

KOMÁLOVICS ZOLTÁN

## Eredet és ipszeitás

*Michel Henry: Az élet fenomenológiája*

„Miközben önmagához viszonyul, és önmaga akar lenni, az *En* átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, mely őt létrehozta.” (Søren Kierkegaard)

Michel Henry *Az élet fenomenológiája* című kötetének kiadása úttörő vállalkozás a Bencés Kiadó részéről, hiszen az utóbbi évtizedek francia fenomenológiájában oly meghatározó szerző magyar nyelvű recepciója mind az elsődleges szövegek, mind az életmű értelmezésének tekintetében meglehetősen hiányos. Michel Henry filozófiai munkásságának középpontjában a klasszikus fenomenológiai belátások keresztény szempontú újraértékelése és radikalizálása áll, s írásai termékeny és izgalmas szempontokat jelöltek ki a kortárs filozófiai és teológiai reflexió számára egyaránt. A kiadvány nagyon szerencsésen válogat az életműben, hiszen a négy közölt szöveg mintegy keresztmetszetét adja Henry munkásságának. *Az élet fenomenológiája* című alapszöveg a szerző gondolkodásának tömör és szemléletes kifejtését adja, *Az élő test* a manapság szinte divattá vált testfenomenológiai irodalom rendkívül mély belátásokat tartalmazó, elmélyült szövege, *A kereszténység és teológia*, valamint *A művészet és az élet fenomenológiája* című írások pedig jól illusztrálják a szerző gondolkodásának kontextualizálásában rejlt szellemi potenciált. Amikor a filozófiai értelmező közösség Michel Henry gondolkodását a fenomenológia történetébe ágyazza be, tisztában kell lenni az ebben a pozicionálásban jelenlévő belső feszültségekkel. Egyrészt maga a szerző is gyakran (és szívesen) jelzi árnyalt, distanciált viszonyát a fenomenológiához: „Én, mint egy olyan filozófus, aki a modern gondolkodás által befutott pályákon kívül dolgoztam, bizonytalan voltam azzal kapcsolatban, amit mondani akartam, azaz számomra nagyon nehéz volt megtalálni egy teljesen más fenomenológiai kifejezéshez szükséges fogalmi eszközöket. Természetesen ez is fenomenológia, mégis teljesen más.” (120)

Ezen „teljesen más” fenomenológiai önminősítés kapcsán eszünkbe kell jusson az is, hogy Hans Georg Gadamer beszámolója szerint Edmund Husserl, a fenomenológia atyja valamikor a húszas évek elején azt nyilatkozta a fenomenológia korabeli tudományos közösségéről, hogy „a fenomenológia én vagyok és Heidegger, más senki”.<sup>1</sup> Husserl ezen szigorú megjegyzése saját szempontjából mindenképpen helytálló, sőt annyiban még szigorítható is, hogy általános vélekedés szerint már Heidegger *Lét és idő* című munkája, mely kétségtelenül husserli alapokon tájékozódik, valójában Husserl fenomenológia-konceptiójának bírálata. A fenomenológiai módszer ilyen szűk behatárolása azonban, természetesen, nem akadályozhatta meg, hogy a husserli filozófiai gyakorlat iskolává szélesedjen, sőt a 20. század filozófiai gondolkodásának úgy váljon meghatározó részévé, hogy közben radikálisan továbblép (átlép) az alapító atya legfontosabb előfeltevésein. A fenomenológia radikalizálása elsősorban a Husserl- és Heidegger-recepciót elvégző francia fenomenológia teljesítménye, s olyan jelentős gondolkodók munkásságát öleli fel, mint Lucien Levy-Bruhl, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Michel Henry, Paul Ricoeur, Jacques Derrida. Az ő hozzájárulásuk, mindenfajta kritikai felhang ellenére, lényegileg dinamizálta a fenomenológia problémakörét, vizsgálati irányait, s mintegy átmentette a 21. századra az eredeti intenciók metodikai, intellektuális és etikai érvényességét.

A fenomenológiai módszer/szemléletmód flexibilitását, azaz életképességét (vonzerejét) mi sem bizonyítja jobban, mint Michel Henry munkássága, amelyet a fenomenológiai módszer potencialitásának radikális felszabadításaként szokás üdvözölni. A husserli alapokon nyugvó fenomenológia eredetileg a tudatfilozófia meghaladásának szándékával lép fel, és alapvető belátása az, hogy a tudat nem valami a világról leváló, önmagára záruló szféra, amelybe saját képzetei be vannak zárva (Descartes, Kant), hiszen a tudat legfontosabb meghatározója éppen az a sajátosság, hogy eleve *a dolgoknál van*.

A 'Vissza a dolgokhoz!' husserli módszertani axióma egyértelműen igyekszik mindenfajta szubjektivizmusról és pszichologizmusról leválasztani a filozófiát, s tudományosságát azzal megerősíteni, hogy a descartes-i kétely intellektuális szigorával kezdje újra önmaga megalapozását. Husserl szerint ehhez a megalapozáshoz elengedhetetlenül szükséges, hogy a dolgokat megkülönböztessük a dolgokról alkotott képünktől, azaz a filozófiai vizsgálódás magával a fenoménnel szembesüljön; azzal, ami *önmagát önmagaként önmagán* megmutatja. A fenomenológia ennek a találkozásnak a felmutatása. Heidegger a *Lét és idő*ben a következő definíciót adja: „Fenomenológiának nevezzük a létezőnek minden felmutatását, amely a létezőt úgy mutatja fel,

1 Gadamer, Hans Georg: A fenomenológiai mozgalom. *Atheneum*, 1993/1. 57.

ahogy az önmagán megmutatkozik. A fenomenológia annyit tesz: önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutatkozik.”<sup>2</sup> Ha Michel Henry felől vizsgáljuk a fenomenológia százéves történetét, akkor a diskurzus leglényegesebb változását éppen abban ragadhatjuk meg, ahogyan magának a fenoménnek a fogalma változott meg. Michel Henry *Az élet fenomenológiája* című alapvető tanulmánya egy sajátos, a fenomenológia hagyományos tárgyaihoz képest gyökeresen más megjelenési módhoz, az *élethez* fordul. Az élethez, amelynek legeredendőbb sajátossága az, hogy *láthatatlan*, azaz a fenomenológia intencionalitás-szerkezetében elérhetetlen és megragadhatatlan. *Az élet fenomenológiája* című tanulmány egyik alapozó kijelentése az, hogy „a láthatatlan nem az irrealitás vagy az illúzió világát jelöli, valamiféle szellemvilágot, hanem pontosan az ellenkezőjét”. (16) Michel Henry gondolkodásának ez a sajátos kiinduló belátása egyrészt nagyon szélesre nyitja vizsgálódásainak terepét, másrészt rendkívül megnehezíti a diskurzus kibontakoztatását, amennyiben az a tapasztalatnak egy olyan tárgyára irányul, amely újra és újra megvonja magát a rávetülő, kutató pillantástól. Látható és láthatatlan oppozicionális szétválasztottságának a felfüggesztése Michel Henry filozófiájának elemei érdeke, hiszen e viszony szerinte az intencionalitásként értett tudat teremtettje, s mint ilyen az öntapasztalásban megnyilatkozó élet helyett a világról mint a láthatóság extatikus horizontjáról számol be. Ebben a vonatkozásban (is) nagyon érdekes a szerző gondolkodásának kapcsolata Merleau-Ponty fenomenológiájával. Bár Henry a kötetben több helyütt jelzi fenntartásait és kritikáját Merleau-Pontyval szemben,<sup>3</sup> éppen a látható-láthatatlan tematizálásában fontos szerkezeti hasonlóságok érzékelhetők. Merleau-Ponty számára a látó és látható Alany (Ên) számára a világ húsa a világsugárt alkotó észlelési ekvivalenciák láthatósági és láthatatlansági dimenzióiban nyílik fel, azaz a láthatatlan nem szemben áll a láthatóval, hanem annak elválaszthatatlan aspektusaként mint teremtő módusz van jelen. „A láthatatlan nem egy másik, lehetséges látvány, mely éppen nem látható, vagy csak egy másik ember nézőpontjából látható. Ha így fognánk fel, szétrombolnánk a minket és azt egybetartó vázat. Különben is, az a másik ember, aki látná, vagy az a másik világ, ahol a láthatatlan el lenne zárva előlünk, szükségképpen valamilyen összeköttetésben állna a mi nézőpontunkkal, és a láthatatlan igazi lehetősége a két nézőpont kapcsolatában jelenne meg. A láthatatlan ott van, csak nem tárgy, hanem ontikus maszknélküli tiszta transzcendencia. És maguk a láthatók is végső soron a hiány lát-

2 Heidegger, Martin: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Budapest, Gondolat, 1989, 131.

3 Kritikájának legfontosabb gondolata az, hogy bár Merleau-Ponty a testet mint élő, önmagát tapasztaló entitást tematizálja, világban való viszonyainak tárgyalásakor azonban visszahelyezi azt a kívüliség és a távolság extatikus, transzcendentális vonatkozásrendszerébe.

hatatlan csomópontjai köré összpontosulnak.”<sup>4</sup> A láthatatlan fenoménnek a reflexió középpontjába állításában azonban lényegi különbségek is megjelennek a két gondolkodásban, s e különbségek leginkább az érzékelő/érezkelt, látó/látható test felfogásában és megítélésében realizálódnak. Nem véletlen, hogy Michel Henry Merleau-Ponty-kritikája éppen annak testfelfogására irányul. Michel Henry szerint Merleau-Ponty felismeri a szubjektív (élő) test fenoménjét, amely az önérzékelésben adódik önmaga számára, ám ezt az önérzékelő testet benne hagyja a tudat intencionális mozgásából fakadó világszerkezetben. A Merleau-Pontynál megjelenő élő test számára a másik test valójában egy intencionált szubjektív test, ami intencionáltsága folytán folyamatosan kivettetik önmagából. Henry számára az intencionális mozgásként értett tudat pedig mindig elvétí a tárgyát, s képtelen eljutni a dolgokhoz. Ami Merleau-Ponty számára a látásban mint közvetlenség (a világ húsának feltárulása) jelenik meg, az Henry számára éppen az intencionális láttatás kivetítő természete miatt a kritika tárgyává válik. „A láttatás éppen a kívülre kerülésben, a távolság létrejövésében zajló feltárás. A látvány létrejöttének 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 helyezt, s ily módon láthatóvá tett.” (8) Az ex-tatikus – látáson keresztül értelmezett – test Michel Henry számára éppen a legsajátabb testtapasztalatot képtelen megjeleníteni: azt, hogy a látásnak kitett test élő test, amely az élet öntapasztalásának és megnyilatkozásának egyedüli forrása. A test látható, ám az általa megnyilatkozó élet láthatatlan, így amennyiben a tudat a testet teszi a látás tárgyává, nem tud semmit mondani arról az életről, ami a test leglényegibb meghatározója. Michel Henry számára tehát a láthatatlan nem a látható egy dimenziója vagy modalitása, hanem magának a legerendőbb fenoménnek, az életnek a természete. Henrynél a test úgy válik a filozófiai reflexió tárgyává, mint amin keresztül az élet fenoménjéhez való eljutás kizárólagosan lehetséges. Mindezekon túl az élet fenomenológiája számára az élő test az egyetlen fenomén, amelyen az ember teológiai tapasztalata (istentapasztalata) igazolást nyerhet, mert benne a láthatatlan (Isten) öntapasztalata valósul meg. A test az élet fenomenológiájában inkorporáció. A láthatatlan élet fenoménjének vizsgálata során Michel Henry gondolkodása természetszerűen fordul egyfajta teológiai fenomenológia irányába, amelyben minden élet mint kinyilatkoztatás az Első Élő Önmaga (Isten) irányába történő mutató és megmutatkozás. Ez a teológiai inspiráció és meghatározottság Michel Henry gondolkodásának fundamentuma, részben ebből fakad az a radikális kultúrkritikai/történetkritikai attitűd is, amely a kötet tanulmányainak mind-

4 Merleau-Ponty, Maurice: *Látható és láthatatlan*, ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond, Budapest, L'Harmattan, 2007, 257.

egyikében hangsúlyosan van jelen. Amikor az élet fenomenjét igyekszik elhatárolni és kijelölni, akkor Henry a gondolkodástörténet két meghatározó fejleményére hivatkozik mint az élettől való elfordulás szimbolikus eseményére. Az egyik esemény Galilei fellépése. Ő a 17. század elején azt a paradigmaváltást javasolja, amelynek következtében a megismerés kizárólagos tárgya és formája a geometriko-matematikai világ és forma lett. Ebben az élő életből fakadó érzéletek szubjektivizmusa nem torzíthatja a megismerés univerzális törekvéseit. A modernitás alapító aktusának tekintett felvetés egy olyan valóságkonstrukciót teremtett, amelyben a megismerés érvényes tárgya az alakkal és formával felruházott anyagi test (res extensa) lett. Galilei fellépésének elsődleges filozófiai következménye az volt, hogy az emberi test mint res extensa (és res cogitans) íródott bele a gondolkodás problémarendszerébe, s maga az élet, mely a test egyetlen érvényes kontextusa, kikerült a reflexió köréből. Másrészt Henry hangsúlyos kritika alá helyezi a modernításban megszülető biológia szemléletmódját, amennyiben „ma már nem faggatja az életet a laboratóriumokban”, s vizsgálódási köre fizikai-kémiai (anyagi) folyamatok kutatására koncentrálódott, azaz elvesztette elsődleges tárgyát: az életet. Michel Henry fenomenológiája ebből a szempontból az élet fenomenjének radikális rehabilitációjaként írható le. Az élet fenomenje Henry szerint a fenomenológia elsődleges tárgya, s ezért is tekinti úgy a szerző saját munkásságát, mint a fenomenológia legeredetibb szándékainak kibontását. Az élet ugyanis ebben a tematizációban megelőz mindenféle ontológiát és láttatást. Michel Henry Heideggerre hivatkozik, amikor a *megjelenő* és a *megjelenés* fenomenológiai differenciájáról beszél: „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 fenomenje (Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit).”<sup>5</sup> A felismerés, hogy a megjelenés lényegesebb, mint a lét (fenomén), ugyan termékeny belátása a fenomenológiának, de az intencionális tudat felől történő vizsgálati gyakorlat minden fenomént értelemszerűen, ijesztő semlegességben, a dolgok közti preferencia és személyválogatás nélkül világítja meg. Michel Henry szavaival: „Léteznek az áldozatok és a hóhérok, a jó tettek és a népirtások, a szabályok és a kivételek, a víz, a föld és minden ugyanúgy áll előttünk: a létezésnek azon a végső módján, amelyet egy pusztá »van«, egy »létezik« kimondásával fejezünk ki.” (11) A világnak/Létnek ez a közömbössége (amelyet a filozófia mintegy szükségszerűen inkorporál magába) sohasem képes felmutatni magát az életet. Az élet kivonja magát a világból, az intencionalitás érvényességi területéről. Az élet fenomenje azonban éppen e kivonásnak – a *láthatatlanságnak* – köszönhe-

5 Heidegger, i. m.

tően válik egy eredeti megragadás lehetőségévé, hiszen ami az életben (mint fenomenében) megjelenik, az semmi más, mint maga az élet. Azaz az élet a megjelenő és a megjelenés teljes, mindenfajta távolság nélküli egybeesését adja, tehát az élet a tiszta fenomenalitás egyetlen eredeti módja. Michel Henry gondolkodásában a világ mindig mint transzcendencia, önmagából való kivetettség jelenik meg, a láttatás következtében létrejövő láthatóság extatikus horizontjaként. Az élet fenomenéje ezzel szemben immanens, önmagában érvényes és önmagát adó elsőleges fenomenén, amelyben nem képződik meg a szubjektum–objektum, észlelő–észlelt feloldhatatlan kettőssége. Michel Henry számára tehát az élet fenomenológiájának kidolgozása azért sürgető vállalkozás, mert az élet fenomenéje az a mód, az a tiszta fenomenológiai anyag, amelyben a fenomenalitás mint fenomenalitás fenomenalizálódik. Ez a módus kívül marad a galilei, descartes-i transzcendens világkonstrukciókon, és az életet visszahelyezi a maga immanenciájába. Mit is jelent az élet immanenciája/fenomenológiája a szerző számára? Azt, hogy az „önmagát átélő Élet önmaga számára kinyilatkoztatja önmagát – az Igét”. (18) Élet sehol máshol és semmikor máskor nincs, mint ahol és amikor egy Alanyban önmagát tapasztalja. Az élet tehát önaffekció, mely mindig egy Ipszeitás (önmagaság) módusában fenomenalizálódik. Ez az önmagaság az az Én, aki annyira és addig van, míg az Élet benne tapasztalja meg önmagát, azaz – a szerző kedvelt formulájával – amíg az Élet, önkinyilatkoztatásának folyamatában, eljön hozzá. Az Élet csak mint eljövétel értelmezhető Henry számára, hiszen az önmagasághoz jutásban nem ezen önmagaság szándéka, akarata valósul meg. „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.” (20) Michel Henry fenomenológiájában tehát az *élő* és az *élet* viszonya áll a középpontban, egy olyan viszony, amelyben az élő számára az élet önmaga folyamatos megjelenése, önkinyilatkoztatása. Ennek az összefüggésnek talán a legfontosabb következménye az, hogy az így értett létező nem a tudata által működtetett intencionális aktusokban tapasztalja meg azt, ami van, hanem egy olyan öntapasztalási folyamat provizorikus részese, melyben a teljes passzivitás módusában van jelen, hiszen a valódi önmagát átérző affektivitás valójában pathetikus önérintettség. Az élet önmaga el/megszenvedése voltaképpen az Alany (aki mindig csak én vagyok) folyamatos önmegpróbáltatása mindaddig, amíg az élet eljön hozzá. Az öntapasztalat immanenciája az érzékelés és érzékenység önmagára irányulásában realizálódik, mégpedig két ősi, alapvető fenomenológiai hangulat, az egyszeri szenvedés és a tiszta öröm közti széles horizonton. A tiszta pátoszban a szenvedés önmagának tárul fel, emiatt ez a feltárulás közvetíthetetlen. A szenvedés tapasztalata mindig csak az *én* szenvedésem lehet, amiről lehet beszélni, meg lehet jeleníteni egy képben, de

helyettesíteni nem lehet, maga a fájdalom nem vihető ki a világba. Az élet közvetíthetetlen individualitásának tételezésével Michel Henry szembehelyezkedik a posztmodern filozófiáknak azzal a „párizsi hóbortjával”, amely folyamatosan a szubjektum haláláról beszél, s arról, hogy az emberek pusztán empirikus egyedek, egyszerű neuronális elrendeződések. „Egyetlen pillanatra se kételkedjünk abban, hogy mindegyikünk, aki itt van, önmaga!” (98) A individualitás felszámolhatatlan alteritásán keresztül a szerző az emberi méltóság jogait veszi vissza a filozófia absztrahált énkonstrukciótól és a politikai jogok másodlagosságából az élet én- és önteremtő elsődlegességébe.<sup>6</sup> Az emberi méltóság forrása minden Önmagaság egyszerűsége és egyedisége, azzal együtt, hogy egy Önmagaságban önmagát tapasztaló élet a szó legeredetibb értelmében *saját élet*, s mint ilyen minden más élethez képes kiténtetett. „Az Önmaga csak annyiban lehet élő, amennyiben az élet beteljesedik benne. Mihelyt az ön-adódás nem megy végbe egy Önmagaságban, mihelyt az élet önfeltárlása megszakad bennünk, nincs többé sem Önmaga, sem élő, sem Én, sem ego – csak egy merev, halott dolog áll fenn.” (96) A saját életnek tehát az a legelsőlegesebb tapasztalata, hogy „*élő vagyok*”, mert az élet eljön hozzám. Ennek az eredendő szenzibilitásnak az elfeledése Michel Henry szerint a világ ideológiai behatása az individuális létező tapasztalatrendszerébe. Az életnek ez a felfogása visszahelyezi az életet eredeti pozitív fenomenológiai kontextusába, amelynek pozitivitását az a belátás adja, hogy az *élet több mint az élő*,<sup>7</sup> így módon az élő mindig önmaga többletének hordozója. Hogy ez az Ipszeitásban (Bennem) önmagát adó élet hozzám jöhessen, Henry feltételez egy eredeti önadódást, az adódás adódását, amit Abszolút Életnek, Istennek nevez. Abszolút Élet az az élet, amelynek megvan a hatalma ahhoz, hogy az életbe jutassa önmagát. Ez a gondolat a János evangélium teológiájába (fenomenológiájába) gyökereztetni vissza Michel Henry életfenomenológiáját. A János evangélium fenomenológiai értelmezésében a szerző Eckhart mester János könyvéhez írt alapos értekezésére támaszkodik. A skolasztikus hagyományban álló, ám azzal gyakran konfrontálódó Eckhart belátásai rendkívüli megvilágító erővel bírnak Henry számára mind az élet, mind az élő test fenomenológiájának megalapozásában. A „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige”, valamint „Az Ige testté lett” kinyilatkoztatások Eckhart és

- 6 Henry ezen a ponton is bírálja Heideggert, mert szerinte a jelenvaló lét (In-der-Welt-Sein) neutrális, intencionált tárgyként tekinti a létezőt, aki indifferens módon betagozódik a világ létezőinek végeérhetetlen utalásrendszerébe, „eredeti hazájától távol, abból kiűzve, legsajátabb javaitól megfosztva létezik, elhagyatva, támasz nélkül, elveszve”. (11)
- 7 Ez a feltételezés az alapja Henry Dasein-kritikájának. Heidegger a *Lét és idő*-ben az életet mint privációt ragadja meg. „Az élet ontológiája privatív értelmezés útján jön létre, azt határozza meg, aminek lennie kell ahhoz, hogy lehessen olyasvalami, mint a már-csak-élni.” (*Lét és idő*, idézi: Henry, 151)

Henry számára egy olyan ön-nemzés formájában nyernek értelmet, amelyben az „az Elsődleges Élő leszármazása az Abszolút Életben azonos ezen Abszolút Élet ön-nemzésével. Ez az ön-nemzés mint az Első Élő nemzése megy végbe, aki nem következménye, hanem feltétele az ön-nemzésnek. Az élet tehát csak egy első Önmagaságban tudja megtapasztalni önmagát, ami az élet megnyilatkozása.” (101) Henry többször idézi Eckhart mester tömör, a szövegértelmezésből fakadó teológiai alapkielentését: Isten énként nemzi önmagát. Eckhart itt azt a metafizikai belátást érvényesíti, mely szerint minden *eredetből születő* benne van az eredetben, és hordozója önnön eredetének. A teremtmény ebben az összefüggésben az eredet beszéde, amelyben a teológiai értelemben vett Logosz kap hangot. Azaz amennyiben az élet láthatatlan, annyiban minden élőben a láthatatlan Isten megnyilatkozása érhető tetten. Az élet fenomenológiájának szempontjából ez azt jelenti, hogy az Ige olyan viszonyban van a hússal, mint az abszolút Élet az individuális étellel. Michel Henry számára ezért fontos megkülönböztetés a ‘világra jövetel’ és az ‘életre születés’ fogalmi közt. „A születésünkkel jövünk életre. A születés nem világra jövetelt, hanem életre jövetelt jelent. Csak azért tudunk világra jönni, mert már életre jöttünk.” (68) Az önmaga számára bennünk adódó élet önnön immanenciájában megnyilatkozó fenomén, amely élesen elkülönül a világ transzcendenciájától. Nincs semmifajta metafizikai távolság benne az eredő és az eredet, az élő és az élet között, tehát az intencionalitás helyett egy másik létrejövés, az *önkinyilatkoztatás (revelation)* teremtetje. A születés Michel Henrynél inkarnáció, hiszen – ismét Eckhart mesterre hivatkozva – Isten mint önmagát nemz engem. Eckhart mester és Michel Henry itt valójában a születés csodájáról beszél. „Eckhart és Henry perspektívájából tekintve – a csoda az élet inherens struktúrájában rejlik. Minden élő magában hordozza önmaga eredetét. A kőnek nincs igazi élete és eredete. Ezzel szemben az élő, mindenekelőtt az ember – az eckharti érvelésnek megfelelően – megmutatja eredetét és szól róla. Minden emberi szó az Ige visszhangja, és minden érzés a hússá lett Ige érzése.”<sup>8</sup> A testté lett Ige értelmében az ember úgy adódik, azaz olyan reveláció, mely minden esetben az eredetre mutat, mivel az Abszolút élet úgy jut el önmagához, hogy az Első Élő Önmaga ipszeitálásában, ami az ő Igéje, megtapasztalja magát. Ezért minden ezen élet ipszeitálásában adódó ember is úgy jut el önmagához, mint egy élő, transzcendentális Alany. Az élet születésének vonatkozásában válik hangsúlyossá Michel Henry számára a test kérdése és problematikája, hiszen az önmaga adódásában önmagát tapasztaló élet az emberi test szingularitásában tapasztalja meg önmagát. Az ember élő test. A kötetnek *Az élő test* című

8 Bartók Imre: Az inkarnáció fogalma Eckhartnál és Michel Henrynél, *Világosság*, 2008/9–10. Bartók szép tanulmánya meggyőzően mutatja ki az eckharti teológia inspirációit Henrynél.

kétrészes tanulmánya, amely egy 1995-ös brüsszeli előadás szerkesztett változata, szintén teológiai és fenomenológiai horizonton mozog. Az inkarnáció révén létrejövő test a pathetikus öntérségek hordozójaként egyrészt látható, a világ számára adott (intencionált) test, másrészt láthatatlan, és pusztán önmagának adódás. A megjelenés e kettősége az Első Élő Önmagában gyökerezik. Michel Henry alaposan elemzi azokat a „rettenetesen nehéz” evangéliumi szöveghelyeket, amelyekben Jézus arról beszél, hogy ki is ő. Azokról a szöveghelyekről van szó, amelyekben „Jézus megállapítja, vagy megpróbálja megállapítani, hogy ő a Messiás, a Krisztus, végső soron Isten”. (100) Ezekben a helyeken Jézus a test kettősségéről beszél, amikor hangsúlyozza, úgy láttok engem, mint embert, és nem látjátok, de tudnotok kell azt, hogy én vagyok az Elsődleges Élő. Az élet megtapasztalására született jézusi testhez hasonlóan az emberi test is ebben a fenomenológiai módban létezik. Az ember számára a másik teste csak intencionális vonatkozásban adódik. A Másik test élete, szinguláris önmegtapasztalása elérhetetlen számára annak ipszeitása miatt. Az elérhető élet mindenkinek a saját testében van. A saját test érzéki test, mert önhatott test, azaz birtokolja önmaga minden képességét. Ez a testben lévő Én a 'képes vagyok' kijelentésének birtokosa. Az én mint test egybeesik önmaga képességeivel, a megragadással, a mozgással, a látással, az érintéssel stb., amelyeken keresztül az élet öntapasztalata, önel-szenvedése megtörténik. Michel Henry körültekintő filozófiai kontextust teremt a fenomenológiai test-konceptiójának leírásakor. Ezt a szemléletet sajátos módon éppen attól a Descartes-tól eredezteti, aki a testet mint *res extensát* leválasztja az intelligibilitásról (*res cogitans*). A szerző Descartes-értelmezésében a középpontba az *Elmélkedésből* a másodlagos minőségekről szóló részek kerülnek. Descartes számára ezek a cogitációk (érzékletek) a lélek modalitásai, amelyek szilárdabb bizonyosságot biztosítanak a tudomány bizonyosságánál, hiszen ezek a realitások akkor is fennállnak (megnyilatkoznak), ha a világ nem létezik. Ha álmomban – a nem létező világában – szenvedek, a szenvedés valóságos, átadhatatlan tapasztalatként adódott számomra: a szenvedés tiszta bizonyosság. Descartes-nál tehát nagyon is hangsúlyossá válik a test affektivitása, immanenciatapasztalata. A test fenomenológiai koncepciójának kidolgozása során a szemléletét leginkább formáló szereplőként Michel Henry egy kevésbé ismert filozófusra, Maine de Biran-ra hivatkozik. Szerinte Maine de Biran 1804-ben írt *Mémoire sur la décomposition de la pensée* című tanulmányában a test „végtelenül mély” fenomenológiáját teremt meg. Biran azt a radikális, minden fenomenológiai reflexió alapvető kérdését teszi fel, hogy a kéz, amelynek érintésén keresztül az ember megismeri önmagát és a világot, hogyan válik önmaga számára ismertté. Ebben a kérdésfeltevéseben már benne rejlik a test kettős megjelenésének a tételezése, hiszen a testet letapogató kéz egyrészt a világot érzékeli mint

kívüliséget, mint felületet, másrészt viszont érzékeli önmagát mint érintő, tapintó képességet. „A kéz eredeti módon úgy ismeri magát, hogy képes tevékenykedni, mozogni, ide-oda siklani, tapogatni. Ez a viszony nem intencionális, hanem önmaga közvetlen átélése és megtapasztalása, melyben a kéz egybeesik önmagával, és így képes erőt kifejteni vagy cselekvéseket végezni.” (52) A testnek a kézben realizálódó öntapasztalata, önelszenvedése minden estben az eredendő élet testen történő érintése és tapintása. Michel Henry szerint Maine de Biran „zseniális felfedezésére” építve lehetséges a fenomenológiai test értelmezése az élet fenomenológiáján keresztül. A kéz működtetésének feltétele, hogy az a képesség, amelyik megfog vagy mozgat, saját magának birtokában legyen, tehát az én egy ‘képes vagyok’ egységében különül el. Maine de Biran számára minden testi képesség önaffekció. Az ember tehát például kizárólag azért képes megfogni valamit, mert a megfogás képessége birtokában van saját magának. A ‘képes vagyok’ tehát egyszerre intencionális testiség (képes vagyok megfogni valamit), másrészt pathetikus testiség, amely egyet alkot saját magával a magáról szerzett közvetlen megtapasztalásban. Michel Henry számára fenomenológiailag a pathetikus testiség a test transzcendentális alapja (a testé lett Ige). „A test, mielőtt az lenne, ami a dolgok felé vet engem, pathetikusan egyet alkot saját magával.” (147) Az önmaga képességeinek ön-adódását működtető fenomenológiai test megelőz minden nemi, társadalmi, faji differenciát. Annak ellenére, hogy nyilvánvaló különbségek vannak például a női és férfi érzékelés, érzékenység, önaffekció közt, fenomenológiai értelemben közös az, hogy az élet ön-adódásában az élet azonos minden élőben annak modalitásától függetlenül. Tehát a hozzánk eljövő élet egy olyan testi fenoménben adódik önmaga számára, amely a látható és a láthatatlan kettősségében adódik a fenomenológia számára. A látható test Henry szerint látszólagos, a láthatatlan test, amibe az én mint képességek nyalábja bele van helyezve, de sohasem láthat, a valóságos test. Ez a test az eredet ipszeitásában történő kinyilatkoztatása, amelyen keresztül újra és újra bizonyosságot nyerhet a fenomenológiai belátás, hogy az élet több, mint az élő. Michel Henry a könyve végén felveti egy olyan erotika-elmélet lehetőségét, amely ennek a láthatatlan testnek az Éroszát állítaná vizsgálatának centrumába. Bár a vágy mindig a látható testben és a látható testen ébred, és az érintésben, tapintásban oltja ki önmagát, valójában a láthatatlan, az érkező élet fenomenológiai teste felé irányul. A másakra irányuló vágy annak következtében teremődik újra és újra, hogy a vágy mindig csak a tárgyat éri el, a világ számára adódó, abban rögzülő testet, ám valójában ennél többet akar. A Maine de Biran-i fenomenológia értelmében az érintés, tapintás során a nem pusztán a Világ, a Másik testét kívánja megtapasztalni. A vágy elementárisan arra irányul, hogy a tapintás (a kéz) a másokban is azt tapasztalja, ami önmaga, az eredendő élet eljövételét, az élet Másikban történő önadódását.

„Valójában a vágy minden gesztusa szimbolikus aktus, melyben megpróbálok közeledni ahhoz a helyhez, amely egybeesik a másik gyönyörével. Ám az egy metafizikai probléma, hogy van-e hozzáférésem ahhoz a helyhez, ahol a másik megéli saját magát abban a közvetlenségben, ami az élet.” (128) Ez az erotika tehát abban a feszültségben és úzótságban talál önmagára, amely abból fakad, hogy olyasmint akar elérni, amit a világban – annak extatikus előállítottságában – lehetetlen elérni, hiszen a világon túl van, és ez pontosan az élet, annak a személynak a láthatatlan élete, akire vágyom. Ebben a vonatkozásban döntő kérdés az, hogy az eredeti élet önmagaságára önnön ipszeitásában utaló élet a pathetikus öntapasztalaton túl milyen interaktivitásra képes? Az élő és élet közti immanens egymásrautaltág sorsközösségén túl hogyan teremti meg a másikon keresztül szerveződő szociális, társadalmi közeget, egyáltalán hogyan teremti meg a felelősség közösségeit? Az *élő test* című tanulmány zárása egy közösségi teo-fenomenológia alapvonásait körvonalazza: „Az abszolút fenomenológiai élet ugyanaz minden élőben, és az élet ön-adódásának azonossága egyesíti őket, egyetlen misztikus testbe tömöríti őket, túl az élők sokaságának és végtelen változatosságának minden különbözőségén.” (Ford. Farkas Henrik, *Moldvay Tamás, Sajó Sándor, Ullmann Tamás, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013*)

### Néhány szerzőnkőről

- BALÁZS LAJOS – néprajzkutató, a Sapientia EMTE docense. Kutatási területe az emberi sorsfordulók – születés, házasság, halál, nemiség – szokásvilága. Ezek tárgyköréből hat kötetet és több mint 160 tanulmányt közölt.
- BOGDÁN MELINDA – vizuális antropológus és muzeológus. A fotográfia társadalmi használatának történetével foglalkozik. Főbb kutatási területei: az Uránia Tudományos Színház vetített képes előadásai, az alkalmazott és a természet-tudományos fotográfia története, bencés szerzetesek fotográfiai hagyatéka. Számos kiállítás társrendezője és kurátora, legutóbb: *Imago. Portrét a Pannonhalmi Főapátság gyűjteményeiből*.
- HARDY JÚLIA – pszichiáter, pszichoterapeuta. 1984 és 2002 között az Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézetben dolgozott, azóta a Thyris Ambulancián és magánrendelőben tevékenykedik. A Pszichodráma Intézet Európáért (Pife, Berlin) alelnöke, az Európai Családtérápiás Egyesület (EFTA) vezető-ségi tagja. Kiképző pszichodráma pszichoterapeuta, szupervízor és kiképző család-pszichoterapeuta, szupervízor.
- KOMÁLOVICS ZOLTÁN – középiskolai tanár, Pannonhalmi Bencés Gimnázium. Kritikái, tanulmányai, versei a *Műhely*, az *Új Forrás*, a *Tiszatáj* és a *Jelenkor* című folyóiratokban jelentek meg.
- PAPP RICHÁRD – kulturális antropológus, egyetemi adjunktus, ELTE TáTK Kulturális Antropológia Tanszék.
- VARRÓ ATILA – a *Filmvilág* szerkesztője, több főiskola és egyetem óraadó tanára. Filmes tárgyú írásai a *Filmvilág*, a *Mozinet*, a *Filmtett*, a *Prizma*, a *Pergő Képek* és a *Metropolis* című lapokban jelentek meg. Regényfordításait a Cartaphilus (*Harcosok klubja*, *Angyalstvo*) és a Gabó Kiadó (*A Mitógó erdő*) publikálta. Önálló kötete: *Kult-Comics*, Mozinet, 2007.