

Bohár András

Kultúrkritika és etika Nietzsche után¹

– töredékek, változatok, választások –

(az első sorok és a számítógép) Az, hogy a saját nevemet aláhúzza a számítógép, hogy nem vagyok benne, nem tettem magam bele az elektronikus szótárába: azt már megszoktam. Legalább jelzi a gép, hogy valami nincs rendben körülöttem (igaza van!). Az azonban már kevésbé érthető, hogy a kultúrkritika szót is aláhúzza. Talán így együtt nem tetszik neki valami. Vagy a kultúra vagy a kritika? Az etika rendben van, persze feltehetőleg csak grammatikailag.

Mindezt most öt eltérő nézőpontból érintjük. Nietzsche radikális problémafelfüggesztéseként, a kritikai etika kultúrát és államot együttesen értelmező jellegzetességeként (Griesebach), a modernitást és kultúrát egymásból adódó oppozícióiként (Márkus György), majd a filozófiai kritika peremvidékéről felhangzó kérdésként (Sloterdijk) és a jelent és jövőt meghatározó fenomenalitás-összefüggés értelmezéseként (Baudrillard).

(a probléma felfüggesztése) Kezdjünk hozzá a dolgok felfejtéséhez. Először lássuk magát Nietzschét, hogy mi után kellene foglalkoznunk, törődnünk dolgunkkal. *A morál genealógiájához* című munkájában például a *kultúra* szó önmagában vagy nyolcszor szerepel, s beszél még a korszakairól, értelméről, eszközeiről és történetéről. Az *etika* fogalma egyáltalán nem szerepel a szótárban, ám megtalálható az erény, illetve ennek aszketikus változata, ahol az utóbbi többféle és egymással ellentétben álló értelme különös antropologikumot takar ki:

Az egyik pólus az *aszketikus*, amely „valamely degeneráló élet védekező és gyógyító ösztönéből származik – az élet küzd benne a halállal s a halál ellen; az aszketikus eszmény az élet mesterfogása”.²

¹ Jelen tanulmány az MTA Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő Etikai horizontok című monográfiám egyik részlete.

² Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*. Comitatus, Veszprém, 1998. (Ford. Vásárhelyi Szabó László.) 62. o.

A másik verzió pedig ugyanezzel az antropológiai dimenzióval szembeni radikális *elutasítási kényszer*: „Mit jelent ma a *mi* ellenérzésünk az ember iránt – hiszen szenvedünk az embertől, semmi kétség. ... Semmit sem látunk ma, ami nagyobb akarna lenni, és sejtjük, hogy mindegyre lefelé, egyre inkább lefelé süllyed, a silányabb a jóságosabb, okosabb, kényelmesebb, közepszerűbb, közömbösebb, kínaibb, keresztényibb felé – az ember semmi kétség, egyre ‘jobb’ lesz ... Az ember látványa immár fárasztó – mi ma a nihilizmus, ha nem ez? ... Belefáradtunk az emberbe...”³

S ez a belefáradás az éppen fennálló kultúra és az etika megnyilatkozási módjainak felfüggesztődésében *is* összegezhető. De Nézzünk Nietzsche után egy másik diagnózist a kultúra ethoszáról, talán reményteljesebb hangütésben.

(a kritikai etika esélyei és kultúrállam-perspektívái) Grisebach gondolatvilágának egyik központi fogalmának, *kritikai etikájának*, jelenkorelemzésének alappilléret képezi egy olyan, az emberi lény által nem uralt etikai dimenzió, amely szembenáll az európai gondolkodás spekulatív eredményével, a múlt humanisztikus-technikai eszmevilágával. Mit is jelenthet közelebbről ez a kérdés⁴ Grisebach esetében? A jelenkor (Gegenwart) kritikai etikájának a kultúra ethoszáról szóló részéhez magától értetődően kapcsolódik a kultúra alapjaként lefektetett eredetiség (Ursprünglichkeit), amely egyáltalán nem vonatkozik az etikai valóságra, s jelzi, hogy a kultúra értékét a létre vonatkozóan átértékelésnek kell alávetni.

A történelmi emlékezet az államot és a kultúrát elsősorban egy teljességgel *külsődleges viszonyban* látja, melynek bemutatása kitüntetett feladat, mivel így tudunk egy *belső kapcsolatot* mindettől megkülönböztetni. Mikor a kultúrállam fogalmának védelmezője azzal az igénnyel lép fel, miszerint az állam valós léte a kultúrához fűződő külső vagy belső viszonya révén meghatározható, akkor a tévedésre mindenképp rá kell mutatnunk; hiszen a kultúra, amelyben az állam díszleg, nem szükségszerűen kapcsolódik a jelenben zajló életünkhöz. *Az emlékezet semmiképp sem foglalhatja magában a kultúrának a léthez való viszonyát*, azaz az elemzéseket más irányban érdemes továbbgondolnunk.

Erre figyelmeztet Grisebach azon tétele is, amely a kultúra valódiságát nem valamely hatalmas tehetség egyéni teljesítményétől, hanem a kultúrának a tárgyahoz való viszonyától teszi függővé, attól hogy ez a tárgyiség a

³ Uo. 17.

⁴ Eberhard Grisebach: *Gegenwart Eine kritische Ethik*. Max Niemeyer Verlag, Halle-Saale 1928. VIII. fejezet: A kultúra étosza. (Ford. Vásárhelyi Szabó László.) In: *Pro Philosophia*, 1997. jún.

valóságban mint együttlétben miként mutatkozik meg, ha célunk a „valóságos” művészet tetten érése.

Magától értetődő számunkra, hogy az állam és kultúra külső viszonya kultúrpolitikai dimenziókat rejt magában, s hogy ez milyen, erről volt és sajnos van is tapasztalatunk. A politikai állam a valóságban kultúrállammá terebélyesedik, amelyre már minden bizonnyal nem illik a kultúrához való csupán külsődleges viszony vádja, ám a kritikai beállítódás szükségessége így is elengedhetetlen. Grisebach hangsúlyozza, hogy az állam a külső viszonytal egy belső viszonyt igyekszik kiépíteni a kultúra irányában. Ám ez a belső viszony is közelebbi vizsgálatot követel. Az állam kulturális és képzési rendszere elsősorban a kultúra egyfajta belső megértését körvonalazza a kultúrákra, azok objektivációira való emlékezés útján, s annak újragondolását előtérbe helyezve, hogy a kultúra létre vonatkoztatottsága miképpen érinti közös ittlétünket.

A kultúrállam *veszélyei* nemkülönben fontosak Grisebach számára, mivel a modernitás különböző szélső pólusainak tapasztalatai figyelemre méltó impulzusokkal szolgálnak jelenanalíziseink és jövőprojektjeink számára: „Nem kételkedünk abban, hogy a modern kultúrállamnak szándékában és jogában áll az értékek és javak megteremtését elősegíteni, *de semminemű állami támogatás nem érintheti a jelenkori kultúrát, mivel a jelenkor nem az akarat célja*. A politikai összakarát csak az egyéni akaratoknak a technikában való kibontakozását ösztönözheti. Egy államférfi technikailag megkönnyítheti a költők és gondolkodók életét, megfelelő helyen felhasználhatja őket, de sohasem írhat elő célokat és sohasem készíthet olyan képzési terveket, amelyeknek tárgya a jelenkorban van. Minden cél és terv egy technikai világba torkollik, ahol az államnak megvan a maga funkciója, amelyben azonban a művészet nem találja meg tárgyát. A kultúra tárgyiságát mint problematikus jelenvalóságot és valóságos együttlétet a művészi teljesítmény sarkallása önmagában még nem építi ki. Az értékek és javak rendszere azt a veszélyt hordozza, hogy minden jelenvalóságot felfogottként és értelmezettként szüntet meg magában. Az emberek különállása a közösségben az emlékezet absztrakt és konkrét egységes rendszere révén kiegyenlítődik, és a konfliktusnak minden alapja megszűnik”.⁵

S végül a *kritika* és *etika* összefüggései kerülnek előtérbe, ahol a jelenkori kultúra egy másik etikai alapra épül, mint amit a kultúrállam a maga kultúrpolitikájával szisztematikusan képvisel. A jelenkori kultúra etikai alapjait az emberi lény egészében kellene megtalálnunk, mivel az emberi Én autonómiájától és megnyilatkozó erejétől semmiféle valóságos együttlétet nem remélhetünk. A kultúrállam rendszere, minthogy az emberi tulajdonságok rendszerén alapul, csak az individualizmust művelheti, s önmaga köréből

⁵ Uo.

sohasem léphet ki. Ám azt is nyilvánvalóvá teszi Grisebach, hogy technikai szempontból az individualizmus és hatalmának kifejtése természetesen létjogosult. Egy humanisztikus világban az egyén szellemi ítélőképességét és az egyéni kezdeményező szellemet a lehetőségek szerint fejleszteni kell. A tudomány és a rendszerező filozófia technikai célokat szolgálhat. Az ön-elemzés alapján egy íróasztalon konstruált rendszer is jó szolgálatot tehet a civilizációnak és hatalomkifejtésének. Az ilyen rendszerek döntő befolyásának igenlésén túl azonban a végső következtetéseket is le kellene vonni, mondja szerzőnk: „... e rendszerek megalkotóit, a titkos császárokat pedig nyilvánosan is trónra kellene ültetni, ahogy Platón követelte, hogy tulajdon tetteikkel világítsák meg az individualisztikus államfogalmak egész kongó ürességét, és megtanulják elviselni annak a felelősségnek a terhét, amely a rendszerüknek a valóságban elszenvedett kudarcából hárul rájuk. Felelőssé tett uralkodókként talán felébrednek képzeletük álmovilágából, és rájönnek arra, hogy valójában még nem ismerik a másokkal szembeni felelősség mi-benlétét. Ha viszont a szervezetek álmovilága az egyedüli realitásunk volna, akkor az álmodozók jogosan tartanának igényt a hegemoniára. Az emlékezet akkor magasabban állna, mint a tapasztalat. Az igazság hatalmasabb volna, mint a valóság.” A fentiek is egy lehetséges alternatíva elemeiként vehetőek számba, s figyelmeztetnek az etikai valóság körvonalazásának mindenkorai szükségességére, ahol valóban a jelenlegitől eltérő kultúra kontextusában ölthetnének testet.

(modernitás és kultúra szembeállítás) A kultúra két fogalmáról és következményeiről most a modernitás szemszögéből pillanthatunk Márkus György alapvetései kapcsán. Ismét egy kritikai pozíciót látunk, de itt a modernitás kereteinek megőrzésére, kitágítására, az újragondolás lehetőségére tevődik a hangsúly.

„A *mi* kultúrafogalmunkon – mondja Márkus – nem az (individuális vagy kollektív) kultiváltság valamely szintjét értem – szemben mind a vad vagy primitív, mind a túlfinomult és dekadens állapottal –, hanem mindent, amit az emberi örökség részének lehet nevezni, és ami alapvetően megkülönbözteti életmódunkat az állatokétól: ‘kultúra’, ahogy megtestesül a társadalmi gyakorlatban, ember alkotta anyagokban és szellemi objektívációkban, amelyeket – szemben a ‘természet’ jelenségeinek értelmetlen ténszerűségével – értelem hat át, és amelyek jelentést közvetítenek.”⁶ Az első pillantban magától értetődő gyakorlatorientált kultúrafogalom – mint láthatjuk majd a későbbiekben – sok olyan diszotómiát rejt magában, aminek nem a feloldása, eliminálása vezet célra, hanem az eredők föltárása. Az emberi létezés világa itt a mintakövető cselekedetek és interakciók üres

⁶ Márkus György: *Metfaizika – mivégre?* Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 290. o.

kauzális-funkcionális komplexumaként, a többé-kevésbé stabil intézményekkel és objektivációkkal rendelkező társadalomban ölt testet. De a *jelentésösszefüggésben* mint materiálisan vagy ideálisan megtestesülő jelentések totalitása lép színre, és ezt nevezzük kultúrának. Ez az egybetartozó kettőség ismét differenciálja a képet a cselekvések és jelentések/ételmezések fontosságára irányítva a figyelmet.

De magának a kultúrafogalomnak is árnyalt különbözőségi mozzanataira bukkanunk, ahol a „*tág vagy antropológiai*” értelem az emberi viselkedés nem biológiailag rögzített formáinak egyetlen, mindent átható aspektusát jelöli (jelentéshordozó és jelentésközvetítő vagy „szimbolikus” dimenzió – Geertz), ami az emberi praxisban és objektivációban lehetővé teszi egy közösség egyénei számára, hogy egy olyan életvilágban éljenek, amelynek értelmezésében jelentős mértékben osztoznak, s a cselekvés olyan módjait kínálja, amely mindannyiuk számukra kölcsönösen érthető. Ez a megközelítés azzal az előnnyel járhat, hogy a kultúra történeti értelmezése/újraértelmezése kapcsán ne csak a kanonizációk fő sodrába került értékösszefüggések és objektivációk váljanak átadhatóvá, de a mindennapi élet legapróbb, látszólag lényegtelen összefüggései is jelentőséget kapjanak. Amit még megtoldhatunk a bizonyos „warburgianus rátekintéssel”, amely mindezt a teljességre törekedve és a szimbolikus formák jellegzetességeit előtérbe helyezve mutat rá a legkülönbözőbb dolgok meghatározó érvényességére.⁷

A *szűkebb vagy értékelő* értelmű kultúrafogalom olyan társadalmi tevékenységek jelölésére alkalmas, mint mindenekelőtt a művészetek és a tudományok – amelyeket a modernitás általában autonómnak vagy önmagában is értékesnek tekint. Ez az értelmezés viszont azzal a hozadékkal járhat, hogy a „finomelemzések”, a fogalmak öntörvényű valósága föltárhatóvá válik. De az is kitetszik, és Márkus világossá teszi számunkra, hogy a két fogalmi aspektus egymás ellen nem kijátszható, s jelentőségüket egyaránt kitapinthatóvá kell tenni: „Ahogy a kultúra széles értelme a merev és kötöttségeket jelentő hagyományok eszményének felváltására szolgált, a ‘kultúra’ szűkebb értelemben a vallás spirituális, de irracionális hatalmát volt hivatva felváltani – mint végső orientálás az életcélok terén. Csak a tudományos és/vagy esztétikai nevelés tudja képessé tenni az emberi lényeket a racionális önirányításra Condorcet és Schiller szerint. A kultúra két értelme szűkszerűen összetartozott: a kultúrát mint kollektív életvitelt a ‘magas’ kultúrának kell vezérelnie, amely közvetlenül fakad az ember alkotói szabadságából és racionalitásából”.⁸

⁷ Erről lásd Radnóti Sándor: „Tisztelt közönség, kulcsot te találj...” Gondolat Kiadó, Budapest, 1990. 112–132. o.

⁸ Márkus, 298. o.

Az ebből adódó legfontosabb következmény, hogy a modernitás többnyire kulturálisan tökéletlennek tartja magát: olyan világnak, amelynek nincs értelme. Ezt a hiányt két ellentétes nézőpontból is artikulálni lehet – mondja Márkus aszerint, hogy a világi tevékenységek technicizálását vagy pszeudoesztétizálását tekintik-e a kór döntő tünetének. Az első esetben a modernitás, mint befejezetlen és tökéletlen demitologizálás, varázs alóli feloldásként tűnik föl, mint az egyoldalú, megcsönkített racionalitás világa, amely mindent pusztá „eszközzé” fokoz le, s az univerzális helyettesíthetőség rendszerévé alakít. Ez végül is olyan erőnek – egyfajta „második természetnek” – szolgáltatja ki az egyént, amelyet bár ő hozott létre, mégsem tud kontrollálni. A másik nézőpontból szemlélve a modernitás a „manipulált remítizálás” világa, itt a dolgokat tudattalan impulzusokat mozgósító „pszeudoesztétikai jelentések” mesterséges aurája veszi körül, ám nem az egyének egyesítése céljából, hanem, hogy megerősítsék elszigeteltségüket, kompetitív viszonyukat és képtelenségüket valódi párbeszédre.

Márkus György kultúrafogalomra tett javaslatai azzal az előnnyel járhatnak, hogy mind a *társadalmi gyakorlatnak és eredményeinek* átfogó aspektusát, mind az *önértékként* tételezett jellegzetességet magába foglalja. Az első jelentésben, a társadalmi jelentéshordozó és továbbító dimenzió tág antropológiai értelme kerül előtérbe, a második meghatározásban a gyakorlat egy jól elkülönített, autonóm területként fogalmazódik meg, ahol az immanens normák és értékkritériumok vezetnek az értékekhez.⁹ Mindez azt is aláhúzza, hogy a modernitáson belül is megfogalmazhatóak kritikai dimenziók. Ennek függvényében már nemcsak az etikai valóság Grisebach esetében jelzett ittlétre vonatkoztatottsága kerülhet látóterünkbe, hanem a kultúra gyakorlatának, közvetlenségének újraértése is.

(a radikális kritika peremvidékén) A modernitás radikális kritikáját fogalmazza meg Sloterdijk, bár meglátásom szerint még magán a modernitáson belül vagy legalábbis a peremén egyensúlyozva, mikor a cinikus ész kritikájának nyomába ered¹⁰. Néhány kezdőimpulzust szemléltetve most magának a kritikának a természetére szeretnénk rákérdezni.

A filozófia egy évszázada haldoklik és képtelen meghalni – írja Sloterdijk, mivel nem teljesítette feladatát. Búcsúja szükségképpen kínosan hosszúra nyúlik, mert ahol nem ment tönkre a pusztá gondolatigazgatástól, ott fényes agóniában vonszolja magát, amelyben eszébe jut az, amit élete

⁹ Márkus, 141. o.

¹⁰ Vö Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band. Frankfurt am Main, 1983. 7–28. (Ford. Vásárhelyi Szabó László és Szabó László. *Disjecti membra avagy fragmentális kísérlet az áttekinthetetlen áttekintésére*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2003. 187–199. o.

során elfeledett kimondani. A vég láttán őszinte szeretne lenni, és fel szeretné fedni végső titkát. Bevallja: a nagy témák kibúvók voltak és féligazságok. E hiábavalóan szépséges, magasröptű gondolatok – Isten, univerzum, elmélet, gyakorlat, szubjektum, objektum, test, szellem, értelem, semmi – mindez nem a végső titok. Ezek csupán főnevek fiatalok, kívülállók, egyházatyák, szociológusok számára.

Hasonló hangütésben fogalmazódik meg az is, hogy a vallomásra hajlandó végső filozófia saját előzményeit a történelmi rubrikában tárgyalja, a fiatalkori bűnökkel együtt. Azonban azt is kinyilvánítja Sloterdijk, hogy ezek ideje lejárt. Aligha tartható az, hogy gondolkodásunkban a fogalmak fellendülésének és a megértés eksztázisainak egy szikrája sincs jelen. A felvilágosodott és közönyös modern ember számára a bölcsesség *szeretetről* immár nincs szó. A „tudás hatalom” toposza a 19. században vált a filozófia sírásójává: összegezve a filozófiát és annak egyszersmind első vallomását, amivel elkezdődik az évszázados agónia. Olyan tudás hagyománya ér véget, amely, mint neve is utal rá, erotikus elmélet volt – az igazság szeretete és a szeretet igazsága. Ettől kezdve a filozófia hullájából életre kelnek a 19. században a modern tudományok és a hatalom elméletei – mint politológia, mint az osztályharcok elmélete, mint technokrácia, mint vitalizmus – minden formájukban állig felfegyverkezve. A tudást és hatalmat egybekapcsoló toposz tett pontot a gondolkodás elkerülhetetlen politizálódásának végére. Mert aki e mondatot kimondja, az igazságot árulja el. Ám a kimondással többet akar elérni, mint igazságot: a hatalom játékába akar beavatkozni.

A fentiek miatt érezheti szerzőnk Nietzsche második aktualitását most, miután az első, a fasiszta Nietzsche-hullám elsimult. Világossá lehet, hogy miként vetette le a nyugati civilizáció keresztény jelmezét. S most az újjáépítés és az utópiák valamint „alternatívák” évtizedei után úgy tűnhet, egy naiv törekvés abbamaradt. Növekszik a katasztrófától való félelem, új értékek válnak kelendővé, mint minden fájdalomcsillapító. Csakhogy a kor cinikus, és tudja – véli Sloterdijk: az új értékeknek rövid a lejárat idejük. Sorsközösség, polgárközelség, békebiztosítás, életminőség, felelősségtudat, környezetbarátság – mindez sántít. Ki kell várni a végét. A cinizmus készen áll/állna a háttérben – amíg a fecsegés elmúlik és a dolgok visszatérnek a megszokott kerékvágásba. Ami ahhoz az „erőtlen modernitás” kontextusához kötődik, ami ugyan kiválóan tud „történelemben gondolkodni”, ám már rég kételkedik abban, hogy olyan történelemben élne, amelynek értelme volna, s jelszóként hangoztatja: „Nincs szükség világtörténelemre”.

S folytatva a kvázi Nietzsche-recepciót, az örök visszatérést, Nietzsche legszubverzívőbb gondolataként vehetjük számba – mely kozmológiailag ugyan tarthatatlan, ám kultúrmorfológiai szempontból gyümölcsöző – s a

künikus¹¹ motívumok újabb előrenyomulását érhetjük tetten, mely motívumok legutóbb a római császárkorban, némileg a reneszánsz idején is, az élet tudatos részeivé váltak. A visszatérés így nem egyéb, mint egy józan, élvhajász élet beköszöntő jele, amely megtanulja megragadni az alkalmakat, a mindenre elkészülni tévedhetetlenül okossá válása előtt egyengetni az utat, s új polarizációkat kitapintani: élet a történelem dacára, egzisztenciális redukció számlájára, felemás szocializálódás jegyében, iróniával a politika ellenében s bizalmatlansággal a „tervek” iránt.

S nem véletlen, hogy Nietzsche egyik jellemző önmegjelölését emeli ki Sloterdijk, amely gyakran elkerüli a figyelmet, a „cinikust” (Cyniker), amivel Marx mellett a század legbefolyásosabb gondolkodójává vált. Nietzsche „cinizmusában” egy megváltozott viszony lép fel az „igazságmondáshoz”: a stratégia és taktika, a gyanú és gátlástalanság, a pragmatika és instrumentalizmus viszonya az önmagára gondoló politikai én cselekvéseiben a belső lavírozáshoz és a páncélok felvételéhez vezet. Mindehhez adódik még az a heves „*rációellenes impulzus*” a nyugati országokban, ami egy olyan szellemi állapotra reagál, amelyben minden gondolkodás stratégia lett, s az önfenntartás bizonyos formájával szembeni undort fejezi ki. Ez érzékeny összerezdülésként jelentkezik egy olyan realitás hideg fuvallatától, amelyben a tudás hatalom, a hatalom pedig tudás.

A fentiekből egy sajátos pozíció bontakozik ki. A kultúra szorongató érzése *kritikára* sarkall, s ebből adódik hogy minden kor ilyen, s a miénk még inkább az. Ám ez a kritikai impulzus – jegyzi meg joggal Sloterdijk – hagyja felülkerekedni magán a tompa lehangoltságot. Megnő a feszültség a között, aki „kritizálni” akar és amit „kritizálni kellene”, s gondolkodásunk százszor kedveszegettebb, mint precíz. Gondolkodóképességünk nem tart lépést a problémás dolgokkal, ennek okán a kritika leköszönését kell, hogy regisztráljuk. A minden problémával szembeni közömbösségben rejlik a végső sejtelve annak, hogy milyen is volna felnőni e problémákhoz. Mivel minden problematikus lett, valahol minden közömbös is. E nyomot kell követnünk, s ez a cinizmus tartományába, a „cinikus ész” felségterületéhez vezet.

Cinizmusról beszélni annyit tesz – mondja Sloterdijk – mint egy szellemi, morális botrányt a kritikának kitenni, majd ezt követheti a botrány lehetőségeinek a kibontása. S így a „kritika” is egy olyan folyamatot jelent, mely először kiéli a dologgal kapcsolatos pozitív és negatív érdekeit, hogy végül a morális tudat elemi struktúráira bukkanjon, amelyek „túl jön és rosszon” kerülnek megfogalmazásra. Ezt jelzi Sloterdijk, mikor a dolgok égető közelségbe kerüléséről beszél, s annak a kritikának a létrejöttéről,

¹¹ Sloterdijk itt a „kynisch” megjelölést használja, ennek megfelelően használhatjuk a továbbiakban a „künikus” jelzöt, a „Kynismus”-ra pedig a „künizmus” főnevet.

mely kifejezésre juttatja az égést: s ez nem a megfelelő distancia dolga, hanem a megfelelő közelségé, az „érintettségé”.

Ezért írhatja Sloterdijk, hogy ahol az elleplezések egy kultúrában konstitutívak, ahol az élet egy társadalomban a hazugság kényszerének van kitéve, ott az igazság valódi kimondásában egy agresszív momentum jelenik meg, egy nem várt kitárulkozás. De azt is hozzáteszi, hogy a leplezés ösztöne hosszabb távon erősebb. Csak a dolgok radikális csupaszága és el nem rejtettsége szabadíthat meg bennünket a bizalmatlan vádaskodás kényszerétől. „Leplezetlen igazságot” akarni: ez a kétségbeesett érzékiség motívuma, mely szét akarja szaggatni a konvenciók, hazugságok, absztrakciók és diszkréciók leplét, hogy a *dologhoz* jusson el. S így mégiscsak egy esélyként nyílik meg előttünk a cinizmus, szexizmus, „tárgyilagosság” és pszichologizmus, amelyek egyvelege megszabja a hangulatot a „Nyugat felépítményében”, ami ugyan a félhomály hangulata, de mégis kedvez a csodabogaroknak és a filozófiának. Sloterdijk felforgató kritikájának szellemét érdemes újragondolnunk, ahol nem a nyugvópontok, a távolságtartások és közvetítések uralkodnak, hanem a dinamika, a dolgok, jelenségek fenomenalitásának előtérbe helyezése és a közvetlen hozzáférési módok igenlése jelentheti a fordulatot.

(szimuláció és etika: új formavalóságok felé) A szimuláció fogalma Baudrillard tolmácsolásában azt sugallja, hogy nemcsak a kultúrkritikának, de magának a kultúrának és az előzőekben jelzett kritikai-etikai hangoknak is más formákban szükséges megjelenniük, igazodva és követve azokat a nyomokat, amelyek meghatározzák jelenünk kultúráját és civilizációját.

Szimulációként határozza meg Baudrillard egyik esszéjében¹² jelen dolgaink folyamatait. A dolgok olyan különös állapotával szembesülhetünk, ahol az eredet és a cél összeütközik és *neutralizálódik*, ahol az igazság kérdését már nem tehetjük föl, hisz mindez sem nem hamis, sem nem igaz, és a szimuláció sem jelent hamisat, disszimulációt, hanem igaz és hamis kölcsönös semlegességét. Azt is feltehetjük, hogy ez az egész szimuláció az emberi faj funkcionális *védekezési mechanizmusa*, de ezt nem tudhatjuk. Lehet, hogy az ember legmélyebb vágya, hogy a régi gondoktól, az igazság, a szabadság, az intelligencia, a felelősség stb. alapproblémájától szabaduljon. A valódi óhaj talán nem is az, hogy uraljuk a világot, vagy hogy a világot szubjektummá alakítsuk át, vagy hogy saját akaratunkat a világra kivetítsük. Valószínű, hogy a produkciót, az egész világ produkcióját *túlásba* vittük, a produkció szinte minden útját meghaladtuk, és talán ezek mögött egy új lehetőség bontakozik ki. Egyfelől a dolgok radikális közömbösségének állapotát kell *megfigyelnünk* és *elemoznünk*: a *radikális sorstalanságot*; másfe-

¹² Jean Baudrillard: Víruselmélet. In: Új Symposion, 1991. 4–5. szám

lől viszont lehet, hogy ez csak egy álom, metafora vagy rögeszme, és kívánhatjuk, hogy *legyen* radikális kihívás, radikális fatalitás, radikális sors.

Az „elméleti úr” tisztartójaként aposztrofált gondolkodó eszmefuttatása egy újabb *kiindulópont*, amely felvillantja huszonegyedik század végi létünk egy lehetséges értelmezését. Ha jól megfigyeljük a gondolatmenetet, akkor az első pillanatok után az lesz a benyomásunk, hogy itt döntő probléma került megfogalmazásra. Nem pusztán az emberi tradíciók történetéhez kapcsolódó értékek elvetéséről és újakkal való helyettesítésükről van szó, hanem sokkal inkább egy végső, radikális kihívással való szembenézés szükségességével és kívánságával. Új fejezet kezdődik, már nem az ember által eljátszott értékek visszahódításának ígézetében, hanem a sorsok erőterében, a különböző értelmezési módozatok *dialógusaiban*.

A *többes szám* hangsúlyos. Mert nem egy radikális kihívással kell szembenéznünk, hanem egyszerre többféle irányból érkezővel. S így nemcsak a különböző dolgokból adódó értelmezések sokféleségével érdemes számolnunk, hanem a válaszkísérletek is megsokszorozódnak, és egészen finom erezetű kapcsolatrendszereken keresztül érintkeznek, erősítik avagy gyengítik egymást.

A szcientista, a pragmatikus, a tradicionális vagy az ökológiai álláspontokról megfogalmazódó kérdések sokszor szükségszerűen ütköznek jelenünk sokféleségében, az eszmék és cselekedetek tarkaságában már nemigen számíthatunk *biztosnak vehető* megoldásokra.

Mindezt, azt hiszem, nem szükséges különösebben bizonygatni, hisz láthattuk a huszadik század történetében, hogy hova vezettek a *monolitikus* politikai-társadalmi berendezkedések (sztálinizmus, fasizmus), és azt is tapasztalhattuk, hogy a kapitalizmus gazdasági racionalitása is folytonos bővítésre szorul, és különböző külső elemek – pl. mint az állam – beavatkozását teszi szükségessé működésének érdekében.

Tehát különböző megközelítési módokat vehetünk szemügyre, nem tudjuk bizonyosan, hogy melyik közelíti meg leginkább a radikális kihívásra válaszoló feleletet. Valószínűleg *együttes eredőjük* vihet bennünket sorsproblémáink megoldása felé, s világunk otthonosabbá tételének megteremtéséhez.

(utóhangok és megint a számítógép) Jelen dolgozat célja így csak a *jellegzetes attitűdök* érzékeltetésében öltött testet. Ami mégis legalább megközelítőleg egy irányba terelte a különböző beállítódásokat, az az értelmező-feltáró problémaorientációja, hogy kísérletet teszünk arra, rekonstruáljuk azt: *mi történik velünk, és milyen lehetőségeink vannak az elkövetkezendőkben*. Az ember biológiai-antropológiai kihangosítása Nietzschénél a tradicionális kultúrát és etikát, valamint a mérsékelt kritikai megjelenítést totálisan áthangszerelte.

Ám, mint Grisebachnál láthattuk, ennek lehetnek a kultúra ethoszában helyet kereső megoldásai, lehetnek az értékek és az antropológikum mentén megmutatózó és a kritikai értelmiségnek még némi helyet hagyó változatai, mint azt Márkus kapcsán megfigyelhettük, de megmutatkozhatnak speciális effektekben, mint Sloterdijknál a cinikus filozófiai magatartás felforgató hullámaiban, vagy Baudrillard-nál a szimuláció fenoménjeinek számbavételekor, egy biztos, hogy több kérdésfeltevés irányában kutakodhatunk továbbra is.

S ismét eszembe jut, hogy saját nevemet aláhúzza számítógép, hogy nem vagyok benne, nem tettem magam bele az elektronikus szótárába: azt már megszoktam, s talán így van jól. Legalább jelezheti a gép, hogy valami nincs rendben körülöttem (még mindig igaza van!). Az azonban továbbra sem érthető, hogy a kultúrkritika szót makacsul aláhúzza. Talán így együtt nem tetszik neki valami. Vagy a kultúra vagy a kritika ? Azonban most már az is látható, hogy a grammatikailag pontos etika fogalmát is újra kell értelmeznünk.