

WILLIAM DESMOND

A szép ajándéka és a lét szenvedélye

A fordító bevezetője

William Desmond korunk nemzetközileg is jól ismert, ír születésű, a kontinentális európai gondolkodás köréhez tartozó filozófusa. Az alábbi, *A szép ajándéka és a lét szenvedélye*¹ című szöveg az első magyarul megjelenő írása.² Megértéséhez látunk kell, hogy az angolszász filozófia nem csupán a gyakran analitikusnak nevezett szerzőkből áll, hanem olyanokból is, akik az európai gondolkodás mélyebb hagyományait költői erővel viszik tovább. Közülük némelyek, mint Alasdair MacIntyre, az analitikus nyelv új formáját fejlesztették ki, mások, mint Charles Taylor, a filozófiai elmélkedés új megközelítését tették ismertté. Desmond költőibb, mint Taylor és metafizikusabb, mint MacIntyre. Háttére a Hegelt olvasó angolszászok köre, akik közül kiemelkedik – e nevet itt meg kell említenünk – John Niemeyer Findlay. Az általam ismertek közül Desmond a leginkább poétikus. Amellett, hogy mondandóját precízen kifejezi, nyelve sűrű, olykor költőien tömör, amit visszatérően felékesít játékos kifejezésmódjával. Ez utóbbi megnehezíti a fordító dolgát, hiszen az eredeti nyelv jelentésköreire támaszkodó nyelvjáték – már Plátón, majd Hegel óta – pontosan a legtöbbször lefordíthatatlan.

Ha a jelentős gondolkodóknak egy-két központi kifejezése van, amely életművüket meghatározza, Desmond legfőbb kifejezése a *between*, között, főnévként: köztesség, görög szóval: *metaxü*. Ez a metafizikai-ontológiai jelentésű tézis kimondja, hogy a valóság szélpontok közötti átmenet, amelyből körbetekintve tárható fel a lét birodalma. Desmond számára ismeretlen, mi tudjuk: Nemes Nagy Ágnes *Között* című verse és kötete olyan felfogást szóltat meg, amely filozófiailag Desmond írásaiban is megjelenik: amit mi valóságnak látunk, vala-

- 1 *A beauty* magyarul legtöbbször „a szép”, olykor „(a) szépség”, ha az utóbbit a nyelvtan és a stílus indokolja. Ugyanezen okból: a *passion of being* legtöbbször „létszenvedély”, olykor „a lét szenvedélye”. Az angol (s a mögöttes latin kifejezés) egyszerre utal passzivitásra és passzióra mint befogadó, illetve belefeledkező cselekvésre. (A szöveghez fűzött lábjegyzetek a fordító munkája, amelybe az eredeti jegyzeteket beledolgozta.)
- 2 Három évtizedes munkásságom során számos, idehaza korábban nem olvasott gondolkodót juttattam fordításhoz. Desmond is ehhez a vonalhoz tartozik. Az ő kapcsán ugyanazt remélem, mint korábban: az első fordítás felkelti mások érdeklődését, akik folytatják a jelen munkát.

minő magasabb és mélyebb átfedése, egy köztes zóna fény és sötétség között. Desmond közvetlen forrásai azonban: Platon, Kant, Hegel, s nem utolsósorban Merleau-Ponty és Lévinas.

Desmond metaxológiának nevezi törekvését, s kifejezése mára külön diszciplína neve lett: azé, amely a köztesség módjait és történetét kutatja. A metaxológia tartalmi kifejtését szolgálja a *porózusság*, amely a valóság áthatottságát akarja megjelölni valami által, ami egyszerre innen is, túl is létezik. Szerzőnk, mint hagyományának több tagja, vallásilag érzékeny, vallásos gondolkodó, anélkül, hogy elveszítené filozófiatörténeti precizitását, tájékozódását. Ír születésű lévén, aki élete nagy részében a Leuveni Katolikus Egyetem tanára volt, nem kívánja feladni azt a lehetőséget, amelyet intellektuális katolicizmusa – a skolasztikán túl és a posztszekuláris helyzetünk közegében – a filozófia megújítása előtt megnyit. (A ford.)

Nyitány

Az alábbi észrevételek egy átfogóbb elgondolás részei,³ amelyek közül a következőkre kívánok összpontosítani. Először a szép elutasítását veszem szemügyre, ami néhány jelentős kortárs áramlatra jellemző. Szeretnék szembeüszni ezen áramlatokkal, s kiemelni azt a meglepő könnyedséget, amivel a szépet mint adottat befogadjuk. Másodszor rámutatok arra, hogy ez a befogadás hogyan kapcsolódik a szép testies jellegéhez, és ahhoz is, amit *passio essendine*nek, létszenvedélynek nevezek. Harmadszor a szépet abban a zavarbaejtő transzcendenciában fogom fel, amelyet bennünk ébreszt: a szép nemhogy lecsendesítené a lét szenvedélyét, hanem inkább megállásra késztet, megragad, megindít. Negyedszer figyelembe veszem, hogy némely kortárs esztétikai irányzat gyanakodva viszonyul a szép vonzerejéhez, mintha a szép iránti éroszunk beteges lenne. Ez a vonzódás azonban természetben többértelműséggel terhes, akárcsak az érosz egész világa. Végül néhány befejező megjegyzést fogalmazok meg arról, miért szükséges örömmel fogadnunk a szép haszontalanságát, s arról is, a szép hogyan késztet arra, hogy részesei legyünk a lét esztétikai ünnepének. Ez utóbbi késztetés visszavezet ahhoz a mélyebb ontológiai porózussághoz, ahol a szép mint ajándék kiteljesül.

1. Az undor és a szép ajándéka

Kant szerint a szép felsőbbrendűsége abban fejeződik ki, hogy szép formában képes megjeleníteni azt, amit a természetben csúfnak találunk, például „a fúriák, a betegségek, a háború pusztításai”. Ám a csúfságnak van olyan fajtája, amely nem kerül ab-

3 Desmond, William: *The Gift of Beauty and the Passion of Being: On the Threshold between the Aesthetic and the Religious*, Cascade Books, Eugene, OR, 2018, 1. fejezet.

rázolásra, s ez az undor.⁴ Felmerül a kérdés, vajon az undorító ábrázolása vagy az undorító ábrázolás tilalmas-e. A különbség nem csekély. Például ábrázolhatjuk a kíznást, esztétikailag részt vehetünk a kíznás ábrázolta borzalmakban, ami nem azonos magában a kíznásban való részvétellel. Ábrázolhatjuk az undorítót is, ám a kiváltott esztétikai válasz nem az undor. Francis Bacon⁵ egyes képei, az üvöltő és torz arcok zsigeri rémületet keltenek, mégis valamiféle kísérteties szépség, egyes festményein szinte dicsfény övezi őket. Kant nem tiltja az undorító ábrázolását, amennyiben esztétikai ízléssel történik. De vajon mit kezdene Piero Manzoni „ironikus gesztusával”, vagyis a művész saját konzervbe zárt székleivel, amelyet több vezető művészeti intézmény is igen magas áron vásárolt meg? Úgy hírlik, néhány konzerv már szétnyílt, mivel a konzervdobozok technikai szintje nem felelt meg a hosszú távú konzerválás igényeinek. Nem tudom, a tudományos vélekedés szerint valóban széklelet rejtek-e ezek a konzervek, de ha valaki ötven év elteltével felnyit egy széklelettel tele konzervet (1963-ban keletkeztek), az undor egy formája biztosan elkerülhetetlen. Ám az undortól eltekintve ma vajon ki ne mosolyogna az efféle „gesztuson”?

Bárhogyan értelmezzük is Kant tiltását az undor ábrázolására nézve, a kortárs művészet több alkotója nagyvonalúan túllép rajta. A túllépés gyakran ölti a szép mint forma elleni lázadás alakját, s e lázadás olykor maga is vérlázító. Arthur Danto, „a művészet vége” hegeli tézisének analitikus főpapja, évtizedek óta a haladó New York-i körök filozofikus esztétáinak felkent pontifexe visszatérően méltatja a kortárs művészet szépségellenes lázadását, valamint a visszataszító és az undorító népszerűségét.⁶ Az általa elemzett példa sokatmondó: *Ezer év*, a fiatal Damien Hirst műve, amely megnyúzott tehénfejet állít elénk, amelyen és amely körül kukacok sokasága tenyész. Danto leírja egyik ismerőse reakcióját, aki az alkotást korábbi esztétikai kánonok szerint próbálta felfogni. Először utálkozott, majd mintha megvilágosodott volna, felkiáltott: „Milyen szép!” Először a hagyományos mérce szerint akarta volna felfogni a szépet, majd eljutott oda, hogy a visszataszítót találja szépnek. Ez a reakció persze nem egyezik azzal, amit a „hajlíthatatlan avantgárd” megkíván (hogy Danto kifejezését használjuk).⁷ A mű célja, hogy undort váltson ki, s nem az, hogy szépséget fedezzünk fel a kukacokban vagy a rot-

4 Kant, Immanuel: *Az ítéleletrő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Ictus, Budapest 2003, 1.1.10.19. 48. §. Vö.: https://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/2011_0001_520_kant_az_iteloero_kritikaja/2011_0001_520_kant_az_iteloero_kritikaja.pdf (Utolsó letöltés: 2018. június 5.)

5 Francis Bacon (1909–1992) író festő.

6 Az utalás itt Danto 2001-es előadására, az American Philosophical Association elhangzott Carus Lecture-re vonatkozik. Könyvalakban megjelent szövege: Arthur C. Danto: *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*, Open Court, Chicago, Ill., 2003.

7 Az eredetiben: *the Intractable Avant-Garde*.

hadó húsban. Az ismerős ott követett el hibát, hogy az undorítót találta szépnak, s nem a szépet undorítósnak.

Fontos: az undorító borzadályt vált ki közvetlenül a *passio essendiben*, a létszenvedélyben, s egyes művészeti ábrázolásai éppen ezt használják ki. Az undorító zsigeri szinten hat, érinti és hajtja a *passiót*. S mivel a *passio* a szép hatásának lényegi része, helyes elismernünk, hogy az undor azon lehetőségek egyike, amelyek – a szépet is tartalmazva – a létszenvedély tartalmát képezik. Ebben a körben mindig figyelniünk kell azon teljesült kétértelműségekre, amelyeket a vonzás és taszítás, teljesség és üresség, ígélet és kudarc, szépség és szörnyűség kettőségei feszítenek. E kétértelműségek tartalma nem az ellentétek egymás mellé helyezése, nem is az egyiknek a másik fölé emelése, s még csak nem is a kettő dialektikus kölcsönhatása. A kvantumfizika egyik kifejezését használva inkább szuperpozícióról,⁸ elválaszthatatlan összefonódásról beszélhetünk, ennek is metaxológiai jellegéről, ami lehetetlenné teszi, hogy a kétértelműség pólusait teljesen elválasszuk egymástól. A teljesült kétértelműség metaxológiai jelentésének fontossága még előkerül az alábbiakban.

A szép kapcsán, az undorítón túl, azok körében is találunk olykor bizonyos kettőségeket, akik esztétikai műveltségükre büszkék. Kicsiny jelnek tekintem erre nézve a következő aránytalanságot: Umberto Eco szépről szóló könyve, amelyet olvasói megbecsültek, nem aratott átütő sikert. Ezzel szemben a vele együtt megjelentetett kötete „a csúfról” számtalan dicsérő kritikát kapott, és jóval nagyobb példányszámban kelt el.⁹ Vajon a szép eszménye unalmas az állítólagos avantgárd szemében? Vajon az önelégült polgárság narkotikuma? Sokkal jobb, ha valami rendetlen és kihívó! A csúf, az undorító, a visszataszító a kihágás izgalmát hozza. Valami zsigerit érint meg, amitől visszaborzadunk. A szemlélőt energiával látja el; nem maradhatunk közömbösek. A felkavarót „a valóban valódi” jelének vesszük. A szép nem ígér boldogságot, szól a határozott figyelmeztetés. A halovány boldogság esztétikailag meddő; a művészi nyugalom a „kreativitás” halála.

Hogyan válhatunk akkor nyitottá a szépre mint ajándékra? Tartsuk csak szem előtt a csúf hatását! Azonban kérdezzük meg, nem hiányzik-e valami, ha hajlamunk szerint rá helyezzük a hangsúlyt. Nem lehetséges, hogy a szépben békességet lássunk, de nem a halál békéjét, hanem a háborún és békén túli békességet? Figyeljük meg, hogy sokszor nagyon is otthon érezzük magunkat a szép közelében, de nem alszunk el mellette. A szép elemi kötelékről tanúskodik köztünk és a másik között. S e kapcsolatban nincs semmi a *vis dormativából*. A szép meglep minket,

8 Az angol *superposition* német eredetije *Überlagerung*.

9 Eco, Umberto (szerk.): *History of Beauty*, Rizzoli, New York, 2004; *On Ugliness*, Rizzoli, New York, 2007. (Magyar kiadás: *A szépség története*, ford. Sajó Tamás, Európa, Budapest, 2010; *A rútság története*, ford. Sajó Tamás, Európa, Budapest, 2007.)

kiemel bennünket önmagunkból. Amikor valamit vagy valakit szépnek látunk, elakad a lélekzetünk,¹⁰ mintha a másik titkon felvinné velünk a kapcsolatot. A tekintetbe vett szép egyben a tőle való eltekintés is.¹¹ Hogyan másképpen magyarázhatnánk a szép meglepetését? Nem készülhettünk rá, s mégis itt ragyog előttünk, a váratlanság tengeréből kiemelkedve, mielőtt összeszedhetnénk magunkat és kijelölhetnénk a határait. Először is befogadók vagyunk, csak ezután felfogók és átfogók. A szép megjelenése lefegyverez bennünket, de ez a lefegyverzés édes és a meglepetés kellemes. Ha a szép meglepetése kellemes, valamit kapunk, amelyre nézve befogadók vagyunk. Nem mi alkotjuk meg előzetesen; hatalmas türelem jár a szép szemlélésével. Ez a türelem nem lustaság, hanem paradox keveréke az adottnak, a kellemesnek, a pezsdítőnek. Tekintetünk tekint és eltekint – s valami összecsengés hangzik fel abból, ami önmeghatározásunkhoz képest más. Meglepetésszerűen új életre kelünk.

A szép befogadása összecseng a kitettség, az elérhetőség, a sebezhetőség tulajdonságaival. S ez a helyzet egybecseng létünk azon jellegével, amit a lét elsődleges *porózusságának* nevezek. (*Consonantia*, egybehangzás, összecsengés: Aquinói Szent Tamás szerint a szép egyik jellemzője.) A szép érzékeny árad és hat önnön eleven porózusságában. Emberi lényként először is a lét türelmére szorulunk, a lét befogadására, mielőtt egyáltalán összeszedhetnénk az erőnket és lenni akarhatnánk. A *passio essendi* ezen tényét a befogadás és a válaszolás határvidékén helyezem el. Válaszunk kreatívvá válhat, amikor olyan műalkotást valószínűsítünk meg, amely közvetve vagy közvetlenül az eredendő befogadással érintkezik. Elsődlegesen semmi sem keletkezik a lét porózussága nélkül.

A kortárs esztétikában, ahogyan általában a kultúrában is, az eredendő befogadást újra meg újra háttérbe szorítják, mi több rossz híret keltik azzal, hogy állítólag csökkent a kreativitásunkat. Uralkodóvá vált az emberi autonómia és önmeghatározás igénye – annak kárára, ami természetünkben befogadó. Csak azt szeretjük, amit megalkotunk, s nem azt, amit önmeghatározásunk körén túl titokzatos forrásokból nyerünk. A létszenvedélyt háttérbe szorítja a *conatus essendi*, a létvágy, amelyet ezért a gőg önfel-nagyítása kísért. Amit kapunk, ami adatik, eszerint a *conatus* elnyomása, veszélyeztetése, ellenállás vele szemben. Ebből ered a tartózkodó viselkedés a szép iránt, amely adományként, ajándék

10 A „lélegzet” forma 1950 után terjedt el az akkor ideológia diktátuma miatt. Itt különösen indokolt visszatérni az egyébként is korrekt k-s írásmódhoz.

11 Az eredetiben szójáték: Our „beholding of” the beautiful is a „beholding from” the beautiful. – Desmond említi, hogy a „behold” e kettős jelentését (tekint és eltekint) először William Wordsworth költeményében találta: „Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey” (103–106): „Therefore am I still/A lover of the meadows and the woods,/And mountains; and all that we behold/From this green earth...” (Wordsworth, William: *The Major Works*, szerk. és bev. Stephen Gill, Oxford University Press, Oxford, 2008, 134.)

felajánlása formájában szól hozzánk. A szép eredendő eseményét nem mi magunk határozzuk meg. Önmeghatározásunknál is határozottabbak vagyunk, de nem a meghatározottság determinizmusa, hanem a szabad befogadás szerint, amely egyben a szabadság felszabadítása bennünk. Ahogy fogalmaztam: a tekintetbe vett szép egyben a tőle való eltekintés is. Ezért mondhatjuk, hogy a szép: meglepetés, a kellemesség meglepetése. Meglepetésünket nem tudjuk előre elhatározni. Meglepetésünk nem konstruálható. Nyitottnak kell lennünk, nyitva kell tartanunk magunkat a kommunikáció felvételére, amit nem kényszeríthetünk ki. Az igazán szép valamiképpen istenáldás.¹²

Ez a szóhasználat manapság nem divatos. Mégis szeretném összekapcsolni a szép ajándékát a lét erotikájával. A régiek világosan látták a szép és az *erosz* közötti intim kapcsolatot, Platón a legcsodálatosabban (vö. Phaidrosz, 250c7-e1). A lét erotikáján azt értem, ami erőteljesen tanúskodik a bennünk lévő önmeghaladás, öntranszcendencia mellett. Az öntranszcendencia általánosabban a *conatus essendi*hez kapcsolódik, de én ezt az erotikát itt a *passio essendi* értelmében vett létszenvedéllyel akarom összekötni. Ez utóbbi az a meglepő türelem, amely a szép befogadására irányul – abban az értelemben, hogy a szép átveszi, felülmúlja, továbbviszi létünket, kiemel bennünket önmagunkból. Ismétlem: ez a nyelv nem a kortárs önmeghatározásé, a *conatus essendi* modern átalakításáé, amely hűtlenné válik a *passio essendi*hez. E hűtlenség következtében a léterotika megváltozik, ahogyan a lét adományozására való nyitottságunk is. Az *erosz* törekvéssé válik, mely nélküli a széppel való adott vagy előzetes egybecsengést. Azzal a kockázattal jár, hogy (gyakran rejtett) viszályá fajul, szélsőséges esetben a hatalom akarásának erőszakos formáját ölti. Létünk *erosza* így azzá változik, amit a régiek *erosz türannosz*nak, zsarnoki vágynak neveztek. A kihágás egyfajta aktivista transzcendálássá válik. Az önmeghaladás erőszakot szenved, amely erőszak nem képes elismerni, hogy a szép ajándéka önmagán túlról adódik.

Amit az erőszak elutasít vagy kizár, az a lét elemi örövése, létünk örövése a létben, ami a szépségben ér el minket. Ez az örövése egyfajta „örvendek annak, hogy...”, *complacentia*, ahogyan a középkorban nevezték. Ha kizárjuk vagy eltömítjük a szép iránti porózusságunkat, nem örövendhetünk semminek. Az önmeghaladás vagy önfelülmúlás követelésének a vehemenciája minden (más) minket érintő követelményen túllép, és túlzásában a szép fogyatkozását okozza. Ekkor a lét öröme már nem képes szeretettel szüneteltetni, lassítani vagy megállítani a hatalom akarását. Elégedetlenül mindennel újra meg újra kihágásra törünk egészen addig, hogy eljutunk a léttől való undorodás, az ellene való lázadás szélső pontjáig.

12 Az istenáldás eredetije: *godsend*. Ennek jelentése erősebb a magyar szónál, mivel egy teljességgel kiszámíthatatlan, váratlan esemény megtörténtét jelenti, jót is, rosszat is.

Kérdezhetjük: ha a szépnél izgalmasabbnak tűnő csúf körül rójuk köreinket, vajon saját hiányosságunkat járjuk körbe, mivel csak a csúf tornyosulását észleljük? Vajon azt kockáztatjuk, hogy mi magunk válunk a gonosz tekintetté, mely a dolgokon semmi szeretetreméltót nem lát? Tekintetünk ekkor maga a szép halála, a féreg, amely a szépet elemésztí és egyben vádolja, hogy nem felel meg annak, amit szeretettelenül követel rajta? Nem tagadva, hogy a szép is egyfajta erőszak, inkább megkérdem: nem létezik valamiképp a *szelíd erőszak* paradoxona? Gondoljunk csak a lélekzetelállító pillanatokra, eseményekre, a szépre mint személyre: a szív megáll, mintha élettelenül esnének össze, a szépség pillantásától találva! Ám kisvártatva a szív ismét feldobban, életre kelünk az örömteli és eleven jelenlétben. Vajon a szép nem ekképpen öl meg minket és kelt újra életre?

2. Testies szép és létszenvedély

A felfogás, amelyet itt kifejték, nem abban áll, hogy a *passio essendi* merőben passzívva tesz minket. Éppen ellenkezőleg, eredendő erőt kölcsönözve *teremtő munkára* indít. Ám a teremtő erőben való részvételünk adományozott. Nem csupán mi magunk határozzuk meg. Nem adományozzuk önmagunkat. Adományok *vagyunk*. Ha hiányzik belőlünk az adományozó erő iránti tisztelet, s ha ez ugyanakkor együtt jár a zsarnoki hatalomakarás hajlamával, a léterotika könnyen esztétikai pornográfiává silányul, melyben a test iránti tisztelet és intim kifinomultság helyét a hitvány cselekvés elhatározása veszi át. A test elragadtatását elragadják.

A szép elválaszthatatlan attól, hogy *testies* létezők vagyunk. Testet öltve a szép a materializmus testies cáfolata. Feltárja a test érdemlegességét arra, hogy kellemes és örömteli érték eseményként ismerjük fel. Az esemény esztétikája nem szorítkozhat az érzékekre mint egyedüli alanyi ismereti képességekre. Az esztétika sokkal inkább szól a létesemény érzéki megmutatásáról, mely telítve van ragyogással és fényvel, mintsem az ilyen vagy olyan egyértelmű meghatározottság redukcionista elemzéséről. Az esemény esztétikája maga is esemény – s nem csupán érzéki vagy értelmi képességeinké. A szép jelenléte már önmagában is a dolog meghaladását tárja fel. Ez az adott szép, mint valami más, nem határozható meg kimerítően mint ez vagy az – abban, ami önmagát szépként mutatja meg, *túldetermináltság* munkál.

A csúf is megindító, mivel képes behatolni a *passio essendi* körébe, s ekként azelőtt indít meg minket, hogy mi magunk megindulnánk. A csúf zsigeri transzcendenciát ébreszt bennünk. Nem áll-e a zsigeri transzcendenciára való hajlamunk paradox kapcsolatban azzal, hogy az újkorban elvesztettük a dolgok testének való kitettségünket? Miért is kérdezzük ezt? Mert hajlunk arra, hogy a dolgot mint mást jórészt tárgyiasítva lássuk, melyet az-

után rekonstruálunk, miközben magunkat nagymértékben alanyiasítjuk. A dolog másságát tárgyi mércével mérjük, ám a szépsége egyáltalán nem felel meg ennek a mércének, ezért a szépet e kettősség másik felének tulajdonítjuk, az alanyiságnak és a benne adott szubjektív érzésnek, a „másodlagos tulajdonságoknak”. Kérdezhetjük, vajon megközelítésünk tárgyiasító jellege mily mértékben tölti ki titkon a gondolkodásunkat, még ha az esztétika nevében bíráljuk is. Nem ébredtünk rá az esemény esztétikájának ontológiai súlyára, mely nem illeszthető sem a tárgyiasító, sem az alanyiasító gondolkodásmódhoz.

Vajon a felvilágosodást követő szépséggyűlölet vallásellenes vallásosságot rejt? Ez a vallásellenesség valójában éhezik egy másik, a szép feletti szépre. De ha az andalító szép megvetése tart fogva minket, mi volna a szép feletti szép? A *fenségesnek* voltak hívei, s érdemes is mellette szót emelni, nem utolsósorban oly erőként felfogva, amely a newtoni világbép halott gépiességét ellenpontozta. Egy holt világban a transzcendálás lehet kihágás, kihágás mint felháborodás. A szépítő jelzők esztétikailag csonkolnak, nem reformálják, hanem deformálják a formát. Ezért nemegyszer a felháborodás az, ami a tiltakozónak tetsző kiáltásban tör ki. A felháborodás sikere saját feleslegességét hozza, így a felháborodás is unalmassá válik. Ordítás helyett ásitunk. Ha udvariasak vagyunk, azt mondjuk: milyen érdekes! – s ezen azt értjük: milyen érdekelen! Az esemény an-esztétikája nem gyengül, hanem megerősödik.

Fontos megjegyeznünk, hogy az esemény esztétikája nemcsak előhívja a létszenvedélyt, hanem arra csábít bennünket, hogy *vállalkozzunk* a létre. Nyilvánvaló ez a természetünkben, amely szerint *szépítő* teremtmények vagyunk. Szépítjük a világot és magunkat. A szépet gazdagítjuk, s ez lehet adás vagy visszaadás, vagyis több, mint saját konstrukciónk, s lehet annak tagadása is, ami eredetileg adott. Még a tetoválás giccsének való hódolásban is fel-feltűnik egy hajdani beavatás szent jelének halvány visszfénye a test felszínén. Gondoljunk arra is, hogy a díszítés egyes formái hogyan változnak meg a kozmetikai sebészet által, aminek terjedése megmutatja, mennyire nehéz elfogadni önmagunkat mint adottat. A létszenvedély felveti a létadottság mélyebb elfogadásának a kérdését. Mint szépítő lények elfogadunk és változtatunk. Ha csak az adottal szembeni erőszak, csak a konstruált szép létezik, jó úton haladunk a talmi szép felé.

Az adott és konstruált szép ellentéte talán azt a régi különbséget tükrözi, amely a művészetben különbséget tesz az utánzás és a kreativitás esztétikája között. A *mimészis* régi gondolatával szemben az alkotás fogalma ma már szinte teljesen egyedulal-kodónak számít. Hogyan befolyásolja a szépről mint ajándékról való gondolkodásunkat ez a két fogalom? A *mimészis* valóban passzivitásra ítél, ami nem felel meg a *passio essendi* erejének? S vajon a konstruktivizmus valóban elmarad a *conatus essendi* finomságától; oly tevékenység, amely hiperaktivitásba hajtja ön-

magát? Az első: kreativitás nélküli türelem; a második: alkotó türelem nélküli aktivitás. Ám többre van szükségünk, mint amit ez a vagy-vagy tartalmaz.

Amire véleményem szerint igazán szükségünk van, az esemény esztétikájának telített kétértelmősége. E kétértelmőség metaxológiai kettősséghez vezet, ahol az önviszony és a másviszony együttese honol.¹³ Ez a kettősség nem egyszerűen az ön és a más egymással való érintkezése vagy egymásmellettsége. Nem mellérendelés, de nem is fölérendelés, azaz a másnak az ön fölé helyezése (*mimészis*), avagy az önnek a más fölé emelése (kreativitás). Ahogyan jeleztem, a kettő viszonyát inkább a szuperpozíció írja le, olyan összefonódás vagy összeszőződés, amelyet metaxológiaiainak nevezek. Ennek oka, hogy ez a telített kétértelmőség jelentéstöbbletre mutat, ami nem redukálható sem egyértelmű meghatározottságra, sem dialektikus önmeghatározásra, de még kétértelmű meghatározatlanságra sem. A metaxológiai szuperpozíció a lét esztétikai túldetermináltságát közelíti, közelebb vonz hozzá, amikor e közelségből merítve jelentéstöbblettel felfénylő dolgokat hozunk létre.

Ez az oka annak is, hogy a szép kapcsán ismét figyelmet kell szentelnünk létünk elemi, mégis összetett *érosz*ának. Egyebek mellett kiindulhatunk az *erosz* két szülőjének, *Porosznak* és *Peniának* platóni elbeszéléséből. Ebben a bőség és a szükség metaxológiai szuperpozícióját ismerhetjük fel. Ha a vágyat csak mint hiányt kezeljük, sokszor nem fogjuk fel, hogy a *porosz*: út megnyílása, a porózusság lehetősége.¹⁴ Az *erosz* születésében isteni bőség emléke él, s ekképpen a szépre irányuló vállalkozás eleve annak ígéretét fogadja be, ami több a hiánynál, inkább teljesült gazdagság. Másképpen fogalmazva: az erotikusban eleve benne rejlik az agapeikus¹⁵ ígérete, ígérete tehát egy teljesebb bőkezűségnek, amelyben a szeretet öröme által részesedhetünk. E gazdagság a létre mondott igen megerősítése. A szép ajándéka ezt a testies igent ünnepélyes örömben mondja ki.¹⁶

Valamit azonban nem szabad elfelednünk, ami fenyegetőbb, mint az undorító: az erotikus emelkedés legmagasabb pontján, ahogyan ezt Platón a *Lakomában* leírja (210d), kijutunk a szép óceánjára. Ezen a ponton Platón valamit elfelejtett kiemelni: a szép óceánja a végtelenre nyílik, s ezzel megnyitja a vágyunkban honos végtelen porózusságát. A váratlanság mélyéből csodála-

13 Önviszony és másviszony: self-relating and other-relating.

14 A *porosz* görög szó, amely Platón *Lakomájában* mint *erosz*, a szerelem atyja szerepel (203 körül), eredeti jelentésében útvonal, nyíladék, gázló, átkelési lehetőség, ellátmány, elvontan: elégségesség, bőség. Innen ered a porózus kifejezés is, eredeti értelmében átjárhatóság, lukacsosság.

15 Agapeikus az, ami az agapével (görögül: szeretet) összefügg.

16 Annak belátáshoz, hogy a létszenvedély nemcsak passzivitás, hanem csupa erő, elég meghallgatni Mozart *Non piu andrai* dallamát a *Figaró házasságából*, amely telve van életerővel, boldogsággal, a test örömeivel, elbűvöltséggel. De eszünkbe juthat John Playford *The English Dancing Master* (1651) című gyűjteményéből a *Drive the Cold Winter Away* című dallam is.

tos meglepetés bukkanhat fel; de tengeri monstroomok is, amelyek a vágyban megdöbbenést és félelmet is kiválthatnak. Ne feledjük, a monstroomok is szakrálisak, s megjelenésük az esztétikai és a szent határán történik. Latinul a monstroom, szörny a *monstrare*, mutat igéből ered: a monstroom a szakrális megjelenése. S a monstroomancia nem más, mint a szent megmutatása. A monstroomancia Krisztus testének foglalata, amelyet még az ember városában is láthattunk egykor az Úr napjának ünnepén.¹⁷ *Ecce homo*: az áldozati bárány bemutatása. S a tengeri szörny? Aki azt kéri, hogy Ishmaelnek szólítsuk, elmondja, hogy amikor arcára kiül a boldogtalanság, s lelkébe ködös-nyirkos november költözik, lemegy a tengerpartra, ahol az emberek zavarodottan bámulják a hullámokat, néznek a semmibe, akkor és ott ő is a víz közelébe húzódik, hogy nehéz lelkén könnyítsen, hogy a mélység monstroomát megtalálja, a sápadt leviátánt, Moby Dicket, amely nem tudni, hogy ártatlan-e vagy gonosz, mivel erkölcsi mércéinken áttörve titokzatosan túllép jón és rosszon.¹⁸ – A szép telített kétértelműsége még mindig metaxologikus feladat elé állít mindannyiunkat.

3. A szép és a transzcendencia zavara

A szépség boldog összecsengést kelt bennünk, mivel annak közelében találjuk magunkat, ami csodálatra és ünneplésre méltó. Ehhez hasonlóan az örömteli szépség is gondolatébresztő. Általában nem kapcsoljuk össze a szépet és a zavart, mégis zavarba jövünk, ha megpróbáljuk elgondolni, mi az a szépben, ami a boldog létezését előidézi. Van itt valami rejtélyes, ami tünődésre készítet. Ki kell tartanunk a zavarodottságban, amely legyőzi az egyértelmű racionalizálás önhittségét. A szép kitágítja észlelésünket, egyben paradoxikusan kapcsolódik egyfajta nyugtalansághoz, mely elválaszthatatlan e titokzatos derútól. De hogyan gondoljuk el együtt a nyugtalanságot és a derút? Ez a nyugtalanság nemcsak a gondolaté, hanem az emberé mint öntranszcendáló lényé is. Emlékezzünk csak Szent Ágoston „nyughatatlan szívére”! Ám a szép kapcsán a nyugtalanság sötét árnyalatot kap, ha kitartó zavarral párosul, ha ez utóbbi minősíti, aminek forrása nem kis részben az Isten halálát követő korszak sötétes ethoszában keresendő.

A transzcendencia túl ünnepléses kifejezés ahhoz, hogy megidézzé a (látszólag felszínes) szépet, ám mégis találó. A szép megállítja nyugtalanságunkat, s ekképpen eltűnődve szemlélhetjük azt, ami előttünk van. E nyugalomban a szép ellentétesnek tűnik

17 Corpus Christi Mysticum, a pünkösdöt követő tizedik napra helyezett katolikus ünnep.

18 A leírás Herman Melville *Moby Dick* című regényének első bekezdéséből való. Ezt a részt a Szász Imre-féle, eredetileg 1969-ben megjelent fordítás (értetlenségül) nem tartalmazza.

a transzcendenssel, mivel az mindig meghaladja azt, ami van. El kell választanunk a megállást a meghaladástól és a nyugalmat a nyugtalanságtól? Ha a vágy és a szép összekapcsolódik, a vágy elválaszthatatlan a végességében kielégítetlen nyugtalanságtól, s bizonyosan az saját önmeghaladó *eroszunkra* nézve. Egyes filozófusok, például Schopenhauer igyekeztek elválasztani egymástól a szépet és az *eroszt*, mivel e felfogás szerint a művészet és a szépség békességet hoz abban a nyugthatatlanságban, ami az akaratot jellemzi, mely látszólag lecsendesíthetetlen. De ha következetesen végrehajtanánk ezt az elválasztást, a boldog öröm nem tűnne el. Ez ugyanis nem a vágy halála, hanem energikus teljesülésben való részesezés. Schopenhauer meglepő módon „az akarat szombatját” említi, amikor leírja a megszabadulás mozzanatait, az akarat lecsendesülését. A „szombat” nem azt jelenti, hogy nem teszünk semmit, hanem azt, hogy időben szabaddá válunk a felszabadult öröm szent időszakban lehetséges élvezetére. Schopenhauer szerint az akarat halálában az akarat mint a szombat örömeinek akarata támad fel. Metafizikája keretei között a lét igazi szombatja valójában lehetetlen; ám elég őszinte ahhoz, hogy mégis elismerje ezt vagy valami ehhez hasonló, filozófiájának fogalmi ellenére. Vajon a lét szombatja, amelyről a szép tanúskodik, nem követel meg egy másik metafizikát?

Felmerül az a kérdés is, hogy vajon a szép olyan transzcendenciát fejez-e ki, amely nem visszavezethető az ember öntranszcendenciájára, noha ezzel enigmatikus és intim kapcsolatban áll. Az emberi öntranszcendencia nyugtalansága sok formát ölthet. A leginkább elterjedt forma az, amely a túlnanit keresve *saját túlnaniját keresi*, magát keresi mint önmagán-túlit. Ez az öntranszcendencia önmaga magasabb szintű megvalósítására törekszik, így soha nem törí át az önformálás körét s nem is ébred rá önmaga áttörtségére azáltal, ami meghaladja az önformálást. A nyugtalanság, mely igazán nyugtalanító, ezen áttörtség körül jelentkezik. Nem egyszerűen az öntranszcendencia kérdésével kerülünk itt szembe, hanem a transzcendencia végső és radikális értelmével, amely elkülönül önmeghatározásunktól. E transzcendenciát hagyományosan az istenivel azonosítjuk. Ha az isteni jelenlét korróziója már oly messze jutott, hogy bomlása belemarta magát a lélek szövetébe, nehéz volna fenntartani, hogy e transzcendencia azonos azzal a szent névvel, amelyet imádattal kell segítségül hívunk.

Mindez nehézsúlyú érvelés, de inkább a végesség súlyát idézi, semmint a teremtés boldog igenlését. Wordsworth „a misztérium terhéről” beszél, ami felfed valamit a végesség súlyából. Ám a szép öröme nem teher, ellenkezőleg: valami enigmatikust szabadít fel bennünk. Még azelőtt felemel minket, hogy ráébredtünk volna, magunk fölé kerültünk. Nekünk szegezi a kérdést: van-e értelme nyugtalanságunknak, ha nem mozgat minket eleve valami, ami a teljesült nyugalom ígéretét sugalmazza? Ismét: szükségszerű, hogy a nyugalom és a nyugtalan meghaladás egy-

mással szemben álljanak? Kitétségünk valami szépségesnek nem éppen az a hely, ahol a kettő egybekel? Vajon a zaklatottság, amely a végső felé tapogatózó lelket felkavarja (s nem tudja, mi is ez vagy mi a neve), megtöri vagy éppen megelőlegzi a békét? A transzcendencia megszabadít-e valaha is a nehézségeinktől? Mit árul el a szép és a transzcendencia kapcsolatáról ez a megnyugvás abban, ami méltó az örömteli egyetértésre és ünneplésre? A szent nyugalanság nem hajlik-e arra, hogy megittasuljon önmagával mint nyugalansággal, egyfajta hiperaktív kultuszba kezdjen és türelmetlenséget tanúsítson a lét enigmája iránt? Nem válik-e az enigmával szembeni türelem ilyenkor hasztalanná? De létezik-e a szép iránti porózusság e türelem nélkül?

Inquietum est cor nostrum: így szól Szent Ágoston a nyugtalan szívről a *Vallomásokban*.¹⁹ Vajon mit vetít előre ez a szív és ez a nyugalanság? A nyugalanság ugyanaz, mint a nyughatatlanság? Arról van itt szó, amiről Pessoa ír a *Kétségek* könyvében olykor rejtelmesen, máskor mély benyomást keltve?²⁰ Olyan nyugalanságról van itt szó, amely nyugalomba torkollik, ami nem annyira a vágy kitartásának a halála, mint inkább az odatartozás eleven kifejeződése? A szív annak a neve, ami létünkben a legbensőbb: felkavarja a magabíró észet, túlnyúlik az akarat önmeghatározásán. A szív az ébredő vágy gyújtópontja s gyakran csak arra vágyik, hogy önmagát meg ne értse. Nyughatatlan a mi szívünk, de mi nyugtalanítja, mi kavarja fel? A nyugtalanítás nem csupán felkavarás, hanem mélyebben szenvedélyes túllépés. A szív mint a lét eredendőbb porózusságában megnyíló test mutatkozik meg, a létszenvedély feltárulása e porózusság mélyén. Nem templomi csöndet kínál, hanem mozgásra, csatangolásra serkent. Ez a csatangolás a csodálkozás útját járja; s végigjárva sem hozza el a csodálkozás halálát, inkább megújult, új örömben gazdagodik. A létszenvedély létvállalkozásban árad tova, a *conatus essendi* alakjaiban. Ez az erő tüemel minket önmagunkon ahhoz, ami más, s ahhoz is, ami teljesebb önmagunk: saját önösülésünk másulásához, ami egyszerre éri el önmagát és azt, ami más, mint önmaga.²¹ A szív nyugtalanzkodása és felkavaro-

19 „Te ébresztet föl bennünk magasztalásod örömét, mert magadért teremtettél bennünket és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned.” (Szent Ágoston: *Vallomások*, ford. Városi István, Ecclesia, Budapest, 1974, 1. könyv, 1. fejezet.)

20 Pessoa, Fernando: *A kétségek könyve*, ford. Pál Ferenc, Ibisz, Budapest, 1998. Pessoa könyvének angol fordítása *A Book of Disquiet* címen jelent meg (trans. Margaret Jull Costa, intro William Boyd, *Serpent's Tail*, London, 2010). Desmond „disquiet” szavát végig nyughatatlansággal, míg az „unquiet” szót nyugalansággal fordítom. Pessoa könyvének eredeti címe *Livro do Desassossego*, s ez utóbbi szó éppúgy kifejezi a nyugtalanzkodást, mint a kétségkedést.

21 Desmond újítása, hogy a „self”, ön, önmaga, illetve az „other”, más, másik szavakat igei formában használja: „selving”, „othering”. Magyar formájukat keresve a fenti újításokra jutottam. Jelentésük: az „önösülés” az ön azonos önmegerősítő aktivitása, míg a „másulás” a más mint más megerősítő aktivitása.

dása mélyebben megy végbe, mint vállalkozásunk megindulása, s egyben messzebb is hat, mint megelégedettségünk vállalkozásaink kimenetelével. Szívünk eredendő porózusságában a végtelen forrása fakad. Az önmeghaladás határtalan ígérete tárul fel, mely különös fényben mutatja meg, hogy az emberi vágy minden, az egyértelmű állati törekvés szerint vett meghatározottságon túllép. S létezik egy még messzebb ható viszony, a csodálat mindig megújuló öröme, amely minden önmegelégedettséget maga mögött hagy.

De mi nyugtatja meg a szívet? Csak a halál? Híres monológjában Hamlet eljátszik a gondolattal:

*Mert ki viselné a kor gúny-csapását,
Zsarnok bosszúját, gőgös ember dölyfét,
Útált szerelme kínját, pör-halasztást,
A hivatalnak packázásait,
S mind a rugást, mellyel méltatlanok
Bántalmazták a tűrő érdemet:
Ha nyugalomba küldhetné magát
Egy puszta tőrrel?*²²

„Nyugalom”, az eredeti szövegben: *quietus*. A sír nyugalma, békéje: *Requiescat in pace*, R.I.P: „nyugodjék békében”. „A művészet vége a béke”. Coventry Patmore.²³ Van olyan végső béke, mely több, mint a halál? Mi lesz akkor a lélek – végtelen – nyugtalanságával? Csak elcsendesül a maga halálos végességében, mely utolsó órájában lecsap rá? Az önmeghaladás nem más, mint *Sein zum Tode*?²⁴ Erősz halálra szánt, Thanatosz párja? Vagy inkább: Erősz éppen mint a halál elvetése, még magában a halálban is? Van olyan nyugalom, amely nem a halálhoz kötött? A szív minden nyugtalansága mellett ott áll Szent Ágoston talán leghíresebb felkiáltása, röpké fohásza: *Sero te amavi! pulchritudo tam antiqua, et tam nova, sero te amavi!*²⁵ Az imádság többi része egészen rendkívüli költői feltörés, amelyben minden érzék felvonul, hogy dicsérje azt, ami érzékelhetetlen: a látás, az érintés, a szaglás. Mindez oly költeménybe sűrítve, amely esztétikai, szinte erotikus illattal dús. Íme: az érzéki és a szent metaxológiai menyegzője. Ha ez a nyugtalan szív nyugalma, benne örömteli egységbe olvad forrongás és derű. Engem éppen ez a kifeszített

22 Shakespeare, William: *Hamlet*, 3, 1. Arany János fordítása.

23 Patmore idillizáló költő. W. B. Yeats beszél arról a művészetéről, amelynek kedvelése „békét hoz”. Lásd: *To a Wealthy Man, Responsibilities and Other Poems* (1916). Yeats, W. B.: *The Poems*, ed. Daniel Albright, J. M. Dent, London, 1990, 158–159. Lásd még Seamus Heaney’s szép versét: *The Harvest Bow* (Búzacoszorú) Magyarul: http://www.magyarulbabelben.net/works/en/Heaney%2C_Seamus-1939/The_Harvest_Bow (Utolsó letöltés: 2018. június 5.)

24 Heidegger „halálra szánt lét”-fogalma a *Lét és idő* lapjairól.

25 „Éppen olyan régi, mint örökkön új Szépség: s későn gyulladt föl szereteted bennem.” (Vö. Szent Ágoston, Vallomások, i. m. X. könyv, XXVII. fejezet.)

nyughatatlanság és a mozgó nyugalom érdek. Maga az érdek, az *interesse* külön érdekes, mivel kettős többletet mutat a nyugtalanság és nyugalom küszöbén. A szép érdekes módon ugyan csak valami kettő között foglal helyet.²⁶

4. A beteg szerelem és a szép

Szólhatunk úgy is a szépről és a transzcendensről, mint másról, azaz az öntranszcendencia tagadásáról. Ekkor a szép valami vagy szép valaki mintegy átlelkesít minket. Átlelkesültségünk olykor összecúsúszik lelkesedésünkkel.²⁷ Itt figyelemre méltó felszabadulásunk áthatottsága, titokzatos kapcsolatunk valami vagy valaki mással. Ám nézzük csak meg az ezzel ellentétes gondolatot: a szép kiemel minket, de csalóka módon. Schönberg egyszer felvette: „ki kell gyógyulnunk abból a téveszméből, hogy a művész célja a szép megteremtése”.²⁸ Kigyógyulnunk: mintha a *szépség-csalódásban* szenvednénk. A gyógyítás keresztsháborúja nem más, mint a szép zene elleni kulturális lázadás. A szép szeretete nem isteni *mania*, hanem esztétikai hipochondria – olyan betegség, mely nem is létezik, hiszen az sincs, amire vágyik. (Néha persze mondjuk: a szerelemre nincs orvosság...) Nem ironikus, hogy Schönberg neve Széphegyit jelent? Ám Schönberg küldetéses disszonanciát hoz magával szépséges hegyéről. Milton *Elveszett Paradicsomában* Ádám ezt mondja Éváról Rafael angyalnak:

... szenvedélyt,
E csodás megindulást először itt
Érzek; egyéb gyönyörben meg nem indult,
Erős vagyok, itt gyenge csak a szépség
Dicső tekintetének bája ellen.²⁹

Rafael azonban arra inti Ádámot, hogy az igazi szerelem nem a szenvedélyben, hanem az értelemben lakozik. Gondoljunk csak a szépség délibábjára, Don Quijote szerelmére, Dulcinea del Toboszóra, aki a képzelt szépség mintája. A történet vége kijózanodás. A szép zene varázskörébe von, amelyben a lélek megindul és megindítható, ami a varázstalanított tudat szemében botrányos. Álljon le a zene! Érjen véget az ígézet! Dallam ne vonjon hatása alá senkit és semmit, ne visszhangozzon a megbúvólt lé-

26 Az angol „interest”, érdek szó eredete a latin „interesse”, amelynek jelentése „köztesség”, „beletartozás”, „részvétel”. A szerző itt a köztség jelentését emeli ki. A magyar érdek szó semmit nem tartalmaz ebből a leszármazásból.

27 Lefordíthatatlan szójáték: „Being overtaken can sometimes mix with being taken over.”

28 Schoenberg: *Arnold Theory of Harmony*, ford. R. E. Carte, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1978, 30.

29 Milton, John: *Az elveszett paradicsom*, ford. Jánosi Gusztáv, Franklin, Budapest, é. n., 209.

lekben! Megbűvölés: a zene igéző dallama lebilincseli a lelket, de mindez szirénhang, tengeri sellők éneke.

Ez a fajta betegség tényleg olyan, mint a szerelem? Egyikünk-másikunk olykor „a szerelem betege”. Felelhetünk erre egyfajta schopenhaueri gyanakvással, de elég jó lesz ez a válasz? A hűvös és a tüzes ember nem fogja egyképpen szemlélni a szeretett személyt. A tüzes kedélyű könnyen fellángol. Nem arról van szó, hogy tüze megperzseli a másikat, inkább a másiktól lobban lángra, s az ilyen az akarat ellenére történik. Mint a régi tündérmesék igézete: valamiféle láthatatlan felhő ereszkedik a szerető szemére, s amíg eltakarja, mást lát, mint a bűvkörön kívül állók. A szerető fényévekre is ellát, gyorsabban repül, mint a gondolat, jelenléte mindenki más másulását megelőzi. Akaratlan közlés folyik a szerető és a szeretett között, mintha elemi porózusság nyílt volna meg, s külső akadályok mintha nem is léteznének.

Mindez igen titokzatos annak számára, aki benne találja magát, s az sem kevésbé titokzatos, hogy a kívülállók ebből semmit sem észlelnek: „realisztikusan”, egyértelműen látnak, legalábbis így gondolják. A szerelmest bolondnak nézik, olyannak, aki magából csinál bolondot. Ez utóbbi persze nem lehet helytálló, mert önmagát senki sem tudja megigézni, noha arra képes, hogy megigézve egyben meg is téveszti magát. Az igézet mint történés, mely lelkesít és átlelkesít, először is nem tisztá választás vagy racionális akarat kérdése. Ezzel szemben: meglepetés, ajándék, amely az embert átlelkesíti. Felemeli. Nem olyan, mint a hátszél, mely a futót segíti, hanem inkább: az ember fut, majd érez valamit a hátában, s a futása megváltozik. Szél és lélekzet: ősidóktól kezdve ezek a szavak fejezték ki az ihletettségek titokzatos állapotait. Lelket lehelni valamibe vagy valakibe; a nagy varázsló rálehel valakire, aki azonnal megváltozik; már nem por, hanem ember; élőlény, maga is lélekző. S valóban: amint a lélekzet önmagára ébred, meg is nevezi magát, a maga anyagát. Szavakba önti, megénekli önmagát, megénekli a maga testét. Az őskinyilatkoztatás elmondja, hogy Isten rálehel a földre, mely emberré lesz. Isten lehelete? Hadd mondjam meghittebben: Isten megcsókolja a földet, mely élő lélekké változik. Megérinti a *humust*, amely megelevenül és lélekezni kezd, önmagáért, önmagában – s lőn a *humusból homo*.

Visszatérek Schopenhauerhez: mély bizalmatlansága az *erosz* cselvetésével szemben együtt jár a zene dicsőítésével, amely az *akaratsnak* nevezett végsőképpen közvetlen képmása. Am a szép szombati nyugalmanak gondolata élesen eltér a felfogástól, mely szerint az akarat titokzatosan megtisztítja a vágyat, s igéretét nem megvalósult szerelemmel, hanem halállal teljesíti be. A halálban kiteljesedő szerelem motívuma a *Trisztán és Izoldában* Wagnert egyfajta zenei Schopenhauerként állítja elénk. Eszerint a szépség igézete, Schönbergnek igazat adva, nem képzelődés csupán, amely ellen fel kell lázadnunk? Schopenhauer azonban mégsem lázad, nem indít hadjáratot a tonális zene ellen. Ked-

vencei Mozart és Rossini, s noha Wagner udvarolt neki, szerelme viszonzatlan maradt. Igaz, csak gyakorlatilag s nem elméletileg, Schopenhauer közel áll ahhoz, hogy a szép ígézetében elérhetőnek vélje az eredeti porózusság körét. Ide nem léphetünk be egyedül a saját erőnkől. Mindenki számára nyitva áll, hiszen pontosan az eleve feltételezett nyitottság, amely nem vezethető le abból, ami nyitottságából fakad. Schopenhauer szerint egyfajta isten nélküli kegyelem hat benne.³⁰ Amikor a szeretett másik (s ez lehet egy dal vagy egy vers is) feltűnik az ekképpen megnyílt porózusságban, egyszeriben beletaszíttatunk titokzatosan megnyitott terébe. Visszataszíttatunk önmagunkba, mintha álmovársz szállna ránk, amely elveszi tudatunkat, majd éber önmagunkban, mintegy *második ébredésként*, ismét magunkra ébreszt.

Schopenhauer számára a téveszme lényege, hogy a szerelem ígézete, a természet csele, felruházza saját érvényesülésének és fenntartásának erejével az akarat *erosz tőrannoszát*. De akkor hogyan is állhat elő a szép akaratnélküliségének szabálytalan békéje, amely megállítja Ixión kerekét? Csak az akarattól való menekülés illúziója lenne, miként Schopenhauer gondolja? Vagy inkább egy eredendőbb eredet ontológiai ígézetét láthatjuk itt kibontakozni, ahogyan dalra fakad, szavakban tör ki, megerősíti a szombat ünnepélyes igenét? Itt ismét beleszaladunk a kettőség problémájába: Vajon mi oltjuk bele a gyanakvás szellemét a szép ajándékába? Felpanaszoljuk az alma rothadását, noha mi vagyunk a féreg, mi okozzuk a rothadást, mi magunk vagyunk a rothadás, amelyet az almában kifogásolunk? Vagy ezzel ellenkezőleg: felismerjük áttelekésültségünket azon nagylelkűség hatása alatt, amellyel benső viszonyban állunk, de mégsem egyedül a miénk; belőlünk fakad, fölénk kerül, visszalök egy mélyebb porózusságba, miközben jelen van számunkra. Ez utóbbi, a látvány megtekintésével szemben, a tőle való eltekintéssel rokon...

Plátón *Phaidroszában* találjuk a gyönyörű képet (255 körül): a szem, a lélek tükre, szembetalálja magát a szépséggel, amely általa előnti az embert. A szép nincs „benne” a szemben, ahogyan a bennelétet általában értjük. Nem a szemnek köszönhető, hogy áthatja a szépség, hanem a szépség fénytengerének, amely betölti, elárasztja a lélek pórusait. Pillantást váltunk a széppel, de el is tekintünk tőle; nem meredünk rá, nem szemezünk vele. A szemezés a „használat után eldobhatóra” irányul.³¹ A másik tekintetét megőrizni nem könnyű. El is veszhetünk benne. A szem a titok felcsillanása, finom fénye sötétben gyúl. Amikor látunk és látnak minket, belátjuk, hogy a látásban a látvány soha nem válik átláthatóvá, miközben mégis ellát mind a látás látványával, mind a látvány látásával.

30 Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*, ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső. Európa, Budapest, 1991. 70. §, ahol a szerző az akaratlanságba való átmenetet kegyelmi hatáshoz hasonlítja.

31 „Servicable disposability”, Desmond egyik, több munkájában is visszatérő kifejezése.

Amikor Nietzsche a görögökről azt írja, hogy mélységesen felszínesek, arra is utalhatott, hogy a szép milyen mélyen áthatott telített kétértelműséggel. A transzcendálás kettősége abban fejeződik ki, hogy felfedezzük: a fenti lenti s a lenti fenti. Szeretem a latin *altus* kétértelműségét: mélyet és magasat egyaránt jelent. A görög *hüper*, fölött és a *hüpo*, alatt egy tőből erednek. A szép izgalomba hoz, de egyben meg is nyugtat. Üresnek tűnhet annak, aki hiperaktív önmeghaladásba kezd, s nem lát maga előtt semmi mást. Az üresség mégis valaminő telítettség fénye, az ünnepélyes szabadulás túlzása. A szabadulás: lemondás (hó-sies) önmeghaladásunkról. Semmi sem történik, kivéve a semmi történést? Inkább az előző. Szabadulás, megszabadulás, kiszabadulás, szabadság (mint pihenés): az igazi szabadulás ünnepélyes *kenósizis*, amelyben semmi nincs, csak a lét élvezete. Közé volna ennek a transzcendencia inkognitójához, a mássághoz, mely a béke szentélyeit őrzi?

5. A haszontalan szép és a létszenvedély

Ezzel elérkeztünk befejező megfontolásunkhoz. Miért ne szólnánk inkább a szépről és a *transzcendencia* szenvedélyéről? Ha mégis a lét szenvedélyéről beszélek, ennek oka, hogy segíti az ontológiai nehézségek kiemelését abban az általános értelemben, amely nem választható el a köznapi, emberi értelemtől. A „transzcendencia” kifejezését a Kant utáni gondolkodás kétértelműsége jellemzi, amelyben egymásra csúszik az öntranszcendencia és a transzcendencia mint a transzcendens különállósága. A magam részéről megtartom a *passio essendi* erőteljesen ontológiai jellegét, s a magunk transzcendálását mint az ebben való részesedést fogom fel. Transzcendálásunk a létadottság adódásának a része, amely nemcsak a mi létünkre érvényes. Tülpépünk magunkon, mivel eleve adódik a létadottság; a *conatus essendi* nem létezik a *passio essendi* nélkül. Először létszenvedély van, csak ezt követi a transzcendálás. Ez a szenvedély, szenvedés vagy passió eredendőbb porózusságból ered, amelyet nem írhatunk le az öntranszcendencia kifejezéseivel. Inkább zavart kelt a transzcendencia mint másik kapcsán, mely enigmatikusan az eredendő porózusság nyiladékaiban jelenik meg. Az esztétikum és a szép vonatkozásában ez a transzcendencia szorosán kötődik testies létünkhöz.

A „transzcendencia szenvedélyében” ismét valami kettőst láthatunk: egyrészt saját szenvedélyünket a transzcendencia iránti öntranszcendálásunkban; másrészt a transzcendencia szenvedélyének megannyi jelét arra nézve, ami magunkon túl, nekünk magunknak, önmagát adja. Ez utóbbi magáról a transzcendenciairól szól, ahogyan magára veszi a szenvedély formáját abban az értelemben, ahogy minden esztétikai és testies maga is szenvedély, szenvedélyes önátadás a testnek és befogadás a testbe. A

szép nem más, mint a transzcendencia szenvedélye, ahogyan a zene testében megszületik.

Transzcendentálisról a régi skolasztikus értelemben is beszélhetünk. Sokkal többet jelent ez, mint avittas iskolás közhelyet. Érdeemes ismét elővinnünk ennek metafizikai-ontológiai jelentését. A Kant utáni diszkussziókban a „transzcendentális” kantiánus jelentésében szerepel, azaz az alany *a priori* tartományaként. A romantika hatására az alanyiség ráadásul önkifejező, ahogyan erről Charles Taylor tanúskodik.³² A kanti jelentés tehát jobban alkalmazható a művészetre, ha ugyan a művészet saját cselekvésünket is tartalmazza. Ám a szép nem egyszerűen saját cselekvésünk eredménye. Talán mégis elkerülhetetlen, hogy a szubjektivitás győzelmével a szépség is megfogyatkozzék.³³ Az adott mint más ekkor az önaktivizáló alany adása. Ezzel szemben a szép transzcendenciája (mint más) az immanens öntranszcendencia önkifejező sugárzása.

A régi értelemben vett transzcendentális nem transzcendens abban az értelemben, mintha túl lenne a véges tapasztalaton. Arra vonatkozik, ami önmaga: igaz, jó, egy; valami *mint* igaz, jó, egy. A szépség mint *transzcendentálé* azért vitatott, mert bensőleg kötődik az érzéki megjelenéshez, ami a szépben lényegi. Az érzéki megjelenés túlságosan is odaköt minket a testi meghatározottságokhoz. Ezzel szemben a többi transzcendentálé egyetemességre vonatkozik, noha nem közönségesre. Rendkívüli, módfeletti egyetemességre utal, nem pedig a közönségesre, ha ezen az empirikus általánosságokat értjük. A transzcendentális transzkategoriális, enigmatikus utalás az egész létre mint szépre.

A szép ebben az értelemben nem vezethető vissza az önkifejező alany elsődlegességére. Nem a mi alkotásunk. Nem is valamilyen rögzített tárgyiség egyszerű másolata. Nem illeszkedik a szépről vagy a művészetről való általános gondolkodásunkhoz. Olyasmi bukkan fel itt, ami *előzetes* saját elhatározásainkhoz képest; ahhoz képest, hogy valamit szépnek *ítélünk*. A transzcendentális szépet vehetjük úgy, mint a szép dolgok keletkezési feltételét; vagy úgy, mint amit a kortárs transzcendentális jelent. De ha a transzcendentális visszautal valami keletkezési alapra, az nem lehetőségi feltétel, hanem ontológiai létfeltétel, amely nem általánosítható, de nem is egy bizonyos dolog vagy tulajdonság, avagy tulajdonságok sorozata, halmaza. Egyetemes ugyan, de a *hüper* értelmében: túldetermináltan. Ez a *hüper* nemcsak túl van a dologon, hanem benne is van a dologban, s ugyanúgy egyedi,

32 Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

33 Vö. Desmond, William: *Art and the Absolute*, SUNY Press, Albany, NY, 1986, 6. fejezet.

mint általános. Erre nézve részletesebben kifejtett gondolatmenetem kulcskifejezése a *benső egyetemesség*.³⁴

A szépség valaminő értelme szorosan kapcsolódik a létszenvedélyhez, a transzcendencia szenvedélyéhez. *Hasztalan*, hiszen a haszon a meghatározottság és önmeghatározottság másféle tereiben honos. E hasztalanság a lét túldetermináltságához kötődik, mivel a szép a lét esztétikai ünnepségre hív. A szép ajándéka mint az esemény esztétikája: ön-örvendő örömnappal, amelynek fénye mégsem korlátozódik önmagára, hanem önközlő, közösségteremtő: nem az enyém, nem a tied, hanem az enyém s a tiéd.

De mit is jelent itt ez a hasztalanság? Ami hasznos, természetesen hasznos, enélkül az élet lehetetlen. Ezt elfogadva mutassunk rá, hogy a hasznos elsősorban ránk vonatkozik. Igaz, hogy ami hasznos, más haszna is lehet, de mégis hozzánk kapcsolódik, vágyunkhoz, amelyet valamiképp kielégíthet. Többféle vágy van, s nem mindegyik kisajátító. Vágyhatok arra, ami önmagában jó, kívánhatom a szeretett személynek azt, ami neki jó anélkül, hogy hátsó szándékkal kihasználására törnék, vagy eszközként egy további jóra nézve igénybe akarnám venni. Am vannak kisajátító, kihasználó vágyak is: amit hasznosnak ítélnünk, ekként használjuk fel. A hasznos meghatározó jelentésében a másikat önmagammal hozom kapcsolatba, s ebben magam vagyok az elsődleges. Ha a másikkal mint hasznoshoz viszonyulok, másságát komolyan kell vennem. Használat során a másik értem van, mássága – kezdetben érintetlen, később módosított – e viszony alkotóeleme. Abban, amit használatba veszünk, valami előzetesen adott áll fenn, ennek adottsága megelőzi a használatot. Az ajándék megelőzi a használatot, a használat módosítja az ajándékot, olykor egyenesen visszaél vele.

Etika és közesség című munkámban úgy érvelek, hogy noha az ajándék megelőzi a használatot, a hasznos totalizálása a „használat után eldobható” uralmát hozza: ami eszközhasználó vágyunkat kiszolgálja, tehát hasznos, a felhasználással el is használódik, tehát eldobható. Mindennek köze van a szép hasztalanságához. Van a szépben valami, ami mélységben és bensőségességben messze meghaladja a „használat után eldobható” dolgait. Hasztalanságának egyik dimenziója éppen az, hogy az adottat mint adottat nyitja meg, ami megelőzi és meg is haladja a használatot. A szépség transzcendens a használathoz képest. Nem használható fel. Amikor a művészetben átalakítjuk az adottat, az anyagot, és valami szebbet hozunk létre, az adottra e változás ellenére is ügyelnünk kell. Ami eredetileg ígéret az anyagban, azt tisztelnünk kell, mielőtt átforgalmazzuk annak a szépségnek a fényében, amely kezdetben nem teljesen kifejezett, csupán sugalmazott.

34 Lásd: Desmond, William: *The Intimate Universal*, Columbia University Press, New York, 2016, 99–102. A magyar kifejezés végső formája majd e munka esetleges lefordítása kapcsán rögzíthető.

Michelangelo kőtömbjeire gondolok, az alakokra, amelyek már megformálásuk előtt megszólították őt. Hallgatnia kellett a kő hívó szavára és engedelmeskednie sugallatainak. Munkája nem más, mint kiszabadítása annak, ami a kőben rejtőzik, kiemelése a közlés nyitottabb, újonnan létrehozott közösségi térbe. Ezzel szemben vegyük csak Zarathusztrát: az emberentüli³⁵ álmának leírásában a kő és a kalapács metaforáját használja. A kő az emberiség, a kalapács az eszköz, mellyel az emberentüli kibontható.³⁶ Zarathusztra dühös haraggal támad a kőtömbre. Mit számít az erőszak és a fájdalom, kiált fel Zarathusztra? A kőtömb a másik, amely kezdetben nem enged, de mégis meg kell törnie a mester akaratának súlya alatt. A művész alkotó erejével formálja a követ, ráviszi akaratát mint olyanét, aki fölötte van, meghaladja, túl van rajta. Ez tehát zsarnoksághoz, háborúhoz vezet. Nem a telített kétértelműség szólítását halljuk, amely a fent és a lent szuperpozícióját hordozza. Vajon e haragban hol van nyoma az engedelmességnek, amely a kőből felhangzó ígéretre hallgat? Nehezen tudom megkülönböztetni Zarathusztra haragját az adott magasabb szintű eszköziesítésétől. Nincs benne elég kifinomultság ahhoz, hogy felfogja azt, ami magát ajándékként kínálja, s így nincs benne a szépség szenvedélye sem, amely főként kerül és átlelkesít. Az első szenvedély nem az, amit mi veszünk magunkhoz és formálunk át. Michelangelo meghittebben szólal meg első szenvedélyében, mélyebben befogadó arra nézve, ami az eredendő pórusosságban kifejeződik.

Érdemes persze felidézni a művészet és a hasznosság 19. századi és máig is ható megközelítését, amelyet a kapitalista és kiszipolyozó társadalmi közeg formált. A művészet célja, hogy kiszabadítson a haszonelvű nagypolgári kultúrából, s ez a törekvés érthető is. „Minden művészet hasztalan”, mondta Oscar Wilde, s ezzel az uralkodó felfogást fejezte ki. Igaz, ez a hozzáállás esztéticizmushoz vezethet, amely eltekint a környező realitástól s elmerül egyfajta köldöknéző-öntetszelgő dandizmusban. Noha a dandizmus ma már nem igazán divat, mégis kifejez valamit a számító nagypolgári világból. A szép elleni lázadás egyik oka, hogy a szép a filiszter nagypolgári világ kiszolgálója. Ha megtámadják, ez a nagypolgári világ feltehetően durva reakciókkal áruja el magát, ami újabb felháborodást vált ki elnagyolt ízlésük láttán.

Hadd idézzem fel William Turner 1844-es festményét: *Eső, gőz, sebesség – A Nagy Nyugati Vasút*. A vonat maga megállíthatatlan göcként emelkedik a kép közepén, kihatva a tájra, a távolságra, s a megbonthatatlan pálya mellett egy mezei nyúl foltja látszik, amint rémült menekülésbe fog. Ám hasztalanul a leggyorsabb állatok egyike, a nyúl nem képes elhagyni a vonatot. A

35 Overman, Übermensch.

36 Nietzsche, Friedrich: *Ím-ígyen szóla Zarathustra*, ford. Wildner Ödön, Grill, Budapest 1908. „A boldogságos szigeteken.” Az „emberentüli” az *Übermensch* valószínűleg alkalmasabb fordítása.

festményt sokan úgy tekintik, mint Turner meghajlását az angol ipari forradalom vívmányai előtt; kifejezését annak, hogy a festő a korszak gyermekének tekintette magát s ezért himnikusan jelenítette meg a kapitalizmus dicséretét, középpontban a sebesség gépi kultuszával. Ámde a helyzet az, hogy Turner itt nem az ipari forradalmat festette meg, és nem is akart összekacsintani a használat utáni eldobhatóság világával. Ellenkezőleg, a festmény a túldetermináltságot mutatja be, amelyet még az ipari forradalom sem képes legyőzni. A lét küszöbén áll, a túldeterminált és a determinált között. Nem a fenséges ipari forradalmat festi le, hanem a fenségest az ipari forradalom körülményei között. A kis színfolt a képen, a nyúl, nem akarja színezní a létet. Amit kifejez, az lenniségének „ott van”-szerű túlságossága.³⁷ A színfolt a dinamikus létrejövés túldetermináltságának dicsfénye, amely kivetül a rohanó vonatszerelvény dinamikus jövésére is.³⁸

Van tehát a szépnek oly elgondolása, amely megelőzi és meghaladja a használatot. A haszontalanságnak van olyan eredendőbb értelme, amely elkerüli a nagypolgári funkcionalizmus kapitalista eszköziesítését. Ám ezt a szépet semmiféle antikapitalista törekvés sem használhatja fel eszközként. Transzpolitikai: a szenthez tartozik s nem az emberi mérhetőséghez. Bizonyos tiszteletet vált ki belőlünk. Ami hasznos, valamiképpen mindig arányos velünk, arányban áll a gyakorlatias törekvésekkel, a célok és eszközök világával. A tisztelet azonban használaton túli. A szép haszontalanságában valami kifejezésre jut – az aránytalanság haszontalansága. Igen, létezik az eszköziségen túllépő vágy, létezik *erosz*, amely nem való semmire. Még az az *erosz* is, mely önmagát meghaladva saját maga létére összpontosít, oly forrásból ered, amely nem saját létrejövésének alkotása. Abból támad, ami önmaga létrejöttét lehetővé teszi és meg is valósítja. A *passio essendi* olyan létet hordoz, amely azelőtt adott, mielőtt még megjönne: létrejövés, mely a jövést megelőzi. Ez tárja fel az eredeti porózusságot, amelyben a szép eredendően otthonos.

(Mezei Balázs fordítása)

37 A szerző itt visszautal Hamlet monológjára, amelyben a lenni már önmagában is „túl sok” a nemléthez képest, s a nyúl mint színfolt a képen ezt emeli ki a vonat robusztus alakjával szemben.

38 A „coming to be” és a „becoming” ellentéte: az első a voltaképpeni és eredendő, ezt fejezi ki a nyúl elnagyolt színfoltja, szemben a létet már használó, robusztus szerelvényvel.