

nyújt segítséget a nyelvészeti rövidítések berkeiben kevésbé járatos olvasó számára is.

A könyv utolsó tanulmánya egy Bárczi-idézettel zárul, amely újra megerősíti az olvasóban azt az érzést, amely Benkő írásaiból minduntalan felénk árad: a tiszteletteljes szeretetét: „Tévedéseik, tökéletlenségeik, melyekre ma

könnyű rámutatni, koruk fogyatékoságai voltak, tudásuk, szorgalmuk, leleményük az övék.” A kötet ékes bizonyítéka annak, hogy az emberség, a jellembeli erősség a tudományművelés iránti tudósi elkötelezettséggel párosulva hozhat létre nagy eredményeket.

T. Szabó Csilla

## A világ mint esemény és megtestesülés

*Losoncz Alpár: Merleau-Ponty filozófiája. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2010. 309 oldal*

Losoncz Alpár, az Újvidéki Egyetem tanára, a Szegedi Egyetem rendszeresen visszatérő oktatója egy olyan francia filozófusról írt könyvet, akinek a 20. század derekán keletkezett életműve az utóbbi években jelentős gondolati kihívások hordozójaként lépett elő a több évtizedes viszonylagos és látszólagos mellőzöttség homályából. Maurice Merleau-Ponty sajátos színezetű filozófiájáról van szó, amely a fenomenológia és az egzisztencializmus érintkezési felületein számos eredeti kérdést vet fel. Merleau-Ponty gondolatai már akkor is hatottak, amikor neve még korántsem volt annyira felkapott, mint kortársaié, a Sartre-é vagy a Heideggeré. Különleges problémaérzékenységének és egyéni hangvételének köszönhetően az utóbbi évtizedek meghatározó gondolkodójává válhatott jóval azelőtt, hogy írásai az újabb nemzedékek számára „divatba jöttek” volna. Mégis, annak ellenére, hogy elgondolásai számos filozófiai alaptéma kutatása során – mint amilyen az észlelés, a test, a nyelv, a végesség és a történetiség problémaköre – ma már megkerülhetetlenek, mondhatni még mindig nem vált igazán közismertté.

Losoncz Alpár könyve a Merleau-Ponty-életmű olyan szakszerű, monografikus igényű feldolgozására vállalkozik, amely komplex betekintést nyújt e különleges képességű és látásmódú gondolkodó szellemi világába. *Az észlelés fenomenológiája* című főmű – a szerző „e sűrűn szőtt könyve” (62.) – mellett a gondolkodó több más fontos könyvére is kellő részletességgel kitér, mint *A viselkedés szerkezete*, *A világ prózája* vagy a végső kidolgozottságot nélkülöző *A*

*látható és a láthatatlan*, melyek iránt az érdeklődés manapság ugyancsak fokozódik. Ugyanakkor Losoncz nemcsak extenzív értelemben igyekszik átfogni e művekben rejlő gondolati teljesítményt, hanem mélységében is. Merleau-Pontynak a lét, a tudat, a nyelv és a kultúra mélyebb rétegeit célba vevő „archeológiai” törekvéseit igencsak szerencsésen vonatkoztatja magára a vizsgált szerzőre, amikor figyelmét a szövegek gondolati mélységeire, intenzív gazdagságára és erőteljes szellemi kisugárzására fókuszálja. Ily módon sikerül a többnyire a szakmai berkekben is inkább csak *Az észlelés fenomenológiája* szerzőjeként emlegetett gondolkodóról egy kellőképpen komplex és árnyalt, a kérdező beállítódás, az értelmező és dialógizáló hozzáállás folytán az életre keltett gondolati összefüggések horizontjába az olvasót is bevonó, együtt gondolkodtató szellemi körképet kialakítania.

Hogyan látja és miként értékeli Losoncz Alpár, a kortárs francia és német filozófia kiváló szakértője – aki az egyetemi előadásain mondhatni az elsők között lépett fel, már jó évtizeddel ezelőtt, Merleau-Ponty „aktualitásának” a felismerőjeként/felismeretőjeként – ezt a filozófiai teljesítményt a viszonyítási alapul szolgáló európai filozófiai hagyomány és a mai embert hatalmukba kerítő újszerű és még korántsem elégségesen reflektált egzisztenciális kihívások kontextusában?

Az alaphangot M. Foucault egyik visszatérő gondolatából vett idézet kínálja, miszerint a hetvenes évek eleji fiatal francia gondolkodók – a korabeli közhiedelemmel ellentétben – nem Sartre-ra hanem

Merleau-Pontyra esküdtek. Merleau-Ponty ugyanis „újrakezdő” volt, „de olyan újrakezdő, aki nem szűnt meg hátrafelé nézni, esetében tehát a produktivitás mindig *re-produktivitás* is”. (33.) Leginkább nála futottak össze a harmincas évek francia filozófiáját meghatározó fő irányvonalak – a kritikai racionalizmus, a bergsoni intuicionizmus, a spiritualizmus és perszonalizmus –, de oly módon, hogy abból egy merőben újszerű filozófiai látásmód bontakozhatott ki. Rá is érvényes, amit Prousttal kapcsolatban ő maga fogalmazott meg: senki nála mélyebben nem gondolta át a látható és a láthatatlan relációját. (21.) Ebben a tekintetben P. Ricoeur „a legnagyobb francia fenomenológus”-nak titulálja Merleau-Pontyt. (5.)

Az való igaz – véli Losonczi Alpár is –, hogy Merleau-Ponty filozófiáját nem tudjuk megérteni a fenomenológia nélkül. A klasszikus fenomenológiához való visszatérés néhány lényeges mozzanata kétségkívül tetten érhető benne, mint amilyenek: a „világ felfedezése” és a világhoz való „naiv viszonyulás” (6.), a közvetlenségnek az aktualitásban feltörő, redukálhatatlan többlete, amelyet a közvettség mindig előfeltételez. De Merleau-Pontynak a fenomenológiához való viszonya korántsem egyértelmű, sőt számos vonatkozásban igencsak problematikus, s Losonczi értelmezésében ennek a legfinomabb árnyalatai is kirajzolódnak. Itt is felmerül a többnyire nyitva maradó kérdés, hogy vajon a fenomenológia nem a metafizika utolsó nagy megvalósulása-e. (24.) A határozott válasz elől egy lehetséges kitérőt kínál a fenomenológia eredendő pluralitására való hivatkozás, a megállapítás, hogy nem fenomenológia van, hanem *fenomenológiák*. (26.) A probléma komplexitása mögött maga Husserl áll. Mint minden mélyenszántó fenomenológus, Merleau-Ponty is Husserl-értelmező, a husserli archeológia kutatója volt – hangsúlyozza Losonczi. Ám vannak filozófiák, amelyek azáltal (is) hatnak, amit *nem mondanak ki*, s a továbbgondolói azáltal vághatnak új csapást, hogy éppen az ilyen ki nem mondottságok szálain haladnak tovább. Husserl is ilyen – véli Losonczi –; *testamentáris* értékeit nemcsak a leírtakban, hanem a *nem-mondot*tban kell keresnünk. (26.) Merleau-Ponty zsenialitása abban nyilvánul meg, hogy

észreveszi: Husserl felfedezése olyasmivel kapcsolatos, ami *mélyebb* az intencionalitásnál, ez pedig éppen az egzisztencia. Az így fellelt kiindulópont nem jelent nyíltszíni szakítást Husserlrel, mivel ez olyasmi, ami kimondatlanul maradottan Husserlben is benne van, de ugyanakkor olyan „*teremtő* eltávolodást” (34.) eredményez, ami az egzisztencializmushoz közelíti Merleau-Ponty gondolkodását. Ott viszont úgy talál rá az egzisztenciára mint ami a lehetőségek többletéből születik, s ami ily módon a szabadság tere, a transzcendencia igazi forrásvidéke. Az alapgondolat viszont – az embernek nincs egzisztenciája: *ő maga egzisztencia*; ő maga jelölésteli (54.) – Merleau-Ponty számára meggondolandó. Vajon meg lehet-e tenni abszolút kiindulópontnak az embert? S ez nem kerül-e ellentmondásba az emberi lét – ugyancsak az egzisztencializmus által tételezett – mindenkori szituáltságával? Merleau-Ponty számára a klasszikus egzisztencializmustól egy merőben elütő előfeltevés körvonalazódik: semmit sem magyarázhatunk meg az emberrel, „mivel az ember nem erő, hanem gyengeség a lét belsejében”. (135.) Mindenképpen annak a megragadására kell törekedni, ami az ember tevékeny hozzájárulása nélkül nem tárul fel, ám a prométheuszi „humanizmussal” való kompromisszum nélkül. Merleau-Ponty tehát alapvetően olyan gondolkodás kialakítására törekszik – állapítja meg Losonczi –, amely kivonja magát az egyetemes humándiskurzus uralma alól.

Mindezek alapján az is beláthatóvá válik, hogy fenomenológia és egzisztencializmus találkozása Merleau-Ponty életművében nem véletlen, mivel éppen hogy szükségképpen a fenomenológia „nyit ablakot az egzisztenciára”. (5.) De ez a találkozás korántsem hagyja érintetlenül magát a fenomenológiát. Ugyanis közös vonásuk, hogy mindkettő tudatosítja: az eredendő tapasztalat *valamiképpen* mindig hozzánk tartozik, a lehető legnagyobb közelségben van hozzánk ez a „konkrétás”, „*csak* le kell hajolni érte”. (27.) Ebben a belátásban a testi tapasztalat, a testi közvetítettség, testszerűség játssza a fő szerepet. A tapasztalat maga viszont megvilágítás és árnyékolás váltakozása, s a megjelenő dolgokat *sötét* peremek veszik körül. Továbbá a tapasztalat nem a

történés után érkezik, hanem maga a történet. (32.) Losonczi kimutatja, hogy a tapasztalat „lüktetése” Husserl számára sem marad észrevétlen, ő is „létrejövés”-ről, „létesülés”-ről, mozgó konstellációról beszél. (26.) Ebben viszont éppen az egzisztencia marad hozzáférhetetlen. A fenomenológia tehát oly módon nyitja meg a hozzáférést az egzisztenciához, hogy éppen az egzisztenciához való hozzáférhetlenség beismerésével kezdődik. (27.) Ennélfogva a fenomenológiának önmagának is fenomenológiára van szüksége – vonja le a következtetést Merleau-Pontyval együtt Losonczi. (31.)

A klasszikus értelemben vett fenomenológiától és egzisztencializmustól való továbblépés Merleau-Pontynál a szubjektum/objektum viszony meghaladása, az ezen túlmutató harmadik dimenzió keresése irányába történik. A tudat oldaláról ezt a törekvést Merleau-Ponty a világot hatalmába kerítő racionalitást előfeltételező fogalommetafizika által megkonstruált „kettős szerkezetek” kritikai lebontásaként valósítja meg. Felfogása szerint a fogalom nem konceptuális eszköz, hanem eseményszerkezettel rendelkezik. Ennélfogva nincs értelmi középpont, nincs olyan értelemközpont, amelynek emanációja minden aspektust bevilágíthat. A Merleau-Ponty által feltárható értelmi hálót – Losonczi Alpár kifejezéseivel – üregek, vésetek, hasadások tagolják, az értelmi kivételések kirojtottsága jellemzi. Merleau-Ponty észleléskonceptiójában mutatkozik meg leginkább az észlelő és az észlelt episztemológiai kettősségnek a feloldására és meghaladására irányuló igyekezet. Felfogása szerint az észlelés és az észlelt folytonosan keresztetődnek egymással, s ily módon az észlelés sokkal inkább a világ dolgaival való találkozás és együttlét őstípusa – valóságos „beavatás” a világ vonatkozásában (37.) –, mintsem pusztán megismerési forma. A látásra konkretizálva Merleau-Ponty egyenesen megfordítja a hagyományos ismeretelméleti viszonyt: a látással szemben mindenkor a láthatóság az elsődleges. Amikor látunk, voltaképpen egy egységes érzékszerv segítségével mozgunk a láthatóságban, amely maga során viszont a láthatatlannak a mélységeiből bontakozik ki.

Mivelhogy a „létező, aki észlel, egyúttal beszél is” (92.), a fogalommetafizika Merleau-Ponty-féle kritikájának egy további dimenzióját a beszéd és a nyelv problematikájának az újragondolása képezi. Ennek kulcsát a beszéd közepre helyezettsége kínálja. Egyrészt Merleau-Ponty úgy véli, hogy a beszéd és a gondolat nem állnak külső viszonyban egymással, mivelhogy a szavakban mindig értelem vetül ki. Másrészt a beszéd egyszerre része a már létrehozott nyelvi rendszernek, és ugyanakkor a perceptív tapasztalathoz is kapcsolódik. Ez utóbbi viszont a beszéd testiségére irányítja a figyelmet. A beszéd *testpraxis* (82.), s a beszélő alany a nyelvnek mint gondolatnak és a nyelvnek mint hangzásnak a keresztetődéseként ragadható meg. Ennélfogva viszont a nyelviség a világhoz kapcsolódó testiség szomszédságában jelenik meg. „A nyelv olyan, mint a lét” – mondja Merleau-Ponty –, mivel a nyelvben mutatkozik meg, hogy minden dolog „egyszerre meghatározott lét” és „kifejezése minden lehetséges létnek”. (88.)

Ezzel a nyelvfelfogással Merleau-Ponty számára megnyílik a metafizikakritikának egy másik iránya is, a *dologmetafizika* kritikája. Ehhez a test problémaköre kínálja azt a sarkalatos fogalmi csomópontot, amelyből kiindulva egy újszerű, addig szinte érintetlen dimenzióban válik újragondolhatóvá a metafizikai hagyomány. Merleau-Ponty testfelfogásának három alappozícióját emelhetjük itt ki: egyrészt a testre mint *nem-tárgyra* való irányultságot (27.) – ami megengedi a test mint műalkotás gondolatát is –, másrészt a jelenlét testiként, testi közvetítésüként való elgondolását, melynek értelmében a *megtestesülés* elől semmilyen létező sem térhet ki; továbbá a test jelentéssel, jelentések által közvetítetttségét. Amennyiben kifejezésteliként fogható fel, annyiban az egzisztencia élő test. Ezen az alapon emberi valónk leginkább mozgó „eleven test”-ként, az „én” „sajáttest”-ként érthető meg, amely mindig „velem” van. (75.)

A test egyszerre látó és ugyanakkor látható, s az egzisztencia közegében egyszerre foglal el konstituált és konstituáló pozíciót. Ennélfogva a test egységet képez, és együtthatásként létezik a világgal, úgy tűnik fel mint a „világ hatalma”. (72.)

Ez mindenekelőtt annyit jelent, hogy testiségünk elengedhetetlen feltétele annak, hogy világban éljünk, de ugyanakkor a hozzánk tartozó világ sem valamiféle inkorporális látvány, hanem esztétikai és érzéki vonatkozások erőtere. A világban feltűnő testet horizontként körülveszi és kezdettől fogva determinálja a természet, de a test saját természeti mivoltát kulturális formákban éli és tapasztalja meg. Így a természet sohasem *factum brutum* formájában jelenik meg számunkra, hanem olyanként, amely magán hordozza a kulturális világ jeleit; a testben a kultúra és a természet kereszteződik. (113.)

Losonczi Alpár arra törekszik, hogy minden irányból megvilágítsa a Merleau-Ponty-féle testkonceptiót. Fejtegetéseinek egyik legizgalmasabb részét a test és a politika viszonyának a felvázolása képezi. A test nemcsak biológiai szubsztátum, de politikai jelentéseket is hordozó egész. A politika a testnél kezdődik és a testnél fejeződik be. Ugyanis testiségünk mindig testek közösségében nyilatkozik meg, mivel születéstől halálig más testeknek tesszük ki magunkat, s számunkra ez a legmeghatározóbb tapasztalat. Megtestesültségünk, testi meghatározottságunk a sérülékenységünk talaja, s ebből kifolyólag minden represszió a test feletti erőszakkal kapcsolódik össze. (189.) Az erőszak archeológiája a politika és testiség egybefonódását tárja fel (191.) – összegzi sommásan Losonczi Merleau-Ponty álláspontját.

Merleau-Ponty testfelfogása kiteljesíti a szubjektum/objektum kettősség meghaladását, anélkül azonban, hogy valamiféle azonosságot sugalló szintézisben oldaná fel ezt a kettősséget, illetve anélkül, hogy végképp fel kellene adnia a szubjektum-pozíciót. Losonczi e téren is egy igen pontos megfogalmazását adja a Merleau-Ponty által megvalósított fordulat lényegének: az archeológiai vizsgálódások nem a szubjektumból származó forrásra, hanem a szubjektum forrására lelnek. (85.) Ennek felismerése nem a szubjektum elvetéséhez, hanem egy sokkal komplexebb újragondolásához és megértéséhez vezet: a szubjektum egyszerre valamilyen individualitás és a jelentések áramlása, egyszerre befogadás és kifejezés, azaz cirkuláris jelentések egész sorozata. Ennélfogva a tudat nem konstituálja a világ szubjektív fenomenalitását,

hanem *dimenzió* formájában tartozik hozzá a világhoz. (119.) A testünkben és a világban ugyanúgy kereszteződnek a szubjektum-objektum aspektusok; a testünket és a világot ugyanazon matéria – „világhús” – alkotja. A szubjektum nem tűnik el a világból, de elveszíti azon esélyét, hogy a világot saját mértékei szerint rendezze be. (146.) A világhúsban a látó és a látott, az érintő és az érintett közelségben, de nem azonosságban vannak egymással, relációjuk az egymásba „csavarodás”. (154.)

Merleau-Pontynak ez az elgondolása betetőzi a dologmetafizika kritikáját. Úgy véli, a lét kivételes jegye: a *létesülés*. Eszerint a világ sokkal inkább *eseményekből* áll, mintsem dolgokból, folyamatokból vagy lényegekből. Az események nem megtörténtek a dolgokkal, hanem „ők” maguk a „dolgok”. (128.) A test esemény, az „én” ugyancsak, és része a természetnek, mint minden más esemény. Nincs ontológiai differencia a dolgok, fizikai objektumok és a mentális események között. Nincs esszenciális különbség az emberi és a nem emberi, az elme és az anyag között.

Végül szükségképpen ide kívánczik a filozófia önvonatkozó alapkérdése is: Milyen újszerű rálátás nyílik a filozófia lényegére az itt felvázolt szellemi horizontban? Losonczi Alpár tételes megfogalmazásai és rejtett utalásai kiválóan felfejtik annak a hálószerű képződménynek számos lényegi pontját, amely Merleau-Ponty kritikai filozófia koncepciójaként egybeszövi az egész impozáns gondolati építményt, s ugyanakkor markánsan artikulálódik is annak minden lényeges mozzanatában. Eszerint a filozófia nem egy előzetesen létező igazság visszatükrözése, hanem az igazság megvalósítása, akárcsak a művészet. (21.) Azaz a filozófia az igazság *megtestesülése*. (35.) Mint ilyen nem valósulhat meg belterjes, önmagába zárkózó gondolkodásként vagy saját történetének a kodifikációjaként. A filozófia nemcsak mindig kitekint, hanem ki is helyezi magát a világba. Úgy, ahogy a láthatót a láthatatlan strukturálja, s minden gondolkodás és nyelvi megnyilvánulás szerves részeleme a nem-gondolt és a nem-mondott, a filozófia alapvető létmódja sem lehet más, mint a létesülés: a folytonos átmenet önmaga és a nemfilozófia között. (19.)

**Veress Károly**