

KELLNER BALÁZS
DOKTORI ÉRTEKEZÉS

A TEST ÉS A VÉGTELEN
AZ ABSZOLÚT VENDÉGSZERETET FENOMENOLÓGIÁJA A
BUTŐ-BAN

TÉMAVEZETŐ:
TILLMANN JÓZSEF PHD, HABIL

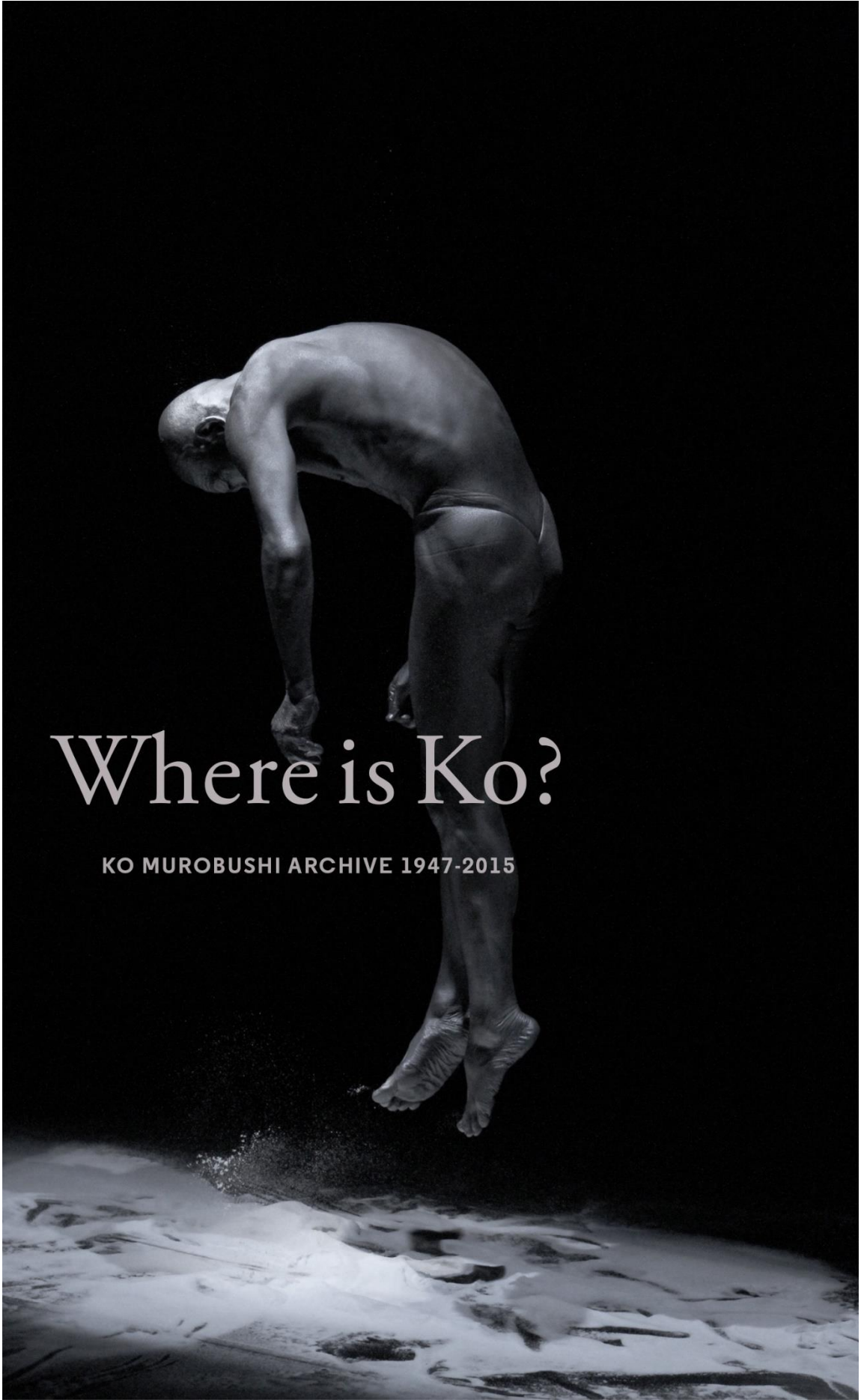
MOHOLY-NAGY MŰVÉSZETI EGYETEM DOKTORI ISKOLA
BUDAPEST, 2023.

„Visszatekint ránk az, amit nézünk.”

(GEORGES DIDI-HUBERMAN)

*„Az ablakon így aztán nem lehetett kilátni, de aki elment vagy akár csak
megmoccant az ablakok előtt, a külső hálón át kiláthatott, s nem láthatott ugyan
mást, mint az égre nyíló réseket, kéket, szürkét, felhőseket, ami nem volt több,
mint egy váratlan villanás, felvillant a megnevezhetetlen külvilág.”*

(NÁDAS PÉTER)



Where is Ko?

KO MUROBUSHI ARCHIVE 1947-2015

Tartalomjegyzék

Absztrakt.....	9
Abstract.....	10
Tézisek.....	11
Main Claims.....	12
Köszönetnyilvánítás	13
Bevezetés	14
A test és a végtelen – a probléma megnevezése	14
A testi fordulat(ok) teóriái	16
Kutatási terület, módszerek, további hipotézisek	24
Összeütközések, szétesések – a Butō keletkezésének fragmentumai	36
A test mint ősmédium.....	44
A test eseményjellege	44
Egy hatás alatt álló ipszeitás	47
A nem semlegesítési modifikációként értett epokhé	49
A fénymetaforika metafizikai gyökerei	55
A rögzítetlen állat istenprotézisei	58
Az affekcionális és rezponzív epokhé mint esztétikai program.....	64
A külsőleg szituált esemény performatív elmélete és gyakorlata	70
Performancia/performativitás/performatívum/performansz	70
Teatralitás: külsőleg szituált performativitás	75
Az idegen fenomenológiája	79
A karteziánus örökség heterogenitása.....	79
A transzcendentális ego, a test és a társzobjektum szerepe az ön- és világkonstitúció husserli fenomenológiájában.....	90
Az idegen alakzatai Derridánál.....	106
Technototalitás vs. reszkető alteritások Walter Benjaminnál	111
A heteronóm filozófia fordulata, az etikaként értett metafizika	117
A „van” morajlása – Lévinas korai ontológiájának esztétikai recepciója.....	118
I.	118
II.	120
A Butō: a Másik arc végtelen rezonanciája	125
I.	125
II.	131

Transzcendencia és immanencia a Butō-ban – Kō Murobushi és az önmumifikáció interszubjektív eseményjellege.....	145
I.	145
II.	147
III.	150
IV.	153
Konklúzió, lezárás	156
Felhasznált irodalom	158
Szakmai önéletrajz	166
Eredetiségi nyilatkozat.....	167

Absztrakt

Kutatásommal a „design thinking” programhoz illeszkedő testteóriákhoz kívánok építőleg hozzászólni. Vizsgálatom perspektíváját az alábbi Heidegger idézet ambicionálja: „Ezáltal úrhodik el annak a látszata, hogy minden, ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány. Ez a látszat érlel meg egy utolsó csalfa látományt. Úgy látszik eszerint, mintha az ember már mindenütt csak önmagával találkozna.” Ekképp e nárcisztikus, teljes önazonosságra törő, a külsőt, a másikat, az alteritást és az idegent az Ugyanaz instanciája alá rendelő beállítódás aktuálisan a „conditio humana” szinte minden releváns diskurzusát átszövi. A probléma lényege tehát a külsőhöz való viszony eltérő, egymással határozottan nem szinkronizálható értelmezéseiből ered, ugyanis „A nyugati filozófia mindig a szabadság és a Maga felé hajlott.” Ekként az általam (is) bírált gondolkodási hagyományban a másikat tárgyként megismerő ego középpontba állítása totalizáló filozófiához vezet. Továbbá amennyiben „a Másikat is fenoménnek tekintjük, akkor nem tudjuk megoldani az alter ego paradoxonát, a Másik idegensége felszámolódik.” Az abszolút idegen alteritás technomediális semlegesítése a vendégszeretetgyűlölet derridai szférájára is elementáris hatással van. E tendenciák hatására ugyanis idegen és vendégszeretet egymásból következő kategóriái egyszerre roppannak össze, rendülnek meg, számolódnak fel. Deaktiválásukkal globális méretű xenofóbia és nárcizmus úrhodik el, melyek az önreferencia aktuális formáiként az „ember mint rögzítetlen állat” jelenkori technomediális vonatkozásait is alapjaiban szabja át. Ebben az értelemben adódik a lévinasi kérdés, „Miként adhat helyet a gondolkodás a totalitás által állandósított háborús állapotokkal szemben a békének?” A problémára a test Bernhard Walfenfels munkásságában következetesen működtetett reszponzív fenomenológiai olvasatából kiindulva Emmanuel Lévinas interszubjektivitás koncepciója által az autonómia esztétikai hagyományain „túllépve,” a Samuel Weber nevéhez fűződő teatralitás kereteinek a japán Butō performatív művészetére kiterjesztve kívánok reagálni. Kutatásom következtetései éppen annyira támaszkodnak személyes tapasztalataimra, mint az érintett szakirodalom feldolgozására. Vizsgálatom konkrét célja a Butō egyik prominens képviselőjének, Kō Murobushi „múmia” koreográfiáinak heteronómia felől történő értelmezésében annak a belátása, miszerint az abszolút vendégszeretet csupán az abszolút idegen képes elhozni.

Abstract

With my research, I intend to comment constructively on the field of the actual body theories that fit close to the issues of „design thinking”. The perspective of my study is strongly motivated by the following Heidegger quote: „Meanwhile man, precisely as the one so threatened, exalts himself to the posture of lord of the earth. In this way the impression comes to prevail that everything man encounters exists only insofar as it is his construct. This illusion gives rise in turn to one final delusion: It seems as though man everywhere and always encounters only himself.” In this narcissistic way of thinking, striving for the totality of self-identity, attaching the exterior, the alterity, the other and the stranger one to the authority of the Same, it currently weaves through almost all relevant aspects of the „*conditio humana*”. The essence of the problem therefore arises from different interpretations of the relationship with the outside, which cannot be synchronised with each other, because „Western philosophy has always curved towards freedom and the Self.” Thus, in this traditional way of thinking that I also criticize, the centering of the ego that identifies the other one as an object, leads to a totalizing form of philosophy. Furthermore, if „we also consider the Other as a phenomenon, then we cannot solve the paradox of the alter ego, the alienness of the Other is eliminated as a result.” The technomedial neutralization of the absolute different alterity has also an elementary effect on Derrida’s notion of hospitality-hostility. As a result of these trends, the successive categories of otherness and hospitality are simultaneously collapsing, being annihilated and overwhelmed. With their deactivation, xenophobia and narcissism prevail on a global level, which, as a current form of self-reference, fundamentally reshape the contemporary technomedial aspects of „human being as a fixed animal”. And then the question of Emmanuel Lévinas arises, „How could thought give way to peace in the face of war perpetuated by totality?” Starting from the responsive phenomenological reading of the body consistently operated in the oeuvre of Bernhard Waldenfels, I would like to respond to the issue, transcending the aesthetic traditions of autonomy through the concept of intersubjectivity of Lévinas by extending the framework of theatricality of Samuel Weber to the performative art of Japanese Butō dance. The intuitions of my research are based as much on my personal experiences as on the inference of relevant literature. The specific aim of my study is to conclude that the absolute, unconditional hospitality could only be brought by the absolute, unconditionally alien. I would like to verify my hypotheses from the perspective of heteronomy through the interpretation of Butō’s prominent artist, Kō Murobushi’s choreographies of the „Mummy”.

Tézisek

1. Az abszolút vendégszeretetet nem közelíthető meg az énből kiindulva. Az abszolút vendégszeretet állapotát *par excellence* az abszolút idegen képes csak elhozni.
2. Ennyiben az abszolút vendégszeretet az interszubjektivitás eredeti lehetőségfeltétele.
3. Ebben a megközelítésben a test ősmédium, amelyben természetesség és műviség áthatja egymást.
4. Ősmédium, azonban nem abban az értelemben, hogy a médiumok visszautalnának valamely médiummentes őstestre, hanem amennyiben a test eredendően médiumszerű vonásokat ölt.
5. Az ipszeitás ily módon a permanens hatás alatt állás, érzéki hatásoknak kitettség állapotát jelenti. Az „én-perspektíva” mindenekelőtt egy „nekem-” vagy „engem-perspektívát” juttat érvényre.
6. Értelmezésünk szerint a performativitás nem foglalható össze az ágencia kérdéseként.
7. Továbbá nem a kozmológiai igényű médiumok transzparens közegében (fény, levegő, éter stb.) történő manőverezés mint értelem és megismerés antropológiai sajátosságát, hanem az alteritások egymással kialakított viszonyainak az eseményjellegét jelenti.
8. Egy olyan eseményét, amely további olyan eseményekhez igazodik, melyek beláthatatlanul máshonnan jönnek el.

Main Claims

1. Absolute hospitality cannot be approached from the self as from itself. The state of absolute hospitality can only be brought by by the absolute stranger.
2. In this sense, absolute hospitality is the original condition of intersubjectivity.
3. In this case, the body is the primordial medium in wich naturalness and artifice saturate each other.
4. Primordial medium, however not in the sense that mediums refers back to a medium-free primordial body, but in the sense that the body inherently takes on a medium-like form.
5. In this way, ipseity means the state of being under permanent influence and exposure to sensual influences. The „I-perspective” primarily enforces a „for me-” or simply a „me-perspective”.
6. According to our interpretation, performativity cannot be summarized as a question of agency.
7. Furthermore, maneuvering in the transparency of mediums with cosmological demands (light, air, aether, etc.) as cognition does not mean the anthropological specificity, but rather the event of relations between alterities.
8. An event that is oriented with other events that come from somewhere else in an unforeseeable way.

Köszönetnyilvánítás

Ezúton szeretném mély hálámat kifejezni témavezetőm, Tillman József iránt, aki minden módon a rendelkezésemre állt a doktori tanulmányaim, illetve a szakdolgozat megírása során. József minden esetben olyan tanulságokkal és belátásokkal gazdagította a kutatómunkám, olyan nézőpontokra hívta fel a figyelmem, melyekre magamtól talán nem is gondoltam volna. Egyszóval minden elakadásomnál mind barátilag, mind szigorú szakmai alapon támogatott. Továbbá szeretném a köszönetemet kifejezni a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem tanárainak, Szentpéteri Mártonnak, illetve Veres Bálintnak, amiért bizalmat szavaztak számomra az egyetem doktori programjában. Külön köszönöm az együtt töltött időt, az izgalmas órákat és az új kihívásokat Kovács Balázsnak, a Pécsi Tudományegyetem Design és Médiaművészeti Intézet Elektronikus Zene és Média Tanszék vezetőjének. Remélem, Balázs, még sok közös projekt vár ránk a jövőben. Nem győzöm hálám kifejezni mesterem és tanítóm, Mushimaru Fujieda iránt, akitől a legtöbbet tanulhattam a Butō-ról. Végül, de nem utolsósorban a legőszintébb szertetémmel és megbecsülésemmel gondolok Török Ervinre és Füzi Izabellára, illetőleg Szegedi Tudományegyetem teljes Vizuális Kultúratudomány Tanszékére. Nélkülük ez a disszertáció biztosan nem jöhetett volna létre. Ahogyan egy ízben már mondtam nektek, minden, amit tudok, tőletek tudom. Iza, Ervin, ezt a dolgozatot többek között nektek is írom.

Bevezetés

A test és a végtelen – a probléma megnevezése

Kutatásommal elsődlegesen a *Design for Decline* mozgalom programjához illeszkedő testteóriákhoz kívánok építőleg hozzászólni. Vizsgálatom perspektíváját pregnánsan az alábbi Heidegger idézet ambicionálja: „Ezáltal úrhodik el annak a látszata, hogy minden, ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány. Ez a látszat érlel meg egy utolsó csalfa látományt. Úgy látszik eszerint, mintha az ember már mindenütt csak önmagával találkozna.”¹ Ekképp e nárcisztikus, teljes önazonosságra törő, a külsőt, a másikat, az alteritást és az idegent az Ugyanaz instanciája alá rendelő beállítódás aktuálisan a *conditio humana* szinte minden releváns diskurzusát átszővi az antropocén/kapitalocén kritikai olvasatától a média- és technológiakonvergencia poszt- és transzhumanista narratíváin, a mesterséges intelligencia disztópikus posztmitológiáin, metamorf környezetünk posztfenomenológiai, abszontológiai vizsgálatain, a spekulatív realista és objektumorientált ontológiai álláspontokon át a negyedik ipari forradalmat dizájn- vagy megfigyelési kapitalizmus hantológiai kultúrájaként azonosító recepciókig. A Heidegger által emlegetett antro-po-totalitás úgy tűnik, *tekhné* és *biosz* planetáris léptékű konstellációjával is együtt jár. (A továbbiakban ezt egyszerűen technototalitásnak nevezem.) Mindeközben az *aufklärungizmus* egyre sorvadó iterációjában a szabadság illúziója a látványosítás és látványosodás kapitalizálódásával a debordi *spektákulum társadalmát* konstituálja.²

A probléma lényege tehát a külsőhöz való viszony eltérő, egymással határozottan nem szinkronizálható értelmezéseiből ered,³ ugyanis „A nyugati filozófia mindig a szabadság és a Maga felé hajlott.”⁴ Ekként az általam (is) bírált gondolkodási hagyományban a másikat tárgyként megismerő ego középpontba állítása totalizáló filozófiához vezet. Továbbá amennyiben „a Másikat is fenoménnek tekintjük, akkor nem tudjuk megoldani az alter ego

¹Heidegger, Martin: *Kérdés a technika nyomán*. URL:

<https://vendegszovegek.wordpress.com/2016/06/12/martin-heidegger-kerdes-a-technika-nyoman/>

²Slavoj Žižekre (is) utalva a kapitalizmusban annak minden kritikája a kapitalizmus popkultúrájaként önmagába olvasztva manifesztálódik. Debord, Guy: *A spektákulum társadalma*. Kommentárok A spektákulum társadalmához. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Open Books, 2022.

³Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 193-195.

⁴Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1997, 30.

paradoxonát, a Másik idegensége felszámolódik.”⁵ Az abszolút idegen alteritás technomediális semlegesítése a *vendégszeretetgyűlölet* derridai kategóriájára is elementáris hatással van. A vendégszeretet törvényereje mint jogi kategória, mely az otthon monaszát, az ipszeitás önmagánál létét hivatott védelmezni, információs technológiáknak adja át a helyét. „[...] ez a törvény, a törvény törvénye: minél többet kódolnak, minél többet elrejtene, annál inkább létrehozzák azt az operatív iterabilitást, amely megközelíthetővé teszi a védendő titkot. [...] Ez a gépezet megtiltja a vendégszeretetet, a vendégszeretet jogát, amely őt egyáltalán lehetővé tenné [...]”.⁶ Mindezen tendenciák hatására idegen és vendégszeretet egymásból következő kategóriái egyszerre roppannak össze, rendülnek meg, számolódnak fel. Deaktiválásukkal globális méretű xenofóbia és nárcizmus úrhodik el, melyek az önreferencia aktuális formáiként az „ember mint rögzítetlen állat” jelenkori technomediális rögzítettségét és kiterjesztéseit is alapjaiban szabják át. Ez a semmi korábbihoz nem fogható antro-po-technológiai átrendeződés értelmezésünkben a „technonárcizmus”, az „éndizájn”, illetve a Derridától kölcsönzött „xenotranszplantáció” fogalmaival ragadható meg a legplasztikusabban.

Ebben az értelemben adódik a lévinasi kérdés, „Miként adhat helyet a gondolkodás a totalitás által állandósított háborús állapotokkal szemben a békének?”⁷ – amennyiben nyugati filozófiánk alapvetően az ego, a szubjektum és a személyiség autonómiáját hirdeti az antik színjátszás kezdetei óta. A problémára a test Bernhard Walfenfels robosztus munkásságában következetesen működtetett reszponzív fenomenológiai olvasatából kiindulva a karteziánus végtelen ideájának interszjektív etikaként transzponálódó lévinasi koncepciója által az autonómia esztétikai hagyományain „túllépve,” a brechti, benjamini háttérű weberi teatralitás projekt heteronóm filozófiai átkeretezésével kívánok reagálni. Elsődleges hipotéziseim a következők, melyekre később újabbak is épülnek:

1. Az abszolút vendégszeretet állapotát sem a ház ura, sem bármely hatóság vagy a törvény nagy ereje (*Gewalt*), sem egy információtechnológiai operatív iterabilitás nem képes megteremteni, sőt, éppen ellene dolgoznak. Az abszolút vendégszeretet *par excellence* az abszolút idegen képes csak elhozni.

⁵ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 187.

⁶ Derrida, Jacques: az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 27.

⁷ Pavlovits Tamás: A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 138.

2. Ugyanis a más mássága kizárólag a radikálisan Másik kezdeményezéséből közelíthető meg, nem pedig az énből kiindulva.
3. Ennyiben az abszolút vendégszeretet az interszubjektivitás eredeti lehetőségfeltétele.
4. Ekképp a karteziánus végtelen ideája a megfelelő átalakításokkal az etikai végtelen lévinasi struktúráját eredményezi, melyben az én alapvetően szituáltan, a Másikkal kialakított viszonyában ismeri fel magát az autonómia totalizáló, sematizáló és elmagányosító mechanizmusával szemben.

Olyan heteronóm teóriákat és diskurzusokat kell tehát választanunk, amelyekre praktikus performatív gyakorlatokat és technikákat is építhetünk. Ez kutatásom eredeti célkitűzése.

A testi fordulat(ok) teóriái

A kultúratudomány hajlamos szférái ciklusait fordulatokban mérni. Ennek eredményeképp az első ún. „*linguistic turn*-tól” (Saussure, Rorty, Bergmann) beszélünk képi, performatív, térbeli, testi stb. fordulatokról. A humán tudományokban a testi fordulat a fenomenológiával vette kezdetét és párhuzamosan fejlődött az analitikus pszichológiával. (Meg kell itt még említenünk Nietzsche, illetve Marx nevét, továbbá a frankfurti iskola jeles képviselőit is. Elsősorban Walter Benjaming. Wittgenstein hatásai úgyszintén megkerülhetetlenek.) Ugyanakkor az értelmképződés redukálhatatlan testi-affektív-interszubjektív jellegét⁸ behatóan majd csak a Husserl utáni francia fenomenológiai mozgalom dolgozza ki.⁹ Nem elhanyagolhatók a pszichoanalízissel párhuzamosan fejlődő különféle lélektani irányzatoknak az újabb szomatológiai és neurológiai kutatásokkal való összefonódásai (kronológiailag: a Gestalt-elmélet, a behaviorizmus, a funkcionalizmus, a korai kognitív elméletek, a szociálpszichológia stb.) sem. Ugyanennyire jelentős az amerikai pragmatizmus Bacon, Hobbes, Locke és Humme empirizmusa által inspirált irányzata, melynek vizsgálatunk szempontjából két legrelevánsabb képviselője Willam James és John Dewey. A kultúrának a (női) szubjektum testét kizsákmányoló hatásait az analitikusan orientált feminista kultúrakritika kezdte el vizsgálni. (Leghangsúlyosabban Simone de Beauvoir.) Utóbbi perspektívát is felhasználva a múlt század második felére a test szerepe kardinális jelentőségre tesz szert a performativitás diszciplínán

⁸ Vermes Katalin: *A felelő(s) test. Exkarnáció és inkarnáció ritmusai*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2023.

⁹ E kérdések már Husserl genetikus fenomenológiájának is a részét képezik, mint azt látni fogjuk, azonban elsősorban Sartre, Merleau-Ponty, Henry, Lévinas, Marion, Waldenfels, Sheets-Johnstone és Barbaras stb. munkássága lendíti ki a fenomenológiai regisztert kezdeteiben meghatározó transzcendentális ego konstituáló aktusainak az egyeduralma alól.

belül is, különös tekintettel a szociális-konstruktivizmust (Foucault) és a dekonstrukciót (Derrida, de Man, Hamacher stb.) is integráló elméletekre (Bourdieu, Butler stb.) Az interszubbektivitás pszichológiáját a freudi alapokat meghaladó, elsősorban Anna Freud munkásságán alapuló újabb pszichoanalitikus elméletek,¹⁰ a Heinz Kohuttal kezdődő szelfpszichológia,¹¹ illetőleg Robert D. Stolorow és George E. Atwood kutatásai¹² határozták meg a legeredetibb módon. Jelenleg a performativitás-kutatások mellett két terület emeli hangsúlyosan kutatásai középpontjába a test kérdéseit, az *embodied mind* teóriái, illetve a shustermani *szómaesztétika*. E két területre külön-külön ki kell térnünk.

Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch programadó kötete, az 1991-ben megjelent *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*¹³ alapvető áttörést jelentett a kognitív pszichológia fejlődésében. Az ötvenes évek második felében kialakuló kognitív pszichológia lényegében a mentális állapotokat funkcionális állapotokként érti meg, amennyiben a testtől, a környezettől, de még az érzelmektől is függetlenített elme szimbolikus reprezentációik komputációjával egyfajta input-output típusú problémamegoldó és információfeldolgozó mechanizmusként funkcionál. E felfogás még hallgatólagosan a karteziánus dualizmus hatása alatt áll. Ez két dolgot jelent, melyet Fodor a „módszertani szolipszizmus” megnyilvánulásának titulál.¹⁴ Először is azt a külvilágból érkező stimulusok és az organizmus válaszai közötti *internális szakaszt*, ahol a testtől független komputáció zajlik. Másodszor: amíg e szférához a szubjektumnak közvetlen kapcsolatai vannak, addig mindenki másnak csupán a viselkedés és a nyelvi-gesztikus megnyilvánulások közvetettségében van hozzáférése.¹⁵ A klasszikus kognitivizmus tehát Andy Clark összegzésében „szokványos szimbolikus atomok komputációs átalakításait” jelenti.¹⁶ Az *embodied mind* koncepciókra,

¹⁰ Fonagy, Peter – Target, Mary: *Pszichoanalitikus elméletek – a fejlődési pszichopatológia tükrében*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2005. Mitchell, S. A., Black, M. J. *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Budapest, Animula Kft., 2000.

¹¹ Kohut, Heinz: *A szelfhegyreállítás*. Budapest, Animula Kft., 2007. Karterud, Sigmund – Monsen, Jon T.: *Szelfpszichológia - a Kohut utáni fejlődés*. Budapest, Magyar Pszichiátriai Társaság, Animula Egyesület, 1999.

¹² Stolorow, R. D.: Dynamic, dyadic, intersubjective systems: An evolving paradigm for psychoanalysis. In: *Psychoanalytic Psychology*, 1997, 14(3), 337–346. URL: <https://doi.org/10.1037/h0079729>, Stolorow, Robert – Atwood, George – Brandchaft, Bernard: *The Intersubjective Perspective*. Jason Aronson, Inc., 1994. URL: <https://www.researchhistory.org/wp-content/uploads/2017/03/Stolorow-Atwood-The-Intersubjective-Perspective-Psychoa.-Review-1996.pdf>

¹³ Varela, Francisco J. – Thompson – Evan, Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1991, 2016.

¹⁴ Fodor, J. A.: Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology, In: *Behavioral and Brain Sciences*, 3(1), 1979, 63-73. Idézi Laki. Laki János. Elme, test, megtestesültség. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 10.

¹⁵ U

¹⁶ Clarck, Andy: *A megismerés építőkövei. Filozófia, megismeréstudomány és párhuzamosan megosztott feldolgozás*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris, 1996, 60. Idézi Kondor. Kondor Zsuzsanna. Megtestesült és

azon belül is az ún. radikális enektivizmus és a kiterjesztett elme elképzeléseire, melyek kutatásunk perspektívájához inkább közelebb állnak, talán a legnagyobb hatással a gibsoni ökológiai pszichológia volt.¹⁷ Az *embodied mind* vagy *embodied cognition* teória magyarrá fordíthatóságában rejlő bizonytalanságok és zavaró konnotációk kimutatása helyett érdemesebb annak módszertanára asszociálni: „[...] hogy mi, emberi lények gondolkodni »csak a testünkön keresztül« tudunk: a kognitív készségek aktiválása előfeltételez bizonyos, a »megtestesültségtől« elválaszthatatlan gyakorlati készségeket, azaz a test konstitutív szerepet játszik a legmagasabb szintű mentális folyamatok (mint a kontempláció és a fogalmi gondolkodás) vonatkozásában is.”¹⁸ A koncepció ekképp a Platónig visszavezethető „agyak a tartályban” vagy „tartályba zártság” (*envatment*), „agyba zártság (*embrainment*)” elképzelések kritikájában azok empirikus lehetetlenségét implikálja. Danka szavaival: „Előbb volt a cselekvés, mint a gondolkodás – nemcsak temporális, evolúciós, hanem logikai értelemben is. Cselekvés (és így cselekvő test) nélküli értelem nem létezhet.”¹⁹ Tehát testünk, illetve a radikálisabb olvasatokban annak kiterjesztett közege fundamentális és dinamikus szerepet játszik a megismerésben, még a jellemzően szelleminek gondolt területeken, illetve abban is, ahogyan unikálisan észlelünk, érzékelünk. A szerzők (ti. Varela, Thompson és Rosch) eredeti megközelítésében ez a következőket jelenti:

„A »megtestesült« kifejezés használatával két dolgot szeretnénk kiemelni: először is, hogy a megismerés egy olyasfajta tapasztalásoktól függ, amelyek abból adódnak, hogy egy különféle szenzomotoros képességekkel rendelkező testtel rendelkezünk. Másodszor, hogy ezek az egyedi szenzomotoros képességek maguk is átfogóbb biológiai, pszichológiai és kulturális összefüggésrendszerbe ágyazottak.» (Varela et al., 1991: 172 skk.).”²⁰

kiterjesztett elme – kontrasztok és metszéspontok. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 101.

¹⁷ Gibson munkássága saját kutatásunkat is kiváltképp mélyen inspirálta. Lásd. Gibson, J. J. *The Ecological Approach to Vision*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1979/1986. Magyarul a legrelevánsabb összefoglaló a következő: Szokolszky Ágnes – Kádár Endre. James J. Gibson ökológiai pszichológiája, *Pszichológia*, 19(2), 245-285.

¹⁸ Danka István: Csak a testen keresztül. Kontempláció és fogalmi gondolkodás a megtestesült elme tézisének a fényében. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 73.

¹⁹ U 84.

²⁰ Idézi Danka. Danka István: Csak a testen keresztül. Kontempláció és fogalmi gondolkodás a megtestesült elme tézisének a fényében. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 74.

Továbbá fontos azt is hangsúlyozni, miszerint a testes elme sokkal inkább posztulátum, mint hipotézis; vagy másképpen elsődlegesen a karteziánus *res cogitans*, mint pusztán szellemi, testetlen szubsztancia antitézise, mely a korai kognitívizmus álláspontját még részben áthatja említett internális szférájával. Ehhez képest:

„A megtestesült elme képviselői szerint tehát az észlelés nem olyasvalami, ami megtörténik velünk, hanem amit mi csinálunk (Noë, 2004: 1). Ennek egyik következménye, hogy a megismerést nem egy statikus relációként láttatják a megismerő szubjektum és a megismerés tárgya között, hanem testben/testtel élő elmének a környezetben/környezetével kifejtett aktivitásaként. Egy ilyen modellben a megismerés leírásának egyik középponti kategóriája, a szubjektum és az objektum között közvetítő (mentális) reprezentáció(k) magyarázati szerepe drasztikusan leértékelődik.” (Danka, 2023: 79).²¹

További jelentős eltérés mutatkozik meg a klasszikus kognitívizmussal szemben egyfajta antiintellektuális szemlélet értelmében is, amennyiben a testesültség perspektívájában nincs olyan, még a legmagasabban szervezett mentális tevékenységek esetében sem, melyek kizárólag szellemi funkcióként konstituálódnának.

Az *embodied mind* koncepciót szokták négy további beállítódás szerint is csoportosítani annak függvényében, hogy a testi-környezeti szituáltság melyik elemére helyezik a hangsúlyt, amit így 4E-elméletnek is neveznek: mint *embodied*, *embedded*, *enactive* és *extended mind*. Ekként referálhatunk az elme testesültségéről, beágyazottságáról, kiterjesztettségéről és enaktivitásáról, azaz előidéző, létrehozó, cselekvő jellegéről. „De beszélhetünk egyesített (amalgamated), megközelítésről, amely a megtestesült- és a kiterjesztett elme-koncepciókat igyekszik közös nevezőre hozni (Rowlands, 2010: 85).²²; vagy szituált kognícióról, amely mintegy genusként foglalja magába a 4E elemeit és azok variánsait (Robbins és Aydede, 2009: 3).^{23,24} A kiterjesztett elme (*extended mind*) tézisének már 1997-ben megfogalmazza az alapvetően még funkcionalista, a reprezentacionalizmus és a komputacionalizmus mellett

²¹ Noë, Alva: *Action in Perception*. Cambridge (MA), MIT Press., 2004. Idézi Danka. Danka István: Csak a testemen keresztül. Kontempláció és fogalmi gondolkodás a megtestesült elme tézisének a fényében. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 79.

²² Rowlands, Mark. *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge (MA), MIT Press, 2010.

²³ Robbins, Philip – Aydede, Murat. (Szerk.) *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. New York, Cambridge University Press., 2009.

²⁴ Idézi Kondor. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 11.

érvelő Andy Clark, mely elképzelés nagyban hasonlít Thomas Wendt *Design for Dasein* kötetében²⁵ megfogalmazott gondolataihoz, továbbá a Peter Sloterdijk Heidegger kritikáján alapuló *Dasein as Design* ötletekhez.²⁶

„'Designer környezetet' építünk, ahol az emberi értelem messze képes túlszárnyalni a nem kiterjesztett (unaugmented) biológiai agy komputációs hatáskörét. A fejlett értelem tehát mindenekfelett az *állványozott* [a környezet által támogatott] agy (scaffolded brain) birodalma: az agy annak a testi kontextusában, a fizikai és társas struktúrák komplex világával való interakcióival. Ezek a külső struktúrák mind korlátozzák, mind növelik (augment) az agy problémamegoldó aktivitását, melynek szerepe nagyrészt az, hogy támogassa az ismétlődő, lokális, mintázatkiegészítő reakciókat. (Clark, [1997] 1998: 191).”²⁷

Mindazonáltal, ahogyan arra Schmal Dániel tanulmányában rámutat, a testesült elme lehetséges descartes-i előzményei tekintetében: „Amennyiben a testesültség elmélet nem metafizikai, hanem szerkezeti tézisnek tekintjük, azaz a test biológiai adottságainak a kogníció folyamataiban betöltött szerepét helyezzük előtérbe, a descartes-i filozófia összefüggésbe hozható az *embodied mind* mindazon változataival, amelyek nem ellentétesek a karteziánus elme internalizmusával.”²⁸ Andy Clark modellje így semmiképp sem lenne összefüggésbe hozható az elme internalizmusát hirdető koncepciókkal függetlenül azok esetleges karteziánus előzményeitől. Schmal idézete rávilágít a tudat externalizmusát mint metafizikai kategóriát vagy poszthumán technológiát az internalizmustól elválasztó mély szakadéokra. Ekképp vizsgálatunk szemszöge az alábbi következtetések belátást indítványozza:

1. Miként kutatásunk éppen az extenzív beállítódást, illetve a végtelen transzcendencia lehetőségét involválja, nekünk mégsem az elme internalizmusával kell leszámolnunk. Ami a félreértések elkerülése végett nem az elme vagy tudat testen kívüliségét implicálja, hanem azt a tényt, miszerint vizsgálatunk fókuszát nem az elme bármely

²⁵ Wendt, Thomas: *Design for Dasein: Understanding the Design of Experiences*. Scotts Valley, California, US, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

²⁶ Gondolok itt többek között Henk Oosterling online tanulmányára: *Dasein as Design Or: Must Design Save the World?* A két fogalom együttes szerepeltetése a google keresőben közelítőleg 5.830.000 találatot eredményez...

²⁷ Clark, Andy. *Being There. Putting Brain, Body and the World Together*. Cambridge (Ma), MIT Press, [1997] 1998. Idézi Kondor. Kondor Zsuzsanna. Megtestesült és kiterjesztett elme – kontrasztok és metszéspontok. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 102.

²⁸ Schmal Dániel. A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 119.

lokális önazonossága, s az ebből fakadó autonómiája motiválja, hanem annak az abszolút, radikálisan másikkal való viszonya.

2. Ahogyan látni fogjuk, a karteziánus hagyomány különösen heterogén recepcióval bír. A mai napig megkerülhetetlen referenciapont; kritikai beágyazottsága mellett termékeny diszkurzív tényező, amennyiben a számos dualizmus bíráló mellett Descartes végtelen ideája Lévinas heteronóm filozófiájának, s ekként a saját kutatásunknak is a sarokköve.
3. Az *embodied mind* különböző nézeteit tehát nem az elme internális vagy externális helyzete alapján bíráljuk el. Ergo a fenti Clark idézet értelemben az *extended mind* nézete számunkra nem feltétlenül kielégítő. Sőt, az augmentált öntudat kategóriája visszavezet kutatásunk legeredetibb problémájához.

Mindez azonban a különféle testteóriák kiindulópontjának markáns különbözőségén felül épp az elméletek és gyakorlatok gyümölcsöző komplementaritására hívja fel a figyelmet! Ekképp amennyiben az enaktivizmus világhordozó jellege – „A rendszer/organizmus önszervező aktivitása konstituálja a világot, így intencionalitása tárgyát is” – husserli hatásokat mutat,²⁹ úgy a „kognitív és anyagi világ szétválaszthatatlanságát sugalló” elméletek, mint pl. a *neuroarcheológia* vagy másképp az *anyaggal való foglalatosság elmélete* (theory of material engagement) egyértelműen és főként a kései Merleau-Ponty-t idézik, mely nem mellesleg kurrens dizájniskurzusokhoz is kimondottan plasztikusan konvergál.³⁰

²⁹ Idekívánkozik Varelaék következő állítása is: „Következésképp, a kogníció nem reprezentációkon nyugvó problémamegoldásnak tekintjük, hanem a kogníció, annak legátfogóbb értelmében, a egy világnak [az e világgal való] strukturális kapcsolódás eleven története általi megvalósításában (*enact*) vagy létrehozásában/előidézésében (*bring forth*) áll. (Varela et al., 1991: 205).” Idézi Kondor. Kondor Zsuzsanna: Megtestesült és kiterjesztett elme – kontrasztok és metszéspontok. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 114.

³⁰ Amennyiben „A neuroarcheológia az igazat megvallva egy interakcionista megközelítés, amely elsősorban arra törekszik, hogy megértse az agyak, elmék és a kultúra közötti bidirekcionális kapcsolódásokat.» (Malafouris, 2010: 64). Ahogy az agyi aktivitás, ugyanúgy az anyagi kultúra is meghatározó szerepet játszik e felfogás szerint. Az emberi elmét egy olyan megtestesült és megosztott (*distributed*) autoneotikus rendszernek tekintik, amely nem korlátozódhat az agy tér- és időbeli meghatározottságaira. »Az elme a testen keresztül működik,« ennek megfelelően »[a] súlyt először mint fizikai test érzékeljük,« csak ezután konceptualizálhatjuk és mérhetjük meg. (Malafouris, 2013: 33).» (Kondor, 2023: 117). Malafouris, Lambros: Metaplasticity and the human becoming: Principles of Neuroarcheology. *Journal of Anthropological Sciences*, 88, 2010, 49-72. Idézi Kondor. Kondor Zsuzsanna: Megtestesült és kiterjesztett elme – kontrasztok és metszéspontok. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 117. Továbbá Malafouris, Lambros: *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. London, MIT Press, 2013. Idézi Kondor. Uo.

A másik pregnáns terület a Richard Shusterman nevével fémjelzett *szómaesztétika*, mely többek között az amerikai pragmatizmus két jelentős képviselője, William James és John Dewey naturalizmusa és empirizmusa által inspirálódott. Shusterman a testnek a filozófia tanulmányozásának és gyakorlásának a centrumába helyezésével küzdi le a platóni-keresztény-karteziánus hagyomány dualizmusát. Ekként a gyakorlatban fejleszti ki azokat a belátásokat, melyeket a 20. század során a fenomenológia legfontosabb képviselői, elsősorban Husserl és Maurice Merleau-Ponty értek el. Következő lépésében Shusterman a filozófiai vizsgálatot visszairányítja a szókratészi-arisztotelészi pályára, amely szerint a testtel való törődés központi szerepet játszik a filozófia praktikus megvalósításában, illetve az erények művelésében. Shusterman programja, azaz „az élet mint megtestesült művészet” (*embodied art of living*) koncepciójában a filozófiának meg kell haladnia az elméleti spekulációk regisztereit, s az olyan gondolkodók nézeteit kell követnie, mint amilyen az amerikai Ralph Waldo Emerson, valamint tanítványa, Henry David Thoreau. Ekképp Shusterman a „Hogyan kellene élnünk?” (*How one should live?*) kérdésben a filozófiának a társadalom építését, fejlesztését betöltött kardinális szerepét implikálja. Mindennek eredményeként a szómaesztétika nem pusztán elmélet, hanem sokkal inkább a „jó élet” „jó gyakorlata” és fejlesztő dizájnya is egyben. Éppen ezért a Feldenkrais testtudati módszert (is) oktató Shustermann a szómaesztétikai pragmatikus horizontján a test művelésének legkülönbözőbb területeinek a képviselőit integrálja a tradicionális ázsiai harcművészetektől, a „szerelem távol-keleti művészetétől” (*ars eroica*), a neuro-fenomenológiáig.

A szómaesztétika részletesebb bemutatása meghaladja kutatásunk keretei, így az alapvetőnek tartott komplementaritást szem előtt tartva reagálunk Shusterman Vermes által idézett kritikájára.³¹ „Shusterman – [...] némileg redukálva a fenomenológiai hagyományt és a dekonstrukció testfilozófiáit – kritizálja az összes előbbi teóriát, mert nem eléggé gyakorlatiasak.”³² Elsőként, ahogyan az *embodied mind* teóriái esetén is, a test esztétikai művelésében, műalkotásként értett megtestesülésében annak monadikus természetére hívjuk fel a figyelmet, amely ebben az esetben is az autonóm filozófiai hagyomány foglya marad. Shusterman fenomenológiai forrásai szintúgy elsősorban Husserl, s talán még inkább Merleau-Ponty, ahogyan arra a *Body Consciousness A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*³³

³¹ Shusterman, Richard: *Body consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*. Cambridge University Press, 2008. DOI:10.1093/mind/fzv065

³² Vermes Katalin: *A felelő(s) test. Exkarnáció és inkarnáció ritmusai*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2023. 21-22.

³³ Shusterman, Richard: *Body consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*. Cambridge University Press, 2008.

című kötetének egyik kezdő idézete is utal. Ezek szerint „Nem fizikai tárgy az, amihez testemet hasonlítani lehet, hanem inkább a műalkotás” (Merleau-Ponty, 2020: 174). Ennyiben, ahogyan azt a korai Lévinas szövegek értelmezésénél látni fogjuk, kérdéses, vajon az esztétika, illetve a műalkotás maga „túllép-e”, s ha igen, mennyiben az önazonosság és egység autonómiájának kizárólagosságát kikövetelő jellegén. Célunk tehát Shusterman gyakorlatiasságot hiányoló kritikájának a feloldására a Butō mozdulatművészetében betöltött saját praxisunk és kutatómunkánk belátásai alapján egy olyan testfenomenológia, esztétikai, illetve performatív értelemben pragmatikus program bemutatása, „amely szilárdan és felemészthetetlenül a Másik arcában, tekintetnek totális meztelenségében, védekezés nélkül, a Transzcendens abszolút nyitottságának meztelenségében ragyog” (Lévinas, 1999: 165.) Mindez négy további hipotézist implicál kutatásunk perspektívájában:

1. A test *centrális helyzete* a rezponzív fenomenológiában, illetve a heteronóm filozófiában nem lehet posztulátum, önmaga alapját képező alap, miként az a (minden aktuális) Másik végtelenségével alkotott interszubjektív viszonyaiban, feleletigények és válaszok szituatív fodoródásaiban konstituálódik. Ergo nem létezik a „*Körper*”, akár a „*Leib an sich*” kategóriája, mind a birtokolt, mind a megélt test, azaz „az eleven testtárgy” *par excellence* eredeti transzcendens nyitottságában „mindig valamely Másban vagy Másikban leli meg támasztát.”
2. Ekképp az erények művelésének végső forrása az etikaként értett metafizikai végtelen ideája, mely nem más, mint a Másik iránt tanúsított abszolút felelősség és vendégszeretet, melyet az abszolút idegen Másik tesz lehetővé a számomra.
3. Mindez nem vezet vissza valamely korábbi duális beállítódásra, hanem az autonómnak, diszkrétnek és unikálisnak tekintett szubjektumot, tudatot, testet, elmét, idegrendszert, testes elmét, műalkotásként megtestesülő életet stb. heteronóm módon, szituáltan, események további eseményekhez viszonyuló folyamataiként gondolja el.
4. Ekként a gyakorlatiasság kérdése számunkra kizárólag interszubjektív szituációkban gondolható el, illetőleg azok ápolásának a művészetét jelenti.

Kutatási terület, módszerek, további hipotézisek

A kutatás az utóbbi tíz év a Magyarországi Dzogcsen Közösségben³⁴ elsajátított testtudatos, mozgásmeditációs gyakorlataira, illetve elsősorban a kortárs japán mozdulatművészeti irányzatban,³⁵ a Butō-ban (舞踏) előadóként (*Butō-ka*) és szervezőként szerzett tapasztalataimat foglalja transzdiszciplináris keretbe. A Butō-val 2016-ban a Tan Kapuja Buddhista Főiskolán első tanítóm, Szabó Ági révén által ismerkedtem meg. Közvetlen meseteremnek Mushimaru Fujieda-t³⁶ tekintem, aki még személyesen ismerte a Butō szellemi atyját, Tatsumi Hijikata-t (土方 巽, Hepburn: *Hijikata Tatsumi*), illetve társalapítóját, Kazuo Ōhno-t (大野 一雄, Hepburn: *Ōno Kazuo*). Fujieda tevékeny részt vállalt a Butō első generációinak alapító tevékenységében, majd 1970 után annak nemzetközi terjesztésében egyaránt. Mushimaru Fujieda-t már több ízben láthattam vendégül Magyarországon, illetve Csehországban (Prágában és Brnóban) egy Campus Mundi pályázat keretében. További tanítóim, inspirálóim: Juju Alishina, Kea Tonetti, Horváth Brigitta, illetve nem utolsósorban szellemi barátom, Pilári Darinka (Rhythmos Noir). A Butō számomra két legjelentősebb alkotója Tatsumi Hijikata és Kō Murobushi (室伏 鴻, Hepburn: *Murobushi Kō*). Kutatómunkám gyakorlati alátámasztásaként a disszertáció utolsó fejezetében Hijikata és Murobushi munkakapcsolatát kísérteties szituációként értelmezve közelítem meg.

Úgy vélem, nem egy átfogó igényű Butō-recepcióról, hanem sokkal inkább arról az esztétikai tapasztalást és a performatív gyakorlást összetartó útról érdemes beszámolnom, melyet a kutatásaim során bejártam. Alapvetően egy a gondolkodás-, illetve előadásmódomat radikálisan érintő heteronóm fordulatról referálok, melynek következtében saját Butō-mat *A másik Betániának* neveztem el. A másik Betánia (János 1:28) értelmezésében a leprás Simont és a feltámasztott Lázárt egyaránt magában foglaló bibliai első Betániához képest fenomenalizálhatatlan, a tapasztalat küszöbén túlcsoorduló vagy éppenséggel alatta szivárgó, hantológiai Másikként funkcionál, melynek sem helye, sem pontos neve nem ismert.

³⁴ A dzogcsen a négy nagy tibeti buddhista frakció, a nyingma, a szakja, a gelug és a kagyü közül az elsőnek, a legrégebbi nyingma vonal központi, valamint a buddhizmust megelőző tibeti animista bön tradíció legmagasabb tanítása, másnéven „atijóga”, magyarul „nagy tökéletesség”. Ehhez lásd URL: <https://www.dzogchen.hu/>

³⁵ A Butō esztétikájában elterjedt az a beállítódás, miszerint mindenkinek „saját Butō-ja” van. Ennyiben kissé nehézkes meghatározni, mennyiben beszélhetünk tradícióról, irányzatról, mozgalomról, csoportosulásokról stb. egyáltalán.

³⁶ Ehhez lásd URL: <https://thephysicalpoets.wixsite.com/tpp-official/mushimaru-fujieda>

(Órigenész szerint ugyanis a Jordánon túli Betánia nem létezett, ezért ő azt ajánlotta, hogy habár a szövegekben Betánia található, helyette Bethabarát kell olvasni.) Továbbá a két Betánia utal arra az interszubjektív üdvtörténeti mozgásra is, mely Krisztus megmerítettésétől Lázár feltámasztásán, illetve a leprás Simon meggyógyításán át addig a pontig terjed, ahol Krisztus a mennybemenetele előtt megáldotta, majd elbúcsúztatta a tanítványait.

„Az arám szó jelentése: »szegénység háza« vagy (némelyek szerint): »datolyák háza«. Az ÚSZ két települést említ ezen a néven.

1. Az Olajfák hegyének K-i lejtőjén, Jeruzsálemtől kb. 3 km-re fekszik a Betánia nevű falu, amelyben a leprás Simon meg a három testvér: Márta, Mária és Lázár lakott. Jézus szívesen látott vendég volt mindannyiuknál (Mk 14,3, ill. Lk 10,38kk; Jn 12,1kk). Itt támadt fel Lázár (Jn 11), és itt történt Jézus megkenetése is - a syn hagyomány szerint a leprás Simon házában (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9), Jn szerint a három testvér házában (Jn 12,1-8). Lehetséges, hogy mindkét helyen ugyanarról a testvérről van szó. Itt töltötte Jézus a nagyheti éjszakákat (Mt 21,17; Mk 11,11-12), és mennybemenetelekor itt áldotta meg tanítványait (Lk 24,50). A falu mai arab neve (el-Azarije) a feltámasztott Lázár emlékét őrzi.

2. Jn 1,28 szerint a Jordán bal partján volt egy másik Betánia is: Keresztelő János működésének és Jézus megkeresztelésének helye. Egyszer, a júdeaiak haragja elől, ide vonult el Jézus a tizenkettővel (Jn 10,40).³⁷

A másik Betánia performatív kontextusában a testes elmefilozófiák és esztétikai kurzusok autonóm beállítódását meghaladva egy olyan fenomenológiai perspektívát kívánok megragadni, melyben a Butō-ka (azaz a Butō-táncos) az abszolút értelemben idegen, rendkívüli Másik megjelenésének a végtelenségében, rezponzív viszonyainak az aszimmetriája által szituálva ismeri fel önmagát. Argumentációmban a Butō-táncos egy olyan transzcendenciának nyílik meg, mely lehetővé teszi az abszolút és beláthatatlan vendégszeretet eljövételét. Ezt az interszubjektív-etikai elmozdulást nevezem *A másik Betánianak*, mely a megváltó, azaz a feltétlen vendégszeretet hierophaniáját asszociálja. Vizsgálatom performatív alapegysége tehát az extenzív esemény, másképp az interszubjektív szituációk végtelenbe tartó nyitottsága. Ez a gondolkodásmód képezi esztétikai identitásom eredeti horizontját, amelynek keretében nem jelenlévő, nem azonosítható, esetleges másikként, mondhatni apokaliptikus

³⁷ Lásd URL: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-kereszttyen-bibliai-lexikon-C97B2/b-C9942/betania-C99D2/>

apátiában a Butō-ban időzök. Az lassan megérint, megnyit, megindít és valahol majd bizonyosan meg is állít.

Nem áll szándékomban tehát úgymond a Butō valamely gyűjteményét ki-állítani, elvégre a Butō alaptermészete a mélységes ambivalencia, a heterogenitás és az ambiguitás. Ugyanennyire nem törekszem egy, a Butō-t historizáló katalógus megalkotására. Sem valamely, a Butō-kutatásban központinak tekintett fogalom, mint amilyen a „Ma,”³⁸ (間) a „Ki,”³⁹ (氣) vagy a rezonancia,⁴⁰ a cirkuláció,⁴¹ a metamorfózis⁴² stb. köré építeni a kutatásomat. Kerülöm az olyan filozófiai nézőpontok használatát, melyekre már számos kiváló tanulmánykötet kimondottan gyümölcsöző módon támaszkodott. Gondolok itt elsősorban a Butō merleau-ponty-i⁴³ és a deleuze-i⁴⁴ interpretációira. Mindazonáltal a Butō rezponzív fenomenológiai értelmezése, valamint a heteronómia filozófiája irányából történő megközelítése és feldolgozása tudomásom szerint még nem történt meg. Kutatásom során tehát elsősorban a francia fenomenológia Merleau-Ponty utáni, az interszubjektivitás kérdését tematizáló fejleményeire fókuszálok, úgy, mint az Emmanuel Lévinas által első filozófiaként titulált etikaként értett metafizikára, Bernhard Waldenfels rezponzív fenomenológiájára, illetve némiképp Michel Henrynél a világ eksztatikus feltárását megelőző és meghatározó élet mint őseredeti affektivitással kapcsolatos gondolataira. Az interszubjektivitás megértésében alapvetőnek tartom az idegen és a vendégszeretet egymást feltételező kategóriáinak a derridai dekonstrukcióját, majd újfent Lévinasnál aktuális, hamacheri értelemben vett deaktiválódásuk tapasztalatában annak a belátását, miként az abszolút vendégszeretet az abszolút idegen végtelenségének a rehabilitációjával érhető el csupán.

³⁸ Isozaki, Arata: *Ma, space-time in Japan*. Cooper-Hewitt Museum, 1st edition, 1979., Maki Tsuchiya Schmidt. *Ma: Space Where Flows Meet*. University of Washington, 2015. URL:

<https://digital.lib.washington.edu/researchworks/handle/1773/33445>, Bellrose, Christine: *BEING MA IN MOVEMENT: SPACE-TIME IN BUTOH, SOMATIC PRACTICE, AND DURATIONAL PERFORMANCE ART*. Graduate Programme in Theatre and Performance Studies, York University, Toronto, Ontario, 2015. URL: https://www.academia.edu/29685158/BEING_MA_IN_MOVEMENT_SPACE_TIME_IN_BUTOH_SOMATIC_PRACTICE_AND_DURATIONAL_PERFORMANCE_ART_integral

³⁹ Szynekarczuk, Pawel: *Intercorporeality: Merleau-Ponty's Ontology of Flesh and Butoh Dance Practice*. Goldsmiths, University of London, 2015. URL: <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/15119/>

⁴⁰ Lee, Rhizome: *Practice Guide of Butoh Revolution*. Independently published, 2020., Napolin, Julie Beth. *The Fact of Resonance: Modernist Acoustic and Narrative Form*. Fordham University Press, 2020.

⁴¹ Alishina, Jiju: *Butoh Dance Training*. Jessica Kingsley Publisher, 2015.

⁴² Fraleigh, Sondra: *Butoh: Metamorphic Dance and Global Alchemy*. University of Illinois Press, 2010.

⁴³ Szynekarczuk, Pawel: *Intercorporeality: Merleau-Ponty's Ontology of Flesh and Butoh Dance Practice*. Goldsmiths, University of London, 2015. URL: <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/15119/>

⁴⁴ Fraleigh, Sondra: *GET MESSED UP: INTERNATIONALITY, BUTOH AND FREEDOM IN PLASMA*. State University of New York, Brockport, URL: <https://www.performancephilosophy.org/journal/article/view/224/337>

Kötelességem ezen a ponton a Lévinas filozófiáját érintő legalapvetőbb bírálatok regiszterében meglepő módon a kutatásunk vonatkozásában egyfajta esztétikai többlet, túlcsoordulás lehetőségéről is beszámolni.

„[...] azt hányják Lévinas szemére, hogy filozófiája igazából bennragadt egy metafizikai hagyományban, amely a másik ember szentségét teremtett és istenképmási mivoltából vezeti le, és mindezt a fenomenológia (önmagában is kétséges) álcája mögé bújva tette. Magyarán amikor Lévinas a *másikról* és az *arcról* beszél, amely megtiltja a gyilkosságot, akkor filozófiailag próbál egy olyan zsidó-keresztény vallási hagyományhoz csatlakozni, amely ezeket a premisszákat mindig is a kinyilatkoztatásra vagy a kinyilatkoztatást őrző intézményekre alapozta, mint a TÓRA vagy az EVANGÉLIUM.” [...] A kritika második és erőteljesebb megfogalmazása azt mondja ki, hogy a *másik* szentségének ez a gondolata nem pusztán kontextusa a bölcseleti műveknek, hanem megjelenik magukon a műveken belül. És erre a felvetésre a válasz már kevésbé egyértelmű. Azért kevésbé egyértelmű, mert a *másik* szentsége vagy megölhetetlensége, amely mintegy záróköként fogja össze a bölcseletet, vállaltan atematikus konklúzió marad. Bejelentődik, de nem igazolódik.” (Bokody, 2008: 918).

Lévinas filozófiája mindazonáltal (1.) teológiaiilag semleges marad, – erre részletesen reagálunk egy, a végtelen ideájának kultúrtörténeti transzformációit is bemutató alfejezetben – *par excellence* nem üdvtörténeti, hanem fenomenológiai-ontológiai kategóriaként merül fel. Ahogyan azt a (2.) *megkérdőjelezés* lévinasi technikája értelmezése során megállapítjuk, az autonóm filozófiában az szabadság kiteljesedéseként elgondolt ego a Másik végtelenségéből fakadó szüntelen önreflexív mozgása által, mely ekképp a végtelen kicsihez konvergál, párhuzamba állítható a buddhizmus *üresség* (súnjata, szanszkrit: शून्यता; páli: suññatā) és *Éntelenség*, azaz az *önlét hiánya* (anátman, szanszkrit: अनात्मन्; páli: anatta) lét- és ismeretelméleti agnosztikus koncepcióihoz. Ennyiben Lévinas filozófiája a zsidó-keresztény metafizikai hagyományt meghaladva is értelmezhető. Végül a társszobjektum problémája mint a másik elpusztíthatatlansága és *szentsége*, (3.) amennyiben evidens módon nem oldódik meg, – posztulátumként csupán bejelentődik, hipotézisként azonban már nem igazolódik – úgy ez hűen reprezentálja a Butō testképét is. A test sűrű ambiguitásában „Elesünk, mert emberek vagyunk, csupán azért esünk el, mivel élünk. [...] Fel kell fedeznünk és meg kell mentenünk önmagunk

úgy, hogy a legjobb tudásunk szerint essünk el.”⁴⁵ Ezek szerint a test csupán bejelentkezik, de a lét végtelen kitettségének a tudatában, a heideggeri *Vorlauf* kategóriájához hasonlóan az esések végtelen fodoródásában sosem oldódik meg teljességben önmaga számára. Épp a megoldás-totalitás, mint önmagam tökéletes koncipiálásának, önazonosságom teljes lehorgonyzásának a lehetetlensége a Butō legeredetibb ontológiai-esztétikai karaktereként értendő. Nem lehet pontosan tudni, mikor és hol kezdődik el egy mozdulat, mint ahogyan bizonyosan azt sem, hol ér véget. A Butō ebben az értelemben a kontingencia radikalizmusának a művészete.

Az első fejezet a Butō kialakulásának a történeti és kulturális környezetével, illetőleg a két alapító, Tatsumi Hijikata (1928-1986) és Kazuo Ōhno (1906-2010), valamint az első performanszok bemutatásával foglalkozik, mely megalapozza a kutatás kontextusát. Továbbá rá kíván mutatni arra hipotézisünkre is, miszerint azok a társadalmi és művészeti kihívások, amelyekre reagálva a Butō megszületett, párhuzamba állíthatók a kutatásunkat motiváló eredeti problémafelvetésünkkel. Ekként a Butō esztétikája olyan elméleti és gyakorlati belátásokat implicál, melyek aktuális, hanyatló körülményeink között is kimondottan hasznosak lehetnek.

Tematikusan a kutatás kiindulópontjaként Waldenfels *Az emberi hangról a test összefüggésében* című tanulmányát⁴⁶ szorosan olvasva rekonstruálom. Waldenfels megállapítása, miszerint „Az a gondolat, hogy maga a test ősmédiumként működik, s hogy e működésben természetesség és műviség áthatja egymást, termékeny feszültséget kelthetne test- és médiaelmélet között”⁴⁷ a két diszciplína összefonódásában a test és az ipszeitás vonatkozásában az alábbi belátásokat implicálja:

1. A test ősmédium, amelyben természetesség és műviség áthatja egymást.
2. Ősmédium, azonban nem abban az értelemben, hogy a médiumok visszaautalnának valamely médiummentes őstestre, hanem amennyiben a test eredendően médiumszerű vonásokat ölt.
3. Ekképp a test a saját hézagjaiban önmagától kisiklik, csupán valaki vagy valami másban leli meg támaszát. Ennek köszönhetően az ember mint „rögzítetlen állat” kultúrtörténete

⁴⁵ Sakaguchi, Ang: „*Discourse on Decadence.*” Translated by Seiji M. Lippit, *Review of Japanese Culture and Society* 1 (1), 1986: 1–5. URL: <https://www.jstor.org/stable/42800058>

⁴⁶ Waldenfels, Bernhard: *Az emberi hangról a test összefüggésében*. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 31-44.

⁴⁷ Uo.

során a kittleri értelemben újabb és újabb mediális közegek felhasználásával lerögzítése turbulenciájában sokszorosítja önmagát, mely mára beláthatatlan mértékű médiakonvergenciává összpontosul. Ebben a szupraetatisz mediakonvizisztenciában *tekhné* és *biosz* differenciálhatatlan, metamorf övezetet alkot, „természetesség” és „műviség” kibogozhatatlanul összefonódik.

(Mindennek belátásául a kozmológiailag értett medialitás működését és hatásait a platóni fénymetafizikától elindulva napjaink remedializációs versengéséig követjük nyomon.)

4. Merleau-Ponty nyomán: „Hallás és látás önmaguk számára nem transzparens az [Ön]magán és [Ön]magáért-való tiszta megjelenés módján, hanem testileg áttetszetlenek, akárcsak a *vibrato* esetében, amelyben az egész test együtt rezeg. Materiális sűrűsége révén a test úgy működik, mint *saját maga médiuma*, amely egyszerre összeköt és szétválaszt, formál és deformál.”⁴⁸
5. Az ipszeitás ily módon a permanens hatás alatt állás, érzéki hatásoknak kitettség állapotát jelenti. Az „én-perspektíva” mindenekelőtt egy „nekem-” vagy „engem-perspektívát” juttat érvényre.
6. Mindezek értelmében a szubjektum „szilárdan és felemészthetetlenül a Másik arcában, tekintetének totális meztelenségében, védekezés nélkül, a Transzcendens abszolút nyitottságának meztelenségében ragyog”⁴⁹
7. Az ipszeitás lévinasi értelemben tehát a személytelen *il y a*, a pusztaság „van” anonim morajlása és eredendő kontingenciája, illetve Arcként való epifániája között cirkulál.

A fejezet második felében Waldenfels hegei igényű esztétikai-fenomenológiai programjának a bemutatásra koncentrálok, amely az esztétikai tapasztalatot mint a tudatba váratlanul betörő tartalmat az érzékek felől tartja megragadhatónak. A rezponzív esztétika módszerei a nem semlegesítési modifikációként értett, azaz határozottan nem husserli, *affekcionális* és *rezponzív epokhé*, valamint az arisztotelészi gyökerű *mimetikus differencia*. Előbbi a transzcendentális ego horizontján történő redukció helyett éppen, hogy az észlelés és érzékelés fenoménjeinek a felszabadítását célozza meg „szubjektum, társadalom és világ” totalizáló

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Lévinas, Emmanuel: *Teljeség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 165.

uralma alól. Utóbbi a tudatban a nem várt, nem kalkulálható tartalmak túlsordulásában és disszonanciájában a megrázkódtatás eseményében szervezi meg az esztétikai tapasztalatot. Megrendülést olyan módon, miképp a lévinasi Másik arcában a végtelen ideájának etikai többlete is kimozdít az egocentrikus, autonóm gondolkodásmódból. Állításaim alátámasztására Zámbo Kristóf *Pathos és válasz – Bernhard Waldenfels „esztétikájáról”* című, rendkívül alapos tanulmányára (is) támaszkodok.⁵⁰ A fejezet konklúziójaként rávilágítok arra is, miként működtethetők Waldenfels esztétikai módszerei a Butō gyakorlatában.

A következő fejezetben áttekintem a performativitás-kutatás különféle irányzatait, fejleményeit és belátásait, illetve azok kapcsolódási lehetőségeit. Amellett érvelek, hogy a derridai *différance* kategóriájának iterabilitásként értett *gyenge performatív ereje* a brechti, benjamin haladó színház koncepciójában a *cselekvések* önsokszorosító turbulenciája mellett megrezzenő, *megreszkető alteritásokkal* hozható párhuzamba. Ekképp Samuel Weber teatralitás koncepciójában látom a performativitás értelmezések interszubjektív módon történő meghaladásának a lehetőségét. Saját elgondolásomban ugyanis, amennyiben a performativitás alapvetően kívülről szituált, extenzív esemény, úgy kutatásom során a testre mint olyan eseményre tekintek, amely a további testestársak eseményeihez képest, azok által szituálva, folyamatában konstituálódik, azaz *zajlik*. Mindez tehát saját, heteronómia felől orientált performativitás-elmélet bevezetésének a szükségét kívánja meg.

Egy olyan performativitás értelmezést, amely:

1. nem az ágencia kérdésében összpontosul. Azaz amely nem valakik vagy valamik valakik vagy valamik számára feltűnő cselekvése, tevékenysége, csinálmánya, tevés-vevése. Azok csupán megjelenésének a mikéntjei, modalitási, morajlásai.
2. az érzékelés és észlelés fenomenjeit, mint hallás, látás, tapintás, szaglás stb. nem rendeli „világhoz, szubjektumhoz és társadalomhoz”.
3. ekként működtet olyan fenomenológiai és szcenikai apparátusokat, melyek az *azonosítás* totalizáló műveleteit az esztétika gyakorlatában is elhárítják. Ilyen technikák: a semlegesítési modifikációként értett, a világot a transzcendentális ego konstitutív, önazonos aktusaira redukáló husserli *epokhéval* ellentétesen értett (a.) waldenfelsi *affekcionálisan* és *reszponzívan* értett *epokhé*, mely a fenomenológiai redukcióval

⁵⁰ Zámbo Kristóf: *Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.”* In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 171-180.

szemben a fenomének felszabadításaként fungál. Az ismétlődő, önsokszorosító, totalizáló színpadi cselekvések. Az arisztotelészi gyökerű (b.) *mimetikus differencia*, mely a műalkotáson belül az ábrázolandó ábrázolhatatlanságában megszervezi az esztétikai összeütközés és megrázkódtatás eseményét. (c.) benjamini *megszakítása* (Interruption), mely a konvencionális viselkedésmintákon túl az egyedi gesztusok reszkető körvonalaiban redukálhatatlan alteritást is színre viszi, illetőleg önreflexív természete által permanensen megkérdőjelezi a cselekvést mint mediális sajátosságot. A benjamini megszakítás szcenikus technikájához hasonlóan (d.) a lévinasi *megkérdőjelezés* módszere is alapvetően az ego szabadságként megértett totalitását és autonómiáját redukálja végtelenül kicsire az önreflexió szüntelen mozgásában. „A gondolkodásban vágyként megjelenő végtelen ideája (e.), mely lehetővé teszi, hogy a külső tárgyak ne Ugyanazként jelenjenek meg a tudat számára.”⁵¹ A lévinasi nem fenomenális természetű *Másik arca* fenomén (f.), amely a Butō-ban a fehér arc- és testfestés által a test organikus végtelenségét és differenciálhatatlanságát konstituálja. Ebben az értelemben a lévinasi heteronóm filozófiával ekvivalens módon a végtelen ideájaként túlcorduló homogén fehér arc látványa abszolút idegen karakterével a Másik iránti *abszolút vendégszeretet* (mint metafizikai vágy) következményeként a gondolkodást változásra való nyitottságában *mozgósítja*.

4. immár nem a kozmológiai igényű médiumok transzparens közegében (fény, levegő, éter stb.) történő manőverezés sajátosságát, hanem az alteritások egymással kialakított viszonyainak az eseményjellegét jelenti.
5. olyan eseményét, amely további olyan eseményekhez igazodik, melyek beláthatatlanul máshonnan jönnek el.
6. ekképp az extenzíven értett esemény performatív jellege heteronóm értelemben a permanens külsődleges szituálás eredményeként adódik.

⁵¹ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 196.

7. azaz amelyben „a Más [transzcendentális] elsőbbségében rejlő aktivitása nem valamiféle cselekvést, hanem a végtelen jelenlétének következményét jelenti,”⁵² ami által a szabadság és autonómia a legradikálisabb értelemben kérdőjeleződik meg.

A negyedik fejezet, mely az idegen fenomenológiájával hivatott reprezentálni, további négy alfejezetre oszlik. Elsőként a karteziánus örökség problémájával foglalkozok, amennyiben azt feltételezem, Descartes *res cogitans* és *res extensa* mint a szellemi, gondolkodó, valamint a kiterjedés kettős szubsztancialitásának a recepciója nem konzisztens, jelenleg is feszült vitákat generál. Miként az általam bemutatott, kurrens testteóriák és gyakorlataik nagy gyakorisággal hivatkoznak a descartes-i dualizmus meghaladásának a szükségére, úgy a fenomenológia számára is visszatérő referenciapont a kezdetektől. Mindazonáltal mind a megtestesült teóriák háttérkutatásaiban, mind a francia fenomenológia interszubjektív vizsgálataiban, s itt elsősorban Emmanuel Lévinásra utalok, már kimondottan nem ilyen egyértelmű, elmarasztalando és elavult Descartes munkássága. Egyrészt Schmal Dániel már hivatkozott tanulmányában (*A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája*)⁵³ konzekvensen amellett érvel, hogy a megtestesültség elméletei (4E) közül egyedül az *extenzív elme* elképzelés nem hozható összhangba a karteziánus *cogito* eredeti internalizmusával. Sőt, Schmal egyenesen odáig megy, hogy *nem* lehetséges *embodied mind* Descartes nélkül!⁵⁴ Argumentációjával bevalljuk, nem tudunk vitába szállni. Azonban Descartes munkásságának van egy másik, némiképp csekélyebb figyelemben részesített területe, a *végtelen ideája*. Miként a kutatásunk perspektívájában Lévinas heteronóm filozófiája a teljes nyugati autonóm filozófiai hagyomány bírálatában szinte egyedül Descartes-ra hivatkozik elismerőleg, úgy ezt a beállítódást nekünk is komolyan kell vennünk. Ebben az értelemben Pavlovits Tamás tanulmányával (*A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál [Lévinas Descartes értelmezése]*)⁵⁵ párhuzamosan haladva az antikvitástól kezdve Lévinasig vizsgáljuk azokat a transzformációs lépéseket, melynek végeredményeként az etikai végtelenként értett heteronóm metafizikáig jutunk. Konklúzióként

⁵² Uo. 201.

⁵³ Schmal Dániel: A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 105-121.

⁵⁴ Uo. 116-120.

⁵⁵ Pavlovits Tamás: A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008.

elmondhatjuk, amennyire divatos aktuálisan a karteziánus dualizmus bírálata, olyan kevesen veszik a fáradságot Descartes írásainak szoros olvasására.

A következő alfejezet a husserli fenomenológiai ön- és világkonstitúció regisztereiben elsődlegesen a test és a társszobjektum szerepét vizsgálja, mely a fenomenológia további alakulását, kérdésfeltevéseinek az irányát is meghatározta. Condillac testelméletétől indulok el, s kiemelten kezelem Maine de Biran esetét, aki fenomenológiai mozgalomhoz képest is radikálisan kérdezett rá a saját korában a test mibenlétére. De Biran nélkül talán nem ismernénk a kettős, érintő és érintett kéz fenomenológiai polémiáját, mely mind Husserl, mind Merleau-Ponty munkásságán nyomott hagyott. Ekként a fenomenológia kialakulást Michel Henry-vel együtt olvasom.⁵⁶ A fejezet második fele kimondottan Husserlnek a társszobjektum kihívására adott válaszait összegzi. Továbbá a Tengelyi László által összegyűjtött és kidolgozott; a mindenkor *én létének, világhordozó jellegének, az egymásba zártágnak* mint eredendő interszobjektivitásnak, a *történetiségnek*, illetőleg magának a *megjelenésnek az ősténye* egy fenomenológiailag megalapozott performativitás olvasatot is implikál. Azaz „[...] a közönséges tényekkel szemben, amelyek csak külső megfigyeléssel állapíthatók meg, a fenomenológia által tárgyalt őstényeket *az aktuális végrehajthatóság* jellemzi. [...] Performatív jellegük úgy teszi érthetővé a faktikus szükségszerűségben kifejeződő önreprodukcióra való törekvést, hogy a fenomenológiai szobjektum saját életében mutatja fel azt.”⁵⁷ Ezzel szemben kutatásunkat lehorgonyzó waldenfelsi reszponzív fenomenológia értelmében, illetőleg a weberi teatralitás koncepció heteronóm filozófiai recepciójában Tengelyi performativitás-elmélete nem tartható. Ugyanis a performativitás saját értelmezésünkben *par excellence* nem egy fenomenológia szobjektum saját életében és világhordozásában aktuálisan végrehajtható őstények ősténye (mint képesség)! Nem autonóm *valaki(k)* vagy *valami(k)* által valamely médiumok *között* végrehajtott *aktus(ok)*, ami *valaki(k)nek* vagy *valami(k)nek* feltűnik/nek. Ezek csupán a színrevitel modalitásai, mikéntjei. A performativitás exponált esemény, *játék*, mely az *erők sokféleségének* a színén, az *alteritások* és a *mások* transzcendenciájában zajlik, mely beláthatatlanul máshonnan jön el. A performativitás nem valamely megjelenítő adottság, potenciál megléte, hanem heteronóm folyamat, mely a határszabás állandó ingadozásában, a feleletesemények noétikus eltolódásában nyilvánul meg.

⁵⁶ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013.

⁵⁷ Uo. 37.

A harmadik részben a bevezetőben már körvonalazott, aktualitásában talán legégetőbb problémával nézünk szembe, az idegen kérdéseivel, melyek Derrida szerint egyenesen az idegentől érkeznek. Ekként szorosán rekonstruáljuk Jacques Derrida *Az idegen kérdése: az idegentől jött*⁵⁸ című tanulmányát különös tekintettel az idegen változó jogállásaira, a vendégszeretetgyűlölet törvényerejének szabályozásában az otthon monásának, s ekként az ipszeitás integritásának aktuális technomediális tendenciáira. Mindazonáltal végső soron Derrida kérdésére, hogy mit tesz az abszolút és feltétel nélküli vendégbarátság kategóriája, majd egy következő fejezetben, Lévinassal fogunk válaszolni. Elöljáróban idézzük azt az eredeti hipotézisünket, miszerint az abszolút vendégszeretet nem ház ura mint önazonosságra, autonómiára törő én, hanem az abszolút, feltételek nélküli, rend-kívüli idegen hordozza, s iktatja is be. Ekként konstituálódik minden interszubjektív viszony, s ilyen módon áll elő a heteronóm filozófia.

A fejezet utolsó részében Lévinas heteronóm filozófiájának egyfajta performatív megalapozásaként az idegen szcenikus kérdéseit a technototalitás (*Gesamtkunstwerk*) szórakoztató, illetve az *alteritás önreflexív*, haladó színházi gyakorlatában Bertold Brecht nyomán elsőként Walter Benjamin felől,⁵⁹ majd annak weberi teatralitás-interpretációjában⁶⁰ olvassuk. Itt az alábbi következtetéseket vonjuk le.

1. A klasszikusan áttetszőnek gondolt színházi cselekmény sosincs teljességgel jelen önmagánál, és mivel valójában a cselekvések sokaságát megszakításokban exponálja, határozottan nem totalizálható.
2. Megismerés, megjelenítés és megértés immár nem az áttetsző médiumok sajátossága, hanem csakis az alteritások egymáshoz viszonyuló reszketése, mozgása által egy köztes térben konstituálódik, amelyet a tőle különbözőhöz fűződő viszonyai hoznak létre olyan eseményekhez igazodva, melyek beláthatatlanul máshonnan jönnek el.

⁵⁸ Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 11-29.

⁵⁹ Benjamin, Walter: Színház és rádió (Nevelőmunkájuk kölcsönös ellenőrzéséről). *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/benjamin-szinhaz-es-radio/>

⁶⁰ Weber, Samuel: Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

A következő, ötödik fejezetbenben kizárólag Emmanuel Lévinas munkásságára fókuszálok a korai ontológiai írásoktól a Teljesség és Végtelen⁶¹ felé haladva. Lévinas harmincas és negyvenes években íródott szövegei etika és esztétika viszonyát egymással nem minden esetben konzisztens, időben változó értelmezések szerint tárgyalják. A tájékozódásban segítségül hívjuk Kiss Lajos András *A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában*,⁶² illetve Kintli Borbála *Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben*⁶³ című tanulmányait. A korpusz recepciójában elsőként művészet és egzisztencia eredeti „anyagai” közötti kapcsolat sajátosságaira kérdezzük rá, mely értelmezésünkben a Butō-ka, azaz a Butō performer *belső* szubsztrátumát is alkotja. Ekképp *A valóság és árnyéka (La réalité et son ombre)*,⁶⁴ *A létezésről a létezőhöz (De l'existence à l'existant)*,⁶⁵ illetve a *Fundamentális-e az ontológia? (L'ontologie est-elle fondamentale?)*⁶⁶ című szövegek feldolgozása során arra a levinasi személytelen, értelmet, ént és fenomenalitást megelőző, differenciálhatatlan, „barbár isteni” kategóriájára koncentrálnunk, melyet a szerző az *il y a* névvel illet. Az *il y a*, a pusztán „van” morajlása mindazonáltal anonimitásában és kontingenciájában a Butō-esztétika recepciójában végtelen potencialitásként konstituálódik. Ebben az én és a másik reszponzív viszonyát megelőző sűrű, archaikus ambiguitásban véleményünk szerint a létezés egy őseredeti, hantológiai üledékréteggént szedimentálódik.

A továbbiakban Lévinas első főművének, a *Teljesség és Végtelen (Totalité et Infini)*⁶⁷ kontextusában a Butō heteronóm olvasatára teszünk kísérletet, melyet ebben az értelemben a derridai problémával összekapcsolva az abszolút idegentől jövő abszolút vendégszeretet performatív eseményeként értelmezzük. Érvelésünk végén a levinasi Másik arcának az én horizontján transzcendens végtelenként megjelenő interszubjektív, etikai jellegét a Butō *külső* éthoszaként ismertetjük. Ilyen módon a waldenfelsi esztétikai-fenomenológiai koncepció egyfajta levinasi tovább gondolásaként a mindenkori Másik arca rezonanciájában végtelen láncolattá terjed szét. Ez a folyamatontológia maga a mindenkori Butō a maga végtelen heterogenitásában.

⁶¹ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999.

⁶² Kiss Lajos András: *A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. Világosság*, 2007/5, 83-89.

⁶³ Kintli Borbála: *Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben*. ELPIS 2018/1. 57-67.

⁶⁴ Lévinas, Emmanuel: *A valóság és árnyéka*. Ford. Babarczy Eszter., *Nappali Ház* 2: 1992. 3-12.

⁶⁵ Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 2013.

⁶⁶ Lévinas, Emmanuel: *A filozófia és a végtelen ideája*. In: uő. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1997.

⁶⁷ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999.

Összeütközések, szétesések – a Butō keletkezésének fragmentumai

„Ránk, japánokra jelenleg a mérhetetlen zűrzavar állapota a jellemző”

(TOMIO TEZUKA)

„Minden fenomén egy erőjáték eredménye, koaffekcióként minden affekció egy olyan összeütközés csíráját hordozza magában, amelyet semmilyen konszenzus nem egyenget el.”

(BERNHARD WALDENFELS)

Bernhard Waldenfels fenomenológiai-esztétikai programját a későbbiek során részletesen tárgyaljuk, mely kapcsán Zámbo Kristóf kutatásunk tárgyára vonatkoztatva a következő megállapításokat teszi: „A mimetikus differenciából ered tehát az esztétikai tapasztalat azon sajátossága, amely megrázkódtatást vált ki a befogadóból. A megrázkódtatást pedig a mimetikus differenciából fakadó összeütközés váltja ki.”⁶⁸ Nézetünk szerint a Butō esztétikájában a saját inkonzisztens társadalmi, kulturális közegének állandó összeütközéseit és törésvonalait a test felületére transzponálja, majd annak mozdulataiban tárja fel. A Butō performatív gyakorlatai pedig, miként azt látni fogjuk, *par excellence* a mimetikus differenciából vagy éppenséggel annak teljes lehetetlenségéből fakadó esztétikai megrázkódtatást, avagy Lévinassal szólva, a végtelentapasztalat túlcsoordulását ambicionálják. A Butō ekként mind külső, mind belső struktúráiban eredendően ambivalens, feszültséggel teli, zavarodott, esetleges, kompozit, rizomatikus, apriori ambiguitás. Ekként a Butō kultúrtörténetéről is csupán ebben az értelemben lehet értekezni.

A Butō (舞踏)⁶⁹ az 1950-es évek végének kísérletező légkörében született meg, amikor Tatsumi Hijikata (土方 巽, Hepburn: *Hijikata Tatsumi*, 1928. március 9. – 1986. január 21.) és társalapítója, Kazuo Ohno (大野 一雄, Hepburn: *Ōno Kazuo*, 1906. október 27. – 2010. június

⁶⁸ Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 177.

⁶⁹ A Butō kifejezés lejegyzésében konzekvensen az eredeti japán alak (舞踏) latin ábécére történő átírását tartom elfogadhatónak, így én is azt használom. Ekként kerülöm az angolszász irodalomban elterjedt Butoh írásmódot, amelynél véleményem szerint még a magyarosított Butó alak is szerencsésebb lenne, amennyiben a szóvégi hosszú „ó”-t kívánjuk jelölni. Ugyanígy járok el a japán tulajdonnevek esetében is.

1.) a táncnak mint táncnak a természetét radikálisan megkérdőjelezte. A Butō a második világháború elvesztése nyomán fellépő identitásvesztést eredményező zűrzavarból és káoszából született, amely számos művészt és alkotót saját kultúrájuk alapos felülvizsgálatára inspirált. Ennek eredményeként egy hibrid, egyszerre archaikus és tradicionális, ám egyszerre modern és szélsőségesen idegen táncműfajt hoztak létre. A nyugati társastánc különféle stílusaira vonatkozó japán „Butō” kifejezését vette és formálta át Hijikata, és hamarosan azt Ankoku Butō-nak (暗黒舞踏), vagyis a „legteljesebb feketeség táncának” (dance of utter blackness) vagy szimplán a „sötétség táncának” nevezte el. A táncosok vonzódtak az 1920-as és 1930-as évek német expresszionista „Neuer Tanz” mozgalom groteszk és extrém, érzelmileg túlfűtött miliójéhez, valamint az individuális kreativitás hangsúlyos megjelenítéséhez olyan további ihletforrásokra támaszkodva, mint Francis Bacon, Jean Genet, Georges Bataille, Hans Bellmer, Henri Michaux, Egon Schiele, JMW Turner, Wols művészete, az orosz kísérleti színház és biomechanika fejleményei (Vszevolod Mejerhold, Jerzy Grotowski, majd később Eugenio Barba), Antonin Artaud „kegyetlen színháza”, illetőleg a francia impresszionista költészet, elsősorban Stéphane Mallarmé. Az új tánc, amely mint a forma és a tartalom kreatív kombinációja a kor szellemét volt hivatott közvetíteni, markánsan eltért a hagyományos táncművészetben és színjátszásban, de legfőképp a klasszikus balettben gyakorolt zárt pozíciók és formagyakorlatok üres ismétlésétől. Míg a balett karcsú, illetve az ég felé törekvő, addig a Butō földtánc, a gravitációt, az esést, a zuhanást, a megrogyott, megereszkedett testet hangsúlyozza.

Ahogy azt Ango Sakaguchi (坂口 安吾, Hepburn: *Sakaguchi Ango*) japán író korábban a mozgás ontológiai recepcióját kutatva megfogalmazza, „Elesünk, mert emberek vagyunk, csupán azért esünk el, mivel élünk. [...] Fel kell fedoznunk és meg kell mentenünk önmagunk úgy, hogy a legjobb tudásunk szerint essünk el.”⁷⁰ Ekként 1972-es előadásában, *A himlő történetében* (*Hōsō tan*) Hijikata teste „állni nem tudó,” beteg, töredezett állapotára utalva azt „*suijaku tai*”-nak, magyarul *legyengült testnek* nevezte. Amint Kazuko Kuniyoshi tánckritikus⁷¹ rámutat, Hijikata *A himlő történetében* (*Hōsō tan*) című művében a *legyengült test* intertextuális utalás egy mesére a *Nihon Ryōiki* (日本霊異記) (magyarul: *Csodálatos események Japánban*) című Heian korabeli gyűjteményben, amelyet a 8. század végén és a 9. század elején állítottak

⁷⁰ Sakaguchi, An: “*Discourse on Decadence*.” Translated by Seiji M. Lippit, *Review of Japanese Culture and Society* 1 (1), 1986: 1–5. <https://www.jstor.org/stable/42800058>

⁷¹ Kuniyoshi, Kazu: *An Overview of the Contemporary Japanese Dance Scene*. Japan Foundation, Office for the Japanese Studies Center, 1985. URL: https://books.google.hu/books/about/An_Overview_of_the_Contemporary_Japanese.html?id=aezSAAAAMAAJ&redir_esc=y

össze. Ebben egy szerzetes arról álmodik, hogy szemtanúja lesz, amint holttestét tűzfával égetik, majd azok megolvadnak és szétesnek. Szinkronban Gilles Deleuze Bacon tanulmányában foglaltakkal, miszerint az érzékelés az esés során, egyik szintről a másikra zuhanva fejlődik ki, a tánckritikus, rendező Nario Goda⁷² úgy véli, hogy a Butō abban (is) különbözik az expresszionista mozgalomtól, hogy a „létet” mint a „valamivé válást” hangsúlyozza. (A japán neoavantgárd köreiben ebben az időben nagy népszerűségnek örvendtek az egzisztencialista gondolkodók, illetve a francia fenomenológiai mozgalom képviselői. Gondolok itt elsősorban Merleau-Ponty-ra és Sartre-ra.) Hijikata szerint a legjobb test egy Butō táncos számára egy holttest, egy korpusz, amely nem kér és nem fejez ki semmit.

Tatsumi Hijikata mind a nyugati, mind a japán táncelképzeléseket elutasította annak érdekében, hogy helyreállítsa, rehabilitálja azt az eredeti japán testet, amelyet a modernizáció eldologiasító intézményei és kurzusai (az eisenhoweri liberális gazdaságpolitika [1953-61], a fogyasztói társadalom kiszélesedése stb.) legkésőbb a Meidzsi-restauráció (1868-1912) óta alapjaiban lúgozott ki. Metamorf viszonyítási pont, folyamatosan változó architektonikus közeg a lerombolt Tokió lett Hijikata számára, ahol 1952-től az 1986-ban bekövetkezett haláláig alkotott. Mindeközben a vízszintesen szétterülő törmelékhalmbokból függőleges tornyok ciklopszi megapolisza sarjadt ki, amely ugyan példátlanul gazdag, de egyidejűleg a heves társadalmi zavargások újabb és újabb törésvonalainak is állandó színtere lett. (Gondolhatunk itt az amerikai hegemoniát különféle titkos szerződésekbe iktató törekvésekkel szemben a több évtizeden fel-fel lobbanó ANPO mozgalomra.)⁷³ Ő (azaz Hijikata) volt az első korabeli koreográfus, aki honfitársai fizikumát és természetes mozdulatait hangsúlyozta. A testben rejlő belső képekkel és emlékekkel dolgozva Hijikata megpróbálta feléleszteni a japán test természetes tudatát; a testét, amely a földön ül, tatamin alszik és a sáros rizsföldeken dolgozik. Tatsumi Hijikata és munkatársai emellett olyan performatív mozdulatesztétikát hoztak létre, amely tükrözi azt a depressziót, pusztulást és identitásvesztést, amelyet ő és más művészek tapasztaltak; napvilágra hozva, megtestesítve mindazt a ragályt, perverziót és nyomort, ami társadalmilag elfogadhatatlan.

A Butō-t az (is) különbözteti meg a többi kortárs tánctól, hogy az emberi test őseredeti természetéhez: test, tér és kiterjedés egységéhez tér vissza, illetve ahhoz a szubtilis fázishoz, ahogyan ezt a szférát a táncos a reflexív mozgáson keresztül feltárja. A testet gyakran tekintik

⁷² *Butoh: Body on the Edge of Crisis*. Goda, Nario, 1990. Lásd, URL:

<https://www.imdb.com/title/tt1826625/characters/nm6111613>

⁷³ Ehhez lásd: The ANPO Protest: URL: https://visualizingcultures.mit.edu/tokyo_1960/anp2_essay01.html

olyan üres edénynek, amelynek tartalma és összetétele folyamatosan változik, átalakul az érzéki tapasztalatok és belső képek egyszerre hullámozó és örvénylő frottázsává. A Butō olyan folyamat, mely magában foglalja a természet esszenciális összegyűjtését, és amelyben maga az emberi test is a természet elemi, elválaszthatatlan részét képezi. Továbbá mivel a Butō-ban nincsenek formagyakorlatok, kanonizált tánclépések és mozdulatok, ahány Butō-táncos, annyi Butō-stílus. Ahogyan Mushimaru Fujieda fogalmaz: „Ez az én Butō-m, ez pedig a tied, mindenkinek saját Butō-ja van.”⁷⁴ A Butō-t tehát nagyban formálják azok a szférák és hálózatok utalva itt Peter Sloterdijkre, amelyekben cirkulál, s megfordítva, a Butō mint „ittlét, jelenvalólét” (Dasein) vagy „valamivé válás” (becoming) elsősorban a saját szféráit, tereit dizájnolja újra.

A hatvanas évek Tokiójának szubverzív esztétikáját a „mocskos avantgárd” jelzővel látták el szemben Japán második világháborús mandzsúriai atrocitásait, népirtásait, Pearl Harbor lebombázását elfedni igyekvő „tisztá”, technokrata, kozmopolita, olimpiát rendező japán éthoszával, továbbá az olyan, a feudális Japánt túlélő hagyományos előadóművészeti formákkal, mint a Nō (能), a Kabuki (歌舞伎, かぶき) vagy a Kagura ((^{かぐら}神楽), még ha Hijikata nem is tartotta magát az avantgárd mozgalom képviselőjének. Mindeközben a nagyvárosok periferiáján továbbra is működő prostitúció, a homo- és transzszexualitás földalatti intézményei, a kétes lebújók, a sötétség, az opacitás, a szenny, a mocskok és a fertőzés, az aberrancia és az abjekció kérdései állandó inspirációval bírtak a Butō fejlődésében. Hijikata szavaival: „A piszkos az szép és a szép piszkos, és én örökké közöttük biciklizek.”

A Butō éthoszában ugyanakkor a „tisztá művészet,” illetve a „mocskos avantgárddal” állandó összeütközésükben egyszerre van jelen. Ezt reprezentálja a két alapító eltérő megítélése, s oeuvre-ja is. Míg Ohnót a " Butō lelkének", addig Hijikatát a " Butō építészének" tekintik. Ekként Hijikata saját halálában kidomborodó ars-poeticáját önéletrajzírója, Stephen Barber a következőképp foglalja össze:

„Az első mozdulat a halál. Az emberi test alig látható, és mindig kijátssza, hogy írjanak róla. Ez egy végtelen rejtély, amely a látás periferiáján vesztegelve létrehozza a saját nyelvét, miközben mozdulatait a nyers húsból szereli össze. Amikor a test gesztusai a végletekig megszakadnak és szélsőségesen töredezetten, egy másik test jelenik meg az

⁷⁴ Mushimaru Fujieda szíves személyes közlése.

eksztázist, az összeomlást és a megsemmisülést faggatva. És a [másik test] mozgása átalakítja vagy érvényteleníti a szemet, miként magát a testet is átalakítja és érvényteleníti.”⁷⁵

Mindezeket alátámasztja, hogy Hijikata a halála (1986) előtti utolsó 10 évében már nem lépett fel nyilvánosan. Mintha csak a saját, végtelenített meg/elhalását csiszolgatta, tárta volna fel újra és újra. Ebben az értelemben a halál performatívuma nem alkalmi faktualitás, a végső és utolsó választás, hanem krónikus kimúlás, állandó ismétlési kényszer, a heideggeri *Vorlauf* végtelenített performálása. Egy évvel az elhunyt előtt mindezt így foglalta össze: „Azt szeretném, ha egy ember, aki már meghalt, újra és újra meghalna a testemben... Lehet, hogy nem ismerem a halált, de a halál ismer engem.”⁷⁶

Hijikata 1968-ban bemutatott ikonikus előadása, a *Hijikata Tatsui Nihonjin—Nikutai No Hanran* (Tatsumi Hijikata és japán: A test lázadása) új műfajt teremtett. Ez a darab egyszerre jelezte Hijikata szürrealista elmozdulásában a tudattalan megtestesítésének egyre dominánsabb performatív jelenlétét, illetőleg a Tohuka régióból származó alkotó natív státuszának esztétikai rangra emelkedését. (Abban az időben a japán szürrealizmus elsődlegesen annak a fullasztó, fatális érzésnek adott hangot, miszerint a világ, az emberek, s benne a test is mind a halál körül forog, s visszafordíthatatlanul elhal. Ekként saját alkotásaikra is úgy tekintettek, mint valamely visszafordíthatatlanul elveszett vagy elhagyott tartalom utolsó emléknymára.)⁷⁷ Antonin Artaud A színház és hasonmása (Színházi nevelési kísérlet) című művét 1965-ben fordították le japánra, ami jelentős hatást gyakorolt a rendezők és előadók új generációira, ekként Hijikata-ra is. E hatás világosan megjelenik *A test lázadása* közvetlen, gyakorlati vonatkozásaiban is. Hijikata epizódokként több jelenetben is átalakul ebben a koncert hosszúságú performanszban. Démoni és szatirikus alakok között oszcillálva egy nagy felcsatolható aranypénisszel integetve táncol, majd megkötözve feszíti keresztre önmagát. Testének barnasága groteszk kontrasztot mutat fehér ruháival és rózsaszín alsóneműivel.⁷⁸ Fontos megjegyezni, hogy e performanszon keresztül, közel egy évtizeddel az első Butō előadás, a Kinjiki (Tiltott színek)⁷⁹ színrevitele után (1959), elkezdtek Hijikata Butō-ját fokozatosan elfogadni mint gyermekkori szegénység, illetve a tohokui miszticizmus emlékeinek újszerű scenikus ábrázolásmódját. Továbbá *A test*

⁷⁵ Barber, Stephen: *Hijikata: Revolt of the Body*. Solar Books, University of Chicago Press, 2010.
<https://www.3ammagazine.com/3am/the-dirty-avant-garde/>

⁷⁶ U

⁷⁷ Hijikata Tatsumi and Japanese People: *Revolt of the Body*.
<https://digital.library.temple.edu/digital/api/collection/p245801coll10/id/406992/download>

⁷⁸ U

⁷⁹ *Forbidden Colors*. (Kinjiki, Yoshito Ohno, Tatsumi Hijikata, 1959.) Lásd, URL:
<https://faculty.humanities.uci.edu/sbklein/images/MODTHEATER/butoh/pages/01kinjiki01.htm>

lázadása után a *Gendai shi Techō* japán irodalmi folyóirat két számát is (1969) a „test és nyelv” kutatásának szentelte beleértve Hijikata eredeti céljának az elemzését, azaz a test fenomenológiai visszaállítását annak eredeti pozíciójába.

Hijikata számára a már említett hatások közül is kiemelt jelentőséggel bírt Jean Genet művészete, aki az 1960-as években arról írt, miként vágyott arra, hogy színházi alkotásait hatalmas, elhagyatott temetőkből adják elő egy krematórium kéményének a látvány felett uralkodó tornyával, ahol közönség az élők és a halottak sorai között vibrál, váltakozik. Ugyanígy Hijikata saját testére is úgy tekintett, mint amely egyfajta látens látványosságként a halált hordozza, melyet ilyen módon mozdulatainak ritmusa által, testének redői és töredékei között lehetséges feltárni és felszabadítani, s amely ebben az eredendő egzisztenciális tapasztalatban kapcsolódik össze a mindekori korporeális közönséggel. Hijikata olyan kifinomultsággal öltötte fel a „halál mozdulatait”, hogy úgy tűnhetett, a test kezdődő szétesésének törékeny pillanata körül végtelenül, gyötrelmes lassúsággal forog.

Látnunk kell ugyanakkor, hogy Hijikata szemléletében élet és halál, test és természet, test és társadalom, az „én” és az „odakint”, a látványosság, illetve közönségének a teste között nem húzható éles cezúra, mindezek egymásra utaló, egymást feltételező tendenciák, kontinuumok, vibrációk a megtestesülések kakofóniájában. Testek és szféráik. Latour globalizáció kritikájához hasonlatosan, avagy, hogy sosem voltunk modernek, úgy tűnik, a Butō-ka objektumként testesül meg a világ mint szubjektum performatív örvénylésében. Erre a cirkuláris viszonyra utal 1970-es tokiói biennálé címe: „*Between man and matter*”, „*Ember és anyag között.*” Amint az ember a látható testet egyidejűleg látványként, és az elérhető, fizikailag megtapasztalható testet „megérintettként” (érint-vényként) érzékeli, a szubjektum és a tárgy közötti viszony megfordul, és ide-oda váltakozik, fluktuál. Visszautalva az Ankoku Butō fenomenológiai-ontológiai aspektusaira Merleau-Ponty felől szólva, az észlelés egy konkrét, objektívált szubjektum élő dialektikájának a mozzanata, amelyben még csak nem is a dialektika, hanem a mozgás az egzisztencia fundamentuma. Miként Seregi Tamás egyszer megjegyezte, a Lét és a semmi után megszületik a lét és a valami koncepciója. Egy olyan valamié, ami a saját szféráiban ki- bejárkal.

A Butō és a szélsőséges szexualitás kapcsolatáról Stephen Barber a következőket írja:

„A nyers szexuális töltet elengedhetetlen volt Ankoku Butō számára, kezdve Hijikata 1959-es Kinjiiki-előadásától a Genet által ihletett további vad homoszexuális

cselekményekig. Utolsó koreográfiájában, a *Nyári viharban* [*Natsu No Arashi*],⁸⁰ (1973) egy prostituált hercegnő melankolikus fantáziáit élő szexuális segédeszközök és szexbábúk testesítik meg. A közel meztelen táncosok (férfiak és nők egyaránt), a rongyos jelmezekkel együtt, amelyek a néző tekintetét az előadó nemi szervei felé irányították, szerves részét képezték Hijikata Ankoku Butō-jának. A meztelenség korántsem volt ismeretlen a japán performansz- és filmművészetben, különösen igaz ez az 1960-as évekre, de az Ankoku Butō fiatal meztelen testekre való szoros összpontosítása, mely által a szabaddá tett bőrük gyakran úgy tűnt, mintha az különféle betegségtől kikopott és bemetsződött volna, már a test egy újabb rétegét igyekezett a meztelenség alatt feltárni.”⁸¹

Habár az Ankoku Butō provokatívnak tűnt, túlságosan elmerült saját rögeszméinek a tanulmányozásában, így nem vált a társadalmi ellenállás aktív eszközévé az ANPO idején, s Genettel ellentétben sosem kriminalizálták. Első tíz évében csupán egy marginális, kigúnyolt forma maradt. 1970-től, az említett tokiói biennálétól számítva veszi kezdetét az Ankoku Butō megnyílása a szélesebb japán és nemzetközi közönség felé. Igaz ez abban az esetben is, amennyiben Hijikata már a hatvanas években is angol címekkel, szövegrészletekkel, feliratokkal stb. vette célba kicsiny, részben emigráns közönségét, illetve magát az Ankoku Butō-t sem tekintette kizárólagosan japán formának.

Hijikata munkássága egy további háború utáni kontextust (1945-52) is tematizál, amely az identitás teljes elvesztésével szemben az egyéni testi érzékelés felismeréséhez kapcsolódik. A háborús japán testpolitika a császári testre, mint kollektív realitásra összpontosított, mely az egyének testét inkorporálva eltörölte, névtelenné és kiismerhetetlenné tette a személyes testtapasztalatot. Tsuguharu Foujita (藤田 嗣治, Hepburn: *Fujita Tsuguharu*), (1886–1968) második világháború idején készült festményein (mint amilyen a *Végső harc Attu-n* vagy a *Honfitársaink a Saipan-szigeten a végsőig kitartanak*) a testek egymásba kavarodó végtagtömegekként ábrázolódnak, amely a japán nemzeti rendbe ágyazott tömeg (japánul *kokutai*, szó szerint „nemzeti testület”) pszichológiáját jeleníti meg. Ahogyan Ming Tiampo

⁸⁰ *Summer Storm*. (Natsu No Arashi, Misao Arai, 2003.) Lásd, URL: <https://mubi.com/en/hu/films/summer-storm-2003>

⁸¹ Barber, Stephen: *Hijikata: Revolt of the Body*. Solar Books, University of Chicago Press, 2010. <https://www.3ammagazine.com/3am/the-dirty-avant-garde/>

művészettörténész, esztéta fogalmaz: „[A] korabeli festményekre jellemző, hogy nem hajlandóak egyetlen egyénre összpontosítani.”⁸²

Az olyan tapasztalatok hatására, mint pl. a nukleáris tűzben elolvadó egyéni hús látványa a háború utáni művészek és írók figyelme az egyéni testre és megtestesülésre mint az autonóm én megélésének szubjektív helyszínére fordult. A korábban idézett Ango Sakaguchi, azon japán írók egyike volt, aki közvetlenül a háború után az egyéni testiségre összpontosított. („Elesünk, mert emberek vagyunk, csupán azért esünk el, mivel élünk. [...] Fel kell fedoznünk és meg kell mentenünk önmagunk úgy, hogy a legjobb tudásunk szerint essünk el.”⁸³) Az 1946-ban tett kijelentésében utal a *daraku-ra*, azaz a „bukásra”, az „elbukottságra” vagy „dekadenciára”, mely állítása szerint végig kíséri az emberi létezést, s melynek célja, hogy az egyén elesésében felfedezheti és megmentheti önmagát. Az 1950-es évek végétől az 1970-es évekig tartó új japán művészeti mozgalom, amelyet gyakran az avantgárd „második hullámának” tartottak, új testi identitás kereséséhez, majd a fenomenológiai fellendüléshez és a „megtestesültség” (*embodiedness*), az úgynevezett *shintai ron* ideájának a térnyeréséhez vezetett. Továbbá az avantgárd háború utáni művelői számára úgy tűnt, többé nincs éles cezúra a fényképezés, az írás, a festészet és a tánc között; Eikoh Hosoe (細江 英公, Hepburn: *Hosoe Eikō*, 1933–) fotós Tatsumi Hijikata és Yoshito Ohno (1938–2020) Butō táncosok hátáról, gerincéről, izmairól, azaz a csupasz hús fizikai voltáról készített közeli felvételeit egy 1960-as rövidfilmben, a *Heso to Genbaku*-ban (*Köldök és atombomba*) mutatta be.⁸⁴

⁸² Ikeda, Asat: Twentieth Century Japanese Art and the Wartime State: Reassessing the Art of Ogawara Shū and Fujita Tsuguharu 世紀の日本美術と戦時国家—小川原脩及び藤田嗣治の美術を再評価する. *The Asia-Pacific Journal*, Volume 8, Issue 43, Number 2, Article ID 3432, Oct 25, 2010. URL: <https://apjif.org/-Asato-Ikeda/3432/article.pdf>

⁸³ Sakaguchi, Ang: “Discourse on Decadence.” Translated by Seiji M. Lippit, *Review of Japanese Culture and Society* 1 (1), 1986: 1–5. URL: <https://www.jstor.org/stable/42800058>

⁸⁴ *Navel and A-Bomb*. (Heso to Genbaku. Eikoh Hosoe, Tatsumi Hijikata. 1960.) Alább megtekinthető: https://www.youtube.com/watch?v=uZy8ekhe5tE&ab_channel=Sklenio

A test mint ősmédium

Disszertációnk keretéként Bernhard Waldenfels *Az emberi hangról a test összefüggésében*⁸⁵ című tanulmányát választottam, mivel egyrészt kellő részletességgel reprezentálja az általánosságban rezponzív fenomenológiaként ismert kutatási terület összetett problémáit, finom redőit, miközben utat is enged az idegennek, jelen esetben a japán esztétikai és metafizikai tradícióknak. A tanulmány alapvetően egy, a nyugati, kozmológiai igényű metafizika és médiatudomány fejlődéstörténetének egyfajta alternatívájaként az emberi hang fenomenóján keresztül vizsgálja test és idegen rezponzív viszonyát. Ennyiben Waldenfels szövege olyan diskurzusuk összefogójának is tekinthető, melyben a merleau-ponty-i test-fenomenológia és hús-ontológia, a lévinasi idegentapasztalat fenomenológiája, a derridai *vendégszeretetgyűlölet*ként artikulált idegen kérdése, a performativitás-elmélet különféle trendjei és törekvései, valamint az elsősorban kittleri ihletettséggű médiaelméletek termékenyen hatnak egymásra. Ugyanakkor a waldenfelsi szöveg további erénye, hogy visszaállítja az filozófia eredeti státuszát, amennyiben az „első” filozófia sosem önmagánál kezdődik el. Ekképp a waldenfelsi esztétikai program is a csodálkozással veszi kezdetét.

A test eseményjellege

„Ha a test segítségével kívánunk eligazodni az újabb hangmédiumok útvesztőjében, akkor lényegében azon fog múlni a dolog, hogy minek tekintjük a testet.”⁸⁶ – e megállapítással indul Waldenfels tanulmánya, mely a vizsgálat további menetét is megszabja. Ugyanis a szöveg e pontból úgy olvasható tovább, mint amely ismételten a test mibenlétére kérdez rá.⁸⁷ A kiinduló hipotézis pedig ekképp rekonstruálható: amennyiben a test mint ősmédium működik, mely működés során természetesség és műviség áthatja egymást, úgy mindez a test- és médiumelméletek termékeny feszültségéhez vezethet.⁸⁸ Adva van tehát rögtön két horizont, test- és médiaelméletek horizontja, melyek viszonyában a technika mindenhatósága is rögtön megkérdőjeleződik, amennyiben elfogadjuk, hogy az emberi hanggal mindenekelőtt mint

⁸⁵ Waldenfels, Bernhard: *Az emberi hangról a test összefüggésében*. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 31-44.

⁸⁶ Uo. 31.

⁸⁷ Test alatt az eredendően a világra való exponáltságot, kitettséget értem, mely magában foglalja mind a nyitottság, mind a kiszolgáltatottság mozgásait.

⁸⁸ Waldenfels, Bernhard: *Az emberi hangról a test összefüggésében*. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 31.

hallott hanggal találkozunk.⁸⁹ Továbbá azt is könnyen beláthatjuk, miszerint „Az emberi hang dolgok és személyek olyan világában leli meg a helyét, amelyben valaki megnyilatkozik valamiről mások számára.”⁹⁰ A probléma ott kezdődik, mikor azt „szokásaink szerint” valamely személyhez vagy szubsztanciához kapcsoljuk. Így az emberi hang szinte azonnal a szemantika, a szubjektivitás és a pragmatika összefüggéseibe keveredik, a tárgyilagos ábrázolás, a szubjektív kifejezés és az interszubjektív érintkezés céljainak a szolgálatába áll. (*Phóné szemantiké*ként jelöl és jelent valamit, közlő hangzóként lelkiállapotokat fejez ki, illetve társadalmi médiumként az értelem továbbításához járul hozzá.)⁹¹ „Túlharsogja a tárgynak való megfelelés parancsa, a szubjektív hangulatok, valamint az interszubjektív összhang követelménye.”⁹² Az ember tehát kikövetel,⁹³ s úgy tetszik, birtokol egy hangot, fölénye van vele mint alapvetően eltűnő, illékony valamivel szemben. E hiányból fakadó fölényt a tartós médiumok alapozzák meg a rögzíthetőség megsokszorozásával. Waldenfels mégsem a szó és az írás, az újabb és újabb médiumok remedializáló versengésében⁹⁴ alapozza meg az emberi hangról való mondandóit, hanem abban a kommunikációs hálóban, melyhez az emberi hang mint a beszéd apparátusa eredendően csatlakozik.⁹⁵ A szöveg célja ezzel a magának a hallás fenomenjének a felszabadítása, azon szokásunk áttörése, mely az emberi hangot „világhoz, szubjektumhoz és társadalomhoz rendeli.”⁹⁶ Ehhez *akusztikai epokhé*ra van szükség.⁹⁷ Amennyiben Sarte állítását értelmezzük, mely szerint a mindennapi életben hallgatólagosan figyelmen kívül hagyjuk a testet⁹⁸, úgy a mindennapok zaj- és hangkulisszáira is igaz ez, amelyekből előtűnő hangot mint emberi hangot is könnyedén eleresztjük a fülünk mellett. Mégsem csupán a nyers hangzóknak az emberi értelem előtt való eltűnéséről beszélhetünk. Itt

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Uo.

⁹² Uo.

⁹³ Uo. Természetesen itt felmerülhetnek a heideggeri *tekhné* (τέχνη) fogalom körül az *állomány* és az *állvány* (*das Gestell*) kérdései is.

⁹⁴ Bolter, Jay David – Grusin, Richard: A remedializáció hálózatai. Ford. Babarczi Katica fordítása. *Apertúra*, 2011/tavaszi. URL: <https://www.apertura.hu/2011/tavaszi/bolter-grusin-remedializacio-halozatai/>

⁹⁵ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 32.

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ A waldenfelsi példát a fenomenének teljes állományát felszabadító, *affekcionális* és *reszponzív epokhé*ra szükséges kiterjesztenünk. De nem *abban* a husserli értelemben, ahogyan *számomra* mint transzcendentális szubjektivitás, tiszta ego számára a dolgok primordiálisan megjelennek, melynek önmagam alanyiségében szintetizáló forrása is vagyok. Találhatóbb lehet egy elemi erejű *anonimitás*ról, eredendő kontingenciáról, a láthatatlan mélységek vad áramáról, élek és felületek egymásra hajló nyalábjairól beszélnünk. Egyfajta „*ősesetlegességről*” már Husserl is beszámol. Mindazonáltal a permanens transzcendentális fenomenológiai redukciók során maga is eljut annak a belátáshoz, hogy az egyre redukтивabb egok végtelen regresszusa helyett a végső konstituáló egot ki kell szolgáltatnia a tiszta „*anonimitás*nak”.

⁹⁸ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 32.

rögtön tisztázni szükséges azt a kínálkozó félreértést, miszerint a hallás fenoménje már a csendben is jelen lenne csupán arra a várva, hogy megmutatkozzék a felhangzás, a felhallasztás során. Mégis az emberi hang a hangzó közzététel és a hangrögzítés során lesz az, ami. Ilyen értelemben minden, mi hallhatatlan a megfelelő akusztikai *közegben* válhat hallhatóvá. Ami a valódi problémát okozza, az *ágencia* könnyelmű beiktatása, amennyiben *valami* vagy *valaki* a hangot hordozza, létrehozza. Amint azt a későbbiek során árnyaltabban tanulmányozni szándékozunk, ennyiben ragadható meg a kozmológiai indíttatású médiaelméletek waldenfelsi recepciója. Előzetesen megfelelő formulát kell választanunk, mely „így hangzik: »[valami] felhangzik«, ahhoz hasonlóan, ahogy azt mondjuk, »[valami] zizeg«, »[valami] cseng«, »mennydörög«.⁹⁹

„Ha a felhangzás valamely eseményéről beszélek, akkor elsősorban nem nagyszabású, pompás és látványos eseményekre kell gondolni, hanem arra, hogy szakadatlanul történik, ami eleve nem cselekvésként vagy tevékenységként értendő, eleve nem engedelmeskedik intencionális és szabályszerű leírásoknak, és nem engedi, hogy bármilyen szubjektumnak tulajdonítsuk, vagyis nem engedelmeskedik mindannak, amiből tehát a szokásos beszédaktus és cselekvéselméletek kiindulnak.”¹⁰⁰ (Waldenfels, 2011: 32).

A felhangzás tehát esemény a testesemények szakadatlanul zajló sorában. E hipotézisünk alapvető jelentőséggel bír vizsgálódásunk további kimenetére tekintettel.¹⁰¹

⁹⁹ Itt közvetlenül követem a fordító, Csobó Péter György megjegyzéseit. Ezek szerint a „német »es ...« alakjaira (pl. »es raschelt«) a személytelenség miatt ugyan jobban illenének a magyarban az olyan alakok, mint pl. a »zizegés hallatszik« ám ez főnévvé változtatja az igét, elhomályosítja a történésjelletet. Mivel pedig itt az utóbbin van a hangsúly, nem az alanyon, a magyarban szögletes zárójelek közé tesszük a határozatlan alanyt. A példák közül a hétköznapi nyelvben lerövidült »mennydörög« felel meg talán a magyarból a legjobban a német szintagmák értelmének.” Mint azt látni fogjuk, a „mennydörög” különösen fontos szerepre tesz a saját praxis elemzése során. (Waldenfels, 2011: 32).

¹⁰⁰ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 32.

¹⁰¹ Uo.

Egy hatás alatt álló ipszeitás

Ipszeitás alatt hagyományosan önmagam önmagamnak adottságát, önmagamnak önmagamnál levését értjük.¹⁰² Michel Henry-t idézve:

„Úgy adódom magamnak, hogy ez soha, semmilyen tekintetben nem éntőlem függ. Meghatódom, s így magamat hatom, azaz nem egy külső dolog hat rám, aki más volna, mint én, hanem én magam hatok magamra. Ám ebben az önaffekcióban nem valami más számára vagyok. Így nem abszolút módon hatok magamra, hiszen az önaffekció nem az én művem. Pontosabb lenne tehát, ha azt mondanánk: önhatott vagyok, és ily módon Alanyként nemződök az élet önaffekciójában. Az én [moi] végső soron az egyes szám első személyű Alanynak ezt az önhatott voltát jelöli, melynek jóvoltából – mint önmagától hatott – egyszerre lesz Ön [más szóval Alany] és én [moi].” (Henry, 2013: 71-72).¹⁰³

Másként Derridával szólva: „Az »otthon« monásának vendégszeretőnek kell lennie, hogy ipse lehessen, ön-maga önmagánál [*soi-même chez soi*], lakható »otthon« az önmagának önmagával való viszonyában [*dans le rapport à soi du soi*].¹⁰⁴ A továbbiakban az ipszeitás tekintetében differenciálhatóság¹⁰⁵ kérdéseire fogunk *figyelni*.¹⁰⁶ Hallható elválasztása a nem hallhatótól, illetve a potenciálisan hallhatótól¹⁰⁷ azonban nem szorítkozhat kizárólag az odafigyelés valaki által spontán módon vagy szabályozott körülmények között végrehajtott aktusára.¹⁰⁸ Aki hatás alá kerül, akit ér valami, aki így a folyamat részévé válik, egy olyan önálló, tárgy- vagy részeszathatózós „meghatott Önmaga”¹⁰⁹, aki *par excellence* nem alanyesetű cselekvőként, látó

¹⁰² Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 71.

¹⁰³ Az ipszeitás kérdésében a Kantot olvasó Heidegger hamacheri dekonstrukciójának kiváló összefoglalóját nyújtja Balogh Gergő: *AFFORMATÍV A performativitás kritikája Werner Hamacher munkásságában* című tanulmányában. URL: http://real.mtak.hu/132813/1/79_105_Balogh.pdf

¹⁰⁴ Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmelről Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 26.

¹⁰⁵ Amennyiben a feltűnés eseménye az azt a fel nem tűnéstől elválasztó küszöb átlépésében konstituálódik. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 33.

¹⁰⁶ Ahogyan azt Ullmann Tamás állítja, „A modern filozófia Descartes-tól Husserlig valójában tudatfilozófia.” Ullmann Tamás. *Hogyan működik a tudattalan*. URL:

https://fi.abtk.hu/images/2017_02_ullmann_tamas_hogyan_mukodik_a_tudattalan.pdf

¹⁰⁷ Waldenfels továbbiakban az észlelési küszöbök alaklélektanban betöltött jelentőségére, neurobiológiai fejleményeire hívja fel a figyelmet.

¹⁰⁸ Waldenfels Austin kritikája érezhetően a derridai, de man-i dekonstruktív olvasatok továbbgondolását is eredményezi.

¹⁰⁹ Itt közvetlenül követem a fordítót, Csobó Péter György megjegyzéseit. „Ez a fogalom (»Selbst«) fenomenológiai értelemben a voltaképp nem intencionális élmények »alanyát« vagy »helyét« jelöli. Szokás fordítani »eredeti én«-nek, jóllehet Waldenfels olyasvalamit igyekszik jelölni e fogalommal, ami épp ezt a

vagy halló szubjektumként van beállítva. Az „én-perspektíva” mindenekelőtt egy „nekem-” vagy „engem-perspektívaként” jut érvényre.¹¹⁰ Ha mint azt Waldenfels javasolja, megmaradunk a hallás síkján:

„akkor észrevehetjük, hogy *valaminek* az intencionális hallása mint *valamire* válaszoló hallás, mint felfigyelés, odafigyelés veszi kezdetét, melyet [valami] felkelt, amely rááll egy felhívásra, és nem önhatalmúlag kezd működni. Ha a dolog megállna valaminek a hallásánál és valaminek a látásánál, minden hallás és látás alapvetően viszonthalláshoz és viszontlátáshoz vezetne, és megmaradna az olyan lehetőségek tartományában, amelyek adva vannak, csak ki kell bontani őket. Ugrás van a »páciensnek« – akibe beleütközik, akivel történik valami – a részesedő-státusza és annak alanyi-státusza között, aki belebocsátkozik a dologba, aki elhatárolja, védi magát vele szemben, de így vagy úgy választ is ad rá. Ez a szakadék pedig nem hidalható át a célok vagy szabályok semmilyen rendje által, és a szabályoknak még azt a körét is szétrobbantja, amely visszacsatolással önmagát erősíti. A hallás valahol máshol, egy idegen hangzóval, egy idegen hanggal kezdődik. Persze ez a genuin kisajátítása egy olyan öntudatnak, amely úgy hiszi, képes önmagából kiindulni és oda visszatérni, nem jelenti azt, hogy az Önmaga, akinek valami feltűnik, akivel valami megtörténik, eltűnne. Feltűnőség olyasvalami nélkül, akinek feltűnik valami, olyan lenne, mint a fájdalom, amit senki sem érez.” (Waldenfels, 2011: 33).

Mindezek figyelembevételével a hallgatódzás, odafelülés és feltűnés eseményjellege az *affekcionális és reszponzív epokhé* gyakorlatában egy olyan esztétikai program részeként nyílik meg számunkra, mely a *figyelem* kategóriája helyett a *csodálkozásban* veszi kezdetét. Ebben az értelemben a waldenfelsi *epokhé* „nem az intencionális és reflexív epokhé szokásos fenomenológiai formája, amely mindent, ami megmutatkozik, azt saját értelmére redukálja [...], hanem egy *affekcionális és reszponzív epokhé*, ami azt teszi szóvá, *amitől* megrázkódunk, valamint azt, *amire* választ adunk.”¹¹¹ Továbbá az *epokhé* jelen formája „nem a nem auditív szubsztrátumokra és részfolyamatokra irányul, egyfajta meghatványozott hallhatóságra, a hallható hallhatóvá válására, ami a látható láthatóvá válására hasonlít, és ami a hétköznapi

terminust kerüli ki: »Vajon hogyan lehetne erről az eredeti énről úgy beszélni, hogy közben ne nevezzük valamiféle énné?« (Waldenfels, 2011: 33).

¹¹⁰ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 33.

¹¹¹ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 335. Idézi Zámbo. Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 176.

tapasztalat során nem tűnik fel, vagyis ebben az értelemben hallhatatlan és láthatatlan marad.”¹¹² A hallható és a látható fenomenológiája ezen a ponton elhagyja a „már-hallottnak” és a „már-látottnak” a tartományát, és itt találkozik az audiovizuális művészetekkel.¹¹³ Ebből kifolyólag „A pusztta hallás és a pusztta látás önmaga révén egy másként-hallás és egy másként-látás által lép tovább önmagán, nem pedig egy olyan gondolkodás révén, amely egyfajta *cogito me audiere*-be húzódik vissza, vagy végül – mint a szellem utódjának – az agynak engedi át a hallást és a látást.”¹¹⁴

A nem semlegesítési modifikációként értett epokhé

A husserli esztétikai világ *logosza* itt megfeleltethető az akusztikus világ *logoszával* mint a hallónak egy olyan rendje, mely magából a hallásból nő ki.¹¹⁵ Ez nem pusztán a beszéd és a kiállítás distinkciója, hanem egyben a beszéd-, az ének-, s az emberi hang, továbbá a zenei hang és a zörej megkülönböztetése is egyben. „Miben áll a beszédhang, mitől különbözik a hallás más eseményeitől?”¹¹⁶ – teszi fel a kérdést Waldenfels. Az érvelés szembehelyezkedik a kommunikáció teleologikus modelljével,¹¹⁷ mely a beszédhangot egy beszélőnek tulajdonítja, melynek címzettje(i) vannak, míg a zörejeknek pusztán forrása, és a vokális és instrumentális zene pedig mivel sokféle módon kapcsolódik egymásba valamiféle középúton lenne. Az emberi hang prototípusa régi meghatározásában azzal a *logosszal* mutat párhuzamot, mely az embert sajátosságosan kitűnteti. Az emberi hang és a zörej további közkeletű distinkciójában az emberi hang olyanságával szemben, melyet a halló befogad és megért a pusztán affektív módon felmerülő zörej áll. Waldenfels többek között Szókratész példáját említi, aki raboskodása során egyenesen „betege annak, hogy beszédekert halljon.”¹¹⁸ Ezek szerint „száj és fül pedig, mint a test szervei, szó szerint eszközökként szolgálnak, segítségükkel jelentéssel rendelkező hangzókat adnak ki és fognak fel, de csak akkor, ha mindkettőt, a szájat és a fület is lélek vagy

¹¹² Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 33.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ Uo. 34.

¹¹⁵ Uo.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Itt Waldenfels vélhetően a Shannon-Weaver modellre utal. Lásd, URL:

http://janus.ttk.pte.hu/tamop/tananyagok/komm_elm/13_kommunikcis_modellek.html

¹¹⁸ (Platón, 2005: 15 [230 b, d]). Idézi Waldenfels. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 34.

szellem hatja át¹¹⁹ vagy legutóbb, az agy instanciája. A waldenfelsi médiateória a problémát abban látja, hogy egy ilyen kommunikatív értelem, a *logosz össz-hangja*, a *Sym-phonie* ugyan átfog(hat)ja az emberi hangok sokaságát, ellentétét, különféle differenciáit és kakofóniáját, azonban elnémítja az emberi hang alapvető idegenségét.¹²⁰ Ekképp a hallás ott kezdődik, ahol valami hallhatóvá válik, fülünkbe jut kiemelkedve a zengés monotóniájából. „[...] az emberi hang mindenekelőtt mint *idegen hang* lép fel, olyan hangként, amely valahonnan máshonnan érkezik, akárcsak a beszéd, amely minket mindenekelőtt mint a másik beszéde/nyelve, azaz mint eredendő idegen-nyelv kerít a hatalmába.”¹²¹ Az idegen igény, s a rezponzív hallás aszimmetriája nem tekinthető egy szimmetrikusan elrendezett dialógus első lépésének, inkább egy olyan dialógus geneológiájának a része, melynek kifejlődése az előzetes össz-hangon [Sym-phonie] mint homológián alapul.¹²² „Ha a nyelv a halló-beszédből¹²³ nő ki, akkor a beszédhang pontosan az az instancia, amelyben ez a halló-beszéd hangossá válik.”¹²⁴ Továbbá a puszta zörejjel szemben az tűnteti ki, hogy benne egy *címre szóló felhívás* jut érvényre. Waldenfels argumentációjában ugyanis, – mely érvelést alaposan meg kell majd vizsgálnunk – az emberi hangok másképpen szorulnak viszonzásra, mint a zörejek. Utóbbiak legalábbis affektívan érinthetnek, de nem támasztanak igényt a válaszadásra. A bizonytalanság tehát a címre szóló és a cím nélküli felhívás, megszólítás megkülönböztetése során merül fel.¹²⁵ Amennyibe ugyanis a beszédhangot az tűnteti ki, hogy benne egy *címre szóló felhívás* jut érvényre, úgy a zörejek másképpen szorulnak viszonzásra, megindítanak vagy meghatározott cselekvésre bátorítanak, de nem támasztanak igényt a válaszadásra.¹²⁶ „Ez különböztet meg olyan egyszerű megnyilvánulásokat, mint »jőjj« vagy »menj« egy széllökéstől vagy egy edény csörömpölésétől.”¹²⁷ Ahogyan Waldenfels megjegyzi, mindez még az éneklésre is érvényes,

¹¹⁹ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 34.

¹²⁰ Uo.

¹²¹ A *rend-kívüliség* mint alapvető idegentapasztalat koncepcióját a *vendégszeretetbarátság* derridai fogalmából vezetem be. a későbbiekben.

¹²² Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 34-35.

¹²³ A német Hörsagen mint hallomás magyar fordítása nem túl szerencsés annak konnotációi okán.

¹²⁴ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 35.

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ Úgy vélem, itt Waldenfels nem viszi végig a saját gondolatmenetét, pedig az argumentáció végén épp természetes és művi distinkciójának önkényességét dekonstruálja. Már a gibsoni ökológiai pszichológia megelőlegezi a performativitásnak egy olyan radikális újragondolását, (miként a spekulatív realista és az objektum-orientált ontológia is teszi többek között), bármely ökológiaként értett környezettel együtt értett bármely eleme és organizmusa a figyelem felhívására, s ekként válaszigényre (is) törekszik. E kölcsönös választ tranzakciók performatív karakterrel bírnak.

¹²⁷ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 35.

melybe ugyan be tudok kapcsolódni, de nem tudunk vele egyetérteni vagy vitázni.¹²⁸ (E kijelentéseket már most pontosíthatjuk. Egy ökológiai közegben ugyanis a zörejek már önmagukban invariáns információk sűrű struktúrái, melyek regisztrációja és disztribúciója kizárólag egy rezponzív és kinesztetikus odafordulás által lehetséges. Csupán a felhívások mikéntjében, s a válaszok eltérő karakterisztikájában mint a későbbiek során vizsgálandó *pathikus* és *pathetikus kifejezések* feszültségében vannak különbségek.)

A következőkben a beszédhang *anarchikussága*, illetve az érzéki események, a beszéd-, a hallás és látásfolyamatok *anonimitása* az, ami számunkra döntő jelentőséggel bír. Az anarchikus mozzanat abban áll, hogy „a beszéd és hallás kettős *eseménye* nem vezethető vissza elkülönült, szubjektíven hozzáférhető beszéd- és hallásaktusokra.”¹²⁹ A korábbi ágenciaproblémát tehát megfogalmazhatjuk úgyis, mint a beszéd-, hallás- és látásesemények eredendő diszkrepanciájának a kérdését. A „ki beszél” kérdése csupán akkor merülhet fel, ha nem rendelünk a beszédhanghoz autonóm beszélőt. „Ez a kérdés a beszédhang a meghallásban lel válaszra, ami azonban azt jelenti, hogy soha nem kap tökéletes és végérvényes választ.”¹³⁰ Miként azt Waldenfels több szöveghelyen is megjegyzi,¹³¹ a megszólítottság *pátosza* sosem tekinthető egy aktív megszólítás inverzének.¹³² Másképp szólva: „minden fenomén egy erőjáték eredménye, koaffekcióként minden affekció egy olyan összeütközés csíráját hordozza magában, amelyet semmilyen konszenzus nem egyenget el.”¹³³ „A *logosz* a megszólítottság érzésének a *pátoszából* nő ki,”¹³⁴ mely érzés sosem oldódik fel maradéktalanul az identifikációban vagy szerepek megosztásában, s így sosem sajátítható el teljességgel.¹³⁵ Ahogyan idegen tekintet és a megpillantottság érzése között mindig hasadás, egyenlőtlenség, elcsúszás van, ami a kisiklás veszélyével fenyeget, úgy az *idegen-nyelv* és a meghallás sem

¹²⁸ Uo. (Megjegyzem, számomra e kijelentés is kissé problematikus, amennyiben egy közös éneklés során egy direkt hamis, eltérő, diftongus énekhangnak is szándékolt szubverzív hatása lehetséges.)

¹²⁹ Uo.

¹³⁰ Uo.

¹³¹ Bernhard Waldenfels. Felelet arra, ami idegen. Egy rezponzív fenomenológia vázlata. URL: <https://www.c3.hu/~gond/tartalom/20/frawald.html>

¹³² Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 35.

¹³³ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 31. Idézi Zámbo. Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 173.

¹³⁴ Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 173. o

¹³⁵ (Ahogyan a „szó szót követ” fordulat is egyszerre többet és kevesebbet jelent, mind individuális beszéd és hallás.) Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 35.

tekinthető egyenrangú eseménynek.¹³⁶ A másik hangjában mindig visszaköszön a saját bizonyos fokú idegensége. Ekképp a beszéd- és hallásemények is magukban hordozzák az *anonimitás* bizonyos formáját („N’importe qui parle» [nem fontos, ki beszél]),¹³⁷ mellyel az akusztikai *epokhé* mibenlétéhez tértünk vissza. (Ám némileg máshova is, hiszen az *ígéret(tétel)* (*Versprechung*) hamacheri, *afformatív*, aktus nélküli aktusként történő dekonstrukciójában a beszédcselkvésben megalapozott egologikus értelem lehetősége is kérdésessé válik, pontosabban berekesztődik.¹³⁸ Eltolódást jelent ez Waldenfels ígéretinterpretációjához képest, amennyiben ott „mégiscsak fontos, ki beszél.”)¹³⁹ Az *anonimitás* eredeti polifóniája, többféle pozíciót és fokozatot is megengedő nyitottsága az a hely, ahol a címre szóló és a cím nélküli felhívás diszkrét differenciájából fakadó alapvető médiaprobléma (természetes és művi megkülönböztetése, az opacitás kérdése stb.) területén előrelépést érhetünk el.

„A másiktól érkező beszédhang idegensége visszhangra talál saját hangunk idegenségében, mely hangunkat csak bizonyos fokig tekinthetjük a sajátunknak. Az, ami az »önmagunk beszélni hallásának« formájában Derrida oly aprólékos gonddal dekonstruál, valójában a beszédhang metafizikainak nevezhető értelmezésmódjára vonatkozik, nem magára a »beszédhangra«, amely arra rendeltetett, hogy aláássa a jelenlét minden metafizikáját.” (Waldenfels, 2011: 35).

Miként egyszerre afficiáljuk és lepjük is meg magunk, úgy hasadás támad önmagam mint beszélő és halló; önmagam beszédeseménye, s önmagam beszédének a halláseménye között. Itt Waldenfels Merleau-Ponty-t, majd Lévinast idézi: „létezik egyfajra »reflexivitás a hangképzés mozgásai és a hallás között«, de a kettő nem esik egybe; e folyamatokban a [testem] hangszekrényéből felhangzó hangnak megvan a testi-motorikus megfelelője»; hangképzés és visszhang közé beékelődik a »hús« sűrűsége.”¹⁴⁰ Ekképp „Saját hangunk, amelyben sajátos idegenség csendül, genuin módon *mutál*, amikor nemcsak másokban kelt visszhangot, hanem

¹³⁶ Ebbe a kategóriába esnek az audiovizuális hallucinációk, a hangok hallása, sőt, talán még a nyelveken szólás esete is. E patológiák mind az elsajátítás diszfunkciója körül merülnek fel, amennyiben sem maradéktalanul sajátját tenni, sem instanciákra felosztani nem vagyunk képesek az észlelt hatásokat. U

¹³⁷ Idézi Beckett kapcsán Waldenfels Foucault-ot.

¹³⁸ Ebben a kettős viszonyban, megszólítás és ígéret hasadásában, már mindig is elcsúszó relációjában tehető fel egyáltalán az *ipszeitás* kérdése a véleményem szerint. Balogh Gergő. *AFFORMATÍV A performativitás kritikája Werner Hamacher munkásságában*. URL: http://real.mtak.hu/132813/1/79_105_Balogh.pdf

¹³⁹ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 35.

¹⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. Budapest, L’Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2020, 164. Idézi Waldenfels. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 36.

együttal olyan »hangzásként is fellép, amely a saját maga visszhangjában csendül újra.«¹⁴¹ A „hús” láthatatlan sűrűségében táncoló, cikázó, megsokszorozódó vagy kioltódó perceptív események kaszkádját a *rezonancia* névvel illetjük a továbbiakban utalva a Butō-recepció fogalomkészletére. Ahogyan ezt Waldenfels is megerősíti:

„A beszédhang re-(s)zonanciájának a tükör re-flexe a párja. És akárcsak ez utóbbi, mely nemcsak valami korábban már látottat ábrázol, hanem önmagát mint önmagát is láthatóvá teszi és szembesít saját magammal, úgy a visszhang sem csupán a már hallottat adja vissza, hanem önmagammat is hallhatóvá teszi saját magam számára. Saját magam megmutatkozása így tekintve egy eredendő újra-megmutatkozás, visszatérés saját magamhoz. Önmagam meghasadása, ami elválaszt engem saját beszédhangomtól, másfelől elválaszthatatlan attól, hogy önmagam megkettőződöm, egyfajta hasonmáshoz jutok a másokban. [...] (Inkább) arról van szó, hogy én testi önmagamként ki vagyok szolgáltatva az idegen tekinteteknek és idegen hangnak egy olyan rezonánsként, amely nemcsak válaszol nekem, hanem meg is előz és meg is lep engem. Az idegen hang visszhangja a sajátban emblémája egy olyan testköziségnek amelyben összefonódik és egymásra rétegződik saját és idegen.”¹⁴² (Waldenfels, 2011: 136).

Mindezen megállapítások azonban nem keverendők össze azzal a triviális ténnyel, hogy létezik egy „további ego” vagy a „szubjektumok pluralitása.”

Az angol empirizmus hagyományira reflektálva Waldenfels *kívül és belül* distinkcióját az elsajátítás folyamatában dekonstruálja, amennyiben „szellemünk csendes színpadán,” netán az agy neurofiziológiai instanciája alatt a testről leválasztott, transzcendentálisan értett, diszkrét képi és hangzó apparátusok, illetve azok belsővé tett intencionális képzetek és hangzatai mint reprezentánsok léteznének.¹⁴³ Mindazáltal a kép- és hangalkotó tevékenységünk kinesztetikus

¹⁴¹ Lévinas, Emmanuel: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1997. 227. Idézi Waldenfels. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 36.

¹⁴² Önmagamnak mint önmagamnak a világban önmagammal való állandó szembesülés és láthatóság mint az ipsiszeitásban megnyíló alanyiség idealizmusához, a fenomenológus ún. teológiai értelmezéséhez lásd: Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013.

¹⁴³ „Mármost el kell ismernünk, hogy a hangzatokból álló formákat és hangfolyamokat anélkül is képesek vagyunk meghallani, hogy bárki kinyitná a száját, vagy az orra alatt dudorászna. Képtelenek lennénk egy dallam, vagy akár egy név hangzása után kutatni, ha nem létezne a hangzásoknak és a hangoknak vissza- és előrenyúlóan is érvényesülő mintája, a zenészeknek pedig, aki az előadás előtt még egyszer átolvassa a partitúráját, semmi haszna sem származna belőle, ha úgy közlekedne a kottasorok között, mint egy matematikus.” (Waldenfels, 2011: 36). Ez a megjegyzés egyben a klasszikus kognitív pszichológia reprezentációs-komputációs modellje kritikájának az irányát is kijelöli.

beágyazottsága, mely mozgásformák azokat egyáltalában lehetővé teszik, a kiterjedt testek, különösképpen is a hallás bizonyos fajta történetének a részeként vannak elkönyvelve.¹⁴⁴

„A feltételezés, hogy képesek vagyunk létrehozni belső képeket és belső hangokat, a szubjektum-autonómia fikciói közé tartozik. [...] A fül ötletei is »akkor jönnek, amikor akarnak, nem pedig amikor mi akarjuk«. Még annak a belső térnek is, amelyben a »belső hangok« vagy az »ismerős dallamok« felcsendülnek, megvan a maga külső régiója, amely abban válik érezhetővé, hogy az vonja és tagadja meg magát tőlünk, amit pedig állítólag mi magunk állítunk elő.” (Waldenfels, 2011: 36-37).

Mindez a meglepetés mint a rezponzivitás alapvető affektív élményét követő regisztráció, az elkerülhetetlen *normalizálás*, „amely nélkül nem létezne a dolgok megbízható visszatérése,”¹⁴⁵ mögött húzódó halláseseemény *hangtalanságára* és *hallhatatlanságára*, illetve a látáseseemény *kép nélküliségére* és *láthatatlanságára* hívja fel a figyelmet. Ezek szerint:

„Minden *phoné* érint egy olyan *aphoniát*, amely hasonló a beszédes hallgatáshoz. Ahhoz, hogy ezt a hallhatatlant érzékeljük, inkább egyfajta »harmadik fülre« van szükségünk, nem külön »szellemi fülekre«. Ennek oly módon *kell másképp hallania*, hogy áttörje a fono-lógiai rendet, és a domesztikált, normalizált beszédhangból előcsalogassa egy nyers beszédhang felhangjait. A »nyers hangzók« (vö. Jakobson 1969), amelyek ennek következtetésében felcsendülnek, a maguk sajátos módján, zavaróhangok, szünetjelek kétértelmű alakjában, vagy épp a hallásáram megakasztásával vétetik észre magukat.” (Waldenfels, 2011: 37).

Ennyiben az eddig bemutatott waldenfelsi akusztikai epokhét miként a későbbiekben részletesen kidolgozott *affekcionális* és *rezponzív epokhé-t*, melyet a Butō recepciójában a gyakorlatban is használok, illetve a saját praxisomban pedig mint mozgásmeditációs, reflexív módszert alkalmazok.

¹⁴⁴ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 36.

¹⁴⁵ Uo. 37.

A fénymetaforika metafizikai gyökerei

Minden, az antikvitásból fennmaradt közvetítő közeg, minden *intermedialitás*, minden *metafizika* legpregnansabb példája természetesen a fény médiuma, melyben vagy között a világ jelenségei előbukkannak, láthatóvá válnak.

„A *Lét és idő* 7. paragrafusában a fenomén annak görög értelmében, *phainomenon*ként nyer meghatározást. A szó töve a *pha*, *phósz*, amely »fény«-t jelent, így a megjelenés fénybe jutást, világosságba kerülést jelent, vagyis a megjelenés »az, amiben valami nyilvánvaló, önmagában láthatóvá lehet« (*das worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*). A világ tehát a láthatóságnak ez az ek-sztatikus horizontja, ahol bármely dolog láthatóvá válhat, és ami – horizontjellege miatt – maga a külső, az önmagán kívüli.” (Henry, 2013: 9).

Azonban ez az „eredendően magán- és magáértvalóan »magánkívüli« láttatás, feltárás, az igazság feltárulkozása (*alétheia*) sajátossága az is, miszerint „*A világ megjelenése ugyanis nem csupán közömbös mindazzal szemben, amit felfed, de létezésben sem képes részesíteni azt.*”¹⁴⁶ „A feltárás felfed, »megnyit«, de nem alkot (*macht nicht, öffnet*). Így tárul fel ontológiai ínsége a világ megjelenésének, amely képtelen lesz arra, hogy önmaga tételezze a valóságot.”¹⁴⁷ Ekképp fenomenológiai értelemben: „Magának a fenomenalitásnak a lehetősége jelent problémát, ha a fenomenalitás elve kivonja magát a fenomenalitás alól. [...] Különbség van egyrészt a sajátos tartalmában tekintett fenomén, másrészt annak a fenomenalitása között; más szavakkal; *aközött*, ami megmutatkozik, ami megjelenik, és a megjelenés ténye, a tiszta megjelenés mint olyan között.”¹⁴⁸ Henry további argumentációjában:

„Ahogy láttuk, a világ megjelenése az, ami minden dolgot magán kívülre vet ki, és ugyanezzel a lendülettel megfosztja azt valóságától, külső látszatok sorozatára redukálja, amelyekbe lehetetlen behatolni, mert semmilyen »belsejük« nincsen, mindegyik kizárólag a másakra utal, és az utalásoknak ebben a meghatározatlan játékában, ami a világ, mindegyik üres és tartalom nélküli. Azt is láttuk, hogy Heidegger elgondolása szerint a világ megjelenése nem képes létrehozni azt, ami megmutatkozik benne. Az életben ugyanakkor annak minden egyes modalitása valóság – tolakodó,

¹⁴⁶ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 12.

¹⁴⁷ Uo.

¹⁴⁸ Uo. 7-9.

közvetlen, vitathatatlan, megcáfolhatatlan. De amint megpróbálom látni ezt a valóságot, elillan.”¹⁴⁹ (Henry, 2013: 16).

Henry mindezekből az alábbi következtetéseket vonja le:

„Az élet keresztül-kasul fenomenológiai képződmény. Nem létező, és nem is a létező egy létmódja. [...] Az egyetlen ténylegesen létező élet a transzcendentál-fenomenológiai élet, amely a tiszta fenomenalitás eredeti módját határozza meg, azt, amit a megmutatkozás tisztasága miatt a továbbiakban a *kinyilatkoztatás* nevével illetünk. Az élet valódi kinyilatkoztatása minden ponton szemben áll a világ megjelenésével. Miközben ez utóbbi »önmagán kívül« fed fel, »önmagán kívüli«, amennyiben mindaz, amit felfed, hozzá képest külsődleges, másik, különböző, az élet megnyilatkozásának első, döntő vonása éppen az, hogy nem hordoz magában semmilyen eltérést, azaz hogy csak és kizárólag önmagát tárja fel. Az élet *kinyilatkoztatja önmagát, vagyis ön-kinyilatkoztatás*. [...] Az élet feltárulása és az, ami feltárul benne, egyet alkotnak.” (Henry, 2013: 14-15).

Visszatérve a térköz mint közteség (*inbetween*) mediális, metafizikai konstrukciójához, Arisztotelészhez érkezünk. „*A lélek* című értekezésében (a 2. és 3. könyvben) [...] az érzékelés, legfőképpen is a vizuális érzékelés vonatkozásában tárgyalja a médium funkcióját. Fejtegetése világossá teszi, hogy a médiumot alapjában véve térközként, térbeli távolságként fogja fel két pont között, melyeket általában adónak és vevőnek, vagy – hasonló logikával – megnyilvánulásnak és befogadásnak szokás nevezni. A médium az, ami áthidalja a kettő közötti távolságot – eredet és végcél, indulás és érkezés távolságát –, s ezzel lehetővé teszi a közvetett [*indirect*] kapcsolat, a közvetítés [*transmission*] vagy közlés [*communication*] létrejöttét.”¹⁵⁰ Igaz ez a megállapítás a színház szcenikus médiumára, az *opsziszra* (a látványra), mely tiszta átlátszóságában ad teret a *müthosznak* (a mesének), ami így a színházi *opsziszt* jelentésszerű *szünopszisszá* alakítja.¹⁵¹

„Arisztotelésszel kezdetét veszi tehát egy olyan hagyomány, amely szisztematikusan és előíró jelleggel azonosítja a médiumot az eszközzel, s ezzel a színház szcenikus médiumát a *szünopszisz*on keresztül az érzékelés, a látás és a megértés eszközeként

¹⁴⁹ A gondolat első fele szinte tökéletesen egyezik a mahajána buddhizmus *függő keletkezés* ontológiai koncepciójával.

¹⁵⁰ Weber, Samuel: Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ösz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

¹⁵¹ Uo.

határozza meg. Mindezt azáltal éri el, hogy a színházat a tragédia modellje szerint, pontosabban a tragédia ama értelmezése szerint fogja fel, melyben az drámai konfliktusok eljátszásaként határozódik meg, amely konfliktusok végül az egységes és önálló mese révén oldódnak meg. A színészek és a közönség »eleven jelenléte« persze számításba van véve, de csakis mint egy »cselekmény« és azon keresztül egy »élet« egységének megjelenítéséhez szükséges eszköz. [...] Minden, ami a színházzal mint médiummal, a színpaddal és a látvánnyal, az *opszisszal* kapcsolatos, Arisztotelész szerint egyedül a *szünopszisz* érdekében létezik. A reprezentáció gépezete ezért csak annyiban hasznos, amennyiben képes eltörölni önmagát, átlátszóvá válni, közvetlenebb pillantást engedve magára a dologra – vagyis egy cselekmény és egy élet egységére – ahhoz képest, ami a mimézis egyéb formáiban, különösen az epikában lehetséges. A tragédiában, hangsúlyozza Arisztotelész, semmilyen közvetítő narratív beavatkozásra nincs szükség, mivel a mimézist közvetlenül élő személyek hajtják végre, »itt és most«, a színpadon. A színház szcenikus médiuma ekként lehetővé teszi egy bizonyos »itt és most« számára, hogy megtörténjék és mint mondják, átlátszóvá váljék, felfedve egy élet – ha nem az élet – mélyebb közvetlenségét.» (Weber, 2010).¹⁵²

Platónra tekintve a Barlang-hasonlat „fénymetaforikája már a fénymetafizikát alapozza meg.”¹⁵³ „Kultúrtörténetileg a Barlang-hasonlatból indul ki az az érzék- és testellenes hagyomány, amely elfordul az empirikus világtól, amit árnyéknak, valótlan színjátéknak, földi szennynek tekint.”¹⁵⁴ Az újplatonizmusban pedig Plótinosz és Proklosz tolmácsolásában: „Mennél szellemibbé válik a fény, annál sötétebb lesz a természet.” [...] „Az újplatonizmus barlang-hasonlatból levont fénymetafizikai következtetései így zúzzák szét az antik filozófiában az életvilághoz közeli érzékelés, lélek, szellem (nyelv/logosz) és a természet közötti kulturálisan magától értetődő összefüggést.”¹⁵⁵

¹⁵² Mindez az áttetszőség tekintetében már a remedializációra is utal.

¹⁵³ Idézi Tillmann J. A.: *A keretfoszlányok kialakulásának és szemlélésének kérdéséhez* című tanulmányában Gernot és Harmut Böhme-t. Böhme, Gernot – Böhme, Hartmut: *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, Beck, München, 2004. 152.

¹⁵⁴ Uo.

¹⁵⁵ Uo. 153.

A rögzítetlen állat istenprotézisei

Waldenfels a modernitás mediális kurzusait akképp értelmezi, melyek szerint „az ember mint »rögzítetlen állat« különféle hatásoknak van kitéve, úgy érzi, kénytelen válaszokat kieszelni és kijelentéseivel mesterségesen lerögzíteni ezt-azt,”¹⁵⁶ mely a test és az érzékek sokszínű történetében természetesség és műviség mesterséges distinkcióját is implikálja.¹⁵⁷ Habár a beszédhang területén Waldenfels a lerögzítés két módját tárja elénk, úgy érezhetjük az aktuális remedializáló gyakorlat valójában legalább három kategóriával operál, melyek ráadásul már sosem különíthetők el egyértelműen egymástól, versengésük során az „érzések sokszínű történetéhez” egyedülként törekednek kizárólagos hozzáférést biztosítani. A testből jövő beszédhangok felerősítésére az augmentáció akusztikai apparátusai (a mikrofonok, telefonok, hallókészülékek stb.),¹⁵⁸ a hangrögzítés és a reprodukció, illetve sokszorosítás médiumai (gramofon, magnetofon, CD, hangfile-ok stb.) mint átmeneti kategória mellett hangsúly egyértelműen a mesterséges és hálózati „hanglaborok” irányába tolódik el, melyek már a test beszédszerveinek a közreműködése nélkül állítanak elő virtuális beszédhangokat. A mesterséges beszédhangok tekintetében tehát úgy lehetne sebtében érvelni, miszerint a beszédhang testisége – valamennyi szomatomorf technikai tartozékával együtt – mindinkább átadja a helyét egy technomorf kiterjedt testiségnek.¹⁵⁹ Mindez elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy beszélhetünk-e valóban egy technológiai fordulatról, s ha igen, hogyan tegyük azt. A kérdés vizsgálatunk eredeti felszólítására mint a válaszban rejlő választást implikálja, ennyiben önmagában egy reszponzív feleletszituációt nyit meg, mely szerint válaszunk attól függ, mit tekintünk testnek.

„A test számára, amely *ön maga tiszta érzékelésében* van megtelepedve,”¹⁶⁰ minden kívülről érkező beavatkozás az idegen tekintettől a videokameráig egy *másodlagos megtestesülés*, egy fizikális testet öltés körébe tartozik, „amely *saját testi* titkát csak közvetve érinti.”¹⁶¹ Azonban a „*kiterjedt test* céltudatos technikáinak a nyomására e titok rezervátummá zsugorodik, olyan csökevényné lesz, amelynek a napjai meg vannak számlálva.”¹⁶²

¹⁵⁶ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 36.

¹⁵⁷ Uo.

¹⁵⁸ Itt Waldenfels egyértelműen a kittleri médiaelmélet folytatója.

¹⁵⁹ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 36.

¹⁶⁰ Uo. 37.

¹⁶¹ Saját test alatt a *Leib* értendő, melynek saját testként való fordítása némileg félrevezető, ugyanis a birtokviszonnyal ellentétben a *Leib sein*, azaz a testnek levés, a testként létezés kategóriájára vonatkozik. Uo.

¹⁶² A kiterjedt test tehát a teleologikusan konstituált test, melyet birtokolni lehet. (*Körper, Körper haben*) Uo.

Mindezeket, azaz a világ és a másik test létezésének a lehetőségét mint a saját test konstitúciójának az eredményét, illetve a kiterjedt testnek ebben a keretben értett technikáit Husserl karteziánus elmékedéseiből kiindulva elsősorban Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában*¹⁶³ tisztázza majd:

„Másként fest e titok, amikor a testi Önmaga nem hézagmentes, hanem önmagában meghasadt és megkettőzött, és ha maga a test mint *eleven testtárgy* a láthatóságnak és a hallhatóságnak abba a szférájába tartozik, amelyet ő nyit meg. Újra Merleau-Pontyt idézve: »A kristályhoz, a fémekhez és sok más anyaghoz hasonlóan hangadásra képes, hangzó létező vagyok, csak hogy a saját rezgésemet mintegy belülről is hallom (Waldenfels, 2011: 38).»¹⁶⁴

A kérdés tehát az *eleven testtárgy* aktuális recepciójában a saját és a mediálisan és technikailag megszerkesztett kiterjedt test relációjára, utóbbi elúrhodására, intervenciójára, s ennyiben a test titkainak az elidegenedésére és összezsugorodására, illetve *rend-kívüliként, parazitaként* megjelölve rezervátumba zárására, azaz a vendégszeretet megtagadására egyaránt vonatkozik. A kiterjedt test folyamatainak, szerveinek a *működésében* válik elgondolhatóvá és működtethetővé, melyek tükrében „a holttest jelentősége fölébe keveredik az eleven testének.”¹⁶⁵ E megkülönböztetés a beszédhangra is érvényes, mely már akkor is működik, mielőtt tisztán akusztikus jelenséggé fellép; működik, amennyiben beszédhangként felhangzik és mint ilyet meghallják.¹⁶⁶

Most már feltehetjük Waldenfels nyomán az itt kívánczoló kérdést: mondhatjuk-e, hogy beszédhang médiumként működik?¹⁶⁷ Az eddigiek alapján azt válaszolhatjuk, hogy egy látás- vagy hallásésemény nem médium, azonban médiumnak tekinthetők azok a képekből, hangokból és hangzásokból álló formák, amelyekben a látottak és hallottak meghatározott módon, differenciáltan és szituáltan megjelennek. Ilyenek a perspektívák és a színskálák, a hangsorok, a hangnemek és a hangszínek.¹⁶⁸ És ami a legfontosabb: „Ahogy »képekben« látunk

¹⁶³ Merleau-Ponty, Maurice: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2020.

¹⁶⁴ Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2020, 163. Idézi Waldenfels. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 38.

¹⁶⁵ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 38.

¹⁶⁶ Uo.

¹⁶⁷ Uo.

¹⁶⁸ Uo.

már azt megelőzően is, hogy képeket látnánk magunk előtt, úgy »hangzás- vagy hangformákban« hallunk az előtt is, hogy ilyeneket meghatározott formákként meghallanánk. Éppúgy érvényes ez a belső képekre és hangzásokra, mint az elkülönítetten létező kép-dolgokra és hangzástestekre.”¹⁶⁹ Ebben áll tehát a kozmológiai kötődésű médiaelméletek szorosabb olvasata, amennyiben azokban minuntalan valamely természetes közvetítő közegbe ütközünk, melyek „között”, amelyeken „keresztül” úgy jelennek meg a különféle érzékleti modalitások (a látható a fényben, a hallható a levegőben, a tapintható a húsban stb.), mintha az *intermediáltság* dologi ismertetőjele vagy valaki élménye lenne. Holott ezek pusztán a megjelenés mikéntjéhez, annak modalitásaihoz tartoznak.

Koncentrálva mindezen megállapításokat a modernitás mediális gyakorlataira, melyek egyre mélyebbre pillantanak az említett mikéntek és modalitások esetlegességébe, levonhatjuk a következtetést, miszerint kibillentik az észlelési formákat a kanonizált helyzetükből, s így egyre újabb rögzítési formákat kieszelve kísérleteznek velük. Ekképp az újabb és újabb hatásoknak kitett „rögzítetlen állat” nem szűnő válaszigényekkel találja szemközt magát, melyeket aztán újabbnál újabb formátumokban mesterségesen lerögzíteni igyekszik.

„A tény – nevezetesen, hogy maga az a valami, ami hatással van ránk, s nekünk válaszolnunk kell rá, nem olyasmi, nem olyasmi, amit meglátunk vagy meghallunk – játékeret nyit olyan mediális és technikai találmányok számára, amelyet sem általános természetes hajlam, sem általános szellemi képesség révén nem lehet megelőlegezni. Tiszta természet és tiszta szellem csupán egy hasadás termékei, amelyekhez szélsőséges feltételek között jutunk közelebb.” (Waldenfels, 2011: 38-39).

Füzi Izabellával Kittlerre utalva mindezen belátásokat továbbiakkal is kiegészíthetjük,

„[...] (mi)szerint a médiumokra azért van szükség, hogy meghatározhassuk az »ember« fogalmát. Nem véletlen, hogy az ókori Görögországban az emberi lélek meghatározására a tabula rasát tekintették modellnek, azt a viasztáblát, melybe az írástudók palavesszővel belevésték az emberről szóló eszmefuttatásaikat; a 20. század elején viszont arról számoltak be, hogy a halálközeli élmény pillanatában az élet gyorsított és rövidített film formájában pereg le. Ha a médiumok és azok versengése szabják meg és strukturálják az ember fogalmát, akkor mindennek nemcsak médiatörténeti jelentősége van, hanem azt is meg kell vizsgálnunk, hogy a médium

¹⁶⁹ Uo.

hogyan alakítja át az emberi észlelést, a megfigyelés státuszát. Ebben a felfogásban a médiumok már nem a tapasztalást megváltoztató, esetleg azt eltorzító apparátusok, hanem maga a tapasztalat bizonyul alapvetően mediatizáltnak.”¹⁷⁰

Léphetünk még tovább, a *remedializáció*¹⁷¹ aktuális koncepciójának egyfajta hantológiai olvasatához. Ezek szerint „médium az, ami remedializál.”¹⁷² Azaz, különös tekintettel a szcenika és az újmédiumok vizsgálendő konvergenciájára: „Birtokba veszi más médiumok technikáit, formáit, azok társadalmi jelentőségét, és a valós nevében megkísérel versenyre kelni velük, vagy megpróbálja átformálni őket. A médium a mi kultúránkban soha nem működhet elszigetelve, mivel a többi médiummal a tiszteletadás és a rivalizálás révén folyamatos kapcsolatot tart fenn.”¹⁷³ Mindebből adódik, hogy „egy médium reprezentációs erejét észre sem vesszük, ha nem utal más médiumokra.”¹⁷⁴ A remedializáció logikája a médiumok anyagságát¹⁷⁵ episztemológia értelemben, társadalmi dimenzióit pedig pszichológiai értelemben, a közvetlen hozzáférés, áttetszőség (*immediacy*),¹⁷⁶ illetve a átlátszatlanság vagy közvetítettség (*hypermediacy*),¹⁷⁷ kategóriáival írja le, amely két logikát az élmény autentikusságának a vonzereje kapcsolja össze. A közvetlen hozzáférés, valamint a hipermediáció alakzatait leírhatnánk úgy is, mint szélsőértékeket önmaguk visszahúzóadásának/exponálásának tengelyén. Másként a remedializáció az újrealizmus logikájában többé már nem a feltárás, a közvetlen hozzáférés, hanem a spektakularitás, a látványként konstituálódó átlátszatlanság, az opacitás és zavarosság egy olyan hantológiai technikája, ahol holt és élő, tehetetlen és cselekvő, matéria és biosz a technomédiumok

¹⁷⁰ Füzi Izabella: *Medialitás, nézői szubjektivitás, narráció – kortárs filmelmélet magyarul*. URL: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index395d.html?option=com_tanelem&id_tanelem=921&tip=0&fbclid=IwAR2O9Hewpq6TFxVEiDcHFwQcrYmylCJzWqfHZPpkYBXlBnTTHPxBnBl8CsM

¹⁷¹ McLuhan „The medium is the message” egy kevésbé ismert, Kittler által idézett értelmezésével összekapcsolva: „egy médium tartalma mindig egy másik médium”. Friedrich Kittler: *Optikai médiumok*. Magyar Műhely Kiadó – Ráció Kiadó, 2005, 21.

¹⁷² Bolter, Jay David – Grusin, Richard: *A remedializáció hálózatai*. Ford. Babarczi Katica fordítása. *Apertúra*, 2011/tavaszi. URL: <https://www.apertura.hu/2011/tavaszi/bolter-grusin-remedializacio-halozatai>

¹⁷³ Uo.

¹⁷⁴ Uo.

¹⁷⁵ Ezt nevezi Bolter és Grusin materiális, gazdasági dimenzióknak. Uo.

¹⁷⁶ „Episztemológiai értelemben a közvetlenség áttetszőséget jelent, tehát a közvetítés vagy ábrázolás hiányát. Ezen elképzelés szerint a médium kitörli önmagát, és magára hagyja a nézőt az ábrázolt tárgyakkal, hogy aztán a néző azokat közvetlenül megismerhesse. Pszichológiai értelemben közvetlenségnek nevezzük a néző azon érzését, melynek során a médium eltűnik, és a tárgyak szinte kézzelfoghatókká válnak; azt az érzetet, amely során az élmény valódinak tűnik.” Uo.

¹⁷⁷ „Episztemológiai értelemben a hipermediáció átlátszatlanság, vagyis az a tény, hogy a világ megismerése médiumokon keresztül történik. A néző tudatában van a médium jelenlétének, és annak, hogy a közvetítés aktusai által tanul, vagy magáról a közvetítésről tanul. Pszichológiai értelemben a hipermediáció a média jelenlétében való tapasztalás és egyben jelenlétének megtapasztalása; ragaszkodás ahhoz, hogy a médium által nyújtott élmény nem más, mint a valóság megélése.” Uo.

eseményhorizontján metamorf palimpszeszté diffundál. Ebben az értelemben a remedializáció nem pusztán további médiumok és technológiák kizárólag egymásra exponált és kizárólag egymásra adott válasza, amelyben „éppen ennek az önmagában, az ember individuális vagy kollektív testétől teljes mértékben leválva zajló fejlődésnek az eredménye az érzékekre és szervekre gyakorolt elemi erejű hatás,”¹⁷⁸ hanem éppen, hogy a biosz birtokbavételének, bekebelezésének, leüleptetésének a biotechnológiai stratégiája, McLuhani és/vagy Freudi istenprotézise. A remedializáció létesít, létmódokat tömörít.”¹⁷⁹

Aktuálisan, a szinte felfoghatatlanul túlexponált új-médiakonvergencia spektákulumában – és annál is inkább – kijelenthetjük, a test *ősmédium*unknak tekinthető.¹⁸⁰ Azonban mindez nem jelenti, hogy a médiumok visszautalnának valamely médiummentes őstestre, hanem éppen, hogy a test eleve médiumszerű vonásokat ölt, mivel az a látás és hallás, amely valamely látás- és halláseseményből, nem pedig önmagukat irányító látó és halló aktusokból ered.¹⁸¹ Mondhatni a test a saját hézagjaiban

„önmagától kisiklik, csupán valami másban találja meg támaszát.” „Hallás és látás önmaguk számára nem transzparens az [Ön]magan és [Ön]magáért-való tiszta megjelenés módján, hanem testileg áttetszetlenek, akárcsak a vibrato esetében, amelyben az egész test együtt rezeg. Materiális sűrűsége révén a test úgy működik, mint *saját maga médiuma*, amely egyszerre összeköt és szétválaszt, formál és deformál.” (Waldenfels, 2011: 39).

Ezek szerint saját testünk test nem csupán *ősmédium*, hanem első technikai eszköz a számunkra,¹⁸² „őskép és ősrás, de eredendő hangzásfelület és hangtér is, úgy, hogy a hallható és a látható nyomai lerakódnak a kiterjedt test médiumában.”¹⁸³ Minden testesemény emellett elsőként helyet ad magának, az érzékek különböző modalitásában különféle „időket” és tereket” teremtvé. Az akusztikai jelenségeknél elsősorban az időbeliségben ragadható meg az *eseményjelleg*, látástól és tapintástól eltérően a hangok és zörejek anyagszerű hanghordozói és forrásai kevésbé reprezentálódnak az olyan igei kifejezőmódokban, mint a cseng, bong,

¹⁷⁸ Friedrich Kittler: *Optikai médiumok*. Magyar Műhely Kiadó – Ráció Kiadó, 2005, 20.

¹⁷⁹ Kellner Balázs. Múmia – A „kegyetlen tehetetlenség” *virtualizációja* a Ko Murobushi Archívum recepciójában. *Café Babel 81. techno*, Budapest, Café Babel, 2020.

¹⁸⁰ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 39.

¹⁸¹ Uo.

¹⁸² Idézi Waldenfels. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 39.

¹⁸³ Uo.

koppan, mennydörög stb. Igaz ez a beszédhang beszédsszervei esetében is. Habár meghatározott irányból érkeznek, „ám sohasem találkozunk szembe velük úgy, mint azzal, amit szemügyre veszünk.”¹⁸⁴ Mindebből nem az következik, hogy az emberi, zenei és környezeti hang egyoldalúan az idővel, azon belül is a bergsoni lelki idővel hozható kizárólagosan kapcsolatba. „A jelenségek metafizikai értelmezéséből ered, (hogy) magukban a jelenségekben nem talál kielégítő megerősítést.”¹⁸⁵ Ekképp a beszédhang is őriz egy térbeli-kinesztetikus perspektívát, melyben az *időtér* [Zeit-Raum]¹⁸⁶ különös módon mint hallás- és hangzáster jelenik meg. Amit hallás és minden további modalitás kapcsán itt még meg kell jegyeznünk, az az, hogy sosincs tiszta hallás-, látás-, tapintásjelenet stb. Valójában szinesztetikus és kinesztetikus kompozíciók léteznek, melyekhez hozzájárul a különböző érzékek kölcsönhatása és a kísérő, a percepciót biztosító mozgásformák folyamatos váltakozása és ismétlődése. Ekképp valakinek „rátekinteni a szájára” vagy „beletekinteni a szemébe” mindig többet jelent a száj és a szemek pusztánézésénél. A regisztrációtól és ingerfelvételtől megkülönböztetve a felfigyelés, a rácsodálkozás kulcsjelenete. Ez persze nem jelenti azt, hogy a Másik pusztán hallása, amennyiben nincs mód a tekintet általi megerősítésre valamely másként, egyszerre bizonytalanabb de védettebb hallásként bukkanna fel. Az Álarc (persona), melyen keresztül a beszédhang megszólal, egyfajta második bőr, hangbőr. Az arcon mindig van valami maszkyszerűség, mivel az idegen beszédhang és az tekintet eleven testtárgyként áttetszetlenül jelennek meg.”¹⁸⁷ Összefoglalva: „Nyugati ontológiánk másként nézne ki, ha nem a látásra, hanem inkább a hallásra támaszkodott volna erőteljesebben.”¹⁸⁸

¹⁸⁴ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 40.

¹⁸⁵ Uo. Ahogyan az emberi hangnak, mint „lelkes lény” okozta hangnak arisztotelészi definíciójában is a lélek nem mint valamely bensőségesség, hanem-mint önmagát mozgató valami konstituálódik.

¹⁸⁶ Uo.

¹⁸⁷ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 41.

¹⁸⁸ Uo. Megjegyzendő, a távol-keleti tradíciókban a hallás szerepe sokkal dominánsabban jelenik meg, mint a nyugati ontológiában.

Az affekcionális és rezponzív epokhé mint esztétikai program

„Mindez az értelem és saját magunk [unsrer selbst] pathosból való szakadatlan születésére utal.”
(BERNHARD WALDENFELS)

A waldenfelsi fenomenológiai-esztétikai program bemutatására elsősorban Zámbó Kristóf *Pathos és válasz Bernhard Waldenfels „esztétikájáról”*¹⁸⁹ című tanulmányának a rekonstrukciója által vállalkozunk. Waldenfels 2010-ben megjelent, *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*¹⁹⁰ (magyarul: Érzékek és művészetek kölcsönhatása – Az esztétikai élmény módjai) című kötete abba, a jelenleg sokadik reneszánszát élő, hegei háttérű esztétikai-fenomenológiai hagyományba illeszkedik, miszerint az esztétikai tapasztalatot mint a tudatba váratlanul betörő tartalmat az érzékek felől tartja megragadhatónak. Waldenfels azonban már az előszóban figyelmeztet, mindez korántsem jelenti „az érzékek esztétizálását, hanem éppen fordítva, ez a művészetek véget nem érő születése az érzékek ellenállásának és válaszadó erejük játékából.”¹⁹¹ Miként Zámbó tanulmányában megállapítja: „Már ebben a megjegyzésben is tetten érhető az a belátás, amely áthatja Waldenfels esztétikájának egészét: a művészet abból az összeütközésből ered, ami valami külső, valami idegen és az annak ellenálló, arra választ adó saját között játszódik le. Ennek megfelelően tehát az esztétikai tapasztalat abban a dinamikus viszonyban valósul meg, ami a külső hatás és az arra adott válasz között alakul ki.”¹⁹² Waldenfels szavaival: „minden fenomén egy erőjáték eredménye, koaffekcióként minden affekció egy olyan összeütközés csíráját hordozza magában, amelyet semmilyen konszenzus nem egyenget el.”¹⁹³ Ebben az értelemben pedig a meglepetésszerű elem rezponzív fölényében a tudat előzetes várakozásait keresztülhúzva jut érvényre. „A külső betörése a tudatba az a *pathikus elem*, amely stimuláló természetéből

¹⁸⁹ Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 171-180.

¹⁹⁰ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010.

¹⁹¹ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 9. Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 171.

¹⁹² Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 171.

¹⁹³ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 31. Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 173.

fakadóan *választ (response)* kényszerít ki. A pathos és válasz kettős aktusa tehát az, amely – mint Waldenfels írja – »a tapasztalat ősdallamát képezi.«¹⁹⁴ A kettős, rezponzív eseményének a pathikus eleme tehát olyan fenomenológiai többletet hordoz, amelyet a husserli intencionális aktus önmagában nem tud lefedni. Waldenfels modellje ekként „*kiegészíti* a tudati intencionalitás elméletét a tapasztalat pathikus rétegével.”¹⁹⁵ Zábó szerint ez a következőket jelenti:

„A pathoson Waldenfels olyan intencionalitást megelőző háttérret ért, amelyből az intencionális aktus kiemelkedik. Tehát a pathikus elem, amiről Waldenfels beszél az, amit Husserlnél affekció címszó alatt találunk meg. Affekción pedig olyan ingert, olyan sajátos vonást ért Husserl, amelyet a tárgy fejt ki az énre. Ez a sajátos »vonzó vonás« az, amely arra készlet, hogy a dolgot jobban szemügyre vegyem, hogy megismerjem. Vagyis fölkelte valami az érdeklődésemet, magára vonja a figyelmemet. A figyelem felkeltése pedig kiemelés: az érzékelési mező egyöntetűségéből emelkedik ki, domborodik ki a dolog. Mintegy »affektív erősugarak« áradnak a dologból, amik intenzitásuktól függően, hol kontrasztosabbá teszik, hol hagyják visszasülyedni a többi dolog közé. Az affekció általi kiemelés az, ami az észlelés rendjét biztosítja, ami ilyenformán megszervezi a tapasztalatot.” (Zábó, 2014: 172).

A dolgok figyelemfelkeltő „vonzó vonása,” „affektív erősugara” tehát az fenomenológiai kapacitás, amely a pathikus mezőből a kiemelkedés, kidomborodás által az észlelést biztosítja. Továbbá amennyiben Waldenfels a Gestalt-elmélet interpretációjában a tapasztalat figuratív momentumáról, vagyis az alaknak a pathikus háttérből való kiemelkedéséről mint megmutatkozásról, megjelenésről beszél. Waldenfels ilyen módon a médiumok egyfajta „*appetítív differenciájáról*” beszél, amely „a legpregnansabban és legszembeötlőbben a képi tapasztalatban van jelen: »valami valamiként válik számunkra láthatóvá a *képben*, mielőtt a képet képként megnézzük«”¹⁹⁶ Mindez a következőket jelenti:

„Waldenfels javaslata szerint a tapasztalat hagyományos fenomenológiai–hermeneutikai leírását, miszerint valamit *mint* valamit tapasztalunk, ki kell egészítenünk

¹⁹⁴ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 22. Idézi Zábó. Zábó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 172.

¹⁹⁵ Zábó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 172.

¹⁹⁶ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 43. Idézi Zábó. Zábó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 174.

azzal, hogy ebben a valamiként tapasztaltban mindig valamire törekszünk. Tehát az appetitív differencia az, »ami a célként megcélzottól [*erstrebt*] megkülönbözteti azt, amit ebben a célban megcélzunk.« Tehát amiként a szőlőben a szőlő ízét keressük, akként célzunk meg valamit abban, amit valamiként látunk, vagyis a látás valamilyen módon mindig is motivált.” (Zámbó, 2014: 174).¹⁹⁷

A kép esetében tehát nem egyfajta fenomenális megkettőződésről beszélhetünk, amennyiben „nem látom egyszerre Madame Cézanne-t és Madame Cézanne portréját,”¹⁹⁸ hanem hogy a kép abban az értelemben eminens módon a látás médiuma, ami valamit önmagában vagy önmagán láttat. Azaz lehetővé teszi a valamiként való látást, amennyiben ő maga is látható. Azaz Waldenfels megfogalmazásában: „a kép a testet öltött láthatóság.”¹⁹⁹ Követve az argumentációt egy olyan hermeneutikai körhöz hasonló „pikturális körrel” jutunk, „amelyben annak az alapja, ami előáll, éppen azon nyugszik, ami általa válik lehetségessé.”²⁰⁰ Tekinthejtük ezt úgyis – utalva ezzel a paech-i nyomokban tematizálódó medialitás egyfajta hermeneutikai átkeretezésére –, mint amelyben a kép eseményjellege a képi anyag transzformációjában fellépő képi értelemképződés eredeti képi őstaktusaként jár el.²⁰¹ Azonban a „képi értelemképződés genezisének” tekintett eseményjelleg még nem oldja meg számunkra a problémát. A médiumként fölfogott kép esetében azokra a hatásokra vagyunk kíváncsiak, amely bizonyos transzformáción keresztül képi jellegként nyilvánulnak meg.

„Ha a kép nem pusztá jelként fungál, amiként a közlekedési táblák vagy a közlekedési lámpa pirosa, keresztülhúzza és érvényteleníti a habitualizálódott látást (>képi epokhé<), és ezzel olyan zavart kelt, amire válaszolnunk kell. A látás zavara vagy nyugtalansága arra mutat rá, hogy a látást kikezdő képi hatás és az arra érkező válasz a normális látás szabályszerűségének automatizmusát lehetetleníti el. A képi cirkularitás problémájára adott waldenfelsi válasz szerint tehát a váratlan és felsebző hatás, vagyis a pathos és az arra adott válasz kettős eseménye – éppen annak rendkívüliségéből

¹⁹⁷ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 43. Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 174.

¹⁹⁸ Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 174.

¹⁹⁹ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 55. Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 174.

²⁰⁰ Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 174.

²⁰¹ Uo. 175.

következően – kibújjik az autopoézis szisztematikus cirkuralitása alól.” (Zámbó, 2014: 175).

Mindez arra utal, hogy „a képi anyag affektív módon átítatott.”²⁰² Hasonlatosan ahhoz, ahogyan a test ősmédialitása tekintetében a gesztusokban, a mimikában, a taglejtésekben az affektus testet ölt: a lesütött szemben a szégyen, a megmozduló testben a lendület, a sápadt arcban a betegség rosszulléte stb. A döntő különbség abban nyilvánul meg, ahogyan a *pathos* áttűnik a jelenségeken. Miként Zámbó Fritz Saxl-t idézi: „A művészi gesztusnyelv kifejező formulái – az eleven ember gesztusnyelvéhez viszonyítva, amely már önmagában is »kifejezésforma« – maguk is csupán (vagy helyesebben: inkább) hatványozott kifejezésformák.”²⁰³ Hasonlóan ahhoz, ahogyan Marc Richir vélekedik Merleau-Ponty *A látható és láthatatlanról* szóló tanulmányában: „az idealitás mezeje maga is részét képezi a fenomenológiai mezőnek: az idealitás nem egy másik világ, és nem is egy ’árnyék-világ’, hanem a fenomén fenomenálisan megsokszorozódott dimenziója.”²⁰⁴ E térben és időben sűrítő, megsokszorozó, hatványozott hatás azonban csupán az érem egyik oldala, ahogyan Waldenfels nyomán Zámbó is vélekedik.

„[...] a másikkal való kommunikáció mindig egy odafordulásban valósul meg: odafordulok a másikhöz, akinek a tudtára akarok adni valamit. A mimika és a gesztus pedig ebben az odafordulásban szerveződik össze egy értelmes egésszé és így válik kifejezővé. Vagyis a gesztus és a mimika mindig *frontális*. Ezzel szemben a műalkotásban a *pathos* csak mintegy kerülő úton jut felszínre, valamilyen médiumon keresztül, tehát közvetett módon. Waldenfels terminológiáját követve így megkülönböztethetjük egymástól a *pathikus* és a *pathetikus kifejezést*. Pathikus kifejezés egy sikoly – míg ezzel szemben pathetikus formája ennek Munch képe vagy a színész sikolya a színpadon. Vagyis a pathetikus kifejezés a pathost megakasztja és csak közvetett módon engedí felszínre jutni.” (Zámbó, 2014: 176).

A pathetikus kifejezés leginkább a függő beszédhez, illetőleg a hamacheri affirmativitás fogalmához hasonlítható; miként bizonyos mértékben felfüggeszti, megakasztja, érvényteleníti

²⁰² Uo.

²⁰³ Saxl, Fritz: A kifejező mozdulatok a képzőművészetben. Ford. Rényi András. *Enigma*, 2005: 12. 23–32. Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 175.

²⁰⁴ Richir, Marc: A fenomenológia értelme. A látható és a láthatatlanban. *Vulgo*, 2004/1. Idézi Ullmann. Ullmann Tamás. Tudattalan és test, In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023., 208.

a logoszt, úgy az értelemképződés genetikus ősakthusaként megértett performativitás is deaktiválja önmagát. Ekképp a pathost csupán közvetetten, egyfajta husserli „mintha” modifikációban, „kvázi” affekcióban engedi szóhoz jutni, ahogyan „A színész sikolya kvázisikoly.”²⁰⁵ Mindez jobban megvilágítja a waldenfelsi epokhé természetét is: „nem az intencionális és reflexív epokhé szokásos fenomenológiai formája, amely mindent, ami megmutatkozik, azt saját értelmére redukálja [...], hanem egy *affekcionális és reszponzív epokhé*, ami azt teszi szóvá, *amitől* megrázkódunk, valamint azt, amire választ adunk.”²⁰⁶ Most már belátható, pusztán névlegesen egyezik meg Husserl és Waldenfels epokhé kategóriája és módszere.

„Waldenfels mindazt zárójelezi, ami a fölszólítás és válasz kettős eseményén túl adódik, ami pedig az érvényen kívülre helyezésből megmarad, az ezen kettős esemény affektív jellegére utal. Az esztétikai tapasztalat vonatkozásában ennél fogva tehát éppen arra mutat rá, hogy a műalkotás esetében nem pusztán egy semlegességi modifikációról van szó. A mintha módján fogom föl azt, amit a mű színre visz, de ez már nem a mintha módján hat rám – megrázkódtatásom valóságos megrázkódtatás. Waldenfels tehát nagyon pontosan látja, hogy a műalkotásban nem feltétlenül esik egybe az, ami ábrázoltatik és az, ami megindít bennünket. Ebből a »mimetikus differenciából« ered az esztétikai tapasztalat rendkívülisége.” (Zámbó, 2014: 177).

Az arisztotelészi mimézis hagyományáról van tehát szó, amely nem pusztán a dolog utánzását, imitálását vagy reprezentálását jelenti, hanem azt a generikus módot, amiként a dolog színrevitelében összeáll. Ebben az értelemben a mimetikus differencia arra a törésre utal, mely ábrázolandó és ábrázoló között húzódik. „Ezt az ábrázolhatatlant pedig nem az ábrázolton túl találjuk, hanem éppen magában a műben: ez az, *amitől* megrendülünk, és *amire* válaszolunk.”²⁰⁷ Összefoglalva:

„A mimetikus differenciából ered tehát az esztétikai tapasztalat azon sajátossága, amely megrázkódtatást vált ki a befogadóból. A megrázkódtatást pedig a mimetikus differenciából fakadó *összeütközés* váltja ki. [...] A mimetikus differencia diasztatikus

²⁰⁵ Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 176.

²⁰⁶ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 335. Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 176.

²⁰⁷ Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 177.

jellege segít hozzá a megrázkódtatásban a mű fölszólításának meghallásához. [...] A műalkotás felhívásának meghallása tehát megköveteli a törést; a megrázkódtatás a mű mimetikus differenciájából fakadó eltolódás és megszakítottság által valósul meg. [...] A megrázkódtatás eseménye mutat rá az esztétikai tapasztalatban fellépő többletre, amely a tudat, az én előzetes számításait keresztülhúzza jut érvényre.” (Zámbó, 2014: 177-178).

Ezek szerint összhangban a test ősmédiális jellegének bemutatása során nyert tapasztalatokkal a pathos az a szféra, amelyben az értelem és saját magunk (*unser selbst*) születése szakadatlanul *zajlik*. Értelmezésünkben tehát a Butō esztétikájában az affekcionális és rezponzív epokhé szcenikus gyakorlatai eminens módon a mimetikus differencia működtetésében összpontosulnak, mely a tudat előzetes kalkulussain drasztikusan túlsorduló, szubverzív esztétikai tapasztalat performálása által a megrázkódtatás radikális eseményeit szervezik meg. A mimetikus differencia talán legekleatásabb példája az abszolút idegen (másik) arcának fehér festéssel való takarásában fellépő beazonosítás és fenomenalizálhatóság lehetetlensége, eredeti klónszerűsége, a végtelenhez konvergáló rezonanciája.

A külsőleg szituált esemény performatív elmélete és gyakorlata

Waldenfels elsőként értelmezett szövegében²⁰⁸ egy helyütt Husserlre hivatkozik, mely belátás a performativitás-kutatás területére vonatkozik. Husserl megjegyzése úgy szól, „a cselekvést tulajdonképpen nem produkáljuk, hanem színre visszük.”²⁰⁹ Ezek értelmében a *valami színre viszi magát*, amiként a *cseng, bong, zeng, zsong, mennydörög* stb. folyamataiban már láthattuk, három dolgot jelent:

1. Minden célon és szabályon túlmenően mozgatóerők vannak szabadjára engedve.
2. A színrevitel „permanens exponálás”.²¹⁰
3. „Az előadás nem engedelmeskedik egy *egységes rendezésnek*, hanem önmagát megosztva különböző színeken lép fel, amelyekhez hozzátartozik a tudatallatti »másik színtere« is.”²¹¹

Performancia/performativitás/performatívum/performansz

Haladjunk visszafelé. Utóbbi megállapítás utal a performancia-kutatás, a permativitás-elméletek, illetve a performansz-művészetek mostanra kibogozhatatlan turbulenciájára. A *valami színre viszi magát* elgondolása biztosan nem feleltethető meg az austini sikeres performatív beszédaktus megnyilatkozásában a megfelelő körülmények között cselekvő, egyes szám első személyű, kijelentő módú, jelen idejű alaknak. Sem a későbbi lokúciós, illokúciós és perlokúciós aktusoknak. Ugyanígy a butleri performativitás-elméletnek sem, melynek fényében pedig úgy tűnhet, *minden* emberi kondíciónk társadalmilag konstruált, azaz az embereknek „nincs saját vele született egyénisége vagy személyisége, hanem bizonyos szerepek többé-

²⁰⁸ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 39.

²⁰⁹ Husserl, Edmund: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952, 98., 259. Idézi Waldenfels. Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 39.

²¹⁰ Weber, Samuei.. Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

²¹¹ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 39.

kevésbé kierőszakolt ismétlése során lesznek azzá, amivé.”²¹² Ezek szerint „a társadalmi *nem* nem inherens, hanem fegyelmező intézkedések nyomására jön létre, melyek kikényszerítik azok végrehajtását (*performing*), azaz kikényszerítik az adott gender társadalmilag elfogadott viselkedésmódjának színrevitelét (*performing*).”²¹³ Nekünk a színrevitelnek (*performing*) bizonyosan valamely más módjáról kell majd szólnunk. A performativitás-elméleteket és kutatásokat a milleri olvasatban épp az ruhazza fel performatív erővel, miszerint a fogalom mára túlságosan széles körben elterjedt és alkalmazott, továbbá már nem vonható semmilyen korábbi instancia alá, ergo a lyotard-i értelemben konzekvensen önmagát legitimálja. Performativitás, performatívum, performancia és performansz tehát *par excellence* divergens, heterogén, túldeterminált, állandóan változó jelentésű, azok között cirkuláló fogalmak és gyakorlatok sűrű komposztja. Nem engedelmeskednek egységes rendezői elvnek, hanem a folyamatos félreértések és derridai értelemben vett el/kisajátítások (*exappropriation*) mentén szerveződnek. Ami viszont innen már könnyen belátható, az Miller kiinduló hipotézise, mely szerint „A tánc, a zenei kompozíció vagy a színpadon eljátszott szerep értelmében vett performativitásnak gyakorlatilag semmi köze nincs a performatív beszédaktusként funkcionáló kijelentések performativitásához.”²¹⁴

Visszautalhatunk itt egy pillanatra Austin sokat idézett soraira, mely a színpadi vagy a viccelődő nyelvhasználatban, az *oratio obliqua*-ra hívja fel a figyelmet, amely megnyilatkozást így „komolytalansággal” használják, mint ami *élősködik* a normális használaton – oly módon, ami már kimeríti a nyelv *kilúgozásának* fogalmát”²¹⁵ Épp ez az etioláció, az élősködés, a kilúgozás, a parazitizmus az, amit Derrida később oly komolyan vesz. Millert idézve:

„A performatívum a »teljesen más[ik]« (*le tout autre*) rám kényszerített követelésére, hívására adott válaszként jelenik meg, mely válasz távolról sem függ előzetesen már létező szabályoktól és törvényektől, vagy már adott éntől, személyiségtől, egyéntől, vagy akár előzetesen meghatározott körülményektől, „kontextustól”, hanem maga teremti meg az ént, a kontextust és saját szabályait, törvényeit, [...]. A nekem címzett hívás elfogadása lényegében a teljesen más[ik] hozzám intézett performatív

²¹² Miller, J. Hillis: *Performativitás mint performansz / performativitás mint beszédaktus: Derrida sajátos performativitás-elmélete*. URL: [http://performativitas.hu/cikk/index.php?mid=sRiqzRG8CE1CQy&per=#epubcfi\(/6/2\[miller\]!4\[miller\]/2/2/4/1:0\)](http://performativitas.hu/cikk/index.php?mid=sRiqzRG8CE1CQy&per=#epubcfi(/6/2[miller]!4[miller]/2/2/4/1:0))

²¹³ Uo.

²¹⁴ Uo.

²¹⁵ Austin, John L.: *Tetten ért szavak. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.

követelésére adott viszonzott, kölcsönös performatív „igenlés”. Az általam kimondott »igen« a kívülről érkező performatív felszólítás performatív ellenjegyzése vagy éppen jóváhagyása [...].”²¹⁶

Mindez több dologra hívja fel a figyelmet. Nem pusztán a komolytalan beszéd, a parazita kizárásának a lehetetlenségét implikálja, hanem azt is, hogy az austini értelemben sikeres és sikertelen performatívumokat sem lehet elkülönítetten kezelni. Így a performatív kontextusok, azaz a „megfelelő körülmények” sem lehetnek tökéletesen telítettek (*saturated*).²¹⁷ „Végül, az iterabilitás kizárja azt az előfeltételt, miszerint a sikerült performatívum az én öntudatától és „intencióitól” függ, tehát hogy az „én[em]” az, aki mondja: „megígérem”, és meg is szándékozik tartani az ígéretet.”²¹⁸ Ami Derrida egyfajta performatív átmenetet képző olvasatában nekünk itt fontos, az a *transzcendentális ego* intenciójától függő, azaz az ágencia cselekvésanalitikai sikerültségeként felmerülő beszédaktusoktól való elmozdulás lehetősége. „Derrida generikus kifejezése erre az *iterabilitás*: a határozatlan ismétlésnek mint mássá válásnak redukálhatatlan *lehetősége*; ez az ismétlés olyan reprodukció, amely maga alkotja meg azt, amit ismétel, *différance*, vagyis egyszerre különbözőség és elhalasztódás, egyszerre megváltozott és megváltoztatható.”²¹⁹ (A válaszigéretben rejlő, önmagát alapjaiban felfüggesztő, deaktiváló affirmatív jelleget; a „minden lehetséges aktust megelőző, aktus nélküli aktust”, ahogyan arról már szóltunk, Werner Hamacher *Affirmative, Strike* című tanulmánya mutatja be részletesen.²²⁰) A másik oldalról szintűgy egy transzcendens erő; a foucault-i értelemben vett társadalmi fegyelmező intézkedések²²¹ vagy a törvény nagy ereje (*Gewalt*)²²² által a térben és időben változó, diszkontinuus szerepek elsajátításának iterációjaként, netán bárminemű biopolitikaként értett performativitás szintűgy *problematicus*.

²¹⁶ Miller, J. Hillis: *Performativitás mint performansz / performativitás mint beszédaktus: Derrida sajátos performativitás-elmélete*. URL: [http://performativitas.hu/cikk/index.php?mid=sRiqzRG8CE1CQy&per=#pubcfi\(/6/2\[miller\]!4\[miller\]/2/2/4/1:0\)](http://performativitas.hu/cikk/index.php?mid=sRiqzRG8CE1CQy&per=#pubcfi(/6/2[miller]!4[miller]/2/2/4/1:0))

²¹⁷ „A derridai performatívumok alapvetően kötődnek saját »kizöklent« (*out of joint*) idő koncepciójához, a *différance* képzetéhez: a derridai performatívum abszolút szakadást hoz létre a jelen és a múlt között.” U

²¹⁸ „Amint minden kijelentés olyan performatívumot implikál, amely ígéri, hogy a másokhoz fordul (»hozzád beszélek, neked, és megígérem neked az igazságot«), ahogy minden más beszédaktus megígéri az igazságot (akkor és különösen, ha hazudok [...]),” illetve akkor is, ha nem válaszolok). Uo.

²¹⁹ Weber, Samuel: Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

²²⁰ Balogh Gergő: *AFFORMATÍV A performativitás kritikája Werner Hamacher munkásságában*. URL: http://real.mtak.hu/132813/1/79_105_Balogh.pdf

²²¹ Ehhez lásd: Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1990.

²²² Lásd: Derrida, Jacques: A törvény ereje: az "autoritás misztikus alapja": 2. rész. Ford. Kicsák Lóránd. In: *Az árnyék helye: tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Pozsony, Kalligram, 2011, 227-261.

Véleményünk szerint azonban létezik a derridai „kvázi-performativitásnak”²²³ egy másféle értelmezése, mely a szokásos geneológiai vizsgálat helyett, melyet már oly sokan (le)folytattak,²²⁴ a waldenfelsi rezponzív fenomenológia válaszesemény-jellegét előlegezi meg. Az önmagát („az autoritás misztikus eredetében”, „a törvény előtti tudás- és szabálynélküliség örült éjszakájában”) megalapozó performatívumok és szuperperformatívumok amorf elképzelésével ellentétben a rezponzív *performanszok* önmagukat mindig önmagukon túlról, az idegen válaszigény transzcendenciájának egyszerre megnyílván és kiszolgáltatva, de attól elválaszthatatlanul, egyfajta szimbiotikus egymáson elcsúszásban, egymásra exponáltan viszik színre. Ekképp közelebb juthatunk egy *külsőleg szituált, színrevitelként értett performativitáshoz*, amely a már alapvetően performatívnak tekintett organizmus és környezete együttműködése során keletkező különféle folyamatokban, hálózatokban, platókon *zajlik*. Egy ilyen szemlélet irányában mozdul el Bruno Latour *cselekvő hálózatainak* a szerző recepciójában hol felbukkanó, hol eltűnő koncepciójának²²⁵ az összekapcsolása az aktuális antropocén diskurzusokkal:

„A nem-emberi (*non-human*) szereplők színrevitele kapcsán felmerülő performativitás és cselekvés, valamint cselekvőképesség fogalmi összefüggéseinek vizsgálatába vezetett be izgalmas szempontokat Bruno Latour. A szerző *Ágencia az antropocén korában*²²⁶ című írásában arra tesz kísérletet, hogy rámutasson annak a metamorf

²²³ Derrida saját szavaival: „Mert végül is az, amit Austin mint anomáliát, kivételt vagy »komolytalan« megnyilatkozást kirekeszt, vagyis az idézet (hangozzék el színpadon, versben vagy magunkban motyogva), vajon nem az általános idézhetőség – vagy inkább az általános iterabilitás – meghatározott módosulása, ami nélkül »sikeres« performatív aktus sem lenne lehetséges? Ily módon – paradox, de elkerülhetetlen következményként – a »sikerült« performatívum szükségképpen »tisztátalan« performatívum, hogy Austint idézzük, aki a későbbiekben vezeti be ezt a jelzőt, miután elismeri, hogy nem létezik »tiszt« performatívum. [...] Ennek első következménye az lesz, hogy az ismétlés szerkezete miatt a nyelvi megnyilatkozást meglevenítő intenció soha nem lesz teljes ízében jelen önmaga és önnön tartalma számára. A megnyilatkozás szövege az öt szerkezetileg a priori meghatározó iteráció miatt mindig felfeslik és megszakad valahol. A »szokványos« nyelvből nem lehet majd kizárni, ahogyan Austin szeretné, a »komolytalan« beszédet, az oratio obliqua-t. [...] A kontextus teljessé tételét főleg az intenció lényegi hiánya az aktuális nyelvi megnyilatkozásban, ha úgy tetszik, ez a strukturális tudattalan akadályozza meg. Ahhoz, hogy egy kontextust, Austin igényei szerint, kimerítően meg lehessen határozni, legalább arra lenne szükség, hogy a tudatos szándék önmaga és mások számára is teljesen jelenlévő és aktuálisan transzparens legyen, hiszen a kontextus meghatározó gyűjtőpontját alkotja. A »kontextus« fogalma és kívánalma tehát, jól láthatóan, ugyanattól a teoretikus és izgalmas bizonytalanságtól terhes, akárcsak a »szokványos« fogalma, és ugyanazokból a metafizikai gyökerekből: a tudat etikai és teleologikus felfogásából táplálkozik.” Derrida, Jacques: Aláírás esemény kontextus. Ford. Kicsák Lóránd. In: Antal Éva, Kicsák Lóránd és Széplaky Gerda (Szerk.): *Performatív fordulatok*. 6. Eger, Linceum Kiadó, 2015, 43-69.

²²⁴ Hosszú a sora azoknak az irodalomtusóknak, akik a performatívumok geneziséét fejtegetik különféleképp. Derridától de Man-on át Andrzej Warminski-ig és Werner Hamacherig, hogy csak pár jelentős nevet említsék.

²²⁵ Jó példa erre: Latour, Bruno: *Hibrid gondolkodás: válogatott tanulmányok*. Szerk. Kelemen Pál, Keresztes Balázs és Kun János Róbert. Budapest, Kijarat, I.T.E.M. Alapítvány, 2021.

²²⁶ Latour, Bruno: *Ágencia az antropocén korában*, Ford. Keresztes Balázs. *Prae*, 2017/1, 3–20. Idézi Deres. Deres Kornélia: Cselekvő növények, állati ágensek – és kortárs színreviteleik. *Műút* 2018/I. 41-42.

övezetnek a kutatási kereteire, amelyben a természet és a társadalom tartományai feloldódhatnak egy közös, geotörténetileg értett ágenciában. Érvelése szerint a közös világ, melynek megképződése politikailag indokolt (vagyis a polgárok környezetükkel és egyéb tartományokkal való társításában érdekelt), éppen azáltal lehetetlenülhet el, ha két tartományra osztódik: »egy élettelen és ágencia nélküli, valamint egy másikra, amely eleven és minden ágenciát magának tud. Ez a szükség és a szabadság birodalmának — hogy Kant kifejezésével éljünk — olyan kettéválasztása, amely lehetetlenné tette a politikát, és nagyon korán lehetővé tette, hogy a Gazdaság elnyelje. Egyben erre vezethető vissza az ökológiai fenyegetéssel szembeni teljes tehetetlenségünk: vagy hagyományos, szabadság után sóvárgó politikai ágensekként mozgósítjuk magunkat — ez a szabadság azonban nem kapcsolódik az anyag világához —, vagy elhatározzuk, hogy alárendeljük magunkat az anyagi szükség birodalmának — ebben az anyagi világban azonban még a leghalványabban sem emlékeztet semmi a régi idők szabadságára és autonómiájára.«²²⁷ (Deres, 2018: 41-42).

Latour tehát az antopocén korát a különféle ágensek közös sorsaként látja, amely ellenáll a dokumentációnak és elmesélhetőségnek, valamint a szubjektum és objektum modernista dichotómiájának. A hagyományos ökopolitika kritikája jelenik itt meg, amelyik már nem hisz abban, hogy a politika kiterjesztése a természetre és a környezetre, az ember élettelenítése vagy az anyag megelevenítése diszkurzív és praktikus kiutat jelenthet. Ehelyett a szétoszlatás gyakorlatát ajánlja.²²⁸

Mindamellet, hogy egy ilyen, a modernitás korábbi projektjeként a differenciált létmódoknak aktuális közös sorsként értett szedimentációja az általunk is vizsgált természetes és művi, matéria és biosz mesterséges megkülönböztetésének a belátását bár implikálja, ám még mindig az ágencia mibenléte felől tudakolódzik, legyen az akár a közös, metamorf sors mint az ágensek eredeti, holisztikus szimbiózisa. Nekünk azonban tovább kell radikalizálnunk a kérdezést, mint láttuk oly módon, ahol az ágencia kérdése csupán a megjelenések mikéntjeként, modalitásaként merül fel. A performatív tér mint eseményközeg efféle megértésében elsőként a Walter Benjamint olvasó Samuel Weber *teatralitás* kutatásaira hívjuk fel a figyelmet.

²²⁷ Uo. Idézi Deres. Deres Kornélia. Cselekvő növények, állati ágensek – és kortárs színrevitelek. *Műút* 2018/I. 41-42.

²²⁸ Lásd: „A geotörténet »geo-« előtagja nem a természethez való visszatérést jelöli, hanem a szubjektum és objektum visszatérését a földbe — a »metamorf övezetbe« —, amely elől mindkettő menekülni próbált: az egyik az élettelenítésen, a másik a túlzott megelevenítésen keresztül.” Uo, 21. Idézi: Deres Kornélia. Cselekvő növények, állati ágensek – és kortárs színrevitelek. *Műút* 2018/I. 41-42.

Teatralitás: külsőleg szituált performativitás

A második pont Austin egyik megjegyzésére utal, ahol a szerző a színházi beszéd kapcsán nem zárja ki a színpadot infrastrukturáló személyzetet (a sűgőt, az öltöztetőket, a technikusokat stb.) Mindez azért fontos, mivel arra mutat rá, hogy a mindenkori színtér a folytonosan változó infrastrukturálás által fellépő megszakítások és helyváltoztatások sorozataként van performálva. A weberi teatralitás-recepcióban tehát a színház „olyan *helyre* [*place*] utal, ahol *események* történnek [*take place*].”²²⁹ Tovább azt is jelenti, hogy létesül egy színpad, amely *folyton változtatja* önmagát. Weber szerint, aki így a performativitás túltelített fogalmát cseréli vissza a teatralitásra, a színház a helymegosztás intézménye, egy „olyan médium, mellyel egymással szembenálló erők arra törekszenek, hogy biztosítsák egy adott hely területét.”²³⁰

„A »színház« *határok megszabását* jelenti, nem pedig *reprezentációs-esztétikai műfajt*. Az előbbi arra a *módra* összpontosít, ahogyan egy hely biztosítva van, míg az utóbbi a *helyet* veszi tekintetbe mint már *elfoglalt* vagy *adott* dolgot, tehát mint alkalmas eszközt vagy instrumentumot a reprezentálandó *számára*. Medialitására tekintettel a teatralitás az *elhelyezés, keretezés, szituálás problematikus folyamataként* határozható meg, nem pedig reprezentációs folyamatként.” (Weber, 2004: 315).²³¹

„A látvány színpada vagy színtere sosem teljesen önálló. Ahhoz, hogy színpadként vagy színtérként működhessen, magának az illető helynek létre kell jönnie *egy másik helyhez viszonyítva*, mely a nézők vagy a közönség helye. (Weber, 2004: 330).²³²

„Ezt a színházat megszakítások jellemzik, vagy – hogy újra Benjamin kifejezését idézzem – »a jelenlévő exponálása« [...]. A jelen exponálva van, ki van téve, amennyiben oda van téve »mielénk« [...], a szemünk elé, de sosem egyszerűen látható módon, mivel soha nincs teljesen ott. Inkább arról van szó, hogy az ilyen jelenlét túldeterminált, minthogy olyan térbe van helyezve, mely behatárolt, ugyanakkor sosem

²²⁹ Weber, Samuel. Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

²³⁰ Fogarasi György. Performativitás/teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://www.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/>

²³¹ Idézi Fogarasi. Fogarasi György. Performativitás/teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://www.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/>

²³² Idézi Fogarasi. Fogarasi György. Performativitás/teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://www.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/>

teljesen zárt vagy meghatározott. Látni kell, hallani, kommentálni, válaszolni rá, de anélkül, hogy bármely válasz révén teljességgel megértenénk”²³³

Mindezek a megállapítások tehát egyértelműen Benjaminra utalnak, aki a rádió és színház korrelációjában az előbbi exponáltabb technikaként jellemzi,²³⁴ ami alatt a kitettség megnövekedését, kiszélesedést érti. „A kifejezés itt rizikót, kockáztatást, a bizonytalanságok vállalását sugallja – melyek mind összefüggenek azzal, amit Benjamin említ: a támaszul szolgáló »klasszikus« hagyomány hiányával, valamint a közönség, s ekként az »érdeklődés« méretével és ebből adódó heterogenitásával.”²³⁵ (E támaszul szolgáló klasszikus hagyomány hiányból fakadó megnövekedett exponáltság különös jelentőségre tesz szert, amennyiben a derridai Szókratész alakjában a tökéletesen idegen alatt a jártasság, a támasz és technika nélküli idegent, illetőleg a törvényekben mint a ház urának a hagyományaiban teljességgel járatlan idegent érti.) Weber a szintér és nézőtér alkotta kettős viszonyt a benjamini *Exponierung* fogalom felhasználásával magyarázza.²³⁶ Fogarasi interpretációjában ez a következőket jelenti:

„A kettős exponálás valójában egy: a mindenkori »itt és most« az eljövendő alteritásának való megnyílása miatt sohasem lehet önálló, önmagára záruló „jelen”, mindig jellemzi egy bizonyos fokú exponáltság vagy »kitettség«, mely egyszerre kiállítottság és kiszolgáltatottság, minek következtében tere és ideje egyaránt lehatárolatlan lesz a jövő irányából: [...] Ez az eljövendő azonban mindig csak átmenetileg nyilvánul meg konkrét »közönségben«, mivel a nézőtér szintén híján van az önállóságnak, és éppúgy »kitett« vagy exponált, mint a szintér.” (Fogarasi, 2010).

A teatralitás fogalomnak ilyen módon az eljövendő alteritások irányában tapasztalható nyitottsága, még hangsúlyosabban: kitettsége olyan transzcendens beállítódást jelent, mely képes a performativitás diskurzusában dimenziót váltani. Weber koncepciója ugyanis az Ugyanaz/ok vagy az Ugyanazok differenciáinak vagy szimbiózisainak a cselekvései/cselekvő hálózatai/társadalmi gyakorlatai felől értelmezett, autonóm performativitás olvasatokkal²³⁷ a

²³³ Weber, Samuel. Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

²³⁴ Uo.

²³⁵ Uo.

²³⁶ Weber, Samuel. Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

²³⁷ És ennyiben szinte mindegy is, hogy beszédaktusról, a társadalmi konstrukciók eredményeként konstituálódó én performatív gyakorlatairól, iterabilitásról, azaz a határozatlan ismétlésnek mint mássá válásnak a redukálhatatlan lehetőségéről vagy a közös, plurális, szimbiotikus és metamorf sorsról mint cselekvő-hálózatról beszélünk.

heteronóm teatralitást állítja szembe. Ekképp az ágencia bármely kifinomult kérdése helyett megnyitja az utat az abszolút Másnak, a teljesség mint performatív sikerültség/parazitizmus helyett az etikai végtelennek. Ennyiben Weber teatralitás elmélete az egyedüli, mely nézetünk szerint a lévinasi heteronóm beállítódás performativitás-esztétikai projektjeként funkcionál.

Továbbá Weber újfent Benjamin nyomán a színház és az újmédiumok konvergenciája alatt a mindenkori másik fél felülmúlására, uralására, inkorporálására szerveződő tendenciákat érti, azaz egy olyan kvázi-szimbiózisról beszél, melyben kölcsönös exponálás az exponálásért való versengésként konstituálódik. Egy ilyen leírás gyakorlatilag megelőlegezi a médiumoknak a remedializáló hatékonyságuk felől történő megértését, melyről korábban már szoltunk.

Az első pont, azaz a „minden célon és szabályon túlmenően szabadjára engedett erők” bemutatása külön fejezet bevezetését teszi indokolttá. Ekképp a karteziánus örökség heterogén olvasata; a test, az ego és az alter ego husserli fenomenológiája; az idegennek az idegentől jövő és a vendégszeretetgyűlölettel összefonódó derridai kérdései; a haladó színház brechti-benjaminini modellje; illetve annak weberi recepciója, a teatralitás mint heteronómiára emelt performativitás; valamint a Másik mint a végtelen lévinasi ideája, a metafizikai vágy és etika mint első filozófia az idegen fenomenológiája cím alatt kerül tárgyalásra. A fejezetben kifejtett problémák korábbi megállapításainkkal összhangban reményeink választ is ad arra a két hipotézisünkre is, miszerint 1.) Shusterman-nak elsősorban a dewey-i filozófiai pragmatizmusra támaszkodó szómesztétikai kritikája, amennyiben állítása szerint a fenomenológia, a dekonstrukció és a hantológia, a médiатеóriák, illetve a performativitás-kutatás törekvései stb. a test kérdéseinek a feltárásában nem elég *gyakorlatiasak*. Ezzel szemben saját állításunk úgy szól, miszerint az általunk vizsgált téma, a szómaesztétikai program és praxis szofisztikáltabb vizsgálatát teszik lehetővé a fenti diszciplínák és diskurzusok beemelásával. Tehát sokkal gyümölcsözőbb lenne a szómaesztétikára, a testesült elme koncepcióira, illetve az általunk bemutatott területekre egymás komplementereiként tekinteni a teóriák versenyeztetése helyett. 2.) Mindezzel arra is rá kívánunk mutatni, amennyiben az egyre divatosabb *embodied mind* mozgalomnak és kutatásoknak (4E) az általunk még leginkább preferált vonatkozása, a test radikális kiterjedésében (*extended mind*) cselekvőként értett kogníció továbbra is hordozza az autonóm filozófiai beállítódás nyomait. Ugyan a kognitív pszichológia első nagy áramlatának distinkcióit, a reprezentációs-komputációs logikát lecseréli valamiféle kiterjedt testként, testtel együtt értett vagy egyszerűen csak testi elme monaszára, a

testelme, a testes agy vagy a testtudat továbbra is elsősorban autonómiájának, ugyanazságának az augmentálásával operál. Véleményünk szerint tehát (még) nincs olyan testes elme modell, amely az alteritás abszolút idegenségében és végtelenségében, az interszubjektivitás aszimmetrikus viszonyaiban írná le a testként értett elme működését. Rövidre zárva, még nem történt meg az említett területek lévinasi értelemben vett túllépése. Ekként három olyan terület mutatkozik meg számunkra, mely a heteronóm filozófiai beállítódás belátásaira támaszkodva folytat kutatásokat. Elsőként természetesen Lévinas metafizikai etikája mint első filozófia, a weberi teatralitás koncepció, illetve Waldenfels reszponzív fenomenológiája és annak esztétikai projektjei.

Az idegen fenomenológiája

A karteziánus örökség heterogenitása

Itt érkezünk el ahhoz a ponthoz, ahol óhatatlanul ki kell terjesztenünk eredeti állításunkat, miszerint ha a test segítségével kívánunk eligazodni (bármely kor) mediális útvesztőjében, azon fog múlni a dolog, hogy minek tekintjük a testet. A két ismert szélsőérték Platónhoz és Foucault-hoz tartozik. Ezek szerint a test lehet a lélek börtöne,²³⁸ vagy fordítva, a test a léleké.²³⁹ A fenomenológia filozófiatörténetileg mindenesetre az ún. karteziánus örökségünkre kérdez rá akár a test, akár az idegentapasztalat minőségében teszi ezt. E problémát Hans Ulrich Gumbrecht „az emberi önreferencia változó formáiként” világítja meg.²⁴⁰ Elsőként azt a sajátos félreértést szükséges tisztázni, miszerint „nem pusztán az önreferencia fogalmi átalakulásaira utalnak, hanem az emberi élet »valóságában« lezajló változásokra.”²⁴¹ Különbség van ugyanis a kultúra önreferenciája és az ugyanezen kultúra „valóságára” való történeti visszatekintésünk között.²⁴² De az önreferencia egyben azt is jelenti, hogy a koronként változó megítélésű testünkkel hogyan férünk hozzá az aktuális világhoz. Abból indulhatunk ki, hogy a keresztény középkor embere úgy értette meg magát, mint akit az isteni teremtés részeként és eredményeként ez a világ körül fog. Ehhez képest három területen történik differenciálódás az emberi önreferencia kora-újkori változatában, minek következtében a testleírás vagy testinterpretáció darabokra hullik.²⁴³ Elsőként Galileit kell megemlíteni.

„Erre a döntő eseményre akkor került sor, amikor Galilei a 17. század legelső éveiben deklarálta, hogy az a test, amit meg tudunk pillantani, meg tudunk érinteni, aminek színei, szagai, tapintási és egyéb minőségei vannak, nos, e test nem több illúziónál, és a valóságos világegyetemet nem ilyen típusú testek, nem az érzékelhető testek alkotják, ily módon a valóságos világegyetemhez nem férhetünk hozzá, innentől fogva legalábbis, az érzéki megismerésen keresztül. A valóságos világegyetemet, amelyhez a testek tartoznak, igazából kiterjedt anyagi tárgyak alkotják, amelyek mint ilyenek alakokat és formákat mutatnak. Immár ezt az alakokkal és formákkal felruházott,

²³⁸ Platón: Phaidón, 83a, Ford. Kerényi Grácia, in *Platón összes művei*, 1. köt., Budapest, Európa, 1984.

²³⁹ Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Budapest, Gondolat, 1990, 43.

²⁴⁰ Gumbrecht, Hans Ulrich: *A jelenlét előállítása – Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, 2010. 27.

²⁴¹ Uo.

²⁴² Uo.

²⁴³ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 37.

kiterjedt anyagi testet kell megismerni. Az alakoknak megfelelő megismerés pedig a geometriai megismerés. Az érzéki testek érzéki megismerését, mely egyedről egyedre más és más, és amelyre semmilyen univerzális – azaz tudományos – megismerés nem alapozható, föl kell váltania annak a racionális megismerésnek, amely minden szellem számára egyformán érvényes: a geometriának.”²⁴⁴

E lépést nevezi Henry *a modernitás ős-alapító aktusának*.²⁴⁵ Ez az első *redukció*, ahogyan az ilyen, s ehhez hasonló műveleteket a fenomenológiában majd nevezni fogják. Ehhez képest alakul kis az a karteziánus örökség, melyet Gumbrecht „hermeneutikai mezőnek” nevez.²⁴⁶ Ez alatt két merőleges mozgást, referenciaeltolódást kell megemlítenünk. Az első, melyben az ember mint szubjektum világot mint a saját testével együtt értett kiterjedt objektumot kívülről, excentrikus szellemi és testetlen nézőként figyeli meg a teremtésben betöltött korábbi immanens pozíciója helyett. A másik mozdulat a világértelmezésre utal, miként a szubjektum a descartes-i *cogitationes* mint a lélek modalitásai (a szubjektív jelenségek, az érzések, a benyomások, a vágyak, az érzelmek, az érzékenység, az affektivitás stb. kategóriái) birtokában áthatol a világ felszínén, akár a fizikán túlra, hogy a mélységekből felszínre hozza, kinyerje a jelentéseket. Descartes a *Második elmélkedésben*²⁴⁷ a Galilei-i értelemben vett test mint *res extensa*, kiterjedt dologi szubsztancia, mely geometriai sajátosságokkal bír artikulálódik.

„Azonban igencsak figyelemre méltó módon Descartes-nál a test nem a világnak, hanem csupán a rá vonatkozó észlelésemnek köszönheti bizonyosságát. Mivel testészlelésem bizonyos – ama testté, amit Descartes Galilei nyomán *res extensa*ként ért meg –, ezért lehet magát a testet bizonyosként tételezni. A test igazsága nemhogy kiiktatná a szubjektivitás igazságát, épp ellenkezőleg, a szubjektivitásnak, a test szubjektív észlelésének feltétlen bizonyossága mint *cogitatio* lesz képes megteremteni a világegyetem és a világegyetemre vonatkozó tudomány bizonyosságát. Így teljességgel megfordul a perspektíva, ami majdan a modern tudomány perspektívája lesz.”²⁴⁸ – véli Henry.

Henry olvasatában Descartes Galileihez képest egyfajta *ellen-redukciót* is végrehajt, amennyiben a lelki modalításokat nem tekinti illuzórikusnak, éppen ellenkezőleg, a világ

²⁴⁴ Uo.

²⁴⁵ Uo. 38.

²⁴⁶ Hans Ulrich Gumbrecht: *A jelenlét előállítása – Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, 2010, 30.

²⁴⁷ Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994, 33-43.

²⁴⁸ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 41.

megismerhetőségének instanciái lesznek. És amiről gyakorta megfélemedeznek, a *res cogitans* szubsztanciája mint szubjektív tudat mellett az emberi gondolkodás történetében először fogalmazódik meg, ha burkoltan is, a *szubjektív test* radikális elmélete. „Létezik tehát egy test, amely nem az a test, amit a világban látunk, hanem egy eredeti, láthatatlan test, mely azonos azzal, aki vagyok, járok, ülök, s aki mindazon cselekvéseket végzi, melyek az enyéim, és amelyek nem a világegyetem, hanem a *cogitatio* szférájához tartoznak.”²⁴⁹ Érdemes itt Descartes eucharisztikával kapcsolatos spekulációira hivatkozni.²⁵⁰ Descartes egy 1645. február 9-i leveléből idéz tanulmányában Schmal Dániel,²⁵¹ melyet mi is közlünk (a továbbiakban követjük Schmal argumentációját):

„Amikor egy ember testéről beszélünk, nem az anyag egy meghatározott részére gondolunk, amely meghatározott nagysággal rendelkezik, hanem egyszerűen azt a teljes anyagot értjük ezen, amely [...] az illető ember lelkével egyesül.» (AT IV.166.)²⁵²

Másik oldalról mégsem állítható, hogy Descartes valamely immateriális ágensekkel hozná összefüggésekbe a fiziológiai kérdéseket. A karteziánus örökség ilyen értelemben alapvetőnek bizonyul az aktuális *embodiment* elméletek kialakulásában. Descartes schmali recepciójában ugyanis a test biológiai működése megmagyarázható a lélek hiányában is, mely az elmozdulás szükséges feltétele a *testesültség* teóriáknak. „Más irányból közelítve: ahhoz, hogy az *embodied* mind elmélete egyáltalán lehetséges legyen, először azzal a tanítással kell szakítani, amely szerint a testet a lélek teszi elevenné, a lélek mozgatja, és – bár a lélek ontológiailag nem feltétlenül haladja meg az elemek keverékének a képességeit -valamiféle lelki fakultás teszi azzá, ami: növekedni, szaporodni, mozogni képes testté (Schmal, 2022: 116).” E klasszikus perspektívával mint egyfajta *eminded body*-val²⁵³ szemben Descartes a következőket állítja:

„Lássák be, kérem, [...] hogy e gépben éppoly természetességgel következnek ezek a [különbféle élet]funkciók pusztán a szervek elrendeződéséből, ahogyan egy óra vagy valamely más automata mozgásai is annak ellensúlyáiból és rugóiból; és ezért velük

²⁴⁹ Uo. 42-43.

²⁵⁰ Kimondottan üdvözlendő lenne Gumbrecht eucharisztikai elemzését összevetni a descartes-i elképezésekkel.

²⁵¹ Descartes testfilozófiája és a filozófiai testesültség összehasonlításának kitűnő példája Schmal Dániel tanulmánya, melyből mi is idézünk. Schmal Dániel: A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 105-121.

²⁵² Idézi Schmal Dániel. Schmal Dániel: A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 109.

²⁵³ Uo. 116.

kapcsolatban nem szükséges e gépben semmilyen vegetatív és semmilyen szenzitív lelket elgondolnunk [...].« (Az ember [De l’homme], AT XI. 202, m. kiad. Gulyás, 2011: 317-319; a fordítást módosítottam.)”²⁵⁴

Mindazonáltal arra is rá kell mutatnunk, hogy az olyan, a descartes-i dualizmust leegyszerűsítő olvasatok, melyek Gilbert Ryle nyomán²⁵⁵ a „szellem a gépben” cyberpunk narratívájával állnak rokonságban, nem alkalmasak a probléma kifinomultabb vizsgálatára. Erre utal Descartes-nak az ember testi mivoltának az angyaloknak emberi testben történő inkarnációjától, illetve a kormányos és hajója közötti kapcsolattól való megkülönböztetése. Ahogyan azt a hatodik elmélkedésben olvashatjuk (a kiemelés Schmal Dánieltől való):

„»az érzetek, a fájdalom, az éhség és a szomjúság [...] arra is tanít, hogy nem pusztán olyképp vagyok a testemben, mint a hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.« (AT VII. 81; m. kiad. Descartes, 1994: 99.)”²⁵⁶ És ehhez képest: „»ha ugyanis egy angyal jelen lenne egy emberi testben, nem érezne úgy, mint mi, hanem csupán észlelné a külső tárgyak által okozott mozgásokat.« (AT III. 493)”²⁵⁷

Az *Elmélkedések* különféle fenomenológiai olvasatai kiváltképp meghatározóak kutatásunk szempontjából, hiszen arra Husserl, Merleau-Ponty, Henry és Lévinas stb. rendszeresen hivatkozik. A későbbiekben részletesen tárgyalt husserli transzcendentális fenomenológia univerzális témája a tapasztalat oly módon, mikképp együtt jár az ismeretek primordiális eredetének felmutatására, illetve az „első filozófia” végső megalapozására tett permanens törekvéssel. Ekképp Husserl saját álláspontjának fejlődése során folyamatosan kritikailag viszonyul az *Elmélkedések*hez. „Az »ego cogito, ego sum« apodiktikus bizonyosságától indul a transzcendentális fenomenológia is, ám az állítás Husserlnél módosult értelmet kap”-

²⁵⁴ Schmal Dániel: A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 117.

²⁵⁵ Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*, Ford. Altrichter Ferenc, Budapest, Osiris Kiadó, 1999

²⁵⁶ Schmal Dániel: A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. (Szerk. Laki János), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 110.

²⁵⁷ Uo.

vélekedik Sajó Sándor.²⁵⁸ Descartes argumentációjában az idézett tételmondat szolgáltatja az első bizonyosságot, melyből a világ, (illetve a szubjektum) létezése levezethető.

„Az érvelés menetét Husserl a következőképpen rekonstruálja: miután belátom, hogy rendelkezem isten avagy a végtelen ideájával, ebből arra következtetek, hogy léteznie kell annak is, aminek ez az ideája, hiszen a végtelen ideája nem származhat belőlem, a végesből; és mivel isten igazságszerető, azaz nem lehet, hogy becsapjon, ezért amikor világos és elkülönített percepcióval [*clara et distincta perceptio*] rendelkezem, akkor nem csalódhatok. Az érvelés tehát dedukciót alkalmaz, és szerinte a világ létezését az isteni igazságszeretet garantálja.” (Sajó, 2008: 60).

Husserl e lépéseket elsősorban szükségtelennek tartja, mivel szerinte a világ mint *cogitatum* már a *cogito*val együtt adott, melyhez nincs szükség isteni garanciára. A husserli felfogásban az intencionalitással, tehát magával a tudataktussal, azaz a rá irányuló tudattal már a világ is eleve adott.²⁵⁹ „Ebben az értelemben az én és a világ, a tudataktus és a tudataktus tárgya mindig egyszerre adott, nem válik szét egymástól, nem a megalapozó és a megalapozott viszonyában állnak. Az én és a világ visszavezethetetlen egymásra.”²⁶⁰

Ezzel szemben Lévinasnál majd azt találjuk, hogy saját heteronóm filozófiája kidolgozásában Descartes azon kevés kivételes filozófusok egyike lesz, akit nem utasít az Ugyanazt és az autonómiát, azaz a megértés vágyát és a rendszerteremtést előnyben részesítő filozófiai tradíciójával szemben. A *Teljesség és Végtelen* már a címében (végtelen: *infini*) szembehelyezkedik az autonómia lévinasi központi fogalmával, a totalitással (*totalité*). A descartes-i végtelen ideájának az átalakításával válhat a lévinasi heteronómia az idegentől, a Másiktól motivált interszubjektívás filozófiai rendszerévé. Ahogyan Pavlovics Tamás megjegyzi: „Öt [Lévinast] elsősorban a végtelen karteziánus ideája által megteremtett filozófiai lehetőség érdekli, amit a saját céljaira alkalmaz, nem pedig az, hogy Descartes mit kezdett vele saját gondolkodásában.”²⁶¹ Lévinas így vall erről: „A legjellemzőbben a végtelen ideájának karteziánus elemzése vázolja fel azt a struktúrát, amelyből itt kizárólag a *formális vázat*

²⁵⁸ Sajó Sándor: Az én és a másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. 2008, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 60.

²⁵⁹ Uo.

²⁶⁰ Uo. 60-61.

²⁶¹ Pavlovics Tamás. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 147.

kívánjuk megtartani.”²⁶² Milyen transzformációk mentén válik tehát a descartesi végtelen ideája az Ugyanazzal [Même] szemben a Másra [Autre] való nyitottság és transzcendencia forrásává. Miben áll Descartes ideájának a formális váza? Vagy másképp: „Miként szakíthat a gondolkodás az Ugyanaz uralmával? [...] [És kiváltképp:] Miként adhat helyet a gondolkodás a totalitás által állandósított háborús állapotokkal szemben a békének?”²⁶³ Továbbá, amennyiben a filozófia autonóm jellegét, mint ami eredendően a csodálkozásból fakad, mely során a Más másságát a megértés vágya által az Ugyanaz-ra visszavezetni igyekszik, ha elvitatjuk tőle, nem számoljuk-e fel ezzel a filozófia legbenső lényegét is egyben? Amennyiben pedig elutasítjuk az ilyen irányú törekvéseket, „akkor nem oldjuk-e fel a gondolkodást szükségszerűen valami zavaros okkultizmusban vagy más irracionális diskurzusban?”²⁶⁴ Nem jutunk-e így szükségszerűen a filozófia szférájából a misztikához vagy a negatív teológiához, amelyek épp a filozófia tagadásában összpontosulnak? E kérdések megválaszolásában Lévinas mellett Pavlovits Tamás tanulmányára támaszkodunk.²⁶⁵

Lévinas maga így reagál e kihívásokra: „Lehetetlen követelmények! Hacsak e követelményekre nem ad visszhangszerű választ az, amit Descartes a-bennünk-lévő-ideájának nevezett, olyan gondolkodásnak, amely túl gondol azon, amit a *cogito* végességében tartalmazni képes, ideának, amelyet – Descartes kifejezésével élve – Isten helyezett belénk.”²⁶⁶ Ez az idea tehát az, ami a maga sajátos értelmében, *formális vázában* a lévinasi heteronóm filozófia kezdetét akkumulálja. A descartes-i végtelen a maga átalakításaival képes a gondolkodást megóvni a totalitási kényszertől oly módon, hogy közben nem csap át önmaga felszámolásába mint okkultizmus, ezotéria, merő irracionalitás.

Lévinas végtelen ideája a maga összetettségében elméleti és gyakorlati implikációkkal egyaránt rendelkezik. Az elméleti megfontolások talán legfontosabb, visszatérő eleme, melyet Lévinas *débordement*-nak, azaz túlcsoordulásnak nevez, az, hogy „a végtelen ideáját a gondolkodás úgy

²⁶² Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1997, 35. Idézi Pavlovits. Pavlovits Tamás. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 146.

²⁶³ U 137-138.

²⁶⁴ U 146.

²⁶⁵ Pavlovits Tamás. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008.

²⁶⁶ Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*. 1982, Paris, Vrin. 9. Lévinast idézi Pavlovits. U 138.

tartalmazza, hogy közben képtelen teljes egészében tartalmazni,²⁶⁷ túlhalad önmagán. „A végtelen ideája olyan gondolkodásra utal, mely minden pillanatban többet gondol annál, mint amennyit gondol.”²⁶⁸ Vagy máshol:

„A végtelen ideájában olyasmi gondolódik el, ami külsődleges a gondolathoz képest. Minthogy minden vélekedés feltétele, egyben minden objektív igazság feltétele is. [...] A végtelennel való viszony természetesen nem mondható el a tapasztalat kifejezéseivel, mivel a végtelen túlsordul a végtelent elgondoló gondolaton. E túlsordulásban pontosan a *végtelenülése* áll elő, olyannyira, hogy a végtelennel való viszonyt az objektív tapasztalatától eltérő kifejezésekkel kellene leírni. De ha a tapasztalat pontosan az abszolút mással való viszonyt jelenti – vagyis azzal, ami mindig túlsordul a gondolaton –, a végtelennel való viszony a *par excellence* tapasztalat beteljesülése.” (Lévinas, 1999: 9).

És ami talán a végtelen intelligibilis vonatkozásában a legfigyelemreméltóbb az Pavlovits megállapításában: „E »struktúra« folytán a végtelen ideája a gondolkodás legintimebb elemévé válik, anélkül azonban, hogy visszavezethető lenne a gondolkodás önazonosságára.”²⁶⁹ A végtelen ideájának gyakorlati vonatkozása pedig az, amennyiben az etika forrása. „Ebből ered ugyanis a másik emberre irányuló beteljesíthetetlen Vágy, és a másik ember iránti végtelen felelősség is, amelyek révén, a késői írások tanúsága szerint, a másik ember túsai vagyunk.”²⁷⁰

Ahhoz, hogy pontosan megértsük azokat a transzformációs lépéseket, melyeket Lévinas a descartes-i végtelen ideáján elvégez, fontos érintenünk a végtelen természetének filozófiatörténeti alakulását. Descartes végtelen ideája skolasztikus gyökerű idea, még ha annak némiképp módosított változata is. A tomista *minőségileg* végtelenig a nyugati gondolkodásban a görögök által kialakított és használt *kvantitatív* végtelen elgondolás volt a meghatározó.²⁷¹ A görögök végtelen fogalma a végesség hiányában értelmeződik, valami, aminek nincsen határa (*apeiron*), ami a végességhez képest adódik. Ezt nevezi Szent Tamás *privatív* végtelennek.²⁷²

²⁶⁷ Pavlovits Tamás: A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 138.

²⁶⁸ Lévinas, Emmanuel: Isten és filozófia. Ford. Tarnay László, In: *Nyelv és közelség*, Pécs, Jelenkor, 1997, 38.

²⁶⁹ Pavlovits Tamás: A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 138.

²⁷⁰ Uo.

²⁷¹ Uo. 139.

²⁷² Uo.

Ehhez képest Isten Tamás szerint nem *privatív*, hanem *negatív* értelemben, *minőségileg* végtelen. „Istenben azonban a végtelen csak negatív értelemben értendő, mivel tökéletességének nincsen sem határa, sem vége: Isten fölülmúlhatatlanul tökéletes. A végtelen tehát ily módon tulajdonítandó Istennek.”²⁷³ Az isteni minőségi végtelenség tehát független a kiterjedéstől, szellemi nagyságot, tökéletességet, befejezettséget, abszolútumot implicál. Egy ész oszthatatlan, ahogyan fölülmúlhatatlan tökéletesség is elválaszthatatlan az isteni végtelentől. Isten végtelenül tökéletes, semmi nem tehető hozzá, mivel befejezett, abszolút. „A végtelen tökéletesség a létezés értelmében vett tiszta idealitást fejez ki, ami a fogalomnak egyértelműen ontológiai jelleget kölcsönöz.”²⁷⁴ A tomista végtelen tehát nem a végesség tagadásaként konstituálódik, ellenkezőleg, a végtelen a kiindulópont, és épp annak a (meg)tagadásaként adódik a végesség, ahogyan a tökéletesség és a tökéletlenség esetén is.²⁷⁵ Descartes-nál e végtelen úgy jelenik meg a végtelen ideájában, miként egy mentális adottságot az elme fedez fel önmagában az önmaga létezésének a bizonyosságában.

Ehhez képest „Lévinas a karteziánus végtelen ideájában az abszolút Más megjelenését látja, amely a végtelenség révén túlsordul a gondolkodás keretein, és amelynek révén a gondolkodás révén többet gondol annál, mint amit gondol.”²⁷⁶ Ahogyan arra Pavlovits tanulmányában felhívja a figyelmet, a lévinasi túlsordulás révén a végtelen ideája extenzív minőségében *mutatis mutandis* visszalép a Descartes és Tamás előtti ideához, amennyiben a descartes-i és a tomista végtelen ideája jól láthatóan nem csordul túl a gondolkodáson.²⁷⁷ A lévinasi extenzív mozgáshoz képest ugyanis a descartes-i végtelent ontológiailag és minőségileg ragadhatjuk meg – tárja fel Pavlovits tanulmánya.²⁷⁸ Összefoglalva: „Lévinas azáltal, hogy a túlsordulást hangsúlyozza, még ha pusztán intelligibilis értelemben is, de visszacsempészi az extenziót a forgalomba, és egyúttal megfosztja ontológiai jellegétől.”²⁷⁹ Lévinas mindenesetre nem félre-, hanem átértelmezi a végtelen ideájának formai kereteit. (Mindazonáltal, hogy a descartes-i

²⁷³ Aquinói Szent Tamás. *Summa contra gentiles*. 1999, Paris, Flammarion, I, 43, 17. Tamást idézi Pavlovits. Pavlovits Tamás. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 139.

²⁷⁴ Uo.

²⁷⁵ Uo.

²⁷⁶ Uo. 140.

²⁷⁷ Uo.

²⁷⁸ Uo. 140-143. (Tartalmi kereteink szűkössége miatt itt csupán utalni áll módunkban Pavlovits kiváló argumentációjára.)

²⁷⁹ Uo.

végtelen nem csordul túl a véges gondolkozáson, még nem jelenti azt, hogy ne transzcendálná azt; azaz, hogy a gondolkodás ne gondolna többet annál, mint amit gondol.)

Tehát Lévinas első lépése az, hogy megfosztja descartes-i végtelent ontológiai alapzatától. Másodsorban, ahogyan arra J.-L. Marion rávilágít,²⁸⁰ a karteziánus ideának az ontológiai mellett van egy ún. transzcendentális jellege is. Episztemológiai értelemben ez annyit tesz, hogy „a végtelenről való bizonyosság megelőzi a *cogito* önmagáról szerzett bizonyosságát.”²⁸¹ Lévinas a *Teljesség és Végtelen*ben szó szerint átveszi Descartes erre vonatkozó passzusát az *Elmélkedésekből*, melyet mi is idézünk:

„Értelmem számára nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában több realitás van, mint a végesben, s hogy ennél fogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé, azaz előbb van meg Isten észlelése, mint a magamé. Mert hiszen milyen alapon láthatnám be, hogy kételkedem, hogy vágyakozom, azaz, hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletesen létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?” (Descartes, 1994: 57).

E tisztelgésben Lévinas arra mutat rá, miszerint Descartes idézete „a végtelen ideájának a véges ideájához viszonyított elsődlegességére vonatkozik, [s amely így] minden tudatfenomenológia számára rendkívül értékes meglátás.”²⁸² Ebből kifolyólag „Lévinasnál a végtelen ideájának perceptuális elsődlegességéből következik az etikai viszony elsődlegessége minden más viszonyhoz képest, illetve magának az etikának a prioritása minden más filozófiai diszciplínához képest.”²⁸³ A harmadik és utolsó lépés pedig annak a belátása, hogy a végtelen ideáját a véges elme nem képes önmagából megalkotni. E külső eredet forrása, mely Descartes-nál szükségképpen az isteni szférát mobilizálja, Lévinasnál a másik ember arca lesz, mely ekképp az etikai viszony transzcendens kiindulópontját jelenti. Az etikai a viszony, a legelső

²⁸⁰ Marion, J.-L.: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, 1986. Idézi Pavlovits. Pavlovits Tamás. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 144.

²⁸¹ Uo.

²⁸² Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1982. 11. Lévinast idézi Pavlovits. Uo. 145.

²⁸³ Pavlovits Tamás. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 145.

idea a Másik arcának tapasztalat nélküli tapasztalat, mely az idegen tekintet betörésével, s a másik ember arca iránt érzett kielégíthetetlen Vággyal kezdődik.

„A végtelen a másik ember arca. A végtelen az arc létrehozta törés a véges horizonton annak köszönhetően, hogy az arc soha nem fenomenalizálódik, soha nem lehet észlelésünk tárgya. Fenomenológiailag az arc végtelensége és nem-tárgyasulása, illetve nem-fenomenalizálódása szinonímák. A végtelen ideája bennünk nem más, mint a másik ember arcának tapasztalat nélküli tapasztalata. Ez az idea a másik emberrel való találkozásból ered, nem velünk született, mint Descartes-nál, de a karteziánus hagyományhoz híven nem is belőlünk jön létre, hanem kívülről kapjuk. Ennek az ideának prioritása van minden más észleleti tárgyra vonatkozó ideával szemben, és túlcsoportulása révén megőrzi ugyanazt a transzcendens törést, és a Másra való vonatkozást, mint amelyet a forrása, az arc képvisel a véges fenomén világában. Ez a karakter szoros kapcsolatban áll a végtelen ideájának etikai jellegével.” (Pavlovits, 2008: 147).

Lévinast idézve:

„Ez a gyilkosságnál nagyobb erejű végtelenség, mely a Másik arcában máris ellenállást fejt ki, maga az arca, az eredeti *kifejeződés*, az első szó: 'Ne ölj.' A végtelen megbénítja a hatalmat a gyilkossággal szembeni végtelen ellenállásával, amely szilárdan és felemészthetetlenül a másik arcába, tekintetének totális meztelenségében, védekezés nélkül, a Transzcendentális abszolút nyitottságnak meztelenségében ragyog.” (Lévinas, 1999: 164).

Bemutattuk, miképp a lévinasi végtelen nem aktuális és nem potenciális végtelen az arisztotelészi értelemben, de nem is a tomista kvalitatív végtelen és ugyanúgy nem matematikai, fizikai, kozmológiai vagy a karteziánus metafizikai végtelen. A filozófia számára korábban ismeretlent alakot ölt, az arc végtelenségében megnyíló etikai végtelent.²⁸⁴

Megállapíthatjuk tehát, a karteziánus örökség recepciója *par excellence* ambivalens, heterogén, feszültségektől sem mentes, de a mai napig is innovatív természettel rendelkezik. Kimondottan érdekes lenne akár az itt bemutatott néhány értelmezési lehetőséget a szómaesztétika és

²⁸⁴ Uo. 147-148.

megtestesült elme különféle további olvasataival összefüggésbe hozni vagy kizárni. Feltételezhetjük, egy-egy szöveghely már önmagában is szerteágazó testteóriákat motiválna újabb és újabb dialógusoknak teret adva. Mindenesetre érdemes Schmal Dániel konklúzióját idéznünk, miszerint:

„Amennyiben a testesültség elmélet nem metafizikai, hanem szerkezeti tézisnek tekintjük, azaz a test biológiai adottságainak a kogníció folyamataiban betöltött szerepét helyezzük előtérbe, a descartes-i filozófia összefüggésbe hozható az *embodied mind* mindazon változataival, amelyek nem ellentétesek a karteziánus elme internalizmusával. Az »összefüggésbe hozható« kifejezés szándékosan homályos. Nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a megismerés szempontjából releváns testi folyamatok konstitutív szerepet játszanak-e bizonyos testi folyamatokban, vagy pusztán ahhoz szükségesek, hogy a kogníció észszerűen ökonomikus leírását adják.” (Schmal, 2022: 119).

Ahelyett, hogy a nyitva hagyott kérdést bezárni tudnánk/akarnánk, sokkal inkább arra kívánjuk kutatásunkkal a figyelmet felhívni, hogy eddig a megismerés szempontjából kizárólag olyan, egymással ugyan számos ponton vitatkozó testes elme koncepciók kerültek a legjobb tudomásunk szerint kidolgozásra (4E: *embodied*, *embedded*, *enactive* és *extended mind*), amelyek úgymond mind az autonóm filozófiai tradíció teoretikus keretein belül szerveződnek. Ekképp még a legradikálisabb változatok²⁸⁵ sem bírnak el azzal a totalizáló tendenciával, ahogyan azt már argumentáltuk, miszerint a Más a megismerő és az értelmező folyamatok során ne az Ugyanaz uralmának adják vissza. Másképp szólva egyetlen testes elme teória sem képes (egyelőre) az általunk szorgalmazott lévinasi és waldenfelsi filozófiai és esztétikai horizontváltásra, a heteronóm beállítódásra. Éppen ezért a kurrens *embodied mind*, illetve *cognition* szerzők egyébiránt felettébb üdvözlendő fenomenológiai fókusza elsősorban Husserl, illetve Merleau-Ponty munkásságára szűkül. Márpedig ahogyan bemutattuk, az oly sokszor és sokféleképp parafrázelt karteziánus örökség – visszatérve Schmal érvelésére – a megfelelő átalakításokkal magában rejtí a Másik transzcendenciájában az interszubjektivitás mint alapvető konstitúciós erőforrásnak a nem metafizikai, teológiai vagy irracionális érvényű lehetőségét. Érvelhetünk úgyis, miszerint a Másik nem fenomenális természetű arcának végtelen ideájával szembesülve, mely túlcsordul az én intelligibilis keretein, azaz a

²⁸⁵ Részleges kivételt véleményünk szerint az *extended mind*, azaz a kiterjesztett elme koncepciója jelenthetne, amennyiben az augmentáció aktuálisan nem az egót lecserélő elme autonómiáját, hanem az idegen végtelenségében az interszubjektivitást helyezné előtérbe.

kivédhetetlen feleletigény reszponzív szituációjában a gondolkodás vágyként áll elő implikálva azt a dimenzióváltás, amely értelmezésünkben performatív etikaként funkcionál. Álláspontunk szerint e lépések és mozdulatok nélkül sem a folyamatontológia, sem a transzcendentálisan performált esemény mint teatralitás nem ragadható meg.

A transzcendentális ego, a test és a társzobjektum szerepe az ön- és világkonstitúció husserli fenomenológiájában

Mindenekelőtt Lévinas felé haladva említést kell tennünk arról, hogy a korai harmincas években Lévinas Husserl fordítójaként és a fenomenológiai mozgalom franciaországi népszerűsítőjeként kezdte meg a pályáját. Tehát ebből a pozícióból lép majd túl mesterein, Husserlen, Heideggeren és Sartre-on filozófiáját egyre radikalizálva. Ekképp Lévinasnál az első filozófia, amint azt látni fogjuk, nem a fenomenológia, de nem is a fundamentálonológia, hanem az *etikaként* értelmezett metafizika. Kutatásainkat tehát érdemes nekünk is a lévinasi kiinduló pozícióból, a husserli transzcendentális fenomenológiától elindulva megkezdeni

Ahogy arra már Heidegger kapcsán utaltunk, a transzcendencia, a meghaladás, tudatomnak az eksztatikus világba kivetülő, konstitutív mozgása, azaz az intencióim révén, e magamon kívüli világban való benne létem, jelenvaló ottlétem által, melyben számomra a dolgok fenoménként megjelennek, van lehetőségem tapasztalni és tapasztalva lenni. Mindazonáltal:

„Nem elegendő, ha az önmagáért valót úgy írjuk le, mint amely saját lehetőségeit egyszerűen kivetíti az önmagában léten túlra. Lehetőségeinek ez a kivetítése nem statikusan a világ egy bizonyos fennálló helyzetére vonatkozik: a világot minden pillanatban meg is változtatja. Ha például Heideggert olvasunk, meglepődve tapasztaljuk, hogy ebből a szempontból hermeneutikai leírásai mennyire nem kielégítőek. Terminológiáját alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a Daseint olyan létezőként írta le, amely túllép a létezőkön azok léte felé. S a lét itt a létező értelmét vagy létmódját jelenti. S igaz is, hogy az önmagáért való az a lét, amely által a létezők feltárják létmódjukat. Heidegger azonban elhallgatja azt a tényt, hogy az önmagáért való nem csupán a létezők ontológiáját konstituáló lét, hanem olyan lét is, amelynek köszönhetően a létező mint létező ontikus modifikációkon esik át. A hatásnak vagyis az önmagában való ontikus materialitásában, »húsában« való megváltoztatásának ezt az

állandó lehetőségét az önmagáért való lényegi jellemzőjének kell tekintenünk; alapját az önmagáért való önmagában valóhoz viszonyulásának olyan eredendő formájában kell megtalálnunk, amit eddig még nem hoztunk napvilágra.”²⁸⁶ (Sartre, 1943: 503 – magyarul: Sartre, 2006: 509–510).

Még mielőtt a husserli genetikus fenomenológiában implikálódó testproblémára térnénk rá, az előzmények között meg kell említeni azt az alapvető felismerést, amely Condillac-nak az érzések és benyomások közegeként értett, a korszakban legjelentősebbnek számító testelmélete²⁸⁷ következményeként Maine de Biran a saját test mibenlétére kérdez rá. A kérdés a következő: milyen viszony fűzi az érző, a tapasztalatok forrásában elmerülő testet önmagához? Mit jelent az önmagam számára, hogy a saját testemben benne, míg a többi testen kívül vagyok? (E kérdések a fenomenológia későbbi fejlődését is nagyban meghatározták.) Condillac válasza, miszerint a kezünk az a szerv, amely képessé tesz bennünket arra, hogy a tiszta érzetek közegén keresztül és túl kijussunk a fizikai valóságba, s ekképp ott helyezzük el a fizikai érzeteket. (Láthatjuk, mennyire hasonlít ez az elképzelés egy, a descartes-i metafizikaival, mely áthatol a fizikai valóságon, ellentétes vagy annak visszafordításaként értett mozgásra.) Ezek szerint a kéz az a szervünk, melyet testünk különböző részeire helyezve képesek vagyunk meghatározni és lokalizálni a különféle testrészeinket.²⁸⁸ A condillac-i testelmélet ismeretében de Biran ír egy tanulmányt *Mémoire sur la décomposition de la pensée* címmel,²⁸⁹ melyben a következő kérdéseket veti fel:

„Az első: ez az eszköz, azaz a kezünk, mely testünkön végighaladva lehetővé teszi a különböző testrészek megismerését, vajon maga miként válik ismertté? Hiszen a kézről való eredendő és elsődleges ismeretem (nem pedig az általa kitapintottról való ismeretem) az, ami lehetővé teszi számomra, hogy mozgassam a kezemet. Innen a második, nem kevésbé lényegbe vágó kérdés: »Miként állhat folyamatos irányítás alatt egy mozgásszerv, bármelyikről is legyen szó, anélkül is, hogy ismert volna?»^{290,291}

²⁸⁶ Sarte-t idézi Seregi. Seregi Tamás. *Paul Ricœur cselekvésszociológiája*. URL:

<http://www.vilagossag.hu/pdf/20070612084259.pdf>

²⁸⁷ de Condillac, Étienne Bonnot. *Értekezés az érzetekről*. Ford. Jankovics Ferenc, Erdélyi Ágnes, Budapest, Magyar Helikon, 1976.

²⁸⁸ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 50.

²⁸⁹ de Biran, Maine. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. in *Oeuvres*, 4, Paris, Alcan, 1932.

²⁹⁰ U 6-7.

²⁹¹ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 50.

Maine de Biran válaszában radikális eredetisége abban áll, „hogy szerinte az, ahogyan a kéz megismeri magát mint a testen végigsikló kezet, egészen más, mint az, ahogyan megismeri az általa letapogatott testet.”²⁹² Az érintő kéz érintettként, megragadottként, afficiáltként ismeri meg az ekképp objektív, transzcendens, külsődlegességében a világhoz tartozó testet. „A kéznek (vagy a szemnek vagy a fülnek) a viszonya ehhez az általa megismert testhez intencionális viszony -ezért van az, hogy amit elér ez az intencionalitás, az transzcendens, külsődleges hozzá képest.”²⁹³ Ezzel szemben az a megismerő viszony, amelyben a kéz egybeesik önmagával, önmaga eredetiségével, amennyiben tevékenykedni, mozogni, tapintani, azaz tapasztalni képes, vagyis „*önmaga közvetlen átélése és megtapasztalása*”²⁹⁴ már nem intencionális viszony. Mindazonáltal Henry de Biran megállapításait radikalizálja egy olyan irányba, melyet Dominique Janicaud a francia fenomenológia „teológiai fordulataként” nevez meg 1991-es kötetében. Ekképp Henry szerint:

„A birani testelmélet végtelen mélysége abban mutatkozik meg, hogy azt állítja, a kéz, amely a tárgytest különböző részeit letapogatja, nem ezen a módon adódik önmaga számára, tehát nem egy »kintként«, nem a külsődlegesség nyílásában, ami a világ. A kéz nem lehet külsődlegesség, hiszen ha így adódna magának, »ob-jektumként«, hogyan tudna akkor kapcsolatba lépni magával, hogyan tudna egyesülni ezzel a tárggyal, amit mozgat? Éppenséggel nem kell-e inkább eredendően önmagához tartania, és képesnek lennie erre az önmaga felé tartó elmozdulásra? [...] Léteznie kell tehát egy eredendő önmagához való viszonynak, az eredeti test önmagához való viszonyának, vagyis a szubjektív test ön-kinyilatkoztatásának – az abszolút szubjektivitás ön-kinyilatkoztatásának, [...] *eredeti testiségnek*. Az eredeti testiség lényege az Élet. (Henry, 2013: 53-55. kiemelések tőlem)”

Ez az *élő test* egy alapvető, immanens „képes vagyok” (*Je peux*) radikális szubjektivitásában konstituálódik.²⁹⁵

Mindenesetre két, egymáson nyugvó, egyszerre érintő és érintett, tapintó és tapintott kezünknek az egyik modalitásból a másikba való fluktuációja, illetve a két eltérő tapasztalat

²⁹² Uo. 51.

²⁹³ Uo. 51-52. o, E

²⁹⁴ Uo.

²⁹⁵ „Ahogyan Marc Richir korábban idéztük: „az idealitás mezeje maga is részét képezi a fenomenológiai mezőnek: az idealitás nem egy másik világ, és nem is egy ’árnyék-világ’, hanem a fenomén fenomenálisan megsokszorozódott dimenziója.” (Richir, 2004: 63. id: Ullmann, 2022. 208.)

egyidejűségének a lehetetlensége lesz az a kérdés, ami Husserlt és Merleau-Pontyt is mélyen inspirálja majd saját testfenomenológiájuk kidolgozásában.

Husserlnél a fenomenológia a tárgyadódások mikéntjét firtató explicit kérdéssel (*Gegenstände im Wie* – „tárgyak a hogyanban”) ²⁹⁶ kezdődik, programját tekintve pedig a „vissza a dolgokhoz” (*Zu den Sachen selbst*) mottóját követi. „Ez a fenomenalitásnak az az elképzelése, amely a világ tárgyainak az észlelésétől, végső soron magának a világnak a megjelenésétől kölcsönzünk.” ²⁹⁷

„A fenomenológia eredetiségét abból a tárgyból kiindulva kell megértenünk, amelyet a maga számára kijelölt. Miközben más tudományok a speciális – fizikai, kémiai, biológiai, történeti, jogi, szociológiai, gazdasági stb. – fenoméneket tanulmányozzák, a fenomenológia azt kutatja, mi teszi lehetővé a fenoménnek, hogy fenomén lehessen, vagyis magát a tiszta fenomenalitást keresi. E tiszta fenomenalitást különféle nevekkal illelhetjük: tiszta megnyilatkozás, megmutatkozás, megnyílás, felfedés, megjelenés, feltárulás, végül egy hagyományosabb kifejezéssel: igazság.” ²⁹⁸

Ullmann Tamás sommás kijelentéséhez, mely szerint „A modern filozófia Descartes-tól Husserlig elsősorban tudatfilozófia” ²⁹⁹ még azt is hozzá tartozik, hogy egészen sokáig, mi több, a nem akadémiai körökben még a mai napig él a karteziánus-kantiánus, dualista és idealista filozófus képe Husserl esetében. Innen szükséges amennyire lehetőségünk engedi a Husserl-recepciót kimozdítanunk a testfenomenológia fejlődéstörténetének keretében. Husserl testfelfogásának a megértése szempontjából is kiemelkedően fontos a „konstitúció” fogalmának megkülönböztetett, kettős alkalmazása, mely értelmében „a testről mint konstituálóról”, illetve a „testről mint konstituáltról” beszélhetünk (Landgrebe, 1981). ³⁰⁰

„Annak ellenére, hogy Husserl már 1907-ben, a *Dolog és tér* című előadásban kifejezetten különbséget tesz a test szubjektív és a test objektív aspektusa (Leib és Körper) között, és ezt a különbségtételt módszertanilag alkalmazza is, a testet 1920 előtt mégis alapvetően a konstitúció szubjektív oldalára helyezi (»a test mint konstituált«), vagyis a test szubjektív oldala is alapvetően konstituált tapasztalati réteggként jelenik

²⁹⁶ Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Ullmann Tamás, Sajó Sándor, Budapest, Atlantisz, 2002, 142.

²⁹⁷ Uo.

²⁹⁸ Uo. 5-6.

²⁹⁹ Ullmann Tamás: Tudattalan és test, In: A megtestesült elme. Fókuszban a test. (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023., 219.

³⁰⁰ Landgrebe, Ludwig: *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1981. (idézi: Marosán, 2023: 126.)

meg. 1920 után, tehát az ún. »genetikus fenomenológia« szisztematikus kidolgozását követően jelenik meg »*a test mint konstituáló*« letisztult elképzelése, mely szerint maga a konstituáló transzcendentális szubjektivitás eredendően és lényegileg testi eredetű. Ezzel összefüggésben, úgy vélem, a »transzcendentális testiség« kifejezést is bizonyos joggal használhatjuk felfogásának jellemzésére (Marosán, 2020: 370-372),”³⁰¹

A fenomenológia, mint láhattuk, annyiban különbözik a tudomány módszerétől, hogy előbbit nem a dolgok mint dolgok, hanem az a mód foglalkoztatja, ahogyan azok nekünk megmutatkoznak. Ezt nevezhetjük eredeti tárgyadódásnak, vagy ahogyan a dolgok számunkra primordiálisan, Brentano fogalmával élve *intencionális* tudataktusokban, *konstituálva* megjelennek. („Minden tudat valaminek a tudata.”) Mindehhez azonban fel kell függesztenünk Husserl szerint a külvilágra vonatkozó ismereteinket a fenomenológiai redukció által, melynek eszköze a szkeptikus filozófiából eredő *epokhé* instanciája. Az *epokhé* segítségével vagyok képes egy dolgot sajátosságának egyediségétől és konkréciójától elválasztva pusztán lényegében, azaz az *eidosz*ként szemlélni. Husserl elgondolása annyiban tér el a platonikus filozófiától, hogy nem tulajdonít önálló létezés ezeknek a lényegiségeknek, hanem tudataktusokként érti meg őket. Ekképp *transzcendentálisak*, amennyiben a tudati megismerésnek a részei. (A fenomenológiai redukció óhatatlanul a szolipszizmus veszélyével fenyeget, melyet Husserl majd a *transzcendentális interszubjektivitás* és az *interszubjektív közösség* bevezetésével, valamint *V. Karteziánus elmélkedésében* hárít el.) E konstitutív tudati aktusok, minden szintetikus forrásaként pedig a *transzcendentális egót* nevezi meg, mely az *appercepció* eredeti szintetikus egysége is egyben. Pontosabban az *Eszmék*ben megfogalmazott korai husserli egológia szubjektív, konstituáló, immanens oldalán a *tiszta én* mint formális azonosságpólus helyezkedik el, míg a tárgyi, konstituált, transzcendens oldalon a *személyes* vagy *monadikus én*.³⁰² Husserl már itt, az *Eszmék* harmadik kötetében egy fenomenológiailag megalapozott testelmélet, a *szomatológia* bevezetését indítványozza, melyben „a test egyfelől a test sajátos önérzékelése, a *propriocepció* felől válik hozzáférhetővé, másfelől a mozgás tudata, a *kinesztézis*, a kinesztetikus rendszer felől.”³⁰³ A genetikus fenomenológia bevezetése után (1916/17) azonban Husserl gondolkodásában újabb fordulat áll be, mely, mint látni fogjuk,

³⁰¹ Marosán Bence Péter: Megtestesülés és újramegtestesülés. Testiség és halhatatlanság Husserl fenomenológiai metafizikájában. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. (Szerk. Laki János), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 126.

³⁰² Marosán Bence Péter: Megtestesülés és újramegtestesülés. Testiség és halhatatlanság Husserl fenomenológiai metafizikájában. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. (Szerk. Laki János), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 132.

³⁰³ Uo. 130.

közvetlenül a testiséggel (is) kapcsolatban áll. A *transzcendentális testiség* vonatkozásában a *transzcendentális személy* vagy *monász* kerül kidolgozásra. Ekképp az eredetileg üresnek és formálisnak tekintett *transzcendentális egot* (a korábbi *tiszta ént*) interszubjektíven és történetileg mozgósítva megtölti étellel és tartalommal.³⁰⁴ „Ugyanígy a testiség is a monadikus én szükségszerű, apriori aspektusához tartozik.”³⁰⁵ „A húszas években azonban Husserl kialakítja a »*transzcendentális interszubjektivitás*« fogalmát (pl. Husserl, 2000: 124). Ez azt jelentette, hogy a genetikus fenomenológia horizontján a transzcendentális ego eleve közösségi lényként végzi a konstitúció folyamatát; sőt maga az egész *interszubjektív közösség* mint transzcendentális szubjektumok közössége az, ami a konstitúciót végzi. Ehhez a transzcendentális közösséghez továbbá lényegi módon hozzátartozik a testiség is. Ahogy Husserl egy 1932-es kéziratában fogalmaz: „A »mi« [das Wir] rendelkezik a maga kollektív testiségevel” (Husserl, 2008: 181).”³⁰⁶

Mindazonáltal a *propriocepció propriocepciójának*, azaz az önészlelés önészlelésének a kontextusában egészen az *őszeszlelés*³⁰⁷ vagy a már említett *ősesetlegesség*, illetve az *ősbemutató* ösfenomenéjéig redukálja Husserl a konstituáló ego önvonatkozásait. Végül kénytelen belátni, hogy az érvelése végtelen regresszushoz vezet, ekképp a végső konstituáló egot ki kell szolgáltatnia az *anonimitásnak*. Ahogyan láthattuk, *kontingencia* és *anonimitás* szintű elválaszthatatlan jellemzői a waldenfelsi rezponzív fenomenológiában bemutatott *ősmédiális* testnek, bár úgy véljük, nem állnak tökéletes fedésben Husserl és Waldenfels terminusai. Míg Husserl a transzcendentális egológiai redukciók sorozatában jut el a saját összeféráig, addig Waldenfels a fenomének enklávéját kívánja bármely szubjektivitás vagy világ vagy társadalom kisajátító tendenciái alól felszabadítani, visszaállítva azok eredeti, illékony, „láthatatlan és hallhatatlan” minőségét, mely csupán „másként-látható”, „másként-hallható” a meghallás és meglátás rezponzív esztétikai programjában.

Ahova mindenesetre el kell jutnunk, az annak a belátása, ahogyan „A test szubjektív és objektív aspektusa egyetlen, elválaszthatatlan rendszerként konstituálódik (a Karteziánus elméletekben (1929 [2000]) és későbbi szövegekben.) A fizikai pusztán a pszichikai (végső

³⁰⁴ Uo.

³⁰⁵ Uo.

³⁰⁶ Uo. 132-133.

³⁰⁷ Mezei Balázs kitűnő terminusa. Lásd: Mezei Balázs. Az emberi test modális elmélete, In: Boros Gábor, Ullmann Tamás (Szerk.): A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok, Budapest, 2004, Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 157-210.

son a transzcendentális) kifejeződéseként jelenik meg.³⁰⁸ Ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó.”³⁰⁹ Maga Husserl így vall erről:

„A természet sajátosan fölfogott testjei [Körper] között kitüntetett helyzetben találok a saját testemet [Leib], hiszen ez az egyetlen olyan test, mely nem merőben fizikai test, hanem éppen az én testem, a világ elvont rétegében az egyetlen olyan objektum, melynek – különböző módokon – tapasztalatilag érzékelési mezőket tulajdonítok. [...] Az egyetlen fizikai test ez, melyben közvetlenül 'benne' vagyok és 'benne' működöm, ti. minden egyes szervében. (Husserl, 2000: 113)”³¹⁰

Körper és Leib megkülönböztetése során mutatkozik meg a fenomenológia szempontjából talán legelementárisabb östény, miszerint testünk egyszerre objektuma és szubjektuma is a tapasztalásnak. Maine de Biran-nak az érintő és érintett kezek példájánál maradva:

„A test önérzékelése, az egymást tapintó kezek Husserl által már elemzett, de főleg Merleau-Ponty számára jelentős példája mutatja meg ezt az alapvető különbséget. A látható, érzékelhető testemet is – csakúgy, mint a világ összes többi dolgát – csak a láthatatlan, érzékelő testemmel tudom érzékelni. *Leib* és *Körper* különbsége tehát a tapasztaló és a tapasztalt test megkülönböztetésekként is megragadható. Ahhoz is, hogy a testemet érzékeljem és tapasztaljam, arra van szükség, hogy a testemmel tapasztaljak. A tárgy-test tapasztalatának feltétele nem egy elme, hanem a szubjektumtest működése. Vagyis a tapasztalásnak mintegy abszolút bázisa a tapasztaló (láthatatlan, eleven, nem világi) test. Az, ami tulajdonképpen én magam vagyok. [...] Ám mivel az eredeti testiség vagy a szubjektív test minden fenomenalitás szükségszerű háttere, ezért nem jelenhet meg a fenomenális világ tárgyai és jelenségei között.” (Ullmann, 2023: 224-225.)

Leib és *Körper* viszonyát Helmuth Plessner antropológiai megközelítésében lehetséges tovább finomítanunk. „Plessner megkülönbözteti a »testet birtokolni« (Körper-Haben) állapotát a

³⁰⁸ „Ahogy egy 1935-ös (kiadatlan) kéziratban fogalmaz: „A fizikai test, amit itt átélt testnek hívunk, »kinézete« révén kifejez egy személyt, egy emberi szubjektumot, aki a világban él és testileg létezik.” (Ms. K III 14. 14. „Der Körper, der da Leib heißt, drückt durch sein »Aussehen« eine Person aus, ein menschliches Subjekt, das in der Welt leibt und lebt.”) (Marosán, 2023: 125.)

³⁰⁹ Marosán Bence Péter: Megtestesülés és újramegtestesülés. Testiség és halhatatlanság Husserl fenomenológiai metafizikájában. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. (Szerk. Laki János), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 125.

³¹⁰ Idézi Ullmann. Ullmann Tamás: Tudattalan és test, In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 223.

»testként létezni« (Leib-Sein) állapotától. A saját testi létezéshez való viszonyulás két, alapvetően különböző emberi létmódjáról van szó: »Egy ember mindig megélt testként *létezik* [...] és ezt a testtapasztalatot organikus testként *birtokolja*« (Plessner, 1970: 43).³¹¹ Ezen felül még azt is meg kell jegyeznünk, *Leib* és *Körper*, vitális váltakozásban mint *eleven testtárgy* (*Leibkörper*) működik.

Marosán összefoglalójában:

„A test továbbá egy olyan különleges tárgy, amely mindig észlelési mezőm origójában helyezkedik el, egy tökéletlenül konstituált objektum (nem láthatom saját szememmel a saját hátamat, illetve testem bizonyos részeit), és lényegi szükségszerűséggel tartozik hozzá egy belső oldal. A test belső oldala (*Leib*) testi érzetek (*propriocepciók*), mozgásképeségek és mozgásélmények tudata (*kinesztézisek*) harmonikusan egybeszővődő rendszereként jelenik meg. Ezzel a belső oldallal szoros összefüggésben jelenik meg a külső oldal, az objektív, fizikai test. Husserl szerint alapvető élmény ebben a tekintetben az ún. »kettős tapasztalat« [...].» (Marosán, 2023: 56).

Miként Vermes Katalin Ullmann Tamásra utalva megállapítja, a transzcendentális tudatfilozófiának induló husserli fenomenológiának mind kijebb tolták a határait a testtapasztalattal kapcsolatos vizsgálatok, melyek a transzcendentális testi világkonstitúció mikéntjeire vonatkoznak.³¹² Ennek kitűnő rekonstrukcióját nyújtja a Vermes által is idézett Elisabeth A. Benke elemzése,³¹³ melyre mi is támaszkodunk:³¹⁴

³¹¹ Idézi Ullmann. Ullmann Tamás: Tudattalan és test, In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 223.

³¹² Vermes Katalin: Embodiment vagy exbodiment? Testesülés és testetlenülés ritmusai. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 247.

³¹³ Behnke, Elisabeth A.: *Body*, In: *Encyclopedia Of Phenomenology*. Dordrecht, 1997, Kluwer Academic Publisher, 67-71.

³¹⁴ Idézi Vermes. idézi Vermes: Vermes Katalin. Embodiment vagy exbodiment? Testesülés és testetlenülés ritmusai. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 247-248., Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.* Budapest, L'Harmattan, 2006, 111., 30-32.

1. *A test az orientáció centruma.* Minden valós és imaginárius közegben (emlékezetünkben, képzeletünkben) a saját testi nézőpontunk szabja meg az irányokat, ezek alapján vagyunk képesek navigálni, tájékozódni.
2. *Testem az átélt érzések hordozója.* Minden egyes tárgykapcsolat, érintés, meghallás, feltűnés stb. kapcsán önmagam is érintve érzem. Testemnek e speciális önmegetapasztalása, propiocepciója különböztet meg a más fenoménekre vonatkozó tapasztalataimtól. Éppen ezért Husserl szerint itt nem annyira érzékelésről (*Empfindungen*), hanem közvetlen érzésekről (*Empfindnisse*) érzéséről van szó.
3. Testem maga sajátos kiterjedéssel, mélységekkel és artikulációval rendelkező *folyamatos, egységes mezőként működik.*
4. *Érzékeléseim mozgásom korrelációiként jelentkeznek.* (Ezzel némiképp megelőlegezhetjük azt a gibsoni elképzelést, miszerint a környezetből a folyamatos változások és test-, és helyváltoztatások során nyerünk ki invariáns információt.) „Vagyis: »a vizuális percepció nem választható el a kinesztetikus percepciótól [...]. Minden primitív észlelés egy összjáték.« A (vizuális) percepció és a kinesztézis affektív összjátéka az észlelés testi jellegére utal. Vagyis a vizuális észlelés, sohasem tisztán vizuális: az észlelés mindig testi valójában érinti az embert – a testiség egészét veszi igénybe.”³¹⁵
5. Testem valóságos mozgása mellett *testem lehetséges mozgásai, mozgáskapacitásai is világhordozásom összetevői.* „Így aktuális és lehetséges kinesztéziseim építik aktuális és lehetséges világtapasztalatom horizontját.”³¹⁶
6. Ahogyan Henry-nél az *élő test* egy alapvető, immanens „képes vagyok” (*Je peux*) radikális szubjektivitásában konstituálódik, Husserlnél *testi lényként képes vagyok* (*Ich kann*) olyan dolgokat szándékosan is megtenni, amiket önkéntelenül szoktam (pislogás, légzésvisszatartás stb.)
7. *A test normaképző funkciói.*³¹⁷

³¹⁵ Idézi Zámbo. Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 174.

³¹⁶ Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.* Budapest, L'Harmattan, 2006, 111., 31.

³¹⁷ Erről Waldenfels írt részletesen a magyarul *A normalizálás határai* címen megjelent könyvében.

8. *A test az időtapasztalás forrása.* Cirkadián ritmusunk, vegetatív idegrendszerünk kinezteziái alapvetően strukturálják időélményünket.
9. „*A testtapasztalat az alany-tárgy differenciáció primordiális terepe.*”³¹⁸ Husserl *V. Karteziánus elmélkedése* (Husserl 1929/2000: 105-168.) a már említett érintő és érintett kéz viszonyának a feltárásában haladja meg a fenomenológiai redukció során felmerülő szolipszizmus veszélyét. A transzcendentális test, ahogyan arra már utaltunk, a legeredetibb, apriori tapasztalatunk, mely során testszjektumként saját testünkkel mint külső dologgal (*Körper*) találkozunk. E primordiális önaffekció azonban minden esetben valamely tárgyi, idegen minőségre hívja a figyelmet önmagunkban.

Mindazonáltal bővebben szót kell ejtsünk a társszjektumok fenomenológiai szerepéről, másképp az interszjektivitás husserli elképzeléséről. Husserl a *Karteziánus elmélkedésekben* legalábbis a Másiknak az én mintájára való visszavezethetőségét, a saját test konstitúciójában a másik testnek a sajátához való hasonlóságát vélelmezi. „Husserl megközelítésében ez a hasonlóság az alapja annak, hogy az én testem és a másik ember hasonlóan kinéző és működő eleven teste ugyanoly típusba tartozóként jelenik meg számomra: mint a szjektív tapasztalatoknak alapul szolgáló és azokat lehetővé test.”³¹⁹ Husserl szerint ugyanis Leib és Körper, azaz szjektív és objektív test egysége, a két testaspektus szoros összekapcsolódása teszi lehetővé a társszjektum tapasztalatát.³²⁰ Ahogyan a transzcendentális fenomenológiában a megismerés tárgya, úgy minden további megjelenő reprezentációiban, objektíváló aktusok által konstituálódik a transzcendentális ego tudatában. Azonban a „test minden más konkrét tárgyiség konstitúciójának előfeltétele, sőt Husserl szerint a test nélkül önmagammat sem tudnám világosan tapasztalni, illetve konstituálni.”³²¹

„Ennek megfelelően a Másik, a társszjektum esetében annak fizikai teste (*Körper*) az, ami alapul szolgál, és ehhez apprezentálom hozzá a Másikat, mint aki ebben a testben működik, és aki számára ugyanaz a világ adott, mint az én számomra. Ennyiben tehát a

³¹⁸ Vermes Katalin. Embodiment vagy exbodiment? Testesülés és testetlenülés ritmusai. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* (Szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 248.

³¹⁹ Marosán Bence Péter. Önkonstitúció és megtestesülés. Vázlatok a minimális elme egy fenomenológiai megalapozású feltárási kísérletéhez. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* Szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023, 56.

³²⁰ Uo.

³²¹ Uo.

Másik-tapasztalat a tárgy-tapasztalat sajátos esete marad, bármennyire kitüntetett legyen is: ugyanúgy a prezentáció-apprezentáció sémájában ragadható meg, mint a külső tárgyak észlelése.” (Sajó, 2008: 61).

A husserli eljárás tehát a saját, „lényegileg megalapozó” szférára történő redukciók, semlegesítési modifikációk sorozatában elvonatkoztat a megjelenő minden olyan tárgyiságtól, amely mint másként létezésre utalna vissza, s ezáltal már eleve implikálná a megmagyarázandót. Ezáltal „a saját szférámban egy olyan test jelenik meg, amelyre a hasonlóság alapján analogikusan átviszem a saját testemhez tartozó appercepciót.”³²² Husserl itt egy közvetett intencionalitást feltételez, amely a társszobjektum testének megjelenésével spontán és önkéntelenül, passzívan párt képez, párosít [Paarung], anélkül, hogy tudnék róla. Ám nem közvetlenül az ott megjelenő társszobjektum teste és az itt lévő saját testem között, hanem az én testem mintha ott lenne, ahol a valóságban a másik test van, a másiké pedig itt, ahol az én testem eredetileg van.³²³ „Ezzel összhangban mondhatja Husserl, hogy a társszobjektum, az *alter ego* egoja az én visszatükröződésem, módosulásom, duplikátumom.”³²⁴ Mindazonáltal így mindenképp ellentmondásba keveredek a minden idegenszerűséget kiszűrő kiindulópontommal, amennyiben akár a saját testem fenomenális látványát használom fel a másik mint *alter ego*m, duplikátumom reprezentálására, vagy fordítva, akár ha a saját testem fogom fel a mások testének fenoménjei alapján. Azaz Sajó szerint:

„Amikor úgy képzelem el a saját testemet, ahogyan az kívülről megjelenik, akkor már felhasználom a másik nézőpontjátját és ezzel hallgatólagosan azt feltételezem, hogy a saját szférámban is jelen van a másik, hiszen a saját testem kívülről megmutatkozó látványa csakis a másik szobjektum perspektívájából lehetséges. Ezzel válik láthatóvá, hogy a saját és az idegen, a saját test és mások teste kölcsönösen feltételezik egymást, ami lehetetlenné teszi az egyiknek a másikra való visszavezetését.” (Sajó, 2008: 61-62).

Ezen az úton jutunk majd el Lévinasnál a Másnak az Ugyanazra való visszavezetését, azaz a nyugati, totalizáló filozófia egészét érintő téves, autonóm beállítódásának a bírálatához. Lévinas nyomán pedig a waldenfelsi reszponzív fenomenológiához. „[...] a szemléleti igazolás

³²² Sajó Sándor. Az én és a másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. 2008, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 61.

³²³ Uo.

³²⁴ Uo.

ugyanis Lévinas szerint nem képes túllépni a jelenséget eltárgyasító szemléleten. Ha a Másikat is fenoménnek tekintjük, akkor nem tudjuk megoldani az alter ego paradoxonát, a Másik idegensége felszámolódik.”³²⁵ „A *Teljesség és Végtelen* is ezzel a bírálattal indul, és innen halad tovább a belső, onnan pedig a külső elemzése felé, hogy végül azt mutassa meg, ami ezen is túl van. Ez a bírálat természetesen a husserli egologikus felfogás, az önazonosra való redukció kritikája is egyben. Ahogyan Lévinas fogalmaz: a husserli »primordiális szféra [...] megfelel annak, amit Ugyanaznak hívunk.«³²⁶

Az eddigi megállapítások kiegészítéseként egy további perspektívából mutatjuk be az „*őstények* husserli metafizikáját,” melyet Tengely László tárt fel rendkívüli alapossággal.³²⁷

„A fenomenológia nézőpontjából tekintve a hagyományos metafizika tehát azon kísérletek összességeként fogható fel, amelyek az őstények alapelvekre vagy első okokra való visszavezetését tűzik ki célul. Nem nehéz példákat említeni e kísérletre. – (a) Kartezianizmus és kantianizmus egyként azon igyekszik, hogy az öntudat alaptényét (a *cogitót*) a szellemi szubsztancia természetére vagy éppen a transzcendentális appercepció szükségszerűségére vezessék vissza. Ezekkel a törekvésekkel élesen szembehelyezkedik a naturalizmus, amely a tudatot a természet fejlődéstörténetéből próbálja megérteni, és kezdeti sikereit a legmerészebb spekulációt is megszégyenítő módon extrapolálja. – (b) A kreacionizmus és az emanációtan osztoznak azon a célkitűzésen, hogy a világhordozó jelleg tényére spekulatív magyarázatot találjanak, és ezzel e tény őstény mivoltát felszámolják. Mindkét törekvés azzal az antik látásmóddal helyezkedik szembe, amely a világnak – nem kevésbé »metafizikai« módon – eleve örökkévalóságot tulajdonít. – (c) A leibnizianizmus – a platonizmus és neoplatonizmus nagy hagyományához kapcsolódva – a monások sokaságának őstényét egy olyan különleges, egyetemes monász feltevésére alapozva igyekszik megmagyarázni, amely eleve egyesíti magában a teremtésre nyíló összes perspektívát. A német idealizmus a

³²⁵ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 187. o

³²⁶ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László, Pécs, 1999, Jelenkor Kiadó, 49. Idézi Sajó. Sajó Sándor. Az én és a másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008. 62.

³²⁷ Tengely László. *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2017, 25-37.

szellemi életegység eredendő széthasadásából, *Ur-Teilungjából* származtatja az énsokaság alaptényét, ámde ezzel e tény őstény mivoltát éppúgy elpereli, akárcsak a leibnizianizmus. Husserl már Kanttól megtanulta, hogy az effajta metafizikai megokolások újra meg újra antinóákat idéznek fel, és ezáltal véget nem érő viták forrásaivá válnak, amelyekben az egymással szembenálló pozíciók mindegyike túllép az adottság és kimutathatóság határain. E spekulatív szertelenségeket a fenomenológiának nyilvánvalóan vissza kell utasítania.” (Tengelyi, 2017: 31-32).

Ezen őstények tisztázásában a rájuk épülő performativitás elképzelése azonban kimondottan távol esik az általunk preferált értelmezéstől, így különösen alkalmasnak tűnik a performativitás olvasatok közötti különbségek és hangsúlyeltolódások ábrázolására. Ekképp Tengelyi rekonstrukcióját fogjuk mi is követni. Elindulhatunk onnan, miszerint „Husserl a transzcendentális fenomenológia elé azt a feladatot állítja, hogy eidetikus vizsgálódásaival derítse fel mindazon lehetőségeket, amelyekből a valóságok megérthetők.”³²⁸ Husserl számára azonban e beállítódás alapjaiban rendül meg, mihelyt a mindenkori én „abszolút, keresztülhúzhatatlan” tényszerűsége tekintetében belátja, minden további lényeg e fakticitásunk függvénye. Ez minden eidosz és faktum, lényeg és tény, lehetőség és valóság viszonyának a bonyodalmát eredményezi. Tengelyi mindezek alátámasztására, amennyiben „a mindenkori én eidetikus lehetőségeket mérlegelve sem léphet túl a maga ténylegesen létezésén”³²⁹ az alábbi feljegyzéseket közli Husserltől:

„Itt végső »tényekhez« érkeztünk el – őstényekhez, végső szükségszerűségekhez.”³³⁰

„Ámde én gondolom el ezeket, én kérdezek vissza rájuk és jutok el végül is hozzájuk ama világból kiindulva, amelynek már mindig is »hordozója« vagyok, [...] Én vagyok e [gondolat]menetben az őstény, én ismerem fel, hogy a lényegvariációra szolgáló ténylegesen adott képességemnek stb. megfelelően tényleges visszakérdezésem során ezek és ezek a tényállások adódnak sajátjaimként, ténylegességem őssztruktúráiként. S egyszersmind azt is [felismerem], hogy az ösesetlegesség magvát hordozom magamban [...].”³³¹

³²⁸ Uo.

³²⁹ Uo.

³³⁰ Husserl, Edmund: „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.” Harmadik rész: 1929-1935; in: *Husserliana*, XV. k., I. Kern kiadása, M. Nijhoff, Hága, 1973. 385. (22. számú szöveg) Idézi: Tengely László. *Őstények és világvázlatok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017. 27.

³³¹ I. m. 386. (22. számú szöveg.) Idézi: U 28.

Ez az ösesetlegesség, tulajdon létem eredendő kontingenciája, az az őstény, ahol redukálhatatlan alteritásaim táncában majd én is megreszkethetek, megrezdülhetek, megremeghetek. (Ebbe az ösambiguitásba kíván visszaereszkedni, szedimentálódni az affekcionális és rezponzív epokhé nyújtotta anonimitás és címnélküliség.) Ekképp „minden eidetikus lényegösszefüggés, amelyet a fenomenológia valaha is feltárhat, »az ösesetlegesség magvát« hordozza magában.” Ez a felismerés lehetetlenné teszi, hogy az eidetikus megalapozottságú transzcendentális fenomenológiát »első filozófiaként« a metafizikával mint a valóságaptudományával. megmutatja ugyanis, hogy *tisztán* eidetikus megalapozottságú fenomenológia nincs és nem is lehetséges. Husserl ráeszmél, hogy a fenomenológia teljes egészében bizonyos alaptények, ténylegességstruktúrák függvénye.³³² Tengelyi Husserl nyomán a szóban forgó őstényeket négy nagy csoportra osztja, plusz kiegészíti még egy sajátal. Ezek szerint:

1. *A mindenkori én létének az ősténye.* Habár kitüntetett helyet foglal el, mint láthattuk, elvitatható az én ténylegességének az őstényekben betöltött elsőbbsége.
2. *A mindenkori én világhordozó jellege* mint ténylegességstruktúra.
3. Minden én intencionálisan magában hordozza a többiek mint metafizikai őstény. „Az »egymás számára valóságnak mint intencionális egymásba zártságnak eme bensőségét« úgy tekinthetjük, mint ami még az én világhordozó jellegénél is egyértelműbben kérdőjelezi meg, hogy az én pusztá léte volna az első számú őstény. [...] Husserl feltehetőleg arra utal ezzel, hogy ez a tény adja meg azt a keretet, amelyen belül minden további őstény helyet kaphat. Érvényes ez az én világhordozó jellegére, hiszen a világ nem redukálható az individuum saját szférájára, hanem eleve interszjektív karakterrel bír.”³³³ Az *egymásba zártság* eme bensőségessége lesz számunkra a legelőkelőbb a husserli őstények közül. Még akkor is, ha később majd interszjektivitás alatt Lévinast némiképp meghaladva az egymás transzcendenciájának az etikai (be)fogadókészségén felül az abszolút érzelmi odafordulást, affektív hangoltságot, rezonanciát, vagy másképp, az elemi csodálkozást értjük majd.

³³² Tengely László. *Őstények és világvázlatok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017. 28.

³³³ Uo. 29.

4. A történetiség ősténye. „Az így értelmezett történetiség nemcsak az intencionális egymásba zártság alaptényétől elválasztathatatlan, hanem egyenesen interszubjektív közösségformákat feltételez.”³³⁴
5. Magának a *megjelenésnek az ősténye*. „Csak akkor ragadhatjuk meg az esetleges fakticitás husserli metafizikájának a tulajdonképpeni értelmét, ha nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy a megjelenés maga is őstény, amely semmilyen magasabb okra nem vezethető vissza. Másképp Henry szavaival: „A fenomenológiának ezt az ontológia fölötti elsőbbségét kívánom radikalizálni, amikor azt állítom, hogy csak akkor képes bármilyen dolog a maga sajátosságában megjelenni és megmutatkozni nekünk, ha a megjelenés mint olyan önmagában is megjelenik.”³³⁵

Mindazonáltal ami leküzdendő problémaként merül fel, az az *őstények szükségszerűsége*, ahogyan Tengelyi fogalmaz. Mind Husserl, mind majd Sartre esetében a faktikus szükségszerűség szemben áll a lényegi szükségszerűség minden fajtájával, „azaz egy eidetikus törvényszerűség bármifajta konkretizációjával, és mindkét gondolkodónál megszüntethetetlen kontingenciát, egyfajta »ős-esetleges(ség)et« fejez ki.”³³⁶ Azonban akár az arisztotelészi hipotetikus szükségszerűséget tekintjük jogosultnak, miként a valóságos lét *fennállásának* faktualitásából következő szükségszerűsége az eleven önreprodukció képességén nyugszik, – s ennyiben nem megragadható egy mindent átfogó teleológia bevezetése nélkül – akár a husserli, a descartes-i *cogito*-n mint az önlétem tudatán alapuló, de abból a világra, a társadalomra, a történelemre stb. túlmutató őstények aktuális végrehajthatóságukból adódó *performativitását* követjük,³³⁷ mindenütt apóriába ütközünk. Az első esetben könnyen beláthatóan Istenhez jutunk, márpedig „a világ dolgai még egy isteni elme számára is csupán perspektivikus vetületeikben válnak hozzáférhetővé.”³³⁸ A második érvelésben pedig a performativitás korábban már demonstrált, Austintól Latour-ig terjedő ágencia-polémia regresszusával van dolgunk. Tengelyi argumentációjában „a közönséges tényekkel szemben, amelyek csak külső megfigyeléssel állapíthatók meg, a fenomenológia által tárgyalt őstényeket *az aktuális végrehajthatóság* jellemzi. [...] Performatív jellegük úgy teszi érthetővé a faktikus szükségszerűségben kifejeződő önreprodukcióra való törekvést, hogy a fenomenológiai

³³⁴ Uo. 30.

³³⁵ Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013, 6-7.

³³⁶ Uo. 35-36.

³³⁷ Tengely László. *Őstények és világvázlatok*. 2017, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 36-37.

³³⁸ Uo. 29-30.

szubjektum saját életében mutatja fel azt.”³³⁹ Ergo *megjeleníti* azt. Utóbbi állítások pontosan kifejezik egy, a husserlihez képest *másképp megjelenő* fenomenológiai performativitás létjogosultságát és szükségességét is. Egy olyan fenomenológiáét, amelynek a tétje a hallás példáján bemutatva, ahogyan arról már szóltunk, magának a hallás fenoménjének a felszabadítása, azon szokásunk áttörése, mely az emberi hangot „világhoz, szubjektumhoz és társadalomhoz rendeli.”³⁴⁰ Ekképp Tengelyi is a *megjelenés* östényét hangsúlyozza, mely azonban sosem lehet azonos a *megjelenítéssel*! A megmutatkozás affektív differenciáltságában, aktuális háttéréhez képest a „szabadjára engedett erők összeütközése” nyomán fellépő deiktikus karakterisztikában *tűnik fel, emelkedik ki*, s nem bármely aktorok szerepeltetése, megjelenítő aktusa által. Ekképp a performativitás a mi értelmezésünkben *par excellence* nem egy fenomenológia szubjektum saját életében és világhordozásában aktuálisan végrehajtott östények östénye (mint képesség)! Nem autonóm *valaki(k)* vagy *valami(k)* által valamely médiumok *között* végrehajtott *aktus(ok)*, ami *valaki(k)nek* vagy *valami(k)nek* feltűnik/nek. Ezek csupán a színrevitel modalitásai, mikéntjei. A performativitás exponált esemény, *játék*, mely az *erők sokféleségének* a színén, az *alteritások* és a *mások* transzcendenciájában zajlik. A performativitás nem valamely megjelenítő adottság, potenciál megléte, hanem heteronóm folyamat, mely a határszabás állandó ingadozásában, a feleletesemények eltolódásában nyilvánul meg. A performansz „mennydörög”, még ha az nem is hallható mindenütt. Ahogyan Tillmann J. A. Flaubert leveléből idézi: „természetes hangom a metafizikai üvöltés.”³⁴¹

Végül meg kell vizsgálnunk, Husserl halállal és hallhatatlansággal kapcsolatos kései gondolataiban mennyiben marad foglya (vagy sem) a duális metafizikának. Egy helyütt úgy fogalmaz, „hogya a halál nem más, mint a transzcendentális egónak emberként való önobjektívációjából való kiválása (Husserl, 1993: 382).”³⁴² Ezek szerint a halálban a transzcendentális egóról minden empirikus vonás lefoszlik, csupán egy tiszta és ideális lehetőségtér veszi körül (mint *tiszta ént*).³⁴³ Ergo a halál alkalmával a személyiség ugyan megszűnik, végbemegy a deperszonalizáció, azonban a transzcendentális ego mint a világra nyíló egyedi és szükségszerű perspektíva, mely épp annyira létező, mint a tér bármely pontja, újraaktiválódhat, s ekképp újfent konkrét és reális lehetőségtér veszi körül.³⁴⁴ Megkezdődhet

³³⁹ Uo. 37.

³⁴⁰ Uo.

³⁴¹ Tillmann J. A. *Tengerek, egek*. Typotex, Budapest, 2023, 156.

³⁴² Idézi Marosán. Marosán Bence Péter: Megtestesülés és újramegtestesülés. Testiség és hallhatatlanság Husserl fenomenológiai metafizikájában. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. (Szerk. Laki János), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 135.

³⁴³ Uo.

³⁴⁴ Uo.

egy újabb önobjektiváció mint újramegtestesülés. „Új élet, új test, új személyiség. Husserl ezzel kapcsolatban, némileg óvatoskodva, de a »lélekvandorlás« (»Seelenwanderung«) terminust is használja (Husserl, 2006: 176-177).”³⁴⁵ Konklúzióként tehát elmondható, hogy a husserli transzcendentális ego lényegéhez tartozik, hogy önmagát testi énként konstituálja és spekulatív értelemben, mivel Husserl nézetében az univerzum folyamatos fejlődésben van, újra-, és újra-konstituálja. Mindezzel azonban részben továbbra is megoldatlan marad szubjektum és objektum hallgatólagos megkülönböztetése. Ezt a munkát többek között majd a kései Merleau-Ponty végzi el *A látható és láthatatlanban* kidolgozott ontológiában.

Az idegen alakzatai Derridánál

Összefoglalva az eddigieket, a „címünkre szóló” felhívásban megnyilatkozó *idegen*-fenomén elkerülhetetlenül Önmagunk és a Másik kölcsönös regisztrálásához, ellenjegyzéséhez és megszakításokkal teli exponálásához, vagy még inkább az exponáltság kiszélesedéséhez és versengéséhez vezet, mely során Önmagunkat a *rend-kívüli* válaszigény által gerjesztett rezponzív erőterben ingadozva performáljuk. Egymáson, egymásban és egymást megszakítva, majd újra meghatva csengünk, bongunk, zsongunk, zajlunk, mennydörgünk

Amire mindenesetre most már könnyen következtethetünk, az az, hogy a felhívásra mindenkor válaszolunk, még akkor is, ha hazudunk, vagy ha nem válaszolunk rá. Mindebből úgy tűnhet, van *választásunk*.³⁴⁶ Azonban, ha a *válaszunk* már eleve valaminek, egy korábbi válaszeseménynek vagy felhívásnak a *függvénye* – emlékszünk még, elemzésünket ekképp kezdtük: „Ha a test segítségével kívánunk eligazodni az újabb hangmédiumok útvesztőjében, akkor lényegében azon fog múlni a dolog, hogy minek tekintjük a testet.”³⁴⁷ –, miként lehetséges feltételeznünk, hogy *választhatunk*? Másképp megfogalmazva: hogyan tud megvalósulni egy efféle *választó válaszadás*? Mit jelent *választás* és *válasz*, ha annyit már tudunk, hogy az, „hogyan mi a test, attól *függ*, milyen testet *választunk*.” Annyit leszögezhetünk, a *választás mint válaszadás* is mindig egy „idegen-szituációhoz” kötött. Ahhoz, hogy a feleletszituáció feltárásában a Waldenfels által *megcímzett* úton továbbjussunk, a test kérdései elsőként a *rend-kívüliként* értett *idegen* válaszigény elé állítanak bennünket. E kérdés

³⁴⁵ Uo.

³⁴⁶ Ahogyan Waldenfels számos helyen hangsúlyozza, „a nem válasz is válasz.”

³⁴⁷ Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 31.

tárgyalásában Jacques Derrida *Az idegen kérdése: az idegentől jött*³⁴⁸ című előadásának az argumentálására támaszkodhatunk. (Különös módon, ám Derridától nem szokatlanul a „vendégszeretetgyűlölet” fogalma egy másik előadás címében szerepel, de csupán itt kerül számunkra releváns módon kifejtésre.)

Derrida 1996-os előadása *xenológiai* vizsgálatának két szegmensét kell itt felidéznünk. Első lépésként Szókratész védőbeszédében azt a pillanatot, mikor Szókratész maga az „Athéniek” vagy „bírók”, azaz az athéni bírók előtti védekezésében az idegen athéni jogállásába kívánja magát beiktatni. Szókratész nyomán Derrida a következőképp érvel:

„[...] szörnyen idegen számomra az itt szokásos beszédmód [szörnyen idegen, ez *atekhnos oun xenos ekho tes enthade lexeos*, omegával, azt jelenti, hogy »egyszerűen, teljesen, abszolúte« és azért fordítható úgy, hogy »szörnyen idegen« (*tout à étranger*); de azt akarja mondani, hogy elsősorban, hogy »egyszerűen«, mesterkéeltség nélkül, *tekhné* nélkül, közel az *atekhnos*-hoz, *o mikron*-nal, ami éppen azt jelenti, hogy tapasztalatlan, nem rendelkezik technikával, rossz szokású, az eljárás ismerete nélküli: egyszerűen idegen vagyok, tisztán jártasság, támasz és források nélküli idegen.] Így hát, mint ahogy, ha történetesen valóban idegen volnék [*ei to onti xenos etugkanon on*] [...].”³⁴⁹

Itt az idegen (*xenos*) az idegenen tükröződik, idegenként az idegenség instanciájába veti a bizalmát. Oedipus alakjában pedig egy idegen készül szólni egy idegen ország lakóihoz mint idegenekhez. Ahogyan Théseus is együtt érez a vak idegennel nem feledvén, hogy maga is idegenként idegen földön nőtt fel, s kockáztatta életét. Oedipus azonban árnyaltabb figura. A vendégszeretet (*Xenias*) nevében kéri, hogy idegenként kezeljék, ugyanis olyan titkok hordozója, melyek azzal fenyegetik, ha kitudódnak, eleve törvényen kívülre helyezik őt. Úgy tűnik, ahol a vendégszeretet és az idegen kérdése fölmerül, a ház urának a törvénye teremti meg a törvényen-kívüli kategóriáját. Az idegen tehát valamiképp a szörnyen, a teljességgel, a megbocsáthatatlanul, az elsősorban és támasztékok nélküli idegenhez képest egy finom árnyalattal különbözik meg. Ez az idegen mint vendég és az abszolút más, valami, ami *rend-kívüli* (a törvényen-kívüli *anomon*, *Oidipus király*, illetve a törvénszegő titkokkal visszaélő

³⁴⁸ Derrida, Jacques: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 11-29.

³⁴⁹ Derrida itt megjegyzi: „Amire itt figyelünk kell [...], az »idegenség« hatásai az otthonosságban, az idegen az ugyanabban.” Platón idézi: Derrida, Jacques: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 15. Illetve Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 17-c-d. Devecseri Gábor fordítása, Platón összes művei I. 401-402.

parazita, a múmia stb.) közti szüntelen vándorló különbség. E nüansnyi hasadás az abszolút és feltétlen, illetve a feltételekhez kötött vendégszeretet (*xenias*) elkülönítésében érthető meg. A vendéglátót (*host*), mint tudjuk, hol „idegennek”, hol „vendéglátónak” fordítják,³⁵⁰ egy átmeneti kategória. Valaki, aki fogad, de parancsol is, aki a ház ura, akinél a törvény van. E törvény fennhatósága, *színre vitele* alá ajánlja magát a Védőbeszéd Szókratésze. Paktumot köt. Így már a „Törvények arcán keresztül beszél, prosopopeájuk hangján. Prosopopea, ami annyit jelent, hogy arc, maszk, és először is a beszélő hangja a maszkon keresztül, *persona*, [...]”³⁵¹ A vendéglátónak a törvény maszkján keresztül érkező első kérdése, mely mint az idegen jogállásának a rendezésére címzett felhívás így szól: „Hogy hívnak?”³⁵² Így merül fel az *idegen* kérdése mint a kérdés kérdése.³⁵³ A (feltételekhez kötött) vendégszeretet tehát a törvényerő által a nyilvános teret strukturálja, melybe az idegen elegyül.

Amiben e törvény *perverziója* a napjainkban minél inkább megmutatkozik, s itt jut kifejezésre a rekonstruálni óhajtott második lépés, az az otthon bensőségességének, az ipszeitás integritásának az alapvető fenyegetettségélménye. „Többé nem vagyunk magunknál! önmagunk (*soi*)”³⁵⁴ – vélekedik Derrida.³⁵⁵ A „Klasszikus értelemben vett vendégszeretet nincs az önmaga saját otthona feletti szuverenitás nélkül, de ahogy végesség nélkül sincs vendégszeretet, a szuverenitás sem érvényesülhet másként, mint szűrve, választva, tehát kizárva és erőszakot téve.”³⁵⁶ E törvény pervertált voltát éppen abban nyilatkozik meg, hogy azáltal, hogy állítólagosan védi a saját „otthonát” mint a saját vendégszeretete feltételét virtuálisan xenofóbbá válik. Derrida ennyiben itt az otthont mint a xenotranszplantáció [*xénotransplantation*] helyét nevezi meg. „Önmagamnál [*chez moi*] úr szeretnék lenni (*ipse, potis, potens*, a ház ura [...]), hogy azt fogadhassak, akit akarok. Nemkívánatos idegennek kezdem tartani és virtuálisan ellenségnek azt, aki behatol az én »otthonomba«, az én ipszeitásomba, az én vendégszeretői hatalmamba, az én vendéglátó szuverenitásomba. Ez a

³⁵⁰ Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 21.

³⁵¹ Felidézhető itt a waldenfelsi Álarc mint második bőr. Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 19.

³⁵² A szfinxi kérdés azt is implicálja, amennyiben a válaszigéret hamacheri értelmében valami több is rejlik, mint az önmagát berekesztő, száműző *affirmativum*. A válaszigény beazonosításában és ellenjegyzésében, mely a címre szóló felhívást egyáltalán lehetővé teszi, mindig ott rejlik egy alapvető kibillentség, kizökkentség (*out of joint*). A törvényerő (*Gewalt*) kiterjesztésnek a kísérlete korántsem képes tökéletesen áthidalni a rezponzív hézagot. Ez azért is lehet így, mivel az idegen mint a valami, ami megelőz engem, már otthontalanul is otthon van önmagam otthonában.

³⁵³ Uo.

³⁵⁴ Szinte felfoghatatlan szakadékot implicál e megállapítás az antropocén kontextusában.

³⁵⁵ Uo. 24.

³⁵⁶ Uo.

másik ellenséges szubjektummá válik, akinek a túsza lehetek.”³⁵⁷ Az idegen kérdése tehát a (feltételekhez kötött) vendégszeretet jogának, a törvényerő (*Gewalt*) által a jogba történő beírásának a küszöbénél konstituálódik. Sosem volt megállapítás még ennyire aktuális, amennyiben a „rendőrség és politika *is* igényt tartanak a látásra és a napfényre.”³⁵⁸

„A fájdalmas paradoxon az információ és a rendőrségi hatókör demokratizálásának együttes jelenlététől függ: a rendőrség és a politikaivá válás hatalma olyan mértékben terjed ki, amely a demokratikus kommunikáció, átláthatóság és átlátszóság saját terület, észlelhetőségüket és nyilvánvaló megjelenésüket kiterjeszti. [...] Ez mindig is így volt, de ma bizonyos technikák felgyorsult terjedése révén a magánjellegűnek mondott társadalmiság tere és hatalma gyorsabban terjed mint korábban bármikor, messze a területen vagy a fel- és megmérhető téren túl, amelyben egyébként sosem lehetett benntartani. Ma tehát [...] ez a magánjellegű társadalmiság hajlik arra, hogy a fény sebességével kiterjessze antennáit a nemzetállam határain kívülre. Tehát az Állam, egyszerre kisebb, gyengébb, mint ezek a nem-állami, magánjellegű, infra- és szupraetatikus hatalmak, a klasszikus Állam vagy a klasszikus Államok kooperációja – hihetetlen erőfeszítéseket tesz, hogy ismét átfogja, felügyelje korlátozza és megadja azt, ami maximális sebességgel távolodik tőle. Ez időnként a jog újraalkotásának a formáját veszi föl, a jog új szövegeit, de ugyanakkor új rendőrségi ambíciók formáját, hogy alkalmazkodjanak a kommunikáció vagy információ új hatalmaihoz, azaz a vendégszeretet új tereihez.” (Derrida, 2004: 25).

A következő kérdés a *parazita* mibenlétére vonatkozik: Hogyan tegyünk különbséget egy vendég (*guest*) és egy *parazita* közt, amennyiben „a technika jelenlegi fejlődése a teret oly módon strukturálja újra, hogy az, aki a tulajdon ellenőrzött és körülírt terét alkotja, maga nyitja azt meg a behatolónak.”³⁵⁹ A jogalkotás szigora és korlátozó, kiválogató természete alkotta idáig a vendégszeretet, a menedék alapját. „E jog nélkül nem mutatkozhat be (bármely vendég) »nálam«, a vendéglátó (*host*) »otthonában« [...]”³⁶⁰ Azonban parazitaként még úgy sem,³⁶¹ hogy „visszaélő vendégként, jogtalanként, titkosként a kiutasítással és letartóztatással kell(ene)

³⁵⁷ Uo.

³⁵⁸ Uo. 25.

³⁵⁹ Uo. 26.

³⁶⁰ Uo.

³⁶¹ Itt a derridai mondatott két részre bontva pontosítottam, amennyiben a parazita természete véleményünk szerint éppen abban áll, hogy úgy nyitunk neki ajtót, hogy nem is sejtjük, hogy *hívatlan* vendéggel van dolgunk.

számolnia.”³⁶² Mindez összefügg az otthon bensőségességének a kérdésével, amelyen jól látható bejáratot szükséges nyitnunk a vendégszeretet gyakorlása értelmében.

„Az »otthon« monásának vendégszeretőnek kell lennie, hogy ipse lehessen, ön-maga önmagánál [*soi-même chez soi*], lakható »otthon« az önmagának önmagával való viszonyában [*dans le rapport à soi du soi*]. De az, ami ilyen szerkezetű volt, ma – abszolút szokatlan arányokban és módokon – megsokszorozza »otthont« és az »otthon« megközelíthetőségét. Innen a magánjellegű, titkos, nem-állami hálózat stb. és az állami felügyelet rendőri hálózatának berendezkedései közti mély homogenitás. Közös technológiájuk megtilt minden átjárhatóságot a két tér és a két típusú szerkezet közt. [...] ez a titok őrzésére, a titkosság elrejtésére, biztosítására szolgáló technikai berendezésekhez való korlátlan hozzáférés stb. ez a törvény, a törvény törvénye: minél többet kódolnak, minél többet elrejtene, annál inkább létrehozzák azt az operatív iterabilitást, amely megközelíthetővé teszi a védendő titkot. [...] Ez a gépezet megtiltja a vendégszeretetet, a vendégszeretet jogát, amely őt egyáltalán lehetővé tenné [...]” (Derrida, 2004: 26-27).

Mit jelent mindezek fényében az abszolút vendégszeretet kategóriája? És mit jelent az abszolút idegen kategóriája, ha azt a fentiek fényében az embert mint olyat a drasztikusan megnövekedett és ezért fenyegetőleg ható, vészjósló exponálási vággyal és kapacitással is kapcsolatba hozhatjuk? Hová tartozik az olyan ember, aki kitettségének tudatában vagy épp ellenkezőleg, annak teljes hiányában mindenütt és mindenben szüntelen színre viszi és rögzíti önmagát? Kiváltképp aktuálisnak tűnik az így kialakuló exponáltság foka és turbulenciája tekintetében magára az emberi kondícióinkra rákérdezni. A kérdés így szól: milyen mértékben exponált ma minden, mi emberi?

³⁶² U

Technototalitás vs. reszkető alteritások Walter Benjammal

Benjamin alábbi sorai újfent profetikus erővel hatnak: „Ez a felfogás ereje teljében látja az embert mint a teremtés urát, mint személyiséget (még ha a legutolsó bémunkásról is van szó). Az ő környezete alkotja napjaik kultúrkörét, melyet az »emberi« nevében tart uralma alatt.”³⁶³ A hatalmi intervenció és az otthon bensőségességének, a planetáris techno-remedializáció, illetőleg „A színház és a média eme konvergenciájának középpontjában pontosan a Benjamin által leírt alakot találjuk [...]: az „embert” mint önálló lényt, mint *türannoszt*, aki – úgy tűnik – éppúgy ura másoknak, mint önmagának. A „válság” ott van ugyan, de csak mint leküzdendő akadály, mint talány, melynek megoldása a varázslatos név: *ember*.”³⁶⁴ Másképp Heidegger szavaival: „Ezáltal úrhodik el annak a látszata, hogy minden, ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány. Ez a látszat érlel meg egy utolsó csalfa látományt. Úgy látszik eszerint, mintha az ember már mindenütt csak önmagával találkozna.”³⁶⁵ „Az »ember« (vagy »férfiember«) e privilegizált fogalma Oidipuszt az onto-teológiai szubjektumhoz, a nyugati színház nagy részét uraló »személyiséghez« köti.”³⁶⁶

A derridai idegen kérdésével szemben felfoghatjuk a „túlságosan is emberi” létproblémát annak a minden idegent, minden Másikat és minden transzcendenciát megelőző és bekebelező, ön-el-sajátító, s így kizárólag önmagának jelenlevő, öntotalizáló nárcizmus perspektívájából. Lévinas szerint az én eredeti elkülönülése a tápláló, megtartó elemekből az élvezet, a boldogság által történik, mikképp élvezet annyit tesz, „élni, jóllakni valamiből”.³⁶⁷ Ez az „én első megremegeése” a „valamiből élés öröme”, „a gesztáció öröme az anyaméhben”.³⁶⁸ Az egologikus önélvezet, az érzékiség elemi öröme azonban Lévinas interpretációjában önelégültség, önzés, ergo a nárcisztikus önbeállítódás, melyet a Másik közeledése minden esetben megtör, megsért, megsebez, traumatizál. A waldenfelsi értelemben használt „rögzítetlen állat” tehát, amely csupán valamely Másban vagy Másikban leli meg támasztát, újabb és újabb „médiaközegek” mélyére tekint, majd azok aktuális konvergenciájában metamorf övezetként,

³⁶³ Benjamin, Walter: Színház és rádió (Nevelőmunkájuk kölcsönös ellenőrzéséről). *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/benjamin-szinhaz-es-radio/> Idézi Weber. Weber, Samuel. *Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás* <https://www.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

³⁶⁴ Weber, Samuel: Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

³⁶⁵ Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. <https://vendegszovegek.wordpress.com/2016/06/12/martin-heidegger-kerdes-a-technika-nyoman/>

³⁶⁶ Weber, Samuel: Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

³⁶⁷ Vermees Katalin: *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 111., 150-152.

³⁶⁸ Uo.

közös sorsként létmódokat egyesít, tömörít pusztán azért, hogy abban minél exponáltabban jelenjék meg Önmagának. Ez lenne korunk válsága, a remedializáció nárcizmusa, amely már képtelen a Másik eredendő transzcendenciáját fogadni, azaz „másképp mint lenni”. Kizárólag saját képmásának mediális istenprotézisébe redukáltan tud csak elgondolni minden idegent és másikat. A jelen kor embere így csupán önrögzítésének e farkasétvágyában és saját maga „ellátványosításának” a totalizálásában érthető meg.³⁶⁹ Jól látható, mennyire összefügg mindez az újra reneszánszát élő debord-i „spektákulum társadalmával.”³⁷⁰ Ekképp argumentációnk szükségképpen összefonódik a radikálisan értett, affekcionális és reszponzív epokhéban foglalt anonimitás kérdésével. Egy olyan struktúrával, mely minden autonómiával, totalizáló hajlammal és azok hatáságaival szemben fenomenalizálhatatlan abszolút idegenként deaktiválja a címre szóló felhívás egy önazonosításra és azonosságra, a hegeli dialektika *Aufhebung* egységére törő kategorikus imperatívuszát helyet biztosítva az abszolút vendégszeretet elementáretikájának. Ahogyan arra már utaltunk, ezt a mozgást nevezi Waldenfels és a Butō praxis is rezonanciának.

Mielőtt tovább lépnénk, Benjamin példáján mutatjuk meg az ember elúrhdásának tendenciáit *Színház és rádió nevelőmunkájának kölcsönös ellenőrzéséről*³⁷¹ című tanulmánya, s annak weberi olvasata alapján. Benjamin kiinduló kérdése arra vonatkozik, hogy a sokkal koncentráltabb, exponáltabb médiakonvergenciával szemben – s így a kérdés ma is nagyon aktuális – „mit mondhat nekünk az élő személy bevetése?”³⁷² E kérdés megválaszolásában válik el érvelésében a maradi és szórakoztató, illetve a haladó, epikus és nevelő színház, amelyek viszont csupán egymást kiegészítő jelenségekként érthetők.

„Az előbbi semmiképp sem érzi magát rászorítva, hogy tudomást vegyen a válságról. Számára az egész harmóniája sértetlen, és az is marad, s változatlanul az ember annak képviselője. Ez a felfogás ereje teljében látja az embert mint a teremtés urát, mint

³⁶⁹ Épp e minőségében hatástalanítja a legszembetűnőbben a Másikat, mint Önmaga valódi feltételét, amennyiben azt feltételezi, a Másikban megnyíló transzcendencia végtelensége valamely felfoghatatlanul kifinomult és sokrétű médiatechnológiával eltulajdonítható a Másiknak kitettség traumatizáló hatása nélkül. Holott mindez épp csak Oidipusz drámáját teszi elkerülhetetlenné. A hanyatlás (*Decline*) megkockáztatjuk, épp azért adódik, mert valójában alig valamit tudtunk kezdeni a Másiknak való eredendő kiszolgáltatottságunkkal, s ekképp a saját testünk ősmédiaként megvalósítandó praxisaival. Planetáris civilizációnk, a negyedik ipari forradalom, a szélsőséges médiakonvergencia stb. semmiféle megoldással nem kecsegtet, ördögi módon csak egyre mélyebb szakadékba taszajt. Épp ezért e technomediális szuperfúziót a továbbiakban Taigetosz-technológiának nevezzük.

³⁷⁰ Debord, Guy: A spektákulum társadalmá. Kommentárok A spektákulum társadalmához. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Open Books, 2022.

³⁷¹ Benjamin, Walter: Színház és rádió (Nevelőmunkájuk kölcsönös ellenőrzéséről). *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/benjamin-szinhaz-es-radio/>

³⁷² Uo.

személyiséget (még ha a legutolsó bér munkásról is van szó). Az ő környezete alkotja napjaink kultúrkörét, melyet az »emberi« nevében tart uralma alatt. Mármost ez a büszke, magabiztos, sem saját válságát, sem a világét számításba nem vevő – ez a nagypolgári színház (melynek legünnepeltebb mágnása persze nemrég visszavonult), akár újfajta szegényember-drámákat, akár Offenbach librettókat vesz alapul, mindig mint »szimbólum«, »teljesség« vagy »összművészeti alkotás« valósítja meg magát. (Benjamin, 2010).

Tehát *Gesamtkunstwerk*-jelleg a brechti értelemben vett szórakoztató színház emblémájaként jelenik meg, azonban már lépést tartva napjaink remedializációs gyakorlatával kiterjeszti a színjátszás hagyományos kulisszáit.

„Az összművészeti alkotást (*Gesamtkunstwerk*) ma nem egyszerűen a »mű« szintjén, hanem – és ebben válik újra fölöttébb teatrálissá – a »kivitelezés« szintjén valósítják meg; a kivitelezés pedig a mű terjesztését és befogadását éppúgy magában foglalja, mint előadását és bemutatását, s ekként egyúttal áttételét egyik médiumból a másikba, filmről videóra, aztán CD-re, pólóra, eljutva egyik földrajzi »zónából« a másikba, s mindezt egy globális méretű, szervezett marketingművelet védőszárnyai alatt.”³⁷³

Ezzel szemben az epikus színház kimondottan „józan”, kritikus és reflexív viszonyt ápol a koncentrált médiatechnológiákkal. Ennek legfontosabb technikája a megszakítás gesztikus eleme, miként a montázs a rádió és a film médiuma esetén. „Legyen elég annyi, hogy az epikus színház alapelve, amiképpen a montázsé is, a megszakításon nyugszik. Csakhogy a megszakításnak itt nem inger jellege, hanem pedagógiai funkciója van. Megállítja a folyamatban lévő cselekményt, s ezzel állásfoglalásra kényszeríti a hallgatót a fejleményekkel, a színészt pedig a szerepével kapcsolatban.”³⁷⁴ „Az, ahogy Benjamin – Hölderlin nyomán – beazonosítja a megszakítás strukturáló hatását, akár mint tragikus »cezúrát«, színházi *peripeteiát* vagy filmes »montázst«, azt sugallja, hogy a »vágás« nem egyszerűen rombol: a feldarabolással formáló tényezővé válik. Ám ezért a »formák«, melyekkel szakít, éppúgy »reszketnek«, mint egy vászonra vetített kép.”³⁷⁵ Az epikus színház a szórakoztató „összművészeti alkotással” a szcenikus laboratóriumot állítja szembe új módon nyúlva a

³⁷³ Weber, Samuel: Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

³⁷⁴ Benjamin, Walter: Színház és rádió (Nevelőmunkájuk kölcsönös ellenőrzéséről). <https://uj.apertura.hu/2010/osz/benjamin-szinhaz-es-radio/>

³⁷⁵ Weber, Samuel: Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

jelenlévő exponálásához. A maradi színház az arisztotelészi értelemben vett „élet” szcenikusan összefüggő (szünoptikus, azaz az egyetlen tekintettel összefogható látványba foglalt) *cselekményében*³⁷⁶ konstituálódó személyiséggel szemben az epikus színház középpontjában a válságok diszkontinuus embere áll. „Ő a rádióból és a filmből kiiktatott ember, az ember, aki – kissé durván fogalmazva – ötödik kerék saját technikája kocsiján. És ezt a lefokozott, hűvösre tett embert bizonyos vizsgálatoknak vetik alá, megítélik. Az eredmény pedig ez: a történet nem tetőpontjain, erény és elhatározás révén változtatható meg, hanem csakis szigorúan szokványos menetében, ész és gyakorlás által. A viselkedésmódok legapróbb elemeiből megalkotni azt, amit az arisztotelészi dramaturgiában »cselekvésnek« neveznek – ez az epikus színház értelme.”³⁷⁷ A megszakítás mint az önreflexió, az interszubjektív és intermediális viszonyaink tudatosításának a mozzanata, melyben a cselekvést a legapróbb elemeiből (az ész és a gyakorlás által) meg-, vagy még inkább újraalkotni lehetséges, már nagyon közel áll az általunk indítványozott affekcionális és reszponzív epokhé kurzusához, mely képes a maga anonimitásában *adódva* otthont *adni* a Másik otthontalan transzcendenciájának. Benjamin kapcsán most azt kell tisztázni, e megszakítások, illetve az ekképp adódó gyakorlások „szigorúan szokványos menetében” vajon pusztán állandó önisméltásról, egyfajta turbulens önkettőzés van-e szó.

Az arisztotelészi *müthosz* a tipizált alakokat, a „*súlyos hősi egyéniségeket*”, a bizarr alakokat preferálta, még a nem emberi ágensek is a „*hősi*” dimenziójában ugyanilyen attribútumokkal ellátva jelennek meg (lásd égis éró paszuly).³⁷⁸ A mese cselekménye még állhat „jellem nélküli cselekvésekből, de nem cselekvés nélküli jellemből.”³⁷⁹ Azonban Benjamin olvasatában:

„[...] a színház igazi médiumát alkotó »cselekvés« összeegyeztethetetlen a jelen idejű kijelentő mód sugallta önálló egységgel.³⁸⁰ A színpadon soha egyetlen cselekmény sincs teljesen jelen önmagának. Az ilyen cselekmény mint »cselekvés« exponálva van, ki van téve [*ex-posed*] egy olyan egyidejű participium ismétlődéseiből és keresztül, mely

³⁷⁶ „A mese tárgya „nem emberek, hanem cselekvések [*praxeósz*], azaz élet [*biu*] utánzása.” [...] „Azt, hogy Arisztotelész pontosan miként is gondolja el az egységnek ezt az állapotát, jól megvilágítja amerikai fordítója és kiadója, Gerald Else, aki szerint a *müthosz* voltaképpen „egyetlen cselekménysor, melyet egy konkrét cél elérése érdekében egy konkrét akarat indít el. Az arisztotelészi értelemben vett tragédia velejét annak a koncentrált, egységes szándéknak a megfordulása képezi, melybe egy ember egész élete is bele lehet sűrítve.” Uo.

³⁷⁷ Uo.

³⁷⁸ Ong, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása*. Budapest, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, 2010, 65-66.

³⁷⁹ Arisztotelész: *Poétika*, 50a24. Idézi: Idézi: Weber, Samuel: *Szintér és képernyő: elektronikus média és teatralitás*. <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

³⁸⁰ „A brechti, adorno, weberi „maradi” és „haladó” színház kategóriáit mindenestre nem látom ilyen éles „cezúrával” elválasztottnak, miként azt Kittler a jezsuita színház kapcsán már megfogalmazta. Vö. Kittler, Friedrich: *Optikai médiumok*. Magyar Műhely Kiadó – Ráció Kiadó, 2005, 75-89.

sohasem totalizálható. Az ilyen cselekvés nem hősi cselekedetre, hanem ama ösztönösen végrehajtott ismétlések »szigorúan szokványos menetére« hasonlít, melyek a konvencionális »viselkedésmintákat«, vagy még inkább viselkedésmódokat [*Verhaltensweisen*] alkotják. Ám a színészkedés mint »cselekvés« [*acting*], miközben megkettőzi e mintákat, nem korlátozódik azok azonos megismétlésére: ismétlésükkel [*repeating them*] kiteszi őket, azaz szinte immobilizálja őket az egyedi gesztusok »reszkető körvonalaiiban«.”³⁸¹ (Weber, 2010).

Ami a lényeg, „ami megjelenik, nem más, mint ismétlődő szingularitás, mely immár nem vehető egyszerűen adottnak az azonosulás vagy felismerés áttetsző médiumaként, hanem csakis egy redukálhatatlan alteritás »reszketése« nyomán válik azonosíthatóvá vagy felismerhetővé.”³⁸² Ebben az újmédia-közegeben permanens forgalmazás, cirkuláció zajlik, mégpedig oly módon, hogy a cirkulálás sohasem redundáns, nem fut be teljes kört, nem tér vissza kiindulópontjára.³⁸³ Mindez implicálja, hogy a további médiumok és konvenciók kontextusában „maga a médium is szerepet játszik az illető közönség meghatározásában.”³⁸⁴ Ezt a közönséget igyekszik Benjamin-nál a „csoportosulás” fogalma kiváltani. Ez a vevőknek egy olyan, időben és térben változó, nem monolitikus közege, melyre az „érdekek” (*interest*) mentén szerveződik.

„Természetesen társadalmi, gazdasági és politikai érdekről van szó. Ám ebben a sajátos kontextusban az »érdek« [*interest*] fogalma egyszersmind a lehető legszószerintibb értelemben is veendő. Az interest által összetartott csoportosulások »létezése« egy köztes térben helyezkedik el: *inter-esse*. Ez a tér olyan, mint egy »színpad« [*stage*] vagy »színtér« [*scene*], temporálisan azonban »jelenetsorhoz« vagy »színek sorához« [*scenario*] is hasonlít. A tőle különbözőhöz fűződő viszonyai hozzák létre, s ezek olyan lehetőségeket determinálnak, melyek mint olyanok sohasem válnak megvalósulttá vagy jelenbelivé. [...] hasonlóan a szerepjátszó színészhez, akinek szerepe/része [*part*] sosem lesz egész, nem képesek végszóra cselekedni, olyan eseményekhez igazodva, melyek beláthatatlanul, máshonnan jönnek el.”³⁸⁵ (Weber, 2010).

³⁸¹ Weber, Samuel: Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL:

<https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

³⁸² Uo.

³⁸³ Uo.

³⁸⁴ Uo.

³⁸⁵ Uo.

Összegezve, a klasszikusan áttetszőnek gondolt színházi cselekmény sosincs teljességgel jelen önmagánál, és mivel valójában a cselekvések sokaságát megszakításokban exponálja, *par excellence* nem totalizálható. Minden színpadi cselekvés egyszerre pervertált önmegkettőzés; ismétlés és valami idegen is egyben, mely a konvencionális viselkedésmintákon túl az egyedi gesztusok reszkető körvonaláiban redukálhatatlan alteritást is színre viszi. Az ágenciaprobléma feloldása után ekképp egy újabb mítoszt is meghaladhatunk. Megismerés, megjelenítés és megértés immár nem az áttetsző médiumok (mint transzparens közeg, *Aufhebung*) sajátossága, hanem csakis az alteritások egymáshoz viszonyuló reszketése, mozgása által egy köztes térben konstituálódik, amelyet a tőle különbözőhöz fűződő viszonyai hoznak létre olyan eseményekhez igazodva, melyek beláthatatlanul máshonnan jönnek el. Ezzel Benjamin korát ismét csak megelőzve, illetve az őt olvasó Weber saját teatralitás koncepcióját végleg extenzív és egyben önreflexív pályára állítja. Ilyenformán beszélhetünk a performativitás diskurzus dimenzióváltásáról, mely a lévinasi heteronóm filozófiai beállítódáshoz vezet.

A heteronóm filozófia fordulata, az etikaként értett metafizika

„A metafizika lényege a vágy, ami a »külső« felé irányul”

(VERMES KATALIN)

Husserl tagadhatatlan érdeme, hogy a saját és az idegen közötti összeütközést a test ősadódásában dinamikus viszonyként, a tapasztalatszerzés apriori forrásaként tudja felmutatni. Ekként az intencionált tárgy maga is „figyelemfelkeltő” hatásokat fejt ki az énré, melyet Husserl *affekciókként* tárgyal.³⁸⁶ „Előzetesen adott bármely konstituált dolog, amennyiben affektív ingert fejt ki, adott a dolog, amennyiben az én az ingernek engedelmeskedett, felfigyelve rá, megragadva azt, odafordult hozzá. Ezek a tárgyasulás alapformái.”³⁸⁷ Ez az a *pathos*, az az intencionalitást megelőző háttér, melyből az intencionális aktus, illetve a waldenfelsi terminológiában a *reszponzív logosz* kiemelkedik.

„Ez a dinamikus viszony arra a Hegel óta és kiváltképp a fenomenológiai hagyományban alapvetőnek számító belátásra mutat rá, miszerint a tapasztalat valami váratlan, előre nem látott belépése a tudatba. A váratlan és meglepetésszerű elem pedig értelemszerűen a tudat előzetes várakozásait keresztülhúzza jut érvényre. Lényegében ezt a mozzanatot modellezi Husserl az intenció és a betöltődés kettős játékaival – ami ilyenformán a tapasztalat alapstruktúráját képezi. Jelen esetben annyiban fontos ez számunkra, amennyiben rávilágít a tapasztalatban zajló mozgásra üresség és telítődés között.” (Zámbó, 2014: 171).³⁸⁸

E belátás paradigmátikus jelentőségre tesz majd szert Lévinas vizsgálatunk szempontjából talán legrelevánsabb, *Teljesség és Végtelen (Totalité et Infini)*³⁸⁹ című első főművében, amennyiben a személyes énképződés, az értelemkonstitúció, a fenomenalitás, valamint a cselekvőképesség érzéki, testi megragadása egyaránt a Másik Arcának az én horizontján való feltűnésében, transzcendens tekintetének a betörésében mint az én önazonosságát, autenticitását hirdató párbeszéd fogalmazódik meg. Mindazonáltal Lévinas legfőbb törekvése, miszerint a filozófiát az etikán keresztül mint első filozófiát új alapokra helyezze, bár mindvégig programadó marad,

³⁸⁶ Husserl, Edmund: Elemzések a passzív szintézisről.

³⁸⁷ Idézi Zámbó. Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 172.

³⁸⁸ Idézi Zámbó. Uo.

³⁸⁹ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999.

az egyre bővülő és formálódó *elementáretika* kurrens leírásaiban számos lényeges átalakuláson megy át.³⁹⁰ Mindazonáltal a lévinasi gondolkodásmód extenzív, „túlcsorduló” természete, heteronóm beállítódása az stabil alap, amely a kutatásunkat érintő minden területen és kérdésben szükséges perspektívaváltást biztosítani tudja. Lévinas filozófiája ekként nem pusztán teoretikus, hanem pragmatikus esztétikai dimenzióváltást is indukál.

A „van” morajlása – Lévinas korai ontológiájának esztétikai recepciója

I.

„Az 'il y a' paradox szituációja egyszersmind a lét kiismerhetetlen homályosságának ama játéka, amely mintha azt játszaná, hogy nincs semmi. Igen, mondja Lévinas, ebben a sötétségben nincs jelen semmilyen, a tapasztalati világban megszokott referencialitás. Valamilyen személytelen mező jelenik itt meg, ahol még nincs úr és nincs szolga, nincs tulajdonos és tulajdon. Az 'il y a' távollévő jelenléte felette áll minden rögzíthető ellentmondásnak, mivel átfogja és uralja önmaga ellentmondásait is. Ebben az értelemben a létnek nincs kijárat ajtaja.

(KISS LAJOS ANDRÁS)

Ahogy arra utaltunk, Lévinas a 30-as évektől kezdve a fenomenológiai mozgalom franciaországi képviselőjének, Husserl fordítójának a pozíciójából épp a husserli fenomenológiához képest kezdi meg saját álláspontja differenciálását, amely majd mint az etikaként értett metafizika mint első filozófia fog kikristályosodni. Mindennek bemutatására elsőként Kiss Lajos András *A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában*³⁹¹ című tanulmányára támaszkodunk.

„Lévinas elsősorban azért érzi elégtelennek a husserli szubjektumot, mert az önnön változatlan identitásába merevedett, mintegy »önmagához láncolja magát«, mégpedig azért, hogy ez a *szubjektum/ego* a transzcendentális epokké immáron korlátlan szabadságában konstruálja meg *altert*. »Lévinas nem fogadja el ezt az álláspontot: számára az Én változatlansága szerencsétlen *hüposztázis*, amely a jelenhez, az örök

³⁹⁰ Kintli Borbála: *Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben*. ELPIS 2018/1. 57-58.

³⁹¹ Kiss Lajos András. A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. *Világosság*, 2007/5, 83-89.

'most-hoz' láncolja az Én-t, végső soron önnön magához, s ezáltal a szabadság semmivé foszlik, pedig a személy meg sem jelenik.« (Jampolszkaja, 2002/1: 171.)» (Kiss, 2007/5: 84).

Lévinas megközelítése sokkal közelebb áll a sartre-i választó szabadság fogalmához, amelyre ítélten az ember úgy felelős a világért, mint önmaga sorsáért, kivéve a saját felelősségét, amennyiben abba úgy van „belevetve”, „belekényszerítve”, miként saját létének az alapja sem önmagától érkezik, hanem arra a kényszer által. Az ember tehát felelősségre van kényszerítve. (Ezt a kényszert oldja majd fel a *Teljesség és Végtelen*ben a metafizikai vágy etikai kategóriája.) Ami Lévinas számára a Sartre-tól való eltérést megalapozza, az ő olvasatában a felelősség minden esetben megelőzi a szabadságot. „A felelősség nem egy előzőleg meghozott döntés eredménye, ez egyáltalán nem döntés vagy választás, hanem alapvető passzivitás, egyfajta „ínség” (pâtir).”³⁹² Mégis, a korai lévinasi ontológiai pozíció legnagyobb mértékben Heidegger hatásait mutatja, (akivel majd egy életen át vitatkozik), amennyiben maga is egyfajta „világban való benne lét”, „világba való belevetettség” állapotában alapozza meg szubjektumfelfogása geneziséét. Lévinas ennek az állapotnak a leírására Sartre-tól kölcsönzi az *il y a* fogalmát, melyet azonban ő fejt ki megfelelő alapossággal.

„Lévinas, [...] szembeállítja egymással az '*il y a*' és a heideggeri '*es gibt*' értelmét. Az '*il y a*' a lét abszolút személytelenségének és anonimitásának a »fogalma«, a lét személytelen eszméjét mutatja fel általában. Ez a személytelen lét maga a színtiszta borzalom és rettenet, mert az '*il y a*' kifejezés (magyarul: valami történik, valami megesik, valami van...) a harmadik személyre utaló személyes névmás jelenlétével a lét végtelen mormolására, minden identifikálható individualitást visszautasító és lehetetlenné tévő hatalma mutatkozik meg. Ezzel a mormoló léttel látszólag nem lehet semmit sem szembeállítani, mert elnyel minden distinkciót. Még a halál is az '*il y a*' része, hiszen az is csak a végtelen mormolás (talán más módon) való folytatása.” (Kiss, 2007/5: 84).

Lévinas még leginkább Lévy-Bruhlnek a létben való misztikus részesülés (participation) fogalmát tartja a legalkalmasabbnak az *il y a* terminus megvilágítására.³⁹³ „A misztikus részesítésben, amely alapvetően különbözik a platóni fajfogalomban való részesüléstől, semmivé foszlanak az indentitás-terminusok. Az ember (vagy inkább protoember) éppen attól

³⁹² Uo. 84.

³⁹³ Uo. 85.

van megfosztva, ami kitenné a szubsztancialitását.”³⁹⁴ Továbbá az *il y a* olyan, mint a lustálkodás, véli Lévinas, mely a fogalom „anti-hüposztatikus” erejére mutat rá.³⁹⁵ „A lustálkodás a (valamit) elkezdni tudni képtelensége, vagy ha így jobban tetszik: a megkezdés befejezése.”³⁹⁶

//

Lévinas korai, a 40-es évek végén keletkezett szövegei – elsősorban *A valóság és árnyéka* (*La réalité et son ombre*),³⁹⁷ illetve *A létezésről a létezőhöz* (*De l'existence à l'existant*)³⁹⁸ – alapvetően érintik a művészeti tapasztalatot, belőlük az etikával szembehelyezett esztétika kritikai fejlődésének különböző stádiumait olvashatjuk ki. A lévinasi etikai és esztétikai horizontok cezúrájának a felülvizsgálatában elsődlegesen Kintli Borbála *Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben*³⁹⁹ című tanulmányára támaszkodok. E korai esszék és írások is már a nyugati filozófiai hagyománnyal szemben tanúsított elégedetlenségről tanúskodnak. Ekként a létből való ki/túllépést, az elrugaszkodást, a léthez való új viszonyulást már a „túl” (*au-delà*) etikai kategóriája dominálja.⁴⁰⁰ Mindez, ahogyan az 1951-es, *Fundamentális-e az ontológia?* (*L'ontologie est-elle fondamentale?*)⁴⁰¹ tanulmány címéből is kiderül, a heideggeri, sartre-i fundamentálonológia helyére első filozófiaként az etikát ülteti, mely perspektíva a teljes *œuvre*-t meghatározza majd. Erre utal az 1948-ban megfogalmazott címadó dichotómia is: valóság és árnyéka metaforája a művészet szerepének, megítélésének bizonytalanságát, homályosságát, kivételes ontológiai státuszának megkérdőjelezését implikálja. E distinkció, mint azt látni fogjuk, majd a *Teljesség és Végtelen* oldalain mint a merleau-ponty-i ihletettségű eredeti és kép-más, kép-mutatás oppozíciója merül fel újra. Hangsúlyozzuk, hogy itt *par excellence* nem egy platonista reprezentációs problémával van

³⁹⁴ Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 2013, 99. Idézi Kiss. Kiss Lajos András: A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. *Világosság*, 2007/5, 85.

³⁹⁵ Uo. 87-88.

³⁹⁶ Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 2013, 34. Idézi Kiss. Kiss Lajos András. A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. *Világosság*, 2007/5, 85. Az *il y a* és a hüposztázis további analitikus mozgásait itt nem áll módunkban bemutatni. Kiss tanulmánya ellenben kiválóan alkalmas a levinasi szubjektivitás genetikus fejlődésének szoros olvasására.

³⁹⁷ Lévinas, Emmanuel: A valóság és árnyéka. Ford. Babarczy Eszter. *Nappali Ház* 2: 1992, 3-12.

³⁹⁸ Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 2013.

³⁹⁹ Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1. 57-67.

⁴⁰⁰ „Lévinas fő kritikája az ontológiai tradíciót tekintve, hogy az a létről való gondolkodásban mindig a harmóniára való törekvést helyezte előtérbe, »a nyugati filozófia soha nem ment túl« (Lévinas, 1982: 69.)” Lévinast idézi Kintli. Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. In: *ELPIS*, 2018/1. 60.

⁴⁰¹ Lévinas, Emmanuel: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1997.

dolgunk.⁴⁰² Ekképp teszi fel a kérdést Lévinas: „Vajon a homállyal való kapcsolat mint teljesen önálló ontológiai esemény nem olyan kategóriákat kíván-e meg, amelyek nem vezethetők vissza a megismerés kategóriáira?”⁴⁰³ Majd így folytatja: „A valóság nem csak az, ami az igazságban létezőnek tárul fel, hanem önmaga dupluma is, saját árnyéka, saját képmása.”⁴⁰⁴ Ezzel eljutottunk a művészet szerepének döntő kérdéséhez: vajon a művészet megvalósítja-e a túllépést? És amennyiben igen, miként viszonyul az etikához, mely terrénium Lévinas szerint az egyedüli, mely e potenciállal valóban rendelkezik. Ekképp a művek a hétköznapi kifejezőkészség meghaladásában valamely magasabb realizmus, szuperlatívuszként értett szűrrealizmus fokára lépnek.⁴⁰⁵ Mindazonáltal miként Lévinas saját *elementáretikai* nézőpontjából tekint a művészetre „elkötelezetlenséggel vádolja (azt), hiszen a művészet a világból való kilépésen keresztül megszerzett autonómiájából fakadóan függetleníti magát minden viszonytól.”⁴⁰⁶ „Látunk kell, hogy a túl (*au-delà*) Levinas filozófiájában az etika területe, így az onnan való áthelyezés a művészet értékelésére vonatkozóan döntő mozzanat. Az immár az innenső (*en deçà*) oldalra került művészet minden privilégiumától megfosztott, az innen a világ ökonómiáját megelőző állapot, mely Levinas leírásaiban ijesztő, fenyegető jellegével jelenik meg.”⁴⁰⁷

Ekképp korai ontológiájának háttereként a létezésnek egy értelem és személyesség előtti szféráját, a *létező nélküli létezést* nevezi meg Lévinas. Ez *A létezésről a létezőhöz* című tanulmányában részletesen bemutatott *il y a*. Ez az arc nélküli, barbár istenek, a polifónia, az anonimitás, a vak mennydörgés territórium: *apeiron*, szubsztancia nélküli minőség, melyből az első személyesség és életöröm táplálkozik. Az *il y a* még láthatóan a korai filozófiát uraló genetikus dichotómia, valóság és árnyék metaforikus kettőségében született. E tekintetben talán még utalhatunk a husserli egológia hatásaira, amennyiben: „[...] egyszersmind azt is [felismerem], hogy az ösesetlegesség magvát hordozom magamban [...]”.⁴⁰⁸ S miként Husserl belátja, hogy a legfőbb konstituáló egót ki kell szolgáltatnia az anonimitásnak, úgy Lévinas, habár már az interszubjektivitás kontextusába helyezve, ám szintúgy e „személytelen van morajlás” anonimitásából kiindulva kezdi meg a léttel való viszonyának a kialakítását.

⁴⁰² Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1.60.

⁴⁰³ Lévinas, Emmanuel: A valóság és árnyéka. Ford. Babarczy Eszter. *Nappali Ház* 2: 1992, 4. Idézi Kinti. Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1. 60.

⁴⁰⁴ Lévinas, Emmanuel: A valóság és árnyéka. Ford. Babarczy Eszter. *Nappali Ház* 2: 1992, 7. Idézi Kinti. Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1. 60.

⁴⁰⁵ Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1. 60.

⁴⁰⁶ Uo. 61.

⁴⁰⁷ Uo.

⁴⁰⁸ I. m. 386. (22. számú szöveg.) Idézi Kintli. Uo. 28.

Mindazonáltal hangsúlyozzuk, „Míg Husserl az észlelés világát veszi kiindulópontnak, és a szubjektum felől indul el, Lévinas a megismerés helyébe állított metafizikai (illetve etikai) viszonyt és a társszobjektumot tekinti eredendőnek.”⁴⁰⁹

„A pusztában van állapota a korai levinasi filozófia központi, fogalmi szinten nehezen megközelíthető kifejezése. Levinas gyakran határozza meg különféle metaforákon keresztül, például morajlásként, örvényként, illetve közelíti meg paradox meghatározások segítségével. Az *il y a* a mindent átható távollét jelenléte, a beszéd, párbeszéd lehetőségét magából kizáró csend, amely azonban a végtelen terek csendjének hangján keresztül állandóan fenyeget, az éjszaka, az éjjel sötétsége, üressége, melyben a dolgok elveszítik körvonalukat, és amely az én elszemélytelenedéshez vezet.”⁴¹⁰ (Kintli, 2018: 62).

Tehát annak a világ ökonómiáját megelőző, fenyegető állapotnak a leírására, mellyel az immár innenső oldalra került, minden privilégiumától megfosztott művészetet Lévinas vádolja, az *il y a* különféle aspektusait használja fel. Ilyen *A valóság és árnyékában* bemutatott ritmus, mely az önazonosság elvesztésével fenyeget: „A ritmus fogalma egyfelől a művészet hatásának nagyságát emeli ki, azon jellegét, amelyen keresztül hatalmába keríti befogadóját. Ebben az értelemben a ritmus nem formai meghatározottság, szerkezeti jellegzetesség: azt a sajátos helyzetet jeleníti meg, melynek következtében a műalkotás szemlélője elszemélytelenedik (deszobjektívizálódik), az anonimitás örvénylő állapotába kerül. (Kintli, 2018: 61). Mindezen problémák *A valóság árnyéka*, valamint *A létezésről a létezőhöz* hasábjain hasonlóképpen a művészet innenső oldalra helyezéséhez a „a művészet világból való kilépése” (*sortir du monde*) gondolatoként jelennek meg. *A létezésről a létezőhöz*ben már azt az intra- és interszobjektív mozgást írja le, mely során a személytelen, tudattalan állapotból kilépve tudatos lényvé, szobjektummá válik, melyben konstitutív szerephez jut a másikkal való találkozás etikai dimenziója.”⁴¹¹ Kintli ekként érvel:

„A tanulmány célja elsősorban mégsem ennek az interszobjektív viszonyrendszernek a bemutatása, hanem éppen az azt megelőző állapotoknak – fásultság (*lassitude*), lustaság (*paresse*), fáradtság (*fatigue*) – a részletes elemzése, mely horizont azonban az etikával

⁴⁰⁹ Sajó Sándor: Az én és a másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 59.

⁴¹⁰ Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1. 62.

⁴¹¹ Uo. 62.

szembeállítva nyer jelentőséget. Az innen szerzett belátások nyomán érthető meg az etikai viszony szükségessége, amit az anonim állapotok megszakításának egyetlen lehetőségét értékelhetjük. [...]

A művészet világból való kilépése az alkotások belső lényegének függetlenedésén keresztül megy végbe, a belső leválik, sajátos önálló személyiségként jelenik meg, mely ijesztő jelleget nyer. Az *egzotizmus* kifejezés a művészet ezen idegen voltára mutat rá, tehát abban semmiképpen sem egyfajta kíváncsiságot felkeltő tulajdonságot kell látnunk. Így jelenthető ki: a zenei hang többé nem zörej. Míg a zajnak helye van a világon belül, értelmezni tudjuk, kötni valamihez, a művészetben megjelenő érzetek idegenek. A fejezet végén összegzi Levinas: a művészet anyaga maga az *il y a*.” (Kintli, 2018: 62).

Lévinas a művészet további kritikájaként a mozdulatlanságot és a beszédre való képtelenséget hangsúlyozza.⁴¹² Ehhez képest a kései filozófiában, elsődlegesen az 1974-es *Másként, mint lenni, avagy túl a léten*-ben (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)⁴¹³ majd a nyelviségi irányába tett domináns elmozdulást, a nyelviség teljesértékű visszaszerzését érhetjük tetten. „A beszéd lehetőségének beemelése egyértelmű gesztus az etika irányába.”⁴¹⁴

A genetikus filozófia következő lépcsőfoka, mely már némiképp megelőlegezni látszik a *Teljesség és Végtelen elementáretikai* programját, Lévinas Proust-tanulmánya:⁴¹⁵ „Úgy tűnik, mintha *A valóság és árnyéka* művészetontológiai belátásai eltérő hangsúlyokkal jelennének meg. A műalkotás továbbra is a világtól független ontológiai szerkezettel bír, ez azonban már nem jelenti az *il y a* ijesztő morajlásában leírt, a valóság képmás általi helyettesítését. Ellenkezőleg: a művészet ezen jellemzői kitüntetettséget kapják vissza.”⁴¹⁶ *Az eltűnt idő nyomában* sajátos lévinasi értelmezésében az interszubjektivitás a másik sajátos megkettőződésének a misztériumaként, a szubjektum saját lelkén belül zajló folyamatként értelmeződik. Ekképp az érzelmek szerepe sem önmagukban, hanem az azokra irányuló reflexív érzetekben válik megragadhatóvá. Azonban Kintlivel szólva:

„A másikkal való kapcsolat ilyen formán való bevonása azonban ahelyett, hogy az etikához való közeledés irányába mozdulna el, jelen értelmezési horizontomban jóval

⁴¹² „A beszéd hiányán keresztül a művészetnek az etikától való elhatárolása a *Teljesség és Végtelen* lapjain válik még élesebbé, ahol hasonlóképpen annak sötét anyagára alapozva a feltárulkozás lehetetlenségét hangsúlyozza.” (Kintli, 2018: 63).

⁴¹³ Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, LGF., 2013.

⁴¹⁴ Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1. 63.

⁴¹⁵ Lévinas, Emmanuel: *Noms propres*. Montpellier, Fata Morgana, 2014.

⁴¹⁶ Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS*, 2018/1.63.

inkább azokhoz az anonim állapotokhoz közelít, melyeket szemléletesen elemez Levinas *A létezésről a létezőhöz* című tanulmányában. A másik titokzatos, hiányváltából fakadó jelenléte, melytől az én nem tud szabadulni az éjszaka morajlását idézik, mely a körvonalak eltűnéséhez, a szubjektumot identitásának elvesztéséhez vezetik ahelyett, hogy annak az etikai megalapozottságú filozófiának a gondolatához közelítenének, melyben az én a másik feltűnésén keresztül válhat egyedül személyiséggé.” (Kintli, 2018: 64-65).

Mindazonáltal Kintlivel Borbálával egyetértésben tehetjük fel a kérdést: vizsgálatunk fényében vajon tartható-e a lévinasi etika és esztétika éles szétválasztása? A fejezet konklúziójaként idézhetjük Kintlit: „Amennyiben a személytelenség, a tudatosság, illetve annak meghaladása nem különül el élesen egymástól, az a határ halványul el, mely szimbolikus értelemben az innen és a túl között feszül, ennek jelentősége pedig nem korlátozódik az esztétika kérdésére, hangsúlyozottabban az etikát állítja kérdés elé.”⁴¹⁷

Úgy sejtjük, az *il y a* preperszonális *másként, mint létének*, illetve a Másik arcában rejlő ambiguitásának a hátterében, amelyre a *Teljesség és Végtelen* recepciójában már J.-L. Marion is felhívta a figyelmet,⁴¹⁸ s melyre Husserl olvasatunk során, illetőleg a waldenfelsi *affekcionális és reszponzív epokhé* bemutatásánál magunk is utaltunk, a „létezés őseredeti anonimitásának a nyomaira” bukkanunk. E személytelen, primordiális kategória vizsgálatunk egyik legrelevánsabb eleme, mely hűen tükrözi a Butō éthosát. Ez az ősesetlegesség, a tulajdon létemet megelőző és feloldó passzív morajlás az az őselmény, ahol a legeredetibb ambiguitásom zümmögő éjszakájában felsírhatok, megrezzenhetek, majd oda nyomban visszahullhatok. Most már Lévinast interpretálva bizonyosan állíthatjuk: a Butō anyaga maga az *il y a*.

„Az *'il y a'* mint a lét hallható zümmögése, nem ismeri a szubjektum/objektum megkülönböztetést, mert minden megkülönböztetés maga is része ennek a személytelen mormolásnak. Olyan ez, mintha valamilyen véget nem érő éjszakában semmivel sem (rien) lenne dolgunk, ami azért mégsem a tiszta semmi (néant), s éppen a fenyegetni tudás képességéből fakadóan nem az. Ez a semmi ugyan nem válaszol nekünk, mert minden benne lévő »dolog« kicsúszik a neki szegezett kérdések alól, noha az eltűnő dolgok mégis visszamennek valamire, ami már nem tud eltűnni, s amit talán létnek lehet nevezni, s amelyben minden és mindenki részesül, amelyben minden és mindenki részt vesz (on participe), akár akarja, akár nem. Éppen ezért, nem a semmitől való szorongás

⁴¹⁷ Uo. 65.

⁴¹⁸ Uo. 65.

vagy a félelem, amivel az egzisztáló (l'existant) szembesül, amint azt Heidegger felfogása sugallja, hanem a lét általi foglyul ejtettségre az igazán félelmetes. »Az éjszaka borzalma mint az 'il y a' tapasztalata, nem a halálfélelemben vagy a fájdalomtól való rettegésben nyilvánkozik meg a számunkra. Ez a borzalom minden lényegi elemzés kiindulópontja. A heideggeri szorongás tiszta semmije nem konstituálja az 'il y a'-t. A semmi szorongásával szembe állított lét borzalma, a létezés félelme nem csak a lét miatt van, (hanem) a valami által foglyul ejtettségre okán, a 'valaminek kitéve lenni' helyzete miatt, amely egyébként mégsem 'valami'.« (Lévinas, 1993: 102).» (Kiss, 2007/5: 84-85).

Innentől a fő kérdés már nem áll meg annyiban számunkra, hogy mely konstituáló erők lesznek szabadjára engedve a Másik arcának végtelen ideájában implikálódó imperatív feleletigényében, hanem éppenséggel mindennek a *koaffektív* oldala is, minden, ami az Arc mögött zajlik, mindaz, amit a proszopón magában rejt. Erre a válasz az *il y a*, a személytelen „cseng, bong, zeng, zsong” preakusztikai mormogása. Ennek az anonim morajlásnak az Arc hüposztázisában a végtelen ideájaként megnyilvánuló kiszakadása, túlsordulása (epifánia) által felébresztett (intelligibilis) extenzív metafizikai vágy nem kebelezi be, hanem körbefogja és megtartja a Másikat annak eredeti idegenségében. Ez tehát az *etikaként* értett, lévinasi aszimmetrikus metafizikai kör, melyet a Butō-ka az idők kezdete óta táncol.

A Butō: a Másik arc végtelen rezonanciája

„A vágy méri a végtelen végtelenségét.”

(EMMANUEL LÉVINAS)

/

A lévinasi heteronómia a totalizáló filozófiai tradíciókkal szemben a tudás rögzített tárgyain túlmutató közvetlen tapasztalat eredetiségét mint első filozófiát annak redukálhatatlan transzcendenciájában szabadítja fel. „Külsőnek azt nevezi Lévinas, ami túl van a tudás

totalizáló, mindent tárgyá tevő aspektusán, ami meghaladja a gondolatot. A filozófia valódi értelme e külsővel való találkozás.”⁴¹⁹

„A tematizáció nem meríti ki a külsővel való kapcsolat értelmét. A tematizáció vagy az objektiváció nem egyszerűen mint érzéketlen szemlélet írható le, hanem – Arisztotelész óta – mint a szilárddal, a dologgal, a lét analógiájának pólusával való viszony. A szilárd nem azokhoz a szerkezetekhez vezet, amelyeket a szemlélő tekintet érzéketlensége, hanem amelyeket az átjárt idővel való viszonya kényszerít ránk. A tárgy léte a tartóssága, az üres idő kitöltése, s nem vígasz a halállal mint véggel szemben. Ha a külső nem abban áll, hogy témaként jelenik meg, hanem abban, hogy vágyakozni enged, akkor a külsőre vágyó elkülönült lét létezése nem a lét gondozása. A létezés egy, a teljesség tartósságától eltérő dimenzióban rendelkezik értelemmel. Képes túlhaladni a léten. A spinozai hagyománnyal ellentétben a halál illetően meghaladása nem a gondolat egyetemességében, hanem a pluralista viszonyban, a másikért való lét jóságában, az igazságosságban áll elő. A létnek a létből kiinduló meghaladását – a külsővel való viszonyt – nem a tartam méri. Maga a tartam válik láthatóvá a Másikkal való viszonyban, melyben a lét túllép önmagán.” (Lévinas, 1999: 258-259).

Ekképp Lévinas arra, a filozófiát már önmaga kezdetein differenciáló kérdésre keresi a választ, miszerint miben áll lét és látszat, eredeti és képmás, cselekvés és mimézis, valóság és álom megkülönböztetésének a kritériuma. Ezen újratárgyalandó oppozíciók a lévinasi perspektívában az „igaz” és a „jó”, a *teljesség* és a *végtelen* divergenciájából származnak, melyben az „igaz” mindig a *harmadik fél* nézőpontját működteti. „Szerinte a jó a szemtől szembe konkrét egyediségében kezd hírt adni magáról. Az »igaz« univerzalitása azonban mindig a harmadik nézőpontjából, a »teljesség« felől, kívülről tekint rá a szituációra, kifosztva azt értelmétől.”⁴²⁰ – vélekedik Vermes. Lévinas a probléma természetét az alábbi módon közelíti meg:

„Az igazat megvallva, minekutána az eszkatológia a békét szembehelyezte a háborúval, a háború egy lényegileg képmutató, vagyis immár egymással ellentétes Igazhoz és Jóhoz kötődő civilizációban áll fenn. Talán itt az ideje, hogy e képmutatásban ne csupán

⁴¹⁹ Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 106.

⁴²⁰ Uo. 108.

az ember esetleges nézőpontját, hanem a filozófusokhoz és a prófétákhoz egyaránt ragaszkodó világ mély kettészakítottságát ismerjük föl.” (Lévinas, 1999: 8).

Lévinas érvelése szerint ugyanis sem az objektivitás, sem a tárgyilagosság, sem a tudat vagy transzcendentális ego husserli univerzalitása, sem az észlelés eredetisége Merleau-Pontynál nem alkalmas egyedül eredeti és látszat, kép és kép-más, kép-mutatás megkülönböztetésére. Kizárólag a Másik transzcendenciája lehet bármely differencia kritériuma. Ennyiben összefonódik a merleau-ponty-i észlelés transzcendenciája, illetve a kései művekben (*A látható és a láthatatlan*) megfogalmazódó hegei bázisú ontológiai esztétika – „a hús visszanéz rám” – a Másik Arcának végtelen *elementáretikájával*. Míg az észlelés merleau-ponty-i transzcendálásában feloldódnak ugyan a szokványos értelemkonstrukciók, azonban nincs meg benne az a genetikus értelem, amely a látszatok és kép-mutatások felszámolásához elengedhetetlen. Ekképp a metafizikai végtelen ideája lesz a lévinasi első filozófia kiindulópontja, minden értelmek értelmére, melyet amint azt bemutattuk, pusztán a Másik transzcendenciájában, illetve az által lehet felmutatni. „Kizárólag a Másikkal való viszonyban, s ahhoz képest, az után lehet beszélni az észlelés, a beszéd, s a nyelv intencionalitásáról.”⁴²¹ „Az abszurditás nem az értelem-nélküliségben rejlik, hanem a megszámlálhatatlan jelenség elszigeteltségében, egy olyan értelem távollétében, amely irányíthatná őket. Más szóval az értelmek értelme hiányzik. Róma, ahová minden út vezet, a szimfónia, amiben minden értelem felhangzik, az Énekek éneke.”⁴²² Az értelmek értelme a rám tekintő arc, azaz a Más mint etikai Másik (*Autrui*) transzcendens végtelensége, mely által az én és minden más jelentéssé válik.

„A végtelen pedig nem az intellektuális absztrakciók lezárhatatlan megsokszorozódását jelenti. Az arc azért végtelen, mert maga az eredet és a kezdet. Távolból, önmaga elérhetetlen végtelenjéből tekint rám, s megállít minden »teljessé tételt«, általánosítást. [...] A rám tekintő arc feleletet igényel, olyan igényt támaszt velem szemben, amely áttör minden fenomenalitáson. Igénye kívülről jön, s átértelmezi – pontosabban értelemmel telíti – saját észlelésemet.” (Vermes, 2006: 109).

Ezek szerint az énhez kötődő észlelés már mindig is interszubjektív szerkezetű, egy másokkal megosztott, együtt hordott világ absztrakciója. A husserli megalapozottságú egocentrikus

⁴²¹ Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 106.

⁴²² Lévinas, Emmanuel: Jelentés és értelem. In: *Nyelv és közelség*, Ford. Tarnay László, Jelenkor-Tanulmány Kiadó, 1997, 58. Idézi Vermes. Vermes Katalin. *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 109.

őstényekkel ellentétben itt csupán a Másik pillantásában veszem észre saját tapasztalatom különállását. pusztán ezáltal válik világom megoszthatóvá. Ekként veszi kezdetét a sajátlagos értelemkonstitúciója, miként a jelentés eredete, az első értelem nem tőlem jön, hanem a Másiktól felém tart. E végtelen transzcendenciát regisztráló, beiktató én ősmozgása a saját értelemképződés forrása is egyben.⁴²³ Lévinas szerint a szubjektivitást „nem azon a szinten ragadja meg, ahol tisztán egoista értelembe tiltakozik a teljességgel szemben, nem is a halállal szemben érzett szorongásban, hanem akként, mint ami a végtelen ideájában van megalapozva.”⁴²⁴ Vermes interpretációjában: „a szubjektivitás képes végtelenülni: fogadni a rögzíthetetlenségében végtelen Másikat. A végtelenülés pillanata a teljesség megtörése.”⁴²⁵ A külső, amire a metafizikai vágy irányul, nem valamely irracionális élmény, nem is a saját halálunk tapasztalata, nem az öntudat lebontása vagy meghaladása, nem a saját én limese, hanem a szó szoros értelemében „abszolút módon Más – a Másik.« *Az etikai Másik azonban nem egy ember a sok közül*, nem egy egyed az univerzális közösségben. Az alapviszony, mint láttuk, az Én-Más, a szemtől-szembe találkozás, amelyet nem tud kifejezni az általánosság. Mégis ez minden jelentés, minden általánosabb viszony eredete.”⁴²⁶ Lévinas így vélekedik erről:

„Az arc nem enged birtoklási vágyamnak, hatalmamnak. Az epifániában, a kifejeződésben a még megragadható érzéki a megragadással szembeni totális ellenállásba fordul. E fordulatot csakis egy új dimenzió megnyílása teszi lehetővé. A megragadásnak való ellenállás ténylegesen nem úgy áll elő, mint ahogyan a kéz erőfeszítését megtörő szikla keménységének vagy a tér végtelenségébe vesző csillagnak leküzdhetetlen ellenállása. A kifejeződés, melyet az arc hoz a világba, nem egyszerűen hatalmam gyengeségét, hanem a hatalomra való képességemet teszi próbára. Bár maga is a dolgok egyike, az arc áttöri a formát, amely mindazonáltal határolja. Ez konkrétan azt jelenti, hogy az arc beszél hozzám, s ezáltal bármilyen gyakorlati képességgel – az élvezettel vagy a megismeréssel – összemérhetetlen viszonyra szólít fel.” (Lévinas, 1999: 164).

⁴²³ Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 109-110.

⁴²⁴ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 9.

⁴²⁵ Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 110.

⁴²⁶ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 22.

Lévinas a továbbiakban az én elkülönülését az élet örömeiből és élvezetéből, a jóllakás boldogságából eredezteti. Ezek szerint élni annyit tesz, mint táplálkozni valamely tartalommal, életelemmel. Ekként Merleau-Ponty „egy világnak szentelt”, inkarnált szubjektumához, az eleven saját test (*corps propre*) egzisztenciális transzcendenciájához képest a lévinasi én a belső élet egy eredeti, appetitív különbségéből keletkezik. „A szubjektivitás eredetét az élvezet függetlenségében és szuverenitásában nyeri el, állítja Lévinas. Avagy Vermes szerint:

„Az élet nem tényállás, hanem az élet szeretete.” [Azaz] „A boldogság az én első megremegése, függetlenedése. [...] Függetlenségünk tehát onnan van, hogy kedvünket is leljük abban, amitől az életünk függ. Az élvezet így *aktivitás és passzivitás differenciálódása előtti viszony*. Átala az én nem pusztán individuum, hanem önmaga, az én »ipszeitása«. A boldogság megremegése a *személyesség kezdete*. (Vermes, 2006: 112).

Az (ön)tudatnál alapvetőbb az életöröm, az élvezet. Az élvezet során azonban az intencionalitással ellentétesen a dolgok megszűnnek dolgok lenni, visszatérnek az elemek közegéhez. „A kenyér nem tárgy, hanem beleharapás, íz és öröm, [...] s a levegő nem gáz, hanem elmerült légzés. A tárgyak az élvezet e nem birtokolható, körülrajzolatlan közegéből rajzolódnak ki.”⁴²⁷ Minden, ami táplál, ami örömmel tölt el, ami élvezetett vagy fájdalmat nyújt, számunkra körülírhatatlan, *elementáris közeg*. „Minden kapcsolat vagy birtoklás a nem-birtokolhatón belül helyezkedik el, amely, miközben körbevesz vagy tartalmaz, maga tartalmazhatatlan vagy körbevehetetlen. Ezt a közeget nevezzük *elementárisnak*.”⁴²⁸ Továbbá: „Az életelem személytelenségéből táplálkozik, s innen differenciálódik az örömben az én eredeti különállása, az élvezet egoizmusa.”⁴²⁹ Egy olyan gondtalanságról, eredeti önelégültségről, az élvezet sajátlagosságáról és bensőségességéről mint megvalósított belsőről, azaz a „létezés ökonómiájáról” van tehát szó, mely nincs jelen a heideggeri Dasein-analízisben.

⁴²⁷ Vermes Katalin. *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 112.

⁴²⁸ Lévinas, Emmanuel: *Teljeség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 105.

⁴²⁹ Vermes Katalin. *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 112.

„Nem világban-benne-lét, hanem élni-valamiből (*vivre de*).”⁴³⁰ Az öröm az önmagammal alakított kettős viszony. A külső, tápláló egyben belső világomat is építi. Ennek értelmében:

„A test különleges helyzetben van: habár az érzékelt világ középpontja, minden érzékelés benne kel életre, maga is függ a világtól, amit megjelenít. A világ azáltal az, ami, hogy látom, érzem. De eredendően függök a világtól, amelyet látok, érzek. S habár a test minden érzékelés origója, kiszakad a középpontból, ahonnan kitekint, »mint ahogyan a sziklából feltörő víz, ha magával rántja a sziklát.«⁴³¹ Az „ínséges testet” szükségletei minden konstituálást megelőzően, mint nem konstituáltat állítják. Vállalja a külsőt, mielőtt alkotná.” (Vermes, 2006: 113).

A test lévinasi éthosza ugyanakkor egy eredeti kétértelműséget is implicál, azonban nem a husserli értelemben. A test egyfajta „test-úr” és „test-szolga” állapotok között cirkulál. Miként Lévinas írja: „Testnek lenni annyi, mint *önmagától függeni*, önmaga urának lenni, másfelől a földön tartózkodni, a *másban* lenni, és ennél fogva a testben eltorlaszolódní.”⁴³² Azonban a test az élvezetnek való saját kitettségéből képes aktivitásra átállni, önmagát megvédeni, munkálkodó testté válni. Így a test Lévinasnál egy eredeti *képes vagyok (je peux)* által saját tér-idő dimenzióját is megszervezi. Továbbá egyfajta hamacheri, „testes” affirmativitás értelmében:

„»A test kétértelműsége – ez a tudat.« – mondja Lévinas.⁴³³ Nem egy eredeti tudat testesül meg, hanem a test tudatosul, némiképp lemondva önmagáról, késleltetve, átalakítva önmagát (mint élvezetet). A tudat ennyiben »dezinkarnáció«: »a test testiségének elnapolása«, visszatartása, az életelemmel szemben való távolság (Merleau-Ponty talán ezt nevezné »ritkább húsnak«, tiszta zónának, a hús üregének). A test testiségének elnapolása azonban maga is testi élmény, nem absztrakció.” (Vermes, 2006: 114).

⁴³⁰ Uo.

⁴³¹ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999, 102. Lévinast idézi Vermes. Vermes Katalin. *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 113.

⁴³² *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999, 135.

⁴³³ *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999, 140. Lévinast idézi Vermes. Vermes Katalin. *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 114.

Most már láthatjuk, az abszolút Másik redukálhatatlan, rögzíthetetlen transzcendenciája, a saját én jelentéseit is konstituáló másik arc epifániája, illetve az önmagam bensőségességét és kielégültségét szintetizáló, majd azt a külső Másiknak felajánló, megosztó, vendégváró metafizikai vágy etikai természete erősen asszociál az abszolút idegen, illetve az őt megillető abszolút vendégvárás derridai kategóriáival. Ebben az értelemben az idegentapasztalattól elválaszthatatlan transzcendenciában a törvényerő bármely totalitását megelőzően a végtelen vendégszeretetnek mint őseredeti váagnak egy *ab ovo* etikai dimenziója, „az értelmek értelme” fungál, mely alapvetően a vendég (be)fogadásában válik önmaga és mások számára differenciálható, artikulálható és munkaképes (*je peux*) szubjektummá. „Az én a másban gyökeredzik, a másból különül el, de a Másik fogadásának feltétele az én önmagába húzódása, elkülönülése.”⁴³⁴ „Továbbá a Másik etikai fogadásának a feltétele az én eredeti elkülönülése az örömben. A Másikat akkor lehet kenyérrel kínálni, ha az jó, magamnak is ízlik. Az élvezet tehát hordoz egy preetikai vonást.”⁴³⁵ Csupán jóllakottságom, önélvezetem felajánlásával állok készen a Másik abszolút értelemben vett fogadására. Ebből a pozícióból kiindulva tudunk tehát a derridai vendégszeretetgyűlölet kategóriáival érdemben foglalkozni.

//

Miként azt magunk is bemutattuk, „Lévinas a totalizálást, a Másnak az Ugyanazra való visszavezetését mint a nyugati filozófia egészére jellemző tévedést bírálja, és vele szemben fejt ki saját elképzelését”⁴³⁶ – állapítja meg Sajó Sándor. Minek okán „A nyugati filozófia mindig a szabadság és a Maga felé hajlott”⁴³⁷ – véli Lévinas. Ebben az értelemben arra, a kutatásunk kiindulópontját is képező problémára keresi a választ, mely a következő kérdésben merül fel a legeredetibb módon; „Miként adhat helyet a gondolkodás a totalitás által állandósított háborús állapotokkal szemben a békének?”⁴³⁸ Röviden válaszolva, Lévinas az alteritás fogalmán

⁴³⁴ Vermes Katalin. *A test éthosza. A test és a másik megtapasztalásainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2006, 110.

⁴³⁵ Uo. 115.

⁴³⁶ Sajó Sándor: Az én és a másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 62.

⁴³⁷ Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő, *Nyelv és közelség*, Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1997, 30.

⁴³⁸ Pavlovits Tamás: A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 138.

keresztül biztosít új hozzáférést az etika szférájához. Egy olyan extenzív etikához, mely álláspontunk szerint képes az abszolút idegen számára az abszolút vendégszeretetet biztosítani.

Ahogy azt korábban megállapítottuk, nem vonható éles cezúra a lévinasi etika és esztétika szférái közé. Ebben az értelemben vizsgálatunk tárgyát, a Butō-t olyan mozgásművészeti projektnek tételezzük, mely kimondottan alkalmas a lévinasi heteronóm filozófia esztétikai vonatkozásainak a demonstrálására. Ennek okán a waldenfelsi esztétikai program részeként az affekcionális és reszponzív epokhét kapcsolatba hozzuk a Másik fenomenalizálhatatlan arcával mint a végtelen ideájával, valamint a Butō-ka testének fehér festékkel való takarásával, illetőleg az *il y a*, a személytelen, pusztán morajlásával mint a Butō esztétikai-ontológiai anyagával. Végül kutatásunk gyakorlati alátámasztására és lezárására a Butō egy kurrens, hantológiai példájának az elemzésében mutatjuk be az általunk javasolt extenzív teatralitás koncepciót, azaz a külsőleg szituált performativitás eredendő eseményjellegét. Álláspontunk argumentálására Lévinas *Teljesség és Végtelen* kötetét, *A filozófia és a végtelen ideája*⁴³⁹ című szövegét, valamint Szmeskó Gábor tanulmányát, *A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas Teljesség és Végtelen című művében*-t⁴⁴⁰ használjuk.

Mindenekelőtt a derridai idegen jogállásában a számára elérhető feltételes vendégszeretet kategóriáját, valamint az azt beiktató házigazda törvényerejét szükséges röviden összefoglalnunk. Derrida aktuálisan az otthon bensőségességének, a vendégszeretet erejének, az ipszeitás integritásának és szuverenitásának az alapvető fenyegetettségére hívja fel a figyelmünket. Így szól: „Többé nem vagyunk magunknál! önmagunk (*soi*)”.⁴⁴¹ Továbbá: „[a] Klasszikus értelemben vett vendégszeretet nincs az önmaga saját otthona feletti szuverenitás nélkül, de ahogy végetség nélkül sincs vendégszeretet, a szuverenitás sem érvényesülhet másként, mint szűrve, választva, tehát kizárva és erőszakot téve.”⁴⁴² Ergo én mint a Ház Ura nemkívánatos idegennek és virtuálisan ellenségnek kezdem tartani azt, aki önazonosságom autonómiáját bármiképp fenyegeti. Ekként máris a xenofóbia területére jutottunk. Az idegen kérdése tehát a feltételekhez kötött vendégszeretet jogának, a törvényerőt (*Gewalt*) gyakorló házigazda által a jogba történő beírásának a küszöbénél konstituálódik. Amint azt már idéztük:

⁴³⁹ Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő, *Nyelv és közelség*, Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1997, 28.

⁴⁴⁰ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 185-206.

⁴⁴¹ Derrida, Jacques. Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 24. o.

⁴⁴² Uo.

„Az »otthon« monásának vendégszeretőnek kell lennie, hogy ipse lehessen, ön-maga önmagánál [*soi-même chez soi*], lakható »otthon« az önmagának önmagával való viszonyában [*dans le rapport à soi du soi*]. De az, ami ilyen szerkezetű volt, ma – abszolút szokatlan arányokban és módokon – megsokszorozza »otthont« és az »otthon« megközelíthetőségét. Innen a magánjellegű, titkos, nem-állami hálózat stb. és az állami felügyelet rendőri hálózatának berendezkedései közti mély homogenitás. Közös technológiájuk megtilt minden átjárhatóságot a két tér és a két típusú szerkezet közt. [...] ez a titok őrzésére, a titkosság elrejtésére, biztosítására szolgáló technikai berendezésekhez való korlátlan hozzáférés stb. ez a törvény, a törvény törvénye: minél többet kódolnak, minél többet elrejtene, annál inkább létrehozzák azt az operatív iterabilitást, amely megközelíthetővé teszi a védendő titkot. [...] Ez a gépezet megtiltja a vendégszeretetet, a vendégszeretet jogát, amely őt egyáltalán lehetővé tenné [...]» (Derrida, 2004: 26-27).

Ahogy azt láthatjuk, e tendenciák aktuálisan nagyon távol állnak az abszolút idegen abszolút vendégszeretben való részesítésétől. A probléma gyökere a *Teljesség és Végtelen* szerint két egymással szembenálló filozófiai hagyományból fakad. Az elsőt nevezhetjük az autonóm gondolkodás tradíciójának, a másikat pedig heteronóm beállítódásnak. Az érdemi eltérés a külsővel alkotott viszony, az egótól különböző alter ego értelmezésében nyilvánul meg. Ahogy a mű címe is sugallja, totalitás (*totalité*) és végtelen (*infini*) szegül szembe egymással. A totalításra törekvés éthosza az autonómia, mely „nem valamiféle absztrakt sémát, hanem magát az emberi ént jelöli.” – állítja Lévinas *A filozófia és a végtelen ideájában*.⁴⁴³ A totalításra való törekvés az autonómia két jellemzőjét ambicionálja, a szabadságot mint spontaneitást, illetve az egységre törést, azaz az éntől különböző dolgoknak az éntre való redukcióját,⁴⁴⁴ melyet Lévinas a következőképpen foglal össze: „A lét meghódítása a történelem során.”⁴⁴⁵ Az azonos, az Ugyanaz uralmát a törvény totalítása, „nagy ereje” szavatolja, mely önmagát megalapozó, önkényes mozzanatként – ahogy Derridánál már láthattuk – az idegenek azonosításában szerveződik meg. „Ily módon a szabadság akkor teljeseedik ki, ha már semmiféle idegennel nem

⁴⁴³ Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő, *Nyelv és közelség*, Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1997, 28.

⁴⁴⁴ Szemeskő Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 185.

⁴⁴⁵ Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő, *Nyelv és közelség*, Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1997, 28.

találja szemben magát.”⁴⁴⁶ (Avagy miként a husserli semlegesítési modifikációk a transzcendentális ego horizontján maximális kapacitásra kapcsolnak, vélelmezzük.) Ehhez képest a heteronóm filozófia a különbözőség radikális megőrzését az Ugyanaz totalitásának a túllépésében tartja megvalósíthatónak. A heteronóm gondolkodás visszaadja a karteziánus végtelen ideájának a már bemutatott átalakításaival az idegennek az idegenség, a másnak a másság végtelenségét és transzcendenciáját. Azaz „[...] az (etikai) végtelen fogalmával egy olyan struktúrát hoz létre, melyben az én nem az autonómia magányában, hanem a Mással való kapcsolatban, alapvetően az interszubjektivitásban ismeri fel magát.”⁴⁴⁷ Ennek értelmében Lévinas számára az idegen csakis mint abszolút idegen értendő.

Két olyan terület adódik tehát, melyeket a totális autonómia kritikájában dekonstruálnunk, majd a heteronóm beállítódásnak megfelelően újraépítenünk szükséges ahhoz, hogy az abszolút vendégszeretet kategóriájához eljuthassunk. Ezenfelül meg kell vizsgálnunk azokat a gyakorlatokat és intézményeket is, melyek fenntartják annak a látszatát, „hogy minden, ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány. [Mivel] Úgy látszik eszerint, mintha az ember már mindenütt csak önmagával találkozna.”⁴⁴⁸ E két terület a szabadság, illetve az én egységének uralmát fenntartó, minden idegent az én azonosságára redukáló, ebben az aktusban megszülető törvényerő.

Amennyiben a külsőhöz való viszony értelmezésében a másikat az ego megismerő aktusainak a tárgyaként kezeljük és ekképp fenoménnek tituláljuk, úgy egyrészt totalizáló filozófiát kapunk, másrészt nem tudjuk megoldani az alter ego paradoxonát. Mindennek eredményeként a Másik idegensége és végtelensége felszámolódik.⁴⁴⁹ Ahogyan Szmeskó is állítja, úgy tűnik, az „egot középpontba helyező aktus” mellett egy sajátos értelmű szabadságfogalom is felelős a

⁴⁴⁶ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 204.

⁴⁴⁷ Uo. 186. Szmeskó megállapítása a performativitás elméletek vonatkozásában is kiváltképp releváns. Ugyanis könnyen felmerülhet az a gyanú, hogy egy a lévinasi heteronóm filozófián alapuló, weberi recepciójú teória extenzív jellegében hasonlatos lehet a buttléri koncepcióhoz. Azonban, mint azt láthatjuk, itt nem az én fluiditásáról mint társadalmi fegyelmező intézkedések ismételt performálásáról van szó. Éppen ellenkezőleg, a lévinasi örökség szembeszáll az ént azonosító törvényerővel. Továbbá *par excellence* nem az én autonómiájára vagy annak az illúziójára mint társadalmi konstrukcióra koncentrál.

⁴⁴⁸ Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. URL:

<https://vendegszovegek.wordpress.com/2016/06/12/martin-heidegger-kerdes-a-technika-nyoman/>

⁴⁴⁹ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 187.

Másik alteritásának eliminálásáért.⁴⁵⁰ Ez a szabadságfogalom leginkább sartre-i ihletettségű, nem választott, hanem választó, ön-magáért való szabadság.

„Ez egyrészt azt jelenti, hogy szabadságra ítélve ismerem fel magam, »belevetve«, ahogy Heidegger mondaná. [...] Másfelől ez jelenti szabadságom határtalanságát, melynek esetleges korlátait saját magam teremtem meg (választó szabadság). Lévinas nagyon hasonló módon gondolja el a spontaneitás fogalmát. A spontaneitás teszi lehetővé, hogy az ego hajlamai [...] vagy az ész belátásai alapján bárhogyan cselekedjen, vagyis az ego korlátlan [...]. Ahogy Sartre-nál a szabadságra ítélve ismerem fel magam, s nem választhatom szabadságomat, úgy a spontaneitás sem képes saját eredetére rákérdezni, s ily módon nem vezethet el a Másik idegenségének felismeréséhez.”⁴⁵¹ (Szmeskó, 2019: 187-188).

Lévinas spontaneitás kritikájában ilyen módon azt is állítja, hogy semmilyen átmenet nem lehetséges a két filozófiai beállítódás között! A kritika eszközei pedig a megkérdőjelezés és a beiktatás.

Milyen viszonyban áll mindez a derridai otthon monásának mint önmagam önmagamnál levése, illetve a vendégszeretet jogának a gyakorlása között? Derrida állítása szerint: „De az, ami ilyen szerkezetű volt, [ergo monadikus] ma – abszolút szokatlan arányokban és módokon – megsokszorozza »otthont« és az »otthon« megközelíthetőségét.”⁴⁵² Az otthon megközelíthetőségének őrzésében, a titok megvédésében – folytatja Derrida – a magánjellegű, nem-állami és az állami felügyelet között mély homogenitás észlelhető. Továbbá: „[...] ez a titok őrzésére, a titkosság elrejtésére, biztosítására szolgáló technikai berendezésekhez való korlátlan hozzáférés stb. ez a törvény, a törvény törvénye: minél többet kódolnak, minél többet elrejtnek, annál inkább létrehozzák azt az operatív iterabilitást, amely megközelíthetővé teszi a védendő titkot. [...] Ez a gépezet megtiltja a vendégszeretetet, a vendégszeretet jogát, amely őt egyáltalán lehetővé tenné [...]”⁴⁵³ Összefoglalva: az otthon monásának védelméül hivatott feltételes vendégszeretet jogának a gyakorlását, amely az otthon megközelíthetőségét és őrzését biztosítaná, aktuálisan a médiakonvergencia totalitása, azaz a megközelíthetőség, a hozzáférés, a felhasználás korlátlansága éppen, hogy megtiltja, berekeszti, deaktiválja. Miként „minél

⁴⁵⁰ Uo.

⁴⁵¹ Uo. 187-188.

⁴⁵² Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmelről Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 26-27.

⁴⁵³ Uo. 26-27.

többet kódolnak, minél többet elrejtene, annál inkább létrehozzák azt az operatív iterabilitást, amely megközelíthetővé teszi a védendő titkot.”⁴⁵⁴ Ilyen módon a korlátlan az autonómiának, azaz szabadságnak és spontaneitásnak az az új *választó* spektruma, melybe belevetve találom magam, s amelyben minden korábbi gyakorlathoz képest elképzelhetetlen módon, virtuálisan és valóságosan vagyok képes énem totalizáló, minden másikat semlegesítő és ön-azonosító augmentálására. Lévinas nyomán ezt az állapotot technonarcizmusnak nevezhetjük, amennyiben az én-maximalizálás technomediális projektje a vendégszeretet teljes spektrumát, feltételes és feltétlen kategóriáját kivétel nélkül lerontja. Hovatovább önmaga előtt is család módon a törvény nagy erejét, esetünkben az operatív iterabilitást az információs technológiákat működtető „nem-állami, magánjellegű, infra- és szupraetikus hatalmak” és az államhatalmi intézmények homogenizáló összefonódásának engedi át. Pontosan ez az a kórkép, amit Debord a spektákulum társadalmának nevezett. Szabadság, spontaneitás, korlátlan hozzáférés és spektakularitás, gondolataink és rendszerkritikáink ellátványosítása egyetlen kört alkotnak. A spektákulumba mint az Ugyanazhoz való korlátlan hozzáférésem szabadságába vetve, látványosságra ítélve találom és ismerem fel önmagam. Ahogyan arra az antropocén kritikai olvasatai Heideggerre kikacsintva felhívják a figyelmet, egyfajta antropototalitásként már mindenütt csupán önmagunkat találjuk önmagunkkal szemközt. Semmiképp sem tekinthetjük most már a kutatásunkat motiváló kérdést túlzómód drámainak, miszerint „miként adhat helyet a gondolkodás a totalitás által állandósított háborús állapotokkal szemben a békének,” amennyiben „A létnek a háborúban megmutatkozó arca a nyugati filozófiát uraló teljesség [*totalité*] fogalmában rögzül.”⁴⁵⁵ A béke Lévinas szerint ugyanis kizárólag a heteronóm gondolkodásra való átállással érhető el, mégpedig oly módon, amely a totalitást, a megértés önmagára való visszavezetését, s autonómiát teljes mértékben elutasítva helyet biztosít az éntől különböző Mással kialakított interszubjektív kapcsolatok lehetőségének.

Ehhez Lévinas a karteziánus végtelen ideáját a korábban bemutatott módon transzformálja, hogy az a teológiai végtelen helyett az idegen alteritás végtelen etikájaként transzponáljon. A végtelen etikai ideája mind gyakorlati, mind elméleti aspektusokat is magában foglal. A végtelen fogalmában gyakorlati úton találhatjuk meg az etika forrását, oly módon, hogy „A végtelen ideája végső soron a másik ember arca. Ez nem pusztán metaforaként, hanem az én legalapvetőbb tapasztalataként jelenik meg. Ezt a tulajdonságot jelöli az idea transzcendentális

⁴⁵⁴ Uo.

⁴⁵⁵ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999, 6.

elsőbbsége [...]”⁴⁵⁶ Miként arra korábban utaltunk, a descartes-i idea az elmétől független, azt az Isten helyezi az elmébe. Lévinas ezt a függetlenséget és transzcendentális elsőbbséget úgy oldja meg, hogy a másik arcának fenomenalizálhatatlan végtelensége, tapasztalat nélküli tapasztalása túlcsoportul a gondolkodás keretein. Ezt nevezte Pavlovits találóan extenzív jellegnek, amennyiben ekképp a végtelen ideájának eredeti ontológiai státuszát berekeszti Lévinas. Szemeskő olvasatában ez a következőket jelenti:

„Mit jelent az arc és mit is értsünk annak tapasztalat nélküli tapasztalatán? Az arcnak kettős természete van, egyszerre tapasztalható és tapasztalhatatlan. Egyfelől fenomenalizálható, elkülöníthetünk az arcon térben szemet, szájat, orrot, megérinthetjük, megérinthetjük a bőrt, megérinthetjük a húst és a csontot. Másfelől az Arcot magát nem tapasztalhatom, ily módon fenomenalizálhatatlan. Ugyanez igaz a tekintetre is: a szem részei, az írisz, a pupilla, a szempilla stb. érzékelhetők, azonban ez nem igaz a tekintetre. Vagyis az arc és a tekintet nem sorolható be az én-világ viszonytárgyai közé, alapvetően idegenek. [...] A tapasztalás keretein való ilyen jellegű túllépés hordozza az arc végtelenségét, ezt nevezi Lévinas tapasztalat nélküli tapasztalatnak. Vagyis amikor az elme véges keretein túlcsoportul a másik végtelensége, akkor lehetetlenné válik, hogy az én mint birtokoltra tekintsen rá. Az én autonómiára törekvése ezen a ponton kudarcba fullad.” (Szemeskő, 2019: 190-191).

A sartré-i másik fenyegető hatalmával szemben azonban Lévinasnál a másik arcának az ellenállása nem tör uralomra, hanem éppen, hogy megnyitja az idegentapasztalat útját, amiként az etika fejeződik ki általa. „A másikhoz fűző heteronóm viszonyt transzcendentális elsőbbségénél fogva a másik kezdeményezi, mely az arc epifániájával veszi kezdetét. Ez nem megjelenés, nem tárgyként adódik számomra, hanem beszédként áll elő, melynek első szava Lévinas szerint: »Ne ölj!« Ez a parancs a másik ember iránti végtelen felelősséggel ruházza fel az ént.”⁴⁵⁷ Tehát a heteronóm filozófiában alapvetően a másik ember iránti felelősségre van ítélve, a felelősség aszimmetrikus viszonyába vetetten ismeri fel saját magát. Olyannyira, hogy

⁴⁵⁶ Szemeskő Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljeség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 190.

⁴⁵⁷ Szemeskő Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljeség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 191.

a kései filozófiában az én mint a másik ember túsza szerepel. Mindezek értelmében az etika Lévinas szemében első filozófiának tekintendő.

Ahogy arról már szóltunk, a végtelen ideája elméleti aspektusokkal is rendelkezik. Ide sorolható a lévinasi vágy kategóriája. „A végtelen ideája olyan gondolkodásra utal, mely minden pillanatban többet gondol annál, mint amennyit gondol. Az a gondolkodás, mely többet gondol annál, mint amennyit gondol: Vágy. A vágy méri a végtelen végtelenségét.”⁴⁵⁸ Miként arra Pavlovits az intelligibilis extenzió kapcsán felhívta a figyelmet, az autonóm filozófiai tradícióhoz és kartéziánus örökséghez képest is a másik arcából fakadó végtelen ideája nem ragadható meg, túlsordul, meghaladja a gondolkodás kereteit. A véges elme és a végtelen kapcsolatát a vágy jellemzi.⁴⁵⁹ Szmeskóval szólva:

„A metafizika Lévinas értelmezésében egy más iránti sóvárgásként értelmezhető. Alapvetően tévesnek ítéli az európai hagyományban oly erős törekvést, mely a más fogalmi meghatározására törekszik, és komoly hangsúlyt fektet arra, hogy a vágyott helyett a metafizikai vágyra irányítsa a figyelmet. A vágy nem pszichológiai fogalom, nem valamiféle hiányból jön létre, »a vágy alapjaiban nem szükséglet található«. »A metafizikai vágy nem vezethető vissza racionális okokra: a láthatatlan és végtelen utáni sóvárgás olyan vágy, amit nem indokol semmi, de nem kényszerít ki semmi« (Ullmann, 2007: 208). - írja Ullmann. Lévinas egyik jellemzése szerint a »metafizikai vágy nem a visszatérésre törekszik, mert egyáltalán nem annak az országnak a vágya, ahol megszülettünk.« (Lévinas, 1999: 17). Vagyis a metafizikai vágy nem valamiféle valaha volt felé törekszik. Ellenkezőleg, olyan vágyról beszél Lévinas, melyet nem beteljesít, hanem elmélyít a vágy tárgya. A metafizikai vágy minden birtoklást célzó tapasztalásnak ellenáll, vagyis a végtelennel van kapcsolatban. Az ebben az értelemben vett végtelent az európai filozófiatörténet során nagyon kevésszer sikerült elgondolni.” (Szmeskó, 2019: 192).

Lévinas maga így vall erről:

„A másik jelenléte vagy a kifejeződés, minden jelentés forrása, nem szemlélhető felfogható lényeg gyanánt, hanem nyelvként érthető, ennél fogva külsődlegesen fejt ki

⁴⁵⁸ Lévinas, Emmanuel: Isten és filozófia. Ford. Tarnay László, In: *Nyelv és közelség*, Pécs, Jelenkor, 1997, 38.

⁴⁵⁹ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 192.

az erejét. A kifejeződés vagy az arc túlsordul a képmásokon, melyek mindig gondolkodásomon belül vannak, mintha belőlem fakadnának. Ez a túlsordulás, mely nem vezethető vissza a túlsordulás képére, a Vágynak és a jóságnak, mint az én és a más morális aszimmetriájának a mértéke – vagy mértéktelensége áll elő. E külsőtől való távolság a fenség felé húzódik. A szem csak egy olyan helyzetnek köszönhetően észlelheti, amely föntről lefelé való irányulása révén az erkölcsiség elemi tényét alkotja. Mivelhogy a külső jelenléte, az arc sosem válik képmássá vagy intuícióvá. Minden intuíció az intuícióra visszavezethetetlen jelentéstől függ. Messzebből érkezik bármely intuíciónál, és az egyetlen, ami messziről jön. Az intuícióra visszavezethetetlen jelentés mércéje a Vágy, az erkölcsiség és a jóság – végtelen követelés az önnel szemben, a Más iránti Vágy vagy a végtelennel való viszony. (Lévinas, 1999: 254).

A metafizikai vágy továbbá nem fedi fel, hanem körbefogja és megtartja az alteritás idegenjellegét, ezáltal lehetetlenné téve a Másnak az Ugyanazra történő visszavezetését. Szmeskó összefoglalójában a legalapvetőbb eltérés az autonóm és a heteronóm filozófia között az, „hogyan az autonómia a szabadság és a maga filozófiáját, a heteronómia pedig a végtelen ideája által generált struktúrát alapul véve építkezik.”⁴⁶⁰

Lévinas metafizikája tehát a szabadság és az igazság regisztereinek csillapíthatatlan összeférhetetlenségét tételezi. Argumentációjában – „Az igazság mint a lét tisztelete – ez a metafizikai igazság értelme”⁴⁶¹ – a Más idegenségének abszolút elismeréseként adódó, illetőleg ennek eredményeként a „morális méltatlanság tudata”⁴⁶² által kiváltott „igazság mint a lét tisztelete” helyezkedik szembe az „én gondolom” immanenciájából fakadó „tisztán elméleti” bizonyossággal.⁴⁶³ „Egy tény, egy elmélet nem vezethet el a Másikhoz mint máshoz, mert az autonómia megközelítéséből adódóan szükségszerűen jelen van az »én

⁴⁶⁰ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 194.

⁴⁶¹ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 259.

⁴⁶² Uo. 63.

⁴⁶³ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 196-197.

gondolom» mozzanata.”⁴⁶⁴ Ekként „az igazságnak a szabadságra való alapozása egy önmaga által igazolt szabadságot feltételez”⁴⁶⁵ – véli Lévinas, ami újfent a két gondolkodási hagyomány egymásra való visszavezethetlenségét, illetve a szabadság totalitásának etikai lehetetlenségét implicálja.⁴⁶⁶ Ugyanis:

„A lét tisztelete a Más idegenségének elismerésére utal. Felismerem a Más létének jogosságát, ily módon többé nem csak rólam van szó – az énből kiinduló gondolkodás helyett a Más-én viszonya válik a legalapvetőbb helyzetté (melyben az aszimmetria a másik javára áll fenn.) Mivel Lévinas az interszubbektivitást jelölte ki alapnak, az autonómia – mint az énnak a világban központi helyét állító filozófia – fogalmait ennek a változásnak megfelelően kell újra meghatározni.” (Szmeskó, 2019: 197).

Az „igazságossá tétel” ekként az énnak a Másik iránt érzett morális méltatlanságának a tudatából fakadó önmagával szemben támasztott végtelen követelményként konstituálódik. Ebben az értelemben – „a gondolkodásban vágyként megjelenő végtelen ideája, mely lehetővé teszi, hogy a külső gondolati tárgyak nem Ugyanazként jelenjenek meg a tudat számára”⁴⁶⁷ – mellett lehetőség nyílik a bemutatott etikai viszony eredményeként a *megkérdőjelezés* módszerével az „én gondolom” beállítódáshoz képest divergens, a változásra, a Másikra nyitott gondolkodásmódra, mely kiszabadít az egocentrikus gondolkodásból. „Az igaztalanság tudatát [ugyanis] nem tények tudása okozza – ez végtelen regresszióhoz vezetne –, hanem a Másik ember arca. Az arc azért lehet több, mint egy pusztán tény, mert – ahogy Ullmann fogalmaz – nem fenomenális természetű, »nem egy megjelenés a tudatban«⁴⁶⁸ - ahogy Husserl gondolta.”⁴⁶⁹ Lévinas a Másik fogadásban az etikai tudat kezdetét, saját helyzetem totalitásának

⁴⁶⁴ Uo. 196.

⁴⁶⁵ Lévinas, Emmanuel: *Teljeség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 260.

⁴⁶⁶ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljeség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 196-197. o

⁴⁶⁷ Uo. 196.

⁴⁶⁸ Ullmann Tamás. Lévinas, az alteritás filozófusa. *Helikon* 53, 2007/1-2, 209. Ullmann-t idézi Szmeskó. Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljeség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 198. o

⁴⁶⁹ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljeség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 196-197. o

az abszolút megkérdőjelezését látja. „Az Ugyanaz megkérdőjelezése – ami nem történhet meg az Ugyanaz egoista spontaneitásán belül – a Más által megy végbe.”⁴⁷⁰

„A megkérdőjelezés nem a megismerés megismerésére kérdez rá, nem a megismerés eredetét kutatja, hanem a tudat alapfeltételére, az én – világ viszony igazságosságára. Vagyis a fogalom nagyon közel áll hétköznapi jelentéséhez (pontosabban annak szűkebb értelmezéséhez), ahhoz hogy egy kérdést formálva egy bizonyosság nem is annyira eredetére, mint jogosságára kérdez rá. Az autonómia befejezettségre törekvésének az eltörlését végzi el, oly módon, hogy többé nem beszélhetünk bizonyosságról, de a bizonyosság hiányáról sem, többé nem járhatok a dolog végére. A megismeréshez, a tudathoz való viszony tehát mint vágy jelenik meg. A megkérdőjelezést a hatalomhoz való jogom etikai lehetetlenségének és igazságtalanságomnak tudata váltja ki.” (Szmeskó, 2019: 199).

A megkérdőjelezés módszere az Ugyanaz értelmében vett megismeréssel ellentétes nyitottságot kinesztetikusan, a mozdulatok heteronóm szituációjában aktiválja az esetünkben.

Megállapíthatjuk tehát, az abszolút vendégszeretetet csupán a gondolkodásomat meghaladó végtelen ideájaként megnyilvánuló abszolút idegen képes megnyitni. A feltétlen vendégszeretetet ugyanis, mivel *par excellence* nem az autonómia hatóköre alá tartozik, nem az ipszeitás, azaz az otthon monásának az ura gyakorolja. „A másikhoz fűző heteronóm viszonyt transzcendentális elsőbbségénél fogva a másik kezdeményezi, mely az arc epifániájával veszi kezdetét.”⁴⁷¹ – miként arra korábban hivatkoztunk. Az idegen és nem fenomenális természetű Arc megjelenése gondolkodásomon túlcsondult vágyként ölt testet, mely szabadságom, autonómiám önkényességét megkérdőjelezve etikai kategóriaként konstituálódik. A megkérdőjelezés eszköze végtelen önreflexív mozgásában nyilvánul meg. Ez az etikai struktúra minden interszubjektivitás lehetőségfeltétele, melynek értelmében a performativitás is elementáretikai eseménynek tekintendő, amennyiben maga is olyan további eseményekhez igazodik, „melyek beláthatatlanul máshonnan jönnek el.” Az ekképp adódó

⁴⁷⁰ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 26.

⁴⁷¹ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 191.

performatív heteronómiában a megkérdőjelezés módszere összefüggésbe hozható a benjamini megszakítás szcenikus technikájával, miként mindkét eszköz az állandó önreflexióra, illetve az „én gondolom” perspektíva meghaladásában az alteritás performálására sarkall. Továbbá „Lévinas a »heteronómiás szabadság életét« végtelen mozgásban határozza meg, melynek során a szabadság egyre mélyebben megkérdőjelezi önmagát. [...] és ily módon a végtelen kicsi felé konvergál.”⁴⁷² Ez az a pont, ahol a lévinasi metafizika képessé válik a zsidó-keresztény hagyományok meghaladásában a buddhista lételméletekkel,⁴⁷³ illetve a taoista folyamatontológiával kapcsolatot létesíteni.

Mindezek alapján a következő megállapításokat tehetjük kutatásunk tárgyát illetően. A második világháború veszteseként a kortárs japán esztétika a nyugati ipari és gazdasági modernitás drasztikus expanziójával, valamint mindennek eredményeként a fénysebességű technokrata fejlődés totalitásával szemben fogalmazta meg saját heterogén éthoszáét. A lévinasi heteronómia struktúrájában a Butō és a tradicionális japán etika dekonstruktív viszonya az abszolút vendégszeretet performatív kategóriájaként (is) értelmezhető. Alátámasztja megállapításunk, amennyiben belátjuk, hogy a Butō-táncos (saját maga számára is) *par excellence* idegenként, fehérre festett arca (és teste) fenomenalizálhatatlan jellegében, tapasztalat nélküli tapasztalatával a vendégszeretet szélsőértékeit implikálja minden (ön)azonosítás lehetősége nélkül. A Butō-ka a végtelen, avagy annak japán ekvivalenseként a semmi ideájaként⁴⁷⁴ az abszolút értelemben vett, feltételek nélküli rend-kívüli, aki önazonosságát, autonómiáját a legszélsőségesebb értelemben felfüggesztette, lecsupaszította, etiolálta. Ekképp egy olyan anonim ambiguitásnak, személytelen, barbár princípiumnak, vad morajlásnak nyitja meg magát, melyet tökéletesen reprezentál Lévinas *il y a* fogalma. Ugyanis miként azt korábban már argumentáltuk, perspektívánkban a Butō esztétikai-ontológiai anyaga az *il y a*. Azonban ebben a koncepcióban, ahogyan azt a lévinasi fogalom genetikus fejlődése során is kimutattuk, ez a passzív, minden szubjektíváció és objektíváció lehetőségét megelőző ösesetlegesség összhangban a japán kozmológiával és kozmogóniával, kiváltképp kreatív forrásnak, egyfajta

⁴⁷² Lévinast idézi Szmeskó. Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 204.

⁴⁷³ Itt kimondottan a „függő keletkezés” (a pratítja-szamatpáda, szanszkritul: प्रतीत्यसमुत्पाद, páliul: paticcsa szamuppáda, kínaiul: 緣起) koncepciójára gondolunk. <https://a-buddha-ujja.hu/SN-12.2/hu>

⁴⁷⁴ A japán semmi és üresség metafizikája külön tanulmányt érdemelne, ehhez lásd, URL: https://www.tarrdaniel.com/documents/Filozofia/semmi_uresseg.html

végtelen potencialitásnak tekintendő. A Butō mindemellett permanens kiazmus és rezonancia, ahol az én mint „a másik másika”, az idegennek, az idegentől jövő kérdésével szüntelen szembe ütközik. A Butō-ka a kérészéletű alteritások morajló kádenciájában fodrozódva saját testének habituális rezsimjébe vetettségét, azaz történeti, társadalmi és kulturális beágyazottságát a megkérdőjelezés kiapadhatatlan mozgása által östörténeti hasadékká, hantológiai horpadássá, azaz olyan prefenomenológiai öseseménnyé, lokalizálhatatlan őshellyé üríti ki, mely maga is olyan további eseményekhez igazodik, „melyek beláthatatlanul máshonnan jönnek el.” Ez a performatív igazodás pedig az etikaként megértett heteronóm metafizikában szedimentálódik; ekképp, ahogyan azt látni fogjuk a Butō alapítói, s további jelentős alkotói előszeretettel performálnak különösen szélsőséges morális szituációkat. Másként a teljes szabadságra ítélt Butō-ka túllépve testének totalizálható korlátaiban, azt átmeneti, kontingens struktúrává transzformálja, melynek autonómiája ilyenmódon a végtelenül kicsihez konvergál.⁴⁷⁵ Pontosan ezt tükrözik a Butō-ban a mozgásképeség határait feszegető, gúzsba kötött, szélsőségesen kifordult, megmerevedett, mégis rendkívüli akrobatikus készségről tanúskodó testhelyzetei, koreográfiái. Ebben az értelemben a Butō-ka túllép az autonóm mozgásezstétikán, teste mozdulatainak reszkető alteritásaiban megsokszorozódva a heteronómia közegévé válik. Ekként a Butō nem szinguláris és diszkrét mozgás-, hanem plurális, heterogén és polifonikus mozdulatművészet. Továbbá amennyiben Ferdinand Ebner szerint:

„Az ember azóta is fájdalomkiáltással jön a világra, s fájdalomkiáltás volt az első szava azután is, hogy elszakadta Istentől. A fájdalomában felüvöltő lény, életének közvetlen vagy közvetett fenyegetettségét érezvén, éppen a fájdalomkiáltással [...] ad »életjelet« magáról. [...] Ez az Én, midőn fájdalomkiáltásból szóvá lett s benne önnön létezését állította és juttatta szóban kifejezésre, nem a megismerés nyugalmaiban persze, hanem szenvedélyes felindultságában szólott így: Én vagyok és szenvedek. Ez volt az összó értelme.” (Tillmann, 2023: 159.)

– úgy a Butō a fájdalmas énautonómia küszöbélménye mögé visszahullva „a (valamit) elkezdni tudni képtelensége, vagy ha így jobban tetszik: a megkezdés befejezése” szélsőértékeiben az *il y a* és az epifánia között kanyargó kharóni félúton cirkulál szüntelen.

⁴⁷⁵ Ez azért is érdekes jelenség, miszerint Lévinas filozófiáját gyakorta érik vádak a nyugati teológia irányából, a szabadságként értett ego végtelen lekicsinyítése, semlegesítése valójában nagyon közel áll a buddhista „nem-Én,” azaz „önlét hiánya,” szanszkrit „anátman” ontológiai elképzeléséhez, mely egyben az erkölcs, a „minden érző Lény” iránt tanúsított „szerető kedvesség” és együttérzés alapja. Ugyanígy a heteronóm filozófia és a reszponzív fenomenológia párhuzamba állítható a „függő keletkezés” buddhista ontológiai-kozmológiai koncepciójával.

Amiképp Waldenfels is vélekedik, „Ami velünk megy, mindig túl korán érkezik, a válaszuk pedig mindig túl későn.”⁴⁷⁶ A lévinasi beiktatás fogalomra koncentrálna pedig, amennyiben „[a másik] azért iktathat be engem és az önmagamnál fogva önkényes szabadságomat, mert végső soron magam a Másik Másikjának érezhetem.”⁴⁷⁷ Lévinas némiképp homályosan rögtön hozzá is fűzi, „Ez azonban csak igen összetett szerkezeten keresztül valósul meg.”⁴⁷⁸ Értelmezésünkben ez az igen összetett szerkezet jelenti a Butō heteronóm performativitását. Ugyanis „Itt nem vetődik fel az az a probléma, hogy ha én a Másik Másikja vagyok, akkor a Másik nem lehet az én Másikom, mivel az Arc transzcendentális elsőbbsége alapvetően idegen és uralhatatlan mással szembesíti a vele szemben álló Másikat. Vagyis a Más elsőbbségében rejlő aktivitása nem valamiféle cselekvést, hanem a végtelen jelenlétének a következményét jelenti.”⁴⁷⁹ Szmeskó éles meglátása most már valami többet és lényegit is elmond a „beláthatatlanul máshonnan” szituált, nem valamely ágencia tevékenységeként fellépő performativitásról. A heteronóm performativitás (vagy teatralitás) ugyanis extenzív eseményjellegében és önreflexivitásában a végtelen jelenlétének a következménye, s nem a cselekvések és ténykedések önazonosságot biztosító eredménye. Olyan, a Más transzcendentális elsőbbsége által infrastrukturált és differenciált szféra, amelyben a szabadság és autonómia a legradikálisabb értelemben kérdőjeleződik meg. Teljesség és szabadság végtelenül kicsire zsugorodása azonban nem az ipszeitás totális eliminálását jelenti, hanem perspektívaváltást, amelyben az én bármely további transzcendens Mással és Másikkal folyamatában érti meg magát. Az ipszeitás ily módon a sartré-i választói értelemben a permanens hatás alatt állás, a belevetettség, a kitettség állapotát (is) jelenti. Ahogyan azt Waldenfels is megállapította: „Mindez az értelem és saját magunk [*unsrer selbst*] pathosból való szakadatlan születésére utal.”⁴⁸⁰ Ekként az egocentrikus, semlegesítő, diszkrét „amit gondolunk” perspektíva a továbbiakban az „amitől megrendülünk, és amire válaszolunk” formátumában pathos és válasz kettős eseményét juttatja érvényre oly módon, hogy előbb

⁴⁷⁶ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 275. Idézi Zámbo. Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 178.

⁴⁷⁷ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 41.

⁴⁷⁸ Uo.

⁴⁷⁹ Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. Szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019, 201.

⁴⁸⁰ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 332. Idézi Zámbo. Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 178.

feltételezi a „nekem” vagy „engem” modularitását az „én” totalitásánál. Ilyen módon a waldenfelsi koncepció egyfajta lévinasi, Butō-esztétikai tovább gondolásaként a mindenkori Másik arca rezonanciájában végtelen láncolatná terjed szét. Ez a folyamatontológia maga a Butō, amiként azt Kō Murobushi önmumifikációs performanszaiban is látni fogjuk.

Transzcendencia és immanencia a Butō-ban – Kō Murobushi és az önmumifikáció interszubjektív eseményjellege

„A hős meghaladja önmagát. S éppen ebben van a tragédiája: az alany, aki önmagából indul ki, rögtön önmaga ellen fordul.”

(EMMANUEL LÉVINAS)

A következőkben Waldenfels *Felelet arra, ami idegen*⁴⁸¹ című szövegét megalapozó, a témánk szempontjából kiváltképp releváns gondolatának a gyakorlati értelmezésére térünk át. Ezek szerint az „Olyan szavak, mint »interkulturalitás«, »interszubjektivitás« és »interakció« mindaddig nem egyebek üres szavaknál, amíg a bennük szereplő »inter-« előtagot – a *közit* avagy *köztest* – önálló megfontolás tárgyává nem tesszük, és el nem hatolunk egy olyan köztes szféráig, amely minden központból való kiindulást megkérdőjelez. A japán fenomenológus és pszichiáter Bin Kimura ezt a *közit* avagy *köztest* a japán *ki* szóval hozza kapcsolatba.”⁴⁸²

I.

Kō Murobushi (室伏 鴻, Hepburn: *Murobushi Kō*, 1947. június 14. – 2015. június 18.) a Tatsumi Hijikata (土方 巽, Hepburn: *Hijikata Tatsumi*, 1928. március 9. – 1986. január 21.) utáni Butō-generáció talán legbefolyásosabb és legeredetibb előadója, egyben 2015-ben bekövetkezett haláláig a nemzetközi kortáránc színtér aktív formálója is volt.⁴⁸³

⁴⁸¹ Waldenfels, Bernhard: *Felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlata*. URL: <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/20/frawald.html>

⁴⁸² Uo.

⁴⁸³ Hijikata 1968-tól 1970-ig dolgozott együtt Murobushival két részben általa rendezett felnőttfilmben, azonban Murobushi elmondása szerint sosem edzettek vagy gyakoroltak közösen.

Miként a Kō Murobushi Archívum⁴⁸⁴ kezdőlapjára teszünk látogatást, a következő rendkívül szuggesztív kérdésbe ütközünk, „Hol van Kō?”. Ehhez képest egy sorral lejjebb, egy jóval szerényebb rész arról informál, hogy Kō Murobushi 2015-ben elhunyt. Ezek szerint a szándékosan nyitva hagyott kérdés Kō ontológiai státuszát ugyan extenzív és transzcendentális módon, de semmi esetre sem valamiféle túlvilági minőségében firtatja. Még csak nem is a nosztalgia vagy a nekrológok „De hol van a tavalyi hó?” villoni modorában szól hozzánk. Feltűnés és eltűnés, kívül és belül permanens ingadozásában masszívan térben orientált szituációk összeütközését artikulálja,⁴⁸⁵ amely függetlenedni látszik attól a tényről, hogy Murobushi idestova nyolc éve halott. Végso soron a honlap retorikájában még az archívum megjelölés is kérdésessé válik, a tetszőlegesen kiválasztható időpont-fossziliák mintha nem ülepednének egy lezárt oeuvre kronológiai struktúrájába, csupán az egymás által szituált események szüntelen összegyűrődését és széjjel szakadását dadogtatnák a végtelen morajlásban.⁴⁸⁶ Mindez azért (is) lehet érdekes, mert ekként a Kō Murobushi Archívum ugyanazzal a hangsúllyal reflektál saját (re)mediális, anyagi szerkezetére, miként Tatsumi Hijikata Murobushi mentoraként tette egykoron tanítványa saját testén viselt ontológiai pozíciójára: „A te Butōdban, mely a cselekedetet nélküli cselekvésnek egy eddig ismeretlen oldalát mutatta meg, a kegyetlen tehetetlenséget pillantottam meg.”⁴⁸⁷

Kō Murobushi ugyanis múmia, mely az állandó *kōzteness* félvilági létmódjában lustálkodik,⁴⁸⁸ amennyiben „A lustálkodás a (valamit) elkezdni tudni képtelensége, vagy ha így jobban tetszik: a megkezdés befejezése.”⁴⁸⁹ Nem holt, ám minden tevékenység és ténykedés örök

⁴⁸⁴ Lásd, URL: <https://www.ko-murobushi.com/>

⁴⁸⁵ A lévinasi Másik arcában a végtelen epifániáját kiegészíthetjük Gumbrecht megállapításával: „Mivel annak, ami a semmiből látszik előtűnni, anyagi szubsztanciája és formája van, az *epifániának* elkerülhetetlenül térbeli dimenziót követel.” Gumbrecht, Hans Ulrich: A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít. Budapest, Ráció Kiadó, 2010. 92. Mindez Heidegger *föld* fogalmával is rokonságban áll, melyet A műalkotás eredete című esszéjében fejt ki.

⁴⁸⁶ Mintha Ko Murobushi még halálában is magában hordaná a spacialitás zálogát, mely lehetőség nyíltan összezseng Min Tanaka elhíresült önreflexiójával: „I do not dance in the place; but I am the place.” (Viala and Masson-Sekine, 1988, 158.)

⁴⁸⁷ Néhány szöveghelyen, a „severe”, azaz súlyos, másutt a „ferocious” jelzővel találkozhatunk. Én az utóbbit részesítem előnyben. https://www.ko-murobushi.com/eng/biblio_others/view/47

⁴⁸⁸ Létmódok alatt Gilbert Simondonnak a szubjektum-objektum paradigmát felváltó koncepcióját értem, melyet Latour is idéz a *Megbarátkozni a technikákkal* című tanulmányában. Ezek szerint: „Mi azt feltételezzük, hogy a technikai létviszonyban a világban-lét egyedülálló, központi és eredeti módja, a mágikus létmód érkezik egy új fázisba; a technikai létmódot kiegyensúlyozni a vallási létmód képes. A technika és vallás közötti semleges ponton jelenik meg az eredeti mágikus egység kettéhasadásának pillanatában az esztétikai gondolkodás: nem alkot külön fázist, hanem folyamatosan a mágikus létmód egységének széttörésére emlékeztet, és egy jövőbeni egység megteremtésére törekszik.” Simondon, Georges: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier. 1989. 160.

⁴⁸⁹ Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 2013, 34. Idézi Kiss. Kiss Lajos András. A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. Világosság, 2007/5, 85. Az *il y a* és a hüposztázis további analitikus mozgásait itt nem áll módunkban bemutatni. Kiss tanulmánya ellenben kiválóan alkalmas a lévinasi szubjektivitás genetikus fejlődésének szoros olvasására.

elnapolásában vesztegel. Másképp, amint arról Waldenfels is vélekedik, „Ami velünk megesik, mindig túl korán érkezik, a válaszuk pedig mindig túl későn.”⁴⁹⁰ Ebben az értelemben *pathos* és válasz nem alkot rezponzív alakzatot, állandó késésben és örök sietségben minduntalan elkerülik egymást. Ekként a múmia fenomenológiai értelemben félholt, hantológiai kvázi-entitás. Élőhalott, szét(f)oszló, anonim, esetleges. „A dolgok megjelenései pusztá tárgyakként, holt dolgokként egyfelől és másfelől antropomorfizált létezőkként, fortélyosan életre kelő dolgokként – ezek csupán megmutatkozásuk szélsőségei. Se nem holt, se nem élő. Biomorf és tetszhalott stb.”⁴⁹¹ Továbbá Murobushi múmia a szó nem pusztán archeológiai, koreográfiai, hanem az angol *idle-ness* szóalakban gyökerező *idle* (üres, henye, tétlen) főnév, illetve *idle* (üresen, tétlenül, céltanul járkál, ödöng, lézeng) ige episztemológiai értelmében is.⁴⁹² Miképp nem értelmezhető az egzisztencia modernista kategóriáiban, úgy performatív ereje sem fogható fel bármely autonóm ego ágenciájaként. A múmia önmaga számára is abszolút idegenként a személyesség bármely rendjén *kívül* marad. Mindazonáltal önazonossága forrását ilyen módon kiapasztva az abszolút feltétel nélküli vendégszeretet interszubjektív kategóriáját hordozza, mely értelem és megismerés új struktúráit konstituálja. Rá kell kérdeznünk tehát a konkrét (ön)mumifikációs technikára a performativitás heteronómia felől történő értelmezésének a lehetőségeként, illetőleg Kō Murobushi Butō-jának *külső* és *belső* aspektusaira egyaránt.

//

A „Soto” (外) az egyik kulcsfogalom, amelyet Murobushi egy táncoló test leírására használt. A „Soto” egyszerűen annyit tesz, „kint” vagy „kívül”. *A külső Butō-jának a kihirdetése*⁴⁹³ című szövegének a prológosában Murobushi kijelenti, hogy a „Soto” „valami olyan, amely többszörös hangoktól megvilágítva elkerüli, hogy abszolút módon vagy egyes számban

⁴⁹⁰ Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, Berlin, 2010. 275. Idézi Zámbo. Zámbo Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám, 2014/2., 178.

⁴⁹¹ Szabó Csaba: *Vázlatos bekezdések a dolgok performativitásáról. (1. A dolog Heideggernél – részlet)*. URL: http://performativitas.hu/vazlatos_bekezdesek_a_dolgok_performativitasarol

⁴⁹² Az *idle* gyök ürességgel kapcsolatos jelentései óhatatlanul megidézik a mahájána buddhizmus *suññatā* (súnjata) koncepcióját, melyet a leggyakrabban ürességként fordítanak. Mégis, közel az előző Café Babel lapszám Gyomor-tematikájához, célszerűbbnek látszik a jelen gasztro-kultúrájában oly divatos *minden mentességként* visszaadni, mely szerint a dolgok végső minősége minden lényegit nélkülöz, csupán egymástól való függőségükben, egymással létesített függvényeikben rendelkeznek minőségekkel, képességekkel. (Lásd buddhizmus függő keletkezés koncepcióját, vagy a japán ki áramlását.)

⁴⁹³ Murobushi, Kō: 外の舞踏宣言プロローグ [Prologue: Proclamation of the Butoh of the “Outside”]. Personal diary. Trans. Katja Centonze and Koichi Kan Ko Murobushi Archive, 1986. https://ko-murobushi.com/jpn/biblio_selves/view/10

nevezzék el.”⁴⁹⁴ Különösen figyelemre méltó, hogy a manifesztumot közvetlenül Hijikata halála után, 1986-ban állították össze, mely egyben egy új korszak kezdetét is jelentette a Butō szcénában. Mindazonáltal Murobushi Soto-konceptiója Yuma Ochi kortárs tánckutató szerint abban is különbözött Hijikataétól, amennyiben igyekezett még nagyobb jelentőséget tulajdonítani a halálnak és a holttestnek utalva ezáltal a halott Hijikata transzcendens szerepére.⁴⁹⁵ Továbbá Murobushi Hijikata halálakor kijelentette: „Attól a pillanattól kezdve, ahogyan a neve egy új műfaj születésénél feltűnt, illetve miként annak egy új szintre való emelésében gondolatai és karaktere által fennmaradt, egyszer csak eltűnt, mint egy fuvallat.”⁴⁹⁶

Hogyan testesítette meg tehát Murobushi a Soto-t a performanszai során? Az egyik alapvető dolog, amit itt meg kell jegyeznünk, hogy a számos teoretikus forrásból (gondoljunk itt de Sade márki történeteire, az olyan francia gondolkodókra, mint Jean Genet, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, illetve a japán regényíró Tatsuhiko Shibusawa-ra [澁澤 龍彦, Hepburn: *Shibusawa Tatsuhiko*, 1928. május 8. – 1987. augusztus 5.] és a művészetkritikus Suehiro Tanemura-ra [種村 季弘, Hepburn: *Tanemura Suehiro*, 1933. március 21. – 2004. augusztus 29.] stb.) inspirálódott Murobushi saját húsában (*nikutai*, 肉体) történő nyomozása során képes volt az elméleti spekulációkat a saját teste köré szervezni.⁴⁹⁷ Másik oldalról Murobushi Soto mint *külvilág* értelmezését nagyban meghatározta a nomád életmód, amit folytatott. A kortárs japán tánc szcénában való elismerése mellett Murobushi egyre többet szerepelt Európában. 1977-ben első ízben vett részt a Jardin de Paris kabarében, majd a következő évben a MESUZAKAN et Sebi társulat neve alatt saját koreográfiájának, a *Le dernier Èden—Porte de l’au-delà*-nak a párizsi Nouveau Carré Silvia Monfort-ban volt a premiere. Utóbbi performansz során találkozhatott először az európai közönség a múmia karakterével, mely akaratlanul is hozzájárult ahhoz a sztereotípiához, hogy azt sokáig a Butō-val, illetőleg Hirosimával kapcsolják össze. Murobushi végül 1981-ben Párizsba költözött, majd nemzetközi turnékra indult Európa többi részére, illetve Mexikóba. Murobushi nomád életformája a folyamatos mozgásban létet jelentette, ekként sem állandó otthont, sem

⁴⁹⁴ Uo.

⁴⁹⁵ Ochi, Yuma. 室伏鴻の舞踏における外 あるいは死の意味について [*Murobushi Ko no butoh ni okeru Soto, aruiwa shi no imi nituite; Soto in Ko Murobushi's Butoh, Or the Meaning of Death*]. Paper presented at the symposium “The Mummy and Body of the Outside.” Ko Murobushi Wandering Archive, Yamagata, Tohoku Keiki University, 2017.

⁴⁹⁶ Murobushi, Kō: 外 の舞踏宣言 プロローグ [*Prologue: Proclamation of the Butoh of the “Outside”*]. Personal diary. Trans. Katja Centonze and Koichi Kan Ko Murobushi Archive, 1986. https://ko-murobushi.com/jpn/biblio_selves/view/10

⁴⁹⁷ Nakajima, Nanak: *The Outside of Butoh is the Inside of the Body. Ko Murobushi and the Process of Self-Mummification*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, TDR/The Drama Review, Vol. 63, Issue 3 (243), Fall 2019. 76.

közösséget nem teremtett magának. Így maradt ez azok után is, hogy 1986-ban megalapította a nemzetközi Ko Murobushi Társulatot. Ez a tendencia tette lehetővé számára, állítja Keisuke Sakurai tánckritikus, hogy mindig az esetleges külsőt testesítse meg az előadásaiban mint a táncoló testet az átalakulás folyamatában. A jetlag állandó jelenlétéhez alkalmazkodva Murobushi teste felszabadult és *túllépett* az időbeli határokon. Nemzetközi fellépései olyan folyamatokat katalizáltak, melyek során újabb és újabb testek bukkantak fel a régiek belsejéből.⁴⁹⁸ Murobushi a turnéknak és utazásoknak a testére gyakorolt hatásáról *Ritournelle—The People Outside, The Other Things* (2013) című előadása kapcsán úgy vélekedett, hogy a tánc több, mint pusztán technikai vívmány; a félelem és a zavarodottság repetitív gesztusa, mely miközben mindig az adott helyhez kapcsolódik, mindig túl is lép, *túl is csordul* az adott területen. A test eredendő performatív ambiguitása ekként transzcendálja az aktuális színteret. Ebben az értelemben a „Soto” jelentése eltérő az olyan nyugati térbeli kategóriákhoz képest, mint a „terület” vagy a „tartomány,” amennyiben előbbi minden esetben oppozícióban áll a japán „Uchi” fogalommal, mely egyszerre jelenti a „belül” (内) és az „otthon” (家) immanens kategóriáit. Amikor az ember a „valaki” területéről túllép a Soto-ba, véli Murobushi, fel kell ismernie, hol van az otthona, ahol biztonságban érzi magát, s ahol az identitása felépült, hogy attól radikálisan elidegeníthesse magát. Azonban a folyamatos utazás lehetővé teszi a test transzcendálását, mely során a külvilággal való állandó interszubjektív konfrontáció egy másféle értelemben a lehetőségét is megteremti új, nem várt gondolatok formájában.

„Hasonlóan Antonin Artaud spirituális élményeihez a mexikói Tarahumara között, ahol saját európai identitását megkérdőjelezte, Murobushi utazásai lehetőséget biztosítottak a számára, hogy a testén keresztül saját japán identitásával kísérletezzon. Saját territóriumának a szélén hezitáló és félelemtől vonagló mozdulatai ismétlődő gesztusokká váltak a *Ritournelle*-ben, mely által a soto a [foucault-i] heterotópia időbeliségéhez kapcsolódott.” (Nakajima, 2019: 77).⁴⁹⁹

Ekként Murobushi nomadizmusa egyben olyan dinamikus mozgásként és műveletként jelenik meg, mely tudatosan lép túl mind spekulatív, mind pragmatikus értelemben „belső” és „külső” szokványos diskurzusán. Egy 1992-es párizsi program jegyzetében a következőket írja:

⁴⁹⁸ Sakurai, Keisuke: 室伏鴻 外の人、他のもの 個体と流体 [*The People Outside, The Other Things*]. Studio Voice, October. Trans. Vinci Ting. October. 2000. https://ko-murobushi.com/eng/biblio_others/view/13

⁴⁹⁹ Uno, Kuniichi and Murobushi, Kō: <外>の千夜一夜 [*One thousand and One Nights of “Outside”*]. Unpublished transcription of dialogue. Yokohama Red Brick Warehouse N 1, 2013. Idézi Nakajima, Nanak *The Outside of Butoh is the Inside of the Body. Ko Murobushi and the Process of Self-Mummification*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, TDR/The Drama Review, Vol. 63, Issue 3 (243), Fall 2019. 77. (skk.)

„Az első táncos utazó volt. [...] A nomadizmusban az egyedüli kérdés a felszín mibenléte. Ugyanis egy téren belül, még abban az esetben is, amennyiben az racionálisan négyzetekre van osztva és ezáltal tagolt, más szóval, ha fel van osztva külsőre és belsőre, mindig adódik lehetőség a felszín elcsúsztatására, miként a bőr kiterjedésének a megnyújtása esetében. A nomád számára ezért a belső kiterjed a külsőre. Ekként van az is, hogy minden feltárul a csupasz arcon.” (Murobushi, 1992: 12. skk).⁵⁰⁰

Megállapíthatjuk, miszerint Kō Murobushi esztétikai recepciójában a japán „Soto” fogalma a külső beláthatatlan transzcendenciáját jelenti, melyekhez képest az „Uchi”, azaz belső, az otthon és identitás oly módon ad hírt magáról, miként testének transzcendálása és megsokszorozása által ismétlődően destruálja, majd újraszervezi magát. A végtelen epifániájával szemben Murobushi a nomadizmusban mint performatív iterációban alteritásai megremegetései által, esetlegességében ismeri fel magát, mely *par excellence* ellentmond mindenfajta autonóm filozófiának, az önazonosság semlegesítő státútumának. Kō Murobushi Butō-ja tehát ösztönösen interszubjektív viszonyokat feltételez, testének tükörszerű felületét szüntelen vásárra viszi, mások kezére adja. Ilyenformán egyetlen kérdés adódik még, miként kapcsolódik össze a külső mozgatottság, a nomadizmus nagyívű amplitúdója a belső hezitálásával, lustálkodásával, elnapolásával, deaktiválásával. Úgy hisszük, erre már pontosan tudunk válaszolni, amennyiben a lévinasi Másik arc végtelen etikája önmagam totalitásának a morális lehetetlenségével, s a másik iránti felelősségem hatalmas súlyával szembesít, melynek hatására az én a végtelenül kicsihez konvergál. Pontosán ezt láthatjuk Murobushi esetében is, vagy még radikálisabb esetben annak végső esztétikai anyagát, az *il y a*-t, mely a jelen esetben múmiaként dacolva a személyesség bármely lehetőségét beszünteti. Mindazonáltal önmaga lehetetlenségében a múmia a végtelen vendégszeretet kategóriáját nyitja meg.

///

Egy 2017-ben, Yamagata Prefektúrában, Észak-Japánban tartott szeminárium Murobushi Butō-esztétikája, illetve a rituális önmumifikáció Kínából átvett hagyománya közti erős korrelációra hívta fel a figyelmet. A Kō Murobushi Archívum 'profil' fülére kattintva a következőket

⁵⁰⁰ Murobushi, Kō: 「最初の舞踏家は、鍛冶師だった」と僕は書く [I write: “The first dancer was an ironsmith”]. *Revue*, 1992. Special issue for the performance *Ai Amour*, created and performed by Ko Murobushi and Carlotta Ikeda, 10–30 July 1993, at Teatro de la Bastille, Paris. Trans. Kimiko Watanabe. www.ko-murobushi.com/eng/biblio_selves/view/12.

olvashatjuk: „1968-ban Hijikata mellett tanult, majd a Yamabushi hegyi szerzeteseknél szerzett rövid tapasztalatai után megalapította a „Dairakudakan” Butō csoportot [...]”⁵⁰¹ Továbbá: „1970 – Kutatást folytatott a Shugendō-ról, mely iránt már régóta érdeklődött egyetemi disszertációja témájaként, valamint kétszer, a tavaszi és az őszi tanfolyamokon is gyakorolta a »Yamabushi« aszkétikus gyakorlatot.”⁵⁰² Végül pedig: „1981 – *HINAGATA VI: Múmia–Hierofánia* (Tokyo, Japán)”⁵⁰³ Az önéletrajzból tehát kiderül, hogy a szinkretista Shugendō szekta (修験道, magyarul: „a próba és a gyakorlás útja”) Yamabushi (山伏, magyarul: „aki a hegyen vagy a hegy előtt leborul”) gyakorlóinak önmumifikációs technikájáról, a Sokushinbutsu-ról (即身仏) van szó.⁵⁰⁴

A Shugendō En no Gyōja vagy más néven En no Ozunō (役小角, 634?-701?), azaz En, az aszkéta, En, a mester alakjához köthető. En a japán hegyi remete-varázsló prototípusa, aki elérte a megvilágosodást, így a természeti erőknek is parancsol, illetőleg az érző lények megsegítése érdekében bármikor képes más testeket öltetni. Ő a Shugendō frakció kanonizált alapítója, mely a Heian korabeli Japánban (794-1185) érte virágkorát. En egyesítette a hagyományos japán természetközpontú gondolkodást, a hegyek és barlangok szakrális imádatát, valamint az ezoterikus-tantrikus buddhizmust. Követői a Yamabushik, azaz a jámbor hegyi remeték, akik „a hegyek elé borulnak”. A Yamabushi aszkéták a végtelenül rigorózus testedzések és diéták során testük radikális átalakítása által vélték elérhetőnek a testtől való teljes differenciáltág állapotát.⁵⁰⁵ Azoknak a szerzeteseknek, akik a Sokushinbutsu megvalósítására törekedtek,⁵⁰⁶ kétfajta önfegyelmező tevékenységnek kellett magukat elkötelezniük. E két megszorítás a faevés (木食行), illetve egy barlangba történő ezer napos bezárkózás (山籠) volt. Az előírt diétát ezertől háromezer napig követték, mely kizárólag diófélék, gyökerek és fenyőkéreg fogyasztását engedélyezte kezdetben az öt alapvető gabonafajta (rizs, búza, szójabab, azuki bab és szezámag), majd további öt másik (hajdina, köles, japán köles, kukorica, gesztenye) teljes kizárásával. Ez az étrend kettős célt szolgált: legyengítette az aszkéta világi szenvedélyeit, továbbá lebontotta a test zsírsóit a bomlás lelassítása és a mumifikáció elősegítése érdekében. A diéta továbbá módot adott a spirituális erő növelésére hasonlóan a buddhizmus előtti ősi kínai

⁵⁰¹ Lásd, URL: <https://www.ko-murobushi.com/eng/profile>

⁵⁰² Lásd, URL: <https://www.ko-murobushi.com/eng/bio>

⁵⁰³ Uo.

⁵⁰⁴ Ehhez lásd, URL: <https://www.atlasobscura.com/articles/sokushinbutsu>

⁵⁰⁵ Fontos kiemelni, e szemléletben a test nem a bűnöknek edénye, melyet sanyargatni szükséges, hanem kapu az önfegyelmelem, a nyugalom, a csend, az üresség eléréséhez.

⁵⁰⁶ A buddhizmus ontológiája értelmében a *bódhisattva*, azaz a megvilágosodott lét állapotát nem elérik, hanem megvalósítják a gyakorlók.

és japán sámánok erejéhez. Azonban az aszkéták jelentős része az átalakulás felénél feladta a gyakorlatot annak szélsőségesen szigorú természete okán. Azokat a szerzeteseket, akik túljutottak a megszorítások fázisán, fakoporsókba helyezték és a földbe temették. Minden koporsóhoz egy bambuszcsovet rögzítettek, amin keresztül az aszkéták még lélegezni tudtak. Ekként úgy tűnik, a szerzetesek végül éhen haltak. Úgy tartják azonban, az élve eltemetett gyakorlók egy rendkívül mély meditációs állapotba kerültek, amit *nyujo*-nak hívnak. Jeremiah Ken, a japán tanulmányok professzora szerint a *nyujo* meditatív belépést jelentett egy másik világba, ahol az az egyén fogalmai életről és halálról végképp átalakultak:

„[...] a halál akkor következik be, amikor a szellem elhagyja a testet. Mivel e nézet szerint alapvetően két spirituális esszencia van, s az egyik nem hagyja el a testet, az önmumifikáló szerzeteseket nem tekintik halottaknak. Ők a *nyujo*-ban, azaz abban a kondícióban vannak, mely se nem élő, se nem holt. Ez a hiedelem arra készíteti az embert, hogy elgondolkodjon vagy újragondolja élet és halál végső természetét.” (Ken, 2010: 195. skk).⁵⁰⁷

A másik megemlíthető figura Kūkai (空海; Hepburn: *Kūkai*, 774-835), posztumusz Kōbō daisi, egy másik japán ezoterikus felekezet, a Shingon buddhizmus (真言宗; Hepburn: Singon sū) megalapítója. Kūkai titkos tantrikus gyakorlatokat importált Kínából, melyeket többek között a *Sokushin dzsōbutsu gi* című traktátusában foglalt össze, amely magyarra fordítva nagyjából annyit tesz, „hogyan tehetünk szert megvilágosodásra földi létünkben?” E mondat a buddhizmus alakulásának három korabeli fejleményét implikálja: (1.) a megfelelő technikák révén még ebben az életben elérhető a teljes megvilágosodás; (2.) ekként a megvilágosodás minden érző lény javát szolgálja; (3.) a megvilágosodás a test médiumának átalakításával történik. Mindezek metszetében alakult ki a *Sokushinbutsu*, azaz az aktuális földi létben történő rituális önmumifikáció technikája⁵⁰⁸ a Shugendō és Shingon felekezetekben. E technika megvalósítóival találkozott különböző „létmódjaikban”⁵⁰⁹ Kō Murobushi, melynek eredményeként született meg az 1981-es *HINAGATA VI: Múmia-Hierofánia* koreográfia.

Murobushi és Hijikata is ragaszkodott hozzá, hogy a Butō-ban gondosan meg kell figyelni a haldokló testet. Hijikata a saját lesoványodott állapotának (*suijaku-tai*, 衰弱体) a tanulmányozását tekintette a Butō végső konceptuális küldetésének a halála előtti utolsó két

⁵⁰⁷ Ken, Jeremiah: *Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata*, Japan. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2010. 195.

⁵⁰⁸ A technika konkrét részleteinek tárgyalásához ajánlom: URL:

<https://www.atlasobscura.com/articles/sokushinbutsu>

⁵⁰⁹ Már mumifikálódott egykori, valamint aktív Yamabushi gyakorlókkal egyaránt.

évben. (Hijikata májrakkal küzdött, s betegsége utolsó stádiumában elvesztette saját súlyának egy jelentős hányadát, illetve bőre elszürkült.) Lesoványodott testét a Butō-n keresztül akarta felfedezni, miközben nézte, amint összeesik és haldoklik. A szubjektum és annak tárgya ekként fölcserélődött az ő utolsó, intraszubjektív előadásában. Majd Hijikata megkérdezte, van-e valamiféle rituálé a halálhoz hasonló élmény eléréséhez a Yamabushi hegyi remeték vallásos gyakorlataiban.⁵¹⁰ Miként Hijikata, Murobushi is előadta a haldokló testet a Butō-ja részeként. A Yamagata Prefektúrában lévő templomokban olyan szerzetesekkel találkozott, akik történeteket meséltek neki a Sokushinbutsu rituáléről. Ezek a szerzetesek elmagyarázták a Sokushinbutsu buddhizmust megelőző hagyományát, illetve azt is, miként lényegülhet át a megvalósító ilyen módon a konkrét Buddhává.

IV.

Megállapíthatjuk, miszerint Murobushi végső megértései a külsőt és a belsőt illetően a Sokushinbutsu, illetve a foucault-i heterotópia koncepció⁵¹¹ megértésén alapulnak. Murobushi értelmezésében az önmumifikáló szerzetesek nem halottak, hanem olyan élőlények, akik megtestesítik a halált azáltal, hogy határozottan szembeszállnak vele. Ekként Murobushi számára az önmumifikáló szerzetesek Hijikata ideális Butō-testét⁵¹² képviselték „elkeseredetten felálló holttest” (命がけで突っ立った死体) formájában.⁵¹³ Az önmumifikáció során Murobushi szerint az ember „élve haldoklik”. 1976-tól kezdve előadásainak jelentős részében megjelenik a múmia koreográfiája. Murobushi számára a múmia élőhalottként egyszerre reprezentálja, önmaga köztes létmódjában összefogja, egymásba szervezi a kívülség és belsőség, azaz transzcendencia és immanencia szféráit. A Sokushinbutsu megtestesítése érdekében Murobushi a hegyekbe vonult, edzett és böjtölt, illetve egy házikót bérelt az bezártság gyakorlása érdekében. Továbbá japán nyilvános fürdőiben gyakorolta a mozdulatlan mozgást. A Sokushinbutsu gyakorlásával Murobushi azon fáradozott, hogy megtörje teste szokványos és önazonos habituális mintázatait.⁵¹⁴ Katja Centzona úgy érvel,

⁵¹⁰ Naito, Masatoshi: *日本のミイラ信仰* [Nihon no Miira Shinko; Mummy Beliefs in Japan]. Kyoto: Hozokan, 1999. 134.

⁵¹¹ Foucault, Michel: *Más terekről. Heterotópiák*. 1967. URL: <https://exindex.hu/nem-tema/mas-terekrol-1967/>

⁵¹² Hasonlóan a mahájána buddhizmus *trikája* tanához, mely szerint a Buddhának három teste van, melyek a következők: *dharmakája* vagy *igazságtest*, mely megtestesíti a megvilágosodás alapelvét és nincsenek korlátai; *szamboghakája* vagy *örömtest*, amely a tiszta fény megnyilvánulása; *nirmánakája* vagy *együttérzés-test*, mely a konkrét fizikai téridőben megmutatkozik. URL: <https://terebeess.hu/keletkultinfo/lexikon/lotussutra.pdf>

⁵¹³ Nakajima, Nanak: *The Outside of Butoh is the Inside of the Body. Ko Murobushi and the Process of Self-Mummification*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, TDR/The Drama Review, Vol. 63, Issue 3 (243), Fall 2019. 84.

⁵¹⁴ Itt természetesen Pierre Bourdieu habitus fogalmára asszociálok.

hogy Murobushi ellenállása saját habitusával szemben különösen az 1960-as évek óta egyfajta terrorizmust léptetett életbe a saját testén.⁵¹⁵ A Yamabushi vallási gyakorlatok a folyamatos átmenetiség és a mozdulatlanság korábban említett paradoxonát idézik fel. Centzone Murobushi *Zarathustra* koreográfiájára is utal az önmumifikáló szerzetesekkel kapcsolatban, mely hozzájárult Murobushi nemzetközi hírnevének elterjedéséhez.⁵¹⁶

Hijikatát lenyűgözte a múmia figura első szereplése a *Komosou* (虚無僧) című előadásban 1976-ban, ami a Butō Garan Hokuryukyo-ban, Fukui Prefektúrában, egy felújított selyemhernyó tenyésztő házban kapott teret. Ezzel az előadással indította el az útján Murobushi új csoportját, a Butō ha Sebi-t. Miután szemtanúja volt a darabnak, Hijikata úgy nyilatkozott, miként azt érezte, mintha szemtől szembe találkozna a Buddha legújabb maradványaival. Továbbá azt is kijelentette, hogy a performansz saját Butō előadói múltjának az '50-es évekbeli kezdeteire emlékeztette. Hijikata számára, aki szintén érdeklődött a Yamabushi rituálék iránt, Murobushi múmia koreográfiája a Butō egy jól kidolgozott, eredeti formáját képviselte. Minderről így nyilatkozott:

„Úgy hiszem, valóban tanúja voltam egy új Butō felfedezésének, amely felforgatja annak gyökereit, avagy régivágásúan fogalmazva, egy új kiindulópontnak a saját szemeimmel. Egy karon ülő, szellemek által átölelt csecsemő, pontosabban egy számomra hét évesnek tűnő csecsemő múmiájának a fogalmaiban gondolkodjunk. Ott teljesen kiütve úgy éreztem magam, hogy mindez rendkívül közel áll a Butō húsz évvel ezelőtti kezdőpontjához, amelyben a legmélyebb érzelmeimmel ízlelhettem meg a dolgokat, amiket csak láthatok. A mély érzelmeket, amelyeket ottfelejtettem. Mindazonáltal úgy gondolom, a te »Múmiád« valami olyan, ami ezeket továbbfejlesztette.” (Hijikata, 1977. skk.)⁵¹⁷

Hijikata leírásaiból azt is megtudjuk, kimondottan nagy megpróbáltatást jelentett a nézőknek az olyan előadásokat megtekinteniük, amelyekben az önkínzás performatív eszköztára valójában egy új test megszületésének a szolgálatába szegődött.⁵¹⁸ Úgy tűnik, Murobushi koreográfiájában a múmia a spirituális ébredést, másképp a tudatban a nem várt tartalmak

⁵¹⁵ Centonze, Katja: *Aesthetics of Impossibility. Murobushi Ko\ on Hijikata Tatsumi*. Venezia, Cafoscara, 2018. 66-70. Idézi Nakajima, Nanak *The Outside of Butoh is the Inside of the Body. Ko Murobushi and the Process of Self-Mummification*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, TDR/The Drama Review, Vol. 63, Issue 3 (243), Fall 2019. 85.

⁵¹⁶ Uo.

⁵¹⁷ Hijikata, Tatsumi: 木乃伊の舞踏 [The Butoh of the “Mummy”—Ko Murobushi]. Trans. Vinci Ting. Program pamphlet for Hinagata, 11 July. URL: https://ko-murobushi.com/eng/biblio_others/view/55

⁵¹⁸ Uo.

extenzív mozgásait mint összeütközéseket övező fájdalmat, bizonytalanságot és kétségbeesést is reprezentálja. Nanako Nakajima összefoglalójában:

„Ahol Murobushi előadásában Hijikata-ra utal, az nézete szerint a Butō-test külseje, ami valaminek a szélén helyezkedik el. Ekként magában foglalja a test felajánlását egy új struktúrának ezáltal folyamatosan tágítva és kiterjesztve a Butō határait. A Sokushinbutsu-ban az önmagukat mumifikáló szerzetesek kiterjesztik a testüket az élet és a halál, az anyagi és a szellemi világ között. Miután az aszkéta testének külső és belső feltárása befejeződött, egy másik világba lényegül át, mely során a Yudono szent hegyének a részévé válik. Ez maga a spirituális felébredés állapota. Ha egyszer az ember belép a külvilágba, akár a transzon, a halálon vagy a mély meditáción keresztül éri azt el, többé már sosem térhet vissza. Ezért nem is lehet a *kilépés* folyamatát igazolni. A spirituális ébredés után minden paradigma megváltozik, és a felébredett többé már nem osztozik a *belső* szókinsén, a beszélő szubjektum eltűnik. Murobushi célja a Butō-val az volt, hogy elérje a *külsőt*; mindazonáltal csupán egy spekulatív előadásmódot tudott felajánlani. Anélkül, hogy ténylegesen meghalt volna, pusztán színlelte, hogy *kint* van; a külső reprezentációját ajánlotta fel a Butō-n keresztül.” (Nakajima, 2019, 86. skk).

Murobushi megközelítése a külső ideájához ekként a deleuze-i értelemben folyamatos hurkolódásra (*looping*) volt ítélve. A Ritournelle jegyzetében Murobushi azt írta, Próbálván meghalni táncolni kezdtem.”⁵¹⁹ És ekként egészen 2015-ben bekövetkezett haláláig a buddhista szerzetesek végtelenített leborulásaihoz hasonlóan Kō Murobushi minden színpadi elállásából leesett, visszazuhant a földre.

Élet és halál spekulatív kísérleteként a külső és a belső ismételt összegyűrése és kisimítása által Murobushi múmiája egy folytonos visszacsatolási hurkot hoz létre önmaga és minden további Másik között. Továbbá a Butō-test belsejének állandó megkérdőjelezésével és performatív kifordításával a Yamabushi szerzetesekhez hasonlóan a külvilág végtelen transzcendenciájába helyezi át magát. E két lépésével Murobushi megvalósítja a heteronóm filozófia interszubjektív igényű, a Másik végtelensége felől történő megismerés etikai gyakorlatát. Alátámasztja állításunk a múmiakoreográfia eredendő esetlegességéből fakadó hezitálása is, amennyiben az a *belső* ambiguitásának az otthonos és önazonos *cogito* projektjével szemben érzett dacát éppúgy reprezentálja, amint az alteritás felbukkanása által fellépő morális méltatlanság bénító

⁵¹⁹ Murobushi, Kō: *Program Note for Ritournelle*, 2013, Vienna, Impulse Tanz. <https://ko-murobushi.com/eng/works/view/599> Idézi Nakajima. Nakajima, Nanak *The Outside of Butoh is the Inside of the Body. Ko Murobushi and the Process of Self-Mummification*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, TDR/The Drama Review, Vol. 63, Issue 3 (243), Fall 2019. 86.

fájdalmát. A múmia ugyanis nem pusztán *kívül áll* minden rend és személyesség határán, hanem sima testének tükörreflexe által egyszerre reflektálja a *saját* abszolút idegen karakterét, illetve fogadja, s veri vissza a *Másik* arc epifániáját. Ekként kaput nyit önmaga és a beláthatatlanul Másik *közt* az abszolút vendégszeretetet szférájába.

Konklúzió, lezárás

Kutatásunkkal az autonómia filozófiai hagyományának lévinasi kritikája által igyekeztünk a jelenkor válságos állapotát megközelíteni. Érvelésünkben a totalításra törő ego önazonosságát mára a megismerés minden konkrét és formális gyakorlatára kiterjesztette. Ahogyan Heidegger előre jelezte, úgy tűnik, az ember már mindenütt csak önmagával találkozik, mely a médiakonvergencia planetáris léptékű közegében szerveződik meg. Mindennek a következményeként az idegen és az otthon történeti, kulturális viszonya is jelentősen átalakul; összeroppan, felszámolódik. A vendégszeretet instanciája ugyanis a derridai értelemben egy információfeldolgozó operatív iterabilitásnak adja át a helyét, mely az otthon monaszának a védelme helyett az elérhetőség és a hozzáférés teljességét garantálja a diszkreditált szubjektumok számára. Ekként az ember mint „rögzítetlen állat” saját autonóm értelmének a határait minden korábbinál távolabb képes lehorgonyozni. Ennek a hatása érvényesül a nárcizmus, a xenofóbia és a nacionalizmus aktuális, médiatechnológiai praxisaiban. Amennyiben természetes és művi már mindig is átszövi egymást, úgy e probléma ugyanannyira érinti a test aktuális teóriáinak, mint a médiatudományoknak a diskurzusait.

Elsőként Bernhard Waldenfels reszponzív fenomenológiáját és esztétikáját hívtuk segítségül, melynek keretében beláttuk, hogy a test ősmédiális jellege nem valamely médiummentes, primordiális állapotra utal vissza, hanem arra az eredendő mediális jellegre, miként a test önmagától kisiklik, ezáltal autentikusan csupán a másikban leli meg támasztékát. Ebben az értelemben az ipszeitás is sokkal inkább a „nekem” vagy az „engem” mint az „én” eredeti kategóriája. A test ezek szerint olyan esemény, amely további, beláthatatlan események által szituálva, „szilárdan és felemészthetetlenül a Másik arcában, tekintetének totális meztelenségében, védekezés nélkül, a Transzcendens abszolút nyitottságának mezítelenségében ragyog.”⁵²⁰ Pontosan ezzel az élménnyel szembesít radikális értelemben a japán Butō előadóművészete. Mindez a performativitás heteronómia felől történő átértelmezését is megvalósítja, melyet a benjamini igényű, Samuel Weber által kidolgozott

⁵²⁰ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999. 165.

teatralitás koncepciójával azonosítottunk. Érvelésünkben ugyanis az én hatóképességének az elemzésével szemben a performativitás elsősorban a folyamatosan ingadozó határok konstitúciójának a dinamikus gyakorlatát jelenti. Ennek az állításnak a bizonyítását Kō Murobushi nomád Butō esztétikájában a transzcendens végtelen felé törekvés koreográfiáiból vezettük le. Ugyanakkor bemutattuk azt is, miként az otthon küszöbének az elhagyása az értelemképződés kísérteties elmozdulását is jelenti, amennyiben Murobushi önmumifikáló Butō-ja reflektálhatatlan, rend-kívüli oldalán a halál áll. Mindazonáltal Tatsumi Hijikata és a Yamabushi aszkéták alakjában a Másik arc megjelenése a végtelen felé tartó etikai mozgásnak is utat nyit. A morális méltatlanság súlya alatt megrendülő, otthontalan ént testesíti meg a mília alakjában Murobushi Butō-ja, mely ekként önmagát abszolút idegenként az abszolút vendégszeretetet szituációjába ajánlva ismeri fel. Az idegennek tehát nem csupán a kérdése, hanem a szeretete is az idegen felől jön, miként az örömhír, amely az alteritások interszubjektív struktúráit a test ősmédiális jellegében szervezi meg. Mindez azonban elképzelhetetlen az autonóm én regisztereiben.

Felhasznált irodalom

Alishina, Juju: *Butoh Dance Training*. Jessica Kingsley Publisher, 2015.

Aquinói Szent Tamás: *Summa contra gentiles*. Paris, Flammarion, I, 43. 1999.

Arisztotelész: *Poétika*, 50a24.

Austin, John L: *Tetten ért szavak. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.

Balogh Gergő: *AFFORMATÍV A performativitás kritikája Werner Hamacher munkásságában*
URL: http://real.mtak.hu/132813/1/79_105_Balogh.pdf

Barber, Stephen: *Hijikata: Revolt of the Body*. Solar Books, University of Chicago Press, 2010. URL: <https://www.3ammagazine.com/3am/the-dirty-avant-garde/>

Bellrose, Christine: *BEING MA IN MOVEMENT: SPACE-TIME IN BUTOH, SOMATIC PRACTICE, AND DURATIONAL PERFORMANCE ART*. Graduate Programme in Theatre and Performance Studies, York University, Toronto, Ontario, 2015. URL: https://www.academia.edu/29685158/BEING_MA_IN_MOVEMENT_SPACE_TIME_IN_BUTOH_SOMATIC_PRACTICE_AND_DURATIONAL_PERFORMANCE_ART_integral

Benjamin, Walter: Színház és rádió (Nevelőmunkájuk kölcsönös ellenőrzéséről). *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/benjamin-szinhaz-es-radio/>

Bolter, Jay David – Grusin, Richard: A remedializáció hálózatai. Ford. Babarczy Katica fordítása. *Apertúra*, 2011/tavaszi. URL: <https://www.apertura.hu/2011/tavaszi/bolter-grusin-remedializacio-halozatai/>

Böhme, Gernot – Böhme, Hartmut: *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, Beck, München, 2004.

Centonze, Katja: *Aesthetics of Impossibility. Murobushi Ko\ on Hijikata Tatsumi*. Venezia, Cafoscarina, 2018.

Clark, Andy: *A megismerés építőkövei. Filozófia, megismeréstudomány és párhuzamosan megosztott feldolgozás*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris, 1996.

Clark, Andy: *Being There. Putting Brain, Body and the World Together*. Cambridge (Ma), MIT Press, [1997] 1998.

Danka István: Csak a testemen keresztül. Kontempláció és fogalmi gondolkodás a megtestesült elme tézisének a fényében. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023.

de Biran, Maine: *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. in *Oeuvres*, 4, Paris, Alcan, 1932.

de Condillac, Étienne Bonnot: *Értekezés az érzetekről*. ford. Jankovics Ferenc, Erdélyi Ágnes, Budapest, Magyar Helikon, 1976.

Debord, Guy: *A spektakulum társadalma. Kommentárok A spektakulum társadalmához*. ford. Erhardt Miklós. Budapest, Open Books, 2022.

Deres Kornélia: Cselekvő növények, állati ágensek – és kortárs színrevitelek. *Műút* 2018/I. 41-42. o.

Derrida, Jacques: A törvény ereje: az "autoritás misztikus alapja": 2. rész. ford. Kicsák Lóránd. In: *Az árnyék helye: tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Pozyony, Kalligram, 2011, 227-261. o.

Derrida, Jacques: Aláírás esemény kontextus. ford. Kicsák Lóránd. Antal Éva, Kicsák Lóránt és Széplaky Gerda (szerk.) In: *Performatív fordulatok*. 6. Eger, Líceum Kiadó, 2015, 43-69.

Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 11-29. o.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994.

Fodor, J. A.: Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology, In: *Behavioral and Brain Sciences*, 3(1), 1979.

Fogarasi György: Performativitás/teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz. URL: <https://www.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-perfomativitas-teatralitas/>

Fonagy, Peter – Target, Mary: *Pszichoanalitikus elméletek – a fejlődési pszichopatológia tükrében*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2005. Mitchell, S. A., Black, M. J. *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Budapest, Animula Kft., 2000.

Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1990.

Foucault, Michel: *Más terekről. Heterotópiák*. 1967. URL: <https://exindex.hu/nem-tema/mas-terekrol-1967/>

Fraleigh, Sondra: *Butoh: Metamorphic Dance and Global Alchemy*. University of Illinois Press, 2010.

Fraleigh, Sondra: *GET MESSED UP: INTERNATIONALITY, BUTOH AND FREEDOM IN PLASMA*. State University of New York, Brockport, URL: <https://www.performancephilosophy.org/journal/article/view/224/337>

Füzi Izabella: *Medialitás, nézői szubjektivitás, narráció – kortárs filmelmélet magyarul*. URL: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/index395d.html?option=com_tanelem&id_tanelem=921&tip=0&fbclid=IwAR2O9Hewpq6TFxVEiDcHFwQcrYmyICJzWqfHZPpkYBXlBnTTHPxBnBl8CsM

Gibson, J. J.: *The Ecological Approach to Vision*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1979/1986.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *A jelenlét előállítása – Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, 2010.

Heidegger, Martin: *Kérdés a technika nyomán*. URL: <https://vendegszovegek.wordpress.com/2016/06/12/martin-heidegger-kerdes-a-technika-nyoman/>

Henry, Michel: *Az élő test*. Pannonhalma. Bencés Kiadó, 2013.

Hijikata, Tatsumi: *Hijikata Tatsumi and Japanese People: Revolt of the Body*. URL: <https://digital.library.temple.edu/digital/api/collection/p245801coll10/id/406992/download>

Hijikata, Tatsumi: 木乃伊の舞踏 [The Butoh of the “Mummy”—Ko Murobushi]. Trans. Vinci Ting. Program pamphlet for Hinagata, 11 July. URL: https://ko-murobushi.com/eng/biblio_others/view/55

Husserl, Edmund: „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.” Harmadik rész: 1929-1935; in: *Husserliana*, XV. k., I. Kern kiadása, M. Nijhoff, Hága, 1973.

Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. ford. Ullmann Tamás, Sajó Sándor, Budapest, Atlantisz, 2002.

Husserl, Edmund: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

Ikeda, Asato: Twentieth Century Japanese Art and the Wartime State: Reassessing the Art of Ogawara Shū and Fujita Tsuguharu 世紀の日本美術と戦時国家—小川原脩及び藤田嗣治の美術を再評価する. *The Asia-Pacific Journal*, Volume 8, Issue 43, Number 2, Article ID 3432, Oct 25, 2010. URL: <https://apjif.org/-Asato-Ikeda/3432/article.pdf>

Isozaki, Arata: *Ma, space-time in Japan*. Cooper-Hewitt Museum, 1st edition, 1979.

Karterud, Sigmund – Monsen: Jon T. *Szelfpszichológia - a Kohut utáni fejlődés*. Budapest, Magyar Pszichiátriai Társaság, Animula Egyesület, 1999.

Kellner Balázs: Múmia – A „kegyetlen tehetetlenség” virtualizációja a Ko Murobushi Archívum recepciójában. *Café Babel 81. techno*, Budapest, Café Babel, 2020.

Ken, Jeremiah: *Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata*, Japan. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2010.

Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben. *ELPIS* 2018/1. 57-67. o.

Kiss Lajos András: A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. *Világosság*, 2007/5, 83-89. o.

Kittler, Friedrich: *Optikai médiumok*. Magyar Műhely Kiadó – Ráció Kiadó, 2005.

Kohut, Heinz: *A szelf hegyreállítása*. Budapest, Animula Kft., 2007.

Kondor Zsuzsanna: Megtestesült és kiterjesztett elme – kontrasztok és metszéspontok. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023.

Kuniyoshi, Kazuko: *An Overview of Contemporary Japanese Dance Scene.* Japan Foundation, Office for the Japanese Studies Center, 1985. URL: https://books.google.hu/books/about/An_Overview_of_the_Contemporary_Japanese.html?id=aezSAAAAMAAJ&redir_esc=y

Laki János: Elme, test, megtestesültség. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében.* szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022.

Landgrebe, Ludwig: *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays,* Cornell University Press, Ithaca, New York, 1981.

Latour, Bruno: Ágencia az antopocén korában. Ford. Keresztes Balázs. *Prae*, 2017/1, 3–20. o.

Latour, Bruno: *Hibrid gondolkodás: válogatott tanulmányok.* szerk. Kelemen Pál, Keresztes Balázs és Kun János Róbert. Budapest, Kijárat, I.T.E.M. Alapítvány, 2021.

Latour, Bruno: *Megbarátkozni a technikákkal.* URL: <http://performativitas.hu/res/latour.pdf>

Lee, Rhizome: *Practice Guide of Butoh Revolution.* Independently published, 2020.

Lévinas, Emmanuel: A filozófia és a végtelen ideája. In: uő. *Nyelv és közelség.* ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1997.

Lévinas, Emmanuel: A valóság és árnyéka. Ford. Babarczy Eszter. In: *Nappali Ház* 2: 1992. 3-12. o.

Lévinas, Emmanuel: *Autrement q'être ou au-delà de l'essence.* Paris, LGF, 2013.

Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée.* Paris, Vrin, 1982.

Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant.* Paris, Vrin, 2013.

Lévinas, Emmanuel: Isten és filozófia. ford. Tarnay László, In: *Nyelv és közelség,* Pécs, Jelenkor, 1997.

Lévinas, Emmanuel: Jelentés és értelem. In: *Nyelv és közelség,* ford. Tarnay László, Jelenkor-Tanulmány Kiadó, 1997.

Lévinas, Emmanuel: *Noms propres.* Montpellier, Fata Morgana, 2014.

Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről.* Ford. Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999.

Malafouris, Lambros: *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement.* London, MIT Press, 2013.

Malafouris, Lambros: Metaplasticity and the human becoming: Principles of Neuroarcheology. *Journal of Anthropological Sciences*, 88, 2010, 49-72. o.

Marion, J.-L.: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986.

Marosán Bence Péter: Megtestesülés és újramegtestesülés. Testiség és halhatatlanság Husserl fenomenológiai metafizikájában. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. (szerk. Laki János), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022.

Marosán Bence Péter: Önkonstitúció és megtestesülés. Vázlatok a minimális elme egy fenomenológiai megalapozású feltárási kísérletéhez. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test*. szerk. Kondor Zsuzsanna, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023.

Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2020.

Merleau-Ponty, Maurice: *Az észlelés fenomenológiája*. ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2020.

Mezei Balázs: Az emberi test modális elmélete, In: Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest, Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 2004.

Miller, J. Hillis: *Performativitás mint performansz / performativitás mint beszédaktus: Derrida sajátos performativitás-elmélete*. URL: [http://performativitas.hu/cikk/index.php?mid=sRiqzRG8CE1CQy&per=#epubcfi\(/6/2\[miller\]!4\[miller\]/2/2/4/1:0\)](http://performativitas.hu/cikk/index.php?mid=sRiqzRG8CE1CQy&per=#epubcfi(/6/2[miller]!4[miller]/2/2/4/1:0))

Murobushi, Ko: 「最初の舞踏家は、鍛冶師だった」と僕は書く [I write: “The first dancer was an ironsmith”]. *Revue*, 1992. Special issue for the performance *Ai Amour*, created and performed by Ko Murobushi and Carlotta Ikeda, 10–30 July 1993, at Teatro de la bastille, Paris. Trans. Kimiko Watanabe. URL: www.ko-murobushi.com/eng/biblio_selves/view/12.

Murobushi, Ko: 1986. 〈外〉の舞踏宣言 プロローグ [Prologue: Proclamation of the Butoh of the “Outside”]. Personal diary. Trans. Katja Centonze and Koichi Kano. Ko Murobushi Archive, 1986. URL: https://ko-murobushi.com/jpn/biblio_selves/view/10

Murobushi, Ko: *Program Note for Ritournelle*. Vienna, Impulse Tanz, 2013. URL: <https://ko-murobushi.com/eng/works/view/599>

Naito, Masatoshi: *日本のミイラ信仰* [Nihon no Miira Shinko; Mummy Beliefs in Japan]. Kyoto: Hozokan, 1999.

Nakajima, Nanako: *The Outside of Butoh is the Inside of the Body. Ko Murobushi and the Process of Self-Mummification*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, TDR/The Drama Review, Vol. 63, Issue 3 (243), Fall 2019.

Napolin, Julie Beth: *The Fact of Resonance: Modernist Acoustic and Narrative Form*. Fordham University Press, 2020.

Noë, Alva: *Action in Perception*. Cambridge (MA), MIT Press., 2004.

Ochi, Yuma: 室伏鴻の舞踏における外 あるいは死の意味について [Murobushi Ko no butoh ni okeru Soto, aruiwa shi no imi nituite; Soto in Ko Murobushi's Butoh, Or the Meaning of Death]. Paper presented at the symposium "The Mummy and Body of the Outside." Ko Murobushi Wandering Archive, Yamagata, Tohoku Koeki University, 2017.

Ong, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása*. Budapest, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, 2010.

Oosterling, Henk: *Dasein as Design Or: Must Design Save the World?* URL: <https://journal.unpar.ac.id/index.php/melintas/article/view/930/914>

Pavlovits Tamás: A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. (Lévinas Descartes értelmezése). In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008.

Platón. Phaidón: 83a, ford. Kerényi Grácia, In: *Platón összes művei, 1. köt.* Budapest, Európa, 1984.

Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 17-c-d. Devecseri Gábor fordítása, Platón összes művei I.

Richir, Marc: A fenomenológia értelme. A látható és a láthatatlanban. *Vulgo*, 2004/1.

Robbins, Philip – Aydede, Murat (szerk.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. New York, Cambridge University Press., 2009.

Rowlands, Mark: *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge (MA), MIT Press, 2010.

Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*, ford. Altrichter Ferenc, Budapest, Osiris Kiadó, 1999.

Sajó Sándor: Az én és a másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. szerk. Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008.

Sakaguchi, Ango: "Discourse on Decadence." Translated by Seiji M. Lippit, Review of Japanese Culture and Society 1 (1), 1986: 1–5. URL: <https://www.jstor.org/stable/42800058>

Sakurai, Keisuke: 室伏鴻 外の人、他のもの 個体と流体 [The People Outside, The Other Things]. Studio Voice, October. Trans. Vinci Ting. October. 2000. URL: https://ko-murobushi.com/eng/biblio_others/view/13

Saxl, Fritz: A kifejező mozdulatok a képzőművészetben (ford. Rényi András.) *Enigma*, 2005. 12, 23–32. o.

Schmal Dániel: A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In: *A megtestesült elme a filozófia történetében*. szerk. Laki János, Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2022, 119. o.

Schmidt, Maki Tsuchiya: *Ma: Space Where Flows Meet*. University of Washington, 2015. URL: <https://digital.lib.washington.edu/researchworks/handle/1773/33445>

Seregi Tamás: *Paul Ricœur cselekvésontológiája*. URL: <http://www.vilagossag.hu/pdf/20070612084259.pdf>

Shusterman, Richard: *Body consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*. Cambridge University Press, 2008.

Simondon, Georges: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier. 1989.

Stolorow, R. D.: Dynamic, dyadic, intersubjective systems: An evolving paradigm for psychoanalysis. In: *Psychoanalytic Psychology*, 1997, 14(3), 337–346. URL: <https://doi.org/10.1037/h0079729>,

Stolorow, Robert – Atwood, George – Brandchaft, Bernard. *The Intersubjective Perspective*. Jason Aronson, Inc., 1994. URL: <https://www.researchhistory.org/wp-content/uploads/2017/03/Stolorow-Atwood-The-Intersubjective-Perspective-Psychoa.-Review-1996.pdf>

Szabó Csaba: *Vázlatos bekezdések a dolgok performativitásáról. (1. A dolog Heideggernél – részlet)*. URL: http://performativitas.hu/vazlatos_bekezdesek_a_dolgok_performativitasarol

Szmeskó Gábor: A spontaneitás értelmében vett szabadság kritikája Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művében. In: *Szövegek között 21. A tudományos hálózatoktól a hálózatok tudományáig (OTDK-tanulmányok)*. szerk. Fogarasi György, Tóth Ákos. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 2019.

Szokolszky Ágnes – Kádár Endre: James J. Gibson ökológiai pszichológiája, *Pszichológia*, 19(2), 245-285.

Szynkarczuk, Pawel: *Intercorporeality: Merleau-Ponty's Ontology of Flesh and Butoh Dance Practice*. Goldsmiths, University of London, 2015. URL: <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/15119/>

Tengely László: *Östények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2017.

Thompson, Evan – Stapleton, Mog: *Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories*. Topoi 28., 2009.

Thompson, Evan: *Mind in Life Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.

Tillmann J. A.: *A keretfoszlányok kialakulásának és szemlélésének kérdéséhez*. URL: <https://filoszoia.wordpress.com/>

Tillmann J. A.: *Tengerek, egek*. Budapest, Typotex, 2023.

Ullmann Tamás. *Hogyan működik a tudattalan*. URL: https://fi.abtk.hu/images/2017_02_ullmann_tamas_hogyan_mukodik_a_tudattalan.pdf

Ullmann Tamás: Lévinas, az alteritás filozófusa. *Helikon* 53, 2007/1-2.

Ullmann Tamás: Tudattalan és test, In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* (szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023.

Uno, Kuniichi, and Ko Murobushi: <外>の千夜一夜 [One thousand and One Nights of "Outside"]. Unpublished transcription of dialogue. Yokohama Red Brick Warehouse No. 1, 2013.

Varela, Francisco J. – Thompson, Evan, – Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience.* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1991, 2016.

Vermes Katalin: *A felelő(s) test. Exkarnáció és inkarnáció ritmusai.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2023.

Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.* Budapest, L'Harmattan, 2006.

Vermes Katalin: Embodiment vagy exbodiment? Testesülés és testetlenülés ritmusai. In: *A megtestesült elme. Fókuszban a test.* (szerk. Kondor Zsuzsanna), Budapest, Akadémiai Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2023.

Waldenfels, Bernhard: Az emberi hangról a test összefüggésében. Ford. Csobó Péter György. *Replika*, 22. évf. 77. sz. 2011, 31-44. o.

Waldenfels, Bernhard: *Felelet arra, ami idegen. Egy rezponzív fenomenológia vázlata.* URL: <https://www.c3.hu/~gond/tartalom/20/frawald.html>

Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung.* Suhrkamp, Berlin, 2010.

Weber, Samuel: Színtér és képernyő: elektronikus média és teatralitás. *Apertúra*, 2010/ősz URL: <https://uj.apertura.hu/2010/osz/weber-szinter-es-kepernyo-elektronikus-media-es-teatralitas/>

Wendt, Thomas: *Design for Dasein: Understanding the Design of Experiences.* Scotts Valley, California, US, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

Zámbó Kristóf: Pathos és válasz. Bernhard Waldenfels „esztétikájáról.” In: *A DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciakötete*, ELPIS Filozófiatudományi folyóirat 14. szám (2014/2.) 171-180. o.

Szakmai önéletrajz

TANULMÁNYOK

2018 – 2021: Senior researcher, fokozatszerző doktorandusz
MOME - Doktori Iskola, Művészettudomány (designelmélet)

2012 – 2014: Filmtudomány – MA diploma ([szakdolgozat](#))
Szegedi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Vizuális Kultúratudomány

2008 – 2012: Kommunikáció és médiatudomány: elektronikus média szak – BA diploma
Budapesti Kommunikációs és Gazdasági Főiskola



MUNKATAPASZTALAT

2022-től: kulturális programszervező, Budavári Kulturális Nonprofit Kft.

2020-től: óraadó művésztanár, PTE Művészeti Kar, Újgyetem

2013 – 2015: rendezvényszervező (Pest megye, Szobi járás), Nemzeti Művelődési Intézet

2012 – 2013: kulturális pályázatíró, rendezvényszervező, Kultindex Kft. (LFZE, Király-König Péter Zenei AMI, közösségépítés 3H oktatási intézményekben az ország minden területéről, stb.)

2009 – 2012: kulturális szerkesztő, Magyar Televízió (MTVA) Kulturális Főszerkesztősége (Kultúrház, Éjjeli Őrjárat, Ma Reggel, stb.)

2001-től: rádiós műsorkészítő, dj, programszervező (Tilos Rádió, Multiplex, Gödör Klub, Gólya Építők, stb.)

2001-től: szabadúszó kulturális újságíró, kritikus, publicista (angol és magyar nyelven: apertura.hu, egykori origo.hu, Café Babel, Tempevölgy, Élő-halott, stb.)

2017-től: performer, kortárs butó táncos (Pneuma Szöv/Mókusok, Shepherds of Cats, The Physical Poets)

NYELVTUDÁS

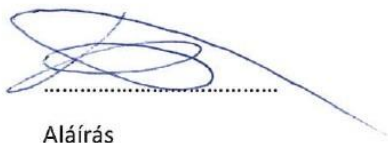
- angol középfok (B2)
- német középfok (B2)

Eredetiségi nyilatkozat

EREDETISÉGI NYILATKOZAT

Alulírott Kellner Balázs (szül. hely, idő:, anyja neve:, szem. ig. szám:), a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem Doktori Iskola doktorjelöltje kijelentem, hogy *A test és a végtelen. Az abszolút vendégszeretet fenomenológiája a Butō-ban* című doktori értekezésem saját művem, abban a megadott forrásokat használtam fel. Minden olyan részt, amelyet szó szerint vagy azonos tartalommal, de átfogalmazva más forrásból átvettem, egyértelműen, a forrás megadásával megjelöltem. Kijelentem továbbá, hogy a disszertációt saját szellemi alkotásomként, kizárólag a fenti egyetemhez nyújtom be.

Budapest, kelt: 2023. 08. 31.



Aláírás