

SCHREINER DÉNES

TRAGIKUS VOYEUR –
FILOZÓFIAI KÍSÉRLETEK

ASPECTO-könyvek

Az Aspecto-könyvek az *Aspecto folyóirat* könyvsorozata

Sorozatszerkesztők a folyóirat szerkesztői:
Deczki Sarolta, Farkas Henrik, Kenéz lászló, Rónai András,
Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter

SCHREINER DÉNES

TRAGIKUS VOYEUR –
Filozófiai kísérletek

URÁNIA – L'HARMATTAN, 2020

A kötet a Nemzeti Kulturális Alap és A Tan kapuja Buddhista Főiskola támogatásával készült.



A kiadásért felel az Uránia Ismeretterjesztő Alapítvány igazgatója
és a L'Harmattan Kiadó igazgatója.

© L'Harmattan Kiadó, 2020

© Uránia Ismeretterjesztő Alapítvány, 2020

© Schreiner Dénes, 2020

ISBN 978-963-414-703-9

ISSN 2063-4668

Barátaimnak

TARTALOMJEGYZÉK

Hintapoétika	9
Ott fogsz majd sírni	20
A halál színterei	34
Kentaur és kiborg	46
Gyásztöredékek	62
A Harmadik többértelműsége	77
Felhők és szilánkok	87
Az élet színterei	III
Mosolyalbum	122
IOXIO	134
Irodalomjegyzék	149

HINTAPOÉTIKA

(EGY ÉLMÉNYSOROZAT LEÍRÁSA)

Állok a fiam mellett a játszótéren, hajtom a hintáját, van idő eltöprengeni egy s máson. Ott libben előttem, látom az arcát, s ez előhívja belőlem gyermekkori hintázásaim emlékét. Mintha visszaröptetne az ide-oda repülő hinta a múltba, hogy újból átéljek valami régit, elfeledettet. Amire rátelepült az azóta eltelt idő, melynek során azért néha-néha hintáztattam egy kicsit, és nem is csak hintaszékben. Ám most mintha áttörne e felnőttkori hintázgatásokén az igazi hintázás élménye, a játék gyermeki komolysága, mikor teljes valóm belefórmálódott a cselekvésbe, hogy feloldódjon benne. Előre-hátra, megint előre, megint hátra, fel-le, megint fel és megint le. Végtelen, céltalan folyamat, repülés-élmény, elszállás a fák közé, fel az egekbe, lökni, rugaszkodni, szorít a vas oldalról, előlről, hátulról, de nincs idő fészkelődni, nincs idő semmire, egyfolytában mozgok, tehetetlenül, noha én mozgatom az egészet, lököm magam előre és hátra, közben a lábamat felhúdom, ha beleakad a földbe, elrontom a dolgot.

HINTÁZTATÁS –

A MEGFIGYELÉS ÚTVESZTŐI ÉS AZ ELEMZÉS KACSKARINGÓI

Vajon valóban a hintázás élménye ez? Nem csak az emléke, gondolata? Egyáltalán: melyik hintázásra emlékszem vissza? Egy konkrét, kitüntetett esetre? Vagy csak homályos, meghatározatlan élmények kavarnak bennem? Talán gyermekkori hintázásaim hosszú soráról van szó, összességük adja ki az élményt magát? Esetleg csak az élmény lényegi magvát találom a felidéző emlékezetben? Miképpen torlódtak össze bennem hintázás-élményeim eggyé? És ez az egy akkor micsoda: élményhalmaz, élményesszencia, mely maga nem élmény, noha *élményként* él bennem? Vajon torlódásról van-e szó, vagy inkább egymásba-épülésről, összeolvadásról? Netán voltak

elfeledett, elfojtott élményeim is, kivételek, rosszul sikerült vagy félbehagyott játékok, melyek kiestek az emlékezetemből? De menjünk még tovább. Vajon passzív módon bukkant fel az élmény, tudatos közreműködésem nélkül, vagy aktívan ráirányítottam a figyelmemet, mert emlékezni akartam? S ha nem uraltam közben teljességgel a bennem lejátszódó folyamatokat, úgy ez elégséges bizonyítéka annak, hogy itt élményekről és érzésekről van szó? Ha pedig volt bennem akaratlagos irányulás, úgy az emlék-élmény helyett inkább gondolat-élményről van szó?

Igen ám, de amit érzek mindeközben, az végül is nem lehet a gyermekkori hintázás érzése, hiszen a fiam mellett állok és hajtom a hintáját, vagyis minden jel arra mutat, hogy időközben felnőttem. Legfeljebb egy élmény *nyoma* van bennem, egy ismerősnek gondolt tapasztalatra vonatkozó reflexió, melyet mégis az az érzés kísér, hogy visszahoz valamit abból a régeből. Felidézett élmény tehát, melyben egymásba mosódik az élmény és a felidézés aktusa. Vajon külön tudom-e választani gyermekkori élményemet a felnőttkori felidézéstől, a kerettől, melyben megjelent számomra? És egyáltalán: miképpen tudok hozzáférni saját élményeimhez, mikor jóformán semmi más nem áll rendelkezésemre, mint a saját emlékezetem? Mert még ha lennének is dokumentumok, se érnének sokat, hiszen nem faktumok, hanem emlékek és érzések után kutatok. Az említett élménytorlódás és e leellenőrizhetetlenség tudata szintén befolyásolja mindezt. Ráadásul sok minden később tapasztalattá formálódó élmény is rárakódott ezekre, és akkor még szóba se került a hintázásra vonatkozó megszerzett tudás.¹

Álljunk meg egy pillanatra. Mit is csináltam idáig? *Felidéztem* egy élményt az emlékezetem segítségével, azaz visszahoztam valami meglévőt, behatoltam valami elfedettbe? Vagy inkább *elemeztem* magamban, anélkül, hogy megváltoztattam volna? Esetleg csak *megfigyeltem* a tudatomat e tevékenységek során?²

¹ Érdekes lenne például végiggondolni a hintázás kultúrtörténetét és megközelítésmódjait a repülés ősi emberi vágyától kezdve a rituális vagy éppen termékenységfokozó hintázásokon keresztül a modern játszóterek kialakításainak pedagógiai-pszichológiai szempontjaiig. Ám most nem ezt teszem.

² E tevékenységek megkülönböztetéséhez lásd például Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások*. V. 12. §. Lásd Husserl (1901) 355. skk. o., magyarul Varga–Zuh (2009) 32. o.

A felidézés, az elemzés és a megfigyelés az élmény szekvencialitásával szembesít. Nem egyszerűen egy konkrét hintázás él bennem a maga élességével vagy homályosságával, hanem egy egész sorozat, melyben sajátos kontúrokkal rajzolódik fel egy kép, mely múltam különböző eseményeiből tevődik össze. Milyen emlékeztípus von maga után egy ilyen élménysorozat? Mi a jelentősége annak, hogy időben szétterülő, egymásba épülő élményeket akarok megragadni? Számtalan hasonlóval rendelkezem, például az úszás, az autóvezetés, a járás, az evés vagy éppen a szeretkezés élményeivel.

Vajon az emlékezet működését meghatározza-e az, amire irányul? És ha igen, miképpen? A felidézés műveletét mennyiben befolyásolja az a testi szituáció, amelyben megtörténik?³ A valós idejű folyamatok (felidézés, emlékezet, figyelem, elmélkedés, írás, beszéd) struktúrái miképpen íródnak bele az élménybe magába?

Az eredeti játszótéri felidézés néhány héttel ezelőtti, ezen aktus maga is élménnyé változott, *másodlagos élménnyé*, melyet „most” a gép előtt egy *másodlagos felidézésnek* vetek alá. És ha figyelmemet ama bizonyos sorozatra irányítom, úgy azt tapasztalom, hogy spontán módon azokra a hintázásaimra emlékszem vissza, mikor már tudtam magamat hajtani, noha persze én sem így kezdtem, és ha jobban megpíszkálom, ott lappanganak mögöttem azok az élmények, mikor apám vagy anyám, esetleg valaki más hajtotta a hintám. Szinte „érzem” már a hintámat hátulról érő ütésszerű lökéseket, a boldog tehetetlenséget, a szédült tétlenséget, a passzivitás eksztázisát. Ebbe ékelődik be, ebből bontakozik ki önálló hintázásaim későbbi élménye, az előre- és hátradőlések, a lábak lendítése és így tovább.

Térjünk vissza a játszótérre. Ahogy figyelem a fiam, próbálom elképzelni, hogy ő is hasonlókat él át. Élvezi a repülést, nevet nagyokat, énekel, talán úgy érzi, elszáll messzire, fél egy kicsit, szédül is. Aztán a kellemes émelygés zuhanáskor és emelkedéskor, mint szakadékbba nézve, majd jönnek a furcsa nyilallások a gyomor és az

³ Kenéz László arra figyelmeztet *A test transzparenciája* című tanulmányában, hogy „... a megfigyelés a világ tapasztalatának *legtestetlenebb* módja, amely olyan világot tár fel, amelyről egyszerűen nem lehet leolvasni azokat a vonatkozásokat, amelyeket a megfigyelő teste képez a dolgokkal”. Lásd Ullmann–Váradi (2011) 137. o. (Kiemelés az eredetiben.)

ágyék tájékán.⁴ A látótér állandó változása, a világ kitérülő/kiterülő és önmagába visszatérő/visszavonódó mozgása. Lehunyja a szemét e szédületben, ebben az óriási ringatásban, ahogy én is imádtam lehunyni, ha azt a belső nyomást akartam élvezni, ami közben feszített és lehatolt a zsigereimig. Minden félelmem ellenére nem volt rossz, de tulajdonképpen jó se, élvezetem velejárója inkább a borzongás volt, melyet akkor még nem egy gondolat vagy egy műalkotás, nem is az érzelmek vagy a lelki rezdülések bonyodalmassága okozott, mint majdan, hanem maga a test, melyet a mélybe még vissza nem húzódó lélek járt át.

Ha így van, akkor talán a test közelebb visz a megoldáshoz, gondolom. És arra jutok, hogy ha a kisfiam számára is mindez csak később válik tulajdonképpeni élménnyé, mert most még innen van az élményszerűség, a lelki bensőség teljes kialakulásán, úgy talán én sem az emlékeimet kell, hogy faggassam, hanem saját testem emlékezetére kell ráhagytokoznom.

Beülök hát mellé a másik hintába.

HINTÁZÁS –

A FELIDÉZÉS MÁMORA ÉS A TEST EMLÉKEZETE

Testemmel próbálom felidézni, amit kutatok, és megragadni, ami adódik.

Elindítom a hintát, fiammal együtt hajtom magam, belehasítok a térbe, erőteljes lökéseket teszek, repülök és zuhanok, el akarok szállni, felhasítani a levegőt, a világot, szétszakadni vágyom, kiesni, beleájulni ebbe az egészbe.

⁴ A hintázás Roger Caillois tipológiájában az *ilinx/vertigo* játékfajtába illeszthető. Lásd Caillois (2001) 23. skk. o. Walter Benjamin kis írásában – *Játékszer és játékok. Szélgjegyzetek egy monumentális műhöz* – pedig a gyermeki játékgesztusokra utal, melyek során olyan „ösrítmusokkal” kísérletezünk, melyek segítségével birtokba vesszük önmagunkat. Freud nyomán – lásd *Túl az örömelven* – kiemeli, hogy a játékban meglévő *ismétlődés* mozzanata a visszatérésre, egyfajta „összituáció” helyreállítására törekszik. Ám Freudtól eltérően, aki a (traumatikus) ismétléskényszerből az életösztönrel (*Lebenstrieb*) szembeállított halálösztön (*Todestrieb*) meglétét vezeti le, Benjaminsnál inkább a diadal, az élvezet, a boldogság érzése dominál. Lásd Benjamin (1980) 567. skk. o. Vö. Freud (1920) II. fejezet, magyarul *A halálösztön és az életösztönök* címmel, lásd Freud (1991) 21. skk. o. A hintázás ide-oda mozgása (ismétlődése) és sajátos szédülete így az önelsajátítás és helyreállítás keltette boldogító érzéssel – és talán valamiféle regresszusra törekvéssel – hozható összefüggésbe.

De ahogy elindul a hinta, csupán belesimulok a térbe, a levegőbe, hullámszok valami lágyban, könnyed emelkedés és süllyedés, ringatózás, puhaság, átengedem magam neki.

Behunyom a szemem.

Nem befelé figyelek, nincs belső, egy lettem a külsővel, saját magam testen kívülisége vagyok. Ám ez a külsődlegesség mégis testemen belül van, nincs hát külső sem, csak az önmagába forduló testem, ez vagyok, e saját maga felszínére törekvő, élményakaró, szédülés-megszállott, mélységmámorosodott anyag. Nyilallás, végigfutás, nyomás, liftszerű ugrálás, ellenállhatatlan haladás a szétrepedés vagy feloldódás felé.

Kinyitom a szemem.

Felhő vagyok, ég, levegő, fakorona, hinta – repülés, de visszacsapódó mozgás is, visszarántás és hátraemelkedés, aktivitás és passzivitás egysége és váltakozása, alakított és elszenvedett lét egyszerre. Lengés és lökés, abbahagyhatatlan mozgás, mely ugyanakkor a csillapulás, a nyugvópont felé tart.

És hatalmába kerít az érzés, hogy ez az *abbahagyhatatlanság* egy másikra utal. Hogy végtére is csak felerészben tértem vissza a földre, mikor valaha abbahagytam, mert hiába strukturáltam át a mozgást, igazítottam vissza, csillapítottam le testemet a járáshoz, az még ide-oda libbenve és szökdelve, könnyed-szédült tánclepeiseivel meghatározatlan ideig őrizte a benne felkeltett mozgás impulzusát. Ám hintázásom állandó harc is a továbbblendülésért, egyfajta „munka”, mely egy idő után pihenésért kiált, hintám folytonosan lassul, mintegy azt sugallja, hogy „meg akar” állni, testemnek keményen küzdenie kell a levegőben maradásért, akárha ólomszárnyakon repülnék.

Ez a kettősség a játék játékosságát idézi fel: itt nem a harc, a nyereség a lényeg, hanem a létezés amúgy rejtett dimenzióinak megtapasztalása. Mégsem pusztán játszadozás mindez, hanem létalakzat, ám olyan, mely időlegesen kivonta magát a mindennapi tevés-vevés praktikus kényszerei alól. Nem gyakorlás vagy előkészület valami komoly, valóságos feladatra, munkára, hanem maga a legvalóságosabb cselekvés, melyre talán épp akkor készülünk fel, mikor nem játszunk.⁵

⁵ Gondoljunk Friedrich Schiller híres kijelentésére a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* tizenötödik darabjában: „... az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik.” Lásd Schiller (2005) 206. o. fordította Papp Zoltán. Hans-Georg Gadamer pedig – Huizinga nyomán – szembeállítja a játékvilágot a célok világával. Lásd Gadamer (1984) 91. sk. o.

És ekkor tűnik elém az abbahagyhatatlanság harmadik alakja. Egy különös gondolat: mintha alapvetően mindig egy hintában ülnék, folyton hintáznék, mintha ez lenne a tulajdonképpeni életformám, melyet néha – olykor évekre – szüneteltetek. Ilyenkor aztán megfedkezem igazi valómról.

Igen, a fiam mellett az volt a határozott benyomásom, hogy ez a hintázás én magam vagyok, magamhoz térek vissza benne. Mégsem felejtettem hát el, nem felejtethető el, hisz van egy hintázó énem, egy, a hintázásban önmagát elvesztő önmagam, én ez a nem-énszerű állapot vagyok – és minden időleges megszakítás ellenére mindvégig „benne maradtam” e folyamatban.

Soha nincs kiszállás.

A testi emlékezet és a felidézés mámora adja át most a helyét az elemzésnek. A fentiek alapján a következőket állapíthatjuk meg:

- 1.) A hintázás a világon lét észlelés „előtti” lehetőségeit mutatja fel. Az „egyhelyben repülés” folytonosan ugyanabba visszatérő mozgása az észleleti világ változásait is visszavezeti a kiindulóponttra. Tulajdonképpen semmi újat nem érzékelek, miután kimerítettem az emelkedés és süllyedés számomra elérhető lehetőségeit.
 - a) Ámde az észleleti világ dinamikus statikussága egy benső dinamikusságot rejt, a hintázásban feltorlódnó benső tapasztalat és időélmény irreverzibilitását. Azaz benne egyre inkább beleolvadok a látszólag ugyanabba, vagy éppen megunva a dolgot, kiszakadok belőle, mindenesetre máshova érkezem vissza, mint ahonnan elindultam. Az észleleti átalakul, a külső állandósága befelé, a belső áramlása kifelé irányít, a kettő együtt visz valahova, ám ez a „hely” leválik a konkrét hintamozgás pályájáról.
 - b) Ez a látszólag „céltalan” mozgás a percipiális lét primátusát fokozatosan megszünteti, és a prepercipiális létbe vet vissza, a tiszta, szinte észlelésmentes, de legalábbis a külső észlelést háttérbe szorító mozgás életterébe. Sajátos regresszus.
 - c) Az észlelés tehát belesző és ki is szakít a világból – ámde korántsem meríti ki a világban létet. A testi lét – mely az észleleti fenomenalitás talaja – nem feltétlenül észlelő jellegű, ezt csak a testről való gondolkodás emeli ki belőle saját maga eredetfor-

rásaként. Ezt a létet – Arthur Schopenhauer⁶ és Michel Henry⁷ nyomán – inkább valami spontán életszerű anyagiságként, az élet önadódásaként írhatnánk le alapvetően.

- 2.) Az *emlékezet* működését meghatározza az, amire irányul. Nem csak módszertanilag, amiképp minden tárgy befolyásolja a tudati vonatkozás módját, de nem is pusztán „hangulatilag”, ahogy a hinta ide-oda lengései a múlt és jelen közti ingázást idézik fel. E működést a tárgya strukturálisan is befolyásolja: a hintázásra irányulva az emlékezet is mintegy „hintázni” kezd. Az emlékezet saját térbelisége ugyanis nem tisztán euklideszi jellegű, melybe pusztán be- és kilépnek az emlékek, hanem a maga formája, stílusa is megváltozik az emlékezeti működés során. Az emlékezet tehát önnön struktúráját az emlékezés folyamatában újraíró szerveződésnek bizonyul.
- 3.) A *felidézés* műveletét, mint ahogy egyéb elmeműveletet is, alapvetően megszabja az a – Merleau-Pontyval szólva⁸ – testi szituáció, amelyben végbemegy. Ez azt is jelenti, hogy más dolog emlékezni, elemezni stb. például a levegőben hintázva vagy a vízben úszva, mint a szárazföldön. A gravitáció ingatag hatalma néha súlyos gondolatainkban mutatkozik meg, máskor könnyed tréfáinkban.

HINTA-PALINTA –

MONDÓKÁZÁS ÉS BELEFELEDKEZÉS AZ EMLÉKEZÉSBE

Ismét vissza kell térnem a játszótérre.

„Hinta-palinta, hintázik a...” – és itt a mondóka szövegébe, a kitöltetlen helyre beilleszttem a kislány nevét. A mondóka ritmusa a hintázásába vegyül, együtt alkotnak egy egységet, a hintázás és mondókázás átélt és hallható közös világát. Ám azzal, hogy ezt teszem, kislány már nem csupán száll a hintával egy aláfestő szöveget hallgatva, hanem kifejezetten egy róla szóló versikére figyel, mely saját cselekvésével szinkronban elmeséli neki mindezt. Átélt hintázása – úgy tűnik – az elbeszélttel kerül kapcsolatba, saját élménye, tapasztalata a szövegben megrajzolt képpel, hintázásba feledkező

⁶ *A világ mint akarat és képzet*. Lásd Schopenhauer (2009), magyarul Schopenhauer (1991).

⁷ *Az élet fenomenológiája*. Lásd Henry (2013).

⁸ *Az észlelés fenomenológiája*. Lásd Merleau-Ponty (2012) 231. skk. o.

énje a külső nézőpontból bemutatott szereplővel. Hintázásában azonosulni kezd azzal, akiről a mondóka szól. Immár kívülről is „látja magát”, és fokozatosan elsajátítva ezt a képet kettős életre tesz szert, miáltal tovább növeli a hintázás élvezetét.

Ámde kisvártatva rájön, hogy maga is mondogathatja a rigmust, saját szavaival hívhatja létre az átélt önmaga és a mondókabeli énje közti egyesülést. Elkezdi hát ő is, innentől együtt mondvá teremtyük meg lökésről lökésre, sorról sorra az egységet. Közösén alkotunk és alkotódunk is, létrehozunk és létre is jövünk közben. Ő hintázó gyerekként, én hintáztató apaként, ő teremtyőként, én mondókázó emlékezőként, mindketten örökké hintázóként. Hinta-palinta – mondjuk egyszerre, egymáshoz igazítva szavaink ritmusát, szavainkat meg a hintához, míg hintánk kezünk mozgásához idomul, kezünket a szöveg ritmusa irányítja. Körbe-körbe, előre-hátra, fel-le és így tovább a végtelenségig.

És miközben folyik a játék, hirtelen azt mondja nekem, hogy „hinta-palinta, hintázik a...” – és itt a mondóka szövegébe, a kitöltetlen helyre mintha beillesztené az én nevem. „Apa is hintázik” – talán ezt mondja, de nem hallom jól, mert én is mondom a magamét, és közben azon gondolkodom, hogy biztos elkalandoztam az imént. Próbálok visszaemlékezni az előző percekre, nem könnyű, mivel a mondókát nem hagyhatom abba, hirtelen úgy rémlik, mintha én is beleszóttam volna a saját nevemet az imént. Rám mosolyog, én órá, kölcsönviszonyunk kinyithatott valamit a tapasztalati mező belsejében, mert most már apám hangját hallom, ő mondogatja a nevemet, gyermekkorom játszótérén vagyok, anyám távolból integet felém, hintázom előre-hátra, fel-le, körbe-körbe.

Ott vagyok, de nem emlékezem. Nem emlékszem semmire.

A KÖZELLÉT ÉS A TÁVOLLÉT RITMIKÁJA

Nem emlékeztem semmire azon a játszótéren. Mert nem emlékeket idéztem fel, hanem visszacsúsztam a múltba. Mintha mostani jelenem lefolyt volna szavaink és mosolyaink lefolyóján, az időt egybetartó medren ütött lyukon keresztül egy régebbi jelenbe. Addig-addig mondókáztattunk kisfiammal, szavainkkal megnevezve és rögzítve is magunkat, mígnem elillant mindez, hogy egy kettőnknél tágabb összefüggérendszer, egy rajtunk túlnyúló időbeli láncolat nyíljon ki

előttünk a közös élményben. Közös hintázásunk belesimul hajdani és még eljövendő hintázások sorozatába, törékeny valónk generációk sorába.

Kopp-kopp-kopp, persze nem így kopog a klaviatúra, míg gépelek, de ez az önmagának sem megfelelő hang jelzi a törést, ami a gyermekkort megidéző játszótéri mélézés és e mostani pillanat közt van, melyben mindez leíródik. És talán jelzi azt a törést is a mostani és innen nézve jövőbeli állapot között, melyben e szöveg elmondódik valahol, elolvasódik valaki által. Töréseket egyesítő törés, mely legalábbis utal a gondolkodásnak szembeszegülőre, egy olyan tudatállapot távollétére, mely maga is a távollétre irányul, ám miközben ezt közel engedi magához, nem jut bizonyosságra önmaga felől. Ujjam belenyomódik az engedelmes, ám mégis ellenálló billentyűbe, tekintetem sorokon fut át.

S ahogy e másodlagos élményt figyelgetem, a játszótéri felidézés felidőzését, az emlékezésre irányuló emlékezést, a következő gondolatok ötlenek fel bennem:

- 1.) Amit a hintázás felmutatott, csak annak figyelembe vételével általánosítható, hogy maga a gondolat és a felépített elmélet is egyszeri élettörténetbeli esemény, „igazsága” a befogadói pillanatban rejtőzik.
- 2.) Az előre-hátra hintázással és mondókázással létrehozott speciális emlékezetstruktúra, az úgymond *hintázó emlékezet* feloldja az emlékező én szilárdságát, egyfajta visszacsúszást eredményezve az időben. A múltbeli élmény szekvencialitása olyan láncolatot hoz létre, melyben hozzáfűződik a jelenbeli állapot az egykorvolthoz.
- 3.) A testi emlékezet, a testi felidézés, stb. fogalmait ki kell egészíteni a rajta végzett munkáival.
 - a) A valós idejű folyamatok (felidézés, emlékezet, figyelem, elmélkedés, írás, beszéd etc.) struktúrái „beíródnak” (Derrida) az élménybe, azzal szétbogozhatatlan gombolyagot képezve.
 - b) A szöveg felolvasása/elmondása, a hangsúlyok, a ritmika alakítanak a gondolatokon, akár visszamenőlegesen is (Merleau-Ponty). A konkrét élmény nemcsak az élményáramban áramlik, hanem folytonosan úton van a rá irányuló tudati magatartásmódok valamelyikében, ezek fázisain keresztül alakul, hol kihűl mintegy, hol felforrósodik, hol felgyorsul, hol lelassul, stb.

Az a valaki pedig, aki együtt hintázott fiával és apjával, aki eggyé vált az éggel, a fákkal, a felhőkkel, a hinta játékaival – nos, ő nem tért vissza, ottmaradt azon a játszótéren, ahol minden elkezdődött egykor.



OTT FOGSZ MAJD SÍRNI

„Ott fogsz majd sírni, ahol senki se lát” – szól Szenes Andor dalszövege.⁹ És valóban, a síró ember jobbára különvonalul, ha tud, elrejtí magát, hogy ne mutakozzon gyengének, érzelmesnek. Vagy éppen elfordul, saját testével, mozdulataival alakít ki magának egy privát teret, melyet sírásával belakhat. Magába temetkezik, szemérmes elbújása, szégyenkezése akár a bűn elkövetőjéé vagy a mezítelené, aki vétkét vagy fedetlenné vált szemérmét igyekszik eltakarni. Mintha lenne egyfajta hasonlóság a pőreség és a sírás között, a könnyek furcsamód lemeztelenítik az arcot, fedetlenné válik, érzelmeit már nem tudván tovább rejtegetni, megmutatkozik a belső. Mintegy kifordul az ember arca, kívülre kerül, külsővé válik, aminek belül a helye, megjelenik a felszínen, ami a rejtett, sötét mélyben lakozik.¹⁰

REJTŐZÉS

A sírásban tehát egyfajta eksztázis van, a világhoz való viszonyulás sajátos módja, amit a saját sírás és a mások sírása közti különbség is mutat a tapasztalatban. Mikor én fakadok sírva, a világhoz fűződő viszonyomban áll be változás: a teljes világ- és öntapasztalati struktúra változik meg, úgyszólván „megfordul a világ”. Ennek érzelmi vetülete a valóságtapasztalat emocionális átstrukturálódása,¹¹ például a szomorúság prizmáján átszűrt világ megjelenése, a szomo-

⁹ Zeneszerző: Kola József.

¹⁰ Az írást Dudás Attila barátomnak ajánlom, *Bűngyűjtő* című kéziratának sokat köszönhet e szöveg.

¹¹ „Az emóció a világ felfogásának egy bizonyos módja” – írja Jean-Paul Sartre az *Egy emóció-elmélet vázlata* című művében. Lásd Sartre (1976) 62. o. Sartre elméletéhez lásd Váradi Péter tanulmányát: *Emóció és test. Sartre emócióelmélete*. In: Ullmann-Váradi (2011) 208. skk. o.

rúságban megnyíló világ, illetve e világtapasztalat testet elárasztása és „túlcsordulása” az arcon. A világ szomorúságának felfénylése. A sírás rám tör, a könnyeim elerednek, még ha adott esetben nem is robbanásszerű hevességgel, hanem csak csendben kezdenek el potyogni. Hiszen a sírás, néhány figyelemreméltó kivételtől eltekintve, lényege szerint uralhatatlan és irányíthatatlan folyamat, „megesik” velem, és nem az én intencionált cselekvésem. A valóságtapasztalat említett megváltozása ezért „kívülről” ér engem, az átstrukturálódás a maga spontaneitásában megy végbe. Így saját sírásomat valójában nem sírásként élem meg, nem egy sírás-cselekvés végrehajtásaként, hanem érzelmi „kiáradásként”, eseményként a létben. „Sírok” – ilyet jószérivel csak egy kérdő tekintetre válaszul mondok, ám az ígének tulajdonképpen – csakúgy, mint mondjuk a ’mosolyogni’-nak - csak grammatikai értelemben van egyes szám első személyű alakja.

Mások sírása ellenben „hamisítatlan” sírásként jelenhet meg számunkra, „viselkedésként”, akaratlagos cselekvésként. Gyengesége jeleként, melynek folytán úgymond „nem bírta visszatartani” a könnyeit. „Ne sírjál”, vigasztaljuk, de e vigasztalás inkább egyfajta tiltás, esetleg fenyegetés, erőszak. Ám a másik sírásának látványa, bármily reakciót is váltson ki belőlünk, mégis azzal a némiképp kényelmetlen felismeréssel szembesít, hogy a sírás, minden fenomenalitásával együtt, elrejt valamit előlünk. Hogy a síró rejtőzni vágyása egy eredendőbb rejtekezést rejt magába minden akart vagy akaratlan megmutatkozás ellenére. Hogy minden síró arc rejtély, egy kifejezhetetlenség kifejezése. Miben áll ez a viszony? A kérdés megválaszolásához előbb a síró testre irányítjuk figyelmünket.

A TEST SÍRÁSA ÉS A SÍRÁS „ESZTÉTIKÁJA”

„Fátyolos a szemed” – énekli Domján Edit.¹² A fátyol, a könnyek függőnye, mely az ő ígésző hangját is beborítja, olyan áttetsző lepelnek bizonyul, mely egyszerre ereszkedik a szem, az arc és a test elé. A sírás a szemekből indulva áttérjed az arcra, bevonja a sírás játékába, majd ellepi/elleplezi a síró egész testét is. Mintha a nedvesen csillogó szemek táguálnának arccá és testté, a teljes emberi testet szemmé változtatva, átlátszóvá téve az arc és a test tömör magába zártságát, intakt anyagszerűségét. A sírás nemcsak az egerek itatása, hanem

¹² Vass Valéria szövege, a zenéjét szerezte Tomsits Rudolf.

mintegy átítatja a test egészét, áttetsző fátylat von köré, mely fellebenthetetlen, hisz nem alatta, nem rajta túl van, amit elfed, hanem éppenséggel benne. A könnyes szemben, a telesírt arcban olyan kép tükröződik, mely nem a könnyek árja alatt lebeg, nem odaátról érkezik, hanem ebben az árban jön létre, magában a könnyben keletkezik. A könny ennyiben nem olyan, mint a szem elé tartott napszemüveg, mely az igazi szem megpillantásának gátja, de nem is torzító prizma, hanem a szem egyik létlehetőségének megmutatkozása: pillái alól az arc és a test eredendő világviszonyának megpillanthatósága tör elő. A sírásban nem deformálódik az arc/test, hanem megnyilvánul az az oldala, mely jobbára rejtve marad. A sírás során elhomályosult szem olyan tükörré válik, melyben a világ minden összemaszatolódása ellenére sem homályosan, hanem kristálytisztán látunk, az áttetsző fátyolszerűség összetéveszthetetlen tisztaságával, a homályosulás létállapotával, a megmutatkozás/elrejtőzés felmutatásával. A könnyes szem kristályként működik, melyben a tükröződések potenciális végtelene adódik, a fényt magából kisugározva-szétszórva egy eredendő sokértelműség irányába.

Ám a sírás nem csak könnyeket jelent, hanem grimaszokat és finctorokat is, nyögést, jajgatást és artikulálatlan hangokat, szipogást, nyeldekelést, elcsuklást, rángást és rázkódást, minden tag sírásba vonódását. A sírásnak önálló mimikája és gesztikulációja van, saját mozdulatrendszere, mozgástere, komplett testi viselkedésstruktúrája. Sírnai annyi – mondhatnánk Merleau-Ponty szellemében¹³ –, mint egészen belehelyezkedni a világba egy emocionális stílusban, kivetülni a létezésbe a könnyek, a hangok, a testtartás és a mozdulatsorok révén. Belefolyni abba a kihűlt világba, világhidegségbe, melyet a forró könnyeivel küszködő megtapasztal. Eme „síráspantomim” által megteremtett összefüggésegesz az egzisztencia világgal való súrlódásának képét villantja fel, a sérülést, a sebet, melyen keresztül a síróba ki- és beáramlik világ. De az e fátylon át szemlélt világ maga is átítatódik könnyekkel, összekönnyeződik, mint ahogy a rázkódás összezilálja a világot, melyet megjelenít, létrehozván egy olyan egyszerre száraz és nedves, merev és zilált, jéghideg és forró világszövetet, mellyel a síró összeszővődik.

A sírásban másfelől úgy mutatkozik meg az arc emberi mivolta, hogy láttatni enged valami nem-emberit is belőle. Az arc alatt meghúzódó pofa, az artikuláció által eltakart félelmetes-artikulálatlan

¹³ Lásd *Az észlelés fenomenológiája*. Lásd Merleau-Ponty (2012) 120. skk. o.

hangszakadék egy ember-alatti, ember-előtti világot sejtet meg az egzisztencia mélyén. A könnyek folyása elmosza az arcvonásokat, de még inkább olyan alakzatokat vonalkáz bele az arcba, melyek újraképzik, mintegy újradefiniálják az emberi arcot. Nem annyira az animálisba illetve vissza, mint az alvás vagy a mámor, hanem egy arckifejezésekké szilárduló mozgás elé és mögé, egy amorf, az arc lehetőségeit egyszerre és egymás után váltakozva megmutató állapotba. A síró arc kegyetlen átesztétizálása a hideg-fürkésző tekintet által – „szép, amikor sír” – ezt a minden rendezett, harmonikus *szépségen* inneni szépséget érti félre és torzíja el az arc és a sírás eltárgyasítása révén. Ez a megjelenés azonban tulajdonképpen nem szép, noha persze vannak olyanok, akik képesek vagy megtanultak szépen sírni. „Szépen”, értsd, a sírás kaotikus-testi összetevőit elrejtve, a vinnyogás és a bömbölés rút hangjai nélkül, a nyál és a takony könnyekkel keveredésének gusztustalansága nélkül, a remegés és rángatózás csúfságai nélkül, azaz elfedve benne azt, mi lényegének összetevője, miben felsejlik a sírás testbe ékelődése, testet kitöltő tágassága és mélysége. Ám e hatást nem is a sírás *fenségessége* vagy gyermeki *bája* okozza, nem a monumentalitás vagy a kicsiny együgyűség megjelenése. Nem megismerő képességeink maximumát vagy minimumát provokálja, hanem a látvány antropológiai és antropometrikus humanitását, magát a kifejezőképességet és uralhatóságot. Sírás esetén éppen az arcban és az emberiben, a kontrollálhatóban, a felelősségünk alá vonhatóban mutatkozik meg az ember archaikus és anonim életbe gyökerezettsége, az emberi nem-emberiből való előlépésének, azaz a koponyán hordozott pofa arccá szilárdulásának törekenysége. Az arc „cseppfolyósságára” látunk rá, kifejezéstelenből kifejezővé válására, és viszont. E különös mozgás megnevezésére a szép, a fenséges vagy a bájos helyett talán alkalmasabb a *megrendítő* fogalma, mely egyszerre utal a síró arc és az őt szemlélő tekintet kölcsönviszonyára, illetve a rendezettség tünékeny mivoltára.

Szokás azt mondani, hogy egy bizonyos kor után az ember felelős az arcáért. Hogy nyomokat hagy rajta élettörténete, így végül is önnön művének tekinthető, természetesen „hozott alapanyagból”.¹⁴ Az arcokat felszántó barázdák és ráncok, a szemöldök és a száj íve,

¹⁴ Ahogy arról Immanuel Kant is értekezik a tőle megszokott akkurátussággal a *Pragmatikus érdekű antropológia* fiziognomikájában. Lásd Kant (2005) 258. skk. o.

az orr és az áll tartása, a szemek fény-árnyék játéka mind-mind tanúskodnak a személy életéről, világhoz való viszonyáról. Mindez igaz, ám a sírás jelensége némiképp módosít rajta. A fentiek alapján ugyanis azt mondhatjuk, hogy arcunk kifejező mivoltáért ugyan felelősek vagyunk általában véve, de arckifejezéseink részben mégis túlterjednek e felelősség határán. Kívül esnek a teljes uralhatóságon, ezért az értük vállalt felelősségnek be kell bocsátkoznia az uralhatatlanba, a tudatosan nem teljesen irányítható és elsajátítható emberen-kívüli szférába. Sírásban megmutakozó pofázmányunknak úgy kell hozzánk tartoznia, hogy nem teljesen a miénk, mivel átnyúlik érzelmeinknek kitett preperszonális életfolyamunkba.

A SÍRÁS PATHO-LOGIÁJA ÉS A PASSZIVITÁS ÜNNEPE

A sírás lehet erős és gyenge, hangos és halk, de néma is. Olykor szipogás, pityergés és sírdogálás, máskor zokogás, bőgés, bömbölés és jajveszékelés. A könnyek folynak és hullnak, potyognak és záporoznak, csordulnak és patakzanak, ömlenek és cseppennek. A szem átnedvesedik, könnybe lábad, az apró könnycseppek krokodilkönnyekké duzzadnak, a siralmak és siránkozások elárasztanak, a sírás-rívásnak se vége, se hossza. Egyesek sírva vígadnak, mások nevetésének sírás a vége.

Sír Zeusz,¹⁵ Akhilleusz és Hérakleitosz, sír Dávid, Jób és Jeremiás, sír Mária, Jézus és Mária Magdolna is. A sírás emberi, túlon túl emberi jelenség, de még az állatok és a hegedűk is sírnak néha, s olyan is akad, aki a Szűzanya szobrát könnyezni látja.

Ami az érzelmeket illeti, a könnyek egyaránt kifejezhetnek szomorúságot/bánatot, fájdalmat, gyászt, dühöt/haragot, panaszt, megihatottságot/elérzékenyülést, stresszt, feszültséget, megrázkódtatást, frusztrációt, de akár vidámságot, örömet, boldogságot és élvezetet is. Lehet sírni zene hatására és valami nagyon nagy szépség láttán (esztétikai sírás). A részegség bizonyos fázisa szintén előhívhatja. De kísérheti a bűnbánatot, a vallási tapasztalatot (megtérés, megérintettség, felismerés stb.) is, míg az ún. agapikus könnyek, melyekről

¹⁵ Különös, egyszerre félelmetes és megindító jelenete a trójai háborúnak, mikor Zeusz Szarpédón halála előtt véres esőt hullajt a földre, így tisztelvén és gyászolván kedves fiát. Lásd *Iliász*. XVI. 441–443. sor.

Augustinus ír, az isten- és felebaráti szeretet-érzést fejezik ki.¹⁶ Néhány embernél, továbbá, beszélhetünk érzelmek nélküli, patológiás kényszersírásról, ugyanakkor bármelyikünk szemébe könnyet csalthat a cigarettafüst és a hagyma, az álmoság, az ásitás és a nagy hideg is. És akkor a műkönnyekről még nem is beszéltünk.

A sírások fent jelzett sokfélesége – az utóbbi eseteket leszámítva – az érzelmek valóságos kavalkádját mutatja, a tipikusan hozzátársított szomorúság mellett az emóciók széttartó sokféleségét. Mintha ez a sokadalom egy olyan általános, önmagában meghatározatlan érzelmekkel túltelítettség jelezne, melynek érdemes utánagondolni. Van-e valamilyen általános kiváltó oka a sírásnak? Van-e a sokféleség mögött valami egységes alakzat, mely ezekben megnyilatkozik, van-e úgyszólván „lényege” a sírásnak? Ha túllépünk a fiziológiai és pszichológiai szintek elválasztásán, mely az élettani folyamatok és az érzelmek kettős leírásával operál, és a sírást az egzisztencia egészes megnyilvánulásának tekintjük, melyben megmutatkozik valami kiváltképpen rá jellemző, úgy továbbléphetünk. Elsőként a *tehetetlenséget* találjuk, azaz az aktív cselekvésre való képtelenséget, egyfajta gyengeséget. Úgy tűnhetne, ez lehet az az átfogó fogalom, mely egybefogja a fent említett érzelmi sokféleséget. Mintha a sírásban megmutatkozna az általában vett kiszolgáltatottság az érzelmek előtt, legyenek azok bármilyenek is. Egyfajta passzivitás, mely a rajta eluralkodó érzésekkel szemben feladja az ellenállás vagy a legyűrés bármely formáját, megadja magát nekik, hogy aztán a sírás során gáttalanul utat törhessenek kifelé.

Azonban e passzivitás tulajdonképpen nem egyszerűen általános reakció az érzelmekkel szemben, hanem pontosan az érzelem általános formája. Az érzés/érzelem maga egyfajta szenvedés, szenvedőlegesség, a *pathosz* (*passio*) passzivitás, elszenvedés, a legtágabb értelemben vett befogadó magatartás, a szenzibilitás megnyilvánulása.¹⁷

¹⁶ Vö. E. M. Cioran: *Könnyek és szentek*. Lásd Cioran (2010).

¹⁷ „... az emócióban a tudat által irányított test változtatja meg a világhoz fűződő viszonyát annak érdekében, hogy a világ megváltoztassa minőségét” – írja Sartre, majd levonja a következtetést: „Emóciónak nevezzük tehát a tudat hirtelen belezuhanását a mágikusba.” Az emóció olyan világban-lét, melyben a dolgok távolság nélkül adottak a tudat számára. Lásd Sartre (1976) 68. o., ill. 88–89. o. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy az emócióban feltáruló világ éppolyan eredeti, mint az emóciómentesben, nem annak pusztá módosulása vagy torzulása. A *pathosz* történetéhez az európai filozófiában: Busch–Därmann (2007) 7. skk. o. Az érzelmek filozófiájának kérdéseihez lásd például Christoph Demmerling

A sírás tehát nem egyszerűen a tehetetlenség, hanem az általában vett érzelem megnyilatkozása, *pathosz*, könnyben cseppfolyóssá vált viláagszenvedés. A sírásban végül is nem annyira kifejeződnek az érzelmek, mint inkább – engedtessek meg e csavarintás – „befejződnek”, eljutnak lefolyásuk által a maguk végpontjához. Így aztán minden érzelem sírás, csak éppen nem mindegyik szerzi meg magának saját könnyeit. A sírás a világgal szembeni szenvedőleges magatartás megmutatkozása, a világ elszenvedése. Világviszony, mint fentebb a pantomim kapcsán jeleztük, melynek során a világ behatol a szubjektumba, beszívárog, begyűrődik, bemarkózik annak belsejébe. A túl aktív (állapotú) szubjektivitás ezért nem képes sírni, míg a passzív rendelkezik egy olyan világérzéssel, világélménnyel, melynek során könnyei által az őt átjáró világot mintegy visszatéríti önmagába. A sírás szubjektuma, ez az individualitáson túli anonim alanyiség a világ médiumává válik, melyben az önnön szövetét felsértve saját magára hajlik vissza. A sírás a könnyek árján önmagába visszaáramló világhoz fűződő kapcsolat alapvető formája, és engedi megjelenni, a megjelenésben létrejönni az érzések sokféleségét. Ezért van, hogy nem kifejezi, hanem szétválasztja az érzelmeket, szétszálazza azt, ami a *pathosz*-együttesben egybefonódva adott. A test érzelmekkel teltségének jele, általa „kifolynak”, megjelennek ezek a testből és a testen, amely így eredendően érzelmekkel/könnyekkel telítettnek mutatkozik, mondhatni „könnytartálnak”, hiszen *pathoszait* nem annyira felkelti valamilyen behatás, élmény, mint inkább előhívja – akárcsak a mosolyt vagy az örületet más hatások. A sírás tehát a megjelenés mozgása, melyben a megjelenő (a könny) végső soron azonosul azzal, ami benne megjelenik (az érzellemmel). Nem rejt el hát semmit, vagy ha tetszik, épp a rejtekezést rejti el, a meghatározatlan sokféleséget.

MEGHATOTTSÁG, TESTTÉ VÁLT IDŐ

„A barátság, kedveseim, visszafojtott sírás” – dalolja Bereményi Géza szövegét Cseh Tamás.¹⁸ Szép, enigmatikus mondat. Talán a bennünk meglévő állandó sírásra utal, melyet a barátság – jóllehet, nem egyet-

tanulmányát: *Az érzelmek filozófiája – problémák és perspektívák*. In: Boros-Szalai (2011) 9. skk. o.

¹⁸ A dal címe: *Szöke barátném*. A zenéjét Cseh Tamás szerezte.

lenként – visszafojt, felfüggeszt, elodáz. A folyamatos sírhatnékra, melyet nem valamely meghatározott érzelem indukál, mondjuk, szomorúság valami vagy valaki miatt, nem is a világ állapotának siralmassága, bár ez sem lebecsülendő szempont. Inkább életünk egészének alapvető sírásba hajlásáról lehet szó, legboldogabb, legvidámabb vagy éppen leghidegebb, legérzékletlenebb pillanatainkkal együtt, a világunkhoz való eredendő síró odafordulásról.

Arthur Schopenhauer azt állítja,¹⁹ hogy a sírás saját énünk iránti részvét, azaz tulajdonképpen önszeretet, magunk felé fordított *agapé*. Ennyiben az *erősz* önösségének és az *agapé* önzetlenségének kapcsolódása és keveredése, akárcsak a barátság, a *philia*.²⁰ Részvétünk végső tárgya pedig nem ez vagy az a szenvedés, hanem maga az emberi sors, a végesség.²¹

Sírás és barátság – e látszólag távoli jelenségeket, úgy tűnik, a véges emberi lét tapasztalata és a minden szenvedésen túli *pathosz* rendeli egymás mellé. A szenvedőleges világviszony passzivitása a halállal szembesít, mintha minden egyes sírás, még ha boldogító örömből származik is, magába rejtene valamit a gyászból, a barátság pedig a végső soron elodázhatatlan, és minduntalan tapasztalattá érlelődő elmúlás időleges félretolásának bizonyulna. A síró szem végső soron az „elmúlás érzékszerve”, a folytonosan eltűnő regisztrálása. Talán a *meghatottság* fogalma fejezi ki legpontosabban azt a minden sírásban ott megbúvó hatásnak kitett elérzékenyülést, mely a könnyeket egyfajta *testté váló idő* jeleként állítja eléink.²² A meghatódásban, meghatottságban a sírás eredeti időélménynek mutatkozik, az időhöz való olyan nem-teoretikus viszonyulásnak, mely – mint kifejtettük

¹⁹ *A világ mint akarat és képzet* 67. §. Lásd Schopenhauer (2009) 334. skk. o., magyarul Schopenhauer (1991) 493. skk. o.

²⁰ A szeretet fajtáihoz lásd például Comte-Sponville (2001) 265. skk. o.

²¹ Odo Marquard, Helmuth Plessner nyomán, a nevetésben és a sírásban egy korlátaink provokálta választ lát, nagyon is emberi ügyletet, mely – összefüggésben végességünk megtapasztalásával – mérsékli az emberi ész mindenhatóságába vetett hitet. Ebből kifolyólag ugyanakkor a nevetés és a sírás is rendelkezik egyfajta kognitív természettel. Odo Marquard: *Az ész korlátgyakorlata. Arról, hogyan szabta át az ésszt a teodicea*. Lásd Marquard (2001) 205. sk. o. és 222. skk. o. Vö. Helmuth Plessner: *Lachen, Weinen, Lächeln és Lachen und Weinen als menschliche Monopole*. Lásd Plessner (2019) 173. skk. o. és 185. skk. o.

²² Plessner hangsúlyozza, hogy a sírás esetében az ember egy megválaszolhatatlan helyzetbe kerül. Tehetetlensége abból fakad, hogy egy dolog, jelenség távolság nélkül, közvetlenül kerül útjába. Célzott magatartása helyébe egyfajta testi automatizmus lép. Lásd Plessner (2002) 25. skk. o.

– a maga meghatározatlanságával a belőle felfakadó és érzelmekké konkretizálódó érzések forrása.

Ennyiben a sírásnak melankolikus/nosztalgikus karaktere van, az eltűnő világ feletti rezignált tűnődés hatja át, amiért is legmélyebb természete szerint folytonos búcsúzást takar. Mindez ott lappang még a reménytelen sírásban is, ám itt nem a jelen, hanem az eljövő tűnik el, hogy e jelent eltörlő jövő elmúlása, eltörlődése legyen a tapasztalat tárgya. És ott lappang abban az elnevezetlen sírásban is, melyet nem a jelen vagy a jövő, hanem az eleven múlt elmúlása vált ki, mikor belőlünk kitörlődve e múlt a halált termelő emlékezet és felejtés játéktérébe illeszkedik. Mikor már nem fáj valami emlék, minek még fájni kéne, mégis ottmarad bennünk. Mikor a boldogító visszaemlékezés a pusztá tények konstatálásává hűl ki. Vagy mikor egy túl sokszor mesélt saját élmény komplett narratívává válva elveszti megrázó jellegét. Saját múltbeliségünk válik le rólunk ilyenkor, hogy útnak induljon testünk mélyének szövevényes útjaira.²³

A sírás tehát az elillanó idők soha teljesen nem tudatosuló tapasztalata, az elszenvedett világ eltűnése, és annak homályos sejtelve, hogy hiábavaló törekvés érzelmeink által e folyamatot megállítani. Hogy az állandónak vagy éppen folyton változónak tapasztalt lét, melyet a tudat megragadni, de legalábbis megérinteni vél, az érzésben olyannyira képlékenynek mutatkozik, hogy hiába az érzelmi visszasugárzás a szubjektumon át, a be- és kiáramló világ a sírón keresztül csak romjait és a teljes kiüresedés és kifosztottság állapotát hagyja maga után. Hogy élmények és tapasztalat helyett olykor csupán jelekkel és nyomokkal rendelkezünk, melyek egy alapjaiban megragadhatatlan világillanásra utalnak.

A sírásban a részvétteljes szeretet mellett, ahogy Schopenhauer is észreveszi, a *képzelőerő* és a *reflexió* is működik, hisz nem egyszerűen a szenvedés ténye okozza, hanem a *szenvedés képze*te. Ám a sebek, melyeket a világ ejt a szubjektumon, a rajtahagyott nyomok eme reflexió irányíthatatlanságáról és törékenységéről tanúskodnak.

²³ A nosztalgiaéhoz lásd például Bernet (2007) 103. skk. o., Pintér (2014) 85. skk. o., Sajó (2014) 110. skk. o. Darida (2015). A narratív identitáshoz: Paul Ricoeur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. In: Ricoeur (1999) 373. skk. o. Trauma és narratív identitás feszültségéről Pintér (2014) 136. skk. o.

A SÍRÁS BABANYELVE

„Ideje [van] a sírásnak és ideje a nevetésnek; ideje a jajgatásnak és ideje a táncnak” – mondja a Prédikátor (3,4).²⁴ A sírás sajátos ideje, *kairosza* az a megfelelő pillanat, mikor megnyílnak a könny csatornái, miként az egeké az eső közeledtével, hogy kicsorduljon, kiáradjon a bensőt folytonosan átító folyadék.

Valóban ideje van a sírásnak, mely maga is az idővel szembesít, ennek különös példája a kisgyermek sírása. Megszületettségünk, gyermeki létünk ősműltként olyan alapzata minden időtapasztalatunknak, mely tulajdonképpen sohasem volt jelen. Feltétlen feltétele bármiféle viszonyulásunknak az időhöz, minden múltunknak, jelenünknek és jövőnknek, ámde ilyenként nem az idő rendjébe illeszkedik, inkább az idő hasítódik ki belőle. A kisgyermek folytonosan ki van téve az éhségnek és a fájdalomnak, és noha sírása lehet dühös vagy fájdalmas, könnyeket kezdetben még nem ismerő babasírásával mégsem pusztán *jelzi* e megpróbáltatásokat, hanem az anyjával, apjával s rajtuk keresztül a világgal való kommunikáció általános formáját valósítja meg. Legelőbb a *sírás nyelvét* sajátítja el – azaz teszi magáévá a természettől adottat –, majd a mosolyét, a nevetését és a gügyögését, hogy később szép lassan, fokozatosan szabadítsa ki ezekből a beszédét. A sírás babanyelve, mely talán a dúdoláshoz és az énekhez áll legközelebb, egyfajta ősvizonyulás a világhoz, a világ még távolság nélküli jelenléte a gyermekben, aki minden jelzésen túl és innen szinte azonos a maga sírásával, egész kis lénye feloldódik benne mintegy. Ez a szubjektum és objektum dichotómiája előtti állapot, közel lévén még a magzat hangtalan vízben lebegéséhez az anyaméhben, testében őrzi az onnan való kivettetés, a világra jövetel megrendítő emlékét. A distanciateremtő beszéd és a tárgyiasító tekintet tevékenységétől mentes, úgyszólván „túl közeli” világviszony ez, precízebben fogalmazva mindenféle világ felnyílását megelőző alaphelyzet. Az emberi lét ebből bontakozik ki, a sírás nyelve által kitöltött és felrajzolt állapotból, egy „telesírt” babavilágból. Embernek lenni így tulajdonképpen annyi, mint szüneteltetni olykor a folytonos sírást, és megvisszatalódni időlegesen a sírás különféle pótlékai, így a gondolkodás, a beszéd vagy a cselekvés révén. Végül is ezért elengedhetetlen feltétele az emberi létezésnek a barátság fent említett jelensége. Mert noha a seb, mit születése okozott, sohasem

²⁴ Dr. Rosta Ferenc fordítása.

gyógyulhat, hisz végtére is ő maga ez a seb, a felnőtt ember arcát szárazra törölve minduntalan eltakarja mindezt. Ám mikor ideje elérkezik, könnyei újra előtörnek belőle.

A SZEM TANÚJA, HELYETTESÍTÉSEK, ÁTVÁLLALÁSOK

A másik számára megnyilvánuló síró arc látványa felveti a sírás tanújának – ha van ilyen – kérdését. Merthogy nem csak szemérmes sírás fordul elő, de a sírás lehet fegyver is, melynek során a manipulatív, valamilyen rejtett szándékkal síró úgymond revolverezi az őt nézőt. Szemérmetlenül mutogatja, hogy elrejt valamit, megvételre kínálgatja „mérhetetlen fájdalmát”, amelynek csupán szerény jele e sírás. „Feldúlt, szenvedő lelkére, kavargó érzelmeire, megbántott személyére” utalnak könnyei, melyek egyúttal vádként nehezuálnak most a szemlélőre, aki tanúból rögtön vádlottá válik, a fájdalom okozójává, de legalábbis enyhíteni képtelen cinikus nézőjévé. „Sírok! Miért nem csinálsz már valamit?!” – provokál tekintetével a „hiperreflektált” síró, és a mit sem sejtő másik zavarodott, szégyenteljes tekintettel áll ott.²⁵ Ez a rafinéria alaposan összezavarja a képet, mert számító módon fellépve kiaknázza a sírás jelenségében valóban meglévő kétértelműségeket. Hiszen, mint Schopenhauer nyomán láthattuk, a sírásban tényleg van reflexió, ám nem a tudatos tervezés értelmében. A morálisan vádló, céltudatos síró éppen a sírás egyik lényeges oldalát véti el, mikor aktív cselekvő akar lenni ott, ahol inkább az uralhatatlannak, a passzívnak van helye. Ám talán még ennél is fontosabb, hogy kihasználja azt a zavart, melyet a sírás kelt a szemlélőben. Érdeemes ezt alaposabban is szemügyre venni.

A sírás – akárcsak maga az arc – feleletkésztetés, idegensége szinte válaszkényszer a szemlélő számára, még akkor is, ha annak semmi köze a sírást kiváltó okokhoz.²⁶ Az érzelmkifejezés és „érzelembefejezés” egyúttal érzelmfelkeltés is, bevonódást eredményez az érzelmek által megnyitott világba. Semleges pozíció vele szemben nem lehetséges, az ilyennek tűnő viszonyulás maga is reak-

²⁵ Vö. Barthes (2016) 61. o., ill. 215. sk. o. Barthes nyomán mondhatjuk, hogy a sírás, legalábbis részben, felfogható egyfajta nyelvként is, melynek megvan a maga szemiotikája, struktúrája stb. A manipulatív síró viszont kizárólag nyelvként használja, még hozzá céltudatosan, ennyiben ahhoz az emberhez hasonlatos, akinek minden szava céljai eszközévé fokozódik le.

²⁶ Vö. Lévinas (1999) 161. skk. o., Waldenfels (1999b) 5. skk. o.

ció, elfojtás, védekezés a túl sokkal, túl intenzívvvel szemben. A sírás így a közel- és távolléttel szembesít, van benne valami idegenség és ismerősség, egyszerre távolít el és hoz közel, a síró szem tanúja ezt a kettős mozgást tapasztalja magán. Idézzük fel ismét az ismert reakciót: „Ne sírj!” A sírás látványa vegyes érzelmeket és feszültséget kelt, ezért próbálják sokan dühösen megszüntetni. Sőt a fájdalom megmutatkozása kifejezett agressziót is eredményezhet, szadisztikus, tehetetlen reakciót, mely éppenséggel a szenvedés fokozására tesz kísérletet. „Ha már sírsz, és ezzel zavarba hozol, legyen rá igazi okod, és sírjál igazán.”

Sírás szemtanújának lenni tehát a leginkább zavarba ejtő dolgok közé tartozik. Megpillantani a könnyekben a külsővé vált belsőt, meglátni az arcbán a belsővé vált külsőt – mindez különös tapasztalat, mely a szemlélőt önmaga sírásnak kitettsége felé löki. A síró látónak szintén sírhatnékja támad, legfeljebb nem enged neki. Ám mindez nem a pusztá ragadósság miatt van, mint az ásítás esetében, de nem is feltétlenül az empátia vagy szimpátia jelenségével állunk szemben. Hanem akárcsak a nevetésnél, mikor a nevető arc még abban a kényelmetlen, mondhatni nevetséges szituációban is nevetésre ingerel, melyben fogalmunk sincs a nevetés tárgyáról, úgy itt sem szükséges a sírás kiváltó okainak ismerete vagy éppen az együttérzés felkeltődése, hogy szánk sírásra görbüljön. Igazából a síró magát siratnánk, ha tudnánk, ámde ez csak ritkán sikerül, mint ahogy saját sírásunk elé is jobbára gátakat emelünk. Szemben a gyermekkel, aki képes tükör előtt próbálgatni, megcsodálni a saját sírását, a felnőtt kívülről tekintve önmagára, önmaga vagy mások megdöbbsent tekintetének tükré előtt általában elfojtja sírását, melyet így már ő maga sem képes elviselni.

Mert tükörbe nézve nem csak mosolyogni, de sírni sem lehet – egy bizonyos kor felett. Így aztán szükségünk van olykor azokra, akik átvállalván tőlünk mindezt, képesek helyettünk sírni. A keservesen óbégató siratóasszonyokra, a színészekre, az énekesekre. Chavela Vargas, ahogy a *La Lloronát* énekli, Jacques Brel, aki sír és izzad a *Ne me quitte pas* közben, vagy Rostás Károly Huttyán, míg az *Esik esőt* vagy a *Kisangyalomat* dalolja. Könnyeik a mieink helyett folynak. Kényes mesterségük különös aszkézis, látszólag értelmetlen cselekvés, hisz tulajdon könnyeiket adják másokért. Testvéreik ők a búskomor neveltetőknek, akik épp fordítva, jókedvüket adják másokért, nem nevetnek, hogy minket felvidítsanak. Helyettesítések, átvállalások, visszájára fordult hatások kusza szövevénye áll

előttünk, mely a néző szerepéről gondolkodót meghökkentő kérdésekkel szembesíti: Vajon nem helyettesítünk-e mi is valaki mást, mikor mégiscsak a sírásnak adjuk magunkat? Vajon nem pótlék és színjáték-e minden könnyezésünk? Talán sírásra képtelen véges önvalónk helyett és felett fakadunk ekkor sírva?

IDŐSŰRÍTÉS, HAZATÉRÉS

A sírás során valahogy egybesűrűsödik az életünk. Könnycseppjeink felidézik a többit, össze is kapcsolódnak egymással, létrehozván a tudat egy különleges, nem-reflexív állapotát. Minden egyes sírásunk játékba hozza az összezt, a hozzájuk kapcsolódó érzésekkel együtt, így újratereztik a sírás állapotát és különleges világát, melyről – noha a háttérben mindig is jelen van – egyébként jóformán semmit sem tudunk. Az idő egyfajta sűrítése megy végbe a tudatban, a *pathoszok* élettörténetbeli megjelenéseinek egymásra torlódása. Rejtett és nyilvánvaló kapcsolódások alakulnak ki olyan érzések között, melyek életünk idejében akár meglehetősen távol helyezkednek el, és amúgy talán nincs is közük egymáshoz. A sírás egybegyűjti és újrarendezi ezeket, régmúlt szomorúságokat idéz fel, hoz a jelenbe, és kapcsol valami friss örömhöz, tegnapi félelmeket tol vissza az évtizedekkel korábbi gyönyörök mellé. Vagy éppen a tovatűnt boldogságot vetíti rá az elképzelt jövőbelire. Mint ahogy egy zenei dallam hirtelen feltámadó, ok nélküli szomorúságot kelt bennünk, s a tudat mintegy keresgélni kezdi az érzelemhez a megfelelő életeseményt, hogy magát rendezett egésznek, az érzelmet pedig adekvátnak tudja, úgy a sírással eltelt tudat is önkéntelenül végigpásztáz a bennünk található teljes érzelmi skálán, hogy kiválasszon egy számára megfelelő *pathoszt*, és egy másikkal viszonyba hozza. Ezekben a koncentrált állapotokban teljes „érzésállományunk” aktivizálódik és felforgatódik az érzelemháztartás.

Ez az érzésáradás a beszédelőttibe vet vissza, melyet testünkbe élődve magunkkal cipelünk, mint egy kihordhatatlan gyermek terhét. A sírás beszédkerülése, beszédidegensége innen származik, nem az érzelmek úgynevezett kimondhatatlanságából. Végére nincs is mit kimondanunk. Az egész létünket kellene, azt viszont lehetetlen. Könnyeink által hazatérünk hát oda, honnan egykor kiűztünk.



A HALÁL SZÍNTEREI

(THANATO-TOPOGRÁFIA)

„A halál a jelenvalólét *legsajátabb* lehetősége” – írja Heidegger a *Lét és idő* 53. §-ában.²⁷ Ez a legsajátabb lehetőség, bár minden tapasztalatunk legvégső határa, maga nem válhat tapasztalattá. Az úgynevezett haláltapasztalat ugyanis nem magának a halálnak a tapasztalata, hanem tulajdonképpen élettapasztalat, hiszen a halálból „visszatérő” mindvégig az életen belül marad, egyébként nem tudna visszatérni. A halálból nincs visszatérés, birodalma azonban nemcsak az időben helyezhető el, hanem a térben is. „A pokol térlélmény. A mennyország is” – mondja Pilinszky.²⁸ A halál és az alvilág így nem egyszerűen időbe vetettségünk felől értelmezhetőek, hanem azon helyek felől, melyek tér- és időbeli életvilágunkban létesülnek. Éppen ezért meg kell vizsgálnunk azon tapasztalatainkat, melyek haláltapasztalatként jelennek meg számunkra az életünkön *belül*. Fel kell kutatnunk a *halál helyeit* mindennapi test- és tértapasztalataink között, életidőnk ritmikájában, érzéseink, lelki rezdüléseink statikájában és dinamikájában, magányunkban és társas létünkben. A halál e helyeit *thanato-toposzoknak* nevezve kísérletet tehetünk egy életünket átszövő *thanato-topográfia* előzetes felvázolására. E vázlat a következőket foglalja magába: az *ekszztatikus haláltapasztalatokat*, vagyis az én önkívületét és a vele szembeállított *eiszzztatikus haláltapasztalatokat*, vagyis az én önmagába esését; ezek lokalizálódását a *testtájakon* és *testnyílásokon*, a test kinyílásának és bezárulásának ütemét, az *elszemélytelenítést*, az én eltárgyasítását. E vázlatba beilleszthetőek, továbbá, a szédülés és az érintkezésnélküliség, a lassúság és a nyugalom, az ismétlés és egyformaság, a sötétség és a vákuum, stb. jelenségei is.

²⁷ Lásd Heidegger (2006) 263. o., magyarul Heidegger (1989) 448. o. fordította: Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István.

²⁸ Pilinszky János: *Terek*.

Amennyiben sikerül e haláltapasztalatainkban a halál „toposzainak” feltérképezése, úgy közelebb juthatunk ahhoz, hogy az életünket behálózó, arra rátapadó halál érintése ismerősebbé és talán lágyabbá is váljon. A következőkben e topográfia-vázlat fő pontjait mutatom be öt lépésben.

A HALÁL TÉRIESÍTÉSE

Míg a meghalásnak mint eseménynek megvan a maga ideje, ahogy a *Prédikátor könyve* mondja (3,2), addig az alvilágnak és a sírnak megvan a maga helye. Ámde amiképp az alvilág, e tulajdonképpeni „egészen más hely”²⁹ sem csak topográfiával, de kronográfiával is bír, úgy a halál, e tulajdonképpeni „egészen más esemény” sem csak az idő, de a tér összefüggéseibe is beilleszthető. Hadészt, az alvilágot a görög hagyomány egyfelől elhelyezte a kozmosz terében, hol vertikálisan mint földmélyi, alsó világot, hol horizontálisan mint napnyugati, alkonyi, Ókeanosz-parti szélső világot. Másfelől, ha a homéroszi alvilágjárásokra figyelünk, felismerhetővé válik az alvilág időbelisége is, a benne lévő árnyszerű lelkek, *pszükhék* idővonatkozása, kimerevített elmúlt-léte, melyből csak a kívülről, azaz a jelenből érkező alvilágjáró tudja őket időlegesen kiemelni. A homéroszi Hadész az emlékezet sötét birodalommal formálódásának mutatkozik, a mítosz az Alvilágot egyszerre illeszti be a térbeliség és az időbeliség, azaz a szoláris topográfia és a kollektív mnemotechnika viszonylatrendszerébe.³⁰

Ámde mi a helyzet Thanatosszal, a halállal, aki eljön értünk ama bizonyos órán, hogy a Hadészba elvigyen? Akinek megvan a maga ideje, *khronosza* és *kairosza*, mely nem áthágható? Vajon a halál kronográfiája mellett, annak takarása mögött megpillanthatjuk-e a halál topográfiáját, geometriáját? Lehetséges-e a halál részleges „kiszabadítása” az idő fogságából?³¹

²⁹ Michel Foucault a temető vagy a halottkultusz egyéb helyeit a *heterotópia* (és *heterokronia*) fogalmával írja le az *Eltérő terek* című előadásában. Lásd Foucault (2000) 151. skk. o. Az alvilág/túlvilág/másvilág terére véleményem szerint inkább – Rudolf Otto szóhasználatát kölcsönvéve – az „egészen más tér” fogalma illik. Vö. Otto (1997) 34. skk. o.

³⁰ Lásd Schreiner (2017) 9. skk. o.

³¹ Foucault is kiemeli (1967-ben), hogy korunk a tér korszaka. Lásd Foucault (2000) 147. o. E „térbeli fordulatot” bizonyos fokig megelőlegezi Gaston Bachelard

E szabaddá válás egyik – de talán nem egyetlen – lehetséges módja a halál tériesítésének elemzése, vagyis azon helyek feltárása, melyekben halálunk térbelivé alakítódik, de legalábbis térbeliségként tapasztalódik. Ha halálunkat egy életünket lezáró pillanatként, azaz az idő összefüggésében gondoljuk el, úgy e térbelivé válás az életünk utáni, azt követő időtlen halott-létünket jelenti, azaz időbeli létünk térbelivé merevedését, ahogy a fent idézett mítosz is mutatja. Ám ha a halált ezzel szemben életünket átjáró, azt folytonosan árnyékoló hatalomnak tekintjük, létünket pedig olyasminnek, ami folytonosan ki van téve neki, úgy e térbelivé válás különféle formái már életünkön belül is felmutathatóvá válnak.³² Márpedig életvilágbeli, úgyszólván mindennapos haláltapasztalataink éppen ezt támasztják alá. Halálunk nemcsak az időbelibe, de a térbelibe is beiktatódik, fizikai és nem-fizikai helyként, toposzként, mely jelenlétünkben képződik. E helyek létesülésének középpontja saját testünk, a következőkben ezt kell szemügyre vennünk.

ALVILÁG ÉS HALÁL A HIPOFIZIKAI TESTBEN

Testünk tekintetében nem egyszerűen a bennünk zajló fiziológiai jelenségekről beszélhetünk, teszem azt a betegségről vagy a sejthalálról, és nem is csak az öregedés kérlelhetetlennek tetsző biológiai folyamatáról, hanem egyfajta *thanatikus testtapasztalatról*.³³ Lásuk, mi ez.

Életünk során nem feltétlenül öregedünk az idő múlásával, hiszen olykor megújulhatunk, erőre kaphatunk, bármi is történjék testünk mélyén, e tőlünk elrejtőző sötét bensőben, a minket alkotó szervezet „hipofizikai” belsejében. Merthogy testünk egyrészt nem csupán test-tárgy (*Körper*), a minket körülvevő szerves és szervetlen testekkel egyetemben, hanem ezektől különböző valóság is, saját, meg-

topo-analízise, mely az időt tároló terek egyfajta pszichológiai-fenomenológiai elemzését nyújtja. Lásd Bachelard (2011) 32. o. A halál tériesítéséhez, egy úgynevezett thanato-topológiához lásd Thomas H. Macho: *A hiányzás botránya. Gondolatok a halál térbeli rendjéről*. In: Kamper–Wulf (1998) 79. skk. o.

³² A folytonosan jelen lévő halálpillanathoz lásd Blanchot (2002).

³³ Érdekes esete mindennek a „hikikomori kiberremeték” életmódja. Lásd erről Horváth–Lovász (2015). Bataille könyve, *Az erotika* leginkább a szexualitással összefüggésben elemez ilyen tapasztalatokat. Lásd Bataille (2019) 124. skk. o. Vö. ehhez Horváth–Lovász (2017) 37. skk. o.

tapasztalt, élő test (*Leib*).³⁴ Másrészt viszont rendelkezik felszínnel és mélystruktúrával, az érzékelt, megtapasztalható, megmutatkozó és a lappangó, nem-tapasztalható, mélyben húzódo szint egymásba fonódó kettősségével. Ez nem azonos a test biológiailag értett külsejének és belsejének, azaz a bőrnek, a kifelé irányuló érzékszerveknek, a külső jegyeknek és a belső szerveknek, a befelé irányuló érzékszerveknek a kettősségével. Az élményben adott, megélt test tapasztalati horizontján ugyanis bőrünk, szemünk vagy más külső, látszólag felszínen lévő részünk rejtettebb lehet számunkra, mint testünk valamely láthatatlan belső része. Saját testünk rejtőzése és megmutatkozása a tapasztalatban ezért nem azonos a puszta külső és belső fiziológiai különbségével, így itt a saját test (*Leib*) fogalmán belül a test egy harmadik típusával – nevezzük *rejtőző/megmutatkozó hipofizikai testnek* – van dolgunk.

Másrészt, aki csak egyszer is eltöprengett azon, hogy felakassza-e magát, avagy sem, de átugrott abba a lehetőségbe, hogy mégsem, és nem is fogja megbánni, aki tehát valaha is választotta és nem csak örökölte az életét, az tudja, hogy halálunkhoz nem feltétlenül közeledünk napról napra, hanem mint lehetőségtől olykor távolodunk is. Egy ifjú például közelebb állhat a halálhoz, mint egy meglett ember, legyen az akár saját későbbi önmaga, de nem azért, mert halálos kór támadta meg, hanem mert léte törekenyebb, halálnak inkább kitett, mint az efféle fiatalkori léhaságoktól már távol került társáé. A lényeges az, hogy a halálhoz közeledést ne egy utólagos perspektívából, az életidő lejárta felől vegyük szemügyre, vagyis ne a halál, hanem a jelenvaló élet irányából értsük meg.

Elrejtőző és megmutatkozó *hipofizikai testünk* többféle vonatkozásban válhat thanato-toposszá. Már maguk a *testtájak* és a *testnyílások* is ilyennek bizonyulhatnak. A szív, a tüdő, az erek, a fej stb. kulcsfontosságú életfunkciókért felelnek, így a halállal is kapcsolatban állnak, az éltető levegő és vér áramlásának, a melegnek és a mozgásnak fenntartói. Köldökünk a származás, azaz a múlt/a születés emlékjele, *mnémeion*, ahogy Platón mondja az androgün-mítosz elbeszélése során,³⁵ míg nemi szervünk a nemzés/a szülés emlékjele, azaz jövőnkre irányuló jel. A fent említett szervek az élet és a halál bennünk hullámozásának hordozói, a ki- és beáramlás csatornái pedig

³⁴ Vö. Edmund Husserl: *Kartézianus elmélkedések* 44. §. Lásd Husserl (1973) 128. o., magyarul Husserl (2000) 113. o.

³⁵ *Lakoma*. 191 a.

a testnyílások, például a száj, az orr, a végbélnyílás, a pórusok stb. Testünk világra való nyitottságának és önmagába záródásának jelei, az asszimiláció és a disszimiláció, a világ bekebelezésének és a belső folytonos kiáradásának útvonalai.

Testünk folytonos önelsajátítódása mindazonáltal folytonos ön-elidegenülés is, a test önmagán elkövetett erőszaka, önemésztése, önpusztítása, mely előhívja a test „testidegenségének” élményét. Mindez fokozottan jelentkezik olyan nyilvánvaló és kevésbé nyilvánvaló *testtapasztalatokban*, melyek a *halált imitálják*, annak közelébe visznek azáltal, hogy különböző formában idézik meg a test eltékozlását, a kishalált és a nagyhalált, hű társaikkal egyetemben. Így a halál *bevevőségét* a fájdalom és az orgazmus, *hidegségét* az alvás, a nyugalom, a merevség, *kaotikusságát* a szédülés, az émelygés, a borzongás, *gépiességét* az ismétlődés, a katatónia, érzéketlenségét a zsibbadás, *veszteségességét* a fogyatkozások, mint az ürítés és a sírás, stb. A test eme megnyilvánulásai thanatomorfnak bizonyulnak, mivel a halál egy-egy alakját/arcát villantják fel. E testbe ékelt thanato-topográfiát vizuális, auditív és taktilis testtapasztalatok egészíthetik ki. A testfoltok és testtorzulások látványa, a sóhajtás, a sikoly, a hörgés és a nyögés hangjai, az oszladozó, a nyúlós vagy éppen a jéghideg és a mozdulatlan érintése. De ott párállik a halál az elviselhetetlenül buja májusi virágillatban vagy a metróaluljárókban árult édességekből áradó dögszagban is. E jelenségekben a testet öltött tudat „belefut” a halálba, hogy közel hozza saját jelenéhez és beírja a test saját idejébe.

Mindezen túl az *előrevetített meghalásnak* is megvan a maga testisége: a széttroncsolódás és a fulladás, a szívverés leállása és a vér szétspriccelése, az égés és a test elolvadása, az áram testet átjárása és a mérgezés mind-mind megelőlegezetten átélhető lehetőségei a testnek, akár csak a csendes elnyugvás, elszenderülés és az érzékelés teljes megszűnése. Az élő test tulajdonképpen potenciális *holttestnek* bizonyul, hullának, tetemnek, ezt mind az önészlelés,³⁶ mind a mások

³⁶ Ősrégi tapasztalat, hogy tükörbe pillantva a halál néz vissza ránk: „És persze látni már, nincs messze a halál, látom a tükörben, visszanéz rettenet” – dalolja Ujj Zsuzsi a Csókolom zenekar *Induló* című számában. (A szöveget is ő írta.) Hans Belting pedig arról ír, hogy a tükörben mozdulatlanná válva maszkká dermed, halottá válik az arc, mellyel szemben a festészet történetének számos képviselője (Caravaggio, Rembrandt stb.) lázadt fel különféle típusú önarcképekkel. Lásd Belting (2018) 236. skk. o. Michel Foucault-nál a tükör olyan tér, mely egyszerre *utópia* és *heterotópia*. Lásd Foucault (2000) 150. o.

észlelése alátámaszthatja speciális esetekben. Bőrünk ekkor pusztá kültakaróként jelenik meg csontvázunkon, megmutatkozik fejünk eredendő koponyaszerűsége, húsunk rothadásba hajlása.³⁷ És aki már nézett bele egy élete végéhez közeledő ember szemébe, hogy megpillantsa arcában a halált, az rádöbbenhet, hogy mennyire nem magától értetődő, hanem különös és kivételes állapot halálnak kitett testünk időleges étellel telisége.

Előfordulhat persze, hogy ez az arcban megpillantott halál nem jön el, egy másikká tolódik, mivel emberünk – aki persze mi is lehetünk – felépül bajából. Ez esetben kiderül, hogy arcába egyfajta fiktív jövőt láttunk bele, akárcsak a gyermekébe, akit megpróbálunk felnőttként, öregként elképzelni. Vagy fordítva, mikor a felnőtt arcába látjuk bele gyermekkori arcát, és arcvonásai egy fiktív múltat hívnak elő bennünk, ekkor azonban nem a halált, hanem a születést, a világra jövő és fejlődő testet pillantjuk meg. A magzatból előlépő gyermeki arcot, melyből meglepő módon nemcsak őriz valamit a haldokló aggastyáné, de mintha intim közelségbe, részleges átfedésbe kerülne vele. Soha meg nem érkező imaginárius jövők, soha jelen nem volt imaginárius múltak egyaránt megcsodálhatóak bármelyikünk arcában és testében, mivel egész lényünk olyan helyszínek bizonyul, melyet keresztül-kasul átvjárnak a valós és nem-valós idők. Testünk tehát olyan *kronotoposz*, melyre saját maga tetemként veti árnyékát.

EKSZTATIKUS ÉS EISZSZTATIKUS HALÁLTAPASZTALATOK

Hüpnosz és Thanatosz, Erósz és Thanatosz, Hadész és Dionüszosz, Halál és Akárki – a mitológiai-vallásos és a filozófiai-tudományos spekulációk csinos kis párokba rendezték e hatalmakat, melyek aztán előttünk és bennünk járnak el szépséges-szörnyű táncukat.

Az előzőekben a halált a testtapasztalat horizontján vettük szemügyre, most rátérhetünk az érzésekre és élményekre, az életet átszövő haláltapasztalatokra. Az én önmagából kilépése, különféle önkívületi állapotai – mint azt megannyi hagyomány tanúsítja – egyfajta megsemmisülés – és halálélményt jelenthetnek, melynek során az ént hordozó tudat helyébe más hatalmak lépnek, illetve az én – sajátos

³⁷ „A test egész életén keresztül holttest is, egy halott teste, azé a halotté, aki élőként vagyok” – írja Jean-Luc Nancy *Corpus* című művében. Seregi Tamás fordítása. Lásd Nancy (2013) 15. o.

tágulása eredményeképp – egy rajta túlnyúló, őt magába foglaló egészlegességben oldódik fel. Mindezt *ekszztatikus-dionüszoszi haláltapasztalat*nak nevezhetjük, melybe olyan különféle jelenségek tartozhatnak, mint a megvilágosodás, a misztikus egyesülés/eltelés istennel, az elragadtatottság, az inspiráció, az alkotóerő tetőződése, a kék eszeveszett kiáltásai és testben végighullámozó görcsei. De olyan pusztító formációk is, mint az őrült őrjöngése, a düh, az erőszak tombolása vagy éppen a részegség és más revelatív toxikus állapotok. Közös ezekben az életerő végsőkéig fokozódása, sőt hipertrófiája, a közvetlen közelség, a gyorsaság tapasztalata, melynek során az ént rabul ejti a halálos iram, és önmaga végső kiteljesedését a megsemmisüléstől reméli. A mámor energiától duzzadó, önmagunk és mások szétszaggatására csábító állapota, a mindent magunk mögött hagyó vad rohanás a létezésben, előreszaladás az időben, a világ lehagyása e száguldásban.

Ám mindez csak az egyik oldal. Az én nem csak kitágulhat, de olykor önmagába is húzódhat, magába eshet, hogy ebben az önelvesztő mozgásban szintén a halált tapasztalja. Az én ilyen kontrakcióit, önmagába roskadásait *eiszzztatikus-dionüszoszi haláltapasztalat*nak nevezhetjük, mely alá a félelem és a szorongás, az unalom és a szégyen vagy éppen a mámort követő deprimált toxikus állapotok, mint a másnaposság és a csömör sorolhatóak. A sebességgel szemben itt a lelassulás dominál, a nyomottság, a lanyhulás, az én megdermedése a passzivitásban, a lefagyás és a hervadás, a létezésünk alapjait érintő kimerültség. Az érzékek ekkor kiélesednek, a világ „megáll”, hogy az észlelés és a révedező figyelem tiszta tárgya legyen. A világra emelt tekintet kihullik a világba szövöttségéből, halottá válik, az én a léten kívüliséget éli át, az elszigetelődést, a létből való kiesést. Az érzékelés felerősödik a világgal összekötő, abban feloldást nyújtó más életfunkciók és viselkedések rovására. A folyamat tehát éppen ellentétes mozgást ír le, mint az önkívületben. A lét átélhetetlenné válik, mintha az én számára benyújtanák a számlát, amiért az *eksztázis*ban túl merésztelt nyúlni önmagán és a világon. A képpé merevedett világ aztán lassan elmozdul a legyengült éntől, fokozatosan távolodni kezd, az idő utoléri őt, az önkívületben lehagyott világ pedig elhalad mellette. Az *eiszzztatázis*ban a tudat elmúltságot, jelenlétvesztését tapasztal, saját alvilágába való alámerülését. Végül nem egyszerűen eltávolodik tőle a világ, hanem egyfajta mindentől távoliságot/távolodást él át, radikális kívül-létet, ha tetszik, feloldhatatlan metafizikai magányt. Az *eksztázis*ban kitáguló terek most

összeszűkülnek és az énről dőléssel fenyegetnek, maga a térbeliség is összeomolhat körülötte, saját testét minden oldalról, szinte sejt-szinten összeszorítottan érzékeli. Egyfajta lárvá-állapot jön létre, kísérteties maszkzerűség, ám szemben az eksztatikus halállal, itt az én dionüszoszi maszkjai mögött nem az önfeledt-boldog üresség, hanem az önmérsztő-rémisztő semmisség lapul.

Az *eiszzztatikus* haláltapasztalatoknak megfeleltethető a test kapcsán említett előrevetített meghalás azon módja, mikor az én fokozatosan, ám feltartóztathatatlanul kiesik az életből. Nem egyszerűen öregedés vagy betegség, hanem permanens elsovadás, mintegy a világból való kihalás révén. Ezzel szemben az *eksztatikus* haláltapasztalatok gyors, úgyszólván „hirtelen halált” idéznek meg, az én belehalását a világba egyetlen „halálugrással”.

Aki ugyanis már nem csak kötelet vett a nyakába, de a mélységes mélybe is bepillantott, az nem attól fél, hogy beleesik a szakadékba, hanem attól, hogy beleugrik. Mert ő maga a szakadék.

S ha már Kierkegaard és Sartre szellemét megidéztük e helyen, hadd utaljunk a szorongás kapcsán az előbbi által kidolgozott *démoni* fogalmára. Ennek komponensei között megtalálhatóak a *zárkózzottság*, a *váratlanság* és a *tartalmatlanság* jelenségei, azaz csupa olyan kategória, melyek összekapcsolhatóak a haláltapasztalatok fent említett formáival.³⁸ A *dionüszoszi* mellett így a *démoni* fogalma egyesítheti magában az eksztatikus és eiszzztatikus jelenségeket. Ebből kiindulva lehetőség nyílik a halál *dionüszoszi-démoni kategóriarendszerének* és fogalmiságának kidolgozására, vagyis olyan thanato-topográfiai struktúrák megalkotására, melyek alkalmasak a fent említett tapasztalatok rendszerezésére és a megismerés rendjébe illesztésére. E struktúrákba építhetők be a távolságtartás és az érintkezésnélküliség, a folyamatosság tagadása és a körvonalak feloldódása, az ismétlés és az egyformaság, az üresség és a sötétség, stb. fogalmai is.

MEGSEMMISÜLÉS, S/M, ÉLŐHALOTT

Most rátérhetünk a személy eltárgyasítására. „Meghalok, hogyha rám nézel!” – énekelte az örökbecsű Dolly fénykorában,³⁹ hiszen

³⁸ Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Lásd Kierkegaard (1993) 139. skk. o.

³⁹ A Hungária együttes *Meghalok, hogyha rám nézel* című dalának szövegét az énekesnő írta, zeneszerző Novai Gábor.

a tekintettel ölni lehet, még ha e tekintet vágytól áthatott is – meglehet, akkor csak igazán. Ám az eltárgyasítás még erőteljesebb esetei azok, mikor helyettem beszélnek, gondolkodnak, éreznek, vágyakoznak és így tovább. Mondjuk, kiállítanak középre, és megmutatnak az engem bámulóknak. Vagy rólam beszélnek, fölöttem, és nem szólalhatok meg. Nem haltam meg, mégis halott vagyok. E nagyon is hétköznapi *megsemmisülés-élmény*ekben az én testi jelenlétében, testén keresztül történő tárggyá tétele, tehát személyes jelenlétét elrabló leölése megy végbe, még akkor is, ha nem történik fizikai erőszak, ha „nem történik semmi”. Netán kifejezett csodálat tárgyává válik a halál e panoptikumában, vagy éppen jelenlétfeladása önként történik. Az egyes szám harmadik személlyé dermesztés leggyakoribb közege ugyanis éppen a *beszéd* és a *tekintet*, a logosz bennük osztja fel a világot dia-logikus és mono-logikus struktúrákra. A megnyilatkozási lehetőség megvonása elvonja a levegőt az éntől, fulladást hoz létre, ájulásszerű állapotot, mely a kiszolgáltatottság és a szegény nem-morális, hanem ontológiai állapotát teremti újra. Tudjuk, ama bizonyos fügefalevél is fürkésző tekintetet feltételezett, mely mindent látva keresztülhatolt rajta, hogy beszédével és tekintetével elkövesse az első erőszakot. Innen tekintve az emberi létállapot a tekintet erőszakosságának eredménye, jöjjön az embertől, Istentől, bárhonnán. És emberlétünk ama belátás folyománya is, hogy az elrejtőzés lehetetlen, mivel létezésünk könyörtelenül ki van szolgáltatva a fürkésző pillantásoknak.

A másik tekintetének, szavának való kitettségét és az elszemélytelenítés fenti formáit nevezhetjük – Sartre nyomán, ám tőle némiképp eltérő módon⁴⁰ – a *test/személy szadisztikus-mazochisztikus eltárgyasításának*. Az eltárgyasító-megsemmisítő cselekvés, például a test közszemlére bocsátása, az archa tolakodó kamera, vagy éppen a szóhoz nem engedő beszéd egyfajta vákuumként működik, mely kiszippantja az énből annak „esszenciáját”, hogy aztán e kinyert tartalom felett kénye-kedvére rendelkezhesen. A kipreparált-megsemmisített személy kifejezésten, üres tekintete végső soron az élőhalott tekintete. A saját jelenvalóságát élvező erőszaktevő mámoros eksztázisa a vele szemben hallgatásra kényszerített másikat olyan bénultságra ítéli, melyben ő éppen jelenvalóságának elvesztését tapasztalja.

⁴⁰ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Vö. Sartre (2006) 435. skk. o.

A HALÁL TRANZSCENDENTALITÁSA ÉS A NEM-LÉT LEHETETLEN VÁGYA

Végül néhány gondolat a születés- és halálhorizontról. Az emberi létező nem csupán a halálig fut előre, de a saját halála utáni világ-állapothoz is, mint ahogy visszafut, ha már ennyit futkorászik, saját létezése kezdete elé is. Az ember számára soha nem tapasztalható, ámde tudatában mégis megjelenő saját *utóélete* és *előélete* két olyan megtapasztalhatatlan életet jelent, melyek mintegy horizontot képeznek a kettő között telő „köztes élete” számára. Születésével előlép nem-létéből a létbe, a csecsemő kezdetben még nem aktuális, de potenciális jelenlétébe, míg halálával átlép az elmúltba, a jelenlét lehetetlenségébe. A születés előtti és a halál utáni sajátlét, azaz a két speciális „élet” és az azzal adódó elő- és túlvilág olyan eredeti tudattartalmak, melyekkel a múltból szóló történelmi tudástól vagy épp a jövőre vonatkozó tudományos előrejelzésektől függetlenül rendelkezünk. Saját tulajdonképpeni életemből bomlanak ki az *előttem* és az *utánam* fenomenéi, melyeket tapasztalatilag soha nem adódó, azaz soha meg nem jelenő lehetőségeimként kell szemügyre venni. Imaginárius sajátidők ezek, hasonló *kronotoposzok*, mint amikről a test kapcsán volt szó. Tudatbeli megjelenésük az életben megtapasztalható halál-, illetve születésmények mellé állítható.

Nyilvánvaló, hogy soha nem rendelkezhetem biztos tudással arról, hogy túl fognak élni, hogy van utánam folytatás, hogy halálom után is lesz világ. Létünk radikális egyszerűsége nem ad lehetőséget sem az előttem, sem az utánam leellenőrzésére vagy kipróbálására. Természetesen a mások halálával való analógia és a józan ész meg-alapozó közös tudás mindkettőt határozottan sugallja, így a saját életidőt a világidővel azonosító „temporális szolipszizmus”, azaz hogy csak a saját életem és az abban megjelenő világ a valóságos, az abszurdítás határát súrolná. A tudat mozgása azonban nem a józan ész vagy a tudomány álláspontját követi, a határról nincs igazolható tudása, még lehetősége szerint sem. Inkább egyfajta sajátos sejtelmekkel rendelkezik a létét körbevevő nem-létről és azokról a világokról, melyeknek ő nem része. Az e sejtelmekből adódó tudattartalmakkal való rendelkezés viszont kétségtelen, konkrét faktum. A halál topografikus megközelítése korábban megmutatta, hogy életen belüli haláltapasztalataink, megsemmisüléseink ilyesfajta előttiséggel és utániséggel rokoníthatóak, a világból távozással és a világba még meg nem érkezéssel. A szubjektum tehát e tapasztalatokban úgyszól-

ván saját maga utóéletének, túlélőjének bizonyul, avagy saját maga előéletének, létre sóvárgó előrenyúlásának.

Adódik azonban két megválaszolhatatlan, ámde kikerülhetetlen kérdés, mely közül az egyik az után-ra, a másik az előtt-re irányul. Az első így hangzik: lehetséges-e, hogy saját létem is csupán utóélete egy engem megelőző világ létezőjének? Vérségi, etnikai, nyelvi, kulturális és egyéb eredetemen kívül vajon rendelkezem-e egy ilyen háttorzongató leszármazással is?⁴¹ A másik kérdés a mortalitás helyett a natalitást veszi célba. „A legjobb meg sem születni” – mondja a Kar Szophoklész *Oidipusz Kolónoszbán* című öregkori drámájában,⁴² s e „szilénozi bölcsességet” visszhangozza a *Prédikátor könyve* (4,3) vagy az apokrif *Ezdrás apokalipszise* is.⁴³ „Jó, hogy Nirvána vár. Jó, hogy nem fogok lenni” – énekli Víg Mihály néhány ezer évvel később.⁴⁴ A megszületettség, vagy ha tetszik, a világba-vetettség varázslatba ejtő traumája ugyanis arra készíthet, hogy nemcsak a halálon, de saját radikális nem-létem lehetőségén és eme lehetőség lehetetlenségén is eltöprengjek. A nem-lét vágya ugyanis nem feltétlenül halálvágy, inkább a meg-nem-születettségbe menekülés vágya, természetesen hiábavalóságának tudatával párosulva. Hiszen az ember számára létével együtt adódik annak lehetetlensége, hogy már semmilyen értelemben ne legyen. E „minden lehetetlenségek leglehetetlenebbike” a halállal szembenező emberi létezőt elzárja a teljes semmisség, azaz a világban semmilyen nyomot nem hagyás lehetősége elől. A kérdés épp erre irányul: mi készítet rá egy létezőt, és hogyan tudja saját totális nem-létét elgondolni?

Ha ugyan képes rá.

⁴¹ Ahogy Ady Endre írja *A föltámadás szomorúsága* című költeményben: „én nem tudom,/Ki vagyok, éltem-e, élek?/Valakinek neve vagyok/Vagy örököse egy halott/Szomorú nevének?”

⁴² 1224–1227. sor. Hasonló gondolat található Bakkhülidész *V. epinikionjában*.

⁴³ Lásd Vanyó (1988) 60. o. Mint ismeretes, Nietzsche *A tragédia születésében* e „szilénozi bölcsességből” bontja ki az antik görögség pesszimista világlátását és az ezt feloldó tragédia születését is. Lásd Nietzsche (1999), 35–36. o., magyarul Nietzsche (1986) 37–38. o.

⁴⁴ A Balaton zenekar *Kész az egész* című számának zenéjét és szövegét is ő írta.



KENTAUR ÉS KIBORG

(AZ AUTÓZÁSRÓL)

Az autó nemcsak közlekedési eszköz, hanem énünk kiterjesztése.⁴⁵ Erre utal a megszokott nyelvhasználat és a hétköznapi tapasztalat is. „Nagyon *rám* állt” – mondjuk, mikor ki akarunk jönni a parkolóhelyről; „Majdnem *nekem* tolatott!” – méltatlankodunk máskor a volán mögött, és így tovább. Egy esetleges karambolnál szinte fizikailag érezzük a sérülést, még akkor is, ha nem esett bántódásunk. Másfelől majd’ mindennapos az a nevetséges és bosszantó jelenség, mikor valaki – esetleg ilyen-amolyan gyengéit akarván kompenzálni – autójával azonosítja önmagát. A gépkocsi státuszsimbólumként az erőfitogtatás és más hasonlók eszköze.⁴⁶

Ugyanakkor a reklámok, filmek számtalan esetben azt sugallják, hogy az autó önálló személyiséggel rendelkezik, perszifikálja vagy fetisizálja az áruforgalomban lévő tárgyat (vö. Marx), így annak tulajdonságait valamiféle szubjektivitás részeként tüntetik fel. Ha ez beivódik a tapasztalatba, úgy az énjét autójára kiterjesztő autós egy úgyszintén énszerű, szubjektumjellegű objektumra „terjed ki”, avagy „terjed át”. Ez felveti a kérdést, hogy honnan hová tartanak eredendően eme áttérjedések, és vajon milyen köztes lény, autós és autó miféle „ötvöze” jön így létre.⁴⁷ Hogy e kérdésekre választ kapjunk, érdemes általánosságban is utánagondolnunk az autózás tapasztalatának. Elkerülve a gyors ítélkezés csapdáját, a lehető legpontosabban kell leírunk a tudatban és a testben lejátszódó folyamatokat. Az autójában pöffeszkedő otrombasága ugyanis csak egy átfogóbb összefüggés része, a reklám hasznosítása pedig egy

⁴⁵ Hasonlóan a bicikli, a roller, a hajó stb.

⁴⁶ Vö. Mannhardt (2013).

⁴⁷ A legújabb fejlesztések nem egyszerűen autó és vezetője szimbiózisát, hanem egyenesen „eggyé válását” célozzák meg: https://index.hu/techtud/2020/01/13/ces2020-koncepcioautok_avatar_mercedes_vision_avtr_autoipar_elektromos_autok_onvezeto_autok/.

általános emberi viszonyulásra játszik rá. Végül is közlekedési eszközeink olyan speciális gépek, melyekbe helyezkedve a szubjektum sajátos módon fenomenalizálja nemcsak ezt az eszközt, de önmagát, a saját testét és a másik embert is, nemkülönben a környező világot.⁴⁸

A TEST KITERJESZTÉSE

„Ha tudok autót vezetni, akkor anélkül hajtok be egy utcába és anélkül látom, hogy »elférek«, hogy összehasonlítanám az út szélességét a kocsí szélességével, mint ahogy anélkül megyek át egy ajtón, hogy összehasonlítanám az ajtó szélességét a testemével” – írja Maurice Merleau-Ponty.⁴⁹ Majd hozzáteszi, hogy az autó e mozgásban kiterjedéssel rendelkező hatalommá változik, mely szabad teret követel magának, míg az utca olyan kényszerítő hatalommá, mely a test és annak csatolmányai számára (át)járható vagy éppen (át)járhatatlan. Az autó ebben az összefüggésben nem tárgyként adódik, hanem a vezetés habitusában kibontakozó és újjáformálódó testsémaként. Hozzászokni egy autóhoz így annyit tesz, mint berendezkedni benne. Vagy megfordítva: mint saját testünk részévé tenni.

Az autóvezetés tehát speciális létállapot, a szubjektumnak és testének sajátos világhoz való viszonya, melyben nem csak végrehajtja cselekvését egy amúgy szilárd, kész világstruktúrában, hanem ezt újjáalakítva létrehozza a világnak az autózásból kibomló komplett formáját. A test nem egyszerűen belesimul a vezetés tevékenységébe, hanem különleges módon valósítja meg önnön lehetőségeit, miközben saját magát állandóan újraszervezi. Az autó egyfajta kiterjesztett test, testnyúlvány, mely egyúttal elnyeli az autóst, aki benne utazik. Vezetni tanulni így azt is jelenti, mint megtanulni saját testként működtetni az autót, vagyis az erre koncentrálnál helyett elsajátítani az automatizmusát, hogy a figyelem „felszabaduljon” a forgalom irányába.

⁴⁸ Az autó megszemélyesítése, a vele való személyes kapcsolat természetesen kedvelt tárgya a gyerek- és felnőtt könyveknek, filmeknek, stb. Mosonyi Aliz remekműve – *Az öreg kisasszony autós meséi* – szellemesen és kedvesen mutat be egy (fiktív) ember-autó viszonyt. Lásd Mosonyi (2015).

⁴⁹ Lásd Merleau-Ponty (2012) 166. o. Sajó Sándor fordítása.

Némiképp hasonló ehhez a gyaloglás jelensége.⁵⁰ Általában nem kell figyelmen saját lábamra, hogy megfelelően mozgassam a járás során, az utcán közlekedve belesimul mintegy testem egészébe, mely horizontját képezi a mozgás során. Inkább csak ügyelek lépteimre és az utcára is, hogy ne menjek neki senkinek és semminek, tartsam a helyes irányt, ne üssenek el, stb. Ám ez az ügyelés többnyire nem kifejezett *figyelem*, hanem egyfajta háttérben, látens módon megvalósuló tevékenység, ami akkor manifesztálódik, „élesedik ki”, amikor veszély fenyeget vagy valami felkelti az érdeklődésemet, esetleg megzavar a rutinszerű cselekvésben. Csak ha turista vagyok, vagy valamiért kifejezett szemlélődés tárgyává teszem az utcát, kerül figyelmem fókuszába, amúgy járókelőként más felé fordulok: beszélgetek valakivel, bámészkodom, elmerülök a gondolataimban, sietek valahová, stb. Közlekedésem terepeként az utca, a tér vagy bármiféle helyszín csupán háttere, horizontja cselekvésemnek és figyelmemnek, amely az „előtte”, „benne” kibontakozó célra irányul. Így fordulhat elő, hogy sokszor „észrevétlenül” odaérek valahova, ahová akartam – vagy épp hogy nem akartam, de egy magam elől is rejtett szándék odavezérelt. Máskor meg csak otthon konstatalem, hogy szinte „magától” vitt haza a lábam, anélkül, hogy emlékeznék az általam megtett útszakaszokra. A leginkább bejárt útvonalak „tűnnek el” leggyakrabban a szemem elől, saját lépcsőházam vagy bejárati ajtó van úgyszólván a „legtávolabb” tőlem, mivel ezek süllyednek a legmélyebbre a figyelem felszín alatti rétegeiben.⁵¹

Mindez így van az autózás esetében is, noha némiképp más módon. Ahogy a gyalogos közlekedés sem csupán a test automatikus működtetése, hanem egyúttal a többi emberhez, a házakhoz, a kirkatokhoz, az úttesthez, az autókhoz stb. való többé-kevésbé spontán viszonyulás, úgy az autó „elsajátítása” a vezetés megtanulása során sem ér véget a működtetés fent jelzett automatikussá tételével és a figyelem felszabadításával. A forgalomra ügyelés itt is azt jelenti, hogy nem kizárólag rá irányul a figyelmünk, hanem saját gondolatainkra, az utastársakkal folytatott beszélgetésre, az autórádióból szóló zenére, stb. is. Mi több, a vezetés esetében hatványozottan

⁵⁰ A járás, sétálás, gyaloglás elemzéséhez: A. Lincoln Ryave – James N. Schenkein: *Jegyzetek a járás művészetéről*. Lásd Hernádi (1984) 454. skk. o. és Michel de Certeau: *A cselekvés művészete*. Lásd Certeau (2010) 122. skk. o.

⁵¹ Vö. Martin Heidegger megfigyeléseivel a környező világról (*Umwelt*) és az eszköz (*Zeug*) létmódjáról a *Lét és idő* 15–16. §-ában. Lásd Heidegger (2006) 66. skk. o., magyarul Heidegger (1989) 175. skk. o.

fontos bizonyos figyelemfelkeltő dolgok figyelmen kívül hagyása, vagy éppen a figyelembe vételt követő reagálás visszatartása. Az ügyelés során a testnek kell „készenlétben állnia”, így az autóvezető tulajdonképpen nem „figyeli” vagy „észreveszi” a piros lámpát, az elé lépő gyalogost vagy a kikanyarodó autót, hanem automatikusan beletapos a fékbe vagy rántja félre a kormányt, a lábával és a kezével „látja” mindezeket, nem pedig a szemével. És ha például elképzelem a sztrádán, hogy áttérek a szemközti sávba, akkor minden akarat elhatározást megelőzően a testem az, ami „nem engedi”, hogy megtegyem e mozdulatot, és szinte reflexszerűen egyenesben tartja az autót. Testemnek saját akarata van, mely a cselekvésre hangolódással jár együtt. Természetesen mivel itt egy esetleges tévedés általában nagyobb kockázattal jár, mint a járdán sétálás esetében, nem lehet a vezetésbe annyira „belefeledkezni”, a forgalomra ügyelés során a figyelem nem sülyedhet nagyon mélyre, mindig „kéznel” vagy „lábna” kell legyen, hogy ha szükség van rá, aktivizálódjon.

Az autóvezetésben megmutatkozó különös perspektíva megmutatja továbbá, hogy ugyanaz az autó kívülről tekintve, *tárgyként*, illetve használva, *testként* két különböző fenomént eredményez. Tulajdonképpen nem az „autó-tárgyat” vezetem, hanem beleülve konstituálok egy új valóságot a megfelelő testtartás felvételével, a mozdulataimmal, az észlelés és a figyelem hozzáigazított formáival, vagyis egy teljes viselkedésstruktúrával. Ez a testkiterjesztés érdekes módon még akkor is megvalósulhat, bár csak részlegesen, ha ugyan kívülről veszek szemügyre egy autót, például másvalakiét, ám valamiképp belehelyezkedem a vezetésbe, mint mikor ösztönszerűen lendül a lábunk egy focimeccset nézve, vagy oldalra dőlünk, ha a mozivásznon száguldó autó éles kanyart vesz. Autóoktatóknál figyelhető meg, amint szinte eljártsszák lábukkal a helyes mozdulatot, nem azért, hogy ezzel bármire is tanítsák a tanulóvezetőt, hanem mert testük felülkerekedik a helyzetükből fakadó tétlenségen. Ilyenkor akár észrevétlenül, valós mozgás nélkül is bekövetkezhet az izmok megfeszülése, a végtagok „mozdulatlan elindítása”, ami feltárja a viselkedésmechanizmus és a testkiterjesztés bizonyos fokú átvételét. Akár már a vezetésre való készülődés a parkolóban, vagy a vezetés pusztá gondolata is felkeltheti a testséma ilyen átalakulását és az új perspektíva felvételét. Ennek mindazonáltal önmagában nincs köze az úgynevezett autós öntudathoz, hiszen nem a testetlen tudat, hanem a test illetve a testet öltött én viselkedik így mindenféle reflexiót megelőzően, teljesen spontán módon.

A tárgyként kezelés és a testként elsajátítás, a kívülről és a belülről szemlélés között átmenetet képez az utas-lét. E harmadik formát természetesen meghatározza, hogy amúgy vezetünk-e autót, avagy sem. Az előbbi esetben a fent leírt részleges elsajátítás mehet végbe, amit persze lehet hatástalanítani, kioltani, mikor szándékosan nem figyelünk a sofőr tevékenységére, és belemerülve az utazásba „felvesszük” az utas pozícióját. E kioltás mindenesetre jelzi a változni készülő testséma tudatos semlegesítését. Ha azonban olyan utasok vagyunk, akiknek nincs jogosítványa, úgy szintén létrejön egy speciális testkiterjesztés, csak éppen más módon, mint a sofőr esetében. Ilyenkor inkább hajlamosak vagyunk többes számot használni – „Nagyon ránk állt”, „Majdnem nekünk tolatott!” –, illetve az általunk jóval kevésbé uralt géppel szemben bizonyos idegenségtapasztalat figyelhető meg. Az autó ez esetben inkább mozgó ház, tereket áthidaló eszköz, mint tökéletesen elsajátított test, noha benne ülven így is sajátos perspektíva nyílik a világra és önmagunkra.

A KENTAUR SZÜLETÉSE

Kezébe vesz a fiam egy műanyag tányért, „kormányozni” kezd, majd bejelenti, hogy „Megyünk a Balatonra!”, és a tányért ide-oda forgatva átrobog a másik szobába. Vélhetnénk, utánozza az autóvezetést, ahhoz hasonló mozdulatokat hajt végre, állandó tekintettel a mintaképre. Azonban, ha jobban belegondolunk, cselekvése nem pusztán imitáció, hanem valóságos behelyezkedés az autóvezetés viselkedésstruktúrájába. Nem annyira *utánozza* a felnőtt vezetését, ha mindezt a másolás és igazodás értelmében vesszük, mint inkább *ellesi* a mozdulatokat, beillesztve saját magatartási lehetőségeibe. Először is neki a kormányzás egyenlő magával a vezetéssel – igen ritka a kuplungot, indexet használó gyermek, bár nem elképzelhetetlen –, erre pedig megfelelő bármi kör alakú eszköz. A számára leglényegesebb részt emeli ki, majd azonosítja a teljes cselekvéssel, egyfajta „praktikus metonímia” segítségével. Nem-analitikus cselekvéssnyelve e fogás révén az egészet célozza meg, legalábbis a játék idejére. Ehhez simul ezután, másodszor, a verbális nyelv, mely az indulás bejelentése révén nemcsak az autóvezetés konkrét úti célját

fogalmazza meg, hanem őt magát szó szerint járművé változtatja.⁵² A „kormányzás” cselekvésnyelve által létrehozott térbe „bevezeti” autóvá vált testét, hogy haladhasson úti célja felé, vagyis az ellesés tárgyáról áthelyezi a hangsúlyt az alanyára, azaz saját magára, miközben megőrzi az előzőt is. Keze már létrehozta a kormányt, most lábával megteremti az autót, méghozzá nem kevésbé „valóságosan”, hiszen az általa használt nyelviség világában saját viselkedése, mozgásának stílusa azonos az autó forgalomban haladásával. Ebben a precízen felépített struktúrában semmi ellentmondás nem rejlik abban, hogy ő maga egyszerre autó és autóvezető, így aztán ténylegesen „önvezető autó” lesz, önmozgó/automobil, hasonlatosan egyéb játécai során létrehozott hibrid létezőivel. Vagy, ha tetszik, egyfajta „mechanikus kentaurrá” válik saját mitológiájában, olyan keveréklénnyé, aki „felül” sofőr, „alul” autó, keze emberi marad, ám lába gép lesz, karosszéria, futómű, kerék, ráadásul egyszerre. Végül is teste „metonimikus testté” alakul át, testbeszédében a rész és az egész folytonosan egymásba fordul a cselekvés sikeressége, vagyis az általa megteremtett világban való megvalósulása érdekében.⁵³

E végső soron nem-mimetikus világ hasonlít a műalkotására. A látszólagos utánpótlás, az ellesés ugyanis csak a belépés módja ebbe a világba, nem pedig e világ fő törvényszerűsége. A gyermeki mozgulatok olyan kiüresedő, vagy ha tetszik, magas szabadságfokkal rendelkező jelölők, melyek folytonosan változó jelölteket és jelentéseket bontanak ki önmagukból a játék saját nyelviségében. E „kentauri játékvilágban” nem annyira reprezentálódik egy „valóságos” autót, mely a felnőttvilághoz tartozik, mint inkább teremődik, prezenálódik az utazás világa, az út, az utazó és a jármű összefüggése. A cselekvések megvalósulása révén a szabályok folytonosan és ad hoc módon újraíródnak, spontán értelemalakulások mennek végbe, javarészt előreláthatatlanul és megállíthatatlanul.

„Megyünk” – mondja a fiam, így, többes számban, félszemmel rám pillant, én őrá, majd ismét átadja magát a vezetésnek. Együtt utazunk hát, én egyszerre nézem őt és ülök az autójában, felfüggesztődik az ellentmondás-mentesség törvénye is –, illetve talán be sem

⁵² Arnold Gehlen *Az ember* című alapvető művében a gyermeki játék elemzése során kiemeli a mozgás önrézkelését és a mozgásfantáziát mint az önmagunkkal folytatott kommunikáció formáit. A verbális megnevezés ennyiben „rásegítés” erre a folyamatra. Lásd Gehlen (1976) 290. o.

⁵³ Érdekes mozzanat, hogy Platónnál a test egyfajta jármű (*okhéma*), mely a lelket magába foglaló isteni fejet hordozza. Lásd *Timaiosz* . 44 d – e.

lett *vezetve*. Játéka nézőt céloz meg, ez lehet egy másik ember, mint most én, de voltaképpen ő maga a néző, megkettőződik, nemcsak kentaurként száguldozik a szobák között, de pompásan szórakozik is saját magán. A szemlélő megszólítása itt nem valamiféle elidegenítő effektus, mely a játék „puszta játék” mivoltát hivatott jelezni, hanem a metonimikus cselekvésnyelv kiterjesztése a játékvilágon túlra. „Ilyen vagy, amikor vezetsz” – mintha ezt jelezné tekintetével felém, mármint hogy ilyen vagyok „valójában”, merthogy ő is ilyen „valójában”, melyet ez az egész játék szépen megmutat. Én vagyok ő, ő pedig én, akárcsak egy repülő hintában, a szerepek az autóban és a nézőközönségben is folytonosan felcserélődnek, autóvezetése látványosság, mutatvány, minden, ami mellékes, háttérbe szorul.

Néhány év elteltével aztán a műanyag tányér helyét átveszi majd más tárgy, „beülő kocsi”, dodzsem, számítógép, szimulátor, kinek mi. Végül felnőtté válva az „igazi” autó következik. Gondolhatnánk, gyermeki játéka előkészület minderre, begyakorlása a szükséges mozdulatoknak és viselkedésnek, azaz tanulási folyamatának része, melynek révén elsajátítja azt, aminek később hasznát veheti. Mindebben lehet igazság, ám vegyük észre, hogy amikor felnőttként vezetve kedvenc mozdulatainkkal belakjuk az autót és kiterjeszkedünk belé, nem egyszerűen felhasználjuk saját gyermekkori játékaink mozdulatait. Hanem mikor beülünk és megragadjuk a kormányt, mikor kigyorsítunk egy hosszú útszakaszon, mikor pompásan fékezünk az utolsó pillanatban – valójában aktivizáljuk azt, ami testi emlékezetünkben megőrződött a dodzsemezésből vagy akár saját régi műanyag tányérkánk forgatásából. Autóvezetésünk részben egy régi játék emléke, természetesen a valóságelv szükségszerű korrekciójával, valóságos cselekvésünket átítatja az elképzelt vagy felidézett cselekvés. Vagyis nem csupán a gyermek lesi el a felnőtt autózását, a számára kedvelt és fontosnak tartott mozdulatokat, de a felnőtt is saját gyermekkori játékát játssza tovább, önmagától lesi el mintegy a mozdulatait. Nem csak a játék mímeli a valóságot, de a valóság is a játékot, kölcsönösen átveszik a mozdulatokat egymástól, és korlátozzák is egyúttal egymást.

Mindeközben szinte lehetetlen kideríteni, honnan indult ki eredetileg e folyamat, hogyan ment végbe a tudás átadódása a generációk hosszú során keresztül. Miképp történt a kölcsönös tanulás és elsajátítás ebben a végtelennek tűnő láncolatban, mely bizonyára régebbre nyúlik, mint az első autók megjelenése.

PROTÉZIS ÉS KIBORG – A KARTÉZIÁNUS GÉP „BETERJESZTÉSE”

Descartes felfogásában az emberi test a kiterjedt szubsztancia (*res extensa*) egy darabjaként magába zárja az ént, vagyis a lelket, mely a gondolkodó szubsztancia (*res cogitans*) megnyilvánulása. A testet mechanikus törvényszerűségek jellemzik, és az ún. életszellemek, illetve animális szellemek (*spiritus vitales* ill. *animales*) közvetítésével a lélek vezérli. Egyfajta „szellem a gépben” koncepció áll előttünk, hasonlatosan azokhoz az automatákhoz, melyeket Descartes megsemmisített.⁵⁴ Innen nézve az emberi test olyan „bio-autónak” tűnik, melyet a lélek (avagy a tudat) kormányoz, cserébe pedig az furikázza őt ide-oda. Ha ezt az összefüggést átvisszük a „gép-autóra”, úgy azt mondhatjuk, hogy az autóban ülő ember az autó „lelke”, saját testeként irányítva azt. Vagyis a kartéziánus „szellem a gépben” hatványra emelkedik, a lélek/tudat vezérli a „bio-autót” (test) és ezzel együttműködve a „gép-autót”, mely utóbbi így a test-lélek egység (az ember) „külső testévé” válik, melyben az benne csücsül. Az autó, mint fent láttuk, kiterjesztett testként funkcionál, avagy egyfajta *protézisként*,⁵⁵ ily módon az elsődleges test, azaz a fizikai test után akár „másodlagos testnek” is tekinthető.

Husserl, Sartre, Merleau-Ponty és mások felismerései nyomán azonban belátható, hogy amiképpen a test és lélek egyesülése sem írható le egyszerűen két különböző szubsztancia összetételként, úgy az autó és az ember kapcsolata is összetettebb jellegű ennél. Az emberi létező inkább egyfajta testet öltött szubjektivitás, a tudat nemcsak ruhaként hordja a testet, hanem „összeszővődik” vele. A tudat a testben bontakoztatja ki magát, a test nem pusztán eszköze a tudat tevékenységének, hanem megvalósulásának tulajdonképpeni közege. Összefonódván a kettő, a tudat testszerűsége egyúttal a test tudatszerűségét is jelenti. Nemcsak a tudat terjeszkedik ki a testre, de a test is áterjed a tudatra, kölcsönösségük kiasztikus elrendeződést hoz létre a konkrét viselkedés során.

Az autózás tényleges tapasztalata hasonlót mutat. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy az autó a kiterjesztett testem, „protézisem”, de arról is, hogy én magam az autó részévé válok, a gép „áterjed” rám, „beterjed” a testembe, amely így egyfajta „alkatrészként” kezd el funkcionálni. Amit fentebb megmutatott a gyermek példája, az más

⁵⁴ René Descartes: Értekezés a módszerről. Lásd Descartes (1993) 63. sk. o.

⁵⁵ Vö. Mannhardt (2013).

formában, de tetten érhető a felnőttnél is. Autóvezetés során, mikor belefeledkezem a folyamatba, és az autóm szinte „magától megy”, akkor testem, de még a tudatom is részlegesen gépként kezd működni. Átengedem magam egy félig nem-szubjektumszerű viselkedésnek és gondolkodásnak, hogy lényem egyéb kivetüléseit felszabadítsam, vagy éppenséggel teljesen elmerüljek ebben az aszubjektivitásban (ld. Patočka), átítatódjam a mechanizmussal, és összefonódva a géppel úgyszólván felszívódom belé. Az autó „beterjesztése”, átnyúlása énembe végső soron egyfajta *kiborggá* változtat, félig-meddig robottá, kinek/minek tevékenységét – mozdulatait, észlelését, képzeletét, emlékeztét, gondolkodását – nem csak a tudattal egybekötött test intellektuális-organikus törvényszerűségei határozzák meg, de az autó felépítésének mechanisztikus törvényei is.⁵⁶ Az autó vezetése speciális észlelést, stb. „ajándékoz” nekem, melynek szabályszerűségei nem vezethetők le maradéktalanul az „autómentes” magatartási formákból.

A gép én (is) vagyok – én gép (is) vagyok.⁵⁷

KILÓG A LÁB A LÓBA

Említettük, hogy az autóvezetés elsajátítása az első automobilmek megjelenése elé nyúlik vissza. Ehhez hozzátehetjük, hogy az autóban tovább él valami – noha fokozatosan elhalványulva – a lovas kocsiból, a szekérből, és talán a lóból is, miként azt a „lóerő” (James Watt kifejezése) vagy a „kocsi hajtása” kifejezések is mutatják.⁵⁸ Az autóhoz való viszonyban, bár jobbára nem tudatosan, de ott van még az állathoz fűződő viszony maradéka, ott lappang az egykori együttlét emléke, a másik lénnel való összhang keresése. A személyiség és személyesség lassan megfakuló varázsa, melyet a korábban említett

⁵⁶ A kibernetikához poszthumanista perspektívából lásd Horváth–Lovász–Nemes Z. (2019) 188. skk. o.

⁵⁷ La Mettrie merészsége, „vakmerő könyvének” – *Az Ember-gép* – különös gondolatai itt találhatják meg a maguk igazolását. Lásd La Mettrie (1981) 395. skk. o. Megjegyzendő, hogy a városok történetéről értekező Lewis Mumford óriásgépezetnek nevezi azokat a szervezett emberi csoportokat (hadsereg, piramisépítő munkások, bürokrácia), melynek tagjai egyfajta gépalkatrészként funkcionálnak. Lásd például Mumford (2000) 5. skk. o., ill. 30. skk. o.

⁵⁸ Hasonló a „nyereg” a motornál és a biciklinél, utóbbi drótszamárként becézése, stb.

perszonalifikációk megpróbálnak kiaknázni és kompenzálni. Az autó a tapasztalat szintjén még nem „húlt” ki pusztá géppé, az organizmus nem adta át a helyét teljesen a mechanizmusnak.

Mennyiben érinti mindez az emberi testet? A „kentaurrá” vált gyermek saját lábain „utazik” autóvezetése közben, ám a felnőtt lába sem tétlenkedik ilyenkor. Erre a munkára érdemes kitérnünk. Noha az autó vezetése teljes testet kíván, ám mozgatása kifejezetten csak a végtagokkal történik. Az autós törzse „tétlen”, csupán kezeivel (kormányzás) és lábaival (pedálnyomás) „nyúl(ik) bele” az autóba, akárcsak egy helyhez kötött furcsa állat, aki végtagjaival kapálózva igyekszik tovagurulni. Ez a mozdulatlansággal kombinált mozgás/mozgatus sajátos, tulajdonképpen „természetellenes” testtartást és viselkedést kíván meg, melyet fel kell venni, el kell sajátítani a vezetés során. Lehet persze előre-hátra dőlni, tolatásnál derékból hátrafordulni, ám az autó felépítése és a visszapiillantó tükrök révén alapvetően egy síkban észlelő és mozgó gép részeivé válunk. Ebben terülnek ki az irányok, anélkül, hogy a testsémánkat a normál járásnál, a mászásnál, a futásnál, az úszásnál stb. megszokott térbeli módon használnánk. Ott van a testünk egésze az autóban, magunkkal visszük a természetes tájékozódás és mozgás kapacitásait, koordinátáit, ám ezeket valamennyire át kell állítanunk. A felsőtest jobbára passzív lesz, a kéz uralkodóvá válik az irányváloztatásnál, azaz átveszi a törzs és a lábak szerepét, a láb aktív marad, de a járáshoz viszonyítva megváltoztatott módon. A pedálok nyomása, e furcsa taposó mozdulat ugyanis új kihívások elé állítja a lábat és különösen a lábfejet, talpat, melyet erőteljesen érzékel, aki a vezetéset még csak tanulja. A gáz, a fék használata egyszerre könnyű és nehéz, a pedálok engednek valamennyire, felkínálják magukat a nyomómozdulatnak, de ellen is állnak neki, nem „esnek be” vagy repülnek el, mint egy kő, ha belerúgunk. Ám talán a legfeltűnőbb az a tapasztalat, hogy lábfejük finom mozgatusával bizonyos határok között tetszés szerint gyorsíthatjuk vagy lassíthatjuk e minket átölelő gépezetet, vagy egyszerűen rajta tartva a lábunkat a pedálon őrizük a sebességet. A lábfej, a talp érzetei új lehetőségeket tárnak fel a láb saját létében. Különös élmény, mikor ezen apró rezdülésekkel részt veszünk egy olyan komplex rendszerben, mint a közlekedés, „rátapadunk” a forgalomra, hogy lábbal irányított és kontrollált létünk egy átfogó összefüggés részesévé váljon. Lábunk ilyenkor mintha nem csak a pedálba, vagyis az autóba nyúlna be, de rajtuk keresztül mintha „kinyúlna” az autón kívülre, az útba, a forgalomba,

a világba. Közben nemcsak szabályozza e be-, kinyúlás sebességét, ritmikáját, hanem lehetővé teszi az egész testnek, hogy a haladó autó révén ő is belehasítson a térbe, belefolyjon a kavargó, folytonosan változó létesülésbe, ami az utazásban feltárul.

Ahogy a járás során lábunk a járda vagy éppen az erdei csapás részesévé avat, „elterít” a földön, beilleszt egy előttünk feltáruló térbeliségbe, melynek emelkedő-ereszkedő zónáit a járástempónk határozza meg, úgy az autó úttestre simulása is beiktat az autózás saját terébe és idejébe, egész világösszefüggésébe.

MOZGÁS, NYUGALOM, SEBESSÉG, URALOM – A SENKIFÖLDJÉN

Látható tehát, hogy az autózás egyúttal a tér és az idő sajátos konstitúcióját is eredményezi. Nem egy előre adott tér az, melyet az autó befut, hanem mozgása révén építi ki ezt a térbeliséget.⁵⁹ Az utca, melyen keresztülhajtok autóval, tehát fenomenológiailag nem azonos ugyanazzal, ha gyalog járom be, és nem pusztán azért, mert – jó esetben – nem a járdán haladok, hanem mert a gyaloglótól eltérő testtel és mozgással tárom fel önmagam számára. Ráadásul az autóban azért is új perspektíva nyílik a világra, mert folytonos mozgásra vagyok „kárhozthatva”, eközben kell szemügyre vennem a környezetet. Ha a forgalom mégis arra kényszerít, hogy megálljak, például dugóban, úgy ez döntően különbözik a gyalogos⁶⁰ szabadabb jellegű megtorpanásától, ácsorgásától. Az autóban ugyanis többnyire menet közben épül fel számomra az utca, a tér, az országút, a város, stb. – van ebben némi nyugtalanság, sürgetés. A helyhez kötöttség, a kitartott mozdulatlanság, a „természetellenes” mozdulatok fegyelmezettsége egyfelől és az állandó mozgás másfelől a valóságérzékelés és figyelem sajátos módját igénylik. Menetközben érzékelni, gondol-

⁵⁹ Az úton-lét során kibontakozó ún. *hodologikus tér* fogalmához: Otto Friedrich Bollnow: *Human space*. Lásd Bollnow (2011) 181. skk. o. Vö. Porosz (2019) 123. skk. o.

⁶⁰ „Eredetileg” persze, „természeténél” fogva mindenki gyalogos, ez az ember a maga létében, csak a közlekedés relációjában válik speciálisan is azzá. Épp ezért itt aszimmetria van, az autós és a gyalogos viszonya eltér például az eladó és a vevő, a tettes és az áldozat vagy a vendéglátó és a vendég, stb. viszonyától. Mindazonáltal meggondolandó, hogy fenntarthatóak-e a természetesség és eredet kitételei. Mondhatjuk akár azt is, hogy a közlekedés világában olyan szerepleosztások alakulnak ki, melyek leválnak a „természetes” világ viszonyaitól, noha elvileg mindkét oldalról felvehető a másik perspektívája.

kodni, cselekedni speciális állapot, saját lefolyással.⁶¹ És ugyanígy önálló forma a várakozás közbeni szemlélődés, például egy piros lámpányi idő eltöltése, feltéve, ha nem akarjuk ezen „üres időket” valami hasznossal „agyonütni”. Az autó csak „épp megáll”, mozdulatlansága csupán mozgásának hiánya, deficiens módusza. Persze lehet leparkolt autóban étkezni, telefonálni vagy a visszapillantó tükörben száját rúszozni, sőt végső soron akár szeretkezni és lakni is, ám e tevékenységek csak az autó bizonyos fokú transzformációjával valósíthatók meg (luxuslimuzinok, lakókocsik, kamionok stb.).

Az autó állandó helyváltztatásában bizonyul sajátos helynek, mely magába zár és ugyanakkor tovarepít. „Kerekeken gördülő senkiföldje”, vándorló otthon a semmiben.⁶² Avagy különös *heterotópia*,⁶³ gondosan áramvonalasított térbeliségével egyszerre a tér egyfajta tagadása és mindegyre újabb terek termelése és fogyasztása. Funkcionálisan kiképzett belső tere saját szabályokkal rendelkező téren-kívüliség, intimitását adott esetben a nem átlátszó ablaküveg fokozza. Ebbe az intranzparens térbe be lehet menekülni és ott berendezkedve mássá válni. Az autó – hasonlóan a világháló kínálta virtuális térhez – új identitást biztosít az autóvezető számára, mely különbözik a gyalogosétól, noha gyakran ebből bontakozik ki. Az a „vadállat”, „nagymenő” vagy „nyuszi” például, ami/aki igen sok autóból „előjön” a vezetés során, valószínűleg már ott várt ugrásra készen, mielőtt beült volna az autójába.

A mozgás, a nyugalom és a térbeliség fogalmai révén érkezünk el a vezetés talán legszembeütőbb komponenséhez, a *sebességhez*. A száguldás, a sebesség mámora ismert és divatos jelenségek, így vagy úgy szinte mindenkit magával ragad, aki autóba ül. Az emberit sokszorosan meghaladó gyorsaság olyan testélményekhez vezethet, melyek egyfelől visszaidézik a gyermeki lét játszótereken vagy vidámparkokban megélt élményeit, a hintázás, a ringlispil, a hullámvasút és

⁶¹ Hasonlóan, mint például egy vonatút során, ahol ablakra tapasztott homlokkal bámulunk kifelé – és magunk számára is mehökkentő gondolataink támadnak. Ám a mozdonyt, többnyire, nem mi vezetjük. A vonatút Michel de Certeau leírásában mozgó mozdulatlanságként, melankolikus bebörtönözöttségként szerepel. Lásd Certeau (2010) 135. skk. o. Arisztotelész peripatetikus iskolája pedig jól szemlélteti, hogy már maga a sétálás is meghatározza gondolataink irányát, felfedezi annak rejtett útjait.

⁶² Egd Gstättnert: *Filozófus a taxiban*. Lásd Gstättnert (1998), Tatár Sándor fordítása.

⁶³ Michel Foucault kifejezése az *Eltérő terek* című előadásában. Ő egyébként a hajót hozza fel példának. Lásd Foucault (2000) 155. o.

hasonlók szédületét, másfelől az *idő* és a *távolság* sajátos tapasztalatát nyújtják. Ugyanakkor a bizonyos fokú tehetetlenség, elragadottság, sőt öntudatlanság a kontroll megtartásának vagy éppen az elveszni látszó *uralom* visszaszerzésének szükségességével párosul, különben könnyen bajba kerülhetünk. Az „alattam” száguldó autó, a villámgyorsan fogyó út, a „szembeáramló” világ és az időérzék radikális megváltozása különös, transzba hozó állapot. Átsuhanok olyan térségeken, melyeket gyalogosan nem járok be, végső soron „nem élek meg”, hisz minduntalan újabbak és újabbak bukkannak fel és tűnnek el hirtelen. Mindez veszteség és nyereség is egyszerre. Az út egybefolyása a tájjal, a kaotikussá váló tapasztalatszerveződés, a lét azonnali elillanása az elvesztett gyalogos idő- és térélményért cserébe másfajta megélést kínál. Az eksztatikus, mintegy befelé gyorsuló idő tapasztalatát, a veszélyét, mely végső soron az idő- és térvesztésből táplálkozik, a világ eltűnéséből, a létből való időleges kiszökésből.⁶⁴

A KÖZÖLHETETLEN KÖZÖS TUDÁS – AZ AUTÓZÁS „HERMENEUTIKÁJA”

Végül a kommunikációról és az értelmezésről. Autóban ülve is igaz rám, hogy ha korlátozott mértékben is, de látó és látott vagyok egyszerre. Minden manőver közepette tudatában lehetek, hogy mások néznek engem. Ez a tudat ugyan jobbra lappangó, ám bizonyos szituációkban felszínre kerül. Mikor sávváltásnál, kanyarodásnál indexelek, mikor lassítok és megállok, mikor előzékenyen rávillantok valakire vagy köszönetképpen az elakadásjelzővel villogok, feltételezem, hogy az irányjelzőmet, a féklámpámat stb. látják a többiek, és ehhez igazítják a cselekvésüket. Autóm mozgásával és lámpáimmal, esetleg a dudálással olyan jelzéseket adok le, melyek szándékaimat láthatóvá/hallhatóvá teszik mások számára, hasonló módon, mint amikor a beszéd lehetősége híján elmutogatjuk, eljátsszuk, hogy kik vagyunk, mit akarunk. Ezek a jelek az autó „gesztusait”, „mímikáját”, egyfajta „metakommunikációját” alkotják, hiszen hiába van az autónak is valamiféle „arca” – melyet a reklámok és a gyerekfilmek kiemelnek –, de nincs tekintete, rezzenéstelen ürességgel bámul a világba. Ráadásul szinte alig látom a saját autómat

⁶⁴ Ahogy arra Paul Virilio is utal (lásd pl. *Tiszta háború*) az általa *dromológiai*nak nevezett - mondjuk így, stílszerűen - eszmefuttatásaiban.

kívülről – még kevésbé, mint saját testemet az emberi érintkezések során –, így gyakran csak közvetve tudhatom meg, hogy jelzéseim működnek-e, avagy sem. „Vakjelzéseket” adok le tehát, a műszerfal kijelez, de akcióim sikerességét alapvetően csak a reakciók – a többi autó mozgása, ilyen-olyan visszajelzések – révén állapíthatom meg. Természetesen időnként előfordul, hogy közel érve belelátok a másik autó belsejébe, látom a benne ülő ember tekintetét, és arról próbálok meg szándékokat leolvasni. A kiterjesztett test gondolata nyomán e törekvés végül is olyanként írható le, mintha közvetlenül az autó elméjébe próbálnék „belelátni”, teste jelzéseit megkerülve.

Az autóvezetés tehát folytonos hermeneutikai szituációkat eredményez, a másik cselekvéseinek értelmezését, az egész közlekedés egyfajta „olvasását”. Mivel mindez csak töredékesen valósulhat meg, mindig marad valami „autisztikus” egy autó viselkedésében. Ezért szükségeltetik a sajátos *bizalom* kialakítása a közlekedés során, a cselekvések harmonizálhatóságának feltételezése, de legalábbis a kooperáció előmozdítása e bizalom megelőlegezése révén. A már említett szabály betartása, miszerint sok minden figyelmen kívül vagy reagálás nélkül hagyható és hagyandó a forgalomban, csak úgy lehetséges, ha bízom a másik értelmes és elővigyázatos viselkedésében. E bizalom különös kiegészítője a „*gondolatolvasás*”, a *telepátia* és az *empátia* képessége, melyre, bármennyire törekény is, de támaszkodnunk kell.⁶⁵ A másik autójába „belelátás” ugyanis érzékszervileg sokszor nem lehetséges, vagy nem szolgáltat elégséges információt. Szemkontaktus vagy más közvetlen kommunikáció híján így kénytelenek vagyunk mélyebbre pillantani, egyenesen a vezető elméjébe, átélni a helyzetét, beleélni magunkat a szituációjába, és feltételezni egy a miénkhez hasonló, de legalábbis vele összeegyeztethető cselekvési stratégiát. Autóját figyelve feltevésekkel élünk és következtetéseket vonunk le a másiról, az ő járművét is a testeként értelmezzük, kivéve, ha egyértelműen úgy tűnik, hogy elvesztette felette az uralmát. Noha ezek a feltételezések és következtetések számtalan esetben bizonyulnak sikertelennek, nincs más választásunk, újra és újra meg kell próbálnunk valamiféle közlekedési racionalitásra és morálra, normálistílusra és szokásrendszerre alapozni. Ez az alapzat azonban nem precízen rögzített és általánosan elfogadott

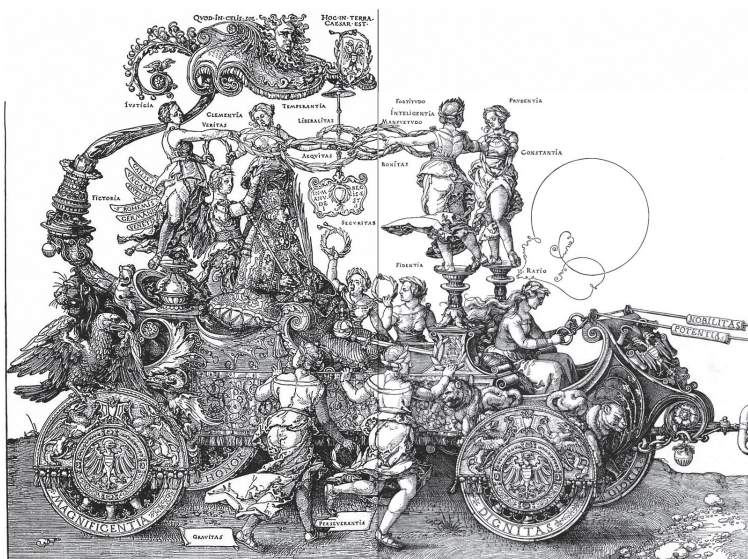
⁶⁵ A telepátiához lásd Széplaky Gerda: *Telepátia és vágy. A távolba-érzés és az egymást-átérzés fenomenójáról*. Előadás az Erősz és alteritás című konferencián (ELTE BTK, 2016. március 25.)

szabályrendszer, inkább elővételezett és folytonosan alakuló normamintázat, a róla vallott felfogásunk, a hozzá való alkalmazkodásunk úgyszintén változhat.

Ám akár megvan e bizalom, akár nincs, akár működik, akár nem, a közlekedésben résztvevők egyfajta *közös tudással* rendelkeznek. Ez egyrészt nem azonos az egyes ismeretek pusztá összeadódásával, másrészt soha nem birtokolható teljes egészében, harmadrészt az esetek túlnyomó többségében nem is közölhető kimerítő módon. Hiába a különféle médiumokból nyert rengeteg információ, a letölthető applikációk, melyek tájékoztatnak a forgalom aktuális állapotáról, mindig van egy olyan tudásfaktor, mely a közlekedés konkrét lefolyásában adódik át egyik autóstól a másikig, sokszor észrevétlen módon. Egy kocsisorban rostokolva, vagy éppenséggel szorosan a másik nyomában haladva úgyszólván küszöb alatti „kis tudásokat” adunk és veszünk át, melyek ugyan nem részei a forgalom „nagy narratíváinak” – hol van dugó, karambol, útlezárás a városban, milyenek a látási és útviszonyok, stb. –, ám az aktuális vezetési stílust befolyásolják. Mikor megindulunk, majd megtorpanunk az úton, kialakítva a haladás saját ritmusát, mikor kikerülünk egy kátyút vagy egy útra sodort szemetet, mikor sávjelzés híján próbáljuk tartani s egyszersmind újraalkotni a sávot a havas úttesten, olyan ad hoc „mikro-ismereteket” cserélünk, melyek jobbára nem tudatosulnak, ki sem mondódnak, ám az autók együttes mozgásában „továáramlanak”. Ahogy „ráhangolódunk” az előttünk haladó vezetési stílusára, ahogy megérezzük a szituációkban, mire is számíthatunk a másik részéről, ahogy gesztusokat teszünk a másiknak és fogadjuk az övéit, kialakítván egy közös éthoszt, olyan „kis történetek” részeseivé válunk, melyeknek végső soron nincs egyedi szerzője, csupán spontán szerveződési módjai és alakzatai.

Senkinek sem saját tudása ez, senki sem meséli saját történeteként, csupán hordozza, továbbadja, hogy azután a semmibe vesszenek.⁶⁶ Mégis alapvetően meghatározzák az autózás közös tapasztalatát, beleíródnak egy soha meg nem írható közös történetbe.

⁶⁶ Kivételt képez, ha valami rendkívüli, pl. egy baleset történik. Ekkor *rekonstruálni* kell e közösen konstruált szituációt, ami épp azért nehéz, mert mindez jórészt tudattalanul megy végbe. A traumatikus élmény persze rányithatja a tekintetet a feledésbe merülőre – ám el is fed belőle sok mindent.



GYÁSZTÖREDÉKEK

Mikor meghal valaki, aki fontos volt számunkra, hiányát veszteséggént éljük meg, melyet meggyászolunk. Elveszítettük világunkból azt a lényt, akihez érzelmi szálak fűztek. Nem találkozhatunk már vele, „nincs többé”, „elment”, „itt hagyott bennünket”. És ebben az „itt”-ben, ahol az ő „ott”-jához képest maradtunk – legalábbis egyelőre –, viszonyulásunk gyökeresen megváltozik iránta. Szeretünk vagy más emóciónk már nem tud megtapadni eleven lényné, érzékelésünk, érzéseink egy nem-érezelő, nem-éző, ám valamiképp mégis jelenlévő létezőre irányulnak. Mintha emlékezéssé vált volna az „eredeti” viszony, mely hozzá fűzött.

FELIDÉZÉS ÉS VESZTESÉG –

A SZOMORÚSÁG ÉS A HIÁNY VILÁGPERSPEKTÍVÁJA

Halottunkhoz való viszonyunk azonban tulajdonképpen nem emlékezés, legalábbis nem tisztán az, inkább egyfajta felidézés, mivel egykori jelenlétére irányuló visszaemlékezésünkbe belevegyül a mostanra megváltozott jelenlétének tapasztalata, bármi is legyen a hitünk vagy gondolatunk állapota felől.⁶⁷ Mindez a halott sajátos létével, elmúltsága és bennünk való jelenvalósága összefonódásával szembe-sít, még mindenféle határozott elképzelés előtt, hitek és metafizikai konstrukciók nélkül. A halott különös jelenlétének tapasztalata – „mintha itt lenne” – aztán különféle álmokban, látomásokban, sejtelmekben tükröződhet. A ráemlékezés, a rágondolás és a felidézés az észleleti-képzleti szférát aktivizálhatja, hogy ő, aki bizonyos értelemben „nincs”, egy másfajta értelemben továbbra is „legyen”.

⁶⁷ Gyász és emlékezet szövevényes viszonyához lásd például Jacques Derrida Paul de Man emlékének szentelt szövegét: *Mnémoszüné*. In: Derrida (1998) 19. skk. o.

Elvesztettünk valakit, és ez szomorúvá tesz. A *szomorúság* azonban nem a világhoz fűződő amúgy steril viszonyulásunk komor, sötét átszíneződése, nem egy érzelmi ráadás a világra, hanem eredeti *világperspektíva*.⁶⁸ A gyászban feltörő szomorúság ráébreszthet arra, hogy ebben az „érzésben” olyan tárul fel a világból, ami egyébként soha, látni engedi azt, mi amúgy jobbára rejtve marad. A lassú áramlásban, a barnás-fekete tónusban, mellyel mindent bevon, a szűnni nem akaró tompa nyomásban megmutatkozik a világ folytonos elveszése és illanása, a tűnékenység melankóliája, melyet semmiféle kiegyenlítés-gondolat nem tud eltüntetni. A szomorúság megélése ráébreszthet arra is, hogy minden konkrét bánat mögött egy eredendő szomorúság bujkál, a veszteségek mögött a veszteség/vesztés mint olyan, a negativitás folytonos jelenléte. Az elvesztett lény halála minden lény halálát felidézheti, és magával a halandósággal szembesíthet.⁶⁹

A *vesztés*, a *hiány* látszólag a vesztes eredménye, valaki nincs számunkra, aki a miénk volt, akinek léte a létünk részévé vált. Ám egy ember halála fölerősítheti azt a többnyire elfedett érzést, hogy az elveszített végtére is sohasem volt a „miénk”. Nem volt és nem is lehetett, hiszen személye, mint mindenkié, birtokolhatatlan, ellenáll a tulajdonba vételnek. Ezért noha halottunk titokzatosnak tűnhet mostani létében és hozzá fűződő viszonyunkban, voltaképpen nem kevésbé volt titokzatos, míg élt, ám addig egy remény szerinti teljes birtokba vétel tárgya volt, mely talán soha ki nem mondódott, de ott motoszkált a fejünkben. „Eljön az idő, mikor kiismerem magam rajta, és megtudom, ki is ő valójában.” Ám ez az idő nem jött el, nem is jöhetett, helyette az az idő jött el, melyben halálával visszahúzódott végleges birtokolhatatlansága nyugalmaiba. A személy e titka mindazonáltal nem az általa rejtegetett személyes titkaiban rejlik, nem elhallgatott vagy ismeretlen tényekben, melyekre fény derülhet halála után. Ilyen is megeshet, ámde inkább arról van szó, hogy a személy maga a titok, még az is – meglehet, az csak igazán –, akinek élete úgyszólván „a szemünk előtt zajlott”, kinek sorsa „nyitott könyv” volt kezünkben. Hiszen hiába volt nyitva ez a könyv, olyan szavakkal írták tele, melyeket soha nem érthettünk teljesen.

Az elveszített halálával tehát a már mindig is végbemenő vesztes nyilvánvalóvá válása, lényének végérvényes megvonódása történik.

⁶⁸ A szomorúsághoz lásd például Cioran (2010) 171. skk. o. és 207. o.

⁶⁹ Vö. Polcz Alaine: *Gyászban lenni*. Lásd Polcz (1989) 270. skk. o.

E veszteség sokrétű, egyaránt vonatkozik a közös élményekre, a szellemi és érzelmi-érzéki kapcsolatokra, a találkozásokra és egyebekre. A halott nem úgy hiányzik, hogy éppen nincs jelen, nincs velünk, hanem úgy, hogy hiánya teljesen aktualizálódik. A hasonlóság ellenére ezért alapjaiban más egy élő ember elvesztése, a tőle való elhagyatottság és elválasztottság, hiszen a találkozás lehetősége ekkor legalábbis adott marad, még ha soha nem teljesül is. Ezért oly kínzó annak bizonytalansága, aki valamiért nem tudja, szerette meghalt-e vagy „csak” eltűnt, elveszett. A halott hiánya más jellegű, mint az élőé, nem is feltétlenül konkrétan megélt vagy elfojtott hiány, hiszen például egy olyan ember halála, akit hetente vagy havonta láttunk, nem kelti bennünk azonnal a tőle való fájdalmas megfosztottság érzését. Sok éltől régebb óta lehetünk megfosztva, mint friss halottunktól.

És mégis: halála pillanatában úgy kezd hiányozni, mint előtte sohasem, bármennyit is volt távol tőlünk.

A szomorúság világ- és létperspektívája tehát a hiányéval kapcsolódik össze, közösen hoznak létre egy olyan mintázatot, mely tapasztalatunk egészét átszínezi. Aki szomorú, akinek hiányzik valaki, az a dolgokat „más színben látja”, ám ez a más szín ugyanolyan eredeti kolorit, mint a vidámságé vagy az önfeledtségé, mikor a lét a maga telítettségében mutatkozik meg.

VILÁGVESZTÉS ÉS ÉNVESZTÉS - AZ ISMERETLEN ADOMÁNY

Csakhogyan van olyan gyász is, melyben nem egyszerűen arról van szó, hogy valaki kiesik a saját világomból, hogy elveszítem egy embert, ám közben – bár tapasztalatom átszíneződik – világom és benne én magam alapvetően változatlan maradok. Hanem arról, hogy a halottal együtt elveszítem a rálátást is saját világomra és önmagamra. Elveszítem az ő nézőpontját, perspektíváját, melyet korábban beleolvastottam a sajátomba, és – legalábbis részeiben – a magamévá tettem. Ennek eltűnével az „egész világ omlik össze” és vele együtt önmagam.⁷⁰ Gyászomban világom teljes átstrukturálódását

⁷⁰ Merleau-Ponty írja *A filozófia dicsérete* című munkájában: „A holtakat csak olyan emlékezet tarthatja tisztelőben, amelyik megőrzi azt, ahogyan ők használták önmagukat és a világot, amelyik megtartja szabadságuk sajátos hangsúlyát az élet bevégezetlenségében.” Sajó Sándor fordítása. Lásd Merleau-Ponty (2005) 78.

tapasztalom, melyet ugyan idővel egy új világ képződése követhet, ám amíg ez végbemegy – márpedig ez időbe telik, és a folyamatot nem lehet siettetni –, a világvesztést követően egyfajta világnélküliségbe merülök, talajtalanságba, fogódzók és támpontok, irányok és mércék nélküli állapotba. Személyiségem gyökeres, radikális átformálódása sajátos egzisztenciális szédületbe, űrbe vet bele, és nincs semmi garancia, hogy valaha is kikerülök belőle. Gyászom végső soron világom és saját magam feletti gyász is, nem pusztán a veszteség, hanem a világ- és élnesztetés értelmében.⁷¹

Halottammal együtt tehát azt a világot is elbúcsúztatom, amit ő látott, ami neki tárult fel, ami az ő világa volt, de ami mégis belefolyt az enyémbe, az én világom részévé vált, és általa én is megpillant-hattam. Ahogy a fákra vagy az emberekre nézett, ahogy elnevezett valamit, ahogy mozdulataival belakta a teret, ahogy érzett és érzékelt, ahogy el tudott gondolni valami számomra elgondolhatatlant. Ez mind elsüllyedt. Velük együtt lényemnek attól az oldalától, végső soron attól az énemtől is búcsút kell vennem, aki (csak) neki voltam, akit ő alkotott magának, és akivel talán én is azonosulhattam, ha sajátomnak éreztem. Szemével együtt elvesztettem a világ látványát, tekintetével saját magamról alkotott képeimet. Már nem vagyok az ő valakije, élettörténetem, múltamnak eseményei, ahogy ő mesélte, elillantak. Lehetőségeim, melyeket ő látott bennem – avagy belém – idegenné váltak.

Mintha megöregedtem volna hirtelen.

o. Szintén ő *Az észlelés fenomenológiájában* pedig úgy fogalmaz, hogy a gyász a világon-lét egy variációja. Lásd Merleau-Ponty (2012) 384. o.

⁷¹ Sigmund Freud a *Gyász és melankólia* lapjain a gyászt egyfajta tárgyvesztésnek fogja fel, melyhez a világ szegényedését, üressé válását, végső soron – normális esetben ideiglenes – elvesztését társítja. Ezzel szemben a melankóliát – elemzésének tulajdonképpeni tárgyát – én-szegényedésként, élnesztésként írja le. Lásd Freud (2011) 83. skk. o. A freudi melankolikus élnesztetés azonban nem azonos az imént felmutatott gyászbelivel. Véleményem szerint itt nem az önérték-csökkenés narcisztikus érzéséről van szó, hanem a szubjektum teljes átstrukturálódásáról. Freud mind a halott, mind a gyászoló esetében „tárgyról”, objektíválható létezőről beszél, mely megragadható külső nézőpontból. Nem vitatva ennek relatív érvényességét, én inkább a tárgyivá soha teljesen fel nem oldható alanyiság nézőpontját emelném ki. Ahmint a halott sem pusztán szeretetem „tárgya”, hanem egy Másik alany, szubjektivitás, úgy saját szubjektivitásom világmegélése sem merül ki eltárgyasított énem megfigyelhető, leírható viselkedésében. Ha tetszik, a gyász nem (feltétlenül) melankolikus én-csökkenés, ám kettős értelemben is „alanyvesztés”, mely egy neki megfelelő nyelven, ha nem is megragadható, de talán megszólaltatható.

Ez az állapot azonban nem csak veszteség, de „nyereség” is, egy új, ismeretlen világ és egzisztenciamód elnyerése, de legalább ígérete. Ez a halottam testamentuma, végső adománya. És míg a gyászban lévő veszteséget idővel fel lehet dolgozni, a nyereséget sokkal nehezebb. Inkább az „dolgoz fel” engem. A gyászfolyamatot ugyanis integrálhatom az életembe – „a gyászév elmúlik” –, de a gyász folyamán létrejövő világ- és egzisztencia-változás, az új létezés elnyerése alapjaiban forgat fel engem. Magának a gyászfolyamatnak, élményeknek és tapasztalatoknak magamba integrálását forgatja fel, veszteség-feldolgozó énemet dolgozza fel, alakítja át. Mintha valami olyasmi történné velem, amit nem tudok irányítani, amire nem tudok rálátni, mert nincsen fix pontom mindeközben önmagamon belül. Énem határai képlékennyé válnak, hogy ki- és beáradjon rajtuk keresztül a halállal érintkező élet folyama.

És akkor mégis azt veszem észre, hogy amit elveszítettem, visszakaptam – csak másképp. Hogy tekintete, mely végigkísért, míg élt, és eltűnt, mikor meghalt, most belém költözött. Belopódzott szemhéjam alá, hogy kölcsönvegye a tekintetemet, a szememet. Hogy kölcsönvegyen engem. Már nem kívül, hanem itt belül van a pillantása.⁷² Vajon mit lát ő – és mit látok én? Lát-e engem, én látom-e gyászoló magamat adománya által? Látja-e ő belőlem önmagát, látja-e az eseményt, ami ő maga? Mert az ő halála és az én gyászom egymást tükröző események, az övé adományozóan, az enyém elfogadóan az.

KETTÓS HORIZONTALITÁS

Legmélyebb gyászomra így talán nem is a szomorúság a legjobb szó. Noha a szomorúságban is megképződik egy világ, mint a gyászban, nem vagyok feltétlenül és mindig szomorú, bánatom lehet alkalmi,

⁷² „Belőlem fognak nézni” - írja Ady Endre *Nem adom vissza* című költeményében. Víg Mihály Ady-feldolgozásában e verset a *Ha holtan találkozunk* című darab mellé helyezte, ezáltal az idézett verssort a halál kontextusába illesztette. Lásd: <https://www.youtube.com/watch?v=5LgPMRaRzP8>. *Ha holtan találkozunk*: „Áldj meg, ha itthagysz, áldj akkor is,/Ha rossz voltam./Nem nézhetünk egymás szemébe/Majd egykor holtan./Fölpattant, nagy, halott szemeink/Kérdve világítják az éjünk:/Miért nem voltunk jók egymáshoz,/Amikor éltünk?”. *Nem adom vissza*: „Visszaadok én mindent,/Ha visszaadni lehet,/De nem adom vissza/A szemed./Belőlem fognak nézni/Téged és egy kék tavat/S mit a földön nézni/Még szabad./Visszaadok én mindent,/Ha visszaadni lehet,/De nem adom vissza/A szemed.”

sőt teljesen rejtett, akár önmagam számára is. Mégis gyászolok, gyászom ott van állandóan a háttérben, átírja minden tapasztalatomat, átjárja minden mondatomat és gondolatomat, átítatja minden vidámságomat és örömet. A szomorúságnál is alapvetőbben forgatja fel egész tapasztalásrendszeremet, alkotja meg világom vázát. Ilyenként jobbra nem tárgyként jelenik meg, melyen gondolkodom, melyen munkát végzek, hanem mögöttes hatalomként, mely odavetít az előtérben tapasztalt világ mögé egy másikat, miáltal az előteret is megváltoztatja, azaz elő-térre változtatja azt, ami teljes akarna lenni. Mintegy beárnyékolja a világom, avagy körbeöleli horizontszerűen, mindent úgy hagy, ahogy van, csak éppen „eltakarja előle a napot”. Mintha megkettőződne a létem, párhuzamosan fut egy nyilvánosságnak szánt életem a maga nyilvános idejével és egy gyászéletem a maga gyászidejével. Pontosabban az egyedülletben töltött életem, a belső életfolyam is kettéválk egy gyásztalan áramlásra és egy gyással telire, és ugyanakkor a nyilvánosságban is megjelenhet a gyászás, megemlíthető, neki szentelt rituálékkal telítődhet. Ennek a most már megsokszorozódott életfolyamnak a négy ága minduntalan kereszteződik, egymásba ömlik. Ezek az elkülönülő, egymással érintkező ágak egzisztenciámat sajátos állapotba hozzák, saját élettörténeteim futnak egymás mellett párhuzamosan, akárcsak a kettős ügynöke vagy a hallgatásra ítélt emberé, aki befelé kezd élni. Vagy még inkább azé az íróé, aki beköltözik az írásaiba. Talán ez a leginkább zavarba ejtő és nyugtalanító: gyászom legbelül valami olyasmiként szerveződik, mint egy alkotója fölébe kerekedő szöveg.

De akár meg is fordíthatjuk a dolgot. Gyászom felfogható úgy is, mint ami nem a háttérben van, inkább az előtérben, de oly mértékben, annyira közel hozzám, hogy elkülöníthetetlen a világtapasztalatomtól. Néha még csak észre sem veszem, annyira eggyé válik velem, hogy úgyszólván „elfelejtem”.⁷³ Láthatatlan prizma, mely megtöri és szétszórja a fényt.

Gyászomnak azonban van egy másfajta horizontalitása is. Hiszen lefolyása, átalakulása is a tudatom „háta mögött” megy végbe, nincs akaratlagos befolyásom rá, miközben az előttem kiterülő világ fokról fokra új színezetet kap. Minden úgynevezett gyászmunka mellett

⁷³ Sajó Sándor így fogalmaz a halott elfelejtéséről: „[...] ez a felejtés előállhat a telítődés értelmében is, azaz úgy, hogy a tapasztalatom egészét annyira átjárja a halott, hogy már szinte észre sem veszem – és ebben az értelemben felejttem el.” Lásd Sajó (2014) 42. o.

és akár ellenére is gyászom alakváltásai alapvetően uralhatatlanok számomra, önálló mozgása van, melyet ugyan követhetek, de alapvetően nem befolyásolhatok. Megtörténik velem, időnként megköveteli a törődést, időnként szép csendben alakul bennem valamerre, ám minél inkább el akarom kapni, hogy valamiféle gyásztól érintetlen bölcsesség nevében megragadjam és megdolgozzam, annál inkább kicsúszik a kezeim közül. Az igazán mély, az egzisztenciámat alapjaiban érintő gyász ugyanis ellenáll az ilyesfajta munkának, sőt magának a gondolkodásnak is. Igazából nincs is mit elgondolni rajta, gondolkodásom hiába keresi a fogást, mert vagy elillan, vagy ha mégis megragadom, akkor éppen e megragadás által vétem el. Csak gyászra érzékeny figyelmem próbálhatja meg határait letapogatni, mélységét felmérni. És csak annyiban, amennyiben e figyelemmel teli gondolkodásom maga is belebocsátkozik a gyászba, beengedi magába, hogy átjárja, hogy önmaga is átszűrődjön rajta. Az ilyen gondolkodás és beszéd tekintettel van a gyász kettős horizontalitására, a tapasztalat beárnyékolódására, a totális megismerés és uralás lehetetlenségére.

Gyászom csak e pillanattól fogva mérséklődhet gondolataimban elgondolhatatlanná, enyhülhet elbeszéléseimben elmondhatatlanná.

Ám nem a közhellyé koptatott „felfoghatatlan veszteség”, „tragikus esemény” és hasonlók értelmében. Nem a haláleset kapcsán szánkra toluló szóvirágok a lényegesek, nem is a halott életkora, jelentősége, „szellemi hagyatéka” és más effélék. A saját gyász mélyebben érint, ott, ahová a nyelv ritkán merészkedik, ahol a gondolkodás elveszti otthonosságát, ahonnan visszatáncolva nyelv és gondolkodás egymásnak is búcsút intenek, hogy idegenként kérjék számon egymástól saját tehetetlenségüket.

Merthogy vannak többé-kevésbé racionális gondolatmenetek, akár nem is hidegek, érzéketlenek, melyek bölcs belátással, tanácsokkal párosulnak, miszerint a „halottnak is jobb így”, „szép életet élt”, „az élet megy tovább”, „fel kell dolgozni”, „csak a teste”, „találkozunk majd”, „Isten akarata”, „a sors rendelése”, „örök üdvösség”, „eggyé olvadás”, „újjaszületés”, „ellobbanás”, és így tovább. Ám közben a gyászolóban egy másik történet zajlik. Vesztesége tapasztalatát alapjaiban nem érinti elméje belátása, bármily nagyszerűek is legyenek azok. Ezt csak az érzelmeket uraló tudat meglehetősen régi keletű és elterjedt, mégis kétséges modellje sugallja. Ha a gyász csupáncsak szomorúság lenne, valóban uralhatóvá válna – legalábbis lehetősége szerint – a tudat által. Belépne a hatalom és uralom dimenziójába és rendjébe, ahol az érzelem és az értelem erőviszonya határozná meg

folyamata irányát. Csakhogy itt nem pusztán érzelmekről van szó, nem legyűrendő bánatról, hanem – mint ahogy említettük – egy teljes világtapasztalatról, egy egészes világhoz viszonyulás megváltozásáról. Ha tetszik, egy komplett világmegélésről. Ez változik, hullámszik erre-arra, részben függetlenül az elme belátásaitól, a szív érzéseitől, sőt bizonyos értelemben magától a gyászolótól is. Nem tudatalatti folyamat, mely felszínre hozható, annál sokkal rejtettebb, hiszen nem rejtőzik sehova, inkább ő ad menedéket, ő rejt magába időlegesen az egzisztenciát. Irányíthatatlan, mert az irányító egész valóját formálja át. A várakozásban, az aktív passzivitásban lakozik, hogy *megtörténjen* a gyászolóval. Ezért tulajdonképpen értelmében eltárgyasíthatatlan, megmarad árnyéknak vagy horizontnak. Ha rátekintek, odébb húzódik – és ebben az ide-oda húzódásban mutatja meg engem formáló erejét.

A GYÁSZ IDŐSTRUKTÚRÁJA

Gyászom nemcsak horizontalitással, hanem sajátos időstruktúrával is rendelkezik, mely átírja az időről szőtt elképzeléseimet és meséimet, felforgatja gyászmentes időtudatomat és teóriáimat. A gyász ugyanis egyfelől az időben terül ki, benne bontakozik ki, ám másfelől nem csupán belakja az időt, hanem magához hajlítja. Nem enyhül fokozatosan, mint egy gyógyuló seb fájdalma, hanem úgy múlik, hogy erősödik, mélyül.⁷⁴ A hiány és a veszteség tapasztalata, az ismeretlen új adománya egyre bővül. Mintha addig akarna tágulni bennem, mígnem azonos kiterjedésűvé válik velem.

Meglehet, persze, hogy csak egy ideig fog tartani mindez. Ám ha gondolatban előre próbálnék szaladni, hogy szemügyre vegyem azt az időt, mikor már elhalványult annyira, hogy ne forgassa fel teljes valómat, ha tehát mások gyászába vagy valamiféle általános gyászlefolyásba, gyásztankönyvek leírásába próbálnék kapaszkodni, úgy megkerülni akarnám a nekem adódó időt, siettetném a számomra rendeltet. Ez azonban lehetetlen vállalkozás. Hiszen ha sikerülne, ha át tudnám ugrani a saját gyászom idejét, úgy kiugranék az egzisztenciámból, az időben kibomló életösszefüggésemből, és egy olyan emberbe ugranék, aki nem én vagyok. Vagyis felszámolnám azt, amiért az egésztest csinálom. Ezért aztán a lényeket tekintve nem

⁷⁴ Vö. Barthes (2012) 92. o.

sokat számítanak a gyászmunkáról szóló mégoly okos tanítások, azok számomra nagyon is egy *gyászon túli* pozícióból beszélnek, kívülről, a végéről próbálják megfogni a dolgot, noha az soha nem adott a folyamaton belül lévő számára.⁷⁵ Olyanok, mint akik az utazást összekeverik a végállomáson kapható menetrenddel.

Be kell látnom hát, hogy bármi is lesz *majd* a gyászom lefolyása, *jelenleg* örökké tartó, el nem múló, végtelen. Mintha az én gyászom csak az engem gyászolással múlna el. Halál a halállal. Úgy nyitott a jövő felé, hogy lezárhatatlan jelen idővel rendelkezik, az örökké tartó fájdalom idejével („ez lesz mindig”), melynek elmúltában ugyan reménykedhetem, de a végét mégsem tudhatom. Ennyiben e gyászban adódó fájdalmas jövő nem úgy múlik el, mint a jövők legtöbbje, mármint hogy jelenné és múlttá válik, ahogy például egy jövőbeli időpont a naptárban, hanem csak ha egész struktúrája változik meg a saját időbeliségemnek. Ámde épp ez az, ami felől nincs bizonyosságom, hisz jelenleg gyászom formálja e struktúrát, és ez azt mutatja, hogy e fájdalmas jövő nem képes elmúlni, ezért tulajdonképpen soha el nem jövő jövő. Nem idő tehát, inkább lét-állapot, múlt nélküli jövőidő, mert az a jelenpont, ahonnan nézve közeledne, folyamatosan mintegy továbbtolja maga előtt. Gyászsamba így egyszerre tapasztalok jövő-vesztést és jövőre-vonatkozást. Mikor múlik el? – kérdezem naponta, szaladnék, ugranék előre, előre, de nincs bennem senki, aki szaladna, ugrana és nincs hova szaladnom, ugranom. Gyászom a múlt túlhatalmát is felmutatja a jövő felett, a már megtörtént különleges erejét.

Mindezekon felül a gyász során olyan jelen és jövő nélküli múltak tudatomba beözönlését tapasztalom, melyek halottam életidejére és eseményeire vonatkoznak, olyan folyamatokra, melyek halála folytán már nem folytatódtak, nem tudtak egy későbbi jelenbe elérkezni. Hiszen hiába van ott adott esetben a halál árnyéka a haldokló életében, hiába a racionális kalkuláció, hogy már ne tekintsen nagyon előre, maga az életösszefüggés az, ami kivetül a (halál utáni) jövő felé, akár még a halál előtti utolsó pillanatban is. E kivetülés lehet tervezgetés, remény, de lehet csak számbavétele a holnapnak, vagy pusztá gondolata az eljövendőnek. Ami felé azonban a halála előtt álló kivetül, már nem jön el, ez az ő soha el nem jövő jövője.⁷⁶ Az én

⁷⁵ Vö. Cseke Ákos: *Nem halhatsz meg*. Lásd Cseke (2018) 74. skk. o.

⁷⁶ Ennyiben a gyásznak van egy „ukronisztikusnak” nevezhető aspektusa. Az ukrónia típusaihoz és kontextusaihoz lásd Czeglédi András: *Ukrónia és vidéke*. Lásd Czeglédi (2019) 18. skk. o.

gyászomba e nem-eljövétel, e soha-el-nem-érkezés tudata is beépül, azaz azoknak az időknek az „emléke”, melyeket soha nem élt vagy éltünk át. Az én feladatomban megőrizni az ő elvesztett jövőjét.

Ehhez kapcsolódik – adott esetben – a „másik idejének átvállalása”. Befizetetlen csekkek rendezése, előfizetések lemondása, elintéznivalók, értesítések, emlékek megsemmisítése. És mindenekelőtt az utána maradt holmik feletti rendelkezés. E tárgyak nem ő maga, melyekben tovább él, mindazonáltal nem is csak pusztá dolgok. Köztes és kétes pozíciójú létezők, bennük folytatódik és ülepedik le a másik hiánya, mint ahogy saját tárgyaiban folytatódik és ülepedik le a létem, nélkülük könnyen elillanna. Nem emléktárgyak, nem tőle kapott emlékek, nem jó szó, hogy emlékeztetnek rá. Inkább olyasmik, melyekbe belenyúlt, áterjedt a létezése, melyek ugyanahhoz a földhöz kapcsolódtak, mint engem. E tárgyak átítatódnak az ő életidejével, ahogy túlélük őt és átöröklődnek rám.

A másik halálával elvesztett jövővel és lezáratlan múltakkal árasztódom el, zárványokat képző betokosodott időkkel, melyeket jó eséllyel magammal fogok hurcolni ezután.

METAFIZIKAI KONSTRUKCIÓK, A FENOMÉNEK SZUBSZTANCIALIZÁLÁSA

Az ismétlés előre fordított emlékezés, mondja Kierkegaard,⁷⁷ ennyiben a gyász ismétlésnek fogható fel, a halál megismétlésének és a múltban adott esemény jövőbe kivetítésének. A gyász egyfajta soha véget nem érő iteráció, egy végtelenben elhaló sorozat megalkotása. A jövőbe hatol, ám e kinyúlást nem az épp bekövetkező észlelés anticipációja (a husserli *protenció*), de elsődlegesen nem is a várakozás vagy a remény (Augustinus), hanem a *hűség* és ígélet – mint önmagát megelőzés (Heidegger) – vezeti és formálja. A remény nélküli hűség azonban éppoly nehéz, mint az emlékezet nélküli felidézés tiszta aktusa, így a tudat megalkotja magának azokat a tereket, amit belakhat érzéseivel. „Létrejön” tehát a *halott*, aki és ami valamiképpen *van* és valamiképpen *nincs*, hogy a konkrét tapasztalattól leválva beillesztődjön elméleteinkbe, így hitek és tagadások, bizonyosságok és bizonytalanságok teoretikusan újraalkotott tárgyává váljon.

⁷⁷ Søren Kierkegaard: *Az ismétlés*. Lásd Kierkegaard (2008) 9. o.

A halotthoz való viszonyulás ennyiben összevethető a *holttest* sajátos ontológiai státuszával, noha a kettő nem ugyanaz. A holttest nem személy, de nem is tárgy, nem élő ember, de nem is pusztán test.⁷⁸ Nem egy egyszerű kiterjedt test-dolog (*Körper*), hanem a saját és a másik testének tapasztalatát elvesztett, egykor eleven test (*Leib*), mely elindult a dologgá válás útján. Térbeliséggé transzformálódó időbeliség, mely az őt szemlélő tekintet elől „visszahúzódik” önmagába. Halottat, holttestet látni ugyanis azzal szembesít, hogy az emberi létezés egy olyan testiséggel együtt bukkan fel a világban, mely egyszerre személyhordozó és fizikai tárgy, ám mindezekon túl van egy sajátos önléte, a test-lét egy harmadik formája. Ez nem az önvonatkozás/öntapasztalat (az élő test önérzékelése, a test tartása, viselkedés, stb.) és nem is a pusztá objektivitás (fiziológiai folyamatok, hullamerevség, lebomlás) szintjén mutatkozik meg, hanem kizárólag interszubjektíve, a rá irányuló *post mortem* tekintet zavarodottságának terében. A holttest – akárcsak a halott – *van*, de még *sincs*, *nincs*, de mégis van. Valami, aminek „nem szabadna lennie”, mégis adódik a tapasztalatban. Egyfajta egybefonódás, ellentmondás a primer élmény szintjén, köztesség, átmenet, határállapot, melyet a vallások, a metafizikai tanítások, a tudományos teóriák, vagy éppen a hétköznapi praktikák igyekeznek mihamarabb „eltüntetni”.

Ez az „eltüntetés” többféle módon mehet végbe. A szem elől eltüntetésen és a fizikai megsemmisítésen, tehát a gyakorlati átalakításon (elföldelés, elégetés, megevés, vízre bocsátás, stb.) kívül számos elméleti konstrukció próbálkozik a halottat és a holttestet „elhelyezni” valahol. Reális és imaginárius terekhez rendelni, azokba zárni, hogy feloldódjon a zavarodottság, amit léte jelent a túlélőknek. Ilyen például a *találkozás-terek* és a *találkozás-idők* létesítése a jövőtlenség kínjának feloldására: lélekmély, túlvilág, transzcendencia, újjászületés, feltámadás – metafizikai és eszkatológikus konstrukciók, melyek a tapasztalatban adottat hiposztazálják, szubsztancializálják. Vagyis a köztest, ami a halott fenomenálisan, rögzítik valami olyan dologiságban, amivel így-úgy, de rendelkezni lehet.

És amiképp fokozatosan „eltűnik” a halott a fenomenális színről, úgy „tűnik el”, húzódik vissza a gyász a gyászolóban. Pusztá érzéssé fokozódik le, száműzetik a lélekbe, bezáródik a szubjektív

⁷⁸ Vö. Sartre (2006) 418. sk. o. A holttesthez lásd például Bataille (2019) 59. skk. o. Julia Kristeva az *abjekció* tárgyaként említi. Lásd Kristeva (1996) 170. o. Vö. Széplaky (2011) 213. skk. o.

bensőségségbe, hogy ott maga is lassú vagy gyors halálra legyen ítélve. A gyászban feltáruló világ, a világ úgyszólván „átgyászoló-dása” helyett egy stabil világgal szembeni kimunkált viszony jön létre, melyhez kinek-kinek a saját hite és hitetlensége párosul, amivel igazodhat hozzá. Az emocionális és teoretikus redukció eredményeképpen a világegész sötét felfénylése helyébe az érzelmek és *elméletek* világa és nyelve lép: az emocionális és metafizikai vigasz retorikája utat tör magának az egzisztencia felé.

GYÁSZ ÉS BÜNTUDAT, SORSSZERÜSÉG ÉS TÚLÉLÉS

Végül a túlélő, a gyászoló úgynevezett *büntudat*áról. Általános-ságban tekintve, büntudatom – feloldozás, vezeklés, túllépés stb. révén – a bűn eltörlésére irányuló vágyamnak és az eltörölhetetlen bűnösség tudatának („én tettem!”) feszültséggel teli egysége. Már nem akarom elkövetni a bűnt, rossznak tartom, nem az vagyok, aki elkövette, de ugyanakkor mégiscsak az vagyok, máskülönben nem lenne az én bűnöm, nem az én bűnöm lenne, vagyis azonosulok vele, magamra vállalom. Azonosság és mássá-levés (hegeli) szintézise, a más integrálása az azonosba, a bennünk rejtőző idegenség elsajátító tapasztalata. A büntudat érzése által pedig – Sartre-ral szólva – kísérletet teszek a valóság, jelen esetben a múlt, saját múltbeli énem mágikus megváltoztatására.⁷⁹ Ez persze sohasem sikerülhet tökéletesen, hiszen akkor eltűnne maga a bűn, eltűnne a saját én, szakadás, egyfajta skizofrén állapot jönne létre. Itt az ellentmondás. A múlt megváltoztathatatlanként lesz a megváltoztatás vágyának tárgya, ellenálló hatalomként, melyet megpróbálok „legyűzni”. Ráadásul, mivel a bűn belőlem fakadt, bármikor újra megtörténhet, hacsak nem gondolom úgy, hogy végképp magam mögött hagytam azt az ént, aki elkövette. Ezért van a bűnből megtértek, a kísértésnek kitett szentek ellentmondásossága. A bűnbánat, a gondolkodás fordulata – a *metanoia* – az a csodás hit, hogy már nem leszek az, aki voltam, miközben bármikor lehetnék, hiszen ha nem lennék kitéve a bűnnek, nem lenne súlya mindennek.

Büntudatom tehát az időre vonatkozik, így egyúttal a múlt, az idő eltörlésére irányuló vágy és a múlt-tudat, idő-tudat egysége. A végle-

⁷⁹ Jean-Paul Sartre: *Egy émoció-elmélet vázlata*. Lásd Sartre (1976) 68. o., ill. 88–89. o.

gesség és a végtelenség, a befolyásolhatatlanság és a nyitott időhorizont szintézise. Ez a struktúra meglepő módon hasonlít a gyászéra. Bizonyára valóban elkövettem bűnöket a meghalttal szemben, ami most hatványozott mértékben okoz fájdalmat, ám nem ez a lényegi mozzanat, mivel gyászom „bűntudata” mindenféle bűntől függetlenül is fellép, eredendőbb, átfogóbb lévén, mint a tényleges bűnök tudata. Ez utóbbi ezért alesete és folyománya a gyászban meglévő és valójában elnevezetlen tudatállapotnak, melyet így szerencsésebb valami más kifejezéssel illetni, például *véglegesség-tudatnak* vagy *lezártság-tudatnak*. Túlélőként már túlélésem folytán is érezhetek valami bűntudathoz hasonlót, sajátos szégyent, mely abból a titkolnivaló örömből vagy bosszúságból fakad, hogy végül is nem én haltam meg, hanem a másik.⁸⁰ Ám a döntő annak belátása, hogy a másik halála megváltoztathatatlan tény, olyan *factum brutum*, mely ellenáll a befolyásolás vágyának, ellenáll a horizontok megnyitásának és végső soron a szabadságnak. Egyfajta *sorsszerűség* rajzolódik ki bennem, mely nem egyszerűen, absztrakt módon a halálra magára vonatkozik, hanem éppígy-létére, megtörténte konkrét módozatára, ha tetszik, szükségszerűvé kövült esetlegességére. Vagyis arra, hogy mostanra megghiúsultak a halálának korábban meglévő egyéb lehetőségei, hogy épp úgy történt a dolog, ahogy történt és nem másképpen. Ez a ténytörtség egyfajta nehézkedésre tesz szert, mely szembeszegül a fantáziámmal és a gondolkodásommal, mely a halál tényét és módját óhatatlanul variálgatni próbálja magában.

Természetesen minden esemény sorseseemény lehet, nem csak a halál és a gyász. Egy adott pillanatban hozott döntés, melynek súlya még nem látszik, később sorsformálónak bizonyulhat. Ugyanígy egy esemény, amely „megesik” velem, meghatározóvá válhat számomra. A másik halálával azonban más a helyzet. Heideggerből kiindulva, de vele szemben mondható, hogy tulajdonképpen értelemben *a halál mindig a másik halála*, mivel a saját halál végső soron nem esemény, nem is a tapasztalat tárgya, hanem világom végső horizontja. Mindig valaki más hal meg, és én sohasem lehetek az a Másik. Én csak majd egy engem túlélő számára leszek ilyen Másik, az ő nézőpontja azonban nem foglalható el számomra. Nem egyszerűen azért, mert sohasem láthatom kívülről magamat,⁸¹ hanem ennél alapvetőbb

⁸⁰ Vö. Blanchot (2014) 105–106. o.

⁸¹ „...a másik *néz* engem, s mint ilyen birtokában van létem titkának, tudja, mi vagyok; létem legmélyebb értelme tehát kívül van rajtam, egy távollétbe van

értelemben: sohasem élhetem túl saját magamat. Nem lehetek egy olyan világban, amiből én már kihullottam. Mindennek félelme vagy éppen vágya azonban megjelenhet bármelyikünkben, hiszen az úgymond halálból visszatérők gyakran tapasztalnak ilyesmit. Ők azonban mindvégig az életvilágon belül maradtak, bármit is tapasztaltak, hiszen ha nem így lett volna, nem vált volna tapasztalattá mindez számukra. Ugyanerről tanúskodik az a – fiktív módon megvalósuló, ámde lényegét tekintve beteljesíthetetlen – titkos vágy, hogy ott legyen valaki a saját temetésén.⁸² Ez is az öntúlélés ősi képzelete, mely azonban rendelkezik egy további mozzanattal. Ekkor ugyanis megtapasztalnám azt, hogyan viszonyulnak többiek, a túlélők hozzám mint halotthoz. Úgyszólván megpillanthatnám lényem azon aspektusát, mely csak halálom után tárul fel mások számára. Megszólíthatatlan önmagamra látnék rá, eltárgyasult, halott-énemre, megismerném halálom után folytatódó történetem, mint Odüsszeusz a szírének dalát hallgatva. Ámde hiába a vágy, a félelem, mindez lehetetlen, csupán a képzetével rendelkezem. E tapasztalattól végképp eloldott gondolat súlya viszont rám nehezu: lényem senki által hozzá nem férhető legmélyebb titka talán nem is annál a Másiknál van, aki rám pillant, hanem annál a végtelenül idegenebb Másiknál, aki túlél engem.

Halottamat gyászolva ilyen Másikká válok én is, végtelenül idegenné, feltárhatatlan titkának hordozójává.

zárva...” – írja Jean-Paul Sartre *A lét és a semmi* lapjain. Lásd Sartre (2006) 434. o. Ámde – Lévinas nyomdokain járva – ne feledjük, hogy az engem néző Másik egy arcként tekint rám, így tehát ez a létem titkát magába záró távollét nem más, mint az ő rám tekintő arca. Csak a voyeur pillantása arc és tekintet nélküli, rám pillantó arcának távolléte így megfoszt saját igazi távollétemtől. Mégsem a lényembe lát bele, mint reméli, hanem csupán a látványomba, melyet nem tettem ki az ő tekintetének.

⁸² Halász Péter saját tényleges halála előtt megrendezett élő ravatal akciója – többek közt – ezt a lehetetlenséget idézte meg.



A HARMADIK TÖBBÉRTELMŰSÉGE

Számos fenomenológiai elemzést találunk Tengelyi László szövegeiben a Harmadik transzcendentális alakjáról, ahogyan az Husserl nyomán Sartre, Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában megjelenik.⁸³ A Harmadik színre lépése megváltoztatja az Én és a Másik eredendő interszjektív viszonyát, általa új nézőpont jelenik meg. Ugyanakkor azok a sajátos helyzetek is megvizsgálhatók, mikor az Én és a Másik kerülnek át bizonyos fokig a Harmadik transzcendentális pozíciójába, valamiféle köztes állapot jön létre bennük, vagy éppen összefonódnak egymással. E helyzetekről és alakzatokról ki fog derülni, hogy nem mindig és nem feltétlenül példázják, hanem sokszor átírják, adott esetben pedig gyökeresen felforgatják az Én-Másik-Harmadik azon viszonylatrendszerét, amit említett szerzőink alapos elemzéseikben feltártak.

A HARMADIK ELŐLÉPÉSE

Mindennapos élmény, hogy egy Harmadik megjelenése megváltoztatja azt a viszonyt, amit az Én a Másikkal alakít ki, legyen ez a viszony bármilyen típusú, mélységű, intenzitású. A Harmadik kibillenti a kölcsönösség tapasztalatát megelőző két Ént, a két Másikat, kiemeli őket a dialogikusságba merültségből, és azzal szembesíti őket, hogy

⁸³ Főképp a következő írásokra gondolhatunk: *Saját és idegen: Merleau-Ponty és a 'vad tartomány'*, Lévinas és a jó anarchiája és A harmadik transzcendentális alakja. Lásd Tengelyi (1998) 117–133. o. és 217–232. o., illetve Tengelyi (2007) 237–251. o. A Harmadik alakját tárgyalja az említett szerzőknél Vermes Katalin: *Mil'ki van a tudat háta mögött? Az első, a második, a harmadik és a fenomenológiai tudattalan* illetve László Laura Csengelle: *Harmadik dimenzióban. A „harmadik” fenomén lehetősége* Tengelyi László és Jean-Luc Marion felől című tanulmánya. Lásd Marosán (2019) 162. skk. o. illetve Marosán (2019) 365. skk. o.

másikért-való énjük – akár a másik arcának megpillantása, akár a felelősség, akár a szégyen vagy éppen a veszélyeztetettség és a harc révén konstituálódik –, habár eredendő, mégsem kizárólagos én. A Harmadik ugyanakkor nem szünteti meg e dialogikus viszonyt, hanem kinyitja a világba, kapcsolatuk intimitását megrendítve tárja ki Mások felé. Kihívja őket abból a titkos összetartozásból, melybe belefeledkeztek. Ahogy Tengelyi fogalmaz Sartre vizsgálódásai kapcsán: „a harmadik megjelenése *megzavarja*, sőt *felbomlasztja* az én és a másik közötti viszonyt”, míg Lévinasról azt írja, „a harmadikban nem egyszerű szemlélőt lát, aki kívülről ránk tekintve pillantásával átfog engem és a másikat, hanem lehetséges beszélgetőtársat”.⁸⁴

Akár így, akár úgy tekintjük, valami megváltozik ilyenkor. Egy párbeszéd alapvetően átalakul, mihelyst valaki harmadik lép be a szobába, egy pár szétrebben, mihelyst *in flagranti* kapják őket, lett légyen kapcsolatuk akár teljesen legális. A barátok zavarba jönnek, ha barátságuk látvánnyá válik mások számára, az ellenfelek cinkosan összemosolyognak, ha megpróbálják szétválasztani vagy kibékíteni őket. A Harmadik megszüntet, felborít, megtör, kívülről behatolása az Én-Másik viszony átalakítását jelenti.

A Harmadik fellépte azonban nem mindig fizikai megjelenést takar, és nem feltétlenül időben követi a kétszemélyes viszonyt. Tulajdonképpen folyton ott ólálkodik az Én-Másik kapcsolatában: külső nézőpontként, közösségként, hatalomként, személyességen túli általánosságként, objektivitásként, transzcendenciaként, stb. A Harmadik közbelépése ezért inkább *előlépés*, annak a tekintetnek a megjelenése, melyet az Én és a Másik háttérbe szorít, hatályon kívül helyez, hogy elmerüljön a szem és az arc kínálta végtelenben, a flört és a harc, a találkozás és a szétválás ígész közvetlenségében. A Másik radikális másságának teoretikus és praktikus élvezete állandó veszélynek van kitéve, ennél fogva az Én-Másik viszony bensősége mindig túl kevés idővel rendelkezik, megsürgtetett és megbolygatott intimitás. A Harmadik léte olyan fel nem oldható, el nem tüntethető, legfeljebb zárójelbe tehető lehetőség, melynek tolakodó közelsége nyugtalanítóan hat az Én és a Másik fáradhatatlannak tűnő *pas de deux*jére, hogy aztán az említett előlépéssel kezdetét vegye az a *pas de trois*, melyet valójában mindig is jártak a táncosok. Az Én és a Másik lényegileg már Harmadikok, a Harmadik mint Harmadik

⁸⁴ Tengelyi (2007) 246. skk. o. A Harmadik alakjához Lévinas filozófiájában lásd Derrida (2000) 47. skk. o., 84. skk. o.

pedig sokszor valóban jelen nem lévő, ám folyton-folyvást eljövő alak. Ő a betoppanó, a megérkező, vagy éppenséggel a késlekedő, a felszívódó.⁸⁵ A Harmadik testi megjelenésével tehát csak alakot ölt egy ott lappangó félelem: valami szétszakad, meghasad, félrecsúszik. A Harmadik nem feltétlenül a keresztény Pneuma vagy a hegeli Geist, hanem az ember maga, ahogy mindenekelőtt van a maga folytonos veszélynek kitettségekben. Harmadikok vagyunk, legyünk bár Ének vagy Másikak.

Ámde mi a helyzet akkor, ha akarva-akaratlanul, de maga az Én vagy a Másik csúszik át ténylegesen a Harmadikba? Vegyünk szemügyre néhány esetet!

A MAGÁBAN BESZÉLŐK: AZ ŐRÜLT, A HOLDKÓROS ÉS A RÉSZEG

Az őrült gyakran beszél magában, de mások tekintete előtt, míg az úgynevezett normális néha szintén ezt teszi, ám titokban. Az előbbi nyilvánosan teszi azt, amit tesz, az utóbbi elrejt magát. Ám amiképp az őrült végtelenbe kiterjesztett nyilvánossága végül is önmagába zártságának nem-nyilvánossága, addig a normális rejtekezése egy imaginárius Harmadik tekintete előtt zajlik. A titokban magában beszélő számára a Harmadik az a vendég, akit nem vár, akit kizárna szobája telebeszél magányából. Mikor mégis megzavarja, a betoppanó Harmadik, e persona non grata kínos Másikká válik, aki rajtakapja titkolt üzelmein. „Hangosan gondolkodom”, „elpróbálok valamit” – effélékkel igyekszik kimenekülni a szituációból. Az őrült mondja tovább a magáét, ha meglátják, a normális mentegetőzni kezd. Az imádkozó, a színész, az énekes, vagy épp az előadó határesetek e kettő közt.⁸⁶

Az alvajáró álmában beszél és tesz-vesz öntudatlanul, a részeg énekelget és motyog bele a világba. Mintha megszólítának egy Másikként, mialatt én Harmadikként hallgatnám őket. Szavaik tanújaként döbbsenten meredek rájuk, mert nem tudok szabadulni attól Másiktól, akit megszólítottak, aki bár nem azonos velem, ám valahogy mégis én vagyok. Hasonló a helyzet, mint mikor másvalaki-

⁸⁵ Ez az eljövendő Harmadik Jean-Luc Marionnál a gyermek. Lásd Marion (2012) 258. skk. o.

⁸⁶ Normalitás, illúzió és őrület összefüggéséhez lásd például Ullmann (2012) 150. kk. o.

nek integetnek vagy köszönnek körülöttem, én tévedésből viszonzom is, azt hívné, nekem szól, noha nem is ismerem az illetőt. Ilyenkor, ha csak egy pillanatra is, de megszólítanak, Másik leszek, és én is annak tekintem az idegent. Máskor nem ilyen egyértelmű a tévedés. Inkább arról van szó, hogy olyasvalakiként szólítanak meg, aki már rég nem vagyok, vagy csak nagyon mellékesen vagyok, mintha szerepeim egyike „égett volna rám”. Megsokszorozódott énjeim egymásra merednek, és meglepődve vagy épp ironikusan méregeti bennem valaki azt a személyt, akinek tekintettek. Végző soron nem tévesztettek össze senkivel, inkább, úgymond, *saját magammal keverték össze*.

A holdkóros, az illuminált és az örült közelében a normálélet szituációi kiélesednek, és felnagyítódik, ami amúgy nehezebben észrevehető. Ám nem csak azért vagyunk zavarban, mert a pillanat varázsa alatt nem tudjuk, kik is ők valójában, hanem mert saját magunkban is tapasztaljuk a kétértelműséget. Az álom, a delírium, az örület és más hasonló állapotok szemlélete feltárja azt az elcsúszást/törést, ami a tanúvá váló Énben van, aki ebben a tanúskodásban önmagától is elidegenedik, és önmagán kívülállóvá válik.

A GRIMASZ ÉS A MASZK, A SZÍNÉSZ ÉS A NÉZŐ

Nézem az arcot, mely grimaszba rándul, fintorog felém. A grimasz egyfajta maszk az arcon, sőt az arc (dionüszoszi) maszkszerűsége, megmerevedése. Rám irányul, felém fordul, ám egyszersmind „eltekint tőlem”. Én vagyok a másik grimaszának Másikja, ám valaki mást, egy Harmadikat szólít meg bennem, mintegy előszólítja azt a valakit belőlem, aki idegennek tapasztalja magát a szituációban. A grimasz és a fintor látszólag elfedi az arcot, eltakarja a tekintetet, ám valójában felfedi, megmutatja az arc és a tekintet mélyén rejtőzködő maszkká válás lehetőségét. A kisimult arc mögött meghúzódó grimasz, torz vigyor ilyenkor előlép, hogy átvegye az uralmat az arc felett. És ahogy az arc felszínén és mélyén álarc és grimasz bujkál, úgy az arcot figyelő, az arcra tekintő Másik mélyén is ott az Idegen, a megmerevedett arcra dermedten bámuló Harmadik, aki mintha gorgóőre pillantana, maga is kővé mered.

Ülök a nézőtérén a színházban, a színész rám néz, meg sem merek moccanni, úgyszólván odaszegez tekintetével a székbe. Mégis, mintha keresztülnézne, átnézne rajtam, nem rám néz, hanem vala-

hova „mögém”, jóllehet nem egy másik nézőre, hanem a holt térbe. Abba az ürességbe, arra a Senkire, aki mögöttem/bennem van. Arra a semmis valakire, nem-személyre, akit éppen Én kényszeríték ki és teszek lehetővé azáltal, hogy ott ülök és nézem őt. Nem senkire sem néz, hanem egy Senkire néz, akire szüksége van szerepe⁸⁷ eljátszásához, mivel látóterében ott terpeszkedem. Közösén hozzuk létre ezt a Senkit, miáltal kibogozhatatlanul összefonódik bennem a Másik és Harmadik alakja, hisz sem nem lépek ki e pseudo-dialogikus szituációból, sem nem lépek be igazán. Határon állok hát, olyan Másikként/Harmadikként, aki billenne erre-arra, de nem tud, vagy nem akar.

BÁMULÁS ÉS INGÁZÁS, BELEHALLÁS ÉS ÉRINTKEZÉS

Amit a színész tesz, szintén csak felnagyítása, élesebben láttatása annak, ami mindennapi tevékenységeinket kíséri. Így ha élvezünk, ha gondolkodunk, ha koncentrálnak, ha révedezünk vagy emlékezünk, akkor mi is „belebámulunk a semmibe” – olykor annyira zavarónak érezve ezt a Semmit, annak törékeny létét/nemlétét, hogy lehunyjuk a szemünket vagy elkapjuk a tekintetünket, esetleg kényszeredetten megcélzunk valami létezőt, mely látóterünket kitöltve s egyszersmind rögzítve feloldja e zavart.

Am a magába záródó élvezet, a gondolkodás, a figyelem, a révedezés vagy az emlékezet magányos tevékenységéhez hasonlatos az is, ami minden párbeszéd során végbemegy. Ilyenkor ide-oda járatjuk a tekintetünket, ráemeljük a másikra és levesszük róla, elnézünk valahová messze vagy éppen túlságosan közelre, néha a kettőnk közötti térre irányítjuk pillantásunk. Ezalatt természetesen a másik tekintete is hasonló mozgást végez, s e mozgás hatásának mindvégig ki vagyunk téve. A dialógus így egyfajta mozgás, ingamozgás, ám nem pusztán a két fél között, hanem állandó ingázás mindkét félen belül a Másik és a Harmadik pozíciója között.⁸⁸

⁸⁷ Ne feledjük, a görög *proszopon* egyszerre jelentett arcot, maszkot/álarcot, szerepet és személyiséget. Az arcról és a maszkról, az arc maszkosításáról és maszkká válásáról művészettörténeti és színháztörténeti kontextusban lásd Belting (2018) 27. skk. o.

⁸⁸ Így hát nemcsak az eltárgyasító tekintetek közti küzdelmekről beszélhetünk, mint ahogy Sartre teszi – lásd Sartre (2012) 314. skk. o. ill. 435. skk. o. –, hanem a tekintetek szubjektumon belüli harcáról, illetve egybefonódásáról.

Ami a vizualításban végbemegy, az érzékelés egyéb formáiban is megtapasztalható, noha persze más formában. A telefonbeszélgetés jó példa arra, hogy a hallás során hogyan vegyül egybe a nekem mondott szó a pusztán meghallott szóval, a felhívás és az üzenet a pusztán kihallott zörejekkel, zajokkal, szuszogással. Merthogy nincs hallás bele- és áthallások, ki- és elhallgatások nélkül. Hasonló élmény a véletlenül egymáshoz érő, majd visszahúzott lábaké a moziban és a színházban, a kínosan sokáig ottfelejtett vagy éppen túl gyorsan elkapott kezeké a kézfogás során, egy Harmadik szagának/ízének kiszimatolása/megízlelése a Másik ajkain az ölelésben. Mindezek arról tanúskodnak, hogy a testek érintkezése összekuszálódott találkozás, különös karambol, melyben az Én és a Másik alakjába a Harmadiké vegyül.

A TRAGIKUS VOYEUR ÉS A FANTOM

Egy különleges eset, ínycsekknek. Ugyanis nemcsak arra találunk példát, hogy valaki magában beszél, s ezt egy Másik/Harmadik végighallgatja. Hanem az is előfordulhat, hogy valaki örületében, illúziója foglyaként egy csak számára látható *fantom-Másikhoz* beszél, mialatt a valóságos Másik mindennek láthatatlan szem- és fültanúja. Egy olyan színjáték, mondhatni monodráma szemlélőjévé válik ekkor a Másik/Harmadik, melyben az ő hasonmása az egyik szereplő, akihez a magányos dialógus során beszélnek. Különös, hátborzongató tapasztalat ez, mint erről Szophoklész *Aiasz* című tragédiája tanúskodik. Ennek egyik jelenetében a Pallasz Athéné által megőrijtett Aiasz egy kost kínozt, úgy vélve, az tulajdonképpen a neki gyűlöletessé vált Odüsszeusz. Eközben a valóságos Odüsszeuszt az istennő odavezeti hozzá, de láthatatlanná teszi, hogy veszélytelenül nézhesse végig e szörnyű színjátékot.⁸⁹ Hogy mennyire megdöbbenő Odüsszeusz számára ez az élmény, szavai mutatják, melyekben nem a káröröm dominál, mint várnánk, hanem az emberi lét esendőségével való szembesülés: „Mert látom, nem vagyunk mi semmi más, csupán üres képmások, mind, kik élünk, könnyű árny”.⁹⁰ A *voyeur-pozíció*

⁸⁹ Lásd Szophoklész (1913), magyarul Szophoklész (1983). A jelenet értelmezéséhez lásd Schreiner Dénes: *Anthróposz mainomenosz – Szophoklész: Aiasz*. In: Schreiner (2017) 34. skk. o.

⁹⁰ 125–126. sor. Kerényi Grácia fordítása.

itt tehát nem titkos élvezetek forrása, hanem annak felismerése, hogy a halandó lét tulajdonképpen már megelőlegezett halott-lét, amit jeleznek a képmás (*eidolon*) és árny (*szkia*) kifejezések, melyek Homérosznál a Hadészba alászálló lélek (*pszükhé*) jellemzői.⁹¹ Ebben a szélsőséges esetben a Másik mintegy hatványra emelt formában tapasztalja meg saját Harmadik mivoltát. Ennek folytán a már említett elcsúszás a Másik és Harmadik között, illetve a Másikban rejlő Harmadik előlépése a halál és a jelen-nem-lét hátborzongató tapasztalatát eredményezi. A *voyeur* élménye teljesen látni engedi azt, ami jobbra elfedett: jelenlétünk alapzatában az elmúltság és a távol-lét, az árny- és képmásszerű halott-mivolt rejtekezik.

SZEMBEPILLANTÁS, KÍVÜLÁLLÁS

Az Én és a Másik találkozását tehát nemcsak fenyegeti, vagy éppen gazdagítja a Harmadik megjelenése, ahogy arra Husserl gondolatait követve Sartre és Lévinas rámutat, hanem a találkozás aktiválja is az Én-Másik hasadást az Énben és a Másikban, így azok Harmadikká válnak. Ezért minden találkozás félrecsúszás, elsiklás is, az Én-Másik viszony részleges sérülése annak folytán, hogy beindul az a folyamat, melynek során az Én benső kettőssége és dialogikussága felszínre kerül. Ez így van még a kiváltképpen személyesnek tűnő Én-Másik viszonynál is, a másik szemébe pillantásnál is.

Hisz annak ellenére, hogy e mozdulat az eggyé válás ígérétét/ígézetét hordozza magában, az ambivalencia megmutatkozik, melyre a *lélektükör* metaforája a maga kettős értelmével szintén utal. A szemben tükröződik a lélek és a szemben tükröződik a másik szeme/lelke. A pillantás belépés és visszahőkölés ugyanazon pillanatban, a dialógus beteljesedésének és így felszámolásának ígérete az egyesülésben, illetve rettegés a végleges magamra maradástól a kívül-létben. A szemkontaktus, a farkasszem, az üres vagy éppen a másik szemébe fúródó, abba belemászó tekintet mind-mind ennek a kétértelműségnek a különböző variánsai és oldalai.

Merthogy a találkozásokban, az egymásra nézésekben van valami a halott pillantásából és a halottra pillantásból, mikor egy nyitott, élettelen szem bámul ránk, mi pedig egy nyitott, élettelen szembe bámulunk – és elkapjuk a tekintetünket. A szem ekkor maga

⁹¹ Lásd *Odüsszeia* XI. ének.

a szemüveg, de nem a szem üvegteste miatt, hanem eredendő üvegesége, átlátszónak tűnő átlátszatlansága folytán, lévén olyan hideg, megdermedt folyadék, mely lassan, de folyton-folyvást „elfolyik” a pupillán. Nincs találkozás elvétel és elmozdulás nélkül, folytonos elidegenedés, Harmadikká válás nélkül, melyet a valóságos vagy virtuális Harmadik csak játékba hoz. Mi több, az Én/Másik eredendő Harmadikságának tapasztalatát végül is semmilyen valós Harmadik nem bírja alapvetően felülírni, csupán beteljesíteni. Az Én ugyanis mindig *kívülálló* is, kívül áll saját magán, saját Másikhoz fűződő viszonyán. A Másikhoz fűződő dialogikusságát mindig befolyásolja, árnyalja, vagy ha tetszik, beárnyékolja az Én benső dialogikussága, melynek e kívülállást köszönheti. Az Én benső kettőssége az az árnyék, mely rávetül minden tekintetre, mely ott lebeg vagy átsuhan a szem előtt minden pillantás során. Paradox módon az Én számára éppen saját árnyéka, azaz benső kettőssége válik megszüntethetetlen magányává. József Attila ismert sorát idézzük: „Hiába fűrösztöd önmagadban,/ Csak másban moshatod meg arcodat”.⁹² Ehhez hozzátéhetjük: a fürdővíz, melyet e be- és kimosakodáshoz használunk, abból a forrásból vétel, melybe egykoron a szerencsétlen sorsú Narkisszosz tekintett, és tekint azóta is.

Meglehet, persze, hogy csupán cicamosdásról van szó.

IDEGENSÉG, SZÉGYEN

A mindennapi nyelvhasználat, megjelenítve és egyszersmind lehetővé téve is e tapasztalatot, világosan jelzi az Én belső szóródását. Beszélhetek *magamból*, *magamhoz* és *magamról*, azaz egyes szám első, második és harmadik személyt használva, olykor váltogatva vagy akár egyszerre is, hiszen bizonyos élmények adekvát kifejezése csak így lehetséges. Az Én önmagától való tapasztalati-nyelvi elkülönöződése, úgy tűnik, természetes folyamat, meglehet, ez az idegenség az ő legsajátabb otthona.

Az Énnek e benső dialogikussága kívülről nézve, a Másik számára zavarba ejtő lehet. Jóllehet empirikus-ontikus magyarázatok lehetségesek (örület, játék, az anyától való elszakadás, etc.), ámde filozófiai értelemben eredete kikutathatatlan, csupáncsak felmutatható. De miért is e zavar az örült magában beszéde, a színész deklamálása

⁹² József Attila: *Nem én kiáltok*.

során? Miért a telefonálók halandzsázása, a kezet fogók tétova tapogatózása? Miért oly megrendítő a részeg gajdolása, a holdkóros dűnnyögése, az istentől megérintett gügyögése? Talán mert ezek a szituációk olyat tárnak fel belőlünk, ami a sajátunk, ám normál esetben elrejtőzik az általános, mondhatni *ontológiai szégyenkezés* során.⁹³ Nem a bűn, a betegség, a rútság vagy a tévedés okozta szégyenre kell gondolnunk, hanem az Én alapvető szégyenére, mely létének alapját érinti. A szégyenre, hogy egyáltalán van, s hogy ön-magában sem tud egyedül lenni, magánya társas magány, egy sehova nem tartó, megszüntethetetlen benső párbeszéd hömpölygő folyama. Az örület és a többi önkívületi állapot beszéde ezt az eredendő benső dialógust tárja fel, legyen az máskor, máshol, például a normális ember esetében gondolkodás, ima, büntudat, önelvezet, bármi. Azt mutatja meg a Harmadik pozíciójába kerülő Másiknak, ami benne magában is dolgozik, ám jobbára elfedetten, vagy a kultúra által létesített rezervátumokba száműzve (vö. Foucault). Körülkerítve és domesztikálva, kanalizálva és analizálva gyermekkorként, ataviz-musként, játékként, betegségként, művészetként, szenvedélyként, hóbortként stb. Ezek a jelenségek látni engedik a tudat folytonos szakadását, önmegkettőződését, elválását magától, de egyúttal folytonos összeszőződését, fedésbe kerülését magával mint Mással/Másikkal, Idegennel. A teljesen soha nem birtokolt tiszta jelenlét és a teljesen soha elveszteni nem bírt önazonosság kettősségét. Jelzik a tapasztalat kétértelműségét, divergenciáját, de nem végtelen szóródását, jelzik az élmény diszkontinuitását, de nem pontszerűvé töredezettségét. Egy-szóval ezekben a szituációkban megmutatkozik az az egész mennyei és poklbéli sereglet, mely bennünk lakozik. Az együttlétben óhatatlanul Harmadikká váló Én zavarodott, mert mindenét felforgató tapasztalata erre vonatkozik, ezekre az Idegenekre a sajátban, hogy aztán ez az Idegenség a Másikban is előhívja a sajátját.

Talán ezért lenyűgöző és rettenetes is egyúttal minden találkozás.

⁹³ Vö. Lévinas (2003) A tekintet és a szégyen sartré-i elemzéséhez lásd Farkas Henrik tanulmányát: *Erőmegnyilvánulás és cselekvőképesség. (Az interszubjektivitás fenomenológiájához)*. In: Ullmann-Váradai (2011) 59. skk. o.



FELHŐK ÉS SZILÁNKOK

(VÁROSFENOMENOLÓGIAI VÁZLAT ÉS VALLOMÁS)

A város különleges tárgya a tapasztalatnak, így speciális fenomenológiai elemzést igényel.⁹⁴ Ennek több oka van. Egyfelől sohasem jelenik meg teljes egészében, így tulajdonképpen „tapasztalhatatlan tárgyiság”, ugyanakkor mégiscsak adódik valamiképpen a tapasztalat számára. A város egészének látványa – például egy repülőgépről lepillantva – nyilvánvalóan nem azonos a város megélésével, madártávlatból nézve sok mindennek híján vagyunk, ami ebbe beletartozik. Egy város nem azonos saját látképével, noha ez a kép is rá vonatkozik. A tapasztalatban adódás e helyett másképp történik: részleteiben, rétegeiben, aspektusaiban, dimenzióiban, egy bennük, általuk megvalósított konstitutív művelet során. Ezek a részletek – egy utca, egy épület, egy esemény stb. – képesek felvillantani a soha jelen nem levő egészet. Utalnak a távol levőre, a jelenlét és közelség tapasztalatába mindig belevegyül a máshollété és a távolságé, a konkrét élményhez hozzáadódik a városhorizont, melynek háttére előtt mindez megtörténik. A várostapasztalat, továbbá, szükségszerűen szelektív, vannak kiemelkedő – tipikus vagy kivételes – mozzanatok, amik reprezentálják vagy éppen megkérdőjelezzik a teljességet, és vannak figyelmen kívül hagyott, fel nem tűnő, „érdektelen”, „semleges” mozzanatok is.

⁹⁴ Két megjegyzés kívánczik ide az elejére. Egyrészt elemzésem tárgya ugyan a város, mivel ebben élek, erről van bővebb tapasztalatom, de nem kifejezetten az urbanisztika szempontjaira koncentrálnék, hanem általában az emberi *település* megjelenésmódjaira. Így adott esetben az itt szereplő belátások alkalmazhatóak egy falu vagy más településforma megélésére is. Másrészt alapvetően a város *tapasztalatának* problémáit járom körül, így jórészt figyelmen kívül hagyom a földrajzi, történelemtudományi, szociológiai, közgazdaságtudományi, politikaelméleti, építészeti stb. kérdéseket. A kifejtés során természetesen érintem a város ezen aspektusait, ám e diszciplínák – amúgy fontos – problematikái helyett a fenomenológiai megközelítésre szorítkozom.

Másfelől a város fenomenalizációja nem korlátozódik az érzékelés működésére. Már maga az érzékszervi tapasztalat is sokrétű, a vizualitás mellett fontos szerepet játszanak benne a hangok, a szagok és az ízek, de még az is, amit tapintunk, bőrünkkel, testünk egészével észlelünk. Ezekhez járul hozzá az emlékezet, a képzelet, a figyelem vagy éppen az elvont gondolkodás munkája, nemkülönben az álmok, ábrándozások, asszociációk szövevénye. A konkrétan érzékelt város tapasztalatát átszínezi, de olykor még felül is írhatja mindaz, amit elképzelünk vagy olvasunk róla. A város speciális fenoménje folytonos alakulásban van a tapasztalatban, a különféle noétikus irányulások minduntalan összefonódnak és szétválnak benne egymással.

A város azonban nem csak látványánál vagy elképzelésénél „több”, hanem saját *térbeliségénél* is, noha a tér nyilvánvalóan a város egyik alapvető dimenziója. Vannak közigazgatási határai, megragadható földrajzilag, geometriailag, ám vertikális és horizontális kiterjedéséhez *időbelisége* is társul: történelme, szokásai, hagyományai, intézményei stb. A város múltja és lehetséges jövője beleivódik a jelenébe és viszont, a mindenkori tapasztalatba a tovafolyó időé vegyül.

Ettől az időbeliségtől elválaszthatatlan a város társadalmi és kulturális dimenziója. A város szociokulturális egység, mely összekapcsolódik természeti létével. Materiális képződményként egy adott tájba, környezetbe illeszkedik, időjárásával, felette az éggel, alatta a földdel, folyóival, hegyeivel, növény- és állatvilágával, stb. ehhez a szférához tartozik. Már e *naturális* réteg is rendelkezik egyfajta időbeliséggel, a városnak saját természettörténete van. Ám ehhez hozzáadódik a *kulturális* réteg, az épületek, az utcák, az autók stb., de ugyanígy a szokások, az ünnepek, a politikai berendezkedés, a műalkotások, a szellemiség és egyebek. E kulturális dimenzió *idealitással* és ideális *materialitással* (tárgyi kultúra) ruházza fel a várost, mely egyaránt értelmezhető a térkialakítás és az időbeli rétegzettség felől.

Természetesen egy város elképzelhetetlen a benne élő vagy épp ott tartózkodó *emberek* nélkül. Mi több, olykor inkább az emberek és az emberi viszonyok, mintsem az épületek és a civilizáció anyagi összetevői adják a város jelentőségét.⁹⁵ A város ugyan nem azonos

⁹⁵ Mint arra Lewis Mumford is felhívja a figyelmet, a klasszikus kori Athén lakóházait, utcáit vagy éppen köztisztasági viszonyait tekintve – templomait és az Akropoliszt kivéve – afféle mezőváros volt félig-meddig falusias jelleggel. Építészeti, urbanisztikailag és régészeti nézve a városegész képe ezt mutatja. Világtörténelmi jelentőségét a benne élők magatartása és az általuk létrehozott

lakóival, pláne nem egy adott időpillanatot tekintve, ám hogy mennyire kísérteties az emberek nélküli város, azt erőteljesen mutatja egy természeti katasztrófa vagy éppen egy járvány hatása, mely úgyszólván teljesen kiüríti. A kihalt, elhagyatott várost a természet szinte azon nyomban elkezd „visszavenni” magába, e látvány rávilágít arra, mennyire törekény volt kiemelkedése a földből, milyen ingatag alapokon áll a kultúra, e megművelt terület helyet követelése a „vadonban”.⁹⁶ Az üres, elnéptelenedett utcák látványa egy ember utáni világot idéz meg. Az emberek éppen időleges hiányukkal vannak intenzíven jelen e képeken, ám mindez egy ennél is dermesztőbb lehetőséget villant fel: egy világét, amelyből egyáltalán nem hiányzik az ember. E lehetőség végiggondolása – lévén maga is emberi tevékenység – végül is felszámolja önmagát, hiszen ha másképp nem is, de a gondolat formája megmarad emberinek. Egy poszthumán világ tehát emberként tulajdonképpen végiggondolhatatlan, ám az emberlakta helyek kiürülése, az elhagyatottság és a pusztulás képei a gondolkodásnál nyersebb szinten szembesítenek vele. Amiképp Pompeji vagy a nekropoliszok az emlékezet alakzatai, addig kihalt városaink jelenbeli emlékei az előrefutó emlékezetnek.

A város tehát olyan komplex fenomén, mely nemcsak vizsgálható különféle aspektusokból és ezek kombinációiból, de mindezek a primer tapasztalati rétegekben is jelentkeznek. A már említett észlelt-elképzel, térbeli-időbeli, természeti-kulturális, materiális-ideális párok mellé hozzárendelhetők a saját-idegen, az ismerős-ismeretlen, a lakott-elhagyatott stb. fogalmai. Ezek a dimenziók ráadásul egy folyton változó, dinamikus létezőmódot takarnak. A város úgy azonos önmagával, hogy nap mint nap átalakul, folytonos mozgás van benne és önmaga is folyamatos változásnak van kitéve. Megkövethető tehát a feltevés, hogy a város olyan „megtapasztalhatatlan tapasztalati tárgy”, mely bizonyos fokig „ellenáll” a fenomenológiai epokhénak és redukciónak. Fenoménként adódásába mindig valami közvetett-közvetített jelentés vegyül, ezek nélkül nem jelenik meg

kultúra adja, ez azonban csak a fennmaradt szövegekből, műalkotásokból és az európai történelmet érintő hatástörténetből bontakozik ki. Lásd Mumford (1985) 155. skk. o.

⁹⁶ Ám eljön majd az az idő is egykor, mikor a szerves természetet is visszaveszi magába a szervetlen. E képet nem a kúszónövények által körbeölelt romok, hanem a sivatagi homok vagy a vulkáni hamu által ellepett épületmaradványok idézik meg. Mintha a halott Pompeji „elevenedne” meg a szemünk láttára.

városként, csupán tárgyak, emberek, terek, idők stb. együtteseként. E „redukálhatatlanság” ugyanakkor mégsem jelenti a fenomenológiai megközelítés lehetetlenségét, inkább egy speciális, rá szabott fajtáját követeli meg. A továbbiakban egy ilyen városfenomenológiai redukció kísérletét mutatom be vázlatos formában.

TÉRBELISÉG – FELHŐK, SZILÁNKOK, TÚLOLDALAK

A városi tér tapasztalata számos sajátossággal rendelkezik. A város terébe különféle tértípusok és tértagolások illeszkednek. A természeti képződmények (hegyek, folyók, tavak, erdők, ligetek, tengerpart stb.) ember alkotta tereptárgyakkal (épületek, utcák, terek, vasút, hidak, csatornák stb.) vegyülnek, miáltal a látszólag pusztán természeti is társadalmi-kulturális jelentésre tesz szert. A város felosztása (központ–periféria, kerületek stb.) csakúgy, mint a horizontális és vertikális tagozódás (közel és távol, kint és bent, lent és fent, innenső és túlsó, egymásmellettség, stb.) meghatározzák a város „arculatát”. Ezen arculton belül helyszínek létesülnek a városi élet különböző funkcióit betöltendő. Ezek a *helyek, környékek* ugyanakkor részben egymásba érnek, egymást átfedik. Adott esetben egyazon földrajzi-geometria térsgben jönnek létre, például a napszakok és az évszakok vagy a hétköznapi és a hétvége váltakozásával. Ami nappal játszótér, éjjel csavargók tanyája, ami hétköznapi forgalmas iroda negyed, hétvégén kihalt terület, ami nyáron üdülőövezet, télen csendes falu, stb. Az idő a teret, a tér az időt tagolja, osztja fel újra és újra.

Az ugyanabban a térben létesülő helyek egymásba fordítása, avagy éppen fordíthatatlansága némiképp hasonlatos a nyelvekéhez, a terek és helyek bizonyos értelemben nyelvként viselkednek, melyeket érteni és használni kell. Az idő és tér kölcsönös tagolásához így hozzájárul a térnelvek és időnelvek egymáshoz viszonyulása is.

Az általános térbeli jellemvonások mellett van néhány speciális jellegzetesség, mely a konkrét tapasztalat során rajzolódik ki. Az egyik a városi tér „felhőszerű” foltként megjelenése, avagy „szilánkos” élessége, töredezettsége. A megélt tér az ismerős és idegen, a megszokott és különleges, a régi és új, stb. mentén szerveződik, az érdeklődés és az értékelés nyomán jelenik meg körülöttünk. Néha olyan, mint egy felhő, gomolyog erre-arra, kiöblösödik és visszahúzódik, kitüremkedik és összeszűkül, ám az átmenetek olykor szinte

észrevehetetlenek, a tér lágy hullámmzése az egyik formát finoman fordítja át a másikba. A régóta ismerős kávéház tere magába fogadja a mellette frissen megnyílt pékségét, a jól bevált útvonalak, melyek a játszótérre vagy a munkahelyre vezetnek, egy forgalmi változás folytán különös tónust kapnak, egy új ismerős háza fokról fokra barátságossá tesz egy addig zordnak gondolt környéket. Máskor viszont a tér adott formáiba élesen vág bele az idegen szerveződés, gyökeresen felforgatva az addigit. A tér hirtelen széttörik körülöttünk, hogy darabkái üvegszilánkként hasítsanak belénk a megrázó tapasztalat nyomán. A meghitt utca egy csapásra a szomorúság honává válik, a népszerű terecske a borzalom emlékhelyévé vagy éppen az unalmas porfészek az öröm és boldogság helyszínévé. A tér ezen átalakulásai oly radikálisak lehetnek, hogy a korábbi termegélés folytathatatlaná válik, tökéletesen eltérő helyek, új helyszínek létesülnek ugyanazon koordinátákon belül, legfeljebb csak nyomokban emlékeztetve a korábbira. Az ilyen „térnyomok” aztán vagy eltűnnek, vagy a változással dacolva ottmaradnak mementóként, miként rég nem használt ösvényeket jelző határoló kövek egy parkban, vagy megbújnak, mint hajdani cégtáblák egy múltját feledt bérház homlokzatán. Ám az is előfordul, hogy a nyom a testmélyig hatoló emlékezetben lel menedéket, hogy aztán e különös tereket élénk varázsoló álmainkban még előbukkanjon néha.

Ám akár felhős, akár szilánkos, az adott tapasztalati tér „mögötti”, azon „túli” terület horizontszerűsége megmutatkozik. Noha mindig csak egy adott térdarab tárul fel előttünk, ám ennek megélésébe belekerül az a nem tapasztalható terület, ami körülveszi. E „horizont” nem csak horizontálisan, de vertikálisan és egyéb térbeli relációiban is körülveszi mindezt, végső soron pedig a korlátozott térrész a város egészébe illeszkedik. Ahogy például egy séta során mintegy „kiterül” előttem az utca, a látványhoz hozzátartoznak azok a láthatatlan épületek, utcák stb., melyek körülveszik és meghatározzák jelentését. Ahogy bolyongok a várost kettészelő folyó partján, a folyam sodrása megidézi azokat a szakaszokat, melyeket szintén érint. A kávéház teraszán ülve anélkül, hogy felfelé néznék, érzem, ahogy fölém tornyosul az épület, és roppant súlyával rám nehezől. Másról van szó, mint egy fizikai tárgy esetében, mikor a többletvelekedés révén a látványhoz hozzáillesztem azt is, amit nem látok. Itt a tárgyegész adódásáról van szó, a város esetében viszont az utca, a folyópart csak e nem adódó teljesség fényében jelenhet meg. Nem létezik utca

vagy folyópart, de tömbház vagy kerület sem önmagában, csak egy település részeként. Ennek a szétterülő térnek felépülésébe ráadásul belejátszanak – mint arra később még részletesen kitérünk – az emlékek, a képzelet, az érzelmek, és így tovább. Az, ami „túl” van az adotton, szinte mindig kap valamilyen színezetet, a tapasztalatilag adódó városrészletet körülvevő horizont sohasem teljesen semleges. Lehetőségeket, veszélyeket stb. rejt magában, meghosszabbítása vagy éppenséggel ellentéte annak, ami észlelhető.

A gyermeki térmegélés jól ismeri a túlsó oldalakat. Az utca másik oldala, a ház vagy a körfolyosó túlsó fele, a folyó túlpartja – mindezek olyan messzeséget sejtetnek és takarnak, melyet semmilyen helyváltoztatás nem képes áthidalni. A *túlsó* örökre túlsó marad – egyfajta karnyújtásnyira lévő, szinte kézzelfogható, mégis elérhetetlen túl-világ.

A meg nem tapasztalt terek közelsége, az átmenetel. A széles úttek, a körforgalomtól körülhatárolt, elzárt területek, az erkélyek, párkányok, stb. mind-mind a vizuális tapasztalat részei, ám sok esetben soha nem közelíthetők meg közvetlen közlőről. A város, egyebek mellett, az érintetlen és érinthetetlen terek sokasága. Nem csak fizikai lehetetlenség vagy tiltás (egyfajta modern, urbánus *tabu*) zár ki számos térből minket, de vannak nem-kívánatos, törvényen kívüli helyek is (ún. *no go* zónák), és vannak terek, melyeken csak áthaladunk, ám többnyire nem kerülnek be a tapasztalati térbe (ún. *nem-helyek*).⁹⁷ A városi tér heterogén, akárcsak a szakrális tér⁹⁸ vagy a Zóna, ám nem feltétlenül a szentség jelenléte strukturálja – bár ez is előfordulhat, az ősi városok esetében mindenesetre alapvető

⁹⁷ Marc Augé térantropológiájában használja a posztmodern/szürmodern terek egy fajtájára a *nem-hely* (*non-lieu*) kifejezést. Azokat a tereket érti rajta – tranzit-zónák, pályaudvarok, bevásárlóközpontok stb. –, melyeket úgy használunk áthaladván rajtuk, hogy hiányzik a tér tulajdonképpeni megélése, belakása. Szemben az antropológiai helyekkel, nem hoznak létre viszonyokat, identitást, történetiséget. Lásd Augé (2012) 29. skk. o. ill. 47. skk. o. Krasznahorkai László *Megy a világ* című írásának egy fejezete érzékletesen mutat be egy ilyen nem-helyen – egy hatalmas sanghaji autópálya kereszteződésben – való bolyongást. Lásd Krasznahorkai (2013) 99. skk. o. Augé gondolataival némileg párhuzamosan Paul Virilio a helyek alkonyáról beszél. Lásd Virilio (2007) 113. skk. o.

⁹⁸ A szent, illetve mitikus tér fogalmához lásd például: Cassirer (2010) 98. skk. o., van der Leeuw (2001) 342. skk. o., Eliade (1987) 15. skk. o., Hübner (1985) 159. skk. o.

volt⁹⁹ –, hanem azok az értelemforrások, melyek a szakrális helyébe lépnek. Ezen források értelmezése nélkül egy idegen, egy turista vagy egy „téralfabéta” egyszerűen nem „érti” a teret, melyben benne találja magát. Például a nappali város lakója töri az éjszakai nyelvét, a felszínen mozgó akcentussal beszéli az aluljárókét. A város tagolódásai túlmutatnak a funkcionalitáson, tapasztalati, nyelvi, szimbolikus síkon is megjelennek.

A város megmutatkozik és elrejtőzik a térhasználat során, a városi tér fenomenalizációja nem magától értetődő, nem problémamentes esemény. A város egyszer *megmutatja* magát a tekintetnek vagy más érzékszervnek, enged a képzeletnek és emlékezetnek, másszor *megvonja* magát tőlük. Jó esetben „összeáll” alkotóelemeiből, rossz esetben „szétesik”. Másfelől a város felkínálja is a megmutatkozást, az előlépés, illetve az elrejtőzés, háttérben maradás lehetőségeit az emberek és más létezők számára. Konkrét funkciókkal felruházott részei mellett mindig ott vannak a *félreeső terek*: szegletek, zugok, kies sarkok, átjárók, üres telkek stb. - olyan térségek, melyek „nem jók semmire”, csupán a kényszerű megmutatkozás előli menedékként szolgálnak. A város ilyenként a *ház*, a *lakás*, az otthon kiterjesztésének bizonyul.¹⁰⁰ Merthogy a városi tér végül is nem „transzparens”, kivéve a börtönszerűen kialakított falanszterben, a diktatúra térgyarmatosításában. Ám átlátszatlansága nem a város- és házfalakban rejlik, hanem abban a szabadságban, mely megteremti azokat az óvó tereket, ahová a fürkésző tekintetek elől vissza lehet húzódni. És mindenekelőtt abban, hogy biztosítja a térhasználat rugalmasságát, a haszonelvű funkcionalitáson túli termegélés módjait, „teret enged” a játékosságnak, az értelemmentességnek, a kaotikusságnak. És ugyanígy a térvelvek sokaságának, a fordítással küszködésnek, a dadogásnak és némaságnak is.

⁹⁹ Lásd például Mumford (1985) 41. skk. o.

¹⁰⁰ A ház – kozmosz – város szimbolikához lásd Bollnow (2011) 139. sk. o. Az építésről és lakozásról szól Heidegger *Bauen Wohnen Denken* című szövege. Lásd Heidegger (2000) 145. skk. o. Lévinas a visszahúzódság fenomenjére helyezi a hangsúlyt. Lásd Lévinas (1999) 124. skk. o. A ház, a lakás szimbolikájáról, a ház térbeliségéről is ír Gaston Bachelard különleges hangulatú és stílusú szövege, *A tér poétikája*. Lásd Bachelard (2011) 28. skk. o. ill. 56. skk. o. A sarkok *topo-analízise* során a visszahúzódság, rejtekezés, mozdulatlanság állapotát emeli ki. Lásd Bachelard (2011) 138. skk. o. Részben hozzá kapcsolódnak, vele vitáznak Bollnow elemzései a házról, a személyes térről, a test, a lakás és a tér viszonyáról. Lásd Bollnow (2011) 119. skk. o. ill. 267. skk. o.

A városi teret a térhasználók alakítják ki, ők konstruálják egyedi – olykor „irracionális” – útvonalakkal, csapásaikkal, sétájuk ütemével, térbeli gyakorlataikkal és térelbeszéléseikkel.¹⁰¹ A mozgás, általánosabban a térben létezés nem egy adott tér kitöltése a létezéssel, hanem a tér megkonstruálása a létezés révén. A város tere, noha számtalan konstans összetevővel rendelkezik, nem létezik önmagában, hanem testünkkel, tekintetünkkel, érzéseinkkel, képzeletünkkel, gondolkodásunkkal alkotjuk meg és alakítjuk át újra és újra. Még látszólagos állandósága is egy folytonos konstrukciós tevékenységet takar, a mozdulatlanság, eseménytelenség, de akár a sivár egyformaság tapasztalata is egy aktív, dinamikus folyamat eredménye.

A város terének felhősödéséhez és szilánkosságához hozzátartoznak a tekintet „kalandozásai”, melynek révén a testi szubjektivitás felméri a teret, mely körülveszi. Az itt, az ott és társai mind-mind olyan térhatározmányok, melyekkel főképp a tekintet, de adott esetben más érzékelési forma is dolgozik. A tértudat e tevékenységek során folytonosan hozzáigazítja „kategóriáit” a tapasztalathoz, nem egy kész sémát erőltet rá, hanem ad hoc szabályokat állít fel, újraalkot, felülír, eltöröl stb.

Az erkélyen állok, nézek le az utcára. Szinte hihetetlennek tűnik, hogy egykor kint és lent voltam – és leszek is még. Mérhetetlenül messze van az utca, minden mérhető távolságnál távolabb. Ott szoktam járkálni, sőt onnan letről szoktam felnézni ide, ahol most állok, hétköznapi a szituáció, mégis megdöbbenek a pozíciók felcserélhetetlenségén. Hogy mindig *itt* vagyok, sohasem *ott*, hogy az *ott*-nak – jelen esetben az utcának – különös hangulata van, színezete, melyet csak innen kaphat, ebből az elérhetetlen

¹⁰¹ Míg Michel Foucault a *Felügyelet és büntetés*ben a hatalom „térfelügyeletét” elemzi, addig Michel de Certeau hangsúlyozza a (városi) térhasználók mindennapi kreatív praktikáit, melyekkel a hatalom ellenőrzése alól minduntalan kibújnak. Lásd Certeau (2010) 14. o. ill. 117. skk. o. A tér társadalmi-politikai konstrukciójához, a szociális „tértermeléshez” lásd még Lefebvre (1991) 73. skk. o. Virilio meglátásai szerint viszont a XX. századi szuper-metropoliszok, „metavárosok” létrejöttével a geopolitika helyébe a *metropolitika* korszaka lépett. Lásd A. Gergely (2007–2010) 56. skk. o. Másutt arról ír, hogy e városok egyre kevésbé világ felé nyitott *kozropoliszok*, hanem egyre inkább magukba bezárkózó és az idegent, a mást kirekesztő klausztropoliszokká váltak. Lásd Virilio (2007) 72. o. és 92. o.

messzeségből, ahol épp vagyok. Azt is tudom, hiába mennék le az utcára, elveszne a varázsa, nem látnék mást, csak amit egyébként, a jelentéstelenségbe burkolózó közterületet, a flasztart, a forgalom lüktetését. Esetleg felpillantva az erkélyt szemlélném vágyakozva. Különös térélmény, hiába vagyok mindig itt, mégis mindig máshol vagyok, az elvagyódás távolában. Tér iránti nosztalgia – és a nosztalgia tere, térbeliesülése. Az *ott* ezekben a tapasztalatokban képződik, oly terek ezek, melyek sohasem válnak *itt*-té, akárcsak a nosztalgia melankóliával átítatott múltjai, melyek soha nem voltak jelen. Az *ott* sejtelmése, idegensége, elérhetetlennek tűnő csodálatossága mindig csak ebből az *itt*-ből látszik, innen szívárogoz át oda, e nem mozduló, fogva tartott *itt* élteti, ez ad neki vért, ruházza fel mindazon tulajdonságaival, melyekkel önerejéből nem rendelkezik. Végtere is nem más, csupán egy önmagát folytonosan eltörölő távollét. Hisz az erkélyről megpillantott utca nem azonos a bejárattal, oda soha nem lehet lemenni, tulajdonképpen nincs is sehol. Nem létező, mégis valóság, nem fantazma, hanem egy elementáris térélmény gyújtópontja. Az erkélynél ácsorogva a megélt teret látvánnyá oldom fel, testi jelenlétem, tapintásom, szaglásom híján az *ott*-at testetlen képmássá desztillálom, finom, lágy „térárnyá”, mely mégsem pusztán kép vagy rajzolat, hanem a térbeli jelen-nem-lét nagyon is testközeli élményének magja. Az *ott* mintha „emléke” lenne az *itt*-nek, a térbeli ittlet emlékezete, ám mégis olyan dús, mellyel semmilyen *itt* nem vetekedhet. Talán ez a gyermekkori túlsó oldalak továbbélése. Ez a hajdani tértapasztalat nyoma, melyet belém ékelődve, betokozódva cipelek magammal, könnyű teherként, hogy feleslegesen súlyos gondolataimnak könnyed lebegést adjon. És a szédülés, a zuhanás irtózata és egyszersmind vágya, mely ilyenkor elkap, az *ott* radikális és visszavonhatatlan *itt*-té változtatásának lehetőségét villantja fel. Elkülönültségük felszámolását, a terek végső egyesítését. Ám a túlsó világra átlépés lehetetlenségének tudatát is.¹⁰²

¹⁰² Merleau-Ponty a szédülés és az undor tapasztalatáról a térmegélés alapzataként beszél. Lásd Merleau-Ponty (2012) 279. sk. o. A testitől megkülönböztetett szellemi *térviszonyt* Wilhelm Worringer pedig alapvető művészetelméleti kategóriává emeli. Lásd Worringer (1989) 20. skk. o. Vö. Moravánszky – M. Gyöngy (2007) 18. o.

IDŐBELISÉG - NYOMOK, ELHASZNÁLÓDÁS, TEMPÓ

A város időtárgya is a tapasztalatnak. Az időtudat itt nem csak konstituálja a fenomén időbeliségét, hanem az *idő nyomainak* sajátos formáit is tartalmazza. Az idő felfakadási pontja, a retencionális-protencionális struktúra, a szedimentáció, vagyis az időfenomenológiai alapjelenségek mellett¹⁰³ e fenomén esetében az időtudatban egy speciális szerkezet épül fel, éspedig a város időbeli rétegzettségének, időnek kitettségének, időben kiterültségének mintázata.

Mint említettük, már a város természeti létének is van valamiféle történetisége. Bár a természeti lét a maga önmagába visszatérő körkörösségével jórészt kívül esik az idő és történelem tulajdonképpeni dimenzióján, beléphet azonban a történelembe, a városéba és lakóiéba egyaránt. Az évszakok vagy a napszakok például különös arculatot képesek teremteni a város számára. Téli alkonyatbeli séta az utcán, a forró városban felkavarodó por egy nyári délután, a május émeletítő-szédítő tavaszi illatai, melyek valami végérvényesen elvesztett világot idéznek meg. Az éjszakai neonfények villódzása egy hatalmas hársfa sebesen mozgó árnyékát festi a plafonra, a lassan eltűnedező verebek itt-ott még csiripelnek hajnalban, mikor álom és ébrenlét határán különös gondolataink támadnak.

A város azonban alapvetően kulturális képződmény, ott van rajta az emberi kéz nyoma, az organikusságot mindenütt a tervezés alakzatai foglalják egybe. A szokások, a divat, a hagyomány már magának a városnak a felosztásában is tükröződhet (óváros, történelmi negyed, belváros és külváros, elővárosok stb.), de az idő számtalan más formában is jelentkezhethet (ókori romok, középkori városfalak maradványai, paloták, kúriák, boltok stb.). A város úgyiszlóván *térbelivé transzformálódott időbeliség*, az idő kézzelfogható formában található meg benne, hol a felszínen, hol a mélyben. Ez még a lakótelepek, lakóparkok, iroda negyedek esetében is így van, esetükben éppen „történelemnélküliségük”, azaz időbeli mélységük hiánya, a kurta jelenre korlátozódás szűkössége a szembeszökő. Ennek ellentéte bizonyos városrészek vagy akár egész városok szabadtéri múzeummá avagy „urbánus skanzenné” válása, a halottak

¹⁰³ Vö. Husserl (2002), Merleau-Ponty (2012) 440. skk. o.

uralma az élők felett, mikor a múlt kiszorítja, vagy legalábbis saját szolgálatába állítja a jelent, önnön emlékművévé avatva a várost.¹⁰⁴

A természeti és a kulturális között húzódik az időbeliség primer tapasztalatának egy harmadik formája, az *elhasználódás*. A koszlódás és omladozás, a kopás és romlás jelenségei. Nem egyszerűen a minden városra jellemző higiénés viszonyokról vagy a karbantartottság állapotáról van szó, hanem az elavulás mindent folytonosan átjáró, nyers fenoménjéről. A töredezésről, a piszok és a por, a rozsdá, a penész és a salétrom csendes, határozott munkájáról, a dolgok felfesléséről, a képek kifakulásáról. E jelenségek túlmutatnak az öregedés, hervadás, rothadás és enyészet formáin, végső soron a halál és pusztulás természetiségén, de innen vannak még a tulajdonképpeni történelmi idő városba íródásán. A tárgyak saját életére utalnak, az „idő vasfogára”, mely szép lassan mindent elrág és felemészt, hacsak egy kifejezetten ellenében ható munka nem tartóztatja fel – jóllehet, csupán ideiglenesen.

A városban az új és a régi folyamatosan egymásba alakul és egymást értelmezi, pozicionálja. A statikus és dinamikus elemek összefonódnak, a város tapasztalatában olyan – sokszor megnevezhetetlen – együttállást teremtenek, mely sajátos jellegét adja. Változnak, kicserélődnek az alkotórészek, miközben valamiféle identikusság ugyan fennmarad, ám folyton „tolódik” valamerre, egy senki által teljesen nem birtokolható vagy tervezhető irányba. *Alakul* a város, formálódik, öregedik és megújul, lélegzik, él, érzékel és mozog, némiképp hasonlatosan egy élőlényhez. Az idő hol itt, hol ott sűrűsödik és ritkul benne, koncentrálódik és szétterül, egybefolyik és differenciálódik. A város önálló, heterogén időbelisége beleivódik a lakóiba, hogy belőlük visszaáramoljon mindennapi tevékenységeik – a táplálkozás, a közlekedés, a munka, a kommunikáció, a szórakozás stb. – révén a városba. E folytonos körben forgás a város „életét” az élet egy speciális formájává változtatja, mely a biológiai, a szellemi és a technikai lét komponenseit egyaránt tartalmazza.

Minden városnak saját ideje van. A benne zajló életnek ritmusa, *tempója*, lüktetése. Ahogy az emberek az utcán járnak, beszélnek és gesztikulálnak, esznek és isznak. Ahogy közlekednek, olvasnak,

¹⁰⁴ Mumford Róma kapcsán vélekedik így. Lásd Mumford (1985) 226. o.

ismerkednek, és így tovább. Vannak lassú és gyors városok, és olyanok is, ahol az élet nem szépen lassan csordogál, hanem vontatottan vánszorog, vagy nem annyira gyorsan pörög, mint inkább kapkodva zakatol. Máshol álmosan indul, aztán felpeszsdül valamikor késő-délután, vagy épp rohanósan kezdődik, majd „leül” estére. Emitt kiszámítható, másutt kaotikus az egész. A város életének, a benne élők életmódjának sajátos sebessége van, mely nem azonos sem az emberek, sem a dolgok, intézmények ügymenetének sebességével külön-külön, hanem valahol közöttük, bennük, általuk, velük együtt képződik. E tempó és ritmika különös időtapasztalatot igényel és von maga után, mely eltér mind a szubjektív és interszubjektív időtudattól, mind az idő eltárgyasult-objektív formáitól.¹⁰⁵ A város hibrid életttempójának tapasztalata különféle időtapasztalatok elegye, egybenövése és küzdelme.

ATMOSZFÉRA - SZÉTSZÓRÓDÁS, ROHANÁS, ÖSSZESŰRÜSÖDÉS

Sion a népek anyja, mondja a 87. *zsoltár* Jeruzsálemről. Az idők végén ide zárandokolnak a *Zecharja* könyve szerint (8. fej.). A *Jelenések könyve* Babilont/Rómát a Nagy Paráznának nevezi, míg a mennyei Jeruzsálemet a Bárány mennyasszonyának (17., ill. 21. fej.). „Ez a város prostituált/Gyülölöm, mikor kielégít” – ekként az URH zenekar Budapestről.¹⁰⁶

A város megjelenhet *emberként*, személyiséggel, individualitással, élettörténettel, személyes viszonyokkal. De akár állat alakjában is (ld. városcímek), vagy szinte megistenülve, *istenhez* tartozva (Athéné Poliasz, Roma dea stb.). Értelmezhető élő *testként*, tagokkal, szervekkel, szövetekkel, sejtekkel.¹⁰⁷ Freud egy különös látomás-

¹⁰⁵ Amiként Georg Simmel beszél Velence ritmusáról. Lásd Simmel (1990) 10. o. Szintén Simmelnek köszönhetjük – *A nagyváros és a szellemi élet* lapjain – a modern nagyváros lakóiban kialakuló szenvtelenség, tartózkodás és közömbösség elemzését, melyet szerinte a felgyorsult városritmus, illetve a benyomások roppant mennyisége és váltakozása hív elő. Lásd Simmel (1973) 543. skk. o.

¹⁰⁶ A szám címe *Bétaville* – Müller Péter dalszövege, Menyhárt Jenő zenéje -, utalással Jean-Luc Godard sci-fijére, az *Alphaville*-re.

¹⁰⁷ Két alapvető könyvre utalnék. Richard Sennett *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization* c. művében a város történetét a város teste és a város testhez való viszonya nyomán mutatja be. Lásd Sennett (1994) 15. skk. o. Jürgen Hasse *Der Leib der Stadt. Phänomenographische Annäherungen* című könyve pedig a város bőréről, arcáról és testéről beszélve a város különféle

ban a *lelki élet* struktúráját Róma fantasztikus képéhez hasonlítja, melyben az örök város építményei a kezdetektől a modern korig valamiképp egyszerre léteznek, méghozzá nem romos állapotukban vagy a hozzáértők elméjében, hanem teljes valójukban, épségben, eredeti helyükön.¹⁰⁸ A város, továbbá, tekinthető egyfajta *nyelvnek*, *diskurzusnak*, *szövegnek*, melyet a benne lakók és az odatévedők beszélnek és írnak.¹⁰⁹ Lehet *dráma* vagy *színház*, színpaddal, színészekkel, folytonosan változó dramaturgiával.¹¹⁰ Beszélhetünk elképzelt, vágyott, utópikus vagy disztópikus városokról. A *polisz* Platón elméjében valóságos műalkotás (*Állam*), míg Deutero-Jesája az új, eljövendő Jeruzsálemről prófétál (54. fej.). Augustinusnál (*De civitate Dei*) üdvtörténeti-eszkatológiai fogalom, Isten Városa (*Civitas Dei*) az istenszeretet birodalma, az Ördög Városa (*Civitas Diaboli*) az önszereteté és az Isten megvetéséé.

És így tovább. A város különféle metaforái, allegóriái, szimbólumai nem csupán a rajta fogást kereső spekuláció vagy a művészi megjelenítés segédeszközei, de adott esetben élményvalóságának szerves részei. Általuk válik átélhetővé, megszólíthatóvá, szerethetővé, gyűlölhetővé. A város létezése olyan esemény, melybe újra és újra belejátszanak e jelentéstöbbletek, folytonos alakváltást hozva létre benne.

Visszatérek egy rég nem látott városba, és úgy tapasztalom, már nem az, ami volt. Sok minden megváltozott benne, ám mássága minden lehetséges különbségnél alapvetőbbnek tűnik. A várost, amit ma-

oldalait, aspektusait, funkcióit stb. elemzi. Lásd Hasse (2015) 22. skk. o., 34. skk. o. ill. 55. skk. o.

¹⁰⁸ Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Lásd Freud (1982) 333. skk. o.

¹⁰⁹ Michel de Certeau a városi térben való létezést egy szöveg írásához hasonlítja. Lásd Certeau (2010) 18. skk. o. ill. 139. skk. o. Roland Barthes szintén írásnak vagy diskurzusnak tekinti a várost. Lásd Barthes (2005). Mint ismeretes, Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* a nyelvet – többek közt – egy régi városhoz hasonlítja, melyben a régi és az új, a szabálytalan és a szabályos keveredik, vegyül. Ha megfordítjuk a hasonlatot, úgy azt mondhatjuk, a város olyan, mint egy nyelv, ezért csak a használat során kapnak részei jelentést. A városok használata, „olvasása”, „beszélése” pedig életformákhoz hasonlít, afféle *városjátékokhoz*, melyek között így családi hasonlóság van. A városnak tehát nincs esszenciája, definíciója, a különféle „családtagok” közt egyfajta hálózat van, több-kevesebb kapcsolati szállal.

¹¹⁰ Vö. Mumford (1985) 114. skk. o.

gamban hordoztam, nem tudom fedésbe hozni a jelenbelivel. Mintha emlékezetemben egy önálló város „épült” volna fel.

Egy másik várost, ahová régóta vágyom eljutni, már oly sokszor képzeltem magam elé – úti beszámolók, könyvek, képek, filmek nyomán –, hogy szinte tökéletes leírást tudnék adni róla. Mégis, mikor megérkezem, rá sem ismerek, és csalódott vagyok. Az elképzelt és a tapasztalt város nem akar összeilleni. Mintha képzeletemben egy különálló város „épült” volna fel.

Megint más alkalommal egy korábban soha nem látott helyen meglátom az általam már ismert városok néhány jellegzetességét. Vagy éppen belelátom saját múltját és jövőjét, függetlenül az ismert tényektől.

A sor folytatható. Ezen élményekben megfigyelhető, hogy a konkrétan észlelt város fenoménje mellett létezik bennünk az emlékbeli, az elképzelt, a vágyott stb. városé is. Ezek a „városok” ugyanakkor nagyfokú önállósággal bírnak, nem egyszerűen az első változatai vagy nyomai. Saját szerkezetük van, ezért például az „emlék-várost” nem azért nem találjuk a tapasztalatban, mert az emlékezet úgymond megszépíti a valóságot, hanem mert alapvetően különbözik tőle. Ilyenként inkább egy másik emlék-várossal mérhető össze, akár egy eltérő emlékekkel, mely szintén rá vonatkozik, akár ugyanazon emlékezet másik városával. Hasonló a helyzet a *képzelet-várossal*, a *vágy-várossal* és más formákkal (álmok, álmodozások, ábrándok stb.¹¹¹). Az érzékelt „valóság” nem azért nem érheti utol a képzeletet vagy a vágyfantáziát, mert szegényes hozzá képest, hanem mert más a fenomenológiai alapszerkezete, így a képzelet vagy a vágy városával is csak egy másfajta képzelet vagy vágy városa vethető össze.

Mindebből következik, hogy egyazon város sok városra „szóródik szét” a rá irányuló tudati műveletek függvényében. Ráadásul itt nem csupán szubjektív, de interszubjektív, kollektív konstitúciókról van szó. A város fenoménje a közös tapasztalatban, emlékekben, tudásban stb. is megjelenhet, e „városok” akár feszültségbe is kerülhetnek a szubjektum „privát-városaival”, álmaiéval, vágyaiéval stb. Továbbá – mint fentebb láttuk – a város nem konkrét tárgyi valóság, amire rá lehetne mutatni a tapasztalatban, hanem részeiből, aspektusaiból összeszőtt valóság, tehát eleve dinamikus-plurális jelenség. A város

¹¹¹ Az álmodozás, (költői) ábrándozás Bachelard szövegeiben kitüntetett jelentőséget kap a tér poétikus fenomenológiája szempontjából. Lásd pl. Bachelard (2011) 11. skk. o.

nem egy „ez”, mely körüljárható és szemügyre vehető innen-onnan, hogy aztán az eltérő tapasztalatokat egyszerűen egymás mellé helyezhessük és vitára bocsáthassuk, hanem komplex konstrukciós tevékenység eredménye. Különböző szubjektumok várostapasztalatai javarészt a különféle városkonstrukciók miatt különböznek, amik aztán a tapasztalatokat meghatározzák. A város fenomenje így egyúttal hermeneutikai alakzatként is viselkedik.

Ezért előfordul, hogy az ugyanabban a városban élők mégsem ugyanott élnek. A város egyszerre saját múltja, jelene és jövője, élettörténete több szálon fut, melyekben a különböző stádiumok egyszerre találhatók meg. Egyik része, lakosaival együtt, még egy korábbi életstílust valósít meg, egy másik már egy eljövendő világhoz tartozik. „Egyidejűségek nem-egyidejűsége” és „nem-egyidejűségek egyidejűsége” jellemzi, „narratív identitását” az elbeszélések konvergencia és divergencia sokasága adja.¹¹²

Láthatjuk tehát, hogy a város konkrét érzéki tapasztalatába az emlékezet, a képzelet, a vágy vagy éppen az érzelmek munkája mindig beíródik valamiképp. Nincs „tisztá” várostapasztalat, ezek a tevékenységek már ott működnek az elemi percepciók szintjénél. A város testének érzékelése, ahogy elsietünk egy jól ismert épület előtt, már emlékezettel terhes. A villamoson zötykölődünk, s az ablakon kibámulva a vágy kanyarítja körénk a hirtelen feltáruuló utcarészletet. A képzelet segítségével nélkül hiába néznénk rá a városokra, nem látnánk bennük jószerével semmi városszerűt. A város hangja, szaga, íze pedig sokszor csak egy váratlan asszociáció révén juthat el egyáltalán a tapasztalhatóság küszöbére.

A fent említett „város-sokaság” e tudati tevékenységek összefonódásának különféle alakzati révén jön létre. Épp ezért ütközik bennünk érzékelés, emlékezet, képzelet, és így tovább. Vagy ellenkezőleg, egybeilleszkedik, hiszen olyan is előfordulhat, hogy az emlékezetben hordozott város mégis élénk tárul a jelenben, az elképzelt város pedig váratlanul kézzelfoghatóvá válik. Mikor a tudat titkos kis üzelmeinek eredménye lágyan rásimul a szemmel láthatóra – és már nem is válik le róla.

¹¹² Vö. Reinhart Koselleck: *Történelem, történetek és formális időstruktúrák*. In: Koselleck (2003) 150. o., ill. Paul Ricoeur: *Az én és az elbeszélte azonosság*. In: Ricoeur (1999) 373. skk. o.

Ám eljöhet az az idő is, mikor haza kell rohannod, mert szó sincs lágy rásimulásról. Utazol a metrón, ülsz egy presszó teraszán, sorban állsz, hogy csekket fizess be – és hirtelen az az érzésed támad, hogy sürgősen el kell tűnnöd onnan. Menekülni a biztonságos otthonba, de ahhoz át kellene vágnod az ellenséges városon. Az utcák, az épületek akadályok, gátolnak a hazarepülésben, mintha harctéren szöknél keresztül, minden utcasarok egy lőállás, minden találkozás egy aknára futás. Csak senki meg ne szólítson, az ismerősök most a legidegenebbek. Tágul a tér körülötted, mégis halálra szorít a város, ahová elővigyázatlanul kimerészkedtél. Nincsenek sehol semleges területek, nincsenek óvóhelyek, csak a rettenet zónái vannak, mész te is cikkcakkban, egyenesen nem mersz, bár úgy rövidebb, de most – ezt határozottan érzed – így kell haladnod. Városod, e roppant élőlény elnyelni készül, az aszfaltdzsungel megemészteni és kiüríteni, vagy undorodva kiokádni. Hullámszik és vibrál minden, mintha tenger lenne vagy sivatag felett megrekedt levegő, utcatenger, várossivatag, nincs menedék, végső kétségbeesésedben befelé fordítod a várost, begyömöszölöd a testedbe, belülről érzed, ott van a lábadban, a gyomrodban, begyűröd a fejedbe, a szívedbe, rohansz a neuronokon át hazafelé, úszol az artériákban és vénákban, itt befordulsz, ott átvágasz, még egy sarok balra, aztán talán már ott is vagy. Hányingered van, émelyegsz, ki kéne hánynod a várost, kiköpnöd a tüdőddel együtt, kiadnod magadból mindent, de hiába imbolyogsz, szédülsz keresztül ezeken az oly ismerős, ezerszer bejárt, most mégis rohadtul idegen tereken, még részeg se vagy, bár az lennél, de nincs benned semmi, csak te magad, attól állhattál be, de az épp elég, a múltad, az életed rángat ide-oda az utcán, nem enged el, vonszol végig a saját városodon, amiben most egy megveszekedett turista lettél, de mindjárt vége, kezdedben a kapukulcs, befellegzett a városnak, agyó, intesz neki, túljutottál, megmenekültél végre, haladékokat kaptál egy rövid időre.

Otthon aztán nyugodtan végiggondolod, hogy minden városnak és városrésznek van egyfajta nehezen leírható *hangulata*. *Miliője, atmoszférája*.¹¹³ Ami számtalan részletéből és aspektusából áll össze,

¹¹³ A városi *atmoszféra* fogalmához lásd Hasse (2015) 91. skk. o. Az atmoszférikus tér és az ezzel kapcsolatban álló *színesztézia* és *szinergia* esztétikai-építészeti-méleti fogalmához Gernot Böhme: *Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik*. Lásd Böhme (2017) 21. skk. o., ill. uő: *Urban Atmospheres: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning*. Lásd Borch (2014) 42. skk.

ami tulajdonképpen egyedivé teszi, de amit inkább csak megmutatni lehet, mintsem meghatározni. A város individualitása kirajzolódik atmoszférájának tapasztalatában, de fogalmilag nem nagyon megragadható, mert nincs egyértelmű „szabály”, aminek alapján előáll. A város légkörét, ha tetszik, a „hely szellemét” (*genius loci*) egyfajta összbenyomás és *közérzet* tudja érzékelni, kitapintani, ami elfogja és fogva tartja az embert.¹¹⁴ Az érzékelésnek egy egészsleges, nem csak érzékszervi, de érzelmi és intellektuális formája egyúttal, mely hasonlatos az esztétikai érzékhez vagy az ítélőerőhöz, noha nem azonos velük.

A város objektivizáló reprezentációit, térképét, beosztását, stb. megpróbálhatjuk ugyan „ráhúzni” a várostapasztalatra, ám mindez legfeljebb praktikus szempontból, például a tájékozódás megkönnyítése végett lehet gyümölcsöző. Ám még ilyen esetekben is érzékelhető, hogy a térképen fekvő és az élénk táruló város két különböző valóság. Utóbbinak előbbibe való beszuszakolásával persze kialakulhat a város „térképesülése” a tapasztalatban (vagy éppen a tapasztalat helyettesítése a térkép böngészésével), ám ez esetben ön maga korlátozása révén maga a tapasztalat szenved csorbát. A térkép léptéke, fókusza – illetve a tulajdonképpeni fókusz hiánya – túlmutat a madártávlat/nagytotál versus békaperspektíva/közei kettősségén. A mindent látvánnyá oldó látkép, a város *panorámikus*¹¹⁵ (és talán *panoptikus*? – lásd Foucault) szemlélete – mint láttuk – sok mindent „kitakar” a városból. A térképpé merevítés ezt a tendenciát tovább folytatva totálisan „geometrizálja” és „geografizálja” a várost, mivel egyeduralomra tör a reprezentációk között.

A város hangulatát, atmoszféráját a tisztán fogalmi megragadás vagy a térképészet helyett inkább egy művészi (vagy egyéb) ábrá-

o. Vö. Moravánszky – M. Gyöngy (2007) 32. skk. o., ill. 253. skk. o. Megjegyzendő, hogy mind Hasse, mind Böhme elemzései Hermann Schmitz munkáiból indulnak ki, például az *Atmosphärische Räume* vagy a *Die Atmosphäre einer Stadt* című írásokból. Lásd Schmitz (2016) 13. skk. o., ill. 92. skk. o.

¹¹⁴ A *hely szelleme* Christian Norberg-Schulz építészeti-fenomenológiájának alapfogalma, amint azt *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture* című könyvében kifejti, és történeti példákon bemutatja. A fogalom körülírásához lásd Norberg-Schulz (1979) 18. skk. o.

¹¹⁵ A panorámáról és a térképről lásd Certeau (2010) 118. o., ill. 142. skk. o.

zolás, festmény, zene, film, tánc stb. képes megmutatni.¹¹⁶ De akár egy régi képeslap, egy ócska kis kuplé-dalocska, egy kabarétréfa vagy egy jófajta kisvendéglő étlapja. Nem pusztán azért, mert az eltárgyasító szemléletmód helyett, mely eltávolodik a tapasztalati megalapozástól, valamiféle testközeli, meghitten lokálpatrióta szubjektivizmusba merül. A város effajta ábrázolásai és jelképei nem egyszerűen egyéni fantáziák, hanem olyan kitöltetlen szemléleti lehetőségek, melybe saját nehezen kifejezhető vagy elhelyezhető tapasztalatainkat beleilleszthetjük. Olyan mintázatot kínálnak, melynek segítségével az érzéki benyomáshalmaz komplett élménnyé „sűrűsödik össze”, az élmény eljut a tapasztalatig, a tapasztalat pedig a kifejezésig.¹¹⁷ Mindig lesz persze eltérés, a saját tapasztalat komplexitását nem fejezheti ki pontosan, ellenben az ábrázolás a maga konkrét más milyenségével legalább utalhat rá és megidézheti. Ám talán még ennél is többről van szó. A megfelelő ábrázolások olyan megjelenítéssé válhatnak, melyek segítségével nem pusztán helyet kap a kész tapasztalat, de formálódik is, jó esetben elmélyül, kiterébéyesedik. Egy mozifilm például, mely háttérül választja a város egy részletét, olyan perspektívából mutatja be, mely aztán a sajátommá válik, végül magam „mozizom” vele végig a várost.¹¹⁸ A jól eltalált képeslapokon, fotókon – akár valóban régiak, akár újak – minden valahogy „rég” lesz, azaz távoli, mint az emlékezés tárgya, hogy aztán ezt vetítsem rá a városra. Nem csak a kiragadott részletek az érdekesek, nem csupán az, amit amúgy nem veszünk észre, hanem az is, amit túlságosan is észreveszünk, de olyan közel van hozzánk, hogy egyszerűen nincs „rálátásunk”. A distancia és rálátás hiánya nem mindig a dolgokban való elmerültséget jelenti, a tiszta közvetlenséget, hanem időnként a fenomenalizáció megakadását, torzulását, vagy egyenesen meghíúsulását. A túl közeli, „fenoménszegény” várost

¹¹⁶ Például Bereményi Géza *Budapest* című dalszövege, melyet Cseh Tamás és Másik János zenésített meg és énekelt, úgy tudja megidézni Budapest (egykori) arculatát, a város hangulatát, a benne létezés nyomorúságos emelkedettségét, hogy tulajdonképpen egyetlen „beazonosítható” részletet sem nevez meg belőle. Igencsak távol áll a bedekkertől, mégis elementáris erővel szólaltatja meg a város tapasztalatát.

¹¹⁷ Jürgen Hasse városfilozófiájában a fényképezés *fenomenográfiai* tevékenységéről beszél, melyet a *fenomenológiai* megközelítés mellé helyez. Szerinte az adekvát képi ábrázolás révén mintegy kibővül a fenomenális mező. Lásd Hasse (2015) 117. skk. o.

¹¹⁸ Fellini filmes vallomásában pedig a város egyenesen „főszereplővé” válik (*Fellini–Róma* – 1972).

a mű kissé távolabb „tolja”, hogy rámutasson arra, ami elsikkad a tapasztalat során, feltárja a horizontokat és perspektívákat. A sokszor semmilyen valamilyenné teszi. És éppen ennek révén, ezen új, úgyszólván idegen tekintet révén varázsolja a várost otthonossá. „El kell jutni ide!” – mondjuk egy képet nézve, s az a különös érzésünk támad, hogy a látványból épp mi magunk hiányzunk. „Milyen lehet e nélkülünk zajló élet?” – merengünk, noha pontosan tudjuk, saját városunkról van szó. Merthogy a legkínzóbb honvágyhoz el sem kell utazni sehova.

SAJÁT ÉS IDEGEN – TÁJÉKOZÓDÁS, ÖNÉRZÉKELES, KÖTŐDÉS

A városról nyilvánvalóan más képet kapunk, ha megfigyelőként, például turistaként vagy nézelődő vendégként szemléletünk kifejezett tárgyává tesszük, mint ha lakosaként szemléletünk horizontjával szolgál. Az *idegen* város, amennyiben abból a célból látogatjuk meg, hogy minél többet tudjunk meg róla, vagy hogy minél intenzívebb élményekben részesítsen, jórészt feloldódik a megismerés- és élményközpontúságban, megtapasztalása a felhalmozás és felhasználás ökonómiáját követi. A *saját* város ezzel szemben inkább az ismerőség, megszokottság karakterével rendelkezik. Otthonosságával utal arculatára, mely a rá irányuló tekintet elől jobbra elrejtőzik. A saját, az ismerős szinte észrevétlen, többnyire inkább csak körvonalazható, háttérszerű érzésben adódik. Az otthonlét a városban nehezen kifejezhető és még nehezebben átadható állapot és viszonyulás, éppen azért, mert túl közeli, mondhatni, intim kapcsolatot takar. Egy látogató vagy egy tudós adott esetben jóval több információval rendelkezhet a városról, ám pont ezzel a nem-informatív tudással nem rendelkezik.

Bizonyos szituációkban ugyanakkor elmosódhat a határ a saját és az idegen, az ismerős és az ismeretlen között, a kettő akár részlegesen egybe is folyhat. Saját városunknak van egy olyan arca, melyet jobbra csak utazásainkból visszatérve pillanthatunk meg, akkor is csak rövid időre. A város határában elfog valami furcsa izgalom, az ismerős dolgok még félig-meddig idegennek, ám érdekesnek hatnak, minden szín kissé élénkebbnek tűnik. Aztán hamarosan mindez elillan, és a város visszasüllyed a megszokottba. Vagy az „éjszaka utazójaként”, mikor a reggel még az utcán talál, révült tekintettel

csodálkozunk rá a nap mint nap látott városra. Minden a helyén van, csak éppen mi nem, látóterünkben egybemosódik az ismerős és az ismeretlen.¹¹⁹ Szintén hasonló a helyzet, ha valamilyen oknál fogva saját városunkban tartunk „idegenvezetést” egy vendégnek. Ezekben az esetekben olyan idegen terek létesülnek a sajátban, melyek eltérnek a „megszokott idegenségtől”, azaz attól, ami ugyan nem ismert számunkra (környékek, utcák, házak), de be van illesztve az ismerősbe, el van helyezve a normáltapasztalatban. Egyfajta „szokatlan idegenségről” van szó, az otthonosság elvesztéséről, az ismerős ismeretlenné válásáról.

Nyilvánvalóan fordítva is így van: az idegen városterek tapasztalatában a sajátot, az ismerőst valamelyest belelátjuk az ismeretlenbe, ennek segítségével helyezzük el a tapasztalatban. Már a várostérkép böngészésekor is igyekszünk valamit ebből belecsempészni („olyan, mint nálunk a ...”), legalább viszonyítási, ellentételezési pontként. Mintha az a másik város a saját egy variációja volna. Egy teljességgel idegen város és annak tere ugyanis végső soron tapasztalhatatlan lenne számunkra. Vagy ki tudja. Talán mégiscsak tapasztalnánk valamiképp, csak nem városként, hanem valami egészen másként – de miként is?

Valaki megkérdezi a házunktól nem messze, éppen sietek valahova, hogy merre van az X utca. Tisztán hallom az utcanévet, itt van a közelben, mégis, habár csak egy röpké időre, de zavarba kerülök. Kínomban forgolódom erre-arra, próbálom belőni az irányt. Nem megy, már majdnem azt mondom, kérdezze meg mástól, de elszégyellem magam. Jöjjön, megmutatom, elkísérem odáig, hadarom neki egy szuszra, épp arra tartottam én is, toldom meg egy hazugsággal, majd miután a feszültség kissé alábbhagy, és némiképp rendeződnek a gondolataim, rábökök a megfelelő útvonalra. Még egy ideig kényszerűen haladok vele együtt, aztán megkezdem a távolodást, óvatosan csökkentem a lépésszámot, le-lemaradozom, végül azt motyogva, hogy most jut eszembe, el kell még intéznem valamit, sietve lekanyarodok, s várom, hogy végre eltűnjön a fenébe. Egyedül vagyok, azt se tudom már, merre indultam, ácsorgok egyhelyben

¹¹⁹ Erről az állapotról is szól az Európa Kiadó *Turista* című száma (Menyhárt Jenő dalszövege, Dénes József – Kiss László – Magyar Péter – Menyhárt Jenő zenéje).

valahol, igazán cudarul érzem magam, a legjobb lesz, győzködöm magam, ha sürgősen hazamegyek, végtére is ráér, amiért lejöttem.

Ebbe a kis zavarba kell belehelyezkedni, s ha már belaktam, alaposabban szemügyre venni. Miért volt olyan nehéz elmagyarázni a kérdezőnek, hogy hol található az X utca, amikor amúgy pontosan tudom, és igen könnyen odatalálnék, ha akarnék. Miért olyan bonyolult a *tájékozódás* „átadása”, megosztása? Bizonyára azért, mert valójában egy fordítási problémával szembesültem, a járás nyelvéről kellett volna a beszéd nyelvére fordítanom, a teljes testemmel, egész lényemmel tapasztalt városi tér nyelvéről a geometriai gondolkodás nyelvére, a gyakorlat (érdekek, feladatok, célok) nyelvéről az érdeklődés tudás nyelvére. Egy térképet kellett volna megszerkeszteni a fejemben, s ez épp azért jelentett gondot számomra, mert az egyik legjobban „ismert” utcára kérdeztek rá, melyet érintenek szokott útvonalaim, szinte a lakásom kiterjesztése, majdhogynem a testem része – nehezen tudok hát kívülről rámutatni. Családias viszonyt ápolok vele, akárcsak egy régi szomszédval vagy a sarki közért eladóval. Utcámmal kapcsolatos „nyelvi nehézségeim” csak akkor oldódtak meg, mikor az idegenemmel elindultam felé. Mikor már nem állóhelyt gondolkodtam, hanem menetközben magyaráztam neki, mintha együtt mennénk valami közös programra, vagy mintha idegenné vált saját magamat kalauzolgatnám. Ebbe a képtelenségbe kapaszkodtam – nem feledve a helyzet abszurditását –, hogy segítsék rajta. És hogy segítsék magamon. Mert csak így nyílt meg a tér számomra, így engedte városom, utcám, hogy térképpel a fejben közeledjek hozzá, így tudtam városomtól tanult anyanyelvemről jól-rosszul egy idegen nyelvre fordítani.

Sétálgatok ide-oda, kószálok, céltalanul lödörgök.¹²⁰ Járkálok, ténfergek, bolyongok erre-arra. Ácsorgok valahol, bámészkodom. Máskor loholok, útba ejtek, elhaladok. Valami felé tartok, arra kanyarodok, beugrok. Akár így, akár úgy, de a teret csak érintőlegesen, mintegy félszempől tapasztalom, a tekintetem ösztönösen-rutinosan járatom fel s alá, oldalra, ha kell, a magasba is. Ahogy megyek, a talpamban

¹²⁰ A *flâneur* figuráját, a sétálgatás, csatangolás, bókálzás létállapotát Walter Benjamin örökítette meg nevezetes szövegeiben, így például *A második császárság Párizsa Baudelaire-nél* II. részében és *A kószáló visszatér* című rövid kis esszéiben. Lásd Benjamin (1980) 850. skk. o. és 575. skk. o.

érzem a járdát, lépéseimben, a felmért távolságban, a megsaccolt időben benne foglaltatnak testem képességei (csak egy ugrás/köpés ide, három perc séta, karnyújtásnyira, stb.).¹²¹ Néha a lábam elé nézek, máskor csak úgy előre néhány méterre, alkalmanként távolabbra. Észrevétlenül kalkulálok, hogyan kerüljek ki valakit, hogyan lépjek át ezt-azt, mikor kell lassítanom vagy szaporábban szednem a lábam. A zebrán ösztönösen csak a fehér csíkra lépek, állítólag szerencsét hoz, a lépcsőket hol egyesével, hol kettesével szedem. Az utcán járva úti céljaim irányítanak, gondolataim foglalnak el, városomra, az ismerős terekre csak ilyen szőrmentén ügyelek.

Láthatjuk, a sajátra általában nem-reflexív, nem-intencionális módon irányulunk, a *városhorizont* körülvesz, de ritkán emelkedik ki ebből a *várostartgy*. Ám még bonyolultabb a dolog, ha városom egyúttal szülőhelyem is, vagy élettörténetem meghatározó kerete, s ilyenként tulajdonképpen szereplője is. Ez esetben nem kívül tapasztalom, hanem belül, én vagyok maga a város, ha felőle kérdeznak, saját életem rá a válasz. A térképen ott sorjázó utcákon, tereken nőttem fel, jártam iskolába, múltattam az időt a kedvenc helyeken, szerettem, gyűlöltem, meghaltam, újjászülettem, és még ki tudja, mi mindent csináltam. A város számomra nem negyedekből, kerületekből áll, nem is látnivalókból, tudnivalókból, hanem érzéseimből, hangulataimból, életszakaszaimból. Itt lenni folytonos, bár olykor talányos öntapasztat, kerülőutakon csalinkázó önérzékelés, a magamról való tudás egy különös formája. Tulajdonképpen igen ritkán látom, hallom

¹²¹ Az autózás kapcsán már említett gyaloglás-elemzések (Ryave – Schenkein, Certeau, Bollnow) mellett érdemes itt utalni Husserl, Heidegger, Sartre és Merleau-Ponty térkonstitúcióval kapcsolatos belátásaira. Husserl az *Eszmék* II. kötetének 36–42. §-ában tárgyalja a testi térkonstitúció, a lokalizáció, a kinesztikus tér, a tértípusok stb. jelenségeit. Lásd Husserl (1952) 144. skk. o. A husserli térfelfogás összefoglalását lásd Marosán (2017) 282. skk. o. Heidegger a *Lét és idő* 22–24. §-ában elemzi a *Dasein* térbeliségét a környező-világ (*Umwelt*), a tájék (*Gegend*), az el-távolítás/közelítés (*Ent-fernung*), stb. fogalmaival összefüggésben. Lásd Heidegger (2006) 101. skk. o., magyarul Heidegger (1989) 223. skk. o. Sartre *A lét és a semmi* lapjain az önmagáért-való (*pour-soi*) térbeliesítő léteiről beszél, ám a tér problémája, sokszor rejtetten, visszatér a tekintet és a testi lét elemzései során. Lásd Sartre (2006) 233. skk. o., ill. 314. skk. o. Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* kifejtett térelképzelésének alapfogalmai az orientáció, a test, a taktilitás és vizualitás, a mozgás, a térészlelés, a megélt tér, stb., de beszél az álom, a hallucináció és az örület jelenségeiről is. Lásd Merleau-Ponty (2012) 268. skk. o.

a várost önmagában, szinte mindig embereket társítok hozzá, magamat vagy másokat, akik fontosak számomra. Magamban hordozom, bennem nyújtózik ki tere és ideje, mivel tér- és időélményeim legfőbb hordozója, bennem hullámszik erre-arra a hangulata, mivel saját hangulataim legfőbb tanúja. Sajátos színvilága és akusztikája, illata és aromája van számomra. Kötődöm a városhoz, és ez a *kötődés*, noha nehezen tudnám meghatározni, alapjaiban határozza meg bármiféle tapasztalatomat. Köteléke jobbára inkább biztosítókötél, mintsem rablánc. Megtartva tesz szabaddá egyensúlykereséseim során.

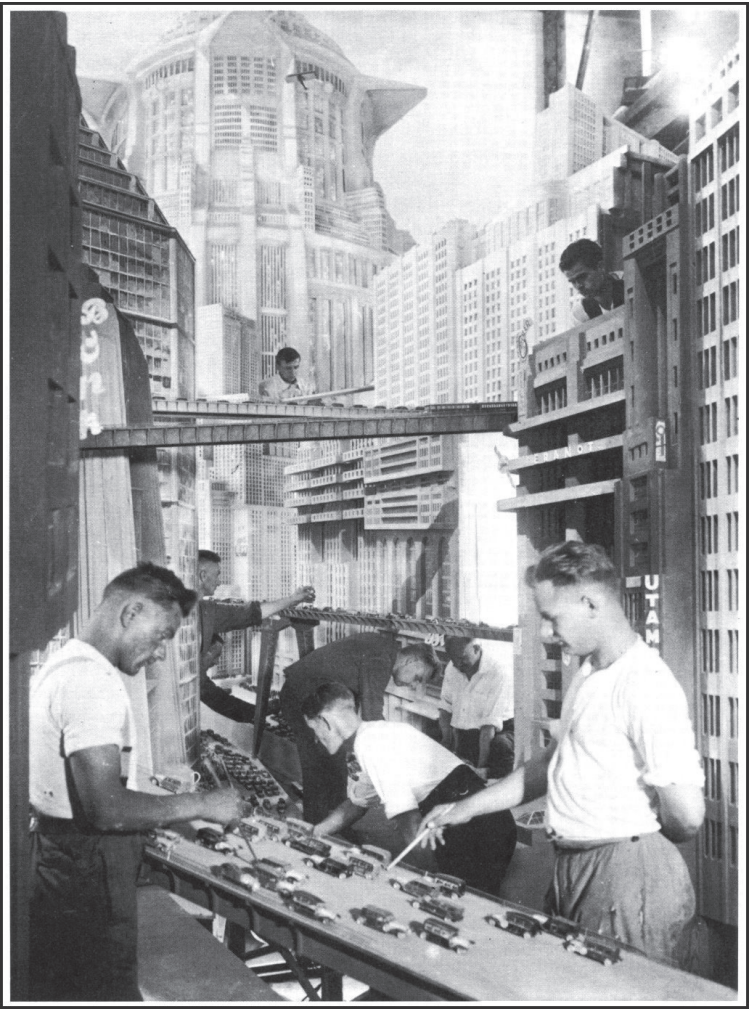
E kötődéseim keresztezik és át is hatják egymást, ugyanazon helyekhez életem legkülönbélebb állomásai és néha teljesen ellentétes élmények tartoznak. Egy utcarészlet, épület egyszerre idézi fel gyermek- és felnőttkorom eseményeit, bánatot és örömet, ábrándokat és reménytelenséget, és így tovább. A helyek ebben a különös tapasztalathalmazban különféle időkkel, hangulatokkal töltődnek fel, melyek egymással is kapcsolatba lépnek, majd így összegabalyodva határozzák meg azt a bizonyos közérzetet. „A Nagykörút a Grand Boulevard, az Oktogon a Place Pigalle” – dúdolgatom magamban,¹²² ki tudja, így van-e, de az biztos, hogy itt sétálva egybetorlódik életem számtalan eseménye, érzése, gondolata. Egyenként már csak ritkán bukkannak elő, együtt mégis kiadják a hely sajátos színezetét, zamatát. Élők és holtak intenek felém innen-onnan, körülvesznek az itt tanyázó génuszok, egy egész démonsereglet, Lárok, Penátok és a hallgatag Hesztria suttognak fülembe.

Aminthogy néhanap álmaimból is rávetül valami a városra, kicsit megbillenti az utcát, odébb tolja a házakat, és egy pillantásra megállítja a tovafutó képkockák sorát. Majd ahogy érkezett, váratlanul eltávozik, és minden visszatér a helyére. Megtorpanok, babrálgatni kezdek ezzel-azzal, ahogy ilyenkor szoktam, és kitartóan hajtogatok valamit.

Pallasz Athéné rám kacsint.

Indulj neki újra, míg nem késő.

¹²² Vécsey Ernő – Jaminszky László: *Én mindig Pestről álmodom* című dalát eredetileg Zsolnai Hédi énekelte.



AZ ÉLET SZÍNTEREI

(BIO-TOPOGRÁFIA)

Az élet és a halál az ember esetében nem pusztán egy bio-fiziológiai folyamat fázisai, hanem olyan jelenségek, melyek a tapasztalatban különféle módon adódhatnak, akár függetlenül az alapul szolgáló organikus állapottól. A halál tapasztalatai az életfolyamon belül jönnek létre, speciális életeseményekként, „toposzokként”, ám utalással az életen túlira. Az élet pedig eseményekben konstituálódó, a megélésben, az élményekben megmutatkozó jelenség. Az élet élményszerűsége sajátos ritmikát mutat, az önmagából kilépés, a felfokozódás, illetve az önmagába visszahúzódnás, a lefokozódás fázisaival. Ezek vagy váltakoznak egymással, vagy egymást kiegészítve egyszerre játszódnak le. Tehát nemcsak az élet és a halál lüktetése tapasztalható az életfolyamban, hanem magának az életnek és a halálnak is megvan a saját vibrálása, oszcillálása, e két ritmus egymásba játszása adja a folyamat dinamikáját. Mindezek alapján beszélhetünk az élet tapasztalata esetében *eksztatikus* és *eiszsztatikus* élet-élményekről, melyek e kettősséget hivatottak leírni.¹²³ Az élet ezekben a jelenségekben önmagát adó, önmagából megmutatkozó, illetve önmagát megvonó, önmagába elrejtőző folyamatnak bizonyul, a fenomenalizáció forrásának és akadályának egyszerre. Épp ezért az életre vonatkozó fenomenológiai vizsgálódásnak fel kell tárnia az élet élményfolyamán belül végbemenő fenomenológiai mozgást. Ezek a tapasztalatok, továbbá, egyfajta életstílust és viselkedésstruk-

¹²³ A fogalompár bizonyos tekintetben rokonítható, de nem azonosítható a Bergsonnál, Merleau-Pontynál, Deleuze-nél és másoknál megtalálható *diasztolé-szisztolé* (elernyedés-összehúzódnás) kettősséggel. Lásd például Bergson (1987) 84. skk. o., Merleau-Ponty (2012) 188. o., Deleuze (2010) 104. o. és Deleuze (2014) 84. sk. o. Az eredendően a szívverés ritmusát leírni hivatott *diasztolé* és *szisztolé* felfogható mintegy a szív eksztázisaként és eiszsztázisaként. Az eksztatikus és eiszsztatikus halálélmények elemzését lásd e kötetben *A halál színterei* című tanulmányban.

túrát mutatnak, melyben felrajzolódik egy olyan életélményekből kinövő sajátos világ, mely nem annyira kerete az életnek, mint inkább annak kivetülése, a szó szoros értelmében vett élet-világ. Az élet ezáltal nem csak időbeliségében értelmezhető, hanem olyan jelenségsorozatként is, mely különböző „toposzokban”, helyekben lokalizálódik és mintegy lép színre a maga jelenetei során. E toposzok kvázi-térbeli struktúrát mutatnak, és egy többretegű *bio-topográfia* keretében vizsgálhatóak.

EKSZTATIKUS ÉS EISZSZTATIKUS ÉLET-ÉLMÉNYEK

Plótinosz, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Michel Henry és mások filozófiájából kiindulva az *eksztatikus* élet-élmények közé olyan jelenségeket sorolhatunk, melyek során az élet felfokozódása, önmagát adása, meghaladása, felülmúlása, az életerők, az energia, a vitalitás kibontakozása tapasztalható. Növekedés, kiáradás, túlcsoordulás, virulás, többé válás, termékenység. Ide tartozik a mozgás, a támadás, a kiterjedés, a gyarapodás, a másik bekebelezésének vágya.¹²⁴ Az élet ezekben a mozzanatokban erőteljesként jelenik meg, fenomenalizálja, jelenséggé, „jelenetté” alakítja magát, ám ez a felfokozódás a maga ártatlanságában is ártó, valamely más élet rovására végbemenő folyamat. A fenomén itt a *támadás* megnyilvánulása, meglepetésszerű előugrás a fenomenalizáció áldozatával szemben. A támadó agresszív tevékenysége – a freudi halálösztön átirányítása a Másikra – kifelé irányuló, sajátos értelemben vak mozdulat, figyelme az áldozat létéből kibomló világteljességre és életgyarapodásra irányul, azonban önmaga számára ritkán válik fenoménné, mivel általában nem képes önmagát támadás közben megfigyelni, támadóként megjeleníteni. Ez a „feladat” az áldozatra hárul, már amennyiben lehetősége van erre. A támadás így csak mások számára megjelenő, ám önmaga elől elrejtett, végül is megjelenítetlen megjelenés, élet-eseményként a léten elkövetett erőszak terepe.¹²⁵ Nietzschevel szólva egyszerre

¹²⁴ Vessd össze a *plethora* fogalmával Bataille-nál. Lásd például Bataille (2019) 124. skk. o.

¹²⁵ Némiképp hasonlatos mindez a Deleuze által vázolt *hisztérikus jelenléttel*, mely azonban különös módon egyesíti magában a hisztérikizáló és a hisztérikizált, a saját jelenlétét másra kényszerítő és a létezőknek túlzott jelenlétet tulajdonító lény állapotát. Lásd Deleuze (2014) 59. o. Megjegyzendő, hogy e belátás alapján a

dionüszoszi és apollóni eksztázis, az élet önkíradása, megmutatkozása és egyúttal individualizálódása.

Másfelől ott vannak az *eiszzztatikus* élet-élmények, melyekben az élet úgyszólván megvonja magát a tekintet elől. Téblábolni valahol, lecövekelni egy félreeső helyen, lelassulni, befelé fordulva, önmagába húzódva elkülönülni, mozdulatlanra dermedni, megmerevedni. E tapasztalatokban az élet önmagába záródása, a visszasüllyedés, a rejtekezés dominál, egy önmagát elfedő és felszámoló mozdulat, elbújás és védekezés a megnyilvánulással, megjelenéssel, végső soron az életteliességgel szemben. Az élet lanygulása, hervadása, fonnyadása, a létezés teljességet átjáró kimerültség és fáradtság, melyhez ugyanakkor a nyugalom és a csendes gyarapodás is társulhat. Megeshet leszűkülés, összehúzódás formájában is, összpontosításként, figyelemként, szemlélődő kivonódásként az életből, a koncentráció és kontempláció örvénylő mozgásaként. Ez lappang a kitérésben és az elkerülésben, a halogatásban és a merengésben is, mikor az élet az egzisztenciában csupán kínálja, de sohasem adja magát. Ez esetben olyan individualizálódásról van szó, melyet az életteliesség önmaga egy részének feladásával vagy kimetszésével ér el, egyfajta öncsonkítással. Az önmaga elől kitérő mozgások itt olyan útvonalakat rajzolnak fel, melyek az élet üres középpontja felé vezetnek. Ezeket a minden konkrét formából visszahúzó alakzatokat, melyekben az élet önmagát a privát tér és idő, a saját jelenlét szűkítésével tartja fenn, miközben egyre újabb és újabb formákat hoz létre az önmaga elől való elugrás során, nevezhetjük akár *dionüszoszi és apollóni eiszzztázisoknak* is.¹²⁶

jelenlét metafizikája, azaz az európai filozófia nagy része kap egy kis hisztérikus felhangot.

¹²⁶ Az eksztatikusság az isteni szintjén, és pedig kozmogóniai aspektusában megjelenhet mint *emanáció*, mint *explicatio Dei*, vagy éppen mint a *natura naturans* termőképesége. Ezzel szemben eiszzztatikus mozzanatként értelmezhető Isten összehúzódása, a *contractio Dei*, ahogy ennek gondolata megtalálható Cusanusnál, Böhmenél vagy Schellingnél, párhuzamba állítva a Iuriánus kabbala *cimcum* fogalmával. Az élet különféle regisztereiben (*biosz*, *pszükbé*, *zoé*) végbemenő mozgások között lehetnek megfelelések, átfedések, így adott esetben a bio-toposzok pszükho-toposzokká vagy zoo-toposzokká alakulhatnak át. Sőt, a regiszterek közti ugrások, átsurranások az élet önmaga elől való kitéréseinek speciális lehetőségeiként szolgálhatnak. Meglehet, végső soron minden élet mélyén ott munkál némi transzcendáló eszképzizmus, a *zoé*ba menekülés, az örökkévalóságra való kislisszolás alig titkolható vágya.

MIMIKRI ÉS MENEKÜLÉS

Az élet e kettős mozgása, a megjelenés és rejtekezés ritmikája meglepő párhuzamot mutat egyfelől a *mimikri*, másfelől a *menekülés* alakzatával. A *mimikri* során az élet elrejtí magát valami élőben vagy élettelenben, például egy másik élőlény alakját felvéve mímeli a metamorfózist, ebbe öltözve menti magát, vagy épp saját mivoltát álcázva támad a másokra. Máskor láthatatlanná válva eggyé olvad a környezetével, dezindividualizálja magát, eltünteteti különállását, mintha visszasimulna abba az általánosságba, ahonnan vétetett. Megint más esetben mozdulatlaná, tetszhalottá válik, a halottlétet szimulálja, hogy a valódi megsemmisülést elkerülje. A bénultság, a sokkhatás, az ájultság és az alétság további variációi ennek. E figyelemre méltó esetekben az élőben megnyilvánuló élet önmaga fenntartása érdekében a vele szembenállót, az ellentétét, a nem-ént, a nem-élőt imitálja. A Másik, a Környezet és a Halál válnak túlélési stratégiáinak célpontjaivá, olyan mintázatokká, melybe alkalomszerűen be- és elrendeződhet. Az élet rejtekezni szeret, variálhatjuk Hérakleitosz mondását,¹²⁷ ugyanakkor e rejtekezés az emberi létezőt jóval megelőzően veszi kezdetét az élővilágban. Mi több, az ember maga is e *bio-topografikus fenomenológiai folyamat* eredménye, az álcázásnak, a mimikrinek és a szimulációnak sokáig érlelt, kései mestere, vagy éppen elfajzott utóda. Az élet világa prehumán és poszthumán fenomenalizációs világ, melynek lényegi alkotóeleme a megmutatkozás és a rejtőzés, a látszás és a nem látszás, az ugyanannak és a másnak tűnés. Az élő létezése folytonosan így alapjaiban egy másik érzékelésének kitett lét. A Sartre által tárgyalt *tekintet* és *szégyen* mélystruktúrája¹²⁸ így egy emberen inneni és túli világba ágyazódik be, noha valóban csak az ember esetében manifesztálódik a maga teljességében. Ugyanakkor persze az ember is csak e szégyen által válik emberré, ahogy erről a bibliai bűnbeesés-történet tudósít.

Heidegger a *Dasein* világba-vetettségeről és az egészében vett létező elsiklásáról beszél a szorongásban.¹²⁹ Michel Henry vele szemben az élet önadódását hangsúlyozza, mely magát a fenomenalizációt lehetővé teszi.¹³⁰ Ebből kiindulva az emberi létező sajátos „életbe-

¹²⁷ Vö. Hérakleitosz B 123 DK.

¹²⁸ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Lásd Sartre (2006) 319. skk. o.

¹²⁹ Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* Lásd Heidegger (1976) 111. skk. o., magyarul Heidegger (2003) 111. skk. o.

¹³⁰ Michel Henry: *Az élet fenomenológiája*. Lásd Henry (2013) 14. skk. o.

vetettségéről” beszélhetünk, arról, hogy mindenekelőtt élőként tapasztalja meg önmagát, és e tapasztalat horizontján jelenik meg számára bármi más. A heideggeri szorongásban a létező egésze s nem az élet siklik el előlünk, ez utóbbi nagyon is bejelentkezik a semmibe való beletartottság konkrét megélése során. Ugyanakkor vannak szituációk, mikor pontosan az élet teljessége távolodik el az előtől, miközben megmarad benne az élet pusztja jelenléte. Ilyen eiszsztatikus élet-élmény például a *menekülés*. Ez nem egyszerűen célracionális cselekvés, mely – a mimikri mellett – egy veszélyhelyzetre válaszoló reakciót takar, noha empirikus szinten ez gyakran előfordul, hanem sajátos életállapotként is felfogható, életformaként, életstílusként, melyben felrajzolódik az, amitől a menekülő távolodik.

Ennek megértéséhez meg kell különböztetnünk e fenomént az utazástól, a vándorlástól és a bolyongástól. Az utazást egy valós vagy fiktív úti cél vezérli, esetleg célok meghatározatlan együttese, sőt, magának az utazásnak az élvezete, mint az úgynevezett utazgatás esetében, ezért ennyiben a közeledés-élmény hatja át. A vándorlás otthontalansága még inkább magában az útban leli meg otthonát, míg a kóborlásban, bolyongásban mindez eloldódik a céltól, meghatározatlanabbá válik, bennük az otthontól való megfosztottság dominál. Mindezekkel szemben a menekülést – csakúgy, mint a bujdosást vagy az üzőttséget – a távolodás irányítja.¹³¹ Olyan életállapot, melyben az elvivő mozgás mintegy kimetszi az élet abból az összefüggésből, melybe beletartozott, és menekülő önmagára redukálja. A mimikri mozdulatlanságával, láthatatlanságával szemben a menekülés megmutatkozás, ám egyúttal a távolságba, a távolodásba rejtekezés is, ahogy fordítva, a rejtőzködés is felfogható a nem-lét látszatába való menekülésként.

A menekülésben ugyanakkor ott lappang a folytonosság és a virtualitás lehetősége. A soha véget nem érő vagy el sem kezdett mozgásé, a menekülésbe menekülésé, mely végső soron az önmaga elől eliszkoló élet utolsó esélye lehet. Ilyenek a *szédülés*, az émelygés, a *remegés*, a görcs vagy éppen a *pánik* önmagába záródó, tulajdonképpen pszeudo-mozgásai, melyek semmilyen távolságot nem képesek áthidalni, ha tetszik, „nem vezetnek sehova”, mivel a távolságot, az utat maguk teremtik újjá. Táv- és távlatnélküli mozgások, melyek

¹³¹ Érdemes utalni rá, hogy Prohászka Lajos a zarándok, a vándor, a bujdosó stb. alakját egy sajátos nemzet-karakterológia összefüggésébe illeszti. Lásd Prohászka (1990).

nem a mozgót mozgatják a térben, hanem magát a térbeliséget mozgatják el a rabul ejtett élő körül. Elcsavarják, szétzilálják és rádöntik a teret, mely immáron megszűnik a mozgás tartományának lenni, elveszíti megszokott koordinátáit, és a valódi mozgásra képtelen élet kivetülésévé válik. Életcsóvává, melyben a visszamaradó élet térbezárt vagy térből kiszorított ürességgé roskad össze. E jelenségekben magába zuhan az élet, és önnön szakadékaiba esve szívja fel önmagát vagy enyészik el.

A *félelem* azonban, mely mindezt apaként vezérli és anyaként táplálja, nem feltétlenül engedi a folyamatot szorongássá alakulni, ahol végre megjelenhetne a világ, a lét és a semmi filozófiai horizontja. Olykor megtartja az élet szintjén, annak önnönmagától való iszonyodása és undorodása értelmében. Éppen ezért az élet fenomenológiájának – Kierkegaard, Heidegger,¹³² Sartre és mások törekvései után – rehabilitálnia kell a félelmet a szorongással szemben, kiszabadítania a konkrét létezőktől való rettegés és reszketés börtönéből, melybe a lét- és világhorizonttal operáló fenomenológia befalazta.¹³³

AZ ÉLET ÖKONÓMIÁJA ÉS A BETEGSÉG LOGIKÁJA

Ne feledjük, az élet végső soron nem más, hanem önmaga elől rejtekezik és menekül, a megmutatkozás és rejtekezés a saját ritmika, hullámlása, rajta belül váltakozik és fonódik egybe mindez. Az organikus mutatja és rejti el önmagát önmagának, egyszerre támadó és támadott, tettes és áldozat, üldöző és üldözött, ragadozó és zsákmány. Önmagát termeli, pusztítja és fogyasztja: Anya és

¹³² Martin Heidegger a félelmet (*Furcht*) a *Lét és idő* 30. §-ában tárgyalja. Lásd Heidegger (2006) 140. skk. o., magyarul Heidegger (1989) 278. skk. o. A hangoltság (*Befindlichkeit*), hangulatok és érzelmek heideggeri felfogásához lásd Olay Csaba tanulmányát: *A hangoltság heideggeri elemzése*. In: Boros–Szalai (2011) 101. skk. o.

¹³³ Az persze kérdéses, hogy a kierkegaard-i Ábrahámot megszólító Isten mennyiben tekinthető „konkrét létező”-nek. Michel Henry az újszövetségi *Corpus Johanneum* szövegeinek krisztológiája alapján éppenséggel magával az abszolút élettel (*zoé*) azonosítja. Az istenfélelem e perspektívából felfogható akár az élet különféle regiszterei közti viszonyként is, vagyis végső soron az élet önmagára való visszahajlásaként. Félelemhez és szorongáshoz lásd még Maurice Blanchot szép és talányos sorait: Blanchot (2014) 61. skk. o.

Gyermek, Öngyilkos és Kannibál egyszerre.¹³⁴ Ha nem is önellátó, de ökonómiájában hosszú távra rendezkedik be.¹³⁵ Az életnek ez az önmagából táplálkozó, önmagát fenntartó és felemészítő, nemző és pusztító mivolta, vagyis a szervesség burjánzása bevonja hatókörébe a szervetlent is, az asszimilációban önmagává alakítja, miközben önmagát a disszimiláció során folytonosan e szervetlenségbe tékozzolja el.¹³⁶ Egyfajta pulzálás jellemzi, kiterjedés és visszahúzódás önmagába. Ilyen az „élet élete”. Megmutatkozás-élet és megmutatkozás-halál, rejtekezés-élet és rejtekezés-halál.

Azonban amit megmutat önmagának, soha nem felel meg teljesen annak, aminek a megmutatkozása, noha a kettő kapcsolódhat egymáshoz. Inkább azt mondhatjuk, hogy a *megmutatkozás logikája* az élet esetében nem annyira a szellem, mint inkább a *betegség logikáját* követi,¹³⁷ mely szerint a megjelenő tünetek és a „mélyben” munkálkodó kór között nincs egyértelmű összefüggés. Számtalan esetben van kór, de nincs tünet, máskor fordítva, van tünet, ám nincs kór. Vagy éppen a tünet maga a kór. Esetleg maszkírozza, larválja önmagát, miként a depresszió némely formája. A *szimptóma* végső soron olyan jel, melynek megjelenése nem vezethető le valamiféle előre megállapított harmóniából vagy szabályszerűségből, eseményjellege így a fenoménével mutat rokonságot.¹³⁸ Az élet fenomenológiájának így magába kell integrálnia egy transzcendentális szimptomatológiát és patológiát is.

SZÉTVETŐ HARAG ÉS ÜVÖLTÉS

Az élet eksztázisának és eiszisztázisának szembetűnő jelensége a *harag*. Ez a támadó mozgás maga is egy támadás nyomán jön létre, melyet az

¹³⁴ Vö. Horváth–Lovász – Nemes Z. (2019) 301. o.

¹³⁵ Az *autarkeia* politikai (Arisztotelész, Agamben stb.) vagy egyéni üdvtechnikai (Epikurosz, sztoa, buddhizmus stb.) eszméje ekképp végső soron a szerves élet szervetlentől függetlenedésének „vágját” valósítja meg – egy másik regiszterben.

¹³⁶ Az élet pazarlásához lásd Bataille (1999) 3. skk. o. Bataille (2019) 113. o.

¹³⁷ Ez nem azonos azzal, hogy a betegséget metaforaként kezeljük (sic!) – ám nem is zárja ki ennek lehetőségét. A kérdéshez lásd Susan Sontag könyvét: *A betegség mint metafora*. Sontag (1983).

¹³⁸ A fenomén eseményjellegéhez a francia fenomenológiában és ennek értelmezéséhez Tengelyinél: Toronyai Gábor: *Az értelem megjelenés-eseményeinek és őstényeinek metafizikája Tengelyi László írásaiban*. Lásd Marosán (2019) 143. skk. o.

élő az elviselhetetlen feszültség folytán önmagán tapasztal. Lendíti, löki, megrohanja őt, hogy aztán maga is sérülést okozóvá váljon. A ki-törő dühben ugyanakkor egy komplett világ adódik, mely egyszerre akadályoztató, hátráltató és szétrobbanással fenyegető. A roham az élő a falak áttörésére, a feszültség levezetésére vagy enyhítésére, pusztításra és önpusztításra készíti.¹³⁹ Bombának és gránátnak lenni, repeszként szétszóródva kilyuggatni a világ falát, mely túlfeszüléssel fenyeget. Szétszaggatni, feldarabolni és felemészteni a világszövetet, mely fojtogató módon tapad a testre. Ez az agresszivitás a sértett, megalázott, meggyalázott és semmibe vett élet reakciója, vélt vagy valós indokok alapján. Jobbára a szégyen vezérli, mely az élőben a csökkenés, szűkülés, nyomás érzete folytán keletkezik.¹⁴⁰ Egy erőszakos, kívülről rákényszerített összehúzódnást, eiszztázist foglal megába, lényegét tekintve a megnyilvánulás gátlását. Ezt a gátat töri át a dühroham, hogy eksztatikusan másra támadva helyreállítsa az élő egyensúlyát a világban. Nem véletlen, hogy a szégyenkultúrák egyúttal haragkultúrák is, különféle thümotikus haragtervezetekkel, haragbankokkal és haraglerakatokkal, ahogy Sloterdijk mondja.¹⁴¹

Az élet önmagából való kiáradásának és önmagába való visszahúzódnásának másik figyelemreméltó példája az üvöltés jelenségje. Az üvöltés tetőfokán a hang leválik a jelentésadó beszédről, ereje háttérbe szorítja a közlendő értelmet. De leválik a jelölő funkcióról is, artikulálatlan mivoltában a hangtest elkülönül a jel-struktúrától, és saját-létre tesz szert. Ilyenként végül leválik az üvöltőről is, hogy önálló entitásként vegyen részt a világ életében. Az üvöltés hangja egyfajta efemer állattá – mondhatni, *pillanatélőlénnyé*¹⁴² – válik, a test életének különös megnyilvánulásává. Immár nincs külső oka és célja, léte nem illeszkedik az észszerű létrendbe. Eltörli az utalást az olyan életre, mely lényegét tekintve üvöltésmentes, s a kiabálást csak valamilyen jelentéssel teli funkcióként tudja elviselni. A hang

¹³⁹ Érzékletesen mutatja be mindezt Molnár Gergely dalszövege az egykori Spions zenekar *Rock and Roll kamikaze* című számában. Lásd <http://www.zeneszoveg.hu/dalszoveg/21358/spions/rock-and-roll-kamikaze-zeneszoveg.html>.

¹⁴⁰ Vö. Arisztotelész: *Rétorika*. 1378 a – b, ill. 1383 b.

¹⁴¹ Lásd Sloterdijk (2015). A harag és a szégyenkultúrák összefüggéséhez lásd például Bodei (2013) 29. skk. o., a fogalom alkalmazása az archaikus görögségre: Dodds (2002) 37. skk. o.

¹⁴² Ahogy Hermann Usener beszél pillanatistenekről (*Augenblicksgötter*). Lásd Usener (1896) 279. skk. o. Eme „pillanatlénnyek” körületekintő leírása egy újfajta ontológiát – vagy inkább egy speciális „biológiát” – igényelne.

tehát kiszabadul a szemantikai mezőből, maga is testté válik mintegy, az üvöltő test hallható nyúlványává, hogy aztán ezt is maga mögött hagyva a világba ékelődjön. Mint a Pán által darabokra szaggatott Ékhó, az ide-oda szóródó visszhang, aki végképp elvesztette kapcsolatát az ő Narkisszoszával.

Az üvöltés ezen autonóm léte jelenik meg a hang mesterei festőinek – például Goya, Munch vagy Bacon – alkotásain. Gilles Deleuze írja a Francis Bacon képein¹⁴³ lévő kiáltásról, hogy ez „az a művet, amelyen keresztül az egész test kiszabadul önmagából a szájon keresztül”. Mindehhez – Georges Bataille nyomán¹⁴⁴ – azt is hozzáteszi, hogy ezeken a képeken a borzalom következik a kiáltásból és nem fordítva.¹⁴⁵ A kiáltás során a szájon keresztül önmagából kiszabaduló test az *eksztatikus élet-élmény* fent említett típusának egyik különös esete. Az üvöltés kiadás, önmaga létét mások rovására növelő, támadó mozdulat, másfelől azonban a szenvedés, a fájdalom, a rettenetes hangja is, ilyenként önmagába visszahúzódó, rejtekező mozdulat is. Kettősértelmű mozgás tehát, melynek sem extenzivitása, sem intenzivitása nem árulja el feltétlenül, miből táplálkozik. Ambivalens jellege magába foglalja az *eiszsztatikus élet-élményt* is. Az üvöltés eksztázisa egyben eiszsztázis, a kiadás visszahúzódás, a megjelenés rejtekezés. A hang – melybe a test belepréselődik – kiáramlásával egy önmagába roskadó élet marad vissza, egy testét veszített, elárvult szubjektivitás. Az üvöltésből visszahúzódik valami, egy maradvány, az élet egy ellehetetlenült formája.¹⁴⁶

INGER ÉS ELVISELHETETLENSÉG, ZÁRKÓZOTTSÁG ÉS ÉRINTÉS

Az élet önmagából való kilépésének és általa a fenomenalizációnak is kulcsfogalma az *inger*. A test ingerelhető szerveződés, az inger válaszreakciókra készíti, megnyilvánulni kényszeríti az általa megérintett élő testet, ám ez egy ellenkező mozgást is maga után vonhat.

¹⁴³ Lásd például *Triptichon, Három tanulmány a keresztre feszítés lábánál lévő alakokhoz* (1944), *Fej VI.* (1949), *Keresztre feszítés töredék* (1950), *Tanulmány Velázquez X. Ince pápa portréja után* (1953), stb.

¹⁴⁴ Lásd Bataille (2016).

¹⁴⁵ Deleuze (2014) 24. o., 47. o., illetve 68. sk. o. Seregi Tamás fordítása.

¹⁴⁶ Az üvöltés persze lehet a kéj, a boldogság, a meglepetés, a siker vagy éppen az elálatiasodás kísérője is. Az eksztatikus-eiszsztatikus horizont ezekben az esetekben is feltárható.

A testté formálódó élet ugyanis az ingereltséget és közelséget olykor egyenesen *elviselhetetlennek* érzi, ingerültséget, idegességet vált ki belőle, az idegekkel behálózott test feszültséggel teli irritációját. E szuperszenzibilitás létrehozza a *zárkózottság* és *távolságtartás* alakzatát, melyben a testi szubjektivitás önmagába zárul, vagy igyekszik távol maradni a külső behatástól. A túl közeli világhélmény az élet e formáját önmaga szűkítésére indítja, koncentrációra, a határok megvonására, a megnyilvánulás minimalizálására.

Kierkegaard a zárkózottságot a démoni egyik aspektusának tartja, és a szorongás általa kidolgozott formái közt tárgyalja.¹⁴⁷ A szubjektumnak ez a tette olyan, mintha rejtegetne valamit, elzárna mások elől. Önmagába visszahúzódó, önmagát visszatartó viszonyulás a világhoz és a többi lényhez. Noha természetesen minden egzisztenciának meg lehet a maga rejtegetnivalója, ám legmélyebb szinten a zárkózott-démonikus szubjektum saját megélni képtelen, gátolt/gátlásos egzisztencialitását, önmaga semmisségét próbálja elrejteni. Kérdés, vajon hova húzódhat vissza e démon, ha mélységes mélynek gondolt bensője nem mutatkozik meg, ha nem érintkezik a másikkal és a világgal, s ezért szubsztancialitásra sem tehet szert? Menedéke nem lehet legbenső önmaga, ezzel ugyebár nem rendelkezik, így aztán éppen e visszavonó mozgás révén igyekszik feltölteni üres belvilágát valamiféle tartalommal. Az ő esetében a bezárkózás és az elhúzódás eiszisztatikus mozdulata teremti meg az élet azon típusát, mely éppen ebben az önkorlátozásban őrzi meg magát. A testi vagy lelki distancia makacs tartásával ódzkodik közel engedni a hozzá közeledőt, kiben támadót, de legalábbis betolakodót sejt. Mindez lehet védelmi mechanizmus, lehet a szabadságvágy extrém formája, fakadhat belőle éppúgy irónia a maga játékoságával, mint a minden ilyesfajta játék mögül felsejlő iszonyat.

Akár így van, akár úgy, eljön az az idő, mikor a magába záródott démoni test immáron nem a másikat, hanem önmagát érzi *elviselhetetlennek*, és kényszert érez arra, hogy átlépje az általa gondosan megerősített határokat. Ez az érintés pillanata, a testé éppúgy, mint más formáké. Az élet egy csapásra áttöri a sajátta szilárdult test megkérgesedett burkát, hogy színre lépjen a maga kis- és nagyjeleneteiben, és gáttalanul kiömölve a másikhoz (el)érjen.

¹⁴⁷ Lásd Kierkegaard (1993) 145. skk. o.



MOSOLYALBUM

(EGY TÜNEMÉNYRŐL)

Noha a mosolygás részben uralhatatlannak és tűnékenynek bizonyul, kivételes pillanataiban mégis egy rejtőzés nélküli tiszta megmutatkozás ígéretét hordozza magában. A következőkben e jelenséget a konkrét tapasztalat formái alapján próbálom körülírni. Ennek érdekében több oldalról szükséges megközelíteni a fenomént, így az alábbi gondolatmenetek részben egymásra épülnek, részben újra és újra belekezdnek ugyanabba. Be kell merészkedni egy soknevű, mégis jórészt ismeretlen területre.

ÖSSZEHATATLANSÁG, BIRTOKOLHATATLANSÁG, KÍVÜL-LÉT

A mosolynak nincs albuma, a mosolyok egymás mellé helyezésének bornírtsága maga is megmosolyogtató – ám e mosoly szintén nem illeszthető be ebbe az albumba. És ahogy arcokat nem lehet összeadni – mint Camus mondja¹⁴⁸ –, úgy mosolyokat sem. A mosolynak nincs is többes száma, tulajdonképpen nincsenek mosolyok, csupán mosolygások, melyekben a mosoly megjelenik. Honnan ez az összeadhatatlanság?

Sartre írja, hogy nem láthatom magamat, miközben mosolygok, mint ahogy nem hallhatom magamat, miközben beszélek.¹⁴⁹ Hiszen akár magamban mosolygok, teszem azt, magam vagy mások ostobaságain, akár másokra mosolygok keserűen, édesen, keserédesen, mindenképp egy külső tekintetnek teszem ki magam. A mosoly sajátos módon vakká tesz, elvakítja a szemem, mely az önreflexió irtóztatóan éles fényénél szeretne önmagára pillantani. Ámde tükörbe igazán nem lehet mosolyogni, inkább a mosoly maga a tükör. Nem

¹⁴⁸ *Sziszüphosz mítosza*. Lásd Camus (2011) 296. o.

¹⁴⁹ *A lét és a semmi*. Lásd Sartre (2006) 447. o.

a léleké, mint a szem, hanem a testé, ám még az is lehet, hogy innen és túl van test és lélek egymást tükröző szétválasztottságán.

A mosolygásban tehát nem egyszerűen kiteszem magam mások tekintetének, hanem kiteszem magam egy eltárgyasíthatatlan viszonynak, mely minden önismeretet és észlelést megelőzően, minden megragadáson és céltételezésen túlmenően létrehoz engem és a Másikat. Mosolyom az enyém, de mivel számomra „láthatatlan”, mégsem a birtokom. Éppen ezért a Másik tekintetét olyan látványnak teszem ki, mely „kívülről” érkezik, az idegenből, saját el nem sajátítható kívül-léteimből. Mi ez a *birtokolhatatlanság* és *uralhatatlanság*, ez a mosolyban megnyilatkozó *kívül-lét*?

Az *arc* transzcendenciája – mondhatjuk Lévinas nyomán – epifániává lesz a mosolyban, tűnékeny, eltűnő és eltűnődő megjelenéssé, melyben önmagára találhat. Arcom és tekintetem nem léteznek önmagukban, de megteremtődnek a mosolygásban. Ám ez a keletkezés – mint láttuk – nem a saját akaratomból és erőmből történik, nem belőlem jön, hanem „mögülem”, saját uralhatatlan mosolyomból. A mosoly ad nekem erőt, eszméletet és öntudatot adományoz nekem, az előzetességből és kívüliségből beléptet a viszonyulás belsővé tevő létébe. És ha visszamosolyognak? Ki kell még deríteni, mi alapozza meg és teszi lehetővé e viszonzást.

EREDENDŐ ELDÖNTETLENSÉG ÉS TÖBBÉRTELMŰSÉG

A mosoly lehet, néhány példát említve: őszinte, kínos, széles, szűk, ártatlan, sokatmondó, semmitmondó, gúnyos, ironikus, kényszeredett, csábos, angyali, ördögi, kihívó, hamiskás, zavart, büszke, boldog, szerelmes, gonosz, derűs, idétlen, kedves, erőltetett, vidám, üdvözlő, elégedett, szégyenlős, elnéző, szórakozott, sejtelmes, tétova, gyilkos, révedező, és így tovább.¹⁵⁰ Lehet somolyogni, mosolyt fakasztani, összemosolyogni és visszamosolyogni, talán még özszevissza mosolyogni is. A mosoly átfuthat, átsuhanhat az arcon, görbülhet, húzódhat, hullámozhat, és olykor az arcunkra fagyhat. Lehet farkas, róka, tigris és béka. Lehet egész, lehet fél. Mosolyog a szent bolond és a kocsmatöltelék, az istentől megérintett hívó és

¹⁵⁰ E „mosolykatalógust” érdemes összevetni a nevetés azon fajtáival, melyeket Joachim Ritter sorol fel *A nevetésről* című tanulmányában. Lásd Ritter (2007) 32. o.

a lelassult junkie. Mosolyognak az ördögök és az angyalok, mosolyog a Buddha és a Mona Lisa is.¹⁵¹

Mint látható, a mosolynak mind hangulata, mind intenzitása, alakja és időbeli lefolyása tekintetében számtalanféle változata lehetséges. A mosolygás eredendő *eldöntetlenséggel* és *többértelműséggel* rendelkezik, egy olyan nyitottsággal és széttartással, mely a konkrét megjelenésekben csupán egy-egy oldalt mutat meg. Néha a vidámság, az öröm és a boldogság kifejeződése, máskor az erotikus vágyé, de lehet az iróniáé, a gúnyé, vagy éppen a bosszúságé, a szégyené, sőt akár a gonoszúságé is. A mosoly a nevetéssel rokon, mégsem tekinthető azonosnak a kettő. Most ennek kell utánajárnunk.

A SZÁJ ÜNNEPE ÉS A MOSOLY EGÉSZLEGESSÉGE

A tudomány a mosoly eredetének, akárcsak a nevetésének, jobbra a félelmet és az agressziót tartja. Ám ez a magyarázat és genealógia – noha empirikus szinten érdekesnek mutatkozik a vidámság és az öröm kialakulását tekintve – nem tud számot adni sem a birtokolhatatlanságról, sem az eldöntetlenségről. Ezért tovább kell lépnünk és megkérdeznünk: mi választja el tulajdonképpeni értelemben a mosolyt a nevetéstől? Mi mutatkozik meg az arcon az ajkak mozgásából a mosoly során?

A száj szavakat formál a beszédben és az énekben, ki van tátva a meglepetés során, evéskor serényen dolgozik a falat megrágásán, grimaszol és fintorog, ha neki úgy tetszik, csókra nyílik a szerelmes ölelésben, csücsörít a fütyülés során, fújtat és lehel, nyal és fal, a nyelvvel együtt előcsalja a kéjt, a nevetésben kivillantja a fogakat. Ámde a mosolygásban megőriz valamit zártságából, ki-nem-nyílásában tartózkodik egybenytetni a bensőt és a külsőt, a test rejtett belsejét és arcbőről képződött felszínét. Csupán átformálja a száj természetes vonalát, hogy sejttesse azt, amit elrejt. A mosoly egyszerre rejtőzés és megmutakozás, fedés és felfedés. Akárcsak a simogatás, melyben

¹⁵¹ Gilles Deleuze pedig a Francis Bacon képein megjelenő nyugtalanító, elviselhetetlen, rendíthetetlen, hisztérikus és iszonytató mosolyokról ír. Lásd Deleuze (2014) 36. o. Dániel András ezzel szemben egy „láthatatlan, ezért félelmetes” mosolyról beszél, akit Nyálgyulának hívnak. Lásd Dániel (2015) 9. o. A szerző másutt (72–73. o.) azt állítja, hogy Nyálgyula „egy ijesztő, ám láthatatlan” mosoly. E finom hangsúlyeltolódás mélyebb elemzése, s ez által valódi horderejének felmérése meghaladja jelen tanulmány kereteit.

„húsként létező testem előidézi a másik húsának megszületését”, ahogy Sartre fogalmaz,¹⁵² mely „annyit tesz, mint semmit sem megragadni”, de keresni azt, ami még nincs, ahogy Lévinas mondja,¹⁵³ úgy a mosolygás is létrehozza a maga rejtőzve megmutatkozásában azt a teret, melyben az arc és a tekintet megszületik, létrehozza a „között”-et, melyben megtörténhet valami látszólag semmiség: a találkozás törekeny és tűnékeny ígérete. A mosoly a száj ünnepe, benne az eljuthat saját legvégső létlehetőségéig – szólnánk szárnyas szavakat szólva, ha pátosszal teli hangulatban lennénk.

Ám akár ünnep, akár hétköznap, akár legvégső létlehetőség, akár a száj ellehetetlenülése, a mosolyt sajátos terjedése, burjánzása, úgyszólván túlnövése jellemzi. Eszkálálódás, mely az egész testet magával ragadhatja. Hisz a mosolygásban nem csupán a száj mosolyoghat, hanem a szemek, az arc is, végső soron az egész testet annak minden részével együtt játékba vonhatja. Ahogy az erotizáció az arcig hatol, mint Jean-Luc Marion állítja,¹⁵⁴ úgy a mosolyban sem csak száj, de arc, tekintet, test és hús is születik, ez a rejtőzve megmutatkozás titka, ebben rejlik a „között” megszületésének lehetősége. Bízást nevezhetjük mindezt a mosoly *egészlegességének*, mely ráirányítja figyelmünket különös tér- és időbeliségére.

KÖZTESSÉG ÉS TŰNÉKENYSÉG

A mosolynak saját tere és ideje van, mely meghatározatlan és meghatározhatatlan. Köztes *térbeliség* és *időbeliség*, hisz senki sem tudja, hogy mikor és hol kezdődik, és meddig tart egy mosoly. Hogy hol van a bőr és a hús kölcsönös egybejátszásának határa, hogy mulékony léte milyen hosszúra nyúlik. Buja, amorf alakzat, illékonyosság, villanás jellemzi, önálló geometriával, kronológiával és fenomenalitással. Középpont és sugár nélküli ív, lüktetés és ringatózás, hullámlás és továbbgyűrűzés, kitüremkedés és visszahúzódás. Akár a szerves massa önmagába záródó rejtelmes élete a sötét, meleg, nedves őselemben. A mosoly a száj atavizmusa, visszanyúlása a kezdetibe.¹⁵⁵

¹⁵² Lásd Sartre (2006) 465. o. Seregi Tamás fordítása.

¹⁵³ *Teljeség és végtelen*. Lásd Lévinas (1999) 219–220. o. Tarnay László fordítása.

¹⁵⁴ *Az erotikus fenomén*. Lásd Marion (2012) 166. o.

¹⁵⁵ Vö. Bataille (2016). Szintén a száj szerepét emeli ki Mihail Bahtyin a groteszk testábrázolás esetében. Lásd *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája című művét*. In: Bahtyin (2002) 338. skk. o.

A mosoly másfelől – akárcsak a kierkegaard-i pillanat vagy a lévinasi arc – az örökkévalóság betörése az időbe, a transzcendencia belesimulása az immanenciába, kegyelem és adomány, ígésző varázs és csalóka látszat. Egy emberen túli, elérhetetlen lét ígérete és emléke egyszerre. Talán ezért van minden mosolygásban édes méreggel átítatott melankólia és nosztalgia, egy eltűnt világban lakozás emléke, mely soha nem volt jelen. Ezért a dekadencia mámore, a kacérság és cinkosság kiiktathatatlan hangulata, a mosoly minden szépségén átütő elviselhetetlensége.

A mosolygás tehát mozgás saját dinamikával és ritmikával, melyben a lappangás, virulás és lecsengés, a közeledés, időzés és távolodás a maga táncrendjét teremti meg az arcon. A mosoly tánc és pantomim, a hús hűvös és forró (ön)simogatása.¹⁵⁶

De ábrázolható-e valamiképp?

A SENKI LEFÉNYKÉPEZHETETLENSÉGE

A mosoly vakká tesz, mondtuk, és hogy tükörbe nem lehet mosolyogni. Ehhez hozzátehetjük, hogy kamerába vagy fényképezőgéphe se. A mosolygás nem fotogén, minden látszat ellenére sem készült még kép róla, mivel nemcsak tükör, hanem az álló- és mozgóképek eredetforrása.

A mosolygás ugyanis a ráirányuló pillantásnak, szempárnak és szájnak, sőt a Másik egész testének-lelkének kitett történet. Így aztán hiába a sok csííz és fogpaszta, a töméntelen sztárfotó és *smile(y)*, ezek csak a mosolygás leigázásának és kiaknázásának kísérletei, melyek elhalnak megragadhatatlan és ábrázolhatatlan mozgásán, uralhatatlan történet-jellegén, megszelídíthetetlen vadságán, az illemről mit se tudó nyersségén. Talán csak a mosoly, melyben a száj mozgása kövé dermed, fotózható le valamiképp, de maga a mosolygás nem, arra tekintettel kell lenni (sic!), mivel válaszra szólítja fel azt, akire irányul. Reszponzív jellege és az interszubjektív tér, melyet felnyit, ellenáll a semlegességbe menekülő fotós sürgés-forgásának.¹⁵⁷

Ha pedig mégiscsak kamerába mosolygunk, úgy egy elképzelt helyzetet vagy személyt próbálunk segítségül hívni, akit megcélózhatunk. Ha a fotósra mosolyognánk, egy virtuális személyre, egy

¹⁵⁶ Vö. Merleau-Ponty (2012) 112. skk. o. és Merleau-Ponty (2006) 148. skk. o.

¹⁵⁷ Fényképezésről és birtoklásról lásd például Sontag (1999) 9. skk. o.

„senkire” irányulnánk, mivel ő fényképészként nem része az általa leképezett világnak. Kívülről kukucskál befelé, akárcsak a voyeur a peepshow-ban, aki hiába szeretné, ha a vetköző nő valóban rámosolyogna, láthatatlanul vágyakozik csak az üvegfal mögött, ám élvezkedése épp nem-létéből fakad. Azonban, ha a fotós megszünteti kívülállását, és annak veszélyeit vállalva belép a képbe, vagy ha lemond a mosolygás „elkapásáról”, és hagyja a történést a maga spontaneitásában végbemenni, úgy megjelenhet a képen a mosolygás valamiféle sejtelve, egy pusztá utalás, mely beéri ennyivel.

Más esetben a semmibe/senkire mosolygás kényszeredettséget, rémisztő ürességet láthatjuk. Ennek leképezése egy semmi/senki ábrázolása, tulajdonképpen egy lény jelenléte hiányának felmutatása – személytelen esztétikuma ebből fakad. E halott mosoly egy modern, technológiai Hadészt hoz létre, különféle hordozókra felvitt elmúlt-létet, melyből nincs az az alvilágjáró, aki épségben visszatálna. Mintha Odüsszeusz Teiresziaszt nem levén egyfolytában kattogtatna a múlt felé, Orpheusz Eurüdiké fényképét hurcolná magával bambán mosolyogva, míg fejét letépi – vagy tán még azután is.¹⁵⁸ Ám e fotón csupán a senkire (sem) mosolygó esetlensége, bárgyúsága, mosolygás nélküli mosolya, vértelen, absztrakt mozdulata maradna. Olyan emlékkép, relikvia, mely nem őriz meg semmit, vagy ha tetszik, épp ezt a nem-örzést őrizi meg.

AZ ARCHAİKUS MOSOLY ÉS A MOSOLY ARCHEOLÓGIÁJA

Mégis, ha valaki képes elidőzni az archaikus görög szobrászat ama remekművei, a néhai festést már csak nyomokban mutató koré- és kuroszt-szobrok előtt állva, nem zavartatván magát a múzeumot elárasztó exponálás- és szelfizés-kényszersztól felajzott, örjögő tömegtől, mely az önfényképezés és önmosolygás eltompult bódultságába süpped, szóval, ha mindezt valaki ép ésszel túléli, megpillanthatja ama híres *archaikus mosolyt*, mely élettelenségében is előbb, mint az előtte hadonászók arca. Van ezekben a szobrokban valami megmagyarázhatatlan, valami, ami minden művészettörténeti és archeológiai ismeret után is rejtély marad. Mert végtére is min mosolyognak ezek az alakok? Mi készíti e szobrokat, melyek jó része sírokból

¹⁵⁸ Vö. Barthes (2000) 53. o., 82. skk. o., ill. 94. skk. o. és Belting (2018) 262. o.

került elő, erre a kissé mesterkéltnek tűnő, mégis lenyűgöző arckifejezésre? Kinek szól síron túli, halálos mosolyuk? Egyáltalán: kik ők?

Haláliak e mosolyok, mondhatnánk pestiesen szólva, de efféle tréfákat nem engedhetünk meg magunknak egy filozófiai szövegben. A varázslattól mégsem tudunk szabadulni. Mintha e szobrok mosolya egy rég elfeledett élet, egy személyességen túli boldog lét dokumentuma lenne. Szemben a mosolyt „elkapni” igyekvő fényképekkel, melyek hiába imitálják az életet, mégis mindenki halottnak tűnik rajtuk, e szobrok mosolyukkal bekapcsolódnak a létbe, noha stilizált fenségességük folytán távol áll tőlük mindenfajta utánzás. Mintha e temetői szobrokban, melyek ábrázolhatnak istent és embert egyaránt, sok esetben megkülönböztethetetlenül, egybejátszana az *élő*, a *halott* és az *istenség* három különböző létmódja, átfénylene egymáson, hogy aztán ez jelenjen meg a szobor mosolyán. Mintha ez az áttűnés tűnne szembe az őket szemlélőnek, noha nem emberi tekintet számára készültek. Paradox módon éppen ez teszi őket élővé, akárcsak az istenszobrot a templomcella sötét mélyén vagy az ikont az ikonosztázban, melyben pihennek, miként az eucharisztia a tabernákulumban.

Az archaikus mosoly bevon minket saját terébe, teljes lényünk válik megszólítottá, mivel nem egy elvont nézőpontot igényel, pláne nem egy mosolyszépségszerző bírójának hideg-perverz tekintetét. A szobor elragad, mert visszahúzódva elrejtőzködik benne valami e mosoly mögé, a három létmód egybeolvadásának titka mélyére. Sejtelmes, ám még sincs semmi takargatnivalója, hiszen teljes létét kiteszi ebbe a mosolyba. Nem kifecseghető titkokat rejteget, hanem létem és tekintetem ki nem mondható titkát rejti magába, végső soron a rejtés, a takarás misztériumát.

Így ama fent említett melankólia és nosztalgia, mely a mosoly saját időbeliségének és múltba-nyúlásának velejárója, mélyebb értelmet nyer. E szobrok archaikus mosolya – akárcsak egy öregember arca – arra döbbsenhet rá, hogy minden mosolygásban ott szunnyad egy ősrégi lét emléke, és nincs az a szavainkból kotyvasztott smink és púder, mely a mosolygó száj archeológiai mélyrétegeit nyomtalanul eltüntethetné.

A MOSOLY BEFORDÍTÁSA ÉS SZÉTSZÓRÁSA

Kicsit variáljunk: „Mosolyogj a világ ostobaságain, nem fogod megbánni, mosolyogj a magadén, azt sem fogod megbánni! Ez, hölgyeim és uraim, minden életbölcesség foglalata.”

Mi a helyzet e magamban és magamon mosolygással? A fotó esetében már láthattuk, hogy mosolyogni nem lehet csak úgy általában, nincs valódi mosoly intencionalitás nélkül. Épp ezért itt vagy megképezek belül egy Másikat – lehetek ez akár én magam is –, rá gondolva, emlékezve, elképzelve stb., vagy a világra irányulok. Az első esetben én adok e jelen-nem-lévő Másiknak életet, ez a mosoly személyt konstituáló ereje. Belőlem van, az én véretem/mosolyomat szívja – és ha szerencsém van, visszamosolyog. Befordítom az intencionalitást, és egy sajátos, olykor bizonyos fokig tudatosuló öntapasztalatban, olykor önkéntelen önélményben érzékelem saját létem.

A második esetben felmérem a világ és a dolgok értelmét vagy értelmetlenségét, és megbocsátó vagy gúnyos, derűs vagy közönyös módon viszonyulok hozzájuk. A világba szórom szét mosolyom, „diszperzív” intencionalitással. Egyfajta személytelen személyesség jön létre, nem perszonifikáció, inkább a világhoz odagondolt személyesség, Isten vagy az istenek alkalmi megszólítása, minden istenhiten és tagadáson innen és túl. A „világot elnéző” mosolyban a már megidézett pillanatistenek¹⁵⁹ léthez engedése történik, személyesség létrehozása konkrét, maradandó személyek nélkül. Ám az a hely, melyből kilépve ezen alakok a mosolygásban megjelennek, tulajdonképpen nem-létező. Atópikus és utópikus transzcendencia, egy „seholsincs túlvilág”, akárcsak a hőn áhított, de még meg nem fogant gyermek őshazája, ahonnan majdan közénk érkezhethet.

A GYERMEK MOSOLYA ÉS A MOSOLY PRE-REFLEXIVITÁSA

Fentebb megállapítottuk, hogy miközben mosolygok, nem láthatom magamat, így noha mosolyom a sajátom, mégsem a birtokom. A mosoly olyan tükör, mely megelőzi a test és a lélek szétválasztottságát. Mindez most a gyermek mosolyára vetett pillantással válik érthetőbbé. A kisgyermek ugyanis már azelőtt ránk mosolyog a maga babamosolyával, már azelőtt viszonozza mosolyunk, hogy

¹⁵⁹ Lásd Usener (1896) 279. skk. o.

úgymond „tudná”, mit tesz, hogy elsajátítaná a mosolygás képességét. Mindenféle reflexivitás és tükörstádium előtt, saját arcának és mosolyának ismeretét megelőzően képes rá, nem „tükör által homályosan látva, hanem színről színre”. Szemben az ördögi mosoly démonikus mindentudásával, a gyermek mindentudónak tűnő mosolya tudatos mimetikusságot megelőző mimika, mosolya, arca maga válik tükörré *pre-reflexív* „tudatossága” által.¹⁶⁰ Épp ezért még visszamosolygása sem valamiféle adok-kapok viszonyba illeszkedik, hanem a szubjektum-objektum dichotómiát és az elkülönült lét tételezését megelőző cselekvés tartományába. Egy különös etika szféráját villantja fel, melyben radikálisan vagyok kitéve saját magam és a másik szétszálazhatatlan mosolygásának.¹⁶¹

A gyermek mosolya tehát öntudatlanul is olyan világperspektívát villant fel számunkra, a világigenlés és világbizalom olyan formáját, mely nem a visszatérő szellem önmagával való kibéküléséből (a hegeli *Versöhnung*) ered, hanem abból a felismerésből, hogy a mosolygás által úgy tükrözöm vissza és tételezem a Másikat, hogy közben én magam is tükröződöm és tételeződöm az ő alteritása által, mégpedig egy kölcsönösen viszonzozhatatlan és kisajátíthatatlan mozgás során. A mosoly tehát valóban vakká tesz, mondhatni az arc vakuja, villanása, mely elvakítja a szemem és a szemed, e vakságban lesz mosolyom a saját és a másik testének-lelkének tükre. Végül is épp ebben a reflexió világosságát nélkülöző fényes éjszakában keletkezik egyáltalán olyasmi, mint test és lélek, melyek így csupán a mosolygó szájjal és szemmel megszülető arc más-más megnyilvánulásai. Viszszatalálván gyermeki mosolyunkhoz táruhat fel igazán az arcunk, tulajdonképeni eredője testünknek és lelkünknek.

A MOSOLY EPIDEMIOLOGIÁJA ÉS A MEGELŐZŐ ISMERŐSSÉG

Mondhatnánk persze, hogy a gyermek mosolya a mosoly ragadóságának példája, afféle evolúciós maradvány, mely e tekintetben az ásítás és a sírás, a harag és a nevetés mellé állítható. A mosolyban valóban van valami tapadosság, sőt ragályosság, mely hajlamos

¹⁶⁰ Biológiai szinten mindez valószínűleg az ún. tükörneuronoknak köszönhető. Ezek fenomenológiai értelmezéséhez lásd Szigeti Attila: *Megtestesült interszubspektivitás*. In: Szigeti (2011) 89. skk. o.

¹⁶¹ Vö. Vermes (2006) 73. o.

megfertőzni azt, aki csak megpillantja, hogy aztán járványszerűen végigsöpörjön mindenkin a közelben. Megszólít, bevon, ha ellenállok, épp ez által bizonyítom erejét. E ragadósságot, e terjedési és szaporodási képességet kéne még megértenünk.

A szerelem és az elkeseredés megalkotja a maga tárgyát, állítja Kierkegaard,¹⁶² s most hozzátehetjük: a mosolygás is. A mosoly alkot, s csak ha megalkotódom, fogom tudni viszonzozni. Láthattuk, a tükrözés tudatosságot megelőző mozgása áll előttünk, ámde fel kell ismernünk, hogy e tükröző folyamatnak végül is nincs kezdő- és végpontja, hisz minden tükrözés/mosoly egy őt megelőző tükröződésre/mosolygásra válasz. Visszatükrözés és visszamosolygás egy potenciálisan végtelen, noha diszkontinuus és soha senki számára nem adott mosolyláncolatban, hátra és előre, mely olyan, akárcsak a generációk sora. Egyfajta időben kibontakozó, *diakron mosolyalbum*, egymásra rétegződés, mely mellé odarendelhető egy *szinkron mosolyalbum*, az egy adott pillanatban történő mosolygások összeadhatatlan együttese, a mosolygók „titkos társasága”. Ebben az imaginárius albumban tán még az el nem mosolygott mosolyok is ott lapulnak, miként Karády Katalin énekel az el nem csókolt csókokról. Ezekben a sajátos alakzatokban érkezik el végre a mosoly a maga valódi többes számához. Minden pillanatban mosolyognak valakik egymásra a világon, mígnem talán egyszer eljön a nagy mosolyszünet korszaka.

Magárahagyatottságunk, melyet mosolyunk nem fed el, inkább felmutat, ekképp illeszkedik egy rajta túlnyúló folyamatba. Minden mosolygás belépést és egyúttal tovalendítést jelent, ismétlést, ha tetszik, s az ehhez tapadó irónia tudata az individuum pillanatnyiségének frivol élvezetével vagy éppen a csendes rezignációval társulhat. És a döbbenettel, hogy idegenségünkéből mégis az *ismerősség* soha korábban nem sejtett alaptapasztalata jön létre. Hisz a mosolygás valamiképp ismerőssé teszi arcunk minden megismerést megelőzően. Ez az ismerőssé tevő mosoly nem az időben van, de nem is a pillanatban, inkább oszcillál az idő és a pillanat között, folyton újraalkotván ezt a mindig változó köztest, ezt a magába szippantó lüktetést, melynek saját létét is köszönheti. Folytonosan tovatűnő idő, tétovázás és illanás a között-ben, megfoghatatlan cikázás és cicázás.

E mosolyalbumban, ebben a soha fel nem lapozható „nagykönyvben” tesz szert az én illékony létére, ez hozza létre, miközben maga is

¹⁶² *Vagy-vagy*. Lásd Kierkegaard (1978) 160. o.

továbbörökíti magát benne. A mosoly tünemény, akár a csók, az én elfolyása a szájon át a Másik felé. Talán ezt a túlzást ígéri a gyermek, a szerelmes és a barát mosolygása, ezt a határátlépést az archaikus szobor mosolya: egy individuáción túli létnek minden rejtőzködés nélküli tiszta megjelenését.

Vagy hát a fene tudja.



10x10

(EGY TÁRGY ARCHEOLÓGIAI LEÍRÁSA)

Kezemben egy kis labda.¹⁶³

I.

Tömör, de rugalmas, valamennyire összenyomható. Belesimul a tenyerembe, jó nyomkodni. Aprókat csúszkál, mégis tapad rá a bőröm, lehet ide-oda mozgatni anélkül, hogy kicsusszana. Mintha ragaszkodna a kezemhez, noha érzékelem a nyomást, amit kifejt. Nem ejthetem el. Ragaszkodó tapadása és ez a zuhanást ígérő könnyed nehézkedés különös feszültségben állnak egymással.

Miután végigtapogattam, szemügyre veszem. Zöldesszürke színű, néhol aprócska repedések, kráterek tarkítják felszínét, közöttük vékonyka, gondosan kiképzett kacsakaringós gumivonalkák, mintegy a testéből, bőréből kiképezve. Noha látása valóban újdonságokkal szolgál, mégis valahogy megelőlegeződtek mindezek a tapintása során. Ahogy látom, amit tapintottam, sok minden igazolódik, pontosabbá válik, de van, amiben korrigálnom kell a korábbiakat, egy-két dolog pedig egyáltalán nem stimmel.

Elbizonytalanodom.

Zöld színe szinte észrevétlenül átterjed a kezemre, kézbe való, léte tenyeremhez illeszkedik. Megkapargatom, körmöm tompán serceg a felületén. Egészen felületté vált számomra.

¹⁶³ Az alábbi szöveg azoknak a szemlélődéseknek és utólagos reflexióknak a dokumentuma, melyeket tíz napon át, napi tíz percig folytattam egy kis tömörgumi labdával a kezemben.

A labda vizualitása alapvetően taktilitására épült, a látvány a tapintási érzeteket szervezte tovább.¹⁶⁴ Ugyan láttam már korábban is, mégis újra szerveződött a látvány, nem egy adott alak leképezése, hanem egy újabb vizuális stílus megképződése volt. E megképződésben testem, érzékeim spontán kreativitása is megmutatkozott, szinte magától ment végbe a folyamat, amit megfigyelhettem. Az újszerű látvány aztán visszahatott a tapintási észlelésre, átírta azt, kezeim között újjászületett a tapintott. És így tovább oda-vissza.

Ugyanez érvényes egyazon érzékszervre is, illetve a mozgás és érzékelés viszonyára is. Így a labda tapintása az ujjaim közti görgetésből, a kezemhez tapadó speciális mozgásokból bontakozott ki. Ezek a kis mozgások és mozdulatlanságok maguk is tapasztalatszervezők, melyek már egyetlen érzékszervi tapasztalat – jelen esetben a tapintás – menetét is folytonosan alakítják.

Az érzékszervek által konstituált mozgások és észleletek tehát a tapasztalásban újra és újra egybefonódnak, olyan tapasztalatsorozatot vagy tapasztalatfolyamot alkotva, mely potenciálisan a végtelenbe tart.¹⁶⁵ E a végtelenbe tartás azonban nem egy előre megszabott pályán történik a maga szükségszerűségében, hanem az újabb és újabb tapasztalatok mintegy „felülkódolják”, azaz lassítják vagy gyorsítják a menetét, megváltoztatják az irányát, akár vissza is fordíthatják, végső esetben pedig megszakíthatják, eltüntethetik. A tapasztalatalakulás ezen „eseményyszerűsége” a konstituált tárgyat is magába vonja, így végső soron a tárgy létének *eseményjellegéről* beszélhetünk. Vagyis lehetőségét tekintve tetszőleges formában és végtelen hosszan módosulhat a konstituált tárgy, azonban faktuálisan mindig meghatározott, véges módon alakul, mely előre nem kalkulálható. Mindezt akár a tapasztalattárgy (és a tárgytapasztalat) sorsának is nevezhetjük.

II.

Nem dobom el, de az ujjaim közti görgetésben ott a repülés esélye, léte ebben teljesedne ki igazán. Megjelennek az irányok, a fel és a

¹⁶⁴ Merleau-Ponty fontos felismerése, hogy az érzékelés nem egy kész világ leképezése, hanem egy benne adódó világ kreatív megképezése. Lásd Merleau-Ponty (2012) 231. skk. o. A tapintásról és a látásról, a haptikusságról uo. 247. skk. o.

¹⁶⁵ Vö. Komorjai (2017) 25. skk. o.

le, a jobbra és a balra, az előre és a hátra, a körköröség. Az esés és a repülés, a pörgés és a forgás pályái. És ezzel együtt bejelentkezik valami eddig csak szunnyadó képessége, a hangja. A pattogás, az ütődés, vagy épp a szinte néma levegőt hasítás nesze.

Megszagolom. Megnyalom. Várom az ismerős gumiillatot és ízt, de jóformán teljesen elvesztette, noha a korábbiak ezt ígérték. Igen, túl simára kopott, túl sok rajta a barázda és a kráter, felszíni vonalkái nagyon is elhalványodtak és ellaposodtak, hogysem intenzív szaga legyen. Meglehet, már azelőtt szagtalanítottam magamban, hogy orromhoz emeltem volna.

De a gyorsasága és a gömbszerűsége még a régi. Ebben bízhatom.

A labda eldobásának lehetőségé benne rejlik a kézben, s ha nem is él vele, azért „megmozdítja” a kezét. A labda pillanatnyi nyugalma potenciális mozgás, s egyúttal mintegy módozata is annak, mintha csak kiemeltük volna egy adott időpillanatban belőle. E mozdulatlan mozdításban a labda és a kéz különös összjátékát, egymásra utaltságát találjuk. Egy kettős rendszer jön létre, melyben kölcsönös hasonulás megy végbe a két pólus között, miáltal kialakul a labda készszerűsége és a kéz labdaszerűsége. Ez a hasonulás a labdát elsajátított kézzé változtatja, a kéz meghosszabbításává, ugyanakkor a labda előhívja a kéz rugalmasságát, aktivizálja a bőrt. A labdával való érintkezés a kézben irány- és erővonalakat létesít, időleges vonatkoztatási rendszereket alkot meg, általuk a kéz efemer „hajtógépezetté” változik. A vertikális és horizontális tengelyek megjelenése, a centrifugális és centripetális erők előhívása a kéznek újszerű, a labda mozgatásából kibontakozó geometriát kölcsönöz.

A szaglás és ízlelés ugyanakkor közel visz a tárgyhoz, fizikai kapcsolatba vagy annak közelébe lépünk. Szinte eggyé válunk vele, mintha mi is ezzel a szaggal vagy ízzel rendelkezoznánk. Ám ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – olyan távolságokkal szembesülünk e közelségben, melyekkel a látás vagy hallás esetében nemigen. Az orr és a száj idő- és térbeli távlatokat nyit meg, a nosztalgia, a *halva született idő* terepét. Túl közelivé válva a szag és íz teljesen átjár, így azzal az egykori, teljesen átjárt önmagunkkal szembesít, akik már nem vagyunk. És azzal a világgal is, mely egykor a miénk volt, de elveszett számunkra. Olyan térbeli messzeségeket sejtet, melyeken ki tudja, jártunk-e valaha.

A szagtalanság bezár az itt-be és a most-ba, a tétova észlelés mélységnélküliségébe. De talán mégsem.

III.

Gömbszerűsége a teljességet nyújtja. Szép és érinthetetlen, noha a kezemben tartom. Ez a most mindent háttérbe szorító gömbölydedség megélelné a képzeletemet. Olyan e labdácska, mint egy mini focilabda. Vagy egy fejecske. Ha fejelgetnék vele, gömb ütődne a gömbhöz, fej a fejhez, visszapattannánk egymásról, ő persze nagyobb. Lehetne persze egy kisebb lény focilabdája is. Megyek össze, manóként jókorát bikázom bele, majd a gól után ünnepeletem magam.

S ahogy elégedetten nézem a pöttöm lényekből álló közönséget, az üdvrivalgások közepette látom, hogy labdám kicsinyített földgömbbé válik, van „egyenlítője” is, akárha két félgömbből tették volna össze. Ott vannak a kontinensek, a hegyek, a folyók és a városok, ahol még parányibb lények laknak. Aprócska bolygóm addig-addig forog és kereng körülöttem, míg nem beleszédülök a látványba.

Útközben valahol elhagytam a testem.

A labda gömb-mivolta mindenféle geometriai ismeret előtt adja a tökéletesség élményét. Tulajdonképpen nincs külseje és belseje, „teljesen labda”. Ám az élménybe mégis beszüremkedik a tudás, a kulturálisan közvetített jelentés, a szimbolikus tartomány. A labda, a fej és a föld egymáshoz hasonulása erre utal.¹⁶⁶

A képzelet eközben átalakítja a tárgyat, variálja a tapasztalatot.¹⁶⁷ Sőt, meglehet, munkája beíródik minden későbbibe, azaz e variálás után már nem lehet nem ilyennek (is) látni. Az „egyszerű” érzékeléshez való „visszatérés” már csak a képzeleti út megtétele után történhet, a tárgy nem adódik már a maga nyers egyszerűségében. Ezáltal megnyílt a „valamihez képest valamilyennek látás” horizontja. Ha a tömörgumi már „csak” tömörgumi, akkor ez a „csak” ebből a – művészi-esztétikai, de mindenesetre kreatív – fantáziából vezetődik le. Azonban a képzeletinek is megvannak a maga típusai és ebből eredő korlátai. Nem csupán élénksége, gazdagsága, élessége illetve gyengesége, szegénysége, tompasága szerint. És nem is csupán a konkrét alakot megképző képzelőerő, illetve a spontán, „csapongó” fantázia közti különbség értelmében. Hanem a tekintetben is, miként

¹⁶⁶ Vö. Platón: *Timaios*. 44 d skk.

¹⁶⁷ Miként azt Husserl is kiemeli az eidetikus elemzés leírása során, például a *Karteziánus elmélkedésekben*. Lásd Husserl (2000) 83. skk. o.

megy végbe a képzelet betöltődése. Hisz vannak üres, absztrakt képzelődések, képzelgések, melyek egy csak szándékolt vagy tisztán spekulatív tevékenységből erednek. És van, hogy a tárgy maga „adja” a rá irányuló képzeletet, miáltal olyan élményhez jutunk, mely adott esetben nem várt tapasztalathoz vezet. Ily módon a képzelet eseményjellegéről is beszélhetünk.

IV.

Felülről látom, sajátos testhelyzetben, testtartásban. A kezem és a labda egész testemet játékba hozza, átalakítja, sajátos lüktetést ébreszt benne. E mozgásban labdát szorongató kezem minduntalan eltűnik, beleolvad a testembe, akárcsak egy nagy, mindent bekebelező szörnybe, feloldódik a rajta túlnyúló, őt magába foglaló valóságba, mely végül felemészti. Másrészt szörnytestem ki is köpi emésztetlenül a labdával együtt a kezem, kilöki magából és önállósítja. Mintha nem is a sajátom volna e kéz, nem a testemhez tartozna, szinte automatikusan teszi a dolgát, testem bármiféle „beleegyezése” nélkül.

E felülről nézés belesimul figyelmem tevékenységébe. Közeledik, távolodik, kiélesedik, majd elhalványul a látvány, szűkül és tágul, vibrál és elnyugszik. Hézagok és kiöblösödések, lankák és dűnék jönnek létre a figyelem terében. Valami mindig megjelenik előttem, valami mindig elrejtőzik előlem. Bújócskázna egymással és velem, és egyáltalán nem világos, ki itt a hunyó.

Elfelejtettem, hogyan került ez a labda a kezembe.

Nemcsak a kéz, hanem az egész test is megvalósít egy lehetőséget e „labdatartásban”, mintegy összefonódva vele különös lénné válik, mely folytonosan asszimilálja és disszimilálja a számára hol ismerős, hol idegen testrészt. A labda leválasztja a kezet a testről, de ugyanakkor hozzá is rögzíti. Protézissé válik, implantátummá, a labda jövőbeli elengedése azzal kecsegtet, hogy a test nem állítódik vissza „eredeti” állapotába, hanem a labdátlanúság módozatába, vagyis egy új állapotba helyeződik. A test a folytonos megfosztottság és telítődés lüktetésének van kitéve, tárgyak lehetséges jelen- és távolléte hatásának.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Vö. Merleau-Ponty (2005) 258. sk. o.

A rá irányított figyelem ugyanakkor egyszerre illeszti bele a látványt a test egészébe, mely horizontként szolgált mindaddig a tapasztalat számára, ugyanakkor ki is metszi a látottat belőle. Nem valami eredetivel, tulajdonképpenivel szolgál, hanem új eseménnyel. A figyelem tehát nem reflektor vagy fénypászma, mely megvilágítja a korábban homályban lévő, hanem olyan diavetítő, mely úgyszólván önmagának fűzi be a filmet. Létrehozza a megfigyelt tárggyal együtt a megfigyelt saját testet, a figyelem-teret, a figyelem-időt stb., egyfajta teljes figyelt-létet, amit körül vesz a nem-figyelt, a figyelem elől visszahúzódó valóság. A figyelembe simulással együtt egy elrejtőző lét nyoma is „megjelenik”. A labda, a kéz, a test, a világ rejtett élete. Minden figyelem-aktus újabb rejtőzködés-horizontokat, rejtőzés-helyeket nyit meg, mint mikor tükörbe nézve próbáljuk elkapni bábéskodó tekintetünket – de hasztalan.

V.

Kezdenek egymásra torlódni az események. A tapasztalatok összesűrűsödnek, az előző jelenségek egymásba játszanak. A labda édessége és zöld színe, halk nesze és elpárolgott szaga, a fej és a föld, a csonka és a túlárado test képzetei össze-vissza kavarnak bennem. Mintha e tíz percek közti majdnem egész napokban egy eleven kis állatkát őrizgetnék, aki alig várja, hogy újra játsszak vele. És nincs az a kameracsapda, mellyel kideríthetném, mivel is töltötte a szabadidejét közben. Úgy látom, járt erre-arra, megtanult néhány dolgot a segítségem nélkül, kicsit önállósította is magát a drágaság, mégis makacsul ragaszkodik hozzám.

Mintha már én sem az lennék, aki voltam. Nagyon úgy tűnik, csinált velem valamit.

Az érzékelés, az emlékezet, a képzelet és a figyelem tevékenységei átítatják egymást. Eközben végbemegy a *tudat csendes munkája*, a szemlélődések közti időben lassan átalakul a tárgy. Egy *atematikus horizont* nyílik meg, alakulás, formálódás, ám konkrét, tudatosan uralt tudati tevékenységek nélkül.¹⁶⁹ Úgy tűnik, mindez félig-meddig

¹⁶⁹ A tapasztalat *atematicitásáról* és a spontán értelemképződésről lásd Tengelyi (2007) 347. skk. o. Husserl az *Analysen zur passiven Synthesis* 33. §-ában *retroaktív ébresztésnek* nevezte azt a jelenséget, mikor a tudatban egy benyomás hatására

láthatatlanul befolyásolja a tudatos megfigyelést, olyan árnyékolódásként, mely minden további tapasztalatra rávetül. A labda és a test tudatbeli közös élete kontinuos módon zajlik, azaz akkor is folytatódik többé-kevésbé spontán módon, mikor a tudatos megfigyelés szünetel. Így ez az élet nem egyszerűen az utólagos felidézés és emlékezet tárgyává válik, hanem inkább felbukkan az adott időben a nem tematikus lappangásból, és visszautal erre a folytonosságra.

Ezenfelül e szunnyadásból kiemelkedésnek is megvan a maga váratlansága, spontaneitása. A *tárgy atematikus élete* nem egyenletes, hanem felvillanások és elsötétülések, hullámmás és csitulás jellemzi. Időről időre a tematizálás, a reflexió különböző fokozatai és típusai. Tudatosulások, szabad asszociációk, vad és kevésbé vad elképzelések, gondolatfutamok, színesztézikus spekulációk, stb. ékelődnek bele. Szabad emlékezetláncolat képződések, késztetések, vágyak, letiltások, szüneteltetések, félretolások, folytonos értelem- és értelmetlenségképződések.

A tárgy atematikus, „sötétlő élete” természetesen nem érinti fizikai vagy metafizikai struktúráját, de nem is egyszerűen pszichés átszíneződés. Inkább valamiféle alakulás a tárgy hangulatában, aurájában, ami körülveszi és hozzátapad. Együttal a tárgy és a tapasztaló közti viszonylatrendszer átrendeződése.

VI.

Létrejött köztünk egy közös tér, melyben testünk összefonódik, miközben a labda csendes alakulása az enyémmel egymásba játszik. Ebben a közösségben, ha csak pillanatokra is, de mintha átelném a tárgy némaságát, beszédes hallgatását, önvonatkozás nélküli, saját kívül-létében feloldódó életét. Aztán persze vissza is lök engem oda, ahonnan jöttem, tudathoz és öntudathoz juttat, ám zavart állapotom még őrzi valami rideg, szervetlen mozdulatlanság emlékét.

Ebből a különös emlékezésből felocsúdva aztán megmutatkozik számomra a labda saját ideje. Múltja és története, ahogy valaha előállították, szállították ide-oda, majd megvásárolták, hogy játékszerűl szolgáljon. Ismereteim hézagosak és töredezettek, mégis tudom, hogy

visszamenőlegesen tudatosul egy benne korábban elkezdődött folyamat egésze, beleértve azokat a részeket is, melyek e benyomás nélkül észrevétlenek maradtak volna. Lásd Husserl (1966) 151. skk. o. Vö. Ullmann (2012) 96. skk. o.

ott van „benne” e történet, hogy csak ennek köszönhetően vehetem a kezembe. És ott van a labda lehetséges jövője is, további története. Emberre nem szoruló ottlétében van valami ellenálló képesség, elpusztíthatatlanság, a talán mindnyájunkat túlélés ígérete.

Megnyílik azonban egy másik idő is, a közös idő, melyet együtt töltünk ebben a furcsa vállalkozásban. Amelyben felbukkan, majd visszahúzódik, míg közben bennem lappang. Ám ki tudja, mennyire terjed túl ezeken a tízperceken. Nem mérhető, de nem is csupán általam elképzelt idő, inkább valami köztünk létesülő alkalmi vonatkozás. Labdám akár egy álomkép, mely fel-feldereng, mielőtt elenyészik, felém röpülő tárgy, mely valahogy mégis elkerül. Nekem is saját időt adományoz, létem ezekből az élményekből és tapasztalatokból szerveződik újra, önfeledten játszó és önmagát figyelő valóságként.

A test és a tárgy között kiterülő teret hívhatjuk akár *interobjektív* térnek is, mely megkülönböztethető mind a szubjektumok között létesülő interszubjektív-kommunikatív tértől, mind a pusztá tárgyak közti objektív-geometria térrel.¹⁷⁰ A test ebben az állandóan módosuló relációban nem pusztá test-dologként (*Körper*) vesz részt, hanem a szubjektivitás olyan hordozójaként, mely a tárggyal való „intim” kapcsolat révén sajátos értelemben „tárgyasul”, azaz hasonló a tárggyhoz. A tárgy hullámzóan szerveződő és mintegy auraszerűen artikulálódó atematikus élete a szubjektum testét sem hagyja érintetlenül, mivel létrehoz benne olyan dologiasuló „szigeteket”, „zárványokat”, melyekben a megélt és megélt test (*Leib*) dermed tárggyá, éppenséggel szubjektív létében süllyed objektivitásba.

A tárgy saját ideje a rejtekezésből előlépés, majd visszahúzódás ideje, az alkalmankénti megjelenése, mely által a kezét, sőt az egész testet is egy speciális, rá vonatkozó megjelenéshez és eltűnéshez segíti.¹⁷¹ A tárgynál-lét különös, másból le nem vezethető alakzat, még a tárgy előző megjelenéseiből sem. Közös idői horizont képződik az interobjektív térben, egyfajta *interobjektív* idő, mely a tárgy atematikus életéből kiindulva konstituálódik. Nem objektív idő, nem is szubjektív tartam, nem végtelen, nem örökkévalóság, nem is időtlen most, hanem a tárggyal való találkozás és együttlét sajátos

¹⁷⁰ A Merleau-Ponty által említett *interkorporeitás* fogalma így – megváltoztatott értelemben – talán átvihető az interszubjektív viszonyokról a test-dolog viszonyra. Vö. Merleau-Ponty (2005) 260. skk. o. és 273. skk. o.

¹⁷¹ Heidegger a dologról szóló előadásában (*Das Ding*) a korsó kapcsán arról beszél, hogy a dolog létesülni engedi a világot. Lásd Heidegger (2000) 165. skk. o.

ideje. Minden ilyen felbukkanás tulajdonképpen egy komplett „világ” kezdete. E világban olyan időiség jön létre, mely minden más időre rávetülve módosítja azokat.

VII.

Vajon magába hordja-e a játék a játszhatóság módját? Vannak játékok, melyek meghatározott rendeltetéssel bírnak, az én labdám nem ilyen. Úgyszólván „nem jó semmire”, nincs konkrét feladata. Noha úgy tűnik számomra, hogy inkább egyszemélyes, mint társas jellegű, nem világos, hogy mit is kell tulajdonképpen csinálni vele. Dobálni? Pattogatni? Gurítani? Nézegetni és töprengeni rajta?

Így hát azt csinálom vele, amit akarok. Akár a szájamba is vehe-tem, rágcsálhatom, vagy belevájhatom körmömet a jó puha, rugalmas gumiba. Görgethetem ujjaim közt megnyugtatóképpen, vagy a szemgolyóhoz nyomhatom gyengéden. Nem áll ellen, felkínálja magát nekem, a szabad játék terébe és idejébe helyez. Meghatározatlanná, kötetlenné tesz, szabadságot adományoz a testemnek, és persze egyfajta felhívást is intéz hozzám, hogy én találjam ki a mozdulatokat, a helyzeteket, a szabályokat, a megfelelő játékot, és így tovább. És hogy közben rá is tekintettel legyek, testem és a labda kölcsönviszonyára, lehetőségeink egész mezejére. Így találódik ki közös játékunk, így válunk mi is folyton változó valamiké és valakiké a játszás során.

A focilabda, a kosárlabda, a pingponglabda stb. meghatározott funkciókkal bírnak. A játékot ismerő rájuk megpillantva felidézheti a szabályrendszert, a viselkedésformát, a mozdulatok stílusát.¹⁷² Vagy éppen egy általa látott vagy játszott meccs jeleneteit. Maga a labda pusztán léte egy egész játékvilágot nyithat meg. Ez még abban az esetben is fennáll, ha ugyan nem ismeri a játékot, de felismeri, hogy szabályai vannak. Természetesen minden labdával lehet mást játszani, mondjuk csocsózni egy pingponglabdával, vagy éppen rendhagyóan használni, például arcot festeni rá vagy a polcot díszíteni vele. Ekkor azonban a labda funkcióváltása épp azért válik feltűnővé, mert

¹⁷² Hasonlóan, mint ahogy Wittgenstein beszél a *nyelvjátékok*ról. Lásd pl. Wittgenstein (1992) 30. o.

mintegy magával hordja „eredeti” rendeltetését, melyet valamilyen okból megváltoztattunk.

Ám e kis labda azon tárgyak közé sorolható, melyek csak a játék minimumát képviselik. Kevésbé meghatározott tárgy, még ha nem is diszfunkciós, de „alulfunkcionalizált”. E „szegénység” még inkább „kinyitja” a labdát a világra, és „kitárja” a testem felé is. Ha nem is egy akármilyen, pusztán dologiság, de a játszás kiváltképp spontán kreativitását, céltalanságát hívja elő.¹⁷³ Az itt megjelenő szabadság még nélkülöz mindenféle etikai megfontolást, azonban a szabályalkotásra való késztetés megelőlegezi az erkölcsi cselekvés autonómiáját. Meglepő módon itt egy etikai közösség vagy egy másik személy híján a tárggyal való konkrét viszony indítja el az egyén szabadságra való képességének kibontakozását. Hiszen még az egyedül játszott játék sem okoz igazán örömet, ha nem tartjuk be a magunk alkotta játékszabályokat.

VIII.

Voltak-e játszótársak, ismeretlen társaim a játékban? Kiknek kezén átvándorolt e kis labda, hogy most magán viselje érintésük nyomát. Ha földhöz pattintanám és elkapnám, aztán újra és újra, egy látszatra sehova nem vezető cselekvést hajtánék végre, mégsem a hegeli „rossz végtelent”. A labda útja bennem folytatódna, és elvezetne engem annak felismeréséhez, hogy magányos játékomban mégiscsak ott vannak a társak. A testtartásomban és mozdulataimban, a dobásban és az elkapásban, a labda repülésében és pattogásában. Még ha hiányként is, soha nem látott idegenekként, eltávozott vagy meg nem érkezett vendégekként, odaképzelt ellenfelekként vagy csapattársakként, de ott vannak. A labda magába gyűjti a vele egykor és majdan játszókat, de talán még azokat is, akik csak játszanának vagy játszhattak volna vele. Magával hurcolja e soha nem létezett társulatot, mint egy képzeletbeli mosolyalbum a mosolygásokat. Meglehet, csupán a kezeket, ahogy érte nyúlnak, majd elengedik, meglehet, még mást is, sehova nem tartó mozdulatsorokat. Elvesztett

¹⁷³ Amiképp az idő (*aión*) játszik Hérakleitosz nevezetes töredékében (B 52 DK). A világjáték (*Welt-Spiel*) gondolata aztán többször felbukkan Nietzsche-nél. Lásd Nietzsche (1999) 153. o., magyarul Nietzsche (1986) 199. o., illetve Nietzsche (1999) 830. o., magyarul Nietzsche (1988) 90. o.

játszótársaim mintha még mindig játszanának velem, ám e játék-időhöz vezető út mintha végképp eltorlaszolódnak volna számomra.

E különös látomás szembesít valamivel. Hogy hiába ösztökélem magam megfeszített gondolati munkával, hiába kényszerítem kétségbeesetten magam, hogy meglássak valamit, épp az erőlködés hatására halványodik el, majd tűnik tova a szemem elől a látvány. Felvetődik egész vállalkozásom kudarcának lehetősége. Meglehet, nincs is semmi értelme annak, amit csinálok. Fel kéne adnom.

A tárgyban ott van a Másik, létével adódik a Másikhoz való viszony, ha másképp nem, a távollét módján. A társak távolléte azonban a szubjektumot is eltávolítja magától, saját társas mivoltát vonja ki belőle, majd e hiányt és idegenséget a maga konkrét valóságában teszi megélhetővé. Ahogy a másokkal való játék az összjáték lehetőségével kecsegtetett, úgy a magányos játék, minden izgalma ellenére, az elárvultság veszélyét hordozza magában. Hiszen minden távollétben van valami határozatlanság a megtapasztalt közelséggel szemben. Ismeretlen időbeli és térbeli távolságok kavarnak, a távollét sajátos lebegése, áramlása jön létre, melyben a végképp eltűnés és a megérkezés alakzatai fonódnak össze. A Másik távolléte az Éntől és az Én távolléte a Másiktól soha nem kerülnek egymással teljesen fedésbe, soha nem ugyanazok, mégis a legélesebben módon válnak együttesen a konkrét tapasztalat tárgyává. E távollétek át-színezik a képzeletet és az emlékezetet, nélkülük a pusztá érzékelés vagy tudás csupán a Másik nem-létét konstatálhatja. „Van valahol”, „volt valahol”, mondogatjuk bizonytalanul, s ez a „valahol” olyan terület, mely nem azonos semmilyen azonosítható térrel vagy idővel, noha bármikor lokalizálódhat bennük.

A Másik távolléte minden személyes tapasztalatgazdagság ellenére egy olyan állapotot eredményez, melyet a fenomének „nehéz adódásával” jellemezhetünk. Ezen „ínség” természetesen maga is a tapasztalat tárgya, ám a tapasztalásfolyam ilyesfajta önmagára hajlása és hurkolódása szükségessé teszi a betöltődés, a megjelenés, az intencionalitás és az evidencia fogalmainak újragondolását.

IX.

Nem adom fel. Nyugalom és izgatottság, bizakodás és szeretetteljes öröm, várakozás és fájdalmas emlékezés. Sok minden keltődik ben-

nem, egyszerre, egymás után, egymásba átfolyva, egymástól eltávolodva. Kudarcom az undor, a mindenáron akarás a csömör érzetével ajándékoz meg. Aztán túl is lök mindezekben a kiüresedettségre felé.

Nincs itt semmiféle viszonzás...

Nem érzek semmit.

Milyen lehet az a valaki, ötlök fel bennem, aki nem érez semmit? Milyen érzés lehet neki? Miért gondolja ezt magáról?

Ezek után ennek a valakinek, vagyis most épp nekem – erről meg vagyok győződve – már csupán megmagyarázhatatlan késztetése maradhatnak.

Meg kell szorítanom a labdát, mint ahogy időnként megmagyarázhatatlan késztetést érzek, hogy hirtelen megszorítsak valamit. Hogy elviseljem azt a szorítást, mellyel engem ölel át valaki. Aki beszél belőlem.

A beszédben nem kimondódik valami előzetesen adott értelem, hanem a cselekvésként értett beszéd (*speech act*)¹⁷⁴ közben képződik, alakul (*történésjelleg*),¹⁷⁵ ülepedik (*szedimentáció*).¹⁷⁶ A beszéd ezért nem a nyelviség vagy a gondolat csatornája, hanem kreatív, konstitutív mozzanat, az értelemképződés színtere.¹⁷⁷ Ugyanakkor, ha a gondolkodást egyfajta benső beszédnek, pontosabban a lélek önmagával folytatott belső párbeszédének tekintjük,¹⁷⁸ úgy maga a gondolkodás sem kész gondolatok megragadását jelenti, hanem az értelemalakulás spontaneitását, eseményjellegét. A gondolkodásban a gondolatok árama különös alakzatokba rendeződik folytonosan újjászerveződő saját törvényei alapján. Ezek nem mindig illeszkednek egy előzetesen kigondolt logika szabályaihoz, ám mindez nem feltétlenül hibát jelez – noha ez is megesik alkalomadtán –, hanem a gondolkodás anyagának szorgos (vagy kényelmes) munkálkodását a gondolkodás formáján és módján.

A labda e benső dialógus közepette érzéseket hív elő egy csak rá jellemző módon. A tárgygal kapcsolatos érzelmek struktúrája természetszerűleg eltér az emberekhez fűződőkéitől. Az érzés nehezebb-

¹⁷⁴ Lásd például Austin, Searle stb.

¹⁷⁵ Lásd például Gadamer hermeneutikája, stb.

¹⁷⁶ Lásd például Husserl, Merleau-Ponty, Richir stb.

¹⁷⁷ Merleau-Ponty beszéd-értelmezéséhez lásd Szabó Zsigmond: *Az értelem önszerveződése. Merleau-Ponty a test, a beszéd és a tudat reverzibilitásáról*. In: Szabó (2012) 19. skk. o.

¹⁷⁸ Vö. Platón: *A szofista*. 263 e, *Theaitétosz*. 189 e – 190 a.

ben „tapad meg”, ám könnyebben „rögzíthető”. A tárgy némasága mintha kimerevítene az általa keltett érzéshullámokat, hogy ezek a megfigyelés során konkrét mintázatokba rögzüljenek. Valójában azonban a tárgy inkább csak felszínre hozza e folytonosan változó érzéseket, mintsem indukálja. Végül maga az érző test egésze fenomenalizálódik a tárgyat szemlélő szubjektumban.

X.

Gyerekkorom játéka. Rugdostam, passzoltam eleget, de dobáltam is, pörgetve, nyesve, hogy a falról, a plafonról, a földről olyan furcsán, ferdén pattanjon vissza. Miután lekopott a bordázata, sokszor megcsúszott, az élvezet mégis megmaradt. Sokat játszottam vele, mikor mást kellett volna tennem, koppanásának hangja még elő tudja hívni egykori büntudatom foszlányait. Meg az örömet is, mikor jól találtam el. Mikor csak mi voltunk, a fal, a labda és én, e nagy hármasság.

Körülbelül negyven éve kallódhatott erre-arra. Most, hogy újra előkerült, felbukkant vele egy elsüllyedt világ, melyet elveszettnek hittem. Itt a labda a szemem előtt, közel hozza a távolit, noha a távolságot nem hidalja át, csupán felmutatja. Ám egy gondolat most valósággal belém nyilall, egyenest a tenyerem közepébe. Hogy ez a világ nem süllyedt el. Beépült a mozgataimba, beköltözött a gesztusaimba, érzéseim ritmikájába, akárha gyermekkori hintámba ültem volna vissza. Testembe süllyedt el, hogy onnan hajoljon vissza önmagára. Egybefonódva velem vezérli érzékelésemet és gondolkodásomat, melyek most e hajdani világra irányulnak. Mostani világom és létem mintha e régi labda-világból fakadnának, ezt hordoznák magukban, és ehhez térnének mindig vissza. Az eltűnt hangulata olyan tágasságot és szabadságot teremt bennem, melynek szédületébe lassacskán berendezkedem.

Ennél tovább nem merészkednék.



IRODALOMJEGYZÉK

- A. GERGELY András (szerk.) (2007-2010): *Városnarratívák. Városantropológiai mintázatok Terézváros példáján II.* Budapest: MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont.
- ADAMIK Lajos – JELENCZKI István – SÜKÖSD Miklós (1987): *Mauzóleum. Halálirodalom. „A halállal való foglalkozás”.* Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek.
- AGAMBEN, Giorgio (2011): A megdicsőült test. In: *Híd.* 2011/8-9.
- ARISZTOTELÉSZ (1969): *Politika.* Budapest: Gondolat.
- ARISZTOTELÉSZ (1982): *Rétorika.* Budapest: Gondolat.
- ARISZTOTELÉSZ (1988): *Lélekfiziológiai írások.* Budapest: Európa.
- AUGÉ, Marc (2012): *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába.* Budapest: Műcsarnok Nonprofit Kft.
- BACHELARD, Gaston (2011): *A tér poétikája.* Budapest: Kijárat.
- BAHTYIN, Mihail (2002): *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája.* Budapest: Osiris.
- BART István (szerk.) (2007): *Budapest krónikája. A kezdetektől napjainkig.* Budapest: Corvina.
- BARTHES, Roland (2000): *Világoskamra. Jegyzetek a fotográfiáról.* Budapest: Európa.
- BARTHES, Roland (2005): Szemiotológia és városkutatás. In: *2000 Irodalmi és Társadalmi havi lap.* 2005/4.
- BARTHES, Roland (2012): *Gyásznapló.* Budapest: Kijárat.
- BARTHES, Roland (2016): *Egy szerelemnyelv töredékei.* Budapest: Atlantisz.
- BATAILLE, Georges (1999): Bőség és nyomor. In: *Pro Philosophia Füzetek.* 17–18. 1999/2.
- BATAILLE, Georges (2016): *A száz.* <http://versumonline.hu/vers/szaj/>. Utolsó megtekintés dátuma 2020. augusztus 18.
- BATAILLE, Georges (2019): *Az erotika.* Budapest: Kossuth.
- BELTING, Hans (2018): *Faces – Az arc története.* Budapest: Atlantisz.

- BENJAMIN, Walter (1980): *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon.
- BERGSON, Henri (1986): *A nevetés*. Budapest: Gondolat.
- BERGSON, Henri (1987): *Teremtő fejlődés*. Budapest: Akadémiai.
- BERNET, Rudolf (2007): Heimweh und Nostalgie. In: Kathrin Busch – Iris Därmann (Hg.): »Pathos«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*. Bielefeld: Transcript.
- BLANCHOT, Maurice (2002): Halálom pillanata. In: *Vigilia*. 2002. április.
- BLANCHOT, Maurice (2014): *A túl nem lépés*. Budapest: Kijárat.
- BODEI, Remo (2013): *Harag. A dühödő szenvedély*. Budapest: Typotex.
- BOKODI Péter – KENÉZ László – SZEGEDI Nóra (szerk.) (2009): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- BOLLNOW, Otto Friedrich (2011): *Human space*. London: Hyphen Press.
- BORCH, Christian (szerk.) (2014): *Architectural Atmospheres. On the Experience and Politics of Architecture*. Basel: Birkhäuser.
- BOROS Gábor – SZALAI Judit (szerk.) (2011): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület – Német-Magyar Filozófiai Társaság.
- BÖHME, Gernot (2017): *Atmosphäre – Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- BUBER, Martin (1991): *Én és Te*. Budapest: Európa.
- BUSCH, Kathrin – DÄRMANN, Iris (Hg.) (2007): »Pathos«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*. Bielefeld: Transcript.
- CAILLOIS, Roger (2001): *Man, Play and Games*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- CAMUS, Albert (2011): *A pestis. Szisziphosz mítosza*. Budapest: Európa.
- CASAGRANDE, Carla – VECCHIO, Silvana (2011): *A hét főbűn. A bűnök középkori története*. Budapest: Európa.
- CASSIRER, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Hamburg: Felix Meiner.
- CERTEAU, Michel de (2010): *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I*. Budapest: Kijárat.
- CIORAN, Emil M. (2010): *Könnyek és szentek*. Budapest: Qadmon.
- COMTE-SPONVILLE, André (2001): *Kis könyv a nagy erényekről*. Budapest: Osiris.
- CZEGLÉDI András (2019): *Ukrónia és vidéke*. (kézirat)
- CSEJTEI Dezső (2002): *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor.

- CSEKE Ákos (2018): *Nem halhatsz meg*. Budapest: Kortárs.
- DARIDA Veronika (2015): *A nosztalgia művészete/A művészet nosztalgija*. Budapest: Kijarat.
- DÁNIEL András (írta és rajzolta) (2015): *Mit keresett Jakab az ágy alatt? (és mi történt ott vele?)*. Budapest: Pagony.
- DESCARTES, René (1993): *Értekezés a módszerről*. Budapest: IKON.
- DELEUZE, Gilles (1997): Mi a halálösztön? In: *Thalassa*. 1997/1.
- DELEUZE, Gilles (2010): *A bergsoni filozófia*. Budapest: Atlantisz.
- DELEUZE, Gilles (2014): *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Budapest: Atlantisz.
- DERRIDA, Jacques (1998): *Mémoires Paul de Man számára*. Budapest: József Műhely.
- DERRIDA, Jacques (2000): *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. Pécs: Jelenkor.
- DODDS, Eric Robertson (2002): *A görögség és az irracionalitás*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus.
- DUDÁS Attila (2016): *Bűngyűjtő*. (Kézirat)
- ELIADE, Mircea (1987): *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa.
- FOUCAULT, Michel (2000): *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen: Latin Betűk.
- FREUD, Sigmund (1920): *Jenseits des Lustprinzips*. <http://www.gutenberg.org/files/28220/28220-h/28220-h.htm>. Utolsó megtekintés dátuma 2020. augusztus 18.
- FREUD, Sigmund (1982): *Esszék*. Budapest: Gondolat.
- FREUD, Sigmund (1991): *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest: Múzsák.
- FREUD, Sigmund (2011): *Gyász és melankólia és más elméleti írások*. Budapest: Animula.
- FRIESEN, J. Glenn (2011): *Enstasy, Ecstasy and Religious Self-reflection: A history of Dooyeweerd's Ideas of pre-theoretical experience*. <https://jgfriesen.wordpress.com/herman-dooyeweerd/108-2/enstasy/>. Utolsó megtekintés dátuma 2020. augusztus 18.
- GADAMER, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat.
- GEHLEN, Arnold (1976): *Az ember*. Budapest: Gondolat.
- GSTÄTTNER, Egid (1998): Filozófus a taxiban. In: *Lettre*. 1998. tavasz.
- HASSE, Jürgen (2015): *Der Leib der Stadt. Phänomenographische Annäherungen*. Freiburg/München: Karl Alber.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- HEIDEGGER, Martin (1976): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1989): *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- HEIDEGGER, Martin (2000): *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2003): *Útjelzők*. Budapest: Osiris.
- HEIDEGGER, Martin (2006): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HENRY, Michel (2013): *Az élő test. Válogatott tanulmányok*. Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- HERNÁDI Miklós (szerk.) (1984): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest: Gondolat.
- HÉVÍZI Ottó (2018): *A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert. A filozófia színterei*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Kalligram.
- HORVÁTH Márk – LOVÁSZ Ádám (2015): *Antivirális viralitás: A hikikomori méltatása*. <http://veneratio.eu/blog/2015/09/22/horvath-lovasz-antiviralis-viralitas-a-hikikomori-meltatasa/>. Utolsó megtekintés dátuma 2020. augusztus 18.
- HORVÁTH Márk – LOVÁSZ Ádám (2017): *Látomások a lefejezésről. Georges Bataille filozófiája*. Szombathely: Savaria University Press.
- HORVÁTH Márk – LOVÁSZ Ádám – NEMES Z. Márió (2019): *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni*. Budakeszi: Prae.
- HUIZINGA, Johan (1990): *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására*. Szeged: Universum.
- HUSSERL, Edmund (1901): *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. hrsg. von Marly Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Husserliana XI. hrsg. von Margot Fleischer, The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973a): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. hrsg. von Stephan Strasser, The Hague: Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, Edmund (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil.* Husserliana XV. hrsg. von Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (2000): *Karteziánus elmékedések.* Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund (2002): *Előadások az időről.* Budapest: Atlantisz.
- HÜBNER, Kurt (1985): *Die Wahrheit des Mythos.* München: C. H. Beck.
- JOÓ Mária (2010): A feminista elmélet és a (női) test. In: *Magyar Filozófiai Szemle.* 2010/2.
- JULLIEN, François (2014): *A meztelenség lényege.* Budapest: Atlantisz.
- KAMPER, Dietmar – WULF, Christoph (szerk.) (1998): *Antropológia az ember halála után.* Budapest: József Műhely.
- KANT, Immanuel (2005): *Antropológiai írások.* Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.
- KENÉZ László – RÓNAI András (szerk.) (2008): *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái.* Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- KIERKEGAARD, Søren (1978): *Vagy-vagy.* Budapest: Gondolat.
- KIERKEGAARD, Søren (1986): *Félelem és resztetés.* Budapest: Gondolat.
- KIERKEGAARD, Søren (1993): *A szorongás fogalma.* Budapest: Göncöl.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye (2008): *Az ismétlés.* Budapest: L'Harmattan.
- KIRÁLY V. István (2007): *Halandóan lakozik szabadságában az ember.* Pozsony: Kalligram.
- KLÖSZ, György (1984): *Budapest Anno.* Budapest: Corvina.
- KOMORJAI László (2017): *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája.* Budapest: L'Harmattan.
- KOSELLECK, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* Budapest: Atlantisz.
- KRASZNAHORKAI László (2013): *Megy a világ.* Budapest: Magvető.
- KRISTEVA, Julia (1996): Bevezetés a megalázottsághoz. In: *Café Babel* 20. (1996): Test.
- LA METTRIE, Julien Offray de (1981): *Filozófiai művek.* Budapest: Akadémiai.
- LÉVINAS, Emmanuel (1999): *Teljesség és végtelen.* Pécs: Jelenkor.
- LÉVINAS, Emmanuel (2003): *On Escape.* Stanford, California: Stanford University Press.
- MANNHARDT András (2013): *Ének a volán mögött.* <https://magyarnarancs.hu/tranzit/enek-a-volan-mogott-84682>. Utolsó megtekintés dátuma 2020. augusztus 18.
- MARION, Jean-Luc (2012): *Az erotikus fenomén. Hat meditáció.* Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.

- MAROSÁN Bence Péter (2017): *Kontextus és fenomén. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan.
- MAROSÁN Bence (szerk.) (2019): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság*. Tanulmányok Tengelyi László emlékére. Budapest: Könyvpont – L'Harmattan.
- MARQUARD, Odo (2001): *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2005): *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006): *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- MICHALSKI, Krzysztof (szerk.) (1988): *A modern tudományok emberképe*. Budapest: Gondolat.
- MORAVÁNSZKY Ákos – M. GYÖNGY Katalin (szerk.) (2007): *A tér. Kritikai antológia. Építészetelmélet a 20. században*. Budapest: TERC.
- MOSONYI Aliz (2015): *Az öreg kisasszony autósmeséi*. Rajzolta: Medve Zsuzsi. Budapest: Magvető.
- MUMFORD, Lewis (1985): *A város a történelemben. Létrejötté, változásai és jövőjének kilátásai*. Budapest: Gondolat.
- MUMFORD, Lewis (2000): *A gép mítosza*. Budapest: Európa.
- NANCY, Jean-Luc (2013): *Corpus*. Budapest: Kijárat.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986): *A tragédia születése*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988): *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke 1.: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. München, Walter de Gruyter, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- NORBERG-SCHULZ, Christian (1979): *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli.
- NORBERG-SCHULZ, Christian (2004): *Genius Loci*. In: *Ökotáj*. 33–34. (2004).
- OLAY Csaba (2011): *A hangoltság heideggeri elemzése*. In: Boros Gábor – Szalai Judit (szerk.): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület – Német-Magyar Filozófiai Társaság.

- OTTO, Rudolf (1997): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris.
- PINTÉR Judit Nóra (2014): *A nem múlt jelen: Trauma és nosztalgia*. Budapest: L'Harmattan.
- PLATÓN (1984): *Összes művei*. Budapest: Európa.
- PLESSNER, Helmuth (2002): A sírás és a nevetés eredete. In: *Lk. K. T. 3* (2002).
- PLESSNER, Helmuth (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- POLCZ Alaine (1989): *A halál iskolája*. Budapest: Magvető.
- POROSZ Tibor (2019): Testélmények és énképzet a nyugati gondolkodásban. In: *Keréknyomok*. 2019/13.
- PROHÁSZKA Lajos (1990): *A vándor és a bujdosó*. Szeged: Universum.
- RICOEUR, Paul (1999): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- RITTER, Joachim (2007): *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.
- de SADE márki (1989): *Filozófia a budoárban. A szabadosság iskolája*. Budapest: Pallas Lap- és Könyvkiadó Vállalat.
- SAJÓ Sándor (2014): *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*. Budapest: L'Harmattan.
- SARTRE, Jean-Paul (1976): *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Budapest: Gondolat.
- SARTRE, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság.
- SCHOLER, Max (1995): *Az ember helye a kozmoszban. Tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1992): *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Budapest: T-Twins.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1995): *Ausgewählte Schriften, Bd. 1-6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, hrsg. von Manfred Frank.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2007): *Stuttgarter magánelőadások. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor*.
- SCHILLER, Friedrich (2005): *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest: Atlantisz.
- SCHMITZ, Hermann (2016): *Atmosphären*. Freiburg/München: Karl Alber.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1989): *Szerelem, élet, halál. Életbölcseesség*. Budapest: Göncöl.

- SCHOPENHAUER, Arthur (1991): *A világ mint akarat és képzet*. Budapest: Európa.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2009): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Köln: Anaconda.
- SCHREINER Dénes (2017): *A mítosz filozófiája. Tanulmányok az örület-ről és a rettenetről, a felejtésről és a halálról*. Budapest: L'Harmattan.
- SENECA, Lucius Annaeus (2004): A haragról. In: *Seneca prózai művei II*. Budapest: Szentár.
- SENNETT, Richard (1994): *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- SEREGI Tamás (2019): *Az abszolút térről*. <http://www.cirkart.hu/2019/12/19/az-abszolút-terrol/>. Utolsó megtekintés dátuma 2020. augusztus 18.
- SIMMEL, Georg (1973): *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- SIMMEL, Georg (1990): *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Budapest: Atlantisz – Medvetánc.
- SLOTERDIJK, Peter (2015): *Harag és idő. Politikai-pszichológiai kísérlet*. Budapest: Typotex.
- SONTAG, Susan (1983): *A betegség mint metafora*. Budapest: Európa.
- SONTAG, Susan (1999): *A fényképezésről*. Budapest: Európa.
- SZABÓ Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- SZABÓ Zsigmond (2012): *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest: L'Harmattan.
- SZÉPLAKY Gerda (2011): *Az ember teste. Filozófiai írások*. Pozsony: Kalligram.
- SZIGETI Attila (2011): *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Kolozsvár: Pro Philosophia.
- SZOPHOKLÉSZ (1913): Aiasz masztigophorosz. In: *Sophocles II*. with an english translation by F. Storr. London: William Heinemann – New York: The Macmillan Co.
- SZOPHOKLÉSZ (1983): *Szophoklész drámái*. Budapest: Európa.
- TENGELYI László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.
- TENGELYI László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.
- TENGELYI László (2017): *Östények és világvázlatok*. Budapest: Atlantisz.
- A TEST. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2010/2.
- TORONYAI Gábor (2005): Regresszív extázisban végbemenő kommunikatív normalizáció. A transzcendentális filozófiai gondolkodás husserli felfogásának egy értelmezése. In: *Pro Philosophia Füzetek*. 44., 2005/4.

- TÓTH-BARBALICS István (2015): *Le vagyok aformázva*. In: *2000 Irodalmi és Társadalmi havi lap*. 2015/6.
- ULLMANN Tamás – VÁRADI Péter (szerk.) (2011): *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest: L'Harmattan.
- ULLMANN Tamás (2012): *Az értelem dimenziói*. Budapest: Könyvpont – L'Harmattan.
- USENER, Hermann (1896): *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Friedrich Cohen.
- VAN DER LEEUW, Gerardus (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris.
- VANYÓ László (szerk.) (1988): *Apokrifek*. Budapest: Szent István Társulat.
- VARGA Péter András – ZUH Deodáth (szerk.) (2009): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest: L'Harmattan.
- VERMES Katalin (2006): *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.
- VIRILIO, Paul (2007): *Panische Stadt*. Wien: Passagen.
- WALDENFELS, Bernhard (1999a): *Test és corpus*. In: *Pro Philosophia Füzetek*. 19-20., 1999/3.
- WALDENFELS, Bernhard (1999b): *Felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlata*. In: *Gond*. 20., 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.
- WORRINGER, Wilhelm (1989): *Absztrakció és beleérzés. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

L'Harmattan France
5-7 rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

A borítót Kára László készítette.

Korrektor: Simó Tibor.

Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczi Annamária.

A nyomdai munkákat a Prime Rate Kft. végezte,
felelős vezető Tomcsányi Péter.