egy az érzékeink révén, a szó legszigorúbb értelmében *tapasztalt* dolgot ért. Az empirikus énnel kapcsolatos első probléma, amit érdemes nyomon követni, hogy van-e az érzékszerveink révén adódó én fogalmán kívül egy másik, még mindig *empirikus* énfogalmunk is.

Maga Descartes, miután kétségesnek ítél minden olyan érzékszervek révén szerzett ismeretet, amely „bizonyos kicsiny és távoli dolgokat” (Descartes 1994, 26) jelenít meg, az utóbbiaktól megkülönbözteti a tárgyak egy másik osztályát. Az elmékedés gondolatmenete és Descartes példái is arra utalnak, az a „nagy” és „közeli” dolog, amelyre céloz, nem más, mint az, amelyik a lehető „legközelebb” esik hozzánk: saját testünk. Bár erről a „dologról” azt állítja, hogy ismeretét még mindig az „érezkiszerveinkből merítettük” (Descartes 1994, 26), mégis úgy tűnik, már Descartes-nál körvonalazódik egy később nagy karriert befutó felismerés: beszélhetünk egy a szó szigorú értelmében nem érzékszervi, ám még mindig empirikus *testtudatról*, amely valamilyen folyamatosan kíséri minden tapasztalatunkat. Annak, hogy *van* testünk, de talán még a testünkben jelentkező egyéb érzeteknek, fájdalomnak, gyönyörnek sem érzékszerveink révén vagyunk tudatában, bár hajlunk arra, hogy az efféle élményeinket is tapasztalatnak nevezzük.

## 2. A transzcendentális ego

Descartes gondolatmenetében azonban a belső testtudat tárgyaként megjelenő én még mindig nem a legvégső; egy újabb gondolatmenet eredményeként ez is kétségesnek bizonyul. A végső

bizonyosság, amely majd a *cogito, ergo sum* kijelentésben fogalmazódik meg, ugyan maga is utal az én egy fogalmára, ez az én azonban nemcsak hogy nem az érzékszerveink révén adott, hanem egyáltalán nem kötődik tapasztalatokhoz. Minden értelemben „testetlen”.

Ez a szubjektum nem olyan módon fog megjelenni, ahogyan a tapasztalatban megjelenő tárgyak; nem is valamiféle kigondolt entitás, hanem olyasmí, aminek a létét maga a tapasztalat, illetve maga a gondolkodás ténye *kényszeríti ki*. Az olyan dolgokra, amelyek nem mint a különféle képességeink *tárgyai*, hanem csak mint azok *előfeltételei* jelenhetnek meg, a filozófiai gondolkodás Kant óta a *transzcendentális* jelzöt alkalmazza. Descartes legvég-ső *ego* fogalma maga is az úgynevezett *transzcendentális ego* egyik változata.

Elmélkedései csúcspontján Descartes azt fogalmazza meg, hogy az énnel ez a fogalma csak mint a tapasztalataink, illetve gondolataink *előfeltétele* jelenik meg: nincs ugyanis értelme semmilyen élményről vagy gondolatról beszélni, ha nem *tételezünk fel* valamit vagy valakit, *ami* vagy *aki* az élményt átéli, a gondolatot gondolja. Nem lehetségesek szubjektum nélküli, „szabadon lebegő” gondolatok. Az itt szóba kerülő *ego* nem egy olyan dolog, amelyet „mögé kerülve” egy tárgyként tapasztalhatnánk vagy elgondolhatnánk; ő maga az, aki „mögé kerül”, aki gondol és tapasztal. Ezen felül nincs is más, ami a lényegileg hozzátartozna. Az *ego* – definíciójának legalapvetőbb értelménél fogva – nem egy gondolat vagy élmény tárgyi pólusaként jelenik meg: lényegileg transzcendentális.

### 3. Az empirikus én „visszatér”

Amikor valamely filozófus vagy valamely filozófiai irányzat tagja az én bármely fogalmának realitását, akkor valójában a legritkább esetben tekinti azt semmisnek, vagy Kanttal szólva – például a „sors” fogalmához hasonlóan – „jogtalanul bitorolt” fogalomnak. Nem fordul gyakran elő, hogy valaki megkérdőjelezné: az én fogalmának megfelel valami. A hagyományosan felmerülő kérdés sokkal inkább az, hogy bármilyen értelemben is egy másra visszavezethetetlen *alapfogalomnak* kell-e azt tekintenünk.

Amikor például az empirizmus megkérdőjelezi a descartes-i *ego* fogalmának realitását, akkor azt állítja: ez a fogalmunk valójában egyéb tapasztalati eredetű fogalmakból származtatható. Természetesen nem arról van szó, hogy Descartes-tal szemben bárki is azt állítaná: közvetlenül érzékelünk egy a tapasztalataink változása közepette állandónak mutatózó ént. Hume például éppen abból indul ki, hogy nincsenek olyan „állandó és változatlan benyomásaink”, amelyekből az *ego* bármiféle fogalma eredhetne (Hume 2006, 247), ám ez számára mégsem jelenti, hogy a fogalom ne lehetne tapasztalati eredetű. Az ő szemében mindez

inkább arra utal, hogy egyéb fogalmakhoz hasonlóan az én fogalmához sem az *egyes* benyomásaink szolgálnak alapul: a fogalom valamiképpen a tapasztalatfolyam *egésze*hez vezet vissza. Az ént nem egyes tapasztalatok, hanem tapasztalataink „láncolata alkotja” (Hume 2006, 256). Az egész összefüggő, és folyamatosan tovaáramló tapasztalatfolyam, illetve annak éppen a folytonos változás során állandóan továbbszövődő egysége a felelős azért, hogy bennünk egy azonosként megmaradó én fogalma kialakul. A szubjektum nem valamiféle megfoghatatlan, meg nem jelenő, transzcendentális *feltétel*, hanem egy a tapasztalataink áramában *szövődő*, tapasztalatainkon alapuló „magasabb szintű” egység.

A transzcendentális és az empirikus én szembenállása valójában egyrészt a „feltételként adott”, de soha meg nem jelenő, másrészt a „tapasztalatokból megkonstruálható”, illetve a tapasztalatáramban konstituálódó, abból „kiemelkedő” szembenállásaként adható vissza. Az utóbbi típusú entitásokat a filozófiai gondolkodás a transzcendencia fogalmával jellemzi. Sem az, ami transzcendentális, sem az, ami transzcendens, nem adott magában a tapasztalatban, ám amíg az előbbi azért, mert ő maga az „alapzat”, amelyre a tapasztalat ráépül, addig az utóbbi éppen azért, mert minden, ami transzcendens, valamilyen formában „kiemelkedik” a tapasztalatfolyamból, s a közvetlen észlelés számára elérhetetlen. Az előbbi a tapasztalat feltétele, az utóbbi feltételezi a tapasztalatot. Az *ego* dialektikája nem más, mint transzcendentális és transzcendens egymásnak feszülése.

#### 4. A transzcendentális ego kanti fogalma

Kant transzcendentális filozófiája bizonyos értelemben onnan indul, ahová Hume gondolatai segítségével elérkeztünk: a tapasztalatfolyamban szövődő egység elképzelésétől. Bár ilyen transzcendens egységek az ő műveiben több különféle formában is megjelennek, az ének azonban nála van olyan változata is, amely a tapasztalatfolyam „túlsó partján”, vagyis a transzcendentális *feltételek* oldalán található.

Ennek megfelelően Kant szerint Descartes tévedése nem abban rejlik, hogy az *ego* végső fogalmát egy meg nem jelenő *feltételként* igyekszik megragadni, hanem sokkal inkább abban, hogy nem azonosítja be pontosan, *minek* a feltételeként is kell azt felfognunk. Ennek következtében nála az én egy közelebről meg nem határozott „gondolkodás” fogalmához kapcsolódik. Ahhoz azonban, hogy képesek legyünk rögzíteni az *ego* szóban forgó fogalmát, Kant szerint közelebről meg kell határoznunk, mit is jelent gondolkodni. Ha ezt megtesszük, akkor éppen a Hume által elemzett „kapcsolatok” megteremtésének képességéhez jutunk.

Kant alapvető meglátása szerint ugyanis az érzékeink semmiféle összefüggést nem képesek megjeleníteni: érzékeink révén ugyanis csak benyomások egy minden kapcsolatot nélkülöző,

szétszórt sokféleségéhez jutunk. Amíg a „sokféleség megadható valamilyen merőben érzéki szemléletben”, addig a „sokféleség összefüggését soha nem foghatjuk fel érzékeink által. [...] Minden egybekapcsolás értelmi művelet, amit a szintézis általános megnevezésével jelölünk.” (Kant 2004, 142) A tiszta érzéki adottságok semmilyen kapcsolatban nem állnak egymással; az ilyen elemek „maguktól” semmilyen módon nem „sodródhatnak össze”. A kapcsolat maga más forrásból származik, mint azok az elemek, amelyek között a kapcsolat fennáll.

Bár a tézis mögött, hogy minden kapcsolat („szintézis”) a gondolkodásból származik, Kant főművében, *A tiszta ész kritikájában* fáradtságosan kidolgozott és meglehetősen spekulatív megfontolások állnak, az alapgondolat egyszerűen visszaadható. Talán a 20. században nagy karriert befutó *Gestalt* elmélet nyomán mára már közismert, hogy bizonyos tapasztalataink esetén képesek vagyunk a tapasztalatban adott kapcsolatokat „átrendezni”, és ugyanazt az élményt másként felfogni. Egy bizonyos gyümölcsöstál képét a képzelőerő játéka révén képesek vagyunk például egy arcnak látni. Ezekben az esetekben ugyanaz az érzéki sokféleség a különböző felfogások révén különféle képpen jelenik meg, így itt világosan elválik egymástól az érzékileg adott anyag és az a mód, ahogyan azt az értelem felfogja. Kant szerint ez a „felfogásmód” nem más, mint az önmagában szétszórt érzéki elemek közötti kapcsolatok rendszere.

*A Tiszta ész kritikája* ezt a belátást a tapasztalat egészére kiterjeszti. Kant azt állítja, hogy még az olyan egyszerű összefüggésekben is, amilyen az időbeli egymásutánosság vagy az érzékileg adott minőségek hasonlósága, az értelem szintézise mutatkozik meg: a csupasz érzékek által szolgáltatott érzéki benyomásokról még azt sem állíthatjuk, hogy a megszokott értelemben véve időben egymásután adódnának. Ahol a tapasztalatainkban megjelenőt *bármilyen módon* fel tudjuk bontani alapvetőbb elemekre, ott az értelem munkáját kell felismernünk, „mert ahol az értelem elébb nem kapcsolt össze semmit, ott semmit nem is bonthat föl” (Kant 2004, 142). Egy a *Gestalt* elméletből adódó párhuzammal azt mondhatnánk, hogy a képzelet játéka révén az érzéki anyagnak még az időbeli szerveződését is képesek vagyunk „másként látni”. Ha képesek lennénk „fellazítani” a tapasztalatfolyamban leülepedett és rögzült kapcsolatok rendszerét, akkor a mélyben egy minden formát és összefüggést nélkülöző érzéki sokféleséget találunk.

Kant elgondolásában a transzcendentális *ego* nem az egyes gondolatok, tapasztalatok vagy élmények feltételeként adódik, nem is pusztán a „gondolkodás” feltételeként, hanem éppen az azok között szövődő kapcsolatok, vagyis a *szintézisek* feltételeként. Az a szubjektum, amely a tapasztalatot végső lehetőségfeltételeként adott, a tapasztalatban fellelhető szintézisek énpólusaként jelenik meg: „valamennyi képzetünk közül egyedül a kapcsolat nem származhat tárgyaktól; ez csupán a

szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységének aktusa” (Kant 2004, 142).

Hume félreértése ennek megfelelően Kant szerint abban áll, hogy bizonyos felismeréseit nem érvényesíti elég radikálisan. Arra ugyan helyesen figyel fel, hogy az érzékeink nem adnak semmilyen alapot az én fogalmához, de arra már nem, hogy ugyanez a helyzet az érzékek által nyújtott sokféleség között létesülő bármiféle kapcsolat fogalmával is. Ezért az én fogalmát az érzékek által nyújtott benyomások között létesülő kapcsolatok fogalmára alapozva próbálja magyarázni, nem figyel azonban fel arra, hogy még a legelemibb kapcsolatok, a legalapvetőbb asszociatív összefüggések sem adottak érzékileg. Ha Hume-nak igaza lenne az *ego* fogalmának „tapasztalati” eredetét illetően, akkor az énről még empirikus fogalommal sem rendelkezhetnénk.

### 5. Az önmaga egységét konstituáló tudatfolyam víziója

Husserl fenomenológiája, különösen a korai szakaszában, sok szempontból inkább köthető Hume gondolkodásához, mint Kant transzcendentálfilozófiájához. Láttuk, hogy például az *ego* fogalmát Hume egy tapasztalati alapon álló „konstrukciószerű” próbálta felfogni. A fenomenológia bizonyos szempontból maga sem más, mint annak leírása, hogy a tapasztalatfolyamból miként „emelkednek ki” ehhez hasonlóan különböző típusú transzcendens tárgyak. Bár Husserl gondolkodásának későbbi korszakában maga is feltételez egy a tapasztalatok „mögött” meghúzódó, azok feltételeként adódó *ego*-t, azonban a kanti szintéziseket a háttérből működtető „aktív” énpólus fogalma és az értelem különböző szintetizáló funkciói révén előálló tapasztalat rendkívül spekulatív elképzelése mindig is idegen maradt a számára. Ez annak ellenére így van, hogy a szintézisekre vonatkozó kanti elemzéseket Husserl is rendkívül nagy jelentőségű felfedezésnek tartotta. Meglátása szerint azonban a tapasztalatokat átszövő szintézisek nem feltételeznek egy őket a háttérből működtető aktív pólust.

Ennek megvilágításához Husserlnek a „belső időtudatra” vonatkozó elemzéseiből kell egy gondolati szálat kiemelnünk. A tapasztalati szintézisek fenomenológiai elemzése ezekben a gondolatmenetekben jut el a csúcspontjára. Bár Kant gondolataihoz hasonlóan Husserl elmékedései is meglehetősen szövevényes utakat járnak be, a problémánk szempontjából lényeges gondolat ismét kiemelhető, és viszonylag egyszerűen visszaadható.

Husserl osztja Kantnak azt a meggyőződését, hogy a tapasztalatfolyamban zajló szintéziseknek köszönhető a tapasztalatainknak az a „furcsa” tulajdonsága, hogy rajtuk keresztül egy tőlük megkülönböztethető, transzcendens tárgy jelenik meg. Amikor körüljárunk egy tárgyat, a folyamatosan változó, perspektívikusan módosult aspektusok áramában éppen az aspektusok között

fennálló összefüggések révén jelenik meg egy a változások során azonosként megmaradó tárgy.

Az ő elgondolása szerint azonban ehhez nincs szükség sem arra, hogy a folyam „fázisai” között egy tőlük független összefüggés „kapcsolatot teremtsen”, sem arra, hogy ezt a folyamatot valamiféle szintéziseket végző szubjektum „irányítsa”. Ennek belátásához a szintézis fogalmát össze kell kapcsolnunk egy másik fontos fogalommal, az intencionalitás fogalmával. Az ezzel a fogalommal összefüggő, Franz Brentano által újra felfedezett legfontosabb gondolat azt mondja ki, hogy a tapasztalat „saját értelme” szerint élményeink *eleve* tárgyakra vonatkoznak: nincs olyan élményünk, amely ne lenne már eleve egy tárgyra irányítva, vagyis ne lenne élmény valamiről.

Az intencionalitásnak ez a fogalma azonban, mint láttuk, elválaszthatatlan a szintézisekre vonatkozó kanti belátástól. „Csak a szintézis sajátosságainak feltárása teszi valóban gyümölcsözővé, [...] a valamire vonatkozó intencionalitás fölfedezését” (Husserl 2004, 53), ugyanis éppen „a tudat szintetikus egységének [...] köszönhető, hogy egyáltalán egy intencionális tárgyra gondolhatunk, vagyis itt állhat előttünk mint olyan, amelyet így és így gondolunk el” (Husserl 2004, 59). A két fogalom összekapcsolódása fontos belátáshoz vezet: bár tapasztalataink szintézisek révén kapnak tárgyi vonatkozást, ám ez mégsem azt jelenti, hogy a szintézisek a tapasztalat egy mindenféle szerveződést nélkülöző válfajához valamiféle „pluszként” járulnának hozzá. Ha élményeink eleve tárgyakra vonatkoznak, akkor ez azt is jelenti – „eleve” összekapcsolódnak. Nincs értelme a tapasztalatfolyamból „kiszakított”, mindenféle szintézist nélkülöző tapasztalatokról vagy élményekről beszélni. Élmény és szintézis valójában egyetlen dolog két elválaszthatatlanul összefonódó mozzanata, amelyek csak a vizsgálat egy sajátos módszere révén különülnek el egymástól.

Ez azonban Husserl legmélyebbre hatoló észrevételei szerint egy további fontos meglátáshoz is elvezet. A tárgyi vonatkozást eredményező kapcsolatok ugyanis egyben a tapasztalat saját fázisai, vagyis élmények közötti kapcsolatok is. A tapasztalatban „önmagától zajló” szintézisek révén nemcsak transzcendens tárgyi egységek emelkednek ki a tapasztalatfolyamból; ugyan ezen kapcsolatok révén szerveződik magának a tapasztalatfolyamnak az egysége is. Például egy hang tapasztalatát elemezve Husserl kijelenti: „Egy és ugyanazon tudatfolyam az, amelyben a hang immanens időbeli egysége s ugyanakkor magának a tudatfolyamnak az egysége konstituálódik.” (Husserl 2002, 97) A tapasztalatfolyamban tehát egyszerre adódik kétféle „objektum”: a tapasztalatainkból kiemelkedő transzcendens tárgy, illetve maga a tapasztalatfolyam. A tapasztalatfolyamat „kettős intencionalitás” jellemzi, ám ehhez egyik esetben sem kell egy külön szervező elvet, illetve szervező „szubjektivitást” feltételeznünk. „Bármilyen meghökkentőnek (sőt kezdetben képtelennek)

tűnjék is, hogy a tudatfolyam saját egységét konstituálja, mégis így van. És ez a tudatfolyam lényegéből válik érthetővé.” (Husserl 2002, 97) Husserl víziója szerint mind a tapasztalat, mind a tapasztalatban megjelenő tárgyiságok egysége ugyanazon elvek szerint, „önmagától” szerveződik. A transzcendentális én kanti verziója, a szintézis végső lehetőségfeltétele feleslegessé válik.

## 6. A személytelen tudatmező megjelenése Sartre-nál

Már eddig is láttuk: amint üresnek bizonyul a transzcendentális *ego* valamely fogalma, óhatatlanul megjelenik a transzcendensként felfogott én egy verziója is. Láttuk azonban: a transzcendens *ego* – az egyéb tárgyakhoz hasonlóan – nem valamiféle végső feltétel, hanem „felbontható”, tovább elemezhető egység. Egy sajátos, a hétköznapitól eltérő beállítódásban hozzáférhetővé válik: „mögé lehet kerülni”, „meg lehet figyelni”, le lehet írni, hogy fogalma milyen egyéb, alapvetőbb aktusok vagy „elemek” révén keletkezik a tudatban.

Ennek megfelelően Husserl fentebb vázolt gondolataiból Sartre is azt a következtetést vonja le, hogy az *ego* minden formájában egy „transzcendens tárgy” (Sartre 1996, 40), amely „ugyanúgy a világ egyik létezője, mint a másik ember egója” (Sartre 1996, 11). A többi tárggyal együtt az én is egy, az intencionális tudatban szövődő egység, s nem valamiféle végső feltétel. A természetes beállítódásban az *ego* – mivel nem jelenik meg közvetlenül – „valami átlátszatlan valóságnak mutatja magát”. A filozófus számára azonban ez azt jelenti, hogy „tartalma kifejtésre szorul” (Sartre 1996, 31–32): a tárgyak értelméhez hasonlóan az ő értelme is egy a tapasztalati szintézisek révén képződő és tovább elemezhető értelem.

A későbbiek szempontjából mindebből nem is annyira a *transzcendens ego* „menetrend szerint” megjelenő új, sartre-i fogalma lesz az érdekes,<sup>1</sup> hanem az, hogy nála a *transzcendentális ego* fogalmának feloldódása elvezet a tudat egy sajátos, „egonélküli”, személytelen fogalmához is. Az *ego* dialektikája általában is egy olyan „szerkezetre” fog utalni, amelyben egy ehhez hasonló „decentralizált” élménymező játssza majd a főszerepet. Érdeemes tehát itt a „fenomenológiai mező” sartre-i víziójára egy előzetes pillantást vetni.

1 Annyit talán mégis érdemes megemlíteni, hogy elképzelései szerint az „ego” fogalma mindig utólagosan, a múlta történő reflexió révén jelenik csak meg, ám még ekkor is csak közvetett módon, mintegy a reflektáló tudat „szeme sarkából” adódik. A közvetlen, tárgyi pólus felé forduló, az élményben „benne élő” tudatban Sartre szerint nincs jelen semmiféle *ego*, még akkor sem, ha ez a tudat reflexív. Az empirikus vagy transzcendens én tehát csak a tapasztalat egy válfaja, a reflexió, és azon belül is egy közvetett, „cinkos” tudat révén jelenhet csak meg, amelyet Husserl nyomán az úgynevezett horizont-tudat egy esetének tekinthetünk. A reflexiónak ezt a fogalmát Sartre a tapasztalat egy sajátos esetének tekinti.



A tudatot „teljes könnyűség és áttetszőség jellemzi” – írja Sartre. „A tudatot csak önmaga határolja”; „semmi más nem lehet a tudat forrása csak a tudat” (Sartre 1996, 22–23, 20, 32). Ha létezne a tudat feltételeként és végső határáként felfogott, és ezért transzcendentális *ego*, akkor a tudatot valami tudatidegen határolná, ami „elnehezítené a tudatot” (Sartre 1996, 23). Az *ego* ilyen fogalmával ugyanis egy olyan elem jelenne meg a tudatban, amely egyszerre volna – mivel nem adott közvetlenül – valami „átlátszatlan”, tehát valami további kifejtésre szoruló, és másrészt – mivel *transzcendentális* –, egy tovább már nem elemezhető, tudatidegen „határ”. A transzcendentális *ego* egyfajta ellentmondást vinne a tudatba: „ha létezne, kitépné a tudatot önmagából, felosztaná azt, és belehatolna, mint egy átlátszatlan penge. A transzcendentális én a tudat halála.” (Sartre 1996, 21)

Ennek megfelelően Sartre értelmezésében a tudat egy énpólus és mindenfajta egyéb centrum nélküli határtalan, homogén mező. A transzcendentális én eltűnése után hátramaradó tudat fogalma éppen azt szemlélteti, ami Descartes, illetve Kant szerint elgondolhatatlan: a gondolkodó nélküli gondolatot, a szintézis és szubjektum nélküli összefüggő, tiszta „fenomenológiai mezőt”. „A *Cogito* túl sokat állít. A pseudo-»*Cogito*« biztos tartalma nem az, hogy »*nekem* tudomásom van erről a székről«, hanem hogy a »szék tudata van«. Ez a tartalom elégséges ahhoz, hogy végtelen és abszolút mezőt nyújtson a fenomenológiai kutatások számára.” (Sartre 1996, 33)<sup>2</sup>

## 7. A centrum fogalma és a differenciálódás gondolata

Mielőtt rátérnénk arra, hogy témánk szempontjából az abszolút fenomenológiai mezőnek mi is pontosan a jelentősége, érdemes az eredeti gondolatmenetet egy lépéssel továbbvinni, és még egy „fordulón” át nyomon követni az *ego* dialektikáját. Ha magán a husserli fenomenológián belül kísérjük figyelemmel a szubjektum sorsát, akkor azt látjuk, hogy a szintézisek feltételeként felfogott én fogalmának elutasítása ellenére – legalábbis a középső korszakban – Husserl gondolkodásában mégis csak helyet kap a transzcendentális *ego* egy sajátos fogalma. Ez azonban, a korábbiakban vázoltaknak megfelelően, nem az *ego* kanti elképzeléséhez, hanem érdekes módon jóval inkább az egyes „gondolatok” vagy élmények feltételeként is megragadható descartes-i én fogalmához áll közel.

- 2 Meg kell említenünk, hogy Husserl gyakran magát ezt a mezőt is „transzcendentális *ego*”-nak nevezi (lásd pl. a Karteziánus elmélkedések 1. és 2. elmélkedését). A jelen írásban ennek problémáitól eltekintek, és Sartre-ral együtt a fenomenológiai mező gondolatában éppen a transzcendentális *ego* tagadásának egy változatát látom. Ennek megfelelően az *ego*-nak csak azokat a fogalmait vizsgálom, amelyben az a tapasztalatok feltételeként megjelenő vagy abban konstituálódó, változatlan pontszerű „pólus”, illetve „centrum”.

Az *ego*-nak ehhez a fogalmához éppen az intencionalitás gondolata vezet el. Egy „perspektivikusan” felfogott intencionális élmény ugyanis nem csak egy tárgyi „pólussal” rendelkezik, hanem egy olyan, az élmény „túloldalán kiserkeszhető” ponttal is, *ahonnan* a tárgy éppen ilyen módon adódna. A vizuális élmények ily módon „kijelölnek” egy személytelen, üres „itt”-et is. „Innen”, ha éppen „itt” lenne, *bárki számára* ugyanilyen élmények adódnának. A „perspektíva” fogalmát a vizualitás körén túl a tudatban előforduló minden lehetséges „adódásmódra” kiterjesztve megkapjuk az „itt”-nek egy olyan általános értelmét, amely a legtágabb értelemben felfogott tapasztalat *feltételeként* jelenik meg. Minden tárgyi tapasztalat, egy olyan tárgyi pólusra irányul, „amivel szemben az észrevétlen, mindenkor tudatos abszolút »itt« áll” (Husserl 2004, 52).<sup>3</sup> Ez a térbeliségtől (és időbeliségtől) megszabadított általános „itt” nem más, mint a tapasztalatfolyamnak a tárgyi pólussal „szemben levő oldalán” elhelyezkedő centruma; egy olyan középpont, amely „körül” a tapasztalat örvénylik. Nincs tapasztalat, amely ne lenne tág értelemben „perspektivikus”, és amely éppen ezért ne feltételezne egy absztrakt, üres pólust is, *ahonnan* a „tárgy” éppen ilyen, perspektivikusan leárnyalódó „aspektusokon” keresztül jelenik meg.

Husserl gondolkodása azonban még ezzel a megfigyeléssel sem jut el egy végső nyugvópontra. A tapasztalat intencionalitásának alapjait kutatva egy olyan, minden eddiginél mélyebben elhelyezkedő szférához is eljut, amely már nem jellemezhető tárgyra irányuló perspektivikus élmények áramaként. A tárgyi irányultság megszűnésével azonban megszűnik a folyam azzal korrelatív „centralizáltsága” is: eltűnik az a perspektivikus értelem, amely a tárggyal „szemközt” kijelöl egy másik fókuszpontot, és így ismét feloldódik a transzcendentális én fogalma is. A „passzivitásnak” ez a husserli szférája, bár jóval radikálisabban „decentralizált”, bizonyos szempontból mégis emlékeztet arra az énpólust nélkülöző „fenomenológiai mezőre”, amelyhez Sartre más úton, a kanti *ego* fogalmát kritizálva jutott el, és amelyet az előző szakaszban röviden megemlítettünk.

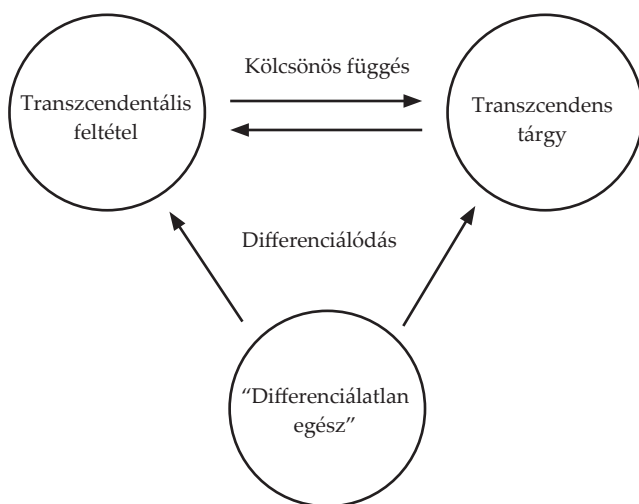
A helyett, hogy tovább követnénk ezeket, a tudatban egyre mélyebben elhelyezkedő „alaprétegek” felé és ezzel együtt egyre

3 A transzcendentális *ego* meglehetősen összetett husserli fogalmának itt csak egyes elemeit emeltem ki. Husserl elgondolásában az „abszolút itt” fent említett fogalma például már maga is mint egy szintézisek révén megjelenő „azonosságpólus” van jelen (lásd Husserl 2004, 32. §), amely csak az általam is tárgyalt, az egyes élmények „itt”-jeiként megjelenő különböző pólusok azonosítása révén adódik és válik „abszolúttá”. További szintézisek révén ez az abszolút, ám még mindig üres „itt” egy olyan pólus értelmét nyeri, „amely a vele együtt megjelenő testemben van” (Husserl 2004, 52; a fordítást módosítottam – K. L.), és amely egy még gazdagabb értelemben a szokások, meggyőződések hordozójaként jelenik meg, vagyis, husserli terminológiát használva, nem más, mint a „habitualitások hordozója” (32. §). Ezek a gazdagabb értelemek azonban mind feltételezik azt a tárgyi pólussal szemben elhelyezkedő egyszerű és üres „transzcendentális itt”-et, amelynek a fogalmát fentebb kiemelttem.

sűrűbb homályba vezető elgondolásokat, érdemes inkább felfigyelnünk az egymásrataltságnak arra a furcsa formájára, amely az eddig vizsgált kétféle szubjektumfelfogás között zajló ingajátékban körvonalazódik. Ennek kapcsán megérthetjük azt is, miért vezetnek az ego körüli problémák óhatatlanul ahhoz a decentralizált tudatmezőhöz, amelyhez két különböző módon már mi is eljutottunk.

A kezdetben felvetett kérdésünk, hogy az *ego fogalma* alapfogalom-e, vagy csak a többi tárggyal együtt, a tapasztalatban konstituálódó egység, amely esetleg más hasonló egységektől nyeri el az értelmét, valójában nem más, mint a hagyományos, szubjektum–objektum szembenállásnak a szubjektum fogalmán belül megjelenő replikája. Az utóbbi azonban maga is csak a tapasztalatban sokféleképpen megjelenő kölcsönös függés egyik speciális esete. Ha közelebbről szemügyre vesszük az ilyen típusú, akár a tapasztalat különböző szintjein is átívelő függések sokaságát, kénytelenek leszünk eltávolodni attól a lineáris, végső fundamentum után kutató gondolkodásmódtól, amely Descartes-tól egészen a fenomenológia kialakulásáig meghatározta az európai gondolkodást, és amely újra és újra a tarnszcendentális *ego* fogalmához vezetett.

Elsőként arra kell felfigyelnünk, hogy a kölcsönösen függő elemek közül egyik sem „oldható fel” a másikban, semmilyen értelemben nem vezethetőek vissza egymásra. Az ilyen típusú függés egy olyan differenciálódásra utal, amely során a szembenálló két pólus – esetünkben a végső alapként felfogott *ego* illetve a tagadását jelentő konstituált „tárgy” – „egyszerre” jelenik meg, illetve emelkedik ki egy mindkettőjüket átfogó, ám őket részként nem tartalmazó „egészből”. (Lásd 1. ábra)



1. ábra

Ha még közelebről szemügyre vennénk egy ilyen típusú sajátos osztódást, amire természetesen itt már nem lesz alkalmunk, akkor azt kellene megállapítanunk, hogy magát a szembenállót felölelő egészt sem tudjuk egy, a korábban használt értelemben vett, még alapvetőbb „fundamentumként” megragadni. Kénytelenek leszünk erre az egészre is úgy tekinteni, mint ami paradox módon maga is éppen az előbb említett „differenciálódás” eredményeként jelenik csak meg. Ugyanis nemcsak a differenciálódó „részek” állnak egymással kölcsönös függésben, hanem a differenciálódást „megelőző” egészes és az osztódás révén polarizálódott adottságkomplexum maga is. Az ábra mindhárom eleme „egyszerre” keletkezik.

Ezért a szubjektum és az objektum szembenállásában – értjük az utóbbin saját testünket, a társszobjektumot vagy akár a „világ” egy fogalmát – nincs győztes. Ugyanezért nincs az előbbi szembenállás általunk vizsgált változatában, a transzcendentális feltételként felfogott végső szubjektum és a transzcendens tárgyként megjelenő én egymásnak feszülésében sem. A kérdésre: alapfogalom-e az *ego* vagy sem, nincs végső válasz. „Én s nem-én közt” azért nincs „mesgye-hegy”, önmegértésünk forrásaként azért nem tudjuk megnyugtatóan sem az ént, sem a másikat megjelölni, mert a magunkról és a másiról alkotott fogalmaink egyformán differenciálódás révén keletkező, kölcsönösen függő mozzanatok csupán. Ennek ellenére a két általunk vizsgált „fél” közötti „játszma” sohasem állhat „döntetlenre”.

### Irodalom

- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz.
- Hume, David (2006): *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György, Budapest, Akadémiai.
- Husserl, Edmund (2002): *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund (2004): *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz..
- Kant, Immanuel (2004): *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kiss János, Budapest, Atlantisz.
- Sartre, Jean-Paul (1996): *Az ego transzcendenciája*. Ford. ??? Debrecen, Latin Betűk.