

Michel Henry

# Az élő test

Válogatott tanulmányok

BENCÉS KIADÓ  
Pannonhalma, 2013

A fordítás a következő kiadás alapján készült:

Michel Henry: *Auto-donation.*

*Entretiens et conférences*

Beauchesne

ISBN 2-7010-1488-3

2004 © Anne Henry

Szerkesztette

*Philippe Nouzille*

Fordította

*Farkas Henrik, Moldvay Tamás,*

*Sajó Sándor, Ullmann Tamás*

Lektorálta

*Schmal Dániel*

Borítófotó © Fonds Michel Henry – UCL

Hungarian translation published by © Bencés Kiadó

© A fordítók, 2013

**INSTITUT  
FRANÇAIS**  
BUDAPEST

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide  
à la publication de l'Institut français.

Ez a mű a Francia Intézet Könyvtámogatási Programjainak  
(P.A.P.) keretében jelent meg.

## Tartalom

Az élet fenomenológiája .....	5
Az élő test.....	35
Kereszténység és fenomenológia.....	79
A művészet és az élet fenomenológiája.....	111
Jean Leclercq: Michel Henry élete és munkássága .....	155



## Az élet fenomenológiája<sup>1</sup>

Az élet fenomenológiája abba a nagy filozófiai áramlatba tagozódik bele, amely Edmund Husserlnek köszönhetően Németországban született meg a 19. század végén, és olyan jelentős gondolkodók közvetítésével, mint Martin Heidegger és Max Scheler, a 20. század folyamán mindvégig hatott, napjainkban pedig, különösen Franciaországban, még mindig virágkorát éli. Azt szeretném megmutatni, hogy az élet fenomenológiája mennyiben adósa kultúránk egyik legfontosabb gondolkodói mozgalmának, és mennyiben követ attól eltérő utat.

A fenomenológia eredetiségét abból a tárgyból kiindulva kell megértenünk, amelyet a maga számára kijelölt. Miközben más tudományok a speciális – fizikai, kémiai, biológiai, történeti, jogi, szociológiai, gazdasági stb. – fenoméneket tanulmányozzák, a fenomenológia azt kutatja, mi teszi lehetővé a fenomenének, hogy fenomén lehessen, vagyis magát a tiszt-

---

<sup>1</sup> A fordítás az OTKA K81576-os számú projektjének támogatásával készült.

ta fenomenalitást keresi. E tiszta fenomenalitást különféle nevekkal illethetjük: tiszta megnyilatkozás, megmutatkozás, megnyílás, felfedés, megjelenés, feltárulás, végül egy hagyományosabb kifejezéssel: igazság. Mihelyt a fenomenológia tárgyát a tudományok tárgyától való különbségként értjük, úgy tűnik, a következő megkülönböztetés kínálkozik. Különbség van egyrészt a sajátos tartalmában tekintett fenomén, másrészt annak fenomenalitása között; más szavakkal: aközött, ami megmutatkozik, ami megjelenik, és a megjelenés ténye, a tiszta megjelenés mint olyan között. Ezt a különbséget fogalmazza meg Heidegger a rá jellemző kifejezésekkel a *Lét és idő* 44. paragrafusában, amikor elkülöníti az igazság származtatott értelmét, azt, ami igaz, azt, ami felfedett, attól, ami a megnyílás maga, ami „az igazság legeredendőbb fenoménje” (*Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*).<sup>2</sup>

A fenomenológia egy további alapbelátása, hogy a megjelenés lényegesebb, mint a lét: csak azért létezik a dolog, mert megjelenik. Hogy Husserlnek a marburgi iskolától kölcsönzött megjegyzését idézzük, amelyet némileg módosítottam: „amennyi megjelenés, annyi lét.” A fenomenológiának ezt az ontológia fölötti elsőbbségét kívánom radikalizálni, amikor azt állítom, hogy csak akkor képes bármilyen dolog a maga sajátosságában megjelenni és megmutatkoz-

---

2 Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Budapest, Gondolat, 1989, 338.

ni nekünk, ha a megjelenés mint olyan önmagában is megjelenik. E különféle kiegészítések dacára a fenomenológia fenomenológiai előitélete még teljesen meghatározatlan marad. Mert végül mit jelentenek a fenomenológia elvei – az „amennyi megjelenés, annyi lét”, vagy a „vissza a dolgokhoz” (*Zu den Sachen selbst*) –, amíg nem egyértelműen meghatározott, miben áll a megjelenés ténye, az a konkrét fenomenológiai mód, amiként a tiszta megjelenés megjelenik – az a fajta tiszta fenomenológiai anyag, amelyben a fenomenalitás mint fenomenalitás fenomenalizálódik? Márpedig ha a történelmi fenomenológiához intézzük ezt a kérdést, észrevesszük, hogy a fenomenológia elveinek fenomenológiai meghatározatlansága mögött és e meghatározatlanság támogatásával belép a fenomenalitás egy bizonyos elgondolása, amely mindenekelőtt a hétköznapi gondolkodásban van jelen, de emellett a hagyományos filozófia legősibb és legkritikátlanabb előítéletét is alkotja. Ez a fenomenalitásnak az az elképzelése, amelyet a világ tárgyainak észlelésétől, végső soron magának a világnak a megjelenésétől kölcsönzünk.

Talán nem egykönnyen fogadjuk el, hogy Husserl, a fenomenológia alapítója a tárgyadódások hogyanját firtató explicit kérdésre (*Gegenstände im Wie* – „tárgyak a hogyanban”)<sup>3</sup> a világ megjelenésével válaszol. Vajon Husserl nem utalja a fenomenalitás el-

---

3 Edmund HUSSERL, *Előadások az időről*, ford. ULLMANN Tamás, SAJÓ Sándor, Budapest, Atlantisz, 2002, 142.

vét hagyományos módon a tudatra, és így egyfajta „interioritásra”? Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg a tudat mint *intencionalitás* lényegi meghatározásáról. Az intencionálisként értett tudat semmi más, mint az a mozgás, amelyen keresztül a tudat kívülre vetül, a tudat „lényege”, „szubsztanciája” tehát kimerül ebben a kívülre kerülésben. Ez a mozgás hordozza a fenomenalitást. A *láttatás tehát* épp a kívülre kerülésben, a távolság létrejövésében zajló feltárás. A látvány lehetőségét annak a távolságba helyezése adja, amit a látás elé helyezünk, és ami így a látás látottja lesz. Íme a tárgy, az objektum fenomenológiai meghatározása: az, ami elébe helyezett, és így módon láthatóvá tett. A megjelenés itt a tárgy megjelenése kettős értelemben: abban az értelemben, hogy az, ami megjelenik, egy tárgy, és abban a másik értelemben is, hogy a kérdéses megjelenési mód itt a tárgy valódi és azt láthatóvá tévő megjelenési módja: a távolságnak az a megképződése, amelyben mindannak láthatósága felbukkan, ami alkalmas arra, hogy láthatóvá váljon számunkra. Ekkor a következő kérdés válik elkerülhetetlenné: az intencionalitás, amely bármely dolgot láttat, hogyan tárul fel önmagának? Vajon egy újabb intencionalitás irányul önmagára? Ekkor a fenomenológia vajon elkerülheti-e, hogy a klasszikus tudatfilozófia sorsára jusson, és végtelen regresszusba bonyolódjék, majd arra kényszerüljön, hogy a megismerő tudat mögött egy má-



sodik tudatot tételezzen – ezzel pedig egy második intencionalitást a mögött a tudat mögött, amelyet ki kell szakítani a sötétségből? Esetleg létezik egy másik feltárási mód az intencionalitás láttatásán túl, amely fenomenalítását nem a külső láttatásából nyeri? E kérdésre a fenomenológián belül nincs válasz. Így aztán súlyos válság üti fel benne a fejét, amely apóriához vezet. Magának a fenomenalításnak a lehetősége jelent problémát, ha a fenomenalítás elve kivonja magát a fenomenalítás alól. Ahogy közismert, Husserlnak ki kellett szolgáltatnia a végső konstituáló egót az „anonimitásnak”.

Heideggernél a világ megjelenése a kidolgozottság magasabb fokát éri el. A *Lét és idő* 7. paragrafusaiban a fenomén annak görög értelmében, *phainomenon*ként nyer meghatározást. A szó töve a *pha*, *phósz*, amely 'fény'-t jelent, így a megjelenés fénybe jutást, világosságba kerülést jelent, vagyis a megjelenés „az, amiben valami nyilvánvaló, önmagában láthatóvá lehet” (*das worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*). A világ tehát a láthatóságnak ez az ek-sztatikus horizontja, ahol bármely dolog láthatóvá válhat, és ami – horizontjellege miatt – maga a külső, az önmagán-kívüli. Ezt deklarálja egyértelműen a *Lét és idő* második része. A világ ott az időbeliséggel válik azonossá, az időbeliség pedig a következő meghatározást kapja: „az eredendő magán- és magáértvalóan »magán-kívüli«” („*Zeitlichkeit*

ist das ursprüngliche »Aussersich« an und für sich selbst”).<sup>4</sup>

A világ megjelenéséhez három meghatározó jellemvonás tartozik. Rövid felsorolásuk szolgáltatja a bevezetést az élet fenomenológiájához, amelynek első tézise az lesz, hogy az élet nem képes felbukkanni a megjelenő világban.

I. Amennyiben a világ az „önmagán kívüli”, a Külső kívülre kerülése, akkor mindaz, ami a világban megmutatkozik, külsőként mutatkozik meg: mint *külsődleges*, mint másik, mint különbség. Külsődleges, hiszen a struktúra, amelyben a világ megmutatkozik, a külsődlegességé; másik, hiszen ez az ek-sztatikus struktúra a mindent megelőző alteritásé (mindaz, ami az énen kívül van, más, mint az én, mindaz, ami önmagán kívül van, más, mint önmaga); különbség, hiszen ez az Ek-sztázis azonos a Különbséggel, vagyis azzal a művelettel, amely elmélyíti a távolságból fakadó eltérést, és különbséget vezet be mindabba, amit megjelenít e távolság segítségével – a világ horizontján. Az ilyen megjelenés erőszakkal kifordul magából, és oly erővel vetül kívülre, lévén semmi több, mint a Külső eredendő kiűzetése, hogy mindaz, aminek megjelenést biztosít, valójában sohasem lehet más, mint külsődleges, abban a rettenetes értelemben, hogy valódi Lakhelyétől, eredeti Hazájától távol, abból kiűzve, legsajátabb javaitól megfosztva

---

4 HEIDEGGER, *i. m.*, 541.

létezik, elhagyatva, támasz nélkül, elveszve. Ennek az elhagyatottságnak kellett hogy kiszolgáltassa Heidegger az embert, hogy aztán „világban-benne lét-ként” semmi egyébbé, csupán a világ egy létezőjévé tegye.

2. A megjelenés, amely a világ Különbségében fed fel, nem csupán különbözővé teszi mindazt, ami valamilyen képp felfedetté válik, hanem számára ez kezdetben teljesen *különbség nélküli, közömbös* is, semmilyen módon nem szereti, nem vágyik rá, nem védelmezi, amit felfed, nincs semmiféle köze hozzá. Az, hogy a beboruló égről, a körsugarak egyenlőségéről, egy kecskéről, egy hidroplánról, egy képről vagy egy valós dologról, vagy éppen az univerzum titkát tartalmazó képletről van szó, teljesen mindegy. Ahogy a Fény, amelyről az Írás beszél, felkel az igazakra és a gonoszokra, a világ megjelenése egyfajta félelmetes semlegességben a dolgok közötti preferencia és személyválogatás nélkül világítja meg mindazt, amire rávetül. Léteznek az áldozatok és a hóhérok, a jó tettek és a népirtások, a szabályok és a kivételek, a szél, a víz, a föld, és minden ugyanúgy áll előttünk – a létezésnek azon a végső módján, amelyet egy pusztán „van”, egy „létezik” kimondásával fejezünk ki.

3. Ám a világ megjelenésének ez a közömbössége azzal szemben, amit a Különbségben feltár, s ami bizonyosan nem teszi Atyává Fiai számára, testvérré

a testvérek számára, baráttá a barátok számára (olyan baráttá, aki tudja mindazt, amit a barátja tud, olyan testvérré, aki tudja mindazt, amit a testvérei tudnak, s különösen mind közül az elsővé, az Elsőszülött Fiúvá) – nos, ez a közömbösség egy radikálisabb ínséget és szűkösséget rejteget. *A világ megjelenése ugyanis nem csupán közömbös mindazzal szemben, amit felfed, de létezésben sem képes részesíteni azt.* Kétségtelen, hogy a világ megjelenésének közönyére az ad magyarázatot, hogy képtelen számot adni a benne feltárulóról. A közöny, a semlegesség itt *tehetetlenséget* jelent, és e tehetetlenségből származik. Heidegger, aki először gondolta el a világ fogalmát eredeti fenomenológiai jelentésében, azaz tiszta megjelenésként, már felismerte mind a közömbösséget (a szorongást, amiben minden közömbössé válik), mind a tehetetlenséget. A feltárás feltár, felfed, „megnyit”, de nem alkot (*macht nicht, öffnet*). Így tárul fel ontológiai ínsége a világ megjelenésének, amely képtelen arra, hogy önmaga tételezze a valóságot.

A világmegjelenés ontológiai ínségének gondolata eredetileg nem Heideggertől származik, hiszen megtalálható már Kantnál, *A tiszta ész kritikájában*.<sup>5</sup> A világ problémája itt fenomenológiai köntösben értelmeződik. Ezért a *Kritikában* a világ fenomenológiai struktúrájának rendkívül szigorú leírását találjuk. A tér és idő tiszta *a priori* szemléleti formái és

---

5 Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, ford. KIS János, Budapest, Atlantisz, 2009.

a megértés kategóriái együttesen konstituálják a világot. „A tiszta szemléleti formák” a láttatás tiszta módjait jelentik, önmagukban tekintve, függetlenül attól az („empirikusnak” nevezett) egyedi és esetleges tartalomtól, amelyet e szemléleti formák esetről esetre láttatnak. Az „*a priori*” azt jelenti, hogy a láttatásnak ezek a tiszta módjai megelőzik a teljes valódi tapasztalatot. Az értelem kategóriáinak, túl azok specifikumán (szubsztancia, kauzalitás, kölcsönviszony), azonos az alapvető fenomenológiai jelentésük, nevezetesen az, hogy a láttatáshoz tartoznak, úgy téve azt lehetővé, hogy biztosítják annak egységét. Márpedig ennek az egységesítő képességnek a fenomenológiai struktúrája ugyanaz, mint a tiszta szemléleteké, vagyis egy olyan láttatás, amelynek az a lényege, hogy kívülre helyezi azt, ami épp e kívülre helyezés folytán válik láthatóvá. Kant döntő megállapítása szerint mind a szemléleti formák, mind a megértés kategóriái reprezentációk, megjelenítések. Reprezentálni ezen a módon németül *vor-stellen*, ami annyit tesz: „elé-helyezni”. De ami itt számunkra igazán fontos, az a *Kritikának* az a visszatérő állítása, hogy a világ fenomenológiai kialakulása e különféle „láttatások” összekapcsolódó és koherens aktusában sem képes soha a világ konkrét tartalmát létrehozó valóság tételezésére – annak a valóságnak a tételezésére, amelyért Kantnak az *érzékeléshez* kellett fordulnia.

De amikor az érzékeléshez fordulunk, amely egyedül képes a valóságot közvetíteni, rejtetten bár, de az élethez is, azaz egy gyökeresen más megjelenési módhoz is odafordulunk. Az élet keresztül-kasul fenomenológiai képződmény. Nem létező, és nem is a létező egy létmódja. De nem is arról az életről beszélünk, amiről a biológia. Hiszen a modern biológia valójában már nem beszél az életről. A Galilei-féle forradalom óta a biológia tárgya azokra az egynemű anyagi folyamatokra korlátozódik, amelyeket a fizika tárgyal. Az egyetlen ténylegesen létező élet a transzcendentál-fenomenológiai élet, amely a tiszta fenomenalitás eredeti módját határozza meg, azt, amit megmutatkozása tisztasága miatt a továbbiakban a *kinyilatkoztatás* névvel illetünk.<sup>6</sup> Az élet valódi kinyilatkoztatása minden ponton szemben áll a világ megjelenésével. Miközben ez utóbbi „önmágán kívül” fed fel, „önmágán kívüli”, amennyiben mindaz, amit felfed, hozzá képest külsődleges, másik, különböző, az élet megnyilatkozásának első, döntő vonása éppen az, hogy nem hordoz magában semmilyen eltérést és nem különbözik önmagától, azaz hogy csak és kizárólag önmagát tárja fel. *Az élet kinyilatkoztatja önmagát, vagyis ön-kinyilatkozás.*

---

<sup>6</sup> A *révélacion* szó és származékai nehezen adhatók vissza egyetlen terminussal. A fordítás a *meg-* és *kinyilatkozás*, illetve a *kinyilatkoztatás* és *feltárulás* kifejezések használatával utal az eredeti fogalom egyszerre teológiai és fenomenológiai összetevőire (*a szerk.*).

Az élet esetében tehát az önkinyilatkoztatás két dolgot jelent: egyrészt az élet beteljesíti a kinyilatkoztatás művét, az élet minden, csak nem dolog. Másrészt az, amit kinyilatkoztat, az önmaga. Így aztán a megjelenő és a tiszta megjelenés közötti ellentét, amely már a klasszikus gondolkodásban felbukkan, de csak a fenomenológia révén kerül előtérbe, az élet esetében eltűnik. Az élet feltárulása és az, ami feltárul benne, egyet alkotnak.

Mindenütt, ahol van élet, szembetaláljuk magunkat e különleges helyzettel, amely az élet minden modalitásában felismerhető, még ha a legapróbb benyomásról van is szó. Vegyük a fájdalmat. Mivel a hétköznapi felfogás a fájdalmat mindenekelőtt „fizikai fájdalomként” ragadja meg, és egy objektív testrészre vonatkoztatja, végezzünk el rajta egy olyan redukciót, amely kizárólag fájdalmas karakterére összpontosít, a „fájdalomra mint olyanra”, a szenvedés tisztán affektív elemére. E „tisztá” szenvedés „önmagának tárul fel”, ami azt jelenti, hogy a szenvedés egyedül számunkra engedi meg, hogy megtudjuk, mi a szenvedés, és az, ami e feltárásban feltárul – ami a szenvedés ténye –, az pontosan maga a szenvedés. Abban, hogy életünk e modalitásában a világ „önmagan-kívülisége” nincsen jelen, felismerjük, hogy semmilyen különbség nem választja el a szenvedést önmagától, és hogy önmagába kényszerítve, saját súlya alatt roskadozva képtelen önmagához képest bármilyen hátrálásba kezdeni vagy bármilyen mene-

külsi útvonalat kidolgozni, amelynek segítségével lehetséges lenne számára elszökni magától és saját fullasztó lététől. A szenvedésben fellelhető bármiféle hasadás hiánya kizárja annak lehetőségét, hogy tekintetünket ráirányíthassuk. Soha senki nem látta saját szenvedését, szorongását vagy örömét. A szenvedés, az élet minden más modalitásához hasonlóan, *láthatatlan*.

A láthatatlan tehát nem az irrealitás vagy az illúzió dimenzióját jelöli, valamiféle szellemvilágot, hanem pontosan az ellenkezőjét. Ahogy láttuk, a világ megjelenése az, ami minden dolgot magán kívülre vet ki, és ugyanezzel a lendülettel megfosztja azt valóságától, külső látszatok sorozatára redukálja, amelyekbe lehetetlen behatolni, mert semmilyen „belsőnk” nincsen, mindegyik kizárólag a másakra utal, és az utalásoknak ebben a meghatározatlan játékában, ami a világ, mindegyik üres és tartalom nélküli. Azt is láttuk, hogy Heidegger elgondolása szerint a világ megjelenése nem képes létrehozni azt, ami megmutatkozik benne. Az életben ugyanakkor annak minden egyes modalitása valóság – tolakodó, közvetlen, vitathatatlan, megcáfolhatatlan. De amint megpróbálok látni ezt a valóságot, elillan. Bár képes vagyok megalkotni szenvedésem képét, megjeleníthetem a szenvedést önmagamnak; végül aztán a szenvedés valósága soha nem képes önmagán kívül fennállni. A szenvedés re-prezentációjában csupán egy noématis irrealitás, a „szenvedés” jelentése adódik a szá-



momra. Csak amikor minden távolság megszűnt, amikor a szenvedés saját tiszta szenvedésében és az öröm saját tiszta örömében tapasztalja meg önmagát, akkor beszélhetünk valódi szenvedésről és valódi örömről, arról, hogy a feltárulás és a valóság egyek.

Íme a harmadik jellemző, amely az élet feltárulását szembeállítja a világ megjelenésével: miközben ez utóbbi különbözik mindattól, amit megmutat, és teljesen közömbösen viszonyul hozzá, addig az élet megőrzi magában azt, amit feltár, az élet ott van minden élőben, élteti azt, és nem hagyja el soha, mindaddig, amíg ez az élő él. Ez az új viszony – ez a világ számára idegen, az élet számára pedig valódi és belső viszony – az, amit most önmagában kell tekintenünk: az életet az élővel összekapcsoló, eddig el nem gondolt viszony ez, amely nélkül azonban semmit nem értenénk saját élő voltunkról. Ez az élet és élő közötti viszony a világnak idegen, akozmikus, láthatatlan: *az abszolút immanencia viszonya*. Mert hogyan is foghatnánk fel egy élő, amely nem hordozza önmagában az életet? De ugyanígy azt is kérdezhetjük, vajon miért van az életben egy élő, miért nem lehetséges anonim, személytelen, individualitástól mentes élet? Az a kérdés, amely az életnek az élőhöz fűződő viszonyát, az immanenciát firtatja, nem metafizikai kérdés, nem spekulatív konstrukciók vagy véget nem érő viták tárgya. A kérdés a fenomenológiából származik, mégpedig az élet fenomenológiájából, amelynek központi kérdésévé válik. Eredeti

kérdésről van itt szó. Ez arra kényszerít bennünket, hogy felemelkedjünk az abszolút élethez, ahhoz az Élethez, amiről János apostol beszél.

Az abszolút Élet az az élet, amelynek megvan a hatalma, hogy az életbe juttassa önmagát. Az élet nem annyira *van*, inkább eljön, s megállás nélkül érkezik. Az életnek ez az érkezése örök eljutás önmagába, olyan folyamat, amelyben önmaga számára adódik, beleütközik magába, átéli, elszenvedí és élvezi magát, így teremtve meg újra és újra saját lényegét, amely ebből az átélésből, elszenvedésből és önélvezetből áll. Ugyanakkor semmilyen átélés nem válik ön-átéléssé, ha az élet nem teremti meg saját kiteljesülésében azt az Ipszeitást, amelyben ön-átélése és ön-élvezete adódik. Mivel nem az élet fogalmáról, hanem egy valós, fenomenológiailag ténylegesen létező életről beszélünk, így az Ipszeitás – amelyben ez a valódi élet, ahogy önmagát átéli, önmagához jut – maga is egyike a fenomenológiailag létező valóságoknak. Ez egy valódi Önmaga, az *Első Élő Önmaga*, amelyben az önmagát átélő Élet önmaga számára kinyilatkoztatja magát – az Igét. Így válik teljessé az Élet önnemzésének folyamata önmaga önkinyilatkoztatásának folyamataként – úgy, hogy az önkinyilatkoztatás nem a folyamat eredménye, hanem a folyamathoz tartozik, vele egylényegű mint megvalósulásának immanens feltétele. „Kezdetben volt az Ige.” Nincs élő nélküli élet, mivel ez az az Önmaga, amelyet minden élet magában az Életben hordoz,

amennyiben az Élet ez az önátélés, amelyről beszélünk. De olyan Élet nélküli Önmaga sincs, amelyben ez utóbbi önmagában, az életen kívül adatik, ahol semmilyen Önmaga nem lehetséges. Az abszolút Életnek ez az elemzése vajon nem távolít-e el minket a fenomenológiától, amely szeretné a konkrét fenoménekhez és a megélt élményekhez tartani magát? Nem szolgáltat-e ki minket a spekulációnak, sőt a dogmatizmusnak vagy a hitnek? Vajon nem esünk-e áldozatul a „francia fenomenológia teológiai fordulatának”, amelyről Dominique Janicaud beszél?<sup>7</sup>

Csakhogynem élőlények vagyunk-e mi magunk is? Élőlények a magát átérző és megtapasztaló élet értelmében, és nem önmagáról semmit nem tudó anyagi folyamatok komplexumai. Élőlények, akik élő Önmaguk is egyben. Ez a különös analógia, amely egyrészt az önmagát az Első Élő Önmagaságában megtapasztaló élet belső folyamata, másrészt az önmagunk számára magát abban az egyedi Önmagaságban kinyilatkoztató élet között áll fenn, amely mindig mi magunk vagyunk – nos, ez az analógia kevésbé tűnik különösnek, mint első látásra, ha először megragadjuk a közöttük húzódó különbséget.

Életünk véges élet, amely képtelen arra, hogy eljusson önmagához. Az Önmagaság, amit életünk magán visel, véges Önmagaság. „Én – írja Husserl egy, a harmincas évekből fennmaradt jegyzetében –

---

<sup>7</sup> Dominique JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990.

nem csupán a magam számára vagyok, hanem én [Je] vagyok.” (*Ich bin nicht nur für mich aber Ich bin Ich.*) Nem csak önmagam számára való vagyok, vagyis ez a világban megjelenő individuum, dolog a dolgok között, ember az emberek között, aki állandóan magának jeleníti meg magát, mindig önmaga gondjába feledkezik, csak önmaga szemüvegén keresztül törődik a dolgokkal és másokkal. Ahhoz, hogy mindent önmagunkkal kapcsoljunk össze, először az szükséges, hogy legyen ez az Önmagaság, amelyhez mindent hozzákapcsolunk, ki kell tudni mondani, hogy „*Ich bin Ich*”. Ez az „*Ich bin Ich*” nem eredendő. Én önmagam vagyok, de nem én juttattam el magam ehhez az én-hez, amely vagyok. Adott vagyok önmagamnak, de nem én vagyok az, aki önmagamnak adtam önmagammat. Csak az Igében kifejeződő abszolút Élet ön-adódásában adódom magamnak, életem is csak ebben adódik Önmagának, annak, ami vagyok. Az Önmaga, az emberi Alany,<sup>8</sup> az élő transzcendentális Alany csak a János első levelében olvasható „élet Igéjében” létezik, amelyről Pál azt írja, hogy „elszülött a sok testvér között” (Róm 8,29), mivel mi is az abszolút Életből születtünk. *Születni* nem annyit jelent, mint világra jönni. A dolgok azok, amelyek egy pillanatra megjelennek a világ fényében, mielőtt eltűnnek benne. A dolgok

---

8 A francia *soi* kifejezést a magyar Önmaga(ság) nehézsége miatt olykor Alanynak fordítjuk (*a szerk.*).

nem „születnek”. A születés csak az élőkkel áll kapcsolatban. Az élők számára a születés története az élő transzcendentális Alanyok (*Soi*) egyikeként, akként tehát, amik vagyunk. Csak azért tudunk *világra jönni*, mert előbb *életre jöttünk*.

Így válik világossá transzcendentális születésünk. Hogyan érkezünk az életbe? Annyiban és akként, amennyiben és ahogy az élet jut el önmagába. Mivel az abszolút Élet úgy jut el önmagába, hogy az Első Élő Önmaga ipszeitásában, ami az ő Igéje, megtapasztalja magát, ezért bármely, ezen élet ipszeitásában adódó ember is úgy jut el önmagába, mint egy élő transzcendentális Alany. Ez magyarázza, hogy az egész életet, az egész transzcendentál-fenomenológiai életet a leglényegében jellemzi a meghaladhatatlan individualitás.

Ide kívánczik egy történeti megjegyzés, amely napjainkig ható súlyos következményekre utal. Az élet témája sokáig hiányzott a nyugati filozófiában, köszönhetően a görögöknek, akik az embert a gondolkodáson keresztül határozták meg. Amikor a 19. század elején, Schopenhauer nyomán, az élet látványos visszatérésének leszünk tanúi az európai színpadon, egy individualitásától megfosztott, anonim, személytelen, vad élet tárul elénk, amely uralmát nem csupán a filozófiában, hanem a teljes kultúrában szétteríti, ráruházva így saját tragikus és abszurd karakterét, és egyengetve az utat a kegyetlenség, az erőszak, a nihilizmus előtt.

Az élet fenomenológiája ekkor a következő kérdéssel találja szembe magát. Azt mondtuk, hogy az élet minden élőben egy Önmagán keresztül zajlik, amely minden élethez és az élet minden meghatározásához hozzátartozik. Nincsen tehát olyan szenvedés, amely ne személyes szenvedés volna. Mivel Isten az Élet, ezért Eckhart mestert követve valójában azt kell mondanunk, hogy „Isten énként nemzi magát”.<sup>9</sup> Mély értelmű megállapítás ez, mely elégséges arra, hogy elutasítsa a kortárs nihilizmusban uralkodóvá vált beszédmódot a „szubjektum válságáról”. Az, hogy mindeközben ez a nihilizmus az életnek nemcsak anonimitást, de tudattalan működést is tulajdonít, csakis azért állhat elő, mert a modernitás – amelyet a görög *phainomenon*, amely a megnyilatkozást az exterioritás világossága számára tartja fenn, félrevezet – képtelen megragadni a láthatatlant tiszta fenomenológiai pozitivitásában. De mi-  
ben is áll ez a pozitivitás?

Tekintsük még egyszer a szenvedést! Azt mondtuk, a szenvedés tárja fel a szenvedést. Ezt a kijelentést azonban korigálnunk kell. A szenvedés ön-feltárulása, amely a szenvedésben kibomlik, nem lehet a szenvedés specifikus tartalommal bíró ténye, ha igaz, hogy a szenvedés ugyanúgy végbemegy az örömben, az unalomban, a szorongásban vagy az erőfeszí-

---

<sup>9</sup> ECKHART MESTER, Sermon 6, in *Traité et sermons*, Paris, Aubier, 1942, 146.

tésben is. Ez a valódi, önmagát átérző affektivitás az, amelyben feltárul a szorongás, ez a *pathétikus ön-érintettség* az, ahol létrejön a szenvedés húsa, akár csak az élet minden más modalitása. Ez az, amiért ezek mind affektív modalitások. Maine de Biran zseniális meglátása szerint van „erőfeszítés-érzet”, és csak az erőfeszítéssel járó fásultság vagy elégedettség miatt lehetséges cselekvés, de itt nem a tudattalan, külsődleges tevékenységre utalunk, hanem arra a mozzanatra, amikor a „megtehetem” élménye saját affektivitásában és affektivitása által tapasztalja meg önmagát. Az affektivitás tehát nem életünk valamelyik partikuláris szféráját jelöli, hanem végső fokon megalapozza és átjárja a cselekvés, „a munka” teljes tartományát, és így a gazdasági fenoméneket is, amelyek nem választhatók le az emberi létezésről, hiába is hisszük napjainkban ennek éppen az ellenkezőjét.

Végül éppúgy van a gondolkodásnak is *pathosza*, amely magyarázza azt a kiváltságot, amit a klasszikus filozófia az evidenciának tulajdonított. Persze könnyű felismerni az evidencia e kiváltsága mögött a látható uralmát, amely a görög *theoria* fogságában tartott kultúránk fejlődését irányítja. A gondolkodás, amelyen most a racionális gondolkodást értjük, csak az élet pathétikus ön-feltárolásában adódik, és maga Husserl, dacára minden erőfeszítésének, hogy a fenomenológiai módszert az evidencia látására alapozza, mégis azt kellett hogy írja:

„egy matematikai tényállás ítéletszerű tudata maga is egy benyomás.”<sup>10</sup>

Allítsuk tehát szembe Husserl eredeti törekvésével azt a döntő tényt, hogy az élet minden modalitása, a teoretikus és megismerő gondolkodása ugyanúgy, mint más modalitások, alapjukban affektívek. Ez azért van így, mert a fenomenológiai anyag, amelyben a tiszta fenomenalitás eredetileg fenomenalizálódik, olyan Ős-fogékonyság és Ős-érzékenység, amelyben minden „önátélés és ön-megtapasztalás” lehetségessé válik. Ahogy János mondja, Isten nem csak Élet, *Szeretet* is. Így az élet pusztá ténye és az *affektivitás* között lényegi kapcsolatot tételezünk.

Ha különféle hangulataink végső lehetőségüket az élet lényegében találják meg, ebből először az következik, hogy soha nem magyarázhatóak kizárólag világi eseményekből, amelyeket „motivumaikként”, „okaikként” értelmezzük. Azt mondjuk, „szerencsétlenség történt”. Ami azt jelenti, hogy egy objektív esemény – baleset, betegség, gyász – olyan fokú szenvedést okozott, hogy egy ponton azonossá vált magával a szenvedéssel. Egy ilyen esemény, bármilyen drámai legyen is, csak egy olyan létező esetében válthatja ki a szenvedés érzését, aki képes szenvedni, vagyis egy olyan élőlénynél, akinek az élete lényegileg Ős-érzékenység. Ugyanakkor ez az érzés miatt épp ezt az affektív töltetet ölti magára, és nem va-

---

10 HUSSERL, *i. m.*, 114.



lami mást? Hogyhogy nem figyelünk fel itt arra, hogy életünk minden modalitása egy alapvető kettősség szerint oszlik el: pozitív benyomásaink, a kellemes és boldog élmények, valamint az úgynevezett negatív modalitások, a fájdalom vagy szomorúság benyomásai között? Úgy tűnik tehát, hogy egész létezésünket egy meghatározott affektív változás tartja fogva, amely megállás nélkül oszcillál az elégedetlenség és az elégedettség, a szenvedés és az öröm között – a semleges hangulatok pedig, mint az unalom vagy a közöny, az elemi oszcilláció semlegesítéseként jelennek meg. Hogyan kell tehát magyarázni ezt a kettősséget, ha nem egyedül a világ eseményeiből származik? És végül hogyan kell végső feltételét önmagunkban megtalálni?

Már válaszoltunk erre a kérdésre. Amilyen mértékben „az ön-megtapasztalás” az élet lényege egy önmagával sem különbséget, sem távolságot nem tartó, pathétikus ön-affekció immanenciájában, anynyiban az életet önmaga tekintetében egy radikális passzivitás jelzi, az élet „önmaga elszenvedése”, egyfajta „ön-megpróbáltatás”, amely erősebb bármiféle szabadságnál, jelenléte a legkisebb szenvedésben is felismerhető, képtelen megszökni önmagától, önmagához van láncolva abban a mindent megelőző, eredeti szenvedélyben, amely minden élet és élő sajátja. Kizárólag ez a kezdeti, eredeti „szenvedés”, ez a minden „ön-megtapasztaláshoz”, vagyis lefolyása konkrét fenomenológiai módjához hozzátapadó

szenvedés alapozza meg, hogy valami mint konkrét „szenvedés” legyen lehetséges.

Az „önmaga elszenvedése” során ugyanakkor az élet megtapasztalja magát, eljut önmagához, gyarapítja tartalmát, élvezi önmagát – maga az élvezet, maga az öröm. Látjuk, hogy *két őseredeti és alapvető fenomenológiai hangulat, a tiszta szenvedés és a tiszta élvezet a priori* gyökereznek az ön-megtapasztalásban, amely a teljes felfogható élet lényegét alkotja. Ez az alaphangoltságaink közötti kétosztatóság adja a hangulataink összességén is megnyilvánuló dichotómia talapzatát. De ami ekkor tárul fel nekünk mint az élet legmélyebb lényege, az hangulataink egymásba történő átjárásának a priori és transzcendentális lehetősége. Hangulatainknak ez a folytonos ingadozása – amely folyamatos átalakulással, hirtelen változással, „ugrással” jár – hétköznapi létezésünk konkrét változásain is olvasható. Az ilyen változás néha abszurdnak és érthetetlennek tűnhet, mintha egy esetleges történés forgandóságának vagy a tudattalan ösztönök játékának lenne alávetve. Így tűnhetett a költő Verlaine-nek is, amikor egy pillantást vetve addigi életére a következő sorokat vetette papírra: „Régi jók és bajok, libasorban totyogtok / el a porban...”<sup>11</sup>

Ez a benyomás ugyanakkor felszínesnek tűnik, ha megértjük, hogy kedélyünknek e lehetséges válto-

---

11 Paul VERLAINE, *Jóság*, I, 6 (*Ó, ti Búk, Örömök*), ford. KÁLNOKY László.

zása beiródik az élet lényegét adó alapvető fenomenológiai hangulatok egymásba való átjárásának eredeti lehetőségébe. És ez azért van így, mert a tiszta szenvedés az a konkrét fenomenológiai mód, ahogy beteljesedik az élet önmagához való eljutása, saját ölelésének felhőtlen élvezete, és így az öröm és a boldogság minden elképzelhető formájának lehetősége, amely végül sohasem lesz más, mint az életöröm, a létezés korlátaitól mentes boldogság.

Ha sajátos fenomenológiai tartalmukat nézzük, a szenvedés és az öröm bizonyosan különbözök, ahogy az elégedetlenség és az elégedettség, a vágy és a kielégülés is az. A leggyakrabban ugyanez a különbség – az a szándék, hogy pozitív modalitásokra cseréljük le negatív modalitásainkat – határozza meg a cselekvést is; már olyan elemi szinten is, mint amilyen a szükségletkielégítésre törő alapösztönöké. Mégis, dacára különbségüknek és néha kimondottan éles ellentétüknek, a szenvedés és az öröm, ahogy megannyi modalitásuk is, újra egyesül egy eredetibb azonosságban, amely az élet lényegét és annak ipszeitását együttesen konstituáló szenvedés és élvezet azonossága. E legeredetibb azonosság megragadása ugyanakkor feltételezi, hogy nem veszítjük szem elől saját életünk végességét. Ez azt jelenti, hogy Alapjában ragadjuk meg az életet. Nem ott tehát, ahol úgy tűnik, hogy olyan pszichológiai tényszerűségben tapasztalja meg magát, amelyben folyton képtelennek bizonyul arra, hogy számot vessen önmagával, ha-

nem ott, ahol önmagának adódik, az abszolút Élet ön-adódásában, transzcendentális születésünk helyén. Erre utal Kierkegaard-nak az a zseniális meglátása, hogy szenvedésünk tetőfokán, kétségbeesésünk végső határán átfordulunk a boldogságba, amikor – ahogy írja – „az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, amely őt létrehozta”.<sup>12</sup> Az abszolút Élet Ős-érzékenységéből, Ős-fogékony-ságából származik a *conditio humana* legegységesebb karaktere; a *megtestesült létezés*. Mivel ezt rögvest úgy értelmezik, mint testben történő létezést, mindezt a test problémájához utal bennünket, amely, mint bármely alapvető probléma, fenomenológiai tapasztatra, vagyis egy megjelenésmódra utal. Márpedig az a megjelenési mód, amely itt természetesen a test megjelenésének módjaként mutatkozik meg, a világ megjelenése, mégpedig kettős értelemben. Egyrészt bármely test, legyen az a miénk vagy másé, a világban mutatkozik meg nekünk, és fenomenológiai sajátosságait a világ fenomenológiai sajátosságain keresztül ragadjuk meg, elsősorban annak külsődlegességén keresztül. Ugyanakkor ez a világi test nemcsak „külsődlegesség”, hanem megannyi érzéki minőséggel ellátott test is. Ez annyit tesz, hogy a látható, tapintható, hallható stb. test előfeltételez egy másik, transzcendentális testet, amely – különféle érzékelési képességeinek köszönhetően – ez előbbit érzi, lát-

---

12 Søren KIERKEGAARD, *A halálos betegség*, ford. RÁCZ Péter, Budapest, Göncöl, 1993, 20.

ja, tapintja, hallja stb. A 20. századi fenomenológia ezeket az érzékelési képességeket intencionalitásokként fogja fel, így tehát a világot létrehozó transzcendentális test intencionális test. Testünk ebben a második értelemben a világhoz tartozó test, amennyiben testünk magára erre a világra nyit rá bennünket. A megjelenés, amely e világra való nyitottság alapja, ugyanaz, mint amiben a filozófiai hagyomány testobjektuma mutatkozik meg nekünk: mindkét esetben az „önmagán-kívülségbe” ütközünk. Csakhogy amint láttuk, az intencionalitás, amely minden dolgot megmutat, képtelen eljuttatni önmagát a fenomenalitásba. Az apória, amit a husserli fenomenológia szét kívánt törni, az intencionalitásra redukált test kapcsán megismétlődik. A transzcendentális test mindegyik képessége csak akkor adhatja nekünk azt, amit adni tud – a látást, a tapintást, a hallást... –, ha ön-adódásában eredeti módon adódik magának. Ugyanakkor ez a fajta immanens önadódás csak az életben, annak pathétikus önfeltárásában történik meg.

Csak akkor támad felfordulás testről vallott elképzelésünkben, amikor a megjelenés, amelyre a test rábizza magát, többé nem a világnak, hanem magának az életnek a megjelenése. Ez a felfordulás pontosan abban áll, hogy saját testünk teljesen különbözik az univerzumot benépesítő más testektől, saját testünk többé nem látható test, hanem hús – *láthatatlan hús*. Ahogy a hús fenomenológiai alapjait

az életben találja meg, úgy fenomenológiai tulajdonságainak együttesét is abból nyeri. Nem csupán akozmikusságát és láthatatlanságát – ami arra elég, hogy radikálisan megkülönböztessük a hagyományos testfogalmaktól –, de egy tény, azt az apró tény is, hogy minden hús valakinek a húsa. Ám nem egy esetleges kapcsolat révén az, hanem azon lényegi oknál fogva, hogy egy Önmaga, amely beleszövődik az élet teljes ön-kinyilatkoztatásába, az élettel egyidejűleg valósul meg minden húsban, magában abban az eseményben, amely az életet adja önmagának – vagyis transzcendentális születésében. A hús az életnek keresztül-kasul adója, és belőle nyeri még a valóságát is, az ön-impreszionalitásnak ezt a tiszta fenomenológiai anyagát, amely a pathétikus önaffekció tiszta fenomenológiai anyagával azonos. Pontosabban: a hús a valódi, vagyis a radikálisan immanens ön-affekció tiszta fenomenológiai anyaga az, amelyben az élet megtapasztalja és átérzi önmagát. Benyomásaink együtteséből csak azért hozza létre az élet a valóságot, mert a hús az ön-impreszionalitás fenomenológiai anyaga, amely lehetőségét az élet ön-affekciójából nyeri.

Életünk mindazonáltal véges. A véges élet csak abból a végtelen életből érthető meg, amelyben magának adódik. Ahogy Önmagunk, képtelen lévén eljuttatni önmagát önmagához, az Első Élő Önmagára utal, az Igére, amelyben az abszolút Élet tárul fel önmagának, ugyanúgy az ön-impreszionalitás, amely

lehetővé tesz minden benyomást és húst, előfeltételezi az abszolút Élet Ős-érzékenységét, tudniillik azt az őseredeti képességet, amely önmagát önmagához juttatja egy pathétikus fenomenológiai megvalósulás módján. A hús csak ebben az Ős-érzékenységben *érzékeny*, azaz egyáltalán lehető – ez a hús, ami semmi más, mint a véges élet érzékenysége, amely lehetőséget a végtelen Élet Ős-érzékenységéből meríti.

Ez az a pont, ahol az élet fenomenológiája igényt formálhat arra, hogy ne maradjon a hagyományos filozófia területének foglya. Talán alkalmas lehet arra, hogy rávilágítson kultúránk bizonyos meghatározó elemeire, amelyek annak nem görög forrásához, hanem a zsidó-keresztény szellemiséghez tartoznak. Valójában amennyiben a hús csak az élet Ős-érzékenységében adódik magának, az élet fenomenológiája felfedi azt a sajátos kapcsolatot, amely János híres Prológusának kezdősorai között létesül: „Kezdetben volt az Ige”, „És az Ige hússá lett”<sup>13</sup> (Jn 1,1 és 14). Számot adunk az első mondatról, ha igaz az, hogy nincsen olyan élet, amely ne foglalná magában Önmagát, amelyben az élet megtapasztalja önmagát. Ha mármost minden hús csak az Igeként megjelenő élet Ős-érzékenységében érzékeny, akkor az Ige megtestesülése már nem olyan abszurd, mint ahogy a görö-

---

<sup>13</sup> A bibliai szöveg magyar fordításaiban a *hús* helyett a *test* szó szerepel. A szövegösszefüggés azt diktálta, hogy semmilyen formában ne térjünk el az eredeti francia mondat tartalmától (*a ford.*).

göknek tűnt. Sőt ellenkezőleg, az Ige és a hús között az affinitásnál valami jóval többet kell felismernünk: *lényegi azonosságot*, amely nem más, mint az abszolút Élet azonossága. Amint a húst visszaadjuk az életnek, megszűnik különös formákkal bíró, objektív testként létezni, megszűnik érthetetlen szexuális meghatározottsága, megszűnik világba való kitettsége, amely alkalmasnak mutatkozott szorongásaink előidézésére, és többé a „miért?” kérdésének elbizonytalanító kiszolgáltatottsága sincs jelen. Eckhart mester szerint az életben nincsen „miért”. A húsnak, amely önmagában hordja saját feltárulásának elvét, semmilyen létezőre nincs szüksége ahhoz, hogy megvilágítsa önmagát. Amikor a maga ártatlanságában húsunk minden egyes modalitása átérzi és megtapasztalja magát, amikor a szenvedés szenvedés, az öröm pedig öröm, az Élet beszél benne, és semminek nincs hatalma e beszéddel szemben.

Ezt az Ős-érzékenységet – amely túl van minden érzékenységen, bár minden érzékenységben jelen van, amely immanens minden húsban mint az, ami azt önmagának adja, amely túl van minden érzéki vagy értelmi evidencián – mi másnak neveznénk ezt, mint Ős-értelemnek, Ős-gnózisnak, amelynek János úgy írja le a lényegét, mint az abszolút Élet eljövételét az ő Igéjébe, mielőtt lehetővé tenné az Ige eljövételét egy – a miénkhez hasonló – húsban. Így a jánosi Ős-értelem mindenütt jelen van, ahol élet van. Ez az Ős-értelem addig a húsig terjed,



amely mi magunk vagyunk, és fénylő Parúziája magához veszi nevetséges szenvedéseinket és rejtett sebeinket, ahogy azt megcselekedte Krisztus sebeivel a kereszten. Minél tisztábban, azaz minél inkább önmagára, saját fenomenológiai hús-testére korlátozva zajlik le bennünk minden egyes fájdalmunk, annál erősebben érződik bennünk az a korlátlan hatalom, amely a szenvedést magára veszi. És amikor a szenvedés eléri a kétségbeesés végső fokát, akkor, ahogy Kierkegaard mondja, „miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, mely őt létrehozta”,<sup>14</sup> és az élet bódulata eláraszt minket. Boldogok, akik szenvednek. Sötétjének mélyén saját húsunk nem más, mint Isten. Az Ős-gnózis az egyszerűek tudása.

*Fordította Farkas Henrik*

---

<sup>14</sup> KIERKEGAARD, *A halálos betegség*, id. hely.