

## A KÖZVETLENSÉG FELMUTATÁSÁNAK PÉLDÁI A FENOMENOLÓGIÁBAN Maurice Merleau-Ponty-nál és másoknál

[DOI 10.35402/kek.2020.5.19](https://doi.org/10.35402/kek.2020.5.19)

### Absztrakt

Ennek a tanulmánynak a célja az, hogy egy nem túl könnyen azonosítható filozófiai aspektus megjelenésére mutasson be példákat a fenomenológia három különböző időszakából, különös tekintettel olyan szerzőkre, mint Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty és Michel Henry. Ez a közvetlenség aspektusa, amely alatt egy olyan filozófiai ambíciót és metodológiát értünk, amelynek alapvető igénye az élet minél eredetibb, spontán önadódásában való tettenérése. Ez az első hallásra nehezen meghatározható mozzanat körülbelül azt jelenti a filozófiában, mint az impresszionizmus és poszt-impresszionizmus a festészetben. Illékony impresszióknak, a test köztes világának, az affekciókkal átítatott tapasztalatnak vagy a Másikkal való kapcsolatomban a fakticitásának a legális filozófiai térbe való beemelése. Az elemzés először G. W. F. Hegel értelmezését tekinti át röviden, akinél a közvetlenség még egy absztrakt formában, de már a közvetlenl párhuzamba állítva és részben egy ontológiai szerkezetbe illesztve ábrázolódik. Majd előre ugorva a fenomenológia megszületéséhez, Edmund Husserl munkásságában keressük meg a közvetlenséget előtérbe állító és olykor eltávolító mozzanatokot, akinél már helyenként konkrét formában jelenik meg a közvetlen. Egyik központi témánk Maurice Merleau-Ponty, aki a Husserl-i alapokból kiindulva, de teljesen autonóm módon újítja meg a fenomenológiát és fejleszti végül ontológiává. Egyedülálló módon egy új heterogén egységet teremt a tudat, a test, és a világ között, az egyes vetületeket a lényegükbe hatolón összekapcsolva, számos fogalmat teljesen újraértékelve. Zárásként pedig Michel Henry-t mutatom be röviden, aki magát az Életet emeli fenomenológiájának központi fogalmává. Munkáiban az Élet megnyilatkozása egy Ön-kinyilatkozás, melyben az Élet magát hozza a világra, és mely immanens módon tárul fel önmagának. A közvetlenség aspektusának térnyerése során tanúi lehetünk a fogalom két különböző mozgásának: először az absztrakttól a konkrét felé, majd a teoretikustól a fakticitás, majd az immanencia felé. A történeti áttekintésben nem állt szándékomban a

közvetlenséget kizárólagos filozófiai módszerként beállítani. Pusztán a közvetett és a közvetlen hatékony és egymást kiegészítő egyensúlyára szeretném felhívni a figyelmet, mint amely előremutató lehet például a kortárs fenomenológiában is.

*Kulcsszavak: idealitás, fakticitás, Hegel, Husserl, Merleau-Ponty, Henry, élet, közvetlenség, redukció, kiazmus, immanencia, affektivitás*

### Abstract

#### Examples of Identifying Immediacy in Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty and Others

This paper aims to identify examples of manifestation of a difficult to access philosophical aspect in three ages of phenomenological movement, focusing on Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty and Michel Henry. This is the aspect of immediacy, a philosophical ambition and methodology which has a principal need to spontaneously embracing life as pristine originality. At first glance this challenging moment of philosophy can be translated as impressionism and post-impressionism in the history of painting. It moves the volatile impressions, the „in-between” world of human body, the affection-sodden experiences or one's factual relationship with Others into legal philosophical space. First, this study reviews shortly G. W. F. Hegel's interpretation, who presents the immediacy in an abstract form, however in parallel with the indirect, and partially integrated it into an ontological system. Then, so fast-forward to the birth of phenomenology, we try to find illuminating moments of immediacy in Edmund Husserl's works, where the immediacy already emerges in concrete shape. One of our main topics is Maurice Merleau-Ponty, who is starting from the husserlian basics, but wholly autonomously renews the phenomenology and develops into ontology. He uniquely creates a heterogeneous unity between consciousness, body and world, he interconnects essentially the different areas, and reappraises several terms completely. Lastly I show you Michel Henry briefly, who

---

makes the „Life” as the central element of his phenomenology. In his works the Life’s expression is a Self-expression, in which the Life gives birth to Itself, and that reveals to Itself immanently. We can see two different movements of the concept during the rise of immediacy aspect: first, from abstract to concrete; second, from theoretical to factual and later to immanent. In the historical overview I have no intention of showing the immediacy as only philosophical method. I would like to draw attention to the direct and indirect aspects together are efficient and complementarity balance, and which balance would be the way forward for example in the contemporary phenomenology too.

»Az „igazságban-lét” nem valami más, mint a „világban-lét»

Maurice Merleau-Ponty

## 1. A közvetlenség rehabilitálása

A filozófus egyik legősibb, legmélyebből feltörő vágya, hogy megpillanthassa azt a forrást, amelyből az élet a szubjektum számára felfakad. Szeretné megpillantani azt mindenféle utólagos átíródástól mentesen. Vágyik arra, hogy valamiképpen azonosítsa ezt a pillanatot, és noha számtalan korlátba ütközik eközben, abban bízik, hogy e momentum mentén egy igazabb, eredetibb, intimebb viszonyba kerülhet önmagával és létével az élet közvetlenségén keresztül. Ez a forrás épp annyira affektív, mint amennyire perceptív; egyszerre immanens és taktilis, egyidőben transzcendens és a világhoz kötött. A legszűkebb mezőket egyesíti azzal, hogy eredendő és az igazságban áll. Ezáltal a tapasztalat ősképeire is rálátásunk nyílik, ha azonosítani tudjuk a közvetlenség mozzanatát. Meghatározása, leírása, jelölése azonban jelentős nehézségekbe ütközik. Hiszen az azonosításhoz használt eszközeink, a tapasztalat leírásának kategóriái, a fogalmak rendszeréhez való kötöttségünk épp akkor löki vissza kezünket, amikor már-már megragadná tárgyát. Minden egyes, a nyers tapasztalatra rakódó értelmezési réteg újra és újra felülírja az eredetit, nem is beszélve a nyelv és a reprezentáció problémáiról. A feladat épp hogy csak feltűnt, máris megoldhatatlannak tűnik, ha csak nem találunk egy olyan megoldást, amely mégis képes megérinteni a megérinthetetlent. De ne rohanjunk ennyire előre, hiszen ahhoz először a közvetlenség problémájának konkrét formában

elő kellett állnia, hogy megoldási nehézségeivel szembesüljünk.

Talán nem túlzó az a kijelentés, hogy a fenomenológia kibontakozása a múlt század elején megnyitja a filozófia előtt azt a lehetőséget, hogy igazán közel kerülhessen saját létünkhöz, annak egészen közvetlen befogadhatóságához. Ezt a „közel kerülést”, az életnek a tudaton keresztül történő közvetlen megragadásának módszertani lehetőségét fogjuk az alábbiakban néhány példán keresztül vizsgálni. Célunk tehát nem az élet valamilyen tematizált adottság módjának vagy reprezentációjának felmutatása: nem társadalom- vagy értékfilozófiai szűrőkön keresztül történő elemzése; szintén nem az élettörténetre vagy az életvilágra reflektáló pozícióból való kibontás.

Amit keresünk, az valami közvetlenül feltáruló ősadódás, a nyers és eleven élet a maga legnagyobb közvetlenségében, amely a fogalmiságot is megelőzően göngyölődik ki vagy tárulkozik fel számunkra. Azonban miért is fontos, mit is jelent ebben az együttállásban a közvetlenség motívuma? A közvetlenség a fenomenológiai módszertanban több különböző aspektus eléréséhez teremt lehetőséget, melyek elzárva maradnának nélküle. Mondhatnánk azt is, hogy a közvetlenség filozófiája bontakozik ki a francia fenomenológiában a husserli és bergsoni alapoktól inspiráltan, de ugyanúgy Heidegger is valami közvetlen elsődlegességből indul ki.<sup>1</sup> A közvetlenség motívumát azonban fontos több irányból körüljárni, mert mint látni fogjuk a fogalom alapvető ontológiai kötésben áll a lét és az élet problematikájával.

### 1.1. Közvetlenség: mi végre?

Általánosan elmondható, hogy az objektivista filozófiai rendszerekben (hegelianizmus, pozitivizmus, marxizmus stb.), melyek a közvetett metodológia mellett kötelezték el magukat, a közvetlenség megítélése nem túlságosan hízelgő, hiszen legjobb esetben is mint az igazság egyik oldalaként vagy homályos előképeként bukkan fel.<sup>2</sup> A szubjektivisták intencióval bíró filozófiák, amelyek sokkal inkább

---

1 Természetesen a filozófia történetéből nagyon sok gondolkodót beemelhetnénk elemzésünkbe a *közvetlen* megjelenését vizsgálva műveikben, ha ez az elemzés nem szorítkozna egy adott, egymást szorosabban inspiráló gondolkodói sorra.

2 Ld. 1.1.2. Hegel impermeabilis közvetlensége szakasz.

éredklődésük tárgyává tették az affektivitást vagy a fenomenalitást, általában az egyik legfontosabb aspektusként vagy eredeti forrásként tartják számon a közvetlenséget (misztika, életfilozófia, fenomenológia). Ezen eljárásokkal szemben leggyakrabban felmerülő kritika a közvetlenség motívumának túlzott centrumba állítása, mi több abszolutizálása. Mi mást is eredményezhetne egy ilyen módszertan, mint szélsőséges szubjektivitást és ennek kapcsán relativizmust és pszeudo-adekvációkat? Ezek az objektivizmus kételyei a közvetlennel szemben, amelyek azonban a fenomenológiai alapállással kapcsolatban nem megalapozottak. Ez ugyanis többek között két fontos alapvetésből indul ki: egyrészt, egy biztos és autentikus alapot keres vizsgálódásainak kibontásához, amelyben eredendően otthon van. Ez az alap az egyén fenomenalitása lesz. Az ebből fakadó tapasztalatok igazságtartalma specifikus külső szempontok és viszonyok alapján ugyan vizsgálható, azonban magának a tapasztalat eredendő felfakadásának adekvációja nem. Másrészt, megváltozik ebben az együttállásban az igazság természete is, amely az objektivizmustól eltérően nem egy redukált szempontok alapján, szigorúan zárt, fogalmi keretben előálló igaz-hamis korrelációban értelmeződik, hanem egy dinamikus, nyitott szerkezetű szegény-gazdag spektrumban. Így egy fenomenális helyzet nem lehet hamis, csak különböző mélységben feltárt.<sup>3</sup>

A közvetlenség két eltérő arcát mutatja a megfigyelő intenciója szerint. Felbukkanhat egyaránt mint impresszió vagy mint affekció, de közelebb járunk a valósághoz, ha ezek együttes megjelenéséről beszélünk, ugyanis egy konkrét pillanatban sosem egymásról leválasztva jelentkeznek. Érdemes tehát megvizsgálni, hogy az egyik legalapvetőbb, mégis gyakran elfedett aspektus mit tartogat számunkra. Feltehetjük a kérdést, hogy miért is érdekes a módszertan számára a közvetlenség aspektusának faktikus intenciójú beemelése? A válasz, hogy egy olyan filozófiai metodológia, amely nem vak a közvetlenség látószögére és nem zárja ki azt eszköztárából, sokkal eredményesebben tud elérni és megragadni központi problematikákat.

Melyek ezek a közvetlenségből legalább részben feláruló alapterületek, vagy értelem-összesűrűsödések?

3 Persze nem jelenthető ki általánosan minden szerző esetében a fenomenológiai irányzatban, hogy kizárólag a közvetlen aspektust emelné ki, például a transzcendentálfilozófia eltávolodik a közvetlentől. De nem is célunk egy ilyen fajta kizárólagosság helyességének sugalmazása.

*Proto-tapasztalat:* a tapasztalat eredeti, reflexiót és fogalmiságot megelőző formájának felmutatása. Hiszen az élet közvetlen megragadása egy fogalmak előtti léttapasztalathoz visz el minket, és egyben arra is választ próbál találni, hogy mi az a közvetlen, eredeti beágyazódottság, amely a tudat konstrukcióit megelőzően ölel körbe minket. Ennek kapcsán pedig a számunkra adódó valóság természetéről is egyfajta állásfoglalást készít elő. Természetesen nehézségekbe ütközünk, amikor a prereflexív szféráról akarunk valamit mondani, hiszen ahogy kifejezzük magunkat, azonnal beágyazódunk egyfajta reflexivitásba és fogalmiságba. De szükséges különválasztani ebben az esetben a rámutatás képességét a birtoklásétól. Épp ez a lényege ezeknek a filozófiai erőfeszítéseknek, hogy valami olyanra legyenek képesek rámutatni, amely nyers tapasztalatiságával kívül esik az általunk már belakott és újraformált tapasztalati horizonton. Az eredeti tapasztalat problémája is egy olyan pont, amely általánosan foglalkoztatja a fenomenológusokat, Husserl *ösbenyomásától* kezdve Merleau-Ponty *prereflexív tapasztalásáig*, Levinas *tapasztalati nulla-pontjáig*, majd Henrynél a *jelen idejű élet önaffektív átéléséig*.<sup>4</sup>

*Affektivitás:* az embert folyamatosan átható hangoltságok, érzelmek és diszpozíciók felé is kizárólag a filozófiai közvetlenség nyithat utat. Ez az affektív jelleg nem is egy jellemző, vagy eseti történéis, hanem leginkább létmód, amely legalább olyan szervesen tapad az észleléshez és a gondolkodáshoz, mint e kettő az emberi architektúrához. Tulajdonképpen mindig rendelkezünk valamilyen hangoltsággal, amely kihát a különböző kognitív területekre és ezek tevékenységeire. „A különféle fenomenológiák közös feltevésének tekinthető, hogy nem lehetséges semmilyen tapasztalat az affektivitás valamilyen fokú jelenléte nélkül (...)” (Farkas 2011:70).<sup>5</sup> És aligha fogunk saját vagy a másik intim hangoltságához közel kerülni a közvetlenség aspektusa nélkül.

Interszubjektivitás és koegzisztencialitás: az interszubjektivitás vagyis a Másik filozófiai problematikája, valamint a koegzisztencia és

4 Ld. Tengelyi remek elemzését: Tengelyi László 2007 *Tapasztalat és kifejezés* (VII. fejezet) – Atlantisz, Budapest.

5 Farkas Henrik 2011 *A gondolkodás tere – Perspektivizmus, mozgás és affektivitás a filozófiai gondolkodásban*. (Doktori disszertáció). Forrás: [https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/118252/Farkas\\_Henrik\\_Ertekezes-t.pdf?sequence=5&isAllowed=y](https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/118252/Farkas_Henrik_Ertekezes-t.pdf?sequence=5&isAllowed=y) (Letöltés: 2019.08.15.)

szukcesszivitás, mint a tér-időbeli meghatározottságnak az élethez kapcsolt módusza, szintén a fenomenológiai mozgalom központi kérdései közé tartoznak. Az interszjektív kapcsolat megértéséhez elengedhetetlen a közvetlenség nézőpontjának sajátunkká tévése, nem lehet egy élő eleven személyhez közvetett kerülıutakon kapcsolódnı, illetve a vele való kapcsolatunkat leírni. Manfred Frank az interszjektivitást a *filozófiai érvényesség-igények végső fundamentumának* nevezi,<sup>6</sup> ennek a megállapításnak plasztikus példáját találjuk Husserlnél.

## 1.2. A közvetlenség fordulata – az elvontól a konkrét felé

A közvetlen aspektus, noha elejétől fogva jelen van, lassan artikulálódik a filozófiai problémafelvételekben. Minket jelenleg a modern filozófiában, azon belül is a fenomenológiában történő megjelenése érdekel, és ennek kapcsán meg kell vizsgálnunk néhány példa értékű szerzőt. A sort Hegellel kezdjük, ahol a fogalom egészen absztrakt formában vetődik fel. Ezután egy nagy ugrással<sup>7</sup> a fenomenológia megszületéséhez érkezve Husserl munkásságban próbáljuk a közvetlenség nyomát követni, amely keresztülhúzódnak egész életpályáján. Mindeközben a közvetlenség „testet öltésének” lehetünk majd tanúi, ahogyan egy elvont kategóriából tapasztalati konkrétummá válik.

### 1.2.1. Hegel – impermeabilis közvetlenség

A közvetlenség problematikája Kantnál és a német idealizmusban kezd problematizálódni, erőteljesebben áthelyeződve a középkori misztika tradíciójából (Eckhart, Cusanus) a gnoszeológia tárgykörébe. Kantnál nem más, mint a tapasztalat forrása, azonban a tudás hierarchiájában a legalsó szintet képviselte az értelem és az ész alá tagolódnak. Alapvetően az intellektuális szemlélet kérdésében fundálódik Fichte-nél illetve Schellingnél, de ez utóbbinál más alakban is tematizálódik a kései filozófiában. Mi most mégis Hegelre térnénk ki, két

6 Manfred Frank 1998 Szubjektivitás és interszjektivitás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4–6.

7 Bergson közreműködésről ld. Berta Gergely 2020 A közvetlenség rehabilitálása: eltérő utak az élet közvetlen megragadásához a bergsoni és husserli filozófiában. In Ruzskai Szilvia Éva – Szabados Bettina – Tóth Péter szerk. *Ütközéspontok VI.* DOSZ Fito JATE Press, 29–41.

okból is. Először, mert Hegel az elsők között látja meg a közvetlen és a közvetett egységének igazságát, bár ő is a *tudathoz*, a legalsóbb stádiumhoz sorolja *A szellem fenomenológiájában*. Másrészt, mert Hegel egyfajta ontológiai keretbe is helyezi a közvetlent, és emiatt jobban igazodik Merleau-Ponty későbbi gondolataihoz, aki nem is egyszer hivatkozik rá.

Hegel kijelöli a közvetlenség (*Unmittelbarkeit*) helyét a dialektikus szerkezetben, azonban értelmezése még mentes ennek a közvetlenségnek a fenomenológiában megsejtett és feltárt széles spektrumától és valódi alakjától. Csak mint elvont logikai általános jelenik meg, mint egy impermeabilis tehát áthatolhatatlan kategória, amely úgy jelöl meg egy absztrakt fogalmat, hogy definíciójában nem is kíván teljességre törekedni.

„Az egyszerű közvetlenség maga is reflexiók kifejezés, s a közvetettől való különbségre vonatkozik. Igaz kifejezésében tehát ez az egyszerű közvetlenség a *tiszta lét*. Ahogyan a tiszta tudás nem jelent mást, mint a tudást mint olyant, egészen elvontan, a tiszta lét sem jelent egyebet, mint a *léte*t általában; léte, semmi mást, minden további meghatározás és teljesülés nélkül” (Hegel 1979:45).

A közvetlenség – és ugyanakkor egy logikailag-formálisan felfogott tiszta lét, a tiszta pozitivitás, egyben a végesség egyoldalú olvasatára szűkül, mintegy elveszti minden tartalmi jelentését, ahogy azt megtaláljuk a Nagy Logika Létezés-fejezetében is. Azonban a fenomenológia nézőpontjából, az így felfogott végesség inkább már egy közvetett tételezés, hiszen már eleve magában hordoz egy negációt az étellel szembeállítva. Hiszen a mi felfogásunkban a közvetlen az *élő és áramló*, ami *itt és most* van. A közvetlennek az általánoshoz való leláncolása – amely Hegel saját rendszerében természetesen egy következetes gondolat – megismétlődik a szellem dialektikájában is.

„A közvetlen bizonyosság nem teszi magáévá az igazat, mert igazsága az általános; holott e bizonyosság az ezzel akar foglalkozni. Az észrevezés ellenben azt, ami számára a léttel bíró, általánosnak veszi. Amint elve általában az általánosság, úgy a benne közvetlenül különböző mozzanatai is általánosak: az én általános én és a tárgy általános tárgy” (Hegel 1979:64).

Azért nem tudunk megnyugodni a közvetlenségnek ebben a definíciójában, mert ez egy fogalmi konstrukciója a közvetlenségnek, amely valamilyen fordított logika mentén épp az általánost illeszti a közvetlen mellé, meg sem próbálva azt a valóságos

konkrétban gyökereztetni. De ez épp így igaz a *lét* meghatározására is Hegelnél, amelyről azt mondja, hogy meghatározatlan.

„Meghatározatlan közvetlenségében csak önmagával egyenlő, s nem is egyenlőtlen mással, nincs különbözősége sem önmagán belül, sem kifelé. (...) A lét a tiszta meghatározatlanság és üresség. – Nincs benne semmi szemlélni való, ha lehet itt szemléletéről beszélni; vagy pedig csak maga ez a tiszta, üres szemlélet. (...) A lét, a meghatározatlan közvetlen, valójában semmi, és sem több, sem kevesebb, mint semmi” (Hegel 1979:58).

Hegelnél a közvetlenség egyben különbség-nélküliség is. Minden mozzanatában, tehát időben, térben, létezésben nincsen semmilyen elkülönülés. Tulajdonképpen itt már megelőlegeződik a prereflexív, fogalmiság előtti tapasztalati szint leírása. De mint hogy ez a fogalmiság előtti elkülönületlenség nem tagolódhat, ezért nevezi Hegel *Semminek*. Ebben a rendszerben a fogalmi szint előtt nincsen semmi, a fogalomraemelés után viszont már csak szigorúan elkülönült értelemegységek vannak. A fentiekből következik, hogy ez az elkülönületlen, áthatolhatatlan lét, amelyben minden *más-lét* felszámolódik, ugyanakkor *magánvaló* is marad számunkra. Tulajdonképpen a *közvetlen* homályos telítettsége egy vakfoltot képez ebben az eljárásban. És mint ilyen, nem más, mint zavaros tudás, amely nem lehet a filozófia adekvát forrása (Carlson 2007:10).

De miért nem testhezálló Hegel impermeábilis közvetlensége számunkra? Azért, mert a közvetlenségtől azt várjuk, hogy érintkezzünk vele, hogy beléhatolhassunk és az körüljárjon minket. Más oldalról szemlélve ezt a fentebb említett formális ürességet, a lét itt gyakorlatilag egy zárt, áthatolhatatlan pozitívítás, amely nem enged betekintést önmagába. Egy vak pozitívítás, amely nem lát és nem látható, mely nem engedi magába a tekintetet, hanem absztrakt sötéttségével ellenáll az észlelésnek. De ennek oka az, hogy ez egy formális logikai pozíció leírása, nem pedig a valamilyen valósnak a megközelítése. Mindez jól illusztrálja, hogy a lét és a közvetlenség fogalmának milyen fordulatot kell megtennie, hogy az élethez kapcsolódhasson.

Merleau-Ponty nem véletlenül beszél a *Látható és a láthatatlanban* az önmagát megújító dialektikáról, hiszen pontosan ezt a kiüresedett és megmevedett dialektikát az élet és a lét kérdése kapcsán gondolja újra, melyet *hiperdialektikának* nevez el. Ezzel állítja szembe a *rossz dialektikát*, melynek legnagyobb hibája, hogy egy tételezett konstrukcióval

kívánja újraalkotni – a tézis, antitézis, szintézis merrev hármasságával – a létet.

„A jó dialektika tudatában van annak, hogy minden tézis már idealizáció és a Lét nem idealizációkból és kimondott dolgokból áll, ahogy azt a logika mindig is hirdette, hanem olyan összetartozó egységekből, ahol a jelentés mindig csak nagy vonalakban megragadható irányként van jelen, ahol a tartalom tehetetlensége soha nem teszi lehetővé, hogy egy terminust pozitívként határozzunk meg, egy másikat negatívként, és még kevésbé azt, hogy egy harmadik terminust úgy, mint a negatív önmaga általi abszolút megszüntetését” (Merleau-Ponty 2006:111).

A hiperdialektika egy szintézis nélküli dialektika, amely elutasítja mind a szkepticizmust, mind a relativizmust, és egy olyan létre kíván ráatalálni, amelyet még nem hasított ketté a reflexió. És ezen a ponton kötődik szorosan a közvetlenhez.

### 1.2.2. Husserl – A közvetlenség, mint cél

Edmund Husserl, a fenomenológia megalkotója, filozófiája rendkívül izgalmas és némileg ambivalens képet fest az élet közvetlen megragadása tekintetében. Gondolkodásának fókuszpontját szeretné valami nagyon elsődlegesre, nagyon közelire és közvetlenre irányítani. Ő volt az, aki egyáltalán lehetővé tette annak az esélyét, hogy a fenomenológia megpróbálkozhasson egy ilyen kísérlettel, mint az eleven adódás közvetlen tetten érése. Mindvégig mozgatja az élet elérésének vágya.<sup>8</sup> Mint ahogy Gadamer is találóan megállapítja, a husserli transzcendentális élet, a „világképző élet” és az „öneszmélő élet” kettségében tárul fel, azonban mégis mindvégig hiányzik Husserlnél az élet közelebbi meghatározása. (Gadamer 1984:184). Megfigyelhető nála a közvetlenség egyik első valódi felmutatása – például a *fenomén* kapcsán, vagy az *ösbnyomás* vizsgálatában – azonban módszertanában, amely végig valamilyen idealitást kíván kiszabadítani a realitásból, egyre inkább eltávolodik ettől a korábban felmutatott közvetlenségtől. Metodológiájának olyan központi elemei, mint az epokhé, vagy az eidetikus redukció, bár az apodiktikus evidencia megtalálásában és az arra épülő építkezésben hasznára válnak, azonban eközben akadályt is jelentenek a közvetlenség

8 Ide kapcsolódóan ld. Toronyai Gábor 2001 A késő husserli transzcendentális fenomenológia mint tudományos életfilozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*, (45.) 1–2:113-139.

elérésében. Egész életpályája alatt folyamatosan és igazán mélyen gyökerezően foglalkoztatja az élet fogalma, de transzcendentálfilozófiai nézőpontja megnehezíti például a Másik (interszubjektivitás probléma) elérését. Kései filozófiájában ismét meg-  
leplem minket Husserl, mikor is jelentősen lazít addigi transzcendentális eszköztárszerén. Az élet-gondolat újraértelmezve ismét a fókuszpontba kerül, és az *életvilág* tematikában explikálódik a *Válság könyvben*.

a. A közvetlenség felfakadási pontjai:

Husserl az ösbenyomás kapcsán használja a felfakadási pont (*Auslaufpunkt*) kifejezést, de nagyon jellemzőnek tartom a közvetlenséghez való viszonyulásával kapcsolatban is. Husserlnek határozott célkitűzése az élet elérése mindvégig, és a közvetlen többször is – mondhatnánk – felszínre tör filozófiájában. Azonban mivel módszere alapján értelem-egységek kinyerésére törekszik közvetett úton, így mindig bekövetkezik az eltávolítás is, és ezzel mintegy ingamozgást végez ezek között az aspektusok között.

Ahhoz nem fér kétség, hogy Husserl a fenomenének mint az eredendő adódásnak a közvetlen felmutatásával hozzáfér ehhez a közvetlenséghez. *A Kartezianus Elmélkedések* 8. §-ában írja: „De viszonyuljon bárhogyan is ez a fenomén a valósághoz (...), maga a fenomén mégsem semmi, hanem éppen az, ami (...) lehetővé teszi, hogy számomra bármi, mint igaz lét – mint véglegesen eldöntött vagy mint eldöntendő – értelmet és érvényt nyerjen. (...) S újra: tegyük föl, hogy távol tartok magamtól minden érzéki és érzékiségében fundált tapasztalati hitet (...). De ez a tartózkodás mégis az marad, ami, mégpedig a tapasztaló élet egész áramlásával együtt. S számomra ez a tartózkodás ráadásul folytonosan jelen van, tapasztalatiilag a jelenléti mező összefüggésében tudatos a maga tősgyökeres eredetiségében mint *ugyanaz* a valami” (Husserl 2000:30).

Világosan kimondja, hogy bármilyen technikai státuszt is rendelünk a fenomén mellé, lényegében akkor is az lesz számunkra az a tősgyökeres adódás, az az eredeti, tapasztaló áramló élet, ami minden értelemadásnak és evidenciának a sarokkövét fogja képezni (Husserl 2000:30). Ráadásul ez az adódás egy folyamatosan jelen lévő áramlás is, a tapasztalati élmények folyama kezdetben, később pedig maga a tudat, amely „van”. Itt a bemutatott folytonosság és áramlás, valamint az eredetszerű fenomén az észlelés és értelemadás genealógiáján keresztül

értelmezhető. Nemcsak élénk kerülő képekről van szó – amik vagy vannak, vagy nincsenek –, hanem valami olyanról, ami valós, mozgásban van, és folyamatában eleven.

A *Logikai vizsgálódások* aktuselméletében is megjelenik egy kevésbé artikulált közvetlenség, méghozzá az egyszerű, érzéki észlelések kapcsán. „Minden észlelésről azt mondják, hogy magát a tárgyat közvetlenül ragadja meg. Azonban ez a közvetlen megragadás különböző értelemmel és karakterrel rendelkezik aszerint, hogy szűkebb vagy kitágított értelemben vett észlelésről van-e szó, (...) másképp kifejezve: reális vagy ideális tárgy” (Husserl 2009:85).

Husserl itt az egyszerű *intuitív* észleleti aktusok (például egy tárgy különböző irányokból megtekintve) egységéről beszél, és amellet érvel, hogy ez egy egyszerű egység, mely „a részintenciók közvetlen összeolvadásaként és új aktusintenciók hozzájárulása nélkül lép fel” (Husserl 2009:87). Tehát legalább az egyszerű észlelések szintjén nem szorulunk valamilyen közvetettségre vagy fundáltságra. Ezek az intuitív aktusok a *Logikai vizsgálódásokban*: az észlelés, a visszaemlékezés, az előlegezés, a képzelet és a képtudat. Érdekes megjegyezni, hogy Husserl és Bergson mindketten használják az intuíció metódusát, azonban más-más jelentéssel, Jacobs & Perri elemzése szerint ezek nem is esnek olyan messze egymástól (Jacobs & Perri 2010:107).

Az aktuselméletnek lép a helyébe a húszas évek kései filozófiájában a *genetikus fenomenológia*, amely már nemcsak a fenomének formai jellegével, hanem egyben tartami meghatározottságaival is foglalkozni kíván, be akarja emelni a vizsgálatba azok létrejövésének dimenzióját is. Az egyszerű, passzív genezisek konstitúcióját az asszociáció elve működteti. Mint írja: „Ez a konstitúciós kör a 'velünk született' a priori birodalma, ami nélkül az ego mint olyan elgondolhatatlan lenne” (Husserl 2000:95). Ezáltal kapunk egy olyan modellt, amely már reagálni tud az eleven mozgására, azonban kizárólag közvetett módon, mivel asszociációs betöltődés útján funkcionál. Az *Ideen* I. kötetében írja Husserl, „hogy minden, ami *intuíciónban*, primordiálisan adódik, elfogadandó, úgy, ahogyan adódik”. Sőt, önmagát nevezi a valódi empiristának, mert azzal az igénnyel lép fel, hogy minden gondolat és elmélet a tapasztalatnak legyen alárendelve (Smith 2003:134).

Husserl (Bergsonhoz hasonlóan) szintén elutasítja a tudat pillanatnyiségének dogmáját és a tudat immanens ideje mellett érvel. Nem szűkíthető le az intencionális tudat egy pontszerű jelenre, mert

az időtudat egyrésztől a tudat konstitúciójának horizontja, másrésztől pedig terméke, tehát mindegyik csakis folyamatában szemlélhető, a re-  
tenciók – ösbenyomások – és protenciók egysége megbonthatatlan. Az *ösbenyomás* „az a felfakadási pont, mellyel az időben tartó tárgy létrejötté elkez-  
dődik” (Husserl 2002:41). Közvetlenségét mi sem jelzi jobban, mint az *Időelőadások* I. számú mellék-  
letében megadott elnevezései: „abszolút kezdet”, „ösforrás”, *genesis spontanea*, „öslétrejövés” (Ten-  
gelyi 2007:163). Ez az abszolút eredendő, az új, melyet a tudatspontaneitás már csak növekedéshez juttat. Ez a gondolat Henry-re és Levinasra is inspiratíván hat.

Szintén egy közvetlen motívum Husserlnél a tudat esszenciális jegye, az *intencionalitás*, az irányultság – a tudat azáltal konstituálódik, hogy valamire irányul. Ezt a jellemzőt ugyan elsőre paradoxnak tűnhet a közvetlenséghez kapcsolni, de a közvetlenség lényege az elválasztottság hiánya. És husserli értelemben az intencionális tudat és tárgy közé már nem ékelődik semmilyen ismeretelméleti akadály. „Eszert az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis mindig valaminek a tudata (Bewusstsein von ...), vagyis a tudat soha nincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktustól függetlenül” (Ullmann 2010:146). Ezt nevezhetnénk akár a fenomenológia egyszerre távolságot megszüntető, és ugyanakkor távolságot létrehozó eszközének – hiszen a közvetlenség csak fenomenológiailag értelmezhető. Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* írja (V. vizsgálódás 12. §): „Objektíve tekintve (...) természetesen helyes az, hogy az én minden aktusban intencionálisan a tárgyra irányul. Ez magától értetődő, amennyiben számunkra az én semmi több, mint a 'tudat egysége', mint az élmények mindenkor 'nyalábja', vagy (...) mint olyan folyamatos, dologi egység, ami a tudategységben az élmények személyes szubjektumaként intencionálisan konstituálódik (...)” (Husserl 2009:31).

Husserl kései időszakában kibontakozó filozófiája jelentősen átértékeli a transzcendentális filozófia eljárását, például a kategoriális szemlélet kapcsán. Valahol a korábbi szerkezetek merevségének felismerésének hatására, vagy az elvárt eredmény elmaradása miatt, Husserl új lendülettel lát neki egy, a közvetlennel sokkal szervezettebb formában összekötött fenomenológia kidolgozásához.

„A kései Husserlnél, a genetikus fenomenológia korszakában, a tapasztalat mélyrétegeinek 'archeológiai' (HUA MAt 8:356, sk) feltárása során, az

ös-hülé szintéziseinek öspasszív rétege bizonyul a legalapvetőbbnek, mely megelőzi még a noézis és noéma szembenállását is, és amely nem csak megalapozza a magasabb szintű értelmi-kategoriális szintéziseket, de bizonyos fokok irányítja, motiválja is azokat” (Marosán 2017:151).

Végül tekintsük át röviden a kései filozófia *életvilág*-tematikáját, amely teljessé teszi bizonyosságunkat Husserl közvetlenség felé haladó törekvéséről illetően. Az *európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című mű idejére Husserl jelentős változtatásokat hajtott végre gondolkodásában. Két olyan módszertani eszköztől is eltávolodik, amelyek korábban fontosak voltak a számára, mégpedig a redukció közvetettséget eredményező eljárásától és az abszolút kezdet felkutatására irányuló törekvésétől is. Az állandó feladatot jelentő tudományosság eszméjét a természetes beállítódásban kell újragondolni. De ennél is jelentősebb számunkra a tudományt megelőző élet alapzatának feltárására irányuló törekvés.

„Az életvilág számunkra, akik éberben élünk benne – (...) – mindig jelen van, eleve létezik: a »talaja« bármilyen, akár elméleti, akár elméleten kívüli gyakorlatnak. A világ számunkra éber, valamiképpen mindig gyakorlatilag érdekelt szubjektumok számára nem alkalomszerűen, hanem mindig és szükségképpen, mint minden valóságos és lehetséges gyakorlat egyetemes mezője, mint horizont van eleve adva. Az élet nem más, mint állandóan a világ bizonyosságában való élés” (Husserl 1998:181).

Ez az idézet magáért beszél, azt hiszem: az életvilág mint természetes horizont, és az élet mint a világ bizonyossága. Mintegy megtérés a közvetlenséghez, ezzel a kör bezárul.

Husserl asszisztense és Heidegger későbbi követője, Eugen Fink néhány kritikai észrevételt fogalmaz meg az életvilág kapcsán. Felhívja a figyelmet például arra, hogy az életvilágot ne csak tárgyszerű viszonyokban gondoljuk el, mert ez erősen sematizálja mestere modelljét (Bruzina 2004:372), amely a különböző életvilágok találkozása esetén itt is egyfajta módosult asszociációt vagy beleérzést alkalmazott.

#### b. Példák az eltávolított közvetlennel

Kénytelenek vagyunk megemlíteni Husserl azon periódusait, tematikáit is, amelyek nem közelebb, hanem inkább távolabb juttatták őt a közvetlentől. Mint ismeretes, nála a kérdésfeltevés

alapvetően nem magára a létre, hanem a lét értelmeire, fenomenális szerkezetére irányul. Így legalább annyira jellemzi a közvetett módszerek iránti vonzódás, mint a gyakran előtörő közvetlenhez való visszatérés.

A korai Husserlre jellemző formalizáló attitűd bukkan elő például a „lét nem valami észlelhető” (Husserl 2009:80) elvében is, melyet Kant nyomdokain visz tovább, és mely megközelítés jól rímél Hegel tanaira (Hegel 1979:45, 58) az áthatolhatatlan tiszta létről (vö. Hegel 1979:45-58). Husserl érvelése is logikai irányból közelít, miszerint a lét szó nem rendelkezik objektív korrelátummal, ezáltal az észlelési aktusban nincs olyan jelentés, amely betöltődhetne ennek kapcsán. Ezt a kijelentést még el is fogadhatnánk, ha egy leszűkített értelmezési keretben vizsgáljuk, bár így is ellentmond neki Merleau-Ponty kései ontológiájának létfelfogása, mely szerint: „A világ húsa a látott Lét, vagyis olyan Lét, mely lényege szerint *percipi* (észlelt), és csakis általa érthetjük meg a *percipere* (észlelni) mibenlétét” (Merleau-Ponty 2006:280).

A létezés észlelhetőségének elvitatásának gondolata új formában jelenik meg az epokhé módszerében Husserlnél, amely majd az *Ideen* 1913-as kiadásában tűnik fel, és részletes kifejtésre kerül a *Karteziánus elméletekben* is. Az epokhé (ἐποχή) némileg a karteziánus kétely mintájára egy ismeretelméleti biztosítékként funkcionál. Husserl arra törekszik, hogy a descartes-i és kanti hagyomány kritikájával és újraértelmezésével egy apodiktikus evidenciához jusson el. Ennek érdekében létre kell hoznia egy megtisztított tudatfogalmat, melynek során el kell vonnia a tudat nem evidens tartalmait, sőt: minden nem apodiktikusan evidens tartalmát.

„Nem elégséges tehát, ha minden számunkra eleve adott tudományt érvénytelennek nyilvánítunk és elfogadhatatlan előzetes ítéletek gyűjteményeként elutasítunk, hanem a tudományok egyetemes talaját, a tapasztalati világot is meg kell fosztanunk naivan elfogadott érvényességétől. A világ léte, mely a természetes tapasztalati evidencián alapszik, nem lehet számunkra magától értetődő tény, hanem csupán érvényesség-fenomen” (Husserl 2000:28).

A *Karteziánus elméletek* megfogalmazása szerint a *fenomenológiai epokhé* (Husserl 2000:31) nem más, mint a transzcendentális redukció által történő minden külsőnek a „zárójelzése”. Az epokhé segítségével előzetesen sterilizált tapasztalati horizont létrehozása után Husserl a fenomenológiai, később eidetikus redukció eszközével a korábban lebontott majd helyreállított világból tiszta értelemegységeket

nyer ki. Ez a fenomenológiai vizsgálat ugyan nemcsak a konstituáló, tehát értelemadó oldalhoz fér hozzá, hanem a konstituált, intencionális tárgyiság is közvetlen evidencia módján adódik egyfajta immanenciaként, másrésztől azonban ez a megszüntetett majd visszaállított tárgyiság mégiscsak egyfajta lepárlása, redukálása lesz annak a közvetlen valóságnak, amelyet megragadni szeretnénk. Lényegében Husserl azért mond le szükségszerűen a közvetlenségről, mert idealitások formájában szeretné megragadni a nyers realitást, és eközben részben átalakítja azt a tiszta adekvát megismerés ígéretéért cserébe. Az eidetikus redukcióval és kategoriális szemlélet működésével egy közös probléma van: az ideális tárgy. Husserl az eidetikus redukciót az eidetikus látás metodológiailag megalapozott, tudatos gyakorlatának látja. Világos, hogy ezek az ideális entitások nem valamilyen örökkévaló ideák, hanem csak a természetes entitások viszonylatában ideálisak, még hozzá általánosságuk által. De még ha nem is tételezünk ezeknek az idealitásoknak egy autonóm ontológiai létszintet (ami ellen Husserl többször is védekezett), akkor sem tűnik elfogadhatónak az a feltevés, hogy „ideális tárgyak nélkül nincsen tapasztalat. Csak az ideális tárgyak teszik lehetővé, hogy tényállásokat észleljünk, hogy szituációkban találjuk magunkat. Az ideális entitások részt vesznek a tapasztalat artikulálásában, a tapasztalat konkrétsága belőlük fakad” (Marosán 2017:80). Ez némileg ellentmondásban áll azzal, hogy a tapasztalat már a fogalmi szint előtt is elér minket, egyértelműen megelőzi a konstruált idealitásokat, hacsak azok nem örökérvényű ideák. És még ha részt is vesznek ezek az idealitások a tapasztalat artikulálásában, konkrétságuk és evidenciájuk a létből fakad. De ezen túl további probléma az is, hogy kategoriális szemlélet ideális tárgyiságai, melyek egy észlelési szituációban betöltődnek, mindig viszonylagosak lesznek, hiszen ezek a lényegiségek nem magukból a tárgyaktól fakadnak, hanem a szemlélőből, aki ezeket a személyes ítéleteket általánosnak és ideálisnak nevezi. Az ilyen „általános” viszonylagossága miatt mindig súlytalan lesz. Merleau-Ponty azzal érvel: „A lényeg léte nem elsődleges, nem alapozza meg önmagát, általa nem érthetjük meg, hogy mi a Lét. (...) Az általunk feltárt lényegekkkel kapcsolatban semmilyen jogunk sincs azt állítani, hogy a Lét eredeti értelmét adnák, hogy az önmagában való lehetőséget, vagyis a lehetőségek összességét meghatároznák (...)” (Merleau-Ponty 2006:126).

A lényeg helyett inkább a létnek egyfajta megnyilvánulási módja, stílusa – mondja ugyanitt.



Hasonló kritikát fogalmaz meg Tengelyi is a *Tapasztalat és kifejezés*-ben, mikor arról beszél, hogy Husserl mindig „élményként” fogja fel a tapasztalatot, amely nem más, mint a tudat átkeresztelése. Azonban a tapasztalat újdonságával meglepi a tudatot, és mindig hordoz tudatidegen elemeket is (Tengelyi 2007:19). A tapasztalat részben egy magától meginduló, önálló értelemképződés terméke, ezt a kései Husserl már megsejti.

Husserl közvetett eljárásainál ugyanaz a probléma az *asszociációs elvvel*, mint a tiszta idealításokra történő *redukcióval*, vagy a *beleérzés* aktusával az interszubbektivitás probléma kapcsán. Mégpedig, hogy mindig már valami előre adottból, valami már megismertből indul ki, és azt feltételezi, hogy a tapasztalt majd ehhez fog igazodni. Ezek az eljárások azt a kockázatot hordják magukban, hogy az önkényes sematizmus vádját vonják magukra és a valódi tapasztalás helyett annak csak az utánzatát állítják elő, miközben elveszítik az eredeti kapcsolatot az eleven tapasztalattal, a világgal és a Másikkal.

Végső soron Husserl megítélése rendkívül összetett feladat, egyrészt (részben kiadatlan) munkáinak mennyisége miatt, másrészt azért, mert Husserlben eszközei ellenére mindvégig megvan egy közvetlent is megragadó attitűd. Merleau-Ponty is így olvassa Husserlt, és próbálja megadni például az eidetikus redukció eredeti értelmét. „Az eidetikus redukció viszont arra való eltökéltség, hogy úgy készteszük megjelenni a világot, ahogyan az minden önmagunkhoz való visszatérés előtt van, az az ambíció, hogy a reflexió megfelelésbe kerüljön a tudat reflektálatlan életével” (Merleau-Ponty 2012:16).

## 2. A közvetlenség aspektusának integrációja

### 2.1. A közvetlenség faktikus fordulata (Heidegger, Sartre)

Amint láttuk, a közvetlenség korábban vagy egy elvont, nem tartalmi formában jelent meg, vagy integrációja még nem volt kiegyensúlyozott egy fenomenológiai rendszeren belül. Hiszen ahhoz, hogy a tulajdonképpeni közvetlenség felbukkanhasson, meg kell születnie és filozófiai tartalommal kell válnia a fakticitás fogalmának. Meg kell jelennie egy faktikus közvetlenségnek, amely az élethez kötődik, szemben egy formális-logikai közvetlennel, amely a tézis üres pozitivitása. Itt egy elfordulás, egy mozgás figyelhető meg a módszertani pozícióban, de nemcsak általában a filozófiában, hanem konkrétan

a fenomenológián belül is. Ez az aspektusváltás a Husserl utáni generáció esetében konkrétan azt jelenti, hogy a lényegiségekre redukáló megismeréstől és rekonstrukciótól a hétköznapi léttapasztalatban közvetlenül megjelenő spontán adódások felé orientálódik. Ez alapján egyrészt fontossá válik a saját megélt élet elemzése mint filozófiai probléma; másrészt a valóság többé nem látszatszerűen jelenítetik meg, mint amit a redukció eszközével kell megtisztítani a lényegiségek eléréséhez és kiemeléséhez. Az új felfogásban a feltároló minket *körülölelő*, maga lesz a valóság a maga teljes adekvációjában. Ez a fenomenológia fókuszváltása az idealitástól a fakticitás felé.

Persze a fakticitás meghatározásában is lehetnek hangsúlybeli eltérések a különböző szerzők között. Heidegger a *Lét és időben* a fakticitással a jelenvalólét világban-benne-lévő létmódját jelöli, „mégpedig úgy, hogy ez a létező képes olyanként megérteni magát, mint aminek a 'történelmi sorsa' annak a létezőnek a létéhez kötődik, amely tulajdon világán belül az útjába kerül” (Heidegger 1989:160). Fontos, hogy ez a fajta belevettség nem befejezett és nem is zárt, a jelenvalólét általános nem-tulajdonképpeni létmódja, más szóval faktikus egzisztálás (Heidegger 1989:330). Látható, hogy ez a fakticitás mélyen beágyazódott a világba. Ennek még Michel Henry nézőpontjának kapcsán lesz később jelentősége, aki Heideggerrel ellentétben a világisághoz kötöttséget tárgyiasításként értelmezi. Husserlhez képest, aki tiszta értelemegységeket akart előállítani, és mindig is az idealitáshoz vonzó attitűddel rendelkezett, Heidegger szenvedélyesen a *Dasein* egzisztenciális analitikájára fókuszál ontikus és ontológiai szinten egyaránt, a közvetlen valós létezőre és annak valós létére. Azonban egy rejtett ellentmondást sejtünk a *tulajdonképpeniség* (*Eigentlichkeit*), mint a *Dasein* fakticitásán túlmutató lételvnek az alkalmazása viszonylatában. Mindenesetre azért kérdéses lehet, hogy Heidegger nem a transzcendenciát csempészi-e vissza valamelyest a *tulajdonképpenivel*, vagy legalábbis egy immanens feszültséget hoz létre rendszerében a faktikus megalapozáshoz képest. Hiszen a tulajdonképpeniség, mely egy egyszerre ontikus és etikai vezérlőelvként funkcionál, kiszakad a *Dasein* otthonos evilágiságából. Az *Eigenlichkeit* a *Dasein* modifikációja, aki szokványosan és többnyire az *Akárki* (*Das Man*) létmódjában leledzik. „Az akárkibe való belevesztéssel már mindenkor eldőlt a jelenvalólét legközelebbi faktikus lenni-tudása – a gondoskodó-gondozó, világban-benne-lét feladatai, szabályai, mértékei, sürgőssége és hatósugara” (Heidegger 1989:455).

A tulajdonképpeniségben pedig fel vagyunk szólítva a lelkiismeret által a *Gond* egzisztenciális értelmére, melynek következménye egy szorongásra kész, saját személyes bűnös létével tisztában lévő, a halálhoz előrefutó jelenvalólét. A lelkiismeretnek ez a Sollen jellegű imperatívusza, amely egy életen túl lévő lehetőség felé mutat, a fakticitásból való kihátalásként is olvasható.

Sartre a fakticitás fogalmának meghatározásakor szintén már egy elsődleges viszonyulásból, a világban-benne létünkéből indul ki. Egy Heideggeréhez hasonló hangoltsági modell alapján két arcát mutatja fel a fakticitásnak, mely a tulajdonképpeniség kérdésben nem kezd transzcendentális diszjunkcióba. Önmagáért-való fakticitásnak nevezi az embert meghatározó kettős ontológiai szükségyszerűséget, amely az itt-lét és a hogy-lét kettőségekben jelenik meg, melyek a fakticitás aspektusából egzisztenciálisan súlytalanok, mert nincsenek benne az egyén autonóm döntései. Teljes mértékben az esetlegesség tartja fenn, melyet nem képes sem megérteni, sem megragadni. „De az mégis mindig kísérti, miatta ragadom meg magamat egyszerre olyan létként, amely teljesen felelős önmagáért és ugyanakkor teljességgel igazolhatatlan is” (Sartre 2006:375).

Egy további oldala jelenik meg a fakticitásnak a szabadságra *ítélt* ember esetében, hiszen azzal, hogy nem képes nem szabadnak lenni, a szabadság fakticitása jelenik meg (Sartre 2006:575). „A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, aminek a szabadságnak lennie kell, és amit kivételével megvilágít. Ez az adott sokféleképpen mutatkozik meg, még azzal együtt is, hogy mindez egy és ugyanazon megvilágítás abszolút egységében történik. A fakticitás a helyem, a testem, a múltam, a helyzetem, amennyiben azt már Mások jelzései határozzák meg, végső soron a Másikhoz való alapvető viszonyulásom” (Sartre 2006:578).

Tehát Sartre Heideggerhez képest kibővíti a fakticitás spektrumát, amely a szabadság viszonylatában, de nem annak ellentétéként határozódik meg. Merleau-Ponty többek között „fakticitáshorizontról” beszél *Az észlelés fenomenológiájában* (Merleau-Ponty 2012:245), ami alatt a világonlévő létmódjában való tapasztalást érti. E mű előszavában beszél a *világ fakticitásáról*, ami tulajdonképpen a *világ világiságát* alkotja, a világra való nyitottságunkból következő evidencia a világ evidenciája. A *cogito fakticitása* sem egy tökéletlenség vagy hiányosság, hanem az, ami bizonyossá tesz egzisztenciám felől, az észlelés evidenciája

(Merleau-Ponty 2012:17).<sup>9</sup> Egészen meglepő módon Merleau-Ponty-nál a fakticitás és az idealitás nem egy bipoláris elrendezésben állnak szemben egymással, hanem az idealitások hozzák létre számunkra a fakticitást azzal, hogy átjelkesítik a nyers tapasztalatot (Merleau-Ponty 2006:127). Ez a közvetlenség valódi fordulata, ahol nem csak beemelődik a faktikus a megértési folyamatba, de létrejön egy egységbe kapcsolódás, ahol a közvetlen és közvetett csak különböző arcaikat jelentik ugyanannak a komplexitásnak.

## 2.2. Merleau-Ponty – A közvetlenség, mint a hús elsődleges tapasztalata

Az élet közvetlen megragadhatóságának kérdése mindenképp a valósághoz való hozzáférés problematikájában fog összesűrűsödni. Merleau-Ponty, aki a fenomenológiai iskola második, francia generációjához tartozik, alapjaiban újítja meg fenomenológiát azzal, hogy teljesen új alapokról építi újjá és kapcsolja össze a diszjunkt és fragmentált aspektusokat.

Ezek az aspektusok ráadásul többnyire nem is duális ellentétpárok, hanem tripoláris összefüggések, mint a tapasztaló – tapasztalt – tapasztalat, vagy látó – látható – láthatatlan. Tulajdonképpen helyesebb lenne multipolaritásról beszélni, hiszen a különböző aspektusok szinte szabadon kapcsolódhatnak, messze dinamikusabb, rugalmasabb és reálisabb szerkezetet hozva létre a hegeli típusú dialektikus modellnél. Merleau-Ponty olyan alapkategóriákat is újragondol, mint az idealitás vagy a fakticitás, míg végül egy teljesen közvetlenül összefonódó, elevenen áramló ontológiát dolgoz ki, mely például elutasítja a szubjektum–objektum bipoláris szembeállítását. Merleau-Ponty-t általában a test filozófusaként szokás aposztrofálni, aki végre kijelöli a testiség dimenziójának méltó helyét a szubjektivitás kapcsán, de más szempontból egy sokkal mélyebb összefüggésrendszerbe kapcsolódik az általa elemzett test, mely a kontextuális kötődések legfőbb eszköze, felülete lesz, és végül alapvető szerkezetté válik a kései ontológiájában. Merleau-Ponty filozófiáját áthatja az összefonódás vagy az egyesülés gondolata, melyben minden közvetlenül

<sup>9</sup> „Cette facticité du monde est ce qui fait la Weltlichkeit der Welt, ce qui fait que le monde est monde, comme la facticité du cogito n'est pas une imperfection en lui, mais au contraire ce qui me rend certain de mon existence” (Merleau-Ponty 2010:668).

egymás mellett van, sőt, bizonyos értelemben egymásban és egymásért van. „Hasonlóan a dolog vagy a másik megtapasztalásához, az igaz is érzelmeinktől átítatott tapasztalatban fénylik fel: mintha húsa lenne” (Merleau-Ponty 2006:25).

Merleau-Ponty mélységeikben értelmez át alapfogalmakat: (1) a *gondolkodást*, amely kibővül a fantáziával és az affekciókkal, és a fogalmiság előtti impulzusok szférájával, bevezeti a *vad gondolkodás*<sup>10</sup> fogalmát, (2) az *észlelést*, amely beemelődik a fenomenológiai térbe és az irreverzibilis beágyazottság egyik fő feltétele lesz, (3) a *testet*, amely egyszerre lesz a számunkra alapvető forrás és világ strukturális összerendeződésének természete, a „hús” arkhéja.

#### a. Az észlelés eredendőbb az idealitásnál

Merleau-Ponty gondolkodása több ponton is előre lép a közvetlenség filozófiai beemelése érdekében, és talán Heidegger Dasein-analitikájához képest még fókuszáltabban teszi ezt. Egyrészt kimondja az észlelés primátusát az idealitásokhoz képest, másrészt pedig beszél egy olyan spontán fogalmi szint előtti értelemképződésről, mely a vad lét és a látó kontextuális találkozásánál keletkezik. Mindkét megállapítás magyarázatra szorul, kezdjük az elsővel.

Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájának* előszavában felveti, hogy Husserl szerint a fenomenológia a lények tudománya, de ugyanakkor ezeket a lényeket visszahelyezi a létezésbe, és egyértelműen ebből a fakticitásból kívánja megérteni az embert és a világot. A szigorú tudományosság eszméje, és az az elv feszül egymásnak, hogy a tapasztalatot úgy írja le, ahogy van; hogy filozófiai státuszt adjon a világgal való naiv kontaktusnak. Ide tartozik a kosmotheoros, vagyis a mindenható szemlélő kritikája a *Látható és a láthatatlanból* (Merleau-Ponty 2006:130), mely szintén az objektívizáló abszolút tudományosságot veszi célba, és Husserl redukciós eljárására is egyfajta választ ad. Nem mindenható szemlélők vagyunk, akik mintegy felülről szemlélik a létet, hiszen az adott meghatározottságoknak csupán a megfigyelő helyzetének függvényében van értelme. Ugyanúgy elutasítja a világ utólagos konstrukcióját. Ehelyett a világot úgy kell megjelenésre készíteni, ahogy az van, a világ nem vár a mi ítéleteinkre. Szerinte: „Az, hogy a filozófia szükségszerűen lényekkel találkozik, nem azt jelenti, hogy ezt tekinti a maga tárgyának. Éppen ellenkezőleg:

azt jelenti, hogy egzisztenciánk túl szorosan benne foglaltatik a világban, hogysem önmagunkat mint olyat meg tudnánk ragadni abban a pillanatban, amikor belévetül, és azt, hogy egzisztenciánknak az idealitás mezejére van szüksége ahhoz, hogy megismerje és meghódítsa fakticitását” (Merleau-Ponty 2012:15).

A lényeg épp ezért nem lehet cél, csak eszköz. Merleau-Ponty szerint a teljes redukció egyébként sem kivitelezhető, hiszen nincs olyan gondolat, amely minden más gondolatot körbefogja, de őt magát egy sem. Az idealitást félreértjük, ha eredendő lényegként tekintünk rá, és a világot is, ha konstrukcióként alkotjuk újra, hiszen az maga az igazság, amelybe természetes módon és szervesen bele vagyunk ágyazódva. „Épp ezért a tudat lényegének kutatása ezért nem a tudat, mint *Wortbedeutung* kibontása és az egzisztenciából a kimondott dolgok univerzumába átlépés, hanem az énnel az én számára való tényleges jelenlétének, tudatom tényének a felfedezése: és ez az, amit végső soron a tudat szó és fogalom jelent. A világ lényegének kutatása nem annak kutatása, hogy mi a világ *idealiter*, miután a diskurzus témájává tettük, hanem azé, hogy mi ténylegesen számunkra, minden tematizálás előtt” (Merleau-Ponty 2012:16).

Az alpnak ez az átpozicionálása már Husserl kései munkájában, a *Válságkönyvben* is felsejlik. Merleau-Ponty azt mondja, hogy nem „élőlény” vagy „ember”, vagy „tudat” vagyok, nem valamilyen objektívált tartalom, hanem abszolút forrás – ennek a gondolatnak a hangsúlyozása egyébként Michel Henry-nál is megjelenik. Az észlelés az az alap, amelyről minden aktus leválik, amit minden aktus előfeltételez. A világ pedig: minden gondolat és minden észlelésem természetes környezete és terepe – tehát nem tárgy, amit konstituálok, hanem horizont. Nincs belső ember, hanem az ember a világon van, és a világ az, ahol megismeri önmagát. Ezt a kiindulópontot *A látható és a láthatatlanban* még radikálisabban fejti ki. „Le kell számolni a 'magábanvaló Lét' téveszméjével!” – írja. Merleau-Ponty szerint, amit észlelünk, az maga a dolog, nem pedig a dolog reprezentációja. Igazságban vagyunk, és az evidencia az igazság tapasztalata. A világ az, amit észlelünk. Szerinte még az illúzió gyanúja is az igazság melletti érv, mert azt bizonyítja, hogy támaszkodunk valamire, amely alapján képesek vagyunk differenciálni. Nem dolgozunk a világnál apodiktikus evidenciát keresni, mert a világ nem az, amit gondolunk, hanem amit élünk. Merleau-Ponty-nál találkozunk egy olyan tudományos

10 Az erre való törekvés már Husserlnél is megjelenik munkajegyzeteiben.

objektivismust kritizáló hanggal is, amely már ismerős lehet számunkra Bergsonról. Részben ez bukkan fel a *kosmotheoros* kritikában is. Nem helyes az a világnézet, amely a világot és annak alkotóelemeit kizárólagosan mint objektívált, mérhető, analizálható tartalmat tartja számon. Hiszen mindez azt eredményezi, hogy minden és mindenki a Nagy Objektum mozzanataivá absztrahálódik (Merleau-Ponty 2006:27).

Merleau-Ponty tehát egy új alapot, az észlelést választja ahhoz a feladathoz, hogy abból egy új típusú ontológiát növelessen. Egy olyan ontológiát, amely az eddigiekhez képest sokkal szerveesebben képes vegyíteni a különböző aspektusokat, amelyek addig vagy kontradiktórius elszigeteltségben, vagy legjobb esetben dialektikus oppozícióban álltak szemben egymással. Ennek kapcsán nem osztja azt a nézetet, mely szerint tiszta és örökérvényű idealitások fejthetők fel a világból a redukció segítségével. Épp ellenkezőleg a világ és az észlelés elsődlegességét és összeszővődését hirdeti, ezáltal az idealitások válnak másodlagos, de ettől még érvényes konstrukciókká. Az ideák nem különíthetők el az őket hordozó érzékiségtől (Merleau-Ponty 2006:169), mindez szervesen egymásba fonódik. Felhívja a figyelmet az így észlelt igazság sajátos természetére is. A távolba vesző út példája ezt remekül illusztrálja: ha tekintetemmel egy távolba vesző utat szemlélek, mely kanyarogva végül a horizont mögött eltűnik, és összehasonlítom az eltűnő út érzékelhetetlen szélességét egy hozzám közelebbi ponton levő szélességével, akkor nem tudom megmagyarázni ezt a különbséget, hacsak nem hívok segítségül valamilyen tudományos mérési módszert. Pedig mindkét látvány ugyanabba a rendszerbe tagozódik, mindkettő ugyanaz az út, és itt a látszat nem jelenti azt, hogy az én és a valós között van egy fátyol. A perspektíva szűkülése nem torzulás, a közeli út nem „igazabb” – a közel, a távol és a horizont összeegyeztethetlenségükben is egy teljes rendszert alkotnak, és a teljes mezőben megvalósuló összefüggérendszerük az észlelés közvetlen igazsága.

#### *b. Primordiális nyitottság és spontán értelemképződés*

Valójában a Merleau-Ponty által végzett újragondolásoknak központi jelentőségük van a közvetlenség tényleges elérésével kapcsolatban. Hiszen az újraállított alap csak akkor lehet működőképes, ha az szerves kapcsolatban marad a ráépülő rétegekkel is. Merleau-Ponty az észlelés új alapként való

kijelölésével, és a tiszta Énnek „forrásként” való tételezésével egy rendkívül közvetlen kapcsolódást tár fel az egyén és a lét között. Azonban ez az artikulálatlan közvetlen, a „vad lét”, hogyan kapcsolódik össze eredeti módon az egyénnel, és hogyan tudunk erről beszámolni? Ugyanis ez a közvetlenség meg kell előzze a fogalmiságot, az épített nyelvet. Merleau-Ponty azt mondja, hogy a primordiális nyitottságban<sup>11</sup> az én üres, anonimitás jellemzi, objektívatlan, szinte semmi, hogy teljes egészében a létnek adja át magát. Így írja *A látható és a láthatatlanban* a negativitás<sup>12</sup> filozófiája kapcsán: „A valódi dolgokhoz való hozzáférést tehát csakis úgy biztosítanám, ha teljes mértékben megtisztítanám szubjektivitásról alkotott elképzeléseimet: valójában még ’szubjektivitásról’ vagy ’Egóról’ sem szabadna beszélni, a tudatban nem ’lakik’ senki. (...) Úgy tárul fel a tudat, mint ’semmi’, tiszta ’üresség’. Éppen ezáltal képes befogadni a világ telítettségét, sőt e telítettségre oly mértékben rászorul, hogy nélküle nem is tudná fenntartani saját semmiségét” (Merleau-Ponty 2006:67).

Ebben az eredendő nyitottságban, tehát abszolút közvetlenségben fonódunk egybe a világgal, és ily módon, még a fogalomalkotás szintje előtt jutunk spontán értelemegységekhez. A tudatot, mint légüres teret csordultig tölti a lét. Ez a vezérgondolat egyébként már *Az észlelés fenomenológiájában* is megjelenik, mint eredendő észlelés – *perception originnaire*, amely tematizálatlan, anonim és mentes a szubjektum/objektum distinkciótól. „Mindenesetül egyes észlelési aktus úgy jelenik meg, mint a világhoz való globális hozzátapadás háttére előtti megjelenés (Merleau-Ponty 2012:266). Így ez a primordiális észlelés „nem-tetikus, preobjektív és tudat előtti”, maga az élet megvalósult közvetlensége. Ennek a primordiális befogadásnak egy sor jellemző területe van a szín, mérték, tér, idő, sokaság, affektivitás meghatározottságaiban. Erre a szerző számos példát hoz a hétköznapi tapasztalataiból, a fejlődéslelektan, pszichológia és pszichiátria területéről vagy a művészetből. Mégis sokan kételkednek egy ilyen homályosnak tűnő meghatározásban, hiszen azt kérdezik, hogyan is létezhetne bármilyen jelentésség a fogalomalkotás előtt? Maga

11 Ld. a témához Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája* c. művét, aki Merleau-Ponty kései ontológiáját elsősorban a primordiális nyitottságból feltároló fenomenológiai végtelen irányában tanulmányozza.

12 Ebben a részben sokat foglalkozik Sartre filozófiájával, akinek gondolatait néhány ponton Merleau-Ponty saját témájára olvassa, tovább is gondolja.

Merleau-Ponty is úgy gondolja, hogy az artikulált, fogalmilag meghatározott jelentésség már egy konstruktív idealisztikus mozzanat. Azonban az értelemképződésnek létezik egy „vad”, nem artikulált fázisa is, amely a legprimérből közvetlen befogadása észlelési horizontunknak. Ez oly módon meghatározott, hogy mindig csak már tudatosan, mintegy nyelvileg elgondolva, tehát utólagosan tudunk róla beszámolni. De ettől még létezik. Talán a gondolati telítettség eredménye, hogy a nyers értelemről történő nyelvileg meghatározott konstruálást, fogalomalkotást egyidejű befogadésként értékeljük, hiszen hagyjuk elsikkadni a háttérben meghúzódó valódi impressziókat. Merleau-Ponty így magyarázza ezt a folyamatot: „A primordiális mező minden egyes pontjából üres és meghatározott intenciók indulnak; ezeket az intenciókat végrehajtva az elemzés felemelkedik a tudomány tárgyához, az érzékeléshez mint privát fenoménhez, valamint a tiszta szubjektumhoz, aki egyiket és a másikat is tételezi. Ez a három elem csak a primordiális tapasztalat horizontján létezik” (Merleau-Ponty 2012:267).

Ezek a reflexió reflektálatlan alapjai, ez az a nehezen érzékelhető genesis, amelyben a tárgy tapasztalását egyenként ismerjük fel, és „amelyek az ő (reflexió) számára úgyszólván egy eredeti múltat alkotnak; egy olyan múltat, amely sohasem volt jelen”. A primordiális nyitottságból következő módszer a reflexió kritikai attitűdjére épülő *hiperreflexió* lenne, melyet Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlanban* vezet be: „Egyfajta *hiperreflexió*ról kellene tán beszélnünk, amely önmagával és azokkal a változásokkal is számot tudna vetni, amelyeket az ő beavatkozása idéz elő a látványban, amely tehát nem veszítené szem elől és nem iktatná ki a nyers dolgot és a nyers észlelést, nem vágná el, létük tagadásával az észlelés és az észlelt dolog közötti szerves kapcsolatokat, ellenkezőleg, feladatul róná magára, hogy témává tegye őket (...)” (Merleau-Ponty 2006:52).

Az eredetileg különálló aspektusok egymásba folyva egy új egységet teremtenek folyamatukban, és mindez átvezet minket a kontextuális összefonódás gondolatához. Persze ezen új egységet nem úgy kell érteni, mint amelyben a részek feloldódnának, hanem pusztán mint egy új megvilágítást nyújtó elrendeződést.

### *c. Közvetlen összefonódás az Élettel – A kiazmus*

Merleau-Ponty azzal, hogy számos előtte elszigeteltségben lévő dimenziót és aspektust szervesen

összekapcsol, egy olyan egység vagy monász struktúrát fest fel, amelyben amellet, hogy minden egyes rész megőrzi saját autonómiáját és természetét, mégis egymásba kapaszkodásuk miatt akadálytalaná válik köztük az átjárás. Első lépésként, mint láttuk, visszaadja az észlelésbe vetett bizalmunkat azzal, hogy felmutatja az észlelés abszolút összehangoltságát a világgal. „Pontosan annyiban érzékelek, amennyiben egybeesek az érzékelttel, amennyiben az érzékelt többé nem az objektív világban helyezkedik el és semmit sem jelöl számomra” (Merleau-Ponty 2012:25). Tehát az érzékelés észlelése már bennünk játszódik el – noha ezt nem analizáljuk, de ezt valójában megelőzi a tiszta érzékelés pontszerű, „sokk”-szerű átélése. A lejátszódó folyamatnak a tudatos szinten az a következménye, hogy a „dolgot” dologként ismerjük fel.

Ennek az integrációnak egy másik arca jelenik meg a látó és a látott, a tapintó és a tapintott reverzibilitásában. A reverzibilitás gondolata is már korán felbukkan az észlelő és a környezete, vagy kontextusa viszonyában. Kapcsolatuk nem egyirányú, hanem egy egymást kölcsönösen érvényesítő esemény. Az egyik a másik nélkül pusztán lehetőség maradna. A „látás kétarcú aktus” mondja Merleau-Ponty, mert minden egyes tárgy az összes többi tükré. „Egy tárgyat azért láthatok, mert a tárgyak egy rendszert, vagy egy világot alkotnak, és mindegyikük más tárgyakat birtokol saját maga körül mint rejtett nézeteinek szemléleit és állandó fennállásuknak garantálóit” (Merleau-Ponty 2012:90).

Ez a reverzibilis jellemző nem pusztán a látásnak és ekképp a térnek sajátja, hanem ugyanúgy hordozza az idő is. Miképp Husserl kidolgozza az időre a retenciók és protenciók rendszerét, úgy itt a kölcsönösen a felidézés és megelőlegezés egymásba mosódásában tárul fel az élet folyamata. Nincsenek éles kontúrok, ugyanannak a tárgynak a különböző időpillanatai egymást kölcsönösen feltételezik, a kimerevített természetellenes pillanatképek csak a szigorú objektivizáló gondolkodás termékei, de nem természetes benyomások. Ám a reverzibilitás kölcsönös oda-vissza meghatározottsága Merleau-Ponty egész ontológiáját áthatja, az érzékelésből hozott példák igazából csak találó illusztrációként szolgálnak. Ezek közül az egyik legalapvetőbb, a tudat és a test egységének felmutatása. Ezen a ponton nem pusztán arról van szó, hogy a test hozzá van nőve a tudathoz, hanem fordítva is, a tudat is össze van nőve a testtel, áthatják, áttelekésítik egymást. Nem választható le az érzékelés az affekciókról, a motorosságról és a fantáziáról sem, hiszen akkor a

saját test is csak egy objektum lenne a többi között, épp így a Másik teste is. A test a terepe azoknak a fogalom előtti prereflexív jelentésképződéseknek, melyek azért érnek el minket, mert bele vagyunk ágyazódva a világba. Ha a reflexiótól hajlandóak vagyunk elszakadni, akkor az egymást átható szférák egysége jelenik meg. A tudat testerszerű tudásokat hordoz, „én” pedig magam vagyok a testem, nem valami külső hozzám képest, a belsőhöz képest. Tudat és test egy egység, amely együtt egy további egység része, méghozzá a világba való beágyazódás folytán, mellyel egyenlényegűek vagyunk.

Ez a fajta kölcsönösség jellemzi az összes egységfelmutatást és ez testesül meg végső soron a *kiazmus* gondolatában is.

Merleau-Ponty két főművén keresztül mutatja ki azt a játékot, vagy misztériumot, ahogyan az addig többnyire elszigetelten kezelt területek (az egyénben és azon is túl) integrálódnak, keverednek egymással. Ez első lépésben az egyénben bontakozik ki a látás, a hallás, a tapintás – tehát az érzékelés, valamint a beszéd és a gondolkodás területein. „Ha mindenáron valamilyen metaforát keresünk, talán kevésbé félrevezető volna azt mondanunk, hogy az érzékelő és az érzékelt felület ugyanannak az eleven testnek a színe fonákja, vagy még inkább, hogy érző és érzékelt test ugyanannak a körpályának két különböző – egy felülről induló, és egy alulról induló, jobbról balra tartó – fázisa” (Merleau-Ponty 2006:156).

A kiazmus, tehát az egymásba fonódás, egy olyan általános alapelve, amely az egész létnek jellemzője, szemléljük azt bármilyen közletről vagy távolról. Így tehát a gondolkodáson belül is további keveredéseket találunk az érzékivel, az affektivitással, a fantáziával vagy az egyéni szociokulturális beállítódottságokkal. Ezek a részterületek sokszor észrevétlenül hatják át egymást, ám mégis jelentősen befolyásolva a másikat. Azonban ez az elvi rendeződés nem áll meg itt, tovább göngyölődik ki, bármelyik területet is vizsgáljuk. A látásban a látó és a látott kölcsönös irreverzibilis függésében, a beszédben, a Másikkal folytatott interakcióban. Általában keveredünk össze így a világgal, vagy keveredik össze a látható a láthatatlannal, vagy érzéki az idealitással. A *láthatatlan* a kései ontológia egyik alapkategóriája, melynek meghatározása nem magától értetődő, de Merleau-Ponty a láthatatlanul világba szövődő idealitást érti alatta. A Láthatatlan kinyitja a látás lehetőségét, kifeszít egy síkot, egy hátteret, ami megnyitja az utat minden további tapasztalás előtt. „Ennek a látható világnak

a láthatatlan dimenziójáról van szó, amely tartja, belülről élteti és láthatóvá teszi ezt a világot. Saját belső lehetőségeként, a létező Léteként” (Merleau-Ponty 2006:171).

Tehát a Láthatatlan a Látható horizontja, az a tartalom, amely segítségével a nyers lét megélt fakticitásba fordul át.<sup>13</sup>

Az egymásba fonódás ontológiai alapelve egy nem kevésbé nehezen megfogható felületen lép működésbe, ez pedig a *hús* kategóriája lesz. Merleau-Ponty nem véletlenül választja ezt a minden ízében jellegzetes gondolat és érzettársításokat hordozó kifejezést (*Chair*), noha jöllehet nem az élő húst, mint az élőlények kötőszövetét érti rajta. Testem a világ húsa – mondja. A test és a hús, amely azonban nem anyag vagy naturalisztikusan felfogott összetevő, hanem egyfajta őselem, princípium a világ szövetében. „E kétfajta létező közül mindegyik a másik ősmintája: a test a fizikai dolgok rendjéhez tartozik, a világ maga viszont egyetemes hús” (Merleau-Ponty 2006:155). És ez az egyetemes hús maga nem anyagszerű, de mégis az anyaghoz, a kiterjedéshez, a változóhoz, az élethez kötődik. „Ezt az általános Láthatóságot, a magában való Érzékelhetőnek ezt az általános természetét, az én eredendő anonimitását foglaltuk össze az imént a 'hús' szóval, amire a filozófiai hagyománynak mintha nem is volna szava” (Merleau-Ponty 2006:157).

Merleau-Ponty próbál egyértelmű lenni a tekintetben, hogy a hús se nem anyagi, se nem szellemi tételezés, még csak nem is valamilyen reprezentáció. A hús a lét és a létezők ontológiai szintjének tulajdonképpen a módusza, „általános létminőség”, „megtestesült princípium”. És nem pusztán az egzisztálást fejezi ki, hanem magában hordja annak a létműködésnek a genezisét, amelyet a szerző korábban fejtett ki – tehát azt, hogyan keletkezik a reflektálatlan nyitottságból egy öntudat, amely a világgal körülveve találja magát, és ennek a tudatában is van. „(...) egyszóval a tényeket tényekké avató fakticitás, ami egyszersmind értelemmel ruházza fel őket, s így a részletek egy meghatározott valami köré rendeződhetnek. Hiszen a hús szavunk nem is utal másra, mint a látvány minden pillanatnyi ellentmondását és összeegyeztethetlenségét eleve egybe tartó elvi láthatóságra, a látható egyetemes kohéziójára (...)” (Merleau-Ponty 2006:158).

13 A szöveg eredetije, a kötet anyaga nem emeli ki a címszavak fogalmait Nagy Kezdbetűkkel, (a francia eredeti sem), csak kiemelt néhány esetben – ez tehát a Szerző gesztusa a fogalmi tisztántartás érdekében – *a szerk.*

A hús nemcsak hogy a felületét és terepét adja a kiazmus mozgásának, de természete folytán elemek végtelen sorát – akár egymásnak ellentmondókat is – hordozza, melyek aztán mind egy egységes látványba, atmoszférába olvadnak be. Ebből következik, hogy mivel hibás látvány nem létezhet, minden ilyen aspektus az igazság része, melynek befogadhatósága csakis a *látón* múlik. Az egymásra toluló látványok folytonosan kiegészítik vagy felülírják egymást, így ez a tartomány határtalan. Ha megértjük a hús természetét a jelentésképző genesis során, akkor eljuthatunk az intercorporeitás, majd az interszubjektivitás belátásáig. Itt Merleau-Ponty ismét előveszi egy kedvenc példáját az egymást tapintó kezekről, amellyel jól szimbolizálható a ható és az elszenvető, a látó és a látott reverzibilis, kölcsönösen egymást átlekelítő kapcsolata. A hús folyamatos önteremtődését, melynek természetét megértve belátható, hogy nem mi állítjuk elő őt, hanem ő hoz létre minket, nos ezt a megszakítatlan kört nevezi Merleau-Ponty, a *látható önmagára göngyölődésének*.

#### d. Néhány kritikai ellenvetés

Végezetül tegyünk egy rövid kitérőt a Merleau-Ponty-val szemben állított kritikákkal kapcsolatban. Kritikusi sokszor túl homályosnak, túl költőinek és túl kétértelműnek érzik filozófiáját. Szemére róják, hogy abszolutizálja az észlelést, melyet valóban központi helyre helyez, de azért, mert belőle bontja ki a valóság egy új értelmezését. Ám az nem állítható, hogy egyedülként érvényes alap lenne. Annyiban az, hogy Merleau-Ponty kezdőpontjaként jelöli meg az általa megtenni szándékozott úton, azonban főképp a kései életműben egy rendkívül komplex egymásra rétegződő rendszer rajzolódik ki, amelyet korai halála miatt sajnos már nem tudott kellő részletességgel kibontani.

Descombes pikírt kötözködése (aki a „kétértelműség filozófusának” nevezi Merleau-Ponty-t), mely szerint nem egy homályos és sosem állandó, sosem befejezett kockára van szükségünk,<sup>14</sup> hanem egy olyan kannára, ami konkrét, lehet benne bort tárolni stb. Ez egy igazán földhöz ragadt és szűklátókörű érvelés. Ha Descombes figyelmesen olvasta volna Merleau-Ponty-t, akkor tudná, hogy a fogalmi szintre jutott észlelés általában épphogy nem homályos, mert ezek a korai nyers szilánkjai a tapasztalatnak már addigra adekvát jelentéssel telítődnek.

14 Ld. Merleau-Ponty gyakori példája az egyszerű észlelés ambiguitására.

Descombes máshol: „Az észlelés abszolutizálódik: abszolút tudássá válik a számunkra. Merleau-Ponty tehát oda jut, hogy egy szegény ördöggel viseltesse el az 'abszolút szubjektum' megsemmisítő attribútumait, aki nem kíván ennyit: a szerencsétlen percipiens-szel” (Descombes 2017:71).

Ez ismét tévedés, az észlelés, csak azért mert „abszolút forrás”, még nem válik „abszolút tudássá”. Ezek olyan alapjai a fenomenológiának, amelynek értése nélkül kár is kézbe venni Merleau-Ponty művét. Az észlelés azért abszolút forrás a Mi számunkra, mert nem tudjuk megkerülni, de semmiképp sem nevezhető tudásnak. Az első egy közvetlen mozzanat, míg a második egy közvetett, egymással való azonosításuk közöséges csúsztatás.

Ennél egy valóságosabb kritikát fogalmaz Lévinas, aki valójában főképp Heideggernek és Husserlnek címzi azt, de mivel a fenomenológia alapintencióját veszi célba, ezért érdemes rá kitérnünk. Levinas a *Teljesség és a végtelen* című művében felhívja a figyelmet arra az alapbeállítódásra, hogy a fenomenológia lényege szerint: fénybe emelés általi megértés. Levinas azonban az *Ugyanaz* és a *Más* viszonyának leírása közben arra a következtetésre jut, hogy nem írható le minden fenomén, és kiváltképp a *végtelen* többlete a *feldedés* vagy a *megértés* eseményén keresztül, csak a cselekvés, a tett, az aktivitás beemelésével. „A tudat megtestesülése tehát csak akkor fogható fel, ha a megfelelően túlmenően az ideátum túlcsoordulása az ideán – azaz a végtelen ideája – mozgásba hozza a tudatot. A végtelen ideája, amely nem a végtelen megjelenítése, hordozza az aktivitást magát. Az aktivitással szembehelyezett elméleti gondolat, a tudás és a kritika ugyanazon alapszik. A végtelen ideája, mely a maga részéről nem a végtelen megjelenítése, az aktivitás és az elmélet közös forrása” (Lévinas 1999:11).

Mindebben részben igazat kell adnunk Lévinasnak, azzal a kitételrel, hogy Merleau-Pontyra ontológiája ugyan az észlelésben jelöli meg abszolút forrását, azonban itt nem zárul magára rendszere. Sőt, a közvetlenségben az észlelés és cselekvés dichotómiája is valamelyest felpuhul, hiszen e kettő is párhuzamosan folyhat át egymásba, létezhet egyszerre.

Végezetül röviden térjünk ki Claude Lefort kettős kritikájára, melynek szépen levezett cáfolatát adja Vermes Katalin *A test éthosza* című munkájában (Vermes 2006:97). Mindkét ellenvetés az interszubjektivitáshoz, a másikhoz való viszonyhoz és annak autentikus felmutatásához kapcsolódik, egyrészt az észlelés privilegizált helyzete miatt,

másrészt a hús ontológiája miatt. Lefort szerint az észlelés elsődlegességének hangsúlyozása háttérbe szorítja az ember szociokulturális befolyásoltságát, kötődéseit pl. egy gyermek esetében. Vermes ezt könyvében szöveghelekkel meggyőzően cáfolja. A hús kategóriája kapcsán Lefort amellet érvel, hogy az túlságosan is megmarad a saját test érző-érett dualizmusában, és a másikat csak a saját test projekciójaként képes kezelni. Noha Merleau-Ponty nem mélyíti ki talán eléggé az interszubsztivitás filozófiai problémáját, azonban mégis azt kell mondanom, ez a vád leginkább Husserl megoldására passzolna, ahol egy az egyben egy ilyen projektálással van dolgunk. De ne felejtjük el: 1. a hús nem fizikai összetevő, hanem egy felület, egy őselem, amely általánoson jegye a világnak és benne elválaszthatatlanul saját létezésünknek. Ha szeretnénk a kontextuális jelleget hangsúlyozni, akkor beszélhetünk akár virtuális húsról is a mesterséges intelligencia esetében, vagy egy nem fizikai tér fenomenalitása kapcsán is; 2. könnyű projekcióval vádolni egy fenomenológust, mikor az kizárólag saját fenomenalitásából kénytelen kifelé dolgozni; 3. Lefort-nak nincs igaza, hiszen ha csak a szociokulturális forrást tekintenénk mérvadónak, az sokkal inkább teret adna a sematizmusnak például az előítéletek szintjén, vagy ismeretlen viselkedésminták, szokások kapcsán. Viszont, mivel az észlelés egy sokkal alapvetőbb és adekvátabb forrásunk, lényegesen nagyobb eséllyel indulunk a másikra való nyitottság vonatkozásában akár egy másik emberről, akár egy másik állatról, akár egy virtuális intelligenciáról legyen is szó. És azt sem árt hangsúlyozni, hogy Merleau-Ponty sosem egyetlen mező hangsúlyozását hirdette, hanem a különböző szintek és területek egymást megtermékenyítő kölcsönhatását, összefonódását, így a tudat nem ér véget az észlelésnél, épp ellenkezőleg: csak ott kezdődik.

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy Merleau-Ponty eléri az élet közvetlen megragadhatóságát azzal, hogy a fakticitás felé fordul, és közben egy új egységet állít fel az élet addig szembeállított aspektusai között. Mivel megszüntet minden magábanvalót és eltávolít minden fátylat, amely köztünk és a valóság között lehetne, így helyreállítja az észlelésbe vetett bizalmat. De ugyanakkor szélesre is nyitja az észlelés spektrumát azzal, hogy folyamatosan olyan dimenziókat és aspektusokat tár fel, amelyek addig észrevétlenek maradtak. Végeredményben így egy valósabb képhez jutunk arról az értelmi konstrukciót megelőző beágyazódottságról, melyhez általában már csak a fogalmi szint szűrőjén

keresztül férünk hozzá, és végeredményben közelebb kerülhetünk az őseredeti módon adódó élethez, és annak végtelen mozgásához. Gyakorlati szempontból pedig, a Merleau-Ponty által feltárt új aspektusok ezer ponton tudnak kötődni számos társadalomtudományos vagy művészeti területhez, a pszichológián, pszichiátrián, antropológián keresztül a modern képzőművészet és irodalom (valamint az őket elemző) tudományokig. És nem utolsósorban a kortárs technológiai fejlődés területeihez, melyek fiktív terekben és időkből zajlanak, valamint új alapokra helyezik pl. az észlelést, mint a kibernetika, robotika, a virtualitás vagy a mesterségesintelligencia-kutatás.

### ***2.3. További alakváltozatok – Michel Henry, és a közvetlenségben-lét***

Henry a legutóbbi fenomenológus generáció képviselője, aki 2002-ben hunyt el. Egyszerre volt rá hatással kezdetben a marxizmus, de mindvégig a keresztény teológia is, ám speciálisan test központú élet-fenomenológiáját mindvégig következetesen képviselte. Tulajdonképpen a Merleau-Ponty által lefektetett alapokból indul, de azokhoz képes egy jelentős ugrást tesz az immanencia irányába. Lévinas-szal közös vonásuk az affektivitás és az aktivitás mozzanatainak kihangsúlyozása. A közvetlenség szerepének bemutatásához kitűnő példát kínál.

#### *a) A legszorosabb közvetlenségében azonosított élet*

Henry *Az élet fenomenológiája* c. tanulmányából is jól kirajzolódik az az attitűd, hogy saját gondolatait egyben a korábbi fenomenológusok kritikájával vezesse fel, ezen összehasonlítások állandó szereplői Husserl, Heidegger és Merleau-Ponty. Művében gyakorlatilag megismétli Levinas kritikáját, mely a fenomenológia feltáró, tiszta fenomenalitást kutató természetére világít rá. Henry szerint, minthogy csak a felfedett lesz igaz ezekben az eljárásokban, így maga a feltárás már fontosabbá válik magánál a lét-nél is, így a fenomenológia megelőzi az ontológiát. Csavarva egyet Husserl elméletén, egy vélt ellentmondásra mutat rá. Egyrészt Husserl szándéka szerint vissza akar jutni a dolgokhoz, de közben a visszatérés során előálló dolgokat transzcendensnek nevezi, majd végül a világ megjelenéséről beszél, de mindez egyfajta interioritás eredményeként adódik. Henrynek alapvető kifogása az intencionális módszerrel, hogy az már csak a tudatban létrejövő



lenyomat, de nem maga a forrás. Heidegger megközelítését ott támadja, hogy a Dasein egzisztenciális ontológiája az In–der–Welt–sein-ban, a világban-benne-létben mozog. Emiatt a külsőre, a megjelenőre, az önmagán kívülre, a láthatóra fókuszál. De Henry szerint az élet ennél valami sokkal elsődlegesebb és nehezebben megfogható, „az élet nem képes felbukkanni a megjelenő világban” (Henry 2013:10) – írja. Kritikája szerint a megjelenő világban egy közömbös, tehetetlen és érdek nélküli élet tárul fel, amely ezáltal elveszti esszencialitását. „De amikor az érzékeléshez fordulunk, amely egyedül képes a valóságot közvetíteni, rejtetten bár, de az élethez is, azaz gyökeresen más megjelenési módhoz is odafordulunk” (Henry 2013:14).

Rendkívül érdekes Henry ezen elsőre paradoxnak tűnő megállapítása, miszerint a megjelenés valami lényegit negligál az életből, az érzékelés viszont az egyedüli út az élet megpillantására. Hiszen ezek elsőre hasonló értelműnek tűnő mozzanatok. De nem, ugyanis mint megannyi alkalommal a filozófiai invencióban, most is pozíciók küzdelmeként kell értelmezni ezeket a gondolatokat. Nem a tárgyszerűen kimondott, hanem a kimondás miéértje fedi fel a különbségeket. Így a megjelenített az intencionális fenomenológia elutasítása lesz, az érzékelt pedig a fogalomelőtti jelentésképződés eredménye, melyben Henry az életet pozicionálja. Így az élet nem egy létező lesz és nem is egy létmód vagy a biológiailag felfogott élet – mert ezek a stációk már mind megszüntetik az őseredeti adódását. „Az egyetlen ténylegesen létező élet a transzcendentál-fenomenológiai élet, amely a tiszta fenomenalitás eredeti módját határozza meg, azt, amit megmutatkozása tisztasága miatt a továbbiakban a kinyilatkoztatás nevével illetünk” (Henry 2013:14).

A világ megjelenésében nem tárulhat fel az élet, mert a világ az elidegenedés, az eltárgyasulás leg erősebb szimbóluma Henry számára. A világban az élet önmagán kívülre kerülve egy közömbös állapotban tárgyiasul. Minden mozzanata elveszti saját valóságát, és látszattá minősül vissza. Hirtelen el is bizonytalanodunk a tekintetben, hogy miként jelenhet meg a közvetlen ilyen feltételek között. De a közvetlen megjelenik (vagy inkább adódik), még hozzá annak legelementárisabb formájában. Henry az életet nem tárgyiasulásában, nem dologiságában, hanem egy abszolút közvetlenségként azonosítja, amire leginkább az önmagától megélt interiorális affektivitást hozza fel példaként, mint a szenvedés átélését. »E „tisza” szenvedés „önmagának tárul fel”, ami azt jelenti, hogy a szenvedés egyedül

számunkra engedi meg, hogy megtudjuk, mi a szenvedés, és az, ami e feltárásban feltárul – ami a szenvedés ténye –, az pontosan maga a szenvedés.« (Henry 2013:15).

Hiszen ez a világ önmagán-kívüliségétől eltérően egy csak a számunkra adódó abszolút közvetlen, spontán megnyilatkozás. A megélt számára tárgyiasíthatatlan és láthatatlan, minthogy nem kívülről férünk ahhoz hozzá. És ez Henry definíciója az életre, az abszolút immanencia viszonya, mely összeköti az élő az étellel – és így számunkra a legszorosabb közvetlenségben-lét. Az abszolút élet gondolatához Henry *János Apostolt* idézi meg – az élet nem annyira van, mint inkább eljön, s megállás nélkül érzékelik. „Adott vagyok önmagamnak, de nem én vagyok az, aki önmagamnak adtam önmagammat. Csak az Igében kifejeződő abszolút Élet ön-adódásában adódom magamnak, életem is csak ebben adódik Önmagának, annak ami vagyok” (Henry 2013:20).

Az ipszeitás kapcsán vezet be Henry az Önmagaság (soi) fogalmát, melyen keresztül az Önmagát átélő élet önmaga számára kinyilatkoztatja magát – ez az Ön-kinyilatkoztató élet. Az ebben megnyilvánuló abszolút közvetlenséget transzcendentálisnak nevezi, de pusztán azért, hogy hangsúlyozza ezt az interiorális pozíciót. Itt is filozófiai perspektívák játékát látjuk. Husserl transzcendentális a valós dolgok és a fenomének közötti távolságot írja le, míg Henry-é fenoménjaimhoz képest minden másnak a távolságát. Természetesen Henry még a „fenomén” kifejezést sem fogadná el, hiszen az már tárgyiasítaná ezt az abszolút önadódást. Itt Henry emlékeztet Eckhart mester tanaira is, miszerint Isten az élet, de az élet megélése individuális, így Isten énként nemzi magát. Ezzel Henry részben a szubjektum válságának posztmodern gondolatára is reflektál. Az élet születik meg, de ez nem egyenlő a világra jövással – érvel. A dolgok azok, amik mulandó módon fel- és letűnnek a világ horizontján, de az élet nem ilyen. Az élet ezáltal megelőzi a világot, ebben transzcendentális – és ezen a ponton Henry túl is lép Merleau-Ponty gondolatvilágán.

#### *b) Az affektivitás mint a közvetlenség hona*

Mint már szóba került fentebb, az affektivitás lesz az a kulcsmozzanat, amely ezt az abszolút immanenciát hozzáférhetővé teszi az egyén számára. Nem véletlenül hozza fel Henry a szenvedés képességének példáját, szerinte ez az élő alapvető karakterére mutat rá. Az ember őszérzékenységgel bír,

erre van ítélve. Folyamatosan oscillál boldogság és szenvedés között. Minthogy az élet nem tárgyiasítható, nem képezhető meg hozzá képest távolság, így ezt önmagával teszi, így szüli önmagát újra és újra. »Amilyen mértékben „az ön-tapasztalás” az élet lényege egy önmagával sem különbséget, sem távolságot nem tartó, pathétikus ön-affekció immanenciájában, annyiban az életet önmaga tekintetében egy radikális passzivitás jelzi, az élet „önmaga elszívődése”, egyfajta „ön-megpróbáltatás”, amely erősebb bármiféle szabadságnál, jelenléte a legkisebb szenvedésben is felismerhető, képtelen megszökni önmagától, önmagához van láncolva abban a mindent megelőző, eredeti szenvedélyben, amely minden élet és élő sajátja.« (Henry 2013:25).

Michel Henry szerint a tiszta élvezet és tiszta szenvedés apriori gyökereznek az ön-megtapasztalásban, amely a teljes felfogható élet lényegét alkotja. Ezen az abszolút közvetlen önaffekción keresztül teljesedik be az élet önmagához való eljutása, amely a megtestesült létezés, tehát a testben való létezés. Henry ennél a pontnál Merleau-Ponty-t eleveníti fel, amikor a testet valójában láthatatlan húsnak nevezi, a megtestesülő életek egyfajta együtteseként.

*Az élő test* című előadásában (1995) is további részleteket bont ki filozófiájából a testfelfogás és az affektivitás kapcsán, de ez alkalommal a test filozófiai problematizálásának újkori történetéből indítja gondolatát. Az előadás-tanulmány két alapkérdése, hogy mi különböztet meg egy tehetetlen testet egy élőttől, illetve hogy egy ilyen élő test hogyan születik az életbe? Henry szerint a XVI. század végéig az empirikus testtapasztalat határozta meg a testtel kapcsolatos filozófiákat, azonban Galilei feltűnésével ez a testinterpretáció darabokra hullik, mivel általánosan elfogadottá válik egy geometrizáló gondolkodásmód. Ennek hatására a világ leírására egy intelligibilis formalizmust kezdenek el alkalmazni az objektívizáló tudományban. Ez a módszertan az érzéki minőségeket érzéki látszatokká változtatja át, melyekkel az objektív geometriai megismerés áll szemben. Galilei gondolata, hogy „A világegyetem egy nagy könyv”, Henry szerint nem más, mint a „modernitás ősalapító aktusa” (Henry 2013:38). Henry szerint Galilei redukciót hajtott végre, amikor a testet pusztán kiterjedésként értelmezi, és erre Descartes reakciója is egy ellen-redukció. De mindeközben kirekesztik a test jelentéséből az életet. Husserl kritizálja a Galilei-féle geometrizáló természettudományt, azonban Henry szerint ezt a kritikát nem lehet komolyan venni, hiszen Husserl eidetikus intenciója ugyanerről szól.

Henry kiáll amellett (hasonlóan Merleau-Ponty-hoz), hogy a geometriai idealitások megkonstruálhatóak ugyan az anyagi világból kiindulva, azonban önmagukban véve ezek nem tartoznak hozzá a világhoz, és nem is definiálják azt. A valóságos világ az érzéki világ, melyekből konstruáljuk a geometriai idealitásokat, épphogy visszautalnak ezek az idealitások az érzéki világra, és ebben nyerik el értelmüket. »Az érzéki világ, mely a tudományos világ talaját alkotja, az a közeg, amelyben az emberek élnek, és amit Husserl éppen ezért életvilágnak (Lebenswelt) hív. Ez az a világ, ahol a víz selymes, ahol kellemes megfürdeni, vagy nézni az ég kékjét, hallgatni a szél susogását» (Henry 2013:44).

Az affektivitás az, amiben az élet saját értelménél van, ha ezt elvonjuk belőle, akkor Henry példája alapján „a szerelmesek csókja pusztán molekulák ütközésévé változik”. Henry a továbbiakban a testfogalom körüljárásával folytatja, és elég gyorsan Merleau-Pontynál köt ki, aki a legközelebb áll felfogásmódjához. Ugyanakkor vele szemben is próbál kritikával élni. Merleau-Ponty egymást tapintó kezek példáját felhasználva egy eredetibb introspektív affektivitás felé törekszik, amely az eredeti testiséget mutatná meg, amely csak az alanytestet, tehát az érzékelőt tartalmazza. Számomra kevésbé meggyőző Henry ezen öndefiniálási kísérlete, hiszen Merleau-Ponty példájában az egymást tapintó kezek egyszerre jelenítik meg az érző és az érzékelt párhuzamos reverzibilis viszonyát, így a kezek nem csak tárgyszerűen tapintanak, hanem érzetszerűen adódnak is. Ezzel együtt is világos Henry fő mondanivalója, mely szerint az élet egy őssaffektivitásban tárul fel, melynek terepe a test – de nem a világban lévő test, hanem a számunkra őseredetien adódó, mely az élet maga, amint önmagát éli.

Michel Henry abszolút immanenciája ellen egy gyakori bírálat, hogy irtózik mindentől, ami tárgyszerű, elutasítja a világot. Nos, amikor arról beszél, hogy az élet láthatatlan a világban, vagy hogy a külsőben érdek nélküli létezővé válik, akkor valójában egy technikai pozíciót kíván hangsúlyozni. Egy nehezen megfogható szituációt, ami az élet mérhetetlen súlyát, mélységét és radikális szubjektivitását jelenti. Ahhoz, hogy ezt valóban immanensen, elementáris feltárulásában tudjuk elgondolni, negligálnunk kell minden távolságot képző reflexiót. Henrynél valamiképp egy személyes, mégis alany előtti élet szólal meg.

Összegezve az eredményeket, Henrynél a közvetlen aspektus egy egészen radikális megvalósulásával találkozhatunk, amelyben még a világba való

kilépés sem engedélyezett számunkra. Mi több, tilos bármilyen távolság vagy határ megképzése is az önmagát élő élet kibomlásában. Az élet esszencialitását képviselő ősaffectivitás abszolút immanenciájában találjuk meg az abszolút közvetlenséget.

### 3. Zárszó

Nyilvánvalóan csak foltokat mutathatunk fel a közvetlenség filozófiai problematizálásából ezen szerzőkön keresztül, azonban talán tanulságos bepillantást nyertünk ez aspektus előretöréséről. E sorok írója mindenesetre úgy gondolja, hogy végső-kig objektivizált világunkban nem árt emlékeztetni arra, hogy az élet teljesebb megértéséhez vissza kell térni egyfajta egyensúlyi állapotba közvetlen és közvetett közé, nem elvitatva egyik vagy másik aspektus nélkülözhetetlenségét sem.

### Felhasznált szakirodalom

- Bruzina, Ronald 2004 *Edmund Husserl & Eugen Fink – Beginnings and Ends in Phenomenology 1928–1938*. Yale University Press, London. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300092097.001.0001>
- Carlson, David Gray 2007 *A Commentary to Hegel's Science of Logic*. Palgrave Macmillan, New York.
- Descombes, Vincent 2017 *Az ugyanaz és a más*. L'Harmattan, Budapest.
- Frank, Manfred 1998 Szubjektivitás és interszubjektivitás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4–6:419–443. <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00002/9846frank.html>
- Gadamer, Hans-Georg 1984 *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest.
- Hegel, G. W. F. 1982 *Ifjúkori írások*. Gondolat, Budapest.
- Hegel, G. W. F. 1979 *A logika tudománya I–II*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 1989 *Lét és idő*. Gondolat, Budapest.
- Henry, Michel 2013 *Az élő test*. Bencés Kiadó, Budapest.
- Husserl, Edmund 1998 *Az európai tudományok válsága I–II*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Husserl, Edmund 2000 *Kartezianus elmélkedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Husserl, Edmund 2002 *Előadások az időről*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Lévinas, Emmanuel 1999 *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs.
- Lukács György 1978 *Az ész trónfosztása*. Magvető, Budapest.
- Marosán Bence Péter 2017 *Kontextus és fenomén I*. L'Harmattan, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice 2010 *Œuvres*. (Série Quarto) Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012 *Az észlelés fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest. <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/az-eszleles-fenomenologiaja/> ; <https://www.scribd.com/document/350092263/Merleau-Ponty-Az-Eszleles-Fenomenologiaja>
- Merleau-Ponty, Maurice 2006 *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul 2006 *A lét és a semmi*. L'Harmattan, Budapest.
- Smith, Arthur David 2003 *Husserl and the Cartesian Meditations*. Routledge, New York.
- Szabó Zsigmond 2005 *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest.
- Tengelyi László 2007 *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László 1998 *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest.
- Toronyai Gábor 2001 *A késő husserli transzcendentális fenomenológia mint tudományos életfilozófia*. Magyar Filozófiai Szemle, 1–2. <http://epa.uz.ua/00100/00186/00008/7toronya.htm>
- Ullmann Tamás 2010 *A láthatatlan forma – Sematizmus és intencionalitás I*. L'Harmattan, Budapest.
- Ullmann Tamás 2011 Az intuíción problémája Bergson és Merleau-Ponty filozófiájában. In Ullmann Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron szerk. *Bergson aktualitása*. Gondolat, Budapest.
- Varga Péter András – Zuh Deodáth szerk. 2009 *Husserl és a logikai vizsgálódások*. L'Harmattan, Budapest.
- Vermes Katalin 2006 *A test éthosza – A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest.