

*Eszméktől sújtva**Töprengések Tornai Szabolcs A világ mint téveszme című könyvéről¹*

Nietzsche egyik elhíresült aforizmájában megkülönbözteti egymástól a filozófia művelőinek két nemét. Az egyik csoportba a bölcelet „apró és szorgos munkásait” sorolja, vagyis azokat az egyetemi embereket, akik „tényanyagot rögzítenek”, majd a tényeket „formulákba foglalják”, „értékeket tételeznek”, és más ehhez hasonló, meglehetősen prózai „tudományos feladatokat teljesítenek”. Természetesen ők alkotják a filozófusok családjának kevésbé előkelő többségét. A mások oldalon helyezkednek el a „tulajdonképpeni *filozófusok*”, akik „azonban *parancsolók és törvényhozók*”, vagyis olyan személyek, akik az egyetemi tudományosság körein kívül helyezkednek el. Hiábavaló erőfeszítés volna részemről belekezdeni annak részletezésébe – mintegy kitágítva az imént idézett aforizma kontextusát –, hogy milyen további értelmezési lehetőségei lehetnek ennek a Nietzsche-féle distinkciónak. Elégedjünk meg annyival, hogy Nietzsche fragmentumában a parancsolás és a törvényhozás kifejezések radikálisan más értelmet vesznek magukra, mint amihez a szokványos politikafilozófiai traktátusokat olvasva általában hozzászoktunk. Nietzsche szerint lényegében azokat a kiváló embertársainkat tekinthetjük *tulajdonképpeni filozófusoknak*, akiknek gondolatai, eszméi és fantazmái olyan erejűek, amely elől mi, átlagos képességekkel megáldott intellektusok, egyszerűen nem térhetünk ki, mivel a szóban forgó eszmék impetusa egyszerűen szétszaggatja a bennünk meggyökeresedett evidenciák védőhálóját. Ilyenformán mi (és a hozzánk hasonló rendkívülinek nemigen nevezhető emberek) nem tartozunk ugyan az igazi nagyságok közé, de ha intellektuális értelemben még adunk magunkra valamit, így vagy úgy, de kénytelenek vagyunk válaszolni erre a provokációra. Egyszerűen nem tehetjük meg, hogy ne vegyük fel az élénk dobott kesztyűt. Még egy apró megjegyzés, amely szinte már-már feleslegesnek is tűnhet az előbb mondottak fényében: Nietzsche, sokak szerint joggal, természetesen az arisztokratikus kisebbség közé tartozónak tekinti önmagát.

Nos, aki kézébe veszi Tornai Szabolcs bölceleti esszéjét, már az első oldalon azzal a meglehetősen erős állítással szembesül, hogy a szerző nézete szerint a XX. században mindössze két igazán jelentős magyar gondolkodó élt (Németh László és Hamvas Béla), noha valójában ők sem voltak a nietzschei értelemben vett „tulajdonképpeni filozófusok”, mivel az előbbi számára a történelem jelentette a világ értelmezési keretét, míg az utóbbi a tradícionista eszme ködös ideológiáját hirdette. Mindebből könnyen arra következtethetnénk, hogy Tornai Szabolcs, e merész klasszifikáció megalkotójaként, a „filozófiai parancsolás” ambíciójával lép fel, és önmagát – minden valószínűség szerint – a Nietzsche által „tulajdonképpeni filozófusoknak” nevezett arisztokratikus kisebbség körébe sorolja, míg honfitársai abszolút többségének legfeljebb a másodhegedűs szerepét szánja.² Az olvasó megnyugtatására közlöm: természetesen nem erről van szó. Ugyanis nagy hibát követnénk el, ha csak a bevezető fejezet néhány provokatív megjegyzése alapján fogalmaznánk meg ítéletüket Tornai Szabolcs esszéjének szellemiségéről. A vékony kötet fejezetein előrehaladva az olvasónak egy különös paradoxonnal kell szembesülnie. Mégpedig azzal az ellentmondással, hogy Tornai Szabolcs egyrészt meglehetősen kritikus hangot üt meg a nyugati filozófia egészével szemben – az ókori görögtől kezdve a XX. századi fenomenológia minden változatáig –, ellenben a keleti filozófia (ezen belül is a buddhizmus) iránti szimpátiája szinte átsüt az esszé

minden során.³ Másrészt mindezt úgy teszi – s az igazi paradoxon voltaképpen ebben van –, hogy mindeközben csak nagyon ritkán lép le a racionális argumentáció meglehetősen szűk ösvényéről. Ugyanis a filozófiai gondolkodás iránt komolyan érdeklődő honfitársaink szerencséjére Tornai Szabolcs érveléséből szinte teljesen hiányzik a New Age idegesítő miszticizmusa csakúgy, mint a multikulturalizmus leereszkedő, következképpen igencsak bántó paternalizmusa.

Az esszé első fejezete (*A boldpont kereke*) az *Én* kérdésének elhanyagolását, illetve szisztematikusan félreértését veti az európai filozófia szemére. Ez a szemrehányás már csak azért is különös, mert a fejezet utolsó fragmentumában éppen Tornai hangsúlyozza, hogy „Néhány utalást tettem rá az eddigiekben, hogy mennyire elfogadhatatlan számomra az *Én* zárójelezése vagy tagadása, holott Buddha törekvése is hasonló volt”.⁴ Szerintem érdemes ennél a meghökkenítő megjegyzésnél egy pillanatra megállni, és valamiképpen kísérletet tenni e paradoxonban megbúvó „sajátos racionalitás” kibontására. Tornai Szabolcs a következőképpen folytatja az imént idézett gondolatmenetet: „Míg Nyugaton a valóságba, azaz a heteronba, a Nem-Énbe vetett hit jóformán megingathatatlan, addig Keleten a valóság delejes illúzió, lázálom, s ebből az következik, hogy csak az lehet kiindulópont, ami benső, vagyis önmagam.”⁵ Magam úgy látom, hogy a szerzőnek talán szerencsésebb lett volna úgy fogalmaznia (legalábbis a maga választotta észjárás szellemében), hogy „addig Keleten az, amit Nyugaton valóságnak hisznek, delejes illúzió, lázálom”, de persze most ne időzzünk sokat ennél az apróságnál, hanem annak járjunk utána, hogy Tornai szerint voltaképpen miben áll a Nyugat tévedése, illetve önmegtévesztése az *Én*-probléma értelmezéseinek sorozatában. Tornai érvelése többirányú. A Nyugat gondolkodói ott követték el az első hibát, mondja a szerző, amikor egészen Descartes-ig komolyan fel sem vetették az *Én* mibenlétének kérdéseit. Másodsor: ugyan vitathatatlan, hogy az újkortól kezdve az európai filozófia néhány atlétája gondolkodása origójává tette az *Én* mibenlétének „pozitív” megválaszolását (Fichte, Husserl, Sartre, Ricoeur), de a filozófusok abszolút többsége vagy lényegtelenek, vagy látzatproblémának igyekezett beállítani az *Én*-kérdés egészét. Véleményem szerint Tornai állítása csak részben felel meg a valóságnak. Ténykérdés, egészen a XVII. századig a szubjektum problémája valóban nem játszott kitüntetett szerepet az európai filozófiában, noha persze az is tény, hogy mindennek megvoltak a szociokulturális okai: a premodern világ rétegzett társadalmában a szubjektum (*Én*) nem lehetett önálló szubsztancia, hiszen az egyén mindig valamilyen közösség, korporáció tagjaként definiálta magát (pl. lovag, jobbágy, keresztény, pogány stb.).⁶ Másrészt viszont Tornai némileg igazságtalan is az európai filozófia számos újabb szereplőjével szemben, amikor mindössze néhány szerzőre és műre szűkíti le az *Én*-probléma komolyan vételét. Szerintem az újkortól kezdve, egészen a XXI. század megeléggé annál azért jóval több filozófus tartotta elsőrendű feladatának, hogy valamilyen megoldást találjon az *Én* mibenlétére, mint ahányat Tornai Szabolcs név szerint is megemlít.⁷

Tornai a XX. század számos olyan filozófusát hozza szóba, akik vagy félreértették, vagy egyszerűen eliminálták az *Én*-problémát. A szerző néhány mondatos megjegyzései Bertrand Russellről, William Jamesről, illetve Jean-Paul Sartre-ról kétség kívül helytállóak, noha az utóbbi esetében a túlságosan tömör rekapituláció számomra némileg félrevezetőnek tűnik.

Éppen ezért elsőként vizsgáljuk meg közelebbről Sartre álláspontját, amelyet az *Az ego transzcendenciája* című, egyébként nem túl terjedelmes tanulmányában fejtett ki. Tornai Szabolcs a következőket mondja: „Az alighanem legszélsőségesebb nézetet Jean-Paul Sartre hirdette meg *Az ego transzcendenciájában*, első filozófiai értekezésében. Azt írta: »Az Ego sem formálisan, sem materiálisan nincs benne a tudatban: kívül van, a világban«”. Majd a következő megjegyzést fűzi ehhez az idézethez. „Szerintem ez már csakugyan az örültség határát súrolja, ha nem maga az örület.”⁸ Ha csak ezt az egy mondatot olvassuk el Sartre tanulmányából, akkor tényleg helytállónak tűnhet ez az értékelés. Viszont egy valamivel kimerítőbb

– persze korántsem *megfelelően kimerítő* – elemzést követően már nem feltétlenül tűnik olyan abszurdnak ez az állítás. Sartre 1934-ben jelentette meg szóban forgó a munkáját, amelyben kísérletet tett a *nem reflexív tudat* fogalmának kidolgozására.⁹ A francia filozófus érvelésének kiindulópontját a husserli fenomenológia bírálata jelentette. A lényeg megértéséhez feltétlen tudnunk kell, hogy Sartre nem tartotta megfelelően radikálisnak a Husserl-féle fenomenológiai redukciót, mivel az továbbra is megőrizte a tiszta Ént (illetve Egót), mint a különféle tapasztalatokat egységesítő „funkcióját”. Azt is tudnunk kell továbbá, hogy Husserl szerint a tudat nem a tapasztalati képek befogadásának passzív „edénye”, hanem – minden üressége ellenére – eleve a *világra irányuló lét* jellemzi, azaz transzcendens. A tudat maga konstituálja tárgyát, mivel az értelem nem a tárgyhoz tartozik, hanem a tudatból ered. Amikor például megpillantunk egy tájat, akkor tekintetünk már eleve szelektív módon működik: a táj bizonyos részeit aprólékosan szemrevételezzük, míg más részek fölött csak átsiklik a tekintetünk. A tudat tehát egyszerre intencionális, illetve megértésre orientált.¹⁰ A tudat működése nem a tiszta semmi működéseként megy végbe, hanem az élményfolyamok összekötő cementjeként (tudom: nem túl szerencsés ez a hasonlat) lehetne értelmezni a tiszta Én-ként emlegetett szubsztanciát. A mindennapi életben ehhez a tiszta Egóhoz csak egy művi procedúra segítségével, bizonyos fordított intencionalitás útján juthatunk el: meg kell tisztítani a tudatot minden konkrét (korábbi) élménytartalmától, s csak a funkció működését szabad leírunk. Ilyenformán Husserl felfogásában arról van szó, mondja Sartre, hogy az „[...] az Én mintegy a tudatok mögött helyezkedik el, és ezeknek a tudatoknak a szükséges struktúráját alkotja. Ugyanakkor e tudatok sugarai (Ichstrahl) rátevéődnek minden jelenségre, amelyek az észlelési mezőben helyezkednek el. Ily módon a transzcendentális tudat szigorúan személyes lesz. Vajon szükség volt-e erre a koncepcióra?”¹¹ Természetesen nem, mondja Sartre, és egy másik irányban keresi a megoldás lehetőségét. Mert, mondja a francia filozófus, ha a tudat valamiféle tervezet, irányultság, vagyis tiszta transzcendencia, akkor a tudatműködés önmagában nem más, mint folyton előrerohanó szél vagy inkább fuvallat, amely mintegy átsiklik a világ dolgain. Ehhez pedig nincs szükség egy előzetesen adott transzcendentális Én feltételezésére. A reflektált Én (jobban mondva az Önmaga) létrejöttéhez már egy művi konstrukció szükségeltetik! Ez pedig nem megy másként, csak úgy, ha megakasztjuk a tudatműködés szabad és spontán áramlását. Amikor a transzcendentális Én valamilyen azonosítható, megszilárdult szubsztanciaként jelenik meg önmaga számára, akkor az a „valami”, ami ilyenformán létrejött, éppen hogy nem az *Én*, hanem a múlt, az affektusok, és egyéb pszichofizikai állapotok kompozituma, röviden: a tárgyasult emlékezet.¹² És ez az Önmagam (az Ego), szükségképpen „[...] kívül van a tudaton, kvázivilági tárgy, mivel a tudat és a külvilág összefolyásából állt elő [...]”¹³ Sartre szerint a tudat „deszubsztancializálása” éppen annak lehet a feltétele és záloga, hogy az élményfolyam szabadon működhessen. Ha például egy regényt olvasok, akkor az olvasás alatt bennem végbemenő asszociációknak nem lehet része az, hogy „én most regényt olvasok”. Tudniillik amikor belefeledkezem a regény olvasásába, megjelennek bennem a környezetre, a szereplők cselekedeteire vonatkozó mentális képek és asszociációk, olyankor éppen hogy *Én nem vagyok jelen*, hiszen ellenkező esetben képtelen lennék élvezni magát a regényt. Persze bármikor megszakíthatom ezt a spontán folyamatot, és a reflektálatlan Én pozíciójából a reflektáló Én pozíciójába léphetek át (pl. úgy, hogy megállok egy időre az olvasásban, feljegyzek valamit a noteszomban, vagy éppen azért kell letennem a könyvet, mert csöngetett a postás stb.). S még egy hasonlat az Ego tudaton kívüliségének illusztrálására. Képzeljünk el olyan reflektort, amely a világ minden dolgát képes megvilágítani. De azért arra még ez a reflektor sem volna képes, hogy önmagát is megvilágítsa, miközben a mindent megvilágítja. Vagy ahogy Roland Breuer interpretálja Sartre álláspontját: „Minden intencionális aktusnak önmagát már nem intencionális módon kell igénybe vennie.”¹⁴ Persze nem arról van szó, hogy Sartre megoldása tökéletes volna. A nyu-

gati gondolkodás, noha szerintem is sok szempontból kifogásolható tradíciók foglalataként értelmezhető, mégiscsak rendelkezik azzal a nem lényegtelen erénnyel, hogy hajlandó magát kitenni a külső kritika lehetőségének is. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a keleti bölcseléből hiányzik a vita és az erőszakmentes diskurzus lehetősége és valósága; s ezt már csak azért sem merném határozottan állítani, mert alig-alig ismerem a hinduizmus és a buddhizmus eredeti szövegeit. Mindenesetre örömmel olvasom, hogy Tornai Szabolcs is hasonlóan fogalmazza meg a filozófiai gondolkodás immanens teloszát, midőn írása vége felé a következőképpen összegzi mondanivalóját: „A filozófiában (ellentétben a köznapi gondolkodás naiv abszolutizmusával – K. L. A.) nincs helye a bizonyosságnak. A filozófia a bizonytalanság terepuma. Abban a pillanatban, hogy egy filozófus elfogadja a bizonyosságot, vagy igazolni igyekszik, máris kétes dolgot művel.”¹⁵ Mindezt magam is ugyanígy gondolom. Amivel vitatkoznék, az a szerző következő mondata: „[...] Ennek ellenére a nyugati filozófia egyik legfőbb vonása a bizonyossághoz való irracionális és makacs ragaszkodás.”¹⁶ Max Weber és más nyugati eszmetörténészek munkáit ismerve, jómagam mindeztidáig ezt a konklúziót inkább a keleti bölcseletre vonatkoztatva tartottam érvényesnek – meglehet, eleddig permanens tévedésben voltam. Mindazonáltal hadd jegyezzem meg a magam álláspontjának védelmében, hogy az egymásba kapaszkodó, egymással feleselő gondolatoknak az a kifinomult szövege, amely a nyugati gondolkodást jellemzi, történetileg tekintve mégiscsak unikálisnak tekinthető. Szolgáljon ehhez a megjegyzésemhez illusztrációul, egy másik francia, jobban mondva elfranciasodott filozófus, akinek az Én-nel kapcsolatos álláspontja sok tekintetben a sartré-i felfogás ellentétének tekinthető. Emmanuel Lévinasról van szó, akinél a szabadság és felelősség, az Én és Másik problémája legalább olyan jelentőségű, mint Sartre-nál. Ugyanakkor alapvető különbség köztük, hogy Lévinas a felelősséget a szabadság elé helyezi, továbbá Lévinas felfogása abban is elér a sartré-i megközelítéstől, hogy számára a Másik nem valamilyen félelmetes erőként áll az Én-nel szemben, hanem éppenséggel az Én pozitív önteremtésének szükséges feltétele.¹⁷ Lévinas szerint az Én vagy a szubjektum nem eleve létező faktum, hanem az Én mintegy „kiverekszi magát” a lét anonim és differenciálatlan masszájából. Lévinas a világban való létezés „alaptapasztalatának” leírására az 'il y a' (valami történik, valami meggesik, adódik) fogalmát vezeti be. Az „il y a” a lét abszolút személytelenségének és anonimitásának a „fogalma”, a lét „szinte üres” eszméjét mutatja fel általában. Ez a személytelen lét maga a színtiszta borzalom és rettenet, mert az „il y a” kifejezés (amely magában foglalja az egyes szám harmadik személyre utaló személyes névmást) homályosan utal a lét fenyegető mormolására, illetve annak minden identifikálható individualitást visszautasító és lehetetlenné tevő hatalmára. Ezzel a mormoló és tagolatlan (prelogikus és kaotikus) léttel látszólag semmit sem lehet szembeállítani, mert a végtelen indifferencia hatalmaként elnyel minden distinkciót. (A buddhista filozófia intenciója mintha éppen ennek az ellenkezője volna, azaz hogy ne *kivezesse*, hanem éppen hogy *bevezesse* az Ént ebbe a differenciálatlan Ürességbe.) Az „il y a” mint a lét hallható zümmögése még nem ismeri a szubjektum/objektum megkülönböztetést, mert minden megkülönböztetés maga is része ennek a személytelen mormolásnak. Olyan ez, mintha valamilyen véget nem érő éjszakában semmivel (rien) sem volna dolgunk, ami azért mégsem a tiszta semmi (néant), s éppen a fenyegetni tudás képességéből fakadóan nem az. De ebből a majdnem semmi létmasszából hogy tud kiemelkedni a szubjektum (az Én)? Lévinas egy meghökkentő megközelítést javasol: ott próbál rést ütni a lét anonim morajlásán, ahol az a legbántóbb és legagresszívabb formájában mutatkozik meg: az álmatlanság szinte áttörhetetlen falán. Hogyan „működik” az álmatlanságfenomén? Szeretnék elaludni, de sehogyan se megy. Éberem figyelek, amikor erre semmi szükség, és éppen annak ellenére, hogy minden értelem hiányzik ebből az éberségből. „A jelenlét csupasz ténye az, ami legigáz bennünket”, mondja Lévinas. Nincs tárgy, tartalma, mégis jelen van. Az álmatlanság ereje a semmi mögül bukkan fel, „munkálkodása”

lényege sajátos ambiguitásán érhető tetten: mintha egyszerre tartozna a lét személytelen mormolásához és egy identifikálhatatlan valakihez, mert egyúttal mindig egy konkrét „szubjektumfélére” is szüksége van ahhoz, hogy megjelenjen. A magány határszituációjában emelkedik ki a szubjektum az anonim létezésből, s ezzel egyidejűleg ebben látja Lévinas a szubjektumnak a saját változtathatatlanságával szembeni erőtlenségét is, jegyzi meg Lévinas egyik kommentátora. A szubjektumnak vagy inkább protoszubjektumnak tagolatlan létmasszából való kiemelkedését *hüposztázisnak* nevezi Lévinas. A születés pillanatának fogalmi rögzítése szinte reménytelen feladatnak tűnik. Lévinas azt mondja: minden pillanat bizonyos kezdet, születés. Minden születés *sui generis* viszonyban van a léttel. Ez pedig egy paradox ugrásként válik szembeötlővé. Az, ami megszületik, nem létezik a léte megkezdése előtt, miközben annak, ami nem létezik, mégiscsak meg kell kezdenie a születést, mintegy „önmagából és önmagától” kell elindulnia, a sehonnan „helyéről” kell elrugaszkodnia. A hüposztázis (vagyis az *ÉN* elemi formája) csak a teremtés misztériumaként érthető meg: az önmagából való megérkezés pillanataként anélkül, hogy az elindulás pillanata identifikálható volna. A hüposztázis szülési (és születési) fájdalmai sem Descartes, sem pedig Heidegger számára nem jelentettek ekkora gondot. Descartes-nál az „*ÉN*” és „*Jelen*” valamiféle logikai és ontológiai egységet képeznek. Viszont ennek az az ára, hogy a „múlt mindig bizonytalan”, mondja Lévinas. Voltaképpen Descartes érveléséből nem derül ki világosan, hogy kihez vagy mihez tartozik a mindig csak pontszerűen létező *én/hüposztázis*? Kihez tartozik a *cogito* tulajdonképpen? Az *ÉN* valójában Isten egzisztenciájához kötődik, így viszont mégiscsak egy múltbeli esemény garanciájára szorul. A *cogito* nem képes egymással összekapcsolni a gondolkodást és az elgondoltat; az egyes szám első személy használata inkább csak arra jó, hogy felmutassa az „*én*” (*moi*) és az „*aktusa*” közötti kapcsolatot intimitását.

Ezen a ponton érdemesnek látom egy pillanatra megszakítani Lévinas szubjektumfelfogásnak bemutatását, és átadni a szót Tornai Szabolcsnak, aki esszéje második fejezetében (*Panta agnosta!*) az imént vázoltakhoz nagyon hasonló módon bírálja Descartes „egológiai szubsztancializmusát”. „Önmagamról tehát mit mondhatok, ha nem vagyok szubsztancialista? Jól tudom, mennyire életbevágó, hogy a dolgokat és az embereket meg lehet nevezni. [...] Ennek ellenére a következőket mondhatom. Önmagam elsősorban megfoghatatlan, kimondhatatlan és örökre néma folyamat vagyok nem tisztán és világosan (*non clare et non distincte*). Másodsorban élesen tapasztalom önmagamat. Harmadsorban megnevezem önmagamat tisztán és világosan. De mivel tudom, hogy pillanatról pillanatra változom, értelmetlen volna e három szintet azonosnak tekintenem, még inkább beskatulyáznom, lerögzítenem magamat a magamra akasztott nevem vagy önmeghatározásom által. Így tehát nem vagyok állat. De nem vagyok ember sem. Még kevésbé vagyok isten. [...] Mivel ezek mind szubsztancialista címkék, skatulyák, amelyekkel ugyan lehet szoros kapcsolatom, egyezésem, megfelelésem, de azonos sohasem lehetek velük.”¹⁸ Mielőtt néhány gondolatot fűznék Tornai Szabolcs imént idézett téziseihez, röviden visszatérek Lévinas „*ÉN*-fenomenológiájának” ismerettségéhez, hiszen a létmasszából kiemelkedő hüposztázis/szubjektum kalandja még korántsem ért véget. Lévinas tehát azt mondja, hogy a hüposztázis megjelenésével a lét elveszíti eredeti anonimitását és monotonitását. De miféle értelmet és jelentést visz bele a jelentésnélküli totális indifferencia világába az éppen belőle kiemelkedni készülő *ÉN*? Lévinas mindenesetre elhibázottnak tarja a tiszta *cogitóra* alapozott megoldásokat, miként a tiszta testiségként elgondolt szubjektum is meglehetősen problematikus számára. Szerinte inkább a *kimerültség*, a *fáradtság* és a *lustálkodás* fenoménjeivel írható le a legjobban a létmasszából kiemelkedő protoszubjektum preindividuais létmódja. Tudniillik az említett fenoméneken keresztül mutatkozik meg igazából a személytelen lét döbbenetes ereje, amellyel minden elszakadási kísérlete igyekszik megtorolni. Például a lustaság (*paresse*) fenoménjének leírásakor Lévinas William James látszólag abszolút banális példájával él. Fel akarok kelni. Már ott

ülök az ágy szélén. Csupasz lábaimat egymáshoz dörzsölöm, vagy éppen a papucsomat keresem, de inkább csak azért, hogy elodázzam a felkelést. (Gondoljunk Goncsarov *Oblo-mov* című regényére. „Zahar, a papucsom!”, hangzik fel számtalanszor a regény főszereplőjének a szolgájához intézett „parancsa”, amely éppenséggel sohasem lesz igazi imperatívusz, mert a felszólítás valódi címzettjének magának feladónak kellene lennie; először is önmagát kellene meggyőznie a felkelés értelméről.) Azonban, mint az imént láttuk, az „il y a” nem engedi ki könnyen a markából a cselekedni szándékozót. (Mint már utaltam rá, a Tornai Szabolcshoz közel álló buddhista filozófiában mintha minden éppen fordítva volna: az igazi feladat nem az Ürességből [vagy inkább kváziürességből] való kiemelkedés, hanem az oda való eljutás.) Amíg a hüposztázis első, még embrionális formájában az Én a világ ősmasszájának fogja, addig a szubjektum/hüposztázis második formája már a *természetes egológia* énye, amely most már jobbára az élvezetben – mint az életvilágban munkálkodó, a szükségleteit önmaga előállító lény – újra az elemek kiszolgáltatottja lesz, csak éppen fordított előjellel, mint az első esetben. Ez a fajta egológia, legalábbis a mindennapi élet gyakorlati szükségletei felől nézve, akár még természetes is lehet, hiszen a munka az emberi léttel megszüntethetetlenül együtt járó fakticitás, igazából nincs benne semmi kivetnivaló. A szubjektum/hüposztázis harmadik formája a nyugati metafizika *panoptikai szubjektuma*. Itt már arról a szubjektumról van szó, aki – az episztemológia imperializmus harcosaként – bármi áron ki akarja ismerni a világ „működéslogikáját”, hogy aztán az így kiismert világot minden tekintetben szükségletei kielégítésének rendelje alá. Erről az Én-ről vagy szubjektumról valóban elmondhatjuk, hogy életét a szubsztancializmus igézetében éli. Erre a létformára magam is találónak érzem azokat a kritikus megjegyzéseket, amelyekkel Tornai Szabolcs a szubsztancialista felfogást illeti. Az olyan emberek számára, akiknek ez a létszint jelenti az *conditio humana* egyedüli lehetőségét, valóban igaz lehet, hogy „[...] úgy érzik, szubsztancia nélkül kicsúszik lábuk alól a talaj, minden teljesen értelmetlenné válik, és eluralkodik a zűrzavar. Számukra a szubsztancia a fő rendező elv, bármilyen alakot is öltön. Tehát lehet valaki materialista, vallásos, realista vagy idealista, de úgy véli, mindenképpen kell egy fogódzó, s ez nem lehet más, mint valamiféle önálló létező.”¹⁹ Azonban Lévinas szubjektumfilozófiájában megjelenik a szubjektum/hüposztázis egy negyedik formája is, az a passzív Én, aki a Másik arcával szembesülve lemond mindenféle erőszakról (az imént említett ismeretelméleti erőszakról is), s egy radikálisan másfajta rend érvényességének veti alá magát. Az Én eme negyedik formája már visszautasítja a reflexiós öndefiníciók minden formáját. Itt válik világossá, hogy az Énhez az Énen keresztül nem lehet eljutni. Az Én pusztá öntételezése tautológia és egoizmus. Az Én teljes értékű manifesztációja nem is az ontológiai rendhez, hanem az erkölcsi rendhez tarozik. Ez az Én igazából nem a kognitív Én (*Je*), hanem sokkal inkább az „Én vagyok az”, „itt vagyok” (*me voici*). Ezen a szinten az Én immár kilép a lét sötét és tagolatlan hátteréből, s megmutatja magát, jelentkezik. Az Én előrelépése nemcsak a felelősségvállalást és a válaszadás kényszerének elfogadását jelenti, hanem az önmagához való soha vissza nem térés kezdetét is. S ez az, mondja Lévinas, amit a nyugati metafizika Arisztotelészig és Hegelig nem tudott vagy nem mert vállalni. Lévinas különbséget tesz a *szükséglet* (besoin) és a *vágy* (désir) között is. A Másik iránti szükséglet – amit Platon és Marx a társadalmiság fundamentumának tekintett – kielégíthető. Az Én szükséglete elveszi a Másikból azt, amire neki éppen „szüksége” van, s ennek eredményeképpen jóllakottá válik. De ezzel az aktussal meg is szünteti a Másik máságát, mintegy bekebelezi azt. Ezzel ellentétben a Másik utáni vágy egy olyan Énben jön létre, akinek semmi sem hiányzik, pontosabban a vágy azon túl keletkezik, ami hiányzik neki, vagy ami kielégíthetné. A Másikra irányuló vágy éppenséggel veszélyezteti az Én önerősítő identifikációját, és lehetetlenné teszi azt, hogy *önmagát szubsztanciává merevítse*. A Másik lényege, mondja Lévinas, elsősorban arcában fejeződik ki. Ez azt jelenti, hogy a Másik (személy) nem egy eleve adott

kontextusból lép elő, hanem úgy áll az Énnel szemben, mint egy egyedi és felcserélhetetlen fenomén: arca van! Miközben az emberi arc mint fenomén kétség kívül a tapasztalati világ része is, valójában, lényege szerint csak önmagából (kat’hautó) érthető meg. Lévinas Sartre-ra utalva azt mondja, hogy az arc áttör a létrend minden racionalizálható formáján: „lyuk a világban.” Az arcban egyesül az alázat és a fenséges, és az Én nem tudja magát kivonni a válaszadás felelőssége alól. Az egyik legfontosabb munkájában Lévinas a következőképpen definiálja az arc fogalmát: „A felebarát arca azt a visszavonhatatlan felelősséget jelenti a számomra, amely megelőz minden szabad beleegyezést. Az arc minden reprezentációt visszautasít: maga a fenomenalitás defektusa. Nem azért, mert megjelenésében annyira brutális volna, hanem mert bizonyos értelemben túlságosan is erőtlen, nem fenomén, ’kevesebb’ annál, mintha az volna.”²⁰ Természetesen nem állítom, hogy a passzív Én lévinasi értelmezése minden tekintetben kifogástalan volna. Némely kritikusa, Tornai Szabolcs szóhasználatával élve, egy sajátos szubsztancializmust vet Lévinas szemére: ugyanis, mondják a kritikusok, Lévinasnál immáron nem Ego konstruálja és uralja Altert, hanem az Én válik a Másik túszává és áldozatává. De akárhogy is van, annyi talán világossá vált az iménti – mégoly felszínes – rekapitulációból is, hogy – ellentétben Tornai Szabolcs feltételezésével – nem feltétlenül minden nyugati filozófus tekinthető a szubsztancializmus megszálott képviselőjének. Lévinas álláspontjában egyszerre jelennek meg szubsztancialista és anti-szubsztancialista gondolatok.

De most szeretnék újra visszatérni Tornai Szabolcs kettős vádjához, miszerint a nyugati filozófia egyrészt elhanyagolta az Én vizsgálatát, s ezzel gyáva módon meghátrált az egyik legizgalmasabbnak tűnő filozófiai kérdés megválaszolásának feladata elől, másrészt, ha valamiképpen mégis eljutott valamilyen Én-szubsztanciához, akkor meg már nem tudott vagy inkább nem volt hajlandó megszabadulni tőle. Voltaképpen arra szeretnék rákérdezni, hogy mi rejlik e paradox vád mögött, és milyen pozitív javaslattal áll elő maga Tornai Szabolcs. Számomra úgy tűnik, Tornai azért ragaszkodik az Éntudat központi szerepének elismeréséhez és elismertetéséhez, hogy aztán minél grandiózusabbá tegye az Éntől való megszabadulás aktusát. „Énem tehát nem egyéb, mint színpompás szappanbuborék [...]”,²¹ mondja az egyik töredékében.

Továbbá arról is hosszasan lehetne morfondírozni, hogy hol húzható meg a nyugati és a keleti bölcsélet határa. Lévinas például, akit sokan nem alaptalanul tekintenek a XX. század legnagyobb zsidó filozófusának – kiváltképpen talmudista munkáiban –, nem tekintette magát nyugati filozófusnak. De a hovatartozás kérdése joggal vethető fel, mondjuk a szufizmus kapcsán is. Tornai Szabolcs esszéjét olvasva úgy tűnik számomra, ő maga e tekintetben meglehetősen rigorózus álláspontot képvisel: számára csak az indiai szubkontinens, azon belül is egyedül a buddhizmus álláspontját tekinti követhetőnek. Tiszteletben tartva a szerző maga választotta elkötelezettségét, kivételesen intelligens érvelését (és vitathatatlan filozófiai műveltségét, amelyből nem hiányzik az általa oly határozottan visszautasított nyugati filozófia alapos ismerete sem), jómagam nehezen tudom az általa ajánlott utat követni. A bennem megfogalmazódó ellenérzések elsősorban nem ismeretelméleti vagy ontológiai természetűek, hanem sokkal inkább erkölcsi és társadalomfilozófiai megfontoláson nyugszanak. Haladjunk sorjában, és induljunk ki a szerző azon erős állításaiból, miszerint voltaképpen három fő filozófiai kérdés létezik: Ki vagyok Én? Mi az életem értelme? Mi lesz, ha meghalok? Nem vitás, ez a három kérdés jeles helyet foglal el a legfontosabb filozófiai kérdések sorában. De ezeken kívül még jó néhány, úgyszintén fontos filozófiai kérdés és létezik! Például: Milyen ember legyek? Melyek az igazságos társadalom kritériumai? Milyen politikai berendezkedésű poliszban lehet a leginkább szabadon élni? Szerintem ezek a kérdések is fontosak, és nagy hiba volna (mégoly tökéletlen) megválaszolásukat minden ellenállás nélkül átadni a közigazdászoknak, a politikusoknak és a kommunikációs szakembereknek. Ráadásul ezen utóbbi kér-

dések esetén kevésbé kényszerülünk szubsztancialista álláspontok képviselőjére, mivel eléggé nyilvánvaló, hogy az említett szinteken már meg kell elégednünk az olyan válaszokkal is, amelyek csak megközelítően érvényes igazságokat mondanak ki. Ezekre a szférákra már kevésbé érvényes Tornai Szabolcs állítása, miszerint „A nyugati szemlélet szerint tehetetlen vagyok mind a külvilággal, mind a bensőmmel szemben, ám a keleti felfogás értelmében minden rajtam áll vagy bukik, ura lehetek mind a külvilágnak, mind a bensőmnek.”²² A nyugati ember nem feltétlenül tekinti magát tehetetlennek sem a külvilág, sem pedig a belsőjéből fakadó erőkkkel szemben. Éppen ellenkezőleg: az utóbbi félévezred európai kultúrájában és civilizációjában éppenséggel a racionális ego omnipotenciájába vetett kritikátlan hit jelentette azt az árnyékos oldalt, amitől valamiképpen jó volna – legalább részlegesen – megszabadulni.

Tisztában vagyok azzal, hogy a szerző szemében érveim aligha tűnnek meggyőzőnek. Hiszen már az eddigiekből is nyilvánvalóan adódik az a következtetés, hogy Tornai Szabolcs számára a tévképzeteinkből való megszabadulás kizárólag magányos purgatóriumi gyakorlatokon alapuló individuál-eszkatológiai megváltásokként képzelhető el.²³ Korunk egyik legismertebb filozófusa, Peter Sloterdijk, aki egyébként ritka európai kivételként erős vonzalmat érez a keleti filozófiák iránt, a következőkben látja a buddhista filozófia antikolettivisták elkötelezettségének legfontosabb okait: „Az indiaiak immunitása minden olyan kísértéssel szemben, amely egy mindenkire érvényes közös történelem eszméjére irányulna, azon alapul, hogy meditációs kultúrájuk a legáltalánosabb világidő fantomját az individualizált megváltástörténetek millióiban már jóval annak megszületése előtt feloldotta. Tehát az indiaiak esetében egy olyan műveletről van szó, amely a társadalomholisztikusan elvárásolt európaiak számára – *mutatis mutandis* – először csak a XX. század kései felvilágosodásán keresztül jelent meg a horizonton. (Itt nyilván a New Age, a transzcendentális meditáció és más hasonló, keletről származó divatos eszmék és fantazmák nyugati inkorporációira gondol Sloterdijk – K. L. A.) Nyilvánvaló: az olyan mélyen perfekcionista – és ebben az értelemben – történeti kultúrában, mint amilyen az indiai, sohasem merültek fel olyan gondolatok, hogy a kollektív tökéletesedést komolyan vehető opcióként is tekintetbe lehetne venni. A nyugati ideológiák az 'ahistorikus' jelzővel illetik a progresszív üdvpolitikai tanokkal szemben megnyilvánuló effajta közömbösséget.”²⁴ Kérdés persze, hogy mi következik mindebből? Vajon kibékíthető-e egymással a nyugati filozófia robosztus atletizmusa és a keleti gondolkodás finom akrobatikája? A keleti (ön)tökéletesítő projektek legfontosabb célja az abszolút valósággal (vagyis az ürességgel) történő egyesülés, noha ez a valóság éppenséggel a léttel és nemléttel szembeni totális immunitásban „jelenik meg”. Természetesen mindez egyúttal a kommunikáció csődjének beismerését is jelenti. „A misztikus állapotoknak az a legjellemzőbb vonása, hogy akiknek részük van benne, azok számára a hallgatás jelenti a közlés privilegizált formáját.”²⁵ Tornai Szabolcs több helyen is az olvasó tudomására hozza, hogy ő maga úgyszintén a csend és a hallgatás elkötelezettje. De mindannyiunk legnagyobb szerencséjére mégsem tud igazán következetes lenni a maga választotta szigorú elvekhez. Minderre gondolkodtató esszéje a legkésebb bizonyíték.

J E G Y Z E T E K

- 1 Tornai Szabolcs: *A világ mint téveszme*. Budapest, 2009, Gondolat Kiadó, 119.
- 2 I. m. 7. Bizonyos elitista nosztalgia azért olykor megjelenik Tornai gondolkodásában is. Álljon itt példának a következő idézet: „A buddhizmus lehetett volna az egyetlen szubsztanciátagadó mozgalom a Földön, de csúfos kudarcot vallott. Az elitista filozófiából tömegvallás lett.” I. m. 75.
- 3 Azt mindenképpen el kell ismernem, hogy Tornai Szabolcs a görög szkeptikusokat a keleti bölcsek „távolí” szellemi rokonainak tekinti, és filozófiai teljesítményükről általában elismeréssel beszél. Ezzel nyilván azt is jelezni kívánja, hogy mégsem lát áthidalhatatlan szakadékot a nyugati és a keleti filozófusok észjárása között.

4 I. m. 37.

5 I. m. 37.

6 Az egyik francia történész (Jacques Solé) megfigyelése érdekes adalékkal szolgálhat az újkori Én vagy szubjektum kiformálódásához. Eszerint először a reneszánsz idején figyeltek fel először arra a jelenségre, hogy még a paraszti miliőben is egyre gyakoribban fordultak elő úgynevezett szerelmi házasságok. Ez azt jelenti, mondja Solé, hogy az egyének (köztük egyre gyakrabban nők) jogot formáltak egy önzérelt, énközpontú élet megkonstruálására. Vö. Breton, Philippe: *L'incompétence démocratique*. Paris, 2006, La Découverte, 43. Niklas Luhmann pedig több munkájában is megemlíti, hogy a modern regény megszületése nagyban hozzásegítette az olvasókat ahhoz, hogy a világot ne egy előre meghatározott (isteni) perspektívából nézzék, hanem azt a legkülönbözőbb világfelfogású Ének improvizatív teljessítményeként fogják fel. Ezen túlmenően a XVIII. században hangsúlyossá lett szimpátia/önérdek dilemmájának különféle megoldási javaslatai (Hume, Rousseau, Mandeville, Smith) is tovább erősítették az Én-kérdés differenciált vizsgálatát. Erről lásd Rosanvallon, Pierre: *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*. Paris, 1999, Les Éditions du Seuil.

7 Néhány név, szinte taláalomra, az utóbbi évtizedek azon jelentősebb gondolkodói közül, akik kitüntetett figyelmet szenteltek az Én tárgyalásának: Mihail Bahtyin, Emmanuel Lévinas, Manfred Frank, Paul Audi, Elisabeth M. Anscombe, Charles Taylor, Gilbert Ryle, Karl Popper, Thomas Nagel, Sydney Shoemaker, Robert Nozick, Willard Van Orman Quine stb. Persze ha az imént említett személyeket a filozófia aprómunkásai közé soroljuk, akkor akár el is felejtethetjük ezt a névsort. A kérdést tovább bonyolítja, hogy az Én fogalma mellett számos, jórészt az Én szinonimájaként megjelenő kategória szemantikai elemzését is be lehetne vonni a vizsgálat körébe. Gondolok itt az olyan fogalmakra, mint a tudat, az öntudat, az énidetitás, a szubjektum, a személy, az individuum, az aktor, az ágens stb., amelyeket a különböző szerzők a legnagyobb összevisszaságban használnak. Egyébként Tornai Szabolcs is láthatón szinonimáknak tekinti az Én, a tudat, az Önmagam, a cogito stb. fogalmakat.

8 Tornai: i. m. 13.

9 Sartre, Jean-Paul: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor Péter. Debrecen, 1996, Latin Betűk.

10 Vö. Monnin, Nathalie: *Sartre*. Paris, 2008, Les Belles Lettres, 57.

11 Sartre: i. m. 18.

12 Egyébiránt, a szubsztancializmus bírálata kapcsán, Tornai Szabolcs maga áll elő egy olyan érveléssel, amely kísértetiesen emlékeztet a reflektált öntudat mindig „késében levő” jellegére. Idézem: „De fel lehetne vetni a következő kérdést is: Van-e egy óra? A szubsztanciataxadók válasza: nincsen egy óra, mert a mutató mindig egy picivel 1 óra előtt vagy utána van. A hétköznapi életben van ugyan pontos idő, de jobban belegondolva, 1 óra csak akkor volna, ha az idő megállna. Az óra mutatói tapasztalatiag folyamatosan mozognak, ezért nincsen egy óra.” Freud is nagyjából hasonló érveléssel igyekezett megcáfolni Fichte önmagát tételező Énjének identifikálhatóságát. Tudniillik, mondja Freud, az Én thétikus aktusa csakis egy szukcesszív időfolyamban mehet végbe. Éppen ezért, az öntételezésre történő reflexióban nem az *Én vagyok* (Ich bin) jelenik meg, hanem sokkal inkább egy személytelen *Valami volt* (Es war). Ezzel kapcsolatban lásd Milner, Jean-Claude: *Les mots indistincts*. Paris, 1983, Éditions Verdier, 19–20. Persze Tornai Szabolcs, lévén radikális szubsztanciataxadó, a következőképpen folytatja az imént idézett fragmentumot. „Ám valójában a mutatók se nem állnak, se nem mozognak, mind a kettő illúzió.” Tornai: i. m. 61. Persze ha ez így van, akkor – legalábbis számomra – önkéntelenül adódik a kérdés: van-e értelme illúzió és illúzió között különbséget tenni? Láthatóan Tornai Szabolcs annyit megenged, hogy a mindennapi életben kifizetődő ezt a különbséget megtenni. (Pl. ha valaki rendszeresen elkésik a munkahelyéről, nem igen magyarázkodhat úgy a főnökének, hogy a pontos időre vonatkozó képzeink voltaképpen az illúziók világába tartoznak, tehát nincs nagy jelentősége annak, hogy mikor érkezik a munkába. Másrészt az is igaz, hogy Tornai Szabolcs határozott különbséget tesz a mindennapi gondolkodás és a filozófiai érvelés között, s éppen ezért nagyon is lehetséges, hogy az iménti megjegyzésemet a filozófiailag mellőzhető, ún. doxikus álláspontok körébe sorolja. De azért egy – némiképpen gonoszkodó – kérdést mégis kénytelen vagyok feltenni: ha minden illúzió, akkor mi különbség van a nyugati szubsztancialisták és a keleti szubsztanciataxadók illúziói között?

13 Monnin: i. m. 58.

- 14 Breeur, Roland: *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*. Grenoble, 2005, Éditions Jérôme Millon, 168. Közismert, hogy Sartre korai főművében *A lét és a semmi* a címe. Első pillanatra azt gondolhatnánk, hogy Tornai Szabolcs számára elismerést érdemel az a nyugati filozófus, aki gondolkodásának origójává tette a *Semmi* problémájának tanulmányozását. Természetesen ez még sincs így, hiszen az a fajta *semmi*, amiről Sartre beszél, mégiscsak *valami*, tehát intenciójában egészen más irány veszt, mint a keleti bölcsélet semmije (vagy üressége). „A Semminek a lét szívében kell adva lennie, hogy a valóságalelemeknek azt a típusát meg tudjuk ragadni, amelyeket Nemlegességeknek nevezünk.” Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, 2006, L'Harmattan Kiadó, 57.
- 15 Tornai: i. m. 95.
- 16 Tornai: i. m. 95.
- 17 Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris, 1993, Vrin. Lévinas szubjektumfilozófiájáról részletesebben lásd a következő két tanulmányomat: Kiss Lajos András: A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában. *Világosság*, 2007/5. A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas első főművében. *Világosság*, 2008/5.
- 18 Tornai: i. m. 74–75. Itt jegyzem meg, hogy egy másik magyar szerző a következőképpen mutatja be az én-tudat illuzórikus voltának buddhista tanítását. „A buddhista tanítások szerint ugyanis az énnak az a képe, melyet magunkban hordunk (amivel azonosulunk, ami vagyunk), tulajdonképpen konstrukció, amelynek nem sajátja sem az önállóság, sem az önazonosság, amelyet a hétköznapiakban tulajdonítunk neki. Az énmentességről vagy az ego illúzió természetéről (szkt. *anatman*) szóló tanítások alapvető fontosságúak a buddhista tanításban. Eszerint az emberi természethez hozzátartozik a tudat, az érzékelés, az éberség, bizonyos tudatfolyam. Azonban az érzékelő tudat mélyén nem csücsül semmiféle 'én' vagy önazonos személyiség, utólagos, illuzórikus konstrukció eredménye.” Kalmár, György: Az én-másik viszony a buddhizmusban. *Debreceni Disputa*, 2010, 7/8, 100. Meglátásom szerint Gilbert Ryle klasszikus munkája (*A szellem fogalma*) lényegében ugyanezt az álláspontot vallja. Meglehet, abban azért már felmutatható a nyugati és a keleti gondolkodás különbsége, hogy Ryle szerint az Én illuzórikus mivoltát bizonyító érvek, feltéve, hogy igaz érvekről van szó, már nem tekinthetők illuzórikusoknak. A buddhizmus álláspontja szerint láthatólag még a saját álláspontjának az igazságát alátámasztó érvek is a tévképzetek közé tartoznak. Az itt felmerülő logikai ellentmondások (pl. a performatív belső ellentmondás problémája, amelyről egyébként Tornai is beszél több fragmentumában is) részletesezéstől most inkább eltekintenek.
- 19 Tornai: i. m. 46.
- 20 Lévinas Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, 1974, M. Nijhoff, 143.
- 21 Tornai: i. m. 32. A nyugati és a keleti Én-tagadás különbségéről a következőket mondja a szerző. „[...] teljesen más, amikor európai filozófusok tagadták az Ént, s ezzel elfordultak bensőjüktől, tovább erősítve a külső absztrakciókba vetett hitet, s amikor Buddha tanította az értelenséget, mert ez elengedhetetlenül együtt járt az elmélyüléssel, a meditációval, a tudat önkutatásával.” I. m. 37. Immanuel Kant és Pierre Bourdieu szellemében mindezt úgy kommentálhatnám, hogy Tornai Szabolcsnak ebben a mondatban sikerült az előkelő és a nem előkelő megkülönböztetését nagyon előkelően végrehajtania.
- 22 Tornai: i. m. 37.
- 23 Lásd Sloterdijk, Peter: *Du mut dein Leben ändern*. Frankfurt am Main, 2009, Suhrkamp Verlag, 414–423.
- 24 I. m. 416–417.
- 25 I. m. 422.

KISS LAJOS ANDRÁS (1954) a Nyíregyházi Főiskola filozófia tanszékének vezetője. Utóbbi kötete: *Haladás paradoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába* (2009).