

Bartók Imre

Az inkarnáció fogalma Eckhartnál és Michel Henrynél

Jelen dolgozat arra tesz kísérletet, hogy az inkarnáció krisztológiai és fenomenológiai koncepciója közti párhuzamokra, illetve a két – első ránézésre – egymás számára idegen diskurzus közötti lehetséges kapcsolódási pontokra rávilágítson. A kérdésfeltevést a konkrét téma keltette érdeklődés mellett az is motiválja, hogy a szóban forgó probléma kidolgozása egyszerre a vallás és a filozófia közti viszony jellegzetességeiről való elmélkedésre is alkalmat teremt, s az erre vonatkozó kérdéseket, ha nem is válaszolja meg, de legalább érdemben artikulálja. Az utóbbi szándék megvilágítása és legitimitásának igazolása megkövetel néhány bevezető megfontolást.

A vallás és a filozófia között régi ellentét és feszültség áll fenn, és így van ez a vallás és a fenomenológia esetében is. Dominique Janicaud 1993-ban megjelent, polémikus célzatú *Le tournant théologique de la phénoménologie française* című könyvében (JANICAUD 1991) bizonyos, magukat fenomenológusnak tekintő kortárs szerzőket – úgy mint Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion, Michel Henry és Jean-Louis Chrétien – a fenomenológia eredeti, vagyis husserli szándékaitól és elveitől való eltávolodással vádolt meg. Már az is kétséges, hogy Janicaud verdiktje az adott szerzőkkel szemben helytálló-e, az igazi probléma azonban alighanem abban áll, hogy Janicaud a fenomenológia egy olyan szigorú és meghatározott fogalmára alapozza kritikáját, amely maga is problematikus, s amely e kritika igazolásakor a nagy előd Husserlhez lényegében véve csak egyetlen ponton – az *Ideen* 58. paragrafusáról van szó¹ – kapcsolódik. Kérdéses, hogy nem éppen a Janicaud által propagált „minimalista fenomenológia” eszméje az, amely döntő ponton fordul szembe a fenomenológia eredeti elképzeléseivel, nevezetesen azzal, hogy a fenomenológia nem dogma, hanem *kutatás*.²

Amennyiben ugyanis a fenomenológia eredeti fogalma – vagyis az egyes szám első személyben megélt tapasztalat deskriptív analízise – nyilvánvalóan egy formális meghatározást fejez ki, úgy e meghatározás nyitva hagyja a fenomenológia tulajdonképpeni tárgyára vonatkozó kérdést. A fenomenológia soha nem válhatott volna a szó eredeti értelmében vett mozgalommá, heterogén kísérletezések gyűjtőfogalmává, ha maga a fenomenológia nem egy téma- és értékfüggetlen beállítódást, hanem a filozófiai kutatás irányát előre meghatározó dogmatikát jelölne. Ezt a független beállítódást, a *Voraussetzungslosigkeit* karteziánus örökségét jelzi többek között, hogy Husserl életműve a fenomenológiába való *bevezetések* sorozata, Heidegger pedig a fenomenológia *előzetes fogalmáról* (*Vorbegriff*) beszél a *Lét és idő* bevezetőjében (HEIDEGGER 2001).

¹ Az 58. paragrafus a következő címet viseli: „Die Transzendenz Gottes ausgeschaltet” (lásd HUSSERL 2002, 110).

² Heidegger arról beszél, hogy a lehetséges mindig is prioritással bír a fenomenológiában. Kétértelmű megállapítás, amely éppúgy utal a saját időről alkotott felfogására – vagyis a jövő prioritására – mint a fenomenológiának mint olyannak nyitva álló lehetőségeire.

Mindezek fényében e dolgozat előfeltevése, hogy nem csak Michel Henry fenomenológus, de Eckhart Mester és János evangélista fenomenológiai olvasata is egy lehetséges vállalkozás. Ezt az előzetes megállapítást természetesen a konkrét elemzéseknek kell igazolniuk. A módszertani ateizmus Husserl által megfogalmazott, majd Heidegger és Janicaud által megismételt követelménye éppen annyira tartható egy postaláda, mint például a Szentírás fenomenológiai megközelítése során. A fenomenológiai mozzanat minden esetben a tapasztalat irányába történő orientáció, illetve – ahogyan Schelling fogalmazott – az „emberileg érthetőbbé-tevés” lehetőségét jelenti (SCHELLING 1992, 58). Hogy maga a vizsgálódás gyümölcsöző lehet-e vagy sem, arról szintén csak a konkrét elemzések fényében dönthetünk. Annyi bizonyos, hogy a fenomenológiai kérdésselvetés eredetisége túlmutat egy pusztán módszertani problematikán.

Az első szakaszban Eckhart filozófiájának kulcsmozzanatait kívánom elemezni, kitekintve annak filozófiatörténeti, vagyis a skolasztikus vitákban elfoglalt helyére, a Tamáshoz és Duns Scotushoz való viszonyára. A második szakaszban megmutatom, miként támaszkodik Michel Henry életfenomenológiája az eckharti alap gondolatokra. Végezetül a harmadik fejezetben a két szerző alapelveinek rekonstrukciójából kiindulva igyekszem kritikailag tisztázni, hogy egyrészt mit nyerünk Henry filozófiájával, másrészt melyek e filozófia korlátai, harmadrészt – s megítélésem szerint ez a legizgalmasabb probléma – milyen mélyen rejlő filozófiai, illetve teológiai dilemmák és problémák teszik azt (annak nyilvánvaló korlátai ellenére is) relevánssá és jelentőssé.³

ECKHART MESTER

Az Eckhart-kutatásokban néhány évtizede egyre erősödő tendencia, hogy megkísérelik őt „kimenteni a miszticizmus sodrásából” (vö. FLASCH 1988, 94–110). Eckhart többé nem a legjelentősebb német misztikusként – akihez csak az ájtatos önkívület tömjénfüstjében közelíthetünk – jelenik meg a filozófiatörténetben. Mindezt a szerző történeti kontextusának jobb megértése teszi lehetővé, s egyben szükségessé. Eckhart a későskolasztika azon periódusában alkotott, amikor – elsősorban Duns Scotus munkássága nyomán – a teológia és a filozófia végleg elvált egymástól. Bár Eckhart kétségtelenül ösztönzést adhatott a későbbi, valóban misztikusnak tekinthető szerzőknek – például Tauler és Seuse –, saját életművén belül azonban a filozófiai érvelés mindvégig megőrizte elsőbbségét. Ennek fényében leszögezhetjük, hogy nincs törés a tomista és a *Questiones Parisiensis* című munkával jelentkező „misztikus” Eckhart között; a kettő valójában egy; s Eckhart szembefordulása Tamással nem egy misztikus gondolkodás kidolgozásának érdekében, hanem éppen ellenkezőleg, elsősorban azért történt, hogy a tomista teológia problematikáját következetesen végiggondolja. A szerző mindvégig azon *scientia mysticával* szemben foglal állást, amit saját perspektívájából tekintve még Albertus Magnus is megőriz, és végső soron legitimál, mikor a misztikus tudást leválasztja az emberi tudásról. Eckhart sosem gondolkozott ilyen dichotómiák mentén, azt pedig, hogy saját önértelmezése szerint is elsősorban filozófusként alkotott, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy exegetikai vizsgálódásai alapvetéseként a Szentírásra vonatkozó követ-

³ Bár Michel Henry ma már a jelentősebb európai nyelveken hozzáférhető szerző, ennek ellenére recepciója nem gyarapodik túl gyorsan. Igaz, az utóbbi tíz évben számos önálló könyv jelent meg róla. Antoine Vidalin például nem kevesebbet állít, mint hogy Henry filozófiája a teológia teljes megújulásának lehetőségével kecsegtet (VIDALIN 2006), jóllehet azt, hogy egy ilyen megújulás valóban bekövetkezik-e, egyelőre senki sem képes megmondani.

kező meghatározást adja: *evangelium contemplatur ens in quantum ens* (ECKHART 1936/1994, 380).⁴ Az evangélium a létezőt mint létezőt vizsgálja; ebben a meghatározásban tehát egyértelműen Arisztotelész metafizikára vonatkozó alapvető definícióját ismerhetjük fel. E parafrázis nem annyira az Arisztotelészhez való metodológiai visszatérést, mint inkább a filozófia – a *Metafizikában* lefektetett – egyik meghatározásának felelevenítését jelenti. A létezőt mint létezőt vizsgáló első filozófia a valóság egészére igyekszik magyarázatot adni, így a filozófiai kérdésfelvetés a teológiaival szemben teljes mértékben önállóvá, sőt elsődlegessé válik. Mindez világossá teszi, hogy Eckhartot messze-menőkig a filozófiai érvelés szándéka vezeti az exegézis során.

A filozófia tehát többé nem csupán, illetve nem elsősorban *ancilla theologiae*ként érvényes. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a teológiai kérdésfelvetés elveszítene érvényességét, csak azt, hogy a filozófia és a teológia viszonyát immár nem a szubordináció, hanem a konkordancia határozza meg. Latinul *consonare*, összecsengést jelent. Összecsengésről van tehát szó, harmóniáról; ebből adódóan a kettő eredményei a szó szoros értelmében összhangban vannak egymással. Akárcsak Arisztotelésznél, teológia és metafizika végső soron azonosak. Ez az azonosítás azonban feszültséget rejt magában, hiszen ez Arisztotelész *Metafizikájának* egy meghatározott – és egyáltalán nem problémamentes – értelmezésén alapul, nevezetesen azon, hogy a „létező mint létező” végső soron nem más, mint Isten. Eckhart mindenesetre ebben az értelmezési hagyományban mozog, ezért a metafizika igazi tárgyát maga is a *divina* jelenségeinek, vagyis a Szentháromság, az inkarnáció stb. vizsgálatával kapcsolja össze.

A metafizika és teológia azonosításának azonban van egy – a *Metafizika* egy meghatározott értelmezésén messze túlmutató – következménye. Eckhart nem kevesebbet állít, mint hogy Mózes, Krisztus és a filozófus mind ugyanazt tanítják. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy mindannyian ténylegesen ugyanazt *mondják*, hiszen kifejezésük módja nagyban eltér egymástól, a szavaikban megfogalmazódó igazság azonban közös. Kifejezésük modalitása mindazonáltal különböző, míg ugyanis az *Ószövetség* a hihetőről, addig az *Újszövetség* a tudhatóról ad tanúbizonyítást.⁵ Ezzel tehát Eckhart nem kevesebbet állít, mint hogy az *Újszövetség*, túl azon, hogy kinyilatkoztatásként eleve kétségtelen autoritással bír, nem pusztán a hit, hanem a filozófiai gondolkodás számára is az igazsághoz vezető *via regiát* kínálja. Ez tehát a teológia és filozófia azonosításának mélyebb értelme, amellyel Eckhart a skolasztika némely korabeli tendenciájával éppúgy szembefordul,⁶ mint saját szerzetesrendjével.⁷

A továbbiakban először az Eckhart gondolkodásának egységességére vonatkozó előzetes feltevésemet igyekszem alátámasztani, azután a János evangéliumához írt *Kommentár* vázlatos elemzésével – egy hétszáz oldalas szöveg minden aspektusát figyelembe vevő értelmezés e dolgozat keretei közt lehetetlen vállalkozásnak tűnik – azt a kérdést kísérel meg artikulálni, mely megítélésem szerint Eckhart gondolko-

⁴Vö. i. m. 380: „Theologie als Wissenschaft des Evangeliums und Philosophie als Metaphysik sind identisch”.

⁵I. m. 155: „Idem ergo est quod docet Moyses, Christus, et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet et credibile, probabile sive verisimile et veritas.”

⁶Eckhart értelmezése a filozófia és teológia viszonyáról elsősorban Tamásnak mond ellent. Ebben a vitában azonban nem áll magányosan; Eckhartnak olyan fegyvertársai vannak, mint Szent Anzelm, Raymundus Lullus és Duns Scotus.

⁷Talán érdemes itt Bertrand Russell elhíresült kijelentésének tarthatatlanságára utalni, mely szerint a középkor filozófiája nem filozófia, hiszen a korban a válaszok eleve adottak voltak. Ha ez a képtelenség igaz volna, akkor nem tudnánk számot adni a korban zajló számtalan vitáról, az 1277-es párizsi elítélő nyilatkozatokról, az exkommunikációkról s egyáltalán a faktikusan létező és nagyon is különböző filozófiai gondolatok és rendszerek jelenlétéről.

dásának sarokkövét képezi, s számára az egyik legfőbb problémát jelenti: az inkarnáció kérdését.

ECKHART A LÉTRŐL

Eckhart gondolkodásának két szakaszát szokás megkülönböztetni, melyeket – ahogyan erre fentebb utaltunk – egymással szembeállítva „skolasztikus”, illetve „misztikus” időszaknak neveznek. Első ránézésre valóban kétségtelennek tűnik, hogy Eckhart e két alkotóperiódusában teljesen mást állít. A korai időszakban gondolkodásának sarokköve az „*Deus est esse*” tömör tételében jelentkezik. A *Questiones Parisienses* című művében azonban úgy tűnik, a szerző éppen ennek ellenkezőjét állítja; itt többek között arról van szó, hogy Istenhez semmilyen predikátum, így a létezés predikátuma sem tarthat; Istenhez nem tartozik lét és Isten nem létező – *ens est aliquid determinatum*. Az Eckharttól kialakult hagyományos kép szerint e művében, illetve e művétől kezdődően fordul a szerző a skolasztikától a miszticizmus felé.

Az Eckhart gondolkodásának „fejlődéséről” alkotott ilyesfajta kép azonban – ha megvizsgáljuk, mit is jelentenek a két különböző időszakból fentebb idézett állítások – teljesen tarthatatlannak bizonyul. Vegyük szemügyre tehát a két állítást – „Isten a lét” és „Isten nem létezik” – először egymástól függetlenül.

Deus est esse. Ha ez igaz, akkor a lét Isten, vagyis a kő léte – Isten. Ez semmi esetre sem jelent panteizmust abban az értelemben, hogy „minden” azonos volna Istenel, illetve minden Isten részét alkotná. Mint arra többek között Karl Albert felhívja a figyelmet, Eckhart kijelentését az *analogia entis* elméletére támaszkodva rekonstruálhatjuk (ALBERT 1987, 65–77). Vagyis a kő léte analóg módon Isten. Ahogyan „a saláta egészséges” sem azt jelenti, hogy a saláta önmagában egészséges – vagyis nem beteg – hanem azt, hogy egy másik létező, nevezetesen az ember vonatkozásában, azzal analóg módon az. Ugyanez a helyzet a létezéssel. A kőben annyi van Istenből, amennyi a salátában az egészségből – semmi, pontosabban amennyiben mégis, úgy csakis analóg módon. Ez az ún. *duplex esse*, a kettős lét, melyben megkülönböztetjük egymástól a kő kő-létét a kő isten-lététől, vagyis a kő által participált létezésétől.

Eckhartot a „*Deus est esse*” tételéért elítélték, neki azonban volt alkalma válaszolni, s mint tudjuk, kellőképpen meggyőzően védte álláspontját – mely saját meggyőződése szerint a legkevésbé sem volt eretnek –, ezért a vádat a későbbiekben ejtették. Mindenesetre a későbbi, ún. *Questiones Parisienses* című művében egy az előbbivel látszólag ellentétes tételt fogalmaz meg: Isten nem lét(ezik). Hogyan juthatott Eckhart erre a megállapításra? Bármilyen változás következett is be gondolkodásában, e tétel szemmel láthatóan neoplatonikus hatásról árulkodik. Kétségtelen, hogy Eckhart a neoplatonizmus épp úgy hatással volt, mint – az egyébként Tamás által kritizált – Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita. Amennyiben misztika alatt a racionális érvelésről és gondolkodásról való lemondást értjük, úgy sem a neoplatonizmus – vagyis Plótinosz –, sem Pszeudo-Dionüsziosz esetében sem beszélhetünk szigorú értelemben vett misztikáról. Pszeudo-Dionüsziosznál a negatív teológia nem valamiféle pozitív normálteológia helyettesítője vagy kedvezőbb alternatívája, hanem a kataphatikus, illetve a szimbolikus teológia melletti önálló és azokkal kompatibilis lehetőség. A negativitás azonban itt nem statikus, hanem dinamikus. Nem érhetjük be azzal, hogy Istenről semmit sem tudunk, ezzel ugyanis fennállna a veszélye annak, hogy Istenből bálványt faragnánk. Ha Istenről semmilyen ismeretet nem szerezhethetnénk, úgy az „Isten” szó jelentését

saját elképzeléseinkkel töltenék fel. Ám a hívő keresztény szerzőtől, Dionüsziosztól mi sem áll ennél távolabb. Az Istenről tett állításainkat kétségkívül negálnunk kell, ezt a negációt azonban egy újabb negáció követi, miáltal a nyelvet annak határáig feszítjük, s ily módon feltérképezzük, mi az, ami mondható és mi az, ami nem. Nem abszolút rejtekezésről van szó, hanem rejtekezés és megmutatkozás kettős játékáról – Isten megmutatkozik, ha máshol nem, a Szentírásban feltétlenül. A teológiának még ott is, sőt éppenséggel ott van az igazi feladata, ahol már nincs mit mondanunk. Pszeudo-Dionüsziosz nem a mondás, hanem a mutató (*apodeixisz, deixai*) gyakorlatában látja a teológia igazi feladatát. E teológia éppen e pozitív mozzanatnak köszönhetően nem lehet teljességgel negatív.

E megfontolások Eckhartnál is elevenek. Az, hogy Isten nem létezik, nem számúzi őt a teljes homályba.⁸ Nem annyira kimondja, mint inkább megmutatja az itt felmerülő problémákat. A két állítás – „Isten a lét” és „Isten nem lét(ezik)” – valójában ugyanarra irányul: Eckhart szándéka nem más, mint hogy Istent, illetve Isten létét a teremtmény léte fölé emelje.

Ez a különbség azonban – Atya és Fiú, teremtő és teremtmény különbsége – *nem abszolút*. Teremtő és teremtmény kölcsönösen feltételezik egymást – „Isten alapja az én alapom és az én alapom Isten alapja” (ECKHART 1963, 180). Isten és ember léte tehát elválik ugyan egymástól, e különbség azonban relatív; természetének megértéséhez János evangéliumának prológusa vihet közelebb.

A HÚSSÁ LETT SZÓ

Eckhart János-kommentárja rendkívül eredeti munka. Eredeti, vagyis nem riad vissza attól, hogy a hagyományos értelmezési stratégiáktól eltérően egyedül azáltal hagyja magát vezetni, ami őt kifejezetten érdekli. Csak a prólogus értelmezése a mű közel egyharmadát teszi ki; Eckhart kiragad mondatokat, majd egész fejezeteket hagy ki, a szenvedéstörténetet pedig figyelemre méltó – és talán meglepő – tömörséggel tárgyalja. Jézus életének egyedi eseményei – nem kisebb egyházi méltósághoz, mint Pál apostolhoz hasonlóan – lényegében egyáltalán nem foglalkoztatják; az egyedüli, amiről nála szó van, nem Jézus, az egyes ember, hanem a kezdetben lévő örök ige, amely „mindig megszületik és már mindig is megszületett.”⁹ Eckhart tehát nem a mai értelemben vett exegézist végez, nem szövegmagyarázatot abban az értelemben, hogy a szöveg egészét tartja szem előtt. A szó, mégpedig a *hallható* szó érdekli – ez a szó nem csak a kinyilatkoztatás szövege, hanem a teremtett világ egésze. Ahogyan Pál is írja, Isten látható és megérthető a teremtett világ adottságaiból.¹⁰ E mondat minden középkori *theologia naturalis* kiindulópontja, s maga Eckhart is hivatkozik rá (ECKHART 1936/1994, 4). Szándéka nem kevesebb, mint hogy egyrészt a keresztény hit igazságát filozófiai argumentációval támassza alá, másrészt ezt, illetve a létező mint olyan elveit János evangéliumának első fejezete alapján fejtsse ki. Eckhart – Pál mellett – Ágoston

⁸ Mellesleg már a klasszikus, platóni helyen sincs szó arról, hogy a Jó ideája – amely „epekeina tész ousziasz”, vagyis túl van a léten (*Állam* 506b) – megismerhetetlen volna. Sőt Platón a Jót minden további fenntartás nélkül a megismerés tárgyának tekinti. Kétségtelen, hogy Plótinosznál már nem így áll a helyzet, azonban fontos látni, hogy a léten túl tartózkodó Istennel való *unio mystica* minden koncepciója magánál Platónnál is fontos fogódzóra lel.

⁹ „immer geboren wird und immer schon geboren ist” (ECKHART 1936/1994, 27.)

¹⁰ „Mert ami Istenben láthatatlan, tudniillik az ő örökké való hatalma és istensége, a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik; [...]” (Róm 1,20 – kiemelés B. I.)

Vallomásainak hetedik, továbbá a *De civitate dei* tizedik fejezetére is hivatkozik (uo.). E szöveghelyekben az a közös, hogy – Szent Tamás filozófiájával ellentétben – mind-egyik azt tanítja, a Szentháromság a természetes ész, vagyis a filozófiai argumentáció segítségével megismerhető.

A *theologia naturalis* mellett talán a *fenomenológia* emlegetése sem indokolatlan. Amennyiben ugyanis fenomenológián egy olyan stratégiát értünk, amely a mindenkori jelenségeket és azok összefüggéseit igyekszik közelebb hozni az emberhez, illetve azokat egy lehetséges vagy reális emberi tapasztalatként vizsgálat tárgyává tenni, akkor ilyen értelemben Eckhart filozófiája – mely szerint, ha Isten emberré válása nem *bennem* megy végbe, akkor az evangéliumoknak egyáltalán nincsen értékük – joggal tekinthető egy fenomenológiai motívum megelőlegzésének. A világra vetett pillantás magához Istenhez vezethet el; e pillantásnak azonban éppannyira van dolga a tapasztalattal, mint az észbeli belátással.

Mi Eckhart értelmezésének központi gondolata? Eckhart paradigmája az igazságosság (*gerehticheit*) és az igazságos ember (*gerehte*) közti viszony.¹¹ János evangéliumának első mondata – „Kezdetben vala az ige” (Ján 1,1) – ugyanezzel a problémával foglalkozik, nevezetesen az eredet és az eredetből megszülető – szó szerint *eredő* – közti viszony lényegébe enged bepillantást. Eckhart alapvető állítása szerint – összhangban azzal a céllal, hogy az evangélium szavait a metafizika feladatával kapcsolja össze – ez a struktúra a *létezőt mint olyat*, vagyis a teremtett világban fellelhető minden élő és holt dolgot jellemez. Ami ered, az az eredetben van – ez a „bennelét” a valóságot konstituáló metafizikai alapelv. E bennelét egyik sajátossága, hogy a teremtmény – ismételten összhangban az idézett páli szöveghellyel – *megmutatja* az eredetét, illetve bizonyos értelemben hírt ad róla. A teremtmény ennek megfelelően – ebből a szempontból tekintve – nem más, mint beszéd, az eredet beszéde; ezért is nevezi az Írás szónak, mely a teremtményben csendül fel.

Eckhart számára lényeges, hogy eredet és eredő viszonyát ne a platonikus részeseülés és ne az analógia módján gondolja el. E szándékának megfelelően egy olyan lehetőség felé orientálódik, melyet előtte Duns Scotus tett hozzáférhetővé. Scotus a tamási analogicitás kizárólagosságával és a teológiai diskurzusban való általános érvényességével szemben az univokális predikáció lehetősége mellett érvel. Tamás szerint ugyanis az „Isten jó” és az „ember jó” mondatokban szereplő „jó” predikátum nem ugyanazt jelenti, hanem egymással analóg viszonyban vannak. Ezáltal az isteni lényeg megismerése problematikussá válik. Bár maga Tamás – a pusztán negatív teológiával szemben – éppen a megismerés lehetőségét igyekezett megalapozni, a scotusi perspektívából tekintve azonban az *analogia entis* elve nem alapozhatja meg a valódi megismerést. Scotus ezzel ellentétesen érvel, mégpedig éppen Tamás egyik ismert elvére támaszkodva. Tamás egyik alapelve tudvalevőleg nem más, mint hogy minden emberi megismerés alapjául az érzéki megismerés szolgál.¹² Scotus az érvet a visszájára fordítja: ha minden fogalmunk a teremtményből származik, akkor azok a fogalmak is abból származnak, amelyekkel Istent illetjük. Vagyis e fogalmak nem egyszerűen analógok, hanem *azonosak* a teremtményre vonatkozó predikátumokkal. Hiszen az, amit a „jó” alatt értek, akár Istenről, akár emberről van szó, a teremtett világból származik,

¹¹ „Swer underscheit verstat von gerehticheit und von gerehtem, der verstat allez, daz ich sage” – Aki megérti az igazságosság és az igazságos közti különbséget, megért mindent, amit mondok. (Idézi FLASCH 1998, 391.).

¹² Megjegyezném, hogy Tamás valójában számtalan olyan premisszát felhasznál, melynek semmi köze az érzéki tapasztalathoz. Így például „A jó fogalma előfeltételezi a hatóok és a formai ok fogalmát” (*Summa Theologiae* 1.q.5.a.4.c.) – a példáért Geréby Györgynek tartozom köszönettel.

ezért ha Isten esetében e predikátumnak egyáltalán értelmet tulajdoníthatunk, akkor az az értelem nem térhet el a „jó” hétköznapi jelentésétől.

A scotusi univocitás – amely egyébiránt Genti Henrik analógia-tanának kritikájából nőtt ki, illetve annak revideált változatának tekinthető – lényege abban áll, hogy a teremtő és teremtmény közötti különbség *pusztán fokozatbeli*. Ezzel világossá válik, mennyiben készítette elő Scotus univokáltság-elmélete Eckhartnak az eredet és az abból születő teremtmény közti viszonyra vonatkozó megfontolásait. E metafizikai megfontolások nélkül Isten lélekben történő születése pusztán spekuláció és misztika maradna. Esetében azonban ennél többről van szó. Ha meggondoljuk, Eckhart elmélete dinamizálja az állandó és változtathatatlan szubsztanciáról és az ahhoz esetlegesen és véletlenszerűen hozzákapcsolódó akcidentsről szóló arisztotelészi tanítást. A kettő között – ezt ismételtelen az igazságosság és az igazságos ember példája teszi világossá – ennél az elképzelésnél mélyebb és lényegibb összefüggés van. Az igazságos ember az igazságosságban él; nem független attól. Az igazságos ember reprezentálja az igazságosságot – annak képe és szava, beszéde. Megmutatja eredetét, ahogyan a teremtmény megmutatja teremtőjét. A teremtő észrevétlen és megismerhetetlen maradna a teremtmény nélkül, amelyben megmutatkozik.

Mi Eckhart fejtegetéseinek egyik végső eredménye? Nem kevesebb, mint hogy a teremtmény most lesz először igazán *élő*, ugyanis eleven az, amelynek eredete nem saját magán kívül, hanem benne magában található (vö. FLASCH 1988, 397). A teremtményben van valami, ami örök, és a teremtmény azzal, hogy igazságossá válik, nem egyszerűen azt teszi lehetővé, hogy vele kapcsolatban egy esetleges predikátumot igaz állítás formájában megfogalmazzunk, hanem *magává az igazságossággá lesz*, vagyis eléri saját magában azt, ami őbenne örök. Ezért többé nem másból, *ab alio* él, ahogyan Tamás a teremtmény létét meghatározta. Az ember persze számos szempontból továbbra is másból él és mástól függ, azonban *mint* igazságos, a fényben és nem pedig a fényből él. Az igazságosság és az igazságos ember olyan, akár két kép; öskép és kép, azonban a platonikus felfogással szemben itt mindkettő kölcsönösen feltételezi a másikat, s mindkettő örök létező. Nem is lehetne másképpen, hiszen: „Ha eltűnne a kép, melyet Isten képmására teremtettek, eltűnne Isten képe is.”¹³

Ez képezi tehát a kiindulópontot, ahonnan Eckhart az egész keresztény tradíciót újraértelmezi, és ez az a kiindulópont, ahonnan nézve ún. „misztikus” fejtegetései egy koherens metafizikai elképzelés összefüggésében is értelmezhetőek – és értelmezendők. Az eredet és az abból megszülető létező viszonyának fényében kell tehát értelmeznünk azokat a sorokat is, melyek szerint „én és isten egyek vagyunk [...] egyek, nem pedig egyesültek” (ECKHART 1963, 309). Nem egyesültek, hiszen az egyesülés feltételezi a távolságot, a különbséget. Itt azonban nem *unió*ról, egyesülésről, hanem *unitas*ról, vagyis egy mindent megelőző és örök összetartozásról van szó. Az inkarnáció gondolatata – az ige hússá válása –, vagyis a kereszténység központi és talán legrejtélyesebb tanítása szerint az elmondottak fényében nem két pólus közti abszolút különbségről, hanem kölcsönös feltételezettségről és függésről van szó. Nem csak az ember függ a teremtőtől, mely függés érzésében Schleiermacher a vallás redukálhatatlan lényegét vélte megragadni, hanem a teremtő is éppúgy függ a teremtettől. E gondolat bizonyos értelemben kézenfekvő, ha magára a Bibliára támaszkodunk. A szövetséget Isten köti az emberrel, nem pedig fordítva, illetve Isten hal meg a keresz-

¹³ „Verginge das Bild, das nach Gott gebildet ist, so verginge auch das Bild Gottes” (ECKHART 1903/1991, 170.)

ten az emberért, nem pedig fordítva. Amíg tehát Arisztotelész teológiájában Isten tiszta formaként való létezése kimerül önmaga elgondolásában, addig a keresztény teológiában Isten nem önmagával van elfoglalva, hanem *törekszik* a világ felé; először is azért, hogy egyáltalán *megteremtette* azt, másodszor pedig azért, hogy iránta való szeretetében „az ő egyszülött Fiát adta” (Ján 3,16) érte.

Eckhartnál tehát sem a filozófiának a tamási teológiában végbemenő leértékeléséről, sem valamiféle negatív teológiáról – melyben Isten tökéletesen megismerhetetlen, „a teljességgel másik” stb. maradna – nincs szó. Ahogyan Jean-Luc Marion a negatív teológiára támaszkodó hagyományos és felületes értelmezési stratégia érvényességét Pszeudo-Dionüsziosz Aeropagita kapcsán is kétségbevonta,¹⁴ ugyanúgy Eckhart gondolkodása sem oldódik fel valamiféle, a negatív teológia vulgáris felfogását jellemző agnoszticizmusban.¹⁵

Az eddigiek alapján Eckhart központi gondolatát a következő állításban foglalhatjuk össze: Isten és ember egzisztenciális egymásra találását egy már mindig is meglévő ontológiai összetartozás teszi lehetővé. Ezt az anonim összetartozást nevezi Eckhart „istenségnek” (*Gottheit*), néhol pedig az Isten mögötti Istennek. Ez az istenség az abszolút megkülönböztethetelenség tere, egy nem-differenciált *toposz*, „az egyszerű alap, a csendes sivatag, melybe sosem hatolt be különbség, sem Atya, sem Fiú, sem Szentlélek.” (ECKHART 1963, 180.)

Erről a pontról tekintve – már amennyiben bárki is erről a pontról tekint a világra – a Szentháromság és a létező világ sokfélesége már eleve bizonyos értelemben hanyatlásnak tűnik,¹⁶ egy kedvezőtlen állapotnak, melyet a világtól való visszavonulással függeszthetünk fel.¹⁷ Kérdés, mi teszi szükségessé ezt a mozgást az istenségben belül, melyet az ember pusztán elszenved – az ember „tisztá Isten-elszenvedő” (i. m. 307) –, miért szükségszerű megjárni a világ purgatóriumát, mielőtt újra a paradicsomhoz találunk?

Erre a nyomasztó kérdésre, mely egy sor, a kereszténységgel kapcsolatos paradoxont érint, a dolgozat végén igyekszem provizórikus választ adni. Először azonban azt vizsgálom meg, miként kapcsolódik ez Henry Eckhart alapgondolatához, és miként bontja ki belőle saját gondolkodását, mely önértelmezése szerint nem a megjelenő világ fenomenalítását kívánja hozzáférhetővé tenni, hanem a lényegének megfelelően láthatatlan élet fenomenológiájaként kíván érvényesülni.

MICHEL HENRY

Michel Henry filozófiatörténeti szituálásához jó kiindulópontot jelent Janicaud a bevezetésben már említett vitairata. Janicaud tárgyi ítéletétől és kritikájától függetlenül alighanem helytállóan tekinthetjük azon megállapítását, mely szerint a kortárs francia filozófiában egyrészt a fenomenológia mint olyan megújulása, másrészt e fenomenológia új alakjának körvonalazódása volt tapasztalható. Kétségtelen, hogy Franciaországban

¹⁴ „Ismereteink szerint Dionüsziosznál sehol sem fordul elő az, amit 'negatív teológiaként' fordíthatnánk le.” (lásd MARION 1977, 189.)

¹⁵ Vulgáris értelmezés alatt itt a következőt értem: a negatív teológia nem állít semmi egyebet, mint hogy „Isten nem x”, és ezt a mondatot az ismeretlen behelyettesítéseivel variálja. Nyilvánvaló, hogy ilyesmiről sem Dionüsziosznál, sem Eckhartnál nem beszélhetünk.

¹⁶ Vö. a kiadó előszavát, ECKHART 1963, 24.

¹⁷ Erre utalnak az olyan eckharti fogalmak, mint az „*Abgeschiedenheit*”, az „*Entwerdung*” és a Heidegger által is átvett „*Gelassenheit*”.

a fenomenológia – Lévinastól kezdődően – olyan alakot öltött, amely mind a husserli, mind a heideggeri fenomenológia-, illetve fenoménfogalom kereteit szétfeszítette.¹⁸

Lévinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida, Richir, Marion és Henry – vizsgálódásaik során – mind olyan fenoménnek felé fordulnak, amelyek magának a fenoménfogalomnak mint olyannak az újragondolását teszik szükségessé.¹⁹ A fenomén eredetileg a megjelenő. A pha-, phosz- előtag görögül fényt jelent, vagyis a fenomén ebben az értelemben a fénybe-állás, önmagát fényben-láttatás. A fenomén látvány, vagyis az, ami látványként van, ami megjelenik. Az említett szerzők érdeklődése azonban olyan fenoménnek felé fordul, amelyek fő jellemzője éppenséggel az, hogy *nem* jelennek meg; pontosabban nem olyan módon jelennek meg, ahogyan – az egyszerűség kedvéért nevezzük így – a közönséges fenoménnek. A legkevésbé sem arról van szó, hogy a fenomenológia a jelenségek szigorú tudományából egyszerűben a titokzatosság ezoterikumává válna. A nem-megjelenő ugyanis paradox módon nagyon is megjelenik, pontosabban hírt ad magáról, mégpedig a megjelenő határán; a láthatatlan sosem az abszolút láthatatlan, hanem valami, ami a látható világon belül foglal helyet.

Tengelyi László szerint a fenomenológia e „harmadik alakjának” gyökereit abban kell keresnünk, amit a nagyon kései Heidegger az 1973-as *Zähringeni Szeminárium* alkalmával a „nem-látszó fenomenológiájának” (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) nevezett.²⁰ Bármilyen hatású is egy ilyen fenomenológia gondolata – amelynek Heidegger csupán a programját fogalmazta meg, maga azonban sosem gyakorolta –, kétségtelen, hogy a láthatatlan fenomenológiájának eszméje bizonyos szerzőknél már jóval 1973 előtt jelen volt. Lévinas 1961-ben jelentette meg *Teljesség és Végtelen* című művét, melyben a fenomenalitásnak, a megjelenő világnak arra az elemére hívta fel a figyelmet, amely kivonja magát a fenomenológiai leírás alól; az arc az a fenomén, amely a világban van, de nem tartozik a világhoz, nem egy dolog a látható dolgok között. Az arc láthatatlan. Merleau-Ponty utolsó művében, *A szem és a szellem* című szövegben a festészet újfajta metafizikájának kidolgozásával szintén a fenomenalitásnak mint olyannak, a látható és láthatatlan, a megjelenő és nem-megjelenő viszonyának újragondolását tűzte ki célul. *A látható és láthatatlanban* hasonlóképpen arra irányult az igyekezete, hogy a láthatatlant magában a láthatóban, illetve magán a láthatón mutassa fel. Végül Derrida az írás és a nyom fogalmában egy olyan fenomén felé orientálódott, amely megjelenésének módusát tekintve szintén radikálisan eltért a fenoménnek mind a husserli – a tudat intencionális aktusának tárgya –, mind a heideggeri – a magát önmagán önmagaként megmutató – fogalmától.²¹

¹⁸ Megítélésem szerint ilyen megújulásról Németországban nem beszélhetünk. Még az olyan újítások is, mint Waldenfels és az idegenség fenomenológiája, Hermann Schmitz „új fenomenológiája” vagy Rolf Kühn gondolkodása nagymértékben a francia kezdeményezésekhez kapcsolódnak, s azokhoz képest kevesebb önállóságot mutatnak.

¹⁹ Meg kell jegyezni, hogy a felsorolt szerzőket nem nevezhetjük minden további nélkül „fenomenológusnak”, itt azonban azokra a munkákra utalok, amelyek esetében ez a megjelölés mégsem indokolatlan.

²⁰ Lásd Tengelyi László és Hans-Dieter Gondek: *Neuere Phänomenologie in Frankreich. Renaissance einer Denkströmung*. Kéziratban.

²¹ „[...] das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare.” (HEIDEGGER 2001, 28.)

AZ ÉLET FENOMENOLÓGIÁJA²²

„Naître, ce n'est pas venir dans le monde.
Naître, c'est venir dans la vie.”

Amikor Michel Henry az 1963-ban megjelent *L'essence de la Manifestation* című munkájában lefekteti gondolkodásának azon alapjait, melyekhez mindvégig hű marad, s melyek lényege az élethez mint minden fenomenalitás lehetőség-feltételéhez és apriorijához való odafordulásban áll, akaratlanul is olyan megfontolásokat juttat érvényre, melyek nem idegenek kortársai gondolkodásától. Henry azonban Lévinasztól és Merleau-Pontytól eltérően teljesen más hangsúlyt ad a meg-nem-jelenő fenomenológiájának. A láthatatlan fenomenológiájának alap gondolata persze nem mentes bizonyos feszültségektől, hiszen míg a husserli fenomenológia éppen a világot kívánta hozzáférhetővé tenni, addig Henry határozottan elfordul a látható világtól, s azt lényegében nem is tekinti igazi valóságnak. E törekvésében Henry egy husserli és egy heideggeri motívumra támaszkodik. A husserli fenomenológia alapvető szándékának megfelelően – legalábbis Henry szerint – a fenomenológiának nem annyira magával a konkrét fenoménnel, sokkal inkább a fenomenalitással mint olyannal van dolga.²³ A Heideggernél fellelhető és saját gondolkodása számára is lényeges pozitív mozzanatot Henry a *Lét és idő* 44. paragrafusában találja meg, ahol a szerző megkülönbözteti a megjelenőt a megjelenés tényétől, s ennek megfelelően az igazság szekundér módját, a pusztán „felfedettet” (*Entdeckte*) a felfedettségtől (*Entdecktheit*) mint olyantól, mely nem más, mint „az igazság legeredetibb fenoménje” (*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*). (HEIDEGGER 2001, 220.) E két motívumhoz való pozitív kapcsolódást ugyanakkor mind Husserl, mind Heidegger tömör és elementáris kritikája kíséri Henry részéről.

A két említett alapelv szerint tehát a megjelenés elsődleges a megjelenőhöz képest; a genuin fenomenológiai vizsgálódásnak magára a megjelenésre kell összpontosítania. Husserl azonban ezen a ponton – mégpedig a „vissza a dolgokhoz” hívószavában – hibát követett el, amennyiben elvétette a „vissza” irányát. A dolgokhoz való visszatérés eszméje ugyanis számára azt jelentette, hogy a fenomenalitást a világ megjelenésével kell azonosítani. Ezzel a lépéssel azonban Husserl nemcsak hogy rossz irányba indult el, vagyis a transzcendencia, a dolgok „odaát”-ja felé fordult, ahelyett, hogy az immanenciában kereste volna minden fenomenalitás gyökerét, hanem egyúttal rögtön megoldhatatlan ellentmondásokkal terhelte meg a fenomenológiát. Elvétette ugyanis a sürgető és elkerülhetetlen kérdést: vajon hogyan jelenik meg az intencionalitás saját maga számára? Úgy tűnhet, e kérdés megválaszolásához egyfajta meta-intencionalításra van szükség, amely által a fenomenológia nem kerülheti el a klasszikus tudatfilozófiák tragikus sorsát, vagyis azt a végtelen regresszust, mely a szó szoros értelmében véve a semmibe tart, illetve a semmin alapszik. A semmin azonban semmi sem állhat meg. Ezt az alapvető problémát nevezte Henry – és az ő nyomán Michael Staudigl (STAUDIGL

²² A dolgozat e fejezete elsősorban Henry programmatikus, *Az élet fenomenológiája* című írására támaszkodik, mely – megítélésem szerint – Henry alapvető gondolatainak legtömörebb és legmarkánsabb összefoglalását tartalmazza (HENRY 2005).

²³ Az a kérdés, vajon Husserlnél valóban fontosabb lehetett-e a fenomenalitás, mint maga a fenomén, nehezen megválaszolható, hiszen maga Husserl kellően komplex szerző ahhoz, hogy esetében az ilyen általánosítások ne legyenek kielégítőek. Mindenesetre az igazi tárgy, melyre Husserl figyelme irányul a *Logikai vizsgálódásokban*, az individuális, temporális és meghatározott logikai tulajdonságokkal rendelkező létező, nem pedig „a fenomenalitás mint olyan”.

2002) – az intencionalitás krízisének.²⁴ Henry szerint Husserl e probléma felismerése vezetett végül ahhoz, hogy „a konstituáló Egót kiszolgáltassa az anonimitásnak.”

Heidegger, aki a 20-as években, Husserl transzcendentális fordulata után maga is „tudatfilozófiaként” kritizálta mestere fenomenológiáját, úgy látszik, a fakticitás tapasztalata felé való orientációban fontos lépést tett az élet immanenciája felé. Ez a lépés azonban elégtelennek bizonyult, amikor az ittlétet egyúttal világban-benne-létként definiálta, amivel – Henry értelmezése szerint – azt egyszerűen egy, a világon belüli létezők közti létezőnek tette meg, és semmi többnek.²⁵ Heidegger a világot végső soron az időbeliségre (*Zeitlichkeit*) vezette vissza, amelyet „*das ursprüngliche Ausser-Sich an und für sich selbst*”-ként határozott meg (HEIDEGGER 2001, 329). Ennek viszont rendkívül súlyos következményei vannak: a világ fénye, vagyis a phainomenonban rejlő pha-, phosz- előtag ugyanis olyan fény, amely mindenre egyazon közönnyel világít. A világban minden ebben az idegen külsőségben, önmagán-kívülségben (*Ausser-sich*) jelenik meg:

„Egy ilyen megjelenés oly erőszakkal fordul el magától, oly erővel rugaszkodik el saját magától az odakintbe, [...] hogy minden, amelynek megjelenést biztosít, valójában soha sem lehet más, mint a külső, mégpedig abban a félelmetes értelemben, hogy amint kívültre kerül, bizonyos értelemben kiüzetett igazi helyéről, eredeti otthonából, meg lett fosztva legsajátabb javaitól, miáltal saját magát elhagyatva, tartás nélkül és elveszve találja – azon elhagyatottság martalékaként, melynek Heideggernek ki kellett szolgáltatnia az embert, mivel az embert világban-benne-létként végső során e világ lényévé tette, és semmi mássá.”²⁶

A világban megjelenő dolgok megjelenését, illetve általában véve a világ létezését, következésképpen a világban-benne-léte is az itt jelzett félelmetes indifferencia és „rémisztő semlegesség” jellemzi. *Mint* fenomén minden ugyanolyan, vagyis fenomenalitásában minden ugyanolyan módon jelenik meg. Amennyiben a dolgokat fenoménként, vagyis megjelenésük módusában tekintjük, úgy e megjelenés tekintetében nincs különbség a tavasszal nyíló első virág és egy tömeggyilkosság között. Nincs kivétel, csak a „van” (*il y a / es gibt*) kérelhetetlensége, melyet már Lévinas is az álmatlanság rémült kiúttalanságával azonosított.

A világban tehát semmi sem az, ami – ezt bizonyos értelemben már Kant is így gondolta, aki megkülönböztette a világban tapasztalt dolgokat a magánvaló dologtól. Henry mindenesetre nem csak azt állítja, hogy a világban a dolgok „másképpen” jelennek

²⁴ Mindazonáltal nem világos, hogy Henry Husserlrel szembeni kritikája minden szempontból megállja-e a helyét. Megítélésem szerint Husserl sokféleképpen védelmünkbe vehetnénk; itt azonban mindez nem feladatunk, és Henry Husserl-kritikáját kizárólag saját gondolkodása formálódásának szempontjából vesszük tekintetbe.

²⁵ Ismét kérdéses, mennyiben tartható Henry kritikája. Az ittlétet ugyanis még akkor is, ha az egyúttal világban-benne-lét is, mindenekelőtt az tünteti ki, hogy „*in seinem Sein es um dieses Sein selbst geht*”. A világban-benne-lét nem jelent többet, mint hogy az ittlét léte mindig is egy világ megjelenésének horizontalitásában megy végbe. Az ittlét tehát, az egyedüli létező, mely ily módon létezik, Heideggernél nyilvánvalóan mindvégig kitüntetett pozícióban marad.

²⁶ „Ein solches Erscheinen wendet mit solcher Gewalt von sich ab, schleudert mit solcher Kraft ins Außen (da es nichts anderes als diese ursprüngliche Ausstoßung eines Außen ist), dass alles, dem es zu erscheinen gewährt, in der Tat niemals etwas anderes als das Äußere in dem furchtbaren Sinne sein kann, wie es, einmal ins Außen versetzt, in gewisser Weise aus seiner wahrhaften Bleibe, aus seiner Ursprungsheimat verjagt und seiner eigensten Güter beraubt, sich nunmehr verlassen, haltlos und verloren findet - die Beute jener Verlassenheit, welcher Heidegger den Menschen ausliefern musste, da er aus letzterem als „In-der-Welt-Sein” ein Wesen dieser Welt und nicht mehr gemacht hatte.” (HENRY 2005.)

meg, hanem azt is kijelenti, hogy ez a „másképpen” kifejezetten és félreérthetetlenül baljós jegyeket hord magán, és egyáltalán a megjelenésnek mint olyannak másodlagos és hanyatlott formáját képezi. A Kantra való utalás nem véletlen; Henry ugyanis nem kevesebbet állít, mint hogy Kant *A tiszta ész kritikájában* a világra vonatkozó kérdést genuin fenomenológiai kérdésként kezelte, és akként is válaszolta meg. Kant felismerte, hogy az értelmi kategóriák teszik láthatóvá a tapasztalat mindenkori tárgyát, amennyiben egységet kölcsönöznek annak. Kant óriási érdeme ugyanakkor abban a további felismerésben áll, mely szerint e „láthatóvá-tevés”, illetve „előtérbe-helyezés” (*Ins-vor-stellen*)²⁷ tevékenysége által végbemenő fenomenológiai világmépítésben maguk az értelmi kategóriák tökéletesen képtelenek arra, hogy e világ mindenkori *tartalmát* is meghatározzák. E belátás vezette Kantot a valóságot konstituáló másik mozzanat, az érzet (*Empfindung*), vagyis az immanencia irányába. Immanenciáról van szó, hiszen az érzet mindenkor *az én saját érzetem*, szubjektív létezésem alapja, feltétele és tartalma – ahogyan azt Henry számtalan helyen hangsúlyozza.

Ezzel közel kerültünk a megjelenés *másik*, éspedig a világ megjelenésével szemben elsődlegességet élvező módusához, a *kinyilatkoztatáshoz* (*révélation*). Az élet kinyilatkoztatja magát; Henry Francois Jacobra hivatkozva rögtön leszögezi, hogy ennek az életnek semmi köze a biológia tárgyához: „a laboratóriumokban többé nem kérdeznek az élet után”. Mármost melyek e megmutatkozás, az élet önkinyilatkoztatásának jellemzői? E kinyilatkoztatás teljességgel más, mint a világ megjelenése. A világ fragmentumok összessége, tartalmak és formák széttartó, egységet nélkülöző káosz, illetve, Heideggerrel szólva, egy vég-nélküli utalásösszefüggés. Mivel a jelenségek utalások, jelek, ezért önálló tartalommal nem rendelkeznek – létezésük kimerül jel mivoltukban, s ebből adódóan végső soron üresek. Ezzel szemben az élet minden *modalitása* egyúttal *realitás* is; az életben, pontosabban az affektivitásként megélt, illetve elszenvedett életben minden forma egyben tartalom is, közvetlen, kétségbevonhatatlan és kérlelhetetlen adottság. A fájdalom formája és tartalma egybeesik; a fájdalmat továbbá nem lehet „kivinni a világba”, nem lehet a világ fenomenalitásában hozzáférhetővé tenni. Készíthetek ugyan képet saját fájdalomról vagy akár máséről, elképzelhetem azt, szörnyülködhetek is fölötte, térdeim megremeghetnek a Laokón szoborcsoport előtt, a fájdalom azonban mint realitás – annak radikális immanenciáján kívül – nem létezik.²⁸

Miről van tehát szó a fájdalom vagy bármilyen más affektus esetében? Nem kevesebbről, mint az *élőnek az élethez való viszonyáról*. E viszonyt abszolút immanencia jellemzi. Miért van azonban egyáltalán élő az életben? – kérdezi Henry. Miért személyes minden élet, és miért nem lehetséges személytelen, anonim élet? A kérdést nem lehet pusztán azzal megválaszolni, hogy minden élet intencionális élmények sokasága, vagyis ilyen értelemben mindig valakinek az intencionalitásán nyugszik. Henry ugyanis éppen azt állítja, hogy az affektusoknak *nincs* intencionális struktúrájuk, pontosabban az eredeti affektus mindig csak később vesz fel intencionális struktúrát, amellyel egy a világban megjelenő és értelmezhető élménnyé válik. Valaki kopog az ajtón – egy kedves barátom az, megörülök neki, hellyel kínálom és kellemesen elbe-

²⁷ Henry kihasználja a német *Vorstellung* (képzet) szó szerinti értelmét, vagyis az elő-, illetve odaállítást. Ahhoz, hogy odaállítsunk, már mindig is szükségünk van valamire, amit odaállíthatunk.

²⁸ Ezt a problémát természetesen már sokat tárgyalták. Elaine Scarry Virginia Woolf szavait idézi: „Döbbenetes, hogy az angol nyelv, melyen Hamlet megfogalmazta monológjait, tökéletesen képtelen arra, hogy megfelelően leírjon egy közönséges fejfájást.” (Lásd SCARRY 1988, 4.)

szélgetünk egymással. Henry azt állítja, hogy az öröm, amit a barátom érkezése okozott, nem *ex nihilo* született meg; az öröm már mindig is bennem volt, mégpedig nem egyszerűen mint dűnamisz, *potentia* vagy *An-sich-Sein*, hanem mint maga az élet, amely az intencionális struktúrával nem létrejött, „csak” önmaga tudatára ébredt s ezáltal definitív alakot öltött. Másképpen – érvel Henry – nem is tudnánk megmagyarázni az örömet, melyet ugyan a barátom érkezése *ébresztett fel bennem*, de nyilvánvalóan *belőlem származik*.

Az élet és élő viszonya tehát kivezet az „intencionalitás kríziséből”, és az exegézis új útjaira visz: „[e kérdés] arra készítet bennünket, hogy az abszolút életig menjünk vissza, ahhoz az életig, melyről János Evangélista beszél”. Különös egybeesés, hogy két időben és térben egymástól oly távol eső szerző, mint Eckhart Mester és Michel Henry egyaránt János evangéliumának első soraiban véli felfedezni minden bölcsesség kvintesszenciáját. De talán nem is olyan különös, ha meggondoljuk, hogy nem kevesebbről van szó, mint a kereszténység kulcsszövegéről. Nézzük, mit jelent ezek után a „Kezdetben vala az Ige” és „Az Ige testté lett” kijelentés (Ján 1,1; 1,14) Henry életfenomenológiájának perspektívájából.

Az elmondottakból már kirajzolódnak a válasz körvonalai. Az Ige olyan viszonyban van a hússal, mint az abszolút Élet az individuális étellel. A kettő különbsége nem érthető meg az ontológia nyelvén; nem a heideggeri ontológiai differenciáról van szó, arról az abszolút szakadékról, melynek egyik oldalán a gonosz boszorkány (a létező) irigykedve tekint a túloldalon, elérhetetlen távolságban, s az ő számára elérhetetlen szépséggel rendelkező Hamupipőkére (a létre).²⁹ A kettő különbsége semmilyen metafizika nyelvén nem érthető meg, valójában ugyanis nem is különbségről van szó. Ez az a pont, ahol Henry gondolkodása a legnyilvánvalóbban merít Eckhart Mesteréből, akinél szintén nincs különbség Isten léte és a teremtmény léte között, pontosabban e különbség *eltűnik* az istenség differenciálatlan, csendes sivatagában. Henry saját fenomenológiai megfontolásaira támaszkodva így fogalmaz: „Az élet több, mint az élő, és ez a megállapítás Istenre is áll” (HENRY 1999, 334). Pontosban ugyanezzel a struktúrával találkoztunk Eckhartnál: Isten és teremtmény szimmetrikus egymásra utaltsága és egyenlősége egy még Istent is megelőző istenségre megy vissza.

A születés, az inkarnáció – Eckart és Henry perspektívájából tekintve – csoda, amely az élet inherens struktúrájában rejlik. Minden élő magában hordozza önmaga eredetét. A kőnek nincs igazi élete és eredete. Ezzel szemben az élő, mindenekelőtt az ember – az eckharti érvelésnek megfelelően – megmutatja eredetét és szól róla. Minden emberi szó az Ige visszhangja, és minden érzés a hússá lett Ige érzése.

A Heidegger által tematizált létfelejtés mellett talán egy másik, nem kevésbé súlyos következményekkel járó felejtés is létezik, amit a filozófia „születés-feledettségének” nevezhetünk. Henry gondolkodása azzal kecsegtet, hogy választ adhatunk arra a régi vádra, mely szerint a filozófia nem más, mint a halálra való felkészülés; a filozófus a halál cinkosa, aki megveti és gyűlöli az életet. Mi más bizonyítaná ezt jobban, mint hogy a filozófia az időt mint elmúlást fogja fel, vagyis a halálból érti meg azt?³⁰ Henry inkarnációra vonatkozó megfontolásai most annak lehetőségét kínálják számunkra,

²⁹ Adorno parafrázálja így a heideggeri gondolatot – nyilvánvalóan nem minden malícia nélkül (ADORNO 2002, 104).

³⁰ Szó sincs róla, hogy e vád tartható volna, vagy egyáltalán értelmes volna „a” filozófiával szemben ilyen általánosításokat megfogalmazni. Ennek ellenére a gondolat, a leghangsúlyosabban Nietzsche-nél, ténylegesen felbukkant a gondolkodás történetében.

hogy a másik irányból tekintünk az életre; ne a halál, hanem a születés felől, „melynek hangját egész életünkben halljuk”. Ebből a perspektívából az élet ideje nem folyamatos veszteségnek, hanem ajándéknak mutatkozik.

BEFEJEZÉS

A fentiekben Eckhart Mester és Michel Henry filozófiájának központi gondolatait rekonstruáltuk. Ennek során kiderült, hogy feltételezett eretnokségük ellenére mindkettejük filozófiai törekvése nagyon is kompatibilisnek bizonyult a kortárs intellektuális klímával. Amennyiben nem akarjuk azonosítani az eredetiséget az eretnokséggel, úgy meggyőződésem szerint mindkettejük esetében tanácsosabb – a talán szerényebb, kevésbé forradalmibb, ebből adódóan azonban hosszabb utóélettel kecsegtető – eredetiség jelzőt használnunk. Eckhart maga hívő emberként meg volt győződve arról, hogy filozófiája *nem* eretnek, éppen ellenkezőleg – teljességgel összeegyeztethető a kinyilatkoztatás tanításával.³¹ Bár Eckharttal szemben Henryt nem különösebben foglalkoztatja, vajon belül marad-e a régi ortodoxián, vagy netán újat alapít, ennek ellenére osztja Eckhartnak a filozófiai érvelés elsődlegességére vonatkozó metodológiai alapelvét. Janicaud-nak a módszertani ateizmustól való eltávolodásra vonatkozó vádját lakonikusan visszautasítja, jóllehet Henry helyenként valóban megenged magának olyan kijelentéseket, melyek alapján Janicaud ellenvetését nagyon is jogosnak érezzük. Alighanem a fenomenológia határain kívül járunk – bármilyen engedékenyen is értelmezzük e határokat –, mikor arról olvasunk, hogy „a János által leírt ős-intelligibilitás minden-hova elér, ahol élet van; kiterjed a hús lényegéig, mely mi magunk vagyunk, amennyiben nevetséges szenvedéseinket és láthatatlan sebeinket ragyogó parúsziajába veszi, ahogyan Krisztus sebeit eltüntette a kereszten.” Ennek ellenére Henry filozófiájának alapgondolatai – megítélésem szerint – *nem* az exegézisből, hanem valódi fenomenológiai elemzésekből származnak, melyek számára az exegézis pusztán próbát, az *Újszövetség* vonatkozó sorai pedig modellt és további igazolást jelentenek.

Henry gondolatainak plauzibilitását annak további filozófiatörténeti szituálása igazolhatja. Henry maga is igen nagy súlyt fektetett arra, hogy filozófiája számára szövetségeseket találjon; János evangélista és Eckhart mellett Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Marx, az életfilozófia és Freud is mind az életfenomenológia szempontjából kerülnek tárgyalásra. Henry, akárcsak Hegel – annak a történelem végére vonatkozó tézise nélkül – a filozófiatörténetet saját filozófiájának szemszögéből meséli el. Így például Descartes életfenomenológiai olvasata dióhéjban a következőképpen hangzik: érdeme, hogy nála a *cogito* nem csak mint szellem kerül tematizálásra; Descartes ugyan kételkedik az érzésekben, de nem zárja ki őket. „*Videre videor*”,³² vagyis úgy tűnök fel magamnak, mint aki lát. Descartes kétségbe vonja a látás modalitását és igazságigényét, közvetlen tartalmát azonban, vagyis azt, hogy én *így tűnök fel magamnak*, esze ágában sincs megkérdőjelezni. Ezzel Descartes – anélkül, hogy terminológiailag kimondta volna – megteremtette test és hús, „*Körper*” és „*Leib*”, „*corps*” és „*chair*” Henry számára elemi jelentőséggel bíró különbségét, s ezzel megtette az első lépést az élet önkinyilatkoztatásához vezető úton.

³¹ Lásd a 7. lábjegyzetet.

³² A magyar fordítás így hangzik: „Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hogy hallok, hogy felhevülök.” (DESCARTES 1994, 38.)

Spinoza a teremtő és teremtett természet – Eriugenától származó és a középkortól átöröklött – megkülönböztetésével fedezte fel az élet dualitását, a dualitást az egységben, vagyis azt, hogy az élet próbájában az élet saját maga próbáját állja ki, és saját magát szenved el (*la vie s'éprouvé*). Végül Schopenhauer az akarat fogalmában fedezte fel magát az életet; ezt veszi át előbb Nietzsche, majd az életfilozófia és Freud is. E hatástörténet azonban egyben hanyatlástörténet is, e szerzők ugyanis félreismerték az élet természetét, s téves nevet adtak neki: *vágy*nak, vak és anonim törekvésnek tekintették. Az élet azonban nem vágy, hanem affektus, és a vágy – amelyet Platón nyomán egy adott állapotból egy ellentétes állapotba való kerülés szándékaként jellemezhetünk³³ – a már mindig is jelenlévő affektusokra, azok ellentétére és konfliktusára megy vissza. Továbbá az affektus, melyet nem élünk át, nem marad konzerválva a tudattalan tartályában. A tudattalan – fogalmazza meg Henry a Freuddal szembeni ismert ellenvetést – a dogmatikus metafizika legrosszabb spekulációjára emlékeztet: olyasmi, ami mindent megmagyaráz, de őt magát sehol sem találjuk.

Innen ered tehát Henry pszichoanalitikával, s ezzel együtt a modernitás számtalan jelenségével kapcsolatos átfogó kritikája. Ennek fontos mozzanata azonban éppen abban áll, hogy valójában maga Freud is azzal az étellel került szembe, amelyről Henry beszél, csak éppen elvettette, illetve nem megfelelően fogta fel azt. A kérdést, vajon Henrynek a tárgyalt szerzőkkel szembeni bírálatai mennyiben tarthatóak, részletes elemzéseknek kellene megválaszolniuk, melyek túlnőnek e dolgozat keretein. Azt azonban megállapíthatjuk, hogy Henry gondolkodása kellő eredetiséggel, önállósággal és kritikai potenciállal rendelkezik ahhoz, hogy segítségével az egész metafizikai tradíciót újragondoljuk.³⁴ Már önmagában e lehetőség is filozófiájának jelentőségéről és megkerülhetetlenségéről árulkodik.

Végezetül egy utolsó kérdésre kívánok még kitérni, amely Eckhart kapcsán merült fel. Mi az oka a condition humaine feszültségének, miért élünk szétszakítottságban magunkkal, a világgal és Istennel, ha e szétszakadtság megszüntethető? Miért üzetünk ki a Paradicsomból, ha – úgy tűnik –, semmi sem állja utunkat abban, hogy visszatérjünk oda? Avagy Henry nézőpontjából: miért nem lehetséges valójában abszolút élet, miért olyan minden élet, amilyenek azt a hétköznapiakban megtapasztaljuk – fájdalmas, keserű és véges? A kérdés a kereszténység központi problémáját érinti. Miért kell az isteni tervnek kerülőúton megvalósulnia? Ha nem ehetünk a tudás fájáról, miért állította fel azt Isten a Paradicsomban? Miért kell Júdásnak elárulnia Jézust, ezzel az árulással bizonyítva legmélyebb hűségét?³⁵ Miféle apóriák rejtőznek a mono-teizmus mélyén?

A válaszra, pontosabban *egy lehetséges* válaszra, maga Henry is utal, mikor ismételtén Jánost idézi, aki szerint Isten nem csak élet, hanem *szeretet* is. A szeretet pedig – a frankfurti korszak fiatal Hegelével szólva, akire Henry is támaszkodik – az ellentétek megszüntetésének képessége. A szeretet megköveteli a távolságot, legyen az akár Isten és ember vagy ember és ember között. Egy tökéletes, hidegség nélküli világban

³³ *Philébosz* 35b

³⁴ Henry a *L'essence de la manifestation* után ténylegesen erre tett kísérletet. Életfelmológiai szempontból vizsgálta a modernitás számtalan meghatározó jelenségét, például a modern festészetet, a pszichoanalízist, a kommunizmust és a kapitalizmust.

³⁵ Júdás alakjával kapcsolatos régi vitáról van szó. A Júdás személyét illető dilemmákat félretéve úgy vélem, az isteni terv ellentmondásos jellegébe kellő bepillantást nyújt Máté 26,25: „Meggőzölván Júdás is, a ki elárulja vala őt, monda: Én vagyok-é az, Mester? Monda néki [Jézus]: Te *mondád*.” [Kiemelés B. I.] Mi más ez, mint bujtogatás?

a szeretet, s így az azzal szinonim élet is elveszítené funkcióját és jelentését. A végtelennek nincs formája, márpedig az élet semmi más, mint megélt formák és tartalmak, affektusok sokasága. A végtelen életből hiányzik valami, nevezetesen a végesség, amely formát ad neki – Schelling szerint Isten nem csak az ember iránti szeretetében vált emberré és halt keresztalált, hanem azért is, mert ki akarta szabadítani magát a végtelenségből.³⁶

A szeretet a kereszténység lényege, s amennyiben ezt komolyan vesszük – és szeretet alatt a távolságok áthidalását, a heideggeri értelemben vett „*Ent-fernung*”-ot értjük –, úgy nem csak egyfajta teodíceát alkottunk, hanem arra a kérdésre is választ adtunk, miért kérdezi Jézus: „Miért hagytál el engem?” Az ember és ember közti távolságot ugyanis nem csak az ember és Isten közti, de a *magában Istenben* meglévő távolságnak is tükröznie kell. Eretnek vagy sem, ez a gondolat éppúgy plauzibilissé teszi a kereszténységet, mint Eckhart és Henry filozófiáját. Megítélésem szerint ugyanis a szerzőket akkor olvassuk helyesen, ha felismerjük, hogy Eckhart istensége és Henry abszolút élete valójában a legkevésbé sem az emberi törekvések valamiféle *végső célját* jelentik. Kétségtelenül léteznek Eckhartnál a tárgyalt aszketikus stratégiák, és Henrynél is megtalálhatjuk a világnak az étellel szembeni explicit leértékelését.³⁷ Ennek ellenére az abszolút élet mint határok nélküli horizont, mint a láthatatlan élet láthatatlan alapja nem saját „csendes sivatagába”, félelmetes anonimitásába csábít, hanem arra tanít, hogy megmaradjunk az egyes, mindenkor saját életben, s ezzel az étellel kapcsolatban jussunk tudáshoz. Nem a beavatottak privilegizált tudásáról, és nem is a filozófia bölcsességéről van szó, hiszen a „tudás az egyszerű tudása”. E tudás nem mond többet, mint hogy az élet nekünk, élők számára tárulkozik fel.

A dolog természetéből adódik, hogy Henrynél az élet fogalma valamelyest mégis homályos marad. Az élet maga a fény, amely mindent bevilágít, de magát a fényt már semmi egyéb nem világíthatja meg. Ha így tekintünk a dologra, akkor Henry filozófiája nem csak arra csábít, hogy az élet felé fordulva lemondjunk a világról, hanem hogy a világot – már mindig is ezen élet fényében – újra felfedezzük.

IRODALOM

- ADORNO, Theodor W. 2002. *Ontologie und Dialektik*. In Rolf Tiedemann (Hrsg.): *Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ALBERT, Karl 1987. „Das Sein ist Gott” – Zur philosophischen Mystik Meister Eckhardts. In Wolfgang Böhme (Hrsg.): *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhardt bis Paul Celan*. Frankfurt: Suhrkamp.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- ECKHART, Meister 1963. *Deutsche Schriften und Predigten*. Hrsg.: von Joseph Quint. München: Carl Hanser.
- ECKHART, Meister 1903/1991. *Mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Gustav Landauer. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- ECKHART, Meister 1936/1994. *Magistri Echardi Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. In uő: *Die lateinischen Werke*, Bd. 3. Hrsg.: Albert Zimmermann – Loris Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer. [*Die deutsche und lateinische Werke*. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft.]

³⁶ A megfogalmazás provokatív és metaforikus, lényegét tekintve azonban nem tér el a schellingi gondolatoktól (SCHELLING 1811/1995, 213–320).

³⁷ A gondolat szintén Jánosra megy vissza. Jézus a világ világossága – nyilvánvalóan csak egy sötét világ szorul a fényére. „Titeket nem gyűlölhét a világ, de engem gyűlöli; mert én bizonyosságot teszek felőle, hogy az ő cselekedetei gonoszak.” (János 7,7; 17,9–16.)

- FLASCH, Kurt 1988. Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten. In Peter Koslowski (Hrsg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich–München: Artemis.
- FLASCH, Kurt (Hrsg.) 1998. *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter*. Stuttgart: Reclam.
- HEIDEGGER, Martin 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HENRY, Michel 1985. *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*. Paris: PUF.
- HENRY, Michel 1999. *Ich bin die Wahrheit*. Freiburg–München: Karl Alber.
- HENRY, Michel 2002. *Inkarnation*. Freiburg–München: Karl Alber.
- HENRY, Michel 2003. *L'essence de la Manifestation*. Paris: PUF.
- HENRY, Michel 2005. *Phänomenologie des Lebens*. In uő: *Affekt und Subjektivität*. Freiburg–München: Karl Alber.
- HONNEFELDER, Ludger 2005. *Duns Scotus*. München: C. H. Beck.
- HUSSERL, Edmund 2002. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer.
- JANICAUD, Dominique 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éd. de l'Éclat.
- KÜHN, Rolf 1992. *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*. Freiburg–München: Karl Alber.
- LÉVINAS, Emmanuel 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- MARENBOOM, John (ed) 1998. *Medieval Philosophy. Routledge History of Philosophy III*. London: Routledge.
- MARION, Jean-Luc 1977. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset.
- MOJISCH, Burkhard 1983. *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner.
- SCARRY, Elaine 1988. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford UP.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1992. *Az emberi szabadság lényegéről*. Budapest: T-Twins.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1811/1995. *Die Weltalter. Erster Buch. Die Vergangenheit*. Druck I. In uő: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- STAUDIGL, Michael 2002. *Kritik und Radikalisierung der Phänomenologie bei Michel Henry*. <http://www.cts.cuni.cz/reports/2002/CTS-02-02.pdf>
- VIDALIN, Antoine 2006. *La Parole de la vie – la phénoménologie de Michel Henry et d'intelligence chrétienne des Écritures*. Saint-Maur: Parole et Silence.



*Preditáció 20 **

Csorba Simon László: Preditáció
kollázs, 65x50 cm, 1978