

AZ EREDET ELŐTT: TEST ÉS JEL

1.

Arra keresnék választ, hogy túl a test nyelvben vagy nyelven keresztüli tematizálásán, illetve túl a test – pl. foucault-i – diszkurzív, hatalmi, társadalmi konstrukcióként való leírásain lenne-e lehetőség – egyszerűen fogalmazva – a *testet testként szóba hozni*

. „Egyedül a nyelv beszél” (Heidegger), a test pedig egyfajta árnyéka, mögötte, elrejtettje illetve következménye a testről szóló nyílt vagy burkolt diskurzusoknak? Vagy a test a nyelv letagadott másikja lenne? Van-e olyan terület, ahol a test nem reprezentált, nem konstrukció, de nem is valamilyen eszencialista természetesség, vagy anyagiság kapcsolódik hozzá?

Platón *Kratülosz* című dialógusában Szókratész, a szövegre jellemző szubverzív iróniával olyan értelmezést javasol a test (*szóma*) és a lélek (*pszükhé*) szavak értelmének magyarázatok, amely egyszerre tűnhet számunkra nagyon is ismerősnek, másik oldalról azonban némiképp meglepőnek. A

pszükhé

kifejezés egyrészt az életet lehelő légzéshez és a test frissen tartásához (

anapszükhei

) kapcsolódik, ami nélkül a test meghal, másrészt és tágabb értelemben az egész természetet átható és fenntartó energetikai fogalomra (

phüszekhé

) megy vissza. Ezzel szemben a

szómá

hoz a halál, a börtön és a bűnhődés asszociációi kapcsolódnak, s e tekintetben a test értelmezésének a filozófiában hosszú ideig tartó megbélyegzése, elnyomása vagy elfojtása jut itt szóhoz. Szókratész szerint:

Egyesek azt mondják, hogy ez a lélek sírköve (*széma*), amennyiben a lélek a mostani életben szinte el van temetve. Vagy hogy a lélek általa jelzi (*szémainei*), amit jelezni akar, és ezért is helyes jelnek (*széma*) nevezni. Az én véleményem szerint azonban az orphikusok adták ezt a nevet, éspedig azért, mert szerintük a lélek bűnhődik azokért a bűneiért, amelyekért bűnhődnie kell, és a test a számára elkerített hely, börtön, ahol őt őrzik (*szózetai*). Úgy képzelik tehát, hogy a test arra szolgál a léleknek, ami a neve (*szóma*), egészen addig, amíg a lélek ki nem tölti büntetését. Ezért hívják a testet *szómá*nak.[1]

Ami ebből igazán meglepő lehet, hogy egyrészt a test maga is jel, ám eldönthetetlen, minek is jele, az életnek vagy a halálnak, hiszen egyrészt a lélek, vagyis az élet jelzi általa „amit jelezni akar”, másrészt azonban sírkő, amely a halottakra utal. Szókratész harmadik variációja mintha ezt a két ellentétes lehetőséget egyesítené: a lélek mintegy büntetésből lakik a testben, ebben a sírboltban, ennél fogva az, amit test és lélek egységének nevezhetnénk, egyúttal az élet és a halál egysége is, azaz élet és halál nem egymással ellentétes lehetőségek, hanem úgy mond „egyidejűek”.

Figyelemreméltó a *pszükhé* és a *szóma* kapcsolata a jel (*széma*) viszonylatában is: noha a lélek jelzi azt, „amit jelezni akar”, maga a jel azonban már a testhez tartozik, a lélek a testre, a testtel, általa, rajta keresztül, sőt benne nyilvánulhat meg, rá van utalva a testre, amennyiben

jelezni akar valamit. Persze nem hagyható figyelmen kívül – legalábbis amennyiben igaz az,
hogyan a *Kratüloszt* feltétlenül

csak ironikusan lehet olvasni

[2] –, hogy a szöveg iróniájának egyik forrása az egymással ellentétes etimológiai magyarázatok sorjáztatása, ami így magát a magyarázat értelmét és elfogadhatóságát teszi kérdésessé, azonban e magyarázatok diszkontinuus mivolta ellenére is nyilvánvaló a konszenzus, amin az irónia alapul: legalábbis ami a testnek a lélekhez képesti alárendelt viszonyát illeti. Az irónia hatékonysága azonban éppen abban érhető tetten, hogy fölmerül a konszenzussal ellentétes lehetőség, nevezetesen az, hogy a

szóma

kerül fölérendelt helyzetbe, benne őrződik meg (

szózetai

), illetve általa válik jellé (

szemainei

) a

pszükhé

.

A test maga tehát, ha nem is éppen nyelv, *logosz*, de legalábbis jel (*széma*). A különös azonban éppen az, hogy amikor beszélünk (

legein

) – és kétségtelenül a testünk révén, a testünk

ben

tesszük ezt –, akkor éppen ez a

testies jel

vagy

jelszerű test

kerül árnyékba vagy fedésbe: hiszen aki csak látja a beszélőt, még nem érti, mit mond, de ha már érti,

amit

mond, ez az „amit” leárnyékolja, láthatatlanná teszi a beszélő testét. El kell némiképp vonatkoztatnunk a beszélőtől, hogy megértsük azt,

amiről

beszél. Ha ugyanezt az írás kapcsán fogalmazzuk meg: el kell vonatkoztatnunk az írás jelszerű alakjától, a trópusoktól, hogy értelmet találjunk abban, ami írva van, sőt – Gadamer szerint – már a betűszerintiség észlelése is valamilyen értelemtalálásra való ráállás, például az értelemhiány kiküszöbölése érdekében történik. De mi történik akkor, ha nem lehetséges az értelemhiány kiküszöbölése, ha nem találunk semmilyen értelmet abban, amit hallunk vagy olvasunk? Az eddigiek függvényében azt mondhatjuk talán, hogy értelemhiány esetén regresszív módon újra meg újra valamilyen testszerűségnél kellene találnunk magunkat, a jelentés helyett a jelentést létrehozó működésmódok, bizonyos értelemben a nyelvnek mint kinetikus/materiális „történülésnek” az észlelésénél.

2.

Paul de Man olvasási gyakorlata, mely kifejezetten az értelemtalálás ellenében működő ún. „tropológiai vakság” teoretikusaként lehet ismert, szolgáltathat erre példát. Egy helyen de Man egy prousti leírást elemezve mutatja be ezt a tapasztalatot. Proust leírásában egy nála egyébként gyakori dupla metafora jelenik meg: egyrészt a páduai Aréna kápolnájának Giotto festette háttére a kinti ég kékségéhez hasonlít, a kétféle kékség metaforikus összekeveredését azonban egy antropomorfizáló metonímia biztosítja („mintha a verőfényes kinti nap a látogatóval együtt maga is átlépte volna a küszöböt”); másrészt ezt az összekeveredést egy további hasonlat teszi még hatásosabbá: a kétféle összekeveredés által az ég kékje lett egy árnyalattal sötétebb (nem pedig a freskó háttére világosabb), „akárcsak azokban a rövid szünetekben, amelyek a legderültebb napokat szakítják meg, s amikor, noha egyetlen felhőt sem látunk, a nap egy pillanatra elfordítja tekintetét, az azúr pedig – mely így csak még kedvesebb lesz – hirtelen elsötétül.” De Man érvelése szerint ennek a metonimikus-metaforikus bozótnak a khiazmatikus szimmetriáját, pontosabban a metaforizáció totalitását az bontja meg, hogy érzéki/figurális szinten értelmezhetetlen az azonosítás alapját képező mozzanat: nincsen felhő, a nap mégis elsötétül. Ezen a ponton tehát de Man szerint nem érvényes Genette értelmezése, mely szerint egy metonimikus érintkezés teszi lehetővé a metafora külsőt és belsőt azonosító totalitását, vagyis Proust érvelése megbicsaklik: a belső külsővé válása, ami egyben a kontempláció cselekvésbe fordulását, fény és árnyék egyesítését, képzeletbeli és fizikai, művészi és természetes szintetizálását is jelenthetné, hirtelen belebukik egy elsötétülő vakfoltba. De Man rögtön általánosítja is ezt a tapasztalatot és azonosítja az olvasás tapasztalatával, amely ugyanakkor ebben a megfogalmazásban saját tropológiai rendszerekről szóló elképzelését is aláásni látszik: „az a kijelentés, hogy 'a nap elfordítja tekintetét', tropológiai szempontból az elképzelhető leglehetősebb kijelentés. Abszurditása nem csupán a természeti metaforák, hanem minden trópus felfoghatóságát tagadja; voltaképpen *az alakzatok olvashatatlanságának alakzata*, s ennyiben – szigorúan véve – *nem is alakzat immár*.”

[3] Ez a „valami”, ez a sötét folt, ami már nem alakzat, s ennyiben már nem pusztán, vagy nem egészen nyelvi jellegű, egy olyan szakadék megnyílása, amely a „létezők léte és megismerése” között óhatatlanul hamissá tesz minden olyan metaforát vagy metonímiát, amelyeken naivan átsétálhatnánk a tudat világából a cselekvés, a tapasztalás avagy a dolgok világába.

Térjünk azonban vissza ehhez a mondathoz, ami állítólag érzéki/figurális szinten nem értelmezhető, és ami de Man szerint – s az én feltételezésemmel ellentétben – elzárja a

nyelvtől a tapasztalás felé vezető kijáratot. Ha minden igaz, „a nap egy pillanatra elfordítja tekintetét” kijelentésben, ha *visszafordítjuk* a benne rejlő igei metaforát, fölismerhetünk egy jellegzetes és talán mindannyiunknak ismerős tapasztalatot, amikor a túl erős fény hatására a szemünk elfárad és egy rövid ideig homályosan látunk, hasonlóan ahhoz a Nietzsche által is rögzített tapasztalathoz, amikor a napba való belenézés után hirtelen nem látunk semmit, majd egy ideig csak villódzó sötét foltokat látunk. Ebben a mozzanatban – talán fogalmazhatunk így – maga a túl erős fény árnyékolja be a szemet. Kétségtelen, hogy ennek hatására úgy érezzük, hogy megszakad a kapcsolat belső és külső, érzékelő és érzékelt, test és külvilág között, azonban éppen ez a *szakadék* teszi kitapinthatóvá azt a sötét tengelyt, ami által mégis a világhoz vagyunk illesztve.

Egy másik példa, amely magában az észlelés fenomenológiai struktúrájában éri tetten ezt a vakfoltot, jobban megvilágíthatja azt, amiről itt szó van. Merleau-Ponty leírása, amely számol azzal, hogy az érzékelés sohasem pusztán egy objektum érzékelése, hanem ezzel egyidejűleg magának az érzékelőnek az önérzékelése is, a tapintás kapcsán beszél a fenti elsötétülésről:

Ha bal kezemmel megérintem jobb kezemet, majd hirtelen jobb kezemmel akarom tapintani a tapintó bal kezemet, a testnek ez az önmagára irányuló reflexiója az utolsó pillanatban mindig megghiúsul: abban a pillanatban, ahogy bal kezemet érzékelem a jobb kezemmel, máris lehetetlenné válik, hogy megérintsem jobb kezemet a ballal. És mégis: eme utolsó pillanatban megghiúsuló reflexió sem fosztja meg minden hitelétől azt a meggyőződésünket, hogy valamiképpen képesnek kell lennünk tapintás közben tapintani önmagunkat.[4]

Merleau-Ponty a reflexió megghiúsulása ellenére azt állítja, hogy ez a hiátus „nem pusztán úr, hiány vagy nem-lét, hanem az a láthatatlan tengely, amely körül *a testem egésze és a világ egésze is forog.*”[5]Éppen ezen a ponton vagyunk hozzáillesztve a világhoz. A szakadék, az érzékelés vakságának szakadéka itt, ezen a lehetetlen tengelyen fordul át annak lehetőségébe, hogy a szubjektum és az objektum, a látható és a láthatatlan, az érzéki és a képzeletbeli üresnek és vaknak gondolt köztes terében, vagy ezek visszajaként elgondoljuk – vagy inkább csak észleljük – azt, amit

Merleau-Ponty szemléletesen a „világ húsának” nevez.

Innen nézve úgy tűnik, hogy az „olvasás olvashatatlansága”, a „trópikus vaksága”, azzal együtt, hogy megszakítja az értelemtalálás útját, magában az olvasásban vagy az olvasóban nyit meg egy olyan sötét tartományt, ahol valamifajta „érzéki ideaként” mégis ott lakozhat valaki vagy valami más is. Csak sejthetjük, hogy ez a valaki vagy valami, ez a másik test és hús, hasonlóan ahhoz, ahogyan József Attila sokat idézett és érzéki/figurális szinten értelmetlen képében („Egy átlátszó oroszlan él fekete falak között”) nem látjuk, de valamiképpen mégis észleljük az átlátszó oroszlant a fekete falak között, és hasonlóan ahhoz, ahogyan nem látjuk, de „érezzük valakinek a jelenlétét a sötét szobában.”[6]

Csábító lenne itt a lévinasi Másik problémája és az olvasás eticitása felé fordulni, Merleau-Ponty számára azonban a hús, a világ húsa sokkal inkább az észlelésnek egy még a *cogito*

n, sőt a különféle érzékszervi területek (látás, hallás, tapintás) szétválásán *innyi*

terület neve, olyan alapzat, mely egyszerre szakadék vagy rés is. A Másik itt, ahogyan az Én is, csak a világ húsába befontan, attól nem elkülönülten lehet jelen, miközben a Másik *elkülönülése*

valamiképpen itt ezen a ponton egybeesik a vele való khiazmatikus *összefonódással*

. A gondolkodásnak Merleau-Ponty szerint ebbe az „elkülönülő összefonódottságba” mint szakadékba, mint saját kezdetébe: a világ húsába kell visszatalálnia. E tekintetben az olvasás eticitását éppen az jelentené, hogy megőrizzük és fenntartjuk ezt a szakadékot, hiszen a Másik tényleges mássága sohasem egy másik

ego cogito

, nem egy másik tudat, nem is csak kulturális másság, hanem a hús és a test ténye (vagy egyenesen tér- és idő khiazmusa

[7]), ami maga

a különbözősége és a szétvetülésen keresztüli összefonódottság

révén mutatkozik meg. Ezt támaszthatja alá Merleau-Ponty egy 1960-as munkajegyzete: „Mi az én hozzájárulásom az azonos és a más problémájához? Ez: az azonos a másik másika, az azonos a különbözősége különbözősége. – Ám ez 1. nem a hegei értelemben elgondolt dialektikus meghaladás formájában valósul meg, hanem 2. egyhelyben, egymásba hatolásként, egymásba átlépésként, sűrűség, kiterjedtség és térbeliség révén”.

[8]

Visszatérve tehát de Man Proust-értelmezéséhez azt mondhatjuk, hogy az „olvasás olvashatatlansága”, az értelemtalálás megbicsaklása, a tropológia vaksága, ami ezúttal magának a tropológia rendszerének a pillanatnyi összeomlásával is együtt jár, teszi

kitapinthatóvá a különözésnek vagy reverzibilitásnak Merleau-Ponty szerint magában a testi észlelésben jelenlévő, a láthatót láthatóvá tevő működését. Míg érzékelhető és érzékelhetetlen, látható és láthatatlan, mondható és mondhatatlan egymásba fordulását Paul de Man egy totalizáló – mert szimmetrikus – khiazmus illuzórikus működéseként azonosítja, addig Merleau-Ponty felhívja a figyelmet a khiazmus szimmetrikus elemei közötti átfordulás láthatatlan tengelyére. Ahol khiazmatikusan egybefonódik a látható és a láthatatlan, az érzékelő és az érzékelhetetlen, az egybefonódások fókuszát „érzéki ideáknak” nevezi. Ezeknek sajátossága éppen az, hogy „csak a látást közvetítő ernyőn, a test ellenzójén keresztül” válnak érzékelhetővé, vagyis az érzéki ideák nem valamilyen elérhetetlen idealitás távolságából, hanem az „érzéki szívből” sugárzanak szét.[9] E tekintetben tehát az érzéki sokkal inkább forrása, gyújtópontja, nem pedig referense vagy reprezentáltja a nyelvnek.

3.

Mindezekből úgy tűnik, hogy ha nem a test nyelvben való reprezentációi, nem is a testek hatalmi jellegű diskurzusa, hanem nyelv és test viszonylatában a testiességnek vagy a testes létnek valamilyen átfogóbb területe után kutatunk, fönn kell tartanunk azt a szakadékot, amely leárnyékoltan ugyan, de egyfajta nyelv előtti észlelés számára kitapinthatóvá teszi a testiességnek ezt a térbeliséggel és hússzerűséggel összefonódott mintázatát. Ahol semmit sem látunk és semmit sem értünk, ott fölsejlik a testi. Mintha a nyelv a test legkifinomultabb kinetikus játéka, a kéz, az ujjak, a szemek, a hangok és a mozdulatok gyönyörű „kézművessége” lenne. Merleau-Ponty nyelvfilozófiájának egyik specifikuma éppen az, hogy a nyelvet a testi gesztusból eredezteti. A nyelv megalapozója a világgal való érzéki viszony, s így valamifajta „érzéki táj” mélységi dimenzióján keresztül visszakapcsolódik a primordiális észlelésbe, pontosabban soha le sem vált róla, azaz *nem* áll szemben a testi létezéssel, hanem benne gyökerezik.

[10]

Vajon van-e lehetőség ennél közvetlenebb, nyersebb vagy éppen hússzerűbb bepillantásra ebbe az érzéki tájba vagy szakadékba, mint amit Proust szövege (Paul de Man olvasatában) kínál? Balassa Péter egy helyen úgy jellemzi Mészöly Miklós *Filmjét*, mint ami egymással

összefüggésben nem lévő testi aktusok között teremt kapcsolatot, úgy azonban, hogy egyben le is lepleződik, hogy ezek a kapcsolatok pusztá ráfogások, gyanúsítások, rágalom: „A

Film

szövege nem más, mint önmagukban értelmes motívumok sejtető és épp ezáltal értelmes kauzalitásukat szétzúzó kapcsolásainak megformált összege. Itt a sejtető kapcsolat maga a megszakítás. Sőt gondolhatnánk akár azt is, hogy a kapcsolat teremtése egymástól távoli események között

gyanúsítás

, látványok felidézte

rágalom

”.

[11] Egyetlen példát idéznék arra a „radikális mellérendelésre” épülő technikára, ami a

Film

állókép- vagy fotószerű beállításai között megteremti a kauzalitás és ezáltal valamifajta rejtett történeti összefüggés benyomását, majd egy villanás erejéig még visszatérek Platónhoz. Egy helyen a Városmajor utcai zsidó szeretetotthon „átlagban hetven éven felüli” magatehetetlen betegeinek kivégzéséről van szó, 1945. január 14-én:

Dr. N. B. három karszalagosról is beszámol, akik a sorozatot szükségtelenül közelről, alig másfél méterről leadják. Róluk nem marad olyan félreérthetetlen közeli, mint a többiekéről, sajnos; de az ilyen megörökítés többnyire semlegesebb kameraállásból történik, mint amilyen a miénk is, s főképp nem az élő célpontból, ami egyedül biztosíthatná a kölcsönös félreérthetlenséget. Vagyis itt mindenképp le kell mondani róla, hogy az összkép megoldott legyen. S csupán egy véletlen mozzanat kárpótolhat érte, ha nem értelmezzük hamisan. Az Öregember csoszogásáról és bizonytalan egyensúlyérzékéről van szó. Amikor kifújja kicsit magát, lassan hozzákezd, hogy irányba forduljon. S mikor már teljesen megfordul, meghökken, hogy milyen szorosan ott állunk mögöttük. És kénytelen közelről belebámulni a kamerába. Már eddig is mutattuk ilyen meztelen pillanatban, de ez most döntően más. A körbeforgástól ugyanis annyira megszédül, hogy az Öregasszony csak az utolsó pillanatban tudja visszafogni, különben ránk esne. Viszont ahogy előredől – és ezt azonnal észrevesszük –, csak a kamera lukja létezik számára, s akkor már a távolság is olyan csekély közöttük, hogy a képmezőt valóban a két szem foglalja el. Látjuk a táguló-húzódó szembogarat, ahogy egy véglegesebb átmérőbe rögzíti magát; a szivárványtest legyezős szeleteit, amelyek tényleg emlékeztetnek a kamera blendéjére, mikor a kiszemelt tárgyra rászűkül. Összehasonlításként egy igazi csőtorkolatot is felvillanthatunk, bár nem valószínű, hogy az efféle mondana valamit az Öregasszonynak.

A szövegrész alapvető kérdése: rekonstruálható-e valamiképpen az „élő célpont” nézőpontja, vagyis elbeszélhető-e a kivégzés története a kivégzett emberek nézőpontjából, azok felől, akik az utolsó pillanatban szemtől szembe állnak, sőt belenéznek a puskacsőbe? Az elbeszélő, miközben a kivégzés jelenetére mintegy a rekonstrukció kísérleteként rámontírozza azt a jelenetet, amikor az Öregember közelről belenéz a lencsébe, s amely tehát kárpótolhatja az áldozatok nézőpontjának hiányáért, folyamatosan figyelmeztet, hogy ez a „véletlen mozzanat”, ami pótolná a hiányt, nagyon is félreérthető. A szövegrész végén pedig megint megjelenik egy ironikus kitétel az „olcsó rendezettség látszatáról”, ami elbizonytalanít a tekintetben, hogy ezt az egymáshoz rendelést, ezt a rekonstrukciót egyáltalán komolyan vehetjük.

Azonban mindkét kép: az is, amelyiken az áldozat belebámul a fegyver csövébe és ez szükségszerűen rögzíthetetlen és rekonstruálhatatlan marad, és az is, amelyiken az Öregember szemei olyan közel vannak a kamera blendéjéhez, hogy szinte már megkülönböztethetetlenek attól, a halál vakfoltját, a test eltűnését, a Másik láthatatlanságát helyezik kilátásba. A kép nem mutathatja meg, hogy mi a test önmaga számára, azaz mindig tárgyként, objektumként képes csak rögzíteni. Ezen felül pedig a *Film* egészét tekintve szintén megkérdőjelezett marad az a sejtetett *történelem* is, ami a térbeli egybeeséseket, az ugyanabban a térben különböző időpontokban történt eseményeket időbeli összefüggéssé tudná összefűzni. Amit azonban ezekről az összefüggésekről mondhatunk a gyanúsítások és a ráfogások hiteltelensége után, az mégsem pusztán annyi, hogy nincs semmilyen összefüggés és mindez csak fikció, hanem hogy ezek az összefüggések nem *történeti* jellegűek ugyan, de valamilyen *szükségszerűség* „logikájának”, a testi roncsolódás elkerülhetetlenségének a hatását keltik – s ez a *szükségszerűség* mint romlás és rongálódás talán éppen a *történelem* ről árul el valamit.

Miféle szakadék tátong itt megint azon képek *között*, amelyek maguk is a test platóni jele (*szóma* /széma) és képe/megjelenítése közti szakadékban állnak, és amelyek *között* nem az igazság, főképpen nem valamilyen történeti igazolhatóság terem *mégis* valamifajta összefüggést? Hol húzódik ez az „érzéki táj”, ami „más valami, mint aminek a jelölésére be vagyunk rendezkedve”? Olyan tér lenne ez, amely még – s talán mindig – csak *jelölésre vár*

, amely minden testet, képet, jelentést befogad, de maga nem jelenik meg, amely túl van az anyag és forma, az egyedi és az egyetemes oppozícióin. Platón

Timaiosz

ában ennek a jelölhetetlen helynek a neve a

physis

(természet), illetve a

khóra

(befogadó, lenyomathordozó, anya, dajka), az a

khóra

, amely egyben

khóriszmosz

, azaz magyarul szakadék is.

Épp csak sejtetni tudok – mert magam is csak sejtek – egy utolsó összefüggést, vagy inkább csak hasonlóságot Derrida egyik khóraértelmezése és Mészöly mézgája között:

Khóra egy különálló helyet jelöl, a térbeliesülést, mely disszimmetrikus viszonyt tart főt mindennel, ami 'benne', mellette, mi több, belőle, párt alkotni látszik vele. A pároson kívüli párosban ezt a különös anyát, aki helyt ad anélkül, hogy magot támasztana, eredetnek sem tudjuk tekinteni. Kibújik minden antro-po-teológiai séma, minden történelem, minden kinyilatkoztatás, minden igazság alól. Eredet-előttilként, előtt és kívül minden generáción, még egy múlt, egy elmúlt jelen jelentésével sem bír. Az *előtt* nem jelent semmiféle időbeli előzetességet. A függetlenség viszonya, a nem-viszony leginkább az intervallum vagy a térbeliesülés viszonyára emlékeztet, arra, ami odaköltözik, hogy befogadják.[12]

A *Filmben* talán az egyetlen jelenet, amely nem kapcsolódik a testek képeinek karneváli és determinált erőszak-láncolatához, s amely megszakítja valamiképpen a narratív gyanúsítgatások sorát is, amikor Silió megérinti a mézgát, s ez a mézga a khórával látszik rímelni (némiképp talán hasonlóan az Aréna-kápolna valószínűtlen kékjéhez is):

a paraszt mozdulata, mikor repedezett körmű ujjával a mézga domborulatához nyúl: tulajdonképpen akaratlan vallomás ez. Egy tétova érintés búcsúzása mindattól, ami elveszett [...] Egy ilyen felület legalább annyira birtokbavehetetlen, mint az üveg simasága; eltekintve az alkalmi légypiszoktól. Vagy mint a mézga matt ragyogása; hacsak szét nem roncsoljuk, ha meg nem becstelenítjük [...] a *tisztaságról* van szó; ami alapvetően más valami, mint aminek rögzítésére be vagyunk rendezkedve.[13]

A khóra egy helyen maga is tisztaságként értelmeződik, ám kiegészül azzal, hogy ez a tisztaság, ez a szűziesség maga a *szükségszerűség*, ami tehát a történelem helyére lép (?)[14] : „Ez a szükségszerűség (elnevezése: khóra) olyan szűznek tűnik, hogy még szűz-alakja sincs.” [15]

Jegyzetek

[1] *Platón összes művei kommentárokkal, Kratülosz* (ford. Szabó Árpád et al.). Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2008, 45–47.

[2] Lásd ehhez Andrei Plesu: *A madarak nyelve. Széljegyzetek egy platóni dialógushoz*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000, 167–199.

[3] Paul de Man: *Olvasás (Proust)*. In: Uő., *Az olvasás allegóriái* (ford. Fogarasi György).

Magvető Kiadó, Budapest, 2006, 72–96; 76–77.

[4] Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan* (ford. Szabó Zsigmond). L'Harmattan Könyvkiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2007, 21.

[5] Merleau-Ponty, *i.m.*, 168.

[6] Merleau-Ponty, *i. m.*, 171.

[7] Vö. a 14. lábjegyzettel.

[8] Merleau-Ponty, *i.m.*, 295.

[9] Merleau-Ponty, *i.m.*, 170.

[10] Lásd ehhez részletesebben David Abram: *Merleau-Ponty és a Föld hangja*. In: Lányi András – Jávor Benedek szerk.: *Környezet és etika*. L'Harmattan Könyvkiadó, Budapest, 2005, 328–348.

[11] Balassa Péter: *Passió és állathecc. Mészöly Miklós Film-jéről és művészetéről*. In: Uő., *Észjárások és formák*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1990, 37–104; 61–62.

[12] Jacques Derrida, *Khóra*. In: Uő., *Esszé a névről*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005, 150.

[13] Balassa, *i.m.*, 59–60.

[14] Már lezártam ezt a kéziratot, amikor (újra) rábukkantam Simone Weil *Szerencsétlenség és istenszeretet* (II.)

című szövegében a
szükségszerűség

egy sajátos értelmezésére, amit talán nem árt beidézni. Simone Weil ezt írja: „Csak egyetlen kereszt van, mégpedig a tér és idő végtelenjét betöltő szükségszerűség egésze, amely bizonyos körülmények között ránk, atomokra koncentrálódhat, s teljesen szétzúzhat minket. [...] Gyengéden kell szeretnünk a szükségszerűség keménységét, mely olyan, mint egy kétoldalú érme: felénk fordított oldala uralkodás, Isten felé fordított oldala pedig engedelmesség. [...] Tudjuk, hogy az univerzum Istené. Teljes szívvel kell köszönetet mondanunk Istennek azért, hogy korlátlan úrként adta nekünk a szükségszerűséget, az ő tökéletesen engedelmes, vak és esztelen rabszolgáját. A szükségszerűség korbáccsal ural minket. De a földi világon alávetve zsarnokságának, elegendő, hogy Istent válasszuk kincsünknek, hogy Istenbe helyezzük szívünket, s attól kezdve látni fogjuk e zsarnokság másik oldalát, mely tökéletes engedelmesség. A szükségszerűség rabszolgái vagyunk, de Urának fiai is, a ház gyermekei. [...] A szerencsétlenség a kereszténység kulcsa.” Lásd Simone Weil:

Szerencsétlenség és istenszeretet

(II.) in: Uő.,

Szerencsétlenség és istenszeretet

,
Válogatott írások

(ford. Bende József). Vigilia Kiadó, Budapest, 1998, 25–41; 27–29.

[15] Derrida, *i.m.*, 152.