

Virgil Ciomoş

A fenomenológia teológális fordulata

Andrei Scrima atya emlékére

1. A modern szellem és a közvetett ontológia

A nyugati filozófia fő színpadán való egy évszázados kiemelkedő szereplése után a fenomenológiának sikerült a Szellem más területeire is apránként behatolnia – mint amilyenek az antropológia és a szociológia, a pszichológia és a pszichiátria, sőt a „kognitívnak” mondott tudományok. Úgy tűnik, hasonló jelentőséggel bír ebben a terjedelmes, pluri- és interdiszciplináris kontextusban az a csereviszony, amelyet a fenomenológia már kezdeteitől fogva ápolt a teológiával. Ezt a kölcsönösséget néhány fontos tanúság is alátámasztja. Gondolunk itt például Husserl kései, Aldegonde Jägerschmidtnak tett vallomásaira, melyek szerint a transzcendentális fenomenológia arra lett volna hivatott, hogy fogalmi alapot biztosítson Európa számára, melyet akkoriban még a neotomizmus jellemezett, összes keresztény hitvallása egyesítéséhez.¹ Heidegger kivételével, aki egy sajátos filozófiai útvonalat fog járni – egyebek között ő is a rajnai misztikától ihletetten –, ennek a talán (egyesekek számára) váratlan sorsnak a tényleges követői (a klasszikus és bizonyos pontig „elfogadott” fenomenológián belül) inkább Eugen Fink² és Maurice Merleau-Ponty lesznek. Újító – a husserli fenomenológiával szemben nem egyszer kritikus – hozzájárulásaikat az értelmezők sajnos mégsem tekintették megannyi amellett szóló érveknek, hogy a fenomenológiában esetleg „teologikus (vagy inkább teológális) fordulat” következett volna be.³ Ennek ellenére egy ilyen jellegű „fordulat” hipotéziséről lesz szó a továbbiakban, és egy bizonyos hermeneutikai perspektíváról – amelyet teljes egészében Andrei Scrimának, a mi életre szóló atyánknak köszönhetünk.

¹ Vö. Elisabeth de Miribel: *Comme l'or purifié par le feu. Edith Stein*. Seuil, Paris, 1954. *Addenda*.

² Vö. főleg Fink kifejtett gondolataival: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht & Boston, 1988.

³ Nem a teológiától „programatikusan” ihletett, (többé vagy kevésbé) fenomenológiai hozzájárulásaira vagyunk itt tekintettel, hanem csak azokra – az értékesebbekre (s végső soron egyedüli módon tulajdonképpeniekre) –, amelyek a fenomenológia horizontjának szabad fejlesztésére tettek kísérletet, függetlenül bármiféle előítéletektől, legyenek bár azok teológiaiak is.

Mi is lehetne következőképp a fő, akár csak implicit célja egy új kezdet vállalásának a transzcendentális fenomenológiában? Létezik-e vajon kapcsolat e között a reformtervezet és a teologikus (teológális) gondolkodás között? Merleau-Ponty utolsó, befejezetlen könyve, *A látható és a láthatatlan*⁴ margóján teszünk itt kísérletet egy válaszkezdeményre, mely azt sugallja, hogy e merész terv ma még távol áll a végső megvalósulástól. E (mélységében) döbbenetes könyv *Munkajegyzetei* nemcsak a husserli fenomenológia, hanem a teljes modern filozófia, s implicit módon nyugati civilizációnk alapjainak gyökeres kritikáját jelentik be. A Descartes-ra, Leibnizre, Kantra és Hegelre való utalások egyébként is hemzsegek a szövegben. Holott a szerző meggyőződése szerint „[a] válság még soha nem volt ennyire mély”, mert egyszerűen szólva arról árulkodik, hogy „[j]elenlegi állapotunk: nem-filozófia”.⁵ Ami azt illeti, a két világháború által Európa megismerte az átmenetet (még hozzá aktusban!) az elméleti nihilizmusból – csaknem pszichotikus „önátláthatóságával” együtt – a gyakorlatiba, melyet a bűntettek és borzalmak menete kísér. Ennek következtében bármely, „a tudomány végtelen horizontjához”⁶ kapcsolódó történelmi terv – beleértve a marxizmusét (ne feledjük, az '50-es évek végén járunk; Közép- és Kelet-Európa számára katasztrofális időszak!) – leépítendőnek bizonyult. Már nem a modern filozófia pusztá „reformjáról” volt szó, hanem a haláláról vagy „újászületéséről”. Csakhogy éppen a reneszánsz tűnik a modernitás eredetét meghatározó kulturális jelenségnek. Éppenséggel *melyik* modernitásról is szól tehát *A látható és a láthatatlan*?

Van-e valamilyen egyértelmű, meghatározott, és mint ilyen, „teljes” elmélete a modernitásnak, vagy ellenkezőleg, amint Merleau-Ponty javasolja, csupán egy, a modern Szellem „történeti” formáiban diszkrétan – majd hogyan nem véletlenszerűen – disszeminált kulturális „pregnancia”? Voltaképpen az által a megkettőződés által, amelyet bármiféle újászületés feltételez, a modern reneszánsz – ha megengedik a pleonazmust – nemcsak a múlt, a görög és a latin antikvitás pusztán „horizontális”, az egyszerű ismétlés jelenében zajló (akár exegetikai) visszavételét kezdeményezte – az egész középkor mást se tett! –, hanem inkább egy új, „másodlagos” értelmet alakított ki, amely az idő szóban forgó történeti megkettőződésének a redőjében lépett fel „vertikálisan” és gyakorlatilag semmilyen meghatározott kulturális rendszerre vissza nem vezethetően. Ezért is eleveníthetett meg „ugyanaz” a (paronim, nem pedig „szinonim” értelemben vett) Szellem például több *különböző* művészetet és művészt. Azt kell tehát megértenünk, hogy „[...] a vonal [*le trace*], az ecsetvonás és az egész látható mű a Beszéd totális és az egész Létre irányuló

⁴ Maurice Merleau-Ponty: *Le Visible et l'Invisible*. Éditions Gallimard, Paris, 1964. Magyarul: *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest, 2006.

⁵ Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Id. kiad. 187.

⁶ I. m. 189.

mozgásának a lenyomata [*le trace*], ez a mozgás pedig nemcsak a vonalakat [*le traits*] és a színeket hordozza, de ugyanúgy magában foglalja más festők megnyilvánulásait, mint az én saját vonalaimat és színeimet. Ekvivalenciák rendszereiről álmodunk, és ezek valóban működnek is. A belső logikájuk, a lényegük, a különféle nyelvek fonológiai rendszereihez hasonlóan, egyetlen csomóba sűrűsödik, egyetlen skálában összegezhető; mindegyiküket egyetlen belső mozgás hatja át és élteti, mindegyikük a Lét egy-egy örvénye, magába húzódása [*retrait*]. Ezt kell megérteni és kifejtetni, ennek a nem szintézis eredményeként létre jött horizont szerkezetű totalitásnak a mibenlétét.”⁷

2. A közbe-mondott⁸ és az architektonikus múlt

Más szóval az Értelme maga – a tulajdonképpeni (mely független és emiatt transzcendens saját lehetséges „ontológiai szimulakrumaihoz”⁹ képest) – már nem képződhet meg egyetlen egy „vonásból”, valamely egyértelmű intencionális alapítás által. Noha bármely szimbolikus alapítás eredeténél áll, nekünk, embereknek a Lét mindig is „többértelmű” marad, és ezért visszavonásban, vissza-húzódásban van.¹⁰ Akárcsak a Beszéd, amely „beszédese” csend marad: a *logos* *prophorikos*-t előhívó *logos* *endiabatos*¹¹ – mint arra Merleau-Ponty emlékeztet Alexandriai Philón (nem kevésbé híres) megfogalmazásával. A Beszéd hallgatók világa egyszersmind szubjektív – mert a „vad lényeg (*Wesen*)” „belső” kifejeződése – és objektív – „vertikális Lét”, mely éppolyan hallgatóknak mutatkozik, mint a vad lényegeket e világa, dacolva bármiféle közvetlen transzcendentális eidetika kísérletével. Megragadása többé nem vezethető vissza már konstituált értelemek – akár csak transzcendentális – analitikájára. Ellenkezőleg, egyfajta „tipikához” vezet – kézenfekvő a Kant-utalás –, és csak ezáltal az igazi „transzcendentális”¹² mely nem redukálható semmiféle szigorúan „logikai” megközelítésre – lett légyen az kantianus ihletésű vagy sem. Csak a vonás (*le trait*) – az igazán transzcenden-

⁷ I. m. 236–237.

⁸ Magyarul visszaadhatatlan szójáték: „interzis”: „tiltott”; „inter-zis”: „közbe-mondott”. Az eredeti szótári jelentés („tiltott”) a szövegben főként a Lét eredendő visszahúzódására, hallgatására, kimondhatatlanságára céloz. (*a ford.*)

⁹ Marc Richirtől származó szintagma, vö. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992. III^e, ill. IV^e Méditation.

¹⁰ A Lét meghatározására irányuló híres arisztotelészi formulák közül a „járulékos Lét” az egyedüli, amire itt számíthatunk.

¹¹ Merleau Ponty: i. m. 192.

¹² I. m. 193.

tális, vissza-húzódásként (*re-trait*) re-konstituált Értelem vonása – megkettőződésének a redőjében jöhet közbe a Lét a filozófiai beszédben, mindig is csak közvetett módon. A Lét nem „rejtőzködik”, hanem csak bármely kimondott beszéd ki nem mondottja (*i. e.* a „beszédes” csend).

Egy ilyen ontológia – mely úgyszintén közvetett, mint „tárgya” – már nem szintaxist (szinonímiát) – a szintézisek (legyenek azok aktívak vagy passzívok!) diszkurzív megfelelőjét –, hanem, ahogy nekünk Andrei atya mondta, csakis *parataxist* (paronímiát) involvál. Az, ami egy ilyen közvetett diskurzusban fenomenalizálódik – ami nem illúzió, hanem allúzió, és már nem immanenciára, hanem imminenciára utal –, nem az általában vett „mondott” (*le dit*) – az értelem, amit történetesen valamiféle „tökéletes” emberi közlés (soha el nem ért!) egyetemességének, egyértelműségének tartanak –, sem nem a vissza-mondott (*le re-dit*) – hiszen az egyszerű ismétlés csupán a nehézséget találja meg újra –, hanem a közbe-mondott (*l'inter-dit*) – az atya zseniális filológiai spekulációja szerint –, a topológiai értékű redő, ahol a Lét visszahúzódva, hallgatag Beszéd minőségében lakozik. A Lét visszahúzódása (*la retraite*) – amit már az ősrégi héber *shábbát* vagy az ógörög *katbargészisz* is bejelent¹³ – nem csupán idői- (ahogyan Husserl hitte), hanem idő-közi probléma. Eszkatológiájának semmi köze az „idők (valamely feltételezett) végezetéhez” (mely a történetiség megragadásának historicista formulája csupán), hanem, mint arra már Szent Pál figyelmeztet, egy teljesen más, „sűrített” időhöz tartozik, a *kairosz*-hoz, mely éppen az idő megkettőződésének a redőjében és általa jön közbe (*i. e.* bukkan fel). Ez a (teljesen új) „sűrített” idő, amely, pontosabban szólva, a múlt és a jelen közötti elkülönöződés – és így (az akár transzcendentális felejtés általi) törés – redőjében tulajdonképpen (tevékeny és tevéleges) eszkatológiai alkalomként jön közbe, s utólag elnyeri az Immemoriális fenomenológiai méltóságát (az architektonikus múltét, amelyhez utóbb az architektonikus jövő alakzata és az eszkatológiai zöngéjű szintagma, az Éretlen méltósága járul¹⁴), Merleau-Ponty szerint valódi beavatást tüntet ki: „A freudi tudattalan gondolata és a múlt mint »elpusztíthatatlan«, mint »időtlen« dimenzió = szakítás az idő közkeletű fogalmával, amely szerint az idő nem más, mint »Erlebnisse« [élmények] egyszerű »sorozata«. – Létezik az architektonikus múlt. Vö. Proust: az *igazi* galagonyákat a múlt őrzi. Visszaállítani ezt az *Erlebnisse* és tudati interioritás nélküli életet [...] ami valójában a »monumentális« élet, a *Stiftung* [az alapítás], a beavatás. Ez a »múlt« egy mitikus időhöz tartozik, az idő előtti időhöz, a korábbi élethez, »amely

¹³ Vö. Giorgio Agamben: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Payot & Rivages, Paris, 2000. 152–155.

¹⁴ Ez az, ami arra készíti Marc Richirt, hogy (teljes) architektonikus redukciót javasoljon: vö. *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. J. Millon, Grenoble, 1996. Chap. IV.

messzebb van, mint India és messzebb, mint Kína.”¹⁵ Mert még a földrajzi Keletnél is „távolabbi” a transzcendentális „Kelet”.

A közbe-mondott ily módon mindig is feltételezi a szöveg-közit, ez pedig a szöveg(közi) hermeneutikáját. Valami Régi és valami Új nélkül, vagyis a dialektikus *ana*-mnézis kettős tagadása, a „feledés feledése” nélkül nincsen semmiféle hermeneutika. E sejtett szempontból a bibliai hermeneutika az Ó- és Újtestamentum közötti első konkordanciáival, vagy, Merleau-Ponty megfogalmazásában, „ekvivalenciarendszerével” együtt, a „nyugati” történelemben bekövetkezett első Reneszánsznak mutatkozik – az új, „Fentről” való születés, azaz a Feltámadás szövegi analogonja –, első hermeneutája pedig az emmauszi¹⁶ úton felbukkanó Idegen –, eleinte elfeledett, mivel közbe-mondott, de felismert a kenyértörés liturgikus (*i. e.* *ana*-mnetikus) mozzanatában (nem kevésbé architektonikus *ana*-mnézis). A közbe-mondott ily módon a döntő hely-nélkül lesz, mivel ki van zárva városállamból – az átmenet, vagyis (teológiai szóhasználatban) a Húsvét mindig is határszéli –, a Lét mint Szellem bármely tematikus megnyílásának hely-nélkülje –, legyen az a szöveg szerinti közösség hallgatag Szelleme vagy az emberi közösség névtelen Szelleme. Eredendő (és eredeztető, tette hozzá nyomban és mindig Andrei atya) atópiáját éppen a Beszéd oldalán megnyílt seb határolt (és határszéli) „üressége” szemlélteti, ahonnan maga a Szellem is fakad.¹⁷ Mivel, hangsúlyozza Merleau-Ponty is, a Beszéddel való tematikus viszonyunk laterális, hallgatag és névtelen: „[...] magát a tematizációt is egy magasabb szinten megvalósuló viselkedésnek kell felfogni – a kettő közötti viszony dialektikus viszony: a nyelv, miközben megtöri a csöndet, megvalósítja azt, amire a csönd irányult, anélkül, hogy létrehozta volna. A csönd továbbra is körülöleli a nyelvet; az abszolút nyelv csendje, a gondolkodó nyelv. – De hogy ezek a szokványos megfontolások a dialektikus viszonyról ne váljanak pusztá *Weltanschauung* [világnézet]-filozófiává, valamiféle boldogtalan tudattá, bele kell torkollniuk a Vad szellemnek, vagyis a praxis szellemének elméletébe. Mint minden praxis, a nyelv is feltételez valami *selbstverständlich* [magától értetődőt], valami eleve felállítottat, egy *Stiftung* [alapítást], ami előkészít egy *Endstiftung* [végső alapítást]. – Azt kellene megragadni, hogy ki az, aki (vagy ami) *akar, beszél*, majd végül *gondolkodik* az egymást követő vagy egymással egyidejű közösségeken keresztül.”¹⁸

¹⁵ Merleau-Ponty: i. m. 272.

¹⁶ A sémi *emmet*, „igazság” gyökből származó toponíma.

¹⁷ Vö. A. Scrima: *Despre isihasm*. Humanitas, București, 2001, 156: „[...] az arab nyelv megengedi, hogy figyeljünk egy nyelv titkos és végtelen felidézésre képes árnyalataira, melyek korlátlanul alkalmasak a kezdetekkor – a gyökér – s azóta is szüntelenül kimondottnak az átírására: *kalam* (szó) és *kalm* (seb) ugyanattól a rejtélytől szólnak-szenvednek...”.

¹⁸ Merleau-Ponty: i. m. 198.

3. Fenomenológia és apofatizmus

Ha a Lét feltételezi ezt az önmagába való visszatérést (vissza-fojtást, vissza-fordulást), ez éppen azért van, mert egy *Szűgé*-nek felel meg, pontosabban az önmaga megkettőződésének határai között keletkező Szakadéknak.¹⁹ Egy ilyen közvetett ontológia nem törekszik már arra (mint a klasszikus fenomenológia), hogy szó szoros értelmében visszahódítsa a transzcendentális *Heimatot*, mivel nem találhatunk rá újra az eredendő földre, csak miután előzetesen elvesztettük azt. Ugyancsak Merleau-Ponty szerint az értelem és az öntudat megkettőződése – amely már nem képezi bármely lehetséges tapasztalat redukálhatatlan alapját, hanem „kettős háttér”²⁰ –, egy új, „negatív”, a régebbi „negatív teológiáéval” analóg – de nem azonos! – filozófiai diskurzus lehetőségfeltétele.²¹ A Lét vissza-húzódása által „meghúzott”, „megvont” negativitás – az ennek vonásaiban keletkezett Üresség – nem redukálható az „abszolút” Semmire – ahogy ez bármely neoplatonikus ihletettségu apofatizmus esetében rendszerint történik (lett légyen az keresztény kivitelezésű²²) – mivel itt maga a Semmi is „határolt”, és ennek következtében, éppen a Lét vonásainak megkettőződése által, „a nem-lét tapasztalataként”²³ (i. e. mint *vécu* – „megélt”) „minősített”.

Igaz, jegyezte meg Andrei atya, „a fogalom-feletti megértés, a szellem aneidetikus tisztulása javítja a katafatikus teológia megtévesztő biztosítékait, de mindez a kölcsönös belevonás és kiigazítás dialektikáján belül történik. Előbb vagy utóbb – ahogy a skolasztikus teológia tanúsítja – a *via eminentiae* beavatkozik azért, hogy egyetlen együttmozgássá hangolja össze a két, pozitív és negatív mozzanatot”²⁴ Ennek következtében már nem a – „végleg” önmagába fojtott – transzcendens „egyszerű” apofatikus fenomenalizálásáról van szó, hanem inkább fordítva: a transzcendensnek mint apofázisnak a fenomenalizálásáról, illetve ennek igazi megkettőzéséről: „Az apofázis egé-

¹⁹ I. m. 202. A Szakadék és a Logosz kölcsönössége mint egyenes következmény – „a beszédes hallgatás” –, mélyreható tematikus állandó mind a gnoszticizmusban, ahol a *Szűgé* („Csend”) – *Büthószi* („Szakadék”) párosa központi helyet foglal el, mind a kereszténységben – noha végül is eltérően, mint a Megtestesülés által „megszüntetett és megőrzött” –, ahol az Evangélista Szent János révén létrejött hagyománnyal kezdve és a Szent Egyházatyákkal (példának okáért Ágostonnal) folytatva éppen az Atya mélységes hely(nélkül)je képezi a Logosz „hajlékár” (alaptalan alap). Lásd szintén G. Agamben: *Le Langage et la Mort*. Christian Bourgois, Paris, 1997, 115–119.

²⁰ I. m. 195.

²¹ I. m. 202.

²² Vö. A. Scrima: *L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien*. In *Le Vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Hermes, Paris, 1969.

²³ I. m. 203.

²⁴ Scrima: i. m. 165.

szében áthatja a teremtett ontológiáját, tagadó művelete által felfüggeszti azt, maga is eléri saját korlátait és megsejti – mint végső, de szükséges paradoxon – az apofatizmus egyfajta »apofatikus túlját«²⁵. A teremtett és Teremtetlen e paradoxális – *közös* határuknál való! – találkozásának hely nélkülje (*a-topos*, ami nem lehet se „leülepedett”, se „megszilárdult”²⁶) egy átmenetre [*pasaj*] vonatkozik – egy „*transilusra*”, nem pedig „tranzícióra”²⁷ – avagy, „az [ortodox – V. C.] hagyomány tulajdon kifejezése szerint, a »Húsvétra«. Ez a szabad, a Léleknek élő (*par l'Esprit*) lény jelszava [*parola: le mot de passe* – V. C.] és ismertető szava”²⁸.

Más szóval, a visszahúzódas Semmije nem csupán Üresség, hanem „üreg” – legyen bár az „fekete” (de mindenképp) – határolt. Noha igaz az, hogy nem vagyunk képesek a Létet „szemtől szembe” látni, mégis legalább annyira igaz, hogy meg-, illetve „közbe-pillanthatjuk” [*„intre-vedea”*]. Transzcendentális magatartásunk egyébként éppen (és csakis) az átmenet, s mint ilyen, a köztes [*interval*] – *l'entredeux* tapasztalatából fakad.²⁹ Ez nemcsak az értelmek és tudatok köz(ött)je, hanem bármely formájú lehetséges fakticitása is, ami interfakticitásként határozható meg.³⁰ Innen aztán a különbség a fakticitása semmisségétől nyomasztott „boldogtalan tudat” – az abszolút Üresség következménye, ami lehetetlenné teszi a másik ténylegességét³¹ –, illetve egy másfajta, mély „kettős háttérként” meghatározható tudat között – akinek számára (csakis így) válik lehetségessé a Semmi „esztéziológiája”, s akinek ek-szisztenciája a másikhoz való viszonyában mindig is „megkettőződést” feltételez. A Lét közbe-mondottja ezért (csakis) inter-szubjektivitásként mutatkozik, pontosabban mint egyszersmind „beszédes és hallgató” Szellem: „rá kell találnom valamire, ami nem a pszichológiai értelemben vett pszichikai, lelki (ez ugyanis csak a magábanvaló Természetnek, a *blaße Sachen* [puszta dolgok] Természetének a *Gegenabstraktionja* [ellen-absztrakciója]), egy olyan szubjektivitás és interszubjektivitás fogalomhoz, a *Geist* [szellem] egy olyan univerzumához, amelyik anélkül, hogy második természet volna, rendelkezik – a *Lebenswelt* módján – bizonyos szilárdsággal és teljességgel”³². S ha tapasztalunk „végső” alanya nem az öntudat, hanem a Szellem – aki, mint láttuk, „*akar, beszél*, majd végül *gondolkodik*” –, akkor paradox módon ez az új (tulajdonképpeni) transzcendentális eidetika lesz (közvetetten bár) a „Szellem”

²⁵ I. m. 165.

²⁶ Scrima atya éppenséggel „a létezők megszilárdulásáról” beszél (uo.).

²⁷ I. m. 168.

²⁸ I. m. 169.

²⁹ I. m. 243.

³⁰ Richir: i. m. *V^e Méditation*.

³¹ A szerző itt kifejezetten és ismételten Sartre filozófiai álláspontjára utal.

³² Merleau-Ponty: i. m. 188–189.

régebbi „fenomenológiája”. A „boldogtalan tudat”, illetve a Szellem felmerülése a szövegben olyannyira közvetlenül filozófiailag meghatározott, hogy nem tekinthetünk el ama viszonyok problémájától, amelyeket Merleau-Ponty mindig is ápolt az „abszolút idealizmussal”.

A *szellem fenomenológiájában*, pontosabban az öntudatnak szentelt IV. fejezetben Hegel már kitűzte, hogy egy új ontológia érdekében felvállalja a szubjektivitás modern filozófiáján való túllépés nehéz feladatát, annak „alanya” pedig éppen az inter-szubjektivitás (s főleg ennek eredendő szellemi lehetősége) legyen. Ez a tisztán spekulatív eidetika (a pszichoanalitikai „tükrőstádium” problematikájának előrevetítése) gyakorlatilag (a merleau-pontianus „kettős háttérrel” analóg) kettős fenomenalizáló mozgást feltételezett, melynek „centruma” már nem az öntudat, hanem e tudat Önmagasága, avagy, más szóval (és fordítva), az – egyszersmind személyes és névtelen – fenomenalizáló Önmaga mozgásának megkettőződése, lett légyen az a tudat „objektív” vagy a Szellem „szubjektív” mozgása. Ily módon egyfelől az empirikus tudat „aszcedens” mozgást mutat, aminek finalitása az öntudat. Másfelől a Szellem „deszcendens” mozgást végez, ami az öntudat Önmagaságát célozza. Vagyis az öntudat „lehetőségfeltétele” az igazi, az Önmaga fenomenológiájának – az Önmaga a limináris feltétel, amely megszünteti és megőrzi mind az alanyt, mind a tárgyat, mégpedig az alanyi-tárgy formájában –, ami az „abszolút” Szellem fenomenológiája. A Szellem szubjektíválása az öntudat által – saját (abszolútumot) megismerő aktusának hatása és egyben finalitása – egybevághat a Szellem objektíválásával, ennek öntudat minőségében. Ami szubjektívnek tűnik a tudatnak, az objektív a Szellemnek – a tudat a Szellem objektíválásának hatását képezi (mint saját másságát) – és fordítva, ami szubjektív a Szellemnek, az (megismerési) tárgyként jelenik meg az – Önmaga tudataként meghatározott – tudat számára.

Hegel szerint az abszolút Szellem éppen ez az ontikus-ontologikus kiazmus. A tudat (klasszikus) transzcendentális fenomenológiájának „alanya” (ami Husserl számára végső soron tovább egyszerűsíthetetlen: az egyértelmű emberi *tudás* generikus lehetősége) átvált a Szellem (teljesen más értelmű) transzcendentális fenomenológiájának „témájává” (a kifejezés merleau-pontianus értelmében): a kölcsönös emberi elismerés nem-generikus lehetősége, és végső soron egy tulajdonképpeni (s így alighanem történeti) közösségé. Hegel számára az Atya és a Fiú szellemi (*i. e.* Szellem-beli) közössége magának az emberiségnek a (Szellem-beli) közösségében és ez által fenomenalizálódik (s így módon annak képviselőjévé lesz). A Szellem fenomenalizálódása gyakorlatilag az emberiség inter-szubjektív történetét jelenti – történeti közösségként határozódik meg.³³ Éppen a Szellem ezen

³³ Igaz, Hegel különbséget tesz egyszerű (inkább heterogén) emberi közösség és tulajdonképpeni közösség között, amely szerinte (és végül is) a Szellem által „megszentelt” emberekből áll.

„eszkatologikus” abszolútuma teszi, hogy egyáltalán lehetséges legyen a történelem, példának okáért a filozófiatörténet. Erre a következtetésre jut (noha eléggé meredeken) Merleau-Ponty is: „Megmutatni, hogy van egy a filozófiatörténetben benne rejlő abszolútum, ami azonban nem a különféle filozófiák egy mindent átfogó rendszerbe történő elhelyezését és beolvasztását jelenti, de másrészt nem is valamifajta eklekticizmust vagy szkepticizmust értek ezalatt. [...] Minden ezen múlik: az észlelés és a megértés elméletén, hogy kiderüljön, hogy valamit megérteni, az nem azt jelenti, hogy valamely tudati térben, belül, megkonstruáljuk a dolgot, hanem, hogy együtt léteünk vele, és mintegy oldalról, lopva, a *stílusát* ragadjuk meg [...]”.³⁴

4. A Szellem vertikális szemlélete

Ha az öntudatnak megfelelő analitika határozza meg az alatta meghúzóó eidetika analitikáját, akkor a tudat inter-szubjektív megkettőződése a maga során megértésének megkettőződését feltételezi. Láttuk, a Lét nem egyszerű létezés, hanem inkább együttlétezés – Scrima atya hangsúlyozta a rendkívüli *einai*-t János Evangéliumának elejéről –, egy átmenet a minden létezőt elválasztó és egyesítő határnál (vagy határban): ezek „közös váza, közös magja a realitás”, a valóság ezeken „innen van, pontosabban közöttük”.³⁵ Akárcsak Hegel esetében, aki számára a fenomén (s ebből kifolyólag a fenomenológia) „a különbség elkülönböződésének”³⁶ hatása, a Lét a horizontális különbség vertikális elkülönböződésének felel meg: „Ahogyan újra fel kell tárnai a látható világ *merőleges* dimenzióját, ugyanúgy a szellemnek is van merőleges nézete”.³⁷ A Lét feltételezett (lényegében soha el nem érhető) „végső” (horizontális) értelme felé tartó végtelen mozgás átadja helyét az átmenetnek minden horizontális, véges értelem határához (avagy inkább határában) azért, hogy átmenetként „közbe-jöjjön” a vertikális, meghatározatlan Értelem – a tulajdonképpeni, transzcendentális Értelem.³⁸

³⁴ Merleau-Ponty: i. m. 212. Ez volt egyébként Hegel szemlélete is a filozófiatörténetet, s főleg saját filozófiáját illetően – amiről soha nem tartotta, hogy az utolsó lett volna (ahogy a közkeletű hegelianizmus még állítja manapság is) –, melyet e végső, abszolút szellemi instancia határoz meg előre, s akit a világban való „munkálkodásért” a Megváltótól küldött Lélek anticipál.

³⁵ I. m. 253.

³⁶ Vö. *A szellem fenomenológiája*, III. fejezet.

³⁷ Merleau-Ponty: i. m. 264. A román változatban „vertikális” áll a „merőleges” helyén. Viszont a magyarított változat közvetlen szövegkörnyezetében az azonos értelemben használt „vertikális” kifejezés is megtalálható. (*a ford.*)

³⁸ Ha a „transzcendentális” kifejezés feltételezi a „transzcendenst”, az utóbbi pedig a transzgresszió alapjelentését, akkor a transzcendentális megragadásának egyedüli módja az átmenet fenomenológiájához kötődik.

Mert, ahogy Scrima Atyánk kiemelte, a véges és a végtelen határa egyszerűen egybeesik a végtelen és a véges határával. A véges értelem és a végtelen Értelem között egyetlen „meghatározatlan” határ van. (Ami azt is jelenti, hogy amikor saját határunkhoz érzéztünk, már impliciten rátaláltunk a minket meghaladó határára! Ebből a szempontból a „jámorság” először is ontológiai-, s csak azután morális probléma.) Következésképp nem véletlen, hogy Merleau-Ponty bírálja az aszimptotikus végtelen – a híres hegei megfogalmazás szerint a „rossz végtelen” – „modernnek” vélt elméletét. Mivel az „objektív” végtelen (úgyszólván) mindig is a határért avagy a határba való (heideggeri értelemben vett) kiállás.

Ha pedig a világ inter-objektív határainak rajza saját vázának (*membrure*) felel meg, e váz hézagjai a maguk során jelzik e világ átmeneti pontjait.³⁹ Nem (csak) „e világ” átmenetéről van szó – és következképp az „előtt” és „után” valamiféle egymásutánjáról –, ami „túlvilágként” meghatározott (ebben az értelemben bármely modernitás, a mi „korunkat is beleértve”, a „Krisztus utánit”, nyilvánvalóan feltételezi az egyaránt történetiesített és történetiesítő eszkatológiai horizontot) –, hanem magának az átmenetnek a világba lépését: „Ez az átmenet az *Offenheit* [nyitottság] és a *Lebenswelt* [életvilág] egyfajta tematizációja (és feledésbe merülése) – az új kérdésfelvetésnek e mögé kell hatolnia és onnan kell új lendületet vennie”.⁴⁰ Tehát azzal, hogy megpróbálták túllépni a régiek véges világát, az újkori filozófusok gyakorlatilag elhibázták a végtelent, ami soha nem redukálható egyszerű *Unendlichkeitra*: „A valódi végtelen nem lehet ez: annak kell lennie, ami meghaladja a felfogásunkat”.⁴¹ Mint Heidegger esetében – majd Finkkel folytatólag –, bármely „transzcendentális mező” voltaképpen (pontosabban eredendően) transzcendenciák mezeje: „a világ sem nem véges, sem nem aktuálisan végtelen, hanem meghatározatlan [...] Azt kell mindenekelőtt megérteni, hogy még az igazság fogalma is értelmetlen a transzcendenciaviszony, egy horizont felé való *Überstieg* [túllépés] nélkül [...]”.⁴² (Krono-logikus nyelvezetre „lefordítva” a transzcendencia végső soron nem egyéb, mint az eszkatologikus.) E „meghatározatlan” lehetőség „fakticitása” (ami topologikus is) Merleau-Ponty szerint teljesen más, amorf sematizáló „formát” feltételez, melynek megértése már nem tüntet ki valamely meghatározott intencionalitást, hanem bármely lehetséges intencionalitás eredendő meghatározatlanját.

A tulajdonképpeni (transzcendentális) Értelem folyton re-formált, mégpedig bármely meglévő értelem de-formálása révén,⁴³ de mégis koherensen. Az értelmek fordítása (a hermeneutikait is beleértve) folyton és mindig is

³⁹ Merleau-Ponty: i. m. 255.

⁴⁰ I. m. 188.

⁴¹ I. m. 191.

⁴² I. m. 208.

⁴³ I. m. 238.

ama tulajdonképpeni Értelme „elárulása” marad, amelynek – egyszerismind sajátos és nem sajátos – tanúsítása ez az „árulás”. Ismételten: csak abban a pillanatban „leljük meg” az Értelmet, amikor már „elvesztettük”. A hermeneutika transzcendentális horizontja lényegében nem végtelen, hanem meghatározatlan. Ebből a szempontból a kudarcok (azaz etetnekségek) olykor jelentősebbek, mint a sikerek (azaz dogmák) – konkludált gyakran Scrima Atyánk. A „bölcsek” jogos elvárásaival ellentétben a hermeneutika (akár a textuális) szabályának – akárcsak a pszichoanalízisben – éppen a kivételnek mint kudarcnak, *lapsus*-nak stb. kellene lennie. E tanulságot elsőként Szent Pál vonja le: az, ami igazából megvált – a testet öltött Ige –, megbolondíthatja és meg is bolondítja a „bölcseket”. Analóg módon a konstitutív intencionális „átlépés”⁴⁴ sem redukálható lehetséges sematizálások végtelen – akár aszimptotikus – láncolatára; hanem magának a meghatározatlan sematizmusának felel meg.

Amíg az intencionális értelmek engedelmesen átváltódnak szokásokká, a transzcendentális Értelme egyszerű „maradványként” [*res*] mutatkozik, egyfajta „maradékként” [*residuum*]. Éppen így – ismételten: sajátos és nem sajátos módon – „maradhat” [*rester*] és „állhat” [*residua*] örökkévalóan. Bármely intellektuális habitussal szembeni ellen-állása – eidetikus erőfeszítésünk csakis annak az ellen-állásnak köszönhetően tulajdonképpeni, ami által az Értelme jelzi vissza-vonását – valódi „Wesen *savage*-t”, vagyis „vad lényeg” avat belőle (a sajátosan merleau-pontianus eljárást szintetizáló francia-német szintagma) – bármely „ön”-tudat („habitualis”) szubjektumából pedig a maradékos „fenomenológiai tudattalan” hatását, ami nem redukálható az intencionális tudatra. Úgyszólván az igazi Önmaga mindig is maradékban „áll” [*residua in mod residua*], és pedig (és pontosabban) a „vad” Szellemben. Ha a Lét Értelmének megkettőződés általi fenomenalizálása mindig is ellenálló marad bármiféle eidetikával szemben, ha (legjobb esetben is) egy önmagában is „beszédes” árulásra – legyen bár az „analitikus-transzcendentális” – redukálódik, végül ha a Lét – és tulajdonképpeni Értelme – sokféleképp (*pollakbosz*, ahogy Arisztotelész mondaná) fedi fel magát nekünk mint (a konstituált értelmek) együtt-létezése, nos, ez éppen azért van, mert (nekünk, embereknek) a transzcendens Értelme csakis egy eredendő visszafajítás hatásaként (következményeként) konstituálódik. Ebből a szempontból a merleau-pontianus – következetesen közvetett – ontológia szoros értelemben „a visszafajított visszatéréséről” szól: „Az élet, a természetes észlelés (a vad szellem) folyamatosan fenntartja számunkra azt a szélesebb összefüggést, amelyben az immanencia univerzumát elhelyezhetjük. Ugyanakkor ez az utóbbi önállósulni próbál, elzárja, elszigeteli magát és elfojtja magában a transzcendenciát – *A probléma kulcsa abban a felismerésben van, hogy az észlelés*

⁴⁴ I. m. 228.

önmagában nem tud önmagáról mint vad észlelésről, nem-észlelés, intencionális aktusként éli át a saját működését, megfelelkezve az alapvetőbb látens intencionalitásról, a valaminél létről – Ugyanez a probléma: a filozófia nyelv nélkül lehetetlen és ugyanakkor a csend újramegtalálására törekszik.⁴⁵

5. Lét és köztes

A legfontosabb feladat, amit Merleau-Ponty (mint valódi fenomenológus) vállal, annak bizonyítása, hogy a transzcendencia eredendő (kezdeti) visszafojtásának negativitása – melynek vallásos megfelelője „a halott isten (Kierkegaard–Nietzsche–Sartre)”⁴⁶ teológiája volna – nemcsak a visszafojtás „logikájára”, hanem a visszafojtott „esztétikájára” is vonatkozik, és ily módon az új, közvetett ontológia a transzcendens „logikai” visszafojtásának az immanens „esztétikai” visszafojtottjába való igazi (fenomenológiai) *átmenetét* feltételezi, ami a *redő*, pontosabban dimenziótlan, észlelhetetlen topologikus köztes [*interval*] – *entre-deux*. Paradoxális módon magának az apofatizmusnak a „kafatikus” nyomáról van szó, egy *grammé*-ről, melynek – egyenlő mértékben filozofikus (lásd *A szellem fenomenológiáját*) és vallásos – prototípusa a feltámadott Krisztus „üres sírhelye” marad, amint erre (Hegel után) Scrima atya is emlékeztet. A meghatározatlan sematizmusa nemcsak a *cogito* és *cogitata* szintjén működik, hanem a hiábavaló (*en creux*) – de nem tünékeny! –, észlelhetetlen fenomének még „elementárisabb” szintjén is. Ezért az abszolút – meghatározatlan – Szellem és „tulajdon” – nem kevésbé meghatározatlan – sematizmusa inkább (és főleg *gyakorlatilag*) a megtestesülés „elementáris” csendjében mutatkozik meg.

Persze a Lét (*l'Être*) vissza-vonása először is átválthat betűvé (*lettre*)⁴⁷ avagy betű-„sírhelyé”. (Bizonyos értelemben a betű csakis „holt” lehet, s a „dicsőséges testnek” – a kiazmus meghatározta – teo-logikus ellentéte marad.) Feltéve, ha – a „sírban” és általa – nemcsak a (halál) üressége, hanem ennek „intrinszek” körvonala, ábrázata is „közbe-pillantható”, lett légyen az a „lepel” mint élet és halál közös „naplója”, s beírása. Tehát a *Logosz* egy nyilvánvaló (noha „rejtjeles”) hely-nélkült (*a-toposz*) tüntet ki, a Lét egyfajta topo-lógiáját, ami (itt, példának okáért) írásként határozható meg.⁴⁸ (Megkettőzés, azaz kettős tagolódása révén a zaj is – hangzásbeli „nyom” minőségében – átválthat egy hang vissza-húzódásává.) Ez is az oka annak, hogy a fenomenológia a nyelv filozófiája volt és lesz (még sokáig). Igaz, tel-

⁴⁵ I. m. 238. A magyar fordítást módosítottuk. (*a ford.*)

⁴⁶ I. m. 206.

⁴⁷ Ez minden törvény-vallásra jellemző eset.

⁴⁸ Így jutunk el a grammatológia születési hely(-nélkül)jéhez.

jesen más értelemben, mint ahogy a jól ismert mai analitikus elméletek feltételezik. Valóban, egy efféle közvetett fenomenológia számára a nyelv visszafelé mindig is egy elemi sematizmus elfojtására utal, előrefelé pedig – az (eredendő) elfojtásból az elfojtottra való – átmenet minőségében egy olyan sematizmusra, amely a nyelv által önmagában tükröződik, éppen a saját eredetétől elválasztó távolság (köztes) révén.⁴⁹ Ily módon a nyelv – mint a hézag, vagy, ha úgy tetszik, a transzcendens utáni „gyász” hely-nélkülje – egy „fogalom nélküli” sematizmus bizonyítéka lesz, ami (éppen tisztán konvencionális jellege révén) fogalom nélküli tiszta sematizmusként határozható meg. A vad lényegek tiszta, de transzcendens szükségessége – a fentebb említett kiazmus közvetett hatásaként – a hang vagy az írás *immanens* esetlegességében és általa nyilvánul meg. S ez éppen azért van, mert a „fenomének fenomenje” vagy (más szóval) megkettőzött fenomen minőségükben mind a hang, mind az írás feltételezik a nyomnak jelzésből jellé való átváltozását. A transzcendens és immanens antinómiája megkettőződik az immanens önnön megkettőződésében és általa, mint ami egyaránt természetes és mesterséges: (akárcsak a hang) az írás egyszermind természetes (fizikai) és természetellenes (meta-fizikai).

A Szellem (közvetett) fenomenológiája következképp egy – írásként feltüntetett [(re-)marca] – korlátozott üresség (ugyanúgy közvetett) immanenciáját jelenti, egy hézagot – saját korlátai révén mindegyik betű transzcendens Értelmének hézagos hely-nélküljére utal –, egy valódi köztest (*entredeux*), ami a mélységes Lét visszahúzódásában és általa feltüntetett. A vad Szellem (ami a konstituáló öntudat viszonyában már mindig is megszelídített, s ezért mindig „fecsegő”) hallgatása ily módon a szavak hallgatása. Azt is akarja mondani, hogy mindegyik szó önmagán viseli egy nem kevésbé vad, elsődleges sematizmus csendes jegyét: „Ezt a következő irányban szeretném továbbfejleszteni: a láthatatlan üreg a láthatóban, redő a passzivitásban, és nem tiszta teremtés. Ebben az összefüggésben elemezni a nyelvet: megmutatni, hogy a nyelv milyen mértékben szinte természetes elmozdulás. Mégis van valami szép és kifejező az *Erwirken* [létrehozás–teremtés] gondolat szó szerinti értelmében: a semmiből, az ürességből. Az egész pozitivistá limlomot, a »fogalmakat«, az »ítéleteket«, »relációkat« sutba vágjuk és helyette a szellem, a Lét törésvonalai mentén, mint a víz, felfakad. – Kár is szellemi dolgok után kutatni, hiszen nincs más, csak az üresség struktúrái. Egyszerűen ezt az ürességet bele akarom ültetni a látható Létbe, megmutatni, hogy az üresség a látható fonákja, különösképpen a nyelv fonákja”.⁵⁰

⁴⁹ Vö. M. Richir: i. m., *VI^e Méditation*.

⁵⁰ Merleau-Ponty: i. m. 263. Tegyük hozzá a „vízhez” a „vért” (és a törést, amiből fakad – a sebet) vagy egyszerűen helyettesítsék ez utóbbival, és megkapják a dicső Kereszten megeseget – Evangélista Szent János tanúsította – első Liturgia „fenomenológiai

6. A megtestesülés architektonikus kiazmusa

S ha maga során a Szellem és elsődleges sematizmusa képezi a nyelv fonákját és másodlagos sematizmusát – melyet, mint láttuk, az eredettől való távolság határoz meg –, akkor maga a Szellem egy felfordítás, pontosabban (Merleau-Ponty javasolta kifejezéssel) kiazmus révén jön közbe a világban. Akárcsak Hegel esetében, az értelem *sui generis* logikája nem (egyszerűen) „analóg” az érzékiség *sui generis* esztétikájával. Röviden, nem úgy beszélünk, ahogy kinézünk.⁵¹ Holott, már kezdetétől fogva a modern filozófia egy – gyakran nem kifejezett, ám mindig jelenlevő (*i. e.* aktív) – analógián alapult, az emberi lény különböző konstitutív szintjei közötti analógián (ami egyszersmind az onto-teo-lógia kútfője): példának okáért az értelem struktúrái analógok voltak a Lét struktúráival, az érzékiség struktúrái pedig az értelmével. Az első kifejezett elszakadás ettől a többszázados hagyománytól (ha nem éppen több évezredes, gondoljunk csak Platónra és Arisztotelészre) ugyancsak annak az (ismételten elfelejtett!) Hegelnek köszönhető, aki *A szellem fenomenológiája* – az erőnek és az értelemnek szentelt – III. fejezetében már bizonyította volt (az egész transzcendentális filozófiai filiació ellenében, és mintegy Kantnak szánt replika gyanánt⁵²) a felfordítást – *die Verkehrung* –, mely a transzcendentst (az immanencia szintjén) fenomenalizáló bármely aktust jellemez: ami „negatív” és „rossz” az érzékelhető világban, az pozitívnak és jónak mutatkozik az érzékeletti világban... és fordítva. A Mindenható Isten az egekből úgy döntött, hogy a gyengeség „fegyvereivel” harcol a földön – például a húséval, ami meghatározása szerint romlandó. Hegel célzásai Pál leveleire – *Levél a rómaiakhoz*, valamint a *Második levél a korinthusiakhoz* –, amelyek a keresztény ember tulajdonképpeni elhivatottságának (a görög *κλησις*, illetve a német *Beruf*) alapkérdését vetik fel (bizonyos pontig jellegzetesen protestáns probléma) – ami bármely meghatározott elhivatottság tagadásaként (vagyis meghatározatlan vissza-hívásként), és végső soron szabadságként definiált – egyenesen áttetszőek.

A Szellem közvetett módon jön közbe a világban, egy olyan kiazmus által, amely mindig is láthatatlanná teszi nyomát a láthatóban; mégis, ez „immanens” láthatatlanság. Mivel a meghatározott dimenziók (tisztán topológiai) „dimenzionalitásának” immár nincs dimenziója.⁵³ Akárcsak az öntudatnak, ami nem „tisztán” ek-sztatikus, s következőképp nem tiszta intencio-

analógiáját”, illetve Longinus atya híres apoftegáját: „Vért adsz és Lelket kapsz!”, ami oly kedves volt Scrima Atyánk számára.

⁵¹ Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, „Az érzéki bizonyosság” című fejezet.

⁵² Vö. Ciomoş: Histoire et eschatologie dans la philosophie de l'Esprit de Hegel. I. Conscience et changement. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 16/2003.

⁵³ A topológiában nincsenek „dimenziók”.

nális kilépés önmagából. Éppen ezzel a kilépéssel feltételezi a Szellem in-sztázisát: „Az igazi filozófia = azt megragadni, ami által a magamból való kilépés egyszersmind az önmagamhoz való visszatérés is és fordítva. Megragadni ezt a kiazmust, ezt a visszájára fordulást. Ez maga a Szellem”.⁵⁴ Ha pedig a Szellem közbejövetele a világban felfordításként nyilvánul meg, akkor ez csakis egy testben és általa (pontosabban a megtestesüléssel) valósulhat meg – ami a Szellem fordított képe –, s mint ilyen, a húsban és általa – *chair* – a hely, ahol az a-dimenzionális – a külső és a belső közötti – határ egy bizonyos szellemi „dimenziót” nyer.⁵⁵ Valóban, Andrei atya is megjegyezte, a hús „a külső és belső között létező határ megtestesülésének hatása”.⁵⁶ A Szellem megkettőződése – az átmenet, vagy, ha úgy tetszik, az önmagába és önmaga által való kilépés redője, vagy fordítva, a kilépésben és általa való átmenet önmagához – abban az elérhetetlen (érinthetetlen) redőben találja meg érzékelhető megfelelőjét, amely egyesíti és ugyanakkor megkettőződés által elválasztja az önérintésként (*i. e.* öntapintásként) meghatározott önmaga-elérését. Ez utóbbi módon az elérhetetlen (érinthetetlen) – az önmaga-elérés inter- vagy „között”-érintettjeként [*întreatins*] meghatározott – megfelel, pontosítja Merleau-Ponty, egy „fenomenológiai tudattalannak”, amely a maga során bármely öntudat számára konstitutív inter- vagy „között”-szubjektivitásként [*între-subiectivitate*] meghatározott.

E közvetett fenomenológia laterális viszonyai nemcsak az értelmek és hézagos replikáik vagy az Önmaga tudatáig eljutó (interszjektív) együttes-jelenlét felfogását (*i. e.* megragadást, a tapintási jelentésével együtt) érintik, hanem a dolgok (ténylegesen intuitív) „közbe-pillantását” is a „tulajdon” húsban és általa – ami a teljes emberi tapasztalat végső köztése (*entre-deux*): „De már a *másik* előtt, az élettelen dolgokra is jellemző ez a fajta nem-lét, távol-lét, elcsúszás. Lehetséges az élettelen dolgokkal is egyfajta *Einfühlung*⁵⁷ [beleérzés], laterális viszony, mégha nem is lehetnek beszélgetőtársaink, és a velük kapcsolatot létesítő *Einfühlung* némának is mutatja őket – de épp ez az: ezt a tulajdonképpeni *Einfühlung* módosult variánsaként lehet felfogni. Ahogyan a félkegyelműek és az állatok, a tárgyak is úgyszólván *majdnem társaink*. Ugyanabból a valamiből vannak mint én, tövisek a testemben, az én húsom darabjai”.⁵⁸ Ha a test (*i. e.* hús, alapvető *limináris* jelentésével együtt) „átmeneti létezőként” – egyfajta testet öltött „hártyaként” ek-szisztál –, akkor szintén létezni fog magának az ek-szisztensnek is egy húsbeli (testbeli)

⁵⁴ Merleau-Ponty: i. m. 223.

⁵⁵ Még a transzcendentálisnak is van „fenomenológiája”.

⁵⁶ Feljegyzés a bukaresti New Europe College Andrei Pleșu gondozta André Scrima Archivumából.

⁵⁷ A husserli fenomenológia szóképletében: „betöltődés”.

⁵⁸ Merleau-Ponty: i. m. 203.

átmenete, a világ húsa (melynek viszonyában mi mindannyian testrészek vagyunk). A világ húsa lesz – az öntudatban és általa – a külső világ interiorizálásának hely-nélkülje, ahogy a Szellem exteriorizálásáé is a hús világába. Akárcsak a – (belsőről) mondott és (kívülről) hallott – beszéd maga, a világ e húsa sem bír horizontálissal; egy „tükörfenomént” és következőképp ugyanazt a (megragadásként definiált) vertikális felfogást tünteti ki.

7. Egy anabatikus fenomenológiához

Foglaljuk hát össze. Ilyen körülmények között a fenomenológia többé nem kapcsolódik a fenoménhez, hanem (főleg a kiazmus révén) inkább a fenomenálishoz. A maga során a fenomenalizálás (transzcendentális) eredete már nem az intencionális öntudat, hanem e tudat (tisztán a-tencionális) Önmagasága, egy Szellem, mely a jelentéktelen szubjektum (ami mindannyian vagyunk!) kimozdítása által s főleg éppen ebben a „disz-lokációban” mutatkozik meg, éspedig hézag minőségében, de az interszubjektivitásra jellemző nyitásként is.⁵⁹ Az igazi filozófiát a Szellem azon fenomenológiája jelenti, amely az emberi interszubjektivitás vertikális dimenzióját nyújtja. Az utolsó, *A látható és a láthatatlan*-t szerző Merleau-Ponty számára az interszubjektivitás filozófiai problémája csak a Szellem vertikálisításának horizontális analogonját képezi. Ez semmi esetre sem redukálható a kommunikáció egyszerű (vagy bonyolult) elméleteinek (vagy filozófiáinak) nemcsak korlátolt, hanem egyenesen hamis horizontjára. És vajon mégis ez az új fenomenológia a Szellem valódi teológiájának (vagy, ha úgy tetszik, egyfajta „pneumatológiának”) filozófiai megfelelője? Hajlunk azt hinni, hogy az a néhány szöveg, amit Scrima Atyától örököltünk, utat mutathat e nehéz és sürgető kérdés megválaszolásában.⁶⁰

Andrei atya inkább teológális, mint (onto)-teo-lógiai szemléletében az Evangéliumok két fenomenológiai mozgást foglalnak magukban. Az első – ami gyakorlatilag az egész nyugati filozófiát (és kultúrát) irányítja – feltételezi a transzcendens megnyilvánulását vagy egyenesen felfedését az immanensben és általa. A *Lét és idő* Heideggere szerint maga a Lét mindig is „a létező Léte” – *Sein des Seienden*. Azt mondhatnánk következőképp, hogy az első fenomenológia – ami feltételezi a Teremtetlen „leereszkedését” a teremtettbe – evangéliumi analogonja egyfelől az örömhír (bejelentés), Isten megtestesülésének eseménye – a Lét: *das Sein* ténylegesen egy létező: *ein Dasein* lesz –, másfelől a

⁵⁹ Akárcsak a pszichoanalízisben, ebben a kontextusban is az számít, ami dekonstruálja (és nem konstruálja) az emberi szubjektumot.

⁶⁰ Különösen János Evangéliumának kommentárjáról (*Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Humanitas, București, 2008) és a pünkösdszék szenteltről van szó.

kereszttség (epifánia), ami éppen annak a pillanatnak felel meg, amikor a Szellem fenomenológiája közbejön a világban. Azaz Isten „katabatikus” epifániájáról lenne szó, aki Isten Fiaként („inspiráció” által) „leereszkedve” mutatkozik az embernek. Ám ha a Lét valóban és folyvást „a létező Léte”, ez éppen azért történik, mert a Megváltó egyszerre fedi fel magát mint ember – Jézus és Isten – Krisztus, vagyis Jézus Krisztus. A *Létben és Időben* és általuk implikált fenomenológia – amely az ontológia horizontjába beíródó terv marad egyelőre –, akárcsak bármely modern, onto(-teo-)lógiára alapozott fenomenológia, ily módon egy alatta meghúzódó „krisztológiát” feltételez – *i. e.* testet: az örömhíret – és Szellemet (Lelket): a kereszttségét (epifániáét).

Létezik mégis az evangéliumokban egy másféle, nem kevésbé fenomenológiai, de ellenkező irányú mozgás. Egyfelől a már feltámadt Megváltónak az Atyjához való mennybemeneteléről (felemelkedéséről) lenne szó, másfelől pedig a Szellem (Lélek) pünkösdjéről, amely a Szellem (Lélek) világbeli munkálkodásának egy másféle „fenomenológiáját” jelenti. A heideggeri „létező Léte” – a teremtett vállalja a Teremtetlent – átvált „a Lét létezőjévé” – a Teremtetlen vállalja a teremtettet. Ám ha a Lét most „a Lét létezőjeként” nyilvánul meg, ez éppen azért történik, mert a Megváltó egyszerismind Isten – Krisztus – és ember – Jézus –, vagyis Jézus Krisztus. Azt mondhatnánk tehát, hogy ez a második fenomenológiai mozgás az Ember „anabatikus” epifániája, aki Istenhez („aspiráció” által) „felmenvén” mutatkozik, éspedig az Ember Fiaként. A mennybemenetel (felemelkedés) ekkor egyfajta megfordított (felfordított⁶¹) örömhír (bejelentés) lesz, mivel már nem Isten „jelenti be” magát az embernél, hanem ellenkezőleg, a – feltámadott – Ember maga „jelentkezik” most (úgyszólván) Istennél. És most már nem Isten ölt testet az emberben, hanem a – feltámadott – Ember, aki ezúttal Istenben „testesül meg”.⁶² A Teremtetlen teremtettségi létesülésének története maga is megfordul a teremtett Teremtetlenbeli létesülésének története által. Vagy, Andrei atya rejtélyes megjegyzése szerint: ha a mennybemenetelig (felemelkedésig) Isten volt az, aki az emberben rejtőzött, ezután maga az ember lesz az, aki Istenben rejtőzik. Ami a titkok Titkának, akárcsak hermeneutikájának egyfajta megfordítását (felfordítását) jelenti – rejtjelezését (új Írásként).

Jóllehet a Szűz⁶³ személye mindig is ennek a másfajta kereszttségnek (epifániának) – ami a pünkösöd – középpontjában marad, ugyancsak Andrei

⁶¹ Olyan felfordítás ez, amit a Krisztus Jézus tanítványainak keresztjei is jeleznek.

⁶² Az új fenomenológia egyetlen filozófiai-irodalmi egyenértékű megfelelőjét úgy tűnik, Walter Benjamin (gyakran „furcsának” tekintett) írásai képezik, különösen az Új Angyalra vonatkozóak.

⁶³ Andrei atya barátja és filiációs testvére – Daniil atya (Sandu Tudor) – mélyreható megjegyzése szerint Szűz Mária egyszerismind az Atya lányának, a Fiú anyjának, de a Szellem (Lélek) feleségének is mutatkozik; vö. Sandu Tudor: *Scieri I. Epilog la Imnul Acatist al „Rugului”*. Christiana, București, 1999, 70.

Atyánk szerint itt egy teljesen más filációval⁶⁴ van dolgunk, pontosabban azzal, amely a feltámadás új Szellemében (Lelkében) és általa jön közbe. Hiszen ennek az új és főleg másfajta (nem kevésbé szűzies) „születésnek” köszönhetően Isten fiai – mint János (de előzetesen korábban Illés is, a történelem s ennél fogva a „végső” fenomenológia alakjai) – „felemeltetnek” (*i. e.* „elragadtatnak”) az égi Atyához, „tulajdon” „felemelkedéseiknek” (mennybemeneteleiknek) megfelelően (melyek a maguk során már feltételezik a feltámadás eszkatológiai anticipációját). Egyébként a Megváltó figyelmeztette tanítványait, hogy fel fog menni égi Atyjához, ahonnan (és ahová) majd mindent magához emel... Ahogy Scrima atya gyakran ismételte (nekünk, kontárok-nak), a Megváltó „megisméli [*re-capitulează*] magában az egész teremtést”. Más szavakkal, az egész univerzum e „Főjéhez” [*Cap*] (Pantokrátorhoz) kell mindennek felmennie.⁶⁵ A teremtés feltámadása (megváltása) – amire Benjamin bátran, komolyan és elkötelezetten, vagy Adorno félnékben, nosztalgikusan és esztétizálva céloz⁶⁶ – végül is⁶⁷ a legmagasabb formájú „fenomenológiai redukciónak”, az egyetlen igazán effektívnek mutatkozik. Egyébként ez a mélyreható – eszkatológiai – értelme a kereszténység szakadatlan liturgiájának is: úrvacsoravételkor persze Krisztus Jézusból eszünk, de voltaképpen ő az, aki mindannyiunkat megeszik, éppen e „felemelkedési” úrvacsoravétel (saját mennybemenetelünk) révén.

Úgy tűnik, ebből az (utóbbi) szempontból a Szellem kortárs fenomenológiája – ami az epifániára (keresztségre) korlátozódik (bizonyos pontig eltérve a hegeliánustól) – (még) távol van attól, hogy visszaszerezze ennek az új, nem annyira közvetett, mint (kiazmus által) „megfordított” fenomenológiának a liturgiai értelmét – az univerzális pünkösdtét. (Talán Marc Richir kutatásai kivételével, aki a szubjektumnak a végtelentől való valamiféle „aspiráció”-járól beszél „a fenséges tapasztalatában” és általa.⁶⁸) Ahhoz, hogy ez lehetséges legyen, egy másféle, „fentről” tevékenykedő „keresztségre” volna szükség. Heidegger programatikusan vállalt felfordítása – *die Kehre* – távolról

⁶⁴ A kereszt „magasából”, Jézus Krisztus által hivatkozott filációról van szó; vö. A. Scrima: *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Id. kiad. 88–99. Az esemény szellemi (lelkipásztori) jelentősége Krisztus Jézus – és Szellemének (Lelkének) – kereszttről való eltávozását azzá teszi, amit olykor „kis pünkösdeknek” neveztek.

⁶⁵ Teljességgel előttünk van a tőkésítés [*capitalizare*] eredendő, eszkatológiai jelentése, melynek egyszerű történelmi analógiája a kapitalizmus.

⁶⁶ Pontosabban Benjamin *Mítosz és erőszak* című híres szövegéről és Adorno nem kevésbé híres *Minima moralia*-iról van szó. Szintén vö. Jacob Taubes: *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Seuil, Paris, 1999, különösen a *La réception de Paul et la Modernité. Les transgressions du messianique* című fejezet, illetve a *Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthetisé: Walter Benjamin et Theodor W. Adorno*. című 3. alfejezet.

⁶⁷ Nem tisztán hermeneutikai, hanem tényleges eszkatológiai értelemben.

⁶⁸ Lásd e fejezet első részét.

sem teljesült még be: számon kell tartania (egy valódi „tagadás tagadásával”) a harmadik *testamentumot* – Andrei Scrima atya szerint az örök evangéliumot –, amely *János apokalipszisében* és általa van bejelentve, s amely a Szellem (Lélek) valódi *testamentuma*.⁶⁹ Hiszen Ő, Isten – Szellem (Lélek).

Fordította Balon Ruff Zsolt

⁶⁹ Ebben az esetben az Ótestamentum az Atyáé, az Újtestamentum pedig a Fiúé.