

Kondor Zsuzsanna

A TRANSCENDENCIA FENOMENOLÓGIÁJA ÉS ONTOLÓGIÁJA MERLEAU-PONTY GONDOLKODÁSÁBAN

Absztrakt

Ez a tanulmány Maurice Merleau-Ponty holisztikus szemléletének alakulását vizsgálja, amely az ember és a világ viszonyának, a test és a tudat kölcsönös feltételezettségének, valamint az észlelés és a tapasztalat összefonódásának elemzésében válik megragadhatóvá. Amellett érvelek, hogy Merleau-Ponty életművében a transzcendencia fogalma a fenomenológiai-módszertani terminusból fokozatosan ontológiai princípiummá, a tapasztalat struktúrájának leírásából pedig a lét önfeltárulásának feltételévé válik. A transzcendencia korai művében, *A viselkedés struktúrájában* (*La structure du comportement*, 1942) a három rend dialektikus viszonyában fedezhető fel; teljesebb kifejtést nyer *Az észlelés fenomenológiájában* (*Phénoménologie de la perception*, 1945), és ontológiai fordulatként teljeseedik ki posztumusz megjelent művében, *A látható és a láthatatlanban* (*Le visible et l'invisible*, 1964). A tanulmány azt vizsgálja, miként bontakozik ki e művekben fokozatosan az a holisztikus ontológia, amely a test és a tudat, az én, a másik és a világ kapcsolatát az immanencia és a transzcendencia kölcsönös átjárhatóságában érti meg.

Kulcsszavak: ontológiai fordulat, immanencia–transzcendencia viszony, megtestesülés és tudat, holisztikus ontológia, kiazma

133

THE PHENOMENOLOGY AND ONTOLOGY OF TRANSCENDENCE IN MERLEAU-PONTY'S THOUGHT

Abstract

This study examines the development of Maurice Merleau-Ponty's holistic perspective, which becomes manifest in his analyses of the relation between the human being and the world, the mutual interdependence of body and consciousness, and the intertwining of perception and experience. I argue that throughout Merleau-Ponty's oeuvre, the notion of transcendence gradually shifts from a phenomenological-methodological term to an ontological principle – from the description of the structure of experience to a condition for the self-unfolding of Being itself. In his early work, *The Structure of Behavior* (*La structure du comportement*, 1942), transcendence can already be discerned in the dialectical relation among the three orders; it receives a fuller elaboration in *Phenomenology of Perception* (*Phénoménologie de la perception*, 1945) and culminates as an ontological turn in his posthumously published *The Visible and the Invisible* (*Le visible et l'invisible*, 1964). The paper explores how these works together outline a holistic ontology that conceives the relation between body and consciousness, self and other, and the human being

and the world, in terms of the mutual permeability of immanence and transzscendensé.

Keywords: ontological turn, immanence-transcendence relation, embodiment and consciousness, holistic ontology, chiasm

Bevezetés

Jelen írásban azt a hipotézist igyekszem igazolni, mely szerint Merleau-Ponty életművében a transzcendencia fogalma a fenomenológiai-módszertani műszóból ontológiai elvvé mozdul el: a tapasztalat megértéséhez nélkülözhetetlen struktúrából a tudat és a világ kölcsönös feltárulásának ontológiai feltétele lesz. Az életmű egészét jellemző holisztikus szemlélet eleve sajátos megvilágításba helyezi a hagyományos dichotóm fogalompárokat; az immanencia és a transzcendencia nem egymást kizáró, hanem egymást föltételező viszonyok. Míg ez a korai műben, *A viselkedés struktúrájában* egy sajátos dialektikaként rajzolódik ki, addig a kései *A látható és a láthatatlan* c. kötet írásaiban már annak feltétele, hogy érzékelésről, tapasztalatról, világról és tudatról beszélhessünk. A *kiasma* fogalma épp azt a működést nevezi meg a dualizmusokkal szemben, ahol a kint-bent, én-világ, szubjektum-objektum közti hasadás mögött a két pólus kölcsönös átjárhatósága tartja egyben a tapasztalatot. E dinamikus átjárhatóság a test és a világ között teremti meg azt az érzéki-formateremtő viszonyt, amelyben – kiasztikus értelemben – a világ „önmagát látja” az emberi érzékelésben.

S ezen a ponton juthat eszünkbe a Merleau-Ponty egyik utolsó írásában megidézett Hermész Triszmegistosz, aki szerint az ember egyszerre része és tudata a kozmosznak – nem kívülről ismeri a világot, hanem általa és benne tárul fel a világ isteni dimenziója. A párhuzamot maga Merleau-Ponty sugallja, amikor a művészetet ahhoz a kiáltáshoz hasonlítja, „amely a fény hangjának tűnt”, amelyről Hermész Triszmegistosz is beszélt (Merleau Ponty, 2002, p. 22).

Hipotézisem igazolása érdekében a továbbiakban az alkotói pálya három emblematisz művét, s egy kései esszéjét fogom megvizsgálni a transzcendencia szempontjából. Az 1942-ben megjelent *A viselkedés struktúrája*, az 1945-ben napvilágot látott *A észlelés fenomenológiája*, valamint *A szem és a szellem* (1961) c. esszé, s végül a befejezetlen posztumusz (1964) megjelenésű *A látható és láthatatlan* című mű segítségével igyekszem azt az ívet felvázolni, amely tehát a transzcendencia fenomenológiai fogalmától egyfajta lételméleti alapmozgás kifejtéséhez vezet.

A viselkedés struktúrája

Merleau-Ponty alábbi idézete jól összefoglalja, milyen szerepet játszik e korai művében a transzcendencia.

A szubjektum nem tudatállapotok vagy reprezentációk világában él, ahonnan mintegy csoda folytán cselekedne és ismerne meg külső dolgokat. Tapasztalat-univerzumban él, egy olyan közegben, amely semleges az organizmus, a gondolat és a kiterjedés szubsztanciális megkülönböztetésével szemben; közvetlen kapcsolatban él létezőkkel, dolgokkal és saját testével. Az ego mint középpont, amelyből intenciói kiindulnak, a test, amely ezeket hordozza, valamint a létezők és dolgok, amelyekre ezek az intenciók irányulnak – nem mosódnak össze, de mindössze egyetlen egységes mező három szektorát alkotják. A dolgok dolgok – azaz transzcendensek mindazzal szemben, amit tudok róluk, és más észlelő szubjektumok számára is hozzáférhető –, de éppen így intencionáltak: mint dolgok. Mint ilyenek, elengedhetetlen mozzanatainak az átélt dialektikának, amely magába foglalja őket. (Merleau-Ponty, 1967, p. 189)

S hogy mit értsünk dialektika alatt, először tisztázni kell a műben központi szerepet játszó három rend – a fizikai, a vitális és a humán rend – fogalmát. E három szféra nem elszigetelten, hanem egymásra épülve működik: nem hierarchikus fejlődési lépcsőket jelentenek, hanem nyitott, jelentésképző viszonyrendszert, amelyben a magasabb rend újraszervezi és formálja az alatta lévő működésmódokat anélkül, hogy felfüggesztené azok törvényeit. Ahogy olvashattuk, a szubjektum nem reprezentációk világában él, hanem egy tapasztalat-univerzumban, amely semleges a gondolat, az organizmus, és a kiterjedés szubsztanciális megkülönböztetéseivel szemben. Az ego mint középpont, a test mint hordozó, és a dolgok, amelyekre az értelem irányul, nem összeolvadnak, hanem egyetlen mező három szektorát alkotják.

A *fizikai rend*ben az egyensúlyi állapot a külső feltételekhez való igazodás révén alakul ki és marad fenn. A *vitális rend*ben az egyensúly már nem az adott fizikai feltételek passzív következménye, hanem az élőlény és környezete közötti dinamikus viszony eredménye: a világ itt már nem pusztán mechanikus tér, hanem élő miliő, ahol táplálék, menedék és veszély jelentésként szervezik a tapasztalatot. Az *emberi rend* egy olyan harmadik dialektikát vezet be, amelyben az ember már nem csupán alkalmazkodik környezetéhez, hanem a biológiai környezetből kiemelkedve – használati és kulturális tárgyakat, például nyelvet, eszközöket, ruházatot vagy könyveket hozva létre – új viselkedési és jelentésmintázatokat teremt, s ezáltal képes aktívan alakítani saját világát.

Merleau-Ponty a három rend kapcsolatát nem kauzális viszonyként, hanem dialektikus összefonódásként írja le. Fontos megjegyezni, hogy a viselkedés három rendje nem egy fejlődési hierarchia, hanem egy nyitott, jelentésképző viszonyrendszer, ahol a szervezet és a világ kölcsönösen formálják egymást. A felsőbb szint so-

hasem nyúlik át közvetlenül az alsóba, ám belső kapcsolatok révén képes azt formálni. Így a tudat nem kívülről irányítja a testet és a világot, hanem mindig a testbe ágyazottan, a világ felé nyitottan működik. A transzcendencia ebben a keretben nem valamiféle túlvilági dimenziót jelent, hanem azt a sajátos nyitottságot, ahogyan a test meghaladja az adott pillanatnyi helyzetet, új jelentéseket és viselkedési mintázatokat hozva létre.

Az észlelés kitüntetett szerepet játszik ebben a folyamatban: nem a világ tudománya, nem egy elkülönült cselekvés, hanem az a talaj, amelyből minden megismerő mozgás kiindul, és amelyet minden tapasztalat előfeltételez. A test adja a perspektívát, amely összeköti az érzékelő ént a dolgok rendjével, s egyszerre biztosítja a cselekvés és a kifejezés terét. Az emberi rendben, ahol a test képes gesztusokra, nyelvi kifejezésre és kulturális tárgyak létrehozására, a transzcendencia sajátos módon válik nyilvánvalóvá. A fizikai és a vitális rendben a test elsősorban alkalmazkodik a környezetéhez, egyensúlyt keres és tart fenn; ezzel szemben az emberi szférában a test képessé válik arra, hogy túllépjen az adott feltételeken, új jelentéshorizontokat hozzon létre. A nyelv, az eszközök és a kulturális formák révén a világ nem csupán hozzáférhetővé válik számunkra, hanem a transzcendencia aktusaként át is alakul: a testbe ágyazott tudat képes a világot formálni.

Merleau-Ponty szavaival, elemzései „[l]egalábbis elvezetnek a transzcendentális attitűdhez, vagyis ahhoz a filozófiához, amely minden lehetséges valóságot a tudat tárgyaként kezel” (Merleau-Ponty, 1967, p. 201). Felfogásában az anyag, az élet és az elme három „jelentés-síkot” vagy „egység-formát” képvisel. Ezen jelentés-síkok összekapcsolódnak egy sajátos dialektika szerint. A vitális rendet nem úgy kell elképzelnünk, mint ahol az élet mint valamiféle erő a fizikai-kémiai kapcsolatokhoz adódik, sokkal inkább egy sajátos kapcsolódási módozatként kell azt látnunk. Hasonlóképp a pszichológiai és a mentális sem különálló „szubsztanciák”, hanem a tapasztalat különböző tartományai. A természet így nem tekinthető önmagában adott, önálló létezők halmazaként, hanem mindig egy bennük megvalósuló jelentés révén ragadható meg.

Mivel a fizikai rendszer és a rá ható erők, illetve az élőlény és miliője közötti viszonyok nem külsődleges és vak, egymás mellé helyezett realitások kapcsolatai, hanem olyan dialektikus kapcsolatok, amelyekben minden részleges hatás eredménye annak a jelentésnek a függvénye, amelyet az egész számára hordoz, az emberi tudat rendje sem úgy jelenik meg, mint a két másikra ráakódó harmadik rend, hanem mint azok lehetőségi feltétele és alapja. (Merleau-Ponty, 1967, p. 202)

Téves tehát azt mondani, hogy a lélek hat a testre, mert a test nem egy önmagába zárt mechanizmus, amelyhez egy második erő adódna hozzá. A testet mindig működése határozza meg, amely különböző integrációs szinteken valósulhat meg. Amikor a működés az élet szintjén túl integrálódik, a test valóban emberi testté válik. Fordítva pedig akkor beszélhetünk arról, hogy a test hat a lélekre, ha a viselkedés teljes

egészében megérthető a vitális dialektika vagy ismert pszichológiai mechanizmusok alapján.

Egy olyan létező számára, aki már eljutott az én-tudat és a test tudatának birtoklásához, aki elérkezett a szubjektum és objektum dialektikájához, a test többé nem a tudat szerkezetének oka, hanem a tudat tárgya lett. Ekkor többé nem beszélhetünk pszicho-fiziológiai párhuzamról: csupán egy szétesett tudat állítható párhuzamba a fiziológiai folyamatokkal, vagyis az organizmus részleges működésével. (Merleau-Ponty, 1967, p. 204)

Merleau-Ponty korai művében tehát a transzcendencia nem valamiféle rajtunk kívül létező, túlvilági dimenzió, hanem annak a tapasztalatnak a neve, ahogyan a testbe ágyazott tudat mindig meghaladja az aktuális állapotot. A fizikai és a vitális rendben ez a meghaladás alkalmazkodásban és kölcsönhatásban ragadható meg, az emberi rendben viszont nyelv, gesztus és kultúra révén új jelentéshorizontokat teremt. A transzcendencia így nem a világon túli valóságot jelöli, hanem a test és tudat állandó nyitottságát, amely a világ alakításában és új értelemhorizontok megnyitásában jut kifejezésre. Nem elvont metafizikai mozgásról van szó, hanem a test és világ dinamikus, mezőszerű viszonyáról: a viselkedés nem pusztán reakció, hanem jelentést rendel, összekapcsol és meghalad. Ez a transzcendencia nem kívülről hat, hanem az élő test holisztikus működéséből fakad, amelyben minden tapasztalat egy közös mezőben zajlik – strukturáltan, kölcsönösen és nyitottan.

Az észlelés fenomenológiája

Az 1945-ben megjelenő műben immanencia és transzcendencia elválaszthatatlansága explicit megfogalmazást és általános érvényt nyer:

Tehát nem kell és nem is lehet választani a világ beteljesületlensége és létezése között, a tudat elkötelezettsége és mindenhol-valósága között, a transzcendencia és az immanencia között, ugyanis ezeknek a fogalmaknak mindegyikére igaz, hogy ha egyiküket állítjuk, rögtön játékba hozzuk az ellentétét is. Azt kell megérteni, hogy ugyanaz tesz engem jelenlevővé itt és most és jelenlevővé máshol és mindig, távollevővé innen és a mostból és távollevővé minden helytől és minden időtől. Ez a kétértelműség nem a tudat vagy a létezés tökéletlensége, hanem annak lényege. (Merleau-Ponty, 2020, p. 360)

Merleau-Ponty a tudat és a létezés viszonyát egyszerre különbségként és egymásratalaltságként értelmezi – ez a feszültség már előrevetíti a transzcendencia ontológiai jelentőségét. Mielőtt azonban ennek részletes tárgyalásába kezdenék, szükségesnek tűnik a transzcendencia általános érvényének megalapozása *Az észlelés fenomenológiája* alapján. E műben a transzcendencia nem önálló téma, hanem az észlelés ta-

paszttalának alapvető szerkezete, amely három kulcsterületen bontakozik ki expliciten: a test, az idő és az interszubbektivitás vonatkozásában. Ugyanakkor szerepe messze túlmutat e három tartományon: a nyelvben, a művészetben és minden jelentésképző tapasztalatban felismerhető, mint a tudat világhoz való nyitottságának és önmeghaladásának formája.

A test és a viselkedés transzcendenciája

Merleau-Ponty számára a test nem pusztán biológiai szervezet, hanem az a fenomenális mező, amelyben a tudat és a világ egymást feltételezik. A test nem tárgy a világban, hanem a világ felé való nyitottság módja: az a közeg, amelyben a jelentés egyáltalán megjelenhet. Ebből következik, hogy a transzcendencia nem valamiféle „kilépés” a testből, hanem a test intencionális szerkezete: az a tény, hogy a test mindig önmagán túl, a világgal való viszonyban van jelen.

A viselkedés ennek a testi transzcendenciának az elsődleges kifejeződése. A mozdulat, a gesztus, a tekintet vagy az érzelem nem csupán fiziológiai reakció, hanem olyan jelentésaktus, amely túllépi az anatómiai struktúrát, ugyanakkor immanens marad a viselkedéshez. Merleau-Ponty szavaival: „A viselkedések jelentéseket teremtenek, melyek az anatómiai diszpozícióhoz képest transzcendensek, a viselkedésben mint olyanban viszont immanensek, ugyanis megtanuljuk és értjük őket.” (Merleau-Ponty, 2020, p. 214)

A test nem valamilyen birtokolt dolog, hanem a tudat megtestesült módja – olyan tér, amelyben a világ felé való nyitottság (transzcendencia) és a testbe ágyazott tapasztalat (immanencia) egymást kölcsönösen meghatározzák. A transzcendencia itt nem a világból való kilépést jelenti, hanem azt a mindig fennálló meghaladást, amely által a test a világ felé irányul, és a tapasztalatban újra meg újra önmagán túlra mutat. „[T]apasztalatom a dolgokra nyílik rá és beléjük transzcendálja magát, mert mindig a világ egy bizonyos beállításának a keretében megy végbe, ami testem lényegi jellemzője.” (Merleau-Ponty, 2020, p. 330)

Ezen reláció másik oldalát, a dolog természetét vizsgálva azt láthatjuk, hogy „ugyanaz adja a dolog »realitását«, ami kiszakítja a birtokunkból. A dolog aszeitása, vitathatatlan jelenléte, valamint örökös távolléte, amelyben elbarikádozza magát, a transzcendencia két egymástól elválaszthatatlan aspektusa.” (Merleau-Ponty, 2020, p. 258) A dolog valósága tehát abban rejlik, hogy elérhetetlen: a valódi tárgy sosem teljesen hozzáférhető, mindig van benne valami, ami meghaladja a pillanatnyi tapasztalatot – ez az, amit transzcendenciának nevezünk.

Az egzisztencia önmagában véve meghatározatlan, alapstruktúrája ilyen, amennyiben, maga az a művelet, amely révén az, aminek nem volt értelme, értelmet kap, az, aminek pedig csak szexuális értelme volt, általánosabb jelentést kap, a véletlen részévé válik: amennyiben egy tény-szituáció átvétele. *Transzcendenciának azt a mozgást fogjuk nevezni, amelynek révén az egzisztencia vállal és átalakít egy tény-szituációt. Pontosan azért mert transzcendencia, az egzisztencia*

sohasem halad meg semmit visszavonhatatlanul, ezzel ugyanis eltűnne a kifeszülés, ami a lényege. Sohasem hagyja el saját magát. Az, ami ő, sohasem marad számára külsődleges és akcidentális, ugyanis bevonja magába. (Merleau-Ponty, 2020, p. 194. Kiemelés tőlem – K.Zs.)

A lét mindig meghaladja és integrálja önmagát: a test és a világ, az immanencia és a transzcendencia nem ellentétek, hanem ugyanannak a mozgásnak két oldala, amely az emberi tapasztalat alapvető szerkezetét alkotja.

Az idő transzcendenciája

Az idő Merleau-Ponty számára nem külső dimenzió, amelyben az események elhelyezkednek, nem egy adott, objektív realitás, hanem az észlelő tudat szerkezete – a transzcendencia első formája. Az idő nem valami rajtunk kívül létező folyamat, hanem a testtel együtt megélt tapasztalat szerkezete. Ontológiai szigorral nézve az idő nem önálló létezőként adott, mert nincs tapasztalatunktól független léte. Fenomenológiai értelemben viszont az idő „léte” maga az észlelő lét – az emberi létezés módja, amelyben minden más megjelenik. Merleau-Ponty szavaival: „Az idő tehát nem egy valóságos folyamat, nem tényleges egymásra következés, amit pusztán megállapítok, hanem az *én* dolgokhoz való viszonyomból születik.” (Merleau-Ponty, 2020, p. 442)

A tudat nem egy időbeli folyamatban „helyezkedik el”, hanem maga az a folyamat, amelyben a múlt, a jelen és a jövő egymást feltételezik és áthatják. „Többé nem azt mondjuk, hogy az idő »a tudat tudatossága«, hanem pontosabban fogalmazunk és azt állítjuk: a tudat bontja ki vagy konstituálja az időt. Az idő idealitásának köszönhetően a tudat végre megszűnik a jelenbe zárt lenni.” (Merleau-Ponty, 2020, p. 444) Az idő tehát nem a tapasztalat kerete, hanem annak folyamatos transzcendenciája: az a mozgás, amelyben a tudat soha nem esik egybe önmagával, hanem mindig már túl van a pillanatnyi jelenen. A tudat mindig önmaga előtt és mögött van: emlékezik, várakozik, előre vetít – vagyis sohasem esik egybe teljesen pillanatnyi önmagával, hanem a múlt, a jelen és a jövő közti folyamatos átmenetben létezik. Ez az időbeliség adja a tudat állandó mozgását, amelyben a múlt nem egyszerűen elmúlt, hanem a jelen aktusainak implicit horizontja, a jövő pedig nem pusztán lehetőség, hanem már most formáló tényezője a jelennek.

Ebben a keretben a reflexió sem áll az idő felett, hanem annak egyik alakzata. A reflexió nem „kívülről” szemléli a tudat időbeli folyamatait, hanem maga is része annak: csak azért képes a tudat önmagára tekinteni, mert időben helyezkedik el, s így mindig késéssel, meghaladással, önmaga után fordulva ragadhatja meg önmagát. Ezért írja Merleau-Ponty, hogy „[a] reflexió a világtól nem a tudat egységéhez mint a világ alapjához húzódik vissza, hanem azért lép hátra, hogy lássa, ahogyan felfakadnak a transzcendenciáik, azért lazítja meg a minket világhoz kötő intencionális szálakat, hogy felfedje és megjelenésre készítse őket...” (Merleau-Ponty, 2020, p. 14)

Transzcendencia és interszubjektivitás

Az észlelés fenomenológiájában a transzcendencia nem a világon túli, hanem a világban megvalósuló meghaladás: a másikhoz, a világhoz és a nyelvhez való megnyílás egzisztenciális formája. A nyelv az a közeg, amelyben a tudat túllépi önmagát: itt a jelentés nem egy előzetes, transzcendens gondolat kifejezése, hanem a kifejezés aktusában születik meg.

Az elemzés valójában nem azt mutatja meg, hogy a nyelv mögött van egy transzcendens gondolkodás, hanem azt, hogy a gondolkodás önmagát haladja meg a beszédben, hogy maga a beszéd *hozza létre* az énnel és az énnel és az énnel való konkordanciáját, amire a beszédet alapozni akarják. A nyelv fenomenóját az elsődleges tény és a csoda értelmében, nem megmagyarázzuk, hanem elnyomjuk, ha egy transzcendens gondolkodással kettőzzük meg, a nyelv fenomenója ugyanis abban áll, hogy egy gondolkodási aktus, mihelyt kifejezzük, rendelkezik a továbblépés képességével. [...] Kifejezni valamit nem annyi, mint az új gondolatot rögzített jelek rendszerével helyettesíteni, melyekkel bizonyos gondolatok kapcsolódnak össze, hanem annyi, mint megbizonyosodni arról, hogy az új intenció – a már használt szavak révén – a múlt örökségét viszi tovább, egyetlen aktussal befoglalni a múltat a jelenbe és hozzáforrasztani a jelent a jövőhöz, megnyitni az idő teljes körét, ahol az „elsajátított” gondolat jelen marad mint dimenzió, anélkül, hogy a későbbiekben meg kellene idéznünk vagy reprodukálnunk kellene. (Merleau-Ponty, 2020, p. 421–422)

140

A nyelv így a transzcendencia „életformájává” válik az expresszív intencionalitás értelmében: a jelentés mindig túllépi önnön megformálását, beépíti a múltat a jelenbe, és a jelent a jövőhöz köti. A beszéd biztosítja, hogy a tudat mindig több legyen önmagánál – hogy a világban és a másikban való meghaladás tapasztalata folyamatosan megújuljon. A szó, a gesztus és az intézményesült forma mind e testi-interszubjektív transzcendencia konkrét megnyilvánulásai: a világ, amelyet közösen „lakunk”, nem előzetesen adott, hanem a kifejezés és a megértés aktusában születik meg. A nyelv nem pusztán kommunikációs eszköz, hanem az a tér, ahol a tudat a másikhoz fordulva önmagát is újraalkotja – ahol a test, az idő és a közös világ egyazon transzcendenciában találkoznak.

A társadalmi egzisztenciális modalitásának kérdése ezen a ponton kapcsolódik hozzá a transzcendencia összes problémájához. Legyen szó a testemről, a természeti világról, a múltról, a születésről vagy a halálról, a kérdés mindig az, hogy miként lehetek nyitott azokra a fenoménekre, melyek ugyan meghaladnak engem, ám mégis csak annyiban léteznek, amennyiben átveszem és megélem őket; *hogyan lehetséges, hogy az önmagam számára való jelenlét (Urpräsenz), ami lé-*

nyegemhez tartozik és minden idegen lényeket kondicionál, ugyanakkor deprezentáció (Entgegenwärtigung) is és önmagamon túlra vet engem. (Merleau-Ponty, 2020, p. 392)

Az emberi lét mindig a másikhöz való viszonyban adott; a tudat sohasem tisztán individuális, hanem eleve a közös világ részese. A másik ember sohasem „csak test”, hanem a test révén megnyíló tudat. Nem redukálható pusztán külső viselkedésre, de nem is elérhetetlen: a test révén nyilvánítja meg szubjektum-voltát, és ez a „testi megnyílás” hozza létre azt a kölcsönös tapasztalati mezőt, amelyben én és a másik ugyanazon világot lakjuk. A világ így nem önmagában adott totalitás, hanem nézőpontok szövődéke, ahol az én és a másik tapasztalata kölcsönösen feltételezik egymást.

A dolog és a világ csak mint általam megélt vagy a hozzám hasonló szubjektumok által megélt létezik, ugyanis a dolog és a világ perspektíváink kibontakozásai, ám az összes perspektívát meghaladják, mert ez a kibomlás időbeli és beteljesületlen. Ezért tűnik úgy, hogy a világ saját maga él, rajtam túl, mint ahogyan a távollévő tájak is önmagukban élnek, a látómezőmon túl és ahogyan a múltam is egykor saját magát élte meg, a jelenemen belül. (Merleau-Ponty, 2020, p. 362)

A transzcendencia tehát nem egy „másik világba” való kilépés, hanem a saját világ megnyílása a másik és a jelentés felé. A szabadság itt nem elszigetelődés, hanem nyitottság: annak lehetősége, hogy önmagam meghaladásában, a másik felé való megnyílásban létezzen.

A középponti fenomén – amely egyszerre alapozza meg a szubjektivitásomat és másik felé való transzcendenciámat – az, hogy adott vagyok önmagam számára. *Adott vagyok*, azaz már mindig is mint egy fizikai és társadalmi világban szituált és elkötelezett lényt találok magam – *adott vagyok önmagam számára*, azaz ez a szituáció soha sincs elfedve előlem, sohasem mint egy idegen szükségszerűség van körülöttem és sohasem vagyok ténylegesen bezárva ebbe, mint egy tárgy a dobozba. Szabadságom, az az alapvető képességem, hogy összes tapasztalatom szubjektuma legyek nem válik el a világba való behelyezettségetemtől. Az a sorsom, hogy szabad legyek, hogy ne lehessen engem semmi olyasmire redukálni, amit megélek, hogy minden tény-szituációval kapcsolatban megőrizsem a hátralépés képességét és ez a sors abban a pillanatban meg volt pecsételve, hogy megnyílt a transzcendentális mezőm, hogy megszülettem mint látás és tudás, hogy belevetttem a világba. (Merleau-Ponty, 2020, p. 388)

A transzcendencia az interszubjektivitásban teljeseedik ki: a másikhöz, a világhoz és a nyelvhez való megnyílás nem három külön tapasztalat, hanem ugyanazon egzisztenciális szerkezet különböző kifejeződései. A tudat nemcsak világban-lét, hanem

nyelvben- és másokban-lét is – az a mező, ahol önmaga tapasztalatának közvetlensége mindig együtt jár azzal a nyitottsággal, amelyben önmagát meghaladva a másik és a világ felé fordul.

Az észlelés fenomenológiájában a transzcendencia fokozatosan válik a tapasztalat egészét átható princípiummá. A test, az idő és az interszubbektivitás elemzése megmutatja, hogy a tudat nem zárt centrum, hanem nyitott mező: mindig önmagán túl, a világ és a másik felé irányulva létezik. A transzcendencia itt sem valamiféle „túlvilági” mozzanat, hanem a lét mozgása, amelyben az immanens mindig önmaga meghaladásában adódik. A világ és a tudat, az én és a másik, a szó és a jelentés soha nem esnek egybe, de éppen ebben a távolságban, ebben az állandó átmenetben rejlik a jelentés és a létezés forrása. A transzcendencia ezért itt még nem a metafizika, hanem az ontogenezis fogalma: a létmegértés eredésének folyamata, vagyis annak a folyamatos kibomlásnak a neve, amelyben a látható megnyitja önmagát a láthatatlan felé, és amelyben a tapasztalat mindig több annál, mint amit aktuálisan tartalmaz. Ez a gondolat vezet el Merleau-Ponty későbbi írásaihoz, ahol a transzcendencia már nem csupán relációként, hanem ontológiai princípiumként jelenik meg: a lét „szövevény”, áttetsző, „hússzerű” természete kerül a középpontba.

A látható és a láthatatlan

Az alábbiakban az 1961-ben megjelenő *A szem és a szellem* című esszé, valamint a posztumusz, 1964-ben publikált *A látható és a láthatatlan* szövegeit vizsgálom a transzcendencia szempontjából. E kései művekben a transzcendencia már nem csupán episztemológiai vagy fenomenológiai fogalom, hanem ontológiai princípium: a lét azon módja, amelyben minden megnyilvánulás önmaga meghaladásában kapcsolódik össze a látható és a láthatatlan, az érzékelhető és a jelentés egymásba nyíló dimenzióival. Merleau-Ponty ezt a mozgást a „világ húsának” (*chair du monde*) fogalmával ragadja meg – nem pusztán metaforaként, hanem ontológiai elemként: „A hús (a világ húsa és az én húsom) nem pusztán esetlegesség és káosz, hanem önmagába visszacsatlakozó, önmagával összefüggő textúra, egységes szövedék” (Merleau-Ponty, 2006, p. 165–166), amely a látás és láthatóság, a test és a világ, az én és a másik közötti kölcsönös áttűnés alapját alkotja.

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 átít a környezetében a létezésnek csak rá jellemző stílusával. A hús tehát a Lét egy „eleme”. Nem pusztán tény vagy tények összefüggő sokasága, és mégis mindig helyhez és egy határozatlan körvonalú mosthoz kötött. Vagy még inkább: a *hol* és a *mikor* eredete, ami a tények előfordulását egyáltalán lehetővé teszi, és elkerülhetetlenül maga után vonja; egyszóval a tényeket tényekké avató faktici-

tás, ami egyszerre mind értelemmel ruházza fel őket, s így a részletek egy meghatározott „valami” köré rendeződhetnek. Hiszen a hús szavunk nem is utal másra, mint a látvány minden pillanatnyi ellentmondását és összeegyeztethetetlenségét eleve egybetartó elvi láthatóságra, a látható egyetemes kohéziójára... (Merleau-Ponty, 2006, p. 158)

E meghatározásban Merleau-Ponty kifejezetten ontológiai státuszt ad a „húsnak”: nem a tudat vagy a természet egyik oldala, hanem az a közös alap, amelyből mindkettő kibomlik. A *chair du monde* tehát nem metaforikus fogalom, hanem a Lét egyik alapeleme – az a pre-reflexív, közös érzéki közeg, amelyben a világ, a test és az értelem még nem különülnek el, hanem egymást áthatva léteznek. Utolsó, még életében megjelent esszéjében olvashatjuk:

A rejtély abban van, hogy testem egyszerre látó és látható. [...] Látja látó önmagát, tapintja tapintó önmagát, látható és érzékelhető önmaga számára. [...] [A] dolgok közegébe ágyazott alany, akinek arca és háta, múltja és jövője van, [...] mivel lát és mozog, ezért a dolgokat maga körül tartja, azok az ő toldalékai vagy meghosszabbításai, beékelődnek a húsába, teljes definíciójának részei, a világ pedig magából a test szövetéből van szöve. (Merleau-Ponty, 2002, p. 4)

A látás itt nem egyszerű megismerés, hanem ontológiai esemény: látni annyi, mint látottnak lenni. A test nemcsak érzékel, hanem érzékelhető is – ez nem tükrözés, hanem kétirányú, kiasztikus nyitottság. A „hús” e viszony közös ontológiai szövete, míg a „kiazma” annak dinamikája: az a mozgási minta, amelyben a világ, az érzéki-ség és a test egymásban visszhangoznak. A „hasadék” (*écart*) nem a szubjektum és az objektum, hanem az én belső nézőpontja és a róla feltételezhető külső nézőpont között húzódik: abban a feszültségben, ahol a tudat egyszerre lát és látható. A *kiazma* e hasadék mozgásba hozott alakzata: az a kölcsönös átjárás és visszhangzás, amelyben az én és a világ egymásban tükröződnek anélkül, hogy egymásba olvadnának. „Ebben a kiazmusban az, ami nekem úgy tűnik, hogy maga a lét, a többiek szempontjából nem egyéb, mint tudatállapotaim egymásutánja.” (Merleau-Ponty, 2006, p. 240)

A transzcendencia végső horizontja Merleau-Ponty késői gondolkodásában azonban már nem pusztán a másikhoz vagy a világhoz való nyitottságban, hanem abban a primordiális, pre-spirituális közegben tárul fel, amelyet ő *vad Létnak* (*Être sauvage*) nevez. Ez a vad Lét nem a tudat ellentéte, hanem annak eredeti talaja: az a még meg nem osztott létszint, amelyben a test, a világ és az értelem ugyanazon folyamatban jönnek létre, egymás feltételeiként. „Pre-spirituális” abban az értelemben, hogy megelőzi a reflexiót és a fogalmi gondolkodást, de már magában hordozza azok lehetőségét – a jelentés nem utólag képződik, hanem eleve jelen van az érzéki tapasztalat szerkezetében. A szellem tehát nem a természetből emelkedik ki, hanem annak belső rendjeként jelenik meg: a lét önszerveződő és önértelmező folyamata, amelyben a természet és a tudat még nem különülnek el.

A „vad” jelző nem rendezetlenséget jelent, hanem azt a kezdeti nyitottságot, ahol az érzékelés és a jelentés még nem válnak szét, hanem ugyanannak a dinamikus mezőnek a részei. A tudat ebben az összefüggésben nem a létre irányul, hanem annak részeként működik: a világ és az értelem közös eredetének tapasztalata. A nyelv és a gondolat sem a lét külső kifejezései, hanem annak folytatásai: azok a formák, amelyekben a természet szellemivé, a szellem pedig tapasztalativá válik. A transzcendencia így már világon belüli mélység: az a közös létstruktúra, amelyben önmagunkhoz és másokhoz is csak ezen az érzéki-ontológiai talajon férünk hozzá.

A minden érzékelhető dologban, egyazon témának sokféle variációjaként, némán is megszólaló *logosz*ról van itt szó, aminek az értelme csak a testünk, hús-lényünk közvetítésével tárulhat fel számunkra, csak azáltal foghatjuk fel ezt az üzenetet, hogy testünkkel részt veszünk benne, hozzá idomulunk „kifejezőmódjához” – és ezen túl van a kimondott *lóγος*, amelynek belső struktúrája szublimálja a világgal való testi-érzéki kapcsolatunkat. (Merleau-Ponty, 2006, p. 233)

Merleau-Ponty kései műveiben kibontakozó ontológiájában a transzcendencia a világon belüli mélységként értett, *pre-reflexív*, érzéki és jelentésteremtő dinamika: a *vad Lét* közegében a természet és a szellem, az érzékelés és a gondolkodás ugyanannak a logosz-szerkezetű mozgásnak két aspektusa. Ezzel Merleau-Ponty filozófiája a transzcendenciát végérvényesen a lét immanens mozgásaként értelmezi, amelyben a világ önmagát tárja fel az emberi tapasztalatban.

Konklúzió

Az életművön átívelő törekvés arra, hogy a hagyományos megkülönböztetések – sokszor ellentétpárok – logikai paradoxon nélkül válhassanak az emberi tapasztalat egységes és átfogó leírásának elemeivé, világosan kirajzolódik, ha a *transzcendencia* fogalmának alakulását követjük. Merleau-Ponty gondolkodásában a transzcendencia a fenomenológiai módszer határfogalmából fokozatosan ontológiai princípiummá válik: a lét önmozgásának, önfeltárlásának leírásává. A tudat és a világ, az érzékelés és a jelentés, a test és a szellem többé nem alig érintkezésbe hozható kategóriák, hanem ugyanannak a dinamikus folyamatnak – a Lét *kiasztikus szerkezetének* – különböző aspektusai.

Ez az egységképzet visszacseng *A szem és a szellem* (1961) záró passzusában megidézett hermészi gondolatban, amelyre e tanulmány bevezetésében már utaltam. Hermész Trismegisztosz szerint az ember nem pusztán a világ szemlélője, hanem annak eleven tudata: „Isten az értelemben [Nous], az értelem a lélekben, a lélek az anyagban – s mindezek az örökkévalóságban léteznek” (Copenhaver, 1992, p. 38). Ugyanennek a könyvnek korábbi szakasza az isteni teremtes rendjét így írja le: „Isten hozza létre az örökkévalóságot, az örökkévalóság a kozmoszt, a kozmosz az időt, az idő pedig a keletkezést” (uo. p. 37). E kozmikus rétegződés nem hierarchikus távol-

ságokat jelöl, hanem a lét önkifejeződésének fokozatait: minden szint az isteni értelem különböző intenzitású megnyilvánulása, amelyben az emberi tudat – mint a *Nous*-ban való részesedés – maga is a Lét kibomlásának tere. A *Nous* itt nem az emberi értelem, hanem az a kozmikus princípium, amelyben az emberi gondolkodás az isteni értelem visszhangjaként működik: a Lét önértelmező mozgásának helye és formája.

Az ókori egyiptomi és hermészi hagyomány közös jellemzője, hogy a kozmosz, az isteni és a földi rend egységes törvény szerint szerveződik – olyan univerzális rend szerint, amely az ember számára is érthető, így a transzcendencia és a mindennapi élet között nincs törés. A tudás és a cselekvés egységet alkot: még a legelvontabb fogalmak is megtartják kapcsolatukat az érzéki világgal. E szemlélet Merleau-Ponty „hús”-fogalmában újraéled, ahol a test és a világ, az érzékelés és a jelentés ugyanannak a szövetszerű létmozgásnak a két arca.

Merleau-Ponty ezért nem a transzcendens istenséget, hanem a Létnek a transzcendencia mozgásában való önmegnyilatkozását helyezi filozófiájának középpontjába: azt a folyamatot, amelyben a természet és a szellem, a látható és a láthatatlan, a hús-vér emberi és a szellemi-isteni egymásban visszhangoznak. A hermészi párhuzam itt nem teológiai értelemben jelenik meg: nem egy személyes istenre utal, hanem arra a kozmikus értelemre (*Nous*), amelyben az emberi tudat és a világ egymásban tükröződnek. A hermészi gnózis – a közvetlen ismeret, amelyben az ember a *Nous* révén egyesül a forrással – Merleau-Ponty-nál így új értelmet nyer: a megismerés nem a világ meghaladását, hanem a világban való jelenlét feltárulását jelenti.

A párhuzam tehát nem exegetikus, hanem strukturális: mindkét rendszerben a *logosz* közvetítő közegként működik, amelyben a transzcendens princípium – Hermésznél a *Nous*, Merleau-Pontynál a *Lét* – az érzéki és szellemi valóságban nyilvánítja meg önmagát. A transzcendencia így Merleau-Ponty számára nem valamiféle túlvilág felé nyílás, hanem a világ mélységébe való leszállás: az a pont, ahol a Lét és a tudat egymásban tükröződnek, mint a kéz, amely egyszerre tapint és tapintható. E kölcsönös viszonyban az ember többé nem a világ külső megfigyelője, hanem annak érzékelő és érzékelhető része – a Lét önérzékelésének helye, ahol a tudat a lét mozgásában, a nyelv pedig e mozgás artikulációjaként működik. Ebben az értelemben érthetővé válik a hermészi mondat is: „az istenek halhatatlan emberek, az emberek pedig halandó istenek” (Copenhaver, 1992, p. 43). Nem teológiai kijelentés ez, hanem annak felismerése, hogy az emberben a Lét – vagy Hermész szavaival az isteni értelem, *Nous* – önmagára ismer. Ez nem teológiai kijelentés, hanem ontológiai felismerés: a Lét érzéki és szellemi önkifejeződése az emberben teljeseedik be. A hermészi párhuzam így nem pusztán allegória, hanem kulcs: annak megértéséhez, hogy a világ nem rajtunk kívül, hanem bennünk gondolkodik tovább – s hogy a Lét, amikor önmagát megérti, emberként beszél.

Irodalom

- Copenhaver, B. P. (Ed.). (2013). *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107050075>
- Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of Behavior* (A. L. Fisher, Trans.). Beacon.
- Merleau-Ponty, M. (1945/2020). *Az észlelés fenomenológiája* (Sajó S., Ford.). L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, M. (1961/2002). A szem és a szellem (Vajdovich Gy. & Moldvay T., Ford.). Forrás: <https://doksi.net/hu/get.php?lid=2918>
- Merleau-Ponty, M. (1964/2006). *A látható és a láthatatlan* (Farkas H. & Szabó Zs., Ford.). L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.