

Ullmann Tamás

IMMANENS ONTOLÓGIA MERLEAU-PONTY ÉS DELEUZE GONDOLKODÁSÁBAN*

Absztrakt

Maurice Merleau-Ponty és Gilles Deleuze gondolkodása látszólag nagyon távol áll egymástól, ahogy a fenomenológiai és a posztstrukturalista hagyomány is szemben áll egymással. A jelen tanulmány annak bemutatására vállalkozik, hogy a felszíni ellentétek ellenére a két gondolkodás alapvető vonásaiban rokonítható. A tanulmány első lépésben bemutatja az ontológia történetének három modelljét; második lépésben Merleau-Ponty kései filozófiáját a hiperreflexió fogalma felől elemzi; a harmadik lépésben a virtualitás fogalmát értelmezi Deleuze és Bergson gondolkodásában; végül a deleuze-i ontológia következményeit taglalja a test és a szubjektum vonatkozásában. Ezek a szálak összefűzve ahhoz az állításhoz vezetnek, hogy Deleuze gondolkodása felől jobban érthetjük, hogy miért hagyott fel Merleau-Ponty a prereflexív szféra fenomenológiai vizsgálatával és miért igyekezett egy immanens ontológiát létrehozni kései, befejezetlen művében.

Kulcsszavak: ontológia, immanencia, hiperreflexió, hús, virtualitás, aktualitás

IMMANENT ONTOLOGY IN THE THINKING OF MERLEAU-PONTY AND DELEUZE

The thinking of Maurice Merleau-Ponty and Gilles Deleuze appears to be very distant from each other, just as the phenomenological and poststructuralist traditions are opposed to each other. This study attempts to show that, despite superficial differences, the two philosophies are fundamentally similar. The study first presents three models of the history of ontology; in the second step, it analyzes Merleau-Ponty's late philosophy from the perspective of the concept of hyperreflection; in the third step, it interprets the concept of virtuality in the thinking of Deleuze and Bergson; finally, it discusses the consequences of Deleuzian ontology in relation to the body and the subject. These threads lead to the conclusion that Deleuze's thinking helps us better understand why Merleau-Ponty abandoned his phenomenological investigation of the pre-reflective sphere and why he sought to create an immanent ontology in his late, unfinished work.

Keywords: ontology, immanence, hyperreflection, flesh, virtuality, actuality

* A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

Ha valaki Maurice Merleau-Ponty és Gilles Deleuze filozófiai törekvései között keres kapcsolatot, akkor számos különböző szempont alapján teheti ezt meg. (1) Deleuze minden bizonnyal látogatta Merleau-Ponty néhány előadását a Collège de France-ban, tehát személyes viszony is lehetett közöttük, bár ennek nincs nyoma. (2) Deleuze többnyire kritikával illeti a fenomenológiát, ezen belül pedig Merleau-Ponty gondolkodását is. Ez a kritika általában a tudati reprezentáció sémájára vonatkozik.¹ (3) *A látható és láthatatlant* Deleuze sokáig nem említette, érdemben csak a Foucault könyvben foglalkozik vele (Deleuze, 1986, p. 117–120). (4) A művészetről és különösen a festészeletről alkotott felfogásuk alapján lehet talán a legtöbb párhuzamot felfedezni a két gondolkodási mód között. Ennek a területnek van egyébként a legnagyobb irodalma is (Wambacq, 2017). (5) Egy-egy mindkettejük által kedvelt szerző (pl. Bergson, Cézanne, Proust) kapcsán is összevethetőek (pl. Olkowski, 2021).

Úgy gondolom, hogy ezek a párhuzamok és ellentétek azonban csupán „külső” szempontok, pontosabban „témák” alapján tekintenek a két filozófiai gondolkodási mód viszonyára és többnyire a különbségeket hangsúlyozzák. Ám ha kellő távolságból tekintünk a két gondolkodásra, akkor meghökkentő párhuzamok mutatkoznak. A jelen tanulmány ennek feltárására vállalkozik. Ehhez első lépésben bemutatom az ontológia történetének három modelljét; második lépésben Merleau-Ponty kései filozófiáját a hiperreflexió fogalma felől elemzem; a harmadik lépésben a virtualitás fogalmát értelmezem Deleuze és Bergson gondolkodásában; végül a deleuze-i ontológia következményeit mutatom be a test és a szubjektum vonatkozásában. Ezek a szálak összefűzve ahhoz az állításhoz vezetnek, hogy Deleuze gondolkodása felől jobban érthetjük, hogy miért hagyott fel Merleau-Ponty a prereflexív szféra fenomenológiai vizsgálatával és miért próbált egy immanens ontológiát létrehozni kései, befejezetlen művében.

Az ontológia három modellje

A klasszikus ontológia egy külső és felső nézőpontból tekint a világra. Úgy véli, van a gondolkodásnak egy olyan független nézőpontja, amelyben feltárul az egész és nem kell a feltárlás nézőpontját is belefoglalni a feltárló valóságba. Az ilyen gondolkodás nézőpontját Merleau-Ponty egy érzékletes képpel kozmikus szemlélőnek, kozmotheorosznak nevezi. A kozmotheorosz olyan gondolkodói nézőpont, amely eleve azt feltételezi, hogy képesek vagyunk a rendezett kozmosz egészére átfogó, semleges és szemlélődő pillantást vetni. „Ha kozmotheoroszként létezem – írja Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlan*-ban – mindent uraló tekintetem egyértelműen helyezi el a dolgokat a térben és az időben [...]. E dolgok mindegyike a maga helyén

¹ A legtöbbet a film-könyvben foglalkozik Merleau-Ponty testfenomenológiájával, de ott is kritikusan viszonyul hozzá. Pl. a következőképpen fogalmaz: „a fenomenológia bizonyos tekintetben a film előtti állapotoknál ragad meg, ezzel menthető zavarodottsága: előnyben részesíti a természetes percepciót, következésképp a mozgás még pózokra vonatkozik.” (Deleuze, 2001, p. 81)

ugyanabban az általános jelentésben részesül, és ez rávezet minket arra, hogy elgondoljunk egy a dolgok sokaságának síkját keresztező másik dimenziót, az időtlen és nem helyhez kötött jelentések, lények rendszerét. Ezután pedig össze kell fűzni valahogy ezt a kettőt és meg kell érteni azt, hogyan kapcsolódik össze rajtunk keresztül e két rend [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 130) A klasszikus ontológia felülről tekint a dolgokra. Ez a sehonnét érkező pillantás mindent látni enged és mindent elhelyez a maga helyére. Ontológiaként megállapítja, hogy mik a világ végső létezői, ezek milyen módon különböznek egymástól és milyen módon viszonyulnak egymáshoz.

Az ontológiai gondolkodás második változata a nézőpontot már nem a tiszta tekintet isteni szférájában helyezi el, hanem a véges tudatban. Ez az ontológia már nem külső és felső nézőpontból tekint a létezésre, hanem a tudat álláspontja felől. Az ontológia reflexív változata jelenik meg így, mert minden, ami az ontológia tárgya lehet, egy önmagára reflektáló nézőpontból tárul fel. E belső, tudati, reflexív megközelítés számára a szubjektum kérdése a tudati lét specifikus meghatározottságának kérdésévé válik. A reflexív tudati lét különféle fogalmi formákat ölt: Descartes filozófiájában gondolkodó szubsztancia (fizikai jellemzők nélkül), Kantnál transzcendentális funkció (minden szintézis végső szintetizáló pólusa), illetve szabadság (az öntörvényadás érzékfeletti képessége), Husserlnél transzcendentális szubjektivitás, Heideggernél Dasein, Sartre-nál személytelen spontaneitás és a semmités képessége, Merleau-Ponty testfönetológájában pre-reflexív és tudattalan folyamatok gyűjteménye stb.

Ebben az ontológiai alakzatban, amely Kant és Husserl filozófiájában csúcsosodik ki, a transzcendentális én úgy jelenik meg, mint minden lehetséges világviszony végső feltétele. A kozmotheorosz nézőpontja már nem foglalható el, a filozófiát „emberi álláspontból” kell újragondolni. Az újkori ontológia minden formájában reflexív ontológia. Ez az önmagáról tudó tudat alkotja meg a lét képét és ebben a képben önmaga mint speciális létező képét is. A reflexív ontológia legfőbb problémája a fizikai jellemzőkkel nem rendelkező (gondolkodó, szabad, érzékfeletti, tiszta) tudat viszonya az fizikai létezéshez és a testhez. Egy ilyen reflexív ontológia számára a szubjektum a belső, minden egyéb (a test, a dolgok, a világ, a többiek) pedig külső. A megismerés szempontjából a transzcendencia-probléma a fő kérdés (hogyan ismerheti meg a belsőbe zárt tudati lét a külső létet?), az etika szempontjából a szabad cselekedet lehetősége (lehetséges-e szabad okság, vagy csupán természeti okságról lehet szó?), a létviszonyok szempontjából pedig a kiterjedés nélküli elme és a kiterjedt anyag kapcsolata.

Az első modell és a második modell közötti átmenetet viszonylag könnyű megérteni: egy reflektálatlan külső nézőpont számára feltáruló valóság egészen más szerkezetet mutat, mint egy reflektált és belső nézőpontból kiinduló megfigyelő számára feltáruló lét. Az utóbbiban az emberi elme már nem a létezők típusainak egyike, hanem a létezők különféle típusaival szembenálló különleges létező.

A második modellből a harmadikba való átmenet azonban messze nem ilyen könnyen érthető. A reflexív ontológiákkal szemben ugyanis egy többszörösen reflexív, vagy hiper-reflexív állásponthoz jutunk, ahol éppen a reflexív különállás magasabb fokú megszüntetése és a létezésbe való visszaintegrálása a voltaképpen feladat. A reflexív ontológia meghaladása nem történhet meg egy visszafelé tett lépéssel. A reflexív ontológia változatainak problémáit csak a reflexió gondolati munkájának fokozásával lehet meghaladni. Ez egy olyan típusú ontológiai gondolkodás kidolgozását jelenti, amelyben az ontológiát elgondoló szubjektum (tudat) ugyanabból az anyagból van, mint a számára feltáruló világ. Merleau-Ponty javaslata egy hiperdialektikus gondolkodásra nem a reflexív lépések végtelen iterációjára vonatkozik, hanem a létből önmagát kireflektált transzcendentális megfigyelő létbe való visszaintegrálására.

A hiperreflexív ontológia legfőbb belátása az, hogy a tudatnak nincs rögzített különbsége attól a fizikai, biológiai, materiális, természeti alaptól, amittől elkülönül. Vagyis a tudat, az én, a szubjektum sohasem „tisztá”, a világ pedig, ami feltárul a számára sohasem pusztá dolgok világa, hanem eleven és mozgó valóság. A gondolkodás történetében ez a gondolati alakzat először a Német idealizmusban, főleg Schelling természetfilozófiájában és Hegel szellemfilozófiájában jelent meg. Később a folyamatfilozófiák különféle változatai próbálták a transzcendentális gondolkodás perspektíváját oly módon meghaladni, hogy nem a kozmotheorosz naív ontológiájához, hanem a keletkezés hiperreflexív alakzatához tértek vissza: ilyen volt Nietzsche, Bergson, Whitehead filozófiája, vagy Merleau-Ponty kései ontológiája és Deleuze immanenciafilozófiája.

Ez a gondolkodás mindenekelőtt paradoxonokkal, kiazmusokkal, temporális hurkokkal és erőteljes metaforákkal él. Tagadja szubjektum és objektum, tény és lényeg, fogalom és érzékiség, természet és szellem éles elválaszthatóságát. Ugyanakkor mindenfajta reduktív monizmust is tagad. A reduktív monizmusok mindig egy eredeti elválasztást követő két, szemben álló oldal *egyikére* redukálják a másikat (ez a naturalizmus, a spiritualizmus, a pánpszichizmus, a naív idealizmus problémája) és nem képesek megragadni a kettő kölcsönös egymásra vonatkozásának alakzatát.

Merleau-Ponty és a láthatóság ontológiája

A paradoxon egy sajátos változata Merleau-Ponty kései filozófiájában jelenik meg legvilágosabb formában. Már Merleau-Ponty korábbi megközelítése is arra a gondolatra épül, hogy a tudat nem teljesen transzparens önmaga számára (ahogy a klasszikus idealizmus feltételezi). A tudat reflektálatlan alapja a testi lét, ezért a tudat nem is válhat önmaga számára teljesen áttetszővé. A második vagy ontológiai korszakában túllép ezen a sémán Merleau-Ponty és még egyértelműbb erőfeszítéseket tesz arra, hogy a világból kireflektált tudatot visszaintegrálja a létbe. A gondolkodással szembeni követelmény a reflexió hatványra emelése (ezt nevezi hiperreflexiónak, vagy hiperdialektikának), célja pedig egy olyan fogalomkészlet és gondolati alakzat kidolgozása, amely képes elgondolni azt, hogy a tudat a világ része, annak a konkrét,

érzéki és tapasztalható világnak a része, amely ugyanakkor és egyszerismind a tudat tárgya is. Ezt az immanenciát vagy benne-létet az egybefonódás, a kiazmus és a hús fogalmaival jeleníti meg. Testem és a világ szövete között kölcsönös összefonódás van, a testem húsa nem különbözik a világ húsától, hanem eleve benne van abban. A tapintás és a tapintott között eredeti kapcsolat áll fenn, mert a tapintó mindig olyan, hogy egyszerre tapintható is. A tapintás tapasztalata a megtestesült lét alaptapasztalata: aki tapintani képes, az ugyanakkor tapintható is. A látás dimenziója tárja fel a paradox egymásba fonódás legkevésbé evidens példáját, ezért mintha erre különös hangsúlyt fektetne Merleau-Ponty. Kései fenomenológiájának az egyik legfontosabb belátása az, hogy a látás mindig egy olyan látó tapasztalata, aki egyszerismind maga is látható. Ez azért nagyon fontos dimenzió, mert a látás általában a tudat modelljeként működik.

A reflektáló vagy értelmi gondolkodás a tudatot általában vagy ontológiai értelemben abszolút függetlennek tekinti a világ létezésétől (Husserl megoldása), vagy a tudatot a világ láthatóságának valamiféle vakfoltjaként fogja fel. Az utóbbi gondolat a korai Wittgensteinnél jelenik meg tömör formában: „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa.” (5.632) „A filozófiai Én nem az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, amellyel a pszichológia foglalkozik, hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a világnak.” (5.641) (Wittgenstein, 1989, pp. 71–72.) Az én és a világ viszonya olyan ebben az analógiában, mint a szem és a látótér viszonya: a szem nem látja önnön látását és elgondolni sem tudja ezt önellentmondás nélkül. A hiperreflexív gondolkodás azonban éppen erre a lehetetlenségre reflektál és ezt igyekszik felülírni: a hiperreflexív gondolkodás arra tesz kísérletet, hogy a látó láthatóságát gondolja el. Olyan tudat vagyok, aki csak azért láthat, mert maga is látható aközben, hogy lát. Olyan tudat vagyok, aki csak azért tapasztalhat, mert maga is tapasztalható aközben, hogy tapasztal. A látás és a tudat nem azt jelenti, hogy kireflektálhatjuk magunkat a tapasztalat közegéből. Épp ellenkezőleg: e tapasztalat állandó materialitása a tapasztalás lehetőségfeltétele, vagyis nem akadály, hanem éppen a képesség alapja.

A reflexív gondolkodás a testi létet a megfigyelés tárgyi oldalával azonosítja, a megfigyelő tudatát pedig elválasztja ettől a léttől és egyfajta ideális, időfeletti létet tulajdonít neki. A hiperreflexív gondolkodás azonban éppen ezt az elválasztást igyekszik megszüntetni, a tudat testi létét azonban nem reflektálatlan és reduktív módon gondolja el (vagy a reflexiót megelőző naiv dualizmus alakzatában vagy az ugyancsak naiv redukciós változatban). Merleau-Ponty, talán éppen azért, hogy hiperreflexív gondolkodása ne lehessen összekeverhető a reflexió előtti gondolkodás naivitásával, nem a tudat testiségét jeleníti meg, hanem más eszközöket választ. Mindig a konkrét tapasztalat tapasztaltba való bennfoglaltságának paradox képével él. A sok megfogalmazás közül csak néhányat emelnék ki:

A látható csak azért tölt ki és azért kebelez be engem, mert én, aki e láthatót látja, nem a semmi nézőpontjából látja azt, hanem magának a láthatónak a közepéből: én, a látó, egyben látható is vagyok. Ezért van minden egyes színnek, minden

hangnak, tapintható textúrának, a jelennek és a világnak súlya, vastagsága, húsa, és ezért van az is, hogy aki felfogja a szint, a hangot... stb., úgy érzi, mintha egyfajta összegöngyölődés vagy megkettőződés módján belőlük emelkedne ki és mélységesen egynemű volna velük; úgy érzi, ő maga az önmagára eszmélő érzéki valóság és fordítva, az érzéki valóság nem más a szemében, mint saját húsának megkettőződése vagy kiterjedése. (Merleau-Ponty, 2006, p. 131)

Ugyanez az alakzat a Léttel kapcsolatban:

[A] Lét többé már nem *előttem* van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztülfolyik rajtam, és a Létet nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből; az állítólagos tények, a tér-időbeli egyediségek eleve testem erővonalaiba, sarokpontjaira, dimenzióira, egész általánosuló mozgására vannak felfűzve, és az ideák is már a test illesztékeibe vannak beékelve. (Merleau-Ponty, 2006, p. 132)

Merleau-Ponty hol az egymásba fonódást, az egymástól elkülöníthető, de el nem választható oldalak kiazmusát hangsúlyozza: ilyenkor beszél a látó és a látható, a test és a világ, a tapintó és a tapintott, a dolog és a test összefonódásáról; hol a megkülönböztetett oldalak különbségét megelőző egyneműséget hangsúlyozza: ilyenkor beszél a húsról mint valamiféle elemről.

A látót a látott tárgytól elválasztó hús kiterjedtsége ugyanúgy konstitutív, elengedhetetlen feltétele a dolog láthatóságának, mint a látó testi mivoltának, tehát nem akadály, hanem épp ellenkezőleg, a kettejük közötti kapcsolat, érintkezés eszköze és biztosítója. (Merleau-Ponty, 2006, p. 153)

Az egybefonódás harmadik gondolati alakzata pedig az önmagára hajló érzékelés ontológiai alakzata:

Az érzékelésbe közbeékelődő test nem pusztán dolog, közvetítő anyag, vagy kötőszövet, hanem az érzékelhetőnek az önmagát érzékelni képes tartománya. (Merleau-Ponty, 2006, p. 153)

[A] látható önvonatkozása jár át engem és tesz látóvá, és ezt az önmagába visszatérő kört, a láthatónak ezt az önmagáragöngyölődését nem én hozom létre, hanem fordítva, ő hoz létre engem [...]. (Merleau-Ponty, 2006, p. 159)

A lét körülölel, a hús kiterjedt, az érzékelés pedig önmagára hajlik: a hiperreflexív gondolkodásnak – az alapvető elválasztások (test-tudat, szellem-természet, gondolkodás-létezés, lényeg-tény stb.) felfüggesztése mellett – ezek a központi metaforái és képei a paradox bennfoglaltság elgondolására. A bennfoglaltság másik elnevezése ugyan nem jelenik meg Merleau-Ponty gondolkodásában túl gyakran, de azért jelen van: ez az immanencia vagy immanens létezés.

Az én és a világ paradox egybefonódásának alakzata nem oldódhat fel egy ösere-deti egység feltételezésében. Ha nem fogadjuk el az eredeti egység gondolatát, akkor csak az egymásba ékeltség, az egymásba fonódás, a végtelen tükrözés, a képet figyelő néző képben való megjelenésének paradox alakzatai maradnak. Ezt Merleau-Ponty azzal az állítással fejezi ki, hogy nincs és nem is lehet teljes egybeesés: az egymásba fonódó elemek mindig megőriznek valamilyen konstitutív különbséget. Az egybeesés csak „részleges egybeesés” lehet (Merleau-Ponty, 2006, p. 140). Ezért diakritikus ez a megközelítés: az immanens mozgások egymástól és egymáshoz képest különböződnek el, hiszen nem önmagukban hordják elkülönültségük szubsztanciális elvét. A viszony, vagyis a különbség bizonyos értelemben előbb van, mint a viszonyban részt vevők önálló létezése.

A végső egység gondolata nem lehetséges, az immanenciában már mindig is különbségek képződnek. A végső egység hite a kozmotheorosz metafizikai víziójának egy sajátos változata. Ha viszont nem lehetséges végső egybeesés, akkor az egymásba fonódó elemek kölcsönösen tartalmazzák egymást egy paradox rész-egész viszonyban, illetve kölcsönösen tükrözik egymást egy végtelen tükröződésben. „A hús a látható önmagára göngyölődése [enroulement] a látó testben, a tapintható önmagára göngyölődése a tapintásban. [...] A látó és látható, a tapintó és a kitapintott egymással szembefordított tükrök végtelen rendszerét alkotják és az észlelés során én ebben a rendszerben bolyongok.” (Merleau-Ponty, 2006, p. 165)

Merleau-Ponty kései gondolkodásának egyik fontos állítása a következő: „a hús, amiről itt szó van, nem azonos az anyaggal” (Merleau-Ponty, 2006, p. 165). Az anyag egy olyan matéria, amelytől gondolkodó, érző és tapasztaló lényként különbözünk, ami minden tekintetben szemben áll és különbözik gondolkodó létünkétől. A hús ezzel szemben nem más, mint a tudatnak a létben való bennfoglaltsága, helyesebben a testi lét és a világszerű lét mély rokonsága. Materialitás, de nem anyagi természetű. A hús ontológiája az immanencia filozófia egy sajátos változata, amelynek fő állítása, hogy mind a testem, mind a tudatom, mind a másik tudat, mind a világ ugyanabból a létből, a húsnak nevezett „elemből” van.

A hiperreflexív gondolkodás tehát visszahelyezi a transzcendentális filozófia által a létből kireflektált szubjektumot a lét közegébe. Ez Merleau-Ponty gondolkodásában legalább négy (egymásba fonódó) dimenzióban jelenik meg: (1) a gondolkodás a megtestesült létből emelkedik ki, (2) a gondolati formák és a nyelvi kifejezés is visszavezetnek az érzékiséghez, (3) gondolkodásunk annak a létnek a közepében van, amelyet kívülről próbál megfigyelni, (4) gondolkodásunk nem tiszta elválasztásokkal dolgozik, minden éles szembeállítás mögött egymásba fonódás, egymáshoz tartozás, kiazmus, egymástól való elkülönöződés és összetartozás van. Az immanencia filozófiája azt jelenti, hogy a gondolkodás a létben működő elkülönöződések folyamatának eredménye és megfigyelője. A gondolkodás maga is annak a folyamatnak a része, amit megfigyel.

Deleuze és az immanens ontológia

Deleuze filozófiája a kezdetektől fogva olyasmire vállalkozik, amit Merleau-Ponty hiperreflexív gondolkodásnak nevez. A deleuze-i gondolkodás tagadja a tudat különálló létét, de tagadja minden transzcendencia lehetőségét is a lét immanenciájához képest, tagadja a fogalmilag elválasztott dimenziók éles különbségét, nem ismétlést lát az idő múlásában, hanem keletkezést és fejlődést, nem különbséget lát a változásban, hanem az elkülönböződés folyamatát. Hiperreflexív ontológiájának legfontosabb fogalmi eszköze a virtuális és aktuális ellentéte. A virtuális és aktuális szembeállítás egyfelől párhuzamba állítható a vad lényeg (a keletkező értelem) és a fogalmi idealitás ellentétével, ami meghatározó módon van jelen Merleau-Ponty kései műveiben, másfelől ellentmondani látszik annak a törekvésnek, hogy a létből kireflektált tudatot visszaintegráljuk a lét sűrűségébe, ami ugyancsak Merleau-Ponty kései ontológiájának jellemzője. Deleuze ugyanis úgy véli, hogy az immanencia nem valamiben való immanencia (nem *immanence à quelque chose*), vagyis nem egy kisebb létező valamilyen nagyobb létezőben vagy átfogóbb közegben való bennfoglaltsága.

Ha ezt a gondolatot visszavonatkoztatjuk Merleau-Ponty ontológiájára, akkor talán jobban értjük azt, hogy a hús fogalma sem „valami”, amiben benne vagyunk, hanem arra utal, ami ugyanaz bennük és a létben. Az univocitás fogalma ezt a „közösséget” csak formálisan fejezi ki, tartalmi értelemben metaforák lehetségesek: Merleau-Ponty központi metaforája a „hús”, fogalmi-szerkezeti metaforái pedig a „kiazmus” (*chiasme*), az „egymásba fonódás” (*entrelacement*), az „egymásra göngyölődés” (*enroulement*). A lét ugyanaz bennünk és rajtunk kívül, sőt a „bennünk” és a „rajtunk kívül” sem tekinthető eredeti különbségnek, hanem csupán állandó és folyamatos elkülönülésnek. Ezt fejezi ki Deleuze-nél a virtuális-aktuális különbsége, illetve a virtuális aktualizálódásának folyamata. A virtuális különbségeket, illetve a virtuális aktualizálódásának folyamatát nem „kívülről”, egy transzcendentális megfigyelő pozíciójából figyeljük meg, de nem is „belülről”, valamiféle belehelyezkedést követően (a belehelyezkedés már feltételez egy eredeti és megszüntetendő kívül létet). Az egyik legfontosabb gondolat az ontológiai immanencia filozófiájában a következő: a virtuális-aktuális dinamikus különbsége „eredetibb”, mint a külső-belső tudatfilozófiai, illetve alapvetően transzcendentális megkülönböztetése. Ezért a következőkben ennek a fogalompárnak a logikáját próbálom feltárni. Úgy vélem, ezen a ponton mutatkozik meg a legvilágosabban Merleau-Ponty és Deleuze gondolkodásának a párhuzamossága.

Bergson hatása

Bergson kritikája a lényegi lehetőség fogalmára vonatkozóan mind Merleau-Ponty, mind Deleuze gondolkodására nagy hatással volt. A folyamatfilozófia logikája értelmében a lehetőség mindig csak utólag, a valóság alapján rajzolódik ki. A lehetőség ezért a múlt árnya a jelenben, amely válogatás, korlátozás és elszegényítés révén jön létre.² A lehetőség fogalmát a valóságos tényállások alapján *retroaktív* módon alkotjuk meg, majd egy transzcendentális illúzió hatására sorrendjük megfordulni látszik, és az a meggyőződésünk alakul ki, hogy a lehetőség (a fogalmi lényeg) előbb volt, mint a tényleges megvalósulás. Vagyis úgy hisszük, hogy minden konkrétan tapasztalható tényállás egy korábban már létező lehetőség megvalósulása, egy fogalom vagy ideális lényeg instanciációja. Kétségtelenül Bergson az, aki először állította szembe az ontológiában és a metafizikában uralkodó lehetőség-valóság ellentétet (és sorrendet) a keletkezés logikáját jobban kifejező virtuális-aktuális ellentéttel (és sorrenddel).

Bergson mindenekelőtt különbséget tesz a lehetőség negatív és pozitív értelme között. Az, hogy valami megtörténik, például egy esemény lezajlik vagy egy műalkotás létrejön, természetesen „lehetséges” volt már korábban is, minthogy megtörtént, hiszen, ha nem lett volna lehetséges, nem történt volna meg. Ez azonban egy nagyon szegényes értelme a lehetőségnek. Ezt a fajta „lapos” lehetőség fogalmát a hagyományos metafizika észrevétlenül felváltja egy pozitív lehetőség fogalommal, nevezetesen azzal a lehetőség koncepcióval, hogy mielőtt egy esemény lezajlott vagy egy műalkotás megszületett, az már lényegi lehetőségként eleve adott volt (csak még nem realizálódott). Bergson azonban azt állítja, hogy az esemény bekövetkezése előtt az eseménynek nem létezett az előzetes „fogalma”, ami már minden fontos elemet tartalmazott volna a jövő eseménnyel kapcsolatban. Vagyis az esemény nem volt előzetesen lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy lehetetlen volt, hanem azt, hogy még semmilyen előzetes tudás alapján nem volt lehetséges megjósolni a lényegi jellemzőit. A fizikai és természeti események többnyire nem ilyenek, ezért Bergson példája leggyakrabban egy műalkotás születése: a műalkotás megszületése előtt a műalkotásnak nem „létezett” az előzetes fogalma (hiszen akkor bárki megcsinálhatta volna). Egy jelentős műalkotás létrejötte utólag és visszamenőleges hatállyal hozza létre önnön lehetőségét, ez a lehetőség pedig nem előzi meg a műalkotás valóságát. Éppen ezért lehetetlen megmondani, hogy milyen lesz a jövő nagy műalkotása vagy hogy egy jövőbeli nagyszabású politikai esemény milyen formát fog ölteni.

Bergson szerint a világban, illetve a szakadatlan keletkezés immanens folyamatában valójában *minden* olyan, mint egy műalkotás: a neki megfelelő lehetőség csak a bekövetkezése után, egy retrográd mozgás következtében jön létre. Ha „radikális

² Ugyanezt a gondolatot fejezi ki Nietzsche megkülönböztetése törvényszerűség és szükség-szerűség között *A vidám tudomány* 109§.-ában. A törvényszerűség a valóságból kinyert lényegi lehetőség fogalmával párhuzamos, a szükségszerűség pedig a valóság ténylegességével és kaotikus jellegével. ld. (Nietzsche, 1997, pp. 137–138.)

újszerűségről és előreláthatatlanságról” (Bergson, 2012, p. 15) beszélünk, márpedig a legfontosabb események ilyenek, akkor azt a fentiek értelmében nem tudjuk a lehetséges-valóságos fogalompárral leírni. A keletkezés világa más tengelyen zajlik. Helyezkedjünk bele a tiszta tartamba, javasolja Bergson – vagyis a filozófiai problémákat értelmezzük újra a tartam fogalma felől – és a valóság új ontológiai képét fogjuk kapni.³ A keletkezés megjósolhatatlan folyamatának érzékeltetésére két megvilágító példánk van: (1) egyrészt a jövőbeli tapasztalat teljességének elgondolhatatlansága, vagyis hogy valamiféle előzetes képet alkothatunk magunknak a jövőbeli tapasztalatról, de annak intenzitását és konkrét gazdagságát sohasem tudjuk elképzelni. El tudom képzelni, hogy milyen lesz holnap este belépni egy születésnap társaságba, de a tényleges élmény mindig egy kicsit más, mindig egy kicsit meglepő az elképzelt változathoz képest. Még akkor is, ha sok tipikus mozzanat ismétlődik benne. Még ha a legkevésbé meglepő, akkor is lesz benne valami új és váratlan, valami, amire nem tudhattam felkészülni. (2) A másik példa a jelentős és egyedi műalkotás létrejötte (formális értelemben elgondolhatjuk, hogy valami olyan lesz, amilyen korábban még nem volt, de tartalmi értelemben lehetetlen megmondani, hogy miben fog állni újdonsága és stílussteremtő ereje). A tényleges műalkotás megszületése mindig valami esetlegesnek tűnő mozzanatot emel szükségszerűvé, valami láthatatlan összefüggést tesz láthatóvá, az élet egy addig néma dimenzióját teszi érzékelhetővé és kommunikálhatóvá. Éppen újdonsága és váratlansága adja az erejét, és éppen ezek a mozzanatok igazolják, hogy nem volt előzetesen lehetséges. Lehetősége utólag született meg, megvalósulása pillanatában. Mivel az ontológiai lehetőség hagyományos fogalma egy lényeg megvalósulástól független előzetes adottságának gondolatára támaszkodik, ezért ezek a példák cáfolják az előzetes lehetőség univerzális érvényének fogalmát. Bergson és Deleuze azonban tovább mennek és azt állítják, hogy nem csak két különleges példáról van szó (ahol a lehetőség nem előzi meg a valóságot, ám minden más esetben esetleg igen), hanem olyan példákról, amelyek tökéletesen leképezik minden keletkezés lefolyását. Mindennek (bármiről is legyen szó: egy történelmi eseményről, egy technikai újításról, egy gondolatról, egy elméletéről, egy biológiai egyed születéséről, egy emlék felbukkanásáról, egy új faj megjelenéséről, egy szerelem születéséről, vagy egy műalkotás létrejöttéről) csupán utólag alakul ki a lehetősége, akkor, amikor a valósága már stabilizálta és megformálta önmagát. A már stabilizált lét szerkezete sűrűsödik lényeggé (fogalmi alakzattá), amit azután visszavetítünk a múltba mint lényegi lehetőséget, illetve lehetséges lényegét.

Egy műalkotás megszületése előtt nem a lehetőség formájában létezett, hanem virtualitásként. A térbe kivetített idő egymásmellettiségének paradigmájához ragaszkodó filozófusok

³ „hogy bármilyen teremtetést, újszerűséget vagy előreláthatatlanságot magunknak elképzeljünk, vissza kell helyezni magunkat a tiszta tartamba.” (Bergson, 2012, p. 15)

azt képzelik, hogy minden dolog, ami létrejön, előre észrevehető lett volna valamilyen elégségesen informált szellem által, és hogy így előbb létezett, eszmei formában, a megvalósításánál. Abszurd felfogás ez egy műalkotás estében, mert mielőtt a muzsikusként pontos és teljes fogalma van a szimfóniáról, amelyet szerzeni fog, már kész is van a szimfóniája. Sem a művész gondolatában, sem semmilyen más, a miénkkel összevethető gondolkodásban [...] nem lakozott a szimfónia a lehetőség minőségében, mielőtt valóságos lett volna. (Bergson, 2012, p. 17)

Ez a példa pedig kiterjeszthető az univerzum összes állapotára, hiszen élő és tudatos lények sokasága alakítja az adott helyzetet – nem pusztán mechanikus okok láncolata.

Nem csupán a fizikalista deterministák, de még a szabad akaratban hívők is a lehetőség fogalmából indulnak ki: az oksági sor bizonyos determinált lehetőségeket valósít meg, illetve a szabad akarat készen meglévő lehetőségek közül választ.⁴ A valóság azonban nem lehetőségek megvalósításaként alakul, hanem növekedés, változás, keletkezés révén. Ekkor pedig világos különbség rajzolódik ki az időbeli lezajlás két formája között, az egyik a kvantitatív, térbe kiterített időnek felel meg, a másik a kvalitatív, tartamos időnek. Ezt Bergson a lezajlás és a fejlődés fogalmaival világítja meg. „Radikális tehát a különbség egy fejlődés [évolution] között, amelynek folytonos fázisai, egyfajta belső növekedés révén, áthatják egymást, és egy lezajlás [déroulement] között, amelynek elkülönített részei egymás mellé helyeződnek.” (Bergson, 2012, p. 16) A fejlődő kibontakozás tartamos, a lezajlás szekvenciális, oksági és lineáris. A térbe kiterített időnek ezt a szekvenciális képét össze lehet egyeztetni az ontológia lehetőség-valóság fogalompárjával, és ebben az időfelfogásban minden új valóságállapot csupán egy már eleve meglévő lehetőség megvalósulása lesz. A kibontakozó fejlődés időképe azonban összeegyeztethetetlen a lehetőségtől a valósághoz vezető lineáris és okságilag szervezett folyamat sémájával. Ez utóbbi valójában nem a valóságos tapasztalatot tükrözi, hanem egy gondolkodási sémát vetít rá – torzító módon – a tapasztalatra. A valóságosan tapasztalt világban váratlan újdonságok, megjósolhatatlan események, radikális átalakulások történnek. A világ tartamos folyamatok összessége és csupán „az értelem igényeinek, a nyelv szükségyszerűségeinek, a tudomány szimbolizmusának” (Bergson, 2012, p. 15) engedelmessé alakítjuk át a tartamos tapasztalat aktuális teljességét egy szekvenciális, fogalmilag tagolt eseménysorrá. A konkrét tapasztalat valóságához képest tehát min-

⁴ „Nem csak azokról a filozófusokról beszélek, akik hisznek a jelenségek és az események oly szigorú láncolatában, hogy az okozatoknak az okokból kell következniük: ezek azt képzelik, hogy a jövő adva van a jelenben, hogy elméletileg látható benne, hogy következképpen semmi újat nem fog majd hozzátenni. Hanem [...] még azok is, akik a szabad akaratban hittek, egy egyszerű »választásra« redukálták azt két vagy több párt között, mintha ezek a pártok előre felvázolt »lehetőségek« lennének, és mintha az akarat arra korlátozódna, hogy az egyiküket »megvalósítsa.«” (Bergson, 2012, p. 15)

dig csak utólag képződik meg a lehetőség. Ez az utólagosság, az igaz retrográd mozgása⁵ az, ami a fogalmi műveleteink által megalkotott lehetőségfogalmakat visszavetíti a múltba és előzetesnek tekinti a valósághoz képest.

A virtuális olyan újdonság keletkezésének a dimenziója, amely az aktualizálódás előtt nem volt lehetséges, vagyis megjósolhatatlan volt. A virtuális-aktuális szembeállítás nem kiegészíti, hanem keresztezi a lehetséges-valóságos fogalmi ellentétét. Egyrészt keresztezi ezt az ellentétet, tehát nem függetleníthető az utóbbitól, másrészt azonban a virtuális-aktuális fogalompárra épülő ontológia alapvetőbb, mint a lehetséges-valóságos fogalmi kettősére épülő klasszikus ontológia. Deleuze szerint a virtuális ugyan nem volt lehetséges az aktualizálódása előtt, ám ennek ellenére valóságos volt: „a lehetséges nem valóságos (bár aktualitással bírhat); és megfordítva: a virtuális nem aktuális, de *mint virtuális, valósággal bír*.” (Deleuze, 2010, p. 105) Deleuze egy Proust-idézetben találja meg a legjobb formulát a virtuális sokaságok jellemzésére: „valóság, de nem aktuálisak; ideálisak, de nem elvontak [réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits].” (Deleuze, 2010, p. 105) A virtualitást intenzitás, sokféleség és divergencia jellemzi. A virtualitás azonban nem egy harmadik létszféra a valóságos és a lehetséges létezés között: nem a lét, hanem a keletkezés mozgása. A virtualitás fogalma valójában a keletkezés ontológiájának megnyílását teszi lehetővé.⁶ A keletkezésben pedig nem eleve adott és érvényes formák működnek (vagyis formálják meg a sokféle anyagot), hanem egy kvalitatív és kontinuos sokaság állandó önformálása, belső differenciálódása zajlik, aminek nincs és nem is lehet előzetes képe (a lényeg vagy a lényegi lehetőség formájában).

A keletkezés esztétikája és a keletkezés logikája

Deleuze filozófiájából most azokra az elemekre utalok, amelyek segíthetnek Merleau-Ponty ontológiai fordulatát megvilágítani. A keletkezés folyamatának első megközelítése Deleuze-nél egyfajta magasabb empirizmusként⁷ vagy transzcendentális empirizmusként⁸ jelenik meg: empirizmusról van szó, mert a valóságos változásokat kell megfigyelni (előzetes sémák nélkül) és transzcendentális ez az empirizmus, mert nem az aktuális állapot empirikus megfigyelését (ez a klasszikus empirizmus útja), hanem a virtuális aktualizálódásának követését valósítja meg.

⁵ Ld. a Bevezetés első részének címét: „Az igazság növekedése. Az igaz visszaható mozgása [Croissance de la vérité. Le mouvement rétrograde du vrai].” (Bergson, 2012, p. 9)

⁶ A keletkezés ontológiájának fenomenológiai leírásához lásd: Szabó, 2005.

⁷ „A különbségek intenzív világa, amiben a minőségek megtalálják a maguk okát, az érzéki pedig a maga létét, valójában egy magasabb empirizmus [empirisme supérieure] tárgya. Ez az empirizmus egy különös »alapot« mutat meg nekünk, a különbség sokaságát és káoszát (a nomád eloszlásokat, a teljesen kaotikus viszonyokat).” (Deleuze, 1968, p. 80.)

⁸ „Az empirizmus akkor válik transzcendentálissá [...], amikor az érzékelésben közvetlenül felfogjuk azt, amit csak érzékelni lehet, az érzékelhetőnek magának a létét: a különbséget, a potencialitás különbségét, az intenzitáskülönbséget mint a minőségi sokaság alapját.” (Deleuze, 1968, pp. 79–80)

Ennek ellenére Deleuze transzcendentális empirizmusa még közel áll a transzcendentális, a fenomenológiai és a nietzschei gondolkodáshoz. A döntő pillanat az Deleuze gondolkodásában, amikor túllép a transzcendentális empirizmus dimenzióján. Vagyis a hagyományos ontológiák modellje (lehetőségek megvalósulása) és a transzcendentális empirizmus modellje (virtualitások aktualizálódásának valamilyen módon *megtapasztalható* folyamata) után egy új modell alakul ki a gondolkodásában. Ezt már nem nevezném transzcendentális empirizmusnak (ami még mindig a tapasztalat egyfajta elmélyített változatára támaszkodik, mint Bergson gondolkodása az intuíció fogalmára). Az új modell inkább transzcendentális konstruktivizmusnak nevezhető: vagyis olyan személytelen és nyelvi jelentésektől független konstrukciónak, ami a virtualitások aktualizálódásának nomád folyamatát igyekszik fogalmi alakra hozni. A transzcendentális empirizmus módszere még egyfajta aszubjektív megfigyelés (mint amilyen a bergsoni intuíció), a transzcendentális konstrukció módszere a fogalmi teremtés, vagyis egy olyan fogalomkészlet előállítása, ami nem zárja rövidre az immanenciasík eseményeit és folyamatait, és hozzásegít a különféle keletkezések beindításához. A *Különbség és ismétlés*-től a *Mi a filozófia?* című könyvig visszatérő motívum, hogy a filozófia valójában fogalmi teremtés. „Az empirizmus egyáltalán nem a fogalmakkal szembeni fellépés, nem is egyszerű hivatkozás a megélt tapasztalatra. Az empirizmus valójában a fogalmak legőrültebb teremtése [...]. Az empirizmus a fogalom miszticizmusa és matematizmusa.” (Deleuze, 1968, p. 3) A fogalmi teremtés tekintetében pedig Deleuze saját művei és Guattari-val közös munkásságuk is rendkívül gazdag. Csak egy rövid lista ezekből a fogalmakból: immanencia sík, Aión, Kronosz, rizóma, nomád eloszlás, szervek nélküli test, lárvaszerű szubjektum, ritornell, moduláció, deterritorializáció, reterritorializáció, sima tér, barázdált tér, szökésvonal, kisebbségi irodalom, vágygépezet, redő, skizoanalízis, megkülönböztethetlenségi zóna, moláris, molekuláris, fogalmi személy, állattá-válás, észlelhetetlenné-válás, blokk, immanenciasík, konzisztenciasík, mikropolitika, háborús gépezet stb.⁹

A transzcendentális konstruktivizmus ugyanakkor nem azonos a transzcendentális logikával. A keletkezés ontológiai leírása első lépésben elvezet a keletkezés *szemléletének* feltárásához: (1) ennek fenomenológiai formája a többletek diakritikai szemlélete: az érzéki bizonyos értelemben mindig több, mint amit a fogalom lefed és a fogalmi mozzanat mindig több, mint amit az érzéki tapasztalat tartalmaz;¹⁰ (2) a transzcendentális empirizmus pedig a virtuális aktualizálódásaként, megjósolhatatlan differenciációjaként mutatja meg a folyamatot. A második lépés az, amikor már nem a szemlélet belső tagolódásáról, a konkrét tapasztalat virtuális differenciálódásáról van szó, hanem olyan általános, fogalmi alakra hozható „formákról”, amelyek

⁹ Deleuze fogalmairól jó áttekintést ad Sasso & Villani, 2003 és Le Garrec, 2010.

¹⁰ Husserl genetikus fenomenológiája, Merleau-Ponty első korszakának pre-reflexív vizsgálódásai, Marc Richir fenomenológiája, Tengelyi László diakritikai fenomenológiája említendő példaként.

egyfajta logikát rajzolnak ki. A transzcendentális esztétikát (fenomenológiai szemlélet, bergsoni intuíció, deleuze-i transzcendentális empirizmus) kiegészíti egy transzcendentális logika. Merleau-Ponty-nál ez azoknak az alapvető metaforáknak a gyűjteménye, amelyek az ontológiai tagolódást segítik megérteni: hús, kiazmus, öszszefonódás, egymásra göngyölődés, vad lényeg, világsugarak, teremtmény természet, transztemporalitás, transzspacialitás stb. Deleuze-nél pedig a felszín-mélység ellentét helyét a felszín topológiai jellemzése, és ennek fogalmi kifejezései veszik át: nomád eloszlás, sima tér, barázdált tér, territorializáció, deterritorilizáció, gépezet, redő, kapcsolatok, szökevény, sebesség, immanencia-sík, fennsík, rizóma stb.

Az ontológiai gondolkodás e topológiai megközelítése segítségünkre lehet abban is, hogy Merleau-Ponty ontológiai fordulatát jobban értsük. A test, a szubjektum és az immanencia deleuze-i leírása megvilágíthatja a hús fogalmának értelmét.

Deleuze-nél az individualitás csupán egy mozzanat a virtualitások aktualizálódásának folyamatában, a test egy képződmény és a keletkezésben semmiféle akarat (önmagára vonatkozó tudat, önmagát akaró akarat, valamiféle szubjektumcsíra) nincs, csupán áramlások és intenzitások. Az individualitás, a test, az akarat fogalmi Deleuze gondolkodásában a „kész” aktualitáshoz tartoznak, vagyis a keletkezés „külső” rétegéhez. Filozófiájának célja az, hogy a virtualitások aktualizálódására irányítsa a figyelmet, vagyis arra, amit ő szingularitásnak nevez és ami minden individuális, testi, akarat dimenziót, vagyis mindazt, ami szubjektumszerű és emberi, megelőz. Az individuális már aktualizálódott állapot, a szinguláris még virtuális. Ha ebből a perspektívából tekintünk Merleau-Ponty kései filozófiájára, akkor talán jobban értjük a váltást korai fenomenológiájának prereflexív, testi tapasztalatra irányulása és kései, hiperreflexív ontológiájának gondolati törekvései között. Nem csak a fenomenológiától az ontológia felé tett lépésről van szó, hanem az individuális létezés felől a szinguláris létezés felé tett lépésről is.

A test az immanens ontológiában

Deleuze filozófiájában a test más értelmet nyer, mint például Nietzsche-nél vagy a fenomenológiában. A test egy többretegű képződmény, amelynek nem csupán fenomenológiai mélyrétegei vannak (testséma, belakott test, átélt testiség, szexualizált test stb.), hanem sajátos intenzitás folyamatai. Nem arról van szó, hogy a tapasztalat felületi dimenziója helyett egy mélyebb dimenzióba hatolunk be: ez lenne a tapasztalat prereflexív dimenziója – és ezt a dimenziót aligha tudnánk Merleau-Ponty fenomenológiai műveinél jobban megmutatni. Deleuze nem még *mélyebbre* akar hatolni, szerinte ugyanis a mélységi dimenzió keresése maga is egy metafizikai működésmód. A metafizikai gondolkodás mindig valami magasabbat és tökéletesebbet (pl. platóni ideák, transzcendencia), vagy valami mélyebbet és eredetibbet (pre-reflexív folyamatok, tudattalan, ösztönök) keres. Deleuze szerint mind a magasabb keresése, mind a mélyebb dimenziók feltevése az immanenciasíkból való kiugrást jelent. A test jelentése az immanencia síkon az, amit a szervek nélküli test (corps sans organes) elnevezéssel jelöl. Ez nem valamely tudat számára adódó „eredeti” testi lét,

nem is egy elme megtestesültsége, hanem egy olyan, intenzitásokkal átjárt felület, amelyet még nem tagolnak szervek, funkciók és testi emlékek. A szervek nélküli test a testiség tiszta intenzitása. Olyan keletkezés, amely nem szervek működéséből, nem ösztönök nyomásából és nem testsémából áll, hanem feszültségek és intenzitások virtuális differenciálódásából.

A test nem fizikai test, de nem is csak akarat és léleksokaság mint Nietzsche-nél. Vagyis az egységes test jól ismert, antropomorf fogalmát nem a testsokaság képe váltja fel, hanem a test *előtti* létezés elgondolása. A szervek nélküli test olyan differenciálódásban lévő intenzitás-sokaság, amelyet még nem szervezett egységbe a test imaginárius képe, még nem tagolt a cselekvések végrehajtására, valamint az érzetek és az affektusok befogadására és osztályozására képes, szimbolikusan szabályozott és rendezett test-fogalom.

A szervek nélküli test elnevezés első pillantásra egyfajta költői testfennemenológára utal, ám valójában nem az. A deleuze-i ontológia egyik következetes lépéseként áll elő ez a különös fogalom. Ha Nietzsche testről alkotott nézetei egy pszichológiai vagy pszichofizikai testfogalmat, egyfajta organizált test-sokaságot eredményeznek (Ullmann, 2021), Merleau-Ponty gondolkodása pedig egy prereflexív testiséget, a fogalmak előtt működő értelemképződést mutat meg, akkor túlzás nélkül állítható, hogy Deleuze a test fogalmát még tovább deformálja és a biológiai folyamatok, mindenek előtt a biológiai keletkezés szintjén próbálja elgondolni. A test már nem pszichofizikai test (amit átélhetünk és megfigyelhetünk), nem is eleven test (amit a fenomenológia nyelvén leírhatunk), hanem az élet biológiai folyamatainak gyűjtőhelye. Ezt a test-fogalmat a testben lejátszódó biológiai folyamatok aktuális és virtuális dimenzióinak megkülönböztetése teszi valóban különlegessé. A test aktuális-reális folyamatai az egyedi test szerves működésében ragadhatók meg. Amit ugyan közvetlenül nem észlelünk, de mégis van egyfajta térképünk a test szerves működéséről, hiszen tudjuk, hogy a száj beszél és rág, a szem néz és pislog, a fül hall és zúg, a belek kiválasztanak és görcsölnek, az izmok megfeszülnek és elernyednek, a szív dobog és szűr, a tüdő lélegzik és hörög stb. A test virtuális folyamatai azonban nem a szervek szintjén folynak le és legjobb kifejeződésük nem egy teljesen kifejlett szerves organizmus működésében található meg, hanem az artikulálódás kezdetén járó szerves test, a tojás, a magzat, a pete, a lárva szintjén. Itt még nincsenek szervek, nincs a feladatok és funkciók elosztása, még bármiből bármi lehet – de már van egy előzetes koherencia. Ezek mind olyan állapotok, ahol még nem alakultak ki azok a szervek, amelyek később együtt növekednek a növekvő testtel együtt. Ezek azok az állapotok, amikor a szervek kialakulása előtt még pusztán intenzitások járnak át a felszínt, még nincs alakulás, de már van virtuális mozgás.

A szervek nélküli testet tehát még semmi nem tagolja, csak virtuális intenzitások járnak át. A szervek nélküli test „állapotát” nem tapasztaljuk meg (megtapasztalni csak egyfajta pre-reflexív testiséget tudunk és ez a fenomenológia kiindulópontja), de átéljük. Példaként lehet felhozni a skizofrén testtapasztalatról szóló leírásokat: a testrészek megnyúlnak, megrövidülnek, áthelyeződnek, vagyis az egész organizált testséma megbillenhet és dezorganizálódhat (Szemerey, 2023). Ez persze távol áll a

hétköznapi és normálisnak nevezhető testtapasztalatoktól. A szervek nélküli test állapotát azonban még a „normális” tapasztalataink szintjén is átéljük: a test deformálódik az elalvás és a felébredés átmenetében, illetve elveszíti határozott kontúrjait a szélsőséges fájdalom és a szélsőséges gyönyör állapotaiban. Csak egy egyszerű példa: a felébredés első pillanatában még nem tudom, hol helyezkednek el a tagjaim, még nem tudom, hogy van testem. Valamiféle tömeg vagyok, ami keresi a kontúrjait. Ezt az átélhető, de még nem tapasztalható (vagyis közvetlenül tetten nem érhető) állapotot hozhatjuk kapcsolatba a szervek nélküli test fogalmával. A test nem anyag, nem organizmus, hanem csak egy tömeg, ami a differenciálódás fázisában van.¹¹

Tudat nélküli szubjektum vagy szubjektum nélküli tudat

Az szinte magától értetődő, hogy Deleuze elutasítja a szubjektum fogalmát, mint a filozófia és a gondolkodás számára alkalmas kiindulópontot. Nem a tényt utasítja el, hogy az emberi individualizálódás a szubjektivitás bizonyos élményösszességéhez vezet, hanem azt utasítja el, hogy az önmaga számára feltároló szubjektum valamiféle végső valóság lenne. Azt a kérdést teszi fel, hogy miként jön létre olyasmi, mint szubjektum, illetve, ha már létrejött, akkor hogyan lehet megszabadulni a szubjektumnak nevezett bloktól. Nietzsche végezte el elsőként a tudat radikális lebontását: rengeteget tanulhatunk tőle arról, hogy miként kerüljük el a szubjektum moralizáló és pszichologizáló felfogását. Nietzsche azonban még ragaszkodott az individuum szabad önteremtéséhez, a teremtő véletlenhez, a keletkezés individuális alakzatainak szépségéhez. Deleuze ezzel szemben a preindividuális folyamatokat kutatja, illetve ezeket igyekszik különféle eszközökkel felszínre hozni és láttatni. Ezért nála a szubjektum kérdése sohasem az individuális akarat, vagy vágy, vagy a narratív azonosság terminusaiban kerül elő, hanem a deszubjektíváció lehetőségeként.

A szubjektum Deleuze-nél szó szerint alávetett létmódot jelent. A szubjektum alá van vetve a nyelv kényszereinek (annak, ami mondható), a társadalom kényszereinek (szubjektum az, akit a többi szubjektum szubjektumként fogad el), a test fegyelmzésének (szubjektum az, aki uralja a testi folyamatait és hasznossá tudja tenni magát mások számára), a gondolkodás képeinek (filozofáló szubjektum az, aki hisz az igazságban, a tudásban, a józan észben, a törvényekben), az állam érdekeinek (szubjektum az, aki tulajdonnal rendelkezik, letelepedett és meg akarja védeni azt, ami az övé, ezért elfogadja az intézmények uralmát), a tudattalan vágyaknak (szubjektum az, aki vágyait sóvárgásként és hiányként éli meg, és aki elfogadja az ödipális szerepeket). A szubjektum territoriális, stratifikált, megtelepedett alakzat: egy olyan aktuális létező, aki elnyomja magában a virtuális keletkezéseket. A „szubsztanciális, befejezett, jól konstituált” szubjektum valójában nem a gondolkodás szubjektuma, hanem egy projekció. „Nem biztos, hogy a gondolkodás, ahogy a filozófiai rendszer

¹¹ Antonin Artaud leírásai jelentik a szervek nélküli test fogalmának előképét: „Nincs száj Nincs nyelv Nincsenek fogak Nincs gége Nincs nyelöcső Nincs gyomor Nincs has Nincs anusz Rekonstruálom az embert, aki vagyok.” (Idézi Deleuze, 1969, p. 108)

dinamizmusát létrehozta, a karteziánus cogito-hoz hasonlóan egy szubsztanciális, befejezett, jól konstituált szubjektumra vonatkoztatható: a gondolkodás inkább azokból a rettenetes mozgásokból táplálkozik, amelyeket csak egy lárvaszerű szubjektum [sujet larvaire] képes elviselni.” (Deleuze, 1968, p. 156)

A testről mint organizált egészből való tudás, a jelentések uralása és működtetése az értelmezés művelein keresztül, illetve önmagunk szubjektumként való felfogása, vagyis a különféle hatalmaknak való alávetettség elfogadása – a teremtő folyamatok háromféle blokkolását jelentik.¹² Ezek azok a blokkok, amelyektől meg kell szabadulnunk. Ám nem olyan módon, hogy szabad szubjektummá válunk, hanem csakis olyan módon, hogy a szubjektum bevett formáitól, normalizált alakzataitól szabadulunk meg. Nem a szubjektumot kell felszabadítani Deleuze ontológiája szerint, hanem a szubjektumtól mint összetett blokkoltságtól kell megszabadulnunk. Nem a szabad szubjektum a cél, hanem a szubjektumtól való megszabadulás. Ehhez pedig át kell látnunk azt a különbséget, ami egy szubjektumot elválaszt saját aszubjektív állapotától és önmaga szubjektum nélküli lárvaszerű működéseitől. A fenomenológia az aszubjektív állapotokat célozza meg (Sartre személytelen spontaneitásától Merleau-Ponty pre-reflexív folyamatain át Patočka aszubjektív fenomenológiájáig). Ezzel szemben az immanens ontológia nem a szubjektum (ego) nélküli tudatról beszél, hanem a tudat nélküli szubjektumról, amit Deleuze nem a tudattalan folyamatokkal azonosít (ez pszichologizmus és antropomorfizmus lenne), hanem a virtuális biológiai folyamatokban próbál elhelyezni.

Az immanens ontológia két útja

Az 1986-os keletkezésű Foucault-könyvben említi Deleuze először a kései Merleau-Ponty gondolkodását. „Heideggernél és Merleau-Ponty-nál az intencionalitás meghaladása a Lét, illetve a Lét redője (pli) felé tett lépéssel valósul meg. Az intencionalitástól a redőhöz, a létezőtől a léthez, a fenomenológiától az ontológiához tett lépésről van szó.” (Deleuze, 1986, p. 117) Deleuze itt a létezőhöz tapadó és a reprezentáció, illetve az intencionalitás sémájára épülő gondolkodás meghaladását írja a kései Merleau-Ponty javára, miközben Sartre filozófiáját például az intencionalitáshoz való ragaszkodással vádolja. A következőképpen foglalja össze Merleau-Ponty ontológiai fordulatát: „Merleau-Ponty megmutatta, hogy egy radikális, »vertikális« láthatóság hogyan redőződik át Önmagát-látóvá [se pliait en un Se-voyant], és hogyan teszi lehetővé ezáltal a látó és látott horizontális viszonyát. Egy Külső, ami sokkal távolibb, mint minden exterioritás, »belecsavarodik«, »beleredőződik«, »megkettőződik« egy Belsőben, ami sokkal mélyebb, mint minden interioritás.

¹² Az organizmus, a jelentésség és a szubjektíváció szintjeiről van szó. „Organizált leszel, organizmus leszel, artikulálni fogod a tested – különben csak egy nyomorult [dépravé] vagy. Jelentő és jelentett leszel, értelmező és értelmezett leszel – különben csak egy deviáns [déviant] vagy. Szubjektum leszel, és mint olyan rögzített, a kijelentés szubjektuma leszel, ami ráépül a kijelentett szubjektumra – különben csak egy csavargó [vagabond] vagy.” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 197)

Egyedül ez teszi lehetővé az interioritás és exterioritás levezetett viszonyát. Maga ez a csavarodás (torsion) az, ami a »húst« definiálja a sajáttest és a sajáttesthez tartozó tárgyakon túl.” (Deleuze, 1986, p. 117) Deleuze itt az intencionálisra alapuló gondolkodás „egysíkúságával” állítja szembe a kései Merleau-Ponty ontológiai gondolkodását, amit elsősorban egyfajta topológiai váltásként ért. Arra a kései munkajegyzetre utal, amelyben Merleau-Ponty párhuzamba állítja a klasszikus ontológia és a hús ontológiájának különbségét az euklideszi tér és a topológiai tér különbségével.

Az euklideszi tér [...] a perspektivikus lét modellje: transzcendencia nélküli, csupa pozitív meghatározottságból [...] álló tér. Mély összefüggés állapítható meg a térnek ezen elképzelése és az *Ens realissimum*ot, a végtelen létezőt központi előfeltevésként magábanfoglaló klasszikus ontológia között. A topologikus tér egymást kölcsönösen körbeölő, egymásra toluló gyűrődések közegeként egy olyan lét modellje, ami Klee színeihez hasonlóan egyszerre a legősibb és ugyanakkor olyan, mintha »a teremtés első napja lenne« (Hegel). Ez az a lét, amire a regresszív gondolkodás óhatatlanul rábukkan, anélkül azonban, hogy le tudná közvetve vagy közvetlenül vezetni (a legjobb választásának elve alapján) a Létből magából, ami csupán állandó reziduum. [...] Ez a vad vagy nyers lét az, ami minden szinten lehetővé teszi a klasszikus ontológia problémáinak meghaladását (mechanizmus, finalizmus, egyszóval artificializmus). (Merleau-Ponty, 2006, pp. 235–236.)

Ez azon szövegek egyike, amit Deleuze is írhatott volna. És itt nem stiláris rokonságról vagy esztétikai affinitásról beszélünk, hanem az immanens ontológia *logikájáról*: ez a logika felülírja az euklideszi térszemléletet és a lineáris időfelfogást egy olyan topológia révén, ami mind a kései Merleau-Ponty, mind Deleuze gondolkodásában meghatározó.

Ám nem csupán egyetértően viszonyul Deleuze a kései Merleau-Ponty gondolkodásához. Két kritikai állítást is megfogalmaz (igaz, mindkettőt Foucault elmélete felől és mindkettőt egyszerre gondolja érvényesnek Heidegger és Merleau-Ponty ontológiájára). (1) Az első állítás arra vonatkozik, hogy a fenomenológia, még ontológiai formájában is, túl gyorsan halad.¹³ Vagyis rövidre zár problémákat, elsiklik lényegi különbségek felett. Konkrétan arról beszél Deleuze, hogy a fenomenológia magától értetődően egymásra vonatkoztatja a láthatóság és a nyelvi kijelentések dimenzióját, mivel párhuzamot feltételez a szemlélet és a fogalmiság között, Foucault (és a strukturalista hagyomány) viszont két külön logikát lát a láthatóság és a kijelentések dimenziójában. Való igaz, hogy Merleau-Ponty gondolkodásában a nyelvi megformálás kontinuum módon kapcsolódik össze és bomlik ki az érzéki tapasztalából. (2) Deleuze második megjegyzése az, hogy a fenomenológia túlságosan is békés

¹³ „Úgy tűnik, mintha Foucault azt vetné Heidegger és Merleau-Ponty szemére, hogy túl gyorsan haladnak.” (Deleuze, 1986, p. 119)

gondolkodás, mivel a Tudás területén mozog és nem érzékeny a Hatalom tematikájára. „Foucault-nál mindig is egy sokkal mélyebb heraklitianus tendencia volt jelen, mint Heideggernél, a fenomenológia végső soron túlságosan békés vállalkozás, túlságosan sok dolgot tart szentnek.” (Deleuze, 1986, p. 120) Más szóval, a fenomenológia, még ha érintkezik is a politikával, ami meglehetősen ritka, csak a politikum szintjén tud közelíteni a jelenségekhez és vak marad a hatalmi hatások ontológiai dimenziójára. A fenomenológiát egy bizonyos „ontológiai derű” jellemzi, annak az önmagát biztonságban tudó embernek a derűs létfelfogása és a léttel való egységének az érzése, aki nem veszi észre, hogy a biztonság maga is egy formája a hatalmi viszonyoknak. A fenomenológia abban az értelemben békés gondolkodás, hogy végső soron egyfajta Urdoxát, eredeti köteléket,¹⁴ valamiféle végső és eredeti harmóniát feltételez a tapasztaló és a tapasztalt között.

Nincs olyan nézőpont, ahonnan magabiztosan kijelenthetnénk, hogy ezek a kritikák jogosultak vagy éppen jogosulatlanok. A jelen dolgozatban inkább a párhuzamokra helyezném a hangsúlyt, mert úgy vélem, hogy Deleuze ontológiája nem csak párhuzamos, de megvilágító is Merleau-Ponty ontológiájára nézve. Mind Merleau-Ponty kései filozófiája, mind Deleuze ontológiai törekvései az immanens ontológia változatait, sőt strukturálisan rokonítható változatait jelentik. Merleau-Ponty a tudat felől halad lépésről lépésre a tudat nélküli tartomány felé, amit húsnak nevez, és amit már nem fenomenológiai módszerrel, hanem ontológiai eszközökkel igyekszik leírni. A hús a létnek az a sűrűsége, amiből a tudat kiemelkedik, vagyis ami a tudat háttere és anyaga egyben: a hús az a dimenzió, ami akkor jelenik meg a gondolkodás számára, amikor a létből kireflektált szubjektumot visszaintegrálja a létbe. Deleuze ezzel szemben a szubjektum individualizálódás előtti állapotait igyekszik megragadni (a szervek nélküli test, a lárvaszerű szubjektum és az immanencia fogalmai révén) és a lét virtuális végtelenjét próbálja szemléleti, fogalmi és gondolati eszközökkel, ha nem is megragadhatóvá, de legalább elgondolhatóvá tenni. Az immanens ontológia mindkét formája gondolati támasztékot kap a topológia paradox alakzataiban: az immanencia ugyanis nem egy homogén lét kívülről való megfigyelése, nem is pusztá belehelyezkedés, hanem a külső-belső megkülönböztetés előtti differenciálódás szemléleti és fogalmi követése.

¹⁴ *A látható és a láthatatlan* első részében többféle formában jelenik meg a „lien natal”, a természetes, eredeti, pre-logikai, a tapasztaló és tapasztalt között „születéstől fogva” meglévő kapcsolat gondolata. Pl.: „az észlelő ént az észlelt dologhoz kapcsoló eredeti viszony [lien natal]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 46); „az észlelés és az észlelt dolog közötti szerves kapcsolat [lien organique]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 52). Ez a feltételezés az, amit Deleuze és Guattari igazolatlan Urdoxának nevez és kritikával illet a fenomenológia kapcsán: „Vajon besorolható-e az érzet a világ alapját, mozdíthatatlan talapzatát képező őseredeti vélekedés, az Urdoxa alá? [...] A világ húsa és a test húsa olyan korrelátumok, amelyek felcserélhetők egymással, s ideális coincidenciában állnak egymással.” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 150)

Irodalom

- Bergson, H. (2012). *A gondolkodás és a mozgó* (Dékány A., Ford.). L'Harmattan.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. P.U.F.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Minuit.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Minuit.
- Deleuze, G. (2001). *A mozgás-kép* (Kovács A. B., Ford.). Osiris.
- Deleuze, G. (2010). *A bergsoni filozófia* (John É., Ford.). Atlantisz.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2: Milles Plateaux*. Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2011). *Mi a filozófia?* (Farkas H., Ford.). Műcsarnok.
- Le Garrec, M. (2010). *Apprendre à philosopher avec Deleuze*. Ellipses.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *A látható és a láthatatlan* (Farkas H. & Szabó Zs., Ford.). L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék.
- Nietzsche, F. (1997). *A vidám tudomány*. (Romhányi Török G., Ford.). Holnap.
- Olkowski, D. E. (2021). *Deleuze, Bergson, Merleau-Ponty: The Logic and Pragmatics of Creation, Affective life and Perception*. Indiana University Press.
- Sasso, R. & Villani, A. (dir.) (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Le Cahiers de Noesis 3*.
- Szabó Zs. (2005). *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. L'Harmattan.
- Szemerey M. (2023). Testtapasztalat a társadalmi valóságon túl. A testkép változásai szkizofrénia, pszichózis és elavulás során. In Fehér P. V., Kövesdi A. & Szemerey M. (Szerk.), *Testképek a társadalomban* (pp. 193–236). L'Harmattan.
- Ullmann T. (2021). A metafizika lebontása a test révén: Nietzsche radikális testfilozófiája. *Erdélyi Múzeum* 4. 34–45.
- Wambacq, J. (2017). *Thinking Between Deleuze and Merleau-Ponty*. Ohio University Press.
- Wittgenstein, L. (1989). *Logikai-filozófiai értekezés* (Márkus Gy., Ford.). Akadémiai.