

Valastyán Tamás

Visszanyesések

Topográfiai megfontolások exegetika és interpretáció modernitásbeli kontextusáról

Exegézis versus hermeneutika

A szellemtörténeti és filozófiai gondolkodásban a természet, az örökkévaló(ság), illetve az ember között folyó, mindegyre megújuló harc és viaskodás kimenetele – azaz, hogy melyik entitásra essen a hangsúly a teremtői prioritást tekintve – voltaképpen máig eldöntetlen. Akörül folyik az évezredek ádáz vita, hogy az ember pusztán megismerhet, a gnózis sui generis foglya, vagy maga is legitim teremtői aktor – a kérdés újra és újra felmerül a szellemtörténeti és filozófiai gondolkodás horizontján. E nyugtalanító, különböző korokban eltérő módon provokatív kérdés új színezetet kapott a hermeneutikai közelítés módszertanával, amennyiben a hermeneutikai dimenzió a megismerést a pusztá rekapituláció, megisméltés vagy rekonstrukció folyamatai mellett felruházta egy teremtői aktivitással: a megértés immár nem feltétlen egy már meglévő, de eltűnt tökéletes világ (a paradicsom) újramegjelenítése, felelevenítése az emberi beszéd és emlékezet segítségével, hanem a megértés, ill. értelmezés révén történő újratemtése–teremthetősége a mindenkor elmúltnak/elmúlt világnak. Az említett vita leginkább a biblia-exegézis és a hermeneutikai interpretáció területén éleződik ki, amennyiben az előbbi egy már kinyilatkoztatott szót, szenvedéssel megváltott világot rekapitulál és rekonstruál (ismétel meg, épít fel újra, magyarázva), míg az utóbbi egy mindenkor történő, kontextualizálódó, lehetséges szöveg-világot szimulál és interpretál (értelmezve-megértve a lehetségesben rejlő variánsokat és invariánsokat). Míg a biblia-exegézist az Isten motiválja, addig az interpretáció mögött az ember áll. Az utóbbi felé történő hangsúlyeltolódás folyamatában a reneszánsz kétségtelenül nagy szerepet játszott azzal, hogy az embert, szemléletmódját, testi-lelki diszpozícióit kulcsszerephez juttatta az interpretálás végtelen folyamatában. De természetesen a fő motiváló tényező még a reneszánsz idején is az isteni teremtői aktivitás, azzal a nem elhanyagolható különbséggel az előző korokhoz képest, hogy ekkor már lehetségesnek gondolták lekottázni vagy elcsípni azokat az eljárásokat, ellesni a tökéletesség dramaturgiai rendjének azon némely lépését, amelyek Istent jellemzik. „Művészetünk miatt Isten unokájának nevezhetnek minket” – mondja a festőkről Leonardo. S szavainak nyomatékául egy isteni genealógiába illeszti a festészetet:

Ha lebecsülöd a festészetet, amely a természet minden látható művének egyedüli megjelenítője, bizonyára azt a finom találmányt is lebecsülöd majd, amely filozofikus és érzékeny megfigyeléssel szemléli a formák minden tulajdonságát, tengereket és országokat, fákat, állatokat, füveket és virágokat, amelyeket fény és árnyék övez. S ez a tudomány valóban, jog szerint a természet gyermeke, mivel a festészet a természettől származik. Még pontosabban a természet unokájának mondják, hiszen minden látható dolgot a természet hozott létre, s ezektől a dolgoktól ered a festészet. Ezért hát joggal nevezik a természet unokájának és Isten rokonának.¹

Michel Foucault nyomán a legnagyobb eltérést a biblia-exegézis és az interpretáció egyéb eljárásai között abban jelölhetjük meg, hogy míg a biblia-exegézisben az értelmezői gesztusok mindig és kizárólagosan a tökéletes isteni világot, Isten szavait tükrözik, addig a reneszánsz merészségét követően a modernitás kiteljesedett interpretációs technikáiban az önmagát tükröző értelmezési mechanizmusok problematikája került elő. Az önmagát-tükrözésben az ember vált láthatóvá a maga esetlegességében, törekeny lelki, szociális, gazdasági és történetfilozófiai kapcsolatrendszerében. Foucault három szerző, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud és Karl Marx szövegelemző eljárásait nézi meg közelebbről, s mutatja meg minuciózusan, hogy miképpen szimpotomatikusak ők a modernitás egésze szempontjából. Foucault hatásos képi és fogalmi mátrixát kölcsönvéve állíthatjuk, hogy e három szerző szövegeinek olvasásakor „az a sokkhatás, az a seb-féleség” tárul a szemünk elé, amelyet „a műveik okoztak a nyugati gondolkodásban”. Ez a seb és sokkhatás

[...] feltehetően annak tulajdonítható, hogy [e szerzők] a szemünk előtt rekonstruáltak valamit, amit maga Marx egyébként »hieroglifáknak« nevezett. Ez kényelmetlen helyzetbe hozott bennünket, mivel ezek az interpretációs technikák minket magunkat érintenek, mivel mi többiek, interpretátorok, magunkat is ezekkel a technikákkal kezdtük interpretálni.²

Ennek a sebnak és sokknak a modern interpretációs eljárások révén való feltárulkozása és nyilvánvalóvá válása annál is inkább revelatív lehetett, mert az ezt megelőző korszakok mainstream értelmező eljárása, azaz a biblia-exegézis éppen hogy a sebeket és a sokkhatást szerette volna eltüntetni a világ különböző korpuszairól (Krisztus teste, a történelem nagy háborúi, a járványok, birodalmak pusztulásai stb.). Krisztus megváltó halála és feltámadása révén eltűnnek fájó-vérző sebei(nk), megtörtett teste az exegetikai munkála-

¹ Leonardo da Vinci: A művészetek összehasonlítása. In uő: *Válogatott írásai*. Ford. Krivácsi Anikó. Typotex, Budapest, 2002, 151–152.

² Michel Foucault: Nietzsche, Freud, Marx. Ford. Angyalosi Gergely. *Athenaeum*, 1992/1., 159.

tok segítségével a tökéletes isteni korpuszként válik láthatóvá, azaz tükröződik vissza a hívő ember lelkében. Foucault szerint Freud, Nietzsche és Marx azzal, hogy körülkerítették az embert a mindig önmagát tükröző interpretáció feladatával, voltaképpen olyan tükröket alkottak meg körülöttünk és nekünk, „amelyekben azokat a képeket pillantjuk meg, melyek be nem hegedő sebei alakítják ki mai nárcizmusunkat”. A biblia-exegézis tükrében még Krisztus szenvedéseinek és kereszthalálának szimbolikája is a tökéletes, megváltott világ jeleként értelmeződik.

Am az említett szerzők műveiben képződő tükörjáték egy sokféleképpen rétegződő, létehetőségeiben alteráló világ allegóriáit mutatja meg az olvasóinak. Ezért is mondhatja Foucault, hogy Nietzsche, Freud és Marx „valójában a jel természetét változtatták meg, azt a módot, ahogyan az általában vett jel interpretálható volt”.³ Mindazonáltal érdekesnek és termékenynek mutatkozhat a feladat: megvizsgálni, hogy a három szerző szövegtükrében milyen módon tárulkozik fel az a szövegvilág, amelyet a biblia-exegézis összességében tökéletesnek és megváltottnak mutat fel? A következő oldalakon néhány példa segítségével megpróbálom bemutatni, hogy Nietzsche, Freud és Marx némely szövegében hogyan értelmeződnek bizonyos kurrens bibliai szöveghelyek, történetek, motívumok vagy éppen milyen retorikai eszközök jelenítik meg azokat: csupán a megemlítés, a párhuzam szintjén kerülnek elő a vallási érzület és hitelv példáiként vagy kifejezett utalások formájában jelennek meg a bibliai logionok. A legvégén Foucault Taubes-szel való vitájának rekapitulálásával felidézem ebben az egész történetben Hegel szerepét s helyét.

Reneszánsz szimulákrum

Még mielőtt a konkrét példáimmal előhozakodnék, szükségesnek tűnik elidőzni egy kicsit annál a szövegtükrözésnél és időszaknál, amely több tekintetben átmenetet képez a Biblia történeti világa és annak a homogenitással jellemezhető exegetikai rekonstrukciója, illetve a modernitás plurális interpretációs technikái között. Természetesen a reneszánszról van szó. Megint csak Foucault mondja, hogy ebben a korszakban

[...] a hasonlóság volt az, ami *helyet* adott az interpretációnak, biztosította számára az általános keretet és a működtetéséhez szükséges minimális egységet. Ahol a dolgok hasonlítottak egymásra, ahol *az* hasonlított, valami ki akart mondódni és megfajthatóvá vált; tudjuk, milyen jelentős szerepet játszott a hasonlóság és a körülötte mellékboldogként keringő többi fogalom a XVI. század kozmológiájában, botanikájában, zoológiájában, filozófiájában.⁴

³ Uo.

⁴ I. m. 158.

A hasonlóság elveinek, azaz konkrétan a *convenientia*, a szimpátia, az *aemulatio*, a szignatúra és az analógia mozzanatainak felerősödése és elterjedése a világ értelmező megfejtésében két erős előfeltevésen alapult. Egyrészt a különbözőség, a különbség – ma így mondanánk – fenomenológiai elvének az érvényesítésén, másrészt annak elfogadásán, hogy ezeknek a különböző elemeknek az összeillesztését az isteni teremtettség tökéletes mivolta garantálja. A különbség nevei, a *cognitio* és a divináció, azaz a megismerés és a kinyilatkoztatás az isteni teremtő szó révén teljednek be, teremtik meg azt a konszenzust, amely a rossz hasonlósággal, a szimulákrummal áll szemben. De a reneszánsz idején e szimulákrumot, az Isten és az Ördög meghasonlott viszonyból táplálkozó rossz hasonlóságot már kezdik nagyon komolyan venni, kezdik tehát komolyan venni a különbségek elszabadulását, vagy legalábbis annak a lehetőségességét, hogy a különböző világszegmentumok immár nem feltétlen hasonulnak egymáshoz az isteni elv mentén, hanem meghasonulnak, folyton újra termelik és színre viszik a különbséget. Ebben rokon a reneszánsz a modernitás tapasztalataival és kurrens interpretációs technikáival. A föld tehát még tükröződik ugyan az isteni égbolton, de egy olyan égbolt tükre ez már, ahonnan – Jacob Taubes szép képével élve – eltűnt az isten. A középkor végén és a reneszánszsal vált véglegessé, hogy egy isteni égbolt nélküli földön élünk. Ezt, az így keletkező természet- és társadalomfilozófiai szituációt szükséges immár megérteni és minél pontosabban leírni.⁵

A biblia-exegetikai értelmezői mechanizmusok egy időtlen és végtelen horizonttal számolnak, melyet egyrészt Isten ugyanilyen időtlensége és végtelensége jellemez, másrészt a megváltás-megváltódás reménye s üdvrendje rajzol meg. Ezzel azonban az exegetika és az eszkatológia – amiként arra Odo Marquard egy másik összefüggésben, nevezetesen a művészet esztétizálódásának mint kompenzatorikus modellnek sajátosan modern jelensége kapcsán markánsan rámutatott – szükségképpen tagadja a meglévő világ rendjét:

A bibliai eszkatológia gnosztikus eltúlzása tagadja a világot: a megváltó isten nevében, aki világbíróként a meglévő világot elveti, annak halálát akarván, sürgeti e világ végét, alkotásaival, művészetével egyetemben.⁶

A hermeneutikai interpretáció modern technikái ellenben történetileg szükségképpen szituáltak, éppen hogy a meglévő, a létező világ feltételezél-

⁵ Vö. Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Ford. Mártonffy Marcell és Miklós Tamás. Atlantisz, Budapest, 2004, 167.

⁶ Odo Marquard: *Aesthetica und Anaesthetica (Philosophische Überlegungen)*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, 13. Marquard szerint az esztétika éppen azért post Christum natum, leginkább pedig alapvetően modern jelenség, mert az eszkatológiai világvesztéssel előálló űrt ellensúlyozza.

sével születnek, és egy sajátos térelosztás szerint jelennek meg. Míg a biblia-exegetika totális enigmája, Krisztus szenvedéseinek, kereszthalálának és feltámadásának eseménye a hívő ember lelkében egyértelműen a megváltott élet szimbolikus és eszkatologikus jeleként értelmeződik, addig

[...] a 19. századtól, vagyis Freudtól, Marxtól és Nietzsche-től fogva a jelek sokkalta differenciáltabb térben rendeződtek el, egy olyan dimenzió szerint, amelyet a mélység dimenziójának nevezhetnénk, feltéve, hogy ezen nem interioritást, hanem éppen ellenkezőleg, exterioritást értünk.⁷

A következőkben tehát azt vizsgálom meg, hogy a három szerzőnél milyen térelosztásban jelennek meg a bibliai utalások, azaz hogyan fordul ki és át náluk s általuk az exegetika belső interiorizált mélysége az interpretáció exteriorizált mélységjátékába. Vagyis: hogyan válnak, teremődnek az isteni titok belső rejtettségéből, lényegi enigmájából barázdált, redőződő felületek és hajlatok, kiszögellések és éles peremek Nietzsche, Freud és Marx szövegeiben?

Mindazonáltal nem kerülhető meg, hogy utaljunk egy olyan körülményre, amely mindhárom szerzőnél közös. Ez pedig nem más, mint a keresztény vallást illető éles kritikájuk. E kritika nem szimpla elutasítás, hanem az ember egzisztenciális és történeti szituációját érintő eleven reflexió szülötte: tulajdonképpen ezt is meg lehet világítani az interpretáció természetének megváltozásával. Helyesebben a filozófiai és teológiai értelmezés közötti radikális különbség megmutatásával. Azért érdemes egy ilyen általános nézőpontot találni, mert ezáltal pontosabban láthatjuk a három szerző eltérő motivációjú és eredőjű valláskritikájában a közös momentumot. Újfont Taubes egyik gondolatmenetére utalhatunk, aki *Teodicea és teológia* című tanulmányában plasztikusan mutatja be a filozófiai és a teológiai értelmezői attitűd közötti különbséget, mondván:

A filozófia az isteni kinyilatkoztatás segítségével kutatja az emberi észt. A teológia az adott szó isteni kinyilatkoztatása általi exegézisként értendő. A filozófia sohasem akceptálhatja a teológia eme öninterpretációját, de kísérletet tehet rá, hogy a teológiai exegézis *jelentőségét* megértse.⁸

Az exegézis tehát eleve az isteni kinyilatkoztatás szavának üdv- s jelentéskörében értelmeződik, sui generis meghatározott és zárt alakzatban, a filozófiai interpretáció ellenben kutat, fürkészi a valót, ezáltal pedig kiteszi magát

⁷ M. Foucault: *Nietzsche...* Id. kiad. 160.

⁸ J. Taubes: Theodizee und Theologie: Eine philosophische Analyse der dialektischen Theologie Karl Barths. In uő: *Vom Kult zur Kultur (Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft)*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2007, 212.

a nyitott horizontoknak. Nietzsche, Freud és Marx pontosan azt teszik, amiről Taubes ír: megkísérlik a maguk módján a teológiai exegézis jelentőségének megértését. S amire jutnak – természetesen megint csak a maguk eltérő útjain –, az az, hogy a keresztény vallás az exegézis révén ellehetetleníti, de legalábbis akadályozza a filozófiának az emberi ész és lélek szabad, a képzelőerő inspirálta kiteljesedésén alapuló öninterpretációját.⁹ Mindazonáltal jelen gondolat-kísérlet Nietzschét, Freudot és Marxtot nem valláskritikájuk lépései mentén szeretné követni s megérteni, hanem valamiféle retorikai vagy tropikai olvasási stratégiát követve néhány textuális momentumot elcsípní náluk. A kérdés tehát az, hogy milyen következtetéseket vonhatunk le abból, ahogyan szövegekben a bibliai utalások, motívumok megjelennek. Foucault mellett Taubes ebben azért lehet nagy segítségünkre, mert általa, pontosabban a Foucault-val való vitája révén Nietzsche, Freud és Marx mellé az interpretációelméleti perspektívában szükségképpen oda kell helyeznünk Hegelt, miáltal az egész kérdés kap egy újabb színezetet, mely árnyalat a történelem, az interpretáció, az öntudat, a filozófia és a teológia között mutat meg újabb összefüggéseket.

Mélység és szárnyalás (Nietzsche)

Az interpretans és az interpretandum viszonya mind a három szerző műveiben egy eleven, dinamikus topográfiát előfeltételez és rajzol körül. Ezt Nietzschénél a mélység, Marxnál a laposság, Freudnál pedig a mögöttség vagy alattiség szervezi. Példáimat Nietzsche esetében számos szöveghelyről idézhetném, ám ezúttal a *Túl jön és rosszon* harmadik, *A vallásról* szóló részét választom.¹⁰ Nietzsche e kései művében megpróbál egy olyan perspektívából széttekinteni a világon, amelyet a szabad szellem megszenvedetten feltárt és megtalált diszpozíciójának nevezhetünk. Ám e diszpozíciót nem a folyamatos letisztulás és a belátásokból nyert ismeretek révén megszerezhető biztonság jellemzi, egyfajta, a térben kijelölhető szilárd pont. Hanem éppen ellenkezőleg: a dinamikusan telítődő mélység, a térnek az emberrel történő rejtélyes együttalakulása:

⁹ Meg kell persze e helyt jegyezni, hogy Taubes intenciója alapján eddig a következtetésig nem juthatunk el. Ő ugyan nagyon invenciózusan mutat rá a filozófia és a teológia közti különbségre, de interpretációja ebből a szituációból nem a különbség elmélyítése felé, pontosabban e mélység tapasztalatának feldolgozása felé veszi az irányt, hanem valamilyen áthidalás, kapcsolattartás műveleti jellemzői módszerét.

¹⁰ Bár természetesen az egész művet áthatja a mélységgel és a magassággal való retorikus, tropikus játszadozás: a filozofálás új természetének, a hatalom akarásának morfológiáját írja le a mélység és a magasság, az alászállás és a fölemelkedés, az elmélyülés, a szárnyalás, repülés, a kilátás és az alpillantás irányulásaival, dinamikus sávozásával Nietzsche (vö. 23., 30., 34., 40., 41., 63., 211., 286. logion), a mélység nála nem lényeg, hanem vonatkozás.

Szellemi látóerejének és belátóerejének növekedésével együtt nő a távolság s mintegy a tér az ember körül: világa mind mélyebb lesz, mindegyre új csillagok, mindegyre új rejtélyek és képek lépnek be látókörébe. Talán mindaz, amin a szellem szeme éleslátását és mélylátását gyakorolta, csupán alkalom volt erre a gyakorlásra, merő játék, valami gyermekeknek és még gyermekieknek való.¹¹

Ebben az emberrel együtt növő és mélyülő térben aztán az olyan, az emberi szellem történetében alapvető – vagy ahogy Nietzsche mondja, „legünnepélyesebb” – fogalmak, mint történetesen Isten és a bűn, kezdenek egyre kevésbé fontosak lenni. Egész egyszerűen azért, mert más perspektívában kerülnek az emberi tekintetek elé, más dimenzióban artikulálódnak. Ebből a perspektívából, a szabad szellem nézőpontjából, megint csak az előző korszakokhoz képest, egészen eltérő topográfiai mező rajzolódik ki. Nietzsche új diszpozíciójából olyan „vadászterületekre” és égboltra pillanthat rá, amelyeket a különböző függelmekben élő, jelesül és különösen a keresztény mentalitásban és hitben formálódó lélek nem vehet észre. Nietzsche tekintete egy nagyon erős interioritást vesz itt célba az exterioritásként megnevezett és értett mélység dimenziójából:

Az emberi lélek és határai, az ember benső tapasztalatainak mindeddig elért teljes terjedelme, e tapasztalatok csúcspontjai, mélységei és messzeségei, a lélek egész eddigi története és még ki nem hörpintett lehetőségei: a született pszichológus és a »nagy vadászat« barátja számára ez a kijelölt vadászterület.¹²

Nietzsche vadászterülete voltaképpen a nyugati eszkatológiai hagyomány egésze. Kíváncsi, célzó és metsző tekintete elé így hát maga a „megváltott” vagy inkább hívó emberi lélek kerül. Ebből a szempontból két momentumot emel ki és tárgyal külön is: a tudás és a lelkiismeret problémáját, valamint a szent(ség) kérdését. Feltűnnek ezen a vadászterületen a konverzív, megtért lelkek Ágostontól kezdve Pascalon át Wagnerig igen sokan, mint akik bedőltek annak a paradoxának és legabszurdabb abszurdumnak, amelyet az „Isten a keresztén” formula, az áldozatiság e legrepresentatívabb alakzata jelent. A különböző lelkeket különbözőképpen éri el és alakítja át e formula. Ágostonból pl. „bántóan hiányzik a mozdulatok és vágyak minden előkelősége”, Pascal intellektuális lelkiismerete mély, sebzett és félelmetes, Wagner pedig „vallási neurózisban” szenved. Azonban ahhoz, hogy mindezen „ve-

¹¹ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Ikon, Budapest, 1995, 46.

¹² I. m. 41. Láthatjuk, hogy e szövegrészletben a pszichológus mint az interpretans par excellence figurája jelenik meg, s Foucault éppen ebben az értelemben beszél Nietzsche esetében a pszichológiáról: „Az interpretáció elve nem más, mint az interpretátor, s talán ezt az értelmet adta Nietzsche a ’pszichológia’ szónak.” M. Foucault: *Nietzsche...* Id. kiad. 165.

szedelmes és fájdalmas élmények tolongását” látni lehessen, szükség van „a derűs, kaján szellemiség kifeszített égboltjára”, amely a görög filozófia szebb napjaiban ívelődött Attika és a mediterrán érzékelés-gondolkodás fölé, s amelyet Nietzsche szeretne belakni vagy inkább bejárni, berepülni olykor sasként, szárnyaló alküonikus könnyed gondolatként, Zarathustra filozófiai-költői szólamaiként. A benső tapasztalat csúcsait, mélységeit és messzeségeit vonja dinamikusan változó, a repülés hullámzó pályái mentén alakuló látókörébe. Nietzsche játszik a mélységgel és a magassággal – szabadon, büszkén, a szellem minden magabizonyosságával. Ironikus, cinikus, kíméletlen s felszabadult ez a játék: maga az interpretáció, az értelmezés s félreértés lehetségesége, szükségessége, racionalizmusa fejeződik ki a játék metaforában. A *Túl jön és rosszon* második része, *A szabad szellem* 27. logionjában a különböző indiai zenei játékmódokat említi a „nehezen érthetőség” és „az interpretáció valamelyes finomsága” kontextusában, s „a félreértések játék- és küzdőteréről” beszél. S hogy a mélységgel és a magassággal való játékra-játszadózásra vonatkozóan konkrét példát említsünk. A mélységet illetően: a közbeszédbe már-már bonmot-ként épült be az egyik leghíresebb, a 146. logion, a *Mondások és köztetékek* címet viselő negyedik részből: „Aki szörnyeteggel harcol, ügyeljen, nehogy közben szörnyeteggé váljék. És ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is beléd pillant.”¹³ A magasságot illetően pedig említhetjük a 205. logiont *A morál természetrajzához* című ötödik részből, ahol a filozófia/filozófus saját fejlődésének, vertikális kiteljesedésének karikatúráját olvashatjuk:

A tudományok kiterjedése és toronyépítő tevékenysége mérhetetlenné nőtt, s ezzel annak valószínűsége is, hogy a filozófus már a tanulás időszakában elfárad, s engedi magát valahol megállítani, »specializálni«: hogy el sem jut többé saját csúcsára, vagyis az áttekintéshez, körütekintéshez, *alátekintéshez*. Vagy túl későn jut fel, amikor legjobb korszakán és erőin már túl van; vagy sérülten, eldurvultan, elfajzottan, úgy, hogy látóköre, átfogó értékítélete már keveset számít.¹⁴

S persze az ellentétek, ellentételezések aktív erejének mozgósítását is ugyanezen metszően ironikus, kíméletlen és szabad játék lendülete hatja át. A szentet például nem az élet vallásos-morális kiteljesedéseként-betetőzéseként látatja, hanem éppen azt kérdezi, hogyan lehetséges egyáltalán az élet aktivitásában olyasmi, mint a szent jelensége, amely ily módon az akarat, egy erőaktivitás megtagadása. De még csak nem is ez a legnagyobb probléma a szenttel Nietzsche érvelése szerint: hanem az, hogy tapad hozzá valami, ami

¹³ F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 62.

¹⁴ I. m. 82.

ellehetetleníti a megtapasztalhatóságát, pontosabban ami interpretálhatatlanná teszi: méghozzá a csoda látszata. A csoda a rosszból a jóba való hirtelen átcsapást mutatja meg, teszi az ember számára „kézzelfoghatóvá”:

[...] a csoda látszata [...] tudniillik az *ellentéteknek*, a lélek morálisan ellentétesként értékelt állapotainak *egymásrakövetkezése*: úgy hitték, itt egyenesen kézzelfogható, ahogyan a »rossz emberből« egy csapásra »szent«, azaz jó ember válik.

A szent jelenségét ily módon nem önmagából, hanem a csoda látszatából „tapasztalják meg” és magyarázzák, magából a par excellence megmagyarázhatatlanból. A szent jelenségét olyasmivel magyarázzák (a keresztények), ami szükségképp kivonja magát az interpretáció végtelen folyamatából. Ez önbecsapás, az embernek saját magára kényszerített totális reaktivitása. A „szent” révén „minden idők emberének, még a filozófusnak is” mintha úgy mutatkozhatna meg a megmagyarázhatatlan, hogy éppen az interpretáció elve, a különbségnek és az előzetességnek-előítéletességnek ugyanabban az értelmezői gesztusban történő érvényre jutása, azaz a másban önmagammal és önmagamban mással való szembesülés lehetősége iktatódik ki: a szentet pusztán csodálhatja minden idők embere, még a filozófus is, anélkül, hogy önmagával (önmaga lehetőségeivel, hatalmával, alávalóságával, szárnyalásával, lealacsonyodásával) számot vetne. Ezáltal pedig a benső tapasztalat csúcseinak, mélységeinek és messzeségeinek topográfiai gazdagsága és szárnyaló ereje helyett a csoda látszata, a megvilágosult önazonosság konverzív szegénysége és megadó erőtlensége áll elő. Ezért van az, hogy a szenttel való találkozás a szembesülés interpretációs játék- s küzdőtere helyett a meghajlás gesztusát eredményezi, a megadás, a magamat-feladás *hic et nunc* gesztusát.

Mi van a jel mögött? (Freud)

Ha Nietzsche esetében azt hangsúlyoztuk, hogy az emberi lélek körül kritikai figyelme homlokterébe, különösen és fokozottan igaz mindez Freudnál. De Freud nem beszél a lélekről általában, oly módon, mintha az egészében látható és észrevehető volna, pusztán a lélek jeleiről, jelzéseiről, azokról a nyomokról van szó nála, amelyek vizsgálatából releváns következtetéseket vonhatunk le az emberi pszichéről. Ilyen jel vagy nyom tipikusan az álom, az emlék, a fantázia vagy a nyelvi elszólásaink, tévedéseink. Amiről Freud kapcsán e helyt szólni szeretnék, abban is fontos szerepet játszanak az előbb felsorolt elemek. *Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke* című tanulmányában elemzi Freud a reneszánsz zseni *Szent Anna harmadmagával* című festményét. Freud gondolatmenete néhány lépésének felidézésével szeretném bemutatni, hogy nála a megértő és a megértendő viszonyában kirajzolódó

topológiai elrendeződés milyen következmények levonására ad lehetőséget az interpretáció technikáját illetően.

Azt mondhatjuk, hogy Freudnál a mögöttség vagy alattiság, szóval mindenképpen egy térbeli reláció szervezi az interpretációt. Tehát hogy egy emlék, álom vagy fantázia mögött mindenképpen találhatóunk, pontosabban előfeltételezhetünk valami mást, ami az emlék, fantázia vagy álom létét meghatározza. Freud Leonardo esetében mindezt a mögöttség-struktúrát kiterjeszti a művész érdeklődése és fejlődése egész genealógiájára, és ebből próbálja megérteni Leonardo egy titokzatos jellegzetességét, hogy ti. nem fejezte be a műveit:

Midőn aztán megkísérelte [ti. Leonardo], hogy a kutatástól kiindulópontjához, a művészi alkotáshoz térjen vissza, észlelte, hogy érdeklődésének új beállítódása zavaró hatást fejt ki és pszichés munkájának természete változott. A képben most elsősorban egy probléma érdekelte – amögött megszámlálhatatlan más problémát látott felmerülni, amint ezt a természet kutatásában, mely vég nélküli, befejezhetetlen, megszokta. Nem volt többé képes arra, hogy igényét beszűkítse, a művet izolálja, kiszakítsa a nagy összefüggésből, melybe tartozott. A kimerítő küszködés után, hogy mindent kifejezzon, ami gondolataiban hozzá kapcsolódott, kénytelen volt azt félig készen cserbenhagyni vagy befejezetlennek nyilvánítni.¹⁵

Ebből a szövegrészletből két momentumot emelnék ki. Egyrészt azt, hogy Freud beállításában Leonardo egy kép „mögött megszámlálhatatlan más problémát látott felmerülni”, másrészt hogy a cserbenhagyást, a befejezetlenséget, vagyis az alkotói folyamatban *sui generis* tetten érhető hiányt az előbbivel szoros összefüggésbe hozza. Ily módon Leonardo alkotói-teremtői tekintete és Freud értelmezői tekintete itt egymásba olvad. És ez a felerősödött, helyesebben egymást felerősítő tekintetnyaláb véteti észre a gyanútlan szemlélővel a *Szent Anna harmadmagával* című festmény kompozíciója mögött ott rejlő, voltaképpen oda nem illő, de e családi idillt (meg)magyarázó momentumot: Mária kék ruhája *alatt* a keselyűt. Itt ugyanarra a – mint Foucault írja – „materiális térbeliségre” bukkanunk, „amelynek Freud olyan nagy fontosságot tulajdonított, s amely a beteget a pszichoanalitikus kidomborító, a lényegét kiugrató tekintete elé állítja”.¹⁶ Csak jelen esetben a pszichoanalitikus tekintete a festmény síkjából ugratja ki a kompozíciót, tehát a lényegét szervező momentumot, a keselyű alakját.

¹⁵ Sigmund Freud: Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke. Ford. Vikár György. In uő: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982, 268.

¹⁶ M. Foucault: *Nietzsche*... Id. kiad. 161.

Hozzá kell ehhez tenni, hogy az ötlet, a kép kompozíciójából előtűnő, helyesebben Mária öltözéke által körvonalazódó keselyű alakja nem Freudé, hanem Oscar Pfisteré. Freud nála olvasott erről, és nem is feltétlen fogadta el ezt az elképzelést és magyarázatot. Azonban ahogyan beemeli elemzésébe – hosszú, többoldalas lábjegyzetet szentel a témának –, az arra enged következtetni, hogy heurisztikus volt számára az ötlet. Még ennél is fontosabb az, ahogyan arról ír, hogyan jelenik meg a képen a keselyű, itt ti. éppen azt a térbeli, topografikus metaforikát alkalmazza, amiről Foucault beszél:

Ezen a helyen az olvasó nyilván nem sajnálja a fáradságot, hogy az ehhez az íráshoz mellékelte illusztrációt megnézzze, és megkeresse benne a Pfister megfigyelt keselyű korvonalait. A kék kendő, melynek szélei a képrejtvényt körülrajzolják, a reprodukcióban mint világosszürke mező emelkedik ki a többi ruházat sötét háttéréből.¹⁷

A sötét háttérből kiemelkedő világosszürke mező mint kriptografikus jel és pszichoanalitikus nyom a lényege a freudi interpretáció topografikus metaforikájának. A bécsi lélekemester úgy néz Leonardo képére, úgy fürkészi a kompozíciót, mintha az analízis során beszélgetne a festővel. A következőkre jut: egyrészt Leonardo e festményét egyazon időben készítette egy másik képpel, a *Giocondával*, Mona Lisa del Giocondóról készült portréjával. Gioconda mosolya felidézi gyermekkorára s legfőképp az anyja emlékét, aki elhagyta őt, pontosabban a gyermek Leonardót apja magához vette, amikor újra nősült. Leonardót fantáziája arra sarkallja Freud szerint, hogy megalkossa „az anyaság dicsőítését, és a mosolyt, amit az előkelő hölgnél megtalált, az anyának visszaadja”.¹⁸ Másrészt Leonardo egy helyütt az *Atlanti kódex*ben, amint éppen a keselyű röptét tárgyalja, hirtelen félbeszakítja az eszme-futtatását és lejegyzí egy gyermekkori emlékét:

Úgy tűnik, már előre elrendeltetett, hogy ilyen alaposan foglalkozzam a keselyűvel, ugyanis mint egész korai emlék jut az eszembe: amikor a bölcsőben feküdtem, egy nagy keselyű szállt le hozzám, farkával szájamat kinyitotta, és ezzel a farokkal sűrűn bökdöste ajkamat.¹⁹

Freud részint összeköti a keselyűfantáziát a nagyon korán elvesztett anyai miatt keletkezett fájdalommal, hiszen a keselyű az anyaság szimbóluma is, az önmagát a szél által megtermékenyítő élet jelképe. (Mindazonáltal nem szabad hogy elkerülje ezen a ponton a figyelmünket az a momentum, hogy a ke-

¹⁷ S. Freud: *Leonardo da Vinci...* Id. kiad. 304–305.

¹⁸ I. m. 302.

¹⁹ Leonardót idézi Freud: i. m. 273.

selyű mint az anyaság szimbóluma a kereszténység abszolút anyaságszimbólumára íródik rá, helyesebben mint keselyű-anya emelkedik ki Mária-anyából a kíváncsi és figyelni nem rest tekintet előtt.) Részint viszont a keselyűfantáziát az erotikus irányába tolja el, ezáltal a Leonardo-festményen ábrázolt jelenet átértelmeződik: a keselyű farkát, „coda”-ját a férfi hímtaggal azonosítja, a fark által végzett mozdulatsort pedig a *fellatio*val. Ily módon egyrészt az anyaság duplikátuma jön létre, az anyaság abszolút egységéből egyfajta „keverékegység” lesz, az azonosságba belekeveredik a különbség, amivel az interpretációnak muszáj kezdenie valamit.²⁰ Éppen ezt teszi a maga különös módján Freud. Másrészt a képből előröppenő keselyű alakja Leonardo boldogságának, egyszersmind e boldogság hiányának a jelképe lesz, azaz az önmagát szüntelenül interpretáló, önnön lényét egy keselyű röptébe kivetítő alkotó-megértő egzisztencia utolérhetetlen gesztusa.

Eszkatológia és vulgaritás (Marx)

Karl Marx esetében látszólag könnyű az ember dolga, ha a valláskritikai attitűdjéből szeretnének kiindulni. Marx azt mondta, hogy minden kritika előfeltétele a vallás kritikája. De olyat is mondott, mint ismeretes, hogy a vallás a nép ópiuma. Akkor most melyik attitűd a releváns? A totális ellentámadásba lendülő és a másikat komolyan vevő, vagy a frivol, a másikat lesajnáló? (Vagy nem is frivol Marx ez utóbbi megjegyzése, s nem támadó az elsőként említett, csupán rendkívül józan a filozófus azt a szerepet illetően, amit a vallás töltött be az ember több ezer éves történelmének poli- és monoteisztikus korszakaiban, nevezetesen egyfajta – ha nem a legfőbb – vonatkoztatási keret, azaz egy olyan szempont- és elvrendszert szerepét, amihez képest meg kell határoznom saját feltételezettségemet, magamat, világomat?) A magam részéről Karl Löwith és Jacob Taubes véleményével értek egyet, akik Marxot nagyon is relevánsnak ítélik meg a nyugati eszkatológia viszontagságos történetében, mondván: míg Sören Kierkegaard az egyén, addig Marx a tömeg szempontjából gondolta végig a legkonzekvensebben az elidegenedés, a világtól elszakadás-megfosztódás, vagy ahogyan Taubes kifejező tömörséggel fogalmaz, a „világidegenség” problémáját, vészterheit.

Karl Löwith érdeme, hogy felismerte Marx és Kierkegaard történelmi összefüggésének valódi horderejét; ragyogó elemzéseit e helyütt az iránta érzett hála jegyében használjuk fel. Löwith mutat rá, hogy Marx és Kierkegaard szembenállása csupán a polgári-keresztény világ *ugyanazon* bírálatának és közösen véghezvitt lerombolásának kettős arculatát jeleníti meg. A polgári-kapitalista

²⁰ I. m. 303.

világ forradalmát előkészítő Marx a proletárok tömegére és a tömeg gazdasági egzisztenciájára épít, míg a polgári világ ellen küzdő Kierkegaard mindent az *egyénre* alapoz.²¹

Marx voltaképpen egy ellen-eszkatológiai perspektívába állítja a szekularizált ember történetét, amennyiben úgy látja, hogy az embereknek a földön kell megtalálniuk a boldogságot és a boldogulást. A boldogság és a boldogulás lehetőségeiről Marx megint csak konzekvensen és praktikusán gondolkodik, látszik ez pl. abban a momentumban, amit Foucault hangsúlyoz már többször idézett tanulmányában:

Marxnál nagyon fontos a laposság fogalma; a *Tőke* elején elmagyarázza, hogy Perszeusztól eltérően el kell merülnie a ködben, meg kell mutatnia, hogy nincsenek szörnyek, sem mélységes enigmák, mert mindaz, amit a burzsoázia mélységnek vél a pénzről, a tőkéről, az értékről alkotott fogalmában, voltaképpen csak laposság.²²

Itt vagyunk hát újra a topográfiai interpretáció játéklehetőségeinél. Azonban hogyha Marx valláskritikai megfontolásainak közelébe szeretnénk jutni, egy másik értelemben szükséges a laposságra utalni, még hozzá a vulgarizáció értelmében. Ebben a vonatkozásban is kiemelt szerepet kap a tömeg szempontja, hiszen a vulgaritás valamiféle tudásnak a szélesebb néptömegek számára való hozzáférését, e hozzáférés lehetőségének biztosítását jelenti. Bizonyos értelemben ad absurdum egy adott episztémének az ellaposítását jelenti tehát. Véleményem szerint Marxnál ilyen vulgarizált, ellaposított formában jelennek meg a bibliai fordulatok és alakok különböző kontextusokban.

A *tőke* első kötetének tizenkettedik fejezetében például, ahol a szellemi és fizikai munkának a kapitalista társadalomban tapasztalható természetét és különbségét mutatja be Marx, és arról ír, hogyan nyomorítja abnormissá a manufaktúramunkást a tőkés azáltal, hogy „a termelő törekvések és adottságok egész világát elnyomja benne”, minekután megszűnik a munkás önálló dolgot végző személy lenni, pusztán a manufaktúra tartozéka lesz, egyszer csak a következő fordulatot olvashatjuk:

Miként a kiválasztott népek homlokára volt írva, hogy Jehova tulajdona, úgy a munka megosztása a manufaktúramunkásra jegyet üt, amely őt a tőke tulajdonává bélyegzi.²³

²¹ J. Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Id. kiad. 228.

²² M. Foucault: *Nietzsche...* Id. kiad. 160.

²³ Karl Marx és Friedrich Engels *Művei*. 23. kötet: *A tőke*. I. könyv. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967, 338.

E szöveghelyen a megbélyegzés és a kiválasztottság ószövetségi motívumának²⁴ egy vulgarizált-inverzív alakzatára bukkanunk, amely feltehetően a szenvedés és hányattatottság elementáris mivoltát lehet hivatva kifejezni. Ám csak első pillantásra tűnik ez így. Épp az az érdekes, hogy egy pusztá retorikai fordulat alatt mi rejlik, vagy másképp fogalmazva: egy retorikai fordulattal mi kerül felszínre. Mert Jehova bélyege, homlokjele egyrészt valóban a tulajdonlást hivatott kifejezni, tehát hogy a zsidó nép Jehováé. Másrészt ez a viszony kevésbé a kisajátítást, mint inkább a létadást, a létezés biztosítását jelentette a zsidó történelemisten által népének. Ez persze csak részben alapító gesztus, ti. megtalálható benne az ismétlés mitológiai mozzanata, amint arra Hans Blumenberg utalt Freud Mózes-elemzésének kritikája során:

Az ismétlés kategóriáját, mely maga is elemi mitológiai struktúra, Freud itt a Mózes alapította teológia páratlan érvényesülésére alkalmazza. Ebben az összefüggésben nyer jelentőséget az, hogy a zsidó történelemisten a nevesített identitás és az ily módon számon kérhető szövetségi hűség Istene, s nem az attribútumoké.²⁵

Mármost ennek a szoros szövetségalapítási – vagyis hát inkább a szövetség megerősítését szolgáló – jegynek a vulgáris átvitele a kapitalista tulajdonlás dramaturgiájára olvasható úgy, hogy Marx egy bibliai motívum révén fejezi ki a munkáslétezés biztosításának folyamatát, azaz hogy a munka sui generis nem létezhet tökéletes munkaadója nélkül. De számunkra jelen kontextusban még érdekesebb az, hogy Marx mindezt egy retorikai fordulat nyelvi könnyedségével, és nem egy direkt utalás ideológiai nyomatékával fejezi ki.

Egy másik helyen, *A szent család*ban Eugène Sue regénye, a maga korában nagy vitákat kiváltó és heves kritikai érdeklődés homlokterébe került *Párizs rejtelméi* egy jelenetének elemzésekor ugyanezen vulgáris kontextualizálást figyelhetjük meg, amikor is a megvakítás és a kasztrálás mozzanatai között keletkezik párhuzam. A regény főhőse, Rudolf, oly módon szeretne megbüntetni egy bűnözőt, hogy egyszersmind „meg akarja kritikailag reformálni, példát akar rajta statuálni a jogi világ számára”:

A büntetés, amelyet Rudolf a maître d'école-on végrehajt, ugyanaz, amelyet *Órigenész* hajtott végre önmagán. *Kiberéli* őt, megfosztja egy *nemzőszervtől*, a szemtől. »A test lámpása a szem.« Hogy Rudolfnak éppen a *megvakítás* jut eszébe, becsületére válik vallási ösztönének. Ez a büntetés volt napirenden

²⁴ Vö. Ezék 9,4; Jel 7,3; Jel 9,4; Jel 13,16; Jel 14,1; Jel 14,9; Jel 22,4.

²⁵ Hans Blumenberg: *Hajótörés nézővel*. Ford. Király Edit. Atlantisz, Budapest, 2005, 127–128.

az egészen keresztényi bizánci birodalomban és virágzott az angol és francia keresztény-germán birodalmak erőteljes ifjú szakaszában.²⁶

Nos, azt az eseményt, amikor a főhős megvakít egy „herkulesi testi erejű és nagy szellemi energiájú bűnözőt”, Marx úgy írja le, hogy az kasztrálja az ellenfelét. Egyben idézi Máté evangéliumának 6,22 versét: „A test lámpása a szem.” Azaz az abszolút szellemi dimenziót vagy a test átszellemítését, mely Máténál közvetítődik, átfordítják egy testi metaforikába, ily módon a bibliával éppen ellenkező irányú mozgás- és értelmezésmechanizmust indítva el.

A tudat tapasztalata (Hegel)

Amikor Michel Foucault egy, a hatvanas évek közepén rendezett szimpóziumon felvázolta a modernitás interpretációs technikáiban leginkább forradalmi változást hozó figurákat, Nietzschét, Marxot és Freudot érintő koncepcióját, az előadását követő vita során a legélesebb reakciót Jacob Taubesból váltja ki:

Nem fogyatékos-e Foucault elemzése? Nem vetett számot a vallási exegézis technikáival, amelyeknek döntő szerepük volt. Nem követte nyomon az igazi történelmi alakulást. Annak ellenére, amit Foucault mondott, úgy vélem, hogy a XIX. században az interpretáció Hegellel kezdődik.²⁷

Taubes felvetésére Foucault válasza egy nem feltétlen termékeny félreértésen alapul, merthogy elismerve a felvetés Hegelt illető relevanciáját, így fogalmaz: „Ne keverjük össze a filozófia történetét és a gondolkodás archeológiáját.”²⁸ Nos, Foucault ebben az időszakban dolgozza ki az archeológiai kutatási módszertanát, így nem csoda, ha az interpretációs technikát firtató problémafelvetést kissé túlreagálja: ti. Taubesnél sem keveredik össze a történelmi és az archeológiai dimenzió. Taubes nem a filozófiatörténeti reflexió hiányát veti Foucault szemére. Egyszerűen arról van szó nála – s véleményem szerint a megjegyzése is erről tanúskodik –, hogy az emberi produktumok, gondolati, exegetikai, hermeneutikai alakzatok mint a módszer körébe vonható meghatározottságok, beleértve jelesül a hegeli dialektikát is, keresztülkaszálva történelmi jellegűek, alapvetően már tervezetükben a történelmi időhöz kötődnek.

²⁶ K. Marx és F. Engels: A szent család vagy a kritikai kritika kritikája. *Marx és Engels Művei*. 2. kötet. Kossuth, Budapest, 1958, 177.

²⁷ M. Foucault: *Nietzsche...* Id. kiad. 166.

²⁸ I. m. 167.

De Taubesnek egy 1963-as tanulmánya világítja meg leginkább azt, hogy miért így reagált Foucault előadására. A *Pszichoanalízis és filozófia* című szövegben egyszerűen kifejti, hogy szerinte miért Hegel a kulcsfigura a modernitás filozófiai, interpretáció-történeti perspektívájában, másrészt hogy ezzel a kulcsszereppel miért jár szükségképp együtt a vallási exegézis technikáinak figyelembevétel. A tanulmány második részének vezérfonala – amint a cím is mutatja: sub specie Freud –

[...] az igazság hegeli fogalma mint progresszív feltárás, amely egy öntudatnak a másik öntudattal folytatott kommunikációja révén megy végbe. A kommunikáció éppen a kölcsönös „elismerés” vagy a nyelv által történik.²⁹

Taubes szerint Hegel abban különbözik elvi szinten a Descartes-tól Kantig terjedő modern filozófiai tradíciótól, ahogyan azt scenéirozza, hogy a tudatnak önnön magára hagyatottságában, magányában Isten felé kell fordulnia. Ezért az odafordulásért az emberi megismerés igazsága áll jót, és mindenekelőtt a tudat ezzel az isteni támasztékkal maga mögött fordulhat vissza a jelenségekhez. Az igazság eme emberi és isteni garanciája a tudatnak egy másik tudattal való párbeszédében – és éppenséggel a nyelvben tárulkozik fel. A tudat tapasztalata és Isten megtapasztalása ily módon ugyanabban a körben összeér.

Taubes a természetes tudat hegeli fogalmának elemzésén át, illetve a kételynek és a kétségbeesésnek mint ezen út szükségképpeni velejáróinak a bemutatásán keresztül jellemzi a tudat, Isten és az igazság titokkal teli és revelatív koincidenenciáját. A locus, amelyet Taubes elemez *A szellem fenomenológiájának Bevezetéséből*, így hangzik:

Bebizonyul majd, hogy a természetes tudat csak fogalma a tudásnak, vagyis nem reális tudás. Minthogy azonban közvetlenül inkább a reális tudásnak tartja magát, azért számára ennek az útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekinti azt, ami a fogalom realizálódása; mert elveszti igazságát ezen az úton. Ezért ez a *kétely* útjának tekinthető, vagy helyesebben, a kétségbeesés útjának.³⁰

A természetes tudat mindenekelőtt nem naív tudat. A mindannyiunkban különbözőképpen meglévő tudatról van szó, amely önmagáról nem tud, pontosabban amely önmaga számára „tudattalan” marad, utal Taubes Freudra.

²⁹ J. Taubes: *Psychoanalyse und Philosophie (Noten zu einer philosophischen Interpretation der psychoanalytischen Methode)*. In uő: *Vom Kult zur Kultur*. Id. kiad. 361.

³⁰ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 50.

De a tudat nem pusztán hamis tudat: lát, de önmagát nem látja. Taubes szerint mindez éppen megfelel a Hegel által *A szellem fenomenológiájában* ábrázolt útnak: az önmagáról nem tudó tudat szerkezetének és történetének. A tudat a szellem Odüsszeiáját vagy még inkább Ödipeiáját bejárva ismeri fel magát. De ebben a felismerésben egyben elismeri, amit mindig is már tudott és a megismerés gyökerének tartott: önmagát. Ebből viszont az következik, hogy „a tudattalan nem mögöttes világ, valami, ami mögött mintegy elrejtőzik a tudat, hanem alapvetően valamiféle elkerülhetetlen mód, az, ahogyan a természetes tudat van, ami ő maga”.³¹

Taubes ábrázolásában a Descartes-tól Husserlig terjedő filozófiai hagyományban a kétely éle és röppályája sehol sem annyira húsbavágó és oly tökéletesen ívelődő, mint Hegelnél, mint Hegel idézett gondolatában. A tudat tapasztalatának tudománya egyben „a kétely útjának tekinthető, vagy helyesebben a kétségbeesés útjának”.

A hamis tudat Hegel által itt jelzett problémája az, amelyet majd Marx, Nietzsche és Freud tematizálnak a maguk különféle módján; különféleképpen, mégis összetartozóan. Mert ebben a Hegel utáni filozófiában az az új, hogy gyanúval él a tudattal és a tudat struktúráival szemben. A kétely problémáját magának az ego cogitónak a karteziánus várába zárták, vagy másképp fogalmazva: Descartes és az ő filozófiai tradíciója szerint a tudat és a gondolkodás egymással összefügg. Marx és Freud töri szét gondolkodás és tudat eme filozófiai azonosítását. A hamis tudat lesz immár a kérdés, Marxnál szociál-ökonomiailag, Freudnál pszicho-ökonomiailag megfogalmazva.³²

(Nietzschénél pedig az igazság ökonómiájára vonatkoztatva – tehetnénk hozzá.) A tudat tapasztalatának útja nem magányos ösvény. A tudat ezen az úton szemtől szembe találkozik az abszolút tudás „mi”-jével, ezzel a rejtélyes többes szám első személyű személyes névmási alakkkal, amely oly sokszor felbukkan *A szellem fenomenológiája* lapjain. Ez a „mi” lehet a filozófus öntudatának kifejezője, de lehetünk mi magunk is, akik Hegellel végigjárjuk a megismerés útját, s nyitottak próbálunk maradni arra, (a)hogy az abszolút tudás „mi”-je közölni akarja velünk a tudását:

[...] amit lényegének mondanánk, nem e lényeg igazsága volna, hanem csak tudásunk a lényegről. A lényeg vagy a mérték bennünk volna, annak pedig, amit vele össze kellene hasonlítani és amiről ez által az összehasonlítás által dönteni kellene, nem kellene a mértéket szükségképp elismernie.³³

³¹ J. Taubes: *Psychoanalyse...* Id. kiad. 362.

³² Uo.

³³ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 53.

A természetes tudat számára nem kínálkozik más út az igazság megismerésére, mint önmaga megtapasztalásának hosszú utazása, saját igazságát kell megfejtene az utazás során.³⁴ Önmaga tapasztalata és Isten megtapasztalása, vallási exegézis és hermeneutikai interpretáció ily módon ér össze Taubes Hegel-értelmezésében.

Topográfia és feltárulkozás

Persze nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az igazság megismerésének fent jellemzett útja nagyon is jól beilleszthető abba a topográfiai metaforikába, amelyet az eddig tárgyalt szerzők szövegeiben is láthattunk. Az is jól látható, hogy míg Nietzsche leginkább szárnyalni szeret a mélységek fölött, különböző magaslati régiókat berepülve, Freud rejtjeleket fürkészik és fura lényeket „ugrat ki” különféle felületi s mélységi dimenziókból, Marx pedig főképp vulgarizálja a mélységet és a magasságot, addig Hegel aprólékosan bejárja a mélység váratlanul adódó szakadékait, majd nehézkesen feltornázza magát onnan a felszínre, hogy aztán az éteri empireumba emelkedjen. De mindezt milyen akkurátusan teszi!

Hegel *Fenomenológiájában* rendkívül színes textuális elrendeződést, retorikai dramaturgiát figyelhetünk meg. Ha csak az *Előszó*ban és a *Bevezetés*ben tartunk vele, az olvasó már itt, a kezdet kezdetén is változatos övezeteket járhat be. Az ember Hegelnél „felküzd magát a dolog *gondolatához általában*” (11.),³⁵ „a fogalom komolysága a dolog mélyére száll” (uo.), a filozófia tudománnyá emelkedik (uo.). Üres mélységek, szélességek, tartalmatlan intenzitások, kiterjedés nélküli puszták erők tűnnek itt fel különböző felületeken (13.), s van, mikor maga a tudás mozgása is pusztán „a felületen megy végbe, nem érinti magát a dolgot” (30.). A szellem a múlt mélyére süllyeszti régi világát, s az újjal mint tudománnyal magát megkoronázza (14.). A puszták formalizmus alakzatait itt ledobják az üres mélységbe (16.), az intellektuális szemlélet pedig a tunya egyszerűségbe esik vissza (17.). A szeretet önmagával való játékának eszméje az épületes egyhangúságig vagy egyhangú épületességig süllyed le (uo.). Az öntudat az éterbe emelkedik, hogy ott az őt váró tudománnyal együtt élhessen (21.). A negativitás mintegy paralizáltan az önmagát mozgatót lefokozza anyaggá (31.), a módszer ellenben „mint az egésznek alkata, tiszta lényegiségében [lesz] felállítva” (32.). Az értelem fölötté áll az egyes dologi létezők immanens tartalmainak (35.). Ám a tudományos megismerés

³⁴ Vö. J. Taubes: *Psychoanalyse...* Id. kiad. 363.

³⁵ A zárójelben megadott oldalszámok a már hivatkozott magyar *Fenomenológia*-kiadásra vonatkoznak, s azért adtam meg őket, hogy az olvasó pontosan követhesse s visszakérhesse az elrugaszkodási, tartózkodási s landolási pontokat a szövegben.

elmerül az anyagban, ott tovább halad, majd lefokozódik létezésének egyik oldalává, egyszersmind átmegegy magasabb igazságába, s végül kiemelkedik az egészből (36.). Az esetleges tudat persze még így is elmerülve ott marad az anyagban, neki „tehát keservesen esik, hogy a materiából egyszerre tisztán kiemelje személyes énjét és hogy magánál legyen” (38.). Mindazonáltal a legjobb nem maradhat a benső aknájában, felszínre kell jutnia onnan (44.). A fogalom munkájában mint a tudományos belátásra szert tevő tevékenységben rejtező mélység kinyilvánítja a lényeg forrását, viszont rakétaként e belátás az empireumba röpti a filozófust (45.). Végül: a szkepticizmus mint „üres szakadék” jelenik meg a fogalmi megismerés útjának felszínén – nota bene: az abszolút szellem önmagához visszatérő mozgásában, hogy ne mondjam, körmenetében –, amelybe minden kínálkozó új (ismeret, tapasztalati momentum) beleveti magát (51.).

Ez a hihetetlenül kalandos és topográfiaileg változatos utazás mint az igazság megismerésének útja filozófiailag s retorikailag sem nagyon kecsegtet az elérés, célba érés eredményével. Nem azért, mert eleve sikertelen. Hegelnél, mint láttuk, nem sikertelenségről van szó, hanem a kétely s a kétségbeesés nagyon is emberi, sőt ontológiai mozzanatairól. Hanem azért, mert az igazság progresszív feltárulkozását mindig már (eleve) visszanyesi a topográfiai dinamizmus buktatókkal, kitérőkkel, szédülettel, le- és felfokozással, intenzív erővel s ellenerőkkel, elernyedésekkel teli mozgása. Ez éppen hogy nem az utazás sikertelenségét jelzi, hanem az igyekezet nagyságát. Mert hogy – mondhatjuk így a végén Hans Blumenberggel együtt –

[...] a tudat végleges diadalai, melyeket önnön feneketlen mélységei fölött arat, nem léteznek: műveltség, hagyomány, racionalitás és felvilágosodás nem olyasmire vonatkoznak, ami az életben az alapoktól, s főként *egyszer és mindenkorra* elvégezhető, hanem inkább arra a mindig újra nekigyürkőző igyekezetre, mely visszanyes, felfed, felold és játékká tesz.³⁶

³⁶ H. Blumenberg: *Hajótörés nézővel*. Id. kiad. 127.