

Széplaky Gerda

Első előadás a telepátiról ***Belépés a világ láthatón túli dimenziójába***

1.

Itt és most a telepátiról beszélek Önöknek. Aminek talán nem örülnek, mert nem ezt várják tőlem. Talán nem is várnak semmit, más dolgokkal vannak elfoglalva éppen. Ebben az egyben teljesen bizonyos vagyok, hogy mindnyájuknak más és más gondolatok kavarnak a fejében. Én viszont ezzel a helyzettel egész egyszerűen nem tudok mit kezdeni, mert nem tudok olvasni az Önök gondolataiban. Pontosan érzem, mennyi szellemi energia feszül körém, hogy egy robbanásig feszült, telített erőterben állok – de hiába, nem tudok ezzel az erőterrel mit kezdeni! Ha lennének telepatikus képességeim, akkor látnám mindazt, amit nem mondanak és máshogyan sem fejeznek ki – úszkálnék a gondolatok tengerében. Ehelyett csak állok itt zavartan, szemtől szemben Önökkel, s nem tudom kitalálni, hogy mit várnak tőlem, akarnak-e valamit. Ezért olyasmiről beszélek, amire feltehetően nem kíváncsiak, ám kénytelenek meghallgatni. Ha elég ügyes vagyok, akkor úgy vezetem elő mondanivalómat, hogy telepatikus módon mintegy átadjam, a tér egyik pontjából a másikba, avagy „egyik lélektől a másik lélekig” juttassam az üzenetemet. Ehhez persze mindenekelőtt hinnem kellene a telepátiaiban, azaz abban az okkult jelenségben, amit mindközönségesen így hívunk. Avagy ellenkezőleg, itt és most azt kellene bebizonyítanom, ez a fogalom csakis arra vár, hogy filozófiailag értelmezetté váljon, minek okán nagyon is helye van ezen a tanácskozáson.

Tegnap délután a budapesti Andrassy úton álldogáltam, néztem az Írók Boltja kirakatában a legújabb könyveket, amikor egy furcsa dologra lettem figyelmes: valami égetni kezdte a tarkóm. Éreztem, ahogy a melegség lefutott a nyakamról a hátamba, egészen a vádlimig, a szűrő érzés azonban továbbra is ott maradt, azon az egy ponton, a fejem és a nyakam találkozási pontjának azon picinyke bőrfelületén, amelyet hajam és kendőm amúgy gondosan eltakart a szemek elől. Egy ideig tanácstalan voltam ezzel az egyre kényelmetlenebbé váló testi érzettel kapcsolatban, majd, mint aki hirtelen megérti, amit az ész fel nem foghat, önkéntelenül hátrafordultam. Ekkor bizonyosodtam meg arról, hogy valaki néz engem, s én anélkül, hogy a két szememmel láthattam, azaz „felfoghattam” volna a látványát, megéreztem a jelenlétét. A megérezés többet ad a képzelődésnél, de még a puszta sejtésénél is. Egy testi érzés közölte velem azt, hogy valaki ott áll a

háta mögött és néz, tekintete égeti a tarkómat. Amint megfordultam, szemeim is meggyőztek a nem-tudott, de érzett bizonyosságról: láttam, hogy egy közeli ismerősöm áll mögöttem, akivel nagyon régen találkoztunk, s akivel utolsó beszélgetésünk és elválásunk igen viharosra sikerült. Hátulról is megismert engem. De még nem döntötte el, hogy megszólítson-e, csak állt mögöttem némán. Kivárt. Vajon honnan tudtam, hogy ott áll és engem néz, amikor ennek nem volt semmilyen kifejezett, látható, érzékszerveimmel felfogható jele? Amikor csak tarkóm, testem egyik „öntudatlan” – mert sem szemekkel, sem orral, sem kézzel, sem más egyéb érzékszervekkel nem rendelkező – darabkája fogta fel a nézést? Kétségtelen, valahogyan megéreztem, telepátikus úton valahogyan bizonyosságot szereztem a jelenlétéről: feszült nézéséről, ambivalens szándékairól. A telepátia által megszerzett információnak azonban éppen az a lényege, hogy nem tud bizonyossággá válni, szemben áll a tudás eseményével.

Aligha tekinthető véletlennek, hogy a telepátia fogalma a nyugati filozófiai tradícióba mindezidáig nem épülhetett be, hiszen az észérvekre épülő tudományossággal szemben okkult tartalmakat közöl. Köznapi értelemben azt nevezzük telepátianak, amikor egy egyén képes egy másikkal anélkül kommunikálni vagy az akaratát átvinni rá, hogy egymással bárminemű, az érzékszervekkel létesített kapcsolatban lennének. Első megközelítésben ez a jelenség valamifajta természetfeletti, de legalábbis érzékfeletti minőségre utal, amely a karteziánus világkép egyik entitása felől sem határozható meg: sem a materiális, sem a szellemi-rationális világ nem nyújt alapot a megragadásához. De ha figyelmesebben szemügyre vesszük, akkor talán kicsit óvatosabban fogalmazunk. A telepátia ugyanis távolról sem tartozik a természetfeletti jelenségek közé, hiszen egyszerűen két ember, két fizikai-természeti valóságában is megragadható létező kapcsolatot írja le – mégpedig testi érzeteken keresztül. A két ember között megvalósuló kapcsolat persze zavarba ejtő, hiszen a kapcsolat nem ragadható meg és nem is írható le fenomenológiailag. Ezért tekint rá úgy a filozófiai gondolkodás – mely a 20. században egyre inkább fenomenológiává vált –, mint ami számára nem is létezik. Pedig a megmagyarázhatatlanságnak éppen ez az ellenállása és keménysége lehetne az a *talaj*, amelyen megvethetnénk a lábunkat, amely alapot adhatna a továbbgondoláshoz. Talán ezen az ellenálláson, mellyel e különös jelenség megvonja magát előlünk, mellyel a láthatatlanságba, a megtapasztalhatatlanságba, a nem-adódásba menekül, fordulhat a kocka! A tét nem kevesebb, minthogy választ találjunk a kérdésre: ha nem adódik semmi, ha nincsenek látható jelek, ha nincs kifejeződés és nincs fenomén, akkor beszélhetünk-e egyáltalán létezésről? Kérdésünkkel a nem-lét és a semmi határát súroljuk, a gondolkodás határaihoz érünk. Akár ennyiben is hagyhatnánk ezért a dolgot, a vállunkat rántva, csak hogy közben tudjuk jól, a telepátia esetében a semminél többről van szó: a kifejeződő jel hiánya ellenére itt olyan jelentésadás történik, amelynek valós testi érzet szolgál alapjául. Lenne hát mibe kapaszkodnia a fenomenológiának? A hiány tökéletes passzivitásából „valami” teremődik – valami, ami aztán

az aktív történések diskurzusába vonódva a létezés rangjára tör. *Nem látom, amit érzek* – meglehet, a láthatatlannal van itt dolgunk. Márpedig semmi sem lehet kívánatosabb, minthogy a láthatatlant valahogyan megragadjuk, feltárhatóvá tegyük! Hiszen a láthatatlan az, ami minket minden pillanatban és mindenhol körbefon. Ha a nem-adódóra, a mégis valahogyan felfoghatóra kérdezzük rá, akkor annál a *kicsinységnél* kell elidőznünk, amely mégis a legtöbb, mert a semmiből felbukkanó, alig megragadható bizonyosság kezdetét adja: a *valami* születését. *Valami* születik, ami nem dolog, nem anyag, nem tárgy, de nem is tekinthető pusztán a szubjektum tévedésre alapozott képzelgésének, avagy a saját bensőségébe zárt Én önaffekciójának. A hétköznapi beszéd nagyon világosan fogalmaz erről a semmiségnek tekinthető jelenségről, ami a telepátia, a két ember közötti gondolatátvitel hátterében ott húzódik: „Talán van ebben *valami!*” „Hát igen, van ennek *valami* alapja.”

2.

A telepátia először a 20. század elején, a pszichoanalízis demarkációs törekvéseit kísérő jelenség részeként került be a tudomány látóterébe. A pszichoanalízis képviselői próbálták rendszerüket elhatárolni azoktól a parapszichológiai nézetektől, amelyek észérvekkel nem bizonyultak alátámaszthatónak. Mivel a pszichoanalízis tudományos státusza létrejöttének időszakában igencsak ingatag volt, így különösen fontos volt annak a – ma már dogmatikusnak tűnő – álláspontnak a kialakítása, amely a tudatküszöb alatti lelki tartalmakat szigorúan a materiális világ összetevőiből magyarázza, nem pedig a szellemi-spirituális szférához való kapcsolódásból. A tudattalan lelki jelenségekre irányuló kutatás egyik meghatározó áramlata ekkoriban, Freud racionálisan megalapozott pszichoanalitikus rendszerével szemben, az az irányzat volt, amely a 19. századvégi spirituális jelenségek vizsgálatára alapozta kutatásait, így a médiumizmus, az asztaltáncoltatás és más természetfeletti jelenségek vizsgálatára. Konklúziójuk szerint „a szokatlan megnyilvánulásokért a tudatküszöb alatti lelki instanciák spirituális vagy transzcendentális sajátosságai felelősek.”¹ Az irányzat képviselői (mint Frederic Myers, Théodoré Fluornoy, Charles Richet, William James) abban megegyeztek, hogy a tudattalan képes a személyes psziché határait meghaladva mintegy kiáramolni a külvilágba, „felderítve az ismert érzékszervek által hozzáférhetetlen tartalmakat”.² Terminológiájukban a transzcendencia fogalma pszichológiai fogalommá vált, amit a tudattalan újonnan felfedezett sajátosságaként ragadtak meg, s azt a képességet fejezték ki általa, mely szerint a személyes

¹ Gyimesi Júlia: *Tudománypolitika, telepátia és Freud „orvosi hipnotizőre”*. Budapesti Imágó, 2011/4. 40. Gyimesi tanulmányában lényegre törően foglalja össze a korszak vonatkozó, tudománypolitikai törekvéseit, magam is az ő összefoglalására támaszkodok.

² Uo.

psziché kapcsolatba tud lépni rajta kívül álló eseményekkel. Mások a tudattalan tartalmak transzcendentális vonatkozását csak a telepátia jelenségére szűkítették le (többek között Fodor Nándor, Hollós István, Helene Deutchs). Ennek a demarkációs csatározásnak egyik gyújtópontja volt az az emlékezetes eset, amikor is a fiatal Jung bemutatta a Poltergeist-jelenséget Freud bécsi dolgozószobájában. Ekkor már világossá vált, hogy a századforduló két meghatározó pszichológiai gondolkodójának útja különböző irányokba tart, de az eseménynek még talán abban is komoly szerepe lehetett, hogy Freud az általa alapított pszichoanalízist olyan kérlelhetetlen makacssággal barikádozta el a materializmus és az észérvek kínálta igazolhatóság védvonalai mögé.

„1909. március 25-én, egyik első látogatása során Jung megdöbbenő tapasztalataival szórakoztatta Freudot, és bemutatta Poltergeist-képességét azáltal, hogy különböző zajokat idézett elő a bútorokon.”³ Jung látogatásáról nem csak az életrajzíró Jones könyvéből értesülhetünk, hanem két közvetlen forrásból is: Jung beszámolójából, amelyet titkárának, Aniela Jaffénak tett, valamint Freud Junghoz írt leveléből. Előbbiben Jung sajátos szomatikus tünetekkel magyarázza a különös parapszichológiai jelenséget, amely őt magát is meglepte: miközben Freud a parapszichológiával szembeni „materialista előítéleteit” sorolta, s „az egész kérdéskomplexumot elutasította mint esztelenséget [...], sajátos érzésem támadt. Mintha a rekeszizom vasból volna és átizzana – izzó rekeszizom boltozattá válna. Ebben a pillanatban akkora robaj tört fel a közvetlenül mellettünk álló könyvszekrény felől, hogy mindketten szörnyen megijedtünk. Azt hittük, ránk omlik a szekrény. [...]

- Ez az úgynevezett katalitikus exteriorizációs jelenség – mondtam Freudnak.
- Ugyan – válaszolta erre –, ez maga a megtestesült téboly!
- Szó sincs róla – feleltem –, téved, professzor úr. És annak bizonyítására, hogy igazam van, előre megjósolom: hamarosan ugyanilyen robajt fogunk hallani! – És csakugyan: alighogy szavaimat kimondtam, felhangzott a szekrényben ugyanaz a robaj!”⁴

Jung visszaemlékezésénél is érdekesebb Freud patetikus levele, amelyet az eset után három héttel írt fiatal kollégájának. Ebben bevallja, hogy Jung észrevételei és kísérletei erőteljes hatást tettek rá. Ennek ellenére megpróbálja bebizonyítani, hogy a szekrény felől érkező recsegő hangok egy természetes fizikai jelenség eredményeként keletkeztek a könyvespolc tölgyfadeszkájában, melyek, mint azóta megfigyelte, időről időre megismétlődnek; hogy Jung jelenlétében ezt kétszer egymás után hallották, csakis a véletlennek tudható be. A levélben egy

³ E. Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vol. III. 387. Idézi: Fodor Nándor: *Jung, Freud és a Poltergeist*. Imágó Budapest, 2011/4. 74.

⁴ C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Európa, Bp., 1987. 193-194.

intést is megfogalmaz a frissen örökbe fogadott tanítvány számára: „A bútor lélektelenül és halottan fekszik előttem, mint ahogy a költő előtt a természet a görög istenek távozása után, némán és istentelenül. Ezért újra magamra öltöm szarukeretes atyai szemüvegemet és figyelmeztetem kedves fiamat, hogy ne vesztse el a fejét, inkább ne értsen meg valamit, semmint hogy oly nagy áldozatokat hozzon a megértéséért.”⁵ Fodor Nándor az esetet összefoglaló tanulmányában nemcsak a Jung által beismert szomatikus tünetet (a rekeszizom sajátos testi átélését) helyezi a figyelem előterébe, hanem vélelmezi a fiatal pszichiáter médiumi képességeit is, melyeket azonban sohasem használt: praktizálása során soha nem próbált például parapszichológiai jelenségeket előidézni, avagy közvetíteni élők és holtak között. Ugyanakkor köztudott, hogy egy fiatal spiritiszta médiumról írta a doktori disszertációját, aki az unokatestvére volt, s hogy a családjában más egyéb „örökletes terheltségek” is felmerültek, melyeket persze Jung gondosan titkolt. A Freud dolgozószobájában történt eset arról árulkodik, hogy valóban „ijesztő erőkkel bírt”. Talán ezek az erők felelősek azért, véli Fodor, hogy Freud a későbbiek folyamán kétszer is elájult Jung jelenlétében. Mindkétszer vitába keveredtek, s a vitában a fiatalabb kolléga vesztett. Aki erre talán „tudattalan pszichikus agresszióval” válaszolt, és talán ennek eredménye lehetett az, hogy Freud kétszer is öntudattalanul esett össze.⁶

Itt és most elsősorban azért érdekesek ezek a szomatikus tüneteket felvonultató történetek, mert olyan konkrét eseteket mutatnak be, amelyekben a két ember közötti kapcsolat nem a kommunikáció nyelvileg kifejezett, avagy láthatóvá vált jelenségein alapul, hanem olyan mozzanatokon, amelyek titokzatosaknak tűnnek, amelyeknek eredete rejtve van előttünk – a pszichoanalitikus szótár szerint azért, mert ezek a tudattalan mezejére lettek száműzve. A számunkra hamarosan kézenfekvőbbnek bizonyuló fenomenológiai szótár szerint pedig azért, mert a világ láthatatlan horizontjához tartoznak. Mindazonáltal nincs okunk túl nagy jelentőséget tulajdonítani e szakmai-baráti viszony különös fejezeteinek vagy magának a Poltergeist-jelenségnek. Még ha talán valóban nagy szerepük is volt ezeknek („tudattalanul”) Freud dogmatikus elhatárolódásában a psziché transzcendens vonatkozásaitól. Freud élete végéig ragaszkodott ahhoz, hogy a tudattalant a szexualitáshoz és az ösztön-elmélethez kösse, a biológiában horgonyozva le azt: ezáltal téve a pszichoanalízis teóriáját materiálisan igazolhatóvá, tudományosan érvelhetővé. Egyedül a telepátia kérdésével kapcsolatban engedett meg magának egy kicsit többet ennél.

A *Pszichoanalízis és telepátia* című, 1921-es tanulmányában a gondolatátvitel lehetőségének a kérdését járja körbe – többek között egy jósnő példáján keresztül, aki dátumok alapján mond próféciát számára ismeretlen emberekről. Miután Freud kételyeit fejezi ki arra vonatkozóan, hogy asztrológiai jegyekből,

⁵ Idézi: Fodor Nándor: *I. m.* 77.

⁶ Az esetek leírása: Fodor Nándor: *I. m.* 81.

számításokból bármi is kiolvasható volna, azt nem zárja ki, hogy a jós „igazi médiumként” a vele szemben ülő személy rá ható gondolatai iránt legyen fogékony: saját pszichikai erőit eltérítve „áteresztő” legyen egy másik személy tudattalan, elfojtott lelki tartalmai iránt. Valójában azonban még ennyit sem enged meg ennek a kétes hírű jósnak. Úgy véli, a tárgyalt esetben nem a jósnő irányított médiumi képessége hatott, hanem a jóslatot kérő fiatalember rendkívül erős, elfojtott vágya, amely „egy második személy segítségével képes volt enyhén álcázott tudatos kifejezésre lelteni”.⁷ Freud a tanulmányában tárgyalt többi eset kapcsán is elismeri, hogy lehetséges a telepátikus gondolatátvitel két személy között, amennyiben tudattalanjaik egymással valamilyen módon kapcsolatba kerülnek. A gondolatátvitel lehetőségét összefüggésbe hozza az indulatátvitel kérdésével is, mellyel – többek között – *A vicc és viszonya a tudattalanhoz* című tanulmányában foglalkozott, de végül nem állít fel olyan hipotézist, amellyel a telepátia jelensége megalapozható lenne.⁸ Gondolatai ugyanakkor erőteljesen hatottak Ferenczi Sándorra, aki behatóan foglalkozott műveiben az indulatátvitellel, az introjekció és a projekció kutatásával. Érdekes módon azonban Ferenczit is olyan erősen gúzsba kötötte a pszichikus jelenségek igazolhatatlanságától való félelem, hogy végül ő sem publikálta tanulmányát a telepátiáról, amelyhez pedig sok esetet tanulmányozott és számtalan feljegyzést készített. Úgy ítélte meg, tudományosan ő sem tudja megalapozni a jelenséget. Kutatásai ezzel együtt is utat nyitottak a pszichológiában a másik ember pszichés folyamataihoz való tudattalan kapcsolódás mechanizmusainak a feltárása felé.

3.

Telepátia és tudomány viszonyának ezen genealógiáját feltárva talán már érthető, hogy a kétes státuszban meghagyott jelenség miért is nem tudott a bölcsélet diskurzusaiba bekerülni. Pedig a 20. századi filozófia, különösen a fenomenológia és az egzisztencializmus, számos fogalmat kölcsönzött a pszichológia szótárából, a telepátiát mégis mellőzte, hagyta, hogy az belesüllyedjen az okkultizmus zavaros fogalomkészletébe. Miközben, ugyanebben az időben, az empátiára különleges figyelem irányult, s nem csak a pszichoanalízis, a pszichológia vagy a szociológia, hanem a filozófiai-esztétikai gondolkodás eszköztárába is beépült. Az empátia (*empathy*) ugyebár szoros rokonságban áll a telepátia (*telepathy*) fogalmával: mindkettő a görög eredetű pátoszról (*pathosz*) származik. Am lé-

⁷ Vö. Sigmund Freud: *Pszichoanalízis és telepátia*. Imágó Budapest, 2011/4. 11-14.

⁸ Itt tegyük hozzá: Freud nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a gondolatátvitel szerephez juthat magában a pszichoanalitikus kezelésben, a terapeuta és a páciens viszonyában – bár a terapeuta beállítódását inkább a beleézésből vezette le. A telepátia terápiában való alkalmazhatóságát a későbbiekben Hollós István vizsgálta, aki több olyan esetről is beszámolt, melyek feltevését igazolták. Lásd: Hollós István: *A mindennapi telepátikus jelenségek pszichopatológiája (1933)*. Imágó Budapest, 2011/4. 21-38.

nyegi különbség közöttük, hogy két ellentétes affektív és térbeli irányultságot jelenítenek meg. Előbbiben a befelé tartó irányultság fejeződik ki, azaz valami külsőnek a belsővé tételére irányuló törekvés, melyhez a befogadás, a közelség, a feloldódás eszméje tapad. Utóbbiban egy kifelé, egy máshová tartó irányultságot fedezhetünk fel. Az átvitelt elsősorban nem a távolodás törekvéseként kell leírunk, hanem egy olyan pontba, egy olyan helyre tartó mozgásként, amely rejtve van előlünk, amely térben vagy időben el van zárva, amelyben akadályok, torlaszok ékelődnek az érzelmeit kifelé közvetítő alany és a tárgy közé – a távoli pont (a tárgy vagy a másik személy) nincs jelen vagy legalábbis az érzékszervek számára nem kínálja magát.

Vajon miért tűnik „biztonságosabbnak” az empátia fenoménján keresztül élni meg a másik ember érzelmeit? És miért „hátborzongató” és idegenszerű az a tapasztalat, amit a telepátia kínál?

A pátoz ókori görög fogalma eredetileg bajt, betegséget, szenvedést, megrázó testi-lelki élményt fejezett ki. Ez módosult később arra a jelentésre, amelyben immár a nagy érzelmek átélése, a szenvedély, a hevület fogalmazódik meg. A módosulás két okra vezethető vissza, mindkettő Arisztotelészhez kötődik. A *Retorikában*, mint ismeretes, Arisztotelész az előadásmód egyik fajtájának nevezi a pátozt, amelynek feladata az érzelmek létrehozása, az elköteleződés előidézése – az emelkedettségeként kifejeződő jelentéstöbblet, mely a mai fogalomhasználatban továbbél, innen ered. A másik ok az arisztotelészi katarzisélmélettel hozható összefüggésbe. A dráma fő céljának nevezett katarzisz a pátoz közvetítésével, azaz az érzelmek és a szenvedélyek kifejezésével tud megteremtődni: a dráma nézője az érzelmi beleolvadás révén képessé válik a drámai hőseivel való azonosulásra, melynek eredményeképpen az átélt érzelmek képesek lesznek átmosni, megtisztítani lelkét a felgyült indulatoktól.

A katarzisélméletben megfogalmazódó beleérzés-eszme a modernkori empátia-fogalom közvetlen előzménye. Igaz, ez az eszme majd csak a 19. század végén éledt fel újra, amikor egy német pszichológus, Lipps sajátos esztétikai vizsgálódásokba kezdett. A műalkotások által kiváltott élmény lélektani folyamatát elemezve figyelt fel arra a jelenségre, ami az átéltek feldolgozása során történik: a befogadó figyelme fokozatosan eltávolodik önmagától, én-je pedig mintegy beleolvadva a műélvezet tárgyába képessé válik arra, hogy egy idegen élménytartalomba beleélje magát.⁹ Ez az a jelenség, amit Lipps „beleélésként” (*Einfühlung*) írt le, s amelyet kortárs angol fordítója, Titchener az empátia-fogalommal (*empathy*) feleltetett meg. Titchener saját kutatásokat is végzett, amelyekben más irányból közelítette meg a kérdést, a tárgyi vonatkozásokról áthelyezte a hangsúlyt a másik ember belső világának a megismerésére, azaz szociális és pszichológiai síkra: az emberek közötti viszonyokra és vonatkozásokra kezdett figyelni. Úgy vélte, a beleélés alapjaként az „izom-mimikrit” kell

⁹ Lásd: Theodor Lipps: *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Cohen, Bonn, 1883.

felmutatni, a másik személy tudatába való behatolás ugyanis ennek mentén, belső utánczás útján jön létre – „az elme izmaival” nyilvánvalóvá tette, hogy a beleérzés csak kifejeződő, látható, azaz testi jelek olvasásaként, azok „utánczásaként” jöhet létre.¹⁰ Ez az a gondolat, amely utat nyit a jelenség fenomenológiai megragadása előtt. A beleérzés fenoménjának feltárásában a harmadik aspektust Freud terápiáról alkotott teóriája képviseli, melyet a gondolatátvitel kapcsán már érintettünk. A pszichoanalízis során a terapeuta megértésének feltétele a beleélés a másik ember, a páciens szubjektív élményvilágába. Ám itt a beleélés nem jelent teljes feloldódást az élményben. Míg a katarzis az önmagasság időleges feladását, a másik (a dráma hőse) élményvilágába vagy a műalkotásba való bevonódást igényli, addig a terapeuta – már csak az analízis „díványhelyzetéből” adódóan is – kívülálló marad, így válik képessé a páciens érzelmi és kognitív állapotainak analitikus elemzésére.¹¹

E fogalmi előzmények alapján teszi Husserl az interszubjektivitásról szóló teóriájának központi terminusává a beleérzést (*Einfühlung, empathy*). De mielőtt a fenomenológiai kontextus vizsgálatát elkezdenénk, töprengjünk még kicsit azon, hogy mit is jelent a telepátia fogalmában kifejeződő távolság-eszme – szemben az empátia kínálta közelséggel!

Ha elvonatkoztatunk a parapszichológiai diskurzustól, s csak a szóetimológiára figyelünk, akkor egy olyan jelentés tárul fel előttünk, amelyben mindenféle kommunikáció alapvető sajátosságát fedezhetjük fel. A telepátia távolba-érzést jelent – tudvalevő, hogy a kommunikáció elsődleges célja a távolság és a különbség leküzdése. A „tele” előtag a távolságot (*distance*) fejezi ki, aminek deklarálásával beiktatódik a meghatározásba a különbség (*différence*) jelentéstartalma is. Akkor van szükség a telepatikus kommunikációra, ha időben vagy térben különbség mutatkozik a kapcsolat alanyai között. A különbség itt *eredendőnek* mutatkozik – szemben az empátiát szükségessé tevő szituációval, ahol a különbség megtapasztalható, s inkább a látás perspektíváján belüli fokozatkülönbségről kell csak beszélni –, hiszen fizikailag felfoghatatlannak és áthidalhatatlannak bizonyul. A telepátia lényegét ezért az *eredendő különbség* legyőzésében határozhatnánk meg. A telepátia azt jelenti, hogy szükségessé válik két egymástól elkülönült ember, két szubjektum között a kapcsolódás különböző formáinak a beiktatása. Vagyis a telepátiával lehetségessé válik a *közlekedés* a világ két egymástól eredendő távolságba helyezett pontja között. E definíció alapján immár rákérdezhetünk: vajon két ember, két egymástól elkülönült szubjektum között a kommunikáció, a beszéd, s az érintkezés más formái révén nem mindig ennek az eredendő különbségnek az áthidalása történik meg?

¹⁰ Lásd: Edward Bradford Titchener: *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. Macmillan, New York, 1909.

¹¹ Az empátia fogalmának fejlődéstörténetéről lásd még: Buda Béla: *Empátia – A beleélés lélektana*. Urbis, Bp., 2006.

Emmanuel Lévinas-tól ismerhetjük a radikális másság elméletét, amelyet ő a két ember közötti viszony alapjaként tételezett. Lévinas úgy véli, hogy az Ének nem áll hatalmában a másik embert – a *Teljesség és végtelen* terminológiájában: a Másikat – beépítenie saját megismerésébe, azaz abba a világba, amely az azonosságokból épül fel. A Másik azért nem válhat megismertté, mert mindig több annál, mint aminek mutatkozik („túlcsordul”), mert rendelkezik azzal a metafizikai többlettel, mely meghaladja az Ént, mely független az Én kezdeményező erejétől és hatalmától – távolról, „a magasságokból érkezik”. Ez a metafizikai többlet alapozza meg a Másik távolságát és idegenségét. Az Én és a Másik között nem egyszerűen fokozatbeli különbség van, hanem a radikális másságból fakadó eredendő távolság. A Másiknak az Ugyanaz világába való beolvasztása ezért leigázás volna: az idegenség megszüntetése vagy – ontológiai értelemben – a Másik elpusztítása.¹² Lévinas belátásaiból kiindulva így aztán nem tételezhetünk átjárást egyik szubjektumból a másikba, mint ahogy autentikus módon nem tételezhetjük a beleélés és a beleérzés eszméjét sem. Hacsak nem egy olyan jelenséget tárunk fel a két emberi lény közötti megismerés alapjaként, amely úgy nyitja fel és úgy teszi bejárhatóvá a Másik idegen világát, hogy közben a távolságot és a másságot is megőrzi.

De ezen a ponton most megállnék... Bevallom, az emberek közötti radikális távolság állítása megijeszt engem. Feltételezem, Önöket is. Az eddigi előadásom felépítése talán már eleve azt a látszatot ébresztette, hogy szánt szándékkal görgetek egyre legyűrhetetlenebb akadályokat önmagunk elé, mert a gondolatmenetet, vagy inkább magát a gondolkodást arra a pontra akarom elvezetni, ahonnan már nem kínálkozik más lehetőség, csak a „természetfeletti képesség” használata. Talán úgy vélik, ezen a ponton csapdába akarom Önöket csalni. Lévinas-ra hagyatkozva a Másik univerzumaként ugyebár egy olyan ismeretlen világot tételezek, afféle idegen bolygót, ahová csak „átrepülni” lehet. A másik ember eszerint az a távoli hely, ahová kizárólag telepatikusan közlekedhetünk, ahová a napnyugati metafizika alapjain álló gondolkodás és megismerés révén aligha fogunk átjutni. Meglehet, ahhoz, hogy teóriámat folytathassam, racionális hajlandóságomat ezen a ponton le kellene vetközni és magam mögött hagyni... De vajon valóban erre van-e szükség? Vajon nem tartozik-e hozzánk sokkal eredendőbben a távolság, mint a közelség? Vajon nem húzódik-e ott motivációként minden megkezdett mozdulatunkban, minden gondolati rezdülésünkben, minden közlekedésünkben-közeledésünkben a távolság legyűrése? Ugyan miért is kellene a racionalitástól megválni, amikor nem természetfeletti jelenségekről, hanem a lehető legkézenfekvőbb dolgokról van szó, olyan eseményekről, találkozásokról, érintésekről, olyan szavakról és érzésekről, amelyek nap mint nap megtörténnek velünk, amelyek gondolkodásunkat mozgatják? Amikor a telepátia „szellemét” ebbe az előadóterembe beidézem, akkor nem azért teszem, hogy úgy állítsam

¹² Lásd: Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen* (Tarnay László fordítása). Jelenkor, Pécs, 1999.

Önök elé, mint a csodák erejét közvetítő legmagasztosabb rejtélyt, szembeállítva a racionális filozófia kudarcaival, ellenkezőleg, inkább arra akarok rámutatni, hogy ez a jelenség velünk él – észrevétlenül szoktatott hozzá minket a hétköznapi transzcendencia eleven tapasztalatához.

Közelítsünk meg a kérdést ezért a mindennapi élet banális példái felől!

Mi történik például abban a hétköznapi szituációban, amikor megszólítok egy másik embert és ő azt meghallja? A hanghullámok, amelyek a levegőben terjednek, a látóhatáron belül lévő másik alakhoz viszik el – azaz a tér egyik pontjából a másikba juttatják – a kimondott szavakat és azok jelentését. A távolság leküzdését ebben az esetben természetes fizikai jelenséggént magyarázom. Ha telefonon beszélünk egymással, akkor igénybe veszek egy eszközt, mely a távolság leküzdésére szolgál, s ezt az eszközt a technika vívmányának tekintem. Az első esetben nem volt szükség a „telepatikus közlekedés” közbeiktatására, mert csak egy fokozatbeli távolságot kellett legyőzni (látszólag legalábbis), azonos perspektíván belül állva. A második eset viszont a fizikai jelenlét hiányának, tehát egy eredendő különbségnek a leküzdését modellálja: a perspektívák közötti lényegi eltérés áthidalását a telefon mint „telepatikus eszköz” tette lehetővé. Hajlunk rá, hogy utóbbit – feltételek közé szorítva bár, de – telepatikus jelenségnek tekintjük, még ha van is rá tudományos-technikai magyarázatunk. Pedig hát nem ugyanaz a telepatikus esemény játszódott le mindkétszer? Amikor bejelenti magát a köztem és a tőlem radikális értelemben különböző másik ember közötti különbség, akkor vajon nem minden esetben az eredendő távolság áthidalására van szükség? Képzelnék el, hogy együtt nézünk egy másik emberrel egy festményt, amelyen egy erdő látható: barna föld, szürke ég, fekete fatörzsek. Vajon nem válik-e ez az aktus abban a pillanatban telepatikus eseménnyé, amint kiderül, amint minket arról a beszéd egyértelműen meggyőz, hogy a vásznon mind a ketten – mint két egymástól elkülönült, egymástól mérhető távolságba helyezett, önmagába záruló emberi lény – ugyanazokat a színeket és formákat láttuk? A közös érzés, közös gondolat mintha megelőzné a szavakban megfogalmazott jelentést, s majd csak erre, a még meg sem fogalmazódott, még éppen csak a formaadás előtt álló, „megérezett” tudásra fog ráépülni a beszéd (önmagunk és a Másik meggyőzésének technikájaként). Amikor együtt nézünk egy festményt, és utólag megbizonyosodunk róla, hogy azon a festményen ugyanazt láttuk, rádöbbenünk, hogy egy öntudatlan, közös észlelés résztvevői voltunk. Nyilvánvaló, hogy nem a saját projekcióinkat vetítettük bele a másik gondolataiba, még ha a jelentésadás utólag ezt a műveletet el is végezte, s ez (utólag) meg is téveszt minket. Csakhogy már ezt megelőzően végbemegy valami: addig a pillanatig, amíg közösen nézünk és közösen „érezünk”, egy teljesen más ontológiai státuszú esemény részesei vagyunk, melyet a beszéd és a logosz perspektívájában állva aligha lehet értelmezni – hogy is lehetne, amikor ez a perspektíva majd ezt követően fog felnyílni. Ezt megelőzően azonban olyasvalami történik, amit a logika felől nézve csak paradoxonnak lehet minősíteni: két eredendően különböző, két

egymás számára radikálisan idegen emberi lény észlelése egymást tükrözve egymásba ékelődik. Hogyan lehetséges ez? Hogyan valósulhat meg a telepátia – nem csak kivételes pillanatokban, hanem a hétköznapi kommunikáció megannyi szituációjában, amikor a másik emberrel ugyanazt gondoljuk, ugyanazt érezzük, ugyanazt mondjuk? S hogyan kínálhatja a telepátia a közösség élményét, ha közben megőrzi magában a distanciát és a differenciát is?

4.

A filozófia nem fogadta tehát magába az okkultizmus negatív hagyományában bennrekedt telepátia-kifejezést. Egyetlen gondolkodó van, aki hozzányúlt, még ha nagyon óvatosan bánt is vele. Merleau-Ponty legutolsó művében, *A látható és láthatatlan*ban több helyen is felbukkan ez a fogalom.¹³ Mint ismeretes, ez a grandiózus mű félbe maradt szerzője korai halála miatt, így aztán nem tudhatjuk pontosan, hogy végül milyen szerep jutott volna a telepátianak a befejezett egész fogalmi apparátusában. Az bizonyos, hogy csak egyetlen munkajegyzetben bukkan fel önálló terminusként, a „címben” is megnevezve: *Telepátia – Másik-száma-va-való-lét – Testiség*. S az is szembetűnő, hogy többnyire az *Einfühlung* husserli fogalmának elégtelensége készíteti arra a szerzőt, hogy elővegye ezt a saját maga által is okkult minőségekkel felruházott terminust. Ezért mielőtt megragadnánk a Merleau-Ponty által körvonalazott filozófiai jelentést, szükségszerűnek tűnik, hogy számot vessünk Husserl beleérzés-fogalmával.

Husserl a transzcendentális fordulata után vált különösen érzékennyé a Másik és az interszubbektivitás kérdéseire, melyeket a *Karteziánus elmélekdedések* című műben a szolipszizmus elkerülésének törekvéseként vezetett be. Úgy fogalmaz, hogy a világ, amelyet naiv beállítódásban megtapasztalok, egy olyan világ, amelyhez mások is hozzátartoznak. Ez éppen elégséges bizonyíték számára, hogy a világot ne csupán saját „privát szintetikus képződmény”-nek fogja fel, hiszen ahogy írja, az „egyben idegen is tőlem, interszubbjektív”.¹⁴ A világban olyan hozzám hasonló másokkal találkozom, akik a testükhöz sajátosan kapcsolódnak, akár csak Én. A térbeliségben kettőnk különválasztottsága a centrális „itt” és „ott” adottságmódjával írható le. A Másik hozzám hasonló, aki az idegentapasztalat során lélekként és annak testalkataként konstituálódik „a pszichofizikai realitás egységében”, akár csak Én (mindközönségesen tehát „emberként”).¹⁵ Erről szerzek bizonyosságot a beleérzés tapasztalata során. Azonban hiába minden hasonlóság, s ebben áll a husserli törekvés kudarca, mert ez az ottlét a maga eredetiségében és közvetlenségében nem válik hozzáférhetővé. Egé-

¹³ Lásd: Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan* (Farkas Henrik és Szabó zsigmond fordítása). L'Harmattan, Bp., 2006.

¹⁴ Edmund Husserl: *Karteziánus elmélekdedések* (Mezei Balázs fordítása). Atlantisz, Bp., 2000. 107.

¹⁵ Vö.: E. Husserl: *I. m.* 141.

szen egyszerően azért nem, mert bár a beleérzés révén – asszociációs úton – apprezentációt hajtok végre, s a Másikat nem mint idegent, hanem mint *alter egót* tételezem, ám ez az *alter egó*, ez a *másik Én* ellenáll az értelemátvitelnek: újra és újra kinyilvánítja másságát, idegenszerűségét. Vagyis újra és újra elkülönбöződik tőlem: nem-Én. Minek folytán rádöbbenek, hogy nem foghatom fel „őt” sem saját testem duplikátumaként, sem saját primordiális szférám részeként. Mindez rávilágít arra, hogy a Másik saját testem analogonjaként való tételezése Husserlnél nem tölti be eredeti funkcióját, nevezetesen azt, hogy a Másikat az önmaga tudatába záruló Én társává tegye egy közös világban, hanem inkább csak arra szolgál, hogy általa a másik ember megragadhatóvá és tipizálhatóvá váljon. A beleérzés révén tételezett megismerés két okból sem visz közelebb a Másik radikális másságának a megtapasztalásához. Egyrészt azért nem, mert abban a pillanatban, hogy ez a Másik belép az Én transzcendentális mezejébe, megfosztódik az idegenszerűségétől: duplikátummá válik. Másrészt pedig azért nem, mert amint megtörténik az értelemátvitel, a Másik azonmód elkülönбöződik az azonosítástól: idegenszerűségével lerombol minden tipizáló és egységesítő törekvést. Azaz elérhetetlenségébe zárkózik, s így nem jön létre a két szubjektum között kapcsolat. Kérdéses, hogy a beleérzés fenoménje révén egyáltalán lehetséges-e a Másik érintése, a találkozás vele. Vagy az Én-nel, aki bezárul a *solus ipse* magányába, továbbra is csak a tudat játssza örült játékát.

Később Husserl is belátja, hogy a transzcendentális konstitúció lehetetlenné teszi az idegentapasztalat eredetiségének a megtapasztalását, mégpedig a transzcendentális tudat monadikus jellegéből adódóan, amely az önmagával való egybeesésre és a tiszta azonosságra épül.¹⁶ Ezen próbál túllépni kései írásaiban. Az interszubjektivitásról szóló munkajegyzetekben arra az álláspontra helyezkedik, hogy a többes szám, a közösség eszméje (*Mitsein*, „monászok közösségesülése”), mely megelőzi az egyes számot, lehetővé teszi a monadológia plurális elgondolását, azaz a többpólusú megközelítést. Ez bizonyos mértékben már az önmagába zárt ego határainak a fellazítását jelenti.¹⁷ Mindezt Husserl a „monászok ablakai”-metaforával fogalmazza meg. Azt írja egy helyen, hogy a monászok ablakai jelentik a beleérzés képességét, amellyel az Én „megnyílik” a másik szubjektum felé.¹⁸ De nézzük csak meg közelebbről, hogyan is jut el ehhez a gondolathoz! Mint kifejti, a beleérzés révén a tudaton belül egy megkettőződött Én teremődik, ezért az Én nem tud az azonosság alakzatába rendeződni úgy, ahogyan az a megjelenítések alkalmával történik. Az Énben *hasadás* jön létre. Ezt a hasadást a beleérzésben megtapasztalt Másik teremti a tudaton belül:

¹⁶ Lévinas legfőbb kifogása az interszubjektivitás husserli fenomenológiája ellen pontosan ez: nem tud számot adni a Másik radikális idegenségéről.

¹⁷ E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. III., 1929–1935. (szerk.: I. Kern, M. Nijhoff) In: Uő: *Husserliana*. XV. kötet, Hága, 1973.

¹⁸ Vö.: E. Husserl: *I. m.* Második rész, 1921–1928. Id. kiad. 260.

a Másik alakjában (önmagam duplumaként) tételezett másik Én ugyanis „mégis idegen”, akkor is az, ha benne érzem magam.¹⁹ Persze tegyük hozzá, a kifejezés valódi értelmében nincs szó itt sem hasadásról, sem önelvesztésről, a beleérzésben inkább csak a még kifejezettebbé váló megkettőződés, illetve valamiféle megnyílás mutatkozik meg. Erről a jelenségről mondja azt Husserl, hogy a monászoknak mintha ablakaik lennének. Azonban rögtön hozzáfűzi, hogy ezek az ablakok nem teszik lehetővé egy másik szubjektum ki- vagy belépését, csak kitekintést nyújtanak. Mégpedig azért nem teszik lehetővé, mert az én a megnyílás ellenére is egyetlen egység, egyetlen tudatfolyam marad. A transzcendentális konstitúció elméletében ez szükségszerűen így tételződik, hiszen minden tudati aktus során megteremtődik az *ipszeitás*, mely az egység tapasztalatát biztosítja, s mely az identitás eredetpontjának tekinthető (az *ipszeitás* még akkor is bekövetkezik, ha nem kíséri az identitás evidenciája). Az én – mint gondolkodó alany, mint az élmények és tudati állapotok vonatkozási pontja – szigorú értelemben mindig azonos önmagával. A husserli transzcendentális ego így aztán bár nyitottá válik a másságra, valójában mégsem lesz képes az idegenszerű élményeket magába fogadni. Itt bátortalanul közbevetethetnénk egyre erőteljesebbé váló gyanúkat: vajon nem maga a beleérzés-eszme teszi lehetetlenné, hogy a két ego (az Én és a Másik) között „találkozás” jöjjön létre? A beleérzés fenoménja vajon nem eredendően alkalmatlan arra, hogy két, egymástól radikálisan különböző Én közösségét és egymásba ékelődésének lehetőségét felmutassa? Hiszen a beleérzés egyirányú közlekedést enged, kizárólag egyik fél irányából a másik fél felé, és ez nem csak egyoldalúnak, hanem akár agresszívnek is minősíthető: a kezdeményezőnek bizonyuló, a beleérzés aktusát végrehajtó Én lép ki önmagából, betörni akarván a Másikba, hogy aztán onnan térjen vissza saját biztonságot nyújtó „otthonába”. Szó sincs tehát kölcsönösségről vagy a Másik valódi figyelembe vételéről. Ezért nyugodtan kijelenthetjük – Lévinas gondolataiból okulva –, hogy a beleérzés révén „leigázás” történik: az Én próbálja beépíteni a Másikat az Ugyanazba. És mint az az itt feltártakból is kiderül, ez a „leigázás” még csak végre sem hajtható. Mindazonáltal ha a kölcsönösséget akarjuk a létezők egymás közötti viszonyának az alapjává tenni, akkor nem csak a beleérzés eszméjét érezhetjük elégtelennek e viszony modelljeként, hanem e létstruktúra egészére vonatkozóan is lehetnek kételyeink, mely Husserlnél, ugyebár, magából a transzcendentális tudati konstitúcióból adódik, s melynek „hibáira” ő maga is próbált – rendületlenül – megoldásokat találni.

Ha az átjárás lehetőségét Husserl nem is tudta megalapozni, ezzel a belátásával nagyon közel került a szubjektum sokasággá való szétesésének az elgondolásához. A *Logikai vizsgálódásokban* egy még lényegibb elmozdulást láthatunk a tárgyiasító tudattól egy olyan tudat felé, amely a lényegiségek megragadása helyett a spontaneitást engedi érvényesülni. A fenomenológus a tudatnak egy olyan

¹⁹ E. Husserl: *I. m.* 320.

lehetőségéről ír itt, amely nem intencionális jellegű, nem aktusszerű, hanem „érzelem- és vágyérzetek alakját”²⁰ ölti. Az *Időelőadásokban* is erről a tudati spontaneitásról értekezik, pontosabban egy „bizonyos össpontaneitásról”. Az össpontaneitás teszi lehetővé, hogy a tudatba egy tőle idegen, ám mégsem teljesen új mozzanat törhessen be, melynek révén egy közvetlenül a tapasztalatból, az új élményből előteremtődő „ősbenyomás” jön létre. Az „ősbenyomás” olyan valami, ami szoros összefüggésben áll a testi tapasztalással.²¹ A tudatot e felismerés nyomán Husserl „impresszionális tudatnak” fogja elnevezni. Az ősbenyomást nem egyszerűen csak elkülöníti ezen az „impresszionális tudaton” belül, hanem annak lényegi mozzanatává avatja, ezáltal pedig határozott lépéseket tesz a testi tapasztalatok tudaton keresztül történő megragadása felé. S bár nem helyezkedik az ego egységét biztosító határok átjárhatóságának az álláspontjára – hiszen ezzel olyan ellentmondásba ütközött volna, melynek nyomán magát a transzcendentális fenomenológiát kellett volna megkérdőjeleznie, de legalábbis kétellyel illetni az intencionalitást (ahogyan azt meg is tette jónéhány követője), az ősbenyomásra vonatkozó felismeréseivel mégiscsak elmozdult az addig tételezett tudati egység megbontása felé.

5.

Merleau-Ponty filozófiájában elsődlegesen Husserl e kései, az interszubjektivitásra és a testtapasztalatokra vonatkozó állításaira támaszkodik. Radikális lépése a husserli fenomenológiához képest az, hogy a karteziánus cogito alternatívjaként a testiséget mutatja fel, újraértelmezve általa szubjektum és világ viszonyát, megszüntetve a kettő között feszülő dualizmust. Míg *Az észlelés fenomenológiája* című művében²² a megismerés ontológiailag adekvát formájaként az észlelést írja le, melynek szubjektuma a testtel bíró szubjektivitás, addig *A látható és a láthatatlanban* az észlelés helyére a látás kerül, s vele párhuzamosan a láthatóság problémája. A látás: „magánál a világnál lévő mindenütt-jelentőség”. A világ azonban nem hagyományos értelemben látható, azaz oly módon, hogy a látó rögtön látott dologgá alakítja az észlelt dolgot, avagy a Másikat (ezzel a tételezéssel a szolipszizmus csapdájában maradnánk). Látó és látható viszonya ennél sokkal rétegzettebb. Merleau-Ponty valójában egészen mást állít,

²⁰ Vö.: Az eredetiben: *Gefühls- und Begehrensempfindungen*. Vö.: E. Husserl: *Logische Untersuchungen* (M. Niemeyer). Tübingen, 1980. 391–397.

²¹ Vö.: Martin Heidegger (szerk.): *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologia des inneren Zeitbewußtseins*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IX. kötet, I. számú melléklet, 1928. 451. A hivatkozott husserli szöveghelyet saját fordításában idézi, valamint ősbenyomás és tudatintencionalitás viszonyáról behatóan értekezik Tengelyi László. Lásd: Tengelyi László: *Idő és ősbenyomás*. In: Uő: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 125–156.

²² Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945.

mint a korábbi észlelés-elméletek. Azt mondja: „én nem észlelem sohasem a másikat”. Eszerint az észlelés nem feleltethető meg a látható világ látásával. Ugyanis van valami a látható világon kívül is: valami, ami csak látensen, csak küszöbönállóként van jelen, ami aktuálisan éppenséggel láthatatlan, ám háttérként feszülve a világ horizontja mögé, mégiscsak valamiféle teljességet biztosít az „észlelő-érzékelő én” számára. A látó és látható azért tárulhat fel egymás számára, mert lényegibb módon kapcsolódnak össze: *egymásba (önmagukra) göngyölődnek*. Az egymásba göngyölődést nem lehet a reflexív filozófia megismerés-modelljével felfejteni, ezt csak egy olyan észlelési-érzékelési modell segítségével tehetjük meg, amely a kiazmusra, az észlelő és észlelt közötti sajátos viszony elgondolására épül. A kiazmus egyfelől az én és a Másik között közvetít, biztosítva ez által annak az „érzéki és határtalan Létnak” az egységét, amely így a „számomra való” és a „másik számára való”, akár ellentétes nézőpontokat is magában foglalja. A kiazmus másfelől nemcsak az én és a Másik felcserélődését jelenti, hanem én és a világ, az észlelő és az észlelt tárgy egymásba fordulását is. Ezért beszélhetünk kettős kiazmusról. A kettős kiazmus teszi lehetővé Merleau-Ponty számára, hogy a szubjektivitást ne kelljen szembeállítania a nézőpontokat lehetővé tevő és magába foglaló egységgel, a Léttel. „Ami tárgyként kezdődik, az a tárgy tudatává fordul át, és ami 'tudatállapotként' jelenik meg, tárggyá alakul” – írja. A világ maga is test, „objektív” test, amelyet húsnak, „hússzerű” univerzumnak nevez. Az objektív test magába foglalja az én-t mint fenomenális testet úgy, hogy a világ csak ezen észlelő-érzékelő testen keresztül nyílik meg.²³ A tapasztalás ugyanakkor nem az észlelő testből indul ki, melyet persze a létre való nyitottság jellemez, az észlelés magából az élet belsejéből fakad, tehát egyszerre spontán és énszerű. Az észlelés éppen annyira a dologban keletkezik, mint amennyire az énben. Mindez nem feltételezhető másképpen, csak ha elfogadjuk az észlelés és az érzékelhető valóság önmagára göngyölődésének állítását.

Azért volt célszerű itt felvázolni Merleau-Ponty elméletét, ha csak nagy vonalakban is, hogy átlássuk, hogyan néz ki az a létstruktúra, amelybe a telepátia eszméje adekvát módon illeszkedik. Ezt a létstruktúrát Merleau-Ponty abból az intrastrukturális alapból eredezteti, amely minden szubjektumban kitapogatható „működő szubjektivitásként” [*leisten-de Subjektivität*],²⁴ így ez az alap a kiazmatikus viszonyba belesimuló Én sajátosságának tekinthető. Az egymáshoz „hasonlító” szubjektumok esetében nem a husserli megduplázott Én-ről van szó: „[n]em az alter ego problémájával van dolgunk, mert nem én vagyok az, aki lát, illetve nem ő az, aki lát, hanem egy mindkettőnkben egyszerre benne lakó látha-

²³ „El kell tehát utasítanunk azokat az ősrégi előítéleteket, amelyek a testet a világban, a látót pedig valahol a testben helyezik el vagy éppen fordítva [...]. Hiszen hogyan jelölhetnénk ki a határt a test és a világ között, amikor a világ maga is hús?” M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Id. kiad. 156.

²⁴ Vö. M. Merleau-Ponty: *I. m.* 254.

tóság, egy általános látás valósítja meg önmagát annak az eredendő tulajdonságnak a segítségével, amely a hús sajátja: itt és most valósul meg, és ugyanakkor mindenütt és örökké sugárzik, egyszerre fokozhatatlanul egyedi és ugyanakkor univerzális dimenzió is egyben.”²⁵ Azért nem beszélhetünk az alter ego problémájáról, mert itt hiányzik az Én-pólus: a Másik nem hozzám, az Énhez hasonlít, hanem őt is áthatja az az általános képesség, amely minden érzékelésre képes létezőt egymáshoz hasonlóvá tesz. A testies szubjektum az általános látás képességével rendelkezik, ez a képesség pedig a hús sajátossága. Igaz, ezt a sajátosságot első lépésben csak az Én felől lehet elgondolni: az általános látás az „én húsom” sajátja. A „húsom”, vagyis a testem az érzékszerveim „privát kis világaiból” épül fel, melyek egységbe rendeződnek és megalkotják bennem az „egyetlen általános Érzékelhető érző általános Érzékenységet”. Ez az általános érzékenység mindenkiben benne van, ez az, amit intrastrukturális alapnak nevezhetünk, s amire ráépülhet a telepátia eszméje.

A korábban már említett munkajegyzetben is arról ír Merleau-Ponty, hogy a telepátia jelenségét a test (testem) eredendő láthatósága alapozza meg. A két ember közötti viszony a testek közötti kölcsönös interakcióból vezethető le, ebben az interakcióban viszont nem szükségszerűen fejeződik ki aktivitás: egymás felfogásához elegendő az egymás számára való érzékelhetőség, azaz a láthatóság potenciálja. Anélkül is érezhetem a másik tekintetét, hogy megbizonyosodnék felőle, hogy látnám szemének rám irányított sugarát, hogy engem-nézése kifejezetté válnék. Elegendő, ha ez a látás látens, rejtett módon van jelen. A telepátia abból a fenyegetettségéből ered, amit Portmann úgy fogalmazott meg, hogy a testem „nézésnek kitett szerv”. A testem láthatóságába foglalt fenyegetettség a másik érzékelésének az enyémmel való összegabalyodását közvetíti. „A testem (számomra való, de egyszersmind egyetemes és különösképpen a másik számára adódó) láthatóságán alapul az, amit telepátianak szokás nevezni. Elegendő a másik taglejtésének legparányibb rezdülése ahhoz, hogy kiváltsa a láthatóságból adódó fenyegetettség érzetét.”²⁶ Merleau-Ponty azt a jelenséget, amelyről az előadásom elején beszéltem, mely szerint égette a tarkóm valakinek a nézése, mégpedig egy olyan nézés, melyet én az érzékszerveimmel még csak nem is érzékeltem, a következőképpen magyarázza: „Csakis azért érezhetjük a másik tekintetét testünkön, mert a saját testünk érzékelése már eleve magába foglalja a külső nézőpontból feltáruló láthatóságot.”²⁷ Azaz ilyen esetekben nem a Másik tekintetéből kilépő láthatatlan sugár éget meg minket, hanem a testünk láthatóságából eredő fenyegetettség érzése – ha tetszik, a sugár a saját testünkből (is) indul ki és árad szét. Ez a fenyegetettség mindazonáltal nem valamilyen negatív hangoltságot takar, jóllehet ebben a fenoménban egyfajta „kitettség”, a Másik

²⁵ M. Merleau-Ponty: *I. m.* 161–162.

²⁶ M. Merleau-Ponty: *I. m.* 274.

²⁷ Uo.

érzékelésének, észlelésének való „kiszolgáltatottság” fejeződik ki. Csakhogy ez a kiszolgáltatottság kölcsönös: láthatósága okán a Másik is kiszolgáltatott nekem. A látásnak való kitettség egymásba-helyeződése alapozza meg a létezők egymáshoz való eredendő viszonyulását, mely a tranzitivitás okán a létezés megsokszorozódásává, „sugárzásává” válik. A láthatóság kölcsönössége lehetővé teszi, hogy saját testem átérzésén túl behelyezkedjek a Másik engem-érzékelésébe is. A telepátia élményében kölcsönös egymást-átérzésünk tapasztalata fejeződik ki.

Mindezek alapján azt mondhatnánk: a telepátia az a fenomén, amely a létezők lényegi módon való összefonódását lehetővé teszi – természetesen a kiazmus révén. A telepátia azt az érzékelési-észlelési modellt jeleníti meg előttünk, amely szemben áll a reflexív filozófia megismerés-modelljével, helyette az egymásba ékelődés tapasztalatát kínálja. Nem is pusztán csak az egymást tükröző kölcsönösség legmélyebb értelmű kifejeződéseként, hanem egyúttal annak feltárulása-ként is, hogy a létezésnek van egy másik dimenziója, amely láthatatlan háttérként feszül bele a közvetlenül megtapasztalható és érzékelhető világba.²⁸ A telepátia belépést kínál a világ láthatón túli dimenziójába. A láthatón túli dimenzió hordozza magában azokat a vonatkozásokat, amelyek a telepátia révén – ha nem is tudottak, de – egyszerre csak „megérezhetőek”, „átélhetőek” lesznek. Mint Merleau-Ponty példájában annak a nőnek a számára, aki „szinte észrevehetetlen, apró jelekből megérzi, hogy vágyakozva nézik, anélkül, hogy látnia kellene azt, aki bámulja. Az ún. telepátia itt a másik által történő tényleges észlelést megelőzően valósul meg [...]”²⁹

A telepátiáról szóló mai előadásom végére érkezve, lám, oly keveset sikerült még megérteni ebből a titokzatos jelenségből. A ráismerés inkább csak „megérzéseként” áll előttünk – mert a racionalitás felől nézve éppen hogy nem-tudott és elrejtett maradt. Ha belegondolunk, hogy Merleau-Ponty mennyi mindent hozzátett az előttünk álló talány megoldásához (azzal például, hogy a létről, mint sugárzásról és mint sajátos energiamezőről kezdett el beszélni, vagy azzal, hogy a létezők közötti szinergikus összehangoltság kérdését mint a küszöbön-álló-tapasztalás lehetőségét állította a középpontba, vagy hogy valamiféle „ösegységletet” tapogatott ki az egyes emberek egymáshoz fűződő viszonyának a mélyén), akkor különösképpen sajnálhatjuk, hogy e rövid előadás keretei között még csak arra sem futotta, hogy ezeket legalább egy csokorba gyűjtsük. Kétségtelen, hogy a telepátia vizsgálata roppant nagy kihívás. Az ennek való megfelelés vágya engem arra késztet, hogy a legközelebbi szeánszot is e témának szenteljem, s még beljebb merészkedjek a láthatatlan birodalmába. Várom Önöket, ha van hozzá bátorságuk!

²⁸ „Ennek a látható világnak a láthatatlan dimenziójáról van szó, amely tartja, belülről élteti, és láthatóvá teszi ezt a világot. Saját, belső lehetőségeként, a létező Léteként.” M. Merleau-Ponty: *I. m.* 171.

²⁹ Uo.