

Minek filozofálni?

További olvasnivaló a kiadó kínálatából:

Giorgio Agamben: *A profán dicsérete*

Bojtár Endre: „Hazát és jövőt álmodánk...”

Joseph Brodsky: *Velence vízjele*

Jacques Roubaud: *Költészet és emlékezet*

Steven Pinker: *A nyelvi ösztön*

Xavier Rubert de Ventós

MINEK FILOZOFÁLNI?

Fordította:

Béres András

Fokasz Mária



TYPOTEX

Budapest, 2008

A kötet fordítását a Ramon Llull Alapítvány támogatta.
The translation of this work has been supported by a grant
from the Institut Ramon Llull.



Copyright © 1993 Per què filosofia?
by
Xavier Rubert de Ventós

© Translated from Catalan
by Béres András, Fokasz Mária,
Typotex, 2008

ISBN 978 963 279 006 0

Témakör: *filozófia*

Kiadja a Typotex kiadó, az 1795-ben alapított Magyar
Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

Felelős kiadó: Votisky Zsuzsa

A könyvet gondozta: Horváth Balázs

A borítót Giovanni Bellini *Négy allegória: Hazugság* c. képének
felhasználásával Tóth Norbert tervezte.

Terjedelem: 11,5 (A/5) ív

Nyomás: Séd Nyomda Kft., Szekszárd

Felelős vezető: Katona Szilvia

TARTALOMJEGYZÉK

I. NESCERE AUDERE	7
1. A tisztán nem látás fontosságáról	9
2. Az érzékelésről és a képekről	25
3. A beszéd és a kész mondatok között	45
4. Az erkölcs és a filozófia felé	75
 II. MINEK FILOZOFÁLNI	 91
1. Az értelem szédülete	93
2. Filozófia: csont és tejbepapi között	105
3. Elmélet: kritika és fertőzés között	123
4. Játék: kegyetlenség és mazochizmus között	133
5. Az elmélet és az „én”	141
 Jegyzetek	 171

I. NESCERE AUDERE

*„A módszer, hogy megerősítsük és megkövetel-
jük mindazt, ami a számunkra szükséges,
sok előnnyel jár; legalább annyival, mint a
rablás a becsületes munkával szemben.”*

Bertrand Russell

1. A TISZTÁN NEM LÁTÁS FONTOSSÁGÁRÓL

Bizonyára mindannyiunkkal előfordult már, hogy hallottunk valamilyen, számunkra fontosnak tűnő témáról – művészetről vagy kibernetikáról, irodalomról vagy kozmológiáról – anélkül, hogy sikerült volna megértenünk vagy tisztán látnunk, miről is van szó. Egy ilyen tapasztalat kétségtelenül frusztráló, pedig akár termékeny is lehet. Itt azt szeretném bebizonyítani, hogy ez a „tisztán nem látás” lehet egy cél, egy meghódítandó ideál is.

„Amikor alszom, akkor látok igazán tisztán” – így szól Foix¹ verssora, amit kétségtelenül ki lehet egészíteni a következővel: „amikor ébren vagyok, homályosan látok”. Valóban, gyakran megtörténik, hogy minél jobban közelítünk valamihez, az elhomályosul, életlenné válik: mintha mindannyian

valamiféle elméleti távollátásban szenvednénk. A bennünket kevésbé érdeklő dolgokkal kapcsolatban majdnem mindig az az érzésünk, hogy már tudjuk, miről is van szó, és simán elintézzük az első, kezünk ügyébe akadó közhellyel: „Persze, persze, ez egy tipikus szórakozott tanár, egy felvágós csaj, egy balos, aki túllőtt a célon, egy naiv amerikai, egy magát posztmodernnek kiadó analfabéta stb.” Csak ha igazából elkezdünk szeretni valakit vagy valamit, akkor érezzük meg a vele kapcsolatos ismereteink határát. „Aki mindent ért – mondta egy kínai bölcs –, az rosszul van informálva.” Ezt a mondást, ahogy már korábban is tettük, kiegészíthetjük: „Csak arról hisszük, hogy tökéletesen értjük, ami legbelül nem érdekel minket.” A klasszikus vitát arról, hogy mielőtt megszeretnénk valamit, előbb meg kell-e ismernünk, vagy fordítva, ennek megfelelően árnyalhatjuk: csak egy személy vagy valamilyen dolog iránti szeretetünk vagy érdeklődésünk érezteti velünk a vele kapcsolatos tudatlanságunkat. Csak a szív gyengédsége adja meg nekünk megértésünk ügyetlenségének és merevségének mértékét.

Ez tehát a témánk, amit négy részre tagolok. Az elsőben (1) elmagyarázom, honnan származik az a szükségletünk, hogy mindent tisztán lássunk;

(2) ennek alapján definiálom a filozófiai attitűdöt vagy viselkedést ezzel a görcsös szükségletünkkel szemben, mely arra irányul, hogy tisztázva mindent, tudjuk, miről is van szó. (3) Majd megmutatom, mikor jelenik meg annak a *lehetősége*, hogy azt higgyük, minden világos, mint a nap; és végül (4) azt is, hogyan születik meg a filozófia, amikor az ember elkezd kételkedni ebben a feltételezett tisztánlátásban.

Valójában miért van *szükségünk* arra, hogy mindent tisztán lássunk? Azt hiszem, inkább egy élettani, mintsem intellektuális szükségletről van szó: odáig merészkednék, hogy ezt a szükségletet egyenesen atavisztikusnak vagy neurotikusnak minősítsem. Lássuk csak, miért!

Az antropológusok az úgynevezett primitív törzsekről azt mesélik, hogy valódi megszállottsággal próbálnak mindent megmagyarázni és osztályozni. Minden embernek, állatnak, településnek vagy eseménynek el kell foglalnia saját helyét egy klánban, nemzetségben, egy térbeli csoportban vagy egy időbeli ciklusban. Semmi sem maradhat ezeken az osztályozó sémákon kívül. Sőt ráadásul bármilyen személyt, tárgyat vagy jelenséget, amit nem lehet

ebbe a rendszerbe foglalni (mert nem hagyja magát), baljósnak, rossznak vagy veszélyesnek tekintenek. Ilyenek a hidegvérű állatok, mivel van bennük valami atipikus; a kunyhók körüli bizonytalan határterületek, ahol a település elkezd keveredni a bozóttal; az átmeneti időszakok tél és nyár között vagy azok a napok, amikről egy kicsit homályos kép alakult ki... Hát nem éppen egy ilyen primitív szükséglet-e a keddekkel és a péntekkel kapcsolatos babonánk? A vasárnap ünnepnap, a hétfő az első munkanap, a csütörtök a hét középső napja. De mi lesz a keddel és a péntekkel, hiszen ez a két nap sem egyik, sem másik? Hát mivel még mindig egy kicsit primitívek vagyunk, azt szoktuk mondani, ezeken a napokon ne házasodj meg, és repülőre se szállj.

A „primitív” népek nem csak egyszerűen osztályozni akarnak mindent. Igyekeznek megismerni mindennek az okát, *megérteni* mindent. Számukra az a tény, hogy egy ember meghal, hogy egy csecsemő a hetedik hónapban születik meg, hogy áradás vagy szárazság következik be, semmi esetre sem lehet „véletlenszerű”. Éppen ellenkezőleg, szigorúan kauzálisnak kell lennie, vagyis minden esemény – mint bekövetkezett hatás – a saját jelentőségével arányosan fontos ok eredményeképpen jön létre.

Ebből következően mindig valamiféle magyarázatot keresnek: minél inkább fennkölt és transzcendens, annál jobb. Egy szimpla vírusnál vagy egyszerű balesetnél sokkal „logikusabbnak” tűnik tehát nekik, hogy valakinek a halálát szemmel véres vagy egy feldühödött szellem okozta. Nekünk pedig el kell ismernünk, ebben is némileg primitívek vagyunk. Nem telt el sok idő azóta, hogy a jezsuita Ocaña atya² filozófiaóráin azt mondta: *Ez a magyarázat bizonyító erejű, mert latinul van.* Ma már megneveltet minket Ocaña atya érvelése, pedig nagyon gyakran ugyanígy cselekszünk és gondolkodunk. A különbség csak abban áll, hogy mi azt mondjuk, ezt vagy azt a következtetést bizonyítóerejűen *lemérték*, vagy valamilyen statisztikai alapja van, netán számítógépekkel vizsgálták meg, vagy a tudom is én melyik amerikai egyetemen bizonyították be. Manapság a számítógépek és a számok, amelyeket nem értünk, ugyanavval a mágikus meggyőző erővel rendelkeznek, amivel régen a latin, amit szintén nem értettek. Nekünk embereknek ugyanis megvan az a furcsa hajlamunk, hogy azt hisszük, a dolgok akkor következnek világosan egymásból, ha számunkra érthetetlen terminusokkal magyarázzák el őket. Kétségtelenül innen ered

a világon fellelhető mindenfajta skolasztika és kártyavetés sikere, és semmi jelét nem látom annak, hogy a jövőben ez megváltozna. Evvel magyarázható azoknak az egyetemeknek az elterjedése is, ahol, mint azt Gracián is mondta, *habár sokan bölcsek latinul, általában nagyon buták újlatinul*.³

Már utaltam rá, hogy mindennek a tudása és megértése bizonyos mértékben egy „primitív” szükséglet. De azt is mondtam az elején, hogy ez egy „neurotikus” szükséglet is. Miért is neveztem így?

A neurózis egyik legjellemzőbb tulajdonsága éppen ennek a tisztánlátásnak a görcsös szükséglete: nem tudunk egyszerűen, a *megértés* szükséglete nélkül *figyelni*, sem látni a *miérték* kutatása nélkül.

Van egy kis történet Mafaldáról és Susanitáról, ami nagyszerűen példázza ezt a neurotikus viselkedést.⁴



„SZERENCSÉTLLEN AZ, AKIT CSAK AZ
ÉRDEKEL, HOGY MIT FOGNAK MONDANI.”



TERMÉSZETESEN! HISZEN VALÓJÁBAN
AZ A FONTOS, HOGY MIT MONDTÁK,
KIK MONDTÁK, HOGYAN MONDTÁK,
MIKOR MONDTÁK, KIRŐL MONDTÁK
ÉS MIÉRT MONDTÁK.



Susanita már egy kezdő neurotikus, aki mindent tudni akar. Tudni akarja, hogy *hogyan*, *mit*, *ki* stb., és nagy eséllyel pályázhat arra, hogy felnőttként menthetetlen paranoiás lesz. A Freud által tanulmányozott híres paranoiás eset egy olyan személlyel kapcsolatos (Dr. Schröder), aki nem képes elfogadni, hogy a világban sok minden véletlenszerűen történik.⁵ Ha például Dr. Schröder két különböző alkalommal próbálkozna a vécével, és mindkétszer foglaltan találná, azon nyomban így szólna: „Eh! Ez csak valami rejtett erő lehet: minden alkalommal hamarabb indítja be a szomszéd beleit, mint az enyémeiket, csak azért, hogy ha vécére kell mennem, akkor azt foglaltan találjam.”

Ha mindennel kapcsolatban megszállottan kutakodunk valami „értelem” után, az könnyedén paranoiához vezethet. Ha például egy boltba belépven, úgy találnám, hogy az alkalmazottak egymás között susmorognak anélkül, hogy törődnének velem, rögtön arra a következtetésre juthatnék, hogy ezek az alkalmazottak arra esküdtek össze, hogy ne szolgáljanak ki engem – éppen engem! Kimennék tehát az utcára, és a ciprusok a szélben mintha „jelekkel” azt mondanák egymásnak: „Nézd ezt a szerencsétlent, aki ilyen önelégülten egy pár zöld

zoknit igyekezett venni magának! Nem akármilyet, zöldet!” Számomra már nem létezne semmi véletlenszerű vagy esetleges: mindennek értelme lenne, amit állandóan kutatnék, keresgelnék, míg egyszer csak rám nem adnák a kényszerzubbonyt... Hogy mégis hogy jön ide mindez? Hát úgy, hogy ez a szükséglet, ami a dolgok értelmezésére és osztályozására irányul, nem is annyira a megismerési vágyunk kielégítésére, mint inkább saját megnyugtatótatásunkra szolgál. Nem is annyira kíváncsiságunk, mint inkább aggodalmunk terméke. Nem annyira a világ iránt tanúsított érdeklődésünk kifejeződése, hanem az általa okozott félelmünké.

Hát jó, filozofálni annyit tesz, hogy elég naivak (vagy bátrak) legyünk annak beismeréséhez, hogy *nem* látjuk tisztán a dolgokat. Hogy fenntartások és kifogások nélkül elfogadjuk a bizonytalanságot, bosszúságot, szédületet, amit az okoz bennünk, amit nem értünk. Szókratész következő kijelentését sokszor idézik a filozófia alaptételeként: „Tudom, hogy semmit sem tudok.” Valóban, a filozófia nem tud sokat, és szinte semmit sem nyújt. Nem ad például biztonságot, mint a tudomány, élvezetet, mint a művészet, sem vigaszt, mint a vallás.

Egy olyan magyarázat, formula, fogalom vagy ördögűzés keresése helyett, amely enyhítené az intellektuális ürességtől való rémületünket és az ismeretlentől való félelmünket, a filozófiai attitűd veszi a bátorságot, hogy elidőzzön, és a zavarosban halásson. Ezért van az, hogy – immár harmadszor is – egy bölcsességet kell átformálnunk: a klasszikus *noscere audere* (merj tudni) mondást helyettesíteni vagy legalábbis kiegészíteni kellene a *nescere audere* felszólítással (merj nem tudni).⁶

Ennek a bátorságnak a gyermekek ösztönszerűen birtokában vannak, és az évek múlásával csak fokozatosan veszítik el. Amint köztudott, a gyerekeknek megszámlálhatatlan kérdeznivalójuk akad.

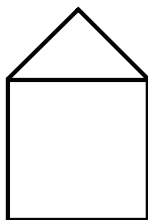
- *Apu, te miért dolgozol egész nap?*
- *Hogy te iskolába mehess.*
- *És miért kell iskolába járni?*
- *Hogy sok mindent megtanulhass.*
- *És miért kell megtanulnom azt a sok dolgot?*
- *Azért, hogy ha nagy leszel, jól keress.*
- *És miért kell jól keresnem?*
- *Hogy megházasodhass, és gyerekeid szüethessenek.*

- *És a gyerekek is járnak majd iskolába? Tehát azért járok iskolába, hogy a gyerekeim is járanak, hogy...*

És ez az a pont, ahol mi, felnőttek már nem tudunk mit válaszolni, és tekintélyünkre próbálunk hagyatkozni:

- Maradj már csendben, és hagyd abba ezeket a buta kérdéseket!

De pontosan ezek a buta kérdések azok, amelyeket a filozófus egész életében minduntalan feltesz magának. És ebben az értelemben igazuk lehet azoknak, akik szerint a filozófusoknak nem sikerült a kamaszkori krízisen túljutniuk. Tehát van valami, amit a gyerekek ösztönösen éreznek, a filozófusok pedig tudnak: ezekre a túlzásba vitt kérdésekre nincsenek válaszok, ehelyett közvetlenül elvezetnek minket egy újabb kérdéshez vagy egy paradoxonhoz. Egy kisfiútól megkérdezték: „Látod ezt a házat?”



Mire így válaszolt:

És ki mondja nekem, hogy ez egy ház? Te háznak látod, de én nézhetem akár egy négyzetnek is, aminek a tetejére egy háromszöget raktak, vagy akár egy derékszögnek, aminek levágták a felső sarkait, de akár egy falra akasztott képnek is, sőt akár...

A válaszával a fiú, ahelyett, hogy elfogadta vagy jónak ítélte volna a kérdést, azt jelezte, hogy az már előre feltételezett és követelt egy bizonyos típusú választ.

Sokszor azonban nem is a beszélgetőtárs, hanem saját magunk tisztánlátás iránti kísértése készítet minket arra, hogy a problémákat helyre tegyük, az eseményeket meghatározzuk, a kérdéseket pedig az általunk kijelölt pontokon tegyük fel, s ezáltal igazából magunkat sem kell megkérdőjeleznünk. Így saját szükségleteink szerint osztjuk fel a világot, mondhatjuk, hogy mentális vagy kulturális kategóriák szerint, amelyek a megértéshez már előkészítve várakoznak. A kamaszok nyugtalansága? Identitászavar vagy nevelési probléma. A gazdasági válság? Ipari átalakulás vagy a pénzügyi ellenőrzés

problémája. A bűnözés? Politikai vagy bírósági probléma... Azonban ahhoz ragaszkodva, hogy a probléma ott van, ahol azt meg lehet oldani, úgy viselkedünk, mint a viccbeli részeg, aki egy lámpa alatt keresgélt valamit:

- *Mit keres, uram?* – kérdezi a gyalogos.
- *Elvesztettem egy ötöst* – mondja a részeg.
- *És itt vesztette el?*
- *Dehogyan* – tiltakozik –, *nem itt vesztettem el, de csak itt van elég fény a kereséshez...*

Mindannyian gyakran cselekszünk úgy, ahogy ez a részeg, abban az illúzióban ringatván magunkat, hogy a probléma ott van, ahol mi is kontrollálni tudjuk. De a filozofikus kételkedés éppen azt taníthatja meg nekünk, hogy a probléma gyakorta ott van, ahol sem megfogni, sem befolyásolni nem lehet. Vagy hogy legalábbis kívül esik tapasztalásunknak olyan típusú területein, mint a gazdasági „kérdés”, az érzelmi „kérdés”, a szakmai „kérdés” stb. – és ezt általában igyekszünk elfelejteni, sőt összekutyulni.

És ez nem csak elméletalkotás közben esik meg velünk. A gyakorlati életben is hajlamosak vagyunk összekeverni tapasztalatainkat. Ezt példázza annak a közgazdásznak az esete, aki az irodába érkezve

azt mondja: „A legsúlyosabb aktuális probléma a munkanélküliség.” Aztán hazaérkezvén arról beszélgetnek a feleségével, hogy manapság lehetetlen bejárónőt találni. Világos, hogy a két állítás ellentmond egymásnak, de a mi emberünk nem változtatja meg a véleményét, csak éppen van neki egy irodai és egy otthoni mentalitása, amelyek teljesen világosak és teljesen különbözőek, és tökéletesen el vannak szigetelve egymástól. Ugyanez az ember ezt is mondhatná a feleségének: „Manapság a legsúlyosabb probléma a tekintélyelvű, ellentmondást nem tűrő magatartás... És ne is halljak többet erről a témáról!” Amit ez az ember gondol, és ami történik, vagy amit tud, és amit tesz, azok teljesen zárt, egymástól jól elszigetelt fülkék. Számára két teljesen különböző dolog olvasni és emlékezni; érezni és tapasztalni. És ilyenformán telhet el az élet: „el-vekhez igazodik”, „úgy beszél, mintha könyvből olvasná”, „úgy viselkedik, mint egy igazi úr”, „építi a karrierjét”, vagy éppen úgy, „hogyan ezzel kapcsolatban is megvan az elképzelése”.

Filozofálni evvel ellentétben annyit tesz, mint kapcsolatba hozni a tudásunkat az érzelmeinkkel, a gondolkodásunkat a cselekedeteinkkel; kételkedni a kielégítő magyarázatokban; megkockáztatni,

hogy gyakran többet vagy kevesebbet látunk abból, amit látni szeretnénk. Annál mindenesetre kevesebbet, mint amennyit láthatnánk, ha el mernénk tekinteni attól a biztonságtól és világosságtól, amit ezek az elszigetelt tapasztalati környezetek külön-külön nyújtanak nekünk. „Minden hivatás költészetté válik – írta Eugeni d’Ors⁷ – abban az esetben, amikor a dolgozó egész életét neki áldozza, amikor nem engedi, hogy az két darabra törjön: egy ideális darabra és egy hétköznapi szükségésre.” Ily módon minden gondolat filozófiává válhat.

Eddig próbáltuk megmagyarázni, honnan származhat az a rögeszménk, hogy mindent tisztán lássunk, és hogy a filozófia problematikusnak találja azt, ami másoknak evidens, tiszta és átlátszó. Evvel egy időben elkezdünk felfedezni egy váratlan tényt is: nevezetesen azt, hogy *sokszor a biztonság utáni vágy és az igazság keresése kizárják egymást*. A továbbiakban meglátjuk, milyen eszközökhöz folyamodunk, hogy ilyen világos képet alkossunk a dolgokról, ami azt teszi lehetővé számunkra, hogy valójában ne figyeljünk oda rájuk, miközben, a zűrzavart elérhetetlen távolságba űzve, egy meg-ingathatatlanul kiművelt tudatlanságot építünk magunknak.

2. AZ ÉRZÉKELESRŐL ÉS A KÉPEKRŐL

Azt mondtuk, hogy a tisztánlátás akarása vagy szükséglete inkább primitív vagy neurotikus szükséglet, mintsem intellektuális vagy elméleti. Ezt avval is kiegészítettük, hogy a filozófia ott kezdődik, ahol egy kicsit homályosabban látjuk azt, amit előzőleg mindenki tisztán látott – túl tisztán ahhoz, hogy gyanús ne lenne. Mindezzel együtt el kell ismerni, hogy manapság filozofikusabbak vagyunk, mint néhány éve, és hogy bizonyára a megélt válságok elősegítették vagy kikényszerítették ezt a változást.

A hatvanas évek kulturális, a hetvenes évek gazdasági és a nyolcvanas évek politikai válsága után nem maradt más hátra, mint hogy egyre radikálisabb kérdéseket tegyünk fel önmagunknak. Előtte például azt kérdeztük magunktól, *hogyan*

kell forradalmat csinálni, vagy a gazdaságot rendbe tenni, az államot megszervezni, vagy megreformálni az egyetemet. Ma már nem csak azt kérdezzük magunktól, *hogyan* csinálják ezeket (mintha már tudnánk, miről is szólnak), hanem sokkal radikálisabban azt kérdezzük, *mi* a fenét is jelentenek ezek valójában: *mi* a Haladás, *mi* az Egyetem, stb. A válság legalább arra jó volt, hogy fellebbentsük a fátylat kérdéseinkről, és kételyeink más, kevésbé szelíd húrjait pendítsük meg.

De ne menjünk az események elébe. Most azokat a pszichológiai mechanizmusokat kell megmagyaráznunk, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy elintézzük a dolgokat: megértsük, manipuláljuk, sőt néha tanítsuk őket – anélkül, hogy szükségét éreznénk, hogy egyszerűen megismerjük őket. Bizonyára mindenki emlékszik annak a tanítónak a válaszára, akit az iskola igazgatója megkérdezett, hogy tud-e angolul:

„Ami az angolt illeti, ahhoz nem értek, de ha csak arról van szó, hogy tanítani kell...”

Hát igen, velünk is gyakran ez történik. Hogy *mi* a kibernetika, a posztmodern, az informatika vagy

a fekete lyuk, azt nem tudjuk, de hogy mit *jelentenek*... Nem ismerjük Velencét, de van egy *teóriánk Velencéről*... És ez a közhírré tett jelentés vagy törvényesített teória tesz lehetővé, hogy egy kicsit átlássunk a dolgokon (kifürkészni például „ontológiai eredetüket”, „szociálpszichológiai hatásait” vagy bármi hasonló szépséget) anélkül a fárasztó módszer nélkül, hogy magukra a dolgokra figyelnénk, vagy hogy megértenénk őket. Ez lesz tehát a következő témánk: kifürkészni a képességek, erények, reflexek, emlékek vagy ismeretek arzenálját, amelyeket segítségül szoktunk hívni, hogy egy világos, alapvető és célravezető elképzelésünk legyen a dolgokról; továbbá bemutatni azokat a mechanizmusokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a tisztánlátás említett *sükséglete* túl sok fáradságot nélkülöző, hatékony *lehetőséggé* váljon.

Bizonyára mindannyiunkkal megesett, hogy éppen az, amit *már* kerestünk, akadályozta meg az orrunk előtt lévő tárgy felismerését, vagy hogy a már megkezdett érvelés akadályozta meg, hogy egy jobb megoldást találjunk. Gyakori, hogy egy rendetlen asztal körül sétálva keresünk egy ollót vagy egy szemüveget, és annak ellenére sem találjuk, hogy már többször végigpásztáztuk szemünkkel

az asztalt, miközben tekintetünk átsiklott felette. Kinek ne lenne ilyen vagy hasonló tapasztalata? Miért is nem láttuk meg egyből a szemüveget? Ha egyszer átgondoljátok, észrevehetitek, hogy azért nem találtátok őket, mert esetleg egy nyitott ollót vagy szemüveget kerestetek, és mivel csukva voltak, nem feleltek meg a fejetekben lévő sémának. Mivel már volt egy képetek arról, amit kerestetek, a tekintetetek ugyan végigpásztázott a keresett tárgyakon is, de nem „láttátok” őket. Nem láttátok meg őket, mert legbelül már láttátok őket; mert egy olyan pontos képetek volt már róluk, ami egy az egyben nem egyezett meg a vizuális ingerrel, s így szó szerint kisiklott a szemek csapjai és pálcikái, az agy neuronjai között.

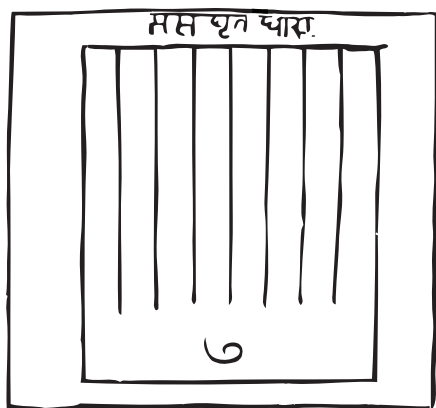
Néha ez a várakozás olyan hatalmassá válik, hogy megváltoztatja a már ismert tárgyat. Biztos megesett már nem egyszer veletek, hogy valaki olyannal találkoztatok, akiről előzőleg már hallottatok ezt-azt: ez egy megkeseredett fiú, egy karrierista, egy tipikus katalán, vagy bármi más. Egy kis idő elteltével bizonyára észrevettétek, egy sokkal összetettebb és árnyaltabb személyiségről van szó. De ha visszagondoltok az első benyomásra, biztosan emlékeztek, meddig uralta ezt a mások által festett

kép, és hogy pontosan e kép *ellenében* sikerült megismernetek őt.

Máskor a véletlenül hallott információk alakítják és deformálják a szemünk előtt lévő látványt. Marshall és Lawnes egy ismert kísérletükben⁸ két, hasonló képzettségű emberekből álló csoportot létesítettek, és néhány másodpercig a bal oldali oszlop képeit mutatták nekik. De miközben az A csoportnak a második oszlopban szereplő leírásokat adták, a B csoport a negyedik oszlop leírásait hallotta. Lássuk tehát, mit rajzoltak később, amikor megkérték őket, hogy reprodukálják a lehető legnagyobb pontossággal azt, amit *láttak*.

<i>Kép</i>	<i>Az A csoportnak adott leírások</i>	<i>Az A csoport által készített képek</i>	<i>A B csoportnak adott leírások</i>	<i>A B csoport által készített képek</i>
	Függönyszárnnyak az ablakban		Gyémánt egy négyszögben	
	Üveg		Kengyel	
	Újhold		C betű	
	Kaptár		Sombrero	

Ez a kísérlet bemutatja, hogyan keveredik össze kibogozhatatlanul az, amit hallunk, azzal, amit látunk. Illetve hogy éppen az, amit hiszünk vagy amit látni akarunk, akadályozza meg az orrunk előtt lévő dolgok azonosítását vagy megfelelő értékelését. Hasonlóképpen bizonyították be, hogy ha egy nagy tekintélyű ember azt állítja, hogy „ez a hét vonal nyilvánvalóan ugyanolyan hosszú”,



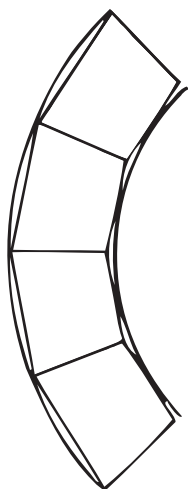
és ha ráadásul ezenkívül minden egyes hallgatója egyetért vele, a szegény ember, aki egyedülként látja, hogy néhány vonal hosszabb, mint a többi, azt fogja gondolni, hogy ő téved, és hozzáigazítja saját észlelését az általános tévedéshez. Ennyire erős az egyetértés hatalma a megértéssel szemben.

Megjegyeztük, hogy amit tudunk, elvárunk vagy hallunk, hogyan deformálhatja azt, amit valójában látunk. De ez a deformáció származhat saját pszichológiai felépítésünkéből is. Az emberi psziché kialakított bizonyos *Gestalt*okat⁹ vagy „preferált formákat”, vagyis olyan tiszta, pontos és ismert formákat, melyek „kényelmesnek” bizonyulnak, és amikre vissza szoktuk vezetni azt, ami hasonlít rájuk:

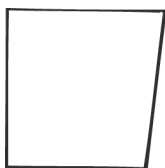


Világos, hogy ezek a figurák sem kört, sem négyzetet nem alkotnak (a kör alakúnak nem mindenhol ugyanakkorák a sugarai, a másikból hiányzik egy darab), de könnyebb és frappánsabb körnek és négyzetnek látni őket: inkább ezeknek „szeretnénk” látni őket. Tesszük ezt stabilitási okokból, vagy, ahogy Freud mondta, a „pszichés gazdaságosság” miatt. Pontosan ennek a „gazdaságosságnak” a figyelmen kívül hagyása került sok idejébe és pénzébe az RTF-nek, amikor Párizsban megépült az új „Maison de la Radio”, és nem egy infarktust okozott

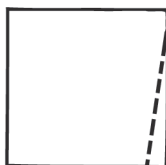
az Európai Parlament képviselőinek a strasbourgi Európa Palotában – mindkettő ugyanannak az építésznek a műve.¹⁰ A rádiószékház problémája a következő volt: az épület eredeti terve kör alakú volt, ezért az irodák sem lehettek derékszögűek, csak trapézszerűek:



A produktivitást vizsgáló szakemberek bebizonyították, hogy ezekben az új irodákban az emberek kevesebbet dolgoztak és termeltek, mint régebben. Valakinek eszébe jutott, mi lehet ennek az oka: az ott dolgozók energiájának jó részét felemésztette, hogy a szobát derékszögűnek „akarták látni” – A-t olyannak, mint B-t –, hogy kényelmesebben és nagyobb biztonságban érezhessék magukat.

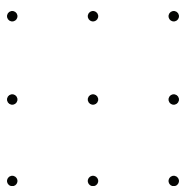


A

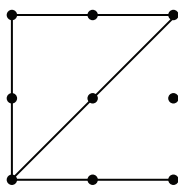
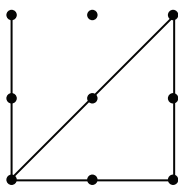


B

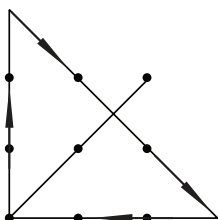
Gyakran megesik, hogy a már elindított vagy megkezdett gondolati út (a részmegoldás vagy a már elért átmeneti megoldás) akadályozza meg a probléma valódi megoldását. Ennek hagyományos példája egy De Bono¹¹ által lejegyzett fejtörő, amelyben arra kérnek minket, hogy kössük össze ezt a kilenc pontot négy egyenes vonallal, de egyetlen vonással, anélkül, hogy felemelnénk a ceruzát a papírról.



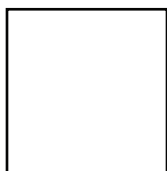
Ha nem ismerjük a megoldást, bizonyára többféleképpen próbálkozunk,



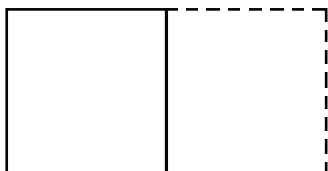
majd frusztrálva vesszük észre, hogy egy pont mindig kimarad. Na mármost, a megoldás megtalálását mindkét esetben maga a megoldás megtervezése vagy a már elkezdett megoldással való próbálkozás blokkolja. Ahhoz, hogy sikerrel oldjuk meg a problémát, előbb be kell látnunk, hogy rosszul „fogtunk hozzá”: azt feltételeztük, hogy a vonal nem lóghat ki abból a térből, amit a pontok takarnak. Ezt persze senki sem kérte tőlünk; mi voltunk azok, akik próbálkozásainkban bezártuk magunkat ebbe a zsákutcába.



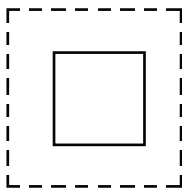
Se nem többet, se nem kevesebbet magyarázott el Szókratész a rabszolga-fiúnak a *Menón*-ban: ahhoz, hogy fel tudjuk fedezni magunkban, mik is valójában a dolgok, el kell felejtünk azt, amit már tudni vélünk. Szókratész arra kérte a fiút, hogy duplázza meg papíron egy négyzetnek a területét.



A rabszolga – mint Szókratész beszélgetőtársai általában – azt hiszi, hogy a probléma egyszerű, és egy szempillantás alatt meg fogja oldani. De csak egymást követik a megghiúsult próbálkozások. Bizonyára először valami hasonló formát fog rajzolni,

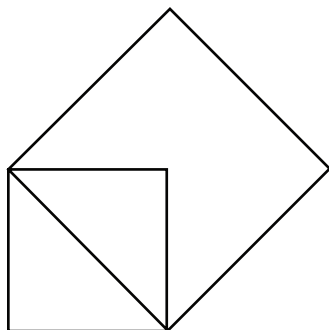


ahol a terület valóban megduplázódik, viszont ez már nem egy négyzet, hanem egy téglalap. Aztán valószínűleg valami ilyennel folytatja,



ami tényleg egy négyzet, de nem tudjuk, hogy területe valóban a duplája-e, hacsak le nem mérjük.

Szókratész megvárja, míg a rabszolga összezavarodik és elcsügged, majd jelzi neki, hogy a probléma megoldása magában az alakzatban rejlik: mindössze egy 45 fokos fordulatra van szükség. A négyzet valóban megduplázódik, oldala az eredeti négyzet átlója.



A probléma megoldásához, tanácsolja Szókratész, el kell távolodnunk a megoldásra irányuló oktan próbálkozásainktól.¹² Ugyanígy, ahhoz, hogy emlékezzünk egy szóra, ami nem jut eszünkbe, abba kell hagynunk a keresését: *reculer pour mieux sauter* (lépj hátrébb, hogy nagyobb tudj ugrani), ahogy a franciák mondják, vagy *mondjunk el egy miatyánkot*, ahogy tanácsolták vallásosabb, de nem kevésbé praktikus nagyszüleink.

Ennek a stratégiaváltásnak jó példája Ezópus fabulájának verebe,¹³ amit maga De Bono is átvett.

A madárka egy kancsó szélébe kapaszkodott, és annak tartalmából akart inni. Mivel a vízszint nagyon alacsony volt, a kis állatnak mindig lejjebb és lejjebb kellett hajtania a fejét, hogy elérje a csőrével, és már majdnem megcsúszott, és megfulladt a vízben..., amikor eszébe jutott, hogy nem folytatja tovább, amit eddig csinált, nem is tökéletesíti, hanem pont az ellenkezőjét teszi. Ahelyett, hogy a csőrét közelítette volna a vízhez, elrepült, hogy kis köveket keressen, és beledobálta őket a kancsóba, mígnem a víz szintje elérte a csőrét. Ugyanezt az elvet alkalmazzák az etológiai laboratóriumokban a csimpánzok és patkányok intelligenciájának mérésére. Azt vizsgálják, vajon képesek-e abbahagyni, hogy fejfelrohanjanak az üvegnek, ami az ételtől elválasztja őket, és keresnek-e egy olyan útvonalat, kerülőutat, ami ugyan pillanatnyilag ténylegesen eltávolítja őket az ingertől, de ami ugyanakkor lehetővé teszi, hogy végül könnyen hozzáférjenek.

Eddig tartottak hát a példák és a képek, a történetek és fabulák. Mindegyik tanulsága ugyanaz: amikor újfajta problémával kerülünk szembe, a rugalmasság és a szellem szabadsága legalább annyira vagy még inkább fontos, mint a felkészültség és az előzőleg megszerzett ismeretek. Amikor valaki nem tud megbirkózni egy problémával, azt mondjuk, *rossz úton jár*, pedig gyakran pontosan az ellenkezőjéről van szó. Valószínűleg épp túlságosan *bejárja az utat*, és pont arra van szüksége, hogy eltévedjen egy kicsit, hogy – ahogy mondani szokás – „a járt utat járatlanra cserélje”, ezáltal lehet képes a kérdéses problémát jobban felvázolni.

De azért nem kell túlzásokba esni, és azt mondani, mindezek csak akadályok és nehézségek. Az a helyzet, hogy a leírt pszichológiai mechanizmusok nagyon hasznosak a hétköznapi életben. Előny, ha „tudjuk”, mi az, amit keresünk. Ha már van valamilyen „képünk” a keresett dologról, az gyakran segít nekünk abban, hogy megtaláljuk. Szerencsés dolog, hogy amit hallunk és amit látunk, oly módon keveredik össze, hogy ki tudjuk találni vagy előre sejtjük azt, amit majd csak hallani vagy látni fogunk. Rendkívül hasznosak az érzékelési megszokások, hiszen segítenek a vizuális ingerből minél gyorsabban

kiszűrni az igazán fontosat: pontosan azt, ami azonnali és hatékony választ követel meg tőlünk...

A hétköznapi feltételek között annyira praktikus szokásokban vagy mechanizmusokban rejlő egyetlen rizikó, hogy végzetessé – sőt halállossá – válhatnak, amikor a környezeti feltételek megváltoznak, mi pedig továbbra is nyugodtan ugyanúgy viselkedünk, mintha mi sem történt volna. Ez az etológusok által leírt jegesmedvebocs esete: ez a kis állat genetikailag arra van programozva, hogy kimenjen a barlangjából, amikor felkel a nap, hogy aztán napraforgóként követhesse, mindig felé fordulva, és csak akkor forduljon vissza a barlangjába menedéket keresni, mikor eljön a napnyugta. Ha elvisszük őt egy trópusi közegbe, ez a kis állat nem változtat viselkedésén; ugyanazt fogja csinálni, míg meg nem pörkölődik. Eredeti környezetéhez való tökéletes és mechanikus alkalmazkodása öli meg, amikor a környezet megváltozik, és ő nem tud alkalmazkodni hozzá. Ugyanez történik (ha továbblépünk az állatvilágból a kibernetikára), amikor a számítógépek szó szerint *megöregszenek*. A programozók valójában *hardware*-ről beszélnek, egy olyan áramkörre utalva, amit nem lehet újraprogramozni, mivel egy előző összeköttetéshez forrott hozzá.

Pontosan ez történik velünk, emberekkel is, amikor megöregszünk: egy képességet már nem tudunk arra használni, hogy új ingerekre válaszoljon, mert összeforrt a régi, már elmúlt ingerekkel. (Talán vigasz azok számára, akik a számítógépek uralmától félnek, hogy a mi *érelmeszedésünk* a mesterséges intelligencia berkein belül megfelel valamiféle *drótérelmeszedésnek*.)

Általánosítva ezeket a megfigyeléseket, kimondhatjuk, nem arról van tehát szó, hogy nekünk embereknek vannak bizonyos kompetenciáink vagy inkompetenciáink, képességeink vagy korlátaink, hibáink vagy erényeink. Igazából találóbb lenne azt mondani, hogy hibáink az erényeink *másik arca*, vagy hogy kompetenciáink a *másik arca* tehetetlenségünknek. Az a tény például, hogy „intelligensek” vagyunk, világos felsőbbrendűséggel ruház fel bennünket az állatokkal szemben: különböző tapasztalati területeket tudunk társítani, könnyebben tudunk alkalmazkodni új szituációkhoz, mint az a szegény medvebocs stb. De éppen ez az ügyesség vagy sokoldalúság felelős azért, hogy sokszor több lehetőséggel találjuk szemben magunkat, mint amennyit fel tudunk vállalni, túl sok alternatívával vagy olyan tényezővel, amik között dönteni kell,

így végül összezavarodunk, és tehetetlennek érezzük magunkat... szellemi „képességünk” paradox következményeként. Az ilyen esetekben nagyobb hasznunkra válna, ha egy kicsit fejletlenebbek, szimplábbak, ösztönszerűbbek lennénk. Vagy – ahogy Bergson javasolta – ha visszatérnénk azokhoz a mítoszokhoz, amelyek egy leegyszerűsített világképet nyújtanak nekünk, világosat és pontosat, amivel azonosulni tudunk. Egy olyan képet, amely csillapítja a túl bonyolulttal szembeni aggodalmunkat, és lehetővé tesz bizonyos fokú szociális integrációt, amire a tiszta intelligencia – mely mindig elemző, kritikus és individualista – képtelen lenne.

És ami igaz „teoretikusan”, az igaz „erkölcsileg” is. Ugyanúgy, ahogy az emberi intelligencia tesz minket a helyzettől függően az állatoknál jobb vagy rosszabb képességűvé, kevésbé eredményessé vagy eredményesebbé, képzelőerőnk és érzékenységünk az, ami náluk „jobbá” és ugyanakkor „rosszabbá” tesz minket. Nincs olyan állat, amely képes lenne meghalni valamilyen ügyért: hogy életét adja egy országért, vagy hogy önkéntesen a gázkamrába menjen valaki más helyett. Ahhoz, hogy az önzetlenség ilyen magas fokát elérjék, hiányoznak belőlük úgy az emóciók, mint a képzelőerő, úgy az érzelem,

mint a megértés. De ennek a „hiányosságuknak” köszönhetően nincs olyan állat sem, amely ingyen vagy élvezetből ölne. A szadizmus, mint az emberbaráti szeretet is, minden esetben a miénk. Schopenhauer szerint „az ember az egyetlen állat, amely szükség nélkül öl”. A szükségtelen vérontásnak a hátterében ugyanúgy, mint a nagylelkűségnek és a hősiességnek, ez a „túlzott” érzékenység és képzelőerő áll.

Na mármost, minden egyszerűsítésre és „tisztánlátásra” irányuló rendszeren túl a világ megtervezett egyet, ami mindent ural és magában foglal – egy rendszert, amely keretet ad mindannak, amit látunk, amivel tisztán láthatunk, anélkül, hogy értenünk kellene, vagy érthetünk, anélkül, hogy gondolkodnunk kellene. Ez a rendszer nem más, mint a *nyelv*, amit gyerekkorunkban tanítottak nekünk, az *anyanyelv*. Annak pusztá ténye, hogy beszéljük ezt a nyelvet, feltételez (habár észre sem vesszük, vagy talán pont ezért: mert észre sem vesszük) egy bizonyos világképet, egy meghatározott módot, ahogyan látjuk és értelmezzük a dolgokat, és amit azok közvetítenek felénk, akik az évszázadok folyamán formálták ezt a nyelvet.

Ha valaha már használtátok más töltőtollát vagy cipőjét, biztosan emlékeztek arra a furcsa érzésre:

mintha egy idegen testet használnánk, vagy idegen testbe bújnánk bele. Ugyanez a helyzet a nyelvvel is. Egy nyelvet beszélni annyit tesz, mint egy olyan eszközt vagy ruhadarabot használni, amit más kezek formáltak, amely már felvette egy másik test alakját. Ahogyan beszélünk vagy teszünk valamit, mi is formáljuk, és nyomot hagyunk rajta. A beszéd pusztá ténye is ilyen, bármilyen paradoxonnak tűnjön is: a legjámborabb és egyben a legszabadabb cselekvés, amit véghezvihatunk. Nem kevesebb történik, mint hogy elődeink tapasztalatát, mintegy párbeszédbe vonva, magunkévá tesszük, s új életet adunk neki.

De ez az ideális beszéd, ami már magával a költészettel vagy a filozófiával azonos, kétségtelenül egy kivételes határeset. Ezért a következő fejezetet annak hangsúlyozásával kezdjük, hogy a nyelv is – mint minden már leírt automatizmus – rendelkezik a dolgok sematikus és általánosító *előrelátásával*. Csak ekkor fogjuk elmagyarázni, hogy a filozófia, aminek ezt a nyelvet kell eszközként használnia, milyen módon próbál ezeken a nyelvbe kérgesedett automatikus és önkéntelen meggyőződéseken áthatolni (vagy legalábbis elemezni és tudatosabbá tenni őket).

3. A BESZÉD ÉS A KÉSZ MONDATOK KÖZÖTT*

Láttuk azoknak a mentális szokásoknak, észlelési sémáknak, válaszreakcióknak, elvárási rendszereknek,

*Ebben a fejezetben a szerző konkrét nyelvi példákkal próbálja illusztrálni mondanivalóját, s mivel ő a katalán–spanyol kétnyelvű kultúrában él, ezt a két nyelvet hasonlítja össze. Mi, magyar anyanyelvűek, többségünkben nem ismerjük a kétnyelvűség velejáróit, s pláne nem érezhetjük (maximum meg tanulhatjuk) azokat a finomságokat, amelyek e két rokonnyelv szókincsében fellelhetők. Hozhattam volna párhuzamos magyar nyelvű példákat (hogya micsoda különbségek vannak szinonim szavak között: *vánszorog*, *poroszkál*, *andalog* stb.; hogy nem mindegy, valaki *álmatag* vagy *álmodozó*, s mennyivel szebb az *álomittas* kifejezés; hogy magyarul nevezünk csak valakit képes kifejezéssel *ágrólszakadtnak*, *faképnél hagyottnak*; és csak mi *esünk kétségbe*, esetleg *gondolkodóba*), de ezt a szöveg túlzott átformálásának éreztem volna. Így végül úgy döntöttem, meghagyom az eredeti példákat, s ahol lehet, megadom a szó szerinti fordítást is (pl.: *az idő arany*), illetve adott esetben a példa magyar megfelelőjét (*az idő pénz*). (A ford.)

közösségi használatoknak az összességét, melyek lehetővé teszik számunkra a gyors és célravezető „tisztánlátást”. Végül annak sugalmazásával fejeztük be, hogy ezek a tisztánlátási módok nem lennének lehetségesek, ha nem támaszkodnának a nyelvre, és nem szilárdulnának meg benne. Mert a nyelv, mint már mondtuk, egyfajta látásmód, egy elmélet, amit észrevétlenül alkalmazunk, abból az egyszerű okból kifolyólag, hogy beszélünk. Ebben a részben azt fogjuk megnézni, mi is ez az elmélet, és a filozófia miért akar minket erre vagy arra továbbvezetni, mélyebbre és máshova, mint amerre természetes és észrevétlen módon az általunk alkalmazott szó-készlet és szintaxis visz.

Hogy minden nyelv magában hordoz egy elméletet vagy látásmódot, az a közmondásokban, szólásokban és állandósult fordulatokban nyilvánul meg, melyeket „szemantikai blokként” használunk, és amelyek érezhetően nyelvről nyelvre, országról országra változnak. Nem ugyanazt mondani: „*el tiempo es oro*” (spanyolul: „*az idő arany*”) vagy „*time is money*” (angolul és magyarul is: „*az idő pénz*”). Olyan kifejezésekről van szó, amelyek már feltételeznek bizonyos, többé-kevésbé gyakorlatias vagy ironikus, óvatos vagy merész világfelfogást – úgy,

hogy túlzás nélkül kijelenthetjük, elég megtanulni egy nyelvet ahhoz, hogy megértsünk valamit a szelleméből: a francia *esprit*-ből, az angol *humour*-ból, a katalán *seny*-ből, és így tovább.

Ebből az is következik, hogy a fordítás soha nem több az eredeti megközelítésénél. Világos, hogy fordításban a katalán *ploramiques* spanyol megfelelője a *quejica* (siránkozó), a *primmirat*-é a *meticuloso* (szőrszálhasogató), a *somiatruites*-é a *fantasioso* (álmodozó),* de rögtön láthatjuk, hogy ebben a „fordításban” elmosódnak bizonyos árnyalatok, szó szerint elvesznek útközben.** Ma reggel a lassú közlekedéstől felháborodott taxis azt mondta nekem: „*Esa colla de perezosos ya se afañan más ya a la hora de plegar.*” (Ez a lusta bagázs persze csak záráskor kezd

* A katalán példák összetettebb, költőibb frazeológiai egységek, míg a spanyol példák egyszerűbbek. (A ford.)

** A példákat még tovább sorolhatnánk. Világos, hogy az olyan kifejezések, mint: *fer-la viu-viu* (kat) és *ir tirando* (sp) (éldegél, eltengődik); *voler teta i sopa* és *querer nadar y guardar la ropa* (a kecske és a káposzta is megmaradjon); *estar captificat* és *estar preocupado* (aggódik) ugyanarra utalnak, de nem ugyanolyan módon. Számunkra az idő *oro* (arany), az angolszászoknak *money* (pénz). A spanyol nyelv exportált olyan szavakat, mint a *szieszta* (*siesta*) vagy a *gerilla* (*guerillero*), importált másokat: *water* (*vécé*) és *embrague* (tengelykapcsoló, kuplung). [A *szieszta* és a *gerilla* szót importáltuk mi is, s cserébe exportáltuk például a *huszár* = *húsar* és a *kocsi* = *coche* szavakat. (A ford.)]

el iparkodni.) *Colla, afañar, plegar* – mind olyan szavak, melyeknek nincs pontos spanyol megfelelőjük, mint ahogy a *patum*-nak (szörny) vagy a *lletraferit*-nek (betűvető) sincs.

Sőt azt is mondhatnánk, hogy csak katalánul lehet valaki *bocamoll* (málészájú), *panxa-contenta* (önelégült), *saltataulells* (boltosság), szó szerint: *pultugró*) vagy *poca-solta* (kelekótya). Mint ahogyan csak katalánul lehet „csinálni” (*hacer*) egy gondolatot (*pensament*), *traccsolást* (*fer-la-petar*), *egérből elefántot* (*fer-ne un gra massa*) vagy *galambreptetést* (*fer volar coloms*). Vagy csak katalánul fejezhetjük ki a rendelkezik valamivel jelentésű igével (*tener*), hogy *eltört a keze* (*la mà trencada*), *nem lát a szemétől* (*pa a l’ull*), *henyél* (*l’os Bertran*). Ezek és még sok ezer példa, amiket bármely nyelvben megtalálhatunk, segítenek nekünk megérteni, hogy nem csak mi fejezzük ki magunkat egy nyelvben, hanem gyakran a nyelv maga is beszélni kezd helyettünk, kifejezi magát, sőt néha talán még gondolkodik is helyettünk. És ez még nem minden!

De nem ám, mert nyelvünkkel nem csak a szókincsből és közmondásokból álló tartalmat kapjuk meg (a nyelvi molekulákat és atomokat), hanem

egy bizonyos formát is (az atomok szintaktikai struktúráját), amely kevésbé nyilvánvaló, de nem kevésbé döntő módon szabályozza érzékelésünket vagy gondolkodásunkat. Az észak-amerikai zuni indiánok például nem tudják azt mondani: „tegnap esett”. Nyelvük szintaktikai struktúrája csak ezt teszi lehetővé: „tegnap megáztam”, vagy ezt: „az apám azt mondta, tegnap esett a hegyen”, vagy esetleg: „tegnap be kellett húzódnom valahova”. Ezt mind lehet zuni nyelven mondani. Amit nem lehet így általánosságban kijelenteni, hogy „tegnap esett”. Nem lehet beszélni (talán gondolkodni se?) absztrakt és semleges formában. Mindig világossá kell tenni a tapasztalatot vagy a beszélő és a beszéd tárgya közötti személyes kapcsolatot (sp.: *me moje* [megáztam, de szó szerint, mivel visszaható igéről van szó: összevizeztem *magam*]), és nyilvánvaló, hogy ez megerősíti a dolgokat a maguk egzisztenciális konkrétságában szemlélő látásmódot, amelybe az egyén mindig bele van foglalva.

De nem kell ennyire messzire mennünk: elég, ha megfigyeljük azt, ami az angolban történik. Mi spanyolok azt mondjuk: *la luna, el sol, el árbol, la casa* – azaz vannak dolgok, amelyek hímneműek,

és mások, amik nőneműek.* Az angolban nincsenek; ott minden semlegesnemű: sem nem *he*, se nem *she*, hanem *it*.** És ez már azt jelzi számunkra, hogy a spanyol nyelv (vagy a francia, a katalán, a német) előbb, életszerűbb, szexuálisabb jelleggel ruházza fel a dolgokat, mint az angol. Anélkül tehát, hogy észrevennénk, amikor spanyolul beszélünk, akkor „szexuálisabb” formában beszélünk (és gondolkodunk), mint amikor angolul.

Nietzsche szerint a szavak metaforák, amikről már elfelejtették, hogy azok. Néha elég csak egy szó etimológiáját vagy szerkezetét megfigyelnünk, hogy felfedezzük, eredetileg nem volt más, mint egy többé-kevésbé vizuális vagy analogikus „kép”: *ab-solución* (fel-oldozás) vagy *di-solución* (fel-oldás), *etéreo* (éteri) vagy *masivo* (tömeges), *a-terrizar* (földet ér) vagy *anti-pático* (ellen-szenves) stb. Amit ugyanígy bebizonyíthatunk a mondatokról, mielőst elkezdünk odafigyelni rájuk. Például családfőről, egy probléma velejéről, érvelés alapjáról beszélünk.

* A *la* és az *el* spanyol határozott névelők (*a*, *az*). A *la* nőnemű: *luna* = hold, *casa* = ház; az *el* hímnemű: *sol* = nap, *árbol* = fa. (A ford.)

** A *he*, *she*, *it* egyes szám harmadik személyű személyes névmások az angol nyelvben: *he* = hímnemű ő; *she* = nőnemű ő; *it* = „semlegesnemű ő”, vagyis az. (A ford.)

Világos, hogy egy másik nyelv, ahol nem a probléma velejéről, hanem a *szívéről* beszélnek, más képet adna, közvetítene arról, hogy mi is egy probléma. Jusson eszünkbe Arisztotelész, aki egy dolog belső felépítéséről beszélve a „materia”^{*} szót használta: a „matéria”, az alapanyag tehát a fa volt, amiből egy dolog állt, és amiben lehetőségei és erői lakoztak. Tehát manapság még a sportújságok is tudtuk nélkül arisztotelianusok, amikor egy jó képességű játékosra ezt a kifejezést használják: jó anyag, nagy játékos lehet.^{**} Unamuno¹⁴ pedig szintén vallotta, hogy a szubsztancia filozófiai fogalmának megértéséhez először is a terminus azon használatát kell átgondolnunk, amikor egy tartalmas (szubsztanciózus, sp: *sopa sustanciosa*) levesről beszélünk. Az egyik egy építészeti jellegű kép (a fa), a másik pedig gasztronómiai (a leves), és azt bizonyítják, hogy a filozófiai fogalmak is törzsi metaforákból származnak. Amikor elkezdünk filozofálni vagy egyszerűen csak

*A latinban a *materia* szó jelentései: 1. anyag 2. épület-fa, szerszámfa. A magyar nyelv csak az 1. jelentést vette át. Arisztotelésznél természetesen a hasonló jelentésű görög szó (hülé) szerepel. (A ford.)

**Spanyolul szemléletesebb: *tiene »madera« de gran jugador* = van „fája” (tehetsége, képessége) ahhoz, hogy nagy játékos váljon belőle. (A ford.)

beszélni, elődeink tapasztalatainak egész arzenálját és terhét vesszük elő újra. Meg kell ragadnunk a ránk hagyott eszközt, és átalakítva magunkévá kell tennünk, hogy aztán utódainkra hagyományozhassuk.

Figyeljétek meg, hogy *arzenálról* és *teherről* beszéltem párhuzamosan. A nyelv egy *eszköz*, ugyanakkor azonban *határvonal* is. Ugyanaz történik a szavakkal, amit már a szokásokról elmondtunk: egyszerre segítenek és megkötöznek, korlátoznak minket. Valójában a „törzs szavai” csak ritkán elégítik ki személyes vagy intellektuális önkifejezésünkre irányuló igényünket. Ahogy Carles Riba¹⁵ egyik estancája mondta:

A szavak – goromba határkövek, melyeknek a gondolat nekiütözik.

A halandó hang – röptében is nehéz kő...

Pontosan azért, mert a szavak már magukban hordják megszilárdult jelentésük terhét, s amikor egy új érzést vagy gondolatot szeretnénk kifejezni, valami speciálisat, intimet, ami csak a miénk, azt érezzük, hogy a nyelv túlságosan közönséges vagy általános; hogy inkább a közérdeket képviseli,

mintsem személyiségünk kifejezésének érdekét. Csak ritkán van úgy, hogy amit érzünk, az pontosan irigység vagy neheztelés, gyűlölet vagy düh... De amikor ezeket az érzéseket közölni szeretnénk, akkor ezeknek a szavaknak egyikére kell hagyatkoznunk, és ahhoz mindig túlságosan pontosnak, evvel egyidejűleg túl konvencionálisnak vagy durvának érezzük őket, hogy tapasztalatunkat pontosan kifejezzék. És minél inkább érezzük ezt, annál inkább félrecsúszik a kifejezés. Innen származik az a kísértés, hogy megerősacoljuk a nyelvet, vagy eltekintünk tőle, és ez annál erősebb, minél erőteljesebb az a gondolat vagy érzés, amit ki szeretnénk fejezni. Ebből következik, hogy a neologizmusok vagy legvégső esetben a csönd – a „tisztá csönd” használata, amiről Riba is beszél – inkább a filozófusokat, szerelmeseket, művészeket és misztikusokat jellemzi. Vagyis mindazokat, akik végeredményben valami különleges, eddig még nem közzétett gondolatot vagy egy bizalmas élményt szeretnének kifejezni.

„Ezek a belső dolgok olyan homályosan érthetők csak meg – mondta Teréz anya –, hogy egy csomó felesleges és esztelen dolgot kell mondanom ahhoz, hogy néhány találót is mondjak.”

Ugyanez történik, ha Isten helyett valaki a szeretett nőhöz fordul.

„A leírt csókok – mondja Kafka Milenához írt egyik levelében – nem jutnak el céljukig; útközben megisszák őket a szellemek.”

Ezek a szellemek mindenekelőtt a nyelv szellemei.

„Egy nyelv – írja Husserl – a művészi temperamentum számára, mely a pillanat minden humorát és impulzusát vágyik visszaadni, túl egységes és merev; az érzékinek túl absztrakt; a filozófusnak túl változékony, bizonytalan, édeskés, és túlságosan tele van képekkel. A misztikus számára extázisában a nyelv nem annyira mély, mint amennyire ő szeretné; az érzékeny szerint több finomsággal és aprólékossággal kellene bírnia, az aggályoskodó egyértelműbbnek, a csaló pedig megtévesztőbbnek szeretné.”

Egy nyelv, amit az aggályoskodó tudósok mindenféle precízebb formulákkal helyettesítenének, míg a csaló tudósok, mint például Einstein, úgy vélik, hogy túl merev gondolataik közvetítésére:

„Gondolatom [...]: vizuális jeleknek és az izmoknak leginkább zavaros és analogikus játéka, amelyekhez később kemény munkával kell megkeresni a magyarázó terminusokat.”

De ezen a beszélt vagy írott nyelven kívül, ami szemléltatást szerzőinket foglalkoztatja, egy másik „nyelv” közvetett módon befolyásolja a tapasztalatunkat. A jelek és nomenklatúrák (elnevezési rendszerek) nyelvről van szó, melyek nem csak szemantikailag, hanem *fizikailag* is meghatároznak minket. Képzeljétek el, hogy megadom nektek a címem: Formiguera i Carrasco utca 21. Amikor ezt mondom, nem csak a címemet adom meg, hanem akaratomon kívül arról a világról is tájékoztatlak titeket, amelyben élek: egy olyan társadalomban, ahol az utcáknak nevük van, a házaknak pedig számuk. Mindenki tudja, hogy *nevet* a számunkra fontos dolgoknak adunk, a minőségi (kvalitatív) dolgoknak, és számot azoknak, amelyek merőben mennyiségűnek (kvantitatívnek) tűnnek (a Csendőrség, Guardia Civil¹⁶ tagjai is „számok”, vagy legalábbis azzal jelölték őket). Ebből következik tehát, hogy amikor azt mondom, a Formiguera i Carrasco utca 21-ben lakom, azt is közlöm veletek, hogy egy olyan

társadalomban élek, ahol az utcák a fontosak (a forma), és a házak a maradék (a háttér). Ez egy olyan társadalom, ha stilisztikai fogalmakban szeretnénk kifejezni, ami inkább barokk, mint reneszánsz. Ugyanígy, ha azt mondanám, hogy New Yorkban lakom a 46. utcában, vagy, ahogy itt is egyre többször előfordul mostanában, hogy a „Fehér tornyok” vagy az „Acapulco” épületben lakom, pont az ellenkezőjét fejezném ki.

Most térjünk vissza még egyszer a filozófiához. Ha az érzékelési szokásaink, amikről az első részben beszéltünk, és a nyelv, amiről most volt szó, mindent ilyen világosan elénk tárnak, miért bonyolítunk az életünket avval, hogy filozófiákat dolgozunk ki, amelyek csak fokozzák a kételyeinket? Pusztán mazochizmusból? Kavarási kedvből? Úgy tűnik, most az egyszer mindenki, a költő és a forradalmár is egyetért: *„ne érintsétek meg, mert ilyen a rózsza”; „ne keressetek három lábat a macskán”; „eddig a filozófusok értelmezték a világot, most meg kell változtatniuk”*. Mindenki ugyanazt tanácsolja nekünk: ne spekuláljatok, inkább nézzetek, vagy énekeljete, vagy cselekedjete...

Mindegyiküknek azt válaszolnám, hogy pont azért kell elméleteket gyártanunk vagy spekulálnunk, mert szociális, érzékelési vagy nyelvi szokásaink túl „spekulatívak”. Mert amikor nem filozofálunk, nem gyártunk elméleteket, ténylegesen elfogadjuk és jónak találjuk azt az elméletet, ami körülvesz minket, a környezeti spekulációt, amit ekkor a dolgok természetes és semleges leírásaként fogadunk el. Egy ilyen környezeti elmélet, el kell ismernünk, nagyon gyakran hasznos és mindig kényelmes. A közhelyek, közmondások és állandó kifejezések, mind egy már a nyelvbe ágyazódott régi bölcsességet hordoznak, amely abban az esetben, ha a külső és belső körülmények nem változnak gyökeresen, eléggé hatásosnak bizonyul. De, amennyiben ezek a körülmények drasztikusan megváltoznak, mint azt már láttuk, az ilyen ősi automatizmusok, reflexek, meggyőződések többé már nem hasznosak, és felülkerekedik ezek átgondolása, megfontolása (gondolkodni a gondolkodáson: *logika*, beszélni a beszédről: *nyelvtan*, ítélni a tettek felett: *etika*), illetve a velük egész eddig magyarázott valóság újragondolása.

El kell ismernünk tehát, hogy a filozofálás nem egy spontán attitűd. Csak akkor filozofálunk, ha az

intellektuális reflexek, az érzékelési vagy nyelvi szokások csődöt mondanak vagy nem működnek. És vajon mikor mennek tönkre és nem működnek többé? Nem működnek például, ha egy paradoxonnal állunk szemben – intellektusunk vagy életünk egy zsákutcájában. Körbenézek, és így szólok például:

„Nem értem, hogy létezhet a világ, ha nincs Isten.”

Ezek után másodszor is körülnézek és ugyanazzal a meggyőződéssel kijelentem:

„Nem értem, hogy létezhet ez a világ, ha van Isten.”

A meg nem értés helye megváltozik – eltolódik, de nem oldódik fel.

A paradox helyzet klasszikus példája Epimenidész nevéhez fűződik.¹⁷ Epimenidész krétai volt, és azt mondta: „Minden krétai hazudik.” Akkor most ő hazudik, vagy igazat mond? Ha igazat mond, hazudik, mert azt mondja, hogy a krétaiak mindig hazudnak, tehát ő is hazudik, mert nem felel meg a szabálynak. És ha evvel ellentétben hazudik, igazat mond, mivel tartja magát az általa

kinyilatkoztatott szabályhoz, miszerint az összes honfitársa hazug. Látjátok tehát, ha hazudik, igazat mond, ám ha igazat mond, hazudik. A modern filozófusok megoldották ezt a paradoxont úgy, hogy különböző „nyelvi szintek”-ről beszélnek, de nem ez az, ami most minket érdekel, legalábbis pillanatnyilag.

Most csak az érdekel minket, hogy bebizonyítsuk, Isten létezése vagy Epimenidész mondata szokványos problémák vagy szituációk példái, amelyeket, ha alaposabban megfigyelünk, paradox „zsákutcaként” viselkednek (pontosan ezt akarja jelenteni az *aporia*). Főleg életünk vízvázasztó helyzeteiben – a lehetetlen szerelemben, a beteg gyermek pillantásában, egy barátunk halálakor –, amikor nyilvánvalóvá válik számunkra ez az abszurd és problematikus oldala mindannak, amit érzünk és gondolunk. Ez az a pillanat, amikor mindannyian, és nem csak a céhen belüliek, elkezdünk filozofálni. Filozofálni, azaz megkeresni a dolgok másik arcát, azt, amely általában megbújik ugyanezekben az evidenciákban. Ezek az evidenciák mindazokból a rendszerekből és sémákból következnek, amelyekről beszéltünk, és amelyek bizonyos pont után már nem győznek meg, és nem elégítenek ki minket.

Időzzünk el hát kicsit néhány konkrét példánál, a legközhelyesebbeknél kezdve.

A filozófus például azt hallja, „azért sírunk, mert szomorúak vagyunk”, mire megkérdezi, hogy nem lehetséges-e, legalábbis néha, hogy fordítva történik, és „azért vagyunk szomorúak, mert sírunk” (Watson). A filozófus tehát elkezdte megkérdőjelezni azt, amit okként (a szomorúság) és hatásként (a sírás) szoktunk értelmezni. És talán úgy folytatná, hogy esetleg „nem azért sírunk-e, hogy ne legyünk szomorúak”; nem lehet-e a sírás a bánatnak valamiféle kinyilvánítása, amit, hogyha könnyé válik, sikerül elkergetnünk vagy elúznunk. Minden egyes könny tehát egyben valamiféle krokodilkönny, és a sírás, azon kívül, hogy az oka vagy a hatása lenne, egyben a *gyógyír* is rá. „Ahhoz, hogy higgyünk – mondta Pascal –, az az első, hogy szentelt vizet igyunk.” Vagyis nem azért innánk szentelt vizet, mert hiszünk, hanem azért fogunk hinni, mert szentelt vizet iszunk. Ugyanennek a viselkedésnek az alapján feltehetjük a kérdést, hogy ha bizonyos viselkedést törvényesen büntetnek, vajon azért teszik-e, mert a társadalom erkölcstelennek ítéli meg, vagy azért tekinti erkölcstelennek, mert büntetőjogilag elítélik; hogy Isten akarja és elvárja

tőlünk, mert helyes, vagy helyes az, amit Isten akar és elvár tőlünk – ez már olyasmi, amiben még ez idáig a leghírnevesebb teológusok sem tudtak meg-egyezésre jutni.

Azt legalább láthatjuk, hogy a dolgok nem olyan világosak, mint ahogy azt a nyelvi, mentális vagy szakmai szokásaink sejtették. Sőt, bizonyos esetekben empirikusan is tapasztalhatjuk, hogy a dolgok pontosan fordítva vannak, mint ahogy azt általában mondjuk és gondoljuk. Evvel kapcsolatban vegyünk még egy példát. Valószínűleg senki nem tudna ellentmondani annak, aki egy olyan nyilvánvaló dolgot állít, mint a következő: „Mi, emberek készek vagyunk azért fizetni, ami örömet okoz nekünk, vagy erőfeszítéseket tenni azért, amit értékelünk.” De itt is kikíváncozhat belőlünk a filozófus, éppen az ellenkezőjével érvelve: nem azért fizetünk, ami tetszik nekünk, hanem az tetszik nekünk, amiért fizettünk. Bizonyítékként szolgálhat egy ismert kísérlet.

Az Egyesült Államok egy szociálpszichológiai laboratóriumában hasonló származású és képzettségű emberekből álló csoportokat alakítottak ki, és ugyanazt a filmet vetítették le nekik: egy fárasztó, unalmas, nagyon rossz filmet. Az A csoport tagjait

előzetesen mégis sikerült meggyőzni (egy címnek és egy nagyon hatásos magyarázatnak köszönhetően), hogy jó magas összeget fizessenek azért, hogy láthassák, míg a *B* csoportnak ingyen ajánlották fel. Mikor később kitölttettek velük egy a film minőségével kapcsolatos kérdőívet, akik fizettek érte, általában sokkal pozitívabban válaszoltak, mint akik nem fizettek érte. És ez logikus: az *A* csoportbeliek számára annak a ténynek az elfogadása, hogy magas árat fizettek egy limonádéfilm megnézéséért, annak elismerését is jelentette volna, hogy ők maguk is bugyuták, ráadásul átverték őket – buták és hiszékenyek. Ezért találták jobbnak a filmet, pont azért, mert ennyit fizettek érte: meg kellett védegniük, hogy valahogy magukat is megvédhessék. Nagyon jól ismerik ezt a pszichológiai mechanizmust a teniszkлубok, akik a tagságért magas beiratkozási díjat fizettetnek. Vagy a tanári, közjegyzői, bírói testületek. Ezekbe a klubokba vagy testületekbe bekerülni sokba kerül (pénzben, tanulmányokban, versenyvizsgákban), és pontosan ezért, mert ilyen sokba került a belépés, akiknek sikerült, azok nagyra értékelik odatartozásukat és buzog bennük a „csapatszellem”. Így kell érezniük, különben ha nem hinnék, hogy nagyon értékes

dolog közjegyzőnek vagy tanárnak lenni, világos, hogy hülyének éreznék magukat, amiért négy éven keresztül éjszakáztak, csak hogy felkészüljenek a versenyvizsgákra...

Úgy látszik, „ok” és „okozat” szerepet cseréltek: nem az a helyzet, hogy az ember azért küzd, amit értékesnek tart, hanem azt értékeli vagy igyekszik értékelni, amiért erőfeszítéseket tett. Amikor filozofálunk, el kell fogadnunk ezeket a nézőpontváltásokat, amelyek gyakran válságba juttatják leginkább rögzült nézeteinket és meggyőződéseinket. Például egy olyan, mára már általánossá vált meggyőződésre is gondolhatunk, amit így lehetne megfogalmazni:

„Egy mindenkire egyformán érvényes törvény uralma alatt kell élnünk, egy olyan világban, ahol mindenki számára egyenlő mértékben lehetséges a gazdagsághoz és a hatalomhoz való hozzájutás.”

Mindenki egyetért – ám ismét csak azt láthatjuk, hogy megérkezik a filozófus, és véget vet ennek a konszenzusnak.

„Nem kár – kérdezné bizonyára – az egész életet a törvény vagy norma befolyása alá rendelni? Így egy formális séma gyarmatosítaná a létezés összes

aspektusát...? Biztos, hogy ez némi előnnyel jár, de megvan a maga ára is.”

És ezen a ponton filozófusunk két, egymástól alapjaiban különböző klasszikus tekintély tanúbizonyosságára hivatkozhat. Egyfelől Arisztotelészre, aki az *Athéni Alkotmányban* egy szabályt támogatót – a *graphé paranomont* (törvénytelen ségi vádindítvány) –, amely szerint meg lehetett vádolni azt, aki a népgyűlésen egy törvénybe ütköző – azt felülírni kívánó – törvényt terjeszt elő, és kitartott amellett, hogy speciális büntetésre kell ítélni azt, akinek hibájából újabb törvény meghozatala vált szükségessé. Törvényt hozni valóban annyit tesz, mint egy újabb szabállyal vagy normával szennyezni a világot, ez egy olyan csapás, amiért a felelősnek fizetnie kell. Másrészt a filozófus hivatkozhat a spártai törvényhozó Lükurgoszra, aki nem azért büntette meg embereit, mert valami büntényt követtek el, hanem mert közben rajtakapták őket. Nem azért büntette őket, mert bűnözők, hanem mert ügyetlenek!

Az első esetben Arisztotelész büntetést javasol azok számára, akik arra kényszerítenek bennünket, hogy „törvényesítsük” az élet egy újabb darabját, hogy még szabályosabbá és törvényesebbé tegyük az életet, mint amilyen már amúgy is. A második

esetben Lükurgosz a naiv bűnözőt szeretné megbüntetni, aki, mivel rajtakapták, kikényszeríti, hogy működésbe lépjen a törvényes és bírói apparátus. Tehát mindkét esetben, úgy Spártában, mint Athénban, a norma jelenléte vagy a törvény működése úgy jelenik meg, mint a kisebbik rossz, nem pedig, mint ami önmagában jó vagy ideális, ami az éppen most kommentált állítást támasztja alá.

És mindez egy olyan korszakban és vidéken, ahol mint mondják, a törvény betartását nem csak törvényi, hanem erkölcsi felszólításként is megélték. Tehát nem egy olyan időben, mint a miénk, amikor is a törvényi és adózási köteleességekkel szembeni természetes viselkedés az azok alól való kibúvás, aminek még bizonyos szociális presztízse is van. Manapság az egyetlen különbség az, hogy a gazdagok és hatalmasok a törvény *felett* próbálnak meg elszurranni, a nélkülözők pedig a törvény *alól* próbálnak meg kibújni, sokkal kisebb sikerrel persze. Mármint, a törvény előtti elméleti egyenlőség vagy az elméleti egyenlőség abban, hogy mindent elérhetünk (gazdagságot, hatalmat stb.), azt eredményezi, hogy a szerencsétlenek ráadásul úgy érzik, ők a hibásak, amiért nekik nem sikerült. Ezért van az, hogy az Egyesült Államokban, ahol ezt az

elvet szentül hiszik és eszerint él mindenki, azok az egyének, akik szegények vagy nem jártak sikerrel, sokkal szánalmasabbnak érzik magukat, mint a hagyományosan keresztény, misztikus vagy marxista országokban.

Ennek egyszerű oka van. Ha én egy katolikus hagyományú országban élek, azt mondhatom: „Szegény vagyok, mert Isten vagy a Gondviselés így akarta.” Ha marxista vagyok, azt mondhatom: „Azért vagyok szegény, mert a kapitalista struktúrák elnyomnak.” Ha egy misztikus közegben élek, azt gondolhatom: „Ez az én sorsom”. Ha evvel elmentétben egy olyan társadalomban élek, ahol elméletileg minden ember egyenlő a törvény előtt, és mindenkinek ugyanannyi esélye van a sikerre, amikor kudarcot vallok, nem csak az anyagi következményeket szenvedem meg, hanem ezen kívül és ebből következően saját magam, társaim vagy családtagjaim előtt is elvesztem a méltóságomat, akik sikertelenségemet személyes fogyatékosságom megnyilvánulásaként élik meg, krónikus és belső kisebbségemként.

A harmadik rész befejezéseként foglalkozunk néhány olyan kijelentés kritikai elemzésével, amelyek szintén általános érvényűnek tűnnek:

a komolyság fontosabb, mint a vicc, illetve a tartalom fontosabb, mint a forma. Nagyon sokszor halljuk a következő kritikákat: „mindenből viccet csinál”; vagy: „csak a külsőségek érdeklik”. Ugyanakkor antropológiai tanulmányok kimutatták, hogy a vicc, a tréfa, egymás kölcsönös ugratása sok népnél és törzsnél nagy jelentőséggel bír: többek között szimbolikus formában szublimálják, vezetik le az agressziót. A *bozo* és a *dogon* törzsek például évente kétszer, háromszor rituálisan viccelődnek egymással („a feleséged púpos”; „az egyetlen gazella, akit le sikerült vadásznod, sánta volt”, stb.), és csak abban az évben tört ki nyíltan az ellenségeskedés a két törzs között, amikor elfelejtettek eleget tenni a szertartásos konfliktus szigorú etikettjének. Az újoncok és az elsősök rovására elkövetett golyaavatások is rituális módjai az agresszió levezetésének, meg persze tudják az újonnan érkezettekkel, mi is a csoporton belül kialakult igazi hierarchia. Világos, hogy mindezt anélkül is el lehet érni, hogy az ember a vicchez vagy az ugratáshoz folyamodna, de kétségtelenül ez a legkevésbé brutális formája. Nem, a vicc valójában egyáltalán nem tréfa, és biztos, hogy rengeteg vért spórolt meg a történelem folyamán.

Mint ahogy nem tréfa és nevetségesség tárgya a jólneveltség egyik formája és módozata sem: a megszólítás és az udvariasság, az asztal körüli és ágybéli formulák, a kacérkodás és alkudozás sémái. Mind olyan formaságok, melyek enyhén személytelen, civil és sztereotip jelleget kölcsönöznek kapcsolatainknak; egyszóval „formálissá” teszik őket. A formalitás pedig segít, hogy felülkerekedjünk a többi emberrel való érintkezés során felmerülő félelmen és agresszión, vagy legalábbis enyhítsük azt. Nem véletlen például, hogy a férfiak mindig formalizálták a személyes vagy kollektív élet döntő válaszútjait beavatási, illetve időszakhoz kötött rítusokkal. Mindezeknek a – látszólag frivol vagy alaptalan – formalitásoknak is az agresszivitás civilizálása a funkciójuk. Pontosan ezért van az, hogy az udvariassági vagy udvarlási formák annál kidolgozottabbak és szofisztikáltabbak, minél agresszívabb a kérdéses csoport vagy lény (a ragadozók közt inkább, mint a növényevők között, feudális urak között jobban, mint szolgálk körében), vagy minél nagyobb a népsűrűség, illetve minél kisebb a lehetőség a térbeli elhatárolódásra. Netán pusztán véletlen lenne, hogy a „legcivilizáltabb” népek nagy szigeteken élnek, amelyeken a népesedés, valamint a menekülési

útvonal és a békés elvonulásra alkalmas hely hiánya kedveztek az agresszióknak és problematikusabbá tették az együttélést? Talán nem éppen Anglia és Japán az a két ország, melyek a legmesszebbre jutottak az etikett és a társadalmi formalizmusok terén? És létezik talán olyan sportág, amit nem ezekben az országokban találtak fel? Örökké a konfliktusok határvonalán egyensúlyozva, az udvariasság és a sport tették lehetővé számukra, hogy civilizált társadalmukat megvédjék a szabadpiacon és a gyarmati terjeszkedés során elsajátított és gyakorolt ragadozó szokásoktól. A szociális ritualizációnak és a versenyszellem sportos kodifikációjának az alternatíváját pedig túl jól ismerjük: a jólneveltség alternatívája a hatékony oktatás, mint amiképpen a sporté a katonáskodás.

Rituálé és protokoll, szertartás és etikett, melyek az élet sorsdöntő helyzeteiben tapasztalt aggodalom, agresszivitás vagy kellemetlenség arányában kidolgozottabbá válnak. Ebből következően már az sem csoda, hogy a jegyességnek és a házasságnak minden közösségben és korszakban erős konvencionális tartalma van... Továbbá bátorodom beszúrni ide azt, amit evvel kapcsolatban egy New York-i útról hazatérve írtam, megpróbálván

megmagyarázni magamnak a város általánossá vált homofiliáját.

Minden a természetességre és a kötetlenségre való felszólítással kezdődött, aztán következett a szexuális felszabadulás, végül a feminizmus. Ekképpen korunkban fokozatosan eltűntek a protokolláris és rituális formák, egyik a másik után, s ez a nemek közti közeledéshez vezetett. Az udvariasság és az etikett elemei először képmutatónak, aztán giccsesnek tűntek, végül pedig egy olyan elmés hadicselnek, amellyel a férfi kinyilváníthatta felsőbbrendűségét, a nő meg arra használhatott, hogy „megszerezze azt, amit se a jog, se az ereje nem biztosított neki”. A férfiúi előzékenység és a női titkolózás így formáltak egy egymást keresztező és kiegészítő, fortélyokból álló rendszert. Előreengedni egy nőt vagy tisztelni elutasításának a legkisebb jelét ugyanannak a rendnek a „privilegiumai” voltak, amiben a Római Jog részesítette a nőket éppen nembeli gyengeségüknek (*imbecilitas sexi*) köszönhetően.

Mindez igaz, de nem a teljes igazság. Azt állítani bármely előzékeny vagy udvariassági megnyilvánulásról, hogy nem más, mint képmutatás, az már egy jóval gazdagabb és bonyolultabb jelenség hiányos és leegyszerűsített pszichológiai értelmezése.

És azért nevezem *hiányosnak*, mert semmilyen formában nem magyarázza meg, hogy a rituálék, protokollok és etikettek hogyan és miért öltenek testet pontosan a szorongás vagy az aggodás által meghatározott viselkedésben; a bizonytalanság által, mely kikerülhetetlen velejárója egy idegen tájhoz vagy emberhez való közeledésnek – legyen az másik világból vagy másik nemből való.

A formalitások, melyek a férfiak és nők közötti viselkedést szabályozzák és formálják, így módon a lengéscsillapító vagy a légpárna fontos funkcióját látják el. Ezek nem csak a hatalom vagy alázat sztereotip formái. Hanem és mindenekelőtt azon személyek félelmének megnyilvánulásai, akik ismeretlen területre lépnek, és bizonytalanok saját tudásukban és kompetenciájukban. Konvencionális formák, hogy „tetessük a férfit” vagy „játsszuk a nőt”, amikbe akkor kapaszkodhatunk, amikor nem vagyunk biztosak abban, hogyan is kell viselkedni. Hogy ezek a formalizmusok szolgáltak arra, hogy erősítsék a nemek közti sztereotípiákat, és hogy mindkét nemből saját karikatúrája váljon? Elégkétséges. De itt, mint annyi más kérdésben is, el kell kerülnünk, hogy a piszkos vízzel a gyereket is kiöntsük. Talán nem pont ez történt azokkal

a rítusokkal és megemlékezésekkel kapcsolatosan is, melyek életünk jelentős eseményeit és ritmusát meghatározták: misékkal és elsőáldozásokkal, a házassággal vagy a halállal kapcsolatos ceremóniákkal? Avval, hogy már nem hiszünk ezek különleges vallásos tartalmában, el tudunk tekinteni azoktól a formalitásoktól is, amelyek meghatározták egyéni és közösségi életünk döntő pillanatait: a beavatási és időszakos rítusoktól. Olyan pillanatokról van szó, amelyekben kereszteződik az életrajz és a kronológia, az érzelmek és az intézmények, és amelyeknek az emberek mindig is valamiféle merev és sztereotíp jelleget adtak, abból a célból, mint már láttuk, hogy csillapítsák az egyéni és kollektív szédületet, amik ezen átmenetek és konjunktúrák mindegyikében létrejönnek.

Formáktól és ceremóniáktól mentesen ezek a döntő pillanatok görcsösen és kötelezően „őszinte”, „informális” vagy „spontán” aktusokra csökkennek, így nem alakulhat ki más, mint egy megújult pszichológiai konzervativizmus, amely fél minden változástól vagy átalakulástól. Ha úgy van, ahogy gondolom, vagyis a konvencionális formák jelentik azt az útravalót, mely bátorít és elkísér minket a nehéz átkelések pillanataiban, ennek a támasznak

a hiánya nem vihet minket máshova, csak gyáva menekülésbe befelé vagy hátrafelé. Az alternatíva világosnak tűnik: formalizmus vagy nárcizmus, konvencionalizmus vagy konzervativizmus.

Miért sírunk? Szükséges egy mindenki számára egyenlő törvény? Nem haszontalanok, sőt felháborítóak a szociális konvenciók? Láttuk, hogy egy kicsit figyelmesebb vizsgálat után automatikus válaszaink csődöt mondanak, és a dolgok valamivel komplikáltabbnak vagy árnyaltabbnak tűntek. A következő fejezetben azt fogjuk megvizsgálni, hogy ez milyen módon igaz, nem csak az eddig felsorolt pszichológiai és szociális jelenségekre, hanem az Erkölcse vagy magára a Filozófiára is.

4. AZ ERKÖLCS ÉS A FILOZÓFIA FELÉ

Eddig a pontig eljutva kétségtelenül szükséges röviden összefoglalni mindazt, amiről eddig beszéltünk. Az első részben azt próbáltuk megmutatni, hogy a tisztánlátás milyen mértékben inkább idegi vagy atavisztikus szükséglet, mintsem filozófiai vagy tudományos. A másodikban megkíséreltük megállapítani, melyek azok a mechanizmusok vagy csatornák, amelyek azt az illúziót kelthetik bennünk, hogy minden világos: a nyelv, az állandó kifejezések, ideológiai meggyőződéseink, a mítoszok és rítusok, melyek egy már kész, ránk szabott világot kínálnak nekünk. Ennek a filozófiai útnak (*via philosophiae*) a harmadik állomásánál különösen a nyelvnél időztünk el, és láttuk, hogy a filozófus nem elégedett az előre gyártott és közzétett

evidenciákkal. Ezért van az, tettük hozzá, hogy sokszor nem is a jelenségek homályossága ellen harcol, hanem ezek elvárt és konvencionális világossága ellen; hogy nem annyira megoldani akarja a problémákat, mint inkább megsokszorozni és megmutatni mindazt, ami problematikus lehet, és éppen abban, ami a legevidensebbnek tűnik: a legnagyobb közhelybe ágyazott paradoxont. Katalogizáltunk tehát néhány pszichológiai, politikai vagy szociális „evidenciát”, abból a célból, hogy megmutassuk, a filozófus hogyan igyekszik felforgatni őket, hogy a rejtett oldaluk is láthatóvá váljék. És most végre közelebb kerülhetünk legbensőbb morális, politikai, sőt filozófiai meggyőződéseinknek ehhez a másik arcához. Továbbá nem szabad elfelejtenünk, hogy amennyiben a filozófiának avval kell kezdenie, hogy megmutatja a dolgok másik arcát, ha tényleg igazi kritikát akarunk, nem szabad megállnia, és meg kell mutatnia saját másik arcát is.

Kezdjük el pillanatnyilag a morális evidenciákkal. Erkölcsösnek lenni – ahogy azt sokszor halljuk – annyit tesz, hogy felelősen viselkedünk, és egyben világos és szilárd értékrenddel rendelkezünk.

Úgy gondolom, kimondhatjuk – sőt bizonyos mértékig ki *kell* mondanunk – ennek az ellenkezőjét is. Végeredményben mit jelent „felelősnek lenni”? Felelősnek akkor nevezünk valakit, amikor tudjuk, hogyan reagálna egy bizonyos ingerre: amikor a válasza előre látható. Bármi is legyen a szükséglet, ami kiváltja, a nő, aki tetszik neki, a gyermek, aki hívja, az ideál, aki megjelenik, mindig saját elvei szerint fog reagálni. Persze talán erkölcsösnek lenni nem annyira abból áll, hogy mindig hitelesek és hűek legyünk saját elveinkhez (ami a saját integritásunk nárcizmusához vezethet), hanem abból, hogy ténylegesen *válaszoljunk* annak a konkrét tárgynak vagy személynek, aki éppen előttünk áll. Ekkor ez elveszti pusztán „példa-kifogás” jellegét („egy” szükséglet szenvedő, „egy” nő), hogy alkalmi okot szolgáltasson ahhoz, hogy a gyakorlatban is alkalmazzuk saját elveinket, és valami reálisabbá változik, ami valami olyan választ vált ki belőlünk, ami nem volt előre elkészítve, sem leltárba véve. Erkölcsös lenne ebben az esetben minden olyan válasz, amely először hagyta magát az ingerétől elcsábítani; amely elfogadta, hogy ismeretlen területre lép, a vele kapcsolatba kerülő alannal vagy helyzettel szemben.

Ugyanígy azt is szoktuk hallani, hogy erkölcsösnek lenni annyit tesz, hogy az ember egy szilárd és objektív értékítélettel rendelkezik. Ezen a skálán belül az alacsonyabb értékek (az érzéki és létfontosságú értékek) pontosan úgy valósulnak meg, hogy a magasabb (értelmi vagy spirituális) értékek alá rendelődnék. Én nem annyira az értékek ezen skálájában hiszek, mint inkább az értékek, szükségletek, egymással vetélkedő irányzatok *sokféleségében*, melyek mindegyike saját közegében kizárólagos jelleggel bír. Melyek ezek a szükségletek vagy tendenciák? Értelmi életünkben vagy tevékenységünkben szükség van bizonyos *távolságtartásra*, hogy hidegen és tárgyilagosan tudjuk szemlélni a dolgokat. Érzelmi életünkben viszont szükségeltetik egyfajta *közelség* vagy közvetlenség a vágyott lénnel kapcsolatban. A távolság tehát egy értelmi érték, míg a közelség érzelmi, és mindkettő gyakran összeegyeztethetetlen. Az ellentétek listáját tovább folytathatnánk: érzelmi életünkhöz függőségre van szükségünk, miközben a politikai élethez *hatalomra* és *erőre*; intim és személyes életünk *hitelességet* igényel, közösségi életünk *hatékonyságot* stb. Na mármost velünk született önelégültségre irányuló hajlamunk azt hiheti el velünk – vagy azt akarja elhíttetni –, hogy az

általunk választott életút vagy hivatás minden tapasztalat és érték felsőbb szintézisét testesíti meg. Ezért a házasság akarja és hajlamos is hinni, hogy a házasság nem csupán egy választás, minden nyereségével és költségével, hanem minden tapasztalatnak és értéknek a megtestesült szintézise: érzékiségnek és felelősségnek, intimitásnak és társkedvelésnek. Ugyanígy a politikus hajlamos lesz hinni, hogy választása magában hordja az elmélet és gyakorlat, létfontosságú kompromisszum és elméleti tapasztalat, erkölcsi érzékiség és hatékonysági érzék összességét...

Erkölcösnek lenni számomra pont az ellenkezőjét jelenti. Azt, hogy mindig jussanak eszünkbe azok a lehetőségek, amelyeket *nem* választottunk: azok az értékek, amelyeket – talán szükségszerűségből – feláldoztunk, de soha nem feledünk, és nem degradáljuk állapotunk vagy hivatásunk összetevőinek melléktermékévé. Így dönthetünk az aszkétikus élet mellett, de akkor tudnunk kell arról, ami hiányzik: emlékeznünk kell az érzéki élet – sok értelemben korlátlan – értékére. Ugyanígy dönthetünk az intellektuális élet mellett, feltéve, hogy elismerjük a határait, valamint mindannak krónikus részrehajlását, amit *csak* értünk, s ezzel

párhuzamosan mindannak a fontosságát, ami a gondolaton kívül esik. Ezért van az, hogy ha művészek vagyunk, a képzelet *ellen* is dolgoznunk kell, ugyanígy, ha bürokraták vagyunk, vigyáznunk kell, nehogy beleszeressünk a lebélyegzett papírba. Végeredményben az ember lehet erkölcsös, bármit is csinál, feltéve, ha – és ez fontos – nem akarjuk az egész világot gyarmatosítani saját tennivalónk erényeivel vagy „értékeivel”. Avval a tendenciával szemben, hogy a világot saját képünkre formáljuk, az erkölcsőség inkább abból állna, hogy bennünket tegyen a világhoz hasonlóvá; ne a világot tegyük erkölcsössé, hanem magunkat világivá.

Hogy szemléltessük ezt az eljárást, amit egyaránt hívok filozofikusnak és erkölcsösnek, a közelmúlt politikai valóságából veszünk néhány példát. Mindenkinnek jónak tűnhet, hogy az Estatuto de Autonomiának¹⁸ és a Generalitatnak¹⁹ köszönhetően az adminisztráció közeledett a katalánokhoz, olyannyira, hogy ez egyszer még magunkénak is érezhetjük. De attól még, hogy valami most magától értetődő, nem szabad elfelednünk annak a különbségnek az előnyeit, ami a

francoista korszak hivatalos ideológiája és az emberek gondolkodásmódja között volt. Katalánul vagy Barcelonából Mi beszéltünk, spanyolul vagy Madridból Ők beszéltek. Ez a kettősség bizonyos módon kétfajta hatalmat eredményezett – az állami hatalmat és a civil társadalom hatalmát –, melyek csak ritkán estek egybe, és amelyek révén megvalósíthattuk saját szabadságunkat... És nagyon jó, ki is tagadná, hogy a társadalmi és az állami, a családi és a hivatalos hatalom már nem együtt léteznek skizofrén módon, ahogy az Katalóniában történt egészen eddig. De az is bizonyos, hogy a kényszernek ez a két szintje, így egyesülve és összeadódva, veszélyesen erősítik egymást, és potenciálisan sokkal abszolútábbá válnak. Paradox módon egy legitim és társadalmilag elismert hatalom „abszolútabb”, mint a nyers erővel megszerzett, mivel ilyenkor az objektív hatalomhoz hozzáadódik az erkölcsi tekintély. Ezért akik most evvel a hatalommal büszkélkednek, azoknak sokkal liberálisabbnak, figyelmesebbnek és toleránsabbnak kell lenniük, mint amikor egyszerűen a francoizmus alatt védték ezt a szabadságot. Most ugyanis ugyanazokból az intézményekből kell fenntartani azt a pluralista játékot,

ami régebben abból a puszta tényből adódott, hogy a hatalom, az ellenőrzés és a törvényesség két különálló és különböző dolog volt.

Világos, hogy azt állítani, akár csak a vita kedvéért is, hogy erkölcsösnek lenni annyit tesz: felelőtlennek lenni, és hogy nem minden szempontból volt rossz a kultúra és a demokratikus intézmények elnyomása, ez valami olyasmi, ami szakít mentális szokásainkkal és legmélyebben gyökeredző erkölcsi meggyőződéseinkkel. Valami, ami általában nagymértékben dühíteni is szokta az embereket. Ezért egyáltalán nem meglepő, hogy a filozófusok, amennyiben ezt a szerepet játszották, sokszor csúnyán végezték. Gondoljunk csak arra, hogy a keresztények mellett talán a filozófusok az egyetlenek, akiknek alapító atyját kivégezték. Ráadásul Szókratészt pontosan hitetlenségéért, a hagyomány iránti tisztelet hiányáért, sőt kiskorúak megrontásáért végezték ki. Mert jól látható, mi sem nyugtalaníthat inkább, mi sem tűnhet felkavaróbbnak, mint annak puszta ténye, hogy valaki megemlíti vagy napvilágra hozza a valóság összes olyan aspektusát, melyet szokásaink cenzúráztak, vagy hivatalos vezetők a sötétségbe száműztek.

Habár azért ezúttal sem kellene túlzásba esni. Lehetséges, hogy a filozófusokat megilleti a krónikus hitehagyottság, de az is szükséges, hogy (mint ahogy azt az Inkvizíció mondta egy Durangóban elégetett szegény emberről) *laza* hitehagyottak legyenek, nem pedig görcsök. De mégis mit akar jelenteni ez? Azt, hogy olyan hitetlenek, akik tudatában vannak, hogy sikerük nem gondolkodásuk hatalmában vagy tisztaságában rejlik, hanem meggyőződésük gyengeségében. És erre az utolsó kijelentésre alapozott glosszával szeretném befejezni.

Számomra a filozófia erőssége magabiztosságának sebezhetősége. Miért kell a filozófiai ismeretnek éppenséggel *gyenge ismeretnek** lennie? A második fejezetben azt mondtuk, hogy hibáink majdnem mindig erényeink másik arca. Gondolkodásunk ereje és erőssége, tehetjük hozzá most, sokszor azzal szembeni vakságunk másik oldala, ami az orrunk előtt van, mégsem látjuk. (Kiszúrja a szemünket.) Egy túlzottan erőteljes gondolkodás, ami mindent ért (azt akartam mondani: mindent könnyen bevesz), sokszor megsüketül saját zajától, elkápráz-

* Itt (1981-ben) jelenik meg a gyenge ismeret fogalma először, amely azóta általánossá vált, sőt jelképes értéket nyert.

tatja saját fénye, tompává válik a jóllakottságtól. A valóság igazi megtapasztalása evvel ellentétben csak ott kezdődik, ahol véget ér az a képességünk, hogy a dolgokat saját mértékünkre szabjuk. Ezért van az, hogy a dolgok valódi megtapasztalása nem az antropológus „megértésében”, a történész „műveltségében”, a nyelvész „elemzésében”, a pszichológus „értelmezésében” stb. rejlik. Ez a tapasztalás inkább azon egyedi dolgokkal kezdődik, melyek ellenállnak annak, hogy megértsék őket, és pont ezért arra készítetnek bennünket, hogy kitágítsuk azt az elméleti keretet, ahonnan szemléltük őket. Tehát ahhoz, hogy hagyjuk, hogy a jelenségek vagy a dolgok anélkül közelítsenek hozzánk, hogy megelőznénk vagy semlegesítsenénk őket egy előzetes ítélettel, hogy valóban őket „válaszoljuk” meg, hogy hagyjuk, hogy még azok is közelebb kerüljenek hozzánk, amelyek legalapvetőbb meggyőződéseinkkel szemben jelentkeznek, ehhez inkább *gyenge*, mintsem erős viselkedés szükséges, inkább *sebezhető*, mint határozott, inkább *női*, mint férfi, inkább *befogadó*, mint aktív. Azok az egyének, akik valamilyen új látásmóddal járultak hozzá a valósághoz, kétségtelenül kimagasló személyiségek voltak, de ritkán rendelkeztek erős jellemmel vagy túlságosan

körvonalazott elképzelésekkel a dolgokról. Nem világosabbak ezek a gondolatok, mint magának Sherlock Holmesnak a gondolatai.

Mi Sherlock Holmes előnye Watsonnal szemben nyomozásaik során minden egyes alkalommal? Előnye abból fakad, hogy míg Watson a tetthelyre érve rögtön látja, mi a fontos és jelentőségteljes – a kés az asztalon vagy a véres akasztó –, addig Sherlock Holmes hagyja, hogy a legtriviálisabb dolog vezérelje: egy gyertyának például, ha a gyilkosságot valóban este hétkor követték volna el, már le kellett volna égnie, viszont még mindig ég. És ez majdnem mindig a felfedezés mechanizmusát vagy a dolgok új látásmódját jelenti: a szakítást azokkal a sémákkal, amiknek az a feladatuk, hogy meghatározzák, mi a Kirívó és a Semmitmondó, hogy melyik egy folyamat Eszköze, és melyik a Célja,* hogy mi egy jelenség Szerkezete, és mi a Funkciója, és hogy mi az Üzenet, és mi egyszerűen a Zaj vagy mellékszöveg, ami a közvetítést kíséri...

*Az elektromos motor felfedezése abból a tényből fakad, hogy valakinek eszébe jutott megfordítani az eszköz-cél kapcsolatát egy dinamóban. Egy textilgép meghibásodása miatt készült egy hibás anyag, amiről valakinek az a zseniális ötlete támadt, hogy milyen remek szárítkozársra: így született a törölköző.

Püthagorasz barátaival együtt szemlélte, hogyan készít a kovács egy ekét, ám míg a többiek arra figyeltek, ami fontos – a *formára*, amit a szerkezet öltött –, Püthagorasznak sikerült a kézműves által okozott átkozott *zajjal* foglalkoznia. Így lehetséges, hogy nem tűnt fel neki az eszköz valamely hibája, viszont felfedezte a hangok skáláját... Na mármost, ahhoz, hogy Püthagoraszhoz vagy Sherlock Holmeshez hasonlóan tudjunk figyelni arra, ami „nem fontos”, lágy és homályos mentális sémákkal kell rendelkezniünk, hogy a valóság megtapasztalása újszerűen tudjon formálódni; hogy ne legyen egy túlságosan világos, előre gyártott gondolatunk arról, hogy mi az, amit akarunk és keresünk; hogy tudjunk *figyelni*, anélkül, hogy kapkodva *értenénk*. Csakis ilyenfajta elmével és viselkedéssel tudnak az olyan látszólag heterogén fogalmak, mint kultúra és elnyomás (Freud), tömegvonzás vagy a csillagok járása (Galilei), filozófia és a termelés rendszere (Marx), anyag és energia (Einstein), annyira mély, mint amilyen váratlan kapcsolatot mutatni.

De azt is mondtuk, hogy a filozófiai viselkedés nem pusztán *gyenge ismeretet* vár el tőlünk, hanem *gyenge meggyőződést* is. Egyébként joggal érvelhetne bárki: „Úgy tűnik, ez a Rubert nagyon

világosan látja mindazt, amit sötéten kéne látnunk; és nagyon erőteljesen, nagy meggyőződéssel állítja, hogy a gondolkodásnak gyengének és tapogatózónak kell lennie.” És valóban, mi filozófusok úgy kezdjük, hogy sötétben látjuk a világot, aztán úgy végezzük, hogy saját meggyőződéseinket is sötétnek és kétesnek látjuk. A filozófus ezért aztán nem hiheti, hogy „majd most végre” ő fogja elmagyarázni, mi is „igazából” az ember vagy a gondolat, a világ vagy bármi más. Ő Kanttal együtt tisztában van azzal, hogy „különös sors jutott az emberi észnek [...], kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani [...], de megválaszolni sem tudja őket”. Tudja, hogy feladata nem más, mint hogy régi mítoszokat helyettesítsen új sémákkal; új képekkel vagy modellekkel, talán jobbakkal vagy találóbbakkal, mint az előzőek, de amelyek sosem meríthetik ki vagy ábrázolhatják tökéletesen a valóságot. A filozófus, aki ezt elfelejti, nem tesz mást, mint a népi közhelyeket pótolja akadémiai közhelyekkel – rosszat rosszabbal, hiszen mindig jobbak az elsők, mint a másodikak.

Úgy gondolom tehát, hogy nekünk katalánoknak elég fejlett az a képességünk, hogy bizonyos ironikus távolságot tartsunk akár még saját

magunktól is. Olyan iróniáról van szó, ami nagyon sokszor akadályozott meg bennünket abban, hogy merész elméleti eszmefuttatásba vágjunk, máskor viszont briliáns dogmatikus szélhámosságoktól védett meg minket. Megfigyeltem például, hogy előadást tartani Barcelonában, Madridban vagy Párizsban, mindig teljesen más élmény. Képzeliük el, hogy az előadó mond egy ilyesmi, többé-kevésbé közhelyes és ékesszóló mondatot: „Az ember csak akkor őszinte, amikor viseli *az ő* álarcát.” Vagy: „A *természetes* nem többet jelent, minthogy szokásos.” Franciaországban vagy Kasztíliaiban az embereket vagy elbűvöli, vagy megbotránkoztatja ez a mondat a szerint, hogy egyetértenek vele vagy sem. Katalóniában nem. Itt az emberek inkább így reagálnak: „nem rossz”, „vicces”, „nem jutott eszembe” vagy „furcsa”. Ezek olyan mondatok, melyek annak tudatát tükrözik, hogy a valóság sokkal összetettebb és árnyaltabb, mint az, amit róla mondani tudnánk; hogy kijelentéseink soha nem fogják birtokba venni vagy kimeríteni; hogy minden kijelentés egy megközelítés csupán, nem tárgyának megfelelő ábrázolása. És gondolkodásunk modern hagyományában Balmestől Maragallig és D'Orsig, Carnelltől Crexellsig, Fustertől Ferrater Moráig

vagy magáig Pláig,²⁰ világosan megjelenik nem csak ez a tudat, hanem egy nagyon speciális érdeklődés a dolgok ilyen érzékeny és fölösleges szemlélete iránt, ami soha nem hagyja, hogy fogalmainkkal és sémáinkkal uraljuk őket. Ahhoz a *kritikai érzékhez*, amiről beszéltünk (ez egy olyan érzék, amit mindig az a veszély fenyeget, hogy melodramatikussá válik, és hogy túlságosan komolyan veszi saját magát), úgy tűnik, hozzáadódik egy *közös érzék*, aminek emlékeztetnie kell bennünket arra, hogy sok dolog kívül esik a filozófián és annak kritikai érzéken: mert amennyiben a világon több dolog van annál, mint amit az érzékek képesek felfogni, bizonyára több van azokból is, amiket éjszakai szellemi munkánk fel tud fogni. Mentális mechanizmusaink kétségtelenül arra szolgálnak, hogy hízelegjenek a valóságnak. Szójátékainkkal vagy művészetünkkel próbáljuk elcsábítani, de leleplezése és birtoklása bizonyosan nem evilági dolog.

Konklúzió, ha lehet egyáltalán konklúzióról beszélni, hogy nem lehetünk elégedettek, boldogok sem a konvencionális közhelyekkel, sem a transzcendentális gondolkodással; hogy nem szabad magunkat a már kialakult meggyőződések-

hez láncolni, de a spekulatív konstrukciókban se higgyünk. Avval kezdtem, hogy a „tisztán nem látás fontosságáról” beszéltem, és remélem, előadásom során valóban elsötétült kissé a panoráma. Mások minden bizonnyal egy átlátszó és cáfolhatatlan, örök vagy teljesen új igazságot kínálnak majd, és bemutatására ott lesznek a politikusok, tudósok, tanárok vagy előadók. Így töltik be ők is a szerepüket, mint ahogyan mi is a miénket: műveljük és megtanuljuk leszakítani saját bizonytalanságunk gyümölcsét.

II. MINEK FILOZOFÁLNI?

1. AZ ÉRTELEM SZÉDÜLETE?

Ne vesszünk el az erdő sűrűjében!

Felébredtem, és próbáltam találni egy eseményt, amely nem vált még hírré, eseményt, amelyet egyetlen intézmény sem értelmezett, egy tevékenységet, amelyből nem lett még hivatás, egy elméletet, amelyet még nem csépeltek el, és pidesztálra sem emeltek. Keresésükre indultam, de fa hús árnyéka helyett mindig a sűrű erdő közepén találtam magam: csak egy könyvet kértem, de Remekművet kaptam, egy módszerre volt szükségem, de Módszertant tártak előm, egy tárgyat kerestem, de Alkotást kínáltak fel, egy országot szerettem volna, de egy Államba jutottam, egy nőre vágytam, de azt mondták, ez a Libidóm miatt van.

A politika és a szex, a kereskedelem és az információ, mind egyre fennköltebbnek és egyre tudományosabbnak tűnt; saját értékükkel átítatott jelképekké alakultak. A tárgyak, amelyekre rábukkantam, csupán az általuk hordozott értelem megtestesülésének tűntek. Bármerre is irányítottam lépteim, csak olyasmit találtam, ami az asszimilációt megkönnyítendő előzetesen már adaptálódott, az érzékeimhez, az elvárásaimhoz vagy az eszményeimhez lett szabva. Ekkor éreztem először azt a furcsa rosszullétet: mint amikor egy folyékony, pépes étel hányingert keltve, lágyan, mégis darabosan csorog le a nyelőcsövemen. Ez a rosszullét összekeveredett egyfajta nosztalgiával a régi idők termékei iránt, amelyeket még rágni és emészteni kellett volna.

Hamar felfedeztem azonban, milyen fájdalomcsillapító kínálkozik a kellemetlen érzések enyhítésére. Az új művészet kifinomultsága és az új kultúra bizonyára arra szolgál, hogy a gyomrom bírja azokat a mindennapjaimból már száműzött erőfeszítéseket, amelyeket az asszimilációért és az adaptálódásért teszek: egy erős és tömény kultúra kompenzálhatja intellektuális tétlenségem, pontosan úgy, ahogy a torna ellensúlyozza az

ülőmunkámat. „Megmagyarázott” valóság és „bonyolult” magaskultúra, valószerű világ és absztrakt kultúra, pompier²¹ művészeti környezet és avantgárd esztétika tökéletesen kiegyensúlyozott rendszert alkottak. Egy, a végletekig „megkönnyített” és megjósolható világban a nehézségek úgy jelentkeztek, mint egy szolgáltatás vagy egy gondosan megalkotott árucikk, amelyik a nyugtalanságomat és meglepődésemet szolgálja; és amely változatosságot nyújt, színt és ízt ad a tejbepapinak, így a minimális ellenállás is a tapasztalataim részévé válik, amelynek segítségével visszaszerezhetem az egyensúlyt, amikor az értelem szédülete magával ragad.

Ez volt fájdalmam eredetének első diagnózisa. A szédülés ugyanúgy fennállt. A valóság már nem szelleminek, hanem elevennek tűnt, már nem jelentésekkel gazdagítottnak, hanem azok által áthatottnak, jelentékenynek. Minden nagyon ismerős volt, több is, mint ismerős: bizalmas. Mindenhol saját magamba ütköztem. Szenvedélyeimet és rögeszméimet tökéletesen kifejezték a férfiparfümök hirdetései. Lelkem hulladékai árucikkek fizikai formájában kínálgatták magukat. Saját fantáziáimmal beszennyezve, környezetem saját magam hatalmas karikatúráitükrévé vált.

Hogyan lehet ezt a varázslatot megtörni? Hogyan üssek rést – kérdezgettem magamtól – ezen a bűvkörön, amelyet az ember saját termékei és képei alkotnak? Az egyetlen mód az ellenőrzés enyhítése lenne, hogy mindaz beáramolhasson, ami tőlünk, felfogó- és szervezőképességünkől távol áll. Úgy tűnt azonban, hogy ezen az elszigeteltségen mindeddig úgy próbáltak felülkerekedni, hogy csupán az ellenőrzött területet tették egyre tágasabbá: megpróbálták a világ technikai kontrolljának hiányait enyhíteni: a jelentések ellenőrzésével; a környezet funkcionális megtervezésének tökéletesítésével, hitvány értékek és ingyenes rezdülések hozzáadása által; az ideológiák gyártásának vagy a pszichológiai termelés rendszerének szélesítésével. Az amerikai „radikális pszichológusok”²² szerint *a tárgyak helyett lassanként kapcsolatokat állítunk elő: a technológia hardvere társadalmi szoftverre cserélődik*. A kapcsolatok tervezése és termelése új típusú, erős, közös, átértett és megélt kultúrát eredményez; új típusú társadalmi létet, amelyet kapcsolatok, érintkezések és rezdülések képeznek. Önismereti körök, kommunikációs játékok, érzésterápiák, az emberi lehetőségek fejlődése, a testtudat

megerősödése, bioenergetikai feedback, interaktív visszajelzések, pszichés masszázs, a társas érintkezés pedagógiája...

A különböző módszerek és technikák antológiája végeérhetetlennek tűnt, de a szociális mechanizmus mögöttük mindvégig egy és ugyanaz maradt. Ez az egész arról szólt, hogy megkérdőjelezték az összefüggéseket az ember tudása és annak alkalmazása között, valamint a közérzet és az egészségi állapot, vagy az étvágy és az alkalmaság között, kialakítva ezáltal a *gadgetek* (kacatok) és szolgáltatások új piacát, a tudás újrahasznosítására vagy az egészség igazolására. És ezen kívül ott van még a pszichológiai kapcsolatok piaca, amely saját keresletét a következő kettős működési mód alapján teremtette meg: 1) egyrészt gerjeszteni kell az emberekben a bizonytalanságot a kommunikációs képességük vagy a saját társadalmi felelősségük összegzése terén, és 2) másrészt, létre kell hozni néhány hipotetikus szabványt vagy objektív sablont az intimitásra, szexuális kielégülésre vagy a társadalmi beilleszkedésre való tekintettel, amelyek szintjének elérésére az emberek a különféle technikák és megfelelő szakemberek segítségével törekedni fognak.

Útban Mexikó felé

Először az Eastern New Yorkból Mexikóba tartó járatán éreztem tisztán ezt a rosszsullétet, a mind személyesebb, ingerkeltőbb és a szándékainkhoz mind jobban alkalmazkodó környezetben. A reggelizőtálcán nem találtam a tejszínt, amit a kávéhoz keverhettem volna: nézegettem a tasakok és az edénykék címkéit – vaj, kávé, só stb. –, de nem láttam se a „tej”, se a „tejszín” feliratot egyiken sem. Végül megkérdeztem a légiutas-kísérőt, aki meglepetten és megvetően egy műanyag dobozkára mutatott. Akkor jöttem rá, miért nem találtam meg hamarabb: a doboz nem azt hirdette, hogy „tej”, hanem hogy „a kávéjához”.

A bennünket körülvevő világot egyre inkább ezek az első olvasásra értelmezhetetlen üzenetek alkotják... Mivel túl könnyen érthetők: semmit sem kell tennünk, hogy megtaláljuk őket, ők találnak meg minket. A címke nem azt mutatja, *mi van* a tasakban, hanem hogy *mire való*: nem leírja a tárgyat, hanem előre értelmezi – és előírja –, hogy én mire fogom használni. Környezetünk üzenetei tehát már nem a *megértésünkhöz* szólnak, hanem a *reakcióinkhoz*; nem a *helyzetünkhöz*, hanem a *szándékunkhoz*

igazodnak. Ennélfogva, hogy megértsük ezeket az üzeneteket, át kell állítanunk a retinánkat, és hozzá kell szoknunk, hogy ne azt nézzük, mi micsoda, hanem azt, hogy *mire való*. Ne arra figyeljünk, hogy mi az, amit akarunk – legyen az egy étel, egy személy vagy egy ország –, hanem arra, hogy mi az, amit bennük keresünk: az értéket, az érvényt, a barátságot vagy az újdonság érzését. Szokjunk hozzá, hogy egy *kataforikus* környezetben élünk, ahol mindent megelőz valami – csaknem mindig megelőzi saját reakcióinkat is.*

Az utolsó napon New Yorkban elmentem a Sam Goodies áruházba néhány Ruth Etting- és Ethel Morgan-lemezt vásárolni. Két, negyvenes évekbeli előadóról van szó, akikhez gyermekkorom első zenei élményei kötődnek – egy melódia, amely a Rosaledáról az esős, csöndes Diagonalon keresztül szűrődött be az ablakon. Megkérdeztem az eladót, melyik sorban találom meg a lemezeket, a „Broadway dallamai” vagy a „Híres énekesek” között?

*Nyilvánvaló, hogy ez a változás gyakran nem előre eltervezett, hanem a technikai szükségletek *eredménye* – ebben az esetben a kávéhoz öntendő folyadék szintetikus jellegéből következik. De azáltal, hogy nem *szándékszerűek*, nem lesznek kevésbé *tünetszerűek*.

- Egyikben sem, jobban teszi, ha a „Nosztalgia” részben keresi.

Még a kereskedelemben használatos osztályozás is pszichologizálttá vált. Hogy kitaláljam, hol lehet egy termék, arra a feltételezhető szándékra kell gondolnom először, ami miatt keresem.

A visszaúton a New York–Mexikó-járat éppen Texas fölött járhatott, amikor reggeli után beszédbe elegyedtem néhány fiatallal; egyetemisták voltak, törekvők és lelkesek, akik nagyon megörültek, amikor kiderült, személyemben egy anyanyelvűvel gyakorolhatják a spanyolt. Elmondták, tanulmányútra mennek Chiapasba. Érdeklődtem, mit fognak tanulni: totzilt, spanyolt, antropológiát...? Nem, a Michigani Egyetem „Nemzetközi Élet” szakának két tárgyáról van szó. A San Cristóbalban és Tuxla Gutiérrezben elvégzendő két tantárgyukat úgy hívták (szó szerint idézem): „Hogyan éljünk külföldön?”, illetve „Terepgyakorlat a külhoni kultúrák megértésére”...

...Ismét éreztem a szédülést, az örökké explicit környezet miatt, amelyet a saját elképzeléseink vagy céljaink alakítanak és népesítenek be. Megint ugyanaz a szédülés, amit „a kávémhöz”

kapott tejszínes doboz váltott ki, és amely most a csökkenő légnyomás miatt rázkódó repülőgép okozta rosszulléttel keveredik, amint ereszkedni kezdünk Mexikó völgyei fölött. A repülőteret elhagyva elhatároztam, írni fogok egy szöveget, amelyben megpróbálok elméletet gyártani erről a szédülésről. Ez következik most, miután megválaszolom ezt a korábbi kérdést, hogy mi áll az eltitkolt iránti vágyódásom hátterében, mindazért, ami létezik, mégsem híreszteljük, amit értünk, mégsem mondjuk ki, amit feltételezünk, mégsem fejtjük ki. Mindenekelőtt, úgy vélem, az a legcsekélyebb elvárás, hogy ne rohanjam le az embereket egy megcáfolhatatlan mondanivalóval vagy igazsággal. Továbbá egy bizonyos szinten a dolgok és saját magunk tisztelete: a valóság vagy az intimitás egy fokán túl nem adhatjuk ki magunkat lemeztelenedés nélkül. Akár a múmiák vagy a filmek: vagy megsemmisülnek, vagy árulkodnak a reflektorfénynél... Nietzsche szenvedélyesen védte ezt a tiszteletet, ámbár azon igyekezete miatt, hogy feltárja a legtitkosabb indítékokat és szándékokat, sokszor ezt nem tarthatta fenn.

„Már nem hiszünk abban – írja –, hogy az igazság igazság marad, ha lerántották róla a leplet, túl

sokat éltünk már meg ahhoz, hogy ilyesmit elhiggyünk. Ma illendőség dolga számunkra, hogy ne akarjunk mindent meztelenül látni, ne akarjunk mindenütt jelen lenni, mindent megérinteni és mindent »tudni« . (Friedrich Nietzsche: A vídám tudomány. Romhányi Török Gábor fordítása. Holnap Kiadó, 1997. 12. o.)

Ennek a szeméremnek a legmegindítóbb példája a gyermek Rousseau-hoz fűződik, amit most emlékezetből idézek föl. Jean-Jacques szegény sorból származó kisgyerek volt, aki hónapokon keresztül gyűjtögette a pénzt, hogy vegyen egy olyan süteményt, amit az anyukák az iskolából kijövő gyermeküknek ajándékoztak. Már kívülről tudta, milyen sütemények vannak a kirakatban, és egy ideje elhatározta már, melyiket fogja majd kérni. Végül azonban, amikor belépett az üzletbe, és a tulajdonosnő megkérdezte, mit szeretne, nem tudta, mit válaszoljon, hanem végül sírva fakadt. Mi történt? A gyermek felfedezte, hogy valójában mi volt az, amit annyi időn át szeretett volna: hogy *adjanak* neki egy süteményt. Nem azért spórolt, hogy egy süteményért fizessen, hanem hogy vegyen magának egy *adományt*. De abban a pillanatban, amikor a tulajdonosnő megkérdezi,

mit szeretne (éppúgy, ahogy a több pénzzel, mint idővel rendelkező szülők szokták kérdezni, akik mindig készek arra, hogy megvegyék a gyerekeknek, amit szeretne, de nem értik meg, hogy amit a gyerek kapni szeretne, az nem *egy* ajándék, hanem az, hogy *neki* ajándékozzanak), ekkor válik nyilvánvalóvá számára e vágyának érthető teljesíthetetlensége... És ez nem azért van, amit Lacan vagy Girard magyaráznának, miszerint az ő vágya a „másra vonatkozó vágy”, hanem mert ennek a vágnak az értelmét még nem banalizálta vagy semlegesítette saját jelentése. Ez a vágy olyan tapasztalatból, érzésből, adományból vagy érzelemből ered, amelyet még nem sajátított ki, nem szennyezett be az őket közvetítő közeg – a pénz vagy a szó.

Thomas Mann így fogalmaz a csaló Félix Krüll szavaival: „Csakis az emberi kapcsolat két pólusán, ahol még, vagy már nincsenek szavak, a nézésben és az ölelésben lelhető fel voltaképpen a boldogság, mert csak ezekben van föltétlen szabadság, titok és mélységes kíméletlenség. A két pólus között lehetséges mindennemű viszony és kapcsolat langyos és lagymatag, mert formáság és polgári konvenció határozza meg, tompítja és

korlátozza. Itt a szó uralkodik, ez a halvány és hűvös közvetítő, a szelíd, mérsékletes erkölcsiség ez első megnyilvánulása.”

(*Egy szélhámós vallomásai*. Lányi Viktor fordítása)

2. FILOZÓFIA: CSONT ÉS TEJBEPAPI KÖZÖTT

Rosszullét az egyénitől

Tisztáznunk kell még, hogyan eshet meg, hogy egy, az előbb leírtakhoz hasonló nyugtalanító vagy idegesítő élmény töprengésre készítet minket. Miért kell egyáltalán elméleteket alkotni, miért nem menekülünk el előlük vagy kerüljük el őket? Az elmélkedés egyrészt mint produktum jön létre, másfelől viszont a negatív tapasztalat vagy érzés ellenszeréül is szolgál. Az én esetemben legalábbis az merült fel, hogy megpróbáljam megérteni a rosszullétet, amelyet a túlságosan előzékeny és tematizált környezet váltott ki a Mexikóba tartó repülőgépen.

Soha nem gondolkodom vagy írok hivatásszerűen, még kevésbé megszállottságból. Számomra

ez csupán egyfajta végső menedék: amikor a benyomások vagy az érzések annyira hatalmasak és kényelmetlenek, hogy csak *megfogalmazásuk* által *semlegesíthetem* őket. Leírva, megfogalmazva az érzések vagy tapasztalatok számomra objektív és személytelen valósággá lesznek, amelyeket így rajtam kívül állóként, idegenként tudok szemlélni. Tételekké vagy szöveggé alakítva, készen állva arra, hogy igazsággá váljanak; a megtapasztalt dolgok nem feltétlenül hihetőek, de arra sem érdemesek igazán, hogy nyugtalankodjak miattuk.* Mintha egy adatlapot töltögetnék ki, amely által a megfogalmazott dologról rövidesen meggyőződöm, nem is érdemel ennyi erőfeszítést, a bosszúság olyan szokványos, mint a szöveg, amelyben mesélek róla.

* A gestaltpszichológia egy ismert feladata ezt a pszichés folyamatot érzékelteti: a résztvevőknek fel kell idézni egy régi, hétepcsés titkot az életükből, olyasvalamit, amit soha nem mondtak még el senkinek, és el kell képzelniük, hogyan reagálnának a többiek, ha ezt megtudnák. Majd arra utasítják őket, hogy próbálják meg ugyanazt felfedni mint megcáfolatlan kijelentést. Így észrevehetik, hogy az addigi, saját elképzelésükkel ellentétben, voltaképpen pozitív értelemben vett büszkeségükre és önbizalmuk megerősítésére lelnek: *a titok*, ekkor már látják, *nem a következménye, hanem az oka volt szegényüknek*.

Így, az elmélet segítségével sikerül lassanként elhárítanom vagy elkerülnöm az engem körülvevő démonokat. Amint meghatároztam és megfogalmaztam őket, a démonok kulturális termékké válnak, jönnek-mennek, keringenek, így nem nyugtalanítanak már, és nem is hiszek bennük: végre elértem azt, hogy „megnevezzem” és „elűzzem” őket. Egy katartikus vagy még inkább homeopátiás kúra ez, a túlságosan erős benyomásokat enyhíti az írás, feloldódnak a kifejezésben, eltűnnek a magasztossá tétel által.

A fájdalmat a könnyek hamisítják meg, a benyomásokat az elmélet. „Az érzések megfogalmazása és kifejezése – mondta Hegel – jelentőségük csökkenésével jár.” „Az eszmék – állítja Proust – a fájdalom pótlékai: amint valamilyen elgondolássá alakulnak, nem lesznek többé értelmesek a szívre.” A *Werther* befejezése után Goethe ugyancsak ezt írja: „Úgy éreztem magam, mintha meggyóntam volna, ezáltal jogot kaptam egy új életre.”

Mindezek és még egyéb írások bizonyítani látszanak azt az érzésemet, miszerint gyakran azért beszélünk el valamit, hogy tapasztalatainkat egyszerű „mesékké” alakítsuk; elméleteket

állítunk fel, hogy élményeinkből pusztán „spekuláció” válják; mindezt azért, hogy eltávolítsuk a mérges fullánkot, és a szellem erejével lássuk el. Az idézett részletek általános fájdalomról szólnak, de sem annak eredetét nem részletezik, sem azt, hogy az írás miképpen enyhítheti a fájdalmat. Erről szeretnék most beszélni.

Először, mint az egyetemistákkal vagy az Easternen kapott tejszínnel, valami *történik* velem: megtetszik egy hang, szorongást kelt bennem egy mondat, nyugtalanít egy gesztus, egy ötlet vonzani kezd, vagy kellemetlennek érzek egy tekintetet. Ekkor megpróbálom „megérteni”, azaz objektívvé és semlegessé tenni az érzést, és ez majdnem mindig rögtön sikerül. A hangban felismertem egy szeretett dallam csengését vagy magasságát, a mondat meglehetősen meseterkéltnek tűnt, a gesztust nem a szavak okozták, hanem gépiesen együttjártak vele, az ötlet egyszerre volt elementáris erejű és radikális; a tekintet nem rám irányult, hanem csak áthaladt rajtam, és a végtelenben állapotodott meg, az általánosságban, amelyben én mindössze egy

elem vagy egy viszonyítási pont voltam...^{*} Mégis, néha nem találom az értelmét annak, amit éppen érzek – és ilyenkor elgondolkodom.

Gondolkodom, amikor nem értem azt, ami éppen velem történik, amikor nem tudom eldönteni, miért tölt el kellemes vagy éppen kellemetlen érzés valamivel kapcsolatban. Ez a benyomás, amelytől nem szabadulhatok egy magyarázattal, referenciával szolgál mindahhoz, amit a továbbiakban látok vagy olvasok. Akár a plafonról lelógó légypapírcsíkok, ez a benyomás vonz és hozzátapad minden olyan élményhez, amely többé-kevésbé hasonlít a későbbi olvasás, beszélgetés vagy séta során felmerülőkhöz. Az adott pillanatban nem tudom felidézni az okot, ezért analógiákat keresek, és gondosan feljegyzem a hasonló jelenségeket... Míg egy napon minden jegyzetem hirtelen általános alakot ölt, amelyben

^{*}Scott Fitzgerald gyakran ír hasonló érzésekről. Kateleen, miután a rozoga viskóban szeretkezett Stahrral (*The last Tycoon*), megjegyzi: „Kérdem magamtól, ezt mikor határoztuk el. Az egyik pillanatban még nem érzed szükségét, de a rákövetkező pillanatban már tudod, semmi sem akadályozhat meg abban, hogy megtörténjen.” Ekkor Stahrnak, jegyzi meg Scott Fitzgerald, „Kateleen mondata erőltetettnek tűnt, és – ez még őt magát is meglepte – ettől sokkal vonzóbbá vált a számára”. Ezek a meglepő dolgok gyakran még inkább az elmélet felé terelnek minket.

az első élményem nem több egy *esetnél*. Már értem az érzés mondanivalóját, végre sikerült semlegesítenem az élményt: megérteni és megértetni magam. Lezárásképpen ilyenkor könyvet írok – egy könyvet, amelyben a megfigyeléseim és jegyzeteim fejezeteket vagy bekezdéseket alkotnak.

Az alapállapot, melyből kiindulva elméletet állítunk fel, itt egyfajta nyugtalanság lenne: a nyugtalanság szemben az abszolút egyedülálló élményekkel, amelyek ellenállnak nekünk: azaz csak érezzük, de nem érthetjük.* Teóriát alkotni nem más, mint eltávolodni az egyedülálló és érthetetlen élménytől, hogy szavakkal felvértézve, ábrázolva térhessünk vissza hozzá. Elméleteket gyártunk, mert az elménk nincs az általunk megtapasztalt valósághoz hangolva – és így próbáljuk a megkívánt elvonatkoztatás szintjére emelni, hogy ne illanjon el az idegsejtek között. Freud szerint a tapasztalataink egyneműsítésére

*Érdemes lenne analógiákat keresni pszichológiai szinten az elmélet és biológiai szinten az *endorfinok* (a test által kiválasztott anyagok, melyek biztosítják, hogy annak folyamatai fájdalom nélkül mennek végbe) termelődése között. Ezen önérzéstelenítés nélkül maga a biológiai lét *örökös fájdalom* lenne, csakúgy, mint a pszichológiai lét az itt leírt elméleti érzéstelenítés nélkül.

irányuló hajlam, a saját magunk és a körülöttünk lévő világ különbségeinek a semlegesítése a „haláltudat” egyfajta megnyilvánulása volt, mely jelenséget ma általánosan „entrópikus elvként” ismerünk. Vagyis, mind fizikai, mind lelki tendencia, hogy hasonló és közömbösített stádiumokat keressünk; hogy csökkentsük a környezetünk okozta feszültséget azáltal, hogy egyszerűen beleolvadunk. Ki ne érezte volna akár egyszer is a kísértést, hogy visszaadja a szervetlen anyagnak ezt az abszurd módon felgyorsult és lüktető részét; hogy lemondjon erről a vékony húsrétegről, ami a környezetéhez köti – és egyben el is választja tőle?

Freudnak, hogy a tudattalanról magyarázhasson, ki kellett egészítenie Erósz Tanatosszal; és hitem szerint még azért is ki kell egészíteni, hogy a tudatos folyamatokat is meg tudjuk magyarázni. Amikor elméleteket alkotunk, elménk ugyanúgy a környezettel való egyesülést és az egyensúlyt keresi, mint amikor két, különböző hőmérsékletű test egymással kapcsolatba kerülve semlegesíti egymást, hőmérsékletük kiegyenlítődik és a közöttük lévő ellentétes erők megszűnnek. És ez az elv, a „pszichés állandóság elve”, ami a jelenből irányítva próbálja asszimilálni a múltbéli tapasztalatot,

most kiegészül az „elméleti állandóság elvével”, ami viszont az aktuális élményt próbálja beolvasztani a múltbélibe, az imént látottat a már ismertbe, az érzést a már minősítettbe és osztályozottba.*

„A filozófia – írja Simmel Arisztotelész és Kant összefoglalásának kísérleteként – megfelel annak a formai szükségletnek, miszerint egységes pontként jelenik meg a jelenségek világának teljes zűrzavarában és ellentmondásában: egy hely, ahol az elemek folytonosságának hiánya, a diszkontinuitás enged a hasonlónak. Valójában, amikor a dolgok a lelket érintik és beléhatolnak, a léleknek

*Úgy gondolom, hogy ez a pszichés jólét személyes tapasztalataink általánosításából származik; semmiképp sem az általános jellegből, amivel már a kezdetektől rendelkezhetünk. Amikor, az előzőekkel ellentétben, ezt az általánosságot kiindulópontnak tekintjük, nem pedig célpontnak, inkább az elutasítás felé hajlunk. Otto Rank szerint ennek köszönhető a szexuális ösztöneinkkel kapcsolatos bonyolult viszonyunk, ami hamar általános és személytelen impulzusnak tűnik. „A serdülőkorban lévő egyén a nemi-biológiai ösztöntől függ, pontosan akkor kénytelen behódolni az idegen hatalomnak, amikor kezdi magát szabadnak érezni a szülői akarat befolyása alól... Pubertáskorban, amikor egyrészt kezdi felismerni a saját akaratának autonómiáját, másrészt megpróbál védekezni a szexualitás uralmával szemben, az ember alapos indokokat talál arra, hogy kisajátítsa magának a régi atyai tilalmakat, hogy felhasználhassa azokat a még a tiltásoknál is pokolibb nemiség ellen.”

a saját formájában kell kommunikálnia, egyetlen fogalommá, jelentéssé vagy értékké kell leszűkítenie a dolgok össz tartalmát.”

Nos tehát, az entrópia elve vagy az elméleti állandóság kétféleképpen működhet – a kétféle módszer szerint, amelyet a filozófiai elmélkedés mindig is követett. Egyrészt a lényegi vagy egyetemes jelleg mélyére hatolva mindannak, amit személyes tapasztalatként megélünk (ez az „idealista” megközelítés, amelyet követek, amikor tematizálom az érzéseimet); másrészt a kezdetől fogva egyetemesnek tűnő dolgokban az anyagi és esetleges tulajdonságokat vizsgálja (Marx vagy Freud „materialista” irányzata). A gyakorlatban a Hegel utáni filozófia különböző arányokban kombinálva használta mindkét irányzatot: „általánosítva” a tapasztalatokat és „egyedivé téve” az ideákat. Azonban, függetlenül attól, hogy honnan nézzük, mindig ugyanarról a műveletről van szó: a lehetőség szerint egy- és többneműsíteni az érezhetőt és a felfoghatót, hogy a „látható dualizmusokon” továbbjussunk, a „reális monizmus” elérése érdekében, ahol az összes ellentmondás fel- és megoldódik.

Kant számára az egyetlen ilyenfajta spontán élmény az esztétikai élmény, amely során létrejön az érzékelhető és megérthető közti boldog egyetértés. Én pont az ellenkezőjét tartom, azaz, hogy ugyanolyan, ha nem gyakoribb – és alapvetőbb –, hogy az összeillés vagy egyetértés érzése igazából önmagára fordítottja. Nem bizonyította Popper, hogy a tudomány azon kívül, hogy megragadja az igazságot, nem tud mást, mint hibát kimutatni, azonosítani és eltávolítani? És véletlen talán, hogy az a feltűnő, ami „nem megy”, az az első dolog, ami a mindennapi tapasztalatainkban szembetűnik? Az egyetértés és az összeillés ezzel szemben nem emelkedik ki, inkább próbál beleolvadni közegébe. Tudjuk, hogy valami „nem megy” anélkül, hogy pontosan tudnánk, miről is van szó: mielőtt felfedeznénk például, hogy a vitrinben kiállított tárgyak *túlzott rendetlensége* az, ami az elhelyezésük miatti aggodalomról árulkodik; vagy hogy egy személy iránt érzett *szélsőséges érdeklődésünk* akadályoz meg minket a természetes viselkedésben vagy társalgásban ugyanazon személy jelenlétében.

Azt tartjuk, elsődleges a rendetlenség élménye, de vajon milyen zűrzavarról van szó? Husserl felismerte, hogy a filozófia kiindulópontja éppen

egy bizonyos távolságtartás a mindennapi élet automatikus rendjétől, a *Weltanschauung*tól, habár a klasszikus modellt követve, ezt a távolságot elméleti zavarként határozta meg. Én viszont úgy gondolom, hogy az állapot, ami gondolkodásra készíteti az embert, nem annyira elméleti kétely vagy intellektuális bizonytalanság, mint inkább személyes rossz közérzet vagy zavar. Azért gondolkodunk, hogy az elmélet által semlegesítsük azt, ami nyugtalanít, amit nyilvánvalóan nem tudunk sem figyelmen kívül hagyni, sem megszüntetni. Nem pusztán a megismerés vágya motivál minket, hanem inkább az a szükség, hogy felszámoljuk a távolságot, a rendetlenséget, ami megakadályoz minket abban, hogy békében éljünk a világgal; az a vágy, hogy a nyilvánosság és a felnőttek világában visszaszerezzük a gyermekkorunkkal elvesztett „természetes bizonyosságunkat”, és ezáltal a környezetünkbe való nyugodt beilleszkedést.

Az otthoni világunkat elveszítve, idegen és furcsa univerzumba csöppenve, csak úgy hozhatjuk helyre ezt az egyensúlyt, ha otthonossá tesszük a világot: ha elméleti síkon teremtjük újjá az elvesztett Paradicsom átláthatóságát és állandóságát. Az elmélet maga a „Pán Péter-komplexus” terápiája.

Véleményem szerint a valóság „megértését” célzó filozófiai elméletek háttérében – csakúgy, mint a valóságot megváltoztatni igyekvő politikai és technikai törekvésekében is – sokkal inkább a nosztalgia áll, mintsem a birtoklásvágy.

A filozófiában semmi sem alaptalan vagy játékszerű: az ember nem *vonzódást* érez iránta, hanem *ráutaltságot*. Mint az írás, mellyel nem mindig lehet kitűnni, az elmélet is csak egy újabb eszköz az alapvető elégedettségek vagy narkotikumok sorában, melyekkel elviselhetőbbé próbáljuk tenni ezt a fájdalmakkal és talányokkal teli létet. Nem csupán arra irányuló törekvésről van szó, hogy *értelmet adjunk a tárgyaknak*, inkább egy szándékról, hogy *tárgyilagosságot adjunk az értelemnek*: nem annyira a valóság gyarmatosítása a cél, hanem a vele való ráhangolódás, önmagunk beillesztése. Ha azt mondjuk, hogy a művészet az élet egy kis darabjának egy bizonyos nézőpontból történő ábrázolása, akkor a filozófiát egy nézőpontnak foghatjuk fel a világ egyik elméletének szemszögéből nézve. A művészet, mint diasztolé, kitágul, amikor megszemélyesíti az objektívat, ugyanígy a filozófia, mint szisztolé, összeszűkül, amikor tárgyiasítja a személyest.

A kultúra nyugtalansága

Egy nyilvánvaló ellentmondás merül fel azonban ezen a pár oldalon. Úgy beszélünk az elméletről, mint a környezettel kialakítandó családi viszony vagy a beilleszkedés módjának eszközéről, mint gondolataink és érzéseink összehangolásának módszeréről. De nem arról beszéltem-e a könyv elején, hogy a nyugtalanságot a túlzottan „személyes” környezet okozta, és ezért jutottam el ehhez az elmélethez? Miről is beszélünk pontosan? Mi az, ami valójában zavar, és amin elméletekkel próbálunk felülemelkedni? Az érzelmi tapasztalat megértésével és az elvárásokkal szembeni *ellenállás*, vagy épp ellenkezőleg, a velük való túlzott *összehangoltság* lenne? Vajon az nyugtalanít bennünket, amikor ezt az élményt *csontnak* érezzük, amit elménk képtelen megrágni, megnevezni vagy kategorizálni, vagy éppen amikor ezt előemésztett és megértett *tejbepapírként* találják?

Igazság szerint mindkét tapasztalattípus keletlen – mégpedig ugyanazon okból: mert egyik esetben sincs alkalmunk asszimilálni, magunkévá tenni őket. Még tisztázásra vár, hogy e

két fázis miként követi egymást, illetve hogyan és miért következnek egymásból.

Voltaképp a második típusú nyugtalanság, amelyet a számunkra túlzottan „családias” világ produkál, nem más, mint az első típusú nyugtalanság semlegesítéséért tett egyedi és kollektív erőfeszítések objektív eredménye. Elkezdünk elméletet alkotni, hogy megvédjük magunkat egy idegen világtól: azért, hogy megértsük és otthon érezzük magunkat benne. De ezzel az elmélettel végül egy túlságosan saját világot teremtünk, annyira pontosan meghatározzuk és megmagyarázzuk, míg végül saját világunk foglyainak érezzük magunkat. A válasz keményebb, mint az azt kiváltó kérdés, végül nemcsak hogy nem otthon érezzük magunkat, hanem visszakerülünk egyenesen a bölcsőbe, az anyaméhbe: egy olyan szűkre szabott, gondosan körülhatárolt környezetbe, amelyben már moccanni sem tudunk. Saját *túlzó* reakcióink hatásaitól szenvedünk, és mint annyiszor, saját védekezőmechanizmusaink áldozatává válunk (láz, neurotikus tünetek).

Az újonnan megtapasztalt zavar és kényelmetlenség – amelyet én is éreztem a Mexikóba tartó repülőn – környezetünk kifinomult funkci-

onalitásából és felhasználásából ered. Ahelyett, hogy megértésre váró tárgyakba, élményekbe botlanánk, jelképekkel és gyártott üzenetekkel találkozunk („világhírek”, művészeti „irányzatok”, „márkajelzések”, zenés „tájékoztatók”), amelyek már a legtökéletesebb általánosság szintjén olthatódnak belénk. Semmit sem tehetünk velük, már mindent készen kapunk. Ha csak kilépünk az utcára vagy bekapcsoljuk a tévét, úgy érezhetjük magunkat, mint egy mágnes, ami vonzza magához az ellentétes pólusokkal gondosan feltöltött fémreszeléket. Az első nyugtalanságot, a *dzsungelbéli rosszullétet*, amikor is minden távoli, egyedi és fenyegető, felváltja a *reptéri nyugtalanság*, amikor nem látunk mást magunk körül, mint „tájékoztatókat”, „jelzéseket”, „szimbólumokat”, „hirdetéseket” vagy „közleményeket”.

Ez a második nyugtalanító tényező az, ami az elmélet kidolgozására készítetett: a rosszullét a világtól, amelyet nem tapasztalhatok meg, mert már meglévő „tapasztalatokból” épül fel, amelyből nem menekülhetek el anélkül, hogy ne találنام magam szembe „kuriózumokkal”, és amelyet semmiképp nem alakíthatok, mert minden lépésemet és vágyamat egy kép vagy üzenet

előzi meg, amely közvetlenül, észrevétlenül be-
lém lopózik, egész a lelkemig.*

Mostantól csak erről a kényelmetlenségről szeretnék beszélni, nem feledkezve meg arról, hogy erről kell beszélnem – és nem az ideákról, amelyek elől menekültem. Leírni, de nem meghatározni a nyugtalanságot, amit egy jelentésekkel keresztül-kasul átszőtt világban érzek, ahogy ezek a jelentések folyton belém botlanak, ellepnek, elsodornak. Mindezt anélkül, hogy megfeledkeznék arról a tényről, hogy a környezet és az általa kiváltott kényelmetlenség leírása ellentmondásokkal teli. Azért ellentmondásos, mert azt az élményt általánosítja és tematizálja, amelylyel ugyanakkor bevezeti a már megmagyarázott élmények ideális körforgásába. Nagyon hasonló Hume paradoxonához, mely arra figyelmeztet,

*Mint látható, ezzel a módszerrel nem állítok szembe semmilyen, a dolgokkal való feltételes és idilli „közvetlen kapcsolatot”. Meg vagyok győződve arról, mint Cassirer, hogy a valóságot csakis egy bizonyos kódrendszeren és „szimbólumrendszeren” keresztül ismerhetjük meg (nyelv, vallás, művészet, tudomány stb.), amelyek szükségszerűen befolyásolják észleléseinket. Arra gondolok, hogy ezek a szimbolikus jelek már nem képesek a valóságot kifejezni akkor, amikor a környezet is lejárt jelentések közegévé válik.

hogy „minden általános kijelentés téves; még ez is”. Egy túlzottan kódolt világról szóló leírás szintén kódolt lesz. Amit ez a szöveg kifejt, alátámasztja és megerősíti azt is, amire reagálni próbál. Az így megszülető könyv nem lehet más, csak egy ugyanolyan jellegű termék, mint amit le akar leplezni, még inkább egy tünete annak, ami ellen fellép, egy példa arra, amit vádol, egy cáfolat, végső soron éppen saját érvényességének cáfolata.

3. ELMÉLET: KRITIKA ÉS FERTŐZÉS KÖZÖTT

Arról a rendszerről kezdtem el kifejteni a véleményemet, amely el akarja törölni tapasztalatunk egyedi „alakjait”, és amely a formákat modellekkel helyettesíti, továbbá az értékekkel magukat a dolgokat, az információval a tapasztalatot, a kifejezéssel pedig az ismertetést. Környezetünk szemantikai jelentéktelenné válásának legnyilvánvalóbb jeleit már sokszor vizsgálták és kritizálták. Most mégis vizsgáljunk meg egy-egy példát.

Nehéz a jelenlegi helyzetet úgy kritizálni, hogy közben globális szintű öncsalásunkat meg ne említsük, azaz hogy a hétköznapi szürkeséget a bézsből vagy barnából kiindulva szemléljük. Sokkal egyszerűbb egy makulátlan Pirosat, Feketét vagy Zöldet szembeállítani vele, és így megállapítani,

hogyan az igazi Természet, az autentikus Közösség vagy az alternatív Utópia szószólója általuk létezik. Így a kritika már nem csak választási lehetőségként vagy egyéni véleményként, hanem a hegeli értelemben vett „önmagával történő szembesítésként” jelenik meg.

A frankfurti iskola filozófusai ezért a kifinomult és komoly polgári kultúrát (romantika, pszichoanalízis, marxista humanizmus) véve modellként – szembehelyezkedve a tömegkultúrával – egy új, kreatív kultúrát, valamint egy új, erotiko-esztétikai érzékenységet (Marcuse) körvonalaztak. Egy olyan társadalmi képet rajzoltak fel, amely nem a tudat manipulációján, hanem az akarat és igazság egységén alapulna, mindez egy olyan szabad nyelv segítségével jönne létre, amely egyfajta közös *meg-egyezést* eredményezne (Habermas). Szakítana azzal a társadalommal, amely a technikai *dominancián* és az intézményesített *tudásellenességen* alapul, ez a társadalom visszatérne az Atya elveivel *bensőleg azonosuló* klasszikus modellhez, és így hozzájárulna a vele szembeni lázadáshoz (Horkheimer). Az egyoldalú szolgáltatásnyújtáson (információ, biztosítás, oktatás stb.) keresztül ellenőrző társadalommal szemben a *kölcsönösségen* alapulót állítaná,

amelyben semmi olyan nem lenne kapható, ami ne lenne visszatéríthető stb.

E frankfurti *kritikai* irányzat másik végletét az a foucault-i *diagnózis* jelenti, amely a modern beszédet és gyakorlatot „archeologizálja”. Foucault-nál ez már nem annyira a diskurzusok (jogi, pedagógiai, orvosi, egyetemi és politikai diskurzus) alkotóelemei közt fennálló kapcsolatok megállapítását jelenti, inkább azok vizsgálatát. Ezen alkotóelemek: a közeg, ahonnan származunk (család, iskola, munka), a törvényes intézmények (bíróság, egyetem, bürokrácia), az elvek, amelyekre keresztül érvényesülnek (igazságosság, eredményesség, szépség), az a rész, amelyet a beszélő egyénisége betölt (amely létrehozza, amelyen keresztül megnyilvánul és amely szentesíti), és az a rész, amelyen keresztül kapcsolatba kerül másokkal (kívülmaradás, támogatás, megfertőzés) stb. E szemszögből nézve a pszichiátriai gyakorlat például nem lenne más, mint a politikai konjunktúra és a joggyakorlat bizonyos időben és helyen történő „találkozása”, a pszichológia mennyiségi technikáinak fejlődése, illetve a „lélek tudományának” egyetemes intézményesítése.

Véleményem, kiindulási pontom és szándékom az általam felvázolt két nagy irányzattól, a „kritikától” és a „kulturális archeológiától” azonos mértékben különbözik. Az egyik felemeli hangját az álkultúra, az intézményes elidegenítés és a kereskedelmi manipuláció ellen, míg a másik adatként tekintve rájuk, feltérképezi szerkezetüket és más elemekhez való kapcsolódásukat. Arra azonban egyik sem jött rá, azaz egyik sem ismeri el, hogy a kritika vagy analízis egyetlen objektív kiindulópontja a valóság *szubjektív észlelése*, amely a társadalmi szerkezet és az egyéni psziché közötti törésvonalat jelenti. Lacan szavait idézve, bizonyos, hogy ez az egyéni észlelés egy „lehetséges metanyelv nélküli hely”, amelyről nem beszélhetünk, mert ő maga az, aki beszél. Ezt az élményt pontosan ezért nem kell formába öntenünk vagy feldolgoznunk, *hanem hagynunk kell megnyilvánulni*, kifejeződését pedig útmutatóként vagy tünetként kell kezelnünk. Ez a megjelenési forma viszont nem az egyéni *belső struktúrát*, hanem környezetének *külső struktúráját* jelenti, azaz *társadalom-analitikus*, nem pedig *pszichoanalitikus* formát takar.

A tudatminták és a környezetünk­ből vett tapasztalatok *ismertetése* nélkül a *társadalomkritika* és a strukturális *analízis* tehát értéktelen. Ezért nem a „fogyasztói elidegenítés” feletti sajnálkozásra vagy a „törvényesítési törekvések” számbavételére, hanem a környezetünkkel való kapcsolat megismerésére és vizsgálatára – annak előnyeire és hátrányaira – kell koncentrálnunk.

Testünknek a környezet által kiváltott reakcióit tekinthetjük csak direkt és megbízható tapasztalati visszajelzésnek. Természetesen ezt követően általánosíthatjuk és halványíthatjuk ezt a tapasztalatot annak érdekében, hogy jobban kifejezhessük; hívhatjuk ezt a kellemetlenséget akár „anómiának”, akár „elidegenedésnek”. De csak tapasztalatunk jellege és erőssége az, amely a folyamat során segít megőrizni szavaink tartalmát és hatását. El kell kezdenünk tehát a környezetünkben végbemenő dolgokra figyelni: arra, ami taszít és vonz, ami untat és inspirál, ami rabul ejt és elrémit. Először is azt a következtetést kell levonnunk, hogy nem két, egymástól független és egymásnak ellentmondó érzékelésről van szó, mint gondolnánk. Épp ellenkezőleg: igazán csak az idegesít, ami egyben vonz és megfog minket.

Ez a könyv is egyszerre mutat rá, hogy számomra mennyire vonzó, ugyanakkor taszító is ez a repülőterekre és végrehajtó szervekre épülő világunk. Meggyőződésem, hogy ez teljesen érthetetlen anélkül, hogy átéreznénk technologizált és negédes, megtervezett és megszemélyesített környezetünk poézisát.

Vargas Llosa ezt úgy fogalmazta meg, hogy a melodramatikus és a giccses jelentésének megértéséhez az elvárásaikra ortodox módon spontán válaszokat kell adnunk, vagyis át kell éreznünk az érzelmi túlzás és az erkölcsi sarkítás bűvöletét (vicomte és árvalány, szerelem és halál). A melodramát ezért „könnyzacskóknk elleni merényletnek” is minősíthetjük, de csak míg el nem kezdjük átérezni és nagyvonalúan megválaszolni a hatásmechanizmusát – így hagyva megfertőzni magunkat. Azok, akik az *Hola* magazint olvassák, rádiós teleregényeket hallgatnak, az *Elle* magazinban díszelgő kastélyokat látogatják, és akik megfordulnak idős nagynénjük kultúrdivatos kifejezésekkel felvértezett szalonjában (mint a camp²³, a szentimentális irodalom, a retro vagy a giccs stb.), sohasem érthetik meg azt, amit tanulmányozni vagy elemezni, megítélni vagy definiálni akarnak.

A kritikai filozófia, amelyről beszélek, nem lehet kezdettől fogva „kritikai” vagy „objektív”, hanem ahogy Platón kifejtette, „hasonulnia kell a kérdéshez”, amely jelen esetünkben a társadalmi közeg. A személyes reakció, illetve a környezeti impulzusokra adott válasz tehát nem csak *kiindulópont*, ahogy eddig megközelítettük, hanem vizsgálatunk *tárgya* is egyben. Ha azonban az a gyakori eset fordul elő, hogy se a filozófiai víziót, se a kritikai analízist nem tudjuk természetes környezetétől külön szemlélni, csak azt tehetjük, hogy megpróbáljuk maximálisan kihasználni, nem pedig hasztalan megtagadni a dolgokhoz való személyes és érzékeny kapcsolatunkat. Így a bennünk keletkező rezonanciák érzékelőjévé és megjelenítőjévé, tanúivá válnunk, azaz freudi megfogalmazásban: „Állandóan újraéljük azt a hatást, amelyet ugyanazon jelenségek keltenek bennünk.”* Saját tapasztalatunk, illetve a minket érdeklő spontán reakciónk így válik a társadalom és az egyéni psziché struktúrája között

* Az, hogy a közeg rendelkezésére állunk, egy, a fenomenológiai analízist is megelőző feltétel: korábbi annál, hogy „a vele való kapcsolatunkat saját szemszögünkbe helyezzük”, ahogy Merleau-Ponty javasolja, és szintén megelőzi a heideggeri „szubjektivitásra való alapozást” és az ezáltal „összes dolog objektivitását”.

létező kapcsolat „bizonyítékává”. Ez a kapcsolat (amely, mint láttuk, már az első pillanatban is megmutatkozik a két struktúra közötti rendetlenségben) pontosan annak a *tudati és tapasztalati szociális minták kritikájának* a tárgya, amelyről beszélek. Másrészt semmi sem annyira „szubjektivista”, mint ez az elemzés, mely során a szubjektum „objektívvá” válik.

Ez a tapasztalatra irányuló figyelem akkor érzékelhetőbb és pontosabb, ha már egy kifejezetten megtervezett, megteremtett, ismerős közegről van szó; amikor olyan társadalmi jelenségekről van szó, amelyek az érzékelésükre vagy használatukra vonatkozó pontos információt már magukban foglalják (például azt, hogy mi lényeges vagy felesleges, mit kell alakon és mit alapon értenünk, mi az üzenet és mi a mellékzaj); mindezt olyan környezetben, ahol a könyvek mindig alkotások, a képek pedig mindig egy „stílust” követnek, és a dolgok nem működnék, hanem valamilyen működést szolgálnak, nem jelképeznek, hanem ők maguk a jelképek.

Az előbb részletezett melodráamához hasonlóan a „hatás” és „jelentés” itt sem a jelenségek szerzett, hanem azok belső tulajdonsága: nem „retorikai” eszközök, hanem a „költői” alkotás részei. Ha tehát

eltekintünk attól a személyes választól, amit belőlünk kiváltanak, akkor lényegükről feledkezünk meg. Megértésükhöz is ezért kell előbb a ránk gyakorolt hatásukra válaszolnunk, majd ezt a választ kell vizsgálatunk tárgyává tennünk: a társadalmi jelenségeket nem csak politikai vagy intézményes formájukban kell figyelembe vennünk (Egyház, Jogintézmény, Állam, Párt stb.), hanem ahogy megnyilvánulnak az egyéni pszichében: azok legbensőbb rezdüléseiben és értelmezéseiben.

Akkor csak a velünk történő eseményekre koncentrálnunk? El kell szakadnunk attól a törekvéstől, hogy eltávolodjunk az eseménytől, és objektíven szemléljük azt? Igen, teljes mértékben. Most már azonban azt is tudjuk, hogy vizsgálatunk tárgya nem kívülre esik, hanem egy olyan rendszer, amelynek részét képezzük; ez a rendszer saját reakciónkat tartalmazza, és csak személyes és belső zavar – a saját szerepünktől való eltávolodásunk – akadályozza meg, hogy tökéletes szemlélőivé váljunk.

E kritikai analízis alapjául szolgáló távolság azonban nem *külső*, hanem a bennünk lévő *belső* távolság, amely a környezeti hatásokra adott spon-tán válaszunk és személyiségünk maradék része

között található, amely magát nem teljesnek vagy elégedettnek, hanem sokkal inkább frusztráltnak és becsapottnak érzi. Ezt a távolságot nem kell „tudományos” vagy „szociológiai” értelemben *venniünk*, ez a távolság az, amelyben benne *vagyunk*. Nem a *hatástól*, hanem az arra adott *reakciónktól* számított távolság: ez egyfajta elmélkedő tudatot, illetve önmagunk meglesését, *autovoyeurizmust* jelent. Szemléletesen ábrázolva nem erről:

Én-Élmény>>> Hatás,

hanem erről van szó:

Én>>> Élmény-Hatás,

ahol azt veszem valóságnak, amelytől eltávolodva megvizsgálhatom azt, ami a saját érzékelésem, a környezetre adott reakcióm, az élményemet alkotó „csomag” és az azt kiváltó hatás. Ezt a hozzáállást azonban, mint látni fogjuk, csöppet sem könnyű megvalósítanunk, és sokkal nagyobb ellenállást okoz, mint ahogy azt eddig gondoltuk.

4. JÁTÉK: KEGYETLENSÉG ÉS MAZOCCHIZMUS KÖZÖTT

Minden dolog olyan sajátos jelleggel, tulajdonképpen *belső megjelenési formával* rendelkezik, amely nevétől és társadalmi megjelenésétől némileg különbözik. Ez a jelleg viszont csak akkor kristályosodik ki, ha az adott dolgot megértés, illetve besorolás nélkül hagyjuk kibontakozni. Ehhez az érzékeléshez azonban belső tér, egy „légréteg” szükséges, amely elválasztja tudásunkat és tapasztalatunkat, és egyszersmind lehetővé teszi, hogy a tapasztalat a minket érő hatások gyűjtőhelyévé váljon. Hogyan definiálhatjuk ezt a meghatározatlan és elillanó folyamatot? Talán „negatív képességként”, amelynek segítségével, Keats szerint, a költő a tapasztalatot meghatározó kifejezésektől és szavaktól viszonylag függetlenül foghat fel és fejezhet ki

dolgokat? Vagy Schlegel megfogalmazását követve, aki szerint ez nem más, mint „vegetatív életünk” legtökéletesebb kifejeződése, amelyben a képzelet és a vízió egyaránt helyet követel magának? Esetleg Schiller nyomdokait követve olyan „játékról”, illetve „belső térről” beszéljünk, amely a meggyőződést leválasztja az érzékelésről, hogy „lehetővé váljék a legnagyobb passzivitás, és hogy a jelenségek a legnagyobb felülettel érintkezzenek”? Akárhogy is definiáljuk, világosan látható, hogy a terminológiai kérdéseken túl ezek a definíciók miben hasonlítanak egymásra, és milyen üzenetet hordoznak számunkra. Simmel szavaival élve, „hagynunk kell, hogy a dolgok közeledjenek felénk, és önálló életre keljenek [...], még ha nagy emberi vívmány is volt, hogy az elméleti és gyakorlati világra saját sémánkat erőltettük rá, az még emelkedettebb lenne, ha saját tervünk predetermináltságát felülvizsgálnánk, a dolgok saját és változó tulajdonságait pedig tisztelnénk és elismernénk.”

Másrészt semmi sem bonyolultabb vagy szokatlanabb annál, hogy egyszerűen úgy írjuk le ezt a „negatív képességet”, mint *az, amit az ember lát és érzékel* egy adott pillanatban: a magyarázat nélküli láttatás, a meghatározás nélküli ismertetés

képességét. Látszólag tehát a szubjektív jelent nem tudjuk szavakba önteni: könnyebben beszélünk a múltban történekről, mint az éppen zajló jelenről. Liam Hudson²⁴ kísérletei is azt bizonyítják, hogy a 11 éves gyerekek is folyékonyabban és pontosabban beszélnek *egy másik ember* érzéseiről és cselekedeteiről, mint a *sajátjukról*. Azonban a filozófusok sincsenek könnyebb helyzetben, hiszen az érzékeket csupán segítő- és közvetítőeszközként használják, amikor a jelenségek mély és egyetemes értelmét kutatják. Az általam megkérdőjelezett társadalomfilozófia is pontosan innen ered: „kritikai” jellegű filozófia, amely még át sem esett az érzékelés okozta krízisen.

Pla úgy érvel, hogy „a dolgokat nehezebb megfigyelni, mint gondolkodni róluk”. Megtanulni, hogyan lebegjünk a jelenségek felszínén, azok pusztá meglétében, sokkal nehezebb, mint mélységükben elemezni őket. Ahogy Bergson is hangsúlyozza, „intellektuálisan semmi sem olyan megerőltető és fárasztó, mint amikor úgy próbálunk meg kapcsolatban maradni dolgokkal és emberekkel, hogy nem mást látunk, csak ami van, és nem gondolunk másra, csak ami hozzájuk tartozik.” Proust szerint pontosan ez az a feszültség,

amelyet érveléssel próbálunk meg feloldani, illetve megszüntetni: „Mindig érvelünk vagy figyelmünk elkalandozik, amikor nincs erőnk egy benyomásra szorítkozni és hagyni végighaladni a következő fázisokon, míg meg nem köthetjük egy kifejezésben.” Proust végül azzal zárja gondolatmenetét, hogy „azért nehéz elképzelnünk a jelent, mert el kell távolodnunk azon illúzióinktól, amelyekből önmagunk szeretete, szenvedélyünk, imitációs beállítottságunk, elvont gondolkodásunk és szokásaink is fakadnak.”

Hogy mennyire nehéz és fájdalmas folyamat az élmények közvetlen megélése, a legjobban két, a kegyetlenség és a mazochizmus fogalmát jól ismerő szerző határozta meg, akik szerint ez az alkotótevékenység lényege.

Artaud²⁵ ezt a következőképpen értelmezi: „Művészetemben nem az ént, hanem a testet helyezem előtérbe, hiszen semmi más nem érdekel, csak az, ami a testemre vonatkozik. Test alatt aggodalmat, a meztelen bőr látványát és érzékekre gyakorolt hatását értem [...]. Csak az érdekel, ami a gondolat mögött zajlik, azon a területen, amely mélyebben van a nyelvnél, túl azon, ahol az elme lefordít és mindent megfélemlít. Ezt a szintet

azonban, ahol a bennem lévő rossz található, csak a képzelőerő hihetetlen erőfeszítése árán érhető el.”

A művészet *mazochista* meghatározása pedig így hangzik Sacher-Masoch²⁶ megfogalmazásában:

„Mindannyian rendelkezünk azzal a velünk született képességgel, hogy egy olyan szemszögből gondoljunk a valóságra vagy tapasztaljuk meg azt, amely megelőzi a többit; egy olyan szemszög, amely annyira rabul ejti a művészt, hogy testét-lelkét neki szenteli. Az élmény formába öntése azonban, amely ezzel ellentétes folyamat, már nem művészi.”

Mivel a legtöbb ember sem nem művész, sem nem mazochista, kerüli a „negatív képesség” veszélyes játékait, és inkább az elméletiség kényelmes csapását választja. Ezért vonakodnak „elképzelni a jelent”, elmondani, mit csinálnak, mi tetszik nekik, és mit taszítja őket, és hogy ezt hogyan élik meg.

Milyen nehezen is osztja meg velünk tapasztalatát a többé-kevésbé művelt ember. Inkább „filozófiáját” ismerteti. Az ember szívesebben beszél kommentárokkal ellátott tapasztalatairól, képekké összeállt ideáljairól, „problémákká” növelt

kételyeiről és az első „libidóban” megtestesült vágyairól, mint arról, hogy milyen szerény körülmények között is él valójában. A kérdezett tudós, kereskedő, orvos vagy vállalkozó számára az elméletek nagy választéka áll rendelkezésre, hogy kikerüljék kérdésünk lényegét, vagyis saját valóságuk megfogalmazását. Nem is sejtik, hogy csak banalitásuk nem banális, és csak hétköznapiságuk nem konvencionális. Ezzel szemben meggyőződéseik és ideáljaik, gondolataik és hiedelmeik azok, amelyek banálisak. Sosem triviális az a gyengédség, amelyet gyermekünk iránt érzünk, az a kitartás, amellyel egy problémát elemzünk, vagy az az emlék, amelyet nagyapánkról őrzünk, viszont triviális és otromba a hazaszeretetünk és az idealizmusunk, illetve az a filozófiai és elméleti irányzat, amelyet hirdetünk. Az ok egyszerű: csak akkor tudunk igazán lényegeset mondani, amikor saját helyzetünket írjuk le, és nem embertársunkéról gyártunk elméletet vagy hermeneutikát. W. Reich²⁷ szavait idézve: „Feledkezz el szomszédodról, és befelé figyelj: szomszédod is hálás lesz érte.”

Ezek a képek és érzetek, amelyek túllépnek az élményen, gyors változási periódusokban erősödnek meg: amikor az ember az elmélet ridegségéhez

folyamodva próbálja meg kompenzálni a pszichés rendetlenséget; amikor az anómiára²⁸ úgy ad választ, hogy az első, útjába eső világkeletkezés-tanba vagy a Moon-szcientológiába²⁹ kapaszkodik, ami egy stabil és csak önmagáért felelős képet ad neki.

Mivel sokan képtelenek tanulni egy megszakadt házasságból, egyből valamilyen pótszerhez menekülnek, amely betömi azt a tátongó űrt, amelyet se érezni, se megvizsgálni nem akarnak. Látszólag mi is elszalasztottuk azt a lehetőséget, amelyet a '60-as évek végéig kitartóan fennálló ideológiák és módszertanok feloldása kínált. Mi is sietünk elfogadni az első olyan Értéket vagy Elvet, vagyis alibit, amely új értelemmel kecsegtet. Attól félve, hogy a pusztá tapasztalatokban és az ismeretlen jelenségek sokaságában sínylődünk, inkább meditációs és érzékelést segítő csoporttalálkozókra rohanunk. Így annak a csekély lehetőségét, hogy a környezetből érkező ingereket észrevegyük, és egyenként reagáljunk rájuk, egyértelműen hatástalanítjuk.

5. AZ ELMÉLET ÉS AZ „ÉN”

*Az én mint pozíció és kompozíció:
a végső alany*

Írás közben visszatért az a kellemetlen érzés, amelyet Berkley-be érkezésemkor éreztem pár évvel ezelőtt: amikor bizonytalan marxizmusomhoz folyamodtam, hogy megértsem és „elhelyezzem” azt, ami engem körülvesz. Pár napos önmagyarázkodás után az az érzésem támadt, hogy jómagam, érzékenységem és meggyőződéseim ugyanúgy meghatározhatók, mint másoké.

Hogyan írjak, vélekedjek és rendszerezzek akkor továbbra is olyan pökhendien, ha már rájöttem, hogy a saját érveim és meggyőződéseim ugyanolyan konvencionálisak, ideologizáltak és megmagyarázhatók, mint azok, amelyeket könyveimben

igyekszek meghatározni, illetve ismertetni? Hogyan ismétlegessem továbbra is, hogy ez „tipikusan idealista hozzáállás”, „ez pedig a technokrata ideológia jellemző megnyilvánulása”, amikor én magam is ugyanolyan tipikus és közhelyes, triviális és ideológikus vagyok, mint azok? Minden bizonnyal ők úgy gondolkodtak, ahogy egy vállalatnál, egy irodában vagy egy kaliforniai közösségben szokás, de én talán nem úgy gondolkodtam-e, ahogy egy egyetemi karon vagy a Diagonal egy lakásában gondolkoznak? Mégis, hogyan igazoljuk az értelmiségiek beteges szórszálhasogatását, amikor olyan kódrendszer birtoklásával dicsekszünk, amellyel mások megérthetik önmagukat; illetve amikor az övékénél jobb vagy érthetőbb nézőpontba akarjuk őket belehelyezni? Hogyan állíthatjuk továbbra is a filozófusokról, hogy „nem tudják, de csinálják”, és hogyan jelenthetjük ki a pszichoanalitikusokról, hogy „érezik, csak nincsenek tudatában”?

Ha épp úgy hinném, hogy létezik olyan semleges vagy egyedi nézőpont, amellyel megérthetem az embereket és a dolgokat, mint amennyire ennek az ellenkezőjéről meg vagyok győződve, természetesen már rég felhagytam volna az írással. Az egyetlen, számomra lelkesítő tény az volt, hogy semmi

sem annyira abszolút, mint amikor saját helyünk-ről és helyzetünk-ről beszélünk. Mindannyiunk feladata – mely csöppet sem könnyű –, hogy saját pozíciójának vehikuluma legyen: hagyja, hogy saját környezetére válaszoljon, és értelmezni is tudja azt. Nem egy rendkívüli szempont érvényesítéséről van szó – egyfajta filozófiai vagy módszertani nézetről, amely átvilágítja a többit, és azokat magában foglalja –, hanem arról, hogy hitelesen értelmezzük mindazt, ami történik, látható és érezhető azon a helyen, ahol vagyunk – vagyis azon a helyen, amik mi vagyunk. Ez az érvelés győzött meg végleg arról, hogy folytassam írói tevékenységem. Nem azt vártam el, hogy benyomásaim és véleményem mindenre rávilágítsanak, hanem azt, hogy legalább tükrözzék azt az abszolút egyedi helyzetet, amit elfoglalom. Személyem bizonyára ugyanolyan logikus, értelmezhető és összetett volt, mint másoké, csak más formában. Ezért látszik számomra jogos és hasznos feladatnak e saját „forma”, e kis különbség bemutatása.

A valóságot alkotó hullámok vagy áramlatok olyan interferenciát, áthallást vagy visszhangot keltenek, amelyek csak bennem történnek, csak bennem

keletkeznek: egy olyan árnyjáték, amely csak az én tudatom képernyőjén rajzolódik ki, és amelyet csak akkor érzékelek, ha pontosan be tudom állítani a dolgokat szemlélő fénycső erősségét. Ha a fókusz túl gyenge, akkor nem látom a vizsgált jelenség körvonalait, ha viszont túl erős, akkor visszfénye elvakít.

Minden helyzetből és minden intenzitásnál napvilágra kerülnek dolgok, valami feltűnik, valami elhomályosul; a valóság bizonyos aspektusai kiélesednek, de mások elvesznek a szemünk elől. Ennek köszönhetően minden egyén vagy korszak nézőpontjában „a folyamat” átlép bizonyos „vakfoltokon”, de újakat is teremt. Kopernikusz a klasszikus kozmológia régi, *érzékszerveken alapuló* jellegét az *ésszel* cserélte fel; ez utóbbi, bár „hasznosabb”, mégsem igazabb az előzőnél. Nyerünk és veszítünk is azzal, amikor a mítosz helyét az elmélet, a *technét* az *episztémé*, a gyakorlatlanságot a tapasztalat, a hagyományosat a modern, a konzervatív, „bűn és pokol” alapösszefüggésre épülő katolicizmust a „szentek egyességére” építő katolikus nézet váltja fel. Mindezekben a fejlődésekben és a múlt meghaladásában azonban stilizáltan mindig felfedezhető a régi mítoszok többsége. Ma egymással párhuzamosan létezik avantgárd akadémizmus, újfajta freudi

moralizmus (amely szerint az ismeretlen helyét az énnak kell átvennie), aztán egy új reichiánus puritanizmus (amely az örömszerzést állítja központba), illetve egy újszerű gyávaság (amely már nem a szexre, hanem a halálra koncentrál), és így tovább.

Amit máshol a *most már* címkével jellemeztem, nem más, mint annak a jelennek az egyeduralma, amely azon elméleti meggyőződés kialakulásához vezet, hogy *most már* „megszabadultunk végre beidegződött illúzióinktól”, és „világosan rájöttünk arra, hogy...” Avagy azt a hitet tükrözi, amely olyan jól jellemzi az amerikai ideológiát, miszerint a számítógép, a telekommunikáció vagy bármi más *most már* lehetővé teszi, hogy érzékeinket, képességeinket és tevékenységeinket megfelelővé és összeegyeztethetővé tegyük: *most már* egyszerre lehetünk egyetemesebbek és elszigeteltebbek, civilizáltabbak és barbárabbak, hatalmasabbak és érzékenyebbek, lojálisabbak és szolgálatkészebbek... Az igazság azonban az, hogy költség nélkül nincs nyereség: hiszen minél hűségesebbek vagyunk, annál kevésbé lehetünk elérhetők, ahogy az információnövekedéssel is veszítünk spontaneitásunkból, és rugalmasságunk is csökken a rutinszerűség elérésével. Nincs tehát olyan elméleti vagy gyakorlati

lehetőség, amely minden területen ugyanolyan „haszonnal” jár. Ezt hirdeti a manapság olyannyira általános és elterjedt idealista irányzat, amelyet empirizmusnak vagy pragmatizmusnak nevezünk. Az ezen irányzattal szembenálló *én*-t fogom körülírni, amelyet a kritikai filozófia kiindulópontjának és tárgyának is tekintek.

Osztom Fichte azon nézetét, amely szerint „a filozófia elsődleges követelménye az, hogy csak önmagunkról beszéljünk”. Úgy vélem azonban, nem az énnak, a gondolatnak vagy az embernek – amelyeket a modern, egyénközpontú vallások újra önmagunk elé helyeztek – kell megnyilatkoznia.* A kritikai filozófia és szociológia alapját képező *én* messze nem az a fichtei, öntörvényű *én*, amely mindent kisajátít és magának értelmez, hanem éppen ellenkezőleg, az az *én* kap itt szerepet, amely nem elrejti környezetét, hanem rendszert alkot vele; nem rávetül környezetére, hanem feltérképezi az ott megjelenő hatásokat és mintákat a környezettel fennálló kötelező egyesülés során. A rendszer egy pontját,

* „Az egyén – állítja Fichte a *Wissenschaftslehre*-ben – nem eshet a pszichológiai illúzió azon csapdájába, hogy tiszta énjét saját személyével azonosítsa.” Elméletem éppen ezen az „illúzió” nyugszik.

illetve egyedi helyzetét jelenti, amely a leibnizi monáshoz vagy a cusanói tükörhöz hasonlóan nem más, mint a világ többi részének visszatükröződése, amely az egész minden részében megjelenik. A szó két értelmében beszélek a „tükröződő énről” és a „reflexív énről”, hiszen a) a benne vagy előtte leképeződő jelenségeket *visszatükrözi* és b) mindezt *reflexszerűen*, vagyis automatikusan teszi. Működését ezért a latin *speculum* (tükröződés, tükör) szó alapján *részletes tükröződésként* is definiálhatjuk, amely a szó eredeti értelmében vett szenvedélyen, vagyis jelentős *passzivitáson* nyugszik, amelyen keresztül a vízió és a képzelet együtt képes visszatükrözni a tudat és a tapasztalat találkozási pontját.

Az „én” nem több, mint egy város, nyelv vagy társadalom rendszerében meglévő két genetikai rendszer találkozási pontja, egy hely, ahol az ott összefutó benyomások különös szögben és intenzitásban verődnek vissza. Egy-két szerelmet, egy tucat családtagot, húszfőnyi barátot és körülbelül ötven könyvet jelent, amelyek közül, Valéryt idézve, „mindaz, amiből se a rosszat, se a jót nem tartottam meg, csak az maradt meg, ami megmaradhatott”. Különlegességem, „zenialitásom”,

avagy eredetiségem tehát ezen és más dolgok igen véletlenszerű összessége, olyan alapvetően banális rendszereké, amelyek bennem, már nem banális rendszerek keresztmetszetében vagy kicsapódásában léteznek. A cukor eredetisége, édes íze talán több, mint az azt alkotó szén-, oxigén- és hidrogén-molekulák összekapcsolódása?

Cassirer is úgy vélte, hogy a világot mindig szimbolikus (tudományos, nyelvi, művészeti, ideológiai) struktúrák, rendszerek során keresztül érzékeljük. Ennél azonban sokkal többről van szó: nem csak arról, hogy ezeken a rendszereken keresztül *érezkelünk*, hanem arról is, hogy ugyanakkor *általuk vagyunk megalkotva*. Én is e rendszerek találkozásának következtében létrejövő egyedi kicsapódás vagy eredmény vagyok, vagyis „olyan zsákutcák együttállása, amelyekből a kiáradó fény bennem összegződik” (Artaud). Ennélfogva csak úgy adhatok újat másoknak, ha megpróbálom megérteni és kifejezni ezt a kisugárzást, ezt az „összes természeti törvény együtthatását, amely kizárólag egy egyénben, azaz bennem játszódhat le [...], és amely megismételhetetlen” (Fichte).

Testem „összetevői” olyan közösek és egyetemlegesek, mint a környezetéi: az egyetlen kü-

lönbség, az egyetlen, amelyről ténylegesen számot adhatok, az az alkotórészek vagy sorozatok találkozásában lelhető fel – egymáshoz való viszonyulásukban és az általuk létrehozott alakban található –, amely az általam megtestesített „helyen” nyilvánul meg.* Bertrand Russell szavaival élve, egy dolog bennem végbemenő megjelenése vagy megtestesülése olyan, mint „egy tagja azon megjelenési formák összességének, amelyből

* „Lényegében – ahogy Kafka nem fichtei kutyája kifejti – minden különbség ellenére sem vagyok más, mint a többi kutya. Csak az elemek aránya különböző, ez a különbség az egyén szempontjából fontos lehet, azonban kollektív szinten minimális a jelentősége. Mégis, hogyan lehet az, hogy soha, sem a múltban, sem a jelenben, nem jelent meg az enyémhez hasonló arányban?” (*Egy kutya kutatásai*)

Lévi-Strauss Kafka kutyájához hasonlóan kevésbé fichtei, amikor ezt írja a *Szomorú trópusok* lapjain: „Nem vagyok más, mint egy folyamat (*enjeu*), mely minden pillanatban ki van téve az agytekervényekben rejlő néhány millió idegsejt alkotta társadalom és az őt szolgáló robot, a testem között fennálló harcnak.” Szociológiai szempontból G. Simmel mutatta ki a különböző csoportok és az egyéni tudat közötti korrelációt: „Minél nagyobb és különfélébb a csoportok száma (legyen az politikai, vallási, társadalmi vagy szakmai jellegű), amelyekhez az egyén tartozik, annál kisebb az esélye annak, hogy valaki más is ugyanígy kombinálja a csoportokat, amelyekhez tartozik [...]. Minél változatosabbak a minket befolyásoló érdeklődési körök, annál nagyobb az én egyiségének tudata bennünk.”

a dolog maga összetevődik”. Ezért fennkölt minden kifejezés, amely ezen rendszerek egyik tagját gördülékenyen és hatékonyan ábrázolja, és nem csak önmagában, nem csak mint különöst, ahogy Fichte gondolta, miszerint „csak azok a formák válnak meghatározóvá, amelyekben az emberi jelleg a domináns”.

Egy ember sajátos lényegét nem egy tulajdonság vagy speciális minőség *birtoklása* határozza meg, hanem az őt alkotó biológiai, társadalmi, nyelvi és kulturális rendszerekben elfoglalt *pozíciója*. Sajátos lényege viszont különbsége is egyben: nemcsak a leibnizi értelemben vett „alkotórészeinek milyensége”, hanem főként azok „csoportosulásának módja” adja. Ha a keleti filozófiákhoz hasonlóan abból indulunk ki, hogy az egyén nem rendelkezik valódi szubsztanciával, valójában csak az öt elem vagy a buddhista *skanda* létezik (test, érzés, észlelés, impulzus, tudat), amelyeket ma úgy fordíthatnánk le, hogy tudatalatti, *ego*, nyelv, gazdasági struktúra stb. Az összes ember ezen *skandák* kombinációjából ered. Pontosan úgy, ahogy az összes szín és szag az öt elem – O, N, C, H, S – különböző összetételéből épül fel. Ahogyan a kétmillió élőlény is a

molekulaláncolat négy elemének megkülönböztető időszakossága szerint keletkezett.

A lélek „minősége” ezért nem az összetevők jobb vagy rosszabb minőségétől függ, hanem inkább a köztük lévő lehetséges kapcsolattól vagy az egyén azon kommunikációs képességétől, amellyel az alkotórészek különböző konfigurációit közvetíti. Eszerint a „zsenialitás” egyenlő az objektivitással: hiszen az nem más, mint a helyzetünkben *ténylegesen* látott dolgok pontos érzékelése és kifejezése – és nem annak, amit tudunk, hiszünk vagy meséltek nekünk, vagy amiről meg vagyunk győződve, hogy ott látható. A *személyiség* eredetiségét mint a struktúrák közti erősen valószínűtlen kapcsolat tapasztalatát vagy kifejeződését úgy érthetjük meg legjobban, hogyha arra az egymással megegyező értelmezésre támaszkodunk, amelyet Max Weber és Lévi-Strauss fogalmazott meg a két jelentős *társadalmi* újítás vagy „felemelkedés” megjelenéséről, a neolitikus és az ipari forradaloméről. A változást egyik író sem valamilyen új vagy külső tényező megjelenésének, hanem már az azt megelőzően jelenlévő tényezők „szerencsés” egybeesésének tulajdonítja: azon elemeknek, amelyek már jóval az újítás

előtt jelen voltak. Lévi-Strauss szerint a neolitikus forradalomnál olyan tényezők hatottak együtt vagy léptek egymással „láncreakcióba”, mint a technológiai fejlődés, a demográfiai robbanás, a jégkorszak stb. Max Weber azon az állásponton van, hogy a kapitalizmus kialakulásában ugyanígy játszott szerepet a gépesítés, a modern állam születése, a racionális jogtudomány, a közlekedés biztonságossá válása, a kettős könyvelés és az arab számjegyek stb. Ez alapján úgy vélem, hogy pontosan a fichtei és nietzschei méltóság-teljes Ént figyelmen kívül hagyva jelenthetjük ki, hogy a személyes eredetiség és kreativitás is eleve meghatározott elemek összessége, amelyek véletlenszerű, ugyanakkor járható és hatékony rendszert alakítanak ki a fentebb leírt elemekből vagy alkotórészekből.

Mire jó azonban ez a „fenomenológiai érzékenység”, amely struktúrák összességében mutatkozik meg? Foucault-nak minden bizonnyal igaza volt, amikor azzal érvelt, hogy az alkotó szubjektumnak mindent elnéző fenomenológia akadályozza a társadalmi és politikai kérdések objektív elemzését. Az a fenomenológia viszont, amelyet én javaslok, nem a fichtei *alkotó* vagy

transzcendentális szubjektumból indul ki, hanem a *kiforrott*, vagyis *kész* szubjektumból, amelyik, és csakis amelyik valóban megfelel annak a foucault-i követelménynek, amely szerint eltekintünk a globális kérdésektől, és részletesen tanulmányozzuk, hogy az erő hogyan érvényesül „annak teljes technikai és taktikai sajátosságai-val”. Egy autentikus „hatalmi mikroszerkezetnek” talán lehet más kiindulási pontja, mint az érzékenységünkön hagyott hatás vagy nyom?

Végül tartsuk azt is szem előtt, hogy erről a *locusról* vagy a körülmények kedvező alakulásáról, ami én vagyok – és éppen azért, mert az vagyok –, csak közvetve beszélhetek: megértése és kifejezése csak közvetett, cirkalmas, tanúvallomás-szerű lehet. Inkább megfigyelési pont, mint a megfigyelés tárgya ez a hely, amelyről csak a kiválasztott tárgyak által, azok elrendeződése, sorrendje és összeállítása, valamint folyamatuk megállítása és visszatartása stb. által tudok és beszélek. Amikor tehát e könyv lapjain (vagy ezen kívül) véleményt alkotok, kritizálok vagy értékelek egy tettet vagy egy személyt, tulajdonképpen azt a profilt, felszínt vagy rezgést

ábrázolom, amit az adott tárgy vagy személy a *locusomra* történő rávetítés közben szerez. Én pedig, aki nem túlzottan bízom gondolataimban, elhiszem mindazt, ami velem történik: mindazt, ami nem tőlem ered, hanem visszhangot kelt bennem.*

*A tér ezen érzékelését, amelyről tudunk, ahonnan beszélünk és ugyanakkor amelyre közvetlenül nem utalhatunk, már különböző „filozófiai” terminusokkal meghatározták. Wittgenstein ezt úgy fogalmazná meg, hogy nem *mondhatom el*, hanem csak *megmutathatom* azon a nyelven, amelyen kifejezem magam; hiszen nem *említhetjük meg* azt, amit éppen *használunk* (Quine). Rögtön utána Heidegger hozzátenné, hogy az ember nem az, amit *ismer*, hanem az, amire Lénye *vigyáz*, amiről *megemlékezik* vagy amit *betölt*: csak a lét „mélyére merülve” látható, és az ember csak így láthatja magát „Vízkeresztjekor”. Lacan, Heideggerhez nagyon hasonlóan, úgy véli, hogy „a hely, amely vagyunk, egy lehetséges metanyelv, tükörkép, úgymond hasonmás nélküli hely. Ez teszi viszont lehetővé, hogy az egyén a szubjektum »alapanyaga« [...] legyen, vagyis annak, amit a tudat szubjektumának tartunk. Az egyén tehát, aki így akar saját magához hozzáférve, a kimondottakon keresztül kifejeződni, nem más, mint ez a tárgy.” Az én olvasatom szerint ez maga a *locus*.

Miért az „én”?

Ezidáig a schlegeli *eredeti* és a fichtei *teremtő* én helyett a kiforrott és kész énről beszéltem, amely a benne találkozó rendszerek ontológiai és ismeretelméleti (gnoszeológiai) kivetülése. Miért beszélek mégis erről a tapasztalati lényről, miután bemutattam, hogy mely rendszerek szerint épül fel? Nem bizonyították-e már be a pszichoanalízistől kezdve a nyelvészetig és a marxizmusig, hogy egy történelmi, felszínes és képzeletbeli rétegről van szó, továbbá, a strukturalista pszichológusokat idézve, hogy „irányítja és elvakítja az egyediséget”? Miért nem szabadulunk meg akkor az én, a tudat vagy tapasztalat e régimódi nyelvezetétől? Érthető, ha úgy döntünk, hogy a külső struktúrákat átalakítjuk, illetve a belsőket, a tudattalan vagy önkívületi folyamatokat analizáljuk, sőt költőivé is tesszük. Akkor mégis miért ragaszkodunk ehhez az énhez, amelynek helyét és szerepét már csak az idejétmúlt humanizmus hirdeti? Nem maga Lévi-Strauss jelentette ki, hogy „*le moi n'est pas seulement haïssable: il n'a pas de place entre le nous et le rien*” (az én nem csupán gyűlöletes: még hely sincs a mi és a semmi között)?

Erre a kérdésre csak egy válaszom van: úgy vélem, hogy *pontosan* azért lehet és kell beszélnünk erről az élményről, mert nincs *saját* helye, ugyanis ez nem *struktúra*, hanem *konjunktúra*. Mégpedig olyan konjunktúra, amely (legalábbis miközben tudatunk és tudattalanunk érdekeit fel nem ismerve lebeg) a dolgok azonosítása nélkül láttatja azokat: felismerés nélkül ismeri, kódolás nélkül szemléli őket.

Ezáltal a jelenséget eredeti formájában érzékelni és felismerni tudó szubjektum bizonyára meghaladja a karteziánus tudatot, de nem ezért azonosul a freudi tudattalannal. Lacan ezt úgy fogalmazza meg, hogy „a szubjektumot csak a tudat elnémításával tudjuk megszólaltatni [...], hiszen az csak a tudattalanban nyilvánulhat meg”. Ezzel szemben úgy gondolom, hogy csak azzal a tudatos és lebegő figyelemmel tudunk eligazodni a környezetünkkel alkotott *continuum*ban, amelyet maga Freud is tanácsolt a páciensek meghallgatásához. Koncentrálva, meggyőződéseink és hitrendszeink kódjait és szimbólumait ugyanúgy kizárva figyeljünk.

Miközben e sorokat írom, egy éjjeli lepke repül dolgozószobám ablakának, leesik, majd megint próbálkozik:

– *Tudatom* (mely mindig „teoretizál”, és kész előbb kivetíteni, mint felfedezni) „ösztönt”, „hasztalan erőfeszítést” és hasonló dolgokat lát.

– *Tudattalanom* (a megismerésre szintén képtelen, hacsak nem épp a felismerés által) kinyilvánítaná és egyszersmind „értelmezné” a fény birodalmát a félhomálytól elválasztó ablaküveg jelképes értékét; vagy e pillangóét, amely azokat az üzeneteket képviseli, amelyek a saját félhomályomból erednek, anélkül, hogy a tudatomba engedném őket.

Milyen meglepő könnyedséggel zavar meg az a kettősség, amely a problematikus kategorikussá, ez utóbbit pedig egyértelművé teszi! Ezek mellett jelentéktelen „lebegő figyelmem” zavartnak, lelassultnak, meggondolatlannak és tétovának tűnik. De csak ez a lebegő figyelem nem zár be a dilthey-i „megértés” és a freudi „asszociáció” börtönébe. Csak ez a figyelem ismeri fel azt, hogy mennyire eredeti és izgalmas a két tér közti folytonosság igazolása és ugyanakkor annak kigúnyolása. E tényt a dolgozószobám ablakára vetülő asztalom és önmagam képe bizonyítja, amely a sötét külső térből a dolgozószobám folytatását teremti meg. Azonban ezt megcáfolja az élmény, hogy a pillangó nem tud

átrepülni egyik térből a másikba... Csak ritkán rendelkezünk az ilyen pontos, ugyanakkor összetett benyomásokat jól kifejező szóval vagy fogalommal. Ugyanis pontosan ezek azok az elragadtatott tapasztalások, amelyekből esetleg felmerülhet egy, az elméleti grammatika által még le nem jegyzett jel: egy ténylegesen „kritikus” terminus vagy fogalom.

Ezt a kiforrott és kész szubjektumot azonban főként nem a tudatos és tudattalan struktúrák, hanem sokkal inkább és azonnal a tudattalan tartalom és a társadalmi tagozódás alkotta rendszer határozza meg. Az ént ezért falak közé zárja a rendkívül retorikus és szimbolikus társadalmi *környezet* gépies volta és annak a mély, belső körvonalnak a gépiessége, amely szintén fenséges metaforákon és metonímiákon keresztül nyilvánul meg. Így élek a retorikai képek és előadások keresztütüzében, illetve a bennem visszhangzó és összegződő struktúrák között. A legjelentősebb azonban az, hogy ezek a monológok és struktúrák nem némítanak és nem nyomnak el, hanem csupán figyelmeztetnek – olyanmódon, hogy egy óvatlan pillanatban akár át is veszik tőlem a szót, helyettem beszélnek, engem interpretálnak, és végül meg is feledkeznek rólam.

Be kell vallanom, álmaim és képzeletem alakjai nagyon emlékeztetnek a reklámok képeire. A két határos világ, a külső és a belső így tökéletesen összehangoltnak tűnik: ugyanazon vágyak, toposzok és retorikai képek mozgatják őket, és ezért értenek annyira ahhoz az ezer csodához. Környezetem feltűnő, reklámszerű motívumai az álmaimban és a pszichémben megjelenő alakzatok természetes folytatásának tűnnek, amelyeket fizikai alakban érzékelek és emészték meg. Személyes álmaim és a kereskedelmi csalétkék olyan jól kiegészítik egymást, hogy a fejem fölött úgy kapcsolódnak össze és kommunikálnak egymással, hogy nekem már nem is kell beleszólnom, sőt már nem is tudnék beleszólni ebbe a játékba...

Ezen az egymást oly tökéletesen kiegészítő két világon kívül csak egy hely létezik, amelyen kívül az egymással összefonódó retorikai alakzatok bennünk és rajtunk keresztül, de sosem velünk *együtt* rajzolódnak ki. Ez a hely az *én*, amely állítólag a kisagyban található, és az ember legfelszínesebb része. Ez a rész visszatükrözi az adott struktúrák pontos összekapcsolódását és szétválását, valamint érzékeli az önkívületi és esztétikai tudatot. Az én lényegét

és eredetét a társadalmi struktúrákban és a tudattalanban keresgélőkkel szemben úgy gondolom, hogy az én esszenciája csak a *mellék- és központi énben* mutatkozik meg, azon az egyetlen helyen, ahol a struktúrák észrevehető rezgése, kozmikus és állandó dallama folyton visszaverődik. Ez tehát az én, amely e rendszerek szétválásának mennyiségeként és mértékeként jelenik meg, akár az élmény és tudat konfliktusokkal teli összefonódása bennem.

Ez az én egészen addig nem kerül felszínre, és környezetünkkel is addig alkotunk egy egészet, amíg a genetikai struktúrák a családiakkal, ez utóbbiak pedig a társadalmi és kulturális stb. közeggel, a külső világ pedig a belsővel nem alkot tökéletes egységet. Csak a kiragadás vagy egy zavart keltő élmény által – a kierkegaard-i értelemben vett „bűn” élménye során – emelkedik ki a valóság e különleges tudata.

Ne higgyük azonban, hogy a környezet e hatásos élménye csakis a „morális tudaton”, illetve a „vágyon” keresztül tapasztalható meg. A bennünket irányító ösztönös és személytelen *Id* csakúgy, mint a szenvedélyünk tárgyát cenzúrázó, morális *Felettes Én*, eleve programozott és csak a kollektív és egyéni tudattalanunkban lévő mintákat ismétli

– mindezt az alkalmi ösztönző erőként vagy okként ható céloktól és helyzetektől abszolút függetlenül teszi. Sohasem reagálnak vagy ismernek egy szituációt, sőt arra korlátozódnak, hogy egy előre meghatározott sémát vetítsenek rá, áthatolhatatlanok és vakok mindennel szemben, ami más, mint saját készíttetésük vagy szükségletük.

Groddeck³⁰ Freudhoz írt levelében kifejti, hogy „a vakságot az idézi elő, amikor az illetőnél az *Id* olyan nagy szerephez jut, hogy a legtöbb dolgot elhomályosítja előtte...; vagyis az *Id* az, aki nem enged minket látni, aki megakadályozza, hogy valóban észrevegyük, ami a szemünk előtt van.” Bizonyos, hogy Freud értelmezésében az *én* csupán az *Id* része, mint egy mag vagy kitüremkedés, amely túl lépte volna annak határait. Valójában csak „az *Id* azon része, amely a külvilág és az érzékelés közvetlen hatásából adódó módosulásokból ered”. Így tehát „az *Id* összes tapasztalata, minden élménye az *én* közvetítéséből származik, ahogy mindenkor és mindenhol a külvilággal való kapcsolatát is biztosítja”.

Rendben. Az *én* tehát nem más, mint a pszichés élet felszínes része, amely „térben és időben” közvetít. Az ösztönökkel pontosan ezért igazán csak

az *én* van kapcsolatban; kizárólag az *én* rendelkezik olyan szerkezettel vagy felszínnel, ahol az érzékelési, az ösztönös és az erkölcsi stb. struktúrák működésbe léphetnek egymással, hiszen egyébként csak saját örökös dalukat fújják, a környezetből pedig saját visszhangjukat hallják. Csak ez az inkább esztétikai, mint elméleti *én* képes fenntartani a felszíni feszültséget vagy, Schiller kifejezésével élve, a „látszatérzéket” – szakíthatja meg a sivár egyhangúságot, és teheti lehetővé, hogy akár csak egy pillanatig is, de tényleg kritikusan szemléljük a folyamatot.

Természetesen egy sokkal materiálisabb és közvetlenebb tudatosságról, illetve tapasztalatról van itt szó, mint a lacani példánál. Lacan értelmezése szerint a tudat megalkot „egy objektív, de tökéletesen illuzórikus képet [...], melyet az *Én* alkotott kép elvakít és irányít”. Ezt az objektív képet „a szimbolikus rendszer teszi egységessé, amely a megismeréstől a felismerésig tartó átmenetet is lehetővé teszi”. Mint tudjuk, e szimbolikus rendszer első eleme, amelynek segítségével elválhatunk az anyai testtel alkotott folytonosságtól, a Fallosz: a testrész, amely megszabadít attól az anyai, lénye-

gi szubjektivitástól, mely ugyanakkor „összefüggéstelen és ügyetlen” is, és amelynek univerzális képet vagy ábrázolást tulajdonít.

Logikus, hogy a tudat ennyire projektív, férfias és a tapasztalattól eltávolodott (és egyben ellentétes) értelmezése miatt azt gondolhatjuk, hogy „az egyén csak a tudattalan szintjén nyilvánul meg”. Ha azonban feltételezzük egy kevésbé fallikus, szétáradóbb, esztétikusabb és gördülékenyebb tudat létét, akkor pontosan ez a tudat az, amelyen keresztül a szubjektum elkezd megnyilvánulni és elkezdi megtapasztalni a valóságot. Sőt, a tudat e *hatása* vagy *képe* az egyetlen olyan felület, ahol nem tapasztaljuk, hogy a valóság szokásos vagy kódolt formában kivetülne, illetve megtörne a szimbolikus rendszer hatására.

Lacan is elismeri, hogy „a tudat mindig megnyilvánul, amikor képalkotásra alkalmas felülettel érintkezik” – mint a Fuji hegy képét visszatükröző tó. Ilyen az „esztétikai” tudat, amelyhez akkor érhetek el, ha megtanulom, hogy csak és kizárólag az előttem lévő dolgokat tükrözzem vissza, vagyis, ha meg sem próbálom felkavarni hátterem vizét, amely csak sáros és homályos felszín eredményezne, ha meg sem próbálnám visszatükrözni

a Valóságot vagy a Világot úgy általában, ha a lábaimnál emelkedő hegyről megfeledkeznék. A nyelv ékes mondatokat kínál ezek kifejezésére: „bármelyik nézőpontból”, „én a te helyedben”, „én hozzád képest” stb. Azonban még nem tanultuk meg azt mondani: „én az én helyemben”, „én magamhoz képest”.

Teljesen világos, hogy nehezen tartható fenn a sokszor oly csalókának és fájdalmasnak tűnő, tisztán önkívületi élmény. Azonban pontosan a saját mániánkba vetett hit, a saját tudatmintáinkba és tapasztalatunkba fektetett új bizalom vezethet el egy újszerű „terápiához”. Az analitikus terápiával szemben, amely az összetevők szétszedése és összerakása által megpróbálja kiküszöbölni a nyelv hibáit (filozófiai analízis) vagy az életfájdalmat (pszichoanalízis), egy új terápiáról lenne szó, amely az összefüggéseket nem hátrafelé, hanem előre keresné; nem a motivációkat kutatná, hanem felszabadítaná, feloldaná azok működését, így megtalálná és megépítené saját szerkezetét is. Ennek a terápiának a leírása azonban más pillanathoz és helyhez illő téma.

Minden egyén és ismert tárgy eredeti és egyedi alak, amely az azt alkotó struktúrák sorának mellékes, de lényeges terméke is. Semmi sem olyan csalóka, ugyanakkor semmi sem olyan nehezen érzékelhető és kifejezhető, mint a dolgok *átvitt értelmű* vetülete: ami benne külsőséges és nem jelképes, sajátos és nem példaszerű. Ezt tekinthetjük a művészet és filozófia új feladatának.

„Kezdjétek valami egyedivel – fogalmazta meg Scott-Fitzgerald –, és mielőtt észrevennétek, egy új típust hoztok létre; ha viszont a típusnál kezditek, rá kell jönnötök, amit létrehoztatok [...], a semmivel egyenlő.”

A nyelv és az elmélet figyelmen kívül hagyja az egyént és az egyedi eseményt. Az mindig az „ismeretlen Isten”, amivel Szent Pálnak is sikerült a művelt athéni világot megbotránkoztatnia az Areiosz Pagoszról. Az ismeretlen, a felfoghatatlan nem az absztraktnak, hanem a konkrétnek felel meg, az egyedi eseménynek, amely mindig megelőzi verbális és mentális tevékenységünket. „A tények – ahogy Shopenhauer leírta – mindig hangsúlyosan és megszámlálhatatlanul sok formában jelennek meg [...], következtükben a szellem a gerincoszlop foglyának érzi magát.”

Ezt a szédületet már láttuk, a primitív ember ezt próbálja megnevezésekkel és besorolással kordában tartani. Ugyanakkor alapul is szolgál a filozófiai kategóriák létrehozásához, mint a platóni *ideatan*, az arisztotelészi *logika*, a hegeli *dialektika*. E kategóriák járultak hozzá ahhoz, hogy mai világunkat viszonylag érthető dolgok népesítik be, amelyek csak anyagi voltak, elidegeníthetőségüknek és ismereteink korlátozásának következtében nyernek egyedi jelleget. Így kerül az egyediség végleg kapcsolatba a szabálytalan, önkényes és megnevezhetetlen világgal.

Egyébként létezik olyan filozófiai hagyomány is, amely minden dolgok egyediségét nem véletlenszerűnek, hanem önmagát meghatározónak tekinti. Duns Scotus³¹ és Suárez³² szerint a dolgok *lényege* (quidditas) az *egyediségen* (haecceitas) keresztül nyilvánul meg. Leibniz azt is megjegyzi, hogy ha két adott jelenséget csak olyan kategóriákkal határoznánk meg, amelyekhez tartoznak, akkor *megfejtethetlenné* lennének. Tehát az egyéni valóság az esszenciák tűzpróbája: a *lehetségesek* közül csak a legtökéletesebbek emelkednek ki és válnak *konkrétá*

és valóságossá.* „*L’individualité enveloppe l’infini* (Az egyéniség fejleszti a végtelent) – állapította meg Leibniz, a 20. század pedig különböző módon visszhangozza a régi mondást” (Machado).³³ Ez a szöveg sem törekszik többre, minthogy a bölcs mondás egy változata legyen. Egy változat, mely ráébreszt, hogy olyan stratégiát kell használni, amellyel átvészélhető ez az új századvég, amely megint végezni akar az egyéniséggel.

Viszont új módszerrel akar vele végezni. Csak úgy menthetjük meg a dolgokat a közönyös káosz-tól e kaotikus és nehezen irányítható környezetben, ha jelentést vagy rendet *ruházunk* rájuk, ha már ezt az archaikus társadalmak lehetővé tették. A művészet és filozófia emiatt keresi annyira az ismétlődést és a bőséget Zinacantánban, a tipikusat

* Ezen alapul Canterbury Szent Anzelm érvelése is, amelyet szintetikus Schlegel is átvett: „Isten nem csak egyszerűen gondolat, hanem egyben dolog is, mint ahogy a legtöbb *idea* sem csupán illúzió.” A modern ontológiát Hegeltől és Heideggertől kezdve ezek az illuzórikus gondolatok határozták meg. Kant azonban, aki mindkettőjük mestere is volt, azzal az érveléssel előzte meg és jellemezte ezeket az „ontológiai mestereket”, hogy „a *valamiből* vagy a *semmiből* indulnak ki anélkül, hogy meggyőződnének arról, hogy ezek a koncepciók is már osztályozás eredményei, amelynek osztályozási elve viszont hiányzik, és amely nem lehet más, mint egy *tárgy* általános értelme”.

és az ideálist Görögországban, a történelmi rendet és az akadémikus kategorizálást az önmagát megérteni akaró modern korban. Azonban egy olyan környezetben, mint a miénk, amelyet olyan nyelvi (kereskedelmi, politikai és akadémikus) sokaság jellemez, amely minden dolog „esszenciáját” törekszik felkínálni ebben a minket gondosan körbevevő értékek, üzenetek és tendenciák *eidoszférájában*, csak úgy érhetjük el az egyéni valóság élményét, ha megtanuljuk *kódtalanítani*, megfosztani a hozzátapadt jelentéstől, még ha egy másikra cseréljük is: egy kulturális jelenséget tudományosan értelmezzünk, egy pszichológiai axiómára pedig politikai szempontból tekintünk. Mivel nem rendelkezünk olyan transzcendentális és kiváltságos perspektívával, amelynek segítségével a kultúránkat alkotó jelképes rendszerektől függetlenül és külön lennénk képesek látni, csak a határok elmosásával és a perspektíva keresztezésével juthatunk el egy „tárgy látványának érzékeléséhez és nem felismeréséhez” (Sklovszkij),³⁴ s ez Voltaire Zadigjához hasonlóan lehetővé tenné számunkra, hogy „ezer különbséget fedezzünk fel abban, amiben más csak egyformaságot lát”. Biztosan nincs olyan hatodik érzékünk, amelynek segítségével átléphetjük az „egyetlen

jelentést”, ahogy az utcák egyre több jelentésre tesznek szert környezetünkben. Az is elég, ha egyszer ellentétes irányban végigmegyünk egy utcán, hogy újra „felfedezzük” és észrevegyük, hogy a jelentés és a folyamatosság, amit nap mint nap követtünk, összességében mennyire szegény látványt nyújtott addig. Mint ahogy elegendő a dolgok jelentését is elvonatkoztatni, hogy elkezdjük az értelmükön és alakjukon túli értelmet felfedezni.

Ezután már csak a legnehezebb marad hátra: mindennek a szándéka.

JEGYZETEK

I. NESCIERE AUDERE

¹ Josep Vicenç Foix i Mas (1893–1987): katalán író, költő, esszéista. Az idézet a vers címadó sora: *És quan dormo que hi veig clar*.

² A félreértések elkerülése végett: nem a ferences rendi Ockham Vilmosról (~1285–1348) van szó.

³ Baltasar Gracián y Morales (1601–1658) a spanyol aranykor didaktikus és filozofikus szerzője, magyarul több műve is megjelent (*A hős*. Új Palatinus Könyvesház, 2002; *Az életbölcesség kézikönyve*. Kairosz Kiadó, 2003). Az idézet forrása: *El Criticón*, Madrid, Cátedra, 1980, 359.

⁴ A figurák a híres argentin grafikus, Quino (Joaquín Salvador Lavado, 1932–) alkotásai.

⁵ A szerző valószínűleg Daniel Paul Schreberre (1842–1911) gondol. Lásd: Sigmund Freud: *Pszichoanalitikus megjegyzések egy önéletrajzilag leírt paranoia-esethez (Dementia paranoides)*. [Az úgynevezett „Schreber-eset”.] In Sigmund Freud: *A Patkányember. Klinikai esettanulmányok I.* Cserépfalvi, Bp., 1993. 277–340.

⁶ A szerző valószínűleg a transzformáció kedvéért (*noscere > nescere*) módosítja Horatiusnak a következő fel szólítását: *sapere aude*. (*Epistularum liber primus*, II, 40)

⁷ Eugeni d'Ors i Rovira (1881–1954) katalán író, filozófus és művészeti kritikus. Az idézet az alábbi művéből származik: *Aprendizaje y heroísmo. Grandeza y servidumbre de la inteligencia*. (1914) Pamplona, Eunsa, 1973.

⁸ A kísérlet legismertebb leírása itt található: Kasschau, R.A. (1981) Reconstructive nature of human memory. In Benjamin, L.T. & Lowman, K.D. (Eds.) *Activities handbook for teaching of psychology*. Vol. 1. Washington, Apa, 1981. 77–78.

⁹ Az itt következő leírás az alaklélektan (Gestaltpszichológia) megközelítését ismerteti. Ez a 20. sz.-i német kísérleti irányzat azt hirdeti, hogy az egészek a részekhez képest elsődlegesek. Az észlelést érintő gondolataik lényege olvasható a könyv ezen részében.

¹⁰ Henry Bernard (1912–1994) francia építész. A Maison de la Radiót 1963-ban, az Európa Palotát 1977-ben adták át.

¹¹ Edward de Bono (1933–) máltai születésű, brit orvos, feltaláló és népszerű szerző-előadó. A gondolkodás, problémamegoldás hatékonyságával foglalkozik.

¹² Platón: *Menón*, 84c–86b.

¹³ A fabula különböző fordításaiiban sokféle madár és sokféle edény szerepel. Két szép illusztrált példa is található az interneten: *De cornice et urna* (<http://mythfolklore.net/aesopica/barlow/39.htm>); *De cornice sitiente* (<http://www.uni-mannheim.de/mateo/desbillons/esop/seite209.html>).

¹⁴ Miguel de Unamuno (1864–1936), spanyol (baszk) író, költő, filozófus, a Salamancai Egyetem egykori rektora.

¹⁵ Carles Riba i Bracons (1893–1959) katalán költő és író, számos művet fordított le katalánra (az Odüsszeiát, Szophoklész és Euripidész drámáit, Kafka, Rilke műveit stb.).

¹⁶ Csendőrség. A rendőri funkción túl katonai feladatokat is ellát. Franco diktatúrájának legfőbb belső rendfenntartó ereje volt. A szervezet nem szűnt meg, és ma demokratikus intézményként működik. Jelenleg katonai feladatnak a békefenntartó műveletekben való részvétel tekinthető.

¹⁷ Epimenidész (Kr. e. VI. század): krétai költő. Életéről keveset tudunk. Athénban papi tevékenységet folytatott, az ősi krétai Zeusz-kultusz propagátora volt. A krétaiak szemére éppen azt veti, hogy nem hisznek Zeusz halhatatlanságában. Az Epimenidész-paradoxon egy logikai paradoxon, számos változata közismert, az egyik legismertebb változata Douglas R. Hofstadter *Gödel, Escher, Bach* című könyvében olvasható (Typotex, 1998). *Krétika* című verse megtalálható az Újszövetségben, a Títuszhoz írt levélben (1,12).

¹⁸ Katalónia kormányzata. 1939-ben Franco csapatai elfoglalták Barcelonát, a katalán fővárost, és központosították a hatalmat. Jelenlegi formájában 1977 óta működik (második restauráció).

¹⁹ Az alkotmány autonómiát szabályozó törvénye. Már 1979-ben kialakítottak 17 autonóm közösséget, 2006-ban azonban törvényerőre emelkedett Katalónia sok vihart kavart referenduma saját autonómiájának növeléséről.

²⁰ A korábban előfordult d'Orson⁷ kivül:

Jaume Balmes Urpià (1810–1848) katalán származású teológus és filozófus.

Joan Maragall i Gorina (1860–1911) katalán költő.

Josep Carner i Puig-Oriol (born 1884–1970) katalán író, költő, a politikai újságírás megújítója.

Joan Crexells i Vallhonrat (1896–1926) katalán esszéista.

Joan Fuster i Ortells (1922–1992) többnyire katalánul publikáló valenciai író, esszéista.

Josep Ferrater Mora (1912–1991) katalán filozófus, esszéista.

Josep Pla i Casadevall (1897–1981) katalán újságíró és a katalán irodalom egyik legfontosabb egyénisége.

II. MINEK FILOZOFÁLNI?

²¹ Késő 19. századi, francia festészeti irányzat. Az akadémikus stílusban főleg allegorikus és történelmi tárgyú képek születtek. Az elnevezés a tűzoltókra utal, akiknek a védősisakja abban a korban nagyon hasonlított az ábrázolt héroszok sisakjaira. Az irányzat néhány fontosabb képviselője: William-Adolphe Bouguereau, Paul-Jacques-Aimé Baudry, Alfred Agache, Alexandre Cabanel és Thomas Couture.

²² Radical Psychology Network (RadPsyNet): 1993-ban, Torontóban létrejött szerveződés, mely egyrészt kritikus szemmel tekint a pszichológiára, másrészt a kívülről érkező kritikákat vizsgálja. Bővebben: <http://www.radpsynet.org/>

²³ Esztétikai jelző, tulajdonképpen irányzat is. Alapvetően banálisan, középsterűen, ízléstelenül önmutogató értelemben használatos. Susan Sontag 1964-ben publikálta *Megjegyzések a camphez* (*Notes on „camp”*) című esszéjét, s tulajdonképpen ennek köszönhette ismertségét.

²⁴ Liam Hudson (1933–2005) angol pszichológus. Könyveiben elsősorban a kreativitás, a művészet, az intelligencia és a hétköznapi viselkedés közötti összefüggésekre kon-

centrál. <http://www.the-rathouse.com/LiamHudson.html>

²⁵ Antonin Artaud (1896–1948) francia költő, színész, drámaíró, rendező.

²⁶ Leopold von Sacher-Masoch (1836–1895) leMBERGI születésű író és publicista. Az ő nevéből alkotta meg Richard Freiherr von Krafft-Ebing pszichiáter a mazochizmus kifejezést.

²⁷ Wilhelm Reich (1897–1957) galíciai születésű pszichiáter és pszichoanalitikus. Az Egyesült Államokba menekült a náciizmus elől, és ott is halt meg.

²⁸ „[A] társadalmi viselkedést meghatározó normák meggyengülése, az élet értelmének elvesztése” (Tolcsvai Nagy Gábor: *Idegen szavak szótára*. Osiris, Budapest, 2007.)

²⁹ Az 1920-ban, Koreában született Sun Myung Moon által alapított vallás. Magyarul többnyire Egyesítő Egyházként emlegetik. Hivatalosan 1954-től létezik, ekkor még csak Koreában, azután Moon 1971-ben az Egyesült Államokba költözött. Innentől válik elterjedtebbé az irányzat.

³⁰ Georg Groddeck (1866–1934) német pszichológus, Freudnak csak ismerőse, kollégája, de nem tartozik követői közé. Jó kapcsolatokat ápolt Ferenczi Sándorral, illetve 1928-ban Füst Milán is eltöltött egy meghatározó időszakot a klinikáján.

³¹ John Duns Scotus (1274–1308) skolasztikus filozófus. Rövid pályájának főbb állomásai: Oxford, Párizs, Köln. Gondolkodásmódja elkülönül Aquinói Tamás módszerétől. Kettejük viszonyát Kant és Leibniz viszonyához szokták hasonlítani.

³² Francisco Suárez (1548–1617) spanyol filozófus és jezsuita teológus, a skolasztikus filozófián belül – a tomizmus bírálójaként – ő is inkább Duns Scotushoz áll közelebb.

³³ Antonio Machado (1875–1939) spanyol költő, a '98-as nemzedék meghatározó alakja. Az idézet alapjául szolgáló szöveg székfoglaló beszédnek készült abból az alkalmából, hogy a Spanyol Királyi Akadémia a tagjai közé választotta, de végül soha nem hangzott el. Machado természetesen a 19. századra utalt, és nem a 20.-ra. A spanyol eredeti itt olvasható:

<http://www.bibliotecamachado.es/obra/discurso.htm>.

³⁴ Viktor Sklovszkij (1893–1984) orosz kritikus, író. Az orosz formalizmus neki köszönheti az irodalmi defamiliarizáció (osztranyenije) fogalmát.

A kiadó kínálatából

Giorgio Agamben

A profán dicsérete

1900 Ft, 154 oldal

„A profán fertőző. Egyetlen érintés elég ahhoz, hogy megtörje a varázst, és visszahelyezze a használatba azt, amit a szent elkülönített és kővé dermedtet.”

„A profanáció azt jelenti, hogy megteremtjük a hanyagság e speciális formájának lehetőségét, amely figyelmen kívül hagyja a szent és a profán különválasztását. Sőt, talán nem is hagyja figyelmen kívül, inkább csak sajátos módon próbálja használni.” Sajátos módon, mint például a játék, és nem is egyszerűen a játék, hanem a cselekvő játék (ludus) a rítus, a szójáték (jocus) pedig a mítosz paródiájaként.

„Itt azonban nem elhanyagolásról vagy gondatlanságról van szó, hiszen a figyelem egyetlen formája sem állhatja ki az összehasonlítást a játszó gyermek odafigyelésével, hanem a használat egy új formájáról, melyet a gyermekek és a filozófusok tanítanak az emberiségnek.”

Giorgio Agamben mondatainak szépsége és lenyűgöző sokrétegűsége különös csemege azok számára, akiknek a filozofálás, ha csemege is, de mindennapi csemege. Szakértők számára pedig egyszerűen megkerülhetetlen.

A szerző Európa- és Amerika-szerte elismert filozófus, aki nemcsak radikális gondolkodó, hanem radikális cselekvő is, hiszen például 2003-ban – az amerikai kormány külpolitikája elleni tiltakozásképpen – lemondott a New York-i Egyetemre szóló kinevezéséről.

Daniel Arasse
Festménytörténetek

2900 Ft, 288 oldal +24 oldal színes melléklet

A szerző kitűnő előadó, aki izgalmas képzőművészeti elemzéseit élvezetes rádióadásokban tette hozzáférhetővé a nagyközönség számára. Festménytörténetek című sorozata 2003-ban hangzott el a France Culture adóján.

Briliáns elemzést ismerhet meg az olvasó például a Mona Lisáról. Ebben a szerző több meglepetéssel szolgál e számtalanszor leírt festmény héttérével kapcsolatban: felhasználva Leonardo da Vinci legközelebbi munkatársának visszaemlékezését és saját felfedezését a kép és a polihisztor festő térképészeti munkájának kapcsolatáról, megismertet bennünket azzal az összetett szimbólumrendszerrel, amellyel a zseniális művész megkomponálta a boldog fiatalasszony képének háttérét. Megtudjuk, hogy a megrendelő nem kapta meg a festményt, mert annyira megtetszett alkotójának, hogy nem tudott megválni tőle.

A legtöbbet elemzett festő Leonardo da Vinci, mintegy főhőse a tanulmányorozatnak. De sokat megtudunk Tiziano, Raffaelo vagy Vermeer, Manet, Courbet művészetéről is. Olvasmányos írások ezek, ugyanakkor elmélyült értekezések is egyben a realizmusról, manierizmusról vagy éppen a műalkotások restaurálásáról.

Daniel Arasse (1944-2003) az EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) művészettörténeti és elméleti kutatócsoportjának vezetője, nagy jelentőségű művek szerzője volt.

Joseph Brodsky

Velence vízjele

1900 Ft, 128 oldal

„Sok holddal ezelőtt a dollár 870 líra volt, én pedig harminckét éves. A földgolyó is kétmilliárd lélekkel könnyebben forgott, és üres volt a stazione bárja, amikor megérkeztem azon a hideg decemberi éjszakán. Ott álltam és vártam az egyetlen embert, akit ismertem abban a városban. A nő, aki kijött volna elélem, sokat késett. Minden utazó jól ismeri ezt az állapotot, a fáradtság és a nyugtalanság kevercsét. Bámuljuk az órákat és a menetrendeket, szemügyre vesszük a visszeres márványt a lábunk alatt, beszívjuk az ammóniát és a hideg téli éjszakákon a mozdonyok acélöntvényeiből áradó nehéz szagot. Mindezt elvégeztem. Az ásító bárpultoson és a mozdulatlan pénztároson, e Buddhaszerű matrónán kívül egy árva lélek sem járt arra. Mégsem voltunk semmire sem jók egymásnak: már elpazaroltam teljes szókincsemet, amellyel nyelvükből rendelkeztem, az espresso már elhangzott, kétszer is.”

Brodsky, a Nobel-díjas költő, Velence csábító és rejtélyes városáról ír ebben a rövid, erőteljes kötetben, amely egyúttal önéletrajzi esszé, prózavers. A 48 fejezet mozaikja – a költő 20 Velencében töltött telének emlékezetes epizódjai – asszociatív úton, megejtő szépséggel eleveníti fel a város építészeti és atmoszferikus jellegét. Azoknak, akik szeretik Velencét, Vivaldi zenéjét, Tiepolo vagy Tiziano művészetét, ez az álmodozás-gyűjtemény kihagyhatatlan.

Kerékgyártó Béla (szerk.)

Berlin átváltozásai

4800 Ft, 352 oldal

Berlin manapság Európa egyik legizgalmasabb városa, modern története pedig kínálja a modellszerű és többszemponútú megközelítést.

Mint későn, ám annál nagyobb lendülettel és igényekkel modernizálódó város, gyors és nagyarányú változásaival, politikai, kulturális és városépítészeti fordulataival sok tekintetben megtestesíti a modern kor szinte minden jellemzőjét és problémáját. Berlin – pozitív és negatív értelemben egyaránt – laboratóriuma volt és maradt az egymásnak feszülő elvek és törekvések vitájának: a változások, sőt átváltozások sora kínálja az eszmék és megvalósulások sikereinek, kudarcainak vagy akár kisiklásainak elemzését.

A fiatal építészek, művészettörténészek, esztéták és germanisták írásai Berlin 19. és 20. századi városfejlődésének, építészetének és kultúrájának egy-egy fontos metasztétét mutatják be. Bár nem lehetett és nem is volt cél egy átfogó történet összeállítása, a tanulmánykötet egésze sokoldalú képet rajzol a városról.

Eduard Hanslick

A zenei szép

3200 Ft, 366 oldal

Eduard Hanslick műve, *A zenei szép* (1854) a zeneesztétikai irodalom legtöbb vitát kiváltó alkotása, amelynek alapvető tézisei mind a mai napig megosztják a zenei műértők és műkedvelők táborát. Hanslick a „zenei szépségben” olyan minőséget igyekezett megragadni, amellyel a zenei műalkotások nem a befogadó lelki tartalmainak, nem a fogalmi nyelvnek, és nem is a természetutánánzás eszméjének köszönhetően rendelkeznek, hanem saját egyedi „hangozva mozgó formáik” révén. Kizárólag ez utóbbiak alkothatják a zeneesztétika tárgyát, amelyet végre meg kell szabadítani az „érzések homályától”, a „patologikus élvezettől”, a zene tiszta lényegét korlátozó „költői pórázról”, egyáltalán a „jelentés fantomjától”.

Liszt és Wagner, a mű legfőbb ellenfelei, ebben súlyos félreértést, szentségtörést, üres formalizmust láttak, ami nagyban befolyásolta a könyv recepcióját. A zenei szép ma mégis joggal tekinthető a zene esztétikai megítélésében a 19. század közepétől meginduló protofenomenologikus színezetű szemléletváltás kezdőpontjának, s ezzel együtt e többé-kevésbé a mai napig rejtett hagyomány kulcsművének.

Eduard Hanslick (1825–1904) a bécsi egyetem zenetörténnettanára. Nevét Európa-szerte ezen műve tette ismertté. Zenekritikái kora bécsi hangversenyéletének páratlan dokumentumai, amelyek ugyanakkor szerzőjük szélsőséges megítélésének is a forrásaivá váltak.

Kedves Olvasó!

Önre gondoltunk, amikor a könyv előkészítésén munkálkodtunk. Kapcsolatunkat szorosabbra fűzhetjük, ha belép a *TypoKlubba*, ahonnan értesülhet új kiadványainkról, akcióinkról, programjainkról, és amelyet a *www.tygotex.hu* címen érhet el. Honlapunkon megismerkedhet kínálatunkkal is, egyes könyveinknél pedig új fejezeteket, bibliográfiát, hivatkozásokat találhat, illetve az esetlegesen előforduló hibák jegyzékét is letöltheti.

Észrevételeiket a *velemenyt@tygotex.hu* e-mail címen várjuk.