

Performa 4 | 2016. szám  
kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat

Főszerkesztő: Vajda Mihály

Szerkesztők:  
Kicsák Lóránt  
Nemes László

A szám felelős szerkesztője: Szabó Csaba

Olvasószerkesztő: Kusper Judit

Kiadja: Eszterházy Károly Főiskola Bölcsészettudományi Kara

Felelős kiadó: Dr. Zimányi Árpád dékán

Kapcsolat: [performa@ektf.hu](mailto:performa@ektf.hu)

**ISSN 2498-731X**

Webmester: Faa Balázs

Gernot Böhme

## A dolog és eksztázisai

### A dologszerűség ontológiája és esztétikája

#### 1. A szubjektivizmus az esztétikában

Az újkori esztétikában – ahogy a művészetben is – a természet valamiképpen már mindig is téma volt. Esztétikai elméletként azonban sohasem a természet, hanem mindig a szubjektum elmélete volt. A természet csak annyiban volt a témája, amennyiben a művészet témája volt, esetleg még annyiban, amennyiben a természetre vonatkozóan elgondolható volt valamilyen *esztétikai beállítódás*. Ez azt jelenti, hogy a valóságos természetet kvázi az ábrázoló művész szemével szemlélhették, a „keretező tekintettel”, ahogyan Hermann Schmitz nevezi.<sup>1</sup> Azt, ami ezért a helyzetért felel, magában az esztétika szubjektivizmusában kell keresni.

Az esztétika bizonyos részében csak összességében szemlélve szubjektivista, nem pedig minden egyes pozíciójában. Hegelnél, akinél az esztétika az objektív szellem alkotórésze volt, ennek megfelelően az esztétikában meg is található egy annak részét képező természetelmélet. Az organikus fokai a széphez való közeledésként olyan lépések, amelyek során az eszme önmagához jut el. Kant esztétikája bizonyosan teljességgel szubjektivista, amennyiben a szépről és a fenségesről alkotott ítélet egy belső állapoton alapul. De ez a belső állapot a belső és külső között, egyfelől a kedély képessége és másfelől a dolgok jelenléte és megformálása között fennálló prestabilizált harmónia felismeréseként értelmeződik. Azt azonban nem engedte meg Kant elmélete, hogy az esztétikai tapasztalat ne csak a szubjektum öntapasztalatát, hanem a természet egy meghatározott tapasztalatát is tartalmazza. A lírában a természet teljesen magától értetődő módon beszél, a festészet természetábrázolásai pedig színekkel, formákkal és atmoszférákkal érintenek meg minket. De mindazt, ami itt a természet sajátosságaként mutatkozik meg, az elmélet pusztán metaforaként, antropomorfizmusként, projekcióként érti. *A szaiszi tanítványokban* Novalis így ír: „Nem válik-e a szikla sajátos, tegezhető valamivé, ha megszólítom?”<sup>2</sup> Ha megszólítjuk: a kezdeményező tehát a lírai szubjektum. Ennek megfelelően a tájképfestészet elméletében „az individuumot” rendre „a táj

---

<sup>1</sup> Hermann Schmitz: *System der Philosophie*, 3. kötet, 4. rész. Bonn, Bouvier, 1977. 621. és § 218e, β.

<sup>2</sup> „Wird nicht der Fels ein eigentümliches Du, eben wenn ich ihn anspreche?” Novalis: *Die Lehrlinge zu Sais*. In: uő: *Werke*, 1. kötet, München, Hanser, 1978. 224. Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Ford. Óvári Csaba. In: uő: *A kereszténység avagy Európa. A szaiszi tanítványok*. Máriabesnyő, Attraktor, 2014. 43.

konstitutív tényezőjének”<sup>3</sup> tekintik. A „tájéoló szem”, a reflektáló szubjektum az, ami a jelenlevő természetet egyáltalán először is tájjá szervezi. A természettel szembeni esztétikai beállítódást olyan újkori vívmánynak tekintik, amely azáltal vált lehetségessé, hogy a szubjektum megszabadult a természettel folytatott közvetlen küzdelemtől, valamint azáltal, hogy kialakult az udvar és vidék, illetve a város és vidék ellentéte. Ezt az elemzést itt semmiképpen nem szeretnénk kétségbe vonni. Az sem kétséges, hogy különös beállítódásra van szükség ahhoz, hogy a természet bizonyos sajátosságait mint olyanokat felismerjük, hogy azután a természet szépségéről vagy fenségességéről beszélhessünk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezeket a sajátosságokat az „esztétikai beállítódás” teremti vagy valamiképpen belevetíti a természetbe. Hiszen ezek nagyon is tartozhatnak magához a természethez is, és meg is tapasztalhatóak mindig, jóllehet nem explicite és nem a természettel a munka vagy a küzdelem módján fennálló viszonyunkban, sokkal inkább mint háttérbe szorított sajátosságok és legalábbis hangulati komponensként fejtenek ki hatást. És az sem kétséges, hogy azt, amit a szubjektum tapasztal meg, maga is meghatározza. De az, hogy tapasztal valamit, nem a szubjektum hatalmában áll. Sokkal inkább arról van szó, hogy, miként a szubjektum oldalán érzékenységet, a természet oldalán olyan sajátosságokat kell feltételeznünk, amelyek megszólítják a szubjektumot. Továbbá az az alakító mozzanat, amely már a természet bármiféle észlelésekor kifejti hatását, és különösen a természet művészi ábrázolásakor, nem a szubjektum tetszőleges kivetülése. Sokkal inkább együtthalakítás, együttműködés, összjáték azzal, ami a tárgyból indul ki. Végezetül manapság hozzá kell fűznünk, hogy a szubjektum testtel rendelkező lényként olyan érzékekkel van felszerelve, amelyek a természet tartományainak vagy *dimenzióinak* kell hogy megfeleljenek. És mert az ember élőlényként a természetben zajló evolúció terméke, az a régi mondás, miszerint a szem a Naphoz hasonló – „Ha napszerű nem volna már a szem, / Nem látná meg a napot sohasem.”<sup>4</sup> (Goethe) – ma új értelemmel töltődik fel: az ember érzékszervei, ahogyan az érzékszervek általában, a természeti adottságokhoz történő alkalmazkodás eredményei, kvázi a szervezet válaszai arra, hogy a természet megszólítja. Ezt a viszonyt – tudniillik azt, hogy az észlelhető előbb van, mint az észlelés – nagyon hatásosan demonstrálja az, hogy az evolúció különböző ágaiban analóg szervek alakultak ki. Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, az evolúció során a szemet többször feltalálták.

Mármost függetlenül attól, hogy az észlelés fenomenológiájának az eszközeivel érvelünk-e vagy naturalisztikusan az evolúcióelmélettel, mindkettőből az következik, hogy a

---

<sup>3</sup> Matthias Eberle: *Individuum und Landschaft*. Gießen, Anabas, 1980.

<sup>4</sup> Dóczy Lajos fordítása.

természet alapkarakteréből adódóan érzékelhetőségre rendeltetett. A szubjektum receptivitásának az felel meg a természet oldalán, hogy megmutatkozik, s hogy a természeti dolgok kilépnek önmagukból.

## 2. A terminológia körülhatárolása

Amennyiben a következőkben utána akarunk járni ennek, ahogy a dolgok kilépnek önmagukból, akkor mindenekelőtt körül kell határolnunk a tematikát. A dolgon itt testi, érzékileg adott létezőt értünk. Természetesen ennél jóval tágabb értelemben használják a *Ding* német kifejezést, ahogy a latin *res* terminust is. Így a *dolog* indexikusan gyakorta olyan valamit jelöl, amit nem lehet vagy éppen nem szeretnénk megnevezni, vagy a beszéd vagy a szemlélet tárgyát általában. Ha a dolgokra mint érzékileg adott, testi létezőkre koncentrálnak, akkor ezzel felöleljük ugyan a képzőművészet és a természet produktumait is, de közben másfelől kizárjuk a szélhez, az éjszakához hasonló entitásokat, és az olyan médiumokat, mint a levegő vagy a víz. Ez a kizárás természetesen csak átmeneti lehet, a természet esztétikája éppen nem vonatkozhat csupán a dolgokra. De az esztétika ma már a képzőművészet elméleteként sem korlátozható pusztán arra, ami testszerűen érzékileg adott. Így például fel kell ölelnie lézerszobrokat, számítógépes grafikákat és más immateriális létezőket is. Éppen ezért a dologra való koncentrációt csak átmenetinek tekinthetjük, másfelől pedig legitimnek, hiszen a klasszikus ontológia lényegileg a dolog ontológiájaként alakult ki.

## 3. A dolog túlsúlya az ontológiában

Éppen az esztétika szempontjaiból különösen jelentős, hogy a filozófiatörténet mérvadó helyein az ontológiát a dolog példáján dolgozták ki. Ezáltal ugyanis más entitások – a minőségek, karakterek, fiziognómiai vonások, atmoszférák – a kevésbé létező, a tovatűnő, meghatározatlan, a pusztán szubjektív körébe kerültek. Habár igazán nem mondható, hogy Platón a létezőt dologként határozta meg – épp az ellenkező a helyzet –, a példái (ágy, kantárszerszám) mégis arra csábítanak, hogy az ideát akként értsük meg, amit a dolog tesz létezővé. Ebbe az irányba követte őt Arisztotelész is. Már az *eidosz* és *idea* eredeti jelentése is ezt sugallja. Az εἶδος és ἰδέα a külső megjelenésre vonatkozik – minek a külső megjelenésére? Bizonyára egy dologéra. Már az is szokatlanul hatna, ha az *eidoszt* használnánk a tenger látványára, és az ember kinézetét a fiziognómiája értelmében sem jelölnénk az *eidosz*-szal. És ha az *eidosz* szót használva fiziognómiára vagy jellemvonásokra

gondoltak volna, akkor az ontológia már Platónnál egészen más irányba fejlődött volna. Mert az *eidosz* nem ismertetőjel vagy szimptóma, hanem a megmutatkozó dolog maga. A platonikus ideatanban biztosan maradt még valamennyi abból az ógörög gondolkodásból, amely szerint az istenek a tulajdonképpeni létezők: az ember az igaz által igaz, a szépből részesülve szép. A konkrét elemzéseit azonban már a dolog mint egyes létező határozza meg.

Arisztotelésznél azután a létezőre mint olyanra, az  $\acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ -ra irányuló kérdés kivétel nélkül a dolog konstitúciójára irányuló kérdéssé válik. A tulajdonképpeni létező Arisztotelész szerint a  $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\iota$ , az „ez a valami”. Természetesen a  $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\iota$ -n még érthetnének éppenséggel olyan valamit, mint a *levegő*, és valóban, Arisztotelésznél az egyszerű testek, *ἅπλα σώματα*, vagyis a tűz, víz, föld és levegő semmi esetre sem olyan valami, mint a test abban az értelemben, ahogy mi értjük. Mégis, a  $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\iota$ -ben a  $\tau\iota$  miatt nehéz ezen olyan valamit érteni, mint a levegő, mert a  $\tau\iota$ -n valami meghatározottat értünk, viszont a levegő médiumként *ἀόριστον*.<sup>5</sup> Hiszen a *ἅπλα σώματα* csupán a létező legalsó fokát jelentik. A különböző fokozatok létezésfoka a belső egység mértéke szerint nő – az azonos részecskékből álló anyagokon, elemeken, a szerveken keresztül az organizmusokig. Ha Arisztotelésznél az organikus lények állnak a legmagasabb fokon a tulajdonképpeni létezők között, úgy ez ellentmondani látszik annak, hogy számára a létező prototípusa a dolog lett volna. Hiszen az élet és az élet princípiuma, Arisztotelész szerint: a lélek, mint olyanok eksztatikusak. Az eleven, amennyiben érzékel, magán kívül van; az elevenen mint táplálkozón átvonulnak az elemek, nemzőként pedig láncszem egy láncolatban. És mégis, a létezőt Arisztotelész továbbá az önállóságon mint *szubsztancián* keresztül határozza meg, és úgy, mint amit a négy ok konstituál.

A szubsztancia kifejezésének Arisztotelésznél nincs egyértelmű megfelelője. A  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ -t és a  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\acute{\epsilon}\iota\mu\epsilon\nu\nu$ -t is a szubsztancia görög elődjeinek kell tekinteni. De Arisztotelész az igazán létezőnek, az  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ -nak tulajdonítja azt az önállóságot, ami később a szubsztanciát jellemzi majd, és pedig az önállóságot logikai értelemben és a kitartó fennállást az időbeli vonatkozásában. A létező Arisztotelész szerint az, amiről valamit állítanak, ami maga azonban nem szerepel predikátumként. Továbbá az, ami a meghatározások (a hely, a minőség, a mennyiség meghatározásainak) váltakozásában fennmarad – vagyis ami a mozgást lehetővé teszi. Csak a létező maga keletkezhet és múlhat el. A négy okról szóló tanítás végezetül megmutatja, hogy a létező mint olyan arisztotelészi analízisét nemcsak a dolog, de pontosabban a kézműves által előállított dolog határozta meg. A létezőt a maga létében a  $\delta\iota\acute{\alpha}$

---

<sup>5</sup> Határozatlan.

τί, a „mi által?” kérdésre adható négy válasz határozza meg. Anyagból van, formája van, valamilyen mozgató ok okozata, és valamilyen cél határozza meg. A létező forma és anyag általi konstitúciójára ismétlődően a szobor a példa: valamilyen anyagnak (márvány, bronz) formát (Herkules) adnak. És itt Arisztotelész még csak a forma itt megjelenő kettős funkciójára sincs tekintettel, tudniillik mint az anyag formája és mint olyan forma, amely Herkulest jelenlévővé teszi. (A *Szofista* című dialógusban előadott platóni kép-analízisben ez a kettős viszony sokkal világosabb.) Az élőlények esetében a forma hatása bizonyosan mélyrehatóbb, mint a művészi formaadás esetében. De a modell az organikus létezők területén is érvényes: valamilyen anyagot forma határoz meg. Minden létező további konstituenseként valamilyen mozgató okot tételezni csak olyan létező esetében kézenfekvő, amely nem hordozza önmagában mozgásának princípiumát, tudniillik technikai létezők esetében. Ugyanígy az is, hogy minden létezőnek cél-okot jelölünk ki, éppen az olyan létező nyomán adódik, amelynek a célja önmagán kívül helyezkedik el, az eszközszerű használatban. Azt mondhatjuk, hogy egy létező praktikus analízise, ahogyan azt a kézművesség összefüggésében végzik el, tudniillik a tárgy előállítója, anyaga, formája és célja szerint elvégzett elemzés volt irányadó a létező mint olyan teoretikus analízisére nézve. Az Arisztotelész szerint legmagasabb fokon álló létező, az organikus lény ezért már nála automataként jelenik meg.

A dolog túlsúlya megmutatkozik a karteziánus ontológiában is. Ezt olyan közvetlenül nem lehet kimutatni, mint látszik azáltal, hogy a *res*-t mind a kiterjedt, mind a gondolkodó szubsztanciára használják. Ez részben csak Kant visszatekintő analízisében válik láthatóvá, ahogyan az a tiszta ész paralogizmusában olvasható, amelyekben Kant megmutatja, hogy az én vélt meghatározásai a dolog-ontológia jogosulatlan átviteleit képviselik. Másrészt pedig maga a szubsztancia fogalma mutatja ezt meg: Descartes szerint a szubsztancia az önnön létezésében független létező (viszonylag független, mert csak Isten valóban független).<sup>6</sup> Továbbá olyan létező, amely meghatározottságok hordozójaként van elgondolva. Világos, hogy eszerint olyasmi nem létezik, mint például a szabadon lebegő minőségek, és hogy a relációknak *in re*<sup>7</sup> kell legyen az alapjuk.

A dolog túlsúlya az ontológiában aztán megint csak nyilvánvaló Kantnál. Kant szerint a tapasztalat tárgya a tulajdonképpeni létező. Most már az olyan dolgok, mint az éjszaka, a levegő vagy az atmoszféra mindenképpen a tapasztalat tárgyainak tekinthetők. Kant szerint

---

<sup>6</sup> Descartes: *Principien der Philosophie* I, 51. §. Magyarul: René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris, 1998. 51.

<sup>7</sup> A dolgokban.

azonban a tapasztalat tárgya mindenekelőtt az akcidenziák hordozójaként értett szubsztancia, vagyis azt a dolog-tulajdonság séma alapján gondolja el. Azonkívül aztán *A természettudomány metafizikai alapjai* további elemzéséből kiderül, hogy a szubsztanciát tömegként gondolja el, és hogy a külső érzék előtt megjelenő tárgy véges határok közé zárt, vagyis test.<sup>8</sup> Nagyra kell becsülnünk Kantot, mert megmutatja, hogy az én nem ilyen fajta létező. Viszont ebből nála az következik, hogy az én csak *numenon*.

Végezetül Heidegger az *ember* nevű létezőnek eksztatikus létmódot tulajdonít, de éppen ezáltal az összes többi létezőnek nem. A nem emberi létezők két fő fajtája a kéznéllevő és a kézhezálló. Előbbi puszta testi dolog a maga tulajdonságaival, utóbbi pedig eszköz a maga alkalmasságaival. Ezzel az ontológia nem emberi tartományában a dolog továbbra is megőrzi prototipikus jellegét az általában vett létezőre nézvést.

#### 4. Élet a dologi világban

Van valami bámulatos abban, hogy a dolog túlsúlyban van az ontológiában. A kérdés, hogy „mi a létező mint létező?”, miért nem inkább hatalmak, jelenségek, alakok határozzák meg? Ha ilyesmit létezőnek tekintenek, akkor mindig a dologira vezetik vissza. A dolog túlsúlya feltételezhetően azzal függ össze, hogy az ember praktikus élete mindenekelőtt dologi világban zajló élet. Azt azonban nem olyan könnyű megmondani, hogy ez mit is jelent tulajdonképpen. Jelenthetné azt, hogy az embernek éppenséggel testi jelenvalóléte van. Eszerint a más létező *test*hez hasonló valami lenne, viszont bizonyos módon mégiscsak éppen a más a testhez képest. Ha azonban a testi jelenvalólétet mozgásban, táplálkozva, érzéki mivoltában és másokkal való testi együttlétben látjuk, akkor ebből nem adódik közvetlenül a dologszerűség előnyben részesítése. A testi öntapasztalás nem feleltethető meg dologi kategóriáknak: ami annyit tesz, hogy az a mód, ahogyan a dolgokat tapasztaljuk, nem érthető kivetített testi tapasztalásként. Vagy talán mégis fordítva: a más létezővel való érintkezés teszi a saját testet elsődlegesen testként megtapasztalhatóvá. Megtapasztaljuk a felszínt és ezzel a belső és külső közti határt, megtapasztaljuk a megérinthezőséget, megtapasztaljuk a lokalizációt, megtapasztaljuk a helyért való versengést más testekkel, távolságot keresünk és szabunk ki, és megtapasztaljuk, hogy a legjobban ott boldogulunk, ahol valami *a kezünkre áll*. A testi jelenvalólét kiömlik a távolba, atmoszférikusan érintett, és testi kommunikációban áll

---

<sup>8</sup> Ld. Gernot Böhme: *Kants Begriff der Materie in seiner Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“*. In: uő: *Philosophieren mit Kant*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986. 173-196.

más jelenvalóléttel.<sup>9</sup> Ennek ellenére az önmege erősítés akarása távolságot teremt, és ezzel testek közötti relatív lokalizálást, a más létezők áthatolhatatlanságával és tehetetlenségével veszkődik vég nélkül, és a saját fennállása érdekében más létezők időbeli állandóságát, meghatározottságát, határoltságát és ezzel kezelhetőségét használja. A dolog azért válik minden létező prototípusává, mert az embernek ő a legmegbízhatóbb támasza az önfenntartás gondjában. Sartre nyomán mindezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy az önmagáért-lét állandó veszélyeztetettségében azt választja eszményének, ami magában-valóan van, tekintet nélkül másra.

## 5. A dolog zártsága az ontológia alapmodelljeiben

Newton egy helyen a Descartes-tal folytatott vitájában azt mondja, hogy egy test összes meghatározottságától elvonatkozathatunk anélkül, hogy elvonnánk tőle azt, ami, tudniillik test voltát, kivéve a kiterjedést és az észlelhetőséget.<sup>10</sup> Ez a megállapítás, hogy az észlelhetőség a test vagy általában véve a dolog lényegi predikátuma, rendkívül ritka. A dolgot rendszerint *magában-valóan* jellemzik, anélkül, hogy figyelembe vennék, mi lehetne mások vagy másvalami számára, anélkül, hogy megfontolnák, vajon nem lehet-e, hogy egy ilyen másért-lét akár a lényegéhez tartozik. A létező mint olyan alapvető meghatározásai a dolog-ontológiában emiatt a dolgot rendszerint mint önmagába-zártat mutatják. Kétségtelen azonban, hogy ez alól vannak jelentős kivételek – ezeket a következő részben tárgyaljuk. De először is a dolog olyan modelljeiről, amelyekben a dolog egy önmagában lezárt és önmagába zárt valami.

Az *eidosz*szal Platón még a létezőt mint előlépőt jellemezte. A létező léte Platón számára éppen a létező meghatározott módon előlépett-léte. Számára ezért a Nap a legalkalmasabb analogon, amelyen tanulmányozni lehet, hogy mit is jelent az idea mint olyan. Bámulatos látni, hogy aztán ugyanez a kifejezés, az εἶδος Platón tanítványánál, Arisztotelésznél hogyan fordul némiképp befelé. Egy dolog *eidosz*ának vagy formájának lényegi funkciója Arisztotelésznél nem egy külső, hanem egy belső vonatkozásban van: az *eidosz* az a mód, ahogyan valami az, ami. Az *eidosz* mint *eidosz* az anyagban nem más, mint a valami organizációs formája. A belső alkotórészek integrációjaként az *eidosz* ugyanakkor a kifelé történő elhatárolódás és az önállóság alapelve. A magasabb rendű létezők, vagyis az

---

<sup>9</sup> Hermann Schmitz: *System der Philosophie*. Bonn 1964 ff., különösen II. kötet 1. rész. *Der Leib*.

<sup>10</sup> Isaac Newton: *Über die Gravitation*. Latin-német szöveg. Fordította és magyarázatokkal ellátta Gernot Böhme. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988. 57.



organikus lények esetében az *eidosz* révén tételeződik a saját és az idegen közti különbség, és a létező mozgásformáiban függetlenné válik a külső mozgóerőtől: a természettől fogva létező mozgásának és mozgatásának elve önmagában van. Az *eidosznak* ilyenfajta befelé fordulása révén adódik annak lehetősége, hogy egy dolgon nem látjuk közvetlenül azt, ami, hogy tehát a lényeg nem felel meg problémamentesen önnön megjelenési formájának.

Az *eidoszhoz* hasonlóan a dolog *tulajdonságát* is érthetjük úgy, mint ami kifelé vagy befelé fordul. Olvashatunk úgy egy tulajdonságot, mint amivel egy dolog megmutatja és megjeleníti magát. A a dolog és tulajdonság, szubsztancia és akcendencia klasszikus ontológiájában azonban nem ez a helyzet. A tulajdonság mint tulajdonság olyasmi, ami a dologé. A szubsztancia összes meghatározottsága olyasvalami, ami által a szubsztancia *meghatározott*. Ha például azt mondjuk, hogy egy asztal kék, akkor ezt a kéket úgyszólván összetömörítjük az asztalba, a kék csak az asztalhoz tartozó valami. A kék-létet nem az asztal térbeli-testi jelenlétének formájaként értjük. Különösen feltűnő ez az olyan tulajdonságoknál, mint a *nehézség*. Egy test súlyát ennek a testnek a tulajdonságaként, akként értik, mint ami *benne* van vagy *hózzá* tartozik, jóllehet tudjuk, hogy ez a tulajdonság viszonylagos, vagyis a test más testekhez, kiváltképpen a földhöz való vonatkozásában van. A súly tulajdonképpen a térben egyidejűleg jelen levő testek kölcsönös kitétségét nevezi meg. Ennek ellenére egyfajta tulajdonként értik, ami a testhez tartozik, amit mindig magával hord.

A dolognak ez az önmagába-zártsága különösen olyan dolog-modellekben jól kivehető, amelyek primer és szekunder minőségeket feltételeznek. Ekkor ugyanis azokat a tulajdonságokat, amelyekkel a dolog *valójában* rendelkezik, megkülönböztetik azoktól, amelyek pusztán a megismerő szubjektummal való viszonyában illetik meg vagy amelyeket pusztán tulajdonítanak neki. A primer és szekunder minőségek megkülönböztetésében, illetve érvényesítésében az objektivitásra törő akarat van jelen, amely azt feltételezi, hogy a dolog tulajdonképpen az, ami magában-valóan a dolog, s hogy aztán még ehhez képest járulékosan fel lehetne fedezni. Heidegger ezt a létezésformát egészen találóan nevezte kéznéllevőségnek. A kéznéllevő csak ott hever, kvázi halottan, nem mutatkozik meg, pusztán utunkba kerülhet. Az ilyen ontológia extrém példája Descartes *res extensája*. Ebben a dolgot tulajdonképpen már csak elzártsága és magába-zártsága révén lehet jellemezni. A dolog inaktív és határolt.

## 6. A dolog alternatív modelljei

A dolog magába-zártsága nem az ontológia egész történetét jellemzi. Úgy tűnik azonban, hogy ebben a történetben ez jelöli a domináns irányvonalat, vagy azt, ami az újkori ontológia

felől visszatekintve domináns irányvonalnak látszik. Habár az *eidosz* befelé fordulásán keresztül nagyjából Arisztotelész az, aki először ad egy olyan modellt a dologról, amelyben az önmagába zárt, mégis éppen ő az, aki minden létező alapszubsztanciáit, a ἅπλα σώματα-t, a tüzet, a vizet, a földet és a levegőt eksztatikusan határozza meg. A ἅπλα σώματα az, ami mint olyan észlelhető, és ezért érzéki minőségekkel jellemezhető. Nedves/száraz, hideg/meleg: ezek az egyszerű testek konstitutív elemeiként azok a módok, ahogyan érzékileg megjelennek. Jellemző, hogy e meghatározással szemközt az a benyomásunk támad, mintha az egyszerű testek ilyen módon bizonyos mértékben feloldódnának vagy elpárolognának, vagy hogy a meleg/hideg, nedves/száraz minőségek mögött még valamit fel kellene tételeznünk, ami ugyan ilyen módon mutatkozik meg, de magában-valóan is meghatározott. Arisztotelész ilyen spekulációkat vesz számításba azzal, hogy *prima materia*-ról beszél, de egyből gátat is szab nekik azáltal, hogy azt mondja, az első anyag soha sincs magában-valóan, hanem mindenkor csak a négy elem valamelyikének megjelenési módjában.

Az európai ontológia fő irányvonalához képest igazán lenyűgöző ellenmodellt találunk Jakob Böhme dologról alkotott elképzelésében.<sup>11</sup> Ez már megmutatkozik abban a tanában is, amely szerint minden egyes dolog Isten hét erejéből vagy hét szelleméből konstituálódik. Ezek az erők egyrészt maguk is olyan minőségek, mint fanyar, keserű és édes, másrészt a dologhoz hatodik konstitutív mozzanatként hozzátartozik a *hang*. Mondhat hang helyett Böhme alkalmanként szagot és szaglást vagy akár ízlelést is, mindenesetre félreérthetetlen, hogy nála a dologhoz lényegileg hozzátartozik az önmagából-kilépés, az ön-kinyilatkoztatás. Böhme a teremtésteológia keretei között egyébként is Isten kinyilatkoztatásaként, kimondott szóként értheti az egész világot, ahogyan minden egyes dolgot is. A *De Signatura Rerum* című írásából jól látszik, hogy a dolog alapmodellje Böhménél a hangszer. Egy dolognak lényege avagy esszenciája van. Ez azonban nem észlelhető önmagából, sem pedig mint olyan. Másfelől a dolog egész struktúrájának a lényeg kinyilatkoztatása a célja. A test hangfenék, és metszés, húrozat vagy üregek által rendelkezik *hangolással*. Ezt a hangolást nevezi Böhme szignatúrának. A szignatúra bizonyos mértékig gátlás vagy az az artikulációforma, mely által egy dolog megnyilvánulni képes. A kinyilatkozás – melyet aztán hangnak vagy hangzatnak nevez Jacob Böhme – azáltal jön létre, hogy a *szellem* (*Szent Lélek*; *Geist*) az esszenciát megpendíti. Ez egészében véve Isten szelleme, de egyes lények, különösen az elevenek rendelkeznek saját *akarati szellemmel* (*Willensgeist*).

---

<sup>11</sup> Lásd ehhez a *J. Böhme* részt in: Gernot Böhme: *Klassiker der Naturphilosophie*. München, C. H. Beck, 1989.

A böhnei dologmodellben először is fontos a belső és külső közti szigorú különbségtétel, azaz alapvető feltételezése egy rejtett lényegnek, másrészt az a tény, hogy a dolog célja egészét tekintve a kinyilatkoztatás. „Nincs olyan teremtett vagy született dolog a természetben, amely belső alakját ne nyilatkoztatná ki kívül is, mert a belső munkálva folyvást a kinyilatkoztatás felé törekszik.” (*De Signature Rerum*, 1. fejezet, Nr. 15.)

A fentebb említett dologmodellek közül az arisztotelészi modellben a cél-ok, a kéznéllevő létmódjának heideggeri elgondolásában pedig az utalásstruktúra tartalmaz persze olyan elemeket, amelyek által a dolog önmagán túlra mutat, és ezáltal mint önmagából kilépő gondolható el vagy tapasztalható meg. Ennek lehetősége leginkább akkor áll fenn, ha kifejezetten társadalmi dolgokról van szó, olyan szimbolikus dolgokról, mint például a jeggyűrű, érték-dolgokról, mint amilyenek az áruk, vagy különösen a jelekről (lásd ehhez Heidegger analizisét az integetésről a *Lét és idő* 17. §-ában). A technikai dolgok egyre inkább szisztematikusak, azaz csak nagyobb rendszerek alkotórészeiként azok, amik, ezért alig lehet elhatárolni őket más dolgoktól, és lényegük csak relációban meghatározható. Ha itt egyenesen a dolog feloldásának tendenciájáról beszélhetünk, akkor a dologiságnak ez a szisztematikus jellege mégsem ugyanazt jelenti, mint ami itt az „ekszztatikus” címszó alatt kívánunk kidolgozni. Mert éppenséggel a dolgok relacionális és szisztematikus jellege is elzárkózhat, lehet éppenséggel nem manifeszt. Így például egy telefon leírása aligha fogja tartalmazni ennek a tárgynak a szisztematikus jellegét. Ezzel szemben definiálásának kísérlete nagyon hamar szisztematikus jellegére bukkan. Megtörténhet az is, hogy technikaivá válásukkal a dolgok sajátos módon elzárkóznak. Másrészt a cél-okkal, az alkalmassággal, az értékkel, a rendszerfunkcióval olyan módok egész spektruma kapcsolódhat össze, amelyekben a dolgok önmagán-túl-létének ezek a lényegszerű formái is manifesztálódnak. Ennek utánajárunk alább. Álljon itt csupán néhány példa, hogy jelezzük, mire is gondolunk: egy eszköz a formáján keresztül szuggerálhatja használhatóságát, egy áru designja közölheti annak értékét, egy technikai tárgy a feliraton keresztül a felhasználás módját és funkcióját.

## 7. A dolog

Különböző nézőpontokból is úgy vélhetnénk, a dolog-ontológia ma már elavult, és ezért az eddigi dolog-ontológiák kijavítása is felesleges. Ha azonban helytálló az a megállapítás, hogy a természet esztétikájának felvázolását klasszikus ontológiai alapelképzelések akadályozzák, akkor ezeket az akadályokat kvázi ebből az ontológiából kiindulva kell feltörni. Az eddigi fejtegetések megmutatták, hogy az európai ontológia lényegét tekintve dolog-ontológia volt,

és hogy ennek fontos állomásain a dolgot kvázi önmagába zártként gondolták el. Továbbá megmutatkozott az is, hogy a dolog különböző koncepciói a gyakorlat különböző összefüggéseire vezethetők vissza. A dolog modelljeiként a kéziszerszám, a kézműves munka terméke és a hangszer fordult elő. Amellett jellemző, hogy a gyakorlat ilyen összefüggései gyakran a *kezelhetőség* és a *testünkötől való eltávolítás* által meghatározottak. Ezzel szemben fel kell vetni a kérdést: hogyan kell elgondolni a dolgot, ha azt nyitottá, szabaddá tesszük eksztázisaira. Továbbgondolásra sarkalló kérdés lenne továbbá, hogy vajon ezzel a dolog elsődlegességét az ontológiában egyáltalán fel kellene-e adni vagy sem.

A természettudományok fejlődésének köszönhetően ma már fel vagyunk készülve arra, hogy a természetet ne csak a dolgok közti kölcsönhatások összefüggéseként lássuk. A megismerés és a kommunikáció sokáig olyan létezésformák voltak, amelyekről úgy vélték, hogy az ember nevű létező számára kell fenntartani. Az embernek a természet általi megszólítottágával együtt a természet részéről megszólítást feltételezni, antropomorfizmusnak tűnt; a romantikusokra hagyták, hogy a természetnek kifejezést és nyelvet tulajdonítsanak. Ezen némileg változtatott, amikor az információfogalom meghonosodott a természettudományokban és a természet rendszerszerű megértésére kezdtek törekedni. Mivel a természettudományok már a molekulák szintjén is olyasmit mutatnak fel, ami a megismeréshez hasonló, vélhetően a jelenségek szintjén megint elfogadható lesz, hogy megmutatkozásról és megszólításról beszéljünk. A természet görög kifejezése, a *phüszisz* a felfakadást és a nyíló virágzást vette alapvető karakterisztikumának, a latin *natura* pedig a szülést. Mindkettő magába foglalta az előlépést, a megmutatkozást, valamint a zártság és nyíltság közötti különbséget. Miért ne fogadhatnánk el, hogy az eksztatikusság a természet egészének éppúgy alapvonása, mint minden egyes dolognak? Nem bizonyítja-e minden egyes virág, hogy a természet dolgai magukat önmagukból fakadva és másoknak prezentálják?

Vagyis az a feladat, hogy a dolgokat jelenlétük formái alapján jellemezzük. Szándékosan nem azt mondjuk: *meghatározzuk*, mert *meghatározáson* hagyományosan éppen be- és lehatárolást értünk. A jelenlét formái ellenben olyan módok, melyek révén egy dolog jellegzetesen kilép önmagából. A továbbiakban nevezzük ezeket eksztázisoknak. Természetesen beszélhetnénk az adottság formáiról is, mert vizsgálódó emberként a dolgok jelenlétének ezeket a formáit olyan formákként tapasztaljuk meg, melyekben a dolgok *számunkra* vannak jelen. Mivel azonban megtanultuk magunkat is természetként érteni, és a dolgok jelenléte már nem egy világtalan és testetlen szubjektum számára adott jelenlétet jelent, hanem a saját testi jelenlétünkbe való belenyúlásukat, beavatkozásukat, ezért magától

adódik a sejtés, hogy adott létük formáiban ugyanakkor a dolgok ön-prezentációjának formáit is olvassuk.

Mik tehát a dolgok eksztázisai? Hogyan kellene őket néven nevezni? Ennek egyik módja bizonyosan az, ha a dologságok eddigi kategóriáit eksztázisokként értelmezzük újra, vagy kimutatjuk, hogy azok *eldologiasított* eksztázisok.

Ha erre vállalkozunk, először is maga a térbeliség kínálkozik. A dolgok térbeliségén lokalizálhatóságot (toposz birtoklását) és terjedelmet (térfogat felölelését) értettek. De hogyan mutatja meg egy dolog, hogy egy helyen van, és azt, hogy terjedelme van? Ezeket a kérdéseket természetesen egyáltalán nem lehet röviden megválaszolni, kivált, ha meggondoljuk, hogy a dolog ilyenfajta szemlélete már mindig is feltételezi a megmutatkozás és elzárkózás közötti viszonyt. Olyan is előfordulhat, hogy éppen nem mutatkozik meg, hogy a dolog egy helyen van vagy hogy terjedelmes. De próbaképpen azt mondhatnánk: a lokalitás a más dolgokkal való konstellációban mutatkozik meg, a távolságok és térközök, ezeken belül pedig a szűkösség és szélesség képződésével. A terjedelem opacitásként mutatkozik meg, ami implikálhat áthatolhatatlanságot, de átlátszatlanságot is: azáltal, hogy egy felszín burokként alakul ki (ekkor pontosabban meg kellene mondani, hogy mi által mutatja egy felszín azt, hogy nemcsak felszín, hanem valamit be is burkol.)

A jelenlét második formájaként a platonikus *eidoszt* kellene mint annak manifesztációját interpretálni, hogy egy dolog *micsoda*. A dolog eksztázisaira irányuló kérdés szempontjából fölöttébb meglepő, hogy Platón a létező létének kérdését, ahogyan a mivolt kérdését minden egyes létező esetében is, a *kinézet* alapján véli megválaszolhatónak. Azt, amit ontológiailag a napnyugati dolog-konceptiókból a leggyakrabban hiányolunk, nevezetesen a dolog olyan dimenziójának explicit megadását, amely mentén a dolog önmagát megjeleníti, itt nyilvánvalóan teljességgel magába szívta a dologra irányuló kérdés maga: a dolog nem más, mint a megjelenése, vagy pontosabban: a megjelent, megjelenésbe-lépett léte. Ez egyfelől a dolgok nyilvánvalósága iránti nagy bizalomról tanúskodik: a dolgok nem rejtenek el semmit, nem tévesztenek meg, és az az arc, melyet nekünk megmutatnak, nem is pusztán szimptóma; másfelől ez a felfogás feltételezi, hogy a dolgok léte tulajdonképpen előlépés. Ez természetesen előfeltételezi, hogy ennek az előlépésnek egy általános befogadó a feltétele, akár a világlélek ez, akár az ész. Számunkra az *eidosz* csak egy, jóllehet kiemelt eksztázis lehet a többi közül. Nekem úgy tűnik, hogy azoknak a dolgoknak, amelyek ilyen módon eksztatikusak, az alapmodellje a klasszikus műalkotás, speciálisan a szobor: ezek a dolgok bizonyos értelemben azok, amit mutatnak. Hiszen lényegük és értelmük abban áll, hogy valamit vagy valakit érzékelhetővé és jelenvalóvá tesznek. Egy szobor esetében

megkérdezhetjük, hogy „ki ez?” vagy „mi ez?”, és kapunk is rá választ: „Ez Szókratész.” vagy „Ez egy herma.” Ami ebben különös, az az, hogy ezek a dolgok, amik mindig az olyan dolgok prototípusaiként lépnek fel, melyek léte a prezentációban merül ki, éppen ezek azok, melyeket éppen olyan dolgoknak is nevezhetünk, amik nem azok, amik. Hiszen Szókratész képe valójában egy kép és nem Szókratész. Ez az oka annak, hogy a léttel mint prezentációval szemben létrejön a lét mint önmaga-lét eszméje, és pedig kétféleképpen: egyfelől az *eidosz maga* az, amit egy dolog csak *prezentál* (az asztal maga szemben a konkrét asztallal), másfelől Szókratész maga, akinek számára a Szókratész-lét csak önmagának egyik manifesztációja. Az eksztatikus-lét e módjának általánosítása természetesen mélyen összefügg egy arisztokratikus, szabad kultúrával, azzal, hogy a jó és a szép, az esztétikus és az etikus azonosítva vannak, és azzal a hittel, hogy az istenek jelen vannak a szobraikban. Az eksztázis mint a lényeg közvetlen manifesztációja ma már csak olyan különleges, szerencsés véletlennek vagy ideálnak tűnik, amelyet rendszerint nem lehet megvalósítani. Például erre törekedtek a Bauhaus-designban, amelyben a forma a funkciót és csak a funkciót fejezte volna ki.

A dolgok eksztatikus voltának egyik további formája a fiziognómia. Ennek pedig nyilvánvalóan két módját kell még megkülönböztetnünk. Az egyik már adott Böhme szignatúra-fogalma által: eszerint egy dolog fiziognómiája bizonyos mértékben az a raszter, amelyen keresztül a dolog lényege megjelenik, azaz a dolog anyagi konstitúciója által megadott korlátozás, amely a dolog megnyilvánulásait korlátozza. A dolog fiziognómiájának, illetve fiziognómiai létének másik felfogása a dolog manifeszt formáit nyomokként, mintegy manifesztációjának bejáratott útjaiként olvassa. A fiziognómia harmadikféle értelmezéseként azt a felfogást említhetnénk, mely szerint a dolog vonásai maguk az a mód, ahogyan a dolog megmutatkozik. Ez a hármasság, ahogy egy dolog fiziognómiáját eksztázisokként foghatjuk fel, további magyarázatra szorul.

A fiziognómia semmiképpen sem azonos az *eidosz*-szal. Az, hogy egy dolognak fiziognómiája van vagy fiziognómiát mutat, mindig feltételezi a belső és a külső, a többé-kevésbé elrejtett lényeg és a megnyilvánulás különbségét. A különböző felfogások különbsége abban áll, hogy milyen szerepet kapnak maguk a fiziognómiai vonások a dolog megnyilvánulásában.

Az 1. típushoz: Ebben – a 2. típushoz hasonlóan – a tulajdonképpeni megnyilvánulást még megkülönböztetik a fiziognómiai vonásoktól. Az, hogy egyáltalán a vonásokra irányul a figyelem, ahelyett, hogy maguknak a megnyilvánulásoknak tennénk ki magunkat vagy annak nyílnánk meg, részben egy eltávolító és analitikus viselkedésből fakad, részben pedig azon

alapszik, hogy a dolog néha nem nyilvánul meg, azaz alszik vagy halott. Úgyszólván a vonásokhoz kötve kívánjuk megragadni azt, ahogyan a dolog elvben meg tudna nyilvánulni, illetve rendszerint megnyilvánult. Ez különösen jól kivehető a fiziognómiai jellemrajzban. A kretschmarsch-féle konstitúciótan inkább az első típus felé tendál, míg a szűkebb értelemben vett fiziognómia, azaz az arcvonások olvasása és a grafológia inkább a második típushoz. Az első esetben azonban nincs is szükség arra, hogy feltételezzünk egy *meghatározott* lényegét, amely megnyilvánul. Ez a lényeg lehet egyszerűen *szabad* vagy egy még meghatározatlan potencia is. A fiziognómia mint szignatúra az, ami a megnyilvánulásnak artikulációt és kontúrt ad. Ennyiben a szignatúra olyasvalami, ami mindig minden egyes megnyilvánulásban ki lesz nyilvánítva, de nem a megnyilvánulás aktusa maga, és nem is annak tartalma. A szignatúra sokkal inkább stílus, hangnem, hangoltság. Ha tehát a szignatúrát mint szignatúrát beazonosítjuk, az nem azt jelenti, hogy valaminek a lényegét ismerjük meg, hanem csak annak korlátait, hogy az a valami hogyan képes megnyilvánulni.

A 2. típushoz: A fiziognómiának ebben a felfogásában egy többé-kevésbé meghatározott lényegét feltételeznek, amely megnyilvánulásának áramlatában szilárd nyomokat hagy. Egy ember arcvonásainak nevetőráncai így vidám lényéről tanúskodnak, a kézírása lendületes mozgásának nyomát rögzíti. Ehhez hasonlóan egy fa növekedésének mozgása benne van a kéreg mintázatában, egy virág fakadását pedig a szár lengése és a szíromlevelek gesztusa őrzi. A fiziognómiai vonások ennyiben maguk is kinyilatkoztatások, jóllehet lerakódottak, holtak. Azonban mindig túl is mutatnak magukon, illetve olvashatók és megtapasztalhatók nyomokként, és ezzel azt szuggerálják, hogy a megnyilvánulást tapasztaljuk meg, amelynek a fiziognómiai vonások pusztán eredményei.

A 3. típushoz: ez a fiziognómia harmadik felfogásához vezet. Ennél a felfogásnál nincs szükség arra, hogy egy olyan belső lényegét tételezzünk, amely a *vonások* által vagy a vonásokban mint eredmény manifesztálódik. Magukat a vonásokat veszik annak a módnak, ahogyan egy dolog megjeleníti magát. Nem szükséges a vonásokat mozgások nyomaiként olvasni, hanem a vonások maguk mozgásra invitálnak. Schmitz nagyon szerencsés módon ebben az összefüggésben „mozgásra indító megindító hatásról” beszél. Egy dolog formái éreztetik annak lehetőségeit, hogy átfogjuk, kézbe vegyük, egy hegyvonulat vonalait arra invitálnak, hogy a tekintetünkkel kövessük őket. A dolog a formáival és vonásaival így lehetséges mozgások terébe emelkedik ki.

A szín egy különleges ekstázis. A színt a legtöbbször olyan tulajdonságnak tekintették, amellyel a dolog rendelkezik, és amely ennyiben erre a dologra korlátozódik, – vagy a szubjektum pusztán felfogásmódjának, reakciónak, melyet a szubjektum ad meghatározott

objektív tulajdonságokra, melyekkel a dolog rendelkezik, primer tulajdonságokra. Ez a dichotomizálás figyelmen kívül hagyja a harmadik lehetőséget, tudniillik azt, hogy színesnek-lenni, ez lehetne a dolgok egyfajta eksztázisa is. Biztos, hogy a *kék-lét* olyasvalami, aminek a dolog oldalán a helye, és nem a szubjektumén. A dolog oldalán jelentkező kék-létnek a valamit-kéknek-látás felel meg a szubjektum oldalán. Emiatt azonban még nem kell a kék-létet olyasvalamiként érteni, ami az önmagában és önmagáért való dolog meghatározottsága. Ámde bizonytalán a dolog jelenlétének egyik módja. A színesség a dolog látható jelenléte. Mint ilyen egyúttal mindig térbeli is. Színes voltában a dolog a maga jelenlétét állítja a térben, és sugároz kifelé a térbe. Az egyes dolog a színessége által a tér egészét szervezi, azaz konstellációba lép más dolgokkal, illetve központosítja a teret, ha színe túlerőben van, és ugyanakkor árnyal vagy megfest minden más dolgot. A színes dolgot mint jelenlevő dolgot lehet ugyan lokalizálni, színessége azonban bizonyos módon mindenhol ott van.

A színhez hasonlóan a többi érzéki minőséget is a dolgok jelenlét-formáiként vagy eksztázisaiként kellene interpretálni. Ez talán még könnyebb is lenne, hiszen a tónus, a hang vagy az illat esetében ráadásul olyan energetikai vagy materiális emanációkról van szó, amelyekkel a dolgok betöltik a teret, és ezzel tanúsítják jelenlétüket. Ezeket az eksztázisokat a természet néhány gyermeke, az embert is beleértve, expliciten arra használja, hogy jelezze a jelenlétet, és észrevehetővé tegye, hogy ki vagy mi az, ami jelen van. Látható, hogy olyasvalami, mint a nyelv, a dolgok eksztatikuságán nyugszik. Így tekintve a nyelv elsősorban kinyilvánítás és önmagunk megjelölése, és csak másodsorban közlés.

Az érzéki minőségek eksztázisokként való értelmezése oda vezethetne, hogy a pszichológusokhoz hasonlóan egy látható teret, hallható, szagolható stb. teret tételezzünk. De eléggé kérdéses, hogy ez igazolható-e. Már Arisztotelész számára is sok vesződéssel járt, hogy a különböző területeket megpróbálja a négy elem tanáival igazolni. Éppen akkor, ha az érzéki minőségeket a dologban rejlő eredetükben kívánjuk fellelni, aligha fogjuk feltételezni, hogy a terek sokfélesége létezik, melyek mindegyikében egyszerre van jelen a dolog. Ez különösen jól megmutatkozik, ha az úgynevezett szinesztéziákat elemezzük. Hiszen ezeket szubjektív módon mindig úgy értelmezzük, hogy a tapasztalat alapján a szubjektum asszociatív módon lép át egyik érzéki területről a másikra. Például a vöröset melegnek érezzük, mert ez a szín rendszerint egyszerre adott a melegség érzetével. Ám a szinesztéziák sokkal inkább arra utalnak, hogy ha a tapasztalatot paraméterek szerint ragadjuk meg, akkor a dolog megtapasztalt jelenvalósága mindig csak elégtelen módon írható le.

## **8. Zárlat: ontológia és esztétika**



Az eddigi filozófiában nem sok köze volt egymáshoz az ontológiának és az esztétikának – kivételt képez e tekintetben talán Hegel. Ténylegesen pedig gátolta az ontológia – legalábbis a main-stream változata – az esztétikát. Már pusztán azáltal, hogy a létezőt a dolog-sémák szerint értette meg. De a dolog esetében is abból a feltételezésből indult ki, hogy a dolog az, ami, és aztán még valamiképpen esztétikai hatása is lehet vagy szubjektív módon is felfogható. Az ontológiának ezt a gátló, akadályozó viszonyát az esztétikához úgy foglalthatjuk össze, hogy a klasszikus ontológia a dolgot nem lényege szerint *aiszthétonként* fogta föl. A legvilágosabban ez „a lét nem predikátum” önmagában oly igaz tételével jut kifejezésre. Ezen ontológia szerint a dolog megkaphatja összes predikátumát, és aztán még mindig feltehetjük a kérdést, hogy létezik-e a dolog vagy sem. Ez természetesen akkor is áll, ha a predikátumokat valaminek a meghatározásaiként és így korlátozásaiként értjük. Ha azonban mindazt, amit ezek a predikátumok megneveznek, eksztázisokként fogjuk fel, illetve eksztatikus voltában méltatjuk, akkor az idézett tétel már egyáltalán nem fogalmazható meg. A Nap süt, a kutya ugat, a kő meleg, és akkor ez is: a virág kék – mindez e dolgokat a maguk *itt-létében* nevezi meg.

A klasszikus ontológia a dologiságot a valami-lét, az egység, az autarkia által határozza meg. Ezek természetesen fontos és elengedhetetlen meghatározásai a dolognak. Ugyanakkor, ha az esztétika felől tekintünk az ontológiára, egyoldalú – és a tekintetben, amit jelölnek és teljesítenek, meg nem értett – meghatározások. Természetesen a dolognak meghatározott, önmagában egységes valaminek, és abban, ami ő maga, bizonyos módon más dolgoktól független valaminek kell lennie. Hiszen máskülönben nem volna meghatározott, önálló létezőként megnevezhető, fellelhető dolog. Máskülönben feloldódna, összeolvadna környezetével, talán csak múló pillanatokra villanna föl. Ha a dolog ontológiájába bele vesszük, hogy a dolgok ténylegesen ilyen tendenciákat mutatnak, akkor világossá válik, és pedig csak így válik világossá, hogy lennie kell itt még valaminek, ami a dolgokat összetartja és mint különálló létezőket megnevezhetővé teszi. Végül is a klasszikus ontológia a teret mint olyasmit tételezte, ami a dolgok számára külsődleges. A dolgok, természetesen, egy bizonyos helyen lehetnek, és elhelyezésük révén helyzeti vonatkozásokban állnak más dolgokkal. Ám ez egyenesen azzal a feltételezéssel jár együtt, hogy a dolgokat a térből ki is lehetne venni, hogy a dolgok anélkül is azok, amik, hogy a térben lennének. Mindenesetre a kiterjedésük – vagyis az, hogy teret töltenek ki, hogy térfogatuk van – még arra utal, hogy a térbeliség lényegileg hozzájuk tartozik. De ezek a meghatározások is – különösen a karteziánus, miszerint a dolgok *res extensae* – úgy jelenítik meg a tényállást, mintha a dolgok

térbeli jellege csak az a korlátozott belső tér lenne, melyet magukba foglalnak, és hogy a térhez egészében véve nincsen egyéb közük. Ez természetesen igencsak megakadályozza, hogy megragadjuk a dolgok eksztatikus-létét, hiszen mint eksztatikusak éppenséggel lényegi módon kilépnek önmagukból. Hova is lépnek ki? Mindenképpen a kívülibe, a térbe.

Visszatekintve foglaljuk össze még egyszer mindazt, ami ahhoz szükséges, hogy egy dolgot mint eksztatikusan létezőt ragadjunk meg. Itt vannak először is a magánál-lét alapelvei. Ezek lényegében az egység, a valami-lét, az autarkia s talán az identitás klasszikus, de újraértelmezett alapelvei lesznek. Másodszor: a létezőt alapvetően polaritásában kell majd megragadnunk, vagyis a nyitottság és a zártság feszültsége révén. Ha a létező az, ami *feljön, felnyílik*, önmagából előlép, akkor nem lehet sem pusztán felnyílt-előlépett léte szerint meghatározni, sem teljességgel önmagába zártként nem gondolható el. Harmadszor: az eksztatikus létező alapelvei közé kell majd tartoznia az *alvás* és *ébrenlét* ellentétének. Itt arról van szó, hogy újra felvesszük a *δυνάμει* és az *ἐνέργεια* arisztotelészi ellentétét. Ha az előlépés a létezőhöz tartozik, akkor az előlépés maga aktuálisan megy végbe. Ezzel pedig ugyanakkor azt is feltételezzük, hogy annak, ami előlép, nem kell mindig aktuálisan előlépnie, vagyis látens is maradhat vagy időnként az is marad. Tehát azt is mondhatnánk, hogy az *ösztönzés* elve hozzátartozik az eksztatikusan létezőhöz. Másfelől a dolgokra nézve – szemben a pusztá *jelenségekkel* – minden bizonytalannal fel kell tételeznünk, hogy létezik legalábbis valamiféle permanens alap-jelenlét; hiszen éppen ennek lehetne valamiképpen a dolgok *valami-létéhez* köze.

A dolog egyes eksztázisai, mint mondtuk, nem igazán predikátumok, hanem tulajdonképpen létmódok, a jelenlét formái. Ez pedig azt jelenti, hogy a dolgok az eksztázisok által nem tulajdonképpen értelemben *meghatározottak*. Mivel a dolgok önmagukban lépnek túl önmagukon, ezáltal éppenséggel meghatározatlanná válnak. Ebből adódik, hogy a definíció már nem lehet a létezőről szóló beszéd. A definíció a dolgokat a valami-létükben határozza meg, és – mint a szó maga is mondja – lehatárolja. Az eksztatikusan létezőre nézve inkább megfelelő a híradás arról a módról, ahogyan megtapasztaltuk, illetve a szóban forgó eksztatikusan létezőnek a leírása, vagyis a létezőnek a leírása úgy, ahogy felnyílásában történik. A dolgot mint eksztatikusan létezőt radikálisan *τόδε τι*-ként, *ez-itt-ként* fogjuk fel. A dolog eredeti megtapasztalása csakis annak egyes, aktuális jelenlétezésében lehetséges. A klasszikus ontológia és logika szerint ennek azt kellene jelentenie: egyáltalán nem ragadható meg nyelvileg. Ám korántsem ez a helyzet. Először is: a dolog megnevezhető. Egy leírásban ugyanis – ellentétben a hagyományos kijelentés-logikával, ahogy ez Arisztotelész *De interpretatione* című írására vezethető vissza – már egyetlen kifejezés kijelentése is

szignifikáns. Ha azt mondjuk: *a Nap*, akkor ez azt jelenti: a Nap megjelenik, fellép, előbukkan, a Nap jelen van. Ennek a fellépésnek és előlépésnek a módját meghatározatlanul hagyjuk, de az egyes dolgot mint fel- és előlépőt megnevezzük vagy egyenesen előhívjuk. Továbbá – mint korábban már említettük – a jellegzetesen leíró mondatok (mint pl. *a Nap süt, a kutya ugat*) az előlépés módjait specifikussá teszik és megnevezik. Egyáltalán nem úgy van, hogy a nyelvi megragadásnak ez a folyamata lehetetlen, miként az a hagyományos logika *individuum est ineffabile* elve szerint lehetetlen volna. Arról van szó, hogy a leírás nem az általánosból indul ki, hogy aztán megpróbálja a létezőt egyre specifikusabban megragadni. A leírás az egyes dolgot nevezi meg, és előhívja. A dolgoknak ez a megnevezése azonban a dolgokra nemcsak mint előlépett létezőkre vonatkozik, hanem mint az előlépés forrásaira is. Az így megnevezett dolgok individualitása ezért nem is az előlépésük specifikusságán alapul, hanem annak az alapnak homályosságán és kimeríthetlenségén, amelyből előlépnek.

A leírás lényegileg valami más, mint a definíció. Ezért vannak olyan dolgok – vagy jobban mondva: olyan módok, hogy a dolgokat meghatározott kifejezésekkel gondoljuk el –, amelyeket csak definiálni lehet, leírni pedig nem, és fordítva: másféle dolgok, melyeket csak leírni lehet, definiálni pedig nem. Egy virágot például nem lehet definiálni, de le lehet írni. Egy telefont talán még le tudnánk írni, de amit ekkor mondanánk, az arra nézvést, amit a *telefon* jelent, meglehetősen külsődleges volna. A telefont tulajdonképpen csak definiálni lehet. Egy dolgot leírni – és ezen most szigorúan azt értem: egy dolgot a maga jelenlétében leírni (tehát nem, példának okáért, egy gép- vagy funkcióleírást adni, ami inkább definíció) – azt jelenti, hogy aktuális vonatkozásba hozzuk magunkat ezzel a dologgal. Ezért az a leírás, melyet egy dologról adunk, maga is ontikus vonatkozásban áll a dologgal. Az így értett leírás olyasmi, mint egy kép. Egyik sem a dolog maga – a leírás éppoly kevésbé, mint a dolog képi visszaadása –, de bizonyos módon valaki másnak a dolog jelenlétét közvetítik. Az, ami a leírásban vagy a képi ábrázolásban a dolgokkal történik, nem más, mint eksztázisaik *kiemelése*. *A lélekről* szóló értekezésében Arisztotelész az észlelés-tanában ezt a kiemelést nagyon szépen határozta meg azzal, hogy amikor észlelünk, az *eidoszt* fogadjuk be az anyag nélkül. Valóban, a leírásban vagy képi ábrázolásban az eksztázisokat emeljük ki a dologból, azaz az eksztázisok forrásából, és már csak mint ilyeneket közvetítjük. A leírás vagy a képi ábrázolás tehát maguk is a dolog előlépett-létéhez tartoznak – elemelt, azaz tovább artikulált és kiemelt, de így egyúttal elszigetelt és megállított eksztázisok. Ebből következik, hogy a leírás vagy a kép elemei a dolog elemeivel szemben nagyon is heterogének lehetnek. Hiszen csak az a fontos, hogy a leírás és a kép – miként maguk a dolog eksztázisai is – engedjék előlépni és jelen lenni a dolgot. Azonban az a viszonylagos önállóság, amelyre így a

fantazmák tesznek szert a dolgokkal szemben, valamint jellemző jegyeik szabad keverhetősége valami lényegesen más, mint az olyan fogalmak összekapcsolása egymással, melyek objektív realitására aztán még rákérdezhetnénk, vagyis arra, hogy valóban meg is felel-e nekik valamilyen dolog. Már a dolgok maguk lépnek ki önmagukból, és ekképp maguk is konstituálják a fantasztikus történések színpadát. Ezzel az esztétika szabaddá válik magától az ontológiától, és nincs már hozzákötve komoly szabályaihoz.

Pál Katalin és Szabó Csaba fordítása

A fordítást az eredetivel egybevetette: Szabó Csaba és Pál Katalin

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:

Gernot Böhme: Das Ding und seine Ekstasen. Ontologie und Ästhetik der Dinghaftigkeit.

In: Gernot Böhme: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2013. 225-246.

© Carl Hanser Verlag München 1993