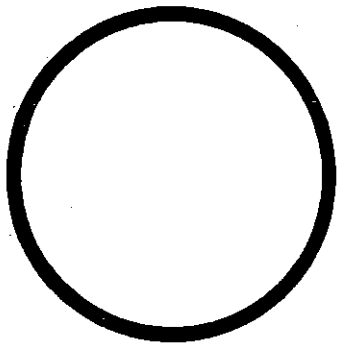


57402

57402



különbség

S7h02

S7h02

különbség

A Szegedi Filozófia Tanszék
hallgatóinak folyóirata

Esz

különbség

A Szegedi Filozófia Tanszék
hallgatóinak folyóirata

VII. évfolyam 11. szám

Felelős Szerkesztő:
Minkó Mihály

Szerkesztők:
Deczki Sarolta, Minkó Mihály,
Módos Ádám, Pavlovits Tamás,
Polgárdi Ákos, Sárközi Richárd

Elérhetőség:
kulonbseg@freemail.hu

Támogatja a Szegedi Tudományegyetem
Filozófia Tanszékének
Tudományos Diákköre

Készült a **JATEPress** nyomdájában
(6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34
Telefon: (62)544-379, 544-325)

2003. áprilisában.

Különbség van.

Régi *Különbség* és új *Különbség*

Heidegger és Derrida

Kutya és macska

Csoki és Jockey

Recenzió és reflexió

Foucault és Jacko

Bacon és Szalonna

Reflektálás és maszturbálás

Hamupipőke és Hófehérke

Dallas és Pallasz

Russel és Russell

Külömbőség és különbség

között.

között.

Megalkottuk a különbséget. Ismét.

A kör kerek, a háttér fehér, a fekete abroncs teremt különbséget. A háttér betüremkedik a fekete abroncsba, hogy előtérbe kerüljön. Ez nem igaz. Ezer pillangót égettünk el, hogy megjelenhessen ez a lap. Ez sem igaz. Ezer kiségeret verettünk oda szögekkel fa deszkákhoz. Ez még-
úgyse igaz.

De talán ültünk már együtt a Mojóban. Talán találtunk jó szövegeket. Ezer szív riadt dobbanása figyelte feszülten a szivárványszínű izzadásgcseppeket ajkunkon és visszhangozta kételyeinket. Ezer tüdő lélegzetvisszafojtva, ezer homlok összeráncolódva, ezer kérges tenyér egymásbafonódva és ezer, reménytelen várakozástól kicserepesedett száj üvölti egyként az égre:

különbség

Aztán lettek szövegek. Írjatok ti is, legyetek ti is szerzők.

A szerv.



Rákosi Marianna

A „másik”

— Pedro Laín Entralgo —

„Amikor a filozófia és élet összefonódik, az ember már nem tudja, vajon azért vonzódik-e a filozófiához, mert az maga az élet, vagy azért fordul az élet felé, mert az filozófia.”

/Lévinas/

Pedro Laín Entralgo neve nem cseng ismerősen Magyarországon, ami többek között annak is köszönhető, hogy művei nem jelentek meg magyar fordításban. Azonban orvosi munkássága mellett végzett, a filozófiai antropológiához kapcsolódó kutatásai, elemzései, nagymértékben gazdagíthatják az e területen kibontakozó meglátások támpontjait.

Pedro Laín Entralgo 1908. február 15-én született Urrea de Gaén-ben (Teruel). Tanulmányait Soria Teruel, Pamplona, Zaragoza, Valencia és Madrid városaiban folytatta. A kémiai tudományok (1927), majd az orvostudomány, a sebészet és a pszichiátria körül érdeklődésének középpontjába. 1940-ben megalapítja az Escorial folyóiratot, Ridruejoval és Marichalarral közösen. Két évvel később elnyeri a Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid (Madridi Egyetem Orvostudomány-történeti) katedráját, innen megy nyugdíjba harmincöt év múlva. 1946-tól a Real Academia Nacional de Medicina (Királyi Akadémia Nemzeti Orvostudományi Szervezete) tagja. 1950-ben az akkori oktatásügyi miniszter, Joaquín Ruiz kinevezte a Madridi Egyetem rektorának, de négy év múlva lemondott kollégái — Tierno Galván, García Calvo és Lopez Aranguren — eltávolítása miatt. 1962-ben belép a Real Academia de la Historia (Királyi Akadémia Történeti) szervezetébe, és 1982 és 1987 között a Real Academia Española de la Lengua (Spanyol Királyi Akadémia Nyelvi Szervezete) irányítója. Az Instituto Arnau de Vilanova (Vilanovai Arnau Egyetem) alapítója és igazgatója, a Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Tudományos Kutatások Legfelső Tanácsa) tagja. Mint értelmiségi és katolikus gondolkodó, szoros kapcsolatban állt a '98-as nemzedékkel (Unamuno, Azorín, Antonio Machado, Ganivet Baroja, Valle-Inclán, Maeztu, Manuel Machado, Benavente), José Ortega

y Gassettel vagy Xavier Zubirivel. Tiszteletbeli professzora chilei, limai, toulouse-i, zaragozai, valenciai, heidelbergi, londoni egyetemeknek. Számátalan publikáció, kiemelkedő mű fűződik a nevéhez. A színházi kritikát is gyakorolta a Gaceta Ilustrada lapjain, amely révén az 1970–71-es időszakban kiérdemelte a Premio Nacional de Teatro-t (Színházi Nemzeti Díj). Orvosi és esszéírói munkái elismeréseképpen Montaigne, Hermanos Machado, Ramón Godó Lallana, valamint 1989-ben Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades díjat kapott. Vonzódott az európai szellemhez, de a spanyol sajátosságok fennmaradásának megőrzésére is törekedett. Prózáját világosság és nagy szakmai képzettség jellemzi. Filozófiai műveinek fő jellegzetessége: egy éles történelmi tudat és harmóniára törekvés. Gondolkodása mind-ezeknek köszönhetően egyaránt integráló és perspektivista. Tematikáját tekintve kiemelkedő a filozófiai antropológiához való vonzódása. Fő témaköréit ő maga három csoportba sorolja: az orvostudomány, a filozófiai antropológia és Spanyolország. Legismertebb művei: Medicina e historia (1941), Las generaciones en la historia (1945), España como problema (1949), La historia clínica (1950), Historia de la Medicina moderna y coterporánea (1954), La memoria y la esperanza (1954), La espera y la esperanza (1957), La empresa de ser Hombre (1958), Ejercicios de comprensión (1959), Teoría y realidad del otro (1961), La relación médico-enfermo, historia y teoría (1964), Obras (1965), Historia de la filosofía y de la ciencia (1967), La medicina hipocrática (1970), Sobre la amistad (1972), Antropología médica (1984), El cuerpo humano: teoría actual (1989), Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano (1991), Creer, esperar, amar (1993), Alma, cuerpo, persona (1995), Idea del hombre (1997), El problema de ser cristiano (1997), Hacia la recta final: revisión de una vida intelectual (1998), Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida (1999).

Entralgo az 1967-ben írt önéletrajzában vall arról, miért fordult a filozófia és ezen belül a másik-problematika felé. „Az orvosi cselekvés tudományos ismerete valamely mértékben segít az ember filozófiai ismeretében: ezt igazolják Bergson, Merleau-Ponty könyvei, és Zubiri kiadatlan előadásai. De ezzel egyidejűleg a filozófiai gondolkodás az emberről Alcmeontól és Hipokratestől kezdve Goldsteinig és von Weizsäckerig alapja és forrása volt az orvosi tudásnak, még akkor is, amikor a patológia inkább le akart válni a filozófiáról. Ennek az elkerülhetetlen logikai körnek a felszólítása — nem lehet ismerni a részt, az egész gondolata nélkül, amihez hozzátartozik; és nem lehet birtokolni egy egész gondolatát a részek ismerete nélkül, amit magában foglal —

állandóan átvezetett az orvosi antropológiától az általános antropológiához, és fordítva.¹

A *La empresa de ser hombre*, és a *Teoría y realidad del otro* című munkáinak főbb motívumai között említi: az állandó törekvést az antropológia leletei és a fenomenológiai kutatás szemléletének integrálására; az ember szisztematikus megfigyelését, mint egy nyitott, szimultán és szukcesszív lényét; valamint az ontológiai és fiziológiai habitusok vizsgálatát, amelyek az ember egzisztenciájában természetes alapját alkotják a teológiai erényeknek; azelőtt, hogy homo sapiens vagy animal rationale, az ember animal credens és animal amans.

Mi a perspektíva-háttere a szeretet entralgoi tipológiájának és az együttélési formák vizsgálatának? „Ezer mérföldre bármely taktikai optimizmustól, nagyon jól tudva, hogy a szorongó kétségbeesés és a kommunikációtlanság magányossága, bármely ember számára állandó és gyakori valóság-lehetőség. [...] Ugyanazon gyökeréről, az ember reményben és együttélésben él [...] biztos vagyok abban, hogy az emberi egzisztencia a radice birtokol egy szerető, agapetikus képességet. [...] A legfelső mód felé nyújtózik, amikor túllépi a "távoli szeretet" és a "pillanatnyi szeretet" határait és elérkezik a "konstans szeretet"-hez.”²

A modern ember elsődleges érzése, radikális magányossága nem csak metafizikai, hanem szociális, társadalmi is.³ Míg a korábbi idők tipikus gondolkodója közösségben él, azok az emberek, akik filozófiailag a modern kort kezdik (Kopernikusz, Kepler, Galilei, Descartes, Spinoza) elszigeteltek és magányosak.⁴

Azóta, hogy a magányosság megjelenésével együtt, felbukkan az európai gondolkodásban a másik problémája — pontosabban, azóta, hogy az emberek megérezték a másik emberrel való találkozás tagadhatatlan és

¹ Pedro Laín Entralgo: *El autor habla de si mismo*. XX. In.: P.L.E.: *Obras*, XI–XXXI. (Plenitud, Madrid 1965.) Az oldalszámok jelölésekre követem a könyv utalt helyén alkalmazott római számozást.

² *El autor habla de si mismo*. XXII–XXIII.

³ A kereszténység idején különböző fontos folyamatok indultak el: 1. A vallásos szempontban: az egzisztencia szekularizációja figyelhető meg a középkor és a reneszánsz idején. Isten az értelme a felebarát szeretetének, Istent szeretjük a jóság segítségével a felebarátban. (Szent Tamás: *Summa theol.* I–II q. 103, a 3) 2. A filozófiai szempontban: a nominalizmus történelmi csúcspontja, a 14–15. században. A gondolkodás genitivusi jellege. Értelmet kell adni az ember individualitásának: a másik-problematika realista megközelítése; illetve a hogyan valóságos az ember kérdése, az ember *in genere*: a probléma nominalista megközelítése. 3. A történelmi és metafizikai szempontban: Az individualitás metafizikai és történelmi fontosságának növekedése, és eredménye, alapjának minőségi jelleg tulajdonítása. Az individualizáció tomista gondolata matéria vagy minőség (*materia quantitate signata*) révén. 4. A társadalmi szempontban: az ember világban való magányosságának felfedezése.

⁴ Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 98. (Leipzig, 1926.)

mindennapi tettének és megértésének szükségességét —, a másikkal való kapcsolat témája állandó, bár a 19-20. századig alárendelt volt a nyugati filozófiai, pszichológiai, szociológiai, etikai irodalomban.

Entralgo úgy véli, a probléma történetének alapvetően két szakasza ismert.⁵ Az első három századot tartalmaz, amelynek a történetírási gyakorlat a „modern” nevet szokta adni: a 17. század első évtizedeitől az első világháborúig, azoktól az évektől, amelyekben Descartes gondolkodása formálódik;⁶ azokig az évekkig, amelyekben Scheler, Buber és Ortega gondolkodása érlelődik. A második szakaszban a nyugati gondolkodás többek között két döntő megállapítást tett: az ontológiai rendben individuális valóságunk létezése lényegileg utalt mások létezésére, ezért a metafizikai szolipszizmus egy mesterséges elme-konstrukció; valamint, hogy a pszichológiai rendben a mi megelőzi az ént.

A mi terminusa korszakunk kulcsszava lett.⁷

Mindez a koncentrációs táborok, háborúk – az emberiség és emberiség ellen elkövetett merényletek – korában, azt mutatják, hogy a másik vonatkozásában a pusztán eszköz-lét meghaladása, és a személyiség vállalása után a perszonális én-te relációból létrejött mi névmás mindezek ellenére egy élő szó lehet, azonban hangoztatására szükség van.

A Teoría y realidad del otro (A másik teóriája és valósága) 1961-ben jelenik meg először nyomtatásban. Metodikája alapján megfigyelhető az

⁵ *Teoría y realidad del otro*. 362-363. (Madrid, 1983.)

⁶ Lain Entralgo megnevezésében ő az első ember, aki explicit módon bemutatja a másik filozófiai problémáját. Azonban vele csupán a *másik, mint másik én* — és nem a *mi, a te és én* — jelenik meg: a másik problémája a magányos értelem mélyén.

⁷ A másik-problematika központi jelenlétét mutatja korunkban, hogy számos jeles filozófus, teológus, pszichológus vagy szociológus próbált kérdéseket keresni és válaszokat találni. Csak néhány név felsorolásával: A német gondolkodók közül Theodor Litt, G. A. Lindner, Karl Löwith, Ludwig Binswanger, Dietrich von Hildebrand, Arnold Gehlen, Wolfgang H. Pleger; a franciák közül Maurice Nédoncelle, Gabriel Madinier, Jean Lacroix, Jacques Delesalle, Maxime Chastaing, Claude Lévy Strauss; az angol Nathalie A. Duddington, C. Delisle Burns, C. C. J. Webb, Cook Wilson, J. Royce, S. Alexander, vagy a spanyol Miguel de Unamuno, Antonio Machado, Xavier Zubiri, P. R. Ceñal, J. L. L. Aranguren, J. Zaragüeta, E. Nicol. A teológiában H. U. Balthasar, P. Nothomb, P. Pierre Charles, F. Gogarten, Karl Barth, Ferdinand Ebner, Wolfhart Pannenberg. A pszichológiában A. Fischer, Claudio Bernard, Viktor von Weizsäcker, Breuer, Freud, Paul Christian, Gustav Bally, F. J. J. Buytendijk. A szociológiában Ferdinand Tönnies, Th. Litt, Th. Geiger, L. von Wiese, A. Vierkandt, E. Wolf, J. Medina Echevarría. a történettudományban Natalie Z. Davis, David Gaunt, Magyarországon az utóbbi időkben Ancsel Éva, Vidrányi Katalin, Angelusz Erzsébet Bohár András, Horváth Pál, Somlyó Bálint, Boross Sándor, Békési Andor, Wiedemann László, Alszegehy Zoltán, Gál Ferenc, Bucsei Mihály.

a jelentős törekvés, hogy megpróbálja együttmozgatni a filozófiai, biológiai, pszichológiai, pszichofiziológiai, szociológiai kutatások megállapításait. Céljával kapcsolatban így fogalmaz: „nem egy általános szociológiáról szól, és még kevésbé egy objektív és objektivizált társadalom – amelyben ma élünk – reform-terve. [...] E könyv célja megmarad a két említett törekvés vonalán: egy teoretikus rend, amely az olvasónak az emberközi kapcsolatok egy elég részletes elvét kínálja; a másik egy praktikus jelleg: közel hozni a gondolkodást a körülöttünk lévő személyekkel való együttélés módjához.”⁸

E művében megadja a másik fogalmának általa leginkább elfogadható, egyszerűsített, előzetes meghatározását: „annak a különböző személye, aki beszél, radikálisabban, aki érez és gondolkodik, habár nem beszél.”⁹

Centrális fogalom a Laín Entralgo-i tárgyalásrendszerben a találkozás. A 'találkozás' szó – a latin 'incontra' alapján – emberi kapcsolatok félpesszimista gondolatát fejezi ki. Mint a neolatin rencontre, incontro, a német Begegnung¹⁰, az angol encounter¹¹ is jelzi, a szó etimológiája szerint: összetalálkozás egy másik emberrel többé-kevésbé ellenséges módon. A találkozás egy érzés kezdete: a másik szemben van velem. De a szavak jelentésének nem csak eredete, hanem története is van, a szerző szerint megfigyelhető egy fokozatos átmenet az interperszonális kapcsolatokban az elsődleges ellenségeskedéstől az elsődleges elfogulatlansáig.¹² A 'homo homini lupus'-tól a 'homo homini mere homo'-ig? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ találjunk, vagy a lehetséges válasz közelébe érnünk, előbb el kell jutnunk sok más kérdés feltevéséhez és megválaszolásához.

Entralgo a találkozás feltételeinek vizsgálatakor úgy látja, különbséget kell tenni a metafizikai jelleg és az empirikus rend között, legyenek ezek pszichofiziológiaiak vagy szociáltörténetiek. Megkísérli a találkozás körülményeinek – a másik és a tudat –, valamint fizikai és személyes momentumainak leírását. A fizikai momentum: a másik észlelése; a perszonális: a másíknak adott válasz. A találkozás formáinak felvázolásakor elemzi a találkozást a magányos létezésben, a találkozás hiányos, speciális formáit, és felső formáját, az Istennel való kapcsolat kérdését. A másik három megjelenési módjának kifejtésével, rávilágít a másik, mint objektum; a másik, mint személy; és a másik, mint felebarát szemléletmódjának radikális különbségére.

A mi terminusa korszakunk kulcsszava lett.

Pedro Laín Entralgo egyedülálló részletességgel és rendszerezési szándékkal leírt, a kapcsolatrendszerek kutatása esetén

⁸ *Teoría y realidad del otro*. 364. (Madrid, 1983.)

⁹ I.m. 15.

¹⁰ Megtalálható benne a Gegner - ellenfél – szó.

¹¹ Neutrálisabbnak tűnik ebben a vonatkozásban a to meet ige.

¹² I.m. 373-374.

elengedhetetlenül fontos, találkozás-elemzés vizsgálata — amint ez a találkozás deskripciójához tartozó, a találkozás perszonális pillanatát leíró fordításból is kitűnik — e megállapítás nyomvonalán halad.

A találkozás perszonális momentuma: válaszom a másiknak

(részlet)

A definiálatlan és sokszínű közös lehetőség — egy előzetesen birtokolt örömteli haladákon, vagy a bizonytalanság fáradtságos megszüntetésén keresztül — egy jól körülhatárolható tervben konkretizálódik, és megérkezik a válasz. Legyen ez teremtő vagy hétköznapi, morálisan értékes vagy aljas: mit jelent ez a találkozás szemszögéből? Azt mondanám, hogy a találkozás vonatkozásában a válasz egy konfiguratív és esszenciális aktus.

Csak a válasszal kezdi elnyerni a találkozás saját formáját: a másik definitíve kezd „a másik”, én végérvényesen „én”, a világunk véglegesen a „mi világunk” lenni. Azelőtt, hogy válaszolnék neki, a másik nem volt számomra egy teljesen befejezett ontológiai alak: csak egy pszichofizikai valóság volt — arc, mosoly, hang a sötétben, selyem suhogása —, melynek még befejezetlen jelentése folytathatta az utat, és megkaphatta az önmagukban igen különböző kiegészítéseket. Az esti homályban egy katonai állásnál járok. Az őrszem, aki meghallotta lépéseimet, nekem szegezi szokásos kérdését: „Ki az?” Szavai révén tapasztalatot nyertem a másiktól - nem szükséges most megismételnem a pszichofiziológiai folyamat leírását, amellyel ez végbement. Mit fogok tenni ezekkel a szavakkal szemben? Válaszolni fogok vagy sem? Ha nem válaszolok neki, az őrszem — számomra és önmagában — továbbra is a jelenlegi befejezetlen dolog marad: egy kérdő hang egy láthatatlan és bizonytalan jövő felé. Amennyiben joviálisan válaszolok, akkor ez a hang talán egy fiatalember alakjában konkretizálódik, aki a barátommá kezd válni. Ha kihívóan válaszolok, meglehet ez az ember dühössé és ellenségessé változik. Elég ez a nagyon egyszerű és átlátható példa, hogy felhívja a figyelmet egy általános igazságra: válaszom előtt a másik nekem valóban egy alakatlan és befejezetlen lény. Válaszommal és azzal a szándékkal, hogy a „találkozás” kiteljesedhessen egy „kapcsolatban”, a másik ténylegesen egy olyan ember számomra, aki egy jól meghatározott formát kezd felöltetni. A pusztán „kérdő hang” elkezd „ez az ember” lenni; egyes esetekben „ez az ő”, más esetekben „ez a te”. Ontológiai szemszögéből ez a kiteljesedés azon jegyek megjelenésében áll, amelyekben megmutatkozik az, aki ténylegesen a másik számomra.

Szakmailag megközelítve: válaszom közös meghatározottságot adott a másik lényegét illetően, és lényegét adott közös létezésünknek. Ezért mondtam, hogy a válaszadás aktusa egyidejűleg „konfiguratív” és „esszenciális”. Alakkal és lényeggel felruházva, a másik nemcsak a „másik én” másságát mutatja fel előttem, hanem a „másik, aki én”, a „másik” másikságát is. Vele való eredendő mi-ségem „mi- másikság”-gá (nos-otredad) lett.

Eppúgy történik a másíkról nyert tapasztalatom, mutatis mutandis, mint az önmagamról nyert tapasztalatom. A találkozás előtt irreflexív tudat voltam: életem én-érzés nélküli volt. A másik észlelése hirtelen „a miénk” élményét hozta létre bennem, amit mi-ségnek nevezek. Ez, mint tudjuk, hamarosan szétválík egyrészíről „az enyémm”, másrészíről „a tiéd” vagy „az övé” élményére. Talán ezzel azt akarom mondani, hogy tudatom szubjektívítáása egyértelműen eljutott az „én” léthez? Semmiképpen. Ez csak akkor fog megtörténni bennem, amikor meghozom a döntést a másíknak adott válaszíról — más szavakkal: elkezdem „elfoglalni a helyet” átellenben „az idegennel” — és még inkább akkor, amikor egy effektív — külső vagy belső — választ adtam a másíknak. Ekkor leszek, mint Münsterberg mondaná, stellungsnehmendes Ich, „inceptív” vagy „pozícionális én”, és egyidejűleg „empirikus én”, akit a konkrét szítuációmm determinál: egy én, aki hall és hallgat; egy én, aki lát és tesz ilyen-olyan dolgokat, stb. A másik kifejeződéása — ezért: a másik — és a neki adott szabad válaszíom közösen meghatározzák formám és esszenciám. A másik aktuális „mi-másikság”-ával átellenben én a „mi-énség” (nos-yoidad) aktusában vagyok, és ez alatt — valóságom azon rétegében, amelyben már nem azt mondom, hogy „én”, hanem azt, „saját magam” — a „mi-magunkság”-om (nos-mismidad) aktusában. Válaszíom, saját léteíremre vonatkozóan is, egy konfiguratív és esszenciális aktus.

Végül, ugyanez mondható el a „mi világunk” vonatkozásában is. Néhány oldallal korábban mondtam azt, hogy a másíkkal való találkozásban világom „kétszemélyes otthon”, vagy a „találkozás otthona” lesz. A világ realitásai és lehetőségei hirtelen a „az előttem levő másik” valóságtengelye körül rendeződnek el. A dolgok ekkor nincsenek közel hozzám vagy távol tőlem — sem közel hozzám vagy távol tőle, ahogy Sartre, a kezdeti mi-ség szísztematikus félreismerője többször megerősítette — hanem közel „hozzánk” vagy távol „tőlünk”; és ahogy a távolságok elrendeződnek, ugyanígy mindenféle lehetőségei is, amelyek állandóan megmutatkoznak a „mi” világgal való kapcsolatunkban. Azonban azt is tudjuk, hogy ez az otthon pusztá határozatlanság, radikális ambivalencia. Ha a másik és én találkozzunk a vonaton, a „mi” egzisztenciális távolságunk az állomástól, ahol el kell válnunk, óriási vagy minimális lehet számunkra, a közöttünk lévő reláció esélyei szerint; és ezzel analóg módon történik minden más. A felelet előtti mi-ség,

mondtam korábban, otthon, amelynek a mélyén az együttműködés ígérete és a konfliktus fenyegetése között, egy határtalan közös lehetőség közös duális projektummá lesz. S ez így történik, amíg válaszom formát és esszenciát nem tulajdonít a találkozás első bizonytalan otthonának, természetesen nem végleg meghatározott formát és lényegét, melyek ugyanakkor alávethetők egy többé-kevésbé pontos leírásnak. Válaszommal tehát egy konkrét formával addig nem bíró otthon ontológiai építészete vagyok, mert válaszom előtt, csak közös lehetőségek pusztá orientációja volt. Az én és a másik távolsága a búcsúállomástól definitíve óriási vagy minimális lesz, mihelyt én – vagy ő – válaszoltunk találkozásunkra.

Nyilvánvaló, hogy válaszom természete erősen függ attól, amit számomra a másik megjelenése jelent. Csak ha nagyon szent vagyok, akkor fogok ép arcom felkínálásával válaszolni annak, aki egy pofont adva bukkant fel előttem. Azonban válaszom természetét éppúgy meghatározza a másik alkalmoszerű viselkedése – ami számomra sohasem lesz „objektív” viselkedés, legkevésbé annak kezdetén –, mint ahogy saját szabadságom: egy olyan szabadság, amelynek hatókörét hármias tény korlátozza és határozza meg – ember vagyok, ilyen ember vagyok, és szituációban lévő vagyok. Nem itt van egy arról szóló részletes tanulmány helye, miképpen korlátozzák és határozzák meg az emberi szabadságot a genotipikus, fenotipikus és szituacionális tényezők, de talán nem felesleges újból aláhúzni az élet első éveinek óriási, és egyre jobban felismert jelentőségét a pszichikai tulajdonságok kifejlődésében, melyek szabályozzák a másikkal való relációnkat. Példaként idézem Margaret Mead antropológiai kutatásait Új-Guinea vademberei között.¹³ Új-Guineában három törzs található: az arapesh, a mundugumor és a tchambulí. Az arapeshek békeszeretőek és nem ismerik a kompetitív rivalizálást; a mundugumorok viszont agresszívak; a tchambulí között pedig a férfiak foglalkoznak azokkal a munkákkal, amit mi nyugatiak nőinek szoktunk nevezni (tánc, díszítés, hímzés), és a nők harcolnak, vadásznak, halásznak. Margaret Mead tanulmányai bebizonyították, hogy e három nép szociális viselkedése – a mód, ahogy tagjai „válaszolnak” másokkal való találkozásukra – a gyerekek első éveiben kapott nevelés által meghatározott. „Egy aprólékos megfigyeléssel, ami laboratóriumi tapasztalatnak mutatkozik – kommentálja Rof Carballo –, ezek a tanulmányok bebizonyítják nekünk, hogy a gyermekkor elején, az archi- és paleoencephalon „benyomása” jellegzetes és végleges pecsétet ad a felnőtt embernek, és ezért az egész kultúrának, amelyhez tartozik. Később a társadalom rögzíti és állandósítja ezeket a jegyeket, nem a neveléssel, ez sokkal később jön, csak valami olyannal, ami nem tűnt fontosnak: a gyermek szoptatásával

¹³ M. Mead: *Sexo y temperamento* (Buenos Aires, 1947).

vagy simogatásával; azzal, hogy megtanítja záróizmának szabályozására; a megfoghatatlan érzelmi légkörrel, ami fellép körülötte életének első éveitől harmadik vagy negyedik évéig.¹⁴ Az ember jelentős mértékben aszerint válaszol a másíknak, ami gyermekkorában érte. Már említettem, hogy a találkozás létté válik, és ez a szabály attól a pillanattól kezd beteljesülni, amelyben a világra jön.¹⁵

A másik észlelésére adott válaszok végtelen variációi önmagukban nagyon különböző kritériumok elrendeződésével jöhetnek létre: a válaszadó szerv sajátossága (hang tekintet, gesztus); maga a válasz tartalma (harag, öröm, unalom); a találkozásra vonatkozó ítélőképesége, és más különböző szempontok. A következő fejezetben a találkozás deficiens formáit tanulmányozva megvizsgáljuk azt a szerepet, amelyet minden egyes fő adó és vevő szerv játszik benne. Most, azzal a feltétellel, hogy később visszatérek a témára, röviden jelzem a válasz különböző tipikus módjait, az interperszonális reláció értelmére gyakorolt hatása szerint.

Úgy gondolom, ezek a módok háromra redukálhatók: a válasz, amely elutasítja a találkozást, amely megnyújtja, és amely elfogadja azt. Elutasítani a találkozást egy válasszal, nem ugyanaz, mint megtagadni egy kitérő csend által. De lehetséges-e, hogy egy válasz megsemmisítse a másíkkal való találkozást? Nem hiszem. Ha azt mondom a másíknak: "Hagyjon, nem akarok beszélni önnel", ettől még nem hagytam abba a találkozást azzal, akit el akarok különíteni magamtól. Jó vagy rossz — jó, amikor egy alkalmatlankodóról; rossz, amikor egy nélkülözőről van szó —, az elutasító találkozás nyoma sokáig fog tartani bennem. Mint species, ha jól emlékszem az epizódra; mint habitus, ha nem emlékszem a részleteire vagy elfelejtettnek hiszem. Hányszor nem bukkan fel bennem — rosszul érezvén magam, megakadályozva szellemem „megérését” abban, mit szándékozom tenni — valamely kifejezetten elutasító találkozás lenyomata? Ha így vagy úgy mondom: "Hagyjon, nem akarok beszélni önnel", mennyit veszítettem életemben? *Pathologie de l'éloignement* cím alatt M. Chastaing írt arról finom pszichológiai és etikai bonyolultságról, amely magába foglalja a nélkülözővel való találkozást elutasító aktust.¹⁶ A tőlem alamizsnát kérő koldus hallgatóságos vagy kifejezett elutasításának öngazolása miatt, taktikailag

¹⁴ *Cerebro interno y mundo emocional*, 393. (Barcelona, 1952) Ld. még: *Uó: Urdimbre afectiva y enfermedad*. (Barcelona, 1961)

¹⁵ „Egy rossznak a létezése mindig azon alapul — legyen az empirikusan bizonyított vagy sem —, hogy mindenkiből vétkes módon hiányzik a rosszság hordozója iránti szeretet.” (Scheler: *Esencia y formas de la simpatía*. 234. Buenos Aires, 1942) Az ilyen állítás árnyalatokat és fenntartásokat kíván meg, de lényegét illetően egy nagyon fontos igazságot tartalmaz.

¹⁶ „Du Lévíte au Samaritain. *Pathologie de l'éloignement*” In.: *L'amour du prochain*. 237-258 (Paris, 1954)

gyermeknek, primitívnek, neurotikusnak skizofrénnek, álmisztikusnak tettelem magam. Kétségtelen, nem jelentéktelen dolog a kockázat: elutasítani a találkozást valakivel, aki hozzám fordult.

Kevesebb pszichológiai és morális jelentősége van a találkozást megnyújtó válasznak.¹⁷ Haladjunk tehát az előbb megnevezett harmadik típushoz: az elfogadó válaszhoz. Ezzel elfogadom a másikkal való találkozást és a vele járó következményeket. Azóta, hogy eldöntöttem a válasz kimondását, de sokkal inkább a kimondás után — és most már érthető, hogy ennek a „kimondásnak” nem kell szó szerint léteznie — a másik és én világosan és végeredményesen duális én-az (dúo), vagy duális én-te (díada) vagyunk. Talán egy látható formulával — egy „köszönéssel”— pecsételtük meg találkozásunk bevezetését.¹⁸ Meglehet, közös és kölcsönös elfogadásunk nélkülözött minden protokollt, ahogy akkor történik, amikor a találkozás nem szűnt meg egy néma tekintetváltás lenni. Ez mindegy. A fontos és döntő az, hogy elfogadó válaszzal formát és tartalmat adtam a találkozásnak. Mai közhellyel szőve: a másik vonatkozásában én már egy „elkötelezett” ember vagyok.

Az elfogadó válasz által létrejött teremtett viszony figyelmes vizsgálata még négy lényegi momentumot enged megkülönböztetni a maga struktúrájában: a specifikus formát (hatalmi és alárendeltségi reláció vagy egzisztenciális egyenlőség); a tartalmát (az, amit a reláció idején beszélnek, tesznek, gondolnak és éreznek a benne résztvevők); az összekötő kapcsolatot (végső fokon a szeretetet vagy a gyűlöletet); és a determináló instanciát (a szabadságot: szabadságom, egybevetve a másikéval).

„Nem veszekednek ketten, ha egy nem akar”, mondja a népi bölcsesség. Az, hogy szeressem és ne gyűlöljem a másik konkrét realitását, hogy ez a szeretet barátság legyen, és ez a barátság különféle tettekben nyilvánuljon meg, ezek olyan dolgok, amelyek nagyon tág mértékben függenek szabad akaratomtól. Az olyan kifejezések, mint „gyűlölöm: az iránta érzett gyűlöletem erősebb, mint én”, mindig nyilvánvalóan hiperbolikusak. Nincs szó ezzel a biológiai konstitúció fontosságának csökkentéséről (moral insanity, pszichopatologikus eredetű morális rosszakarát), sem a nevelés jelentőségének kisebbítéséről a társadalmi és érzelmi habitusok eredetében (Margaret Mead, Spitz kutatásai, stb.); de, szélsőséges esetektől eltekintve, szabad akaratának gyakorlása folyamán az ember mindig ellenszegülhet saját habitusainak vagy

¹⁷ Nélküle nem lenne lehetséges a diplomácia. Egy igazi emberek közötti találkozás befejezése halogatásának művészete, talán nem tartozik hozzá a diplomáciai élet rutinjához?

¹⁸ Ami a köszönés jelentésére vonatkozik, ld. Ortega: *El hombre y la gente* (Madrid, 1957); és J. H. Van den Berg „Der Händedruck” című tanulmányát (In.: *Rencontre. Ecounter. Begegnung.* 31-39, Utrecht-Antwerpen, 1957).

belsővé teheti őket.¹⁹ Sőt, amikor Lady Macbeth lelkében a „rossz hajlam” lüktet, ahogy önmagának mondja, megírhatta volna-e a tragédiáját Shakespeare, ha Lady Macbeth nem lett volna képes ellenállni az ilyen ösztönöknek, és legyőzni azokat? Ami te vagy a számomra, és ami én vagyok a számodra, természetesen attól függ, hogy te és én mik vagyunk, valamint a közös szituáciunktól; de attól is, hogy mi ketten mit akarunk, vagyis szabadságunktól. Az én szabadságom és a tiéd, közösen, lényegileg határozzák meg relációink specifikus formáját, tartalmát és az összekötő kapcsolatot. Szabadságom szempontjából tehát — az egyszerűség kedvéért még nem véve figyelembe a másik szabadságát és válaszát — a reláció és a találkozás három fő módja:

1. Válasszommal a másik objektum lesz számomra: tárgyi reláció;
2. Válasszommal a másik, mint személy jelenik meg számomra — és én a számára: perszonális reláció;
3. Válasszommal felebarát leszek a másik számára — és a másik az én számomra, ha viszonyozza nekem: felebaráti reláció.

A későbbi fejezetekben tanulmányozni fogom az emberközi relációk e három tipikus módját. Most szólni kell néhány szót a találkozás világának szerveződéséről.

A másiknak adott válasszommal a találkozás beteljesül. Ettől kezdve a vele való relációm megszűnik mint „találkozás”, és átfordul „kapcsolattá”. Bár az interperszonális kapcsolat, mint látni fogjuk, még minimális valóságára korlátozódva — azaz a másikkal való viszonyunkban, amely találkozásunk pillanatától elbúcsúzásunk pillanatáig tart —, sem lehet eredendő, ha időnként nem villan fel benne valamilyen új találkozás szikrája a beszélgető társak között. Miközben a másik és én együtt vagyunk, a világ a „mi világunkká” szerveződik. A világ tengelye ekkor számomra — és a másik számára — az a bipersonális övezet, amelyet a „találkozás otthonának” nevezek. Generikusan elgondolva: miben áll a találkozás által létrehozott világ e szerveződése?

Úgy gondolom, hogy a találkozás világának ontikus struktúrájában három, egymástól világosan elhatárolható terület fonódik egymásba: A „mi”, az „ők” és az „az” területe.

A mi területe most a te és az én (vagy a már ismert feltételekkel az ő és az én) által egyesített. Válasszommal elérkeztem ahhoz, hogy én legyek, a másik pedig ahhoz, hogy te legyen. De én a mi-étségben (nos-yoidad) vagyok én; a másik a mi-másikságban (nos-otredad) és a mi-teségben

¹⁹Míndez a szabadság „fokainak” és „szintjeinek” nagyon komoly pszichológiai és morális problémáját veti fel; jogi nyelven: az „enyhített” vagy „csökkentett felelősségét”. Jelenleg erre nem térhetek ki.

vagyok én; a másik a mi-másikságban (nos-otredad) és a mi-teségben (nos-tuidad) te, mert duális én-az-t (dúo), vagy én-te-t (díada) érezve, mindegyik a másikra utalt a mi-ben, amelyet együtt konstituálunk. Az „én és te” formája alatt a mi létezik. E szerint, a gyermekkor elmúltával, ha egyszer megteesszük saját énünk ígéző és nehéz felfedezését, a „mi” személyes névmás közvetlen módon öt különböző valóságra utalhat: 1. A generikus mi-ség, amely kezdetben (amikor vele találkozá „hasonlóként” élem meg a másikat) vagy ezt követően (amikor később azt gondolom, hogy ő és én emberek vagyunk) megteremti közöttünk közös emberi mivoltunkat. 2. A felelet előtti duális mi-ség, amely összeköt engem a másik egyedi személyével, a te-és-én, amelyet együtt formálunk azelőtt, hogy a másik te lenne, és én én lennék. 3. A felelet utáni viszony a másikkal, amikor ő már te nekem.²⁰ 4. A másikkal való felelet utáni viszony, amikor a másik egy ő a számomra. 5. További reláció, egyrészt a mi tengely, amelyet te és én alkotunk, másrészt az ő (vagy ők) valósága között. Egy rövid megjegyzés e harmadik realitásra vonatkozóan: mihielyt egy duális mi tagjai, te és én „én-a-mi-ben” és „te-a-mi-ben” vagyunk. Később tanulmányozni fogjuk a „-ben” tulajdonképpeni jelentését, fontosságát és struktúráját.

Az ők területét az összes többi ember alkotja, tartozzanak hozzá azon kevesek, akik téged és engem jelenleg érdekelnek (barátok vagy ellenségek, akikről beszélünk); legyenek ezek részei ama legtágabb csoportnak, amelyet az általunk nem említett ismerőseink képeznek; vagy maradjanak az összes ember mérhetetlen tömegében — a Péguy-féle „hatalmas anonimitás” — akiket te és én nem ismerünk, Ádámól az emberiség végéig. A mi előbb feltüntetett öt értelmének utolsó pontja, ahogy említettem, megnevezi egyrészt a te és én közötti kapcsolatot, másrészt a differenciáltabb vagy alaktalanabb ők együttesét.

A duális mi utalása az ők területére lehet individualizált, kollektív, vagy generikus. Első esetben az ők az ő-re redukálódik, és a relációnk (te és én az egyik oldalon, ő a másikon) egy hármas én-az-t (trío), vagy ha a kapcsolat a három között bensőséges, egy hármas én-te-t (triáda) alkot. Parciális szemszögéből (az emberközi kapcsolatnak tisztán objektíváló és vizuális jelleget tulajdonítva), Sartre nagyon találó módon analizálta azt a nóvumot, melyet a pár (couple) előtt megjelenő harmadik vezet be, legyen ez duális én-az vagy én-te kapcsolat. Azonban már azt is tudjuk, hogy Sartre okosságát és fineszességét integrálni kell az emberek közötti kapcsolatok egy szélesebb koncepciójába. Ezt a későbbiek során kell megtenni. Ha a mi utalása az ők-re kollektív, az ők, többé-kevésbé pontosan elhatárolt személyek csoportját alkotják. Ez történik, amikor mi (te és én) látjuk azokat, akik elfoglalják a kávéház másik asztalát;

²⁰ A későbbi fejezetekben látni fogjuk, hogy ez a felelet utáni *mi*, a *te*-vel különböző formákat ölthet: a duális én-az kooperatív *mi*-je; a szerető duális én-te-t közösen magában foglaló *mi*; és a gyűlölet duális én-te-jét, szintén közösen magában foglaló *mi*.

amikor „a Pérezekről” vagy „a franciákról” beszélünk. Végül, a generikus utalás lehet kifejezett és kinyilvánított (az a kapcsolat, ami kettőnk, és az „Emberiség”, vagy „az emberi faj” között létesül, amennyiben ez a témánk); vagy hallgatolagos és implicit (az, ami közöttünk létezik, amikor te és én, ahogy az gyakran történik, valójában nem te és én vagyunk, hanem *das Man*, a deperszonalizált, korlátolt egzisztencia „akárkije”). Ebből a szempontból, az „akárki” az ők, amikor te és én ők vagyunk. Azaz, amikor úgy beszélünk, mint „akárki” beszél, úgy eszünk, mint „akárki” eszik, és úgy sétálunk, mint „akárki” sétál; ami gyakran elkerülhetetlen lesz, mert kapcsolatunk során, te és én nem lehetünk állandóan te és én.²¹

Befejezésként az az területe maradt: nagyon terjedelmes töredéke annak, ahogyan te és én viselkedünk vagy viselkedhetünk duális relációkban.²² Ha te és én, rólad vagy rólam beszélünk, valóságunk az-t hoz létre. Ha egy barátról, a Jupiter bolygóról vagy Velázquez festményéről beszélgetünk, az-okba alakul át a barát, a bolygó és a festmény valósága. Az „az” és a „tárgy” fenomenológiailag felcserélhető terminusok.²³

Az az-zal szemben lehetséges-e egy mi? E névmás felsorolt öt értelm mellett, előfordulhat-e más, amelybe nem személyes realitások lépnek be? Egy kő, egy fa vagy egy ló előtt, te és én mondhatunk-e mi-t, ami — mint passzív vagy aktív alany — mélyében egybefoglal követ, fát, lovat? Kétség kívül igen, de ilyen esetekben a névmás alkalmazásának indirekt jelentése extenzív vagy metaforikus. Egy sivatagi vándor jogosan mondhatja: „a lovamat és engem, minket elemészt a szomjúság”. A fizikus okkal és nem igaztalanul mondja: „a kő és én súlyt nyomunk”. A ló és a vándor ekkor egy passzív mi-ben egyesül: egyik is, és másik is közösen szenvednek a szomjúságtól. A fizikust és a követ egy aktív mi köti össze: egyik is, és másik is súlyt nyom. Mégis, nem nehéz felhívni a figyelmet arra, hogy a mi névmás az első esetben „állatokat”, és a másodikban „materiális testeket” nevez meg; végeredményben „entitásokat” említi. Rólam, rólad, a lóról, a kőről mindig lesz lehetőségünk azt mondani, hogy „vagyunk”.

A probléma még nem fejeződik itt be, mert egy extenzív mi valódi értelme attól függ majd, hogy mit értek „entitás” és „van” alatt. A kő, a ló, te és én miként vagyunk úgy, hogy minden mi valóságát ezzel az

²¹ Pusztán deskriptív és szociológiai szempontból, az első a „mi” területének (in-group vagy we-group) elhatárolása az „ők” területétől (out-group vagy they-group). Ld. W. G. Sumner: *Folkways* című könyvében. (Boston, 1907)

²² Természetesen nincs szó arról, hogy ez az „Az” (das Es), amiről Groddeck óta beszélnek a pszichoanalitikusok, hábár bizonyos kapcsolat megfigyelhető közöttük.

²³ Az az területe a *mi*-re való utalása szerint szerveződik egy determinált *ő*-re vagy *ők*-re a „pragmatikus mezőben”. A „pragmatikus mező” fogalmáról ld. Ortega: *El hombre y la gente*. 107

igével nevezhessük meg? A metafizika egész története feltárul e kérdés előtt. Egy rögtönzött válasz itt elég merész vállalkozás lenne, annál is inkább, minthogy ez az óriási téma – az entitás homogeneitása és analógiája – határozottan meghaladja e tanulmány kereteit. Mégis feltehető a kérdés: a kő saját működésének jelentése, és az ember saját működésének jelentése között van-e egy hasonlósági reláció, ami igazolja analogikus és metaforikus egyesítésüket egy ugyanazon mi-ben? Ferences módon fivérnek (frate) hívni a Napot, és nővérnek (sor) a vizet: egy lelkesedő és áradó pánfilizmus kifejeződése csupán? Nem hiszem. Ha egy metafizika azt vallja, hogy a világ entitásai egy személyes Isten által teremtett valóságok, és aktivitásának megfelelően folyamatszerűen Ő hozzá rendezettek; ha minden teremtmény „nyög, mint szülési fájdalomkor” (Rom. VIII, 22) a tökéletesség reményében, amit az emberen keresztül kell elérnie; akkor a mi, ami összefűz engem a kővel és a lóval, mélyében birtokol – mint Szent Tamás mondaná – egy ratio executionist (Summa Theol., I,q. 103, a.6). Élő személynek érezve magam, és élettelen matériának érezve a kovakövet, az egyik és a másik, ha megengedik ezt a szófordulatot, „útítársak” vagyunk, és ebben az úti-barátság-metafizikában van Szent Ferenc keresztény metaforáinak és Martin Buber haszid töprengéseinek végső konzisztenciája. A hegeli identifikáló mi, és a sartré-i pusztán élményszerű mi között, egy gazdag és ígéretes panoráma tárul fel szemünk előtt.

[Fordította: Rákosi Marianna]

heliókon úrágékóvok volíz
s búvós hullámok; mind csupa
óriás jégtep, egybeolvadt
képek s tükörök káprázata!



Figyelem! Figyelem! Figyelem!



az egyénné válás alapelve iránti bizalom
EVERYBODY IS A STAR.

ANDY WARHOL

a megismerő ember méretkörtartó és elmékedő élete

szobrászat
járat, beszéd
áram
forma

zete
lánc, ének
mámor
formátlanosság
az egyénné válás alapelveinek szettírésére
örök kevalóság
szent örület
megfelelkezés önmagunkról
önkívület
iszonyat
a dioniszuszei rajongó lülingó élete

Martin Heidegger: A hatalom akarása mint művészet

Második rész: Művészet és igazság.

Nietzsche esztétikája és a platonista hagyomány

Első fejezet: Nietzsche fiziológiai esztétikája

12§. A filozófia vezér- és alapkérdése

A művészet és az igazság kérdésösszefüggésének expozíciója

Az akarat általános meghatározása tulajdonképpen a hatalom akarásába ágyazva történt, azért, hogy világosabbá váljon az a horizont, amelyen belül kérdezzük.

Ahogy azt már jeleztük (A hatalom akarása) III. könyv („Egy új értékmeghatározás elve”) IV. és egyben utolsó fejezetének („A hatalom akarása mint művészet”) értelmezésével kezdünk. Ebben az értelmezésben elsősorban Nietzsche művészetfelfogásának fő vonásai válnak majd érthetővé, és a kérdés feltevése azt is világossá teszi, hogy miért kell a „A hatalom akarása” töredékének értelmezését éppen itt, a művészetnél elkezdenni.

Mindazonáltal arra a döntésre jutottunk, hogy megőrizzük az értelmezés alapvető filozófiai céljait. A kérdés arra irányul, hogy mi a létező. A nyugati filozófiának ezt a hagyományos fő-kérdését [Haupt-frage] nevezzük inkább vezér-kérdésnek [Leiter-frage]. Azonban ez csak az utolsó előtti kérdés. Az utolsó kérdés (mely egyben az első is) így szól: Mi maga a lét? Mindenekelőtt ezt a kibontott és megalapozott kérdést tekintjük a filozófia alap-kérdésének [Grund-frage], mivel a filozófia a létezőről és saját magáról csak ebben a kérdésben tudakozódhat illetve csak ebben a kérdésben alapozhatja meg a létezőt és önmagát. Ez az alap-kérdés ugyancsak idegen volt Nietzschétől és az őt megelőző filozófiai hagyománytól. Ez előtt a kérdés előtt - mielőtt sajátosan feltették volna - a filozófiának mindig úgy kellett önmaga által megalapozódnia, hogy egy ismeret- vagy tudatelmélet útját követve legyen rögzíthető, ez az út mindig csak a filozófia előteréig jutott, és nem közelített magához a középponthoz.

Amennyiben együtt tesszük fel a vezér-kérdést (Mi a létező?) és az alap-kérdést (Mi a lét?) a következő kérdéshez jutunk: Mi létezik? A keresés a létezőnek az *egészben* való feltárlásában és magában a lét feltárlásában rejlik.

A létező nyíltságát el-nem-rejtettségének (alétheia, igazság) nevezük. A filozófia vezér- és alap-kérdései arra kérdeznek rá, hogy mi a lét és a létező a *valóságban*. A lét lényegére vonatkozó kérdés úgy van feltéve, hogy semmi - még a *semmi* - sem marad kívül rajta. Ezért a kérdés, - amely a lét igazságára kérdez rá - arra is vonatkozik, hogy mi az az igazság, amelyben a létnek hatnia [wirken] kellene. Nem azért kell ezt kérdeznünk, hogy ismeretelméletileg cáfolhassuk az igazság lehetőségét, éppen ellenkezőleg: az alapkérdés elsőragú értelemben kapcsolódik a kérdés lényegéhez, (annak „terét” alkotja) amelyben az igazság a léttel együtt áll az alapkérdés tartományában.

A létre és létezőre vonatkozó vezér- és alapkérdésen belül egyúttal az igazság lényegére is rákérdeztünk.

Az amiről az igazság által „is” beszélhetünk teljesen felszínes, hiszen az igazság semmi olyan nem lehet, amely a lét mellett „is” előfordulhat.

Felvetődik a kérdés, hogy a lét és igazság egyedülként és idegenként adódik-e egymás számára; és vajon „hol” melyik tartományban tarthatnak egyáltalán egybe?

És mi *maga* ez a tartomány? Kérdések, amelyek jóllehet Nietzsche kérdéseiből indulnak ki, egyedül csak azt képesek biztosítani, hogy a gondolkodást nyílttá és termékennyé tegyék; de magukban hordozzák a lényegi határt, a Másik megismerését és felismerését.

Amennyiben másképpen határozza meg a hatalom akarása a létezőt - mint olyat (vagyis saját igazságában), akkor szoros összefüggésben kell állnia a létező értelmezésének mint a hatalom akarásának az igazságra vonatkozó kérdésével; tehát a kérdésnek magára az igazság lényegére kell vonatkoznia. Pontosan ezért kell az igazságnak egy elsőrendű szerepet játszania, amikor Nietzsche az együttes értelmezés feladatán belül a hatalom akarásának mint művészetnek egy kiemelkedő álláspontjára jut.

13.§ Öt tétel a művészetről. Kapcsolatuk Nietzschének a művészetre vonatkozó fő gondolatával.

A művészet lényegének nietzsche-i össz-felfogásáról próbálunk most egy első értelmezést adni, amelyben sorban kiemelünk öt tételt, amelyek a művészetre vonatkoznak.

a) A művészet mint a hatalom akarásának legátláthatóbb és legismertebb megmutatása

Miért éppen a művészetnek van megkülönböztetett jelentősége, melynek az lenne a feladata, hogy megalapozza az új érték meghatározás elveit? A válasz a 797. aforizmában keresendő, amelynek tulajdonképpen a 794. aforizmától kellene meghatározottnak lennie:

„A művész jelensége a legkönnyebben átlátható.”

Ezután tovább olvasva is gondolkozzunk el ezen a kijelentésen. „A legkönnyebben átlátható”; vagyis saját magunkat a legelérhetőbben csak a művész lényegében láthatjuk át, ez a „művész” jelensége, a „művész-lét”. Ennél a létezőnél, vagyis a művésznél villan fel a lét a legközvetlenebbül és legvilágosabban. Vajon miért? Nietzsche sem mondja ki egyértelműen, de könnyen megtalálhatjuk az alapját. A művész-lét egy létrehozni-tudás [Hervorbringen-können] .

A létrehozás azt jelenti: valamit - ami még nincs - a létbe helyezni. A létrehozásban egyúttal a létező levésénél [Werden] időzünk, és ekkor egészen zavartalanul pillanthatjuk meg lényegét. Mivel a hatalom akarásáról mint a létező alapkarakterének felfedéséről van szó, ennek a feladatnak ott kell elkezdődnie, ahol a kérdés a legvilágosabban mutatja meg magát; mert minden felderítésnek a világosból a sötétbe kell haladnia (és sohasem fordítva).

A művészlét azonban az *élet* egy módja.

Mit mond egyáltalán Nietzsche az életről?

„Az *élet*... a lét számunkra legismertebb formája.” (689) Igen, a lét Nietzsche számára az *élet* fogalmának általánosítását - (lélegezni) „lelkesnek lenni” „akarni” „hatni” „válni valamivé” (581) - jelenti. És: „A lét- semmi más képzetünk nincs róla, csak az „élni” - Hogyan tud bármi is halott *lenni*? (582) És: „Ha a lét legbensőbb lényege a hatalom akarása...”(693). Ezekkel, a valamiképpen formális utalásokkal az egész horizontot végigmértük, hogy ezen belül ragadhassuk meg a „művész jelenségét”, amely az eljövendő meghatározások számára van fenn tartva. Ismét le kell szögeznünk: a művészlét az élet átlátható módja.

Az élet a lét számunkra legismertebb formája. A lét legbensőbb lényege a hatalom akarása. A művészlétben a lét legátláthatóbb és legismertebb módjával találkozunk. Amely itt egyáltalán a lét lényegének megvilágítását jelenti, az a megvilágításon belül a művészet határozott elsőbbségére vonatkozik.

b) A művészet megértése a megalkotás és létrehozás irányából

Egyedül Nietzsche beszél a „művész jelenségéről”, és kevesebbet mond magáról a művészetről. Akkor is, ha nehéz megmondani mi a művészet és miként kell léteznie.

De az világos, hogy a művészet igazságához a műalkotások is hozzátartoznak, tágabb értelemben azok a művek ezek, amelyeket „átélhetünk”. A művész az egyetlen, aki a művészet valóságának egészét felkutathatja. Az azonban bizonyos, hogy pontosan ez különbözteti meg Nietzsche felfogását a művészettel kapcsolatban, ti., hogy a művészet lényegét a *művészből* kiindulva vizsgálja; és jöllehet tudatos és határozott ellentétben áll a művészetnek azzal a felfogásával, amelyet ő az „élvezésből” és „átélésből” vezet le.

Ez Nietzsche tanításának fő tétele a művészetről. A művészetet a teremtésből és létrehozásból kell megérteni és nem a *befogadásból*. Nietzsche ezt a következő módon juttatja kifejezésre: „Esztétikánk annyiban volt eddig női esztétika, hogy csak a művészet iránt érzékenyek fogalmazták meg „mi a szép” élményeiket. A művész mind a mai napig hiányzik a filozófiából...” (811)

A művészet filozófiája Nietzsche számára is azt jelenti: esztétika, amely férfi esztétika és nem női esztétika. A művészetre vonatkozó kérdés a művészre - mint alkotóra és teremtőre - vonatkozó kérdés; az ő tapasztalatához kell mérni azt, hogy mi a szép.

Most térjünk vissza a 797. aforizmához: „A művész jelensége a legkönnyebben átlátható.” Állítsuk ezt a kijelentést -a hatalom akarására és a művészet lényegére pillantva- egy fő összefüggésbe. Így két lényeges kérdés áll előttünk a művészettel kapcsolatban:

1. A művészet a hatalom akarásának legvilágosabb és legismertebb megjelenése.
2. A művészetet a művész felől kell megragadni.

c) A művészet mint minden létező alaptörténete
[Grundgeschehen]

És most olvassunk tovább: „innen rápillantani a *hatalom elemi ösztöneire*, a természetre stb...! De a vallásra és a morálra is.” (797)

Itt jut kifejeződésre - amikor a művészet lényegére pillantunk -, hogy a hatalom akarását a Természet mellett a következő megjelenési területekkel egészíthetjük ki: társadalom és individuum, megismerés, tudomány, filozófia. A létezőnek ezek a megjelenései eszerint a művészlét bizonyos módjainak - a művészi teremtésnek és megteremtettségnak - az analógiái. A többi létező tehát nem a művész által megalkotott, mégis hasonló létkarakterrel bír, mint a művész által létrehozott műalkotás(ok). Ennek a gondolatnak a közvetlen bizonyítékát az alábbi (796) aforizmában találjuk: „A műalkotás, amely a művész nélkül jelenik meg, például mint test [hús], mint szervezet [porosz tisztii egyesület, jezsuita rendek]. A művész milyen mértékben csak egy előzetes fokozat. A világ mint önmagát megszüülő műalkotás. - ” Nyilvánvalóan itt a művészet és műalkotás fogalma minden létrehozni tudásra és minden lényegi létrehozottra kiterjesztődik. Ez nyelvhasználatunkra is vonatkozott egészen a 19. század küszöbéig. A kézműves, az államférfi, a nevelő mint alkotó: művészek. A természet is művész[nő] [Künstlerin]. A művészet nem a ma használatos és szűkebb értelemben vett „szépművészet” volt, amely a műben létrehozott szépet jellemzi.

Nietzsche a művészetnek egy tágabb használatát adta, amelyben a szépművészet - más művészetekkel egyetemben - csak egy része a Művészetnek.

Azonban azt kiköti, hogy a létrehozásnak a szépművészet és a hozzá tartozó művész analógiájaként kell meghatározódnia. „A művész csak egy előzetes fokozat” azt fejezi ki, hogy a művész szűkebb értelemben a szépművészet műveit hozza létre.

Ezek után kell kimondanunk a művészetre vonatkozó harmadik tételt.

3. A művészet - a művész kiterjesztett fogalma nyomán - minden létező alap-története; minden létező ilyen, ha egy megalkotott, önmaga által létrehozott.

De most már tudjuk: a hatalom akarása lényegében teremtés és pusztítás. A művészet a létező alap-története. Ez a kijelentés nem mond semmi mást, mint, hogy a művészet a hatalom akarása.

- d) A művészet mint a nihilizmussal szembenálló ellenmozgás

Nietzsche jóval azelőtt, hogy megfogalmazta volna a művészet lényegét mint a hatalom akarásának megjelenését, már az első írásában (A tragédia születése a zene szelleméből) a művészetet tekinti a létező alapkarakterének. Azt, ami a létezőt - mint létezőt - meghatározza nevezhetjük „metafizikainak” is. Így érthetjük meg, hogy Nietzsche *A hatalom akarása* c. írása idején miért tér vissza A tragédia születésében kifejtett - a művészettel kapcsolatos álláspontjához. Ebből a megfontolásból idézzük a 853. aforizmát (ez zárja a IV. fejezetet): „...az előszóban [A tragédia születésének előszavában] ahol Richard Wagnert mintegy beszélgetésre hívtam meg, olvasható e hitvallás, e művész-evangélium: a művészet mint az élet egyedüli feladata, a művészet mint az élet *metafizikai* tevékenysége...” (853). Jelen esetben tudnunk kell azt, hogy az *élet* nem csak szűkebb értelemben vett emberi élet: (Schopenhaueri értelemben) az élet és a világ közé egyenlőségjelet tehetünk. A tétel schopenhauerinek látszik, vagy inkább az 1800-1803 közötti Schellinghez tűnik hasonlatosnak, viszont ő Schopenhauer ellen beszél.

A művészet tágabb értelemben - mint létrehozott - a létező alapkaraktere. Ezek után a művészet - szűkebb értelemben - mint létrehozás, amely önmagából lép ki - a hatalom akarásának sok más formája mellett csak egyik - viszont a legmagasabb - megjelenése. A hatalom akarása a művészet által és csak művészetként válik egyáltalán láthatóvá; a hatalom akarása az az alap, amelyre - ellentétben az eddigiekkel - minden új érték meghatározási elvnek épülnie kell. Eddig a vallás, az erkölcs és a filozófia uralkodott az értéken. Ez az új érték meghatározás - amely az eddigieknek az átértékelése - a művészetből, az összeomlásból és ellentétességéből indul ki. Ezt mondja Nietzsche a 794. aforizmban: „Vallásunk, erkölcsünk és filozófiánk az ember *dekadencia-formái*. Az ellenmozgás: a művészet.”

Nietzsche szerint az erkölcs fő tétele, a keresztény vallás és a Platón által mind a mai napig meghatározott filozófia is ugyanazt jelenti: Ez a világ semmit sem ér, kell lennie ennél - az érzékiséggel áthatott világnál - egy jobb világnak, kell lennie egy igaz világnak az érzéki világ felett, amely érzékfeletti.

Az érzéki világ csupán egy látszólagos világ. Ezt a világot és életet tagadják, és ha látszólag mégis igent mondanak rá, az is csak a végleges és határozott nemet-mondásukat hordozza magában. Nietzsche azonban azt mondja: „Az erkölcs „igaz világa” egy hazugságon alapszik, tévedés; az érzéki világ - Platón nyelvét használva -: a látszatok és a tévedések világa; ez maga a igazi világ. Hiszen a művészet alkotóeleme az érzéki: az érzéki eltűnő. Tehát a művészet arra mond igent, amelyet a látszólagos igaz világ meghatározása tagad. Erre azt mondja Nietzsche a 853. aforizmaiban: „A művészet mint az egyetlen ellenerő az életet tagadó minden akarattal szemben, mint *par excellence* keresztényellenesség, buddhizmusellenesség és nihilizmusellenesség.”

Ezzel elérkeztünk a művészet lényegének negyedik tételéhez:

4. A művészet a nihilizmussal szembeni legkiválóbb ellenmozgás.

e) A művészet felértékelése az igazsággal szemben

A művészi: teremtés és formálás. Ha ez teljesen áthatja a metafizikai tevékenységet, akkor egyúttal minden tett és filozófiai gondolkodás is általa határozódik meg. A filozófia fogalmát nem azoknak erkölcsoktatóknak kell behatárolni, akik ezzel a világgal szemben – amely semmit sem ér – egy értékesebb másikat állítottak. Ahogyan Nietzsche legkorábbi példájában Schopenhauer megjelent: az ellenfilozófusnak, az ellenmozgást végző filozófusnak, a „művész-filozófusnak” kell meghatározni ezt a fogalmat. Ez a filozófus művész, aki a létezőt egészében képes átalakítani; pontosan ott, ahol a létező teljesen feltárulhat: az emberben. Ezekhez a gondolatokhoz a 785. aforizmat kell elolvasnunk: „A művész -filozófus. A művészet magasabb fogalma. (ellentétben az alacsonyabbal ti. a szépművészettel) Képes-e az ember olyan messzire helyezkedni a többiektől, hogy megformálhassa őket.(- Előgyakorlatok: 1 az, aki önmagát alakítja, a remete. 2 az eddigi művész, aki kis lépésekben formálja az anyagot.)”

A művészet szűkebb értelemben az érzékekre és látszatokra vonatkozó együttes igent-mondás; igent-mondás arra, ami egyáltalán nem az „igazi világ”, vagy ahogyan Nietzsche röviden megfogalmazza: nem az „igazság”.

A hatalom akarásának különböző formái a művészetben másképpen határoznak arról, hogy mi az igazság- és Nietzsche számára ez mindig azt jelenti, hogy mi az *igazi*- és ez a tulajdonképpeni létezőre vonatkozik. Ennek egyrészt a filozófia vezér- és *alapkérdése* felel meg, másrészt az,

hogy mi az *igazság*. A művészet az érzékiséghez mint látszathoz kapcsolódó akarát. Erről az akaratról így szól Nietzsche: „A látszat, az illúzió, a csalódás, a levés (Werden), a változás akarása sokkal mélyebb, „metafizikusabb”, mint az *igazsághoz*, a valósághoz, a léthez kapcsolódó akarát. (853.) Természetesen itt az igazságot mint önmagáért való létezőt gondoljuk el. Az érzékihez kapcsolódó akarát (melynek területe a valóságoshoz kapcsolódó akarát) azt a létezőt keresi, amely után a metafizika is kutat. Tehát az érzékihez mint igazhoz kapcsolódó akarát valójában a művészetben található. Nietzsche azt mondja (853.): „ A művészet és az *igazság* tartalmát már nagyon korán komolyan vettem: és még most is iszonyattal állok ez előtt az ellentét előtt. Ennek szántam az első könyvem: *A tragédia születése* a művészetet egy másik hitvallás háttérének gondolta:”...vagyis, hogy *nem lehet az Igazsággal élni*; hogy az „igazság akarása” máris az elkorcsosulás egy tünete...”

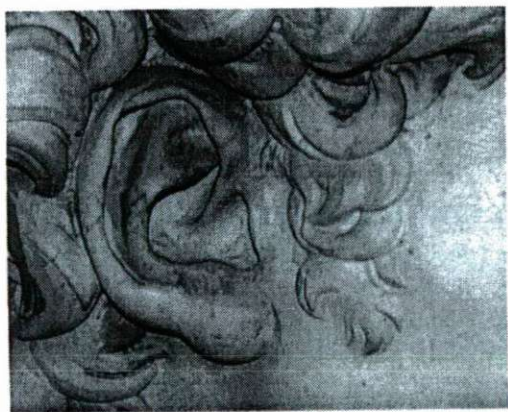
Ez a gondolat tényleg iszonyatosnak tűnik, azonban elveszíti ezt a különösségét, de semmit sem veszít súlyából, ha helyes módon olvassuk. Az igazság akarása, amely – jelen esetben és Nietzschénél mindig- az igaz világhoz kapcsolódó akaratot jelenti (Platón és a kereszténység értelmében), az érzékfeletti és az önmagáért való létező akarása. Ennek az „igaznak” az akarása igazság szerint nemet- mondás erre a világra, ahol éppen a művészet honol. Mivel ez a világ a tulajdonképpeni és egyedül való és igaz világ, Nietzsche a művészet és igazság viszonyát illetően azt a magyarázatot tudja adni, „ hogy a művészet sokkal értékesebb az igazságnál.” (853.) Ez azt jelenti: az érzéki magasabban áll és tulajdonképpenibb, mint az érzékfeletti. Ehhez a gondolathoz kapcsolódik még a 822. aforizma is: „Azért van *művészetünk*, hogy *ne menjünk tönkre az igazságtól.*” Az „igazságot” ismét az érzékfeletti „igaz világaként” értjük; amely magában rejti azt a veszélyt, hogy tönkre tegye az életet, (az élet Nietzschénél mindig felfelé törekvő életet jelent). Az érzékfeletti kiszakítja az életet az erővel telített érzékiségből; megtagadja ezeket az erőket, ezáltal gyengítve őket. Az érzékfeletti pillantva az önmegvetés, a gyengeség és részvét, a megaláztatás és alulmaradás a tulajdonképpeni „erény”. „Ennek a világnak az ostobái”, az alantasok és rosszon- túljutottak (Schlechtweggekommenen) válnak „az istenek gyermekeivé, ők lesznek az igazi létezők. Az alacsonyán élők azok akik a „magashoz”, tartoznak, és nekik kellene megmondani, hogy mi a Magasság (vagyis az ő magasságuk). Minden teremtő felemelkedés és minden büszkeség az önmagán nyugvó életet jelenti, ami szemben áll a lázadással, félrevezetéssel és bűnnel. Viszont azért van művészetünk, hogy ne menjünk tönkre az „érezékfeletti” igazságától, amely érzékfelettség az életet az általában vett gyengeség és hanyatlás által ösztönzi.

A művészet és az igazság lényegi tartalmára tekintettel egy további és egyben utolsó tétel következik:

5. A művészet sokkal értékesebb az igazságnál

Ezután az öt tétel után gondoljunk vissza Nietzschének – egy már korábban elhangzott- a művészetre vonatkozó kijelentésére: „ A művészet az élet legnagyobb ösztönző ereje...” (808.) (...)

[Fordította: Molnár Péter]





Deczki Sarolta



Módos Ádám

A szösi, a díva, a dörzsölt, meg valami Chicago

Ha az volt Rob Marshall rendező szándéka, hogy jobb musicalt csináljon, mint a *Moulin Rouge*, akkor csúnyán elszámította magát. Ha még szakmai babérokra törekedve önkényesen formálgatott is a *Táncos a sötétben* sztoriján, akkor is alulmaradt - legalábbis az európai filmgyártással szemben. Se ez, se az - mégis tizenhárom (sic!) Oscar-jelölés. S valószínűleg ez a tizenhárom potenciális szobrocška teszi olyan érdekessé ezt a történetet, meg sajnos a filmet is. Mert óhatatlanul felmerül a kérdés a jámbor nézőben, hogy ugyan mi is történik most itten.

Van tánc, zene, némi társadalomkritika, valami amerikai ironia, néhány rosszul kiválasztott színész, csipetnyi érzelem, miegymás, ami szokott az ilyenekben. Merthogy erről van szó: ez egy "ilyen". Tetszik tudni: úgy teszünk mintha, de azért valahogy észrevétlenül mégis belerágjuk a néző szájába a nagy igazságot, mert féltő, nem értené meg szegény egyedül, de közben lekötjük, mert elsősorban szórakozni akar persze, noha azt azért elvárja, hogy ne vegyék hülyére. Legyen tehát néhány iszapos gondolatfoszlány, egy viszonylag követhető történet, jó pasi, jó nő, néhány fordulat - valahogy így. Talán túl egyszerűnek tűnik ez a séma, de az utóbbi évek filmsikereit nézve, a rendező elképzelése nem is tűnik olyan légből kapottnak. Persze amit el lehet rontani, azt rendre el is rontják. Pedig akár még jó is lehetett volna. Hiszen még egy bugyuta történetből is lehet nézhető, sőt, szórakoztató másfél-két órát összehozni, ha a stáb nem afféle ujjgyakorlatnak tekinti a forgatást, hanem mondjuk tényleg filmet akarnak csinálni.

Itt nem filmet, itt pénzt akartak csinálni. No meg sikert, habár a kettő egymást feltételezi valamelyest. Akár azt is mondhatjuk; erről szól a film. Ez a film önmagáról szól. Olyan, mint Žižek hegeliánus vicce a

zsidóról meg a lengyelről; a lengyelt ti. az a titok érdekli, hogyan tettek szert nagy vagyonokra a zsidók az idők folyamán. A zsidó elmesél neki egy teljesen nonszensz történetet, közben folyamatosan pénzt kér a mese folytatásáért. Idő múltán a lengyel rájön, hogy nincs is semmiféle titok. A titok annak feltételezése, hogy van titok, és ezzel már egész jól lehet manipulálni azt, aki mindenáron a dolgok mögé akar látni. A titok maga a működés, az, hogy a másik vágya már mindig bele van kalkulálva a diskurzusba. Azaz "hogyan esik egybe az igazsághoz vezető út magával az igazsággal"¹. Nincs mögöttes Tartalom, nincs nagy Igazság, nincs nagy Titok, nincs nagy Mondanivaló. Történetek szivárványos kavargása van, játékos egymásba simulásuk, ahogyan el-el takarják, majd felfedik egymást, színeik összerosódnak, s sosem látott árnyalatokban tobzódnak, mintha sok ezer lepke szárnyát egy nagy máglyára vetnék; redőf marnak önmagukon s egy másik szegélyen. Egybeolvadnak, összefonódnak, mintha valamiképpen öröktől fogva összetartoznának, mignem egy váratlan és hivatlan hasítás elválasztja őket, akár egy közömbös penge mértani pontossága, mely felnyitja a gyermeki tekintetet, hogy végül számtalan egymással ellenséges territórium keletkezése tébolyba vagy szelíd megadásba hajszolja.

Ilyesfajta hasítások mentén szerveződik a Chicago is. Számtalan történet kavarog ebben a bő két órában; nők elmondják, eléneklik, megélik, eltáncolják, eljátsszák, megírják magukat és vágyaikat, amik vagy beteljesültek, vagy kisiklatták őket - szelíd megadásba vagy tébolyba. Hiszen a börtön ezt a két utat kínálja föl, de nem árulja el, hogy melyik hová vezet. Miért is tenné. Maga sem tudja, maga is csak gyűjtőhelye esetleges emberek esetleges vágyainak, tetteinek, melyek mindkét attitűd pecsétjét magukon viselik. A nő a téboly felé hajlik, ha megadja magát, s küzdelme már maga is megadás. Nincs más út számára, mint végletekig szétszórnia önmagát apró kis történet-szilánkokba, melyeket belepotyogtat a gyanútlan olvasó/néző szemébe. Nincs más útja, mint állhatatlan vízként szétszordulni, s fölvenni az éppen adódó edény formáját, hagyni magát megalkotni, megírni, elmesélni, anélkül, hogy valaha is megtelepedhetne valahol, egy mese mélyén. Nem. A nő otthona a film, a börtön, a történetekben megnyíló szakadékok, a soha-nem-ott-lét, az állandó szétszordulás. A magát megadás egy mohó férfiszájnak, aki amint bekebelezi, már formát ad neki, belekényszeríti a saját diskurzusába, amiben a nő bűnös. Bűnös, mert vágya van, mert vágya a férfira irányul, s mert a férfi kijátssza, becsapja, s ezzel arra kényszeríti, hogy szelíden megadva magát a tébolynek szétszabdálja őt is és önmagát is. A hűtlen férfi elvérzik, a gyilkos nő széthullik. A nő a férfiban önmagát öli meg, így teljesül a férfi vágya; szétfosló hullája a nő mátrixa. A férfi tovább él, a nő pedig eljátssza, amit kell neki.

¹ Slavoj Žižek: *Az ideológia fenséges tárgya*. In: *Pompeji*, 1994/1-2, 223.o.

A film egyik leghatásosabb jelenete: az ügyvéd szerepét játszó Richard Gere nem csupán a Roxie-t alakító Renée Zellwegert rángatja marionettfiguraként dróton, hanem a sajtó híenáit is. Ha más ötlet nem is volt ebben a filmben - s valljuk be; ez sem túl eredeti -, de ez mindenképpen ér valamit. Az ügyvéd, mint monumentális Apa vagy Szerető, nagyvilági bonviván, aki osztja szerepeket, s maffiafőnökként manőverezik a jog kis mellékfolyóin. Hiszen ki más tudná, ha nem ő, hogy hány- meg hányféle értelmezése lehet egy adott esetnek is, egy bizonyos paragrafusnak is, s hogyan lehet a kettőt a p"re pragmatizmus égisze alatt egymáshoz közelíteni. A platóni szofista-ábrázolásoknak is karikírozása már a mindenre vehető jogász - bár ezzel túl sokat feltételezünk a rendezői koncepcióról. Ugyanebben a jelenetben még egy bájos momentum: az Uborka gumifiguráihoz hasonlóan megmunkált két baba: Roxie és az ügyvéd kettőse váltakozik a két hús-vér színész nagy attrakciójával. Egy guminő, egy gumiférfi, illetve egy-egy "igazi". Csakhogy a kérdés pontosan az, hogy van-e még egyáltalán igazi. Hisz ha csak a történetek burjánzanak, akkor valaminek a valódiságáról sem ildomos beszélni, ebben a kontextusban meg pláne. Sem az "igazi" Roxie nem igazi igazán, sem az "igazi" Mr. Flynn. Éppígy a két gumibaba sem bír határozott ontológiai státusszal, jelzések csak, szimulakrumok mintegy. Szerepük szerint azt kellene reprezentálniuk, hogy igenis létezik a dichotómia, igenis, lehet különbséget tenni igaz és hamis között, azt kellene eljátszaniuk - film a filmben -, hogy maguk nem igazak. Csakhogy mint láttuk, az igazság pontosan abban a felfeslésben, szétnyíló hasadásban, a szétfeszülő szövet reccsenésében keletkezik, ami nem tűr magán varratot. Nem. A két gumifigura torzított, elmaszatolt nem-igazsága pontosan azt reprezentálja - már amennyiben reprezentációról még beszélni lehet -, hogy a másik kettő legalább annyira báb, mint ők maguk; ők csak arra kellene, hogy ezt a nem-igazságot és nem-hamisságot szétfeszítsék - vagy akár elleplezzék. Ebben a játékban mind a férfi, mind a nő fröccsöntött gumibaba, groteszken elnagyolt vonásokkal, éppen csak mintha karikatúrái lennének valaminek vagy valakinek - de mégsem: nekik meg a két színész a szimulakrumuk. Sőt, innentől kezdve szét is szóródik ez a jelenet: az ügyvéd beszél a nő helyett, vagy jobb esetben a nő képes visszamondani az ezerszer elpróbált mesét kisebb bakikkal, az újságírók pedig lelkesen érdeklődnek, s hagyják magukat belevonni a történet szemük láttára örvénylő kibontakozásába. Hiszen az ő céljuk pedig végképp nem valami igazságnak a megtalálása, hanem inkább az, hogy egyáltalán valami legyen. Ez a valami pedig kellőképpen izgalmas, megható, rendkívüli, szenzációs, mondjuk ki: fogyasztható legyen. Az igazság a tálalás maga, ahogyan a kétségbeesetten vagy akár improvizatív kiöltött történetek kigyűrűznek a börtön cellájából, s egy időre körbelelik a közvéleményt, aminek éppen erre a langyos,

megvehető ölelésre van szüksége. Ki ölelkezik kivel? Merthogy a nő szövege a férfiénak a visszhangja, visszhang, ami önmagát dúdolja.

A férfit viszont a nő mondja ki, öli vagy öleli meg - megadó téboly. Ez a megragadhatatlan, jelölhetetlen, névtelen örület a cellából vagy a meggyilkolt férfiak testéből kiáramló nedv. Ez az illékony anyag festi vörösré a nők kezét, mikor arra kényszerülnek, hogy a börtönben is újra meg újra, az ismétlési kényszer rabjaiként, folyton eljártsszák traumájukat, hatalmas, vörös kendőket lobogtatva, ami akár lepelként vagy szemfedőként is szolgálhat számukra. S ezt a hatalmas, vörös kendőt vetik a néző/olvasó elé, mintegy matadorként lebegtetve (gondoljunk csak Almodóvar új filmjére a *Beszéj hozzá!*-ra). A kendő egyik oldalán az ölésre, ölelésre kész nő, másik oldalon a mása, amivel küzd, ami tébolyba vagy megadásba hajtja. Ezért nem valódi ellentét reprezentánsa a két női főszereplő által (látszat)életre keltett figura; tökéletesen egyformák. Individuális jegyeik merőben esetlegesek, noha csaknem a végsőkig élezett a köztük lévő feszültség. Egy fekete díva, egy "nagyvad", befutott revüasztár és egy butuska, naiv, de néha ravasz szósi csacska álmokkal, gyatra tehetséggel. Az egyik férjét és nővérét öli meg féltékenységből, s utána még van benne erő előadni számát; a másik a szeretőjébe ereszt golyót, mikor kiderül, hogy csak orránál fogva vezette, közben pedig a még nála is ostobább férj falaz neki. Ennyiben nagyjából ki is merül minden köztük lévő különbség; ezek csak arra szolgálnak, hogy lényegi azonosságukat ideig-óráig ellenségeskedéssel leplezzék, de a film végére kiderül: tökéletes párost alkotnak. Mindkettő egy üres keret, sőt, voltaképpen csak egy üres hely, egy hiány, ami gond nélkül betölthető egy másik hasonlóval, akármeddig, bármikor. A két nő voltaképpen egy nő, sőt, nem is nő, hanem a férfi hiánya, aki viszont a hiány hiánya, hiszen valamiképpen folyton jelen van a szétszóródott halott testben, a belőle kiáramló vérben, ami elkeveredik a vízként szétfolyó női történetekkel - így voltaképpen oda jutunk, hogy ki kell mondanunk: még egy film, ami a női és férfi szerepeket tematizálja, s ezt például elég jól csinálja. A férfi dróton rángatja nőt, a nő pedig bármikor képes megölni a férfit. A férfi elmeséli, megalkotja nőt, a nő azonban csak önmagából kiáradva van, a visszhang morajlásában, örökös szerteszakadásban. Túl egyszerű lenne dialektikára gondolni, korántsem erről van szó. Sőt, expressis verbis; csak szó van mindenről, csak az egymásba gyűrűző történetek vannak.

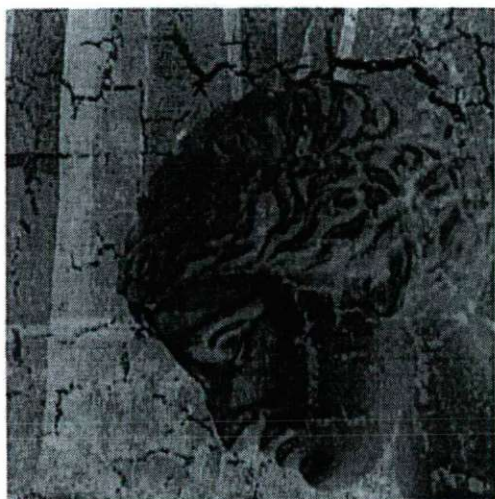
Több szinten is játszódik tehát a film, s mindegyik szint reprezentálja önmagát is, meg az összes többit is. Elsősorban szól önmagáról, ahogyan folyton elhalasztja ígértét beváltani, csak vágyunkat biliincseli magához. Ugyanez a struktúra ismétlődik a sajtótájékoztató-jelenetben, mikor az ügyvéd dróton rángat mindenkit: a sajtót és a közvéleményt, s ez a szervező elve a férfi-nő viszonynak végig a történet(ek)ben. Minden egyes szint vagy sík úgy szól önmagáról, mintha a másíkról szólna, s fordítva; a másikban önmagát tükrözi/leplezi/meséli.

Az ember szinte hajlamos lenne azt hinni, hogy tulajdonképpen szándékosan rontották el ennyire ezt a filmet. Nagyon jól meg lehetett volna csinálni ebből a néhány sémából is. De így tényleg arra kell gondoljunk, hogy csinálni kellett valamit gyorsan, ami félig biztos kasszasiker, hisz a történetet nem most dolgozzák fel először. A három főszereplő biztos megtölti a mozikat, a musicalnek meg amúgy is reneszánsza van; fél kézzel is meg lehet csinálni. Csakhogy Richard Gere, a sármos álomlovag mind férfiként, mind színészként kiábrándító; vagyis sírnánk, is nevetnénk is, mikor dzsiggelve feltűnik valami bordó fémszálas öltönyben, ahhoz hasonlóan, amilyenben a nyolcvanas évekbeli faluvégi lakodalmakban a sokadalom kisfröccsökbe kapaszkodó rétege a "Van nekem egy csíkos gatyám" andalító taktusaira pörgette babáját. Nagyon igyekszik, nagyon, hogy hiteles legyen a nagyvonalú, dörzsölt, nők bálványa/megmentője ügyvéd szerepében, de ez a karakter még talán Ewan McGregornak is feladta volna a leckét. Catherine Zeta-Jones is sokat kell dolgozzon, ha vissza akarja nyerni nímbszát ez után az alakítás után. Más filmjeiből tudja, hogy szép, hogy tehetséges, de itt egy tramplit látunk, aki kínosan belemerevedik a nagyvilági nő szerepébe; mint amikor egy kislány felveszi az anyukája ruháját, kifesti magát csiricsáréra, s mereven és kényszeredetten igyekszik úgy tenni, mintha. De nem sikerül.

A filmet végül a Roxie szerepében nem tündöklő, hanem mondjuk dagonyázgató Renée Zellweger viszi el a hátán, na meg a buta férj. A naiv szőkeesség erőszakosan ostoba, tűzről pattant ravaszdi, megszeppent kislány, közönséges nő, a sajtó nagyasszonya; ez sem túl bonyolult egyéniség, de romlottságában van valami báj, valami életszerű, amit a színésznő grimaszai, gesztusai csaknem tökéletesen keltenek életre. Mégis támad valami hiányérzetünk, mintha nem hozna ki magából mindent, mintha lehetne ezt jobban is. Tán a férjet megformáló John C. Reilly nőtt fel vagy le leginkább szerepéhez. Bár ez meg afféle klasszikus *comedia dell' arte* figura: az orránál fogva vezetett, megcsalt férj, akinek épp' akkor támad föl az önérzete, mikor a legnevettségesebbé teszi, s akkor is csak azért, hogy még ügyefogyottabbnak tűnjön fel. A többi szereplőre még ennyi szót sem érdemes vesztegetni.

Esetleg a látványra valamelyest; nos, hát valószínűleg abban bíztak, hogy ez mindenért kárpótol majd. A csillogó-villogó jelmezek, a száradelőt nosztalgizáló mulatóbeisők, sejtelmes fények azonban meg sem közelítik a már említett *Moulin Rouge*-beli kavalkádot. Egyáltalán: ebben a filmben valahogy minden túl kevés, ami van, az meg valahogy szétterjed, mintha egy gyertya fényével akarnának kivilágítani egy báiltermet. Aki tehát nem sajnál rá kb. két órát és a mozijegy árát, az nézze meg. De nem fontos. Helyette inkább olvassatok Hegelt!

(Chicago; színes, szinkronizált amerikai film, rendező: Rob Marshall)





Balázs Anna

Az importin-béta¹ szerepe a kromatin² szerveződésében

Abstract

Kutatócsoportunk a Ketel^D domináns nőstény steril³ mutációval azonosította a muslica Ketel génjét. A Ketel gén az importin-béta *Drosophila* homológját kódolja. Az importin-béta a sejtmagi fehérje-import egyik komponense. Meglepő, hogy a Ketel^D mutáns allélok tömörítik a kromatint, amint azt a pozíció effektus variegáció (PEV) alapján kimutattuk.

A PEV olyan genetikai „eszköz”, amely jelzi a kromatin állapotát és alkalmas olyan gének azonosítására, amely gének terméke a kromatint tömöríti, illetve lazítja.

Munkánk során olyan fehérjepartnereket keresünk, melyek másképp kötődnek a mutáns importin-bétához, mint a vad típusú importin-bétához, remélve, hogy lesz köztük olyan, amelynek szerepe van a kromatin szerveződésében. A jelöltek egyike a nucleosome assembly protein 1 (Nap-1), melyről ismert, hogy a kromatin szerkezet alap-egységének, a nucleosomának a képzésében játszik szerepet.

Kimutattuk, hogy a Nap-1 gén duplikációja illetve deficienciája is módosítja a PEV-et, sőt, a Nap-1 duplikáció illetve deficiencia módosítja a Ketel domináns allélok hatását is a PEV-re.

Eredményeink biztatóak: azonosítottuk a Ketel egyik kölcsönható partnerét, a Nap-1-et, amely a Ketellel együttműködve módosítja a kromatin szerkezetét.

Fogalomtár:

1. Importin-béta: olyan fehérje, amely a sejtmagi fehérjeimportban játszik szerepet, illetve részt vesz a kromatin szerkezetének módosításában, kialakításában.

2. Kromatin: az örökítőanyag és a hozzá kapcsolódó fehérjék összessége. A fehérjék kettős szerepet töltenek be:
 1. biztosítják a DNS szerkezeti stabilitását (speciális módon feltekerceslik)
 2. szabályozzák a transzkripciót (a gének átírását)

3. Domináns nőtény steril mutáció:
 - a) Mutáció: lényegében a változás képessége. Az örökítőanyagban spontán vagy indukált módon bekövetkező maradandó változás, mely az élőlény valamely tulajdonságának megváltozásához vezethet. A mutációk képezik az élőlények változatosságának, végeredményben az evolúciónak az alapját.
 - b) Domináns mutáció: olyan mutáció, amely fenotípusa heterozigóta állapotban is kifejeződik.
 - c) Fenotípus: egy élőlény külső érzékelhető tulajdonságainak összessége.
 - d) Heterozigóta: egy gén különböző változatait, azaz alléljait hordozza.
 - e) Allél: az egy tulajdonságra vonatkozó gént változat. Diploid élőlények esetében, (azaz olyan élőlényekben, mint pl. a muslica, a gerincesek, így az ember is az egyed kétszeres kromoszómakészlettel rendelkezik, melyek egyike anyai, másik része pedig apai eredetű) egy tulajdonság (pl: szemszín) kifejeződéséért (min.) 2 allél felel, melyek egyike az anyától, másika pedig az apától származik. Egy adott tulajdonságra vonatkozó allél lehet domináns, vagy recesszív. A domináns allél elnyomja recesszív allél által hordozott tulajdonságváltozatot, tehát a fenotípusban a domináns allél által hordozott tulajdonság jelenik meg (pl. a barna szemszín domináns a kékkel szemben).
 - f) Nőtény steril mutáció: olyan mutáció, amely a női egyedek sterilizációját okozza, azok szaporodásra képtelenek.

4. Gén: az öröklődés és a genetikai funkció egysége, a DNS egy adott, jól definiálható szakasza.
5. *Drosophila Melanogaster*: közönséges muslica, a genetikai vizsgálatok ideális modellje, mert gyorsan szaporodik, könnyen tenyészíthető, genetikai megfigyelése pedig egyszerű, hiszen csupán négy kromoszómája van. A muslica géntérképe ismert, ami szintén nagy könnyebbséget jelent a DNS szakaszok azonosítása során.
6. Importin-béta *Drosophila* homológja: az importin-béta fehérje muslicában található formája.

7. Sejtmagi fehérjeimport: a sejtplazmából a sejtmagba irányuló fehérjetranszport. A fehérjék szállítását spec. molekulák (importin fehérjék, mint pl. az importin- β) végzik szintén speciális sejtmagpólus-komplexeken keresztül. A szállítandó fehérjét a sejtplazmában kötik meg egy jellegzetes szignál-molekula alapján, amely azt jelzi, hogy a fehérje helye a sejtmagban van. Minderre azért van szükség, mert a fehérjék szintézise a sejtplazmában történik, funkciójukat viszont egyesek épp a sejtmagban látják el. Például a kromatinhoz kötődnek és szabályozzák a gének átíródását. Mivel a sejtmagot a plazmától egy kettős membránréteg, a sejtmaghártya választja el, amelyen bár vannak apró „lyukak” a fehérjék számára nem átjárhatók, így az alagútként vagy átjáróként szolgáló sejtmagpólus-komplexre és a sejtmag importot folytató fehérjékre egyaránt szükség van. A transzport energiaigényét pedig további fehérjemolekulák szolgáltatják.
8. Pozíció effektus variegáció: olyan jelenség, mellyel a kromatin génátírásra gyakorolt hatását vizsgálhatjuk. (lásd alább)
9. Vad típusú importin- β : normális fehérje funkcióját és szerkezetét tekintve. Mivel ez fordul elő legnagyobb gyakorisággal az élőlényekben, a természetben, ezért vad típusúnak nevezzük.
10. Mutáns importin- β : a vad típustól eltérő változatok.
11. Nap-1: Nucleosoma assembly protein-1: nucleosomák összeszerelését végző fehérje.
 - a) nucleosoma: a DNS és a hozzá kapcsolódó ún. hisztonfehérjék által alkotott korong alakú komplexek. A Nap-1 sok más fehérjével együtt ennek a szerkezetnek a kialakítását végzi.
12. A gén duplikációja: ha egy gén két alléja közül az egyik kétszeresen van jelen, így összesen az adott gén nem kettő, hanem három allélját hordozza az élőlény. Emiatt a kódolt fehérje is nagyobb koncentrációban van jelen a sejtben.
13. A gén deficienciája: ha a gén két alléja közül az egyik hiányzik. Tehát csak egy géntípus van jelen, ami miatt a kódolt fehérje is kisebb mennyiségben van jelen.

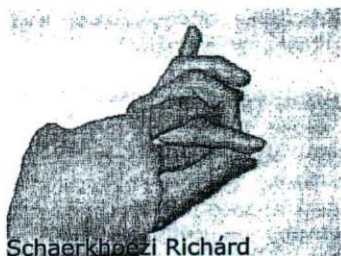
Az importin-béta szerepe a kromatin szerveződésben.

Tankönyvi adat, hogy az eukarióta sejtek örökítőanyaga jól szervezett struktúrák formájában van jelen a sejtmagban. Ez biztosítja a DNS szerkezeti stabilitását és szerepe van a génátírás szabályozásában is. Ez a struktúra a kromatin. A kromatin DNS-ből és a hozzá kapcsolódó fehérjékből áll. Fontos szerepet töltenek be a bázikus jellegű hiszton fehérjék, melyekre a DNS feltekeredik, így egy komplex, a nucleosoma jön létre. A DNS további nemhiszton fehérjékkel kapcsolódik, ezáltal tekercsek, szupertekercsek alakulnak ki, végül pedig létrejön egy „szuper-szuper” tekercs, a kromoszóma. A kromatin részt vesz a génátírás szabályozásában hiszen a laza kromatinszerkezet lehetővé teszi a transzkripciót, míg az erősen feltekereslődtött kromatin inaktíválja a géneket. A kromatin szerkezetváltozásait egy jól ismert módszerrel, a pozíció effektus variegációval vizsgáljuk: olyan legyeket készítünk, melyek egy speciális mutációt, inverziót hordoznak. Ez azt jelenti, hogy a DNS egy szakasza kivágódik majd megfordul és ellentétes irányba épül vissza. Ekkor előfordulhat az, hogy egy gén - jelen esetben a muslica white génje (mely a muslica piros szemszínéért felel) - közelébe heterokromatin (azaz erősen feltekereslődtött, átíródásra képtelen DNS szakasz) kerül. Egyes esetekben a heterokromatin ráterjed a white génre, tehát azt olyan mértékben feltekeri, hogy az átírása lehetetlenné válik. Ezek a szemkezdeménysejtek és utódsejtjeik a muslica szemében fehér foltként jelennek meg. Más esetben a heterokromatin nem terjed rá a white génre, így annak transzkripciója zavartalanul folyhat, ennek megfelelően ezek a szemkezdeménysejtek és utódsejtjeik a muslica szemében piros foltot eredményeznek. Végül olyan muslica szem alakul ki, ahol a piros és fehér foltok mozaikszerűen rendeződnek. Mivel a szemszínért a white gén és a heterokromatin egymáshoz viszonyított pozíciója felel, a jelenség neve pozíció effektus variegáció (PEV). A PEV-et számos módosító hatás érheti: a kromatint lazító mutációk eredményeként a white gén nagyobb gyakorisággal íródhat át az egyes szemkezdeménysejtekben, a muslica szemé az előbb ismertetett mozaikos szemhez képest bepirosodik. A kromatint tömörítő mutációk viszont a white gén átíródását gátolják, tehát a muslica szemé kifehéredik. Ha egy mutációnak a kromatinra gyakorolt hatását szeretnénk vizsgálni nem kell mást tenni, mint készíteni olyan muslicákat melyek az előbb ismertetett inverziót hordozzák majd keresztezéssel be kell vinni a vizsgálandó mutációt. Mint ahogy az előzőekben is láttuk, a kromatin szerkezetváltozását jól tükrözi a muslicák szemszínének pirossága vagy fehérsége, tehát nem kell mást tenni, mint a szemszín intenzitását vizsgálni.

Intézetünkben domináns nőstény steril mutációkkal foglalkozunk. Kíváncsiak voltunk, hogy van-e ezek között olyan, amely szintén hatással

van a PEV-re. Ezt megválaszolandó kísérleteket folytattunk és kiderült, hogy valóban vannak ilyen mutációk. Ennek egyike a Ketel^D nőstény steril mutáció, amely a kromatin szerkezetét tömöríti, ami a muslicák szemét kifehériti. A Ketel^D mutáció az importin-béta génben következett be. Az importin-béta fehérje a sejtmagi fehérjeimport egyik főszereplője, fehérjét szállít a sejt plazmából a magba, a sejtmagpóluskomplexen keresztül anélkül, hogy ő maga ténylegesen a sejtmag belsejébe jutna. Tehát az importin-béta egy citoplazmatikus fehérje, és ahogy láttuk részt vesz a kromatin módosításában. Ez azért nagyon érdekes, mert az eddig megismert kromatin módosító fehérjék mind a sejtmagban vannak és a kromatinhoz kötődnek, az egyetlen kivétel az importin-béta. Felmerült az a kérdés, hogy hogyan befolyásolhatja mégis a kromatin állapotát. Ismert adat, hogy a heterokromatin a sejtmaghártya belső felszínéhez és a sejtmagpólus-komplexhez kötődik. Itt elvileg lehetőség van arra, hogy az importin-béta, miközben a sejtmag és a sejt plazma között ingázik kapcsolódjon a kromatinnal. Azt feltételeztük, hogy vannak olyan kromatin fehérjék, amelyek lehetővé teszik ezt a kapcsolatot. Hogy ezt bebizonyítsuk az affinitás kromatográfia módszerét alkalmaztuk (olyan fehérjét kerestünk, melyek a mutáns és vad importin-bétához eltérő módon kötődnek): egy-egy speciális oszlopra mutáns és vad importin-bétát kötöttünk, majd ezen a muslicasejtek extraktját (elfolyósított kivonatát) csorgattuk át. Ekkor egyes fehérjék az importin-bétához kötődtek. Ezeket lemostuk (leválasztottuk az importin-bétáról a köztük kialakult kémiai kötések bontásával.), majd gélelektroforézissal elkülönítettük (ez egy olyan eljárás, amely a fehérjét tömegük alapján választja szét), végül ezüstözéssel festettük, hogy láthatóvá váljanak. Ahogy vártuk, egyes fehérjék erősebben kötődtek a mutáns importin-bétához, mint a vad típusúhoz. Ezeket a fehérjéket a gélből izoláltuk, majd MALDI-TOF (matrix-associated-laser-dissorption-ionisation - time-of-flight) módszerrel azonosítottuk (ez egy olyan eljárás, ami a fehérjéket a peptidjeik (fehérjedarabkáik) tömege alapján képes azonosítani). Az azonosított fehérjék egyike a Nap-1 volt, amelyről kiderült, hogy egy már ismert protein, a nucleosomák összeszerelésében vesz részt. A gélelektroforézis sorá láhattuk, hogy a Nap-1 a mutáns importin-bétához jóval erősebben kötődik, mint a vad típusúhoz. Mindebből arra következtettünk, hogy a mutáns importin-béta kromatinra gyakorolt hatását a Nap-1-en keresztül fejti ki. Ahogyan az előzőekben már láttuk a kromatin szerkezetét a muslicák szemének festéktartalma tükrözi. Abból a célból, hogy a Nap-1 és az importin-béta fehérjék kromatinra gyakorolt együttes hatását vizsgáljuk, olyan muslicákat készítettünk keresztezésekkel, melyek hordozták a korábban bemutatott inverziót, illetve az importin-béta mutációját. Ezután a Nap-1 gén mennyiségét változtattuk duplikációval és deficienciával. Mindezen keresztezések során láhattuk hogyan befolyásolja a Nap-1 és a mutáns importin-béta a kromatin tömörségét a pozíció effektus variegáció,

ezáltal a white gén expresszióját, végső soron a muslicák szemének festéktartalmát. A szemek pigmenttartalmát fotometrálással (olyan eljárás, amely az egyes anyagok fényelnyelési tulajdonságait vizsgálja egy standardhoz viszonyítva) mértük. Ekkor azt láttuk, hogy azon legyek szemének festéktartalma igen alacsony, amelyek hordozták az importin-béta mutációját, az említett inverziót és a Nap-1 gén két kópiáját (ami a normális génmennyiség). Ezután olyan legyeket készítettünk, melyek az importin-béta mutáció és az inverzió mellett a Nap-1 gén deficienciáját is hordozták, ami azt jelenti, hogy a Nap-1 gén nem kettő, hanem csupán egy kópiában volt jelen. Ekkor természetesen a Nap-1 fehérjét is kisebb koncentrációban tartalmazták a sejtek. Azt tapasztaltuk, hogy ezen legyek szemének festéktartalma az első esethez képest csökkent. A szem kifehéredése pedig a kromatin tömörödésére utal. Olyan legyeket is vizsgáltunk, amelyek az importin-béta mutáción és az inverzióon kívül a Nap-1 gén duplikációját is hordozták, azaz három kópia Nap-1 gént tartalmaztak, ami miatt a Nap-1 fehérje mennyisége is megnőtt. Mindez azt eredményezte, hogy a legyek szemének pigmenttartalma jelentősen emelkedett. A bepírosodott szem pedig a kromatin lazulására utal. Mindezek alapján úgy tűnik megválaszolhatjuk azt a kérdést: hogyan befolyásolhatja egy citoplazmatikus fehérje azaz az importin-béta a kromatin szerkezetét. Valószínű, hogy az importin-béta a Nap-1-en keresztül képes kapcsolódni a kromatinhoz, ezáltal kivonja a forgalmóból a Nap-1-et és megakadályozza, hogy az a normális funkcióját betöltse: kialakítsa a normális nucleosoma szerkezetet és lazítsa a kromatint. A megfigyeléseinkből az alábbi következtetéseket vonhatjuk le: az importin-béta részt vesz a kromatinszerkezet felépítésében, illetve az importin-béta a Nap-1-hez kapcsolódik, ezáltal meggátolja annak kromatin-lazító hatását, végső soron a kromatint tömöríti.



Schaerkhoëzi Richárd

Semmi sem ciki

"A fizikai törvények mind igazak, ha nem vesszük figyelembe a gravitációt és a súrlódást." (egy barátom apjától)

„Don Juan: Miért ne érdemelnéd te is ugyanazt, amit a többi orvos? Nekik sincs több közük a beteg gyógyulásához, mint neked. Az egész tudományuk tiszta szélhámosság. Ha a beteg véletlenül meggyógyul, maguknak tulajdonítják a dicsőséget, miért ne húzhatnál te is ugyanígy hasznot abból, ha a beteg jobban van. Hadd higgye, hogy csakis a te gyógy módodnak köszönhet mindent, ami a véletlen kegyéből, vagy a természet erejéből történt.

Sganarelle: De uram! Ön az orvostudományban sem hisz?

Don Juan: Az emberiség egyik legnagyobb eltévelyedése."

(Molière: Don Juan. Jelenkor, 1999. 104.)

Még az is lehetne a kérdés, lehet-e erről a könyvről recenziót írni. Megéri-e egyáltalán? Találni lehet-e benne olyan szálakat, amelyekre felfűzhető a szöveg gondolatmenete? És persze ezek még csak az írás problémái...(a könyvvel kapcsolatos problémák). De nem kell-e mindig számot vetni azzal is, hogy milyen közösség az, amelyiknek meg kell felelni, milyen olvasótábor igényeit lehet kielégíteni vele, azaz milyen

feltételek mellett, milyen előre bevett formulákat, fordulatokat kell alkalmazni ahhoz, hogy megjelenhessen? És kinek áll hatalmában megítélni ezt?

Feyerabend: A módszer ellen¹ című, magyarul teljes fordításban először megjelent könyve maga a számonkérő káosz. A számonkérés tétje mindig az a kérdés, kinek van joga megítélni egy tudományon belül, melyek az üdvözítő elméletek, és melyek azok, amelyek kiesnek a szórásból bizonyos okoknál fogva. Feyerabend szövege a tudományos döntéshozatalok metódusába próbál betekintést nyújtani, állandóan hangsúlyozva, hogy végtelen naivitás lenne részünkről, ha azt hinnénk, hogy a tudományos elméletek kiválasztásakor csakis a valószínűség, a racionalitás vagy pragmatikusságuk játssza a fő szerepet. Sőt, (szerinte ez a „normális”) tudományon kívüli dolgok határozzák meg egy-egy elmélet történetét vagy éppen elvetését. Ekkor azonban át kell fogalmazni a kérdést: kinek áll *hatalmában* megítélni az elméleteket?

De nem csupán az elméletek külső megítélésének a szükségképpen velejárója a tudománykivüliség, hanem minden racionális érvmenet legfelsőbb mozgatórugója is. Feyerabend azok ellen a tudományok ellen beszél; amelyek fennhangon állítják magukról, hogy az igazság pecsétőrei, vagy hogy a tiszta racionalitáson kívül semmilyen módszerre nincs szükségük a megismeréshez, sőt, nem is befolyásolják immanens működésüket kulturális beidegződések.

Ezeket a naiv vagy éppen a hatalmi pozíciók miatt elkenődött előfeltevéseket cáfolja meg rendre érveivel, amihez fizikai, termodinamikai megfontolásokat éppúgy figyelembe vesz, mint a boszorkányperek eljárásait, vagy Parmenidész filozófiáját². Egységes elmélet nem igazán bogarászható ki ebből a gondolat-aggregátumból, ami összefogja mégis, az egyfajta tudatos vagy felügyelt káosz-felfogás.

Ennek letéteményese a már szinte aforizmává vált „anything goes”, ebben a kiadásban „bármí megteszi” - ként szerepel. A fordító megemlíti, hogy talán ez a legjobb fordítás, amit eddig hallott, bár szerintem a semmi sem ciki (igaz nem annyira közismert) formula jobban beleillene a szövegkörnyezetbe figyelembe véve Feyerabend tudatosan retorizált regiszterkeverő beszédmódját.³

Feyerabend káoszának legnagyobb és bevallottan legfontosabb feyvere a nyelv. Mondatai mindig reflektálnak az általuk hordozott folyamatokra, tekintettel vannak rá, éppen mi történik bennük; úgy is mondhatnám, a szöveg azt teszi, amit mond. Ellehetetlenít, amennyire csak lehet, látszólagos rendezettsége abszolút rendezetlenséget takar, stílusa

¹ Paul Feyerabend: A módszer ellen, Atlantisz, 2002.

² Szerinte nála található az első nyomok a tudomány racionális elhülyülésére.

³ Kimondom, na, jobban tetszene neki. Még megboldogult irodalomelméletés koromban halottam ezt a „schlagwort”-ot a letiltó értelmezések ellen verben forgó szemekkel tiltakozó irodalmárok szitkozódó szájából.

néhol a kocsmai pocskondiázásra, máshol képletekkel, ábrákkal tűzdelt iskolai tankönyvekre vagy éppen szigorúan felépített tudományos értekezésre emlékeztet. Nem tart ki egyetlen álláspont mellett sem, csupán a pluralizmust üdvözíti. Érvei hol tudományos tényekre hivatkoznak, hol csupán pillanatnyi hangulatok lecsapódásaiként hatnak: állandó vibrálás az érzelmi-hangulati elemekre való hivatkozás, a teljes inkonzisztencia és a hűvös racionalitás között, persze gondosan bizonygatva ez utóbbi lehetetlenségét.

Ezek után nem meglepő, hogy számon kéri a tudósokon nyelvezetük kegyetlen szárazságát, akik sivatagossá próbálják tenni alapvetően tropikus nyelveinket, és nem veszik figyelembe, hogy ezzel „megsértenek egy társadalmi kritériumot, tudniillik, hogy az emberekhez mint emberekhez kell szólniuk, nem pedig mintha azok kövek volnának.”⁴ Valamiféle humanitás nevében beszél a – nevezük így – bevallás moráljáról. Ha úgysis antropomorfizálnak a tudományok, miért nem vallják be magukról? Ha téziseik ad hoc elméleteken, érzelmi-hangulati alapú választásokon múlnak, miért nem képesek ezt is expliciten megfogalmazni? Miért kell a tudósoknak elrejtetni „emberiességüket”, asszociációikat, vágyaikat, humorukat, mindennapjaikat befolyásoló emócióikat egy leginkább már csak mitikus szobatudós-kép kedvéért, aki csak és kizárólag a tudománynak él? Ha végre megtennék és bevallanák önnön meghatározottságukat is a racionalizmus tisztaságának hazugságában dorbézoló, emberibb nyelven tudnának megszólalni. Már-pedig Feyerabend szerint ez a nem elhanyagolhatóan kis lépés csak előnyére változtatna a tudományoknak. Jelesül még haladásukat is elősegítené: „Ha világossá válik, hogy szoros empirikus megfelelés nem erény⁵, s hogy a változás korszakaiban célszerű eltekintenünk tőle, akkor a stílus, a kifejezés eleganciája, a prezentálás egyszerűsége, a cselekmény és a narratíva feszültsége s a tartalom csábereje fontos jegyei lesznek tudásunknak. Élettel töltik meg a mondottakat, és segítenek megtörni a megfigyelési anyag ellenállását.”⁶

A tudományos nyelvezet megváltozásának persze sokkal messzebbre mutató következményei vannak. Feyerabend nem győzi hangsúlyozni nyelv és gondolkodás kölcsönös egymástól való függését. A tudományos leírások nem ritkán élnek a szavak adta asszociációs lehetőségekkel, azaz csupán képi, hangalaki, metaforikus hasonlóságok is közbejártszanak egy-egy „tényleges” folyamat megfigyelésének lejegyzése alkalmával, amelyeknek vajmi kevés közül van a szigorúan megfogalmazott alapelvekkel szabályozott empirikus módszerekhez. Ha tehát ez így van egyébként is, miért ne tehetnénk explicit formában ugyanezt? Miért ne

⁴ Feyerabend: I. m. 265

⁵ Lásd például a Galileiről szóló fejezetek

⁶ Feyerabend: I.m. 258

emelhetnék be az elméleteket megítélő szabályok közé, hogy például ne legyenek unalmasak?

Csakis cselekvő, hús-vér emberek lehetnek a pluralizmus képviselői, nem névtelen elméletek, tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy a bármi megteszi (semmi sem ciki) elvét megtehetnék egy általánosan elfogadott viszonyítási alapnak, amihez aztán majd hozzámérhetjük a különböző elméleteket. Ezzel ugyanabba a csapdába esnénk, mint a racionalizmust mindenképp felett hirdető, saját tanaikat az igazság kizárólagos letéteményesének gondoló „hataloméhes” tudósok. Nem lehet egyetlen tétel megfogalmazásával megreformálni a tudományt, „nem az általános szabályok egyik körét akarom egy másikra cserélni; az a célom, hogy meggyőzzem az Olvasót, minden *metodológiának*, a *legmeggyőzőbbnek is, megvannak a határai...*”

Viszont azt sem gondolom, hogy „...ez az *anything goes*, amit Feyerabend az újat teremtő tudományok szempontjából az egyedül lehetséges magatartásnak tekint, nála pusztá leírása annak, ahogyan a tudomány működik, nem pedig a kívánatos világviszonyulás.”⁸ Előírás és leírás megkülönböztetése visszavezet arra a problémára, amit a fentiekben a bevallás moráljának neveztem. A tudomány, miközben megteremti a valóságait, és leírást ad róluk, szükségszerűen megfogalmaz imperatívuszokat a helyes világlátás, a megfelelő magatartásformákat stb. illetően, de úgy tesz, mintha ezek egyáltalán nem léteznének. Ha ez nem így lenne, Feyerabend nem kérhetné számon a tudományos elméletek megítélésében, hogy nem veszik figyelembe azok társadalmi, etikai következményeit⁹. Márpedig ez a *bármi megteszi* gondolatának egyik legfontosabb belátása. Preskripció és deskripció elválasztása éppannyira lenne önmagunk meghazudtolása, mint teszik ezt egy tudomány történetének és elméletének megkülönböztetésével.

Hogyne lehetne a tudományok nélkül élni, csak valljuk be, hogy túl nagy szerepet kaptak mindennapjainkban, túl nagy a hatalmuk. Vallásunkat megválaszthatjuk, de az, hogy mit tanuljunk, törvényekbe van foglalva. Az iskolákban az objektivizmus és az igazság szószólóiként nyomnak el minden olyan próbálkozást, amelyben a gyerekek fejleszthetnék (vagy nem veszítenék el) kreativitásukat. Feyerabend javaslata, hogy a tudományt el kell választani az államtól, vissza kell adni megítélésüket az emberek kezébe (szerinte akár szavazások függvénye is lehetne). Ráadásul nem szabad kizárni azt a lehetőséget sem, „...hogy a sokféleséget némelykor tudományon kívüli instanciáknak kell *kikényszeríteniük* (kiemelés tőlem: S. R.), mert nekik van elegendő hatalmuk ahhoz, hogy a leghatalmasabb tudományos intézményeken is

⁷ Feyerabend: I.m. 530

⁸ Vajda Mihály: *Bármi megteszi?* Élet és irodalom 2003. február 21.

⁹ Ezért üdvözíti például az egyházat Galilei tanainak elvetésében, mert nem csak a Szentírásra való tekintettel tette ezt, de társadalmi veszélyeit is figyelembe vette.

felülkerekedhessenek. Példaként említhető az egyház, az állam, a politikai pártok, a közéleti életesség vagy a pénz...¹⁰ Ezért némileg egyoldalúnak érzem Vajda Mihály recenziójának következtetését, hogy Feyerabend „jámbor javaslata” csupán a tudomány elválasztása az államtól. És belátható, hogy ez sem mindig egyértelmű. Az elérni kívánt cél, hogy megszabaduljunk az elméletek nyomásától és/vagy morális kényszerétől, mert „az objektív irányelvek hajkurászása ellentmond az egyéni felelősség eszméjének, amely állítólag lényegi összetevője egy <<racióális>> vagy tudományos kornak.”¹¹

Nem elméleteket, nem az államot, még csak nem is az Embert illeti meg a tudományok feletti hatalom, hanem az egyes hús-vér embereket; azaz azt az irányított káoszt, amely nem ismer el maga felett semmilyen instanciát.¹² Szakértők és laikusok közti határvonalak örökre elmosódtak. Az emberek határozzák meg, milyen kutatásokra kívánnak pénzt adni, mit tanítsanak az iskolákban, és az ne néhány beavatott igazságától függjön! „Dollármilliárdok, magasan képzett asszisztensek és többéves kemény munka szükségeltetett ahhoz, hogy néhány világos beszédre képtelen és meglehetősen korlátolt kortársunk egy-két bukdácsoló lépést tegyen egy olyan helyen, ahová épeszű embernek sosem jutna eszébe ellátogatni – egy kiszáradt, forró kőrakáson, hol még levegő sincs.”¹³

És kinek van joga megítélni ezt a könyvet? Nekem; semmi sem ciki!

¹⁰ Feyerabend: I. m. 498

¹¹ Feyerabend: I. m. 557

¹² Egyébként Feyerabendnek ez a már szinte kamaszos utálkozása bármilyen autoritással szemben néha túllő a célján. Nem válhat mindenkiből anarchista!

¹³ Feyerabend: I. m. 528 Ebben a formában ez lehet, hogy túl erős, de sokat gondolkodtam már azon, hogy a teflonbevonatú edényeken és a mikrohullámú sütőn, valamint a Challenger és a Columbia katasztrófáján kívül mi értelme van ennek az eszeveszett űrhajósdinak.



Az oszthatatlan igazságról, avagy megjegyzések a transzcendentális cselekvésemélet elveihöz

1. Bevezetés. A kinyilatkoztatástan transzcendenciája

A tökéletes bizonyossággal együtt járó oszthatatlan igazság létjogosultságának kérdése az elmúlt évtizedek filozófiai áramlataiban meglehetősen megkérdőjeleződött. A tökéletes bizonyosság a múlhatatlanság és bizonyos szükségszerűség igényével lép fel s azt állítja, hogy az igazság annak ellenére, hogy számtalan arca lehetséges mégis oszthatatlan, elkülöníthető a hamisságtól, a világban prioritása van és a boldogság alapvető eleme. Az oszthatatlanság és a boldogság összefüggése problematikus terület. Ha az igazság oszthatatlan, úgy nincs alávetve a változásnak, változhatatlan, végleges meghatározottságú. A kinyilatkoztatott tételek önevidenciája és igazságuk oszthatatlansága annyiban különleges esetnek bizonyul, hogy közvetlenül önmagukban nem bizonyosak, hanem azt az isteni felség biztosítja, mégis annyiban önevidensek és oszthatatlanok, amennyiben az isteni felség legitimációja a megnyilatkozás aktusában adott és nem utólag következik be, így elkerülhető az a nyelvmisztika, amely az isteni szót az isteni cselekvéstől elkülönítve kísérli meg értelmezni. A boldogság esetében már felléphet a változás és az érzékiség relevanciája, mivel a boldogság abban az értelemben mindig bizonyos élvezetként határozódik meg, hogy azt egy cselekvéseméletre vonatkoztatjuk.

Az oszthatatlan igazság és a boldogság összefüggésére vonatkozó szkepticizmust Hare, Gadamer és Collingwood értékelméleti kritikái élezi ki, amennyiben az önevidens igazságok analitikusak vagy mentálisok vagy pedig csak a történeti időn belül értelmezhetők és elveszítik eszkatológiai vonatkozásaikat. Annak érdekében, hogy az oszthatatlan igazság apóriái meghaladhatók legyenek a vallásfilozófia egyik feladat az, hogy olyan fundamentális ismeretelméletet tárjon fel, amely Isten megnyilatkozását és kegyelmét az emberi számára befogadhatóvá téve túllép a tudás töredékességének koncepcióján. A szkeptikus ellenvetések ugyanis nem az oszthatatlan igazság lehetőségét kérdőjelezi meg, hanem gyakorlati és eszkatológiai relevanciáját. Olyan elméleti bázisra van szükség, amely értelmet ad a tudás és az erkölcsi cselekvés összefüggésének és képes bizonyítani azt, hogy az ember

túlléphet a megismerés töredékességén, melynek alapjául az létezés és az értelem korrespondenciájának tomista koncepciója kínálkozik.¹

Az elv szerint a dolgok létezését a természetüket meghatározó sajátzerű forma adja, a megismerést pedig a a másik forma, ami a megismerőben a dologról megjelenik, ezért az igazság a létezőkben és az értelemben levő forma korrespondenciáját jelenti, amennyiben az igazság a létezőnek az értelemlre való vonatkozását biztosítja, mert a létező fogalmának a felfogását szükségszerűen követi az igazság fogalma és nem az igazság fogalmának mint szubsztanciának a felfogása. Ez azt jelenti, hogy az igazság nem abban az értelemben oszthatatlan, hogy bármilyen világon kívüli létezésre vonatkozna, hanem az értelmi kontituálásán azon tökéletessége, teljesültsége, melyben a létező és a sajátzerű forma korrespondál, a tévedés pedig ezen összefüggés akcidienciára vonatkozik. Az igazság tehát nem csatolható önmagában levőként egy létező felismeréséhez, mert az tisztán apodiktikus bizonyosságot eredményezne, a szintézis elve az ellentmondásmentesség és nem az értelmi kategóriák összefüggése lenne, ugyanis egy létező felfogásához a rá vonatkozó igazság fogalmának konstitutív felfogása járul s nem dologszerűen maga az igazság fogalma.²

Az értelmi konstitúció ezen tomista elemzése megfelelően illeszthető a kantianus alapú kritika transzcendencia fogalmához, ahol az értelem transzcendálja az igazság és a létezés viszonyait. Ennek a párhuzamnak a felismerésére épül a kortárs neotomizmus illetve az a törekvés, hogy a kinyilatkoztatott igazságok empirikus és *a priori* illetve praktikus és teoretikus karakterét az erkölcsi cselekvésben transzcendentálisan összekapcsolják.

2. A tomista alapok

A tomista lételméletben nem létezhet másféle igazság az oszthatatlanon kívül, ugyanis az osztható igazság ellentmondásos az igazság fogalmára nézve. Az igazság ugyanis mindig feltételezi a megismerendőnek és a megismerőnek a szükségszerű vonatkozását, de ez a séma tulajdonképpen a hamisságnak is az alapja, csak éppen más formák határozzák meg mint az igazságot. Az oszthatatlanság egyfelől tehát azt jelenti, hogy az alany és a forma együttállása analóg minden egyes igazságban, hogy az igazság fogalma ennek az analóg együttállásnak az egyedül lehetséges és valóságos kifejeződése, ez hivatott biztosítani azt a konkluzivitást, amely az erkölcsi szillogizmusban lép fel

¹ Fides et ratio. 81.-83.§. SzIT, 1999.

² Kant: Tiszta ész kritikája. Ictus, 1995. 481-485.o.

főtétel és következtetés között.³ Az oszthatatlan igazság másfelől azt jelenti, hogy az alany igazsága nem lehetséges a forma nélkül, vagy a forma igazsága az alany nélkül, létezne forma nélküli alany és alany nélküli forma, ami lételeméltileg nem lehetséges, még akkor sem, ha valamilyen oknál fogva a forma vagy az alany megelőzhetné is egymást. Következésképpen a osztható igazság értelmezhetetlen, eltekintve attól a kérdéstől, hogy lehetségesek-e az értelmezhetetlen dolgok. Az igazság tehát elemi és egyben univerzális, mivel lényegileg minden összefüggésről analóg módon állítható.

A *verum est prius quam bonum* elve a megismerő és cselekvő alanynak az igazságban való érdekeltséget mondja ki az *adequatio rei et intellectus* tételének korlátozásával, amely szerint az értelem sosem közvetlenül a létező mivoltát ismeri meg igaznak, hanem az igazság az értelemnek az a tökéletessége, melyben megállapítódik az, hogy a dolog mivolta valóban olyan, mint az a forma, melyet az értelem arról felfog. Az érdekeltség két pólusát tehát a létező mivoltáról alkotott forma és az alany által jelzett dolog alkotja, az igazság mozgása pedig ennek megfelelően az analízis és a szintézis összjátéka, mely azért kívánatos, mert az igazság ezen szétválasztó és összetevő értelemnek a tökéletessége⁴.

Ez a korlátozás azonban nem tud megfelelni céljának, nem képes elhárítani a szubjektivizálódás veszélyét, ugyanis ha az érdekeltséggel párosul igazság prioritást élvez a pusztán formálisan, tautológikusan megállapított igazsággal szemben, akkor egyre vonzóbbá válik az az alternatíva, hogy az említett elsőbbséget a jóság kapja meg, hiszen az értelem tökéletessége, ami az analízis és a szintézis mozgásában az igazság, nyilván valamiféle jó, melynek megfelelően az értelem közelíti illetve távolítja az egymásnak megfelelő illetve nem megfelelő alanyokat és formákat, amennyiben az igazság kritériuma már nem a létezők és az intellektus eredendő korrespondenciája, hanem a feltételezett korrespondencia tökéletességi foka⁵. Az igazság mibenléte így a reálistól a

³ Aquinoi Tamás: A teológia foglalat. Q16, a6. Telosz, 1995. II. köt. 123.-127.o.

⁴ U.o. Q16, a2. 109.-113.o.

⁵ Véleményem szerint Deleuze-nek nincs igaza, amikor Spinoza immanenciáját szembeállítja a tomizmus három jellegzetességével, a kétértelműséggel, az eminenciával és az analógiával. Szerinte a pozitív teológia Aquinoi Tamás nevéhez fűződik, amely az analógiára számít az új affirmatív szabályok megalapozásánál, ahol a pozitív minőségek Istent nem csak mint okot jelölik meg, hanem szubsztanciálisan is megfelelnek neki, feltéve, hogy egy analógiás eljárásnak rendelődnek alá. Például az, hogy Isten jó nem azt jelenti, hogy Isten nem rossz, de azt sem, hogy a jóság oka, hanem azt, hogy amit a teremtményekben jóságnak nevezünk, az Istenben már preegzisztál egy magasabb, az isteni szubsztanciának

szubjektív értelmezés felé mozdul el és az igazság érdekeltiségi aspektusát, azaz imperatív jellegét nem csupán az idealista felfogásban veszíti el, tehát amikor az igazság az értelemtől függetlenül a létező mivoltának immanens részévé válik, hanem akkor is, amikor az igaz reláció, mint az értelem tökéletessége tisztán a szubjektív oldalon jelentkezik, ahol az értelem mint alany törekszik erre az állapotra, mint a kívánság tárgyára.

Ez a probléma már a klasszikus tomista megfogalmazásban is érzékelhető, tekintve hogy Aquinói Tamás is kénytelen bizonyos szubjektívizáló ellenvetésekre válaszolni. Az első ezek közül, miszerint az igazság az értelem számára való jóság, vagyis egyetemesebb mint az igazság, ami pedig egyetemesebb az az elsődlegesebb. A második szerint a jóság a dolgoknak és nem az értelemnek a predikátuma, következésképpen a jóság elsődlegesebb mint az igazság, mivel ami a létezőkről predikálható mindig megelőzi azt, ami csak az értelemről. A harmadik ellenvetés szerint az erény a léleknek jó állapota, tehát az igazság mint az erény egy fajtája a jóság fogalmi körén belül foglal helyet, így elsődlegesebb.

A második ellenvetésre adott válasz, már a transzcendentalizmus irányába mutat a dolog és a fogalom megkülönböztetésével, amennyiben a fogalom mint az értelemmel konstituált lényeg mindig elsődlegesebb, mint a tárgyként felfogott és hozzárendelt predikátum, de nem képes elérni a transzcendentális cselekvés alapstrukturáját, mert az akaratot és az értelemet elkülönítetten tételezi, az értelem megérti az akaratot és az akarat azt akarja, hogy az értelem értsen, de ez nem zárja ki azt, hogy létezhet egy szubintelligibilis akarat, mely nem tartozhat bele a transzcendentális tapasztalatba.⁶

3. Az erkölcsi cselekvés apóriái

A mai analitikus és hermeneutikai ellenvetések funkciójukat tekintve megegyeznek a skolasztikus oppozíciókkal, amennyiben logikai összefüggésekre hivatkozva az oszthatatlan aspektusú imperatív igazságot a szubjektív, pszichológiai vagy szociológiai értelmezés irányában kívánják semlegesíteni, azaz az erkölcsi szillogizmus alapvető sajátosságainak

megfelelő modalitás szerint. Az Isten teremtő természetében lévő perfekciók és az igazság transzcendentális vizsgálata azonban kimutatja, hogy a tomizmusban nincs szó a létezők preegzisztenciájáról így az analógia kétértelműségéről sem. Ezért Spinoza és Aquinói Tamás okságon alapuló szembeállításuk indokolatlan. vö. Deleuze: Spinoza és a kifejezés problémája. Osiris-Gond, 2000.

⁶ U.o.ad1, ad2, ad3. 117.-119.o.

vonatkozásában kimutatják ezen imperatív tulajdonság aporetikusságát, majd feltételezik, hogy az igazság imperatív jellegét csak az elme vagy egy történeti tudat konstitúciója adhatja, mely így azonban nem lehetne kötelező érvényű semmilyen egyedi esetben sem. Az analitikus ellenérveket Hare rendszerezte és fogalmazta meg, melyek egyaránt alapoznak az önevidencia, a falszifikálhatóság és az apodiktikusság követelményeire tekintve, hogy egy erkölcsi döntés struktúrája, a konklúzió beláthatósága egy parktikus szillogizmus kereteiben oldható meg. Az oszthatatlan igazsággal kapcsolatos alapvető erkölcsi szillogizmusokban fellépő elvárások egyike, hogy az adott elemi és univerzális kijelentésnek önevidenciával kell rendelkeznie, azaz saját igazságát kifejtjenie és ezáltal bizonyítania, vagyis az erkölcsi szillogizmus főtételeiben levő imperatívusznak ezzel a tulajdonsággal kell rendelkeznie. Egy imperatívusz viszont, fogalma szerint számtalan lényegileg különböző alanyhoz rendelődik hozzá, vagyis egy imperatívuszt tartalmazó tétel önevidenciája nem lehetséges. Az önevidenciának egyik kifejezője az apodiktikusság, vagyis annak bizonyítása, hogy egy kijelentés szükségszerűen igaz, amennyiben tagadása önellentmondás jelent. Az ellentmondás elve mentén haladó indirekt bizonyítás azonban valóságosan sohasem képes alternatívát nyújtani a bizonyítandó tétellel szemben, tehát a bizonyításhoz tartalmilag semmilyen eltérő elemet sem szolgáltat, ezért szükségképpen analitikus és egyedi szituációkra nézve indifferens. A harmadik ellenvetés a logikai igazság természetére vonatkozik, egy logikai összefüggés igazságértéke tartalmazza a hamisság illetve a kétségbevonhatóság kritériumait is, ezért ha kételkedünk egy erkölcsi szillogizmus konklúziójában, akkor vagy az alítétel tényigazságát kell kétségbe vonni vagy a főtételeben megfogalmazottak önevidenciáját⁷.

A hermeneutikai ellenérvek az analitikus ellenérvek sémáira épülnek, amennyiben felismerik, hogy az analitikus oppozíciók azért képesek az erkölcsi szillogizmuson belül apóriákat megfogalmazni, mert a hagyományos indukció azon alapelvére vonatkoznak, mely feltételezi, hogy a tapasztalat általános lényege megköveteli, hogy egy egyedi tapasztalat mindaddig érvényes maradjon, ameddig egy új meg nem cáfolja, azaz mind az általános mind az egyedi tartalmakat befejezett entitásokként kezelik, melyek teljesen zártak. Gadamer és Collingwood szerint lehetséges megoldásként a tapasztalat általános lényegének nyitottá tétele kínálkozik, amennyiben egy egyedi tapasztalatnak a lényege nem a cáfolhatóság, hanem az ismételhetőség, vagyis a tapasztalatnak történeti nyitottsága. Ennek az elvnek az alapját Gadamer Arisztotelész ismeretelméletében⁸ lokalizálja, amikor az antik filozófus a tapasztalat általános lényegének kialakulását egy menekülő sereg

⁷ Hare: *The Language of Morals*. Oxford University Press, 1970. 33.-55.o.

⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, 1984. 240.-253.o.

példáján mutatja be. A menekülők esetlegesen, szabálytalanul futnak, ki merre lát, de ha egyikük megáll, akkor ez megállásra készíti a mögötte futókat, így lehetőség kínálkozik arra, hogy a sereg ismételtlen rendeződjön. A tapasztalat általános lényegét tehát, az egyedi tapasztalatok esetlegességét nem a szükségszerűség szervezi egységekbe, hanem a tapasztalat lényegének általánossága.

Az egyedi és az általános tárgyakra vonatkozó tapasztalat nyitottsága, azaz horizontot jellege elvileg feloldhatja az erkölcsi szillogizmus analitikus apóriáit, mert megszünteti az erkölcsi szillogizmus főtételeiben és konklúziójában szerepet oszthatatlan bizonyosságú kijelentések zártságát. A hermeneutikai tapasztalati horizont, azaz egy tapasztalat eredendő nyitottsága beteljesülésének valamennyi lehetőségére arra az alapelve épült, miszerint a tapasztalat természete szerint folytonos megerősítésre, azaz ismétlésre szorul, mely ha nem következik be, akkor a tapasztalat szükségszerűen falszifikálódik. Ennek következtében a hermeneutikai tapasztalat elhagyja a transzcendentalitást és az oszthatatlan igazság gyakorlati relevanciájával szemben az analitikus elsőfokú apóriákra épülő másodfokú apóriát hoz létre. A hermeneutikai tapasztalat történetisége ugyanis nem a létezésre és a tudatra irányuló transzcendencián alapul, hanem az ismétlődő tudat és az ismétlődő magánvaló létezés történeti szintéziseinek bizonyosságán. A hermeneutikai tapasztalat ezen értelmezése annyiban választ képes adni az erkölcsi szillogizmussal kapcsolatban felvetett analitikus ellenvetésekre, amennyiben a történeti időben elhelyezett nyitott tapasztalati horizonton keresztül kapcsolatot képes találni az egyedi erkölcsi döntések és az oszthatatlan bizonyosságú imperatív kijelentések között, de alapvetően nem felel meg az oszthatatlanság másik alapvető követelményének, a változhatatlanságnak, amennyiben a kinyilatkoztatott igazság imperatív karakterét csak a történetiségen belül képes értelmezni⁹.

Az oszthatatlan igazság imperatív karakterével kapcsolatban tehát nem létezésének lehetősége, hanem gyakorlati relevanciájának bizonyítása a problematikus, amennyiben a létezés, az alany, a forma, az igazság, az akarat, a tökéletesség, mint jóság szintézise nem az oszthatatlan igazság másik alaptulajdonságának, a végső meghatározottságokra való vonatkozásának megfelelően tételeződik, hanem fázisonként a történeti időiségben. Ezt a meglátást megerősíteni látszik, hogy Hare, Collingwood és Gadamer ellenvetéseinek háttére feltételezi az univerzális igazság időtlen és a cselekvő alany időbeli paramétereinek konfliktusát.

⁹ U.o. 207.-217.o.

4. Az eidetikus és egzisztenciális kinyilatkoztatástan különbsége

Az erkölcsi döntés lehetségesége és valósága a transzcendencián alapul, azon a nem tematikus összefüggésen, amely a megismerés és a valóság teljességét megszervezi. Ez a teljesség a tapasztalat *a priori* horizontja, az a terület, ahol az egyedi létezők a megismerő és cselekvő emberi egzisztencia számára transzcendentálisan formálódnak meg, azaz a megismerő és cselekvő egzisztencia nem mint szubjektum irányul e horizontra mint objektumra, hanem azt a differenciáló mozgást tartalmazza, amely a emberi egzisztencia számára való létezőket eredendően meghatározza. Az embernek és a transzcendentális horizontnak e dinamikus viszonya az erkölcsi döntés bizonyossága, vagyis az a vonatkozás, mely igazolhatja és bizonyíthatja az *a priori* elv tényleges érvényesülését egyedi empirikus helyzetekben, ami egyben azt is jelenti, hogy a transzcendentális tapasztalatiságot is jelent, az erkölcsi döntések specifikus észleleti tartalommal rendelkeznek. Ennek kidolgozása a transzcendentális analízis feladata, melynek alap gondolata a fundamentális és tematikus megismerés elkülönítése s egyben összjátéka és az emberi egzisztenciának azon tulajdonsága, hogy ebbe a kettősségbe spontán behelyezkedni képes.

Ez a séma a kinyilatkoztatástan alapszerkezete, melynek eidetikus elemzését Rahner dolgozta ki egy olyan elemi aktust feltételezve, amelyet semmilyen más aktusra sem lehet felbontani illetve visszavezetni, hanem ezen aktus a belőle levezethető szintéziseken keresztül igazolódik és tematizálódik, mely összhangban áll azzal a sémával, miszerint fundamentális és tematikus tudás a transzcendenciában elválaszthatatlan egymástól¹⁰. Konkrétabban e transzcendentális aktus az erkölcsi döntés és a megismerés egyedüli valósága, ahol az analízis négy mozzanatot ír le, a tartalomét, a formáét, a személyét, a szubjektumét, valamint következtetett mozzanatként a szellemét. Az ember azért képes az erkölcsi cselekvésre mert szellemi meghatározottságú, azaz a transzcendentális aktusban organikusán meg képes haladni az egyes mozzanatok, azaz *reditio completat* hajt végre. Ez az aktusra nézve azt jelenti, hogy az a horizont, amivel az emberi egzisztencia eredendően kapcsolatba kerül saját szerűvé válik, saját szerűséget kap. Ez a saját szerűség tulajdonképpen egy nem tematizált

¹⁰ Wenger: Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg 1978.; Rahner: A hit alapjai. SzIT, 1983. 30.-85.o

reflexiója a transzcendentális aktusnak, amelynek egyedüli feladata az, hogy analóg módon minden eredendő aktusban képviseljen egy olyan alapvető differenciát, ami biztosítja, hogy az a priori horizont konkrét kapcsolatban kerülhessen egyedi empirikus szituációkkal, ahol a döntési helyzet felmerül. A transzcendentális horizont e sajátosságai az emberi szabadságnak, mint a transzcendentális aktus formájának általános tartalma, vagyis az, amire a szabadság irányul, s ami e kettő szintéziséből az egyedi döntés meghozatalát eredményezi.

A *reditio completa* analízise a sajátosságain felfogott transzcendens horizont tartalmától és valóságától a transzcendentális aktus formájához, az emberi egzisztencia szabadságához vezet, azaz szellemi meghatározottságához, melynek alapja a szubjektum és személy kölcsönös tételezése. A személy a szubjektum teljes lehetőségeinek, jelen és jövőbeli összes egyedi esélyeinek vonatkozása a sajátosságú transzcendentális horizontra, azaz az emberi egzisztencia konkrét eszkatológiai mozzanata személy voltában lepleződik le s egyben ez az a pont, ahol az erkölcsi döntést alkotó transzcendencia imperatív jellege megalapozódik tekintve, hogy a személy összes lehetséges jelenbeli és jövőbeli esélye mindig egyedi döntéshelyzetekben megmutatkozó cselekvést jelent¹¹. Az analízis utolsó szintje a szubjektumé, amely egy egyedi létező felbukkanásának elemi egységének, az intencionálnak lehetőségfeltételeire vonatkozik. Szubjektum az, amely az elemi intenciókban szerveződő dolgokkal szemben egységesen tételeződik úgy, hogy azok szubjektív és objektív pólusait a tárgytapasztalatban egységesíti s így a személyes döntésnek tárgyi alapot szolgáltat. A transzcendentális analízis az erkölcsi döntés három rétegét és azok összefüggéseit mutatja fel, először az sajátosságú valóságos transzcendentális aktusét, másodsor a személy és szubjektum összefüggésében a szabadságét s harmadsor a szubjektumra vonatkoztatott tárgyképzetét, mely az elemi intencionalitás szintjére alapozódik.

A transzcendentális aktus dialektikusan vonatkoztatja egymásra a létező kontingenciáját és szükségyszerűségét, amennyiben transzcendentális analízis a kontingencia tételezésében abszolút mozzanatot mutat ki, ugyanis az esetlegesség akcidenzáit tekintve egyszeri és megismételhetetlen, viszont szubsztanciális struktúráját nézve állandó ismétlődésben van, tehát léteznek olyan tulajdonságai, melyek a szükségyszerű tételezettség irányában meghaladják az akcidensek véletlenszerű meghatározottságait. Ez az irányultság azonban nem eredhet a kontingens létezőből, mivel akkor az fogalma szerint ellentmondást tartalmazna, ezért ez a tételezés elsődlegesen a tételező, transzcendentális aktusban alapozódik meg, amely a tételezett esetlegességet tőle abszolút módon különböző tételező által tételezettnek mutatja, azaz eredendően szabad

¹¹ U.o. 458.-472.o.

tételezésnek. Ennek a transzcendentális aktusnak azért kell eredendően szabadnak lennie, mert csak így teljesülhet, hogy a tételezett kontingens létező a tételezés szükségszerűségével szemben meg tud maradni esetlegesnek, másrészt, hogy az esetlegesség úgy következik a szükségszerű tételezésből, hogy megmarad a racionális beláthatóság és interpretálhatóság lehetősége, azaz a transzcendentális aktus az az abszolút szabad tételezés, melynek reprodukciója a kontingens létező öntételezése. Rahner szerint ez a transzcendencia teremtő és gondviselő, eidetikus értelemben az Isten megnyilatkozó transzcendenciája, melynek a kontingens létezőkre vonatkozó valósága a *potentia oboedientialis* módja, mely szerint minden esetlegességében önmagát tételező létező a szabadon tételező isteni transzcendencia horizontjára nyitottan egy lehetséges kinyilatkozás befogadásában létezik. A *potentia oboedientialis* a transzcendentális horizont két alapvető tulajdonságát tárja fel, egyrészt a tételező transzcendencia nem merül ki ebben a tételezésben, azaz olyan szabadsági fokkal rendelkezik a kontingens létezővel szemben, amely lényegi feltétele magának a tételezés lehetőségének, valamint a tételezés a tételezett általi megismerhetőségének, másrészt léteznie kell a szabad tételezés specifikus, végtelen horizontú tárgyának, melyből a teremtett létező tartalmilag deriválhatja a transzcendens horizont szabadsági fokában adott lehetőségeket¹².

Az eidetikus elemzés viszont elégtelennek bizonyul, amennyiben ez az isteni kinyilatkozásra való irányultság akkor is visszavonhatatlan struktúrája az értelemmel megragadható létezőnek, ha adott esetben ez a megnyilatkozás sohasem hangzana el, vagyis ha Isten örökre néma maradna, ahogyan ezt Simons is bírálja¹³, így az elgondolás nem a tényleg megnyilatkozás lehetőségeit aknázza ki, hanem csupán egy lehetségesét, ezért elvileg az értékelméleti problémák is csak eidetikusán és nem egzisztenciálisan oldódnak meg.

Az intencióban megkülönböztethető az értelmi összefüggés tudata, amely feltételezi, hogy az adott intenció *par excellence* értelmi érvényességgel rendelkezik, egy feltétlen értelemnek a tudata, amely az értelmi összefüggés értelmességének a tudata, valamint egy imperatívuszna a tudta, amely minden egyes intencióra érvényes, hogy megvalósítsa a benne található feltétlen értelmet. Ezek a megkülönböztetések az intenciók belső dinamikájának elemzéséből nyerhetők, amennyiben ahogyan Tillich tette módszeresen elkülönítjük egymástól az

¹² Rahner: Az Ige hallgatója. Gondolat, 1991. 13.-27.o.; 96.-103.o.; Fischer: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Rahners. Freiburg, 1973; Eicher: Die anthropologische Wende. Rahners philosophier Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg, 1970.

¹³ Simons: Philosophie der Offenbarung. Stuttgart, 1966. 179.o.; Heiden: Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Einsiedeln, 1973.

intenciók funkcionalitását egyrészt azoktól a szerveződésektől, melyek mint értelmi tárgyak konstituálódnak velük, továbbá ezen funkcionalitásokat mint formákat az általuk konstituált értelmi tárgyakkal együtt realizáló sajátsterű léttartalmaktól, amelyek mint rájuk vonatkozó imperatívuszok jelentkeznek és a fenomenológiai naivitás az eidetikus vizsgálódásban zárójelzett. Az intencionalitás ezen egzisztenciális szemléletével az intenció három vonatkozása különíthető el. A teoretikus, melyben a létező szintetizálódik az értelmi összefüggés tudatával, azaz értelmi formát nyer, a praktikus, ahol az értelmi összefüggést nyert létező szubsztrátuma az ezáltal adott érvényes formának alárendelődve maga is beépül az értelmi összefüggés tudatában, azaz az intenció egyrészt az eidetikusán tételezett létezőt realizálja, másrészt a létezővel együtt önmaga is mint eidetikusán tételezett realizálódik, valamint a tárgyi, amelyben egyáltalán lehetséges a teoretikus és praktikus funkció szintézise, ahol a létező *par excellence* értelmet és értéket nyer, valamint az intenció léttartalma az adott tárgyra vonatkoztatva sajátsterűséget kap, amely így mint az intonált létező tökéletessége és a benne tételezett feltétlen értelemösszefüggés megvalósítására irányuló imperatívusz jelentkezik. Az intenció formális, dinamikus, tárgyi és perfekcionális sajátsterűsége ezáltal organikus kölcsönhatásba kerül, amely képes feloldani az intencionálisan konstituált létező igazságának és realitásának az eidetikus szemléletben meghaladhatatlan kettősségét.

Ebben az intencionális struktúrában az intenció sajátsterűsége és a perfekció, a realizálódás összekapcsolódik, ezért a különböző eidoszú intencionalitásoknak különböző perfekciójú léttartalom felel meg, azaz egy meghatározott formájú intencionalitás egy sajátsterűségi perfekciót tételez, így az értelmi formák dinamizmusa a lehetséges összes eidetikus alakzat közül az isteni kinyilatkoztatás léttartalmával korrespondál, amennyiben a kinyilatkoztatás a feltétlen értelmi tartalom áttérése az értelmi formán illetve annak segítségével, amelynek során az értelmi forma is a feltétlen tartalom bizonyosságának lényegi elemévé válik¹⁴.

A kinyilatkoztatás igazságainak ezért alapvető ismérve az, hogy a dolgok végső meghatározottságára, ezen meghatározottságok tartalmára vonatkoznak, melyeket artikulálni, demonstrálni hivatottak Mivel a kinyi-

¹⁴ Tillich: Vallásfilozófia. Debrecen, 1986. 70.-80.o.; Keil: Die Wiedervereinigung des Getrennten und das Problem der Zeit. In: Gott und Sein. Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs. hrg. Gert Hummel. Berlin-New York, 1989. A továbbiakban GuS.; Petit: Einige Bemerkungen über die Bedeutung des Nichts in Tillichs Religionsverständnis und für die religiöse Erfahrung der Moderne. GuS; U.ö.: Wahrheit und Kairos beim frühen Tillich.; Thomas: Paul Tillich Ontology and Cultural Boundaries. GuS.

latkoztatástan ezen okból mind szemantikai, mind logikai, mind módszertani konzekvenciával rendelkezik, ezért tevékenységének alapvető eleme az *előzetes* és a *végős* meghatározottságok viszonyának a tisztázása, amelyre Tillich három lehetőséget tart elképzelhetőnek: a kölcsönös semlegességet, a transzmutációt, és a korrelációt. A kinyilatkoztatás felségének szemszögéből az első két alternatíva nem lehet legitim, mivel az első deista alapokat feltételez és sérti a személyes gondviselés eszméjét, mert önálló szubsztancialitást tételez mind az előzetes, mind a végős meghatározottságoknak, a második pedig az ember tökéletlenségének faktumát tagadja, amennyiben az ember végessége okán nem transzmutálódhat olyan létmódba, amely független lenne a tökéletlenségtől és végességtől.

Az egzisztenciális analízist megnyitó korrelációs módszer alapvetése az, hogy az előzetes meghatározottság a végős meghatározottság szubsztrátuma, hordozója, a kettő közötti mozgást, átmenetet pedig a nyitott tapasztalat elve biztosítja, mely tapasztalataink általános horizontját nyitja meg, egyesítve a tapasztalatok intencionális szerkezetéből kiemelkedő változó és előzetes elemeket, majd azokat beemelve a változatlan és végős meghatározottságokba. Erre az elemzés a Krisztus Jézus istenfiúságát kimondó hittételre illetve az Isten Fia szimbólumra épül, amely Isten és az ember közötti helyreállított egységet mondja ki a létezés polarizált, elidegenedett feltételei között, ami a vizsgált tapasztalati horizont: előzetes és végős meghatározottságait mint norma úgy vonatkoztatja egymásra, hogy kizár minden közvetlen részesedést egy konkrét transzcendens valóságból. A kinyilatkoztatás formuláira nézve ez azt jelenti, hogy egy olyan kijelentést, ami véges kijelentésközvetítőt feltételezve végős meghatározottságokat artikulál, meghatároz egy olyan mozzanatot, melyben a kijelentésközvetítő feláldozva végességét megerősíti a kijelentés véglegességét, azaz csak az a tétel lehet a kinyilatkoztatás rendszerében legitim, amelyik rendelkezik ezzel az evidenciával.

A kinyilatkoztatott tételek bizonyossága tehát rendelkezik egy formális és egy feltétlen tartalmi elemmel, az első a kijelentésközvetítő önfeladásából, a másik pedig az istenfiúság elvéből való részesedés¹⁵. A keresett kapcsolat azonban nem lehet sem monisztikus, sem pedig dualisztikus, ugyanis az előbbi azt feltételezné, hogy a kinyilatkozás vagy teljesen a megnyilatkozó Isten, vagy teljesen a nyilatkozást fogadó ember létezésének körülményeihez igazodik, az utóbbi pedig istenérveket használna fel, melyben Isten éppen olyan véges subjektumként jelenne meg mint az ember. Olyan módszerre van szükség, mely organikusan vonatkoztatja egymásra az emberi egzisztencia szerkezetét és a kinyilatkoztatás szimbólumait úgy, hogy ez a kapcsolat tartalmilag a

¹⁵ U.ő. Rendszeres teológia. Osiris, 1996. 118.-122.o.; Ringleben: Sybol und gottliches Sein. GuS

megnyilatkozás eseményétől, formálisan az ember nyomorának és Isten dicsőségének alapvető viszonyától függjön. Az olyan szemléletet, amely ennek megfelelően elemzi és bizonyítja a kinyilatkoztatás szimbólumainak az emberi egzisztenciára való nyitottságát és az intenciók értelmi beteljesülésén alapulva ténylegesen megnyitja azokat az emberi megismerés előtt Tillich módszere alapján korrelációsnak is nevezhetjük.¹⁶

A kinyilatkoztatástan transzcendentális vizsgálatában a korrelációs módszer megadhatja az erkölcsi cselekvés egzisztenciális elemzését s nem csupán az eidetikusat, ahogyan azt Rahner tette. A vallásos szimbólumok és az általuk szimbolizált dolgok, az emberi és az isteni dolgokat kifejező fogalmak, valamint a végső meghatározottság és az ember végső elhatározottságának összefüggése, melyek a vallásos ismeret, az Istennel és a világgal kapcsolatos kijelentések valamint az Isten és az ember kapcsolatának a vallásos tapasztalaton belüli igazságait érintik, az intencionális feltételen értelem realizálódása mentén lehetővé teszik a tényleges erkölcsi döntés fundamentumának elérését, melyben valóságosan összekapcsolódik az egyedi esetekre vonatkozó ismeretek előzetes és az általánosan igaz döntésre irányuló kritériumok végleges meghatározottsága¹⁷.

¹⁶ U. o. 30.-80.o.; Schwarz: Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich's Systematic Theology. GuS

¹⁷ Rowe: Analytical Philosophy and Tillich's Viens on Freedom. GuS

tartalomjegyzék

transzkripció

Rákosi Marianna: A „másik” - Pedro Laín Entralgo -	7
Pedro Laín Entralgo: A találkozás perszonális momentuma: válaszom a másiknak [Fordította:Rákosi Marianna]	13
Martin Heidegger: A hatalom akarása mint művészet [Fordította: Molnár Péter]	25

kritika

Deczki Sarolta - Módos Ádám: A szöszi, a díva, a dörzsölt, meg valami Chicago	33
--	-----------

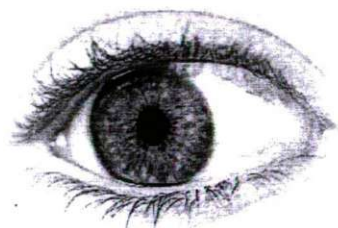
tudomány

Balázs Anna: Az importin-béta szerepe a kromatin szerveződésében	41
Schaerkoeki Richárd: Semmi sem ciki	47

különös

Fellner Zoltán Ákos: Az oszthatatlan igazságról, avagy megjegyzések a transzcendentális cselekvésemélet elveihez	57
---	-----------





179 forint