

A KÉTELYEN INNEN, A KÉTELYEN TÚL A DOLGOK KÖZÖTT-LÉT MÁGIÁJÁRÓL

SZÉPLAKY GERDA

Az ember újra és újra a dolgok között találja magát.

Kinyitom reggel a szemem, s a legkisebb csodálat, a teremtésben rejlő varázslat megrázó ereje nélkül tapasztalom meg, ahogyan *ismét* körém rendeződnek a dolgok. Ahogyan körbevesznek, maguk közé zárnak a valós élet valós tárgyai, melyek körvonalaikkal határozottan állnak a látás útjába, testességük nyomakodásával egykedvűen torlaszolja el az álom és a gondolkodás semmisnek tetsző, könnyű univerzumát. Minden evidens ebben a rutinszerű, naponta újrajátszó világteremtődésben. Kinyitom a szemem, s látom magam előtt a sötétbarna bőrkanapé fényes hátát, alatta a drapp színű szőnyeg rajzolatát, foltjait, fölötté az ötágú csillárt, amely belehasítva az üresen hagyott térszerkezetbe, szüntelen lefelé, hozzám, ágyam mélységébe törekszik, ám megfeszülő fekete zsinórján inogva mégiscsak ellenáll a gravitáció parancsának. Az elem táruló látvány legtávolabbi pontján, a tárgyak háttérben az anyag sűrűségébe dermedt, mozdulatlan falakat látok. Látom, ahogy közrefognak egy hatalmas kétszárnyú ajtót, amelynek lapjai egymásba ékelődve akadályt képeznek a horizont további feltárulása előtt. S ha másnap másként látom és másként érzékelem is a tárgyak aktuális térbeli pozícióit, mert a kanapé elmozdult éppen, s tőlem távolabbról kínálja hátát felém, vagy ha a fejemet másfelé fordítva ébredek, és szemem látósugarába más térszerkezetek, érzékelésem mezejébe más tárgyak, más színek, az anyag más sűrűségei vonódnak be, szobám terét akkor is ismerősként fogom megtapasztalni. Világomban az anyag pillanatnyi változásai és érzékszerveim megcsalhatósága ellenére teremtdízik meg az otthonosság jóleső érzése.

A világ mint helyet adó, befogadó otthon evidenciája nem stabil térbeli információkból és nem is állandó anyagi minőségekből áll elő, az otthonosság érzése sokkal egyszerűbben adja magát: egyfajta térbeli biztonság ruházza ezt rám. Ez a térbeli biztonság a tér struktúráinak ismerettségéből származik. Otthon vagyok a térbeli világban; egy olyan világban, amely engem magamat is térbeli megvalósulásként, azaz testem tériesüléseként fogad magába: mindig a dolgok közé helyezve, egy megszokott *világtér*ben mozogva ismerek rá saját magamra, sohasem másként. Amikor kinyitom reggel a szemem, leválva a tudat sötét fonákjáról, az álom virtuális valószerűtlenségéből kiszakadva, oly

magától értetődő egyszerűséggel teremődik meg a térbeliség egész otthonos rendszere, hogy szinte időt sem hagy a rácsodálkozásra.

Pedig valójában semmi sem egyértelmű. Valójában igen nehéz elkülöníteni az anyagszerűt az anyagtalantól, a testiest a virtuálistól, a tapasztalhatót a látszattól, a térbelit az időben szétáradótól, az érzékelhetőt az érzékelőtől. Valójában még csak arra sincs válasz, hogy ami evidens tapasztalatként felkínálja magát nekem, azt valóságnak tekinthetem-e. Mert ugyan mi a valóság? – tehetném fel újra a megunt kérdést, mely a válaszadás reményével a legkevésbé sem kecsegtet. Ám a „valóság megértése” talán nem is követeli ezt tőlem, nem igényli apodiktikus evidenciák felmutatását. Mert talán már önmagában a valóság igazolásának tekinthető az *akaratlan beleegyezés*: hogy kinyitom a szemem, s nincs más választásom, mint hogy a tapasztalással teli világtérben találjam magam, érzékelő és érzékelhető dologként a dolgok között. A feltáruuló világ otthonossága a dolgok tériesüléséből áll elő: a dolgok ugyanazokkal a térstruktúrákkal és ugyanazon érzékelhető minőségekkel rendelkeznek, amivel én magam is. Egymásba ékelődünk. A tériesülés teszi érzékelhetővé érzékszervként felfogott testem számára a világot. Térbe vetett testem a térbe vetett dolgok között lüktet – a világ mint tériesülés biztosítja az összeköttetést. Ahhoz, hogy valótlannak tekintsem, amit érzékeim a tapasztalásban közvetítenek felém, erőszakkal le kellene rombolnom ezt az otthonossággént feltáruuló világot: zárójelbe tenni, megfosztani eredendő bizonyító erejétől, noémává züllesztetni.

Emlékezhetünk Descartes-ra, a nagy kétkedőre, akit megrémített az érzékelhető világ egyértelműsége. Csalást sejtve a változékony jelenségek mögött, úgy döntött, inkább becsukja a szemét. Hogy nem a fénnel átitatott, az érzékelés által belakott világot választja, hanem a tudat belső sötétjét. Hogy is írta zseniális művében? „De hát rajta, álmodjunk! Ne legyenek igazak még az afféle egyedi cselekvések sem, mint amilyen szemünk kinyitása, fejünk mozdtítása...”¹ Legelőször is elvonatkoztatott minden érzékszervétől és a rajtuk keresztül áramló tapasztalatoktól, így vonulva ki abból az ismerős világból, amely túl könnyen adta magát neki. „Önmagamát úgy fogom tekinteni, mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzékem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint hamis vélekedés.”² És egy absztrakt jelenben találta magát, ahonnan a tudat belső struktúráira rálátás nyílt ugyan, a tapasztalatok valóságának naiv hite, az átélés intenzitása viszont eltűnt, kiiktatódott. Mindenekelőtt azért, mert a kartéziánus *cogita-*

¹ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 27. Ford. Boros Gábor.

² I. m. 31.

tióból, azaz a tiszta tudati észlelésből hiányzik a térbeliség eredendő tanúságtévő ereje, mely az érzékelő és érzékelhető test tériesülésének, valamint a testet magába fogadó világ tériesülésének egy sajátos tudása. Valójában persze nem tudás ez, pusztán egy beleegyezés a tériesült világba: elfogadása annak, hogy testünkkel a térbeliség struktúraival rendelkező világba élünk. Egyszerre az otthonosság bizonyossága és a magába fogadó világtér tanúsító ereje. Valójában nem is lehet elválasztani testemet a tértől, valami mindig érint, ha nem a szék háttámlája, akkor a tértől ürességébe szorult levegő; testem határai valójában nem olyan módon léteznek, hogy bezárnának engem önmagamba, mint egy karámba. Testem felülete inkább érzékeny membrán (Ferguson), az ingereket önmagán átengedő, vékony hártya, amelyet a tériesült világ folyamatosan érint, sőt átfolyik belé. Vagy ahogyan Merleau-Ponty írta: a világban mint hússzerű univerzumban érző és érzékelő egymásba göngyölődik, átjárja egymást. De vissza még kicsit Descartes-hoz!

Amikor Descartes az *ego cogitót* határozta meg apodiktikus evidenciaként, akkor egy olyan absztrakt ént hozott létre, amelynek minden tapasztalata, minden cselekedete szükségképpen látszatként definiálódott, ugyanis magát az érzékelést is gondolkodásként ragadta meg.³ Ez az absztrakt én, amikor érez valamit, azt látszólagosan érzi – gondolkodás gyanánt egy tudati horizonton. A *cogito* minden *cogitatum* – látszat. Ha az észlelő én az anyagban keménységet tapasztal, látszat csupán, ha lágytságot tapint, szintűgy. Nincs relevanciája a tériesült, aktuális minőségekkel rendelkező anyagnak, amely pedig testemmel, érzékszerveimmel ezer és ezer módon érintkezik: át- meg átjárják egymást. Descartes a változás két arcától rettent meg: az anyagtól egyfelől, amely mulandó matériaként ellenáll az állandóság és azonosíthatóság tudományos követelésének; a változékonyságba lehorgonyozott érzékeléstől másfelől, amely mögött egy gonosz csaló mesterkedését sejtette. A matéria csak azért lehet az *Elmélkedések* filozófiai rendszerében a világ második szubsztanciája (a szellemi mögött), mert a neki tulajdonított kiterjedés folytán matematikailag leírható, objektivizálható. Ekként válik az örök igazságokra jogot formáló tudományos szemléletmód mindenkor tárgyává. De nem feledkezhetünk el róla, hogy ez a térbeli kiterjedéssel rendelkező, objektivizálható tárgyiség szintiszta absztrakció, az absztrakt én absztrakt terméke.

Amikor Descartes becsukta a szemét, hogy a valóság mibenlétén és bizonyíthatóságán elgondolkodjon, elrugaskodott az érzékelhető világ talajáról. Olyan helyen találta magát, ahonnan nem volt visszavezető út. A két világ között, a közvetlenül átélelhető és a tudati tartalomként feltároluló világ között szakadék nyílik, melyet nem lehet még csak átugrani sem. Nincs más választás

³ Vö. I. m. 38.

ezért, mint újramezteni mindent – mégpedig pontosan abból a pontból, ahonnan Descartes is elindult: a világ tapasztalatának evidenciájából. Ám könnyen lehet, hogy amikor a naiv hitben feltáruló világot akarjuk valahogyan elérni, megragadni, akkor gyökeresen más irányba fordulva kell elindulnunk.

Rajta hát, nyissuk ki bátran a szemünk!

Kinyitom a szemem, és a dolgok között találom magam. Ha önmagamhoz közelebb akarok férkőzni, akkor ezt az egyetlen pillanatot, azaz a szem s más testi szervek felnyílásának pillanatát kell megérteni, mert ez jelenti a világ felfakadásának kezdőpontját. A világ felfakadása nem a tudati reflexió legelső mozzanatához kötődik, amikor a világot észlelő szubjektum gondolkodó énként, avagy transzcendentális egóként kinyilvánítja magát, hanem ahhoz a legelső pillanathoz, amely bizonyosságot ad arról – minden gondolat, minden absztrakció és minden tudás előtt –, hogy létezem. Ez nem a tudati absztrakció, a „*Gondolkodom, tehát vagyok*” állítása, hanem a benne-lét, „*A dolgok között vagyok, tehát létezem*” evidenciája. Létezésem tudása mindenekelőtt annak felismeréséből ered, hogy tériesült testként a tériesült világba – azaz érző és érzékelhető dologként az érző és érzékelhető dolgok közé – ékelődök. Persze felismerésről, a kifejezés eredeti értelmében, szó sincs, inkább csak egy egyszerű és észrevétlen beleegyezés történik: létezem, mert az elfogadás ural, az, hogy nem állok ellen a világban való naiv hitemnek, amely *tériesült testem*-nek a *testiesült teret* otthontként felismerő, legalapvetőbb megnyilatkozása. A világ felfakadásának kezdő pillanatát nem a reflektáló tudat legelső aktuusa felől kell megérteni, hanem a tériesült világban való eme eredendő benne-lét-tapasztalatból.

Mit jelent ez a benne-lét-tapasztalat?

Martin Heidegger korai főművében, a *Lét és idő*-ben éppenséggel a metafizikus szubjektumörökséggel, mindenekelőtt a karteziánus szubjektum-objektum szembeállításával kíván szakítani, amikor a filozófia általános alanyát (a mindenkori ént) *Dasein*-ként határozza meg, azaz olyan jelenvalóltként, amelynek legfőbb sajátossága a világba-vetettsége, a világban való eredendő benne-léte. A *Dasein* eszméjéhez társított benne-lét azonban ontológiai konstrukció: nem egy kéznéllevő térbeliségre vonatkozik; a jelenvalólet létének egzisztenciális kifejezéséről van szó. S ahogyan „ez nem jelenti a létezők egymásmellettségét (mert például a szék és a fal sohasem érinthetik egymást, ahhoz egyiknek a másik »útjába kellene kerülni«, azaz lényegi módon kellene hogy feltáruljanak egymás számára), de még csak a jelenvalót és a világ »egymásmellettjét« sem (ugyanis ha a jelenvalólet a benne-lét módján egzisztál, akkor éppenséggel világnélküli), úgy nem jelentheti ez a létezők egymásban-létét sem: nincs egyik létező a másikba helyezve, még a jelenvalólet sincs a

világba mint térbeliségbe helyezve.”⁴ A jelenvalólét akkor válik világgal rendelkező létezővé ebben a heideggeri rendszerben, ha kiszakad a benne-lét ontikus struktúrájából, azaz ha tulajdonképpenivé válik.

Heidegger azért fél a benne-lét struktúrájának mint „valós térbeliség”-struktúrájának a megragadásától, mert úgy véli, hogy ez ahhoz a naiv, metafizikailag motivált vélekedéshez vezetne, amely a világot menthetetlenül kettéhasította szubjektumra és objektumra. E vélekedésben a „térbeli, kiterjedéssel rendelkező matéria” eszméje fogalmazódna újra, amelybe mintegy utólag van belehelyezve – szellemi meghatározottságú dologként – az ember.⁵ Heidegger úgy próbálja meg elkerülni e metafizikus vélekedés csapdáját, hogy kiiktatja, *átugorja* a benne-lét mint térbeliség-struktúra feltárását, egész egyszerűen inautentikusnak minősítve azt. A következőképpen fogalmaz: „Csak a világban-benne-létnek mint a jelenvalólét lényegstruktúrájának megértése teszi lehetővé a bepillantást a jelenvalólét *egzisztenciális térbeliségébe*. Ez megóv bennünket attól, hogy ne lássuk meg, illetve előzetesen kiiktassuk ezt a struktúrát [...]”.⁶ Azaz a jelenvalólét „saját térben-benne-létét” ontikus struktúráként tételezi – egy „általában vett világban benne-lét alapján”.

Heidegger itt ugyanazt a zárójelezést hajtja végre, mint Descartes, ha más okok vezérlik is: mindketten eltekintenek a térben-benne-lét, azaz a tériesülés evidenciájától. Heidegger egész egyszerűen leértékeli a benne-létet mint a tapasztalat számára elsőként felkínálkozó létezési módot, azt állítván, hogy az nem mutatja fel a lényegi létszerkezetet, mert szerinte csakis a „világ” fenoménje felől adható meg az a jelentéstöbblet, ami a lét igazságához köt. A benne-lét térbeliségét pedig csakis mint a kiterjedéssel rendelkező materiális dolgok összességét tudja megragadni – a descartes-i térfogalom nyomán. De vajon nem véti-e el a gondolatmenetet azzal, hogy a létezőket, a dolgokat a karteziánus eszmerendszerben tételezi? A karteziánus aspektusba való belehelyezkedésből ugyanis – még akkor is, ha ezt az eszmerendszert éppenséggel lebontani szeretné – szükségszerűen következik a tér kint-létként való tételezése, s a kettősségek egész, jól ismert rendszere. Amikor Heidegger benne-létről beszél, akkor vajon miért fogadja el a descartes-i téreszmét? Miért nem kérdez rá a térbeliség másfajta meghatározásának a lehetőségére?

Valóban: ha benne-létről, illetve bent-létről beszélünk, akkor – már csak az oppozíciókra építő nyelvi logikából következően is – törvényszerűnek látszik, hogy kettősségekben kezdjünk el gondolkodni: a bent-létet (mint egy elkülönülő identitásba, egy körülhatárolt, magyszerű képződménybe való bezártságot) a szubjektummal feleltetve meg, a kint-létet pedig a szétterülő,

⁴ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001. 74. Ford. Vajda Mihály és mások.

⁵ Vö. I. m. 12. §.

⁶ I. m. 75.

objektív, külső világgal. Csakhogy a bent-lét talán alapvetően különbözik a benne-lét fogalmától, és talán éppen e különbség felmutatásának kell a térbeliség-, ezzel együtt a világban való, eredendő otthonosság-tapasztalat megértésére irányuló vizsgálódás kezdetévé válnia! Mert a benne-lét jelentése éppen hogy nem a bezártság eszméje felől gondolható el, hanem a köztesség ideájából: a dolgok közé vetettség, a szubjektumból való kiszakadás, pontosabban a szubjektum „kiterülésének” – testies-térbeli megvalósulásának – a jelenségéből.

Érdemes tüzetesebben megvizsgálni, hogy miként írja le Heidegger a benne-lét fogalmát! A kifejezést etimológiaiag közelíti meg: „A benne-lét nem jelenti azt, hogy a kéznéllevők térbelileg »egymásban vannak«, mint ahogyan eredetileg a »ben« [»in«] sem ilyen típusú térbeli vonatkozást jelöl. Az »in« az innán – lakni, habitare, tartózkodni szóból ered; »an« azt jelenti: hozzá vagyok szokva valamihez, otthonos vagyok valamiben, valamit csinálni szoktam; ez úgy értendő, mint colo, a habito és diligo értelmében. Ezt a létezőt, melyhez a benne-lét ebben a jelentésben tartozik, jellemeztük ama létezőként, mely mindenkor én magam vagyok. A »bin« (vagyok) kifejezés összefügg a »bei«-jel; »ich bin« pedig annyit jelent: lakom, valaminél tartózkodom, ami a világhoz kötött, amelyben így vagy úgy otthonos vagyok.”⁷ Heidegger a benne-lét fogalmán gondolkodva tehát pontosan a világban való otthonosság állításához jut el. Azonban a benne-létet csakis egzisztenciáléként hajlandó láttatni, olyan fenoménként, amely a világban való lakást *lényegi* szerkezetként írja le. Azaz nem létezőként, nem egy konkrét, reális térben való tartózkodásként, hanem szigorúan csak a lét formális egzisztenciális kifejeződéseként. Pedig saját elemzése szerint is megfogalmazódik a kifejezésben a „habitare”, azaz az „élni” jelentésvonatkozása: a benne-élés benne-tartózkodás egy olyan világban, amely valamilyen módon eredendően adott az én (a jelenvalólét) számára. Az én azért tevékenykedik, azért csinál szüntelenül valamit, azért cselekszik és mozog ebben a valamiben észrevétlenül és megszokottan – otthonosan –, mert az a valami jelen van, struktúrái beleivódtak, ha tetszik, a testiesült-tériesült én egy ezekkel a struktúrákkal.

Heidegger nem fejt ki ezen a ponton azt a nyilvánvaló összefüggést, amit az „otthonosság” fogalma felkínál. Ugyanis nemcsak egzisztenciális értelemben lehetek otthonos egy világban, hanem egy ezt megelőző, eredendőbb módon is: testies-térbeli megvalósulásként. A térbe testként való beékelődésem, avagy belesimulásom – az, hogy zökkenőmentesen tudom használni a teret, hogy képes vagyok evidens módon mozogni benne, hogy a térbeli dolgokat érzékelni és használni tudom, hogy azok mintegy illeszkednek testemhez

⁷ Uo.

– azt jelenti, hogy otthonos vagyok benne. Létezésem evidenciája erre a *térben való otthonosságra* épül. Ám mivel a benne-létben feltáruló világ nem a lét transzcendentális, végső kérdését visszhangozza, hanem a létezésben való tevés-vevés, foglalatосkodás térbeli struktúrákhoz kötődő alaphangoltságát, ezért Heidegger átlép e fenomén jelentőségén, és lemond a megértéséről. A benne-lét hipotézisétől nem jut el annak a kérdésnek a megfogalmazásáig, hogy mit jelent a „dolgok között”, azaz egy térbeli világban benne lenni.

Ebben az esszében most nem vizsgálom ennek a fenoménnek az ismeretelméleti, egzisztencialista, illetve ontológiai jelentését, hanem ezeket mintegy átugorva, átlépek az esztétikai perspektívába, mégpedig azért, mert abban felmutathatóvá válik és így szemléletessé tehető, hogy mit is jelent a radikálisan másképpen értelmezett „benne-lét”.

Ehhez referenciaként Emmanuel Lévinas híres művészetfilozófiai esszéjét, *A valóság és árnyékát* idézem meg, ahol előkerül ez a fenomén, melynek megtapasztalását a művészet teszi lehetővé. A „dolgok között-lét” jelentését Lévinas éppen úgy tudja megalkotni, hogy elhatárolja a heideggeri „világban-benne-lét”-től. Nem rekapitulálok az esszé gondolatmenetét, hanem csak azt az összefüggést emelem ki, amelyből az érdekesség, az elkötelezetlenség és az „innenső világ” fenomenjei megvilágíthatók. Lévinas szerint a művészet lényegi módon tér el a tudástól, legfontosabb alkotóelemét ugyanis a homályosság alkotja. A művészet „az elhomályosítás eseménye, a leszálló éj, az árnyak inváziója”.⁸ Mindezek okán a művészet nem lehet kinyilatkoztatás, amelyet a logosz uralta beszédnek kellene megfejteti, interpretálni. A francia filozófus meghatározásában a befogadást éppen hogy passzivitás jellemzi, a művészet aktivitásával szemben. A műalkotás magával ragadja a befogadót, aki így elveszíti a hatalmát felette, elengedetté válik, majd elengedettsége észrevétlenül beleegyezésbe fordul.

A magával ragadás sajátos esztétikai élménye a mágiához köthető – a mágia azonban nem valamiféle elvont, képzeletbeli síkon jelentkezik, hanem a jelenben, a valóságos részletek közé rejtve. A művészeti tapasztalás közben valami olyasmi történik a szubjektummal, ami kiragadja őt a világot uralni akaró, hatalmi pozíciójából. A szubjektum számára, miután megfosztatik önmagaságától, egoizmusától, attól az alapállástól, hogy a tudat felügyelete alá rendeljen minden gondolatot és cselekvést, a világnak egy másik vonatkozása, másfajta létmódja tárul fel. A reflexív, tudatos életem *innen* húzóódó, *innenső világban* minden váratlanul, irányíthatatlanul, mintegy ösztönös módon történik: a zene ütemére a test automatikus táncba kezd, lép a láb, lendül a kar, imbolyog a fej, vadul lüktet a vér. Ez az a létmód, amit az érdekességgel

⁸ Emmanuel Lévinas: *A valóság és árnyéka*. *Nappali Ház* 2. 1992. 3-12. 4. Ford. Babarczy Eszter.

lehet leírni. Az érdekes itt nem az érdekeltséget vagy a hasznosságot jelenti, hanem a „megragadó” (entraînement) értelmében szerepel. Lévinas ezen a ponton a fogalom etimológiai értelmezésébe bocsátkozik: „*interesse*⁹ = a dolgok között lenni, amelyeket csak a dolgok létmódja szabad hogy megillessen. [...] a szubjektum nem egyszerűen saját létének sűrűsége révén van a dolgok között, amely megkövetel egy »itt«-et, egy »valahol«-t, s megőrzi szabadságát, dologként van a dolgok között, a látványosság részeként.”¹⁰

Az esztétikai élmény révén a befogadó szubjektum a tudat működésbe lendülése előtti, *innenső állapotban* találja magát, egy sajátos köztességben. Ez a köztesség „dolgok között levést” jelent: nem a dolgok látványosságként való megjelenését a tudat előtt, de nem is a dolgok birtoklását, hanem dologként való jelenlétet a dolgok valóságos, az idő hézagában, a most-pillanatban megnyílt világterében. A szubjektum maga is a látványosság része, nem választható külön tőle, éppen ezáltal őrzi meg szabadságát mint elkötelezetlenséget és elengedettséget. Nem helyezkedik a tudás álláspontjára, nem fogalmaz meg ítéleteket, nem látja kívülről sem a világot, sem önmagát, hanem beleveszve a világ megnyilatkozásának mágiájába, automatikusan cselekszi azt, ami a dolgok rendjében számára adott. Észrevétlenül feledkezik bele a világ érdekességébe azáltal, hogy nem fogalmilag viszonyul hozzá, hanem az érzékelés révén. Világunk *innenső oldalán* egy olyan horizont húzódik, amelynek az intellektuális kidolgozottsághoz nincs semmi köze, ellenben érzékeinkre mágikus erővel hat.

Lévinas szigorúan csak az esztétikai tapasztalatról beszél. De vajon nincse fedésben ez a tapasztalat azzal a pillanatról pillanatra újraismétlődő teremtéssel, amelyben a világ bejelenti magát mint ismerős, kétségbevonhatatlan benne-lét? Vajon nem ugyanaz a „befogadói pozíció” formálódik-e meg a művészeti átélésben, mint a világhoz való naiv viszonyulásban? Vajon nem az jelenti-e a művészet egyik katartikus erejét, hogy – miközben képes rólunk lehántani a tudás jól szabott, ám minden ponton szorító öltözetét, és hagyja, hogy gondolataink kötöttségek, előzetes hipotézisek nélkül szárnyaljanak, és hagyja, hogy saját egónk uralma alól kiszabaduljunk, *önkéntelen* énné váljunk, aközben – lehetővé teszi a visszatalálást a világ felfakadási pontjához, engedi elhinni, hogy egy mágikus erejű, lényünket hatalmában tartó, érdekessége révén minduntalan naiv örömet kínáló világban létezzünk?

Ha a tudat *innenső oldalán* veszteglő, önkéntelen ént akarjuk megérteni, illetve ennek az énnak a világhoz való naiv-természetes viszonyát, akkor a filozófiai-fenomenológiai „átállítódás” végrehajtása helyett talán inkább azt a

⁹ Intéresse (fr.): érdekelt, kamat; interesse (latin): kamat; inter res ens (latin): a dolgok között lenni [a szerző megjegyzése]

¹⁰ Uo.

visszafordulást kellene megérteni, amely a tapasztalás eleven világába visszavisszahúz, nem enged – éppen úgy, ahogyan a művészet ragadja ki a mindennapi élet kényszereiből, s a tudás kalodájába hajszolt befogadót, „felszabadítva” őt. A benne-lét otthonosságában jelentkező érdekesség mágikusan hat ránk. Mert ha önnön létezését az ember a gondolkodói-szellemi képességéből eredezteti is, ha a tudat olyan módon strukturálódik is, melyben szükségszerűnek tetszik a reflexió, mint alapító mozzanat; azért az epochét végrehajtó ego azt is megtapasztalja, hogy a „jól megszerzett és felépített” szellemi univerzum időről időre összeomlik, mintha soha nem is létezett volna, s ilyenkor az ember újra a dolgok között találja magát. A dolgok érzékiségének ereje, érdekessége alighanem abból az ellenállhatatlan, a létezésből eredendően felfakadó, a létezőkhöz eredendő kapcsolódást kínáló, mágikus vonzeróból fakad, melyben valami miatt nem akarunk hinni, a reflexivitás révén inkább szüntelenül megkérdőjelezzük. Csakhogy ez a mágikus vonzerő erősebb kételyként lép fel a reflexió kételyénél: magával ragad, az „eredendő világba” újra és újra visszahúzza.

Amikor az ember a dolgok között találja magát, akkor nem tud distanciát teremteni. Amint a reflexió álláspontjára helyezkedik, felszámolja az átélést. „Az idő hézagaiban” viszont a tapasztalásba való belefeledkezés horizontja nyílik fel. Az ember saját testének nemcsak érzéki, hanem egyúttal szellemi sűrűségeként is (ezt az állítást itt csak megelőlegezem, de kifejteni már nem fogom) a tériesült dolgok között találja magát – ott, ahol a mágikus jellegből adódó, a magával ragadásra épülő struktúra fantomlényszerűsége húzódik meg. Az a lényegiség, amelynek nem a tudatból felépített, absztrakt igazságokhoz van köze, hanem a lét igazságának homályban lévő oldalához – s ez maga a „nem-igazság”.¹¹ Nos, ha a természetes-naiv beállítódásban megnyilvánuló világot, a benne-lét tapasztalatot nem felfüggeszteni, nem kizárni, hanem megragadni akarjuk, akkor aligha van más választásunk, mint hogy a reflexió álláspontját feladva tekintetünket ellenkező irányba fordítsuk, s ne a tudaton, ne a tudati világot konstituáló egón vagy Husserlrel szólva, a transzcendentális egón keresztül értsük meg, pontosabban, úgy nem érthetjük meg, hanem valami radikálisan más, ezzel a beállítódással lényegileg szemben álló irányból – a kételyen innen, avagy a kételyen túl.

¹¹ Lévinas használja ezt a fogalmat is – a művészet vonatkozásában. A nem-igazság nem a lét igazságának megvonódása, hanem annak másik, homályban lévő oldala – érzéki jellege. Teóriája szerint a művészet nem megkaparintani akarja zsákmányát az igazság felmutatása révén, hanem elereszteni – mégpedig azért, hogy az árnyékot mutathassa fel. Az árnyékban a „homályos és megragadhatatlan lényeg” terjeng, egy olyan „fantom-lényeg”, „amelyet nem lehet az igazságban feltároló lényeggel” azonosítani. Ezt a fantom-jelleget „az érzékiség sajátos szerkezete” teszi a „magávalragadás” struktúrájává. Vö. I. m. 8.