

Az arisztotelészi „tapintás” fogalma és a fenomenológia problémája

KOVÁCS ATTILA

Elegendő Kant *Transzcendentális esztétikájára* gondolnunk ahhoz, hogy az érzetek kérdésének megfelelő filozófiai fontosságot szenteljünk. Ezt a kérdést azonban már Kantot megelőzően Arisztotelész is a megfelelő filozófiai (fenomenológiai) horizontra helyezte. A sztageiroszi filozófussal kezdődően ugyanis az érzékelés kérdése lényegesen radikalizálódik. Eltűnik immár az a naiv egyszerűsítés, amellyel a preszókratikusok vizsgálták a kérdést, ugyanakkor pedig nincs helye Arisztotelész műveiben annak a lenéző távolságtartásnak sem, amely Platón elemzéseit kíséri.

Mi változik meg tulajdonképpen Arisztotelésszel kezdődően? *A lélekről* szóló művében azt írja, hogy az érzékelés többé már nem értelmezhető egy olyan „mozgásként”, illetve „szenedésként”, amely során az érzékszerv az érzékelés tárgyának hatására egy minőségi elváltozást szenved el. Hogyha az érzékelést mozgásként képzeljük el, akkor különbség áll fenn a „potenciálisként” értelmezett érzékelés, illetve az „aktuális” érzékelés között.¹ Ebben az értelemben az érzékelés nem más, mint az a folytonos haladás, mely a lehetőség felől a „beteljesültség” irányába tart. Ahhoz pedig, hogy ez a beteljesültség létrejöhessen, ahhoz, hogy az említett mozgás, illetve szenedés megtörténjen, három feltételnek kell érvényesülnie: 1. a mozgásnak egy minimális intenzitással kell bírnia; 2. az érzékelés két pólusa között léteznie kell egy minimális különbségnek (a hasonló nem szenvedhet egy hasonló

¹ *De anima* 417a, in: *Lélektfilozófiai írások*, Európa, Bp., 1988

által²); 3. ugyanakkor ez a minimális különbség sohasem válhat túlságosan kiélezetté.³

Az érzékelés folyamata tehát az arisztotelészi meghatározás értelmében egy *elsődleges különbséget* feltételez az érzékelés szerve és tárgya között; ugyanakkor pedig egy olyan „mozgás”, „szenvedés” létezését feltételezi, amely révén az egyik afficiálni tudja a másikat. Mielőtt megvizsgálánk, mit jelent ez az elsődleges különbség, valamint az elszenvedést lehetővé tevő mozgás, szükséges tisztázni, melyek az alapvető érzékek, és melyek azok jellegzetességei. Arisztotelész öt érzéket különböztet meg⁴: látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás. Mivel minden érzékelés feltételez egy „közeget” (*metaxa*), az érzetek két csoportra oszthatók: azok az érzetek, amelyek esetében az említett közeg külsőleges, és azok, amelyek egy belsőleges közeget feltételeznek.⁵ A látás, a hallás, a szaglás esetében az előbb említett közeg külsődleges, míg az ízlelés és a tapintás esetében belsőleges⁶. Ennek a tanulmánynak a tárgya pedig nem egyéb, mint az a különbség, amely a külsőként, illetve a belsőként értelmezett közeg között áll fenn.

Leszögeztük, hogy az érzékelés lehetőségének feltétele egy elsődleges különbség az érzékelés tárgya és szerve között, valamint az a mozgás, amely révén az egyik „megérintheti” a másikat. Ez azt jelenti, hogy bármilyen típusú legyen az érzékelés, az egy *érintés-alappal* rendelkezik. Az érintés mibenlétét illetően azonban különbségek merülnek fel: bár „a többi érzékszerv is a tapintással érzékel, csak hogy *valami máson keresztül*” a tapintás „az egyetlen, amely úgy tűnik, *önmagán keresztül* érzékel” (kiemelések tölem.)⁷ A különbség, amely a tapintás és a többi érzékelés között áll fenn, azon alapul, hogy míg a tapintás ön maga által érzékel, addig a többi érzékelés mindig egy olyan közeget feltételez, amely alapvetően más természetű, mint az érzékelés két pólusa. Mivel minden érzékszerv „érintés által érzékel”, a tapintás válik elsődleges érzékelésmóddá. A továbbiakban éppen emiatt a tapintás kérdésére helyezük a hangsúlyt.

² *De generatione* I., 323b

³ *De anima* 424a

⁴ Tulajdonképpen hatot, azonban a *sensus communis*-ről itt nem beszélhetünk ugyanabban az értelemben, mint az első ötről.

⁵ A „külsődleges”, illetve a „belsőleges” fogalma itt az érzékelés alanyához mint egészhez viszonyított, nem pedig az érzékelés tulajdonképpeni szervéhez.

⁶ Arisztotelész szerint az ízlelés nem más, mint a tapintás egy változata.

⁷ *De anima* 435a

A tapintással kapcsolatban elsősorban azt lehetne leszögezni, hogy ez az érzékelés-típus képezi az állat és a többi „élőlény” közötti különbséget. Az állat abban különbözik a többi élőlénytől, hogy egy „minimális tapintással”⁸ rendelkezik. Ez teszi lehetővé azt, hogy az állatok esetében érzetekről beszélhessünk. Mi különbözteti meg azonban az embert az állattól? Arisztotelész szerint az embernek van a „legfinomabb” bőre; ez a maga során lehetővé teszi azt, hogy az ember tapintása legyen a „leggyöngédebb” és a „legkifinomultabb”. A bőr azonban nem egyéb mint „elszáradt” hús. A bőr finomságához ilymódon hozzáadódik a „hús puhasága”, amely lehetővé teszi, hogy az érzékelés a lehető „legkiélezettebb” legyen. Az érzékelésnek ez a tökéletessége nem véletlenszerű: nem bizonyít egyebet, mint azt, hogy az ember a legtökéletesebb érzékeléssel rendelkezve egyúttal arra is alkalmas, hogy a legtökéletesebb lelket kapja.⁹ Mindezek ellenére az ember és az állat közötti különbség nem redukálható a lélekre, amely az aktív intellektus révén „minden, ami egyáltalán létezik”, hiszen az emberi egyetemességnek testi vonatkozásai is kell legyenek. Ez az egyetemesség, amit transzcendentálisnak is nevezhetnénk, a tapintás közegére, a húsról alapul.

Az érzékelés folyamata, amely, amint láttuk, tételezi az érzékelés szerve és tárgya közötti különbséget, a maga során egy *másodlagos különbséget* von maga után. Az érzetek Arisztotelész szerint arra szolgálnak, hogy a világban fellelhető különbségeket érzékeljük: hideg-meleg, száraz-nedves, stb. A világban érzékelt különbségek a dolgok jelenlétét tanúsítják. Ez pedig nem egyéb, mint a mi jelenlétünk a dolgoknál. Pontosabban: a dolgok és az én jelenlétünk az érzékelésben megegyezik¹⁰. Említettük már, hogy minden érzékelés egy érintés-alappal rendelkezik. Az egyetlen érzékelés azonban, amely esetében ez az érintés „közvetlen”, a tapintás. Ennek során nem a közeg „által” érzékelünk, hanem „vele együtt”¹¹. Tapintani nem jelent mást, mint egyúttal a közegét is érzékelni. Ez a közeg pedig a tapintás esetében, amint már mondtuk, nem más, mint a hús; hiszen Arisztotelész szerint a hús nem a tapintás szerve, mivel az valahol más hol („a szív közelében”¹²) van.

⁸ Jean-Louis Labarrière: *Sur la différence entre l'homme et l'animale chez Aristote*, 21.o. (kézirat)

⁹ L. Remi Brague: *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, 259. o.

¹⁰ L. uo, 369.o.

¹¹ Uo., 372.o.

¹² *De sensu* 439a., in: *Lélektudományi írások*

A hús mint közeg az emberen belül van. Ez a belsőség nem jelent egy *önmagába-zárkózást*, hiszen a „hússág” nem egyéb, mint az ember *nyitottsága* a dolgok irányában.¹³ Ugyanúgy, ahogyan az aktív intellektus az emberi egyetemességet képviselvéen (azáltal, hogy „ő minden, ami van”) nem egyéb, mint a mi nyitottságunk a dolgok irányában, ugyanígy a „hússág” is ezt a szerepet játssza. Azt, hogy a hús által nyitottak vagyunk a dolgok felé, nagyon jól szemlélteti az a tény, hogy amikor „én tapintok egy dolgot, egyúttal a dolog is tapint engem”¹⁴. Ezt mondja Merleau-Ponty is, amikor a következő egyenletet állítja fel: „tapintani = tapintó-tapintott”¹⁵ (tehát tapintani annyit jelent, mint tapintó és egyidőben tapintott is lenni). Ezzel kapcsolatban a következő kérdés merül fel. Ha a tapintás az a mozgás, amelynek során megérintem a tárgyat, de ugyanakkor az is, amellyel a tárgy engem megérint, akkor jogos az a kérdés, hogy a mérleg egyensúlyban van-e, illetve ha elbillen, akkor kinek a javára: én vagyok, az aki tapintok, vagy pedig a tárgy tapint engem. Azt az elképzelést, miszerint én vagyok az, aki tapintok, sugallja Heidegger a *Lét és időben*¹⁶, amikor azt írja, hogy a „kézhez-álló” nem érintheti meg a „jelenvalólétet”. Ez az elképzelés azonban legalább két rejtett előfeltevést tartalmaz: 1) nagyon jól körülírható az, hogy mit jelent a jelenvalólét, illetve pontosan megrajzolható a határa, amely lehetővé teszi, hogy ettől eddig Én-ről (jelenvalólétről) és attól addig a világról beszélhessünk; 2) én vagyok az, aki a mozgást (tapintást) kezdeményezi, és bármikor leállhatok. Amint azonban látni fogjuk, a határok megszűnnek a tapintás esetében, továbbá pedig nem én vagyok az, aki a mozgást kezdeményezem, hiszen ez a mozgás intencionális jellegű; éppen úgy, ahogyan az *ego cogito* mindig feltételezi a *cogitata mea*-t, ugyanúgy nem tudok elrejtőzni azon nyitottság elől, amelynek ki vagyok szolgáltatva a tapintás révén.

Az érzékelés alapvető különbséget feltételez a szubjekum és az objektum között. Ez a különbség nem egyéb, mint az a közeg, amely az érzékelés két pólusa közé helyeződik. Ez a nem-tételezett (atematikus) különbség teszi lehetővé az érzékelés folyamatát a látás, a hallás és az ízlelés esetében. A látás esetében például a levegő jelenti azt a nem-tételezett közeget, amely mint „közbeeső” teszi lehetővé a látást. Ha nem létezik ez a *távolság*, ez a *határ*, akkor nem beszélhetünk látásról.

¹³ Vö. a husserli reflexió „nyitottságával” az intencionalitás struktúrája által.

¹⁴ Remi Brague, id. mű, 370.o. (saját fordításom).

¹⁵ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1964, 309.o.

¹⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, 1989, 159.o.

A tapintás esetében a dolgok megváltoznak. A nem-tételezett közeg tételezetté válik azáltal, hogy a tapintás során ez a közeg nemcsak a tapintás lehetőségének a feltétele, hanem maga is tapintott; a tapintásban egy tárgyat tapintva-érezkenni nem jelent mást, mint önmagunk tapintva-érezkélését.¹⁷ Ha az érzékelés olyan mozgást feltételez, amely révén az egymásra-hatás, a „szenvedés” lehetővé válik, akkor ez a tapintás esetében azt a mozgást jelenti, amely egyúttal tapintó és tapintott is. Mindez egyúttal azt is maga után vonja, hogy az az atematikus különbség, amely a többi érzékelés esetében azt a „határt” jelenti, amelyet sosem tehetünk a magunkévá, a tapintás esetében eltűnik, azaz pontosabban: tételezetté válik. A tapintás esetében, írja Arisztotelész, a közeg kicsúszik a kezünk közül: bár „a közegen keresztül érzékelünk mindent – de az említett esetekben [a tapintás esetében] ez a tény rejtve maradt a számunkra”¹⁸.

Ha tehát a többi érzékelés esetében az én és a világ közötti alapvető különbségről beszélhetünk, akkor ez a tapintás esetében egy *elsődleges különözetlenség*gé válik. A probléma azonban ennél árnyaltabb. Ha a tapintás az alapvető érzékelési forma, ha létezik egy minimális érintés minden érzékelés esetében, akkor felmerül az a kérdés, hogy az a *határ* (heideggeri kifejezéssel: „térköz”), amelyet például a látás feltételez, és amely elkülönít engem a világtól, ténylegesen létezik-e vagy sem. Pontosabban: hová lesz az a határ, amelynek nem léphetünk a birtokába, és amely fenomenológiai szempontból a tapintás lehetőségének a feltétele kellene legyen? Azáltal, hogy a tapintás esetében a közeg belsőleges, a feltett kérdés – ahelyett, hogy megválaszolódna – még hangsúlyosabban jelentkezik. Meddig terjedünk mi, és meddig terjednek a dolgok? Hol helyezkedünk el mi, amikor kijelentjük, hogy a hús belsőleges? Ezek a kérdések azért fontosak, mert nem tisztázott, létezik-e egyáltalán határa, egy nem-tételezettje a „hússágnak”, vagy pedig ez a „hússág” nem egyéb, mint „a világ húsának a nyúlványa”, ahogyan azt Merleau-Ponty mondja.¹⁹ Azt mondhatnánk ebben az értelemben, hogy a „hússág” a határ eltűnését jelenti: nem más, mint test-előttés különözetlenség.²⁰ Ez a „kiazma” az én húsom és a világ húsa között értelmetlenné teszi a „belső” és a „külső” fogalmát. Mind a világ, mind a hús egyúttal külső és belső is. Mind-

¹⁷ Remi Brague, id. mű, 372. o.

¹⁸ *De anima* 423b

¹⁹ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 309. o.

²⁰ L. Jacob Rogozinski: „Carnalitatea” comunității. In: *Dialoguri despre ființa*, ed. Amarcord, Timișoara, 1995.

ez hasonlít a külső és a belső fogalmának ahhoz a jelentésvesztéséhez, amelyet a transzcendentális reflexió végiggondolása eredményez. A világ ezen reflexió esetében nem értelmezhető külsőlegesként, hiszen ez a reflexió, intencionális lévén, nem egyéb, mint egy olyan dolgok-felé-való-nyitottság, amely egyúttal önmagamon való kívülvetettséget is jelent. Ez azt eredményezi, hogy az Én mint a reflexió pólusa tulajdonképpen kívül helyezkedik el a világon, amely a reflexióban belsővé válik, de ugyanakkor önmagán is – mint maga ez a reflexió – kívül található. „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa” – írja Wittgenstein is.²¹

A határt (a nem-tételezhető) sohasem birtokolhatjuk. Ezek jelentik a bennünk lakozó idegent, a tulajdonképpeni külsőlegest. Önmagam tulajdonképpeni határa azonban Én vagyok. Mutatis mutandis, feltesszük a kérdést, létezik-e végső soron az érzékelésnek egy „külsője”, amely lehetővé tenné a különbözőséget. Tapintok, és ugyanakkor tapintott vagyok. Nem érzékeljük azonban – írja Arisztotelész – „magukat az érzékszerveinket”²². Nem tapinthatom azt a „mozgást”, amely a tapintást létrehozza: létezik egy negativitás a tapintásban, amely „tapinthatatlan”.²³ Ugyanúgy, ahogyan a reflexió tételezi a transzcendentális én tiszta negativitását mint reflexív pólust, a tapintásnak is kell legyen egy „tapinthatatlanja”, amely lehetővé teszi azt.

A fenomenológia „szubjektuma” tragikusan *külsődleges*: akár a „tiszta” Énre, akár a „tiszta” hússágra redukáljuk, az, ami eképpen a transzcendentalist jeleni, mindig *kívül* marad azon a „világon”, amelyet konstituál – ha nem így lenne, ha része lenne ennek a világnak, akkor „zárójelbe” kellene tenni. Mít jelent azonban a „tiszta” hússág kifejezés? „Érzéki létemnek” azt a „visszáját” jelöli²⁴, amely révén maga a hússág, illetve a tapintás létrejön: nem egyéb, mint az a mozgás, amely a tapinthatatlant jelöli.

Ez a tapinthatatlan (valamint a reflexió elgondolhatatlanja – „tiszta Én” avagy „hallgatólagos cogito”) létemnek azt a vonatkozását jelenti, amely bár mindenkor *Én* (magam) vagyok (pontosabban *ezáltal* vagyok „önmagam”), ugyanakkor a legtávolabbi és a legidegenebb „önmagamtól”.

²¹ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, 5.632, Akadémiai, Bp., 1989.

²² Arisztotelész: *De anima*, 417a 4; lásd még: *De generatione*, II., 330a 26

²³ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 308.o.

²⁴ Uo., 309.o.