

Vermes Katalin

Leírás vagy előírás?

A testi szenzibilitás etikai üzenete Merleau-Ponty és Levinas filozófiájában

NYELVEN INNEN ÉS TÚL

A nyelv megértése a nyelv határainak és forrásainak kutatása egyben. A nyelv valami nem nyelvit is tematizál. A nyelvben megnyilvánuló normák és parancsok legitimációja, megértése a nyelv határainak feszegetése is. Értelme és érték nyelvi megnyilvánulása – ha több, mint dogma – valami nyelv előtti, vagy nyelven túlit is hordoz, miközben persze nem szűnik meg nyelvi interpretáció lenni.

A nyelv előtti, vagy nyelven túli nyelvi interpretációja zajlik abban a munkában is, ahogy a fenomenológia az eleven test, a Leib tapasztalatát igyekszik feltárni. A fenomenológia történetében kirajzolódott egy olyan folyamat, amelyben a testtapasztalat interszubjektív, sőt etikai relevanciára tett szert. Azonban ez az interszubjektív értelem roppant eltérő interpretációkban fejeződött ki.

Ez az írás arról szól, hogyan tesz szert a testtapasztalat interszubjektív, illetve etikai relevanciára – Merleau-Pontynál és Levinas késői munkáiban. Amit feszegetek: interpretációik jelentős különbsége. Két kérdést vetek fel: 1. Vajon maga a kérdező módja hogyan befolyásolja az általuk leírt testtapasztalatot? 2. Az interpretációik közötti szakadék mit mond el „magáról a dologról”: a testtapasztalat interszubjektív értelmének különböző rétegeiről?

A TESTTAPASZTALATHOZ VALÓ ODAFORDULÁS A FILOZÓFIÁBAN

A filozófiai gondolkodás történetében sokáig árnyékban maradt az a lehetőség, hogy a megélt testiség és az éthosz pozitív módon összetartozhat. A hagyomány fő vonala – ha lehet ilyet mondani – a kettő szétkapcsolására fogadott.

Platón Phaidonjában a test úgy jelent meg, mint a rossz dolgok, a bajok, a háborúk, a tudatlanság és az önzés reprezentációja: vagy legalábbis mint akadály, ami közénk, és filozófiai törekvéseink közé áll – ez az, ami az életet börtönné teszi. Platón a testet a lélek halhatatlanságának „szép kockázata” felől szemléli. E leírás tartós nyomot hagyott a filozófiai gondolkodáson.

Olyannyira, hogy a filozófiai hagyomány fő árama nemcsak hogy nem tulajdonított a testnek interszubjektív jelentést, értelmet, de az értelem és az alteritás ellenerejeként értette azt meg. Még Nietzsche és Freud sem tért el teljesen e felfogástól, annak ellenére, hogy a szubjektumot már testnek tekintette. (LEVIN 1990, 36). Habár leírták az elnyomott testélményben feszülő lehetőségeket, dionüszoszi erőket, de a test számukra is törekvések káosza maradt: féktelen és őrjöngő, nélkülözi a belső szervezőerőket, önelvesztés, részegség, vadság, narcizmus, amit vagy elnyomni és civilizálni kell,

vagy pedig bátorítani, mert forradalmi energiák lehetősége. Képes rendeket destruálni, de nem képes újakat létrehozni. Van érosza, de nincs logosza, mértéke, saját rendje. Öncélú, önmagát tartalmazó, képtelen elismerni a másikat mint másikat, képtelen kölcsönösségre. Nem vonatkoztatható az érett interperszonális viszonyokra, sőt, akadály a morális közösségeknek.

TEST ÉS ALTERITÁS ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA A FENOMENOLÓGIÁBAN

Azonban amikor Husserl az V. Karteziánus Meditációban a saját test tapasztalatával kötötte össze az alter egóhoz való hozzáférés lehetőségét, mintegy kilépett ebből a körből: a testtapasztalatban olyan primordiális differenciálódást, értelemképződést tárt fel, amely az alter egó tapasztalatát lehetővé teszi. A saját test olyan önobjektíváló rendszer, amelyben egyszerre én magam vagyok, én észlelek, ugyanakkor tárgy is vagyok: az, amit észlelek. A testtapasztalatban már kilépek önmagamból, általa a saját már meghaladott, s az alter egóra is kifejezetten testi viselkedéseink szétválaszthatatlan illeszkedése révén ismerek rá. A másíkról testi viselkedése révén kapok kétségtelen hírt, de a másik szubjektivitása mégis prezentálhatatlan marad számomra. A testi viselkedés egyszerre közvetíti az alter egó megközelíthetőségét és megközelíthetlenségét az analogikus aprezentációban. Így a testtapasztalat, a Leib már a Karteziánus Meditációkban feloldhatatlan kétértelműséget hordoz. A test kétértelműsége, többértelműsége felerősödött a későbbi fenomenológiai gondolkodásban.

E sokféle interpretációból¹ emelem most ki Merleau-Pontyt és a kései Levinast. E szerzőket minden köztük lévő különbség ellenére összekapcsolja egy közös mozgás, irány: a test mindkettőjüknél az értelemképződés kiemelt helyévé vált, s pozitív interszubjektív, illetve etikai jelentésre tett szert. De annak ellenére, hogy mindketten test és alteritás problémájának husserli összekapcsolásából indultak ki, ellentétes utat jártak be: Merleau-Ponty a testtapasztalatot, a testi viselkedés megértését radikalizálta, s innen tekintett az alteritás problémájára. Levinas pedig az alteritás radikális interpretációja felől a testtapasztalatra.

A TESTTAPASZTALAT MINT AZ ÉRTELEMKÉPZŐDÉS HELYE

Mindketten úgy fordultak vissza az eleven test tapasztalatához, mint a tematikus, nyelvi tapasztalat eredetéhez, forrásához („ősi gondolkodás”, „szavak előtti mondás”). Úgy faggatták ki, mint azt a primordiális tapasztalati, sőt tapasztalat előtti réteget, ahol végső törekvéseik inspirációkra lelnek, megalapozódnak. Az értelem, a jelentés születési helyét – a maguk módján – összekötötték a testiséggel. Továbbá mindkettőjük számára itt alapozódik meg, vagy érhető tetten a másikkal való találkozás. A transzcendencia paradox jelenléte a testiségben manifesztálódik. Azonban a testtapasztalat, mint értelemgenezis, mint az alteritás megnyilvánulásának eredendő terepe a két filozófusnál egészen különböző interpretációk alapjául szolgál.

¹ A test problémájának fenomenológiai megjelenéseiről ír átfogóan Zaner. In ZANER 1964.

A SZUBJEKTUM TESTBE HELYEZÉSE: MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty végbevitte azt a munkát, amit Husserl elkezdett: a szubjektumot teljesen belehelyezte testébe és világába. Ez olyan filozófiai fordulat, amely átrendezte az egó – alter egó problematikát. Ahogy az *Észlelés fenomenológiájában* írta: „Ha megtapasztalom tudatom bennefoglaltságát testében és világában, más emberek és a tudatok pluralitásának észlelése többé nem jelenthet semmilyen nehézséget.” (MERLEAU-PONTY 1945, 403.) Amíg önmagamat tiszta énként, tiszta tudatként akarom birtokolni, addig számomra minden csak tárgy lehet, s a másik elismerése másik énként teljesen lehetetlen. *Saját kontingenciám, testiségem, személytelen részeim elismerése feltétele annak, hogy a másik elnyerje előttem az őt megillető jogokat, s a másikat ne fosszam meg a személyességét megillető tértől.* Hiszen „a másik személy soha nem lehet teljesen személyes létező, ha én egészen az vagyok, és ha magamat, mint apodikusan önevidenset ragadom meg. De ha megtalálom önmagamban a reflexió által, az észlelő szubjektum mentén a maga számára adott preperszonális szubjektumot akkor saját létem nem számolja fel a másik személyességét.” (MERLEAU-PONTY 1945, 404.)

Habár Merleau-Ponty nem etikát írt, hanem filozófiai leírásra, a tapasztalat közvetlenségének fenomenológiai megértésére törekedett, és sokkal inkább foglalkoztatta a másik észlelésének felszabadítása, mint a másik felé való etikai viszony kiépítése, a szubjektum testbe helyezésének nyilvánvalóan *etikai relevanciája* van. Írásait áthatja egy sajátos etikai atmoszféra.

ETIKAI LEHETŐSÉGEK MERLEAU-PONTY TESTELEMZÉSÉBEN

Ahogy ő maga írja: „Valójában az egészért teszem magam felelőssé, az univerzális életet provokálom, ahogyan eleven jelenem, és testem sűrűsége által önmagamat a térbe installálom.”² (MERLEAU-PONTY 1960b, 94.)

Ez az „egészért” viselt felelősség, az univerzális étellel való összetartozás egy tágabb éthoszra utal, mint a konvencionális értelemben vett morál. Az összetartozásnak és felelősségnek egy olyan szintjére, amely korábbi a tudatos felelősségvállalásnál. *A szubjektum megtestesülése a felelősség megtestesülésével, kitágulásával jár együtt.* Erre alig vannak szavaink. Mindazonáltal mind Merleau-Ponty, mind Levinas e névtelen tartományt nevezte meg – más módon. Merleau-Ponty filozófiájának morális jelentéséről beszélni tehát csak egy, a szokásosnál tágabb értelemben lehetséges, a preperszonális tapasztalat visszahódításának, az érte vállalt felelősségnek értelmében. A moralitás nála testileg átélt elköteleződés, a *Látható és láthatatlan* szavaival a hús reszponzivitása, preperszonális, prekonvencionális jelenlét.

„.... személyes egzisztenciám egy preperszonális hagyomány visszavétele (reprise) kell legyen. Van egy másik szubjektum mögöttem, akinek a világ már létezik, még mielőtt én itt lennék, és aki kijelöli benne a helyemet.” (MERLEAU-PONTY 1945, 293–294.)

Mindazonáltal Merleau-Ponty szövegeiben határozott támpontokat is találhatunk arra nézve, hogy milyen morális lehetőségeket hordoz a szubjektivitás inkarnációja, illet-

² „.... je me fais responsable de toutes, je suscite une vie universelle, comme je me'installe d'un coup dans l'espace par la présence vivante et épaisse de mon corps.” (MERLEAU-PONTY 1960b, 94.)

ve hogyan mélyíti el a moralitás tapasztalatát a primordiális testélmény fagatása. Három ilyen összefüggést találtam:

1. A *saját* szubjektivitás preperszonális, kontingens, anonim testiségének elismerése feltétele a másik szubjektivitás elismerésének. Erről már szóltam.
2. Egy anonim koegzisztencia, interkorporeitás, működő interszubjektivitás feltárása.

Merleau-Ponty érdeme annak a preperszonális, testi összetartozásnak, koegzisztenciának az elemzése, amely előbb kapcsolja össze életünket, minthogy tudatos lényként megdőbbennénk az alter egó redukálhatatlan idegenségén. Testi viselkedésünk kölcsönösségében éppúgy, mint egy eleven dialógusban nem tudjuk önmagunkat élesen elkülöníteni a másiktól. Viselkedéseink, „horizontjaink egymásba hullámoznak, cselekedeteink és szenvedélyeink pontosan illeszkednek amint nem az egy tudathoz tartozást tesszük a szenibilitás primordiális definíciójává.” (MERLEAU-PONTY 1964, 187.)

Az anonim koegzisztencia feltárásának etikai jelentése nyilvánvaló: hiszen inkarnált jelenlétem minden öntudatlan mozdulatával interszubjektív összefüggések sokaságát vonja magával. Nem mindegy, hogy kiterjesztem-e figyelmem és felelősségem körét erre az anonim, csöndben működő interszubjektivitásra. Vagyis – Merleau-Ponty kifejezésével élve – képes vagyok-e magamat az „egészért tenni felelőssé”: az egészért, vagyis a többiekkel ezer szálon összekötött életért.

3. Azonban Merleau-Ponty szövegeit olvasva felfigyelhetünk a testtapasztalatban megalapozódó harmadik etikai lehetőségre is. Ez pedig a test ősi, differenciáló kapacitása. A test nem csak az összekötés eredeti módja, de a szétválasztásé is. A belül és a kívül, alany és tárgy, én és másik, észlelő és észlelt legelemibb elkülönülése, strukturálódása a test szintjén zajlik. A másik, mint másik redukálhatatlan alteritását az észlelés differenciáló munkájának pontossága, elfedtlensége, örökös meglepetése, eltérése, vagyis transzcendenciája mutatja meg. Az észlelő test „ősi gondolkodása”, folyamatosan strukturáló eredetisége, radikalitása teszi lehetővé viselkedéseink differenciált illeszkedését, a vitális kommunikációt, amely minden további emberi találkozás alapja. Ugyanakkor azt is lehetővé teszi, hogy ne keverjem össze önmagam: vágyaimat, intellektuális elvárásaimat a másikkal. A *gyermek viszonya másokhoz* című előadás (MERLEAU-PONTY 1960a) szerint a személyiség fejlődése éppen e különbségtévések árnyalódása, az észlelés differenciáló képességének és transzcendenciájának felszabadítása az érzelmi eredetű projekciók és introjekciók torzító hatásától, a tudat, az akarat, az érzelem, a morál, az elvárások sémáitól. Az észlelő test kapacitásának redukciója, kibontatlansága ugyanis a másik tapasztalatának redukcióját és sematizálását vonja maga után. A test különbségtévő, differenciáló munkája nélkül elgondolhatatlan az etikai. Ha képtelen vagyok a másik jelenlétének változásait differenciáltan észlelni, hiába akarom a másik javát akár „az áldozat vakságával”.

„... mikor azt mondom, hogy ismerek és szeretek valakit, tulajdonságain túl megcélzok egy kimeríthetetlen alapot, amely egy napon megrázhatja azt a képet, amit róla formáltam. Ez az ára annak, hogy számunkra a létező dolgok, és más »emberek« nem illúzió által vannak, hanem egy olyan erőszakos aktus által, mint maga az észlelés.” (MERLEAU-PONTY 1945, 415.)

A differencia, hasadás, az *Écart a Látható és Láthatatlanban* már ontológiai alapfogalom. Ahogy a test soha nem esik egybe önmagával, Merleau-Ponty ontológiája sem szerveződik egy centrum köré. Az eredetiséghez való fellebbezés különféle irányokban halad. Nem egybeesés, hanem törés, differenciáció. *A testi viselkedés eredeti dif-*

ferenciáló működése, a transzcendensre való szakadatlan megnyílása, az „észlelés ősi gondolkodása” tehát olyan nyelv, amelyet a morálnak is beszélni kell.

A TESTI SZENZIBILITÁS MINT AZ INDIFFERENCIA LEHETETLENSÉGE

Ehhez képest önmagáért beszél az, s interpretációért kiált, hogy a kései Levinas mint nem-indifferenciát definiálta a testiséget, a testi szenzibilitást a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* lapjain. Ezzel paradox módon a testtapasztalat merőben más, sőt el-
lentétes dimenzióját ragadta meg, mint a differenciát, az örökös eltérést hangsúlyozó Merleau-Ponty. Ugyanis a nem-indifferencia nála a közöny ellentétét jelenti. Az indiffe-
rencia: közöny, eltéríthetlenség. A nem-indifferencia: a közöny, a kívülállás lehetet-
lensége, a kitérés lehetlensége, vagyis érintettség. Érintettség a másik által, a közeli
által. Levinas szerint a test önmagától való eltérése, differenciája az indifferencia lehe-
tetlenségéből ered. A test szenzibilitása pedig kitettség a másiknak, sebezhetőség.

Levinas éppúgy, mint Merleau-Ponty összekötötte az értelem, a jelentés eredeté-
nek, forrásvidékének keresését az eleven test leírásával. Pályája során a másik redu-
kálhatatlan alteritásának etikai parancsát akarta kifejteni, s ez vezette el őt a test szen-
zibilitásához, mint a másiknak való kitettséghez. A testi szenzibilitás maga a szubjektum
szubjektivitása, amelynek egysége csak a másik közelségében ébred föl. Csak e sza-
vak előtti mondat, a másik közelsége iránti nem-indifferenciám tesz önmagammá, s ez
az első jelentés, első értelem, amit a beszéd tematizál. Ugyanakkor e szenzibilitás sé-
rülékenysége kivet önmagamból, megfoszt önmagamtól, s a másik, a közelálló túsza-
vá tesz. Rám nehezedik az ő szenvedése, menthetlensége. Alávetődöm neki: a tes-
tiség által vagyunk túsza a másiknak. Az etikai eredete a test kitettsége. A másik testi
közelsége ébreszti fel felelősségem végtelenségét. De egyben ez minden kommuniká-
ció és jelentés forrása is.

LEVINAS MERLEAU-PONTY-KRITIKÁJA

Levinas, miközben a testi érintettséget ilyen erős morális jelentéssel látta el, bírálta
a Merleau-Ponty által leírt testtapasztalatot. Attól tartott, hogy a másik tapasztalatának
összekötése az észleléssel a másik tapasztalatát megfosztja morális erejétől. *A sub-
jektivitásról, megjegyzések Merleau-Pontyról (De l'intersubjectivité, notes sur Merleau-
Ponty 1983)* (LEVINAS 1983), valamint *A szenzibilitásról (De la sensibilité 1984)*
(LEVINAS 1984) című írásaiban megfogalmazott kritika fő érve az, hogy a másik ember
létének alteritása nem helyezhető el a Merleau-Ponty által felkínált keretben, vagyis
az észlelés elsődlegességéhez képest. Merleau-Ponty az észlelés értelmének kifejté-
sével ugyan jelentősen hozzájárult a megtestesülés, a társadalom, a kultúra, a nyelvi
szituáció megértéséhez, ám még mindig úgy közelít a másikhoz, mint Husserl: a meg-
ismerés számára adódó problémaként. A szenzibilitás képes arra, hogy *másképpen*
érje el a másik személyt, mint a tapintás, a látás „gnóziisa” által, még ha az a látás és
tapintás a húsnak hús által való érintettsége is. A másikat megközelíteni valójában
sokkal inkább érzés (sentiment), mint érzet (sensation). Etikai, nem megismerésbeli
esemény. Az érzet, az észlelés a tudás eseménye, s mint ilyen, absztrakt. Levinas sze-
rint Merleau-Pontynál az emberi csak momentuma vagy artikulációja az intelligibilitás

eseményének, aminek szíve nincs többé emberi létbe burkolva, szituálva. Antihumanistának nevezi azt a tendenciát, ahogy Merleau-Ponty az emberit egy anonim lét ontológiájára utalja rá. (LEVINAS 1984)

Antihumanista tendencia – ez kemény ítélet. Kétségtelenül igaza van Levinasnak abban, hogy Merleau-Ponty valóban nem fejt ki a személyes dimenzióját, habár több helyen utal rá. A másikkal való találkozás eseményét pedig újra és újra – saját kimondott kételyei ellenére – visszavezeti egy anonim értelemgenezisre. De fel kell tennünk a kérdést: vajon valóban nélkülözi-e a testi észlelésben zajló anonim értelemgenezis a morális értelmet?

Levinas kritikája teljes egészében akkor igaz, ha a testtapasztalat morális jelentése valóban redukálható tisztán az érzésre, érintettségre, szemben az észleléssel, amely semmilyen értelemben nem morális. A továbbiakban szeretném megmutatni, hogy a testiség etikai értelme nem nélkülözheti sem az érzés, érintettség, sem az érzet, érzékelés dimenzióit, e kettő egymás nélkül nem áll meg a lábán. Hogy egy szerző melyiket hangsúlyozza, az nem független attól az elvárástól, amely már kérdezésmódjában benne rejlik.

A TESTI SZENZIBILITÁSHOZ VALÓ ODAFORDULÁS ESEMÉNYE

Levinas éles kritikája felveti a kérdést: mit várunk a testtapasztalat kifaggatásától, a másikkal való találkozás testi síkjának elemzésétől? A találkozás rejtett történéseinek differenciáltabb megértését, vagy a találkozásban körvonalazódó parancsot, elragadottságot?

Egyáltalán mit jelenthet a morális jelentés a testtapasztalat esetében? Figyelemreméltó az a kettősség, ahogy a testtapasztalat felfedésekor morális és morálon túli, deskripció és deskripción túli összefonódik. D. M. Levin kiváló tanulmányban elemzi azt a különös átváltozást, ahogy Merleau-Ponty és Levinas filozófiájában leírás és előírás egymásba játszik (LEVIN 1998, 345–392).

Merleau-Ponty a prereflexív tapasztalat leírására törekedett. Miközben azonban felfedte a preperszonális, anonim testtapasztalatot, „leírásai” visszahatnak a kérdező szubjektumra. Tapasztalati elmozdulást hoznak létre, etikai relevanciával bíró transzformációt, amit azonban kifejezetten nem vizsgálnak. Ugyanis az általa feltárt prereflexív tartomány, a vad lét, a világ húsa, az Écart, a testi észlelés örökös eltérése, differenciája stb. a konvencionális tapasztalat értelmében aligha nevezhető leírásnak. A tapasztalat rejtett lehetőségeinek feltárása, amely nem nélkülözheti a teremtő képzetet. Nem csak a van, de a „legyen” tartománya is.

Levinas kérdezésmódja már kifejezetten etikai, azonban túllép a morálon, s a moralitás forrását keresve egy minden morál előtti kiszolgáltatottság, a szenzibilis kitettség leírásához jut el. Mintha a morál maga – egy ősi állapot deskripciójába torkollna.

Így tehát mindkét filozófusnál a testtapasztalatban van és legyen, etika és megértés különösképpen találkozik. Az, hogy hogyan válik a saját test tapasztalata a leírás vagy előírás alapjává, nem független attól a mozdulattól, ahogy odafordulnak a testtapasztalathoz, attól, amit benne keresnek. Rápillantva erre a mozgásra, a következő kérdés vetődik fel bennem:

Vajon a Merleau-Ponty és Levinas interpretációja közötti feszültség nem beszél-e „magáról a dologról” test és alteritás összefüggésének dimenzionalitásairól? Lehetsé-

ges-e olyan gondolati keretet találni, amelyben a test mint észlelés, és a test mint érintettség, érzés etikai relevanciájának egyaránt teret tudunk adni?

A MORÁL ELLENTÉTES BAJAI A TESTTEL: KETTŐS FELADAT

A filozófiai hagyományban azt látjuk, hogy az etikának bizony komoly bajai vannak a testtel. E bajok adnak okot arra, hogy a testről igyekezzünk elfeledkezni, és a test ellenében filozofálni. Mik is ezek a bajok? Ha megvizsgáljuk őket, ahelyett, hogy elriadnánk tőlük, azt látjuk, hogy eredendően kétfélék, és egészen ellentétes természetűek.

1. *A test nem tartozik teljesen hozzánk*, működése észrevétlen marad. Habár én magam vagyok a testem, de anonim, megnevezetlen, öntudatlan módon. Nem veszem észre, nem tudom, mi rejtezik testemben, milyen hatásokat keltek viselkedésemmel. Maga a „felelőtlenség”, hiszen többnyire homályban marad, hogy testi jelenlétem hogyan szövődik össze más életekkel, testem mindenkori helyzetem vakfoltja. Meghaladja tudatos felelősségem körét az, ahogy a test összeköti és szétválasztja az élőket.
2. *Másik bajunk a testtel ennek egyenes ellentéte: hogy túlságosan is hozzánk tartozik*, zavaróan, az elviselhetetlenségig érintetté és kiszolgáltatottá tesz, időnként kontrollálhatatlanul fáj, és végül lerombol. A testtel kapcsolatos mindkét baj a moralitás akadályát képezheti. Azt gondolom, hogyha a testiség etikai értelmét firtatjuk, e kétféle bajra óhatatlanul választ kell keresni. És éppen ezt a kétféle választ kísérletet lelhetjük meg Merleau-Ponty és Levinas filozófiájában. Ők a testet illető – kétféle – felelősség visszaszerzésére vállalkoztak, a két különböző probléma mentén.

Merleau-Ponty munkája az első bajra adott válasz: észlelni tudni a közvetlent, a testiség névtelen működését. 1. Elismerni személyes felelősségünként saját szubjektivitásunk anonim rétegét; 2. feltárni a bennünk és köztünk már munkáló interszubjektivitást; és 3. felszabadítani az észlelés különbségtévő, minden tematizálást megelőző, differenciáló, transzcendáló kapacitását. Tehát Merleau-Ponty nem immorális forrásra vezette vissza a másik tapasztalatát, hanem egy másik morális forrást tárt fel a testtapasztalatban. Testi észlelésünk feltárja, strukturálja a közös szituációt, és strukturálja érzéseinket. Ez a testi nyelv az, amely az érintettséget, a Másik fogadását artikulálja.

Másik nagy bajunk a testi szenzibilitással, mint láttuk az, hogy túlságosan is észrevesszük, nem tudunk tőle függetlenedni. Mindennél jobban belénk hatol, fáj, túszul ejt, az elviselhetetlenségig és azon túl érint, függővé tesz másoktól, végül elveszejt. E testtel járó bajtömegre talál etikai választ Levinas. Szerinte éppen a testi érintettség állandó növekedése, súlya, fájdalma, tesz érett módon rezponzívva, felelőssé, a sebzettség fordul át a szenzibilitásban értelemmé, jelentéssé. A testtel való nagy bajunk az etikai értelem lehetősége egyben.

E kétféle, merőben ellentétes nehézség ellenében odafordulni a testhez óhatatlanul etikai jelentéssel is bír. A testtapasztalat, mint láttuk, a moralitás lehetőségeit hordozza, de a moralitás veszélyeztetettségét is. Az észlelő, de át nem élt testiség éppúgy fenyegetheti a humanitást, mint a túlságosan átélt. A szenzibilitás két értelme elválaszthatatlan egymástól. Hiszen az érintettség, a kitéttég, az érzelem, az észlelés eredeti különbségtévesei nélkül, a szituációkban való eligazodás nélkül – maga a pszichózis

válaszképtelen magánya. De az észlelés személytelen struktúráinak működése érzelmi, érzelmi érintettség nélkül ugyanide vezet. Mintha a felnőtt személy odafordulása a testi szenzibilitáshoz kettős értelmű lenne: kibírni, tisztázni egy anonim „működés” hozzánk tartozását, és kibírni, megválaszolni az érintettség, sebzettség mindent felülmúló túlzásait is.

Ha tehát feltárjuk a Merleau-Ponty és Levinas testinterpretációi között mutatkozó feszültséget, egy olyan erőterbe jutunk, amely lényegében saját testtapasztalatunk morális értelmének ellentétes dimenziói között feszül. E testünk körül körvonalazódó erőter további megértése előttünk áll, s annál névtelenebb, minél inkább benne élünk. Nevet adni neki: a kezdet. A folytatás: felelni érte.

IRODALOM

- LEVIN, D. M. 1990. Merleau-Ponty and Lefort on Alterity. In Johnson, A. – Smith, Michel B. (eds.): *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty Galen*. Evanston, Northestern University Press.
- LEVIN, D. M. 1998. Tracework: Myself and Others in the Moral Phenomenology of Merleau-Ponty and Levinas. *International Journal of Philosophical Studies*, 6. 345–392.
- LEVINAS, E. 1984. De la sensibilité. *Tijdschrift voor filosofie*, sept.
- LEVINAS, E. 1983. De l'intersubjectivité, notes sur Merleau-Ponty. In *Paradigmes de théologie philosophique*. Fribourg, Editions Universitaires.
- LEVINAS, E. 1990. Intersubjectivity. Notes on Merleau-Ponty. In Johnson, A. – Smith, Michel B. (eds.): *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty Galen*. Evanston, Northestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960a. Les relations avec autrui chez l'enfant. In *Cours de sorbonne Paris*.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960b. *Signes*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard.
- ZANER, R. M. 1964. *The Problem of Embodiment*. Hague, Martinus Nijhoff.



N. Y., Saint-Cloud park, 1981–1996 / 30×80