

tozott. De a párhuzamnak, amelyet Gadamer von a költemény olvasásának nem-hermeneutikai dimenziója és Heidegger esszéje, *A műalkotás eredete* között, érvelésben jóval szélesebb körű a jelentősége. Mivel azon szerzők, akiknek a műveit mint a jelentéstulajdonításon (és ezáltal a hermeneutika egyetemesség-igényén) túllépni szándékozó szellemi környezet résztvevőit eddig tárgyaltam, eléggé elbizonytalanodnak, amikor egy alternatív fogalomkészlet kialakítására kerülne sor, márpedig ez bizonyosan szükséges, ha a „jelentésen túlra” vágyunk. Az előző fejezetben már utaltam rá, hogy az arisztotelészi hagyomány legalábbis ösztönözheti egy ilyen készlet kialakítását; ebben a fejezetben a középkori kultúrát használom erre a célra, azt a kultúrát, amely oly mélységesen arisztotelészi, hogy az *Arisztotelész* nevet a *filozófus* szinonimájaként használták.

A közelmúlt egyetlen filozófusa, aki mintegy programszerűen – évtizedek munkájával – nem-metafizikai fogalmak sorát dolgozta ki, természetesen Martin Heidegger. Jóllehet Heidegger több mai értelmezője zárójelbe teszi ezt az ön-értelmezést, maga Heidegger a *Lét és időt*, azt a könyvet, amelyben gondolkodásának valódi hatóköre először vált láthatóvá, *ontológiának* szánta „az ontológiát a legtágabb értelemben véve, ontológiai irányzatokra és tendenciákra való tekintet nélkül”.⁵⁸ Mindamellet Heidegger filozófiája – mint ontológia – a „konzervatív forradalom” szellemi mozgalmába íródott bele, amely, mindenek előtt az 1920-as években, megtestesítette és kifejezte a széles körű elégedetlenséget az emberi tudaton kívüli világ elvesztésével – mely veszteség jelképévé Heidegger mentorának, Edmund Husserlnek a filozófiája vált.⁵⁹ A husserli fenomenológia – Heidegger nézőpontjából legalábbis – egy ezredéves filozófiai út végpontja, amely úton a szubjektum–objektum paradigma a nyugati kultúrát a világtól való szélsőséges elidegenedéshez vezette (e paradigmán az emberi lét és a világ közötti növekvő távolság szerkezetének fogalmi konfigurációját értve, amely a tisztán szellemi emberi létezés és a tisztán anyagi világ szembeállítására épül.) Nem annyira Husserl (aki, nem is ok nélkül, előszeretettel nevezte filozófiáját „karteziánusnak”), mint inkább Descartes Heidegger bírálatának igazi célpontja: ezért mutatja be a *Lét és idő* a modern filozófia eredendő bűneként azt, ahogyan Descartes az emberi létezést a gondolatra (és csak a gondolatra) építi, majd ezután szétválasztja az emberi létezést és a teret, az emberi létezést és a szubsztanciát.⁶⁰ Innen tekintve Heidegger könyvének döntő fogalmi lépése az, hogy az emberi

létezést mint „világban-benne-létet” határozza meg, olyan létként, amely már mindig is szubsztanciális és ezáltal térbeli kapcsolatban van a világ dolgaival.⁶¹

A „világban-benne-lét” tökéletesen alkalmas fogalom egy olyan reflexió és elemzés céljaira, amely megkísérli helyreállítani a világ dolgaihoz való viszonyunk jelenlét-összetevőit. A következő lapokon azonban egy másik heideggeri kulcsfogalom összetettségét szeretném feltárni, egy olyan fogomlét, amely aligha állt rendelkezésre a *Lét és idő* megírásakor, és amely véleményem szerint szintén szorosán kapcsolódik a szubsztancia szempontjához. Ez a *Lét* fogalma. Két okból szeretném ezt hangsúlyozni. Először is a *Lét* az a fogalom, mely a legtöbb problémát okozta azokban a különféle kísérletekben, amelyek Heidegger gondolatait hagyományosabb rendszerekbe próbálták beilleszteni. A *Lét* ráadásul olyan fogalom, amely sohasem kerülhetett el, hogy a kortárs közgondolkodás (mindenekelőtt a „konstruktivizmus”) az „intellektuális rossz ízlés” átkával ne sújtsa. Másrészt, azt remélem, hogy a heideggeri *Lét*-fogalom dimenzióinak feltárása tudatosíthatja, hogy jelenlegi fogalmi nyelvünknek milyen alapvető átalakuláson kell átesnie, ha valóban olyan diszkurzus kialakítása a célunk, amely megfelel a jelenlét iránti szellemi (és talán nem csak szellemi) vonzalmunknak. Mindenesetre sokkal kevésbé az az ötlet (vagy inkább utópia) motivált, hogy Heidegger *Lét*-fogalmát a jelen projektumhoz igazítsam, sokkal inkább a remény, hogy a *Lét* e fogalmával való szembesülés élesíti az elménket (hogy egy zavarba ejtően „pedagógikus” kifejezést használjak) és így segít átlépni a metafizikai hagyomány határain.

A következőkben tehát négy különféle nézőpontot vázlok fel, amelyek legalábbis megpróbálnak számot adni ezen fogalom összetettségéről és gondolatébresztő kívülállásáról („kívülállás” a metafizikai hagyományon belül, amely hagyomány oly mélységesen átítatta a gondolkodásunkat).⁶² Első tézisem, hogy a *Lét* Heidegger filozófiai építményében az igazság helyét veszi át (vagy pontosabban: az igazság tartalmának helyét), amelyet Platón és a korai platonisták óta az „ideák” foglaltak el (vagy a fogalmi alakzatok más formái), és hogy a *Lét* nem valami fogalmi. Heidegger valóban törekszik az igazság újrafogalmazására – de a *Lét* nem pusztán helyettesíti az igazságot. Heidegger ezzel szemben arról beszél, hogy az igazság megtörténik (*ein Geschehen*).⁶³ Alapvetően ez a történet

⁵⁸ Lásd különösen a 23. paragrafusban: *Uo.*, 227–235.

⁶² Ha ez illő gesztus lehetne, a következő Heidegger-kommentárt – szeretetteljes szellemi szembenállással – munkatársamnak, Thomas Sheehannak szeretném ajánlani.

⁶³ Lásd pl. Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 88.: „A templom ott-állásában történik meg az igazság.” vagy: „A műben nemcsak valami igaz, hanem benne az igazság működik.” *Uo.*, 41.

⁵⁸ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Gondolat, Budapest, 1989, 99.

⁵⁹ A történeti összefüggések e rövid vázlatának részleteihez ld. az alábbi könyvem utolsó fejezetét: GUMBRECHT, *In 1926*, 437–478.

⁶⁰ HEIDEGGER, *Lét és idő*, 210–224. (20.§., 21.§.)

a feltárulás és elrejtés kettős mozgása – melynek szerkezetét még részletesebben is megpróbálom leírni, ahogy továbbhaladunk a Lét fogalmának reflexiójában. Ennek a pozíciónak köszönhetően Heidegger nem hagy kétséget afelől, hogy az igazság történéseben a Lét, amint feltárul például egy műalkotásban, nem valami szellemi vagy éppen fogalmi, a Lét nem jelentés. A Lét a dolgok dimenziójához tartozik. Éppen ezért beszélhet Heidegger az igazság megtörténéseiről a műalkotásban: „A műalkotások – jóllehet egészen különböző módon – általában a dologszerűséget teszik láthatóvá.”⁶⁴ A német eredeti sokkal kevésbé kétértelmű azon a ponton, ahol kimondja, hogy a műalkotás szerepe az, hogy valami olyat mutasson, aminek dolog-karaktere van.⁶⁵ Ha a Létnek dolog-karaktere van, ez azt jelenti, hogy szubsztanciája van, és ezért (szemben azzal, ami pusztán szellemi), teret foglal el. Ez magyarázza, miért fogalmaz úgy Heidegger (*Bevezetés a metafizikába*), hogy „belépünk egy tájba” – és nem hiszem, hogy az utalás metaforikus – amikor leírja, mit jelent, hogy filozófiájában visszanyeri a Lét rég elveszett kérdését. „Kérdésünk által belépünk egy tájba, melyen belül lenni alapfeltétel ahhoz, hogy történelmi létezésünk törzsgyökerességét visszanyerjük.”⁶⁶ Szubsztanciával rendelkezni és így teret elfoglalni annak lehetőségét is magában foglalja, hogy a Lét valamiféle mozgást tárjon fel: „Phüszisz a felnyíló működés...”⁶⁷

A második tézisem az, hogy a Lét térbeli mozgása többdimenziós (egészen pontosan háromdimenziós), és hogy teljes összetettségében ez a többdimenziós mozgás teszi érthetővé, amit Heidegger az „igazság megtörténéseinek” nevez. Az alábbi bekezdés, újra a *Bevezetés a metafizikába* szövegéből, a lét mozgásának az első két irányára utal (a hátról, amelyeket, Heidegger saját szavaiból ki-következtetve, „függetlennek” („felnyíló működés”) és „vízszintesnek” („idea”, „kinézet”) nevezek:

Phüszisz a felnyíló működés, a magában-ott-állás, az állandóság. Az *idea*, a kinézet, mint a látott, csupán meghatározottsága az állandónak, amennyiben azt éppen nézik – de csakis annyiban. Igen, csakhogy a *phüszisz* mint felnyíló működés mégiscsak megjelenés. Természetesen. Csakhogy a megjelenés kétértelmű.

A megjelenés egyszer összegyűjtés, az összeszedettségben önmagát állapotba ho-

zást és így-állást jelent. Viszont a megjelenés ezt is jelenti: az, ami már ott áll, az odatekintés számára előlnezetet, felületet, kinézetet mint kínálatot nyújt.⁶⁸

Az hiszem, helyénvaló a Lét mozgásának függőleges dimenzióját egyszerű ottlétével kapcsolatba hozni (vagy pontosabban az ottlét felbukkanásával és a tér elfoglalásával), míg a horizontális dimenzió a Létre mint érzékeltre mutat, ami azt is jelenti, hogy a Lét egy pillantásnak kínálja fel magát (mint megjelenés és mint *tárgy [ob-ject]*, mint ami a megfigyelő „felé” vagy vele „szemben” halad). A Lét mozgásának harmadik dimenziója a visszahúzódimenziója. Az 1944–1945-ben született *Zur Erörterung der Gelassenheit*-ben Heidegger arra hívja fel a figyelmet, hogy a Lét „inkább visszahúzódimenziós, minthogy feltárja magát nekünk”, így a Lét tisztán „megjelenő dolgoknak” „már nincs tárgy-karakterük”.⁶⁹ Meggyőződésem, hogy ez a visszahúzódimenzió a *feltárulás (Entbergung)* és *visszahúzódimenzió (Zurückziehen)* kettős mozgásának része, amely, mint már láttuk, az igazság megtörténése alkotja, és hogy a *feltárulás* tartalmazza a „felnyíló működés” függőleges mozgását (felbukkanás és eredménye: az ottlét) és az *idea* horizontális mozgását (megmutatkozás, megjelenés).

De miért képezne az igazság megtörténése egy olyan kettős mozgást, melynek vektorai szembe mennek egymással?⁷⁰ A probléma megoldására tett kísérlet szükségessé teszi, hogy egy további feltevést kockáztassunk meg arról, mi is lehet a Lét – azon túl, hogy szubsztanciális, térbeli artikulációval és hármassal rendelkezik. A következő feltételezésem tehát a *Lét* fogalmáról az, hogy a Lét a világ dolgaira azon értelmezésektől vagy rendszerezéstől függetlenül (vagy azokat megelőzve) utal, amelyeket történetileg vagy kulturálisan kötött fogalmi rendszerek nyújtanak. Másképpen fogalmazva: a Lét, úgy hiszem, a világ dolgaira azelőtt utal, mielőtt a dolgok egy kultúra részévé válnának (vagy, paradoxonnal élve: a fogalom azelőtt utal a világ dolgaira, mielőtt a dolgok egy világ részeivé válnának).⁷¹ Ha kikötjük, hogy a Lét csak az lehet, aminek nincs struktúrája, akkor a feltárulás és visszahúzódimenziós kettős mozgását így lehetne ma-

⁶⁸ *Uo.*

⁶⁹ Martin HEIDEGGER, *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* = *Uő.*, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1992¹⁰, 27–71; az idézet forrása: 40. Heidegger rejtélyes fogalmi újítását (*Gegnet*), mely ebben a szövegben központi jelentőségű, a Lét tisztán („clearing of Being”) fordítom.

⁷⁰ A kérdés megválaszolásához az alábbi esszémre utalok: Hans Ulrich GUMBRECHT, *Martin Heidegger and His Japanese Interlocutors. About a Limit of Western Metaphysics*, *Diacritics* (20) 2002.

⁷¹ A fenti esszében ezt a feltételezést arra az erőteljes rokonságra alapítom, amelyet Heidegger érzett az ázsiai gondolkodással, elsősorban a Zen buddhizmussal.

⁶⁴ *Uo.*, 29.

⁶⁵ Martin HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes* = *Uő.*, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994⁷, 1–74., itt 25.: „Die Kunstwerke zeigen durchgängig, wenn auch in ganz verschiedener Weise, das Dinghafte”. (Lásd még *Uo.*, 11. sk.)

⁶⁶ Martin HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, ford. VAJDA Mihály, Ikon, Budapest, 1995. 20.

⁶⁷ *Uo.*, 91.

gyarázni: a Lét csak a szemantikai hálózatokon és egyéb kulturális megkülönböztetéseken kívül(i) Lét. Hogy megtapasztalhassuk a Létet, annak át kellene lépnie a különféle kultúrák strukturált szféráiból egy kultúraspecifikus rácsozattól mentes szférába (amelyet legalábbis el lehet képzelni). Még egyszer hangsúlyozom: ahhoz, hogy megtapasztalható legyen, a Létnek egy kultúra részévé kellene válnia. Amint azonban a Lét átlépi ezt a küszöböt, természetesen már nem Lét többé. A Lét feltárulása az igazság megtörténéseben ezért kell hogy folyamatos kettős mozgásban menjen végbe, mint közeledés (a küszöb irányába) és visszahúzóadás (távolodva a küszöbtől), mint feltárulás és elrejtőzés. Heidegger – azt hiszem – úgy látta, hogy ez a kettős mozgás legalább két szinten játszódik le. A közeledés és visszahúzóadás közötti feszültség nyilván olyan alakzat, amelyet mindannyian ismerünk személyes élményeink révén, amelyeket a világmegismerés aktusai során szerzünk. De ugyanez a szerkezet határozza meg Heidegger jóval nagyobb szabású elképzelését, a „léttörténetet” (*Seinsgeschichte*) is. Hogy a Lét feltárul-e vagy sem, az nem pusztán azon múlik, hogy az egyes *Dasein*ok képesek-e a ráhagyatkozásra (*Gelassenheit*). Függ az emberiség történeti idejének adott pillanatától is. Ennek értelmében Heidegger meg volt róla győződve, hogy például az antik Görögország esélye összehasonlíthatatlanul jobb volt arra, hogy a Lét feltárulásában részesüljön, mint mondjuk a 20. század elején élőké. Innen nézve, a visszahúzóadás felől, amely sohasem győzhető le egészen, a Lét nem „üdvözítő” – vagy legalábbis sohasem annyira, mint ahogy az emberiségnek a keresztény kinyilatkoztatás képzete ígérte.⁷²

A harmadik tézisem – Heideggernek „az emberi létezésről” alkotott szavára utalva – a *Dasein* szerepét érinti az igazság történéseben. Hogy ezt a szempontot megérthessük, fontos szem előtt tartani, hogy a *Dasein* nem ugyanazt jelenti, mint a *szubjektum* vagy a *szubjektivitás* megszokott meghatározásai. A *szubjektivitás* fogalmával szemben, amely a szubjektum–objektum paradigma episztemológiai összefüggésrendjéhez tartozik, a *Dasein* a világban-benne-lét, vagyis emberi létezés, amely már mindig is – térbeli és funkcionális – kapcsolatban van a világgal. A világ, amellyel a *Dasein* érintkezik, „kézhezálló”, egy már mindig is értelmezett világ. A világban-benne-lét helyzetét elképzelve Heidegger a *Dasein* lehetséges hozzájárulását a Lét feltárulásához ráhagyatkozásként (*Gelassenheit*) jellemzi, mint képességet a dolgok lenni-hagyására. Az ösztönzés, a kezdeményezés a Lét feltárására (ha az ilyen szavak megfelelőek egyáltalán), úgy tűnik tehát, a Lét oldaláról érkezik, nem a *Dasein* felől. A ráhagyatkozás egy újabb meghatá-

rozottsága, hogy helyzete „kívül esik az aktivitás és passzivitás megkülönböztetésen”.⁷³ Mivel a *Dasein* Heidegger szerint a világban kell hogy legyen (és nem lehet a világgal szemben, mint egy szubjektum),⁷⁴ az is érthető, hogy a ráhagyatkozást az arra való képességként írja le, hogy odahagyjuk „a transzcendáló képzelet és a tulajdonítás” formáit.⁷⁵ A *Dasein*, ez világos, nem olyan pozíciót hivatott betölteni, amely a világ manipulálásával, átalakításával vagy értelmezésével volna kapcsolatos.

Végül arra a jelenségre szeretnék kitérni, hogy Heidegger, mint ez az életmű számos kötetében és szövegében egyértelmű, hajlamos a műalkotást az igazság történéseinek, vagyis a Lét feltárulásának (és visszahúzóadásának) kiváltságos helyeként bemutatni. Itt szeretném aláhúzni, hogy a bizonytalanság időnként rám törő érzése ellenére – a filozófia területére merészkedő irodalmár bizonytalansága ez – nem érzek ujjongást pusztán azért, mert Heidegger a műalkotásnak⁷⁶ kiváltságos episztemológiai státust juttat (sem pedig azért, mert korunk nyugati filozófiájának egy trendje hasonló nézőpontból újra felértékeli az esztétikát). A műalkotás heideggeri elemzésében engem leginkább az a pozíció érdekel, amelyet a Lét fogalmának ebben az összefüggésben tulajdonít. Íme egy bekezdés *A műalkotás eredetéből*, amely az eddig említett szempontokat közös nevezőre hozza – például az igazság történéseit mint ami „a megszokottól eltérő módon” láttatja a dolgokat, és ez az eltérő mód a *semmi*hez kapcsolódik, vagyis ahhoz a dimenzióhoz, ahol hiányoznak a kulturális megkülönböztetések:

Akkor a művészet az igazság levése és megtörténése. Akkor hát az igazság a semmiből keletkeznék? Így van, ha semmin a létező pusztán nem-jét értjük, és ha eközben a létezőt mint ama szokásos kéznéllevőt képzeljük el, ami azután a mű ott-állása révén mint csak vélt igazi létező jut napvilágra és rendül meg. A kéznéllevőből és a szokásosból sohasem olvasható ki az igazság. Ellenkezőleg, a nyíltság megnyílása és a létező tisztása csak akkor történik meg, ha a belevettségben beköszöntő nyitottságot kivetítjük.⁷⁷

⁷³ Lásd HEIDEGGER, *Zur Erörterung der Gelassenheit*, 33.

⁷⁴ Ehhez a megkülönböztetéshez, filozófiai és történeti dimenzióival együtt lásd Martin HEIDEGGER, *A világkép kora*, ford. ford. PÁLFALUSI Zsolt = Uő., *Rejzékutak*, 70–102.

⁷⁵ HEIDEGGER, *Zur Erörterung der Gelassenheit*, 57., lásd még 44.

⁷⁶ Heidegger sohasem váltja ki a *műalkotás* fogalmát az „esztétikai tapasztalatával” (mely helyettesítés mára szinte kötelezővé vált) – kétségtelenül azért, mert az „esztétikai tapasztalat” szemantikailag közel van a tudat dimenziójához, és ezért könnyű a fenomenológiai dimenzióhoz kapcsolni.

⁷⁷ HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 56.

⁷² Catherine Pickstock hívta fel a figyelmemet erre a szempontokra.

Mármost honnan származhat Heidegger sajátos társítása, mely a műalkotást és a Lét feltárulását összeköti? A legkevesebb, amit erről mondhatunk, hogy az az előre-hátra mozgás, amelyet a Lét feltárulásában lát, alapvonalában olyan struktúra, amelyre különféle szinteken és más-más kontextusokban a műalkotás tárgyalása kapcsán is gyakran rámutat. Nincs rá ok természetesen, hogy azt higgyük, hogy Heidegger a műalkotást az egyetlen olyan helyként akarta volna leírni, ahol a Lét feltárulása lehetséges volna. Éppen ellenkezőleg, szövege azt sugallja, hogy a műalkotást olyan médiumnak látja, ahol az igazság történéseinek nagyobb a lehetősége (vagy inkább a valószínűsége?), mint máshol.

De *A műalkotás eredete* további válaszokat is kínál arra, mit jelenthet a *Lét* szó (szemben azzal a kérdéssel, hogyan történhet meg a Lét feltárulása). A kötetben, valahol középtájon Heidegger oldalakon át időzik egy antik görög templom emlékénel, és éppen itt fejti ki a *világ* és a *föld* fogalmát, hogy megkísérelje a Lét jellemzését. A templom mint műalkotás és a feltárult Lét viszonya természetesen nem a reprezentáció: „Egy épület, egy görög templom semmit sem képvisel.”⁷⁸ Az összetett válasz arra a kérdésre, hogy a templom jelenléte hogyan járulhat hozzá ahhoz, hogy a Lét feltárulása megtörténjen, a *világ* és a *föld* szembeállító leírásában rejlik: „A világ az egyszerű és lényegi döntések tág pályáinak felnyíló nyitottsága egy történelmi nép sorsában. A föld az állandóan elzárkózó és ily módon elrejtő semmire sem szoruló előjötté.”⁷⁹ Pontosan mi is a különbség a *föld* és a *világ* feltételezett szerepe között az igazság történéseiben? Ami a *föld* szempontját illeti, azok a tényezők, amelyeket eddig összegyűjtöttünk, hogy megértsük a *Lét* fogalmát egyrészt, és ahogyan Heidegger megidézi a templomot másrészt, abban a benyomásban közösek, hogy a templom pusztá jelenléte kiváltja a templomot körülvevő dolog feltárulását, feltárulásukat a maguk dologszerűségében:

Az épület ott állván sziklatalapzatán nyugszik. A mű rajta való nyugvása láthatóvá teszi a szikla robusztus, de semmire sem törő tartóerejének (*Tragen*) sötét voltát. Az épület ott állván dacol a felette tomboló viharral, és így a vihart is a maga erejében mutatja meg. A kőzet csilláma és fénye hozza napvilágra a nappal fényét, az égbolt messzeségét, az éjszaka sötétjét, bár látszólag maga a kőzet is csak a nap jóvoltából ragyog.⁸⁰

A fenti bekezdés központi gondolata a *földről* megtévesztően egyszerű. Csak bizonyos dolgok (ebben az esetben a templom) jelenléte nyitja meg annak lehetőségét, hogy más dolgok őseredeti anyagi minőségükben jelenhessenek meg – és ez az effektus úgy is felfogható, mint létük feltárulásának egyik módja (és része).

Sokkal nehezebb rájönni, milyen módon lehet segítségünkre a *világ* fogalma a Lét megragadásában. Ha a feltárult Lét karaktere a dologé (így az első tételünk), méghozzá egy szemantikai hálózatoktól független dologé, ez összeegyeztethetetlennek látszik a *világgal*, amely kultúrafüggő, akár „az egyszerű és lényegi döntések [...] egy történelmi nép sorsában” – mely szavakkal Heidegger azt a világot szemlélteti, amelyet egy Isten jelenléte nyújt a görög templomban. Így folytatja:

A templomban Isten a templom által van jelen. Az Isten jelenléte önmagában a körzet szent körzetként való kiterjesztése és elhatárolása. De a templom és körzete nem szóródik szét a meghatározatlanságban, mert csak a templom rendezheti és gyűjtheti egységbe maga köré ama pályákat és vonatkozásokat, melyekben születés és halál, átok és áldás, győzelem és megaláztatás, kitartás és hanyatlás az emberi lény számára a sors (*Geschick*) formáját ölti fel.⁸¹

Világos, hogy a *világnak* térbeli kifejeződése kell legyen és hogy integratív dimenzióként határozható meg, olyan dimenzióként, amely a dolgokat összehozza. Erre a feltevésre építve két megoldását látom annak a problémának, hogy hogyan kapcsolódik egymáshoz a *világ*, a *föld* és a *Lét* fogalma. Az egyik lehetőség, hogy Heidegger utalásait a *sorsra*, a görög *istenre* és hasonló fogalmakra olyan hivatkozásként értjük, amelyek integratív dimenziókra vonatkoznak, ezek pedig kevésbé kultúra- és történelemfüggők, mint azt első pillantásra képzelnénk. Így nem lehetetlen a különféle *sorsokról* vagy a különféle *istenekről* azt gondolni, hogy a Lét oldalához tartoznak (valóban elég megszokott, legalábbis teológiai nézőpontból, az „istenekre” úgy gondolni, mint akik a mindennapok történetileg specifikus világából visszahúzódnak). Ha ezek után a *sorsokat* és *isteneket* a Lét-en belüli integratív, mindent átfogó modalitásokként próbáljuk elképzelni, nem pedig egyedi „dolgokként”, akkor az ilyen modalitások a történelmi kultúráktól függetlenül formálhatják a dolgokat. Ez azt jelentené például – és mindig a Lét oldalán –, hogy a föld, a tenger és az ég különféle istenek, különféle sorsok jelenlétében vagy azokhoz tartozva mindig más és más. Ez a töprengés egy nagyon

⁷⁸ *Uo.*, 31.⁷⁹ *Uo.*, 37.⁸⁰ *Uo.*, 31.⁸¹ *Uo.*, 31.

fontos és gyakran figyelmen kívül hagyott szempontot hoz felszínre Heidegger szövegében. Ez az a gondolat, mely szerint ha a dolgokra a Lét részeiként tekintünk, vagyis függetlenül a történelemspecifikus kultúrák kiszabta formáktól, ez nem jelenti azt, hogy ezen dolgoknak ne lenne egyáltalán formája – vagy szükségyszerűen változatlan („örök”) formája lenne. Így nem feltételezhetjük, hogy például az antik görög parasztnak vagy filozófusnak feltárult Lét ugyanaz lehetett volna, mint a Lét, ami nekünk tárulhat fel, két és fél ezer évvel később. A föld a Létre mint szubsztanciára vonatkozhat és a világ azokra a változó alakzatokra és szerkezetekre, amelyeknek a Lét mint szubsztancia a részévé válhat. De a világ e változásainak semmi köze ahhoz a dimenzióhoz, amelyet általában úgy hívunk: „történeti” vagy „kulturális” változás.

A világ státusát érintő másik megoldást valamivel könnyebb megragadni – ez ahhoz vezet, hogy a világot kizárjuk a Lét dimenziójából.⁸² Ezen értelmezés szerint Heideggernél a Lét csak olyan dolgok formájában és szubsztanciájában (valamint a formán és a szubsztancián keresztül és azokkal szemben) tárul fel, amelyek egy adott kultúra részei (a „létezők” és a „világok” ilyen dolgok alakzatai). A Lét ugyanis – szemben a platóni ideákkal – nem valami általános vagy időtlen a felszínnek világa alatt vagy mögött. Talán tényleg olyan egyszerű, mint ez a meghatározás: a Lét a kézzelfogható dolgok, de a kultúraspecifikus szituáltságtól függetlenül tekintve – bár ezt elérni nem egyszerű mutatvány és még csak nem is túl valószínű, hogy sikerüljön. Heidegger feszültséget, sőt küzdelmet érzékel a világ (dolgok alakzatai egy adott kulturális szituáció összefüggésében?) és a föld (a dolgok az adott kulturális szituációiktól függetlenül nézve?) viszonyában. A föld vagy a Lét (*Sein*) és a világ vagy a létezők (*das Seinende*) ezen olvasat szerint elválaszthatatlanul összetartoznak – de ezen az összetartozáson belül mégis széttartanak, hogy „kinyilvánítsák saját természetüket”: „A világ és a föld szembenállása vita. Persze könnyen elvétjük a vita lényegét, ha összetévesztjük a széthúzással és veszekedéssel, és csak zavarnak és pusztításnak tekintjük. A lényegi vitában a vitázó felek egymást kölcsönösen a maguk lényegének önaffirmációjába (*Selbstbehauptung*) emelik.”⁸³

Égy dolog biztosnak látszik – függetlenül attól, hogyan értelmezzük a világ fogalmát. Amikor egy adott kulturális szituáció elvész („ha az Isten elmenekül a templomból”), akkor az ehhez a helyzethez tartozó dolgok már nem szolgálhatnak a Lét feltárulásának alapjául, mert hiányzik a világ mint integráló dimen-

zió, amely, úgy tűnik, elevenségüket adta: „Ott-áltában a templom ad a dolgoknak először arculatot, és segíti az embereket önmagukra találni. Amíg a mű mű marad, amíg az Isten nem hagyja el azt, e lehetőség nyitott lesz.”⁸⁴

Bármilyen provizórikus marad is az arra tett kísérletem, hogy Heidegger *Lét* fogalmának összetettségét feltárjam, nem lehet kétséges, hogy ez a fogalom közel áll a jelenlét koncepciójához (amit e fejezet elején úgy próbáltam meg meghatározni, mint azon kortárs reflexiók közös pontját, amelyek megpróbálnak túllépni a metafizikai episztemológián és a világhoz való, kizárólag a jelentésre alapuló viszonyon). Mindkét fogalom, a Lét és a jelenlét is szubsztanciát implikál; mindkettő kapcsolatban van a térrel; mindkettő összefügg a mozgással. Ha Heidegger nem is dolgozta ki a „extrém időbeliség” dimenzióját olyan részletesen, mint néhány kortársunk megkísérli, de az, amit tétován a Lét „mozgásának” nevezünk Heidegger elméletében, lehetetlenné teszi, hogy a Létet mozdulatlanként gondoljuk el. A legfontosabb közös nevező mindenesetre a feszültség a jelentés (vagyis ami a dolgokat kultúraspecifikussá teszi) és a jelenlét vagy Lét között. Igaz ugyan, hogy az imént vázolt olvasatok közül csak a másodikban felel meg nagyjából a föld és világ viszonya a jelenlét és a jelentés közötti feszültség gondolatának. De az, hogy némi bátorítást merítsek saját kutatásaimhoz az olyan fogalmakból, mint a föld, a világ vagy a Lét, független ezen fogalmak különféle értelmezéseitől. Számomra az az általános benyomás a döntő – és ez közös a különféle olvasatokban –, hogy ellenállást fejtenek ki, ha egy metafizikai világképbe próbáljuk őket simán beilleszteni. Heidegger fogalmai, úgy tűnik, már mindig is egy más episztemológiai és ontológiai dimenzió felé vannak elindulóban.

4 —————

A döntés hátterében, hogy megvizsgáljam és felhasználjam Heidegger *Lét* fogalmát, az a benyomás áll, hogy már nem elég újra és újra kijelentenünk, mennyire meguntuk a humán tudományban az analitikus fogalmak készletét, amely csak a jelentés dimenziójához ad hozzáférést. Még egyszer, más szavakkal: ideje megtörni néhány diszkurzív tabut (ideje összemocskolni a kezünket), ideje olyan fogalmakat kidolgozni (és kísérletezni velük), amelyek legalábbis érzékelné engedlik a jelenlét jelenségét – ahelyett, hogy megkerülnék ezt a dimenziót. Ahogyan már a könyv számos helyén megfogalmaztam, az egyik lehetséges előrevívő stratégia

⁸² Martin Seel a második értelmezés mellett dönt. Lásd SEEL, *Die Ästhetik des Erscheinens*, 31–33.

⁸³ HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 37.

⁸⁴ *Uo.*, 32.

az lehet, hogy a múlt pre- vagy nem-metafizikus kultúráihoz és diszkurzusaihoz fordulunk. Éppen ez áll Heidegger elragadtatása mögött a preszókratikus szövegek iránt.⁸⁵ Pusztán a szakértelem hiánya magyarázza, hogy nem az antik görög kultúrából merítettem hasonló ösztönzést, hanem a középkorból (és a középkori, valamint a kora újkori kultúra közötti különbségből) – és most ehhez az anyaghoz térek vissza.

Amit javasolni szeretnék erre a konkrét történeti különbségre építve, az fogalmak (egyelőre kissé elnagyolt) sora. Ezek segítségével talán megingathatjuk az értelmezés kizárólagos pozícióját a humán tudományokon belül (vagy legalábbis segíthetnek elképzelni egy olyan szellemi szituációt, ahol az értelmezés már nem kizárólagos). Minthogy ezek a fogalmak mind a középkori és a kora újkori (modern) kultúra szembeállításából származnak, talán azt kellene mondanom, hogy mindenekelőtt azt illusztrálják, mi szükséges ahhoz, hogy egy a miénktől merőben eltérő kultúrát elképzeljünk. Innen nézve másságuk nem lenne többé történelemspecifikus másság. Két tipológián belül állítom elő és mutatom be ezeket a kísérleti fogalmakat. Az első tipológia a „jelentés kultúrája” és a „jelenlét kultúrája” közötti megkülönböztetésre tesz javasol (a jelentéskultúra persze a modern, míg a jelenlétkultúra a középkori kultúrához áll közelebb).⁸⁶ Mivel – nem egyszer keserves tapasztalatok árán – megtanultam, hogy a jelentőség és a levonható következtetések tekintetében az ilyen tipológiai javaslatokat gyakran összekeverik a valóságleírásokkal, ragaszkodom hozzá, hogy a jelentéskultúra fogalmát éppen úgy, mint a jelenlétkultúráét, Max Weber szociológiája nyomán, ideáltípusoknak (*Idealtypen*) tekintsük. Természetesen nem gondolom azt, hogy ezen ideáltípusok bármelyike valaha is megjelent volna (vagy egyszer csak anyagi formát ölt majd) tiszta – ideális – formájában. Inkább azt feltételezem, hogy bármely kultúra elemezhető olyan összetett alakzatként, ahol az önreferencia szintjei a jelentéskultúra és a jelenlétkultúra összetevőit állítják egymás mellé (mint ahogyan bármely kulturális tárgyban egyaránt felfedezhetünk jelentéshatásokat és jelenléthatásokat). Valójában minden fogalmi és leíró forrás, amely egy ilyen tipológia számára az elmúlt kultúrákból megragadható, az önleírásuk diszkurzusaiból származik. De azon előfeltételünk ellenére, hogy a kollektív önleírás minden diszkurzusa egyaránt tartalmaz jelentés- és jelenlétkultúra-összetevőket,

érdemes feltenni, hogy egyes kulturális jelenségek (mint például a katolikus egyház szentségei vagy a kortárs afro-brazil kultuszok) inkább a jelenlétkultúra oldalán állnak, mások (pl. az antik Róma politikája vagy a kora újkori Spanyol Birodalom bürokráciája) döntően a jelentéskultúrára épülnek. Semmiképp nem szabad megfélemlíteni arról, hogy ez a tömör kettős tipológia szándéka szerint pusztán egy *nem kizárólag hermeneutikai* fogalomkészlet lehetőségét sugallja a kultúraelemzésben.

Az uralkodó emberi önreferencia tehát a jelentéskultúrában, *először*, az értelem (úgy is mondhatjuk, tudat vagy *res cogitans*), míg a jelenlétkultúra uralkodó önreferenciája a test. *Másodszor* annak, hogy az uralkodó önreferencia az értelem, az a rejtett következménye, hogy az ember a világhoz való viszonyában külsődlegesként gondolja el magát (hiszen a jelentéskultúrában a világ kizárólag anyagi tárgyakkól áll). Ez a nézet világossá teszi, hogy az uralkodó emberi önreferencia helyét a jelentéskultúrában valóban a *szubjektivitás* vagy a *szubjektum* foglalja el, míg a jelenlétkultúrában az ember a testére úgy tekint, mint *ami* a kozmológia (vagy az isteni teremtés) része. Nem külsődlegesként látják magukat a világhoz való viszonyban, hanem a világ részeként (a „világban-benne” léteznek, térbeli és fizikai értelemben). A jelenlétkultúrában a világ dolgainak – az anyagi létük felett – van benső jelentésük (nem csak az értelmezés nyújtotta jelentés), és az ember a testet a létezés szerves részének tekinti (innen ered a késő középkori kultúra megszállott érdeklődése a halottak testi feltámasztásának témája iránt). *Harmadszor* a tudás a jelentéskultúrában csak akkor lehet érvényes tudás, ha egy szubjektum hozta létre, méghozzá a világ értelmezésének aktusában (és ha az aktus a világ „pusztán anyagi” felszínén áthatol, hogy az alatt vagy mögött szellemi igazságot találjon: ezt a feltételt az előző fejezetben a „hermeneutikai mező” kapcsán írtam le). A jelenlétkultúrában az érvényes tudás jellemzően kinyilatkoztatott tudás. Olyan tudás, amelyet az isten(ek) vagy „a világ önfeltárlásának eseményei” és ezek különféle változatai kinyilatkoztattak/feltártak. Az önfeltárlás ilyen eseményeit, amint már említettem, sohasem a szubjektum kezdeményezi. A kinyilatkoztatás és a feltárlás, ha hiszünk benne, csak megtörténik, és ha megtörtént, megvalósulásában és hatásában soha többé nem lehet meg nem történné tenni. A *tudás* azonban, amely a kinyilatkoztatásból és a feltárlásból bontakozik ki, már nem szükségszerűen és kizárólag az, amit mi – egy döntően jelentésalapú kultúrában – a tudás megjelenésének egyetlen ontológiai feltételként tartunk számon, vagyis a tudás már nem kizárólag fogalmi konstrukció. Az elmélkedés Heidegger *Lét* fogalmának mentén arra ösztönözhet, hogy a kinyilatkoztatott vagy feltárt *tudást* olyan szubsztanciaként képzeljük el, amely meg-

⁸⁵ Lásd Glenn W. MOST, *Heideggers Griechen*, ford. Martin VÖHLER, Merkur (56) 2002, 113–123.

⁸⁶ A tipológia egy korábbi változatához lásd: Hans Ulrich GUMBRECHT, *Ten Brief Reflections on Institutions and Re/Presentation = Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, szerk. Gert MELVILLE, Böhlau, Köln, 2001, 69–75.

mutatkozik, jelenlévővé válik számunkra (belső jelentésével együtt), anélkül, hogy értelmetni kellene és ezzel jelentéssé alakítanánk.

A jelentéskultúra és a jelenlétkultúra szempontjai közötti fenti három különbség világossá teszi, *negyedszer*, hogy e két kultúrának – kifejtetten vagy kifejtetlenül – különböző fogalmai vannak arról, hogy mi a jel. A jelentéskultúrában természetesen a jelnek rendelkeznie kell azzal a metafizikai struktúrával, amely Ferdinand de Saussure szerint a jel általános feltétele: a tisztán anyagi jelölő párosítása a tisztán szellemi jelölttel (vagy „jelentéssel”). Mármint ehhez hozzá kell tenni, hogy a jelentéskultúrában a „tisztán anyagi” jelölő már nem képezi figyelem tárgyát, amint a „mélyben rejlő” jelentést azonosították. A (számunkra) sokkal kevésbé ismerős jelforma, amelyet a jelentéskultúra és a jelenlétkultúra közötti tipológiai különbség segít elképzelni és megragadni, közel áll az arisztotelészi jelmeghatározáshoz, amelyet már korábban felidéztem: ott a jel szubsztancia (amely térbeliséget követel) és forma (ami a szubsztancia érzékelését lehetővé teszi) összekapcsolása. Ez a jelfogalom elkerüli a két oldal, a tisztán szellemi és a tisztán anyagi takaros megkülönböztetését. Következésképpen ebben a jelfogalomban nincs olyan oldal, amely eltűnne, amint a jelentés bizonyossá vált. Anélkül, hogy („kulturálisan”) túl akarnám értékelni az arisztotelészi jelfogalom hatókörét, egy emléket szeretnék felidézni, egy japán idegenvezetőről, aki előbb egyenként megadta a híres sziklakert köveinek pontos jelentését – majd így folytatta: „de ezek a kövek azért is gyönyörűek, mert folyamatosan közelítenek a testünkhöz, anélkül, hogy valaha is hozzánk érnének.” Ahol a kövek közelednek hozzánk, az igazság pedig szubsztancia, vagyis a jelenlétkultúra világa olyan világ, ahol, *ötödször*, az ember az őt körülvevő kozmológiába úgy akar besorolódni, hogy beírja, bevési magát – vagyis a testét – e kozmológia ritmusába. A szándékot, hogy ezt a ritmust megváltoztassák vagy kimozdítsák (vagy akár ha valaki véletlenül ilyen változást okoz) az emberi állhatatlanság jeleként vagy egyszerűen bűnként fogják fel a jelenlétkultúrában. Ezzel szemben a jelentéskultúrában az ember hajlamos arra, hogy a világ megváltoztatását (javítását, szebbé tételét) tartsa legfőbb hivatásának. Elképzelni egy világot, amelyet az ember cselekvése átalakított, ezt hívjuk „motivációnak”. Az a magatartás, amely az ilyen elképzelések megvalósítására tör, maga a „tett”. Az ilyen jövőképek és az ezeket megvalósító kísérletek annál hitelesebbek, minél inkább az ember világról alkotott tudására épülnek. A jelenlétkultúrában a jelentéskultúra *tett* fogalmához a legközelebb a *mágia* áll, vagyis az a gyakorlat, hogy távoli dolgokat jelenlétűvé teszünk, jelenlévő dolgokat pedig eltüntetünk. A mágia ugyanakkor sohasem épül ember alkotta tudásra. Legtöbbször előírásokra támaszkodik (titkos receptekre

vagy kinyilatkoztatott előírásokra), amelyek tartalma azért mutatkozik meg, hogy része legyen a kozmológia örök mozgásának, annak a mozgásnak, amelynek részeként az ember magára tekint. Ha a jelenlétkultúrában az uralkodó önreferencia a test, akkor, *hatodszor*, a tér, a testek körül képződő dimenzió kell hogy az az alapvető dimenzió legyen, amelyben az emberek közötti viszonyok, valamint az emberek és a világ dolgai közötti viszonyok elrendeződnek. A jelentéskultúrának alapvető dimenziója ezzel szemben az idő, mert a tudat és az időbeliség közötti összefüggés kikerülhetetlennek tűnik (gondoljunk csak Husserl *tudatáram* fogalmára). Mindenekelőtt azonban azért az idő a jelentéskultúra alapvető dimenziója, mert azon átalakító cselekvések végrehajtása, amelyeken keresztül a jelentéskultúra az ember és a világ közötti viszonyt meghatározza, időbe kerül. Ha a tér az az uralkodó dimenzió, amelyen keresztül a jelenlétkultúrában az emberek közötti, vagyis az emberi testek közötti viszony létrejön, akkor ez a viszony, *hetedszer*, bár mikor erőszakba torkollhat (és ténylegesen torkollik is), vagyis a teret elfoglalják és lezárják – más testekkel szemben. A jelentéskultúra ezzel szemben jellemző (és talán akár kötelező) módon végtelenszer elhalasztja a tényleges erőszak pillanatát és ezáltal az erőszakot hatalommá alakítja, amelyet úgy határozhatunk meg, mint annak a lehetőségét, hogy a teret – testekkel – lezárják vagy elfoglalják. Minél inkább megfelel egy kultúra önképe a jelentéskultúra tipológiájának, annál inkább igyekszik elrejtetni vagy akár elnyomni az erőszakot, mint a hatalom végső lehetőségét. Így magyarázhatjuk azt a tényt, hogy a jelen évtizedekben kultúránk történészei és filozófusai összekeverték a hatalmi viszonyokat azokkal a viszonyokkal, amelyeket a tudás elosztása határoz meg. De az irányok, amelyek mentén a tudás eloszlik, csak addig esnek egybe a hatalmi viszonyok erővonalai-val, amíg a tudáselosztás útjainak stabilitását – még egy jelentéskultúrában is – a fizikai erőszak lehetősége és fenyegetése biztosítja.

A jelentéskultúrában, *nyolcdszor*, az esemény fogalma elválaszthatatlanul kötődik az újításhoz mint értékhez, és ennek következményeképpen a meglepetésszerephez. A jelenlétkultúrában az újítás megfelelője ezzel szemben a – szükségképpen illegitim – elhajlás a kozmológia szabályszerűségeitől és az emberi viselkedés belső kódjaitól. Ha tehát el akarjuk képzelni a jelenlétkultúrát, szembe kell néznünk azzal a kihívással, hogy az eseményszerűség olyan fogalmát is el kell gondolnunk, amely elválik az újítástól és a meglepetéstől. Egy ilyen fogalom arra is felhívhatná a figyelmet, hogy még a szokásos, várt és megjósolható változások és átalakulások is magukban foglalják a megszakítottság egy momentumát. Tudjuk, hogy röviddel este nyolc után a zenekar belekezd a nyitányba, amelyet már oly sokszor hallottunk. A megszakítottság, amely azt a pillanatot jellemzi, amikor

az első hangok felcsendülnek, mégis „eltalál” – az cseményszerűség hatását hozva létre, amely sem meglepetést, sem újítást nem foglal magába. A színpadi esemény példája, *kilencedszer*, a játékoság és a fikció fogalmaihoz vezet, amelyek révén a jelentéskultúrák olyan interakciókat jellemeznek, ahol a résztvevőknek hiányzik, behatárolt vagy homályos a tudása a viselkedésüket irányító motivációkról. A viselkedésüket irányító motivációk (vagyis az azokról való tudás) hiánya az oka, hogy a játék vagy a fikció helyzeteiben a szabályok – legyenek ezek bár már meglévő vagy a játék kibontakozásának folyamatában kiépülő szabályok – átveszik a résztvevők motivációinak helyét. Mivel tetteknek (amelyeket tudatos motivációk strukturálta emberi viselkedésként lehetne leírni) nincs helyük a jelenlétkultúrákban, nem jönnek létre a játékoság és fikció fogalmi megfelelői – sem pedig a játékoság/fikció és a mindennapi interakciók komolysága közötti különbségtétel.⁸⁷ Ha a jelentéskultúrában a mindennapi interakciók komolyságának belső ellentéte a játék és a fikció, a jelenlétkultúrák mindig fel kell hogy fűgesszék magukat – egy pontosan kimért időtartamra –, ha egy kivételnek akarnak helyet adni a kozmológiai alapú életritmusban. Erre a konstrukcióra utalnak a *karnevál* metonimikus fogalmával a Mihail Bahtyin inspirálta tudósok.⁸⁸ Végül, hogy a kettős topológiát történelmi fantáziával töltsük fel, azt mondhatnánk, hogy a parlamenti viták a jelentéskultúrákhoz leginkább illő rituálék, míg az eucharisztia a jelenlétkultúrák rituáléinak prototípusa. A parlamentáris tanácskozás elméletileg különböző egyéni motivációk vetélkedése, a távoli jövő különböző vízióié, amelyek alkalmasak a közeljövő egyéni és közösségi tetteit irányítani. Jóllehet a parlamentáris tanácskozás máig a résztvevők fizikai jelenlétére épít, úgy van megrendezve, mintha a jelenlévőket kizárólag a versengő víziók és érvek szellemi minősége határozná meg. Az eucharisztia ezzel szemben mágikus rituálé, mert Isten testét, mint egy elmúlt szituáció központi elemét, fizikailag jelenlévővé teszi (amint már említettük az előző fejezetben: csak a kora újkori protestáns teológia változtatta az eucharisziát megemlékezésé). De mi értelme van egy – Isten valódi jelenlétét előállító – rituálénak, ha az emberi élet általános keretfeltétele már eleve Isten tényleges jelenléte? Az egyetlen lehetséges válasz, hogy az eucharisztia megünneplése nap mint nap nemcsak fenntartja, de intenzívebbé teszi a már meglévő, valóságos isteni jelenlétet. Az intenzívebbé tétel képzelet segít megérteni, hogy a jelenlétkultúrákban nem szokat-

lan az olyan dolgok mennyiségi meghatározása, amelyek a jelentéskultúrában mennyiségileg nem fejezhetőek ki: a jelenlétkultúrák mennyiségileg értékelnek különbözőféle érzéseket, így a közelséget és a távollétet, vagy a helyeslés és az ellenállás intenzitását.⁸⁹

Az ilyen tipológiától elválaszthatatlan annak a lehetősége, hogy majd hogyan nem végtelenül folytassák és tökéletesítsék őket. Éppen ezért, és mert a felvázolt különbségek szinte tetszőlegesen gyarapíthatóak, a jelenlétkultúra és a jelentéskultúra kettős tipológiáját itt lezárom. Ezt a fejezetet ugyanakkor, amelyet szövegekhez, kulturális tárgyakhoz és általában a világhoz fűződő, nem kizárólag értelmező viszony felvázolásának szenteltem, egy másik tipológiával zárom. Ahelyett, hogy még bonyolultabb fogalmakat alkotnék a különböző kultúrátípusokról, a második tipológiában az emberi világsajátítás különböző típusaira összpontosítok (ahol a *világ* fogalmába a többi embert is beleértem). A második tipológia az elsővel szemben nem kettős, hanem négy különböző világsajátítási módot különböztet meg. A sorrend, amelyben a világsajátítás e négy különböző típusát bemutatom, olyan mozgást követ, amely a jelenlétkultúra ideáltípusának megfelelő világsajátítási módtól a másik pólus, a tiszta jelenlétkultúra irányába halad. Az első és a második tipológiát az köti össze, hogy az érvelésben betöltött szerepük azonos. Amint azt a jelenlétkultúra és a jelentéskultúra fogalmainak kidolgozásakor is tettem, a négy világsajátítási típust is végső soron annak reményében különböztetem meg, hogy olyan képeket és fogalmakat javasolhatok és sugalmazhatok, amelyek talán segíthetnek megragadni a világhoz való viszonyunk nem-értelemező összetevőit.⁹⁰

Megenni a világ dolgait, ide értve az emberevést és a teofágiát, „megrágni Bovarynét”,⁹¹ ahogy Nietzsche elképzelte, vagy Krisztus testét enni és vérét inni: a világsajátítás nyilvánvaló és alapvető formája – habár a világsajátítás alapvető módja, mégsem szeretünk beszélni róla és arra törekszünk, hogy jelentés-

⁸⁹ Éppen ez az a kérdés, amelyet sok évvel ezelőtt figyelmen kívül hagytam a hiperbola retorikai trópusát középkori szövegekben vizsgálva doktori értekezésemben. Hans Ulrich GUMBRECHT, *Funktionswandel und Rezeption. Studien zur Hyperbolik in literarischen Texten des romanischen Mittelalters*, München, 1972.

⁹⁰ A fejezet utolsó lapjain következők korábbi változata megjelent egy internetes publikáció formájában: *Four Ways to See (or Bite) a Body in a Text = Internet Diskussionsforum des Romanischen Seminars der CAU Kiel*, <http://ikarus.pclab-phil.uni-kiel.de/romanist/IDF-FRAM.htm>

⁹¹ Lásd az alábbi esszém: Hans Ulrich GUMBRECHT, *Wie sinnlich kann Geschmack (in der Literatur) sein? Über den historischen Ort von Marcel Proust „Recherche“ = Marcel Proust. Geschmack und Neigung*, szerk. Volker KAPP, Stauffenburg, Tübingen, 1989, 97–110.; Hans Ulrich GUMBRECHT, *Eat Your Fragment! = Collecting Fragments / Fragmente sammeln*, szerk. Glenn MOST, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, 315–327.

⁸⁷ Lásd a cikkemet: Hans Ulrich GUMBRECHT, *Fiktion / Nichtfiktion = Funkkolleg Literatur*, I., szerk. Ilse BRACKERT – Eberhard LAMMERT, Fischer, Frankfurt am Main, 1977, 188–209.

⁸⁸ Lásd Mihail BAHTYIN, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, ford. KÖNCSÖDI Csaba – RAINCSÁK Réka, Osiris, Budapest, 2002.

kultúránk margói felé, sőt lehetőleg azokon túlra szorítsuk. Az ellenérzésnek (és ez nem pusztán intellektuális idegenkedés) a legnyilvánvalóbb oka természetesen az a feszültség, amely fennáll egyrészt jelentéscentrikus kultúránk, másrészt a világ elfogyasztása között, amely a világ dolgaival, azok kézzelfogható jelenlétével való eggyé válás legközvetlenebb módja. De talán egy másik mechanizmus is közrejátszik ebben a reakcióban, egy mechanizmus, amelynek megfelelőit a másik három világsajátítási típusban is megtalálhatjuk. Mindhárom világsajátítási típusra igaz, hogy a világot elsajátító alany attól fél: ő maga is ugyanolyan típusú elsajátításnak lesz a tárgya. A „világot megenni” tehát mindig kiváltja a félelmet az emberből, aki a teste révén része a világnak, hogy őt is meg fogják enni. És éppen ez lehet az oka, hogy a legtöbb emberi társadalomban tetten érhetők, az emberi hús megevéését övező tabuk – vagy általános, vagy a rokonokra vonatkozó tabuk.

Behatolni a dolgokba és a testekbe – érintkezés és szexualitás, agresszió, rombolás⁹² és gyilkosság: ez alkotja a világsajátítás második típusát, a világsajátítás olyan formáját, amelyben a testek egyesülése más testekkel vagy élettelen dolgokkal ideiglenes, és ezért szükségszerűen távolságot teremt, teret nyit a vágynak és a reflexiónak. Ez az összefüggés magyarázza szerintem, miért áll a szexualitás oly erős konnotatív összefüggésben a halállal, a másik test legyűrésével és a másik általi elnyomatással. Akárcsak a halálvágy, ez a konnotáció is abból a vágyból származhat, hogy a mulandó egyesülést örökké tartóvá tegyük. De mint a halál-félelem esetében, ezt is a megfordítástól való félelem váltja ki. Az erőszakos behatolás félelme a megerőszakoltatás rémálmát idézheti elő. Kulturális alakulatok sora szolgál arra, hogy legyőzze ezt a félelmet. Egyes kultúrákban a nemi szerepek szigorú elkülönítése és rangsorolása próbálja elválasztani a behatoláshoz való jogot attól a félelemtől, hogy belénk hatolnak. Látszólag sokkal „civilizáltabb” – vagy egy rég elhalt beszédmód fogalmával: sokkal elidegenítőbb – stratégia e félelmet úgy megtörni, ahogyan a saját kultúránkban ez majdhogynem általánosan elfogadott, vagyis spiritualizálni a szexualitást, egészen addig a pontig, ahol az kölcsönös önkifejezés és kommunikációvá nem válik.

Létezik a világsajátításnak egy olyan módja, ahol bár még érezhető a világ vagy a másik fizikai jelenléte, de nincs olyan valós objektum, amelynek érzékelésére ezt az érzést vissza lehetne vezetni. Ezt hívjuk *misztikának*. Érdekes, hogy kultúránk minden miszticizmust a szellemi élethez sorol – ami ellentmond annak a tapasztalatnak, hogy a misztikus elragadtatás állapotait gyakran erősen rituális testi cselekvések idézik elő és ezen állapotok mindig fizikai behatás érzékelésé-

vel járnak együtt. Természetesen a vágy, amelynek betöltésére a misztika épül, a tartós birtoklás vágya – a világ dolgainak birtoklásáé, a szeretet tárgyának birtoklásáé, vagy éppen egy Istené. De a misztika is átfordulhat a birtokoltságtól való félelembe, és ez azt jelenti, hogy, mivel a misztikát összefüggésbe hozhatjuk egy – legalábbis kezdetleges – szubjektumpozícióval a hívek körében, rokonságban van az önkontroll elvesztésétől való örökös félelemmel. Éppen ez a bizonyos félelem az, amely arra készítette a híres misztikusokat, hogy hosszan és **bonyolultan** tárgyalják azt a kérdést: milyen óvintézkedések és praktikák garantálják a visszatérést a misztikus elragadtatottság állapotából. Még érdekesebb és nyilván szélsőségesebb az ellenkező stratégia, a szándékos megnyílás azon erőszakos aktusnak, amikor egy isten birtokba vesz. Ebben az esetben, mint az afro-brazil kultuszokban, a *pais do santó*kban („a szentek/istenek ősei”), arra vágnak, hogy birtokba vegyék őket, kifejezett szándék és stratégia ez a birtokoltatásra, amely eltereli a rettegést attól, hogy legyűrnek és megsemmisítenek.

Az *értelmezés* és a *kommunikáció* a világsajátítás kizárólag szellemi módjai, és így persze a tipológia jelentéskultúrát jelölő pólusához tartoznak. Minden arra tett erőfeszítés, hogy elgondoljuk vagy bemutassuk: nem ez az egyedüli módja, hogy utaljunk a világ dolgaira vagy elsajátítsuk azokat, egy lehetséges lépés a jelentésdimenzió kizárólagosságán túlra. De ha ezen a ponton még mindig szükség van az értelmezés és a kommunikáció alapvető belső jellemzőinek felidézésére vagy leírására, akkor könyvem csődöt mondott. Így azonnal rátérhetünk arra a félelemre, amit, nevezünk így, a „totális kommunikáció” vált ki. Ez természetesen az attól való félelem, hogy elérhetőek vagyunk, hozzáférnek a legbensőbb gondolatainkhoz és érzéseinkhez, nyitva állunk, mint egy könyv, kitéve a szülők és tanárok, a házastársak és a titkos ügynökök ravasz értelmező pillantásának. Az a rituálé, amely e félelem elterelésére szolgál, alapszerkezetében pontosan megfelel a *pais do santó*nak, a szándékos megnyílásnak az isteni birtoklás aktusa előtt. A kommunikációs kultúrában ennek megfelelője a pszichoanalízis és a pszichoterápia. Nem lehetséges-e, hogy a pszichoanalízisben nem annak az eredménye számít, hogy hogyan olvasnak bennünket, hanem az, hogy legyőzzük az attól való félelmet, hogy olvasnak bennünket – azáltal, hogy szándékosan megnyílunk és még egy jó csomó pénzt is fizetünk azért, hogy megtörténjen, amitől a legjobban félünk? Ezt kiegészítő stratégia a színlelés művészete, amikor legbensőbb gondolatainkat és érzéseinket egy *kifejezés* maszkja mögé rejtjük, amely semmit sem fejez ki.⁹³ Ez az a művészet, volt már róla szó, ami Machiavellit meggyőzte:

⁹² Az ilyen viselkedés történeti példáihoz lásd Miguel Tamen ragyogó fejezetét a képrombolásról: TAMEN, *I. m.*, 28–49.

⁹³ Lásd ehhez az alábbi esszét: GUMBRECHT, *Ausdruck*, 416–431.

kultúránk margói felé, sőt lehetőleg azokon túlra szorítsuk. Az ellenérzésnek (és ez nem pusztán intellektuális idegenkedés) a legnyilvánvalóbb oka természetesen az a feszültség, amely fennáll egyrészt jelentéscentrikus kultúránk, másrészt a világ elfogyasztása között, amely a világ dolgaival, azok kézzelfogható jelenlétével való eggyé válás legközvetlenebb módja. De talán egy másik mechanizmus is közrejátszik ebben a reakcióban, egy mechanizmus, amelynek megfelelőit a másik három világsajátítási típusban is megtalálhatjuk. Mindhárom világsajátítási típusra igaz, hogy a világot elsajátító alany attól fél: ő maga is ugyanolyan típusú elsajátításnak lesz a tárgya. A „világot megenni” tehát mindig kiváltja a félelmet az emberből, aki a teste révén része a világnak, hogy őt is meg fogják enni. És éppen ez lehet az oka, hogy a legtöbb emberi társadalomban tetten érhető, az emberi hús megevezését övező tabuk – vagy általános, vagy a rokonokra vonatkozó tabuk.

Behatolni a dolgokba és a testekbe – érintkezés és szexualitás, agresszió, rombolás⁹² és gyilkosság: ez alkotja a világsajátítás második típusát, a világsajátítás olyan formáját, amelyben a testek egyesülése más testekkel vagy élettelen dolgokkal ideiglenes, és ezért szükségszerűen távolságot teremt, teret nyit a vágyak és a reflexiók számára. Ez az összefüggés magyarázza szerintem, miért áll a szexualitás oly erős konnotatív összefüggésben a halállal, a másik test legyűrésével és a másik általi elnyomatással. Akárcsak a halálvágy, ez a konnotáció is abból a vágyból származhat, hogy a mulandó egyesülést örökké tartóvá tegyünk. De mint a halál-félelem esetében, ezt is a megfordítástól való félelem váltja ki. Az erőszakos behatolás félelme a megerőszkoltatás rémálmát idézheti elő. Kulturális alakulatok sora szolgál arra, hogy legyőzze ezt a félelmet. Egyes kultúrákban a nemi szerepek szigorú elkülönítése és rangsorolása próbálja elválasztani a behatoláshoz való jogot attól a félelemtől, hogy belénk hatolnak. Látszólag sokkal „civilizáltabb” – vagy egy rég elhalt beszédmód fogalmával: sokkal elidegenítőbb – stratégia a félelmet úgy megtörni, ahogyan a saját kultúránkban ez majdhogynem általánosan elfogadott, vagyis spiritualizálni a szexualitást, egészen addig a pontig, ahol az kölcsönös önkifejezéssé és kommunikációvá nem válik.

Létezik a világsajátításnak egy olyan módja, ahol bár még érezhető a világ vagy a másik fizikai jelenléte, de nincs olyan valós objektum, amelynek érzékelésére ezt az érzést vissza lehetne vezetni. Ezt hívjuk *misztikának*. Érdekes, hogy kultúránk minden miszticizmust a szellemi élethez sorol – ami ellentmond annak a tapasztalatnak, hogy a misztikus elragadtatás állapotait gyakran erősen rituális testi cselekvések idézik elő és ezen állapotok mindig fizikai behatás érzékelésé-

vel járnak együtt. Természetesen a vágy, amelynek betöltésére a misztika épül, a tartós birtoklás vágya – a világ dolgainak birtoklásáé, a szeretet tárgyának birtoklásáé, vagy éppen egy Istené. De a misztika is átfordulhat a birtoklástól való félelembe, és ez azt jelenti, hogy, mivel a misztikát összefüggésbe hozhatjuk egy legalábbis kezdetleges – szubjektumpozícióval a hívek körében, rokonságban van az önkontroll elvesztésétől való örökös félelemmel. Éppen ez a bizonyos félelem az, amely arra készítette a híres misztikusokat, hogy hosszan és bonyolultan tárgyalják azt a kérdést: milyen óvintézkedések és praktikák garantálják a visszatérést a misztikus elragadtatottság állapotából. Még érdekesebb és nyilván szélsőségszerűbb az ellenkező stratégia, a szándékos megnyílás azon erőszakos aktusnak, amikor egy isten birtokba vesz. Ebben az esetben, mint az afro-brazil kultuszokban, a *pais do santó*knak („a szentek/istenek ősei”), arra vágnak, hogy birtokba vegyék őket, kifejezett szándék és stratégia ez a birtokoltatásra, amely eltereli a retteget attól, hogy legyűrnek és megsemmisítenek.

Az értelmezés és a kommunikáció a világsajátítás kizárólag szellemi módjai, és így persze a tipológia jelentéskultúrát jelölő pólusához tartoznak. Minden arra tett erőfeszítés, hogy elgondoljuk vagy bemutassuk: nem ez az egyedüli módja, hogy utaljunk a világ dolgaira vagy elsajátítsuk azokat, egy lehetséges lépés a jelentéscsökkentés kizárólagosságán túlra. De ha ezen a ponton még mindig szükség van az értelmezés és a kommunikáció alapvető belső jellemzőinek felidézésére vagy leírására, akkor könyvem csődöt mondott. Így azonnal rátérhetünk arra a félelemre, amit, nevezük így, a „totális kommunikáció” vált ki. Ez természetesen az attól való félelem, hogy elérhetőek vagyunk, hozzáférnek a legbensőbb gondolatainkhoz és érzéseinkhez, nyitva állunk, mint egy könyv, kitéve a szülők és tanárok, a házasársak és a titkos ügynökök ravasz értelmező pillantásának. Az a rituálé, amely e félelem elterelésére szolgál, alapszerkezetében pontosan megfelel a *pais do santó*knak, a szándékos megnyílásnak az isteni birtoklás aktusa előtt. A kommunikációs kultúrában ennek megfelelője a pszichoanalízis és a pszichoterápia. Nem lehetséges-e, hogy a pszichoanalízisben nem annak az eredménye számít, hogy hogyan olvasnak bennünket, hanem az, hogy legyűzzük az attól való félelmet, hogy olvasnak bennünket – azáltal, hogy szándékosan megnyílunk és még egy jó csomó pénzt is fizetünk azért, hogy megtörténjen, amitől a legjobban félünk? Ezt kiegészítő stratégia a színlelés művészete, amikor legbensőbb gondolatainkat és érzéseinket egy kifejezés maszkja mögé rejtjük, amely semmit sem fejez ki.⁹³ Ez az a művészet, volt már róla szó, ami Machiavellit meggyőzte:

⁹² Az ilyen viselkedés történeti példáihoz lásd Miguel Tamen ragyogó fejezetét a képrombolásról: TAMEN, *J. m.*, 28–49.

⁹³ Lásd ehhez az alábbi esszét: GUMBRECHT, *Ausdruck*, 416–431.

Aragóniai Ferdinánd, a katolikus uralkodó a modern politikus első megtestesülése. A legtökéletesebb módja a maszk mögé rejtőzésnek a teljes csend. És a csend összeköt a jelen lévő dolgok némaságával – azzal a némasággal, amely a jelenlétüket létrehozta. Másrészt nincs a jelentésnek olyan előtünése, amely ne csökkentené a jelenlét súlyát.

Epifánia, jelenvalóvá tétel, rámutatás

A művészet- és humán tudományok jövője

1 —————

Mielőtt a jövőre összpontosítanánk, szánjuk arra egy pillanatot, hogy megnézzük, meddig jutottunk eddig. Amint Mózes is csak egy pillantást vehetett az ígéret földjére, a megfelelő fogalmak hiányában mi sem léphetünk be a metafizika utáni episztemológia világába – ezért olyan fontos tudnunk, pontosan mit is hagytunk magunk mögött. Derridának igaza volt: a metafizika legyőzése előttünk álló, fáradságos hegymenet. Nem is annyira azért, mert a múltat nehéz elfelejteni, inkább mert képzelőerő és kitartás kell ahhoz, hogy a metafizikán túli jövő lehetséges fogalmait kialakítsuk. Mindenesetre ahelyett, hogy – Derridát követve – beleszoknánk abba az enyhén paradox szituációba, amelyet nem akarunk „bevégezni”, de amelynek „berekesztődése [...] már körvonalazódik”, azon kapitalisták paradoxonokat felszámoló hozzáállását javaslom követni, akik határidős üzleteket kötnek – ha úgy tetszik, a „jövővel” üzletelnek (*trade in futures*) – vagyis „árukat és részvényeket olyan megállapodás fejében adnak vagy vesznek, amely későbbi szállítást ír elő”.⁹⁴ Tegyük úgy, mintha a szállítási megállapodás már megkötöttet volna.

Az itt következő fejezet tehát a lehetséges (de még ténylegesen meg nem hódított) szellemi és intézményes „jövőről” szól, azon tudományszakok lehetséges jövőbeli gyakorlatairól, amelyeket „a művészet- és humán tudományok” név alatt szokás összefoglalni. Természetesen a fejezet annak a (főleg burkolt) elismerésével íródik, hogy a fenti „jövők” „szállítása” nem történt, ténylegesen nem történhetett még meg. Éppen ezért egy visszatekintéssel indítunk – mielőtt többé-kevésbé átfogó képet próbálnánk nyújtani az ígéret földjéről.

⁹⁴ A *futures* ('jövők') szócikket idézem: *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Houghton Mifflin, Boston – New York, 2000⁴.