

A „vad tartomány”, avagy mit kezdünk a kultúraköziséggel*

LOSONCZ ALPÁR

„Az igazzal való viszonyunk a többiekén keresztül halad át. Vagy velük jutunk el az igazhoz, vagy nem az igazhoz jutunk el. Am a nehézség csúcspontja az, hogy ha az igaz nem bálvány, akkor a többiek nem is istenek.”

(M. Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*)

Fenomenológiai előzetes: a saját és az idegen el nem múlt feszültsége

A saját és az idegen viszonyának feszültsége mélyen belevésődik az európai történelembe. Az emberi kommunikáció formáiban ismételten átéljük a közelség és a távolság ritmusait, amelyek leképeződnek az egyéni és a kollektív élet tengelyére. *Ki* az, aki számunkra megjeleníti az idegenség tapasztalatát? *Ki* az idegen: aki más nyelvet beszél, vagy másfajta szabálykövetéssel él, vagy aki másfajta kötődésformákhoz kapcsolódik? Az, aki kizökkent bennünket az önmagunkba való belemerülés élvezetéből? Aki időről időre lehetetlenné teszi, hogy maradéktalanul hozzáférkőzzünk önmagunkhoz? Az idegenség észlelése kétségtelenül *egzisztenciális* jellegű, valamint a társadalom önszerveződését meghatározó mozzanat, ahogy ezt számtalan példa bizonyítja. Z. Baumann az „idegen *ante portas*” felkiáltással azt érzékelteti, hogy, miközben az idegen folytonosan megszólít bennünket,

* Részlet a szerző *Európa-dimenziók (Kultúra, kontextus, kisebbség, fenomenológiai távlatok* című könyvéből) (Forum, Újvidék, 2002).

identitásképző stratégiáinkkal kultúraalakító normáinkat vagyunk kénytelenek ismételtén megfontolni.¹

Legyen szabad most néhány példával élnem. Borkenau azt állította, hogy az egyetemes világképek és a magaskultúrában fogant vallás akkor jön létre, amikor kialakul az *ars moriendi*, vagyis a végeességhez fűződő paranoiát immáron nem a gonosz idegeneknek, a kérlelhetetlenül ellenséges idegeneknek tulajdonítják.² Az idegen konfrontatív jelentésekkel közvetítődik: Bergson úgy vélekedik, hogy az idegen, aki nem *teljesen* ugyanaz, mint mi, ellenségnek bizonyul.³ Ezért a *homo homini deus* tétele csak a csoporttársra vonatkozhat, az idegenek tekintetében csupán az „ember embernek farkasa” állítás érdemel figyelmet. Nyilvánvaló, hogy a mechanikus világlátás normái szerint tájékozódó európai antropológus számára a spirituális értékekkel telített afrikai törzs viselkedési mintái az idegenséget közvetítik. Szót lehet ejteni a nemek közötti idegenség jelentésköreiről, amelyek újabbban az elkülönböződéssel foglalkozó munkák tárgyai.⁴ A traumákkal foglalkozó írásokban minduntalan napvilágra kerül, hogy „valami” súlyosan érint bennünket legsajátabb, legbensőbb egyediségünkben, mégis az idegenség feszültségét közvetíti.⁵ T. de Chardin a frontélmény kapcsán írja, hogy „szabadságon, azok között az emberek között, akik úgy fogadnak, mint valaha, előtt a melankolikus érzés, hogy idegen vagyok, hogy nem tudok alkalmazkodni, mintha egy szakadék nyílt volna meg számomra [...].”⁶

Az idegentapasztalat rögzítése polemikus állásfoglalást tartalmazhat, amely a sajátához képest történő eltávolodást, „elidegenedést” ragadja meg. Ales Debeljak szlovén szociológus és költő, miután rögzítette, hogy az európai szituációban az elsődleges közösség még mindig a nemzeti különbségek mentén szerveződik, úgy vélekedett, hogy az emberek a nemzetben testet öltő szövetséget kötelezőnek tartják. Általa kapcsolódnak bele ugyanis abba a szimbolikus világba, amelyben egzisztenciális tapasztalata-

¹ Bauman, Z.: *Life in Fragments: Essays in Postmodern Reality*. Blackwell, 1995, 126–139.

² Borkenau, F.: *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*. Stuttgart, 1984.

³ Bergson, A.: *Deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932, 299–310. A háború biologisztikus elmélete, amelyet itt Bergson említ, nem a legjobb része ennek az ünnepezt könyvnek.

⁴ Waldenfels, B.: *Fremdheit des anderen Geschlechts*. In Stoller, S. – Vetter, H. (Hrsg.): *Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*. Wien, 1997, 61–96.

⁵ Bernet, R.: *Le sujet traumatisé*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 2000/2, 152.

⁶ T. de Chardin: *Nostalgija za frontom*. In Savić, O. (prir.): *Evropski diskurs rata*. Beograd, 1995, 231.

ikat felismerhetik és közvetíthetik. Innen ered megfontolandó állítása: „kulturális értelemben nem az az idegen, aki nem Szlovéniában született, hanem az, akit a szlovén tapasztalat kevésbé köt le, mint például a profit mindent lebíró logikája”.⁷ Valóban: az *ex Occidente luxus*-ba, a merkantilista bazarba való önfeledt belemerülés, vagyis az elsődleges közösség szimbolikus intézményeinek mellőzése kulturálisan *idegenné* tesz. Minthogy e közösségben találunk rá függőségeink, az illesztékek rendszerére, a tőke értékközönyös mozgásának, a fogyasztás extázisának bálványozása eltávolít az elsődleges közösség szótáraitól. Idegenlétbe torkollik. Mert az e közösségben való létezés, a benne-állás formái nem múlnak el nyomtalanul, még akkor sem, ha folytonos vitát folytatunk a hozzátartozásunk keretétől szolgáló kultúrával. A *kontextusidegenséget* tehát nem a titokzatos módon ölnkbe hullott származás felől ragadjuk meg, hanem az adott közösség hagyományát értelmező teljesítmények alapján.

A sajtáközegtől való elmozdulás azonban a termékenység záloga is lehet, mert a saját és az idegen közötti mozgás a sajáthoz való önviszonyulás módosítását, a másként történő önértést, az önazonosság értelmezési dinamikáját sarkallja. Ebben az esetben az idegen az önértelmezés állandó, megkerülhetetlen horizontja. Ezt kívánja előlegezni az a némethi mondat, amely a kollektív sajtászféra újjáértését célozza meg: „egyes magyar kérdésekben másoknál korábban és világosabban látott: azért volt, mert nem belőlük indult ki: hanem az európai kultúra nagy [...] kérdéseiből, s azokon kinyílt szemmel fordult a magyar ügy felé”.⁸ Ez a *via Europea* úgy minősíti termékenynek a visszatérést, hogy a sajtászféra kulturális történeteinek értelmezéslehetőségeit jobbjítja. *Európa úgy merül fel, mint értelmezési lehetőség, amely átírja a saját és az idegen közötti relációkat.* Az idegentapasztalat révén szembekerülhetünk önmagunkkal, azaz az idegentapasztalatban olyan többlet rejtőzhet, amely keresztülhúzhatja elvárásainkat, önmegértésünk stabilizált módozatait, megkérdőjelezheti a rögzült jelentéseket. Az idegen révén „kinyílt szem” másképpen látja önmagát.

Ha másfajta példák után kutatunk, úgy rögvest napvilágra jut a kézenfekvő szituáció: az osztatlan nemzetállamban mindenki, aki nem az állam és a többségi kultúra egybecsatolódásai okán látható szimbolikus intézmények szabályait alkalmazza, idegennek minősülhet. Ezek lehetnek kisebbségiek, akik jövevényekként rögzülnek, és lehetnek azok is, akik előzőleg már „itt” tartózkodtak, régvolt időkben megvetették lábukat, de a szociokulturális változások, a történelem sodra idegenné tette őket az adott nemzetállami keretben. Siéyès abbé a 18. században úgy gondolta,

⁷ Debeljak, A.: *Othón és külföld.* Budapest–Pécs, 1998, 138.

⁸ Németh L.: *Tanú redivivus.* In *A minőség forradalma...* Budapest, 1992, 5.

hogy egyenlőséggel tehető a gyermekek, az idegenek és a nők közé, mert semmilyen módon nem járulnak hozzá a közhatalomhoz.⁹ Valószínűsíthető, hogy a kisebbségek is idesorolhatók lehetnek volna, legalábbis a homogén nemzetállam elvei alapján.

Az állampolgárság intézményének fontos funkciója, hogy intézményesen kezelje az idegeneket, hiszen az állampolgárság stabilizált, állandósult viszonyt feltételez az adott személy és az állam között, és választóvonalakat húz az állampolgárok és az idegenek közé. Mivel az állampolgár nem rendelkezik az állampolgársággal, hanem az különféle elvek (*ius sanguinis* vagy *ius sok*) alapján megadatik számára, az állam perszonális kapcsolatot létesít az állampolgárral, függetlenül tartózkodási helyétől. Születésünk és halálunk faktuma a fennálló szimbolikus intézmények jelentésszerkezetébe íródik bele, abból nyer jelentést, az állampolgárság intézménye emlékeztet erre bennünket. Egy neves jogász azt a következtetést vonja le, hogy a befogadó lakosságnak „nem kell félnie” az idegenek beáramlásától, mert az idegen, még ha integrálódik is az új társadalomba, „politikailag mindig vendég marad”.¹⁰ Számtalan példa hozható fel arra is, hogy a többség a kisebbséget, az utóbbi ittlétének módosulását megcélózván, a „vendég” jelentéshálózata alapján értelmezi. Aki ugyanis politikailag vendég, nyilvánvalóan csak a házigazda beleegyezésével képes részt kérni az erőforrások elosztásában.

Továbbá a saját és az idegen feszültségtörténete nem oldható fel a lényegszerűen feltételezett, elkülönülő különbségekre való hivatkozással. Pontosabban, a különbségek citálása sokszor nem hoz bennünket közelebb a saját és az idegen között megnyíló konfliktusok miértjeinek vizsgálatához, hanem elködösíti a látószöveget. Hiszen szokványos tapasztalat, hogy a konfliktusok kiéleződésének forrása alkalomadtán nem a különbség-, hanem a hasonlóságészlelés: az a szituáció, amikor a Másik azért jelenik meg veszélyforrásként, mert túlságosan közel kerül a sajátához, vagyis az összeütközés azért robban ki, mert az, aki korábban különbözőnek tűnt tőlünk, hirtelen túlságosan is hasonlít „hozánk”. Lacan hasonló szituációról értekezik akkor, amikor azt mondja, hogy nem pusztán a Másik, hanem a „hasonló” az, aki számíthat az „agressziómra”. R. Aron szerint nem tudjuk megállapítani, hogy a kegyetlenség az egymáshoz hasonló vagy a különböző civilizációs, kulturális entitásokban élő harcosok között

⁹ Igaz, hozzátette, hogy a jelenlegi stádiumban. Einleitung zur Verfassung. *Politische Schriften 1788–1790*. 1975, 239.

¹⁰ Böckenförde, E. W.: Demokratie als Verfassungsprinzip. In Isensee, J. – Kirchhof, P. (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland* Bd. 1, 2, 1995, 22. mar. 28. Isensee, J.: *Die staatsrechtliche Stellung der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*. In *VVDStRL* (1974), 49 (53). Idézi: Isensee, J.: *Nacija kao politicko jedinstvo*. Polit. misao, 1999, XXXVI, 4., 7.

nagyobb-e, mert a kegyetlenség gyakorlásához egyáltalán nem szükséges a civilizációs vagy más különbségformák megléte, elegendő a politikai heterogenitás. *Nem azt tanultuk-e meg mi is az ún. jugoszláv háborúban a kilencvenes években, hogy az egymáshoz „túlságosan is” hasonló csoportok közötti relációk erőszakgyakorlatban nyilvánultak meg, s hogy közöttük a leszűkült különbségek, az eltávolítás/eltávolodás lehetetlensége állandó feszültséggerjesztő forrásnak bizonyult? Az elvont különbségekre való összpontosítás helyett a saját és az idegen komplex dinamikáját kell megragadnunk, amelyben tapasztalataink az azonosság, hasonlóság és különbözőség mozgásában lévő, ingatag mozzanataí mentén váltakoznak: így felfedezhetjük azt, hogy „a legidegenebb a sajátunk”, vagy hogy az idegen úgy átjárja a saját szférát, hogy képtelenek vagyunk a sajátunk szilárd azonosságát biztosítani.*¹¹

Ezek után feltehető a kérdés: milyen elméleti megfontolások közelítenek bennünket az idegentapasztalathoz? A hagyományos gondolkodás mostohán bánt az idegentapasztalattal.¹² Márpedig az, hogy az új közlési eszközök kapcsán felszínre kerülő tapasztalatok, a mobilitás erősödése, az intenzívebbé váló kisebbségi igények kontextusában a hagyományos beállítottság elégtelennek bizonyul, aligha szorul különösebb bizonyításra. Újabbban a társadalomelméletek képviselői, az idegenészlelés történeti dinamikájának vizsgálói pótolják a hiányokat, és dokumentálják azokat a kizárási technikákat, amelyekkel az európai kultúra élt évszázadokon keresztül a jövevényekkel, barbárokkal, szabadságot „nem tisztelőkkel” szemben.¹³ Mert az idegenség felfüggesztésének

¹¹ Áron, R.: *Paix et Guerre entre les nations*. Paris, 1984. A jugoszláv konstellációról: „A legidegenebb tehát az, ami a sajátunk. A freudi *unheimliche* felettebb illik a helyzetre, amelyben igazán az a miénk, ami a világ örökletes megismerése szempontjából a legszélsőségesebb s a legvonzóbb számunkra. Ez volt végül a távlat, amely – a végletekig hajtván – elvezetett a szövetségi állam erőszakos széteséséhez: az idegen és a hazai kultúra közötti feszültségben élni mindenképp erőfeszítést igényel...” Debeljak: i. m. 20. A „kis különbségekről” ugyanebben a vonatkozásban: Ignatieff, M.: *Nationalism and the Narcissism of Minor Differences*. In Beiner, R. (ed.): *Theorizing Nationalism*. New York, 1999, 91–103.

¹² Amikor a saját és az idegen tartományok *elemzéséhez* keresünk támpontokat, utunkba kerül a honi és az idegen világ husserli taglalása. Husserl vizsgálódásaiban éppen az otthon-világ és az idegen-világ relációjáról szól. Az idegen-világ azonban Husserlnél is a saját és az idegen elválasztódására támaszkodik, amelyet a „transzcendentális egyetemesség” hivatott áthidalni. Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* I. 1905–1920. Husserliana, XIII.

¹³ Gondoljunk csak példának okáért Simmel híres exkurzusára (*Soziologie*. Gesamtausgabe, Bd. 11., Frankfurt/M., 1992, 764–772.), vagy A. Schütz tanulmányaira („Der Fremde”, ill. „Der Heimkehrer”. In *Gesammelte Aufsätze*, Bd. II., Den Haag, 1972). Ám, amennyiben a kortárs fenomenológiáról van szó, B. Waldenfels munkásságát kell min-

elterjedt gyakorlatára való hivatkozás kritikai mozzanatot jelent a kölcsönösség, a befogadás, a felebarátokkal való közösségvállalás, a hiánytalan univerzalizmus emblémáit hirdető európai kultúrkincssel szemben. Az elfogadás, kizárás, kirekesztés, asszimiláció, a megalázottságba való kényszeredett beletörődés, az azonosság elrejtése, az örökölt identitásnormáktól való távolságtartás, a depraváció, a fizikai, kulturális, lelki erőszak, veszélyközösség jelentéskörei tapadnak az idegenészlelés értelmezési mintáihoz. A saját önkiterjesztése az idegen által ránk háruló fenyegetettség okán, az idegenségnek fenyegetettségként való rögzítése kifejezést nyerhet a nyílt vagy a szimbolikus erőszakban, illetve a térbeli elkülönülés céljából foganatosított intézkedésekben. A társadalmi szerveződés módozatai tehát olyan térbeli és időbeli mintákat kínálnak, amelyek révén az adott kontextusban normalizálódik az idegenekkel való bánásmód. Az idegenség megfegyelmzése a társadalmi normalizáció által a sajtószféra affirmációját hordozza. A konkrét kultúrában normalizált képződmények a sajtószférában olyan szabálykövetést eredményeznek, amely az áthagyományozódásra, a történeti tapasztalatok folytonosságának háttérérvényességére támaszkodhat. A dolgokat mindig az ismertség, a sajátközösségünk jelentései iránti bizalom alapján tapasztaljuk, azon elsajátított értelmezési szűrők által, amelyek lehetővé teszik a dologállapotokhoz való *közös* hozzáférést. A közösség határainak kijelölése, a közösséghez való tartozás kontúrjai éppen azt szolgálják, hogy a közösségi tagság, a besorolás, a határvonalak meghúzásának praxisa, az azonosítás és szétválasztás folyamatai megerősítést nyerjenek.

Az idegenben rejlő elkülönböződés nyugtalanító hatása mindenestre olyan követelményeket támaszt irányunkban, amelyek igénybe veszik a sajtószféra egészét, egyéni és kollektív szinten egyaránt. Mármost, a kortárs gondolkodás nem az idegenség felfüggesztésén, megfegyelmzésén vagy lényegtelenítésén munkálkodik, hanem a *strukturális és egzisztenciális* módon létező idegenség-mozzanatokra derít fényt. Ennek lényeges vetülete, hogy az önmagával egybeeső sajtószféra gondolata tarthatatlanná vált.

Fenomenológiailag ez azt jelenti, hogy a kiindulópont itt az idegennek *mint* idegennek a tapasztalata.¹⁴ Ez a mint-szerkezet itt azt vetíti elénk, hogy az idegentapasztalat nem rendelhető alá az univerzalizmusnak. A saját és az idegen relációja éppen azért

denképpen említenünk: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M, 1990. *Topographie des Fremden* c. könyvében (Frankfurt/M, 1997, 39.) Waldenfels azt állítja, hogy a szociológia az idegenség szelleméből született. Ugyanitt megtalálhatjuk az idegen-lét különféle módozatait, vö. még: Kohl, K.-H.: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturellen Fremden*. München, 1993.

¹⁴Waldenfels: i. m. 89.

kihívó jellegű, mert nem sorolható valamilyen neutrális instancia által irányított rendbe. A másságot vagy az idegenséget nem lehet belemeríteni valamilyen előfeltételezett általánosság vagy egyetemesség tengerébe, hogy feloldódjon és véglegesen eltűnjön abban. Ezért válik elégtelenné a partikularitásnak, a látászögek sokaságának fölérendelt, a különbségek együttlétét és elkülönülését *felülről* szemlélő univerzalizmus. Az általánossá táguló, egybefogó, a különféle tapasztalatszerveződéseket egyneműsítő látásmód tarthatatlannak bizonyul.

A saját és az idegen között határvonalak íródnak, határkijelölések kezeskednek a szétválasztásért. Ám nem elegendő, ha megelégszünk azzal, hogy a saját és az idegen közé beékelődő különbséget, a levezethetetlen sajátosságokat toljuk előtérbe. Mert kifejezésre kell juttatnunk, hogy a saját és az idegen nem pusztán különböznek egymástól – ha csak ennyit állítanánk, nem tennénk egyebet, mint hogy a felülről működő látászöveget juttatnánk érvényre. *A saját és az idegen azonosságformái más módon adnak hangot önmagáságuknak* Különböző módon képesek önmaguk lenni. Az egymáshoz való eredendő aszimmetriában fogant relációjuk dimenziója, hogy különböző módon viszonyulnak egymáshoz, hogy *egymáshoz való relációjukban mutatkozik meg különböző önmagáságuk* Pontosan ez a radikális, nyugtalanító, összehasonlításoknak ellenszegülő aszimmetria bizonyul nehéznek az elmélet számára.

Az elkövetkezőkben nem a „honi” és az „idegen” rétegek felett átívelő közös világot idézzük, hanem a *közöttvilág* körvonalai mutatkoznak meg. A saját és az idegen közötti merev *elkülönítés*, illetve a saját és az idegen *egybevegyülése* helyett kirajzolódik a *közöttiség*, a *relacionalitás* régiója. Nemcsak a mixofóbia, de a mixofília sem jelent számunkra útmutatást. A közöttiség jelcserét jelenthet, jelentésképződéseket, amelyek a közöttvilágokban tolnak fel, miközben eltérő tapasztalatkereteken belül jutnak érvényre. Az idegenre ráutalt idegenség tényéből következik, hogy a saját és az idegen közötti cserék megváltoztatják a sajáttapasztalatot, ami a saját mindig mozgásban lévő értelmezését előlegezi.

Kérdésünk mindezek után a *kultúraközöttiség*ben, a tagolt embercsoportok kultúrái között végbemenő jelcserére, a kollektív megjelenítésekre vonatkozik. Mert az európai történelem szerint a sajátvilág kollektív szinten megvalósuló, önérvényesítő beállítotttsága szembekerül más sajátvilágokkal, amelyek idegenekként jelennek meg számára. A saját és az idegen közötti viszonylatok maguk is elmozdulhatnak, fennállhatnak olyan jelentéseltolódások, amelyek a korábban sajátnak tűnő idegentapasztalatba burkolják. A saját és az idegen közötti relációk feszültségének elemzését nem lehet langyos kompromisszumokkal megtakarítani, látnunk kell azt a perlekedő viszonyt, amely a benneállás tudata és a töréspontok között feszül.

Úgy remélem, tanulságos lesz, ha most Merleau-Ponty filozófiájához fordulok, és megkísérlem először felvillantani gondolkodásának kiszögellési pontjait, majd arra vállalkozom, hogy fokozatosan eljussak a „vad tartomány” jelentésköréhez, amely megnyitja előttünk a kultúraközöttiség értelmezési lehetőségeit. Merleau-Ponty rendkívül sűrű, gazdag jelentésű filozófiája válasz lehet a fenomenológia mentén gondolkodó számára, aki felteszi a kérdést, hogy milyen módon lehet taglálni az értelemtörténet. Mert a fenomenológia számára mindig fontos kérdést jelentett az egyénfüggő értelemtapasztalat taglalása külső távlatból tekintve. Hogyan lehet az értelmet kívülről megragadni? Amennyiben ezt a problémát kiterjesztjük a kollektívumok szintjére, úgy máris felvetődik a kérdés, amely a saját és az idegen kultúrák közötti találkozási módozatok értelmezését érinti. Hangsúlyozom, hogy az észlelés, a test és a természet kérdésköreit csupán annyiban említem, amennyiben ez szükségesnek mutatkozik a kultúraközöttiség jelentésének megvilágításához. Végül a kultúraközöttiség jelentését kívánom újra megfontolni. A választott tárgy kapcsán jeleznem kell, hogy ellentmondó kijelentésekkel kell számolnunk, amelyek feszültségét nem kívánom csillapítani.

A viláért való létezés, azaz az interszubsztitívitás talaja

I. Merleau-Ponty úgy vonja be az „eleven test”¹⁵ filozófiájának értelmezését a fenomenológia tartományába, hogy a fenomenológiának egyúttal sajátos „realista”¹⁶ jelentést kölcsönöz. Ez az irányulás jelentékenyen módosítja a fenomenológiai idealizmus

¹⁵ A kérdéstről bővebben M. Henry ír: *Incarnation, une philosophie de la chair*. Paris, 2000, 8. Érdemes felvetni Merleau-Ponty és pl. Hans Jonas megfelelő gondolatainak rokonságát a testről, lásd Jonas, H.: *Erkenntnis und Verantwortung*. Göttingen, 1991, 101.

¹⁶ Természetesen a realizmus kapcsán emlékeznünk kell a fogalmat illető széleskörű diszkusszióra. Ennek alapján a realizmus többfajta értelmezését rögzíthetjük: a) mérsékelt, Ingarden által kibontott realizmus, mely szerint bizonyos tárgyak teremtettek, bizonyos tárgyak megtaláltak; b) meinongi realizmus, mely szerint minden tárgyra rálelünk. Erről lásd Smith, B.: *Things in Heaven and Earth. Grazer Philosophische Studien* 50 (1995), 187–201. H. Putnam az *internális* realizmust védelmezte, mely szerint a dolgok éppen annyira „teremtettek”, mint megtaláltak”, valamint „a tárgyak nem léteznek konceptuális sémáinktól függetlenül”, de „a teremtés szükséges ahhoz, hogy megtapasztaljuk őket”. Putnam, H.: *Reason, Truth and History*. Cambridge, 1981, 54. Merleau-Ponty „realizmusa” mindenesetre a kreáció erős mozzanatát magában foglaló „realizmus”, paradoxonnal szólva, itt a kreativitásra alapozó egybeesés rajzolatát kell megfontolnunk. Aminek nincs köze a hagyományos realizmus passzivitást sejtető beállítódásához, hiszen előfeltételezi a „másként is lehetséges” konstellációját és a látószögek sokaságának lehetőségeit.

Husserl által kijelölt útvonalait, és beilleszkedik abba a hagyományba, amely a transzcendentális önvonatkozás és a tudatélet husserli értelmezését illeti bírálattal. Nem azt kutatja, hogy a mentális megjelenítések hogyan teszik lehetővé a „tárgyisághoz” vagy egyáltalán a gondolkodáshoz képest transzcendens tárgyiságokhoz való hozzáférést. Mi teszi lehetővé, hogy a gondolkodás önmagára vonatkozzék, hogy önmaga számára jelenléttel bírjon – ez a kérdés határozza meg az orientációt.¹⁷ Ennélfogva a tudatimmanentizmus meghaladásának igénye, a szubjektivitáson túl megnyíló dimenziók feltárása ösztönzi gondolkodását. Igaz, elismeri, hogy éppen Husserl volt az, aki újszerű filozófiai gondolkodásmódjával megnyitotta a szubjektivitáson túli nyitottság lehetőség-tartományát, de úgy véli, hogy a husserli idealizmusra alapuló teljesítmények módosításra szorulnak.

Merleau-Ponty kapcsán célszerű szem előtt tartani programatikus igényeit, amelyeket most a kései munkában található vázlat kapcsán vizsgálok. „Mi nem *ab homine* kezdünk, mint Descartes [...], nem a skolasztikusok módján ragadjuk meg a természetet, [...] és nem értelmezzük a logoszt és az igazságot a Szó módjára. [...] A láthatót úgy kell leírni, mint ami az ember közvetítésével valósul meg, ám mégsem antropológia. [...] A természet mint az ember másik dimenziója jelenik meg (mint hús, nem pedig mint anyag). A Logosz az emberben valósul meg, de semmiképp sem úgy, mint az ember tulajdona.”¹⁸ Nem a logosz tulajdonosaként láttatni az embert, hanem a tulajdonosi helyzettől megfosztottan, nos, ennek az intenciónak fontos helyi értéke van Merleau-Ponty munkásságában. Megragadni azt, ami az ember *tevőleges* hozzájárulása nélkül nem tárul fel, ám „nem antropológia”, ez a szándéka. Olyan gondolkodást kialakítani, amely kivonja magát az egyetemes humándiskurzus uralma alól, ez irányulásának jegye. Filozófiája arra törekszik, hogy kivonja magát a humanizmus állításai alól, mert „semmit nem magyarázunk meg az emberrel, mivel az ember nem erő, hanem gyengeség a lét belsejében [...]”¹⁹ Fényt deríteni arra, *ami az ember teremtő ereje híján nem mutatkozik meg*, de a „humanizmussal” való kompromisszum nélkül, ez e filozófia foglalatosa. Olyan terek nyílnak meg ezáltal, amelyekre nem terjedhet ki maradéktalanul az

¹⁷ Ehelyütt mindegy, hogy mit fogunk a szubjektivitást transzcendáló mozzanatként tetten érni, lásd példának okáért J. Daubertet, aki sok vonatkozásban hasonló filozófiai irányulást bontott ki, mint Merleau-Ponty. Schuchmann, K. – Smith, B.: *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Idealism. Review of Metaphysics*, 39 (1985), 763–93.

¹⁸ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964, 328.

¹⁹ Merleau-Ponty, M.: A filozófia dicsérete. In *Ész, élet, egzisztencia* I. Szeged, 1990, 480.

„ember” uralma, mert ezek az „ember” akaratától független bekövetkezésként kerülnek elénk.

Ugyanakkor mindebből az is kiderül, hogy a kezdetben szóba hozott, az idealizmust korrigáló beállítottságot csak úgy értelmezhetjük, ha messzemenően figyelembe vesszük a kreatív létezés kitüntetett helyét Merleau-Ponty munkásságában, amelynek lényeges vonatkozása, hogy benne párhuzamosan részesíti bírálataban az „intellektualizmust” és az „empirizmust” egyaránt. Ahogyan a „kifejezésre” vagy a beszélt nyelvre való utalások, valamint a „néma tapasztalatot” a „beszélt nyelvig” vezető útra vonatkozó megfontolások bizonyítják, a teremtés aktusa nélkül nem lehetséges a tapasztalás. Utóbbiban bennefoglaltatik a „világhoz igazodó” vonatkoztatás, ám mindig a teremtés aktusának közreműködésével. A „kifejezésnek” a *fordítás* kijátszhatatlan fogalmával való leírása, a fordításnak egzisztenciális állapotként való taglalása hirt ad az irányultság legbensőbb jellemzőiről. Az eredendő fordítás megkerülhetetlen konstellációja, a fordításnak *mint* eredendő közvetítettségnek és eltérésnek a helyzete eltorlaszol minden utat a „realizmus” szűkítő eljárásai előtt.²⁰ Hiszen a fordítás kitüntetett helye, a beszéddé dinamizált létezés tapasztalat taglalása olyan irányultságról tesz tanúbizonyságot, amely a nyitottságba helyeződést, az értelemteljesülés folyamatait mutatja meg. Ejtsünk szót még a spontán értelemképződésről, valamint a pluralitásba beleágyazódó, meghatározatlansággal jellemezhető, a jelteremtő praxisra összpontosító értelmezésekről, amelyek az indetermináció forgatagába rántják bele az értelemteremtődés eseményeit.

II. Az „eleven”, önmagát az élvezetben, fájdalomban, vágyéletben tanúsító test („*chair*”) elválasztandó a tehetetlenségi nyomtatékkal, anyagi vonatkozásként jellemezhető „vak”, „objektív” testtől („*corps*”). Nem kevésbé jelentékeny a tény, hogy az elevenül lüktető, nem-tárgyias test elsődleges ama másikkhoz képest, hogy a mozgásban tetten érhető test az, amely lehetővé teszi a tapasztalatok gazdagságát. A test mindig többet tud nálunk, és ez a tudástöbblet indít bennünket arra, hogy a testileg közvetített „tudni hogyanról” (*know-how*) szóljunk. Az eredendő tapasztalat differenciálódása és a tudatélet dinamikája, valamint a másik megértése voltaképpen a *mozgó* testhez kapcsolódik, amely a térben strukturált viszonylatokba kerül más testekkel. A test moz-

²⁰ A kreacionizmus e dimenziója megragadható az igazságfilozófia vonatkozásában is, mint ahogy azt B. Waldenfels tanulmánya bemutatja: *Vérité à faire. Zur Herkunft der Wahrheit.* In *Deutsch-Französische Gedankengänge.* Frankfurt/M, 1995. Hatványozottan tartjuk szem előtt, hogy Merleau-Ponty filozófiája a fordítás mint eredendő eltérés gondolatával elejét veszi a hagyományos eredetfogalom bármilyen érvényesítésének.

gásrendjéből erednek a jelentéshálók, testünk „jelentésmagként” tárul fel, amely lehetővé teszi a láthatóság tartományait, az észlelési világ formáit. Nem a tudat által belakott test filozófiájáról kell ehelyütt beszélnünk, hanem rólunk *mint* eredendően létező testről. A másik, akivel találkozunk, nem tudat, hanem a test lakója. Merleau-Ponty a testből kibomló intencionalitás és a testi jelentésadás révén bontakoztatta ki sajátos vonalvezetésű filozófiáját, amely a megtestesülésben lévők közösségét tartotta szem előtt.

A testi intencionalitás kidolgozása egyúttal különös fényt vet az európai kultúra azon szerteágazó kérdéskörére, amely a test tolmácsolásával kapcsolatos, különösképpen a kereszténység megjelenése óta. Az intencionalitás elmélete Brentano-nál és megannyi követőjénél a tudataktus és a tárgy közötti korrelációkra utal, egyúttal függetleníti ezt a relációt a széleskörű kontextuális meghatározottságoktól. Merleau-Ponty viszont a fenomenológia azon szárnyához tartozik, amely a fenomenológiai aktusokat, valójában az aktus és a tárgyiség nexusát bevonja a holisztikusan értelmezett környezeti összefüggésekbe. Nem véletlen, hogy Merleau-Ponty magára vonta az ökológiai ontológia kidolgozásán fáradozó filozófusok és elméletírók figyelmét is (a természet önreferencialitását idéző megjegyzései a radikális ökológia beállítottságát szólíthatják meg). A szubjektivitásra itt nem a megjelenés szubjektivizálása, hanem az eredendő beágyazottság jellemző, hiszen a szubjektivitás a környezet szerkezeti tagoltságába illeszkedik bele, és ez a beágyazódás jelenti kiiktathatatlan lényegdimenzióját.

III. Merleau-Ponty filozófiája tovább mélyíti az észleleti életnek a fenomenológiában tetten érhető elemzési hagyományát, meghozza az empirizmus és az intellektualizmus bírálatának szomszédságában. Az észlelésben, az intencionalitás ezen ősmódozatában nemcsak a megjelenítést, hanem a kulturális beágyazottságok különböző módozatait is látni – Merleau-Ponty filozófiája támpontokat kínál ehhez a gondolathoz. Az észlelést szintúgy a mozgáshoz kell kötnünk, a megfogalmazás szerint „a mozgás úgy viszonyul az észleléshez, mint a kérdés a válaszhoz”.²¹

Az észleleti élet, a nyitottságba való helyeződés fenomenológiai taglalása számtalan új vonással bővül, ám számunkra itt külö-

²¹ Merleau-Ponty, M.: *La nature*. Paris, 1995, 273. Idézi: Barbaras, R.: *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris, 1999, 119. Utóbbi könyv azért is haszonnal forgatható, mert Husserl észlelésfogalmát vonja bírálat alá, és Merleau-Ponty és Patočka nyomdokain haladva bontakoztatja ki a világfilozófiának a vágy elemzésére támaszkodó válfaját. A természet jelentéseiről lásd Bernet, R.: *Le sujet dans la nature...* In *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences* (Textes rassemblés par M. Richir et E. Tassin). Grenoble, 1992, 57–77.

nősképpen Merleau-Ponty világfilozófiája érdemel figyelmet. Merleau-Ponty átveszi Husserltől a pluralitással és az indeterminációval jellemzett világ gondolatát, amelyben a kölcsönös utalások által létrejött összefüggések játszanak jelentékeny szerepet. Ugyanakkor a világfilozófiát az irányváltásnak megfelelően ruházza fel új jelentésekkel. Figyelemre méltó, például, hogy az észlelést a világban való benne-lét jelentései írják körül, s eszerint az észlelés belevész a világba. Mert az észlelőre mindenképp az észlelés vakfolt-létezés jellemző, az észlelő nem látja azt, ami lehetővé teszi a látást. (Te voltaképpen nem látod a szemet, vö. Wittgenstein: *Tractatus* 5.6.) Az észlelés valójában a világban való létezés, önmaga működésének igazi vakfoltja, amely nem vesz tudomást önmagáról. Az önreferenciális, körkörös jelentésekkel körülbástyázott világfilozófia messzemenően befolyásolja a szubjektivitás értelmezését. Mert a világ részeként tekintett észlelés kapcsolatban van azzal a szubjektivitás-gondolattal, amely a szubjektivitást a benne-lét rendkívül erős fogalmának fényében láttatja.

A térbelileg tagoló világ, a mindent magában foglaló „nyitott”, „meghatározatlan”, egész, szituatív összefüggéseket hoz létre. A világ az embert átfogó kötélekek, az eredendő kötődés közege, minden megjelenés *a priori*ja és talaja, amely minden megjelenésben előfeltételeződik. Felettebb irányadóak azok a megfogalmazások, amelyek a világ és „köztünk” lévő kapcsolatra vetnek fényt, és amelyek a világ „hatalmáról” szólnak. A születésre utaló megjegyzések filozófiai közegbe emelik a jelentéskört, és a születés ontológiai tényét, a világért való elkötelezettséget, rendeltetést hozzák szóba: „megszületni: ez azt jelenti, hogy a világból és a világért megszületni [...] Sohasem vagyunk képesek önmagunkban megőrizni valamilyen rejtekhelyet, amely híján lenne a lét beáramlásának.”²² Pontosan ez a lehetetlenség, azaz a világgal szembeni rejtekhely kimetszésének a lehetetlensége vezet be bennünket az interszubjektivitás, a közöttvilág jelentéssíkjaiba.

Mi sem jellemzőbb annál, hogy Merleau-Ponty a világba beleíródo testről úgy szól, mint az organizmusban bennefoglalt szívről, amelynek dobogása mindvégig elevenen marad. Nem kevésbé karakterisztikus, hogy a test is, amely egységet képez a világgal, úgy tűnik fel, mint „a világ hatalma”. Az ember, aki egy ismert meghatározás szerint *csomópontnak* bizonyul, nem adományozhatja önmagának a megtestesülést. Szüksége(m) van a másikra, hogy részese legyen (legyek) a világ szerteágazó összefüggéseinek; a világban való részesezés szempontjából elengedhetetlenül fontos a másik létezése. A másik mint egy másik önmagam „*már*” itt van, amikor körülnézek a világban, és elindulok a világ ösvényein.

²² Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945, 419.

A közös világban való tartózkodás, az eredendő kötődés az interszubjektivitás talaja. Melyek e szubjektivitásközöttség vonásai? „Az aktivitás = passzivitás” – olvassuk a kései *Munkajegyzetekben*, félreérthetetlenül számot adva a szubjektivitás létmódjáról is.²³ Az interszubjektivitás, vonjuk le a következtetést, mindig *interpasszivitás*, közöttünk, a közöttségben felsejlő passzivitásforma. Még egyszer idézem Merleau-Pontyt: „a párbeszéd tapasztalata, amely önmagam és a másik között jön létre, közös földet hoz létre, az én gondolkodásom és a másik gondolkodása egy szövetet képez, olyan közös cselekményt bontanak ki, amelynek egyikünk sem teremtője”.²⁴

A társadalmi történés - közelítés a másságtapasztalathoz

A világból és a világért való létezés, a világ mint minden értelemadás talaja – ezekkel a súlypontokkal Merleau-Ponty kijelölte gondolkodásának főcsapását.

Induljunk ki ezek után *Az észlelés fenomenológiájának* azon fejezetéből, amely „az emberi világ és a Másik” kérdéskörét tárgyalja.²⁵ Érdekes módon ez a fejezet nem mindig váltotta ki a kommentátorok érdeklődését, példának okáért Theunissen nevezetes műve a Másikról és a szociális ontológiáról²⁶ voltaképpen meg sem említi, noha a témaválasztás éppenséggel erre serkentette volna. Más írásokban sem kerül előtérbe Merleau-Ponty társadalmisággal foglalkozó fejtegetéseinek elemzése.²⁷ A fentebb jelzett fejezetben azonban olyan szintagma jelenik meg, amely relevanciával bír: a társadalmi történés. Merleau-Ponty sajátos perspektívából beszél a társadalmi történésről: ahogy mondja, a *bent és a kint megvalósuló társadalmi történésről* van szó.

Szeretnék ehelyütt úgy eljárni, hogy a társadalmi történés kategóriáját szem előtt tartva fontolhassak meg bizonyos összefüggéseket a Másik és a nyelviség vonatkozásában Merleau-Ponty

²³ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 318.

²⁴ Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. Id. kiad. 393.

²⁵ I. m. 400.

²⁶ Theunissen, M.: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1977.

²⁷ Srubar, I.: Von Milieu zu Autopoiesis... In Jamme, Chr. - Pöggeller, O. (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt/M, 1989. Vö. Castoriadis megjegyzésével, aki viszont azt állítja Merleau-Ponty nyelvfilozófiáját taglaló írásában, hogy „a nyelv intézményének eredendősége nem valamilyen faktikus vagy lényegszerű szükségyszerűség, hanem a társadalmi-történelmire vonatkozik. Nincs kultúra olyan értelemmag és jelentések nélkül, amelyek létrehozzák a kultúra egészét [...]” *Das Sagbare und das Unsagbare*. In Castoriadis, C: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt/M, 1983, 116.

filozófiájában. Voltaképpen a Másik fenoménjének kontextusa érdekel itt, a Másik és az Én koegzisztenciájának tolmácsolása, ami köztudottan a fenomenológia kitüntetett témájának számít. Hozzáfüzöm, hogy az említett fejezet megannyi olyan vonatkozást tartalmaz, amelyek alapján a közismerten befejezetlen opus körbejárható. Vagyis a fejezet afféle kitekintési szöveget kínál, s ezt arra kívánom felhasználni, hogy tágabb összefüggéseket vizsgáljak meg. Most nem fordítok figyelmet arra, hogy milyen különbségek vannak *Az észlelés fenomenológiája* és *A látható és a láthatatlan* között, mellesleg erről maga a szerző is híradással szolgált. Inkább arra figyelek, hogy a „szinkretikus együttlét” milyen értelmezést nyer Merleau-Ponty filozófiájában.

Az említett fejezetben azt tapasztaljuk, hogy Merleau-Ponty mintegy újratematizálja a társadalmi történések az adott könyvben már korábban is tárgyalt kategóriáját, méghozzá a *kultúra*, a *társadalom* és a *természet* összefüggésében. A vonatkozásokat a következő módon foglalom össze:

a) Először is hadd említsem a természetből fakadó temporalitást, azaz a természeti időt, amely itt egyet jelent a racionalitás eredendő tehetetlenségével. Minthogy a természeti idő folytonosan körülveszi a személyes életet, önmegértésünk beteljesíthetősége mindig elodázódik, elhalasztódik, az önmegértést tehát mindig a késés fázisában érhetjük tetten. A természetes idő az ember számára azt jelenti, hogy önértésének ideje mindig a *halasztódás* ideje. Egyúttal itt jelenik meg a *transzcendencia fogalma* is, amely, jegyezzük meg, fontos szerepet játszik Merleau-Ponty munkásságában. „A világ már itt van, transzcendenciájának objektivitásával”²⁸ – mondja másutt. Ehelyütt elégedjünk meg azzal, hogy a transzcendencia a legszorosabb összefüggésben áll azzal a ténnyel, hogy az idő pillanatának transzcendenciája átláthatatlanná teszi az ember öntörténetének jelenét.

b) A második összefüggés kapcsán arról kell beszélnünk, hogy a természet és a személyes élet sajátos egybekulcsolódása játszódik le előttünk, ami elvezet a kulturális világ fogalmához. Egyfelől a természet lép be a személyes élet mélységeibe, másfelől pedig a személyi gesztusok ereszkednek le a természetbe, kulturális világot hozván létre. A kulturális világ értelmezése számtalan dimenziójában, különösen az eszközszerűség értelmezésében, Heideggert idézi. Ugyanakkor Merleau-Ponty nemcsak Lévinashoz, hanem Heideggerhez képest is másképp értelmezi a kultúra fogalmát. Ezúttal csupán azt kívánom hangsúlyozni, hogy Merleau-Ponty számára a kulturális objektumok tapasztalata a másik előtünésével jár együtt, mégpedig az *anonimitás* kontextusában.

Miközben ugyanis teszünk-veszünk a világban, a kultúra közvetítésével a dolgok anonim egzisztenciáját tapasztaljuk. Ugyan-

²⁸ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 226.

akkor „az anonimitás levegőjére” utaló állítások szólítanak fel bennünket arra, hogy feltegyük a kérdést: hogyan lehetséges a *Te* az anonimitás közegében?

A válasz egyértelműnek tűnik: a kultúra fogalma vezérfogalomnak bizonyul a másokra utaló tapasztalatban, a másik ugyanis a kultúra révén fénylik fel. Miért? Először is rögzítsük a negatív meghatározást: a kultúra létezése az Én–Te koegzisztenciájára vet fényt, ám a társadalom konstitúciójához a „harmadik” is szükségeltetik. Vagy mondjuk másképpen: a kultúra rendjében az Én a Te felé fordul, azaz a kultúra az Én és a Másik *szemközt* megvalósuló rendje, a társadalom viszont *meghatározatlan számú* személy koegzisztenciája.

Minket különösképpen az érdekel, hogy a kulturális világ mentén sejlik fel a Másik létezésének paradoxona, amire Merleau-Ponty szerint a nem-tapasztalati értelemben vett test filozófiája válaszol. Itt témánk szempontjából roppant fontos helyen járunk. Ugyanis Merleau-Ponty hosszasan fejtegeti, hogy a másik másságának fakticitásához „csupán” az általa objektívnek minősített gondolkodás nem fér hozzá. A nem-tapasztalati test filozófiája, amely a másik másságának konstitúcióját járja körül, a lényeges megfogalmazások egész sorát nyitja meg. Hadd szóljak néhányról, méghozzá azzal a céllal, hogy máris kibontsak egy fontos vonást!

Mindenekelőtt az tűnik elénk, hogy a másik mássága csak azért lehetséges, mert az aszimmetria és a szimmetria sajátos viszonylata lép játékba. A másik fenoménje előtűnésének feltétele, hogy az Én nem áttetsző önmaga számára, valamint hogy a „szubjektivitás” létezése, működése a sajáttestet vonja maga után. A másik fenoménje valóban létezik számunkra, ám a Másik soha sem lehet Én abban az értelemben, ahogy önmagam számára Én vagyok.

Ugyanakkor feltehető a kérdés: hogyan értelmezhetők azok a kijelentések, amelyekben Merleau-Ponty arról beszél, hogy a másik teste valaminő „csodálatos folytatódása” a saját intencióimnak? Vagy, hogy őt értelmezzem: mint ahogy a testem részei egészt képeznek, ugyanúgy a másik teste és az én testem is egészt képez, vagyis ugyanazon fenomén módusai. Mivel a testem az anonim egzisztencia nyoma, az anonim egzisztencia összekapcsolja e két testet. Világos, hogy az Én és a Másik testének analogikus értelmezése a sajáttest szinergiájával meggondolkodtató következményeket sejtet. Ugyanezt a gondolkodásmódot erősíti meg az a tény, hogy Merleau-Ponty helyenként tökéletes *kölcsönösségről*, az Én perspektívájának a másik perspektívájába való átáramlásáról beszél. Nem kevésbé fontos, hogy Merleau-Ponty a lehető legerőteljesebben ahhoz köti a koegzisztencia fogalmát, hogy *mindenkinek* át kell élnie az együttlétet.

Merleau-Ponty egyéb műveit tekintve azt látjuk, hogy – még erőteljesebb fordulattal – egyenesen a testek tranzitivitásáról, sőt,

egy általánossá táguló testről beszél. Mielőtt levonnánk a következtetést, tegyünk még néhány lépést. Meg kell magyaráznunk ugyanis, hogy mit ért Merleau-Ponty a *kint* és a *bent* megvalósuló társadalmi történés fogalmán. Szembeötlő, hogy Merleau-Ponty nyomatékosan „élményszerű szolipszizmusról” beszél, amelyet nem lehet meghaladni. A szolipszizmus mögött az önmagaság tanúsítását kell látnunk. Minden aktus előtt, minden észlelésben fennáll az önmagammal való érintkezés, minden észlelés önmagam szerinti, önmagam révén megvalósuló észlelés. Az eredendő szolipszizmusra vonatkozó mondatok mintegy új dimenziókkal kívánják körülírni a másságtapasztalatot, hiszen most Merleau-Ponty azt állítja, hogy az önmagaság tanúsítása nélkül a másik mássága sem tapasztalható. Egyenesen azt domborítja ki, hogy az önadottság, az önmagaság tanúsítása az a központi fenomen, amely megalapozza a saját szubjektivitásomat, ám a másikra irányuló transzcendenciát is. A szolipszizmus nem korlátozható kívülről, mivel minden kilépést megelőző vonatkozásnak bizonyul. Ugyanakkor a szolipszizmus nem korlátozható belülről sem, hiszen saját hatalmam, ami az alanyisággá válást jelenti, egyet jelent a világba való beleilleszkedés lehetőségével.

A *szolipszizmus* meghaladhatatlan, mondtuk, de hogyan kapcsolható egybe ez az állítás a *társadalmi történés* fogalmával? Nincs-e ellentmondásban a meghaladhatatlan szolipszizmus hangsúlyozása a társadalmi történés kategóriájával? A szolipszizmus: igen, *de nem a szolipszizmus filozófiája*, mondja Merleau-Ponty, minthogy a szubjektivitás bármilyen megnyilvánulása, így a filozófia is kilépést jelent a megnyilvánuló szubjektivitás világába, azaz a szubjektivitások közötti világba. A társadalmiság a „*már*” szerkezeti jegyeit viseli magán, minthogy az ítélet és a megismerés aktusát megelőzően létezik. Nem kerülhetünk tárgyi-as viszonyba a társadalommal, minthogy a társadalmiság az egzisztencia dimenziójaként létezik. Ezért nem képes megragadni a történész a történelmet, hiszen ő a történelmet meghatározható objektumként látja, de ezért nem tudja megragadni a történelmet Fabrizio del Dongo sem, aki a Waterloo-i ütközetet tájképként kívánta megragadni. A társadalom tehát, hogy befejezzük a természet–kultúra–társadalom tagolását, *történelemszerkezet*, amely, mint Merleau-Ponty mondja, minden perspektíva határán helyezkedik el.

Ezek után kimondhatunk néhány következtetést. Merleau-Ponty eszmefuttatásaiban a másik alteritásának problémája, amely a transzcendentális szubjektivitás felől mutatkozik meg, elveszíti relevanciáját. Számára az ötödik karteziánus meditáció (Husserl) által kirajzolt probléma meghaladottnak bizonyul. A következő idézet, noha itt más szöveghelyre utalunk, ezt tükrözi:

„nem áll fenn az alter ego problémája [...] az anonim láthatóság az, ami mindkettőnkben tanyázik”.²⁹

Nos, a társadalmi történés kategóriája itt a hiánytalan interszubjektivitást képviseli, amelyet Merleau-Ponty az észlelés fenomenológiájának másik fejezetében a kettős anonimitás fogalmával jelöl. Ezért mondja, hogy „*a társadalmiság atmoszférája*” a leggyökeresebb reflexióban is megnyilvánul. Egyszerre vagyunk anonimuszok az abszolút individualitás értelmében és anonimuszok az abszolút általánosság értelmében. A két anonimitás egybehajlása biztosítja, hogy a szolipszizmus meghaladhatatlan ugyan mind belülről, mind kívülről, de ténylegesen nem önmagába záruló, hanem paradox módon mindig a társadalmi történés kontextusában megvalósuló, afféle *külsődleges* szolipszizmus.

Merleau-Ponty filozófiájának horizontján nem jelenik meg a magára záruló transzcendentális szubjektivitás problémája, ám filozófiájának szembe kell kerülnie azzal a ténnyel, hogy a kettős anonimitás gondolata a szubjektivitás transzcendentális lehetőségeit kérdőjelezi meg. Vagy, hogy kihegyezzem ezt az állítást: fennáll a lehetőség, hogy a *solus ipse* az anonimitás köde boruljon. Láttuk korábban is: a megtestesülés nem önadomány, mert a másik közvetítésével válhatok részesévé a világ összefüggéseinek. A testközöttség filozófiájának mentén, amelyben a testek tranzitivitása jut érvényre, nem az én-azonosként működő *alter ego*, hanem maga az *ego* válik kérdésessé. Márpedig ennek a filozófiai eltóldásnak messzemenő következményei kell hogy legyenek a fenomenológiára nézve, hiszen tudjuk, hogy Husserl, például az *Ideen I.*-ben, világosan leszögezte: a tudati aktusok szempontjából elengedhetetlenül fontos, hogy *kiiktathatatlan* pólusként az *ego* jelenjék meg. A transzcendentális önvonatkozás gondolata rendül meg itt.

Mindez ahhoz a konklúzióhoz vezette Merleau-Pontyt, hogy az Én és a Másik relációjának rögzítését „elégtelennek” minősítse. Pontosabban, Merleau-Ponty a másik és az én viszonylatának kritikai diagnózisához egyúttal kulturális hátteret is társít, hiszen az európai feszültségtérbe szólít bennünket: „Az Én és a Másik relációja: nyugati probléma.”³⁰ Mert „ami fontos, az nem a másik problémájának a megoldása, hanem a probléma transzformációja”.³¹ Mit feltételez ez a sommás kijelentés?

A nyelv mint „minden”

További kérdésem ezek után így hangzik: hogyan lehet összhangba hozni a testek közötti tranzitivitás filozófiáját a világba való belépés eredendő pluralitásával, vagy, másfajta terminológiát

²⁹ I. m. 188.

³⁰ I. m. 274.

³¹ I. m. 322.

használva, az idegenség és önmagaság radikálisan aszimmetrikus viszonyával?

Eleddig azonban nem említettem a nyelv kérdését. Merleau-Ponty idővel – ahogy Waldenfels mondja – a nyelv egzisztenciális dimenziói felől a nyelv strukturális értelmezése felé mozdult el. Számunkra itt az a legfontosabb, hogy a nyelv az említett tranzitivitás kitüntetett hordozója. Mert a nyelviség, amelyhez úgy kell viszonyulnunk, „mintha nem a mienk lenne”, egybefogja a szét-tartót, reverzibilissé teszi mindazt, ami aszimmetrikusnak tűnik. Az együttlét, pontosabban a nyelvileg közvetített „*Ineinander*” filozófiai gondolata, a *világ*ból és a *világért* megszületett szubjektivitások folyamatos és közvetlenül megvalósuló egysége tárul fel előttünk. Aki elolvassa, példának okáért, *A világ prózája* idevágó részleteit, minden bizonnyal megtapasztalja a tranzitivitás és a szinkretizmus sajátos filozófiájának megnyilvánulásait, amelyek tetten érhetők Merleau-Ponty nyelvfilozófiai reflexióiban. A nyelviség, amely Merleau-Ponty szerint egyszerűen „*minden*”, lehetővé teszi az Én és a Te közötti visszafordíthatóságot: „az én beszédemet mindig keresztezi a másik beszéde, méghozzá laterális módon; önmagamat a másokban hallom, mivel, *nota bene*, ő én bennem beszél”.³² Innen a beszéd, az élőszó fenomenológiája kidolgozásának hangsúlyozott intenciója, amelyet Merleau-Ponty, igaz, Husserl nyomán vállal fel, de immáron a megváltozott interszubjektivitás-értelmezés környezetében. Fennáll az élőbeszéd sajátos jelentése, amely az én néma intencióm és a szavak között érhető tetten. Ennek folytán a szavak azt is meglepik, aki kimondja őket. Sajátos analógia áll fenn a jelentés és az élőbeszéd, valamint a világ és a test között. Mint ahogy a világ néma jelenléte állandóan ébredésre bírja a testet, ugyanúgy a jelentés folytonosan újraéleszti az élőbeszéd praxisát. Előbeszéd alatt Merleau-Ponty nem csupán a jel és a jelölt egységét, hanem meghatározott *történet*ért ért, pontosabban azt a *történet*et, amelynek lényege, hogy a jelentésintenció meggyökerezik a kultúrában, az én és a másik viszonylatrendszerében. Az élőbeszéd kulturális praxisa lehetővé teszi az élőbeszéd lingvisztikai értelmének és az általa intencionált jelentésnek az összefonódását. A jelentésintenció afféle transzcendentális illúzió, amely azt a képzetet kelti, hogy a jelentésintenció már eleve jelen volt a létező jelentésekben, és valamilyen ravaszság folytán kelt újra életre. 1951-ben, Brüsszelben, a nemzetközi fenomenológiai kollokviumon Merleau-Ponty azt hozza szóba, hogy „abban az értelemben, ahogy a beszédem értelemmel bír, a beszédem közben egy »másik« másik vagyok, és abban a mértékben, ahogy megértek, többé nem tudom, hogy ki az, aki beszél, és ki az, aki hallgat.”³³

³² Merleau-Ponty, M.: *Sur la phénoménologie du langage. Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, 1975, 90.

³³ I. m. 111.

Nem tudom, hogy ki az, aki beszél, és ki az, aki hallgat – ez az állítás a beszéd és a hallgatás között húzódó választóvonalakat teszi viszonylagossá. Az interpasszivitás szembeszököen *inkluzív* modellje bontakozik ki előttünk, méghozzá az élőbeszéd jelteremtő praxisának közvetítésével. Ezekből a megjegyzésekből az is kitetszhetett, hogy a nyelvi interszubsztivitás mintája a szinkretikus együttlétnek, amely a szubsztivítások testközöttiségét jellemzi. A nyelvileg meghatározott együttlét ugyanis mintája az emberi szubsztivitásnak a világhoz és a másikhöz, valamint a testnek a lélekhez való kötődése vonatkozásában. Az „*Ineinander*” azaz az elválasztódás, különbözőség nélküli „primordiális állapot” gondolata, a kötődés folyamatosságának kidomborítása a megtestesült benne-lét sajátos válfajait hozza létre. Az elsődleges promiszkuítás, az *egyben-lét*, az elválasztódással, disszociációval szemben primátust élvező kohézió állítása bevezet bennünket a „világhús”³⁴, e sokszorosan értelmezett gondolat tanulmányozásába.³⁴ A kései mű egyik mondatában ezt olvassuk: „nem versengés van az én és a másik között, hanem kofunkcionalitás. Úgy működünk, mint egy egységes test.”³⁵ A világ eleven teste úgy jelöli a látható dolgok tartományát, hogy olyan folyamatot jelent, amelyben az Én és a Másik mint világhoz-tartozók vesznek részt. (Több értelmező a keresztény, különösképpen a neokatolikus hagyományt, a *corpus mysticum* tradícióját idézte e meglátások tolmácsolásában.³⁶ Eszerint a „világhús” filozófiája párhuzamos a Krisztus testére, az ekleziasztikus közösségre vonatkozó teológiai magyarázatokkal. A keresztény közösségelvnek és a test értelmezésének összefonódása a katolikus tradícióban mindenképpen dialogikus távlatokat nyújt a Merleau-Ponty filozófiáját érintő összefüggések értelmezéséhez.)

Merleau-Ponty-nak, a közöttiség, az inkomposszibilitások, a polimorfikus alakzatok, a bemélyedések, üregek, a „függőleges lét” hallatlan érzékenységű írójának látóhatárán ott világít az átfogó egység, az eredendő *communitas* gondolata. Az együttlét folyamatosságának ábrázolása, a világhúsban való részesedés filozófiája révén a *fenomenológiai* értelemben vett közösség lehetőségeit taglalja. Ezt tűnik igazolni az a gyakran idézett kép is a kései műből, amely az érintés történést jeleníti meg. Amikor a jobb kéz a bal kezet érinti, akkor úgy gondoljuk, hogy ellentétet magában foglaló viszony van dolgunk, hiszen egyfelől az érintés történést *konstituáló* kezét tapasztaljuk, másfelől a *konstituált* „kezet”, bőrfelületet. Másképpen szólva: az érintést végrehajtó kéz tevélegesen uralja a másik kezét, hiszen birtokolja azt az erőt,

³⁴ Visker, R.: *Truth and Singularity*. Dordrecht/Boston/London, 1999, 212.

³⁵ Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l' invisible*. Id. kiad. 268.

³⁶ Vö. Johnson, G. A. – Smith, M. B. (ed.): *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, 1990.

amely az érintést irányítja. Merleau-Ponty azonban a „világhús” filozófiájának szellemében nem fogadja el ezt a hagyományosnak tűnő magyarázatot. Számára az érintés történése nem az ellentét, hanem a reverzibilitás viszonylata, amelyben eltűnik a „teremtő” és a „teremtett” viszonya, hiszen mindkettő a világ *részeként* jelenik meg. A részesezési ilyen homloktérbe állítása a bizonytalanság fényébe vonja a fenomenológiai beállítottság egyik fontos dimenziójának tolmácsolását, nevezetesen a konstituálás hatalmának az elemzését. Amennyiben tovább követjük ezt az okfejtést, akár ahhoz a következtetéshez is eljuthatunk, hogy Merleau-Ponty eszmefuttatásai az érintés közösségéről fenomenológiai monizmusba torkollnak.³⁷

Vajon a fenomenológiai monizmus az egyetlen lehetséges értelmezése Merleau-Ponty világfilozófiájának? Hogyan érvényesíthető a fenomenológiai monizmus állítása annak a filozófusnak a vonatkozásában, aki jelentékeny helyeken hozza szóba a pluralitás gondolatát? Vajon Merleau-Ponty filozófiája kimerül egy eleve feltételezett egészlet organicisztikus gondolatában, amely mintegy egyesíti az „Ent” és a „Másikat”? Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés tévedésnek bizonyulna, és figyelmen kívül hagyja megannyi olyan kijelentést, megfogalmazást, amelyek a differenciációval kapcsolatosak. Mégis: majd jeleznünk kell azokat a kockázatokat, amelyekkel Merleau-Ponty filozófiájának szembe kell néznie. Végül is hadd előlegezzek meg még egy kérdést: milyen utak nyílnak ebből a világfilozófiából?

Legyen szabad itt megjegyezni, hogy Merleau-Ponty, ismételtén Husserl nyomdokain, nem egy ízben reflektál a *filozófia* és a *fenomenológia* különbségére. Már idézett brüsszeli előadásában azt állítja, hogy a fenomenológia *minden vagy semmi*, hogy a filozófia minduntalan vissza fog térni a fenomenológia beállítottságához. Kérdésem a következő: milyen következményekkel bír a fenomenológia számára a szubjektivitásnak ez a detranszcendentalizációja, a „*solus ipse*” e hiánytalan hozzáfűződése az interszubjektivitáshoz? Vajon Merleau-Ponty valóban a fenomenológián túlra vezeti a fenomenológiát az élőbeszéd praxisának, a reverzibilis szubjektivitásoknak az előtérbe helyezésével, ahogy azt megannyi kommentátora hangoztatja? Vagy mondjuk a *fenomenológia fenomenológiáját* kísérli meg megteremteni, ahogy saját maga írja egy önreflexív mondatában? Az utóbbi állítás viszont azt jelentené, hogy, ellentétben azzal az állítással, mely szerint Merleau-Ponty a fenomenológián túlra vezet bennünket, intencióját annak megmutatásában kell felismernünk, hogy lehetetlen

³⁷ M. Henry ugyanis arról beszél, hogy Merleau-Ponty világfilozófiája a fenomenológiai monizmus szálláscsinálója (i. m. 165). Az érintés gnosztikus mozzanatairól, a Merleau-Ponty gondolkodását támogató megfontolásokról lásd Waldenfels, B.: *Veflechtung und Trennung...* Id. kiad. 353.

túllépni a fenomenológián, nincs odaát. Vagy, ahogy az általam elemzett fejezet végén található mondatban írja: „ha a szubjektum alatt megtaláljuk azt, ami személy előtti, és ha a nyelvet, a másikat, a testet odakapcsoljuk, akkor megértjük, hogy efölött nem találunk olyan vonatkozásokat, amelyeket meg kell értenünk”.³⁸

Kérdőjelek útközben

A társadalmi történés kategóriáját említve és a világfilozófia közvetítésével kerültünk az interszubsztivitás tolmácsolásának a közelébe. Valójában Merleau-Ponty filozófiájában folytonosság tapasztalható az interszubsztivitás *eredendő* mivoltának *elemzésében*. Jellemző, hogy a korai Merleau-Ponty úgy ítélte meg, hogy az interszubsztivitás és a másik észlelése csupán a felnőttek számára jelent gondot. Ezzel bírálatban részesítette Piaget ismert állításait a *cogito* és a racionalizmus igazságairól, amelyek arra hivatottak, hogy meghatározott korban lehetővé tegyék a gyermek számára a felnőttkor „ellentmondásmentes világába” való belépést. Merleau-Ponty azonban ehelyütt nemcsak a gyermekek elévülhetetlen igazságát pereli vissza a felnőttkorral szemben, hanem egyúttal „a gyermekkor békés koegzisztenciája” alatt rejtkező síkra való utaltság felismerését, a mindannyiunk „közös tere-numára” való emlékezést is sürgeti. A kései Merleau-Ponty, aki, mint láttuk, *nyugati* problémának minősítette az Én és a Te kérdését, minduntalan visszatér a „primordiális igen”-re, amely mindannyiunk sajátja, visszafordul a telített világ talajához,³⁹ amely a mindenoldali összefüggések részévé tesz bennünket. A talaj, a föld fogalma figyelmeztet bennünket arra, hogy Merleau-Ponty-t nem a különféle változatok *feletti* általános emberi sík érdekli, hanem a változatok *alatti* irányulás. Kultúránk gyökérszét kutatva nem azt kell megragadnunk, ami felettünk ível, hanem azt, ami megnyílik alattunk. Mindez *Európa* identitásértékét is új fénybe állíthatja. Európa, amely nemcsak körülöttünk van, hanem *alattunk* – parafrázálhatnánk egy mondatot.

Mindenesetre jellegzetes, hogy Merleau-Ponty-nál a „világhús” sohasem akadály a kommunikációnak, sőt. A másikkal szembeni disszociáció, az elkülönülés voltaképpen akkor jelentkezik, amikor híján vagyunk a „közös tere-numra” vonatkozó belátásnak. Vagyis amikor elfeledjük az alattunk húzódo közös talajt. *Levonhatjuk-e a konklúziót, hogy az elkülönülés, széttartás alakzatai akkor erősödnek, ha a talajtalanság kerekedik felül rajtunk?* Ehelyütt azonban várjunk még a válasszal.

³⁸ *Phénoménologie de la perception*. Id. kiad. 341.

³⁹ Valószínűleg az a tény is igen jellemző, hogy Merleau-Ponty minduntalan ama „vad tartomány” „*visszaszerzéséről*” beszél, ami arra utal bennünket: mindannyian „ugyanazon feladat” által vagyunk megszólítva.

Merleau-Ponty filozófiájának forrásvidékéről több útirány vezet, amelyek kereszteződhetnek, de el is ágazhatnak. Egyfelől ott van például az a lehetőség, amely az *ego* illetékességének radikális leszűkülése felé vezet, s amelyre maga Merleau-Ponty is *expressis verbis* utal. Hiszen Merleau-Ponty mindig is elégedetlenséget tanúsított a fenomenológiai mezőnek a transzcendentális *ego* tartományára való leszűkítésével szemben. Nem mellőzhető tény, hogy Merleau-Ponty kedveli a ravasz Odüsszeusznak a fél szemű küklopszhoz intézett válaszát, amelyben Odüsszeusz a „senki” szót használja bemutatkozás gyanánt. Mert a „senkise” mint a név nélküli (vagy a névelrejtés) kifejeződése a szubjektivitás legbensőbb mibenlétére vet fényt, „aki” szintén „senkise”.⁴⁰ Másfelől Merleau-Ponty filozófiájához köthető az a törekvés is, amely a világon *kívülre* helyezi a transzcendentális önvonatközös megerősített lehetőségét, a láthatatlan fenomenológiai közösség pilléreit pedig vallási kötelekekre („*religio*”) alapozza.⁴¹

Mindazonáltal a közös talajon létrejövő hézagmentes interszubjektivitás elképzelésének kiiktathatatlan kockázatokkal kell számolnia. Mert az eredendő interszubjektivitás fennebb rögzített gondolata erős érveket képes felsorolni arra, hogy a szubjektivitás, a „megtestesült alany” *függő* mozzanatként ágyazódik bele az interszubjektív összefüggések szövetébe. Születésének történéseivel minden alanyiség tanúbizonyságot tesz arról, hogy nem csupán *önmaga*, hanem a másik *másikja*, egyszerismind kiterjedt kommunikatív közösség résztvevője. Ez a kötődés-szerkezet arról ad hírt, hogy az interpasszív világba való belépés egyben az értelem közvetítette viszonylatokba való beilleszkedés is. A világ mint talajt és helyet adó, egyúttal elfogadó és befogadó interszubjektív világ sejlik fel, amely a zárt alanyiség határain túl helyezkedik el.

Nem győzzük jegyezni a széttartó megjegyzéseket. Merleau-Ponty filozófiájában egyrészt ott vannak azok a vonások, amelyek a szubjektivitásnak a *töretlen* interszubjektivitásba való asszimilációját erősítik meg. „Az önvonatközös már mindig generalitás”, valamint „az én és a másik két, hozzávetőlegesen koncentrikus körként jelenik meg, amelyeket csak titokzatos eltolódásként különböztethetünk meg” – olvashatjuk *A világ prózája* lapjain. Másrészt ott találjuk azokat az állításokat, amelyek arról szólnak, hogy az észlelés, a döntés, a reflexió, sőt, mi több, az emberi

⁴⁰ Vö. *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 299. A szituáció egy másik értelmezése: Böhme, G.: Humanitás és szembeszegülés. In Kamper, D. – Wulf, Ch. (szerk.): *Antropológia az ember halála után*. Budapest, 1998, 54.

⁴¹ M. Henry-ra gondolok, aki a kereszténység filozófiáján dolgozva vonja le a következtetést: az Én transzcendentális megalapozása nem történhet meg a világfilozófia keretein belül, azaz az Én nem az evilágból való.

egzisztencia úgy valósulnak meg, mint „erőszakaktusok” (*acte violant*), azaz *nem* a világgal való békés együttlét formájában.

Ezek az állítások ütköznek egymással, és elbizonytalanítják az olvasást. A töretlen interszubbektivitás eszméje ugyanis nem tud számot adni a világba való belépés és a világban való tartózkodás hézagos, töréspontokkal közvetített folyamatairól, a hiányok és a többletek feszültségeiről, illetve az eredendő disszociációkról és feszültségekről. Az Én és a Mi közötti folytonos feszültségáramlás, „az Én és a Mi közötti egyensúlykeresés” (N. Elias), az interszubbektivitásban való létezés törekvése, „az alanyiságnak az interszubbektivitás tartományaiba beilleszthetetlen megnyilvánulásai” (Lacan), fontos szöveghelyeken legalábbis, kívül rekednek látókörén.

„Láthatatlan élet, láthatatlan közösség, láthatatlan kultúra”

Merleau-Ponty szándéka az, hogy eltávolodjon a harmadik személy nézőpontját⁴² képviselő „koszmotheorosz”-féle állásponttól, amely a *pártatlan* szemlélő pozíciója felől kívánja megragadni a történeteket, így a *kultúrák közötti kommunikáció* történéseit is. A filozófus nem felülről közelít, hanem az oldalirányban létrejövő kommunikációs áthatások *feltételeit* veszi szemügyre. Mondjünk le az egyhangú egység alkalmazásáról, az összhangzat uralmának hangoztatásáról, annak érdekében, hogy játéktereket nyissunk meg, áthatási folyamatokat szemlélhessünk, eshetőségeknek engedjünk utat. Ez az irányulás új távlatba helyezi fentebb jelzett igényünket, amely óvott a *felülről* érvényre juttatott egyetemesség veszélyétől, mert a kultúrák közötti mozgásokat nem kívánta megzabolázni a fölérendelt általános síkok segítségével.

Nos, ebben a szöveggörnyezetben kell említenünk a „vad tartomány” fogalmát, amelyet összekapcsolhatunk az eredendő kötelékek jelentéseivel. Röggvest említenünk kell azonban, hogy a

⁴² Vö. Varela, F. J. – Shear, J.: First-person Methodologies: What, Why, How? *Journal of Consciousness Studies* 2–3, 1999, 1–14. Mellesleg, amikor Varelának az időtapasztalat fenomenológiájával vagy a beágyazott, testi tudással bíró alanyisággal foglalkozó írásait olvassuk, akkor hasonló hermeneutikai tapasztalatokról számolhatunk be. Mert egyfelől világos, hogy olyan biológusról van szó, akinek kutatásai hatványozott fontossággal bírnak a tudattal kapcsolatos tudományos vizsgálódások, a neurofenomenológia számára, másrészt arra is fény derül, hogy Varela ezernyi szállal kapcsolódik a fenomenológiai hagyományhoz, hogy Merleau-Ponty okfejtései a világba való beágyazottság kapcsán Varela számára többszörösen mértékadóak. Varela, F.: *The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness*. In Petitot, J. – Varela, F. J. – Pachoud, B. – Roy, J. M. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, 266–329.

Merleau-Ponty munkásságával foglalkozó kommentárok széttartó álláspontokat kénytelenek megállapítani. Mert hogyan lehet értelmezni a „nyers, vad létet”, amely egy helyütt⁴³ meggondolkodtató módon kiegyenlítődik az észlelt világgal? Hiszen amennyiben egyenlőségjelet teszünk a „vad lét” és az észleleti világ közé, úgy azt a következtetést kell magunkévá tennünk, hogy a „vad lét” lényege a kultúrát és a nyelviséget megelőző *archeologikus* állapot megragadásában rejlik. Akkor a „vad létről” az eredendőség, a forrásjelentések alapján, a mindent megelőző jelentéssík szerint kellene szólni. Hovatovább, amennyiben a „vad létet” az észleléssel, a „megélt étellel” azonosítanánk, nem tudnánk mit kezdeni a kortárs gondolkodás beállítottságát *avant la lettre* előlegező megállapításokkal, amelyek az eredendőség szétporladásáról szólnak. Ezenkívül rögtön felmerül a kérdés, mit jelenthetne a következő kijelentés: „minden kultúra bennünk (életvilágunk szubjektív jellegű) (észlelésünk kulturális-történelmi) és minden természet is bennünk (a kulturális a vad lét polimorfizmusán alapul)”.⁴⁴ Vajon a „vad lét” afféle kultúrantropológiai ellenjelentés kíván lenni, amely, mint a hasonló próbálkozások, afelé tör utat, amit egzotikumként tartunk számon? Azt veszi célba, ami elsikkad, ami peremre szorul?

Merleau-Ponty gondolataiban valóban felsejlik, hogy fennáll a domesztikálásnak ellenálló régió, amely nem illeszthető bele a kultúra rendjébe. Ez az ellenálló övezet, amelyet nem lehet áttörni, a „vad lét” másfajta jelentéseit sugallja. A „vad”, „nyers”, meghonosíthatatlan régió fogalmában (melyre Merleau-Ponty szerint nem található név a hagyományban) olyan *heteron-t*, másság-mozzanatot látunk, amely minden kultúra hasadásait, repedéseit tárja fel. Másképpen mondva: minden kultúrában található valamilyen konstitutív erejű lehetetlenség, amely megakadályozza, hogy az adott kultúra bekebelezze a jelzett „vad tartományt”. Minden olyan törekvés, amely a „vad szféra” felszippantására irányul, pl. valamilyen elképzelt telítettségre való hivatkozással, torzulásnak minősül ezen álláspont szempontjából. E gondolatok alapján egyúttal elébe mehetünk az esetleges vádaknak: a „vad tartomány” nem valamilyen kultúra-előtti, romolhatatlan lényegiség gyanánt jelenik meg, amely eredetként előzi meg a kultúra rétegeit. Mert arról kell beszélni, hogy *a kultúra nem pusztán csak azt foglalja magában, amit magától értetődően átveszünk elődeinktől* vagy átadunk utódainknak, és ami megfelelően érveléssel érvényre jut, mert a kultúra mindenkor magában hordozza ezt a honosíthatatlan réteget is.

A „vad lét” „barbár” vonatkozásai tágabb kontextusban is figyelmet érdemelnek. Érdeemes megállni egy pillanatra, és összehasonlító vizsgálódásoknak alávetni a „vad tartomány” jelentéseit.

⁴³ *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 223.

⁴⁴ I. m. 307.

Nem egy elméletíró, filozófus, kultúranropológus élt ugyanis azzal az eljárással, amely a kultúrák közötti eltérésmódozatok mögötti, állandósággal bíró antropológiai rétegeket tagolta.

A „keresztény Európáról” értekező Vico például azt emeli ki, hogy minden nemzet, lett legyen az civilizált vagy barbár, három szokást őriz, jelesül mindegyik rendelkezik vallással, mindegyikben ünnepelesen kötnek házasságot, és mindegyik elássa halottait. Vagyis a vallás, a házasság és a temetés faktuma a különbségek ellenére is azonosnak bizonyul. Továbblepve a kortárs filozófiában és kultúranropológiában találhatunk olyan álláspontokat, amelyek kiindulópontja, hogy számolnunk kell a közös érzék (*common sense*) kulturálisan invariáns létezésével, amely egyúttal független az emberi kognitív képességektől.⁴⁵ Mindez nem zárja ki a kultúra-specifikus meggyőződések létezését, de szemügyre vehető, ahogy R. Horton állítja, a minden kultúrában észlelhető „magmeggyőződések rendszere”, valójában a „*primáris elmélet*”, valamint a „*másodlagos elmélet*” szintje, amely elkülönül mindattól, ami a közvetlen cselekvésben és észlelésben adott. Az „elsődleges elmélet” azokat a középszintű tárgyállapotokat helyezi előtérbe, amelyek szilárdságukkal tűnnek ki, kettősségek (bal/jobb stb.) mentén szerveződnek. Ennek folyománya, hogy észlelésünk sohasem lehet „csak” megjelenés, mert mindig rendszeresen vonatkozik a valós világ „reális jegyeire”. Másképpen szólva: a közös érzéken alapuló realizmusra kell gondolnunk mint a kulturális invariancia talapzatára, amely mögé a fejlődéselvű pszichológia egyes eredményei is felsorakoztathatók.⁴⁶ A közös érzékre alapozó elmélet ily módon konceptuális lehetőséget kíván nyújtani az idegen kultúrákba való belátás számára is, anélkül, hogy saját habitusunkat tartanánk mértéknek, vagy kitennék magunkat a jelentésszűkülésnek. N. Luhmann szerint ma „*turn taking*”-ről kell beszélnünk, arról, hogy „a beszédben mindenki sorra kerül”, és ez a tény érvényes úgy „a New York-i amerikaiaknál, mint a kongói négeknél”.⁴⁷ Ide sorolható Held is, aki kultúraközötti közösségről beszél. Arendt–husserli–heideggeri intonációjú eszme-futtatásában arról szól, hogy figyelembe kell vennünk a római–latin kezdetfogalmat, amely a születés faktumát ruházza fel különös jelentőséggel, mivel az teremtő erejű vonatkozást képez az újrakezdés faktumát magában foglaló demokrácia számára is. Ehhez társítja az alapvető hangoltságok elemzését, amelyek

⁴⁵ Smith, B.: Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science. *International Journal of Human-Computer Studies* 45 (1995), 641–667., ill. Horton, R.: Tradition and Modernity Revisited. In Hollis, M. – Lukes, S. (eds.): *Rationality and Relativism*. Oxford, 1982, 201–260.

⁴⁶ Ferguson, L.: *Common Sense*. London – New York, 1989.

⁴⁷ Luhmann, N.: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest, 1999, 151.

ösvényt vágnak a „beszéd-előtti jelentésekhez”, megvetve ezzel az interkulturális közösség alapjait.⁴⁸ Lévi-Strauss közismert strukturális antropológiájában arra hív fel bennünket, hogy fedezzük fel: a primitívek nem is annyira primitívek, minthogy mitikus gondolkodásuk éppoly szigorú szabályoknak van alávetve, mint a modern tudomány. Akármennyire is eltérőek a kultúrák tartalmi, mégis megragadhatók az állandósággal bíró struktúrák, amelyeknek alávetjük magunkat. Richir szerint akkor szabadulunk meg az etnocentrizmustól, ha feltételezzük, hogy a „vadakkal” együtt minden ember érdekelt az értelemre, valamint a világ eredetére vonatkozó kérdésekben.⁴⁹

Nyilvánvalóan érdeklődésre tarthat számot az a tény is, hogy a kultúrák miben különbözhetnek egymástól. Th. Luckmann, aki választóvonalat húz a „társadalmi” és az „emberi” között, úgy vélekedik, hogy a kultúrák közötti különbséget abban kell felfednünk, hogy a dolgok milyen mértékben illeszkednek a szociális világba, s ezzel arra hívja fel a figyelmünket, hogy a kulturális eltérések a társadalom és a természet között folyton módosuló határkijelölések jelentései felől figyelhetők meg a legjobban.⁵⁰ A. Mead⁵¹ a kulturális azonosság narratív háttérét vizsgálva azt állítja, hogy a maori kultúrában a gén fogalma sokkalta szélesebb jelentéssel rendelkezik, mint a nyugati tudományos diskurzusban – ami a bioetikai értekezéseket is arra sarkallja, hogy feladattá tegyék az ilyen, a fennmaradás-struktúrákat is érintő különbségek interpretációját.

Különbözik-e a „vad lét” fogalma a fentebbi példától? A kései Merleau-Ponty arról a „tudatalattiról”⁵² beszél, amely a „leülepedett értelem” formájában ott húzódik szándékos és szándéktalan tapasztalataink háttérében. Ösközösségnek, az intencionális élet ösközösségének nevezi azt a konstellációt, amely ily módon rajzolóódik ki. A fogalom révén Merleau-Ponty arról szól, hogy intencionális életünk olyan eredendő közösségi tartománnyal rendelkezik, amelyben a köztünk és a mások közötti átjárás, egyben-állás érhető tetten. Hozzáteszi, hogy ez a tudatalatti nem válhat tárgygyá, hiszen a történelem dinamikájában szedimentálódott értelem

⁴⁸ Held, K.: Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen. In Gander, H. H. (Hrsg.): *Europa und die Philosophie*. Frankfurt/M, 1993.

⁴⁹ Richir, M.: *Du sublime en politique*. Paris, 1991, 442.

⁵⁰ Luckmann, Th.: Über die Grenzen der Sozialwelt. In uő.: *Lebenswelt und Gesellschaft, Grundstrukturen und Geschichtliche Wandlungen*. Paderborn, 1980, 56–92.

⁵¹ Mead, A.: Genealogy, Sacredness, and the Commodities Market. *Cultural Survival Quarterly* 1996/2.

⁵² *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 233., ill. Richir, M.: Communauté, société et histoire. In Merleau-Ponty, *phénoménologie et expériences*. Id. kiad. 9.

teszi lehetővé, hogy egyáltalán tárgyas relációkat alakítsunk ki. Nagyon is jellegzetes tény, hogy Merleau-Ponty ebben a környezetben említi a láthatatlan fogalmát. A leülepedett értelem képezi ugyanis Merleau-Ponty szerint a láthatatlan „armatúráját”. Másutt Merleau-Ponty úgy beszél erről az értelemről, mint „a fák közötti közös síkról”. Anélkül, hogy itt belemélyednénk a látható és a láthatatlan elemzésébe, rögzítjük, hogy a láthatatlan, leülepedett értelem nem rendelkezik pozitív jelentéssel. A szedimentáció e fogalma husserli eredetű, de Merleau-Ponty esetében nem a látható jelek, a jelölés gyakorlatának leülepedéséről van szó, hanem az értelemképződés *láthatatlan* vonatkozásairól.

Marc Richir, aki rokonszenvvel (noha bírálóan is egyúttal) tekint Merleau-Ponty filozófiájának irányulására,⁵³ arra figyelmeztet, hogy a leülepedett értelem mögött ott kell látnunk a nevezetes husserli megjegyzés („A transzcendentális szubjektivitás transzcendentális interszubjektivitás”) továbbgondolását. A szedimentálódott értelem mint „láthatatlan” kötelék egyszerre fogja át az egyéni és a kollektív tapasztalati síkot, esetében egybeesik a transzcendentális szubjektivitás és interszubjektivitás. A Másik úgy reprezentálódik számunkra, mint a megtestesült értelem, a másik megnyilvánulásának látható vonatkozásai (mimika, gesztusok stb.) egyúttal a nyelvben megtapasztalt másik jelei.

Richir a „vad szellem”, „vad tartomány”, valamint a leülepedett értelem elemzésének kontextusában bontja ki a fenomenológia sajátos közösség-, illetve „közös érzék” (*sensus communis*) értelmezését. Eszerint immáron nem az a gondolat áll a középpontban, hogy a másik eleven testhez való eljutás a saját testem közvetítésével történik – azaz megváltozott a másik létezésére vonatkozó husserli perspektíva. A másik teste és az én testem valójában *változatai* a világtestnek, noha az Én és a Másik között az aszimmetria tapasztalatai érhetők tetten, Richir pedig rendkívül gondos elemzésekkel támasztja alá ennek az aszimmetriának a vonatkozásait: a sokszerűséget is magában foglaló világfogalmat, „a távolság közvetítésével megvalósuló egységesülést”. Az értelmezés szerint a fenomenológiai mező olyan fogalma kerül kidolgozásra, amely magában foglalja a változékony értelmek változékony jeleit.

Ennek alapján nyerünk magyarázatot arra is, hogy miért szerepel itt a „vad” jelző minden egyéb meghatározás helyett. Nos, Richir különbséget tesz a szimbolikus intézményekkel kapcsolatos „értelemtömörülések, értelemfixálódások”⁵⁴ – azaz az intézményesült jelentések – és létezésünk „barbár dimenziója” között. A

⁵³ Uo.

⁵⁴ A fogalmak a Luhmannéi, de úgy vélem, hogy ide illőek. (Lásd Luhmann, N.: Az identitás – mi az avagy miképpen működik? In uő.: i. m. 47.) Ez természetesen nem jelenti azt, hogy elméletét maradéktalanul elfogadnám.

„vad lét” ugyanis *távollevő* és meghatározhatatlan, vagyis nem csatolhatók hozzá olyan elvek, amelyek a meghatározottság vagy a diszkurzivitás közegébe vonják. Nem csatolható hozzá továbbá valamely transzcendentális *ego*, amely a spontán értelemképződést szabályozná. Az értelemteremtődést itt a folyamatbanlevőség jellemzi. Megfigyelmezhetetlensége okán a „vad tartomány” nem módosítható adottsággá a meglévő szimbolikus intézmények keretén belül. Ezért a kívülálló felől megragadhatatlanná válik, vagyis kisajátíthatatlan marad a kultúrák fölé hajoló elméletíró számára is. Nem láthatja azt, amit ők, mármint nem láthatja azt, amit az adott kultúra tagjai látnak.

A kultúrák közöttiség mint átjutás a hatalom sűrűjén keresztül?

Számunkra fontos még a következő mozzanat. A „vad tartomány” vonatkozásában nemcsak az érdemel figyelmet, hogy integrálhatatlan a kultúra felől, hanem hogy egyúttal a *kultúrák közötti kommunikáció*,⁵⁵ az *átjárások* közegének is bizonyul. Általa jönnek létre a kultúrák közötti kötődések, az őket átszelő erővonalak, amelyeket Merleau-Ponty, Lévi-Strauss munkásságát elemezvén, lehetőségnek nevezett az euroközpontúság meghaladásában és az Európán kívüli kultúrák érzékelésében.⁵⁶ Hiszen a „vad tartomány”, amely *nem kisajátítható* egyetlen kultúra, így tehát az európai kultúra számára sem, egyúttal minden kultúra forrásvidéke, belőle sarjadnak a kultúra rendjei. A „vad tartomány” révén út nyílik a más kultúrákkal való összeköttetés megváltozott filozófiai értelmezéséhez, azaz a „vad lét” gondolata ablakot nyit a kultúrák közöttiség jelentésudvarára.

Ertjük a meggondolásokat, ügyelünk a közelségben a távol-ságra, a különbözőségben a kölcsönösségre, a különbözőségben is felsejlő hasonlóságra. Csakhogy roppant vékony talapzaton mozgunk. Waldenfels egy helyütt⁵⁷ azt veti Merleau-Ponty szemére, hogy „nem veszi figyelembe a kifejezési folyamat konkrét feltételeit és határait”, minthogy esetében hiányzik az adott nyelvi közösség normatív tartalmainak érvényesítése. Vagyis: a kreativitás hangoztatása figyelmen kívül hagyja az adott nyelvi horizontok normatív erejét. Ha ez a megjegyzés el is fogadható, hiszen helyenként valóban létező irányulást ragad meg, most az ellenkezőjére szeretném ráirányítani a figyelmet. Érdemes ugyanis visszatekinteni: *Az észlelés fenomenológiája* vonatkozó szöveghelyén

⁵⁵ A kultúrák közöttiségről más távlatból: Höffe, O.: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt/Main, 1999.

⁵⁶ Merleau-Ponty, M.: *De Mauss à Claude Lévi-Strauss, Éloge de la philosophie et autre essais*. Paris, 1960.

⁵⁷ Waldenfels, B.: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M, 1983, 196.

azt látjuk kidomborodni, hogy az adott nyelv értelme sohasem fordítható át teljesen a másik nyelvre. A megszólalás, a megnyilvánulás nem szűnik meg visszautalni a kimondás *kontextusára*, az alapvető nyelvi irányultságra.

A testnek, emlékezhetünk Merleau-Ponty ezirányú állásfoglalásaira, többfajta lehetősége van arra, hogy ünnepelje és megélje a világot. Az eredendő nyelvi fordíthatatlanság ennek a megoldásnak a folyománya. *Beszélhetünk több nyelven, de mindig marad egy számunkra működő nyelv, amelyben élünk, és amelyben ráismerünk egzisztenciális tapasztalatainkra.* Ahány nyelv, annyi világ, lelünk rá a gondolatra. Márpedig nem lehetünk egyszerre két világ lakói; az antropológus, aki sámánnak öltözik, antropológus marad, az archeológus–író–tiszt Th. E. Lawrence „nem tud arab bőrt készíteni magának, azaz magára öltetni azt”.⁵⁸ A *furor constructivisticus*-nak határt szab a disszociáció. A távol-ságot nem lehet eltörölni kognitív teljesítmények, megszerzett tudásformák alapján, mert *a disszociáció egzisztenciális jellegű.* Hiszen, mondtuk korábban is, nem pusztán arról van szó, hogy a saját és az idegen között különböző tartalmakkal kell számolnunk, hanem a különböző tapasztalati sémákról, amelyek az irányulás különbségét foglalják magukban. A másikba való behelyeződés lehetetlensége összefüggésben áll azzal, hogy az idegenvilág lakója másfajta történetiséget juttat érvényre, különböző módon éli meg helyét a nemzedékek láncolatában, különböző tapasztalati minták alapján tájékozódik a világban. A másik nem azért marad idegen a számunkra, mert gyökértelen, hanem azért, mert *saját kötődése okán* különböző hozzánk képest. Nem éppen az jelenti sokszor a nehézséget a nemzetállami evidenciák alapján gondolkodó többséghez tartozó számára, hogy kisebbségiek is meg kívánják erősíteni *saját, egyúttal mindig másfajta kötődésüket?*

Még ha univerzális jellegű eszmékre hivatkozunk is, az egyetemes csupán *egy adott* nyelvhez fűződő kifejezések, nyelvi erőfeszítés révén juthat el hozzánk, olvassuk tovább Merleau-Pontynál. Nem ugyanezt állítja Kymlicka is? A kulturális értelmek *mélange*-át ajánló Waldronnal vitázva ugyanis ezt írja: „[...] egyik oka annak, hogy a Grimm-mesék olyannyira részei kultúránknak, hogy széles körben lefordították őket angolra. Ha a Grimm-mesék csak eredetiben lennének olvashatók [...], aligha lennének hozzáférhetőek [...] A más kultúrákban fogant alkotások csak a fordítások vagy az immigránsok révén válnak hozzáférhetővé, akik magukkal hozzák kulturális elbeszéléseiket. Hogy ilyen módon tanulunk és kölcsönzünk más kultúráktól, nem jelenti azt,

⁵⁸ „Az az erőfeszítés, hogy az arabok bőrében éljek [...], elvette tőlem angol különösségemet, így tekinthettem a Nyugatra és konvencióira új szemmel – vagyis megszűntem hinni bennük. De hogyan tudnék magamnak arab bőrt készíteni?” *Phénoménologie de la perception*. Id. kiad. 202.

hogy többé nem tartozunk elkülönülő szocietális kultúrákhoz [...]”, vagy, ahogy előzőleg olvashatjuk: „a lehetőségek úgy adódnak számunkra, hogy [...] testet öltenek a mi közös nyelvünkben”.⁵⁹

Mennyire összeegyeztethető a sajátnak ez a kiemelése Merleau-Ponty azon sokat idézett gondolataival, hogy „saját társadalmunk etnológusaivá kell válnunk”, mert „teremthetünk távolságot magunkkal szemben”, miközben „az idegent sajátunknak tekintjük”?⁶⁰ Nem az asszociáció jelentései bírnak többlettel ezekben a gondolatokban? Milyen mértékű lehet az a távolság, amellyel önmagunkkal szemben élhetünk? Az egyben-állás lehetőségei és a disszociáció jelentései együtt vannak jelen, együtt rezdülnek feszültségviszonyban, anélkül, hogy egyértelmű feloldódást nyerhetnének.

Foglalkoznunk kell itt Merleau-Ponty még egy gondolatával, amely szintén nem kerülte el a kommentátorok figyelmét. Láttuk fennebb az érintés közösségének taglalását – amelyből mégis megvonódik valami. Nem mellőzhetjük az *érinthetetlenség* mozzanatának említését, ez ugyanis az, „amit a másokban soha nem tudok megérinteni. De azt, amit nem érintek meg, ő sem érintheti meg, nem áll fenn az önmagamra vonatkozó privilégium a másikkal szemben, nem a tudat az, ami érinthetetlen.” Az érinthetetlen nem az érinthető, amely hozzáférhetetlennek bizonyul.⁶¹

Anélkül, hogy belemerülnénk az érintés fogalmának gazdag történetébe,⁶² mondjuk, hogy az állítás első része a „köztem” (a saját) és a „másik” közötti disszociációra utal, mert a másokban tanyázó érinthetlent hangsúlyozza. A másokban rejlő érinthetlenség, *ellentétben* a korábbi megjegyzésekkel, valamiféle *repedés az interszubsztívitás falán*. Lehetetlenségre hívja fel a figyelmet.

Mіндеz azonban még jelentheti a „saját”, az „önmagaság” előjogát arra, hogy hozzáférközzön önmagához. Az önközpontosítást szorgalmazó beállítottság éppen ezt a lehetőséget feltételezi. Ám a következő rész eloszlát minden esetleges félreértést: az érinthetetlen nem afféle hiány, amit az áttetsző önviszonyulás esetleg pótolhatna. Az érvelés ugyanis az önmagunkra, a sajátára utaló disszociatív mozzanatot helyezi előtérbe, *a sajátba is beéke-*

⁵⁹ Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, 1995, 102.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M.: *De Mauss à Claude Lévi-Strauss, Éloge de la philosophie et autres essais*. Id. kiad. 133–135.

⁶¹ *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 307.

⁶² Arisztotelész például, miközben az ész az észlelés szellemi orgánusaként írta le, azt állította, hogy az intuitív gondolkodás mindig a tárggyal való közvetlen érintkezés révén működik. *De anima* III. 4., 429a15–429b22.

lódó érinthetlent mutatja meg. Valami érinthetetlen önmagunkban is, és ezt az érinthetlenséget nem tudjuk kiiktatni.

A harmadik állítás azt közli, hogy az érinthetlenség faktuma nem múlható felül, mert nem tekinthető időleges állapotnak, amely megismeréssel vagy diszkurzív teljesítményekkel megváltható lenne. Az érinthetlenség *eredendő* létmódjáról kell tehát beszélnünk. A saját és a másik vonatkozásait valamilyen lehetlenség, megvalósíthatatlanság („érinthetlenség”) írja körül. Hovatovább, a saját és a másik közötti *közösség* e lehetlenség vonzatában kerül felszínre, mindkettő hordozója ennek az említett lehetlenségnek. Ez a közösség a hiányvontatkozást hordozók együttese, azok *kommuniója*, akiket a hiányvontatkozások fognak egybe.

Am mit jelent ez a kultúrákra nézvést? Egyáltalán: jelent-e mindez valamit a kultúrák vonatkozásában? Erdemes állításunkat másfajta távlatból is megvilágítani. S. Brown a *szelektív vakság* fogalmával közelíti meg a kultúrák közötti találkozás eseményét.⁶³ Eszerint más kultúrákat éppen a szelektív vakság miatt láthatunk meg, azaz kijátszhatatlan módon a saját távlatainkból kiindulva. Nem láthatjuk a dolgokat minden oldalról, mert ezen óhajunk logikailag és egzisztenciálisan is értelmetlen lenne, hiszen akkor abba a csapdába esnénk, hogy a térképet és az ábrázolt tájat kiegyenlítenénk egymással. Amit tehetünk: a térkép és a táj között létező különbséghez vagy a földrajzi térkép, vagy a táj felől közelítünk, egyúttal összehasonlítva ezeket. Vagyis abban a pillanatban, amikor önhitt kísérletet tennénk arra, hogy lássuk, milyen valójában a másik kultúra – azaz a másik kultúra távlatába óhajtanánk helyezni magunkat –, a másik kultúrát a mienkre egyszerűsítjük.

Mármint, folytatva mintegy az eddigieket, mi arra célunk, hogy „valamilyen” *vakfolt*, szelektív vakság jellemzi az önmagunkhoz, pontosabban a saját kultúránkhoz való viszonyulást is. A saját kultúránkhoz való odatartozásnak a vakfoltja ez, amelybe nem nyerhetünk belátást, amely nem világlik meg számunkra. Az adott kultúrában való benne-állásunkból fakadó gyakorlati elkötelezettségünk működés módját rögzítjük tehát. Merleau-Ponty szavaival: „amit nem lát, az az, ami előkészíti benne a többi dolog látását (ahogyan a retina vak azon a ponton, ahonnan a látást lehetővé tevő rostok találkoznak)”.⁶⁴ Kötődésünkben mindig ez a „vakfolt” működik, amelyet nem lehetséges *uralmi pillantással* meghódítani.

⁶³ Brown, G. S.: *Laws of Form*. Hamburg, 1997, 82–83. Luhmann is támaszkodik rá, lásd i. m. 76. Régebbi megfontolások W. James-től származnak.

⁶⁴ *Le visible et l'invisible*. Id. kiad. 301.; A látható és láthatatlan (részlet). *Athenaeum* 1993/4, 32.

Emlékeznünk kell itt az odatartozás különleges szerepére, amelyet többször hangsúlyoztunk. „A világ mint haza”, mondja Merleau-Ponty egy helyen, olyasmi, ami mögött nem a könnyedén kimondott kozmopolitizmust kell látnunk, hanem a kulturális változatok *alatt* megnyíló közöst. „Világ, amely kiválasztott bennünket” – olvashatjuk másutt. Nos, szembeötlő az a mód, ahogyan a kortárs politikai gondolkodás kidomborítja a kulturális kötődéshez kapcsolódó jelentéseket. Ezekből a meggondolásokból azt a következtetést szűrhetjük le, hogy kulturális kötődésünket *nem birtokoljuk*, hanem valamilyen módon a kulturális kötődés „köt bennünket”, „leköt”, helyhez rögzít, akár „a profit mindent lebíró logikája” ellenében is, hogy egy korábbi jellemzést idézzünk. Nos, ebben az értelemben beszélhetünk kulturális kötődésünk *uralhatatlanságáról*. A kulturális-affektív kötődés *egzisztenciális* dimenziói valamiképpen lehetetlenné teszik, hogy felülkerekedjünk a sajátjal szemben.

A kultúrák közötti átjárás nehézségeire figyelmeztetők megállapításaira is hivatkozhatunk. Vajon nem ezekhez az állításokhoz hasonul Rawls akkor, amikor úgy vélekedik, hogy „a kulturális kapcsolatok túlságosan erősek ahhoz, hogy eldobjuk őket”, és hogy „emiatt nem kell sajnálkozni”? Mert, olvassuk, „elvárható az emberektől, hogy a teljes életet ugyanabban a társadalomban és kultúrában éljék”, még ha alkalomadtán önkéntesen távoznak is a szülőhelyükről. Nem ugyanezt erősíti meg Margalit és Raz, amikor arról értekeznek, hogy a kulturális identitás olyan terepmentet képez, amelyen az ember önazonosulása meggyökerezhet?⁶⁵ Vajon nem ugyanerről beszél-e Kymlicka is, amikor a „különlegesen titokzatos módon megnyilvánuló erős kötődést” említi, valamint a „pragmatikus nyelvi képességek” mellett „a történelmi és kulturális asszociációkban tanyázó evidenciákat” hozza szóba? Amely utóbbiak korlátot jelentenek a mindenkori emigránsok számára az adaptáció folyamatában.

Nem a fentebb leírt „különlegesen titokzatos” kulturális kötődést tapasztalja az „etnokulturális” *kisebbségi* akkor, amikor *neve* felmerül, elhangzik mások előtt, mintegy kiszakadva a többségi jelentéskörnyezet összefüggéseiből, felmutatva az *eltérés* faktumát? A névben rejlő partikularitás *fakticitását*? Azt, hogy hordozza a kizökkentés, a félbeszakítás tapasztalatát, a már eleve létező többségi jelentésrögzítés folyamatosságának megszakítását? Hogy *a nevében rejlő jelölők* kéréseketlenül visszautalják kulturális kötődésére, sajátközegére? A neve jelölőket jelent, amelyek egyediesülésére figyelmeztetnek? A név által közvetített egyediesülés visszatérít önmagunkhoz? Aki nem „senkise”, hanem valami-

⁶⁵ Rawls, J.: *Political Liberalism*. 1993, 222. Margalit, A. – Raz, J.: National Self-Determination. *Journal of Philosophy*, 1990, 449. A sérülékenység kapcsán lásd Shachar, A.: On Citizenship and Multicultural Vulnerability. *Political Theory*, 2000, 64–89.

lyen sajátmozzanatot jelentő azonosság hordozója. Valami tehát „*túltságosan*”, visszavonhatatlanul hozzánk tartozik, amitől nem szabadulhatunk meg, ezért nem lehetséges a vonatkozó közömbösség az adott „kulturális tradíció transzcendentális értelme iránt”.⁶⁶ Méghozzá annak ellenére sem, hogy *éppen ez a kulturális kötődés teszi a kisebbségit (is) törékennyé a kultúraközi kommunikációban*. Vagyis éppen az a tény tesz bennünket sérülékennyé, hogy egzisztenciálisan kötődünk különös kulturális jelenségeinkhez.

Ha visszafordulunk Merleau-Ponty filozófiai szótárához, úgy azt adhatjuk hozzá az elmondottakhoz, hogy az általunk uralhatatlannak minősített kulturális kötődésben jelen van valami, ami *érintheetlen*, önmagunk és mások számára egyaránt. A különféle fundamentalizmusok, etnonacionalizmusok akkor kelnek életre, ha figyelmen kívül marad ez az uralhatatlanság, mert az értelmezési előjogokat élvező csoportok a kulturális kötődés *birtoklását* célozzák meg.

*

A kultúrák közötti sokarcú cserekapcsolatok alakító ereje, a kommunikációs készség finomítása, amely hatókörébe vonja a közlekedőrendszereket, a köztesség éthosza, amely kollektív önmozgásokban ölt testet, a jelentések szétívelő játéka, az ébren tartott másságtudat, amely az üvegburából való kilépést sürgeti - mindez eligazító erővel bír számunkra. A kultúraközöttiségre hivatkozó gondolkodás mégis hiányérzetet kelt, *amennyiben* a politika tartományához képest *innen* mozog. A kultúraközöttiség, az értelemképződések mentén megvalósuló kulturális átjutások történéseinek vizsgálata ugyanis nem válasz, hanem *kérdés*. Ha továbblépünk, a kultúraközöttiség jelentéskörét át kell engednünk *a hatalmi kódokba beleágyazott viszonylatok rácszatán*. Ez az értelmezési minta enged ugyanis rálátást arra, hogy a különféle kultúrák számára milyen lehetőségek nyílnak a saját szférához, a saját kulturális elbeszélésekhez való hozzáférésre, amelyek segítségével, ahogy Dworkin megjegyezte, „a tapasztalatokat egyáltalán értékesnek minősítjük”.⁶⁷ (Nem feledkezhetünk meg arról a triviálisnak tűnő, ám nem triviális következményekkel bíró, *európainak* is bizonyuló tapasztalatról, amely újra és újra megerősítést nyer: az idegentapasztalat óriási erőfeszítést igényel, veszélyüzenetet jelent, amennyiben elhatalmasodó bizonytalanság övezi a számunkra mérvadó kulturális elbeszélésekhez kapcsolódó azonosságot.)

Márpedig a hatalmi viszonylatok taglalásában minduntalan visszakerülünk a megnyilvánulások *feltételeinek* vizsgálatához. Pontosabban: fenomenológiailag úgy kell fogalmaznunk, hogy ez

⁶⁶ Debeljak: i. m. 151.

⁶⁷ Idézi Kymlicka: *States, Nations and Cultures*. Assen, 1997, 34.

a taglalás nem szűnik meg visszautalni bennünket a *láthatóság feltételeinek* mérlegeléséhez. Mint ahogy a kortárs gondolkodásban mérlegre teszik a szubjektivitás megjelenésének lehetőségeit, úgy kell súlyoznunk a kultúrák láthatóságának feltételeit. Mert a kultúrák láthatósága kondícióinak, a megnyilvánulások esélyrendjének rögzítése különbségeket ír bele a kultúrák közötti relációkba. A közzsférában megmutatkozó láthatósági feltételek szerkezeti különbségeinek felismerése a politika tartománya felé terel bennünket. Olyan övezet felé, amely révén belátásokat nyerhetünk a többségi-kisebbségi relációk, a láthatóság feltételeinek szerkezeti tagolódásába. Korábban úgy vélekedtünk, hogy a saját és az idegen másképpen tesznek tanúbizonyságot önmagaságukról. Most csupán azt tesszük hozzá, hogy szükségesnek tartjuk e tanúbizonyság politikai értelmezését, még hozzá a láthatóság-feltételek elemzésének segítségével.

Ha visszatérünk a korábbi okfejtésekhez, úgy felismerhetjük, hogy az értelemképződés elemzését az „értelemtömörítések”, a *szimbolikus erőforrások* megvilágítása felé mozdítottuk el. Itt ismét Marc Richir-re gondolunk, aki arra vállalkozik, hogy a társadalmiság fenomenológiáját kidolgozva szóvá tegye: a fenomenológiai értelemtörténet vizsgálata kiegészítendő a szimbolikus szférák elemzésével. Eszerint nem a tiszta fenomenológiai tapasztalat leírásának nyomvonalait kell követnünk, hanem a fenomenológiai történet és a szimbolikus intézmények egymásba kulcsolódásáról kell látteleletet vennünk. Másképpen szólva: a fenomenológiai tapasztalathoz társítanunk kell a szimbolikus intézmények (a nyelv, a család működésére vonatkozó szabályok, a foglalkozások gyakorlatában működtetett kritériumok stb.) taglalását. Az elemzés kerete megváltozik: az iránt érdeklődünk, ahogyan a fenomenológiai tapasztalatok és a szimbolikus intézmények szabályai keresztezik egymást. A legelementárisabb fenomenológiai tapasztalatok kapcsán is észleljük ugyanis a szimbolikus közvetítettséget, azt a tényt, hogy, miután a közös tapasztalatok valamelyikét *jelentéstöbblettel* ruháztuk fel, az adottságokat a szimbolikus intézmények keretén belül rögzítjük.

A szimbolikus intézmények kijelölik a hagyomány mozgásirányát, az újjáértelmezések távlatait. Ezek a gondolatok ösztönzik Richir-t arra, hogy a „vad tartomány” fogalmát is kiigazítsa a szimbolikus intézmények szellemében.⁶⁸ Mert a fennebb szóba hozott „leülepedést” a szimbolikus intézmények felől kell megvilágítanunk, amelyekben a látásmódok, az akaratkifejezések, a megnyilvánulások összegződnek. A szimbolikus intézményekben

⁶⁸ Richir: i. m. 24. Itt nem veszem figyelembe Richir elemzésének azt a részét, amely az értelemtörténettel szemben függetlenedő szimbolikus övezettel foglalkozik, amelyet ő, heideggeri kifejezéssel, a szimbolikus intézmények állványának nevez. Másutt mindezt a fenomenológiai szimbolizmus és a szimbolikus szimbolizmus neveivel illeti.

a megosztott jelentések hagyománya, a visszatekintés és az előrelátás távlatai sűrítődnek.

A közös élet szimbolikus dimenzióira kívánjuk tehát irányítani a figyelmet, ami kitágítja a fenomenológiai elemzést, vagyis közelíti azt a *politikai* tapasztalathoz. Mert, ahogy Claude Lefort kifejtette, a szimbolikus övezet a társadalomban, a társadalom szimbolikus gyakorlata *eo ipso* politikai kérdés. Pontosán a szimbolikus utalásoknak, a szimbólumok életének ezen eredendő *politikai meghatározottságát* tekintjük támpontnak. E felismerés nélkül aligha haladhatnánk tovább a kisebbségek értelmezésében.