

A GONDOLKODÁS TESTE

A hiperreflexió fogalma Merleau-Ponty kései filozófiájában

– Jelige: UHK286 –

2023. január 11.

TARTALOM

1. Bevezető: test és metafizika	3
2. A kései ontológia	8
3. Túl a reflexión	13
3.1. A kozmotheórosz	13
3.2. A reflexió	15
3.3. A reflexió kritikája	18
3.4. A világ egyszerisége	20
3.5. A hiperreflexió	25
4. A láthatatlan	30
4.1. Transzcendentális hiperreflexió	31
4.2. Eidetikus hiperreflexió	35
4.3. A két út viszonya	38
5. Konklúzió	40
6. Irodalom	43

1. BEVEZETŐ: TEST ÉS METAFIZIKA

A metafizika-kritika szerteágazó, ellentmondásokkal teli hagyomány, ugyanakkor legalábbis Nietzsche és Kierkegaard óta a különböző irányzatok közös vonása az élet, az egzisztencia, az érzékiség, a test előtérbe helyezése, illetve ezen keresztül az idealitás, a tiszta gondolkodás, a fogalom eredetiségének kritikája. A metafizika kritikájának egyik legfontosabb próbaköve, hogy mit tud kezdeni a test problémájával. Képes-e úgy elgondolni, hogy közben a gondolkodás és az elgondolt nem maradnak külsők egymás számára, ugyanakkor nem is a testnek a gondolkodásba való teljes beolvasztásánál, vagyis ismét egy metafizikai pozíciónál, az idealizmusnál kötünk ki? Ha a kritika legradikálisabb formáját akarjuk elvégezni, akkor mindekelőtt azt kell leszögezni, hogy a test nem egy lélekkel szemben álló szubsztancia, nem lehet fix, időtlen meghatározottság. Az ilyen jelleggel felruházott test csupán idealizált, előre adott formákba kényszerített, vagyis lélekké változtatott test lehet. A test, ha teljes radikalitásában akarjuk megragadni, akkor éppen az, ami már mindig is térben és időben van, szemben a lélek, az idea téren és időn kívüliségével. A metafizika-kritika számára pedig a test nem más, mint az idealitás, a gondolkodás tér-időbelisége, vagyis éppen ezek tisztaságának, eredendőségének megkérdőjelezése. Ha a test elsőbbségéről beszélünk, akkor a tér és az idő eredetiségéről, levezethetetlen jellegéről kell beszélnünk. Ez persze az „eredet nélküli eredet” jelenti, vagyis azt, hogy az eredet nem lehet egy ideális, egységes kezdőpont, hanem már eleve redukálhatatlan viszonyban áll egy háttérrel, eleve benne van egy közegben. A metafizika-kritika tehát két irányba indulhat el: (1) a test a térben, vagyis a világban létünk eredendőségét, vagy (2) az időbeliségünket, vagyis történeti szituáltágunkat jelenti és valósítja meg.¹ A következőkben az első irány egyik képviselőjével, Maurice Merleau-Pontyval fogok foglalkozni. Noha ez a szerző az idő és a történelem problémáinak is mély elemzéseket szentelt, általánosságban kijelenthető, hogy mindvégig az észlelés, vagyis a világban lét elsőbbségéből indult ki.²

¹ Az utóbbi kapcsán talán Michel Foucault-t érdemes megemlíteni, aki – főként a nietzschei „genealógia”-fogalom értelmezése nyomán – az egyik legradikálisabb elképzelést fejtette ki a test történetiségéről (vö. Foucault, 1998, 80.).

² „[A] történetfilozófia nem képzelhető el az észlelés problémájának megoldása nélkül.” (Merleau-Ponty, 2006, 220.) „Az *Urtümlich* [tősgyökeres], az *Ursprünglich* [eredeti] nem a távoli múltban van. A jelenben kell megtalálni, a világ húsában (és nem a múltban) a »mindig újat« és »mindig ugyanazt«.” (Merleau-Ponty, 2006, 298.) Ahogy Losoncz Alpár fogalmaz: „Az észlelés [...] találkozás, a világ dolgaival való együttlét őstípusa.” (Losoncz, 2010, 139.) Merleau-Ponty időfilozófiája kapcsán lásd: Szabó, 2005, 45–87., történelemfilozófiája kapcsán pedig: Kruks, 2008.

Merleau-Ponty már korai műveiben, *A viselkedés struktúrájában*³ és *Az észlelés fenomenológiájában*⁴ arra a kérdésre kereste a választ, hogy miként lehet feltárni egy az idealizmus/realizmus különbségtételt megelőző dimenziót, amelyben, mielőtt mesterséges határokat vonnánk közöttük, tudat, test és világ ezer szállal össze vannak szőve egymással. Ennek a gondolatnak legradikálisabb megfogalmazását azonban *A látható és a láthatatlan*⁵ című kései főművében olvashatjuk, ahonnan nézve a korai elemzések még erőteljesen a tudatfilozófia keretei között mozogtak.⁶ Ebben a műben a szerző végleg le akar számolni azzal a metafizikai beidegződéssel, hogy a gondolkodás és a valóság valamiként szemben állnak egymással.⁷ Ha a gondolkodás nem lehet egy tiszta, ideális közeg, amely kívülről veszi birtokba tárgyát, akkor szigorú értelemben arról sem beszélhetünk, hogy a metafizika-kritika új módon gondolná el a testet, hisz valaminek az *elgondolása* még mindig ebben a kettősségben mozog. Ehelyett Merleau-Ponty azt állítja, hogy a gondolkodás ugyanabból a közegből nő ki, mint amit elgondolni igyekszik, így sohasem állhat szemben vele. Így lehetséges csak az, hogy a világ tapasztalata korábbi, mint bármilyen tematikus megragadás, teoretikus viszonyulás vagy egyenesen maga a gondolkodás, ha ezt tiszta fogalmak konstrukciójaként értjük. „Az érzékelhető világ lényegi értelme és belső struktúrája alapján alapvetőbb és »ősibb«, mint a gondolkodás univerzuma.”⁸ Éppen ezért Merleau-Ponty számára Husserl kései fenomenológiája a legérdekesebb. Az *életvilág* az a redukálhatatlan háttér, amely előtt a rögzült és megragadható értelemalakzatok egyáltalán megjelenhetnek.⁹ Az életvilág redukálhatatlan fakticitása és érzéki jellege azonban Merleau-Ponty szerint Husserlnél még inkább csak mint „elgondolatlan” háttér, kifejtetlen

³ Merleau-Ponty, 1967.

⁴ Merleau-Ponty, 2012.

⁵ Merleau-Ponty, 2006.

⁶ „*Az észlelés fenomenológiájában* fölvetett problémák azért voltak megoldhatatlanok, mert ott a »tudat«/»tárgy« megkülönböztetésből indultam ki...” (Merleau-Ponty, 2006, 225. Vö. Madison, 1981, 272.)

⁷ Vö. Ullmann, 2010, 381; Richir, 1993/c, 70.

⁸ Merleau-Ponty, 2006, 24. A természetről szóló előadásaiban Schelling „erste Natur” fogalmán keresztül hangsúlyozza a Lét reflexióhoz képesti elsődlegességét (vö. Merleau-Ponty, 2021, 72.).

⁹ „[B]ármit is mondtunk vagy mondjunk, az mindig magában foglalja ezt a háttérret. Pontosan mint nem tematizált Lebenswelt volt jelen bármilyen megnyilatkozásunkban. Tulajdonképpen még az őt leíró kijelentésekben is jelen van nem tematizált tartalomként: minthogy ezek a kijelentések maguk is szedimentálódnak, visszatérnek a Lebensweltbe, csakis általa válnak érthetővé, és nem őáltaluk amaz – már mindig is benne értjük meg őket, amennyiben hallgatólagosan előfeltételezik a Selbstverständlichkeitennek [magátólértetődőségnek] ezt az egész körét.” (Merleau-Ponty, 2006, 192.) Renaud Barbaras egyenesen azt állítja, hogy „Merleau-Ponty legfőbb célja mindvégig az, hogy értelmet adjon a husserli *életvilágnak*, ahogy az a Krízis...-ben le van írva. Így Merleau-Ponty célja egy olyan fenomenológia kifejlesztése, amely számol az életvilág redukálhatatlanságával.” (Barbaras, 2005, 208. A magyarul nem elérhető idegen nyelvű szövegekből vett idézeteket itt és a továbbiakban saját fordításomban közlöm.) Ennek alapján Barbaras egy radikális „életfenomenológia”-ként értelmezi Merleau-Ponty filozófiáját. „Az életvilág szubjektuma pontosan az *élet*. Ennek alapján a világ szubjektumára irányuló kérdés az életre irányuló kérdést jelenti.” (Barbaras, 2005, 209.)

implikáció van jelen.¹⁰ Amit azonban itt hangsúlyozni kell, az nem más, mint hogy a test *elgondolása* helyett azt kell megfelelően leírni, hogy a gondolkodás miként nő ki abból a test és a világ eredendő összetartozásaként, összeszövődéseként értelmezhető redukálhatatlan érzéki közegből, amelyet Merleau-Ponty húsnak nevez.¹¹ A gondolkodó, beszélő, megismerő alany már mindig is benne van az egészben, amelyet el akar beszélni. Vagyis abban a paradox helyzetben találjuk magunkat, hogy radikálisan kondicionálva vagyunk éppen azáltal, amit meg akarunk ragadni, le akarunk írni.

A következőkben röviden elemezni fogom ezt az alapvető alakzatot, amely Merleau-Ponty filozófiájának minden bizonnyal központi gondolata. Ezután azonban számot kell majd vetnem azzal, hogy itt egy problematikus kiindulópontról van szó. Nem egyszerűen azért, mert a megismerés rögzíthetetlensége és befejezhetetlensége végtelen regresszusba torkollik,¹² hanem elsősorban azért, mert amikor metafizika-kritikai ambíciókkal megpróbáljuk leírni a világ húsból származó gondolkodást, akkor nagyon nehéz nem beleesni abba a hibába, hogy megkettőzzük a gondolkodást, és egy másik gondolkodásról beszéljünk, mint amit éppen végzünk. Mindig könnyű hátat fordítani egy reflektálatlanul maradó pozíciónak. Ha valódi kritikát akarunk gyakorolni, akkor e saját tevékenységünk sem maradhat mentes tőle. „[H]a a filozófia abszolút akar lenni, önmagát is tartalmaznia kell.”¹³ Már *Az észlelés fenomenológiájában* arról olvashatunk, hogy egy a világhoz való eredendőbb viszonyt kell leírni, mint amilyen a tiszta fogalmi megragadás viszonya. „[A fenomenológia] olyan filozófia [...], melynek számára a világ már mindig is »jelen van«, a reflexió előtt, elidegeníthetetlen jelenlétként, és pontosan arra törekszik, hogy újra megtalálja a világgal való naiv kontaktust, és végre filozófiai státuszt adjon neki.”¹⁴ Hogyan lehetséges azonban ez úgy, hogy ne helyezkedjünk észre-

¹⁰ Vö. Merleau-Ponty, 2005, 241–242. Gary Madison szerint azonban Merleau-Ponty túl megengedő volt Husserlrel, akinek műveiből valójában nem olvasható ki az idealizmus következetes meghaladása (vö. Madison, 1981, 271.). Merleau-Ponty Husserlhez fűződő viszonya kapcsán lásd még: Sajó, 2011.

¹¹ Szabó Zsigmond Kant kapcsán értelmezi Merleau-Ponty szemléletváltását: „A keletkezés ontológiája egy részleges *ellen-kopernikuszi fordulat* végrehajtását írja elő. A megismerő alany része a természetnek, mert a természet nem egyszerűen a megismerés korrelátumaként konstituálódó tárgy, vagy tárgyak összessége, hanem a megismerés folyamatát is hordozó működés, keletkezés.” (Szabó, 2005, 109.) Ezen fordulat *részleges* jellege azonban még fontos lesz számomra a későbbiekben.

¹² Ez önmagában még nem okoz különösebb problémát, hiszen azáltal, hogy *nyitottságként* értelmezi, Merleau-Ponty kezelhetővé teszi a végtelen fogalmát (vö. Merleau-Ponty, 2006, 191., 281.). Szabó Zsigmond *A keletkezés ontológiája* című könyvében, ahogyan arra az alcímmel is utal, kifejezetten erre az új végtelenfogalomra építi Merleau-Ponty-értelmezését (vö. Szabó, 2005, különösen: 42–44., 100–101.). Vermes Katalin ebben látja Heideggerrel való különbségét: „szemben a *Lét és idővel* alaptémája nem a végeesség, a halállal való szembenézés, s a saját lét autenticitásának kifejezése. Merleau-Pontyt sokkal inkább az a végtelenség foglalkoztatta, ami az észlelés lezárhatatlan ösrétegében táruul fel. Számára ez az észlelés a kezdet, s a véghez való »előrefutás« helyett – úgy tűnik – a kezdet ontológiáját írta meg.” (Vermes, 2006, 81.)

¹³ Merleau-Ponty, 2006, 189.

¹⁴ Merleau-Ponty, 2012, 7.

vétlenül megint a külső megfigyelő ideális nézőpontjára? „A világ az, amit észlelek, de mi-helyt vizsgálni és kifejezni szándékozom abszolút közelségét, rejtélyes módon, meghaladhatatlan távolsággá válik.”¹⁵ A világ közvetlenségét nem lehet egy-az-egyben megszólaltatni, hiszen azzal a prekritikai állapotba térnénk vissza. A reflexió azonban teljességgel feloldaná a testet és a világot a tiszta gondolkodásban. Vagy reflektálatlanul a hátunk mögött tartjuk fogalomkészletünket, és abba az illúzióba ringatjuk magunkat, hogy részesülhetünk a dolgokkal való közvetlen találkozásban, vagy mindent a fogalmakba helyezünk, ekkor pedig, úgy tűnik, végleg lemondunk a valódi találkozás reményéről.

Ebből az aporetikus helyzetből egyetlen kiút lehetséges Merleau-Ponty szerint, ez pedig a *hiperreflexió (surréflexion)* fogalmán keresztül vezet. Végig kell járnunk a reflexió útját egészen a legszélsőségesebb idealizmusig, s még azon is túl. Csak akkor lehetséges visszanyernünk a világot, a testet, az érzékiség valódi, robusztus jelenlétét, ha előbb mindent a gondolkodásban oldunk fel, s innen nem térünk vissza egy prekritikai ontológiához. A hiperreflexió nem más, mint ez a radikalizált reflexió, amely utolsó lépésként magának a reflexiónak a pozícióját is kérdésessé teszi, ám nem elveti, hanem reflektál rá. Ezen a ponton persze mindez csupán homályos bűvészkedésnek tűnhet. Dolgozatomban amellet fogok érvelni, hogy Merleau-Ponty kései ontológiáját csak úgy érthetjük meg és tekinthetjük tarthatónak, ha a hiperreflexió fogalma felől közelítünk hozzá. *A látható és a láthatatlan* első fejezete nem egyszerűen a tartalom szempontjából külsődleges és kevésbé fontos módszertani elővigyázatosságok gyűjteménye, hanem egy olyan következetesen végigjárt útvonal, amely elengedhetetlen az egész ontológiai koncepció értelmezéséhez. Azt állítom, hogy egy radikális fenomenológiai gyakorlat számára nem elégséges az, hogy a dolgokat magukat akarjuk szóra bírni.¹⁶ Végig kell haladni a vizsgálódás reflexiós, spekulatív útvonalán, és annak önmagán való túlhajtatásával jutunk el a valódi, burjánzó fenomenalitáshoz. Tehát nem lehet egyszerűen tagadni gondolkodás és valóság szembenállását, hanem a gondolkodáson keresztül kell eljutni arra a pontra, ahol kénytelenek vagyunk belátni az elválasztás tarthatatlanságát: immanens kritikát kell végeznünk.

Ez a megoldási javaslat a kései Merleau-Ponty ontológiájának és ezen keresztül általában a metafizika-kritika lehetőségének a logika, a fogalmiság irányából való átgondolását célozza,

¹⁵ Merleau-Ponty, 2006, 20.

¹⁶ „A filozófia magukat a dolgokat akarja csendjük mélyéről előcsalogatni és eljuttatni a kifejezésig.” (Merleau-Ponty, 2006, 16.)

szemben az olyan típusú elemzésekkel, melyek kiindulópontként a vad létben való valamiféle radikális, meditatív jellegű, érzéki feloldódást javasolnak.¹⁷ A szemlélet elmélyítése, a világba való beleolvadás tapasztalata, vagyis az epokhé természetesen az egyik legfontosabb része a fenomenológiai eljárásnak. Dolgozatomban azonban amellet fogok érvelni, hogy a fogalmi reflexió eljárása mégsem csupán egy másik lehetőség a szemléleti elmerülés mellett, hanem egyenesen fontosabb annál, és elsődleges kell hogy legyen, hiszen csak így lehetséges az, hogy ne csússzunk vissza egy naiv ontológiát építő külső szemlélő reflektálatlan pozíciójához. Ahhoz, hogy a fogalmakat a fenomenalitás közegéből való megszületésük közben tudjuk feltárni, miközben nyilvánvalóan használjuk is őket, végig kell haladnunk a konkrét fenoménektől elszakadó, mindent azok gondolatára redukáló reflexiós eljáráson. Az állítás, amely szerint a gondolkodás, az idealitás, a fogalmiság a fenomenális mezőből származik, csak akkor nem lesz önkényes dogma, ha meg tudjuk mutatni, hogy az a gondolkodás, amely ezt az állítást kimondja és körüljárja, ugyanaz a gondolkodás, amelyről amaz szól. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a gondolkodáson belül mutatjuk ki azokat a törésvonalakat és eltolódásokat, amelyek az őt tartalmazó miliő nyomaiként megakadályozzák annak tisztává, totálissá és autonómmá válását. A test elgondolása helyett tehát a *gondolkodás testéről* kellene beszélnünk. E kifejezést egy egészen tág értelemben szeretném használni: célom a gondolkodás és a test mint metafizikai pozíciók viszonyának leírása, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk.¹⁸

Az érvelés során némely esetben talán el kell majd távolodnom a konkrét szövegelemzéstől, és önálló belátásokra is támaszkodnom kell, hogy az útvonal megszakítás és bizonytalanságok nélkül vezethessen el az említett ontológiához. Ahogy azt például Marc Richir is hangsúlyozza, Merleau-Pontyhoz nem akkor maradunk hűek, ha szigorúan, betű szerint tartjuk

¹⁷ Ezt az utat választja például Szabó Zsigmond (vö. Szabó, 2005, 31.). Később pontosítja mindezt: „Azt a módszertani utat választottuk tehát, hogy a tapasztalás *antepredikatív*, fogalmak előtti rétegét kezdtük vizsgálni. De a szó szigorú értelmében véve a tapasztalásnak nincs ilyen »fogalmak előtti«, önállóan elkülöníthető rétege. A vad észlelés sem a fogalmak kiiktatásával, hanem inkább a hétköznapi gyakorlatban rögzült fogalmak fellazításával valósul meg. A tapasztalásban észlelés, nyelviség és fogalmiság olyan szétválaszthatatlan egységet, kibogozhatatlan csomót alkotnak, hogy állandó kölcsönhatásuk folytán naiv és lehetetlen vállalkozás volna a teljesen nyers, nyelv előtti réteg felkutatása és elkülönítése.” (Szabó, 2005, 41.) Ullmann Tamás már egyértelműen a fogalmi strukturálódás felől közelíti meg a problémát: „A radikalizált fenomenológiai vizsgálatok némi egyoldalúságot mutatnak abban a tekintetben, hogy a logosz szintje mögé kérdezve elsősorban az érzékiség uralhatatlan többletéről beszélnek, holott e keletkezés nemcsak az érzékiség, hanem a benne formát öltő értelem sajátos szabályrendszere, törvényszerűsége, logikája felől is jellemezhető.” (Ullmann, 2010, 389.)

¹⁸ Tágabb értelemben használom tehát, mint például Losoncz Alpár, akinél megjelenik ugyan ez a kifejezés, ő azonban egy szűkebb értelemben használja: Husserl nyomán arra hívja fel a figyelmet, hogy Merleau-Pontynál a beszéd és a nyelv kiiktathatatlan a gondolkodás vizsgálatakor. Ebben az értelemben a beszéd és a nyelv a „gondolkodás teste” (vö. Losoncz, 2010, 31., 80.). Inkább arra utalnék, ahogyan Marc Richirnél is felmerül ez a megfogalmazás: „[bár] a gondolkodás sajátos idejét (és terét) tekintve a testtől a legtávolabbinak tűnik, mélyen magában hordja annak nyomát, olyannyira, hogy [...] szinte már a »gondolkodás testéről« [corps de la pensée] kellene beszélnünk.” (Richir, 1993/a, 23.)

magunkat az általa megfogalmazottakhoz. Merleau-Ponty is érvényes saját filozófiája, vagyis hogy totalizálhatatlan, befejezhetetlen és kimeríthetetlen, ami azt jelenti, hogy közösen kell gondolkodnunk vele.¹⁹ Dolgozatom következő fejezetében rövid áttekintést adok a kései ontológia legfontosabb fogalmairól: a reverzibilitásról, a differenciációról, a kiazmusról és a húsról. Ezután tárgyalom a hiperreflexió fogalmát: *A látható és a láthatatlan* első fejezetének gondolatmenetét követve az objektivista szemlélettől indulva a reflexión keresztül jutok el ehhez a fogalomhoz. A reflexió álláspontjáról a hiperreflexióéra való áttérés egy részletesebben kifejtett indoklását fogom javasolni, ugyanis meglátásom szerint Merleau-Ponty itt némileg rövidre zárta a magyarázatot, noha, ahogy majd igyekszem megmutatni, épp ezen áll vagy bukik ontológiájának legitimitása. Végül a *láthatatlan* fogalmát fogom elemezni, vagyis azt, hogy a hiperreflexióval visszanyert világból miként emelkedik ki a gondolkodás mint olyan.

2. A KÉSEI ONTOLÓGIA

A látható és a láthatatlan nagyszabású kísérlet arra, hogy a gondolkodást egy eredendőbb érzéki közegből származóként mutassa fel. Ezt a közeget nevezi Merleau-Ponty *húsnak* (*chair*). Mielőtt azonban megvizsgálánk ezt a rejtélyes fogalmat, körül kell írni azt az alakzatot és alapvető tapasztalatot, amely szükségessé teszi bevezetését. Ez a tapasztalat a *reverzibilitás* tapasztalata. A reverzibilitás elsősorban alany és tárgy, én és a világ, látó és látható között áll fenn. Az az elképzelés, mely szerint én mint gondolkodó, látó, érzékelő alany nem szemben állok a világgal, hanem belőle és benne vagyok, éppen azt jelenti, hogy a tapasztalat pólusai nem rögzíthetőek végérvényesen: mindig reverzibilis viszonyban állnak egymással. Csak azért vagyok látó, mert mint test magam is látható vagyok. Csak azért vagyok képes az érzékelésre, mert magam is érzékelhető vagyok. Bizonyos értelemben nem *Én* látom a világot, hanem a világ látja önmagát rajtam keresztül.

[A]z, aki lát, csak azért kerítheti hatalmába a láthatót, mert őt magát ez utóbbi már eleve hatalmában tartja, olyannyira, hogy a látó belőle van, vele szükségképpen egylényegű; csakis azért tekinthet végig a láthatókon, mert a tekintet és a dolgok egymásba illeszkedésének törvénye szerint ő

¹⁹ Vö. Richir, 1993/c, 62.; Madison, 1981, xxx–xxxi.

maga is látható, ő, aki egy különös visszájára fordulás révén látja a látható dolgokat, miközben maga is csak egy közülük.²⁰

Merleau-Ponty mindezt az egymást érintő kezek példáján keresztül magyarázza.²¹ Mindkét kezem érző és érzett is, alany és tárgy is, amikor megérintik egymást. Ez a testen belül megtapasztalható távolság, különbség, egyszerre alanyi és tárgyi jelleg érvényesül a világban is. A számomra tárgyként megmutatkozó világ része vagyok én is, aki számára mindez feltárul. Amikor a világot érintem, a világ önmagát érinti.²²

A reverzibilitást további két, egymástól elválaszthatatlan fogalom jellemzi: a *différenciáció* és a *kiazmus*.

(1) A differenciáció azért lép fel, mert a reverzibilitás sohasem lehet teljes, vagyis alany és tárgy egymásba való átvillanásainak folyamata sohasem érhet véget egy összeolvadásban.²³

Folyamatos elcsúszást tapasztalunk. Nem vagyunk képesek hézagtalanul egymásra illeszteni a belső és a külső perspektívát...²⁴

Ezek a perspektívák nem szuperponálhatóak, éppen abban a pillanatban csúsznak szét, amikor már úgy tűnik, mindjárt összeérnek és szakadásmentesen folytatják egymást, holott mindig marad közöttük rés, és egymáshoz képest folyton elmozdulnak.²⁵

Tehát a reverzibilitás esetében nemcsak a szimmetriára, ekvivalenciára kell koncentrálnunk, hanem a *különbségre* is. A különbség, a távolság sohasem törölhető el teljesen: sem előttünk, sem mögöttünk nem létezik homogén, differenciálatlan egység. Egy ilyen egység csak absztrakt, ideális azonosság lehetne, ez azonban a gondolkodás és a világ eredendő különállásának

²⁰ Merleau-Ponty, 2006, 152–153. Vagy egy másik megvilágító megfogalmazás: „A látható [...] csak azért tölt ki és azért kebelez be engem, mert én, aki e láthatót látom, nem a semmi nézőpontjából látom azt, hanem magának a láthatónak a közepéből: én, a látó, egyben látható is vagyok.” (Merleau-Ponty, 2006, 131. A fordítást módosítottam.)

²¹ Ez a példa már *Az észlelés fenomenológiájában* is megjelenik, ahol Merleau-Ponty az „egyfajta reflexió” kifejezést veszi át Husserltől (vö. Merleau-Ponty, 2012, 114–115. A hivatkozott husserli szöveghely: Husserl, 1931, 81.). A fordító megjegyzi, hogy a kifejezés csak a szöveg azon verziójában szerepel, amely alapján a francia fordítás készült, a későbbi, 1950-es német kiadásban azonban, amely alapján a magyar fordítás készült, már nem (vö. Merleau-Ponty, 2012, 115.). Merleau-Ponty a természet fogalmáról szóló előadásaiban is foglalkozik e példával Husserl kapcsán (vö. Merleau-Ponty, 2021, 136–137.).

²² *A szem és a szellem* című szövegében így fogalmaz Merleau-Ponty: „A rejtély abban van, hogy testem egyszerre látó és látható. Ő, aki minden dolgot néz, önmagát is meg tudja nézni, és fel tudja ismerni látóképességének »másik oldalát« abban, amit imígy lát. Látja látó önmagát, tapintja tapintó önmagát, látható és érzékelhető önmaga számára. Alany [un soi], de nem a transzparencián keresztül, mint a gondolkodás, amely bármely dolgot úgy gondol el, hogy közben asszimilálja magába, gondolattá formálja, hanem olyan alany, amely az összevegyülés és a nárcizmus révén létezik, annak összetartozása révén, aki lát, azzal, amit lát, aki tapint, azzal, amit tapint, az érzékelő és az érzékelt összetartozása révén...” (Merleau-Ponty, 1997, 55–56.)

²³ Fred Evans ezt „kvázi-teleológiának” nevezi. A reverzibilitás teljessé válása mindig éppen csak küszöbön áll (vö. Evans, 2008, 190.).

²⁴ Merleau-Ponty, 2006, 167.

²⁵ Merleau-Ponty, 2006, 168.

álláspontjára vezetne vissza bennünket. Világ és test maradéktalan egysége az idealitás, a lélek egysége volna. Inkább arról kellene tehát beszélni, hogy ami eredeti, az maga a differenciálódás mint folyamat.²⁶ Tehát valamiképp egyszerre igaz az, hogy én csupán a világból emelkedem ki, és az, hogy ez a kiemelkedés már mindig is zajlik, tehát bizonyos értelemben megkülönböztethető vagyok a világtól.

(2) A reverzibilitás tehát differenciálódást eredményez, ugyanakkor mindez mégsem vezet a valóság teljes feldarabolódásához, széteséséhez. Valamiként a differenciált elemek mégis összekapcsolódnak egymással, és egységet alkotnak. Ez az egység azonban nem lehet egy magasabb szférában megvalósuló ideális szintézis, hanem magában a világban valósul meg. Látó és látható reverzibilitása egyrészt nem jelenti azt, hogy összeolvadna e kettő, ugyanakkor a köztük megnyíló differencia nem is egy tiszta távolság, amely végérvényesen elválasztja őket egymástól. Ezek a pólusok átfolynak egymásba, elvegyülnek egymással, összefonódnak. Ezt nevezi Merleau-Ponty a látó és a látható, azaz a test és a világ kiazmusának.²⁷

Nincs tehát maradéktalan egybeesés látó és látható között. Ám mindkettő merít a másikkól, átlép a másikba, összefonódik a másikkal, kereszteződik a másikkal, kiazmust alkot a másikkal. E sokféle összefonódás hogyan alkot egyetlen egységes kiazmust? Nyilván ezt az egységet nem valamiféle szintézis teremti meg, nem egy eredeti szintetikus egységet kell itt feltételeznünk. Ezt az egységet a folyamatos Übertragung [áthelyezés], egymásba hatolás, egymásba átcsapás, tehát a lét sugárzása tartja fenn. [...] Milyen értelemben ugyanaz a látó és a látható? Nem az ideális azonosság vagy a reális, numerikus azonosság értelmében. Strukturális értelemben azonosak, egyetlen, közös bordázatot [...] alkotnak. „Ugyanannak” a Létnek egy másik dimenzióját nyitják meg.²⁸

A differenciált elemek tehát nem esnek szét, hanem egységet alkotnak, ugyanakkor nem egy külső tekintet kapcsolja össze a különben széthulló elemeket, hanem a valóság önmagát rendezzi egyetlen organikus egésszé. Itt azonban hangsúlyozni kell a folyamatszerűséget: az egységesülés mozgásának nincsen végpontja, hanem mindig újra és újra felbomlik. A differenciá-

²⁶ Ahogy Ullmann fogalmaz: „Merleau-Ponty soha nem állítja azt, hogy vissza tudnánk térni valamiféle kezdeti, őseredeti állapotba, hogy megfigyeljük, miként zajlik az első különbségtéves, milyen az első transzcendentális gesztus, amelyre minden felépül. Ilyen kezdet nincs. Már eleve a differenciális mozgás közepén állunk, és az észlelés eredendő, fogalom előtti állapotához sem tudunk visszatérni. Nincs nyers, tiszta kezdet, eredeti tapasztalat. A keletkezés logikája a már megindult és folyamatban lévő keletkezés logikája.” (Ullmann, 2010, 414.)

²⁷ Toadvine kifejti, hogy ezt az eredetileg Paul Valéry-től átvett fogalmat nem csupán test és világ kapcsán, hanem számos más vonatkozásban használja Merleau-Ponty. „A közvetítés általános struktúrájaként számos viszony esetében, és a komplexitás különböző szintjein bukkanhatunk kiazmusok működésére [...], úgy mint elme és test, én és a világ, én és a másik, tény és idea, csend és beszéd, képzeletbeli és valóságos, múlt és jelen, Lét és létezők, filozófia és nem-filozófia közti viszonyokban.” (Toadvine, 2012, 339.)

²⁸ Merleau-Ponty, 2006, 292.

lódás és az egységesülés, általánossá válás szimultán, egymásba ékelődő mozgások, amelyekben mindig benne állunk, amelyek már mindig is zajlanak, ám sohasem zárulnak le.

A reverzibilitás fogalma összességében tehát azt jelenti, hogy sohasem tudunk egy olyan védett szférába visszavonulni (ez volna hagyományosan a tiszta, racionális gondolkodás, a metafizika tere), amely ne volna maga is kitéve ugyanazoknak a viszonyulási módoknak, amelyeken keresztül ebből a pozícióból kiindulva a világ felé szoktunk fordulni.²⁹

A reverzibilitás mint differenciáció és kiazmus alakzata nyomán érthetőbbé válik, hogy mit jelöl Merleau-Ponty a hús fogalmával.³⁰ A hús az a legtágabb értelemben vett közeg, melynek belső strukturálódása, differenciálódása teremti meg látó és látott, érző és érzett, alany és tárgy reverzibilis pólusait. A hús pontosan annak a meghatározottságnak a neve, hogy ugyanabból a közegből nővök ki én is, mint amit megtapasztalok. Egy önmagára hajló, önmagára göngyölődő dinamikus, plurális, mégis egységes és oszthatatlan elemről van szó.³¹ A hús nem káosz, sokkal inkább egy a struktúrákat, különbségeket önmagán belül kimunkáló, s mégis minden pillanatban az összes elkülönülést ismét összevegyítő, önmagát folytonosan újrastrukturáló mozgás. Azért nehéz megadni a hús pontos definícióját, mert egy ilyen próbálkozás könnyedén visszaesik a tiszta formák rendszereként értett gondolkodás és az általa megragadott tartalom kettősségébe. A hús meghatározásának eszközei maguk is a húshoz tartoznak. Szigorú értelemben tehát a hús nem *meghatározható*, hiszen mindenfajta határ megvonása ezen a közegen belül történik, és sohasem lehet végérvényes. Merleau-Ponty hangsúlyozza, hogy „[e]rre a belülről gyűrt, megmunkált tömegre, amit én húsnak hívok, nem volt még szava a filozófiának.”³² Ugyanakkor sokféle módon próbálja mégis körülírni. Ezek közül a legérdekesebb talán a következő megfogalmazás:

²⁹ Az eddigiekben a reverzibilitás legáltalánosabb alakzatáról írtam, fontos azonban megjegyezni, hogy Merleau-Ponty a reverzibilitás számos egyedi típusát is elemzi. Evans az érzékszervek, az emberi testek, valamint az észlelés és a nyelv közötti reverzibilis viszonyokat emeli ki legfontosabakként (vö. Evans, 2008, 191–193.).

³⁰ Érdekes kérdés, hogy vajon miért ezt a metaforát használja Merleau-Ponty. Sartre például csak a másik ember általam eltárgyasított, undort keltő testét nevezi húsnak (*chair*) (vö. Sartre, 2006, 413–414.). Merleau-Ponty azonban már a természetről szóló előadásaiban tágabb értelemben, az érzékiség univerzalizálásának jellemzéséhez használja ezt a szót, noha még nem terminusértékű kifejezésként: „Létezik egy az érzékelést jellemző elsődleges univerzalizálás. Az univerzális nem a fogalom, hanem ez az észlelés a hús-vér valóságban.” (Szó szerint: a húsból és a csontból *[en chair et en os]*, Merleau-Ponty, 2021, 143.) Valószínűleg tehát a valóság érzéki, tömegszerű, robusztus jellegét szerette volna hangsúlyozni a szóválasztással.

³¹ „[A hús], túl a »szubjektum nézőpontján« és az »objektum nézőpontján« egy olyan közös magra utal, ahol a kettő egymásra tekeredik, a lét mint önmagára göngyölödés (amit én a világon-lét modulációjának neveztem). Azt kell világossá tenni, hogy ez [...] nem más, mint a »dolgozatban magukban keletkező« észlelés.” (Merleau-Ponty, 2006, 217.)

³² Merleau-Ponty, 2006, 167.

A hús nem anyag, nem szellem, és nem szubsztancia. Régi szóval „elemnek” nevezhetnénk, ahogy a víz, a levegő, a föld és a tűz a négy elem. Elem: általános létminőség, félúton a tér-idő lokalitások és az ideák között, egyfajta megtestesült princípium, aminek bárhol jelenjék is meg akár egy kicsiny darabkája, mindent átítat a környezetében a létezésnek csak rá jellemző stílusával.³³

A hús tehát egyszerre minden részletét tekintve egyedi és megismételhetetlen, eközben mégis egyfajta „mindent átítató” általánosság. Ezen a ponton még nem világos, hogy miként lehetséges ez. Egyelőre elégedjünk meg annyival, hogy egy olyan közegről van szó, amely az őt szemlélő tekintetet is tartalmazza.

Hogyan kell azonban elképzelnünk azt a gondolkodást, amely az imént leírt valóságot elgondolja, ugyanakkor maga is e közegen belül kap helyet? A hús belülről strukturált, differenciált közege – amely saját húsomat és a világ húsát egyaránt jelenti anélkül, hogy megkülönböztethetetlen volnék az utóbbitól – nem lehet a gondolkodás *tárgya*, legalábbis abban az értelemben nem, ahogyan hagyományosan tudatról és tárgyról szoktunk beszélni. A gondolkodás nem kívül áll ezen a közegen, hogy teljesen autonóm és tiszta pozíciójából elgondolhassa azt, hanem testem és a világ érintkezésében képződik meg. A testem és a világ reverzibilitásában fellépő különbség, eltolódás az a dinamikus folyamat, amelyből a gondolkodás, az idealitás megszületik. Ám mivel testem és a világ ugyanazon közeg részeit képezik, ezért arról van szó, hogy a hús önmagához való dinamikus viszonyulása során születik a gondolkodás. Minden gondolkodás valamiként a hús „szublimációja”.³⁴ Ez pedig azt is jelenti, hogy az idealitás sohasem szakadhat el teljesen attól az érzéki alaptól, amelyből vétetett. Nem létezik tiszta, eredendő idealitás, csupán „érzéki idealitás”.³⁵

[A]z igaz is érzelmeinktől átított tapasztalatban fénylik fel: mintha húsa lenne. Az ideák – az én ideáim és a másik ideái – mintha csak az én és a másik testalkatának jellegzetes vonásai volnának. Előbb fogadjuk be őket szeretetteljes azonosulással vagy taszítjuk őket el magunktól haragos elutasítással, semmint hogy pusztán csak felfognánk értelmüket.³⁶

A gondolkodás tehát a testből, a világból nő ki, így maga is testi jellegű. Csak azért tudom elgondolni a világot, mert gondolkodásom a világ gondolkodása is egyben. Ezt nevezi Merleau-Ponty „vad gondolkodás”-nak.³⁷

³³ Merleau-Ponty, 2006, 158.

³⁴ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 164.

³⁵ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 170.; Ullmann, 2010, 382.

³⁶ Merleau-Ponty, 2006, 25.

³⁷ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 25.

3. TÚL A REFLEXIÓN

A gondolkodás nem szemben áll a világgal, hanem annak különös strukturálódásaként érten-
dő. A hús önmagára hajlása nem eredményez teljes átfedést, a látó és a látható reverzibilitása
sohasem teljes, ezért egyfajta különbség, eltérés mutatkozik a hús szövetében. A húsnak ez a
folytonosan megképződő, ám mindig dinamikusan áthelyeződő strukturálódása és újrastruktu-
rálódása maga az ideák keletkezése, maga a gondolkodás. A gondolkodás így a valóság érzéki
közegéből nő ki, és ezért végérvényesen nem is választható el tőle: Lét és gondolkodás az
eredendő összefonódás állapotában van. Ezen a ponton ez az alakzat némiképp egy semmiben
lebegő vízióként mutatkozik meg számunkra, amelyet a fenomenológiai vizsgálódás ugyan
többé-kevésbé képes a tapasztalatban megalapozni, azonban még az sem világos, hogy milyen
státuszt kell adnunk magának a fenomenológiai tapasztalatnak ebben a keretben.³⁸ Vélemé-
nyem szerint az elsődleges probléma itt az, hogy (ahogyan azt már a bevezetőben is jeleztem)
úgy tűnik, semmi sem biztosítja, hogy az a gondolkodás, amit a hús tapasztalatából eredezte-
tünk, ugyanaz a gondolkodás, mint amit éppen akkor végzünk, amikor ezt az egész ontológiát
elgondoljuk. Márpedig csak akkor működhet ez az ontológia, ha nem egy reflektálatlan gon-
dolkodás előtt tárul fel mint számára külső, hanem valamiképp önmagának mutatkozik meg
azon gondolkodáson keresztül, amelyet maga termel ki.³⁹ Hogy ezt a helyzetet ne csupán
konstatálni tudjuk, hanem a maga megfellebbezhetetlen jellegében legyünk képesek „belé ha-
tolni”, ahhoz Merleau-Ponty szerint először azt a gondolkodást kell szemügyre vennünk, ame-
lyet a valóság leírásakor működtetünk, vagyis el kell indulnunk a reflexió útján. Ebben a feje-
zetben tehát az objektivista állásponttól a reflexión át a hiperreflexió fogalmának bevezetéséig
követem végig Merleau-Ponty gondolatmenetét.

3.1. A KOSZMOTHEÓROSZ

Első lépésben Merleau-Ponty a világhoz való viszonyunk objektivista felfogását veszi szem-
ügyre. Eszerint a világ és én magam is rögzített elemek strukturálódásaként épülünk fel, s a
világ akkor is éppúgy létezik, ahogy számomra egy szigorú megismerésben feltárul, ha törté-

³⁸ Vö. Vermes, 2006, 81–82.

³⁹ Az ontológiának tehát valamiképp belülről kell önmagát feltárnia. Ahogy azt Françoise Dastur is kiemeli, Mer-
leau-Ponty „endo-ontológiáról” és „intra-ontológiáról” is beszél (vö. Merleau-Ponty, 2006, 253., 254., 257.; Das-
tur, 1993, 26.).

netesen éppen nem észlelem. Ez a karteziánus alapokon nyugvó nézőpont integrálódott a természettudományos világlátásba is.⁴⁰ A világ transzcendenciája potenciálisan közel hozható, megismerhető, hiszen alapvetően változatlan elemekből örök érvényű szabályoknak engedelmeskedve épül fel. Az elme, a test és a világ maradéktalanul kitergegethető egy egységes síkon, és az elemeik és az azok viszonyait leíró törvények nem különböznek egymástól kategorikálisan, hisz ugyanannak az egyetlen és végső természetnek képezik részeit. A szubjektum világhoz való viszonya nem probléma ebben a keretben, hiszen – még ha nincs is a válasz azonnal a kezünkben – e viszony minden aspektusa potenciálisan felfedhető egy megfelelő módszeres eljárás útján, ugyanis végső soron ezek a testet, elmét és a dolgokat összekötő viszonyok is ugyanazon szabályoknak engedelmeskednek, mint amelyek az imént említettek bármelyikén belül megfigyelhetők. A psziché ugyanúgy tárgyi létező, mint a fizikai tárgyak, megfigyélésének lehetősége éppen ezért ugyanabban a módszerben keresendő, mint amit a természettudományok alkalmaznak. Ez az álláspont ugyanaz, amelyet Husserl pszichologizmusnak nevezett.

A probléma nyilvánvaló Merleau-Ponty számára. Ez az elképzelés egy tiszta, egységes, külső nézőpontot feltételez, mely mintegy „fölébe száll” a dolgoknak, és mindent egy – Lévinas kifejezésével élve – *panoramikus tekintet* tárgyává tesz.⁴¹ Ez ugyanúgy igaz a fizikára, mint a (naturalista) pszichológiára.⁴² Merleau-Ponty a *koszmotheórosz* pozíciójának is nevezi ezt az önmagát minden realitással való keveredés alól kivonó álláspontot.⁴³ Mindent egy külső nézőpontból vizsgálva egy tiszta, racionális, a világban semmilyen módon nem implikált ponthoz hátrál így a megismerés, amelyről semmit nem tud állítani, hiszen bármit állítana, azzal tárggyá tenné, és saját valódi pozícióját még hátrébb tolná. A legfurcsább talán, hogy a koszmotheórosz az elmét is ezen a módon vizsgálja, vagyis megkettőzi az elmét saját pozíciójára, és arra, amit tárgyként vizsgál, holott e kettőnek egybe kéne esnie. A fogalmakat, melyeket felhasznál, egyszerű instrumentumokként kezeli, amelyeknek annyi a feladatuk, hogy az érthetőség kedvéért mintegy utólagosan visszaintegrálják az elbeszélést abba a világba, mely-

⁴⁰ Vö. Merleau-Ponty, 2021, 151.

⁴¹ Vö. Lévinas, 1999, 185.

⁴² „[A] pszichológiai kutatás is kívül helyezi magát az általa felfedett viszonylagosságokon, mégpedig úgy, hogy hallgatólagosan egy abszolút szubjektumot gondol el, amelynek tekintete előtt az én és mások lelki élete általában kifejlődik. A szubjektív és az objektív kettéhasítása, amelynek segítségével a fizika hozzákezd saját vizsgálódási területének meghatározásához, egyszersmind a pszichológia tárgyterületét is kijelöli. Ennek szükségképpen az lesz a következménye, hogy minden látszat ellenére, a fizikát és a pszichológiát is ugyanabban az alapvető struktúrában gondoljuk el.” (Merleau-Ponty, 2006, 32.)

⁴³ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 28., 130., 254.

ről az szól. A megismert tárgy ugyanis immanensen tartalmazza azokat a világos és egyértelmű struktúrákat, amelyeket a fogalmak és a nyelv csupán letapogatnak. A kozmotheórosz pozíciója tehát nem is határozható meg helyként, inkább azt mondhatnánk, hogy nem más, mint maga a mindenség univerzális látványa. Mindent homogenizál, s mivel nem ereszkedik bele a világba, ezért mindent síkban lát. A világ így éppen valóságát, mélységi dimenzióját veszíti el: a fizikai tárgyak csakúgy, mint a test vagy az elme.⁴⁴

3.2. A REFLEXIÓ

A megismerésnek tehát reflektálnia kell saját pozíciójára.⁴⁵ Fel kell ismernie, hogy ami számára a tárgyak általában mint tárgyak megjelennek, az egy tudat. Valahogyan képessé kell tennie magát a világ naiv szemlélésétől az önmaga szemléléséhez való visszatérésre. Ahogy Marc Richir találóan fogalmaz Platon kapcsán: „Az intellektuális látás semmi más, mint az érzéki látás, ami látja magát, ám intelligibilisként és anélkül, hogy összekeveredne azzal, amit lát.”⁴⁶ Ha a világot látjuk, a világról gondolkodunk, nem kerülhetjük meg, hogy erről a látásról, erről a gondolkodásról is gondolkodjunk, vagyis végre kell hajtani a reflexiót. Beszélhetünk *transzcendentális reflexió*ról, amely általában a tapasztalat feltételeit kutatja a gondolkodás formáiban, valamint – Husserlrel szólva – *eidetikus reflexió*ról, amely a már megképződött, faktikus tapasztalatban megfigyelhető invariáns elemeket, általánosságokat, vagyis a lényegeket tárja fel.⁴⁷ Ha reflektálunk gondolkodói pozíciónkra, azt találjuk, hogy minden, ami-

⁴⁴ Merleau-Ponty megjegyzi, hogy a természettudomány azért is van válságban, mert, legfőképpen a modern fizikával és a szociálpszichológiával, már önmaga meghaladta ezt az egyébként saját előfeltételét képező külső nézőpontot (vö. Merleau-Ponty, 2006, 40–41.). *A szem és a szellem* című szövegében így fogalmaz: „A tudományos gondolkodásnak – a madártávlati gondolkodásnak, az általában vett tárgy gondolásának – vissza kell helyezkednie az előzetes »van«-ba, a tájba, az érzékelhető világ és a megmunkált világ talajára, ahogyan azok az életünkben, a testünk számára vannak, nem ama lehetséges test számára, amelyről helyesebb azt mondani, hogy egy információs gépezet, hanem a valóságos test számára, amit a sajátomnak nevezek, az őrszemére, aki csöndben ott lapul szavaim és tetteim mögött.” (Merleau-Ponty, 1997, 54.)

⁴⁵ A reflexió elemzésekor Merleau-Ponty nem kifejezetten tesz különbséget ennek különböző típusai között, például a descartes-i, kanti és husserli típusok között, hogy csak a legfontosabb újkori reflexió-elméleteket említsem. Husserl például a *Logikai vizsgálódások*ban még kifejezetten kritika alá vonja a reflexió fogalmát, amiért az mindig késésben van a tapasztalathoz képest, és tárgygyá teszi annak élményszerűségét. Vö. Husserl, 2001, 100–101. (12. §.); Ullmann, 2010, 153. Később, a *Karteziánus elmélkedések*ben azonban már *transzcendentális reflexió*ról beszél, amelyet megkülönböztet a természetes reflexiótól. A transzcendentális reflexió már nem tárgyiasító, hiszen a visszavezetés a tapasztalat eleven gondolati feltételeihez történik, mely az élmény minden mozzanatát megőrzi, csak éppen a léttételezést függeszti fel. Vö. Husserl, 2000, 45–49. Anélkül, hogy mélyebben elemezném az iménti elválasztást, általánosságban is kijelenthető, hogy a husserli fenomenológia a tágran értett reflexió tevékenységén alapul, hiszen a tapasztalat transzcendentális feltételeire kérdez rá, amelyek a gondolkodásban keresendők. Ezen a ponton tehát elegendő, ha ezt az alapvető metafizikai alakzatot vizsgáljuk, amely alighanem mindenfajta reflexióban közös.

⁴⁶ Richir, 2007, 219. (A kiemlést megszüntettem.)

⁴⁷ Vö. Husserl, 2000, 85.

ről mint a megismerés tárgyáról gondolkodunk, elsősorban nem más, mint gondolati tartalom. Ha pedig magára a tapasztalatra figyelünk, akkor lényegekre, vagyis gondolatilag megragadható és általános érvényű magokra bukkanunk. E két eljárás szorosan összefügg, valójában ugyanannak az alakzatnak két aspektusáról van szó.

Ez az, amire Husserl oly élesen rávilágított, amikor úgy fogalmazott, hogy minden transzcendentális redukció egyben eidetikus redukció is, azaz minden arra irányuló erőfeszítésünk, hogy a világ elénk táruló látványát belülről, a világ felfakadási pontjából értsük meg, akkor jár sikerrel, ha leválasztjuk magunkat észleleteinknek és a világ észlelésének tényleges, faktikus lefolyásáról, ha a lényegek szemléletére szorítkozunk, ha elkülönítjük magunkat életünk konkrét folyamától, hogy ezáltal a reflexió segítségével képessé váljunk feltérképezni a világ egészes szerveződését és fő tagolódásait.⁴⁸

Ha tehát transzcendentális reflexiót végzünk, akkor a világnak azon aspektusait vesszük figyelembe, amelyek valamiképp adekvátnan fedésbe hozhatóak tiszta gondolati tartalmakkal, vagyis amik általános lényegekként kiemelhetőek a tapasztalat kaotikus forgatagából. A világ „fő tagolódásai” jelentik tehát a transzcendentális formákat, míg „egészes szerveződése” az eidetikus általánosságokat.

(1) Először vizsgáljuk meg a transzcendentális reflexiót. Ha a végső igazság, amit a tapasztalatból ki tudunk szűrni, nem más, mint annak gondolata, akkor az épp azt jelenti, hogy a tapasztalatot, legalábbis formáját tekintve (és e kitételnek még nagy jelentősége lesz a későbbiekben), a gondolkodás teremtette. Ilyen értelemben beszélünk re-flexióról: a cél a visszatérés a világ keletkezésének tiszta gondolati forrásvidékéhez. A reflexió így egyfajta eredetkutatás, újraelsajátítás.⁴⁹ Minden, ami a világban lényegi, visszavezethető ehhez az eredetponthoz. A reflexió abból nyeri értelmét és legitimitását, hogy pontosan ugyanazt az utat járja be visszafelé, amelyet a gondolkodás a világ „teremtésekor” megtett. Bármennyire elmerüljünk is a világ érzéki sokféleségében, mindig megmarad az a racionális, gondolkodó „énünk”, amely származásunk emlékét őrzi, és lehetővé teszi számunkra a reflexió anamnézisének. A par excellence metafizikai mítoszhoz jutottunk így el: a tiszta transzcendentális vizsgálódás elengedhetetlen feltétele és eszköze a (tág értelemben vett) platonizmus.⁵⁰ A reflexió szükséges lépés a megismerés objektivista álláspontjáról, hiszen egy szigorú kutatás nem alkalmazhat olyan fogalmakat, melyeknek nem bizonyosodott meg érvényességéről. A világnak a gondolati mező-

⁴⁸ Merleau-Ponty, 2006, 60.

⁴⁹ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 46–47.

⁵⁰ Még akkor is, ha az így feltárt szféra nem kap ontológiai státuszt, ahogy Platónnál, hiszen mindkét esetben a tiszta logikai formákra való redukcióról van szó.

re való redukciója viszont nem más, mint saját fogalmi feltételeinek adekvát feltárása. A gondolkodás mint tiszta fogalmak rendszeres építménye és öntevékeny működtetése ad értelmet a világnak, vagyis konstituálja azt.

(2) Az eljárás másik típusa az eidetikus reflexió. A reflexió általában mindent, ami a tapasztalat számára megjelenik, jelentésére, értelmére, vagyis lényegére vezet vissza, ezáltal pedig teljesen transzparenssé teszi a világot. Mindent a gondolkodásban old fel. Minden, ami külsőnek tűnt, a tudat immanenciájában kap helyet mint cogitatum.⁵¹ A gondolkodás így mindenhol ott van, teljességgel bekebelezi és uralja a valóságot. A világot ideális egységgé változtatja, s feloldja a teret és az időt a tiszta geometriában.⁵² Az így lények rendszeres totalitásával változtatott világ abszolút pozitivitást kap, amelyet a gondolkodás maradéktalanul képes megragadni, hiszen tőle származik.⁵³ Számunkra azonban egy másik szempontból lesz igazán lényeges az eidetikus reflexió kritikája. A tapasztalat lényegekre való redukciója ugyanis általánosságokat fedez fel az egyedi fenomének kaotikusnak tűnő áramlásában. Az egyedi tényeket univerzális lényegekre igyekszik redukálni. Az általános lényegfogalmak alá való besorolás azért fontos a reflexió számára, mert csak így képes biztosítani, hogy a világ nem széteső mozzanatok kavalkádja, hanem összefüggő egész, vagyis végső egységgel rendelkezik, melyet egy legmagasabb lényegfogalomban találhat meg. A reflexió álláspontja szerint tehát a világ egy transzcendens szférában lévő általánosságtól kapja egységét, saját jogán pedig nem képes fenntartani azt. Mindez a későbbiekben lényegesnek fog bizonyulni.

A reflexió tehát két értelemben is mélyen metafizikus vállalkozás, célja ugyanis (1) az eredethez való visszatérés, az elidegenedés útvonalának visszafelé történő bejárása egészen a tiszta gondolkodás forrásáig, valamint (2) a világ egységének egy intelligibilis, végső általá-

⁵¹ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 42–43.

⁵² Vö. Merleau-Ponty, 2006, 45.

⁵³ Fontos megemlíteni Merleau-Ponty a lényeg mint pozitivitás és a semmi mint teljes negativitás dialektikáját érintő kritikáját, noha ennek részletes elemzése meghaladná a dolgozat kereteit. Ahogy Renaud Barbaras megjegyzi, az eidetikus redukció végrehajtásához a semmi közepén kell állnunk, hiszen a lények mint abszolút pozitivitások csak a semmi háttérén jelenhetnek meg (vö. Barbaras, 2000, 80.). A hagyományos metafizika bergsoni értelmezését veszi át Merleau-Ponty, amikor a lényekre redukált világról azt állítja, hogy az csak a semmi háttérén képzelhető el (vö. Bergson, 2012, 52.). A teljes pozitivitás csak úgy határozható meg, mint ami hatékonyan és tartósan képes ellenállni a semminek (vö. Barbaras, 2000, 79.). Merleau-Ponty szerint azonban negatív és pozitív merev szembeállítás ismét a koszmoteórosz pozíciójához vezetne vissza bennünket. Sartre kapcsán így fogalmaz: „A létet nem *ex nihilo*, a semmiből származtatjuk. Egy olyan ontológiai domborzatból indulunk ki, ahol a háttér sohasem a semmi. Ami mindenekelőtt szemünk elé tárul, az nem a semmi háttéréből kiemelkedő teli és pozitív lét, hanem a jelenségeknek egy olyan mezeje, ahol az egyes, elszigetelten vizsgált jelenségek minden bizonnyal szertefoszlának, a következő pillanatban kitörlnének ugyan (ez a semmi műve), mégis mindig a helyükre illeszkedik és felváltja őket egy következő látvány, amely a korábbiak igazságává válik.” (Merleau-Ponty, 2006, 104.; vö. Szabó, 2005, 28.)

nosságban való megalapozása. Metafizika és reflexió intim viszonyának ezen interpretációit pedig a transzcendentális és az eidetikus aspektusok mentén tárta fel Merleau-Ponty.

3.3. A REFLEXIÓ KRITIKÁJA

Merleau-Ponty megmutatta a reflexióról, hogy a metafizika klasszikus keretei között mozog. Ezzel azonban még semmit sem mondott legitimitásáról. A reflexió pedig egy igen nehezen kikezdhető álláspont. A reflexió kritikájának megértése érdekében tegyük most félre egy időre a transzcendentális és eidetikus aspektusok szerinti felosztást, és koncentráljunk az általánosabb alakzatra. A következő fejezetben aztán megkísérlem e két aspektusra külön-külön is alkalmazni a Merleau-Ponty által javasolt kritikai eljárást. Ezen a ponton az a legfontosabb, hogy amit Merleau-Ponty elsősorban hangsúlyoz, az annak szükségessége, hogy a reflexió teljes legyen, vagyis saját pozíciójára is reflektáljon.⁵⁴ Ez a hiperreflexió jelentése. Arról van szó, hogy a reflexió csak úgy tud eljutni a gondolkodás immanens univerzumához, hogy már eleve rendelkezik a világ prereflexív tapasztalatával, egyfajta „naiv” észlelési hittel, amely orientálja a reflexió tevékenységet. Nem tudnánk hozzájutni a tiszta gondolatokhoz és lényegekhez, ha nem létezne az a mező, amelyből ezeket absztraháljuk. Ez pedig éppen azt jelenti, hogy a reflexió pozíciója maga is szituált egy miliőben. Nem igaz tehát, hogy ugyanoda tér vissza, ahonnan elindult, hiszen nem a tiszta gondolkodástól indult el a valóság konstituálása felé, majd onnan vissza, hanem a valóságtól a tiszta gondolkodás illúziója felé.

A reflexió, miközben erőfeszítése arra irányul, hogy a létező világot a világra irányuló *gondolkodásra* alapozza, minden pillanatban a világ előzetes jelenlétéből táplálkozik, annak folyománya, és minden energiáját belőle nyeri. [...] [E]lfedi maga elől saját eredetét: egy eleve adott világ képzetére van szüksége ahhoz, hogy hozzáfoghasson a világ felépítéséhez, és ilyen módon a reflexió működése mindig késésben van önmagához képest.⁵⁵

Az eredet tehát egyáltalán nem a gondolkodás ideális szférája, hanem a világ a maga dinamikájával, többértelműségével, rögzíthetetlenségével. Ez pedig éppen azt jelenti, hogy a szó

⁵⁴ „Ha a reflexió [...] [a] regresszió által gondolataink immanens univerzumába helyez minket, és ha ott még valami átvilágítatlan maradékra bukkan, azt elveti mint zavaros, megcsönkített vagy naiv, a reflexió napvilágánál minden bizonyító erejét elvesztő gondolatot, akkor nem tölti be feladatát és nem a saját törvényei által megkövetelt radikalizmus szellemében jár el.” (Merleau-Ponty, 2006, 47.)

⁵⁵ Merleau-Ponty, 2006, 48.

klasszikus és szigorú értelmében nem létezik eredet, hiszen az nem egy ideális egység, hanem sokaság. Így kell tehát érteni, hogy egyfajta „eredet nélküli eredetről” lehet csak szó.⁵⁶

Az aktuális tapasztalat elvileg megelőzi a lehetőségfeltételek kutatását, és ebből az következik, hogy még ha végül szigorúan meg is határoznánk a tapasztalat „sine qua non”-ját, soha nem lenne lemosható róla az az eredeti szégyenfolt, hogy a tapasztalat e lehetőségfeltételeit csak post festum fedezhettük fel a tapasztalatban.⁵⁷

A reflexió által elsajátított transzcendentális szféra tehát elvileg sem választható el attól az eljárástól, amelynek során felfedeztük. Ez a szféra magában hordja az érzéki világ nyomait, ezért sohasem lehet tiszta, homogén és egységes. A hiperreflexió éppen az az eljárás, amely nem elfedi és nivellálja ezeket a nyomokat, repedéseket, törésvonalakat, hanem felmutatja őket mint annak jeleit, hogy a reflektáló alany eredendően benne van abban a miliőben, amelyet elgondolni igyekszik. A hiperreflexió az alany pozíciójára történő reflexió, vagyis a reflexióra való reflexió (*surréflexion*).

Még egyszer tehát, Merleau-Ponty a reflektált gondolati univerzum *feltárását* tartja alapvetően problematikus eljárásnak, hiszen mindig csak a tapasztalattól indulhatunk, ezért a teljes redukció lehetetlen.⁵⁸ Ám nem biztos, hogy ez egy idealista, reflexiós álláspontból nézve eléggé kényszerítő érvnek tekinthető. Hiszen nyilvánvaló, hogy konkrét vizsgálódásaink során a világban való naiv elmerülés állapotából indulunk, ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ez az állapot eredendő volna. Hiszen a reflexió éppen azt akarja bebizonyítani, hogy a visszafelé vezető út teljes fedésben van azzal az úttal, amely a tiszta eredettől a naiv belemerülésig vezetett minket. Ahogy Merleau-Ponty is fogalmaz: a reflexió célja egyszerűen az, „hogy explicit módon hódítsuk vissza mindazt, amik implicit módon vagyunk”.⁵⁹ Egyszerűbben: a reflexió álláspontjáról mindig lehet úgy védekezni, hogy a vizsgálódás csak azért indulhat a tapasztalattól, mert már előzőleg kivetődtünk oda. Semmi ellentmondás nincs abban a platonikus képben, hogy a világba való megérkezésünk és belefeledkezésünk előtt már ott-hon voltunk az ideák és a gondolkodás világában, s mivel ennek nyomát a racionalitás képességének formájában máig is magunkban hordozzuk, képesek lehetünk visszafelé bejárni megtestesülésünk útvonalát.

⁵⁶ Ahogy Richir fogalmaz: „Merleau-Pontynál nem találkozunk az »alapító« vagy a »kezdet« »fantáziájával.«” (Richir, 1993/b, 49.)

⁵⁷ Merleau-Ponty, 2006, 59.

⁵⁸ „A redukció legnagyobb tanítása az, hogy teljes redukció lehetetlen.” (Merleau-Ponty, 2012, 14.).

⁵⁹ Merleau-Ponty, 2006, 47.

Ezen a ponton tehát úgy tűnik, hogy bizonyos fenomenológiai belátásokon túl Merleau-Ponty csupán absztrakt negációját végzi el a reflexió álláspontjának. Ahhoz azonban, hogy világban létünk eredetiségét és mindazt, ami ebből következik, megfelelően meg tudjuk ragadni, és legfőképpen ahhoz, hogy álláspontunk tartható legyen, a reflexión *belül* kell megmutatni, hogy az miért nem képes saját célját maradéktalanul megvalósítani, miért szorul rá *szükségszerűen* a világ előzetes jelenlétére.⁶⁰ A reflexió kritikájának immanens kritikának kell lennie, ahogy ezzel szoros összefüggésben a metafizika-kritika is mindig immanens kell hogy legyen.⁶¹

3.4. A VILÁG EGYSZERISÉGE

Úgy gondolom tehát, hogy még egy kérdést be kell iktatnunk a vizsgálódás menetébe, amelyet Merleau-Ponty nem tett fel explicit módon, bár mindvégig körülötte cirkulált. A kérdés az, hogy – amennyiben a gondolkodás teremti a valóságot, de legalábbis mindent, amit arról tudhatunk, vagyis formáját – miért éppen *ez a világ* konstituálódik. A reflexió maradéktalanul választ tud adni arra a kérdésre, hogy miért *ilyen* a világ, de vajon azt is meg tudja mondani, hogy miért éppen *ez* a világ az, amelyik fennáll? Arra gondolok, hogy miután visszatértünk a világ gondolati forrásához, és feltártuk a világot konstituáló formák totalitását, még mindig elmondható, hogy ezen formák számos kombinációja lehetséges. A formák feltételeket jelentenek, ám realizálódásuk nem csak egyféle lehet. A világ fakticitásában azonban mintha lenne valami radikálisan egyedi és egyszeri. A tiszta reflexió a legjobb esetben is csak transzcendentalis lehet, vagyis nem képes megragadni a világot *egyediségében* és *szükségszerűségében*, hanem csak gondolati feltételeit tudja feltárni. Feltétel és feltételezett viszonya nem szimmetrikus: a feltételezettből ugyan szükségszerűen vissza lehet következtetni a feltételre, ez utóbbi

⁶⁰ Merleau-Ponty *A filozófus és az árnyéka* című késői szövegében is hangsúlyozza, hogy immanens kritikát kell művelni: „[N]em a reflektálatlan teszi kérdéssé a reflexiót, hanem a reflexió az, amely kérdéssé teszi saját magát; a megragadásra, a birtoklásra, az interiorizálásra vagy az immanenciára tett erőfeszítésének ugyanis definíció szerint csak egy már adott terminus vonatkozásában van értelme, amely azonban az őt kereső tekintet elől a maga transzcendenciájába húzódik vissza.” (Merleau-Ponty, 2005, 245.)

⁶¹ Véleményem szerint rejtett, „elgondolatlan” módon tehát jelen van az a mozzanat Merleau-Ponty kései filozófiájában, amit később Derrida fogalmazott meg talán legegységesebben, amikor azt állította, hogy a metafizikát nem lehet egy az egyben meghaladni, hisz egy ilyen kísérlet valójában mindig benne maradna annak terében. „/S/emmi értelme nincs annak, hogy a metafizika megrendítését a metafizika fogalmai nélkül tegyük; nem rendelkezünk egyetlen olyan nyelvvel sem – egyetlen szintaxissal és lexikával sem –, amely idegen lenne a történet számára; egyetlen olyan destruáló kijelentést sem tehetünk, amely máris ne csúszott volna vissza abba a formába, abba a logikába és azokba a posztulációkba, amik ellen éppen tiltakozni akart.” (Derrida, 2002, 267.)

azonban nem szükségszerűen realizálja ugyanazt az eredményt, amelyből visszakövetkeztetünk rá.

A realitás tehát tartalmaz valamiféle *többletet* a gondolatilag megragadható eidetikus struktúrához képest. Bizonyos értelemben az *érzékliség* többletéről van szó, ám ezen a ponton az érzékliség inkább egy pozíciónak tekintendő a metafizika építményében: mindent ezzel a szóval jelölhetünk, ami nem tartozik a formák, lények, gondolatok univerzumához. Hasonlóképp az *anyagról* is beszélhetünk, ám ez jelenleg nem szubsztrátum-jellegében fontos, hanem mint a világ konkrét egyediségeért felelős instancia. Általánosságban azért beszélhetünk többletről, mert úgy tűnik, hogy a formákból semmi módon nem lehet levezetni azt, hogy azok *miért éppen ennek a világnak a formái*. Ezt a többletet a világ *egyszeriségének* nevezhetnénk. Azt javaslom, ehhez a fogalomhoz kapcsoljuk most mindazt, ami a metafizika mindenkori hierarchiájában alávetett pozícióba került.⁶²

Úgy vélem, hogy a metafizika egyik legmélyebb problémájához érkeztünk. Megkockáztatva egy némileg talán történetietlen és általánosító megfogalmazást, azt mondhatjuk, hogy a metafizika tétje a formák rendszerének leírása mellett éppen az, hogy fel tud-e mutatni olyan, az intelligibilis szférában immanens szabályokat, amelyek *szükségszerűvé* teszik, hogy a megképződő világ éppen ez a jelen való világ. Vagyis az a végső „konstitutív princípium”,⁶³ amelyet a metafizika kutat, nem csupán a formákat és logikai viszonyait kell hogy magába foglalja, hanem az ezek tartalommal való feltöltésének mikéntjére irányuló pontos szabályokat is. A leginkább magától értetődő példák az okság és az első mozgató, vagy a szigorúan determinisztikus természeti törvények elképzelései. Ezeken túl Leibniz nevét lehetne többek között említeni, aki radikálisan szembenézett a metafizika ezen követelményével. Leibniznél a lehetséges világok metafizikája éppen azt a problémát hivatott megoldani, hogy az általános formai feltételeken túl – amelyek önmagukban még végtelen számú lehetséges világot kondicionálnak – miért éppen *ez* az aktuális világ. Isten döntése, hogy a többi ellenében ezt az aktuális világot engedi létezni, éppen azt a többletet jelöli, amiről beszéltünk.⁶⁴

⁶² Merleau-Ponty ugyan nem használja ezt a fogalmat, én azonban hasznosnak tartom bevezetését, ugyanis az egész gondolatmenetet egy tágabb metafizika-kritikai keretben szeretném elhelyezni. Használhatnám például a „világ konkrétsága” kifejezést is, azonban az *egyszeriséget* azért tartom a jelen kontextusban szerencsésebbnek, mert itt a tág értelemben vett metafizika és reflexió építményén belül betöltött *pozícióról* szeretnék beszélni, amely így nem csupán az „absztrakt” fogalmának ellentéte, hanem minden olyasminnek, ami ebben az építményben hagyományosan felértékelte pozícióba került (– általánosság, lényeg, eredet, lélek, idealitás, és még sorolhatnánk).

⁶³ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 59–60.

⁶⁴ Vö. Leibniz, 1986, 11–12. Vö. Merleau-Ponty, 2021, 149.

A metafizika kritikája ott kezdődik, ahol beismerjük, hogy a tiszta gondolkodásból nem lehet levezetni a világ egyszerűségét. Ennek első nagyszabású leírásában jelentős megfontolás volt, hogy a gondolkodásból sohasem lehet kisajtolni a világ egyszerűségét meghatározó szabályokat, ezért metafizika helyett csak transzcendentális filozófiát lehet művelni. Kant felismerte, hogy a tapasztalat feltárt feltételei önmagukban nem teszik szükségsszerűvé azt, hogy éppen ezzel a tapasztalattal van dolgunk. Ezért elengedhetetlen számára a magánvaló dolog megtartása, a tapasztalat anyagi összetevőjének hangsúlyozása, és ezért beszél *transzcendentális* idealizmusról.⁶⁵ Itt még azonban inkább csak a metafizika absztrakt tagadásáról van szó, hiszen a gondolkodás, valamint az, ami számára radikálisan külső, mereven szemben állnak egymással. Egyszerűen a gondolkodás határa van kijelölve a kritika által, amelyen belül azonban a formák minden további nélkül megőrizhetik tisztaságukat és eredetiségüket. Ha viszont annak kritikáját akarjuk elvégezni, hogy az egyszerűséghez vezető szabály a tiszta gondolkodásban van megalapozva, akkor ennek pusztá tagadása helyett – folytatva az immanens kritika vezérfonalát – azt kell állítanunk, hogy egy ilyen szabály csak úgy alkotható meg, ha észrevétlenül a már megképződött egyszerűségből absztraháljuk. Ez azért van így, mert ahhoz, hogy a szabályt meg tudjuk alkotni, tisztában kell lennünk azzal a konkrét és radikálisan egyedi tapasztalattal, amelyhez ennek a szabálynak szükségsszerűen el kell vezetnie. A világ formai feltételeinek szférája még meglehet anélkül, hogy rászorulna a világ előzetes jelenlétére, ha azonban ennek a szférának az egyszerűség létrehozásának szükségsszerű szabályát is tartalmaznia kell, akkor már nem ringathatja magát az eredetiség illúziójába. El kell ismernie a világ eredetiségének jogait is. A lényeg tehát magába foglalja a számára külsőt, vagyis azt, amit egyszerűségnek neveztem. A formák tiszta szférája nem választható el teljesen a világ egyszerűségének többletétől, ahogyan azt Kant gondolta. A külső és a belső implikálva vannak egymásban: ugyan – a reflexió értelmében – a gondolkodástól indultunk el a konstituált konkrét valóság felé, ugyanakkor úgy tűnik, hogy ez a gondolkodás sohasem lehetett tiszta, hiszen kellett hogy legyen egy előzetes viszonya a konkrét, egyszeri világhoz.

Ahogy láttuk, a világra való naiv nyitottságnak eredendő szerepe van, hiszen nem lehet maradéktalanul a tiszta gondolkodásban megalapozni. Felmerül azonban a kérdés, hogy innen merre lehet továbbhaladni. Ez az a pont ugyanis, ahol Merleau-Ponty elhagyja a reflexió hagyományos kereteit, ám fontos látni, hogy nem akármerre indul el.

⁶⁵ Vö. *A tiszta és kritikája* „Az idealizmus cáfolata” című fejezetével (Kant, 2018, 244–253.).

(1) Az egyik lehetőség az volna, hogy visszatérünk az így bizonyossá vált világ közvetlen szemléléséhez, s így próbálnánk leírni azt. Merleau-Ponty azonban sok helyen hangsúlyozza, hogy nem lehet közvetlen ontológiát művelni.⁶⁶ A világ eredendő jelenléte nem jelentheti azt, hogy az számunkra minden további nélkül a maga teljességében képes feltárulni, maradéktalanul láthatóvá válni. Ez valamiképp a gondolkodás és a világ teljes összeolvadását jelentené, ekkor azonban észrevétlenül visszacsempésznénk a külső szemlélő pozícióját. A világ és a gondolkodás maradéktalan összeolvadása csak egy formátlan, homogén egységet jelentene, és ez a gondolkodás egész biztosan egy másik gondolkodás volna, mint amit akkor végzünk, amikor szemügyre vesszük ezt az egységet. Valóság és gondolkodás merev szembenállásának kritikája nem lehet annak pusztá absztrakt negációja, vagyis nem lehetséges a teljes összeolvadás.⁶⁷

Ahogy a korábbiakban megállapítottuk, amennyiben a lényeg az egyszerűségben van megalapozva, és a gondolat a világban, az éppen azt jelenti, hogy a metafizikának az egyszerűség többletének magyarázatára irányuló kérdése nem válaszolható meg végérvényesen, hiszen maga a kérdezés abból a világból nő ki, amelyre rákérdez. Ugyanakkor arra jutottunk, hogy nem lehet visszatérni a világgal való naiv egység álláspontjára, s ez a fenomenológiára nézve fontos következményekkel jár. A kérdezés megtartása ugyanis, úgy tűnik, a fenomenológiai leírás egyetlen lehetősége. „A reflexív filozófia nem csupán csábító lehetőség, hanem olyan ösvény, amelyet végig kell járnunk.”⁶⁸ A metafizikai kérdést nem elvetni kell, hanem megmutatni, hogy nem megválaszolható, hiszen a világ egyszerűsége – amit a kérdésfeltevés önmagából kizár azáltal, hogy származtatottként mutatja be (hiszen éppen az a célja, hogy az egyszerűségnek ezt a leszármazását a maga konkrétságában megmagyarázza) – a kérdezés kitörölhetetlen lehetőségfeltételét képezi. Ha viszont elvetnénk a kérdést, tehát általában a reflexió módszerét, és közvetlen ontológiát akarnánk művelni, észrevétlenül benne maradnánk a kérdés terében, hiszen, ahogy az imént láttuk, az összeolvadás csak újrateremti a koszmotheórosz pozícióját, s így visszasüllyedünk egy prekritikai álláspontra. A közvetlen ontológia le-

⁶⁶ „Nem lehet közvetlen ontológiát csinálni. Az én módszerem »közvetett« (a lét a létezőkben), és csakis ez a módszer felel meg a lét természetének. – »negatív« ϕ , úgy mint »negatív teológia«.” (Merleau-Ponty, 2006, 202.) A természetről szóló előadásaiban Schelling kapcsán jegyzi meg Merleau-Ponty, hogy a szubjektum-objektum megkülönböztetést megelőző természet reflexió általi meghasadása *szükségszerű*, azonban meghaladható egy tudatosabb, reflektáltabb egység irányába. A „pre-dialektikától” a dialektikán keresztül egy „meta-dialektikához” vezet az út (vö. Merleau-Ponty, 2021, 88.). Gary Madison szerint pedig éppen a közvetlen ontológia lehetetlenségének gondolata az, ami leginkább eltávolítja Merleau-Ponty-t Heideggertől (vö. Madison, 1981, 274–275.).

⁶⁷ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 139., 145. Ez azt is jelenti – ahogy Losoncz Alpár is hangsúlyozza –, hogy nem beszélhetünk egyszerű, végső eredetpontról (vö. Losoncz, 2010, 31.).

⁶⁸ Merleau-Ponty, 2006, 46.

hetetlensége a közvetlen, tiszta fenomenológiáét is jelenti, hiszen a Lét maradéktalan megjelenése, átláthatósága, közelhozhatósága nem más, mint a fenomén tiszta és adekvát önfeltárulása.⁶⁹ Tiszta fenomenológiát is csak egy koszmoteórosz tud végezni, a fenomenalitás közvetlen leírása tehát éppen saját pozíciójára nem képes reflektálni. Nagyon fontos tehát, hogy a világ mint egyszerűség csak a reflexió útján végighaladva, valahol a tiszta gondolkodáson túl képes megjelenni. Tehát a kérdésen belül maradva lehet csak fenomenológiát művelni, ami azt jelenti, hogy a fenomenológia csak úgy lehetséges, ha reflektál arra a spekulatív elemre, amelytől el akar távolodni. A fenomenológia magában hord egy nem-fenomenológiai mozzanatot: csak úgy lehetséges, hogy folytonosan saját határának megsértéseként tekint önmagára.⁷⁰

(2) Ezzel el is érkeztünk a reflexió álláspontjáról való továbblépés másik lehetőségéhez, a már említett hiperreflexióhoz.⁷¹ Összefoglalva az eddigi gondolatmenetet arról van szó, hogy a reflexió, mint jellegzetesen metafizikus vállalkozás végigjárása után (1) a tiszta gondolkodás lehetőségfeltételeként és mindenkori közegeként tér vissza a világ robusztus, egyszeri jellege, ugyanakkor (2) ez a világ csak a reflexió útjának végigjárásával és a spekulatív mozzanat megőrzésével írható le fenomenológiailag.⁷² Tehát egy furcsa paradoxonhoz érkeztünk. Belső és külső, gondolkodás és valóság egyfajta kölcsönös tartalmazó–tartalmazott viszony-

⁶⁹ Ám mivel ez az adekváció nem lehetséges, ezért, ahogy Richir mondja, a fenomént egyfajta „eredendő torzulás” jellemzi (vö. Richir, 1993/c, 69.).

⁷⁰ Ezért hangsúlyozza Losoncz, hogy Merleau-Ponty szerint „a fenomenológiának önmagának is fenomenológiára van szüksége [...]. [Merleau-Ponty] [v]oltaképpen élete végéig a fenomenológia keretein belül mozgott, de ez számára egyet jelentett a fenomenológia kitágításával, határvonatkozásainak értelmezésével. Pontosan tudta, hogy a fenomenológia önvonatkozódása és önmagára való alkalmazása *radikalizálja* a fenomenológiát.” (Losoncz, 2010, 31.) A fenomenológia ezen értelmezését nevezi Waldenfels „hiperfenomenológiá”-nak (vö. Waldenfels, 1993, 4.).

⁷¹ A két lehetőség mellett még egy harmadikat is lehetne említeni, amelynek részletes elemzése azonban meghaladná a dolgozat kereteit. Ez a lehetőség a *lét* és a *semmi* sartre-i leírása. Merleau-Ponty hosszan foglalkozik ezzel a megoldási javaslattal (vö. Merleau-Ponty, 2006, 65–121.), ám végül erről is kimutatja, hogy bár a lét transzcendenciájában való teljes feloldódást hirdeti, mégis visszavetődik a koszmoteórosz pozíciójába. A teljes negativitás megkülönböztethetetlen a teljes pozitivitástól (vö. Merleau-Ponty, 2006, 83.). Ezért a hagyományos dialektika helyett, amelynek Sartre is foglya maradt, a hiperreflexióéhoz hasonlóan a „hiperdialektika” fogalmának bevezetését javasolja, amely nem egy előzetes logikai formulába erőltetné bele a valóságot, hanem annak dinamikus önfeltárását jelentené (vö. Merleau-Ponty, 2006, 110.). Merleau-Ponty Sartre-kritikájával kapcsolatban lásd: Tengelyi, 2011; Richir, 1993/c, 65–68.

⁷² „[A] fenomenológia a kanti fordulat örököse és továbbfejlesztője (és nem csak abban az értelemben, ahogy Husserlnél transzcendentális fordulatról szokás beszélni). Merleau-Ponty kései filozófiája újabb fordulat, de nem a transzcendentális fordulat visszafordítása, vagyis nem visszalépés egy prekritikai szintre, hanem a gondolkodás újabb szintje, a felfokozott reflexió szintje. Merleau-Ponty elfordul a transzcendentális fordulattól, a transzcendentalizmus egész eszmerendszerétől, vagyis a teljes kanti örökségtől, a fenomenológiát is beleértve. De nem visszafordul, hanem új irányt vesz.” (Ullmann, 2010, 383.; vö. Richir, 1993/c, 79.) Dastur azt is hangsúlyozza, hogy „belülről” kell gondolkodni, ám ezt addig kell radikalizálni, amíg maga a külső/belső szembeállítás fog megkérdőjeleződni (vö. Dastur, 1993, 32.).

ban állnak egymással. A világ a gondolkodás előtt tárul fel, ám a gondolkodás a világból nő ki.⁷³ Ez a paradox viszony a hiperreflexió értelme.

3.5. A HIPERREFLEXIÓ

A korábbiakban már rövid jellemzését adtam a hiperreflexió fogalmának (3.3.), az iménti gondolatmenet azonban reményeim szerint erőteljesebb megalapozását jelenti e fogalom legitimitásának (3.4.). Azt gondolom, hogy a hiperreflexió bevezetésekor Merleau-Ponty komolyan szembenéz a metafizika-kritika lehetőségével még akkor is, ha ez a gondolatmenet jó-részt kifejtetlenül marad nála. Eljut a metafizika legmélyebb kérdéséig, ugyanakkor nem akar végső választ adni. Ennyiben beszélhetünk esetében metafizika-kritikáról, és ennek rendkívüli jelentősége van egész filozófiájára nézve. A világ prereflexív jelenléte radikálisan eltér a tiszta idealitástól, nem vezethető le belőle, ám belülről konstituálja azt. A világ eredetiségét állítani pedig épp azt jelenti, hogy nem adunk rögzíthető, végső választ a világ egyszerűségének metafizikai alapjára irányuló kérdésre. A külső, amely feltárul a gondolkodás számára, sohasem oldódhat fel abban teljesen, ám nem azért, mert részben mindig kívül marad rajta, hanem mert eredendően ott működik magában a gondolkodásban, belőle nő ki a gondolkodás. Ezen az alapon válik érthetővé, hogy a reflexió miért nem teljes visszatérés.

A filozófia éppen mert lényege szerint reflexió, vissza-térés, vissza-hódítás, újra-megragadás, nem ringathatja magát abba az illúzióba, hogy valaha is egybeeshet a világ látványát létrehozó konstitutív princípiummal. Ahogyan azzal sem áltathatja magát, hogy a világ látványából kiindulva valaha is képes lehet visszafelé maradéktalanul bejárni e konstitutív princípium által megrajzolt utat.⁷⁴

Illúziónak bizonyult tehát az, hogy a reflexív eljárás ugyanazt az utat járná be visszafelé, amelyet a konstitúció követett a tiszta gondolkodástól a világig, ugyanis a kiindulópont nem egye-

⁷³ „Az eredet csak akkor valóban önmaga, ha benne foglaltatik abban, aminek az eredete, csak akkor, ha maga is abból való, amit konstituál.” (Barbaras, 2004, 167.)

⁷⁴ Merleau-Ponty, 2006, 59–60.

zik meg a végponttal.⁷⁵ A kiindulópont nem a tiszta gondolkodás volt, hanem a világban való szituáltságunk redukálhatatlan ténye. A reflexió mozgása tehát elfedi saját eredetét.⁷⁶

Ennek az (eredet nélküli) eredetnek a feltárására szolgál a hiperreflexió eljárása. Merleau-Ponty számos fontos következtetésre jut e fogalom nyomán, ezért most valamivel hosszabban kell idéznem azt a részletet, ahol a hiperreflexió termékenységéről ír:

Egyfajta hiperreflexióról 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 témájává tegye őket; hogy a világ transzcendenciájára mint transzcendenciára reflektáljon [...]. Ahhoz, hogy a reflexió ne legyen eleve arra ítélve, hogy előfeltételezze mindazt, amit a dolgokban megtalál, vagyis arra, hogy eleve a dolgokba rejtse mindazt, amivel kapcsolatban aztán úgy fog tenni, mintha csak rájuk bukkant volna, fel kell függesztenie a világban való hitet, de csak azért, hogy végre a világot lássa, hogy kiolvassa a világból azt a folyamatot, amelynek során világgént tárult fel számunkra. [...] A reflexiónak nem arra kell törekednie, hogy uralma alá vonja a világot; nem arra, hogy a világból kihátrálva a világ elgondolásának eleve adott lehetőségéhez felemelkedve, megszerezze a világ fölött gyakorolt ellenőrzés feltételeit. Ellenkezőleg, inkább bele kell hatolnia és el kell merülnie benne, ki kell faggatnia, bele kell lépnie a vonatkozásoknak abba az erdejébe, amelyet állandó kérdésünk kelt benne életre, hogy végül kimondassa a világgal azt, amit csendje üzen... Még nem tudjuk pontosan, mi is ez a rend és a világnak ez az összhangja, amelyre így ráhagyatkozunk, tehát azt sem, hova vezet majd vállalkozásunk, ha egyáltalán lehetségesnek bizonyul. De vagy ezt választjuk, vagy a reflexió dogmatizmusát, amelyről túlságosan is jól tudjuk, hova vezet: a filozófia abban a pillanatban szűnik meg, amikor elkezdődne.⁷⁷

A következőkben három pontban szeretném minél pontosabb jellemzését adni a hiperreflexió különböző implikációinak.

(1) Először is a hiperreflexió visszahelyez bennünket a világ keretei közé. Felismertük, hogy a reflexió eredendően magában hordta a világ egyszerűségének redukálhatatlan tapasztalatát, s csak így tudott egyáltalán elkezdődni. Ezt a felfedezett mozzanatot a tiszta belsőt belülről megtörő repedésekként, eltérésekként, különbségekként értelmezhetjük, azaz nyomokként: annak nyomaiként, hogy a reflektáló alany pozíciója egy olyan világból származik, ame-

⁷⁵ Vö. Merleau-Ponty, 2005, 284–285. Ezt a gondolatot azonban már *Az észlelés fenomenológiájában* is megfogalmazza: „A reflexív analízis azt hiszi, hogy fordított irányban követi végig a megelőző konstitúciót, és a »belső emberben« – ahogyan Szent Ágoston mondja – egy olyan konstituáló képességhez jut el, amely mindig is ő volt.” (Merleau-Ponty, 2012, 10.) Itt a fenomenológiai reflexió egy olyan értelmezését adja, mely szerint az mindig nyitott marad, sohasem lezárható: „[A] radikális reflexió annak a tudata, hogy saját maga függőségi viszonyban áll egy reflektálatlan étellel, ami kiinduló, állandó és végső szituációja.” (Merleau-Ponty, 2012, 15.) A hiperreflexió fogalmának tehát fontos előzményei vannak a szerző korai fenomenológiájában (vö. Toadvine, 2008, 22–26.).

⁷⁶ Ezt nevezi Richir a reflexió „vakfoltjának” (vö. Richir, 1993/c, 65.).

⁷⁷ Merleau-Ponty, 2006, 52–53.

lyet nem ő teremtett.⁷⁸ „[A] gondolat és mindaz, amit gondolkodásnak hívunk, előfeltételez egy önmagához viszonyított távolságot: [...] az eredeti nyitottságot.”⁷⁹ Tehát, ahogy már szó volt róla, tartalmazó és tartalmazott szerepeinek paradox megfordíthatóságáról kell beszél-nünk. A gondolkodás tartalmazza a világot, a világ pedig a gondolkodást. Merleau-Ponty „kölsönös előidejűségről” is beszél: „a világ és én egymásban vagyunk, a *percipi* nem előzi meg a *perciperét*, közöttük egyidejűség vagy még inkább kölsönös előidejűség van. [...] Olyan ez, mintha a dolgok belénk hatolnának és mi magunk a dolgokba ékelődnénk.”⁸⁰

Miután tehát a reflexió során mindent a tiszta gondolkodásban oldottunk fel, a hiperreflexió felé való továbbhaladással képesek vagyunk újra megtapasztalni, hogy mindig is a Lét „kellős közepéből” folytattuk a vizsgálódásokat.

...a Lét többé már nem előttem van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztül folyik rajtam, és a Létet nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből; az állítólagos tények, a tér-időbeli egyediségek eleve testem erővonalaiba, sarokpontjaiba, dimenzióiba, egész általánosuló mozgására vannak felfűzve, és az ideák is már a test illesztékeibe vannak beékelve.⁸¹

Így válik tehát érthetővé, hogy mit jelent a világ önmagának való feltárulása. A szemlélő alany maga is a világ húsából nő ki, és nem választható el attól teljesen. Eleve nem kész, rögzített, lehatárolt szubjektumként állok a világgal szemben, de nem is olvasztom azt teljesen magamba, hanem nyitott vagyok a világra,⁸² kint vagyok a világnál, folytonosan afelé transzcendálok önmagamra. Vagyis bennem a világ transzcendálja önmagát saját magához képest.⁸³ Erről azonban alább, a (3) pontban fogok bővebben írni.

(2) A hiperreflexió fogalma szoros összefüggésben van azzal a módszerrel, amelyet Merleau-Ponty „kérdésnek”, „faggatózásnak” (*interrogation*) nevez. Bernhard Waldenfels fi-

⁷⁸ Ahogy Vermes fogalmaz: „Húsunk egyszerre mi magunk vagyunk, de egyben idegen is számunkra, máshonnan jövő, őselem. Nem mi alkottuk, így folyamatos meglepetés, önmagunk távolról érkező jelenléte. Őselem, amelyben lakozunk, pontosabban: paradox módon mi magunk vagyunk ez az őselem.” (Vermes, 2006, 89.)

⁷⁹ Merleau-Ponty, 2006, 24.

⁸⁰ Merleau-Ponty, 2006, 141. *A filozófus és az árnyéka* című szövegben úgy fogalmaz, hogy nem állíthatjuk, hogy „a két rend egyike első lenne a másikhoz képest. A pre-objektív rend nem első, hiszen nem rögzül, és tulajdonképpen csak akkor kezd el teljesen létezni, amikor a logikai objektivitás beiktatásában kiteljesíti magát. A logikai objektivitás viszont nem önálló, pusztán a pre-objektív réteg munkájának szentesítése, csak mint az »esztétikai világ logoszának« eredménye létezik és csak annak ellenőrzése alatt érvényes.” (Merleau-Ponty, 2005, 270.)

⁸¹ Merleau-Ponty, 2006, 132. Vagy ahogyan Merleau-Ponty a természetről szóló előadásaiban Schelling, Bergson és Husserl karteizianizmus-kritikáinak közös vonását tömören összefoglalja: „A Lét nem előttünk van, hanem mögöttünk.” (Merleau-Ponty, 2021, 149.)

⁸² „[A] primordiális nyitottság az önmagának feltáruló eredeti »önmagátlanság«: a keletkezés, a születőben levés önfeltárulása.” (Szabó, 2005, 25.)

⁸³ „Itt egy olyan – Marc Richir kifejezésével élve – hiperbolikus *epochéra* van szükség, amit a transzcendentális redukciót végrehajtó öntudat önfelfüggesztéseként foghatunk fel.” (Szabó, 2005, 24.) Szabó hangsúlyozza, hogy a „hiperbolikus epoché” richiri fogalma maga a hiperreflexió.

gyelemreméltó tanulmányában e fogalomra építi fel a kései ontológia magyarázatát.⁸⁴ A gondolkodás és a valóság viszonyára irányuló kérdés a metafizikai keretrendszerben eltörli saját magát, amint válaszra talál. A koszmoteórosz nézőpontjából a válasz eleve adott az objektivitásban, s a kérdezés csupán ismereteink hiányosságából származik. A reflexió, intellektualista nézőpont számára viszont a kérdés már eleve magában hordja a választ, hiszen csak azt találja a világban, amit ő maga helyezett bele.⁸⁵ Ehelyett Merleau-Ponty komolyan akarja venni a kérdezést, s így azt tekinti önmagában kérdésesnek, amire a kérdés irányul. „[A] világ maga eleve kérdő módon létezik.”⁸⁶

A korábbiakban azt írtam le, hogy a kérdezés, miután önmagában adottnak vette a választ, és látszólag teljesen feloldódott abban (reflexió), maga is kérdésessé válik (hiperreflexió). „[A] filozófia [...] kérdések együttese, ahol maga a kérdező is, éppen saját kérdései által, újra és újra megkérdőjeleződik.”⁸⁷ Tulajdonképpen úgy pontosíthatjuk a kérdezéssel kapcsolatos megfontolásainkat, hogy az valójában arra vonatkozik, amit a világ egyszerűségének neveztem. Mi biztosítja, hogy éppen ez a világ jelenik meg a gondolkodás számára? A reflexió és általában a metafizika a gondolkodásból akarja levezetni a végső választ, ezért törli el annak kérdéses jellegét. A reflexió feladása s a közvetlen összeolvadás viszont eleve a kérdést törli el, ahogy láttuk. Waldenfels ezt úgy fogalmazza meg, hogy „[a] kérdés maradhat válasz nélkül, vagy a válasz lehet a kérdésben immanens: mindkét esetben igaz, hogy végül nem marad meg a kérdés.”⁸⁸ Felhívja a figyelmet arra is, hogy ha a világ önmagában kérdéses jellegére koncentrálnunk, az nem jelenti azt, hogy mindenfajta válaszadást teljességgel lehetetlennek kellene nyilvánítanunk, hiszen akkor éppen a kérdezés volna az, amelyet totalizálnánk: csak ez maradna megkérdőjelezetlen.⁸⁹ Nincs tiszta kérdezés, ettől azonban nem kell visszatérnünk az eleve adott válasz gondolatához. Magának a valósághoz való viszonyunknak van kérdésstuktúrája,⁹⁰ és éppen ez a kettősség – a válasz keresése, ám végső jellegének lehetetlensége – alkotja a kérdezés, vagyis a hiperreflexió lényegét: a világ egyszerre előfeltétele és közege,

⁸⁴ Waldenfels, 1993, 3–12.

⁸⁵ „Azt, hogy maga a kérdezés hogyan halad majd előre, azt, hogy mi is lesz módszerünk, nem tudhatjuk még. A kérdezés módja meghatározza a válasz jellegét, és ha már előzetesen rögzítenénk e módot, egyúttal már egy megoldás mellett is elköteleznénk magunkat.” (Merleau-Ponty, 2006, 181.) Barbaras is arra hívja fel a figyelmet, hogy a reflexióval éppen az a probléma, hogy már eleve elvégzettnek tekinti magát (Barbaras, 2004, 140.).

⁸⁶ Merleau-Ponty, 2006, 119.

⁸⁷ Merleau-Ponty, 2006, 40.

⁸⁸ Waldenfels, 1993, 5.

⁸⁹ Vö. Waldenfels, 1993, 9.

⁹⁰ Vö. Waldenfels, 1993, 11.

illetve tárgya is a kérdezésnek. A hiperreflexió tehát olyan kérdezés, amely önmagát is folyton kérdéssé teszi.

A filozófiai kérdezés tehát nem egyszerűen olyan válaszokra vár, amelyeknek értelme betölthetné a kérdés során megnyíló űrt. Azok a kérdések, hogy „mi a világ?”, vagy még inkább, „mi a Léte?”, csak akkor válnak filozófiai kérdésekké, ha – egyfajta kettőslátás segítségével – egyszerre kérdeznek rá a dolgok állására és saját magukra, vagyis a kérdés eseményére, egyszerre kérdeznek rá a „léte” jelentésére és a jelentés léteire, Léten belül elfoglalt helyére. A filozófiai kérdezés sajátossága, hogy önmagára visszahajlik és önmagát kérdezi arról, mit is jelent kérdezni, és mit jelent válaszolni.⁹¹

Ezen a ponton talán már világosan látszik, hogy az önmagára kérdezés nem egyszerűen egy döntés eredménye, melyet a nagyobb körütekintés érdekében hozunk meg, hanem pontosan azért lehetséges és egyben szükséges, mert éppen arra a közegre kérdezzük rá, amely bennünket, s így kérdezésünket is kondicionálja.⁹²

(3) A hiperreflexió további következménye, hogy a belső/külső, gondolkodás/valóság, tudat/tárgy oppozíciók eltűnése nyomán az immanencia és a transzcendencia fogalmainak merev szembenállása is tarthatatlanná válik. A világ transzcendenciája nem olvasztható be a gondolkodás tiszta immanenciájába (reflexió), ugyanakkor nem is marad teljesen külsődleges számára (koszmotheórosz). A hiperreflexióban az tárul fel, hogy a gondolkodás nem kívülről közelít a transzcendencia felé, hanem a transzcendencia belülről konstituálja.⁹³ A világ egyszerűsége nem oldható fel a gondolkodásban, hanem ez utóbbi már mindig is abban van szituálva, vagyis a gondolkodást teljesen átjárja a világ. A gondolkodás immanenciája tehát a világ folytonosan önmagát transzcendendáló mozgása közepette létezhet csak, a transzcendencia azonban az immanencián belüli transzcendencia. Tehát paradox módon immanens transzcendenciáról kell beszélnünk.⁹⁴ A hiperreflexió célja „a filozófia mint radikális reflexió, mint az

⁹¹ Merleau-Ponty, 2006, 137.

⁹² „Már nem arról van szó, hogy mi beszéljünk a térről és a fényről, hanem arról, hogy szóhoz engedjük jutni a teret és a fényt, amelyek ott vannak. Végeérhetetlen kérdés, mivel a látás, amelynek azt felteszik, maga is kérdés. Az egész kutatás, amit befejezettnek véltünk, újrakezdődik.” (Merleau-Ponty, 1997, 67.)

⁹³ Evans ezt „differenciából felépülő egység”-nek nevezi (vö. Evans, 2008, 191.).

⁹⁴ „A transzcendencia tehát elsősorban nem valami belső külső felé tartó mozgását jelenti, hanem – bármennyire meghökkentően hangozzék – az immanencián belüli transzcendenciát, vagyis elemi különbségek létrejöttét, mozgását, érvényesülését.” (Ullmann, 2010, 391.) Ahogy arra Szabó Zsigmond is felhívja a figyelmet, itt végül egy egész más értelemben kerül eléink a „transzcendencia” kifejezés. „A primordiális nyitottságnak nincs alanya, ez az eredeti »önmagátlanság«, amit Merleau-Ponty a transzcendencia szóval jelöl meg. [...] Azt fejezi ki, hogy a primordiális nyitottság keletkezés, születőben levés. Nincsen benne semmiféle rögzített önazonosság: változást nem ismerő és mindenfajta változás előfeltételül szolgáló alanyiság vagy teljesen determinált tárgyiság. A transzcendencia az alakulás, keletkezés szinonimája: mindig több lesz, abból, ami először teljesen meghatározott pozitívitásként tűnik fel, ám ilyenként valójában nem is létezik.” (Szabó, 2005, 24–25.) Az eddigiek alapján azt állítom, hogy a kifejezés ezen átalakulása csak a hiperreflexió eljárása felől válik érthetővé.

immanens transzcendenciára történő visszavezetés”.⁹⁵ Tehát a Lét végső formájában immanencia, azonban egy belülről szabdalt, mozgásokkal, változással, különbségekkel átszőtt, így végső soron önmagát is folytonosan transzcendáló, nyitott immanencia. Világ a gondolkodásban, és gondolkodás a világban. Az immanens transzcendencia értelme éppen a tartalmazó és a tartalmazott felcserélhetősége. Az immanens kritika útvonala tehát elvezetett bennünket a reverzibilitás fogalmának mélyebb, reflektáltabb megértéséhez, ezzel pedig a hús és a kiazmus fogalmai is élesebb megvilágításba kerülnek.

4. A LÁTHATATLAN

A hiperreflexió fogalmának bevezetésével megfelelő eszközökhöz jutottunk a test és a gondolkodás viszonyának leírásához. Az első fejezetben felvázolt alakzat szerint a gondolkodás a test és a világ összefonódásaként értett hús közegéből emelkedik ki, és elválaszthatatlan attól. A hiperreflexió talajáról nézve azonban ezt az alakzatot többé nem pusztán elgondoljuk, amikor beszélünk róla, hanem eredendően benne mozgunk. A húsról való gondolkodást mindeztől átszővik a hús dinamikus, plurális strukturálódásai. A test – amely nem más, mint a világba való folytonos és redukálhatatlan behatolásunk – valójában nem egy elgondolt test, hanem *a gondolkodás teste*. A hiperreflexió által feltárt dimenzió ugyanis nem más, mint a „vad lét” és a „vad gondolkodás” eredendő összetartozása, vagyis a hús. A következőkben azt fogom megvizsgálni, hogy mit is tudhatunk arról a gondolkodásról, amely a hús közegéből emelkedik ki, és bizonyos értelemben nem is más, mint annak sajátos strukturálódása. Fontos lesz mindvégig szem előtt tartani, hogy az a gondolkodás, amelyet épp végzünk, ugyanaz a gondolkodás, mint amelyről a húsból kiemelkedőként gondolkodunk. Ahogyan a reflexió esetében megkülönböztettük annak transzcendentális és eidetikus változatait, véleményem szerint a hiperreflexió esetében is tehetünk így. Bár Merleau-Ponty nem beszél explicit módon transzcendentális és eidetikus hiperreflexióról, a hús leírásának mégis két lehetséges irányába indul el, amelyek persze nem választhatóak el teljesen egymástól, inkább a kutatás két aspektusát jelölik. Az egyik út a gondolkodás születését igyekszik megragadni a hús közegén belül: erre irányul a transzcendentális reflexióból levezetett hiperreflexió. A másik út pedig az egye-

⁹⁵ Merleau-Ponty, 2006, 190.

di fenomenének általánossá válását, vagyis a lényeknek a tények világából való kiemelkedését igyekszik végigkövetni: erre irányul az eidetikus reflexióból levezetett hiperreflexió. A fejezet végén a reflexió, és ennek nyomán a hiperreflexió transzcendentális, illetve eidetikus verzióinak viszonyát illetően fogok javasolni egy lehetséges értelmezést.

4.1. TRANSZCENDENTÁLIS HIPERREFLEXIÓ

A húst úgy határoztuk meg az első fejezetben, mint egy önmagára visszahajló, önmagát észlelő érzéki közeget. A reverzibilitás kapcsán azonban leszögeztük, hogy ez az önmagára hajlás sohasem végződhet teljes egybeesésben. Ebben az önészlelésben tehát egyfajta különbség, eltérés, inadekváció képződik meg, és ez nem más, mint amit Merleau-Ponty a *láthatatlan* fogalmával jelöl.⁹⁶ Azt az állítást, hogy a gondolkodás a világ húsából nő ki, úgy egészíthetjük most ki, hogy az önészlelés során megképződő különbségek láthatatlan strukturálódása nem más, mint maga a gondolkodás.⁹⁷ A gondolkodás „az érzéki szívéből szétsugárzik.”⁹⁸ A gondolkodás különbségek rendszere, és egyben maga is a láthatón belül megképződő elcsúszásból, inadekvációból keletkezik.

Az ideák, a gondolatok meghatározott eltérések, hézagok; egy soha nem lezárható differenciáció során keletkeznek, ebben a jel és jel között mindig újra megteremtendő szétnyílásban, ahogyan a húst is a láthatónak látóvá és a látónak láthatóvá történő felnyílásaként írtuk le.⁹⁹

A világ a gondolkodás számára jelenik meg, hiszen ez utóbbi nem más, mint a strukturálódás mikéntje, tehát a forma, amelyben a világ feltárul, ugyanakkor ez a strukturálódás a világban keletkezik, méghozzá éppen a hús önmagára hajlása, önészlelése által.¹⁰⁰ A láthatatlan nem elválasztható a hús láthatóságától, hanem éppen annak a folyamatnak a fonákja, amelynek során a hús önmagát észleli: a láthatóság hátoldalát képező egyfajta „mélységi dimenzióról”

⁹⁶ Fontos megjegyezni, hogy a láthatatlan nem az éppen egy adott pozícióból nem láthatót jelöli (vö. Merleau-Ponty, 2006, 255., 257.).

⁹⁷ Richir hangsúlyozza, hogy a fenomenális mezőn *belül* képződik meg az idealitás, amely aztán azt „színleli”, hogy kívülről érkeve formálja meg azt. „[A]z önmagában tekintett fenoménhez tartozó színlelés fontos része, hogy azt az illúziót kelti, mintha saját létében az már mindig is a priori egy idealitás-elv által volna támogatva. [Ez az idealitás valójában] azonban kizárólag a mélyben elrejtettként, [a fenomén] másik arcaként jelenik meg, egy tiszta feltárlás folytonosan elhalasztott, a posteriori küszöbön álló jellegében elrejtettként, amely [feltárlás a fenomént majd] egy tiszta tekintet vagy intuíció tárgyává tenné azáltal, hogy maradéktalanul egybeesik vele.” (Richir, 1993/c, 69.)

⁹⁸ Merleau-Ponty, 2006, 170.

⁹⁹ Merleau-Ponty, 2006, 174.

¹⁰⁰ „A különféle tudatmódok a Létbe mint mindent egybetartó helybe íródnak be, a lét strukturálódásaként kristályosodnak ki [...] és a különféle tudatmódok nem egyebek, mint a Lét jellegzetes strukturálódási módjai.” (Merleau-Ponty, 2006, 283.)

van szó. A láthatatlan az, *ahogyan* a hús önmaga számára értelmes alakzatok formájában megjelenik. Az ideák tehát nem a világtól idegen, azon túli szférában helyezkednek el, hiszen elválaszthatatlanok a különbség kitágulásának folyamatától. „[E]zek az ideák és a láthatatlannak ezek a mélységi dimenziói nem különíthetők el az őket hordozó érzékiségtől, és nem állíthatóak második pozitivitásként az érzéki látszatok mögé.”¹⁰¹ Mindig csak azon pólusok viszonylatában van értelme különbségről beszélni, amelyek között ez fennáll. Vagyis az így meghatározott gondolkodás nem külső a valósághoz képest, nem csupán letapogatja vagy megteremti ez utóbbit, hanem a látható világ önmagához való viszonyaként értendő. Ugyanakkor nem is tekinthető abszolút negativitásnak, hisz nem absztrakt szembeállításról, hanem – éppen a reverzibilitás értelmében – egy folytonosan megképződő különbségről van szó, amely önmagához képest is folyton elkülönöződik. Az eltérés belülről strukturált, sokrétűen dimenzionált. „El kell tehát ismernünk, hogy az idealitásnak létezik egy olyan formája, amely nem idegen a hústól, a hús érzékiségétől. Ez az idealitás a hús tengelyeit, dimenzióit, mélységét alkotja.”¹⁰² A hús önmagára hajlása tehát megteremti a különbségek szövedékét, amely közvetítésével önmagát mindig értelmes alakzatokban szemlélheti, ám ezek az alakzatok sohasem véglegesen rögzítettek.

A látható világot keresztül-kasul átszövi a láthatatlan. A látható csak a láthatatlan háttéréből képes kiemelkedni, csak így válhat láthatóvá, ami annyit jelent, hogy mindig értelmes alakzatok jelennek meg számunkra, a világ mindig valahogyan strukturálódik.¹⁰³ Ugyanakkor a láthatatlan a láthatón belül képződik meg: „maga a láthatóság hordoz magában láthatatlanságot.”¹⁰⁴ A formák nem egy tökéletesen transzcendens szférában találhatók, hogy utólag adnának értelmet a látható világnak. A láthatatlan ideák azon folyamat során keletkeznek, amelyben a világ önmagát láthatóvá teszi saját maga számára.

Az értelem *láthatatlan*, de a láthatatlan és a látható között nincs ellentmondás, ellentét. A láthatót magát is a láthatatlan egy leheletfinom hártója veszi körül; a láthatatlan a látható másik oldala, rejtett kiegészülése, ami csak a láthatón keresztül jelenhet meg; a *Nichturpräsentierbar* [eredendően nem megjeleníthető], ami ilyen megjeleníthetetlenként van jelen a világban, nem lehet látni, és minél inkább törekszünk rá, hogy szemtől szembe lássuk, annál inkább szertefoszlik, ugyanak-

¹⁰¹ Merleau-Ponty, 2006, 169.

¹⁰² Merleau-Ponty, 2006, 172.

¹⁰³ Ullmann ebben a gondolatban látja a szerző Heideggertől való távolságát: „Merleau-Pontyt nem az búvóli el, hogy egyáltalán *van* valami, hanem az, hogy ami van, az mindig *valamiként* van, valamilyen formát öltött, valamilyen rendbe illeszkedő, konkrét és értelemmel rendelkező valóság.” (Ullmann, 2010, 387.; vö. Richir, 1993/c, 78.)

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, 2006, 276.

kor ott dereng a látható *vonalaiban*, a látható virtuális magja és a láthatót mindenütt átszövő finom erezet...¹⁰⁵

Látható és láthatatlan tehát egymásban vannak, összefonódva, egymást feltételezve. A gondolkodás eredendően össze van fonódva a valósággal, abból emelkedik ki, abba van belepecsételve. Tehát nem képzelhető el tiszta fogalmak teljesen átlátható és kimerevített rendszereként, hanem éppen tisztasága tekintetében nem azonos önmagával, kívül van önmagán, folytonosan transzcendálja önmagát.

Hozzá kell szokni a felismeréshez, hogy a „gondolkodás” (cogitatio) nem az önmagával való láthatatlan érintkezésben jön létre, hanem ezen magával fenntartott bensőséges kapcsolaton kívül él, előttünk játszódik le, és nem bennünk...¹⁰⁶

A gondolkodás a húsból származik, tehát nem tiszta, hanem plurális, dinamikus, eltolódások és hiányok által szabdalva. Nem más tehát, mint az a mód, ahogyan a valóság önmagát dinamikusan strukturálja. „Fogalom, idea, tudat és reprezentáció helyett inkább dimenziókról, artikulációkról, szintről, illeszkedésekről, sarokpontról, konfigurációkról kellene beszélni.”¹⁰⁷ Az így értett gondolkodás azonban ugyanaz a gondolkodás, amely ezt az egész alakzatot – beleértve a húst és a belőle születő gondolkodást – elgondolja. Éppen azért jártuk végig az előző fejezetben a hiperreflexió útját, hogy ezt a tételt alátámasszuk. Ez az eljárás ugyanis egy olyan közeghez vezetett el bennünket, amely a gondolkodás számára jelenik meg, ám azzal együtt, hogy ez utóbbi önmagát is képes elhelyezni benne. A gondolkodás tehát nem tiszta formák strukturálódása, hanem az érzéki világ önészlelése által megképződő eltérések rendszere, amely mégis egyben az a közeg is, melynek számára a világ megjelenése egyedül lehetséges.

Mindebből az is következik, hogy a világ láthatatlan struktúrája nem örök és változatlan, hanem folytonosan megképződik és alakul a hús önészlelésének folyamatában. A hiperreflexió végeredményeként a megfigyelő és reflektáló alanyt, tehát magát a gondolkodást a világban helyeztük el, ami azt jelenti, hogy a megismerés általa végzett folyamata sohasem zárható le. Megismerésemmel beavatkozom a valóságba, és megváltoztatom azt, hisz formába öntöm. Így viszont én magam is változom, hiszen része vagyok annak. Az én eszközeim, a formák a világban keletkeznek, abban a világban, amelyet általuk megformálok. Így a világ megformálása mindig a formák átformálása is egyben. Maga a struktúra változik folytonosan: a világ

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, 2006, 241.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, 2006, 262.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, 2006, 250.

önmagát strukturálja. A megismerés lezárhatatlan folyamat, tárgya rögzíthetetlen és kimeríthetetlen, hiszen ő maga is része.¹⁰⁸ A redukció azért befejezhetetlen, a reflexió azért nem képes egy teljesen tiszta gondolati dimenziót feltárni, mert a struktúra nem eleve adott és ideális, hanem folytonosan megképződik a világ önmagához való dinamikus viszonyulása által, vagyis elválaszthatatlan attól. A világ mindig jelen van mint a reflektáló alanyt is kondicionáló közeg. Éppen erre a belátásra vezetett bennünket a hiperreflexió.

A gondolkodás és a valóság viszonyát a hiperreflexió végrehajtása során feltárt két mozzanat alapján összegezhetjük: a gondolkodás tartalmazza a világot, a világ pedig a gondolkodást. (1) Ha a világ önmagának jelenik meg, ám nem teljes adekvációban, akkor az eltérés éppen az a mozgás, amelynek szempontjából a valóság értelemmel telinek tűnik. A különbségként értett gondolkodás strukturálja a valóságot, hiszen a különbségek szövődése maga a struktúra, a világ megformálásának elve. Ez éppen az, amit a transzcendentális reflexió fedezett fel: a valóság formája maga a gondolkodás. (2) A különbség azonban, ahogy láttuk, a hús önmagához való viszonyulása során képződik meg. Mindaz, ami a világ megformálásának elvét jelenti, a láthatóság önmagán belüli eltéréseiből születik, vagyis azon folyamat során, amelyben a látható nem egy abszolút szubjektum, hanem *önmaga* számára válik láthatóvá. A világ transzcendentális eredete, vagyis azok a formai feltételek, amelyek egyáltalán világgá teszik, maguk is azon belül keletkeznek. Így válik érthetővé a következő megfogalmazás is:

A transzcendentális mező a transzcendenciák mezeje. A transzcendentális, minthogy határozott meghaladása a *mens sive animának* és a pszichológiai szférának, *meghaladása* egyben az ellen-transzcendenciaként és tiszta immanenciaként felfogott *szubjektivitásnak* is. [...] [A] hiánytalan redukció túlvezet a feltételezett transzcendentális „immanencián”...¹⁰⁹

A hiperreflexió tehát ahhoz a belátáshoz vezetett bennünket, hogy a gondolkodás belülről szabdalt, torzított, különbségekkel teli, hiszen a világ húsából nő ki. A gondolkodás nem tiszta immanencia, hanem transzcendencia az immanencián belül. A gondolkodás transzcendencia, inadekváció, nyitottság, a gondolkodás: *testi*.

Az iménti két lépés végrehajtását a már említett *transzcendentális hiperreflexió* fogalmával jelölhetjük. Ezzel nemcsak azt szeretném jelezni, hogy a hiperreflexió és így a hús egész onto-

¹⁰⁸ Ez nevezi Szabó Zsigmond „eredeti inadekváció”-nak. A megismerés és a megismert sohasem hozhatóak teljesen fedésbe egymással (vö. Szabó, 2005, 24–25.). Fontos azonban, hogy ez az inadekváció nem a megismerő hiányos képességei miatt lép fel, hanem a valóság alapszerkezetébe van kódolva. Ahogy Barbaras fogalmaz: „Ebből kifolyólag kizárólag egy önmagát meghaladó, önmagán kívül egzisztáló és [...] önmagától különböző lét volna képes megalapozni a világ transzcendenciáját.” (Barbaras, 2000, 86.)

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, 2006, 194.

lógiaja elválaszthatatlan a transzcendentális hagyománytól, hanem azt is, hogy itt még a hiperreflexiónak csupán az egyik aspektusát írtuk le, tudniillik azt, amelynek értelmében ez az eljárás miközben (1) feltárja a világot mint a gondolkodás által strukturált mezőt, (2) a gondolkodást a világon belül helyezi el. Az első lépés volt tehát a transzcendentális fenomenológia lépése, a második pedig az ontológiáé. Ahogy a gondolkodás és a valóság, ugyanúgy a hiperreflexió értelmében ezek sem választhatóak el végérvényesen egymástól, ám nem is azonosíthatóak egy homogén összeolvadásban. A fenomenológia az ontológiai dimenzió leírása, ám e leírás maga nem más, mint e dimenzió önstrukturálása.

4.2. EIDETIKUS HIPERREFLEXIÓ

A láthatatlan fogalmának bevezetésével Merleau-Ponty nemcsak azt akarja megvilágítani, hogy a gondolkodás világot strukturáló jellege valójában a világ önstrukturáló folyamatát jelenti, hanem azt is, hogy ez a struktúra nem olyan teljességgel pozitív és általános lények összefüggése, amelyek a világ egyedi, érzéki folyásából maradéktalanul kiemelhetők lennének.¹¹⁰ Ha a gondolkodás nem szemben áll a világgal, hanem abból nő ki, akkor nem is rögzített, általános lényekre visszavezethető esetekkel találkozunk, hanem az általánosság felé való mozgással. Ahogy láttuk, a világ nem formátlan, viszont nem is eleve adott formákba rendeződik, hanem dinamikus formálódik. Ugyanígy nem is kategorizálhatatlan, teljesen egyedi mozzanatok káosza, amelyeket ne lehetne összehasonlítani, azonban nem is előre adott lényekből áll, hanem valamiképp tény és lény összefonódása. Az egyedi fenomén egy általános háttérrel jelennek meg, vagyis valamilyen lény konkretizálódásaként. Ugyanakkor a lény, ez az általános háttér az egyedi fenoménből alakul ki, a látható válik láthatatlanná.

A lény e dinamikus természetét Merleau-Ponty a *Wesen* szóval jelöli, amelyet Heidegger nyomán igei értelemben használ.¹¹¹ Ezzel azt akarja érzékeltetni, hogy világ nem eleve adott lények összefüggése, hanem az egyedi fenomén dinamikus, az általánosság felé tartó tendenciák mentén szerveződnek egységes alakzatokba. A lény tehát mozgás, aktivitás, vál-

¹¹⁰ A lények és a tények merev szembeállítása Merleau-Ponty által megfogalmazott kritikájának fontos eleme a Sartre-ral folytatott polémiaja. Ahogy arra már a 53. jegyzetben is felhívtam a figyelmet, Bergson nyomán a lény abszolút pozitivitását és a semmi mint háttér abszolút negativitását egyaránt lehetetlennek tartja. Én a következőkben azonban az eidetikus reflexió fogalma felől fogom megközelíteni a problémát, így nem annyira a lény *pozitív*, hanem inkább *általános* jellege kerül a középpontba.

¹¹¹ Vö. Merleau-Ponty, 2006, 132.

tozás. Merleau-Ponty egy munkajegyzetben mindezt a piros szín egyedi minősége kapcsán fejti ki:

Ezt az aktív Wesent [eseményyszerű lényeket], melyet a piros szín bocsát ki magából, talán a többi színhez való illeszkedése és a megvilágításhoz való viszonya alapján lehetne megérteni. Látni kell, hogy a piros önmagában képes semleges háttérre válni (a megvilágítás alapszínévé tágulni), mindig magában rejt a dimenzióvá nyílás, az önálló dimenzionalitás lehetőségét. E semlegessé válás nem azt jelenti, hogy a piros szín egy „másik színné” változik át, inkább a piros szín saját tartamának belső módosulásáról van itt szó...¹¹²

Tehát egy egyedi fenomén mindig magában hordja a lehetőségét annak, hogy a láthatóság általános alapstruktúrájává váljon.¹¹³ Az érzéki valóság önmagát strukturáló jellege azt jelenti, hogy a láthatóság egy közvetítő struktúra által válik önmaga számára láthatóvá.¹¹⁴ A lényeg tehát a konkrét fenomenális mezőből emelkedik ki, és elválaszthatatlan attól.¹¹⁵

A Wesen megragadására Merleau-Ponty a „világ-sugár” kifejezést is használja. „A világ-sugár egy ekvivalencia-tengely – egy tengely, amely egymással ekvivalens észleléseket kapcsol össze.”¹¹⁶ Vagyis valamiképp a lényeg funkcióját látja el, ám nem a konkrét világon túli intelligibilis, logikai szférában helyezkedik el, hogy az egyedi fenoméneket utólagosan rendelkezhetnénk alá, hanem az egyedi fenoménekből nő ki, azok mélységi dimenzióját képezi, azokból *sugárzik*. „A világ-sugár magának a Létnek egy felülete, gyűrődése. A »világ-sugár« nem szintézis és nem passzív befogadás, inkább elkülönülés, kibomlás, differenciáció eredménye...”¹¹⁷

A lényeg Wesenként vagy világ-sugárként való újragondolását szintén a hiperreflexió táljáról kell megértenünk. Ezen eljárással nemcsak azt fedeztük fel, hogy a gondolkodás a világból emelkedik ki, hanem ezzel szoros összefüggésben azt is, hogy a lényegek a konkrét valóságban képződnek meg. Az eidetikus reflexió során feltárt általános lényegek a hiperreflexió értelmében magukban hordják kizárt, ám rejtett módon konstitutív mozzanatként az egyedi-

¹¹² Merleau-Ponty, 2006, 277.

¹¹³ A „dimenzióvá nyílás” és a „láthatatlan” fogalmait így kapcsolja össze Merleau-Ponty *A szem és a szellem*-ben: „Minden vizuális valami, minden individuum egyben dimenzióként is működik, mivel a Lét hasadásának eredményeként adódik. Ez végeredményben azt jelenti, hogy a látható sajátja az, hogy a szó szoros értelmében van egy láthatatlan bélése [doublure], amelyet egyfajta hiányként tesz jelenlévővé.” (Merleau-Ponty, 1997, 75.)

¹¹⁴ „[A]z, ami van, egyetlen, összefüggő architektúra, a fenoménnek teljes »rétegzettség«, a »létszintek« teljes sora, amelyek úgy differenciálódnak, hogy a látható egésze rágöngyölődik egy bizonyos láthatóra, amely én vagyok; ott megduplázza magát és beléíródik. A tény és a lényeg többé nem különíthetők el egymástól.” (Merleau-Ponty, 2006, 132.)

¹¹⁵ Ezért nevezi Richir a Wesent „inkarnált egzisztenciálénak” is, utalva ezzel nemcsak az érzéki jellegre, de arra is, hogy itt egy regiszterváltásról van szó: a konkrét fenomenalitástól az általánosabb egzisztenciális dimenzióra való áttéréstől (vö. Richir, 1993/b, 47.).

¹¹⁶ Merleau-Ponty, 2006, 270.

¹¹⁷ Merleau-Ponty, 2006, 270.

séghez, egyszerűséghez való viszonyulást. Ha a lényeg nem volna eleve átadva a világnak, akkor nem rendelkezne azzal az elvvel, amely alapján az egyedi fenoméneket össze kell kapcsolnia. Ugyanakkor mindez nem jelenti a lényeg fogalmának teljes eltörlését: egy kizárólag egyedi és összehasonlíthatatlan mozzanatokból álló világ ismét a káosz világa lenne. Éppen azért jártuk végig a hiperreflexió útját, hogy ezt a tévutat elkerülhessük. A gondolkodás a reflexió elvégzésével elsőként mindenképp lényegekre bukkan, vagyis az egyedi fenomének csak általánosságok hátterén képesek megjelenni. Ugyanakkor, ahogy a tiszta gondolkodás eredendően magában hordozza a világ tapasztalatát, ugyanúgy a tiszta, teljességgel pozitív lényegeket is eredendően magukban hordozzák a világ egyszerűségének, konkrétságának többletét, vagyis annak nyomait, hogy a lényeg az egyszeri fenoménekben képződött meg, azokból sugárzott szét az általános felé haladó mozgásában. Az így feltáruló egyszeri világ viszont szintén nem tökéletes pozitivitás a semmi háttere előtt, hanem egy láthatatlan, ám nagyon is a Létbe íródott közegből emelkedik ki: a láthatatlan lényeg a látható világon belül képződik meg egy sohasem lezárható általánossá válási folyamatban. Összességében tehát a fenomének dinamikusan rendeződnek általános rendekbe, amelyek nem végső általánosságok, hanem minduntalan széthulló, majd újrarendeződő „ekvivalencia-tengelyek”.¹¹⁸ Így kell érteni, hogy az egyszeri világ a lényegen belüli többlet, a lényeg azonban a konkrét észlelésen belüli többlet.

Amikor azt mondom tehát, hogy minden látható láthatatlan, hogy az észlelés egyben nem-észlelés, hogy a tudatnak van caecum punctumja (vakfoltja), hogy a látás során, a látás lényegéből fakadóan mindig többet látunk annál, mint amit ténylegesen látunk, – mindezzel nem az a szándékom, hogy pusztán ellentmondásokat fogalmazzak meg. Nem úgy kell mindezt érteni, hogy a maradéktalanul meghatározott, magában-való láthatóhoz még kívülről hozzábiggyesztek egy láthatatlan tartományt (egy objektív hiányt) (vagyis egy máshol, egy másik, magában-való, de éppen most hozzáférhetetlen tartományban lévő, objektív jelenlétet). – Ezzel szemben éppen azt kell megérteni, hogy maga a láthatóság hordoz magában láthatatlanságot.¹¹⁹

Tehát a lényegeket vizsgálata felől is kijelenthetjük most azt, hogy a hús önstrukturálása mint az általános felé haladó mozgás sohasem lezárható folyamat, hanem minden észlelésben és minden megragadásban rejlik valamilyen többlet, valamilyen mozgás, változás.¹²⁰ A tapasza-

¹¹⁸ Ahogy Richir fogalmaz: „...ezek a lényegeket vagy jelentéseket »nem elég hatékonyak«, úgy tűnik, instabil helyzetben vannak, függésben attól, ami megjelenik, amennyiben a nyers és vad létből ideáció útján »kivont«-ként, absztraháltként mutatkoznak meg, amely lét megelőzte őket, és amely nem esik velük egybe.” (Richir, 1993/b, 46.)

¹¹⁹ Merleau-Ponty, 2006, 276.

¹²⁰ A dolgok tehát mindig az individuális és az általános közötti mozgásként léteznek. Vö. Barbaras, 2004, 185.

lat nem merevíthető ki, nem tehető teljességgel pozitívvá, nem meríthető ki. A fenomének mindig egy mélységi dimenzió előtt jelennek meg, amely mélység keresztül-kasul átjárja őket.

A hiperreflexió itt bemutatott aspektusát nevezhetjük *eidetikus hiperreflexiónak*, amely arra mutat rá, hogy a konkrét valóság ugyan nem vezethető vissza végső, abszolút általánosságokra, azonban nem is összehasonlíthatatlan mozzanatok nyalábja, hanem az általánossá válásnak az egyediségből való kisugárzása, valamint ide való visszatérése: látható és láthatatlan egymásba hatolása, összefonódása. Ez a kettős folyamat magyarázza, hogy a tapasztalati világ velem, a megfigyelővel együtt folytonosan változik, sohasem merevíthető ki.

4.3. A KÉT ÚT VISZONYA

A transzcendentális és eidetikus hiperreflexió végrehajtásával ahhoz a belátáshoz jutottunk el, hogy egyrészt a gondolkodás a világon belüli differenciák megképződése, másrészt a lényeg az egyszeri világon belüli, általánosságok felé tartó tendenciák során jön létre. A világ tehát nem homogén egység, hanem differenciált, ugyanakkor nem is különálló, teljesen egyedi mozzanatok halmaza, hanem általánosságokat tartalmaz.

Visszatekintve egy pillanatra a reflexió álláspontjára, azt állítottuk, hogy míg a transzcendentális reflexió a világot annak formai feltételeire redukálja, addig az eidetikus reflexió általánosságokat fedez fel benne. A reflexió két merőleges irányú, egymást feltételező mozgására lehetünk itt figyelmesek. (1) A transzcendentális mozgás mindig szem előtt kell hogy tartsa a világ aprólékosan differenciált jellegét, hogy adekvát formákhoz érkezzon. Épp azért képezik a formák ennek a mozgásnak a célját, mert ezek (per definitionem) csak különbségeik által határozhatóak meg. Ez a mozgás tehát mintegy „oldalirányban” halad a világtól az annak lehetőségfeltételeit képező egyre tisztább formák felé. (2) Az eidetikus mozgás ellenben a világ esetlegesnek tűnő mozzanatait minél szélesebb körű általánosságokra igyekszik visszavezetni, így jut el a lényegegig, sőt sok esetben egyetlen végső lényegig, legyen az a platóni *Jó*, a plótinuszi *Egy*, a skolasztikus *transzcendentális név*, az *appercepció eredeti szintetikus egysége* Kantnál, vagy éppen a husserli *eidosz ego*.¹²¹ Ez tehát egy az előbbire merőleges irányú, „fel-

¹²¹ Így nevezi Husserl a *Karteziánus elmélkedésekben* az eidetikus redukció eredményeként feltáruló végső általánosságot, amely immár nem pusztán az egyes szám első személyű szemlélő énjét jelenti, hanem egy általános ént, amelyet egy minden „empirikus-faktikus” jellegtől megtisztított abszolút lehetőségterként kell érteni (vö. Husserl, 2000, 86.).

felé” haladó mozgás. A forma jelentése itt a különbség, az elválasztás, a határ, a lényegé pedig az általánosság, a különbségek egyetlen vezérmotívumnak való alárendelése. A metafizika, és így a reflexió célja is az, hogy a legtisztább formákat a legszélesebb körűen általános lényekben alapozza meg. Ha csupán a transzcendentális tengelyre koncentrálnunk, akkor radikálisan egyedi, teljesen elválasztott elemekre bukkanunk. A világ így megformált, részletesen differenciált, azonban nem képez organikus egészet: darabjaira hullik. Ha azonban csak az eidetikus tengelyre fókuszálunk, akkor egy formátlan, homogén egészhez jutunk, a lét végső, absztrakt általánosságához. A világ így egységes, azonban különbségek, meghatározások nélküli, vagyis üres. A metafizikának ezért egy átlós mozgásban kell egyesítenie a két tengelyt, mely maga a reflexió útvonala. Kiindulópontja a sok és az egy azonossága, a metafizikai középpont. Innen indult el a „teremtés”, a „megtestesülés” mozgása a tapasztalati világ irányába, majd pedig ugyanezt az utat követi visszafelé a reflexió mint redukció, mint eredetkutatás. Most már értjük tehát transzcendentális és eidetikus reflexió szoros összefüggését, amely jóval Kant és Husserl előtt meghatározta a metafizikát: a reflexió útvonala a transzcendentális és az eidetikus vektorok összege.

Mindezt azért volt fontos kifejtetni, mert a hiperreflexió számára szintén nagyon lényeges a transzcendentális és az eidetikus mozzanatok szem előtt tartása, ahogy azt az előző alfejezetekben leírtam. A hús világa ugyanis szintén nem egy formátlan, homogén közeg, ám nem is különálló atomok halmaza. Az immanens transzcendencia lényege az, hogy egy belülről strukturált egységről van szó. A hiperreflexió mint metafizika-kritika *immanens* kritika, ami épp azt jelenti, hogy nem eltörli vagy egyszerűen negálja a reflexió vektorainak mozgásait, hanem az absztrakt meta-elmélet szintjéről a tapasztalati világba helyezi át és tényleges, valóságos mozgásokként mutatja fel őket.¹²² Ezt az áthelyezést pedig a világ egyszerűségére hivatkozva képes megtenni, ahogyan arra az előző fejezetben igyekeztem rámutatni. A világ nem homogén egység, de nem is végtelen szétDarabolódás. E differenciált egység megképződésének elve azonban nem egy intelligibilis szférában található: nem valamely ideális koordináta-rendszerbe kerülnek bele utólagosan az érzéki lét mozzanatai. Differenciáció és általánossá válás a hús univerzális közegén belül végbemenő, épp ezért örökké lezárhatatlan és belsőleg végtelenül dimenzionált folyamatok.

¹²² Továbbra is igaz tehát az a tézis, amelyet Merleau-Ponty *Az észlelés elsőbbsége* című korai szövegében fogalmaz meg: „Az észlelt világ az az alap, amit minden racionalitás, érték és létezés folytonosan előfeltételez. Egy efféle koncepció nem rombolja le sem a racionalitást, sem az abszolútumot. Csupán megpróbálja lehozni őket a földre.” (Merleau-Ponty, 1996, 43.)

A reverzibilitás kapcsán a második fejezetben említett két mozzanat, a *differentiáció* és a *kiazmus* pontosabb megértéséhez érkeztünk el. A reverzibilitás befejezhetetlensége miatt létrejövő különbség, elcsúszás a világ megformáltságát tárja föl, míg a reverzibilis pólusok kiazmusa, összevegyülése a hús mint univerzális, összefüggő közeg egységének képét tárja elénk. A különbség és a kiazmus viszonya nem más, mint transzcendencia és immanencia kapcsolata. A reverzibilitás mint *differentiáció* és mint *kiazmus* a hús alapvető létmódja, működése, amely a transzcendentális és az eidetikus hiperreflexió végrehajtásán keresztül mutatkozik meg. A hús önmagát strukturálja, ám az így elkülönülő elemek átlépnek, átsugároznak egymásba, és láthatatlan tengelyek mentén szerveződnek általánosságokká.¹²³

5. KONKLÚZIÓ

Dolgozatomban Merleau-Ponty kései ontológiájának módszertani megalapozását igyekeztem megvizsgálni, ahogy az *A látható és a láthatatlan* alapján és a hiperreflexió fogalmának középpontba helyezésén keresztül rekonstruálható. Egyes helyeken, ahol úgy ítéltém, hogy egy-egy lépés nem nyert elegendő mélységű kifejtést a műben, önálló megoldási javaslatokat tettem. A hiperreflexió fogalmának jelentőségét a kései ontológia projektjének szempontjából a következő öt pontban foglalhatjuk össze:

(1) Merleau-Ponty célja a gondolkodás és a valóság szembenállásának felszámolása. A gondolkodás az érzéki valóságból nő ki, és elválaszthatatlan attól. Ezt a valóságot a szerző a látó és a látott *reverzibilitása*, az ebben megképződő *differentiáció*, illetve *kiazmus*, valamint a *hús* mint önmagát észlelő univerzális érzéki közeg fogalmaival írja le.

(2) Ugyanakkor ezt az ontológiát csak *belülről* lehet megalkotni, hiszen a gondolkodás, amely elgondolja, maga is része ennek az ontológiának. Nem lehet teljesen kimerevíteni és a koszmoteórosz külső nézőpontjából maradéktalanul leírni, hiszen ezzel gondolkodást és valóságot megint csak kettéválasztanánk. Ezért végig kell haladni a reflexió útvonalán, hogy a

¹²³ Ezek alapján értelmezhetjük a következő megfogalmazásokat is: „az eredeti sok irányból hív: az eredeti szétrobban, és a filozófiának ezt a robbanást, ezt a nem-egybeesést, ezt az elkülönbözödést kell végigkísérnie.” (Merleau-Ponty, 2006, 142.) „Az érzékelhető abszolútum [vagyis a hús] nem más, mint ez a stabilizált robbanás...” (Merleau-Ponty, 2006, 299.) A „stabilizált robbanás” kifejezés utal egyrészt a formák keletkezésére: a robbanás a formák permanens emanációja, ez a mozgás azonban nem az Egyből indul ki, nincs egységes eredete, középpontja (vö. Szabó, 2005, 102.). Másrészt pedig a robbanás stabilizált, vagyis nem teljes szétetésben végződik, hanem folytonosan megképződő organikus egészet alkot.

gondolkodáson belül tárjuk fel azokat a nyomokat, amelyek egy előzetes világban-létre utalnak, vagyis arra, hogy az eredet nem a tiszta gondolkodás, hanem a világban való bennfoglaltságunk.

(3) A reflexió, amely mindent a tiszta gondolkodásra redukál, képes feltárni a világ formai feltételeit, azt azonban nem képes megmagyarázni, hogy a formáknak miért éppen ez a kombinációja realizálódott. Tehát a tapasztalat rendelkezik valamiféle többlettel annak formai feltételeihez képest: ez az, amit *a világ egyszerűségének* neveztem. A reflexió és a tiszta gondolkodás tehát eredendően viszonyban áll a világ egyszerűségével, ami azt jelenti, hogy pozíciója már eleve szituálva van egy közegben.

(4) Ezzel a lépéssel jutottunk el a *hiperreflexió* végrehajtásához. A reflexiónak ez a radikalizált formája saját pozíciójára is reflektál, és így egy olyan alakzathoz érkezünk, ahol tartalmazó és tartalmazott reverzibilis viszonyban áll egymással. A világ a gondolkodás számára tárul fel, a gondolkodás azonban a világból emelkedik ki. Csak így lehetséges, hogy ne oldjunk fel mindent a tiszta gondolkodásban, vagyis hogy elkerüljük az idealizmust, valamint hogy ne térjünk vissza a világ naiv, külső nézőpontból való szemléléséhez, vagyis hogy elkerüljük a realizmust.

(5) Végül a *láthatatlan* fogalmát vizsgáltam meg, vagyis magát a „hiperreflektált” gondolkodást, ezen belül pedig megkülönböztettem *transzcendentális* és *eidetikus* hiperreflexiót. Az előbbi végrehajtásával a világ folytonosan formálódó jellege tárult fel, az utóbbiéval pedig organikus egésszé, általánossá válása. Az is kiderült azonban, hogy ezek nem lezárható folyamatok, befejezett jellegük még elérhetetlen ideálként sem állhat a gondolkodás előtt. A transzcendentális hiperreflexió, továbbá a reverzibilitás differenciáló, míg az eidetikus hiperreflexió annak kiasztikus jellegére mutatott rá.

Amellett igyekeztem érvelni tehát, hogy a hiperreflexió kulcsszerepet tölt be *A látható és a láthatatlan* gondolatmenetében. A test, az érzéki világ eredetiségét nem lehet a maga közvetlenségében leírni, hiszen azzal ismét a koszmoteórosz pozíciójára helyezkednénk. Csakis a hiperreflexió végrehajtásával érkezhetünk el ehhez az eredendő közeghez. Ez az eljárás nemcsak Merleau-Ponty kései ontológiájának megértéséhez, hanem általában a metafizika-kritika lehetőségére való rákérdezéshez is hasznosnak bizonyult. Ha ugyanis a lélek helyett a testet nevezzük eredetnek, akkor nem elegendő a test új módon való elgondolása, hiszen egy ilyen elgondolás és eredetként való felmagasztalás maga is tárgyiasító és totalizáló volna. Ha a test

eredet, akkor, ahogy hangsúlyoztam: „eredet nélküli eredet”, vagyis nem egység, pozitív lényegiség, hanem mindaz, ami ezt megtöri. Világban lét, önmagán kívüliség, különbség, transzcendencia. A metafizika-kritika témája nem a test elgondolása, hanem *a gondolkodás teste* kell hogy legyen. A testet nem *elgondolni* kell, inkább *a test szerint kell gondolkodni*: megmutatni, hogy a gondolkodás a testből, a világból nő ki, és ezért maga is testi jellegű. Tes-ti gondolkodásunk működését eltérések és érintkezések, mélységi dimenziók, láthatatlan tengelyek, egymásba csúszások burjánzó mozgásai alkotják.

6. IRODALOM

- Barbaras, Renaud (2000) „Perception and Movement: The End of the Metaphysical Approach”, In Fred Evans – Leonard Lawlor (eds.), *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, State University of New York Press, Albany, 77–87.
- Barbaras, Renaud (2004) *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*, trans. Ted Toadvine – Leonard Lawlor, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis.
- Barbaras, Renaud (2005) „A Phenomenology of Life”, In Taylor Carman – Mark B. N. Hansen (eds.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge, 206–230.
- Bergson, Henri (2012) *A gondolkodás és a mozgó*, ford. Dékány András, L'Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék, Budapest.
- Dastur, Françoise (1993) „Merleau-Ponty and Thinking from Within”, In Patrick Burke – Jan Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 25–35.
- Derrida, Jacques (2002) „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában”, ford. Gyimesi Tímea, in Bókay Antal és mások (szerk.), *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. Szöveggyűjtemény*, Osiris, Budapest, 265–275.
- Evans, Fred (2008) „Chiasm and flesh”, In Rosalyn Diprose – Jack Reynolds (eds.) *Merleau-Ponty. Key Concepts*, Routledge, London – New York.
- Foucault, Michel (1998) „Nietzsche, a genealógia és a történelem”, ford. Romhányi Török Gábor, In Romhányi Török Gábor (szerk.) *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*, Pallas – Attraktor, Budapest, 75–91.
- Husserl, Edmund (1931) *Méditations cartésiennes*, Colin, Paris. Magyarul: Edmund Husserl (2000) *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*, ford. Mezei Balázs, Atlantisz, Budapest.
- Husserl, Edmund (2001) *Logical Investigations*, Vol II., trans. J. N. Findlay, Routledge, London – New York.
- Kant, Immanuel (2018) *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Atlantisz, Budapest.

- Kruks, Sonia (2008) „Philosophy of history”, In Rosalyn Diprose – Jack Reynolds (eds.) *Merleau-Ponty. Key Concepts*, Routledge, London – New York.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) „Metafizikai értekezés”, ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás, In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Európa, Budapest, 7–56.
- Lévinas, Emmanuel (1999) *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*, ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs.
- Losonczi Alpár (2010) *Merleau-Ponty filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.
- Madison, Gary (1981) *The Phenomenology of Merleau-Ponty. A Search for the Limits of Consciousness*, trans. G. Madison, Ohio University Press, Athens, Ohio.
- Merleau-Ponty, Maurice (1967) *La structure du comportement*, Presses universitaires de France, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Lagrasse.
- Merleau-Ponty, Maurice (1997) „A szem és a szellem”, ford. Vajdovich Györgyi, Moldvay Tamás, In Bacsó Béla (szerk.) *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*, Kijárat, Budapest, 53–77.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005) „A filozófus és az árnyéka”, In *Merleau-Ponty: A filozófia dicsérete*, ford. Sajó Sándor, Európa, Budapest, 240–288.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006) *A látható és a láthatatlan*, ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012) *Az észlelés fenomenológiája*, ford. Sajó Sándor, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice (2021) *La Nature. Cours du Collège de France*, Éditions de Seuil, Paris.
- Richir, Marc (1993/a) *Le corps. Essai sur l'interiorité*, Hatier, Paris.
- Richir, Marc (1993/b) „Merleau-Ponty and the Question of Phenomenological Architectonics”, In Patrick Burke – Jan Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 37–50.
- Richir, Marc (1993/c) „The Meaning of Phenomenology in the Visible and the Invisible”, In *Thesis Eleven*, vol. 36/1, Massachusetts Institute of Technology, 60–81. ^[P]_[SEP]

- Richir, Marc (2007) „A látásról és a gondolkodásról: a külső kérdése”, ford. Ullmann Tamás, *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 53. évf. 1–2. sz., 217–225.
- Sajó Sándor (2011) „Az elgondolt és az elgondolatlan. Husserl és Merleau-Ponty”, In Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.), *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, L’Harmattan, Budapest, 158–168.
- Sartre, Jean-Paul (2006) *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. Seregi Tamás, L’Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- Szabó Zsigmond (2005) *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L’Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- Tengelyi László (2011) „Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával”, In Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.) *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, L’Harmattan, Budapest, 42–56.
- Toadvine, Ted (2008) „Phenomenology and ‘hyper-reflection’”, In Rosalyn Diprose – Jack Reynolds (eds.) *Merleau-Ponty. Key Concepts*, Routledge, London – New York, 17–29.
- Toadvine, Ted (2012) „The chiasm”, In Sebastian Luft – Søren Overgaard (eds.) *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, London – New York, 336–347.
- Ullmann Tamás (2010) *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, L’Harmattan, Budapest.
- Vermes Katalin (2006) *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, L’Harmattan, Budapest.
- Waldenfels, Bernhard (1993) „Interrogative Thinking: Reflections on Merleau-Ponty’s Later Philosophy”, In Patrick Burke – Jan Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 3–12.