

# Önismeret és önmegértés

A megértés kifejezésnek a magyar nyelvben kétféle jelentése van. Egyrészt megérthetünk *valamit*, egy összefüggést, egy matematikai példát vagy egy idegen nyelvű szöveget – ebben az értelemben megérteni annyit jelent, mint valamit *(át)látni* vagy *megismerni*. Minthogy pedig látni azt lehet, ami valamiféle realitással és konzisztenciával rendelkezik, ha a megértés igényét önmagunkkal szemben érvényesítjük, saját természetünket kell többé vagy kevésbé látható realitásnak tekintenünk. A szónak erre az első jelentésére utalva *megismerésről* és – amennyiben tárgya mi magunk vagyunk – *önismeretről* beszélhetünk. A megértés kifejezésnek azonban van egy második jelentése is. Amikor például arról beszélünk, hogy *megértéssel vagyunk valaki iránt*, vagy valakinek a *megértésére számítunk*, nem annyira tisztánlátást, mint inkább jóindulatú belátást várunk el. Amennyiben ezt a jelentést vonatkoztatjuk önmagunkra, az *önmegértés* kifejezést fogom használni. Természetesen a főnév e két aspektusa nem választható el élesen egymástól. Az önmagunkkal vagy a másik emberrel szemben tanúsított megértés nem nélkülözheti az önmagunk vagy a másik helyzetére vonatkozó elemi ismereteket. Ugyanakkor a szó második értelmében vett megértés akkor is lehetséges, ha megismerési törekvésünk kudarcot vall, hiszen a belátás mindig támaszkodhat arra a szolidaritásra, amelyet saját korlátaink tapasztalata vált ki bennünk.

Az alábbiakban e megkülönböztetésre támaszkodva az önismereti kultúrával kapcsolatos fenntartásaimat szeretném kifejtetni, melyek abból a megfontolásból erednek, hogy az önismeret kalandja mindig hierarchikus értéket feltételez, amelyben létezik „látszólagos” és „valóságos”, „felszínes” és „mély”. Ebben a térben önmagunk megismerését csábító olyan útként elgondolni, amely szakítva a felszínes illúziókkal közelebb vihet bennünket személyiségünk valódi magjához. Úgy vélem azon-

ban, hogy minden hierarchizált tér valamiképpen hatalmi viszonyokat fejez ki, s így az eszkatologikus ígéretek felől olvasva – gondoljunk az áspiskígyó fészkebe nyúló gyermek izaiási képére – felszabadításra szorul. Ennek lehetőségével kecsegtet az *önmegértés* fogalma, amely nem szorul rá *valós és látszólagos* dichotómiájára. Ezzel kapcsolatos meglátásaimat három lépésben, *Szophoklész* thébai trilógiájának, egy XVII. századi misztikus szerző írásainak, majd a freudi lélekelemzés filozófiai konzekvenciáinak elemzésén keresztül szeretném kifejtetni.

## 1.

*Szophoklész Oidipusz király* című drámája az önismeret labirintusába vezeti a nézőt. Nem csak abban az átvitt értelemben, ahogyan a freudi pszichológia utal a címadó alakra, hanem a szó tematikus értelmében is: Oidipusz a nézők szeme láttára érkezik meg ahhoz az önmagához, aki kezdetben ismeretlen volt számára. A király a dráma első jeleneteiben úgy áll a színpadon, mint aki ura saját személyiségének, s ura annak a városnak, amely felett érdemei elismerésül türannoszi hatalmat gyakorol. Az önismeret motívuma már a főszereplő rangjában felismerhető: a városnak Oidipusz éppen azért tudott türannoszává válni, mert a kritikus pillanatban felismerte önmagában az embert, a szfinx ugyanis a válaszadó énjére (a benne rejtőző általánosra, azaz „az” emberre) kérdezett rá. Így a thébai hatalomszerzés azt az ősi meggyőződést példázza, amelyre az „ismerd meg önmagad” parancsával a delphoi jósisten is utal: az önismeret rendet teremt a zűrzavarban, s helyreállítja a harmóniát, amely a görög gondolkodás szerint nem a dolgok természetes adottsága, hanem szakadatlan erőfeszítés árán fenntartható, törekény állapot.

Szophoklész drámájának nyitójelenetében ismét dögvész pusztítja a várost, a rendezett élet tehát a pusztulás káoszába való visszahullással fenyeget: „A város (...) megingott, s nem tudja fölemelni már / fejét a véres zavarok poklaiból” (23–25.).<sup>1</sup> Mi sem természetesebb, mint hogy ekkor – a krízis pillanatában – Théba polgárai könyörgésükkel ismét ahhoz a királyhoz fordulnak, aki bölcsességével egyszer már megmentette a poliszt. Ám a város krízise, mint hamarosan kiderül, jelen esetben egészen más jellegű, mint a korábbi. Nézzük meg röviden, miért.

Oidipusztól az elvégzendő feladat korábban egyszerű rejtvényfejtést kívánt. Mit jelent a rejtvényfejtés? A rejtvényfejtő olyan nyomozást végez, melynek során a feladat megoldásához szükséges legfontosabb támpontok adottak, s ezek segítségével – ha az igazság mégoly kicsiny fragmentuma van is a kereső birtokában – felderítheti azt, ami még ismeretlen: „Egy dolog soknak nyomára visz / csak kis csücskénél foghassuk meg a reményt” (120–121.). Oidipusz rejtvényfejtőként önmaga és a dolgok szilárd ismeretére támaszkodva tudott hajdan rendet teremteni a káoszban, s a jutalom – a város trónja és a meghalt király özvegye – e szilárd jellem gazdagodásához vezetett. Ennek megfelelően most, a dráma kezdőpontján, Oidipusz ismét a világismeret és az önismeret kereteibe vetett töretlen bizalommal lát neki, hogy – teljesítve Apollón parancsát – a korábbi király, Laiosz gyilkosának nyomára bukkanjon. Minden reménye megvan arra, hogy ismét sikerrel jár – nem azért, mert hatalma végtelen, hanem azért, mert – most is, miként hajdan – ismeri saját helyét a dolgok rendjében.

Ezzel az ismerettel Oidipusz megtestesíteni látszik azt az antik eszményt, amelyre a klasszikus görögség az *szóphroszüné* fogalmával utal: a *szóphron* az az ember, aki ismeri a mértéket, s ezért nem lépi át a határt, amely számára a kozmoszban kijelöltetett. Aki ismeri a mértéket, ismeri önmagát, s tudja kinek-kinek a kijelölt helyét. A rejtvényfejtő kezdetben tehát természetes szövetségben áll a kozmosszal, a dol-

gok örök rendjével, a múlttal és a jövővel. Amint Oidipusz fogalmaz: „Így leszek én a jóistennek és a rég / halott királynak harcos szövetségese” (247–248.).

Hamarosan kiderül azonban, hogy most, amikor ismét dögvész sújtja a várost, a pusztulás oka – a keresett személy – nem valamely idegen, hanem maga Oidipusz. Ebben az önmagára visszautaló körkörösségben van valami nyugtalanító: az ember önmagát általában környezeté integráns részeként ismeri. Nagy vonalakban mindnyájan tisztában vagyunk azzal, kik vagyunk, miként illeszkedünk környező világunkba, ha kell, el tudjuk mondani, honnan jövünk, merre tartunk, milyen értékek és célok vezérelnek, milyen vágyak irányítják az életünket. S ha netán kétely merülne fel ezekkel kapcsolatban, van hova fordulnunk: környezetünk minden pillanatban felvilágosítással szolgál önmagunkról és a társadalomban elfoglalt helyünkéről. Ám ha a keresett személy – akinek előtörténete valami módon összefügg az életünket fertőző dögvésszel – történetesen mi magunk vagyunk, nem folytathatjuk le úgy a nyomozást, mintha csak egy fragmentum ismeretlen helyét keresnénk egy már csaknem befejezett mozaikban. Itt ugyanis maga a kereső sodródik válságba: Oidipusznak arra kell rádőbennie, hogy a dolgok – az istenek és az emberek – nem szilárd „szövetségesei” a rejtvényfejtő *énnek*, aki látni és ismerni véli a dolgokat, ám aki valójában – amint hamarosan kiderül – vak önmagára, s ezért sem látja végső soron magát a világot sem.

Megrázó tapasztalat ez a dráma közegében: nem pillanatnyi bizonytalanságról van szó, nem az énkép és a világkép átmeneti zavaráról, amelyet mélyebb önismerettel orvosolhatnánk, hanem annak radikális felismeréséről, hogy az ember *soha* nincs abban a helyzetben, hogy biztosan ismerje önmagát, s „harcostárs” lehesen az istenek számára (vö. 244–245.: *tói daimoni szümmakhosz*). A mélyebb önismeret ugyanis az *Oidipusz királyban* nem állítja helyre a megismerő és a világ kizökent viszonyát:

<sup>1</sup> Szophoklész: Oidipusz király. In *Szophoklész drámái*. Budapest, 1983, Európa Könyvkiadó. Szophoklész drámáira a sorszámozás zárójeles megadásával utalok.

Oidipusz megismeri önmagát – látni kezdi azt, amit nem látott –, ám ez a látás nem állítja vissza a korábbi rendet, hanem a címszereplő ebbe az önismeretbe belevakul. Oidipusz kifolyt szeme – amelyet a színészek álarca stilizálva rejtett el s mutatott meg a közönségnek – annak az úrnak a szimbóluma, amely e szophoklészi látomás szerint énje legmélyén leselkedik arra, aki keresi önmagát, s amelyről – miként egy hírnök beszámoló róla – maga a király mond szigorú ítéletet:

*Iszonyú látvány várt reánk.  
Mert letépvén az aranyból vert kapcsolat,  
melyek fölfogták a királynő köntösét,  
fölkapta s szeme golyójába szúrta, így  
kiáltva: „Nem láttátok, miben éltem én,  
nem láttátok, mily rémségeket tettem én,  
ne lássátok most, kiket oly jó látnotok,  
s kiket legjobb lett volna sohse látnotok!”*  
(1267–1271.)

Oidipusz történetében a talány immár nem általában „az” ember, hanem a kérdező önmaga, a rejtvény tehát nem a világra vonatkozik, nem a látás tárgyai között képződik olyan üres hely, amelyet a megfejtésnek kell kitöltenie, hanem a látás alanya válik talánnyá. Oidipusz esetében nem az számít, amit lát, hanem aki lát, s ebben az önreferenciális viszonyban válik világossá a látás uralhatatlansága s az önismeret krízisének mélysége. Az, amit látunk (a megoldásra váró dolgok, az elvégzendő feladatok sora), a reális tényeket öleli fel, amelyek között mindennapi életünkben tájékozódnunk kell. Ám önmagunk megismerése nem része e megoldásra váró problémák és az elvégzendő feladatok halmazának, a mindennapi élet elrendezésére váró ügyes-bajos dolgainak. Az ugyanis, aki lát, nem más, mint maga a szem, amely – miként arra a vak Oidipusz álarcán a két üres gödör utal – épp önmagát nem látja soha. A dráma üzenete szerint az én helye, amelyet meghatároz a látás alanyi mozzanata, megismerhetetlen, uralhatatlan és kimondhatatlan. Amikor Oidipusz felismeri, ki is ő valójában, a korábbi önképet nem egy új, reálisabb – tehát sikerebb – önkép, hanem tagadások sora váltja fel:

*Óh, napvilág! ma utoljára láttalak én.  
Ott születtem, hol nem kellett; azt vettem el,  
kit nem lehet; s megöltem, akit nem szabad!*  
(1184. skk.)

Mi egyéb ez a negációkkal körülrajzolt identitás, mint a tudat pozitív önreprezentációira támaszkodó énkép lebontása? Annak felismerése, hogy az ember, miközben cselekszik, cselekvésével gyakran egészen mást valósít meg, mint amire szándéka irányult. Oidipusz úgy vélte, egy ellenséges idegent öl meg az útkereszteződésnél, ám ehelyett saját apjával végzett. Úgy vélte, a halott király özvegyét veszi feleségül, s ehelyett saját anyjával hált. Az incestus mint a cselekvő ént pusztító ragály a sors működését mutatja. Nem az vagyok, aki vagyok; amit teszek, nem az, amit tenni akarok, cselekvésem voltaképpen passzivitás: elszenvedem azt, amit teszek, hiszen uralni képtelen vagyok. E felismerés körül szerveződik meg a kontraszt múlt és jelen között, melyet a kar szavai tesznek láthatóvá:

(a) Hajdan:

*Vészben szomorú városunk élén  
mint torony álltál!  
És azóta te vagy király  
országunkban, a legnagyobb  
tisztesség a tiéd...*

(b) Most:

*De most tenálad  
nyomorultabb ki van?  
Ki él jobban a vad  
végzettel egy  
fedél alatt? óh, változás!*  
(1202. skk.)

A változás kifejezés itt nem egy hamis önképnek a reális önképpel történő cseréjét, hanem egy megnyugtatóan soha le nem zárható mozgást, a „vad” – tehát nyugvópontra nem jutó és soha nem kontrollálható – „végzet” uralmát jelöli. A sors görög fogalmában e kontrollálhatatlanság úgy mutatkozik meg, mint

ami nem kívülről tör rá a cselekvőre, hanem saját legszemélyesebb szándékai mélyén tör fel. Mint láttuk, a főhős kezdetben önmaga pozíciójának ismeretében cselekszik, vagyis olyan szándékokat valósít meg, amelyek fedezetét a világban elfoglalt helye adja. Oidipusz önmaga és népe számára „a haza uralkodója”, „az emberek elseje”, „a halandók legjobbjá” és „megmentő”. Minthogy szándékos cselekedeteink manifeszt értelmét az a keretrendszer biztosítja, amely céljainak az ismeretéből fakad, az önismeret krízise azonnal a cselekvés krízisévé terebélyesedik. A végzet épp ezért *vad*: nem domesztikálható, mert nem külső erő, amelyet kellő akaraterővel le lehetne gyűrni, hanem lényünk legmélyén lakik, s éppen ott mutatja passzívna az ágenst, ahonnan annak tudatos cselekvése forrászik. A nem-én, az idegen konstitutív eleme annak, amit önmagunknak hívunk.

Szophoklész munkája paradox módon mégsem a megismerés kudarcáról szól. A cselekményt követve ugyanis mi magunk – nézők és olvasók – *megértjük*, mit jelent ismerni önmagunkat. Önmagunk ismerete annak felismerésében teljesedik ki, hogy látásunk során épp az a pont nem tárul fel soha önmaga számára, *ahonnan* látjuk az eseményeket. Ez a tudás az, ami a *szóphron* igazi bölcsességét adja: eljutni önmagunkhoz, s ismerni önmagunk istenek által kijelölt helyét a világban annyi, mint felismerni személyiségünk mélyén a megismerhetetlent, cselekvésünk során a megeselekedhetetlent. Olyan megértés ez, amely nem teszi megismerhetővé sem az ént, sem a dolgok rendjét, ám megértővé tesz önmagunk és a világ megérthetlenségével szemben.

Fontos adalékokkal szolgál ezzel kapcsolatban a thébai trilógia utolsó darabja. Ami látható, az az embersorsot felismerő Oidipusz számára „fénytelen fény” csupán (vö. *ó phósz aphenesz*: *Oidipusz Kolonosban*, 1548.), annak az embert megvakító igazságnak a felismerése, hogy – amint a kar fogalmaz:

*Nem születni a legnagyobb boldogság,  
de a második  
megszületve hamar megint  
visszaszülyedni, ahonnan jöttünk.*

(1225. skk.)

E felismerés – amelybe Oidipusz belevakul – *Nietzsche* szerint pusztító gúnykacajjá változtatja az istenek ajkán az „ismerd meg önmagad” etikai parancsát.<sup>2</sup> Nem volna azonban helyes e felismerést tisztán negatív üzenetként értelmezni akár önmagunk, akár az „istenek” vonatkozásában. Túl azon, hogy *Nietzsche* szerint e pusztító látáshoz olyan étellel teli bátorság kellett a görögség részéről, amelyre a vívmányaira büszke modern ember nem képes – értékeit ezért fenyegeti nihilizmus –, azt is látnunk kell, hogy az Oidipusz vakságát okozó fény csupán az *önismeret* útját teszi lehetetlenné: „Hogy én ki vagyok, tilos kutatni” (*Oidipusz Kolonosban*, 210.). Nyitva hagyja ugyanakkor annak a belátásnak – az emberi sors megértő elfogadásának – az útját, amely végül a trilógia utolsó jeleneteiben a halandók felé szánalommal forduló istenek végzéséhez, a Thészeusz által hozott megbékéléshez vezet: „Hagyjátok el lányok a sírást! / Országomban szeretet fogad. / Siratni kár, ami végzet” (*penthein u khré: nemeszisz gar*, uo. 1751. skk.).

## 2.

A továbbiakban a francia misztikus hagyomány egyik kiemelkedő alakjának, a legtöbbször Madame Guyonként emlegetett *Jeanne Guyonnak* (1648–1717) az írásaiban igyekszem szemügyre venni az önismeret nehézségeit.<sup>3</sup> E művekben ugyanis ismét annak a belátásnak a nyomaira bukkanhatunk, hogy cselekvésünk során nem vagyunk urai saját legszemélyesebb szándékainknak sem, s az önmagunkról alkotott kép – amelynek szilárd vonatkozási pontokat kellene szolgáltatnia a cselekvés számára – jöveteletlenül elhibázott. Madame Guyonnál – mint látni fogjuk – egyenesen az a törekvés válik a he-

2 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. Budapest, 2007, Magvető Kiadó, 43–44. ■ 3 Jeanne Guyonnal és az úgynevezett kvietizmusvitával kapcsolatban a legjobb bevezetést máig *Louis Cognet* klasszikus műve jelenti: *Crépuscule des mystiques*. Paris, 1991, Desclée, 51. skk. Ujabb, kiváló értelmezés, amely filozófiai összefüggést is ad a vitának, *Michel Terestchenko* írása: *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*. Paris, 2000, Seuil, 122. skk.

lyes cselekvés akadályává, hogy reális képet alkossunk önmagunkról.

Mindezen túl egy további oka is van annak, hogy Oidipusz története után e kevésbé ismert misztikus szerző írásai felé fordulok. E szövegek ugyanis egy olyan korszak – a korai modernitás – reprezentatív alkotásai, amelyben az önismeret krízise a vallási és világi kultúra szinte valamennyi területén reflektált problémaként (voltaképpen a modern ember jellegzetes problémájaként) jelentkezett. Madame Guyon írásai így annak a kettős folyamatnak a kezdeteit is dokumentálják, amelynek során az individuum megfellebbezhetetlen értéként kezd önmagára tekinteni, miközben egysége és integritása (a természet kutatása vagy a modern társadalmak működése felől nézve) egyre erőteljesebb gyanú tárgyává válik.

E gyanú természete igen világosan megfigyelhető már azoknál a XVII. századi francia moralistáknál is, akik (mint *Pascal*, *La Rochefoucauld*, *Pierre Nicole* és *La Bruyère*) az ember világról és önmagáról alkotott képét olyan reprezentációnak tekintették, amelyhez a megismerő nem episztemikus okokból (tehát nem azért, mert e kép minden további nélkül igaz vagy hamis), hanem valamilyen önös érdektől indítva ragaszkodik. Ami e reprezentációkat különösen gyanússá tette a szemükben, az az a körülmény, hogy a genezisüknel érvényesülő *önérdek* az esetek többségében teljesen láthatatlan az önképet kialakító alany számára. Olyan ez, mintha Oidipusz nem egyszerűen tudatlan lenne valódi énjével kapcsolatban, hanem hatalmát megőrzendő valamilyen előtte is rejtett önmegtévesztő pszichés mechanizmussal akadályozná az igazság napfényre jutását. A cselekvő alany tehát e megközelítés szerint nem egészen ártatlan abban, hogy valódi természete „vakfoltra esik” önmaga számára. E megközelítés az Oidipusz-történetben vizsgált összefüggést morális kontextusba helyezi. Az ember azért képtelen reális önismeretre szert tenni, mert *nem akarja* megismerni önmagát, fél ugyanis feladni azokat a képeket, amelyekre egzisztenciáját építette. Itt nem a kozmosz rendjében elfoglalt helyünk teszi tehát kérdéssé az önismeret lehetőségét,

hanem egy olyan akarat, amely a cselekvő legbensőbb sajátja, ám amelynek természete felől az alany maga is tévedésben van. Ami korábban a végzetnek kitett véges emberi létezés paradoxona volt, az itt saját szándékaink kifürkészhetetlenségéként jelenik meg.

E viszony modelljét a XVII. században egy teológiai és egy ezzel több ponton összekapcsolódó természetfilozófiai elmélet szolgáltatta. Teológiaiailag a bűnbeesés ágostoni értelmezése játszott döntő szerepet. A *Szent Ágostont* követő szerzők szerint a bűnbeesés pillanatától kezdve – amikor a lélek engedett az önszeretet első csábításának – a bűnös egoizmusa hajlamos önzetlenségnek álcázni magát, s így a cselekvő legtöbbször még csak nem is tud önzéséről. Ki-ki erényesnek hiszi magát, látható erényeink mögött azonban sokszor az elismertetés és az érvényesülés vágya munkál anélkül, hogy akár az ágens, akár az ágens környezete észrevenné. A másik modell a kozmosz modern leírásából származik. A kora újkor egyik legfontosabb felismerése szerint az ember, jöllehet önmagát egy véges világegyetem mozdulatlan középpontjának látja, valójában a végtelen tér „egy félreeső zugában” eltévedt lény, aki érzékszerveire hagyatkozva hamisan tulajdonít centrális szerepet önmagának.<sup>4</sup> Érzékelésünk tehát megtéveszt helyzetünk tekintetében. Ennek okát a filozófusok nem egyszerűen érzékeink véges kapacitásában – azaz természetünk végességében – látják, hanem egy szubjektív *önérdek* munkálkodását fedezik fel a háttérben. Szemeink például azért látattják fejünk felett véges sugarú félgömbnek az égboltot, mert ami e körön túl van, az *testünk fenntartása szempontjából* irreleváns. S ugyanígy nem volna haszna annak, ha szemeink mikroszkopikus méretű részecskéket látnának. Érzékeink tehát nem a „tisztá” megismerést, hanem a létfenntartás elemi érdekét szolgálják, s ezzel korrelációban teszik számunkra hozzáférhetővé környezetünket. Mindeközben azonban oly módon észleljük a környező világot, hogy a megismerésünket szervező érdek láthatatlan marad számunkra. Ha pusztán az érzékszerveinkre hagyatkozunk, a tárgyak objektív természetének tekintjük azt, ami – mint a Nap

4 Vö. Pascal, Blaise: *Gondolatok*, 72. töredék. Budapest, 1978, Gondolat Kiadó, 27.

látszólagos mozgása keletről nyugat felé – saját pozíciójából fakad.

Amennyiben – miként Jeanne Guyon teszi – e modelleken keresztül tekintünk önmagunkra, azt találjuk, hogy amint minden reflektálatlan megismerés valamilyen rejtett érdek szerint szerveződik, úgy az önismeret esetében sem egyszerűen egy önképpel van dolgunk, amely minden további nélkül igaz vagy hamis, hanem egy olyan *érdekevezérelt* ábrázolással, amely önszeretetünknek megfelelően kozmetikázza önmagunk képét. Az önismeret tehát a háttérben láthatatlan munkálkodó vágyak játéka miatt soha nem pusztán igaz vagy hamis ábrázolás kérdése; az a kép, amelyet önmagunkról alkotunk, Madame Guyon szerint soha nem lehet immunis a vágyak torzító hatásaival szemben, s így soha nem mentes a kétértelműségetől. Döntésünk ugyanis, amelylyel egy realisabb önértékelés irányába szeretnénk elmozdulni, lehet egyrészt az istenszeretet megnyilvánulása, de fakadhat egy olyan önszeretettől is, amely magát „istenszerető énné” maszkírozva találja meg önző számítását.

Madame Guyon meglátása szerint ebben a kikutathatatlan kétértelműségben rejlik a lélekre leselkedő valamennyi veszély az Isten felé vezető úton. A hagyományos vallási gyakorlatok és keresztény erények – ima, böjt, jótekonyság, alamizsna – mind megannyi csapda azok számára, akik a mindennapi élet devóciós formáira korlátozzák lelki életüket, hiszen „az önszeretet [*amour-propre*] oly mélyen gyökerezik a teremtményben, hogy ezek az [isteni] ajándékok is csak gyarapították” (114.). Miközben ugyanis az Isten felé tartó lélek szakít a világi örömeikkel, spirituális előrehaladása más, lelki természetű örömeikkel ajándékozza meg. Ily módon könnyen előfordulhat, hogy az Isten felé vezető mozgás hajtóerejévé nem a Teremtő szeretete, hanem annak az öröme az élvezete válik, amely e mozgást kíséri. Madame Guyon világosan elválasztja egymástól e két hajtóerőt. Míg a szeretetnek valóságos értéket tulajdonít, amennyiben – tranzitív aktusként – önmagán kívülre vezet a lelket, a másodikkal kapcsolatban ko-

moly fenntartásokat fogalmaz meg, hiszen az öröm élvezete minden esetben magában a lélekben megy végbe, s így az élvezet – bármi legyen is a kiváltó oka – a lélek önszeretetét táplálja. Minthogy e két motivációs erő a spirituális fejlődés útján szorosan összefonódik, féltő, hogy az Istent kereső lélek összetéveszti a kettőt, s Isten szeretetét azzal az örömmel azonosítja, amely őt magát éri e kapcsolat eredményeként. Ez utóbbi esetben voltaképpen narcisztikus hajlamai eléggülnek ki az istenszeretet leple alatt, s önmagát keresi még akkor is, ha önértékelését vallásos cselekedetekre alapozza. A *vadpatakok* (*Les torrents*) című művének egy helyén Jeanne Guyon az *Énekek éneke* allegorikus nyelvén beszél annak a szeretetnek a csapdájáról, amelyet Isten közelsége válthat ki a lélekben:

*Ez a szeretet erősnek tűnik és nagyak, de egyáltalán nem az. A lelkek attól a gyönyörtől sírnak, hogy látják jegyesüket, s önnön kielégülésüket keresik. Mert ha jegyesük gyönyörét keresnék, éppoly örömeiket lennék abban, amelyben tőlük elválasztva van része, midőn sétál, vadászik vagy más úton jár, mint abban, amelyet az ő társaságukban talál. Érdekevezérelt szeretet tehát ez, jóllehet a lélek nem ilyennek látja, hanem – ellenkezőleg – azt hiszi, csupán azért szereti, mert szeretetre méltó. Holott azért a gyönyörért szerettek csupán, amelyet e szeretetreméltóságban találtak.<sup>5</sup>*

Minthogy Isten szeretete és a belőle fakadó öröm élvezete nehezen szétválasztható fonatot alkot, Jeanne Guyon számára igen értékesek a spirituális élet azon pillanatai, amelyekben e két szál elválik egymástól. Ilyenkor a lélek nem érzi szerelmese közelségét, hanem eltaszítottnak tudja magát, a magány és a kiszáradás állapotába kerül, s reménytelenség lesz úrrá rajta. Azért értékesek e pillanatok, mert ezekben mintegy kontrasztot képezve jelenik meg egy olyan tiszta szeretet lehetősége, amelyet biztosan nem a lélekre visszaháramló spirituális öröm mozgat, vagyis amely „nem hajlik vissza” a cselekvő alany felé, hanem tiszta vonzalommal fordul a szere-

<sup>5</sup> Madame Guyon: *Les torrents et Commentaires au Cantique des cantiques de Salomon*. (1992), 2004, Éditions Jérôme Millon, 104.

tett személyhez, s így nem vegyül bele az önszeretet salakja. Madame Guyon szerint az akédia szárazsága ezért szükségszerű fázisa a spirituális életnek, Isten ugyanis ezen az állapoton keresztül éri el, hogy a lélek ne a tőle kapott ajándékokért (a spirituális örömekért és az új lelki képességekért), hanem önmagáért szeresse jegyesét. A kitaszítottság e krízisében Isten olyan, kompromisszumot nem ismerő, „vad” szeretete nyilvánul meg, amely a szerető lélekben megszülető spirituális örömekre is féltékeny. Ezért fosztja meg kedvesét díszeitől, s ezért jele e féltékeny szeretet munkálkodásának az a mezítelenség, amelyben a lélek semmi gyönyört nem tapasztal, s mintegy viszonzás nélkül kell szeretnie.

*Ó, szerencsétlen lélek! Mi történt veled? Egykor gyönyörűségre voltál jegyessednek, aki mennyi sok örömet lelte abban, hogy felékesített és kicsinosított! Most pedig oly mezítelen vagy, oly megtépázott és szerencsétlen, hogy nem is mersz önmagadra nézni, nem mersz az emberek előtt mutatkozni, akik – miután korábban csodálattal tekintettek rád – ily meggyötörtnek látnak, s azt hiszik, megháborodtál, vagy a legsúlyosabb bűnököt követted el, s jegyessed ezért hagyott el téged. Ők nem látják azt, amit e féltékeny jegyes, aki e lelket csak saját magáért szereti. Ő ugyanis látja, hogy amaz önnön ékességeiben leli kedvét, hogy gyönyörködve néz önmagára, hogy önmagát csodálja, önmagát szereti, látja tehát mindezeket, s észreveszi, hogy amaz olykor már nem is rá pillant, hanem saját maga felé fordítja tekintetét, s már a szerelme is – amellyel hajdan őt szeretted – most túlzott önszeretete miatt kezd megfogyatkozni, s önmaga szemléletében leli gyönyörűségét. A lélek látja, hogy mily szeretetreméltó, s hogy ez vonzza kedvesét, s mindez megfosztja jegyesét szeretetétől. Nyomorult lélek, mily ostoba! Nem látja, hogy csak kedvese szépségei teszik széppé, s ha ő megfosztja ezektől, oly csúnyává válik, hogy megijed magától.<sup>6</sup>*

Az elhagyatottság e napjaiban azonban a lélek éppúgy félreismeri valódi állapotát, mint korábban, amikor – érzései szerint – lángolva szeretett.

*Azt hiszi e szegény lélek, hogy elvesztette [szeretetét], holott sohasem szeretett jobban, soha nem szeretett hevesebben. Igen, elvesztette szeretetének elevenségét és érzékelhető hevét [force sensible de l’amour], de nem veszítette el a szeretet valóságát [la vérité de l’amour]. Ellenkezőleg, sohasem szeretett erősebben, és sohasem szeretett tisztábban.<sup>7</sup>*

Amikor Madame Guyon szétválasztja a szeretet valóságát és azt az érzést, amely a lélek cselekvéseit kíséri, voltaképpen az egyes szám első személyű perspektívából adódó önismeret értékét kérdőjelezi meg; az a tapasztalat ugyanis, amelyben része van a léleknek, egyáltalán nem igazítja el önnön valóságos állapota felől.

Madame Guyon írásaiban szó sincs ugyanakkor arról, hogy aki egyszer átélte az akédia sivatagi tapasztalatát, az e nehézség leküzdése után reálisabb önértékelésre tehetne szert, és egyszer s mindenkorra megtanulna tájékozódni a spirituális élet csalóka jelenségei között. Épp ellenkezőleg, az általa leírt tapasztalati mező legfőbb jellegzetessége éppen az, hogy a lélek soha nem tanul meg tájékozódni e terepen. Azt az állapotot, amikor elveszíti a szilárdnak hitt vonatkozási pontokat (miként Oidipusz, amikor kezdi megismerni önmagát), éppúgy nem követi egy immár valós önismeret kialakítása, mint ahogyan Szophoklész sem ígért ilyet. Madame Guyon az én megismerésének folyamatát éppen ezért nem is valamilyen ígéretesebb megalapozásnak látja, hanem egyenesen talajvesztésként és váratlan zuhanásként ábrázolja. Ez a talajvesztés az önismeret lényegéhez tartozik, azaz nem egyszeri és nem is időben határolt, előbb vagy utóbb lezárható esemény. A lélek útját Madame Guyon egy olyan hegyi patak sodrához hasonlítja, amelynek vize minden zuhatag után szilárd talajt ér ugyan, de csak azért, hogy – mielőtt biztosnak hitt támaszt talált – újabb lejtőhöz érve ismét a semmibe zuhanjon. A talajt veszítve mélybe hulló víz képe egyszerismind azt a félelmet is megmagyarázza, amely Guyon szerint a különböző önképekhez való lelki ragaszkodás mögött munkál. A lélek önértékelése szempontjából a leghamisabb

6 Uo. 111. ■ 7 Uo. 110.

önkép is jobb, mint a kapaszkodók nélküli zuhanás kiszolgáltatottsága.

Mint láttuk, a lelki élet harmóniájának vagy diszharmóniájának *érzése* nem áll korrelációban a szeretet *valóságával*. Márpedig az a szakadék, amely a valós és a látszólagos szeretet között tántog, Madame Guyon írásaiban mindvégig nyitva marad, hiszen a térkép, amelyet az olvasó kezébe ad, jelzi ugyan a lelki élet domborzati viszonyait, de soha nem teszi lehetővé helyzetünk pontos megállapítását. Az önmagáról való lemondás bármely fokára jut is el ugyanis a lélek, e lemondás még mindig bizonyulhat az önszeretet ravasz – kerülőutakon ható – hadműveletének. Madame Guyon szerint még az út legtávolabbi pontja, önmagunk teljes megsemmisülésének tapasztalata is bizonyulhat olyan „támasznak”, amelyből Istennel szemben emelhet barikádot a lélek:

*Mindez olyan önmegsemmisülés, amelyben az ember berendezkedhet [loger] anélkül, hogy megsemmisülne. Úgy érezzük, semmivé váltunk, de a dolog nem történt meg valójában, mert mindez még mindig támaszul szolgál a léleknek, s ebben az állapotában nagyobb kielégüléshez jut, mint bármely másiban...<sup>8</sup>*

Jeanne Guyon elemzése szerint tehát az igaz és a hamis – a valódi és az önszeretet által motivált – spiritualitás a megszólalásig hasonlít egymásra, s nemcsak a külső szemlélő számára megkülönböztethetetlen, hanem (ami még rosszabb) belső nézőpontból sem választható szét. Ily módon az Istent kereső lélek kritikus helyzetben van. Soha nem tudhatja, hogy amit a lelki élet valóságos eseményének tekint, az nem a rafináltan működő *amour-propre*, vagyis az önszeretet teljesítménye-e.<sup>9</sup> Mindez ahhoz a radikális belátáshoz vezet, hogy a lélek vakon tapogatózik intencióival kapcsolatban, s nem rendelkezhet olyan önismerettel, amely egyszer s mindenkorra mentes lenne az önbecsapásból fakadó kétértelműségektől.

Az önismeret és a tájékozódás e hiánya súlyos következményekkel jár. A valóságos szeretet és az önmagát szeretetnek álcázó képmutatás közötti észrevehetetlenül finom határ Madame Guyon szerint ugyanis világokat – lényegében üdvösséget és kárhozatot – választ el egymástól. Miután azonban a valódi én utáni kutatás soha nem érhet szilárd talajt az önszeretet feneketlen mélységeiben, a jelentések kiiktathatatlan kétértelműsége egzisztenciális szorongásba torkollik. Madame Guyon úgy véli, ezen a ponton kell megtenni a döntő lépést. Ahhoz a megoldáshoz folyamodik, hogy e kétértelműséggel szemben egyszer s mindenkorra *lemond az önismeret és a tájékozódás igényéről*, s elfogadja, bármilyen történéj is vele: akár eljut a tiszta szeretet állapotába, akár örökre foglya marad önző énjének.

Érdeemes hangsúlyozni, hogy a Guyon által javasolt megoldás nem annyira abból a belátásból fakad, hogy a valóságos és a látszólagos közötti határ keresése végtelen feladat, hanem abból, hogy e kutatás maga is egy önnön sorsáért aggódó és önmagáért szorongó én gondjait tükrözi. Az az én, aki szeretne kiszabadulni az illúziók fogságából, s önismeretre törekedve autentikus cselekvőként szeretné kézbe venni sorsát, mindaddig „támaszt” jelent önmaga számára, amíg fel nem adja azt az igényét, hogy tisztába jöjjön saját *valódi* természetével. Jeanne Guyon ettől a végső támasztól is szeretné megfosztani a lelket, hiszen nézete szerint minden szilárd fogódzó Isten helyét bitorolja benne.

E végső, mindennél radikálisabb lemondás voltaképpen a boldogságra törekvő és Istent kereső lélek eszményével is leszámol, ami pedig egyszerismind a boldogságáért tudatosan cselekvő autentikus én felszámolását – modern kifejezéssel élve *dekonstrukcióját* – is jelenti egy olyan viszonyban, amelynek többé nem lehet kitüntetett tájékozódási pontja annak megállapítása, hogy az ágens cselekvése

8 Uo. 86. ■ 9 A guynoi spiritualitás egy alaposabb bemutatásának ki kellene térnie a lelkivezető szerepére. Madame Guyon ugyanis épp a mindenkori állapotunk megítélésével kapcsolatos nehézségek miatt tulajdonít kardinális szerepet annak a külső nézőpontnak, amelyet a lelkek megkülönböztetésében jártas spirituális vezető képvisel. Ily módon a lélek-Isten kapcsolat Jeanne Guyonnál mindig a lélek-másik ember-Isten kapcsolat háromszögévé terebélyesedik. Vö. például Madame Guyon: *Les torrents...*, i. m. 77. sk. (Lásd az 5. lábjegyzetet.)



során mi a látszat és mi a valóság, vagyis hogy *ki* és *mit* cselekszik. Amikor úgy fogalmazok, hogy Jeanne Guyon leszámol a boldogság és az istenkereső lélek eszményével, ez természetesen nem az Istennel történő egyesülésről és a spirituális életéről való lemondást, hanem a szubjektum vezető szerepének feladását jelenti. A guyoni javaslatban éppúgy felszámolódik az én fix viszonyítási pontként felfogott pólusza, ahogyan a világegyetem látványa is relativizálja s a végtelennel szemben mintegy megsemmisíti a véges szemlélő nézőpontját. Az én felől kiinduló aktivitást Madame Guyon szerint olyan cselekvésnek kell felváltania, amely megtörténik az emberrel, ám amelynek a szubjektum lelki történetébe illeszthető tulajdonképpeni jelentését a lélek nem tudja és immár nem is akarja tisztázni. Olyan nem reflexív viszony ez, amelyben a cselekvő alany a maga cselekedetét semmi módon nem vonatkoztatja önmagára: benne és általa a másik – az isteni gondviselés – tevékenykedik. Jeanne Guyon legnevesebb követője és támogatója, *François de Fénelon* (1651–1715) így fogalmazza meg ezt egy szonettjében:<sup>10</sup>

*Az örökkévalóság szívemben él,  
és szereti önmagát  
Kitép onnan s megsemmisít minden támfalat.*<sup>11</sup>

A lelki élet e döntő lépésének megtétele azon múlik, hogy az alany képes-e úgy cselekedni, hogy közben voltaképpen passzív: képes-e vakon feladni egy meghatározott út követésének igényét, s együtt élni a „támfalakról” történő lemondás befejezhetetlen gesztusával. Jeanne Guyon a következő szonettel válaszol Fénelon iménti szavaira:

*Azt hiszi, minden támasz elhagyta, s védtelen:  
Messze van még a teljes meztelenség.  
Mennyi támasz, mennyi bizonyosság!  
Talán semminek sem örül,  
nem érez semmit sem?*

10 Fénelon és Jeanne Guyon kapcsolatáról lásd Terestchenko, Michel: *Amour et désespoir...*, i. m. 122. skk., de különösen 140. skk. (Lásd a 3. lábjegyzetet.) ■ 11 A szonetteket saját prózafordításomban idézem. A verssorok lelőhelye: Sabler, Benjamin – Perrot, Étienne (szerk.): *Madame Guyon et Fénelon, la correspondance secrète* (avec un choix de poésies spirituelles). Paris, 1982, Dervy, 311. ■ 12 Uo. 312.

*Az, aki érez, s még látja, hogy szeret,  
Ó, mily messze van a szörnyű semmitől,  
Ahol nem merünk önmagunkra nézni,  
Oly távol vagyunk mindentől, ami jó.*

*De kövessük csak Istent! Ne keressük az utat,  
Legyen elég, hogy az ő nyomában járunk.  
Ha azt akarja, hogy egészen elveszünk,  
Megcselekszi, és nem is fogjuk tudni.*

*Szeretet, szeretet, ha himnénk,  
hogy a te nyomodban járunk,  
Megállás nélkül és biztos lábbal mennénk,  
Ám ha szerelmünk kiszolgáltatt az ellenségnek,  
Ha elveszünk, örökre veszünk el.*<sup>12</sup>

Az út nélküli út, a cselekvő nélküli cselekvés s a támasz nélküli bizalom megannyi paradoxonnak tűnhet, ám e kifejezések többségére a misztikus hagyomány ütötte rá a hitelesség pecsétjét. Jeanne Guyon írásai ugyanakkor egy olyan feszültséget is dokumentálnak, amelyet az önismeret modern paradoxonának nevezhetnénk. Miközben ugyanis a guyoni misztika az Istennel való egyesülést az individuális én felszámolásának folyamatként írja le, azok a szavak, amelyekben e követelmény megfogalmazódik, a modernitás jellegzetesen szubjektív nézőpontjából, a kora újkori líra és *mémoire*-irodalom személyes és vallomások nyelvén szólalnak meg. Jeanne Guyon munkáiban egyszerre van tehát jelen a szubjektum önzésével kapcsolatos csillapíthatatlan gyanú, amelynek csak az énkonstrukció szilárd vázát felszámoló radikális szeretetkoncepció veheti el az élet, s a személyes én egy olyan erős önállítása, amely éppen az ének hagyományosan formát adó társadalmi és vallási gyakorlatok megkérdőjelezésével tesz szert minden korábbinál erőteljesebb hangra.

Jól érzékelteti e feszültséget Madame Guyon önéletírása, amelyben a spirituális önátadás története egy életrajzi narratíva keretei között fogalmazódik meg. Míg a lelki fejlődés leírása az énnel szembeni gyanú fokozatainak keresztül

a teljes önátadás, a cselekvésről történő lemondás és a viszonyítási pontként tekintett én felszámolásának irányába halad, addig az elbeszélés időben kumulálódó fordulatai egy személyes és megismételhetetlen szubjektum identitását bontakoztatják ki. Az élettörténet narratív egységének és az elbeszélés alanyával szembeni kétélyeknek ez az együttes jelenléte túlmutat a misztikus lelkeség belátásain, s az önismeret modern kori krízisét körvonalazza.

3.

Ha Szophoklész követve elfogadjuk, hogy az *én* konstitutív része az is, ami benne urallhatatlan, vagy ha a boldogságra törekvő ént Jeanne Guyon írásait olvasva olyan konstrukciónak tekintjük, amely mindig kész megteveszteni önmagát, akkor azzal a további kérdéssel kell szembenéznünk, hogy vajon mi biztosítja ennek az önmaga számára is áthatolhatatlan dimenziókkal rendelkező személyiségnek az egységét. Nemcsak az a kérdés tehát, hogy önmagunk megismerhető-e, hanem az is, hogy egyáltalán létezik-e *önmagunk* mint egységes képződmény. E kérdés igen élesen merül fel az újkori gondolkodás mély átalakulásai közepette, hiszen a természet modern szemlélete az emberi tapasztalat jelentős területeit minősíti illúzióknak. Vajon nem ilyen érzeki csalódás-e az egységes *én*? Az elmúlt évszázad fizikai, biológiai felismerései, a kognitív pszichológia kialakulása különös nyomatékot ad e kérdésnek, hiszen az újabb kutatásoknak köszönhetően láthatóvá váltak azok az idegi és pszichés folyamatok, amelyek eredményeként egy időben fennmaradó, önmagára reflektálni és referálni képes *én* létrejöhet vagy felbomolhat. Vajon magától értetődő-e annak az *énnek* az azonossága, akivel életünk eseményei történnek? E kérdés egyebek mellett annak megválaszolását kívánja, hogy mi tesz bennünket két tetszőlegesen távoli időpont között azonossá önmagunkkal, vagyis minék alapján mondható, hogy *x* egy adott időpontban ugyanaz a személy, aki egy korábbi időpontban

volt, vagy egy későbbi időpontban lesz. Túl a fizikai azonosságon vajon nem elmaradhatatlan feltétele-e ennek a személyes azonosságnak az emlékezet, és – amint Jeanne Guyon önéletírásával kapcsolatban láttuk – a különböző események szintézisét biztosító élettörténet?

Ez utóbbi sejtéssel összhangban az egyik legnépszerűbb kortárs azonosságelmélet az identitás narratív elmélete, amely a személyiség egységét az elbeszélések koherenciájához hasonlítja. A narratív identitás elmélete megfordítja azt a természetes meggyőződésünket, amely szerint bizonyos események azért beszélhetők el életünk eseményeiként, mert valamennyinek egy eleve adott, identikus szubjektum – például egy konkrét biológiai organizmus vagy személyes lélek – az alanya. Ehelyett azt állítja, hogy csak azért beszélhetünk önmagával azonos emberi alanyról, mert az események elbeszélésekben formálódó szintézise egyetlen koherens és folyamatos személy történetévé kapcsolja össze az esetleges tényeket. Észreint az emberre jellemző – tehát a tárgyak pusztán fizikai önazonosságán túlmutató – egység azokban a történetekben épül fel és válik számunkra is hozzáférhetővé, amelyeket önmagunkról tudunk elmondani. A dolgok e megközelítés szerint nemcsak megtörténnek velünk, hanem saját sorsunk eseményeiként éljük át őket, s mint ilyen személyesen átélt mozzanatok integrálódnak életünk időben kibontakozó történetébe.

A narrativitás azért lehet önmagunk azonosságának modellje, mert egy elbeszélés sem csupán váratlan fordulatok szekvenciája, hanem – amint a cselekményszövés bonyolódik – a váratlan fordulatok sajátos indoklást kapnak a történet időben formálódó totalitása felől, s az elbeszélés világán belül szükségszerűvé válnak. Az engem ért események önmagukban sokfelé mutatnak és esetlegesek, ám az *én életem történetének eseményeiként* beépülnek abba az elbeszélésbe, amely elmondja, ki vagyok.<sup>13</sup>

De vajon helytálló-e az azonosság problémáját az elbeszélés kérdéséhez kötni? Óvatos-

13 Vö. Paul Ricoeur szerint az a „lényegi differencia, amely a narratív modellt megkülönbözteti az összekapcsolódás minden más modelljétől, az *esemény* státuszában rejlik (...). Amíg egy kauzális típusú modellben az esemény és az előfordulás megkülönböztethetetlen marad, a narratív eseményt a megformálás működésével való relációban definiálhatjuk.” *Soi-même comme un autre*. Paris, 1990, Seuil, 169.

ságra inthet bennünket, hogy Oidipusz király történetében éppen az önmagunkról szóló történetek töréseit és krízisét figyelhettük meg. Szophoklésznál annak a *másik* történetnek az igazsága, amelyet az istenek mondanak az emberről, szétfeszíti az átélt élmények mentén szövődő önelbeszélést, amely – bár a felismerés valamiképp elvezet a „vad végzettel” egy fedél alatt lakó ember helyének megértéséhez – nem képes újra egységbe szerveződni a darab végén. Az önreprezentáció innen nézve mítosznak bizonyul, mert egységet teremt ott, ahol szakadás van, vagyis – a *mítosz* szó etimológiájára utalva – újra megszövi (*müein*) az elbeszélés szétfutó szárait. S ugyanígy, ha Jeanne Guyon tanácsát követve el akarjuk kerülni, hogy életünk eseményei egy hamis önkép szövetévé bogozódjanak, magunk is demitologizálásra – azaz az utólag, hamisan vagy megtévesztő módon összekötött szájak szétválasztására – szorulunk.

Ezt a demitologizálást végezte el a XIX. század utolsó és a XX. század első évtizedeiben Nietzsche és Sigmund Freud. Minthogy Freud munkássága szélesebb körben ismert, csupán arra a modellre fogok utalni, amelyet ő javasol az emberi önmegértés számára. Függetlenül attól, hogy az elmélet részletei pszichológiailag megállják-e a helyüket, filozófiai szempontból a lélek freudi ábrázolása az egyik legerősebb vízió az emberi személy szerkezetéről, amelyet Freud nem hierarchikusan tagolt statikus egységként, hanem különböző pszichés alrendszerek dinamikus egységeként képzel el. E modellt követve nem világos, hogy rendelkezünk-e egy „igazibb” önmagunkkal, akit – megtisztulva a hamis önkép illúzióitól – lelkünk legmélyén találhatunk. Mi több, ugyancsak nem világos, hogy életünk valóban rendelkezik-e olyan narratív egységgel, amely képes lenne koherens rendbe szedni a velünk megtörténő eseményeket. Úgy tűnik ugyanis, hogy arról, kik vagyunk, soha nem egyetlen elbeszélés mondható, hanem eltérő, sőt egymással ellentétes narratívák sokasága.

Amikor Freud kijelenti, hogy az én „nem úr a saját házában”, e híres megállapítással többet állít, mint hogy az én – miként Oidipusz a szophoklészi drámában – kontrollálhatatlan erővel „lakik egy fedél alatt”. Freud filozófiai jelentősége – ha hihetünk Richard Rorty interpretációjának<sup>14</sup> – abban a felismerésben keresendő, hogy az önmagunkról mondott történet alanya mellett mindig *valaki* vagy *valami más* is beszél önmagunkban. Miközben tudatos éntünk elmond egy történetet arról, hogy kik vagyunk, szavai közé egy másik elbeszélés szavai is betolakodnak, más is beszél bennem ugyanarról, amiről én. Ez a másik ellentmond, vagy éppen felhasználja az én legsajátabb szavaimat ahhoz, hogy saját vágyainak adjon hangot, s e másik hang – amely nem hamisat, hanem egyszerűen *mást* mond, mint amit mondani akarok – mindvégig hozzátartozik önmagamhoz.

Azt a tényt, mint láttuk, a narratív elméletek is méltányolják, hogy történetünk egymással ellentétes irányba mutató elemeket integrál, s egység – amely mindvégig veszélyeztetett, sérülékeny és kockázatoknak kitett egység – heterogén elemek szintézise révén valósul meg. A narratív elmélet azt is hangsúlyozhatja, hogy az élettörténet mindig interpretációra szorul, s mint minden narratíva, lehetséges értelmezések sokaságát generálja. Ám a freudi elméletet követve az én konstitúciója még e szempontok hangsúlyozása után sem hasonlítható egy olyan sokjelentésű elbeszélés megalkotásához, amelyben a cselekményszövés helyet biztosít az egymással ellentétes történetelemeknek, hiszen sokkal inkább olyan – lényegükönél fogva fragmentált – elbeszélésekkel van dolgunk, amelyek semmiféle végső vonatkoztatási rendszert adó, szintetikus egységbe sem integrálhatók. A lélek freudi leírása épp egy ilyen egység lehetőségét dekonstruálja. Lelki életünk ugyanis legfeljebb olyan narratív szituációkhoz hasonlítható, amelyekben az elbeszélő egyesektől megvonja a szót,<sup>15</sup> máskor kénytelen azt mondani, amit nem akar,<sup>16</sup> és saját szavai hé-

14 Vö. Rorty, Richard: Freud és az erkölcsi reflexió. In Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Budapest, 1993, Cserépfalvi Kiadó, 181–208. Különösen a 184. sikk. ■ 15 Lásd például Freud, Sigmund: *Pszichoanalízis*. Bukarest, 1977, Kriterion Könyvkiadó, 56. sikk. ■ 16 Vö. az elszólások, vagy a felejtés esetén a *fedőelemek* logikájával. Freud, Sigmund: *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Budapest–Bécs, é. n., Somló Béla kiadása – Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

zagaiban újra meg újra más, nem kívánt elbeszélések latens nyomai jelennek meg. Szépen fogalmazza meg ezt Freud, amikor az ősválami (az *Es* vagy *id*) pszichoanalitikus terminusát *Georg Groddeckre* hivatkozva e szavakkal vezeti be: „Amit énünknek nevezünk, az az életben lényegében közömbösen viselkedik és (...) az ismeretlen, fékezhetetlen hatalmak azok, amelyek (...) *énünket élik*.”<sup>17</sup> Nem egy, integratív, ám értelmezések sokaságát megengedő, nyitott történettel van tehát dolgunk, hanem történetek olyan sokaságával, amely az egységnek legfeljebb a látszatát öltheti magára.

Freud személyiségünk pszichikus alrendszerait nem valódi önmagunk és az erre utólag ráépülő felületes önképek hierarchikus viszonyrendszerként, hanem egy rendszer fokozatos belső differenciálódásának folyamataként magyarázza: A legkorábbi rész, amelyet *ősváminak* nevez, a feltétlenül kielégülést kereső ösztönök forrása. Valamiképp biológiai eredetük van e készleteknek, amelyek részint a *libidó* fogalma alá foglalhatók, részint ezzel ellentétes, destruktív ösztönöknek bizonyulnak. Az én ezzel szemben e „fékezhetetlen hatalmak” nagy nehézségek árán leválasztott része, „amelyet a külvilág közelsége és befolyása módosított”. A léleknek az a része tehát az én, amely kapcsolatot tart a külvilággal, s „azt a feladatot vállalta magára, hogy az ősválami és a külvilág között közvetítsen az ősválami érdekében, amely, minthogy nincs tekintettel a külvilágra, ösztönkielégülésre való vak törekvése közben nem kerülhetné el a pusztulást”.<sup>18</sup> Az én tehát realitáselvként működik: reprezentálja a külvilágot, uralkodik a motilitás felett, s a gondolkodással mintegy „elhalasztó és felfüggesztő” tevékenységet végez, visszaszorítja és elfojtja a vágyrendüléseket, illetve későbbre halasztva kerülőútra tereli kielégülésüket. Energiáit az ősválamiból meríti, de szolgálnia is kell ezeket az energiákat, miként a lovasnak, aki olykor kénytelen oda menni, ahova a ló akar menni.<sup>19</sup>

Mire tehát az önmagunkkal kapcsolatos reflexió létrejön, már elvégezte munkáját egy egész

sor dinamikai folyamat, amelyek produktuma a tudatos én. Az önismeret narratív munkája számára hozzáférhető önmagunk olyan pszichikai alrendszer, amelynek fennállása és működése más, vele szemben álló alrendszerek dinamikai egyensúlyának függvénye. A freudi modell egyik legfontosabb mozzanata annak felismerése, hogy a világról s benne önmagunkról alkotott kép egy erőter egy pólusa csupán, amelyet a maguk egészében egymásnak feszülő, ellentétes erők egyensúlya tart fenn. Ily módon az időiség s vele a narrativitás és a kontextualitás egyáltalán nem teljes önmagunkat jellemzi, hanem azt a „kéregszerű képződményt”, amely az ősválami és a külvilág között jön létre. Minthogy ez a közvetítő kéreg önmagunk legfelületibb része, kizárólag e felületi réteget jellemzi „a szintézisre, a lelki tartalmak és folyamatok összegzésére és egyöntetűvé tételére való törekvése”.<sup>20</sup>

Azt kell tehát mondanunk, hogy nem tudunk eljutni magunktól magunkhoz, ha a második „magunknak” valamiképpen igazabb énünket feleltetjük meg, mint az első esetben. Ez az igazabb *magunk*, ahová eljutottunk, ugyanis éppúgy fiktív, mint az a másik, ahonnan elindultunk. Természetesen létezhetnek önmagunk produktívabb és az életünket gazdagító, felszabadító leírásai, mint ahogyan nyilvánvalóan vannak az embert önmaga neurózisaiba záró, diszfunkcionális leírások is. Ám hogy az első jobban megfelelné „tulajdonképpeni” önmagunknak, mint a második, az joggal kétségbe vonható. Mindazonáltal vonakodnék ebből azt a következtetést levonni, amelyhez Richard Rorty Freud-olvasata vezet. Rorty a pszichoanalízis korai eredményeire támaszkodva határozottan elveti az önismeret filozófiai hagyományát, amelyet az *öngazdagítás* programjával kíván felcserélni.<sup>21</sup> Az öngazdagítás eszménye nem az egyes elbeszélések közötti hierarchia felállításában – vagyis nem egy felületes önkép mélyebb, igazabb képpel helyettesítésében – érdekelt, hanem az önmagunkkal kapcsolatos különböző történetek gyarapításában, ami lehető-

17 Freud, Sigmund: *Az Ősválami és az Én*. Budapest, é. n., Belső Egészség Kiadó, 27. ■ 18 Freud, Sigmund: A lélekelemzés legújabb eredményei. In uő: *Pszichoanalízis*, i. m. 160. (Lásd a 15. lábjegyzetet.) ■ 19 Uo. 163. ■ 20 Uo. 161. ■ 21 Rorty, Richard: *Freud és az erkölcsi reflexió*, i. m. 194. (Lásd a 14. lábjegyzetet.)

vé teszi az eltérő nézőpontok és megközelítések közötti átjárást, a látószög praktikus megválasztását, valamint az önmagunkkal szembeni kételety és iróniát. Kizárva az „igazi én” eszméjét Rorty önmagunk valódibb személyiségének keresése helyett a „kétértelműség elviselését” ajánlja.<sup>22</sup> A lemondás arról, hogy a látszatok mögé hatolva megtaláljuk az „igazi” ént, „lehetővé tette, hogy az alternatív elbeszéléseket és szókéncseket a változtatás eszközeinek tekintsük, s ne olyan leírásoknak, amelyek arra pályáznak, hogy helyes leírásai legyenek a dolgoknak önmagukban”.<sup>23</sup> Amint a *változtatás* kifejezés mutatja, az öngazdagítás Rorty szerint tisztán pragmatikus feladat, hiszen annak az elbeszélésnek a megválasztása, amely a mindenkori lelki egyensúly megőrzése szempontjából a legkényelmesebb; nem a tulajdonképpeni énünk, az az nem „az” igazabb én felismerését jelenti.

Ami miatt nehéz elfogadni a Rorty által javasolt pragmatikus megoldást, az annak a normativitásnak a hiánya, amelyet az önismeret klasszikus hagyománya a „valóságos én” fogalmába rejtett. Még ha hajlandók vagyunk is lemondani arról az egységfogalomról, amelyet egy rámutatással megadható én – egy lelki vagy fizikai szubsztancia, vagy egy reális önkép – biztosíthatna, nehéz elfogadni azt az elvet, hogy a narratívák közötti választás tisztán kényelmi szempontokra támaszkodó, gyakorlati döntést igényel. Az öngazdagítás e programja elől mintha teljesen el lenne zárva az a drámai tapasztalat, amelyet az antik irodalom Oidipusz alakjához kapcsol – hiszen ugyan milyen pragmatikus szempont indokolhatná, hogy igaznak tartsunk egy önmagunkra vonatkozó leírást, amely lényünk legmélyét valamiféle ragállyal azonosítja?

Magam ezért egy olyan alternatívát szeretnék javasolni, amelyre a bevezetőben az eszkatologikus próféciákat említve utaltam. Ez a megközelítés mindenekelőtt elfogadja azt a tézist, hogy önmagunkról számos alternatív elbeszélés mondható, amelyek között (kizárva az önáltatás nyilvánvaló eseteit) lehetetlen végső hierarchiát felállítani. Ugyanakkor hangsúlyos szere-

pet szán annak a felismerésnek is, hogy az én számára mindig kibontakozik vagy valami módon hozzáférhetővé válik egy egységesítő szintézis, amely a múlt emlékeit és a jelent – a szét-tartó narratívák fragmentumait – egy jövőre nyitott elbeszéléssé szervezi. A döntő lépés annak felismerése, hogy ez az egységes történet – amelyet végül tudatosan el tudunk mondani arról, hogy kik vagyunk – mindig *hatalmi jellegű* kompromisszum eredményeként születik meg.

Hogy mit értek a hatalmi jellegű kompromisszum eredményeként megszülető történetek egységén, azt a manifeszt álomtartalom genezisére vonatkozó freudi elméleten keresztül tudom megvilágítani. Freud szerint azok az álmok, amelyekre ébredés után vissza tudunk emlékezni, s amelyeket képesek vagyunk elbeszélni, nem azonosak azokkal a gondolatokkal, amelyek létrehozták őket. Ennek magyarázatát Freud abban látja, hogy alvás közben meglazul ugyan, de egészen soha nem szűnik meg az a cenzúra, amelyet az én gyakorol az ösztönök felett. Így az ösztönrezdüléseknek megfelelő eredeti álomgondolat közvetlenül nem nyerhet bebocsáttatást a tudatba, de tudatosodhat bizonyos – a cenzúra éberségét kijátszó, azaz az én számára elfogadható – eltolások, sűrítések stb. kerülőúttján. Az a közvetlenül megragadható álomtartalom tehát, amelyre éber állapotban emlékezhetünk, nem az én éber gondolatainak, de nem is az ősválamból érkező ösztönkésztetéseknek felel meg, hanem olyan elemekből áll össze, amelyek a kettő összeütközésének eredményeként jelenhettek meg a tudatban. Olyasmint ez, mint a mindenkori erőviszonyok függvényében hullámzó frontvonal, amely hosszabb-rövidebb időre rögzülhet ugyan, ám soha nem önálló valóság, hanem mindig a szemben álló felek erőviszonyainak függvénye. Végző soron ilyen kompromisszumképződménynek tekinthető Freudnál a tudat mindenkori tartalma is, amely egyszerre igyekszik igazodni a külvilág realitásához, a felettes én kívánalmaihoz és az ősválami késztetéseihez.

„Ilyenformán az ősentől hajtva, a felettes éntől korlátozva és a valóságtól visszaszorítva

22 Vö. uo. 190. ■ 23 Uo. 190–191.

igyekszik az én teljesíteni ökonómiai feladatát, amely abban áll, hogy összhangba hozza azon erőket és behatásokat, amelyek benne és reá hatnak...”<sup>24</sup>

Ha tehát a narrativitás elméletét követve önmagunk azonosságát valamiféle elbeszéléshez kapcsoljuk, tekintetbe kell venni, hogy ez az elbeszélés nem egyszerűen tudatos énünk hű ábrázolása, hanem azokban a szavakban, amelyeket a legőszintébb vallomásként mondunk el, más is beszél, és saját történeteinkkel gyakran egy – valamiképpen szintén hozzánk tartozó – másiknak a törekvéseit mondjuk ki. Mindez a legjobb esetben is egy olyan elbeszélésre emlékeztet, amelynek cselekményszövése nem teremt maradéktalan összhangot és hegmentesen illeszkedő egységet az elbeszélést mozgató erők között.

Ám még ez a töredékesség nyomait megőrző elbeszélés sem modellezheti azt, amit vagy akit önmagunknak hívunk, hiszen ha a narratív szükségyszerűség pillanatnyi erőegyensúly vagy *status quo* csupán, akkor az elbeszélés látszólagos egysége csakis más, ugyancsak hozzánk tartozó, alternatív elbeszélések elfojtása, sőt a bennünk szavak nélkül működő – nyelvüktől megfosztott – törekvések pillanatnyi kiküszöbölése vagy veresége árán jöhet létre. Így a narratív önazonosság minden esetben más, ki nem mondott, de kifejezésre törekvő vágyak legyűrését feltételezi. Jól látható, hogy a pillanatról pillanatra kialakított narratív egyensúly – amely azt jelzi, ki vagyok én – egymással ellentétes erők közötti küzdelem eredménye. S ha ezek után komolyan vesszük egy olyan igazság ígérését, amely nem a gyengébb alávetése árán valósul meg, hanem minden esetben a „megalázottakkal és megszorítottakkal” szolidáris, akkor önmagunk természetének meghatározó modelljeként sem léghetünk meg egy olyan elbeszéléssel, amely alternatív narratívák felett diadalmaskodva jut érvényre. Ha mégis kitartunk az identitás narra-

tív elmélete mellett, csakis egy olyan elbeszélés lehetne segítségünkre, amely, miközben végrehajt egy szintézist, *tud arról*, ami belőle kiszorult, s ily módon Pénélopé módjára kész azonnal felfejteni az elbeszélés szövetét. Olyan leírás lenne ez, amely tekintetbe venné az alternatív megközelítések lehetőségét, és önmagunkban csakúgy, mint mások esetében, különös gonddal fordulna ahhoz a szavak nélküli szférához, amely híján van a kifejezés eszközeinek, vagy dadogva keresi a megszólalás útját. Egy ilyen elbeszélésben a már elmondottak mindig új elbeszélésre készítetnek, hiszen éppen azt szeretnék szóhoz juttatni, amit a kimondott szavak tettek elbeszélhetetlenné.

Ez a beszédmód nem adhat önismeretet, de elvezethet ahhoz a megértéshez, amely figyelemmel hallgat arra, ami az elhangzott szavakban kimondatlan maradt, széttört, vagy ami kiszorult a mértékadó elbeszélésekből. Thészeusz fordul ezzel a figyelemmel az oltalomkérők felé. Nem mintha a Kolónoszba érkező Oidipusz más lenne, mint aki volt. Önmaga megismerése vakság: „átok szülte”, sírja tehát tabu, megközelíthetetlen, kimondhatatlan. Amint Thészeusz mondja a sokat szenvedett Antigonének és Iszménének:

*...senki még közelébe se  
jöjjön a helynek, mely örökre övé  
s ne imádkozzék a sírja fölött.*  
(Oidipusz Kolonosban, 1761–1763.)

S mégis, annak a városnak a számára, amely irgalommal fordult felé, és e kimondhatatlan s az embert elpusztító belátásnak helyet adott, a béke záloga:

*S azt mondta, ha tartani fogjuk,  
soha semmi vész nem éri hazám.*  
(1764–1765.)

24 Freud, Sigmund: A lélekelemzés legújabb eredményei, i. m. 164. (Lásd a 18. lábjegyzetet.)