

*Kínai szerszámosláda
Távol-keleti gondolkodási pozíció a Nyugat
archeológiájához*

François Jullien és Roman Herzog beszélgetése

**A beszélgetés eredetileg Lettre Internationale
német kiadásában jelent meg 2004.**

FORDÍTOTTA HIDAS ZOLTÁN

ROMAN HERZOG: Ön sinológusként és filozófusként a nyolcvanas évek óta a nyugati gondolkodás újrameghatározásán dolgozik, mintegy Kína felől újból rákérdezve a Nyugatra.

FRANÇOIS JULLIEN: Filozófus vagyok, Görögország felől érkezem. Az École Normale Supérieure elvégzése után elhatároztam, kitérőt teszek Kína felé, hogy új perspektívát nyerjek a nyugati gondolkodásra, s ebből a külső pontból faggassam. Fontosnak tűnik nekem, hogy meghatározott pozíciót találjunk a gondolkodáshoz. Azért választottam Kínát, mert az európai gondolkodáshoz képest a kínai esik a lehető legmesszebb. Ha el kívánjuk hagyni Európát, elengedhetetlen, hogy kiszakadjunk az indoeurópai nyelvi hagyományból is. Ezért nem jöhetett szóba számomra a szanszkrit. A történelmi összeköttetéseken szintén túl kell lépni, ami az arab és a héber világot is kizárta. Mivel nem antropológus vagyok, hanem filozófus, a gondolkodás írásosan rögzített és kommentált kontextusára volt szükségem. Mivel a nyelvi és a történelmi másság, továbbá a kifejtett gondolkodási hagyomány e hármas követelményének eleget akartam tenni, csak Kína maradt a számomra. A "Gondolatok a vallásról" egyik gyönyörű passzusában Pascal azt kérdezi: mi hihetőbb, Mózes vagy Kína? Nekem ebben az alternatíva dimenziója tetszik - ez itt, vagy az ott? Mózes a monoteizmus nagy alakja, Európa vallási kalandjának szimbóluma. Ezzel szemben Kínában nem csak Konfuciuszal, Lao-céval és egy-két további bölccsel van dolgunk, hanem egy egész gondolkodási térrel. Noha Pascal jóformán semmit sem tudott Kínáról, jól látta, micsoda objektívációs erővel bír Európát illetően. A következőt írja: "Ön azt mondja, Kína elsötétülően van, de próbáljon meg éppen onnan közelíteni." A szememben épp Kínának ez a külső volta látszott értékesnek.

Az európai gondolkodás szüntelenül két forrás között villószik: egyfelől a görögök, vagyis a “logosz” és a filozófia, másfelől Isten kinyilatkoztatásának héber és keresztény változata között. Kínában az az örvendetes, hogy más eredeti szavakkal szolgál, mint a mi bibliai gondolkodási kereteink. Vagyis volt benne valami teoretikusan vonzó. Nem a távolság és a különbség tűnt izgalmasnak, nem valamilyen utópia látszott csodálatra méltónak. Ha a filozófia azt jelenti, hogy az ember gondolkodjék másként, s ha minden filozófusnak nemet kell mondania elődeire, akkor Kína a gondolkodás e másságának megannyi lehetőség feltételét kínálta számomra. Ez Kína stratégiai felhasználása. Ezért gondoltam ki a kerülőút és a visszatérés formáját: a kerülőt, hogy a gondolkodásnak az idegenség érzését kölcsönözsem, hogy az európai gondolkodás, a filozófia, a lét, Isten, a szabadság eszményének stb. hagyományát megkérdőjelezzem, s hogy kiderítsem, mennyire érezzük magunkat kellemetlenül, ha mindez nem adott a számunkra; a visszatérést vagy közelítést, hogy az európai gondolkodás előfeltevéseihez hatoljak előre, s olyan módon kérdezzek rá, ahogy önmagára nem képes rákérdezni. [...]

R. H.: Beszélhetünk-e egyáltalán “a kínai gondolkodás”-ról?

F. J.: Én rövidítve beszélek “kínai gondolkodás”-ról. Könyveimben mindig erre vagy arra a konkrét szerzőre vagy szövegre hivatkozom. Ki nem állhatom az interkulturális általánosításokat: balra Európa, jobbra Kína, ez Kelet és az Nyugat. Egyszerre vagyok filológus és filozófus. Filológusként korán felismertem az egyedülinek vélt értelem komplexitását, filozófusként pedig távolságot teremtettem a magam számára, hogy kívülről tudjam szemügyre venni azt, amit belülről nem láthatok. Európán belül sem tudok “az európai gondolkodás”-ról beszélni, hiszen az is igen sokrétű, ráadásul földrajza és történelme is módosította. Belülről nem mondhatjuk azt, hogy ez és ez európai. [...] Kínából mint külső pontból Európára tekintve látok valamilyen koherenciát vagy egyetértést nagy filozófusaink között, az európai gondolkodás valamiféle fundamentumát. Néhány évvel ezelőtt írtam egy könyvet “A mezítelenség lényegéről” címmel, a mezítelenségről a művészetben, mindenekelőtt pedig a mezítelenség miértjéről; hogy mi teszi lehetővé és hogyan fest a története. Európában evidenciának tekintettük, hogy a művészet formája a közszemlére tett emberi testből indult ki. Kínában feltűnő a meztelenség hiánya: ez indított arra, hogy Kína kapcsán elgondolkozzam a meztelenség lehetlenségéről e lehetlenség feltételeiről, ez pedig módot adott arra, hogy reflektáljak a mezítelenség lehetőségfeltételeire az európai művészetben. A mezítelenség igen európai jelenség. Kínában nem bontakoztatták ki a mezítelenség lehetőségét a művészetben. Ott a testet nem anatómiai, hanem energetikailag fogják fel, amolyan zsáknak, amely képes áteresztetni a cirkuláló energiákat - ezt tartja szem előtt például az akupunktúra. A meztelenség alapja a modellálás, csak hogy Kínában a testet nem modellezték, hanem

sematizálták. Ez más dolog, ahogy a képi jelekkel való írás is valami merőben más. A mezítelenség a matematizálásból született meg, a mozgások, az arányok méréséből és értékeléséből - ez banálisan cseng, de nagyon is különös, hiszen így vert gyökeret a szép semleges eszméje. Azután megállapítottam, hogy a szépnek ez az eszméje Kínában egyáltalán nem létezik. Számunkra a mezítelenség nem más, mint a forma és a lét szépségeszményének a hordozója - ezért viseli könyvem "A mezítelenség lényegéről" címet, mivel a mezítelenségtől az ontológiához jutunk. A csupaszság a tudomány absztrakciója, ahogy Descartes a "Második elmélkedés"-ben mondja: "Ha a nőkre gondolok, meztelenül gondolom el őket."1 Így született meg a mezítelenségből kiindulva az emberről való absztrakt gondolkodás. Itt azonban alapvetően valaminek az elfedésével van dolgunk. Mindig azt gondolták, hogy a meztelenség a természetes. Én azt hiszem, épp fordítva van: a mezítelenség eseménye elfed valamit, nem integrálja a testet a természetbe, hanem kihangsúlyozza a külsőségét. A mezítelenség a görögök óta nem a testnek a természetbe integrálását jelenti, hanem területenkívüliségének a kidomborítását. Ez valami sajátosan európai. A görögök előtt és után, Pergamonban, Rómában és a kereszténységben továbbhagyományozták a testnek ezt a sajátos szemléletét, tanulmányozását: a szobrászatban, a festészetben, a fényképezésben, egészen napjaink szépművészeti akadémiájáig. A meztelenségnek ez az anatómiai perspektívája európai "episztémé". Hogyan is állapíthattam volna ezt meg belülről? Európa közepén nem vehetem szemügyre azt, ami sajátos és különleges. Foucault úgy vélte, hogy az ő gondolkodása révén, az episztémének ezzel az eszméjével és a saját gondolkodás archeológiájával szakít az európai gondolkodással. Túl akart lépni a hagyományon. Azt gondolom, Foucault nem hajtott végre semmilyen szakítást, hanem mindvégig ezen "episztémé" belsejében mozgott. Ha viszont Kínán keresztül veszem szemügyre Európát és fordítva, akkor kideríthetem az európai vagy a kínai gondolkodás lényegét, s ezzel új értelmet adhatok a "tradíció" fogalmának, amelytől Foucault meg akart szabadulni.

R. H.: Vajon "Kína" nem tudja vagy nem akarja gondolni a mezítelenséget? Tudatos döntésről van-e itt szó, vagy egy képesség hiányáról?

F. J.: Ez a gondolkodás termékenységének a kérdése. Európában számos olyan elképzelés létezik a meztelenségről, amely eleve meghatározzák annak felfogását. Eszerint a meztelenségnek van lényege. Az európai anatómia megalkot egy modellt, mely alapján a test különféle részekből áll, s ezeknek a maguk összességében kell egészségeseknek kell lenniük. Ebből az absztrakcióból, mely a testnek sajátos értelmet tulajdonít, sarjad az embertudomány. Ugyanakkor nyilvánvalóvá válnak a gondolkodásnak ezek az implicit előzetes döntései. Kínában a gondolkodás másfajta termékenységét választották: nem a részekhez és az egészhez viszonyulnak, hanem a

diszpozícióhoz. A lét nincs jelen. A testet nem anatómiai halmaznak tekintik, hanem energetikai kapacitásnak. Ezek eltérő gondolkodásmódok, és mindegyiknek megvan a maga sajátos termékenysége. A kínai gondolkodás ismerte és birtokolta az európai gondolkodás lehetőségeit, például az igazság eszméjét. Csakhogy ez a lehetőség nem érdekelt, mert rendelkezett egy másfajta logikával, amelynek a kiépítése hasznosabbnak tűnt számára. A kínai ókor végén a motisták² amolyan kínai görögök voltak. Gondolkodtak geometriáról, optikáról, ismerték a definíciót, a pontot és a vonalat, az ideológiai disputákba foglalt cáfolatot, és közelébe jutottak az igazság mint szellemi megfeleltethetőség fogalmának, az “adaequatio res et intellectus” értelmében. Ez a gondolkodás azonban rejtve zajlott és úgyszólván nem fejlődött tovább. Ami továbbfejlődött, az a bölcs ember diszponibilitása volt, a nyitottság minden iránt, ami lehetséges, a felaprózódástól való mentesség. Ez a kínai gondolkodás számára teherbíróbbnak és termékenyebbnek látszott, ezért építette ki ezt az irányt. [...]

Bölcsesség kontra filozófia

R. H.: Miért nem fejlődött tovább a motista gondolkodás, sem akkor, sem ma?

F. J.: Ezt nehéz megmondani. Sohasem számított jelentős gondolkodásnak. Ennek mindenekelőtt az az oka, hogy a motisták nem ugyanabból a társadalmi osztályból származtak. Kézművesek voltak és munkások, és olyan gondolkodást képviseltek, amelyet az iskolázottak elnyomtak. A kínai ókor végén kibontakozott egy vita a különféle iskolák között, amelyek a gondolkodás logifikálásának, a módszeres eljárásnak és a definíciónak, a diszkusszióknak és az érvelő cáfolatnak az elsőbbségét képviselték - vagyis azt, amit mi filozófián értünk. A filozófiai színpad többi résztvevője azonban nem vett részt a játékban, mert nem akarták hagyni, hogy valamilyen definícióba zárják őket. Létezik egyfajta kínai húzódozás, akár még a nyelvben is, hiszen Konfuciusz óta a kínai nyelvés gondolkodás előnyben részesíti az allúziót, az utalást, az implicit beszédet, a mondás és a nem mondás közötti teret. Ez igen kifinomulttá vált. Mindez nemigen működik a disputa logikájában. A motisták iránti érdektelenség azzal függ össze, ahogyan a kínai gondolkodás szerveződik. [...]

R. H.: Ez nem hatalmi kérdés is? Nem volt-e a konfuciózus gondolkodás az abszolút hatalom szempontjából lényegesen funkcionálisabb, mint egy inkább filozófiai gondolkodás?

F. J.: A kínai császári birodalom nem jogi vagy törvényi rendszeren alapszik. Létezett kódja a jutalmazásnak és a büntetésnek, de nem létezett a jog eszméje. Ezen az alapon fejlődött ki az imperiális hatalom Kínában, amely nem legalista volt, hanem autoritárius és totalitárius. Mindeközben kompromisszum született a hatalom

ideológiája és a konfuciánus gondolkodási irányzat között, mely utóbbinak a lényege morális természetű volt. Kína tehát egyfelől elgondolta a morált, másfelől elgondolta a másik ember jólétét. A kettő közé képzelhetnénk el a politika intézményét, egy önálló politikai teret. Ez a nagy kompromisszum, amely a császári birodalomban vert gyökeret, megakadályozta a gondolkodás más lehetőségeinek a nyomon követését. A taoizmus sem tudott érvényre jutni, amely válaszként lépett fel a motista és a konfuciánus alternatívára. Így enyészett el a motista gondolkodás, és ennek csakugyan ideológiai oka van.

R. H.: Ha már szóba került a taoizmus: Kínában nem létezik vallás, isten?

F. J.: Kína nem ismeri a lét elképzelését, fogalmát. Ez igen lényeges, számomra mint filozófus számára pedig rendkívül szokatlan, hiszen ily módon az egész ontológiai szemlélet egyszeriben megközelíthetetlen. Az ókori kínai nyelv ismeri a kötőszavak összekapcsoló szerepét, létezik benne "van" is, de "lét" nincs. Ezzel szemben a görög gondolkodásban a lét a lényeg és az ontológia központi státusát foglalja el, az igazán létezőnek a rangjával bír. Kína viszont a folyamatot gondolja, a "dao"-t: ez a dolgok olyan szemlélete, mely nem azt gondolja, "ó igen, ez az igazság" vagy "a kinyilatkoztatás", hanem a járhatóságra figyel. Ami valóságos, az nem szűnik meg tovahaladni, ezt az ég szimbolizálja. A kínaiak ismerték az isten fogalmát: az i. e. II. században, mint mindenhol, itt is létezett a természeti elemek kultusza, a négy égtájé, a szélé - de az égé nem. Az istenire létezett az "ou" fogalma, a "zhong di" fogalma, egy olyan szuverenitásé, amely az emberi világot kommentálja és megszenteli, és amelyet a miniszterek és a bürokrácia nem sokra becsült. Érdekes, hogy az "ou" fogalma fokozatosan a peremre szorul, egyre jelentéktelenebb szerepet játszik, és az "ég" válik egyre tekintélyesebb fogalommal. Minden létet égi időben fejeznek ki, minden lét az éggel fonódik össze, a császárság korában mindvégig, egészen a XX. századig; az Ég a szabályozottság elvét jelenti, a nappal és az éjszaka meg az évszakok egymásra következésével. Azt a hitet testesíti meg, hogy a valóság nem szűnik meg változni, megújulni. Az "ég" fogalmának a "föld" a párja, s úgyszólván ketten együtt foglalják magukba az isteni eszméjét; a kettő poláris viszonyba lép egymással. Ég és föld mint minden alakulás kezdete, ahogy a nagy klasszikus kommentárban olvassuk a változásról ("Xici"): Odafönt az ég, idelent a föld, a bölcs megismeri őket, s mindkettőre szükség van, a föntre és a lentre, az ég kezdeményezésére és a föld befogadó kapacitására. Ez a polaritás a valóság továbbhaladásának szimbóluma. Ugyanakkor az ég fokozódó mértékben nyert transzcendens jelentőséget, de nem valami kívülre, hanem az immanencia egészére vonatkoztatva. Az immanencia abszolutizálása történik. Amit Kína az égben lát, az a természet, a valóság nagy alakulása, a roppant szabályozott folyamat; nem törvényszerűségekkel, mint a mi fizikánkban, hanem attól az egymásra következéstől

szabályozva, amely egyensúlyt biztosít a változások közepette.

R. H.: Az ember tevékenysége nélkül?

J. F.: Az emberi aktivitás is közreműködik. Az ember egy triád részeként áll kapcsolatban az éggel és a földdel: ez a “san cai”, a három erő. Az ember, vagyis a bölcs, nem választható el az ég és a föld erejétől, kapacitásától. Ő is tevékenyen részt vesz a valóság szüntelen megújításában. Eközben a rítus által formalizálódik a dolgok menete: ez az ég szabályozott folyamata. A “Yijing” (Jicsing, Változások könyve) ennek klasszikus leképeződése - a “yi” vonatkozik a változásra, a “jing” a klasszikusra. Ami klasszikus, az tulajdonképpen nem változik, itt azonban a klasszikusnak változásként való felfogásával van dolgunk. És ez az, ami a változás koherenciáját mutatja, s megengedi, hogy felismerjük benne “a dolgok hajlamát”, s vele összhangban legyünk. A természet eleve szabályozás és bölcsesség. Folyamata van az égnek, és folyamata van a viselkedésnek; minden folyik. A szabályozás gondolata azt jelenti, hogy a változásban egyensúly születik a nappal és az éjszaka egymásra következése révén, az évszakok és a bölcs ember révén, utóbbinak minden elköteleződésével és tétovázásával (cselekvésével és nem-cselekvésével), mégpedig egyetlen folyamatként. A változás alapja a lélegzés. Belélegezni, kilélegezni - az egyik állapot előidézi a következőt. Az egyik tényező és a rákövetkező kölcsönösen egymásból merítenek, az egyik előhívja a másikat, hogy általa újuljék meg. A “Yijing”-ben a bevett fordítások szerint a megfelelő és változó középről van szó. Jómagam szakítani akartam ezzel a fordítási hagyománnyal, és “szabályozás”-nak fordítom, mivel ez a közép sohasem szűnik meg változni. Nincs mozdulatlanságban, nem valami ideális közép. [...] A kínai közép nem más, mint a különbségek egyensúlyi kibontakoztatása. A bölcs ember nem az, aki óvatosságból vagy félelemből kerüli a szertelenséget, hanem mindenekelőtt olyasvalaki, aki nyitott marad a valóság két szélsősége közti sokféleségre. Belső diszponibilitásában nyitva marad a tekintete a teljes gazdagságra az egyik szélsőségtől a másikig. Ez a gondolkodás két középpontja.

R. H.: De hát a bölcs olyan ember, aki nem cselekszik.

J. F.: A kínai gondolkodás nagy szava erre a “wu wei”, a “nem-cselekvés”. De nem szabad félreértenünk a kínai nem-cselekvést. Ez nem elköteleződésmentes semmittevés, nem passzivitás vagy lemondás, nem az az eszményített orientális alakzat, amely a Nyugat izgágaságával szemben a világtól elvonult bölcslet mutatja. Ahogy Lao-ce mondja: “Tudni kell nem cselekedni.” A kínai gondolat szerint: “wu wei er wu bu wei”. “Semmit sem tenni, de semmit sem nem megtenni”.³ A mondat azonban így is fordítható: “Semmit sem tenni, hogy semmit se kelljen megtenni.” Az “er” szócska egyfelől megszorítást jelent: “de”, másfelől következtetést, “s ezáltal”.

R. H.: Nem paradox ez a mi számunkra?

F. J.: Nem, ez része a folyamatban való gondolkodásnak. A “yin er yang” egyfelől annyit jelent, “yin, de yang (is)”, másfelől pedig: “yin, s ezáltal yang”, vagyis hogy a “yang” a “yin”-ből fakad. Azt kell megértenünk, hogy az ellentétes tényezők a mindenkor másikat komplementer viszonyban pótolják. Az “er” particula; mivel a kínaiban nincs szintaxis, ez üres szó. Ugyanaz a kifejezés jelent egyszerre egybeesést és hatást, hiszen mindkét jelentéstartalomra szükség van a folyamat tovahaladó folytonosságának kifejezésére.

R. H.: Szakít-e a “yin és yang” a mi dualisztikus gondolkodásunkkal? Lehetséges-e ebben az elképzelésben két tényezőnél többet integrálni?

F. J.: A “yin és yang” polaritás, dualizmus, harmadik nem létezik. A taoizmusban sincs harmadik terminus, de megvan a kettő viszonya. Wang Fuzhinál (Wang Fu-cse) például három terminust találunk: “yin”, “yang” és “dao” (tao). Amit a két elem nyelvén fejezek ki, az a “yin és yang”. Amit az Egy nyelvén kifejezek, az a “dao”. De közben ugyanazt mondom, hiszen a “dao” az, ami a “yin” és a “yang” interakciójából következik. [...]

R. H.: Ez nem dialektika?

J. F.: Nem. Csakugyan ellentétekben való gondolkodás, de hiszen az egész világ így gondolkodott, Arisztotelész és a görögök is ellentétekben gondolkodtak, meleg és hideg, szeretet és gyűlölet stb. Úgy tűnik, mintha nem menne másként: mindenki ellentétekben gondolkodik. De milyen ellentétekben? A különbség az, hogy a görögök az ellentétet absztrahálták, hogy abból nyerjenek eligazítást valamilyen értelem, valamilyen lényegiség felől, amilyen a lét meleg vagy hideg volta Platónnál. A “magánvaló lét” és a “lét” antitézisként viszonyulnak egymáshoz. Kínában ugyan különbségekben gondolkodtak, de azután nem vonatkoztattak el semmilyen lényegre, semmilyen létet. Az ember igényt tarthat ugyan valamilyen magánvaló létre vagy a szubjektumra, ám ez a lét abban a pillanatban kioltja magát, ahogy magára talál. A lét követelésének ezt az elutasítását Hegel igen jól leírta és megértette. Kína különbségekből indult ki, de mivel a lényegszerűt, a magánvaló létet, a szubjektumot nem gondolta el, ezért az ellentét eltolódását sem gondolta el. Amikor Kína a XIX. század végén felfedezte az európai gondolkodást, gondolkodott a “transzformáció”-ról és a “folyamat”-ról, de nem gondolkodott “változás”-ról, valamilyen “önnön megváltozásá”-ról vagy “önmagával való találkozás”-ról, ahogy a dialektika tanította nekünk.

“...megütjük a bokánkat a körülményekben”

R. H.: Az a felfogás, amely az emberi aktivitásnak nem tulajdonít mérvadó szerepet, a hatékonyság kínai koncepciójában ölt testet. Mi az, ami a hatékonyság e gondolatában a számunkra olyan vonzó?

J. F.: Nálunk a hatékonyság eszméje sajátos modellhez kapcsolódik. A hatékonyság amolyan belső forma, amelyet tervrajzként és célként tételezünk. A tervrajz attól a szándéktól függ, hogy a valóság ideális formáját előállítsuk. A képesség és az akarat összekapcsolódnak. Az akarat nem más, mint annak képessége, hogy a dolgokat megtörténni hagyjuk és mi magunk belépünk a valóságba. Így fest az elmélet és a gyakorlat sémája. Számunkra a gyakorlat alacsonyabb rendű az elméletnél: Arisztotelésznél például ott van a “phronészisz”, a körültekintő előrelátás parancsa, amely köztes képességként újra és újra összekapcsolja a teoretikus tervet a valósággal. De nem minden görög gondolkodott így. A “métisz” fogalma mutatja, hogy létezett az intelligencia egy körmönfont formája, egy olyan “szimat” vagy képesség, amely maga szabja meg a feltételeket. Ez nem egészen az elmélet és a gyakorlat említett rendjéből fakad, hanem inkább egy olyan rendből, hogy a körülményeket befolyásoljuk és ebből hasznot húzzunk. Mármost érdekes kérdés, hogy vajon a görög gondolkodás miért nem őrizte meg a “métisz” fufangját, amely istennel és a világ berendezkedésével kapcsolatban bontakozott ki; miért tűnt el ez a görög gondolkodási terep, miért nem vált a gondolkodás alapvető fogalmává. Amikor kialakult a formáról, az “eidosz”-ról, a lényegről, az ideáról és az intellektualitás eszményéről való görög gondolkodás, ez a terminus lassanként a mítosz köréhez csapódott, nem nyert továbbgondolást. A kínai gondolkodás a hatékonyság kapcsán azt mutatja számunkra, milyen lehetne egyfajta stratégiai hatékonyság, a körülmények szakértelme. Vagyis nem modellálni, hanem egy-egy szituációtértékelni, hogy felfedezzünk benne valamilyen tendenciát, egy lehetséges hordozót, a szituációban rejlő potenciált, ami kínaiul egy “xing” “shi”-je.

Magában a szituációban hatékonyság rejlik; ha ellenben Európában hordozóról beszélek, akkor nem valaminek a hordozójára gondolok, hanem azt képzelem, hogy az egész kezdeményezés az én kezemben van, azén szubjektivitásomban, nem pedig azt, hogy létezik alkalmas szituáció, amelyre ráhagyhatom magam, hogy hordozzon. A teóriáról és a praxisról való gondolkodásunkat a körülmények modalitásai futtatják zátonyra. Ha a szubjektumot vetítjük ki a világra, megütjük a bokánkat a körülményekben. A körülmények nem olyan részei a világnak, amelyekre hatni lehet. Ezt hiányosságnak szoktuk tekinteni, olyasminek, ami a világ tervét összekuszálja; nem szituációs potenciálnak tartjuk őket, amely megismerhető és kiaknázható lenne. Kínában hiányzik az a fajta gondolkodás, hogy a világot megváltoztassuk vagy valamilyen eszményi formát kiépítsünk. Mi, európaiak a fizikai elméletben úgy gondoltuk el a szituációs potenciált, hogy egy gömbölyű tárgyat vagy testet

valamilyen pályára állítunk, azután kiszámíthatjuk, milyen sebességgel fog ez a test leszáguldani. Ugyanezt a képet találjuk a hatékonyságról szóló kínai értekezésekben is. Csakhogy utóbbiban arról van szó, hogy a pályán olyan szituációt találunk, miszerint a szándékolt eredményt külső behatás nélkül, segítség és ellenállás nélkül elérjük.

R. H.: Nem felejtik-e el Kínában a hatékonyságról gondolkodva túlságosan gyorsan a negatív aspektusokat? Nem kötődik-e ez a gondolkodás a saját kiinduló feltételeihez, vagyis az abszolút hatalomhoz, és nem szolgáltatja-e ki az alattvalókat egyfajta fatalizmusnak? El lehet-e választani ezt a kettőt? Nem változik-e meg a hatékonyság gondolkodása, ha abszolút hatalom nélkül gondoljuk el?

J. F.: Ez nem függ az ideológiától. A hatékonyság azt jelenti, hogy az ember az adott szituációban kideríti a kedvező, hordképes tényezőt, felszínre hozza azt és hatni engedi. Ami viszont az ideológiától függ, az a “shi” autoritárius használata a hatalomelméletben. Itt ugyanis a szituáció potenciálja a fejedelem autoritár helyzetéből fakad, aki az alattvalók engedelmességének elnyerése érdekében a felügyelet és az ellenőrzés egész gépezetét építi ki. Az a számunkra igen modern gondolat, hogy a mások feletti hatalom mindenekelőtt a tudásban rejlik, már az ősi Kínában is megtalálható. Ebben az engedelmességi gépezetben a fejedelem rendelkezik a tekintélyi pozícióval. Így a “shi” fogalma abban az értelemben alakul át, hogy a szituációs potenciál partikularizálódik és sajátosan a fejedelem pozíciójának támogatásához idomul. A stratégiai diskurzus terminusa a kínai autoritarizmus teoretikusainál redukción ment keresztül: olyan mereven kezelik, hogy többé nem stratégián belüli mozgékonyként működik, hanem a hatalmi gépezeten belüli autoritási és ellenőrzési pozícióként. Itt lesz világos a fogalom ideológiai használata. A hatékonyság rendszerén belül azonban nem kötődik meghatározott ideológiához.

R. H.: De ez mégiscsak stratégiai gondolkodás, manipuláció.

F. J.: Tudatos manipuláció, kétségkívül az. A kínai gondolkodás arra szólít, hogy pozitív módon gondolkodjunk olyan fogalmakról, amelyek a számunkra marginálisak vagy negatívak, például az “opportunizmus” vagy a “manipuláció”. Az egész konfucianus gondolkodást jellemezhetjük “jószándékú opportunizmusként”. A képesség és a körülmények azt követelik, hogy a dolgokhoz ne valamilyen tervvel közelítsünk, hanem a magában a szituációban rejlő immanenciát ragadjuk meg - ebben az értelemben minden pillanat jó pillanat. A manipulációval ugyanez a helyzet. Európában ez negatív fogalom. A “Hatékonyságról” című könyvemben a “meggyőződés” fogalmával hozom összefüggésbe. Az európai kultúra egyik nagy alkotása a retorika, az isteni “paideia” görög gondolata - az az eszme, hogy a másikat és magamat és meg tudom győzni, és hogy az igazság csupán a meggyőzés

objektuma. Ezen alapult az a gondolat, miszerint létezik olyan beleegyezés, amely ennek a meggyőzésnek az eredménye. Ezzel szemben a kínai gondolkodásban a “meggyőzés” fogalmának nincs semmilyen jelentősége. A szónok alakja sem létezik, nincs agóra, nincsenek gyűlések, színház, a nyilvánosan mondott szónak semmilyen diszpozitívuma. [...] A meggyőzéssel a manipulációt állítom szembe, amely attól gyökeresen különbözik. Ez annak a szituációnak a diszpozíciójából indul ki, amelyben a másik oda megy, ahová én akarom, hogy menjen. Itt nincs szó meggyőzésről. A szituáció fogja őt arra bírni, hogy magától kívánja: oda menjen, ahová én akarom, hogy menjen. [...] Az európai filozófia lépésről lépésre bontakoztatja ki az én filozófiáját, a kezdeményezés első személyű alanyát annak vágyaival és világtervével egyetemben, akarattal felruházva. A filozófia vállalkozásából lassanként kifejlődött a szubjektum alakja. Ennek a pszichoanalízis is része. Kínában nem a szubjektum, hanem a szituáció formájában gondolkodnak.

[...]

R. H.: Ha az egyéni tevékenység ebben a gondolkodásban nem szül értelmet, miként lehetséges akkor disszidencia és kritika?

F. J.: [...] Egy fontos kérdés, amelyet a kínai gondolkodás nem vet fel, az az, amit úgy neveztem, hogy “a disszidencia lehetetlensége”. Hogy a politika terepén kezdjük, jól látszik a különbség a mi ókorunkhoz képest. Ahhoz, hogy lehetséges legyen disszidencia, az kell, hogy a hatalommal szakítani lehessen, hogy azután a hatalom általi elnyomás viszonyához képest egy másik viszonyhoz, ellentétes erők viszonyához adhassuk hozzájárulásunkat. A kínai ókorban létezett egy jelentős kisebbség, például az ortodox vallásosak csoportja, amelyik másokkal együtt támogatta a szabadság európai kultúrája értelmében vett disszidenciát. Ám a maoizmus idején és utána is jól látszott, hogy Kínában nem alakult ki igazán semmi ilyesmi. Előfordultak a disszidencia elszórt megnyilvánulásai, de ezeket véresen leverték, mindenesetre nem alkottak önálló identitáspólust. A vallás sem vállalta ezt a szerepet. Van itt egy különös jelenség. Az a szó, amely a modern kínaiban a valamihez való jogot jelöli - a “quan” -, a klasszikus kínaiban az egyensúlyt, a hatalmat és a szituációt jelentette. Ennek a joghoz semmi köze. Nem történik meg az erőviszonyok áthágása: a “quan” az erőviszonyok terméke. Amikor a “jog” szót modern kínaira fordították, jól tudták, mi forog kockán. Ha például lefordítom az “emberi jogok” kifejezést, “ren quan”, az szó szerint “az emberek hatalmá”-t jelenti. Kína alig-alig tudja elképzelni, hogy elhagyja a folyamatszerűség rendjét, s éppígy az erőviszonyokét sem. Ezért nem fejlesztettek ki másik politikai tervet sem. Létezett egy alternatíva, a taoista álláspont, ám ezt visszavonták, mert a vitában semmi újat nem ismertek fel. Retrospektíve a kritika valami nagyon európai dolog. A politikai

disszidencia és azértelmiség elkötelezett álláspontja csak egy egészen sajátos gondolkodási modellben lehetséges, amelyhez eszmei tervek, értékek és Isten tartoznak; hiszen voltaképpen egy olyan terv van a dolog mélyén, amelyhez az értelmiség beleegyezését adhatja, vagy amelyet elárulhat. [...] Érdekes kérdés, hogy a kínai tudósok miért nem fejlesztették ki az értelmiségi alakját. Egyik könyvemben bemutatom, mennyiben képes Kína a saját gondolkodásának előfeltevéseit elgondolni. A kínai eszmény, a bölcsesség, tézis és antitézis oppozíciós játékát tekintve, a filozófia felségterületéről nézve, ezen oppozíció visszautasításának csapdájában leledzik. Van itt valami kétségbeesés, mivel a bölcsesség nem képes felismerni a dialektikát, sem platonikus, sem hegeli változatában. Képtelen felismerni, mi benne a “ji”, a szituáció, a diskurzus belső mozgása. Nem léteznek az igazságnak a dialektika játéka révén meghódított, egyre terebélyesedő területei. A gondolkodás előfeltétele a diszponibilitás feltétlen megőrzése, hogy minden lehetőségre nyitott maradjon. Ez azt eredményezte, hogy a kínai tudósok a mai napig a hatalom emberei, a király tanácsnokai, ha úgy tetszik. A taoista Zhuangzi (Csuang-ce) szövegében jól látszik, hogyan kerül a diszponibilitás az egyoldalúságot és a részlegességet. Ámde azt is látjuk ugyanitt, miként tesz a szerző kísérletet arra, hogy a fejedelem viselkedését morálisabb és igazságosabb irányba befolyásolja. Nem járt sikerrel, nem érte el a beleegyezését. [...]

A szabályozás kétarcúsága

R. H.: Hogyan oldja meg ez a gondolkodás a súlyos konfliktusokat, kizárólag abszolutista módon?

J. F.: A súlyos konfliktust megelőzően létezik Kínában egy másik kérdés, a diskurzus és a történelem kérdése. A diskurzus hívja életre a történelmet, és a történelem hívja életre a diskurzust, de a kínai körforgás mindig a harmónia diskurzusa. Nem valami “harmonia praestabilita”, mint Leibniznél, hanem a folyamatban való szabályozás harmóniája. Volt idő, amikor a tudósok igyekeztek kivonni magukat a politikai játszából, de nem azt mondták: “Visszavonulok, nem kötelezem el magam többé” és hasonlók, mert ez lehetetlen volt. Hány és hány kritikus író fenyegettek meg halállal! És mégis, az írónál és az egész kínai történelemben ennek a harmóniának a megszentelését találjuk. Érdekes végignézni a folyamatos erőszakkitörésekkel szabdaltnak tűnő történések menetének a viszonyát a harmónia, a természetes jószág, a folyamat logikája, a polaritás természetes játékából feltáruló immanencia uralkodó ideológiájával- vagyis a máig hatékony regulatív gondolkodással. Az egyik oldalon ott van a belső diszpozíció morális gondolkodása, a morális befolyás gondolkodása, amely befolyás áthatja a társadalmi gondolkodást, és amely a világról átárad énrám és

a családomra. A másik oldalon ott van a hatalmi gépezet gondolkodása, a hatalmi gépezeté, amelyet nem intézményként gondolnak el. A kínai rítusok feladata a viselkedés ellenőrzése, a szabályozásra tekintettel. Például ez a kritika funkciója, ezé a már-már rituális intézményé, amely arra irányult, hogy a fejedelemnek szemrehányásokat tegyen a jó magaviselet dolgában. De nem létezett és mindmáig nem létezik semmilyen ellenhatalom szervezett intézménye. És mégis figyelemreméltónak találom, hogy a kommunista rezsim, a kommunista hatalmi struktúra és ideológia mellett ott van egy hiperkapitalista államszerkezet és bürokrácia. Vajon miért? Ez egészen egyedülálló. Mindez épp a szabályozás említett elgondolásának köszönhetően működik. Kína szemlátomást nem áll szakadék szélén, már harminc éve nem. Ez az óriási ország roppant különbségeket mutat a partvidéki területek és a belső országrészek között, demográfiailag és így tovább. Lett volna alkalom erőszakos törésekre. Kína azonban a Szovjetunióval ellentétben képes volt szabályozni magát. A Deng Xiaoping utáni kínai vezetőknek sikerült feloldani ezt a hatalmas feszültségekkel terhelt egyensúlytalanságot, mégpedig nem kompromisszummal, hanem egy számunkra különös politikai konstellációval: tagadták az autoritér hatalmat, ugyanakkor gátolták a demokrácia követeléseit, s a hangsúlyt a gazdaságra helyezték; utóbbi téren nagyszabású konszenzust sikerült teremteniük ennek az útnak a támogatására, az állam és egyben az egyes emberek javára. A szabályozás ereje az utóbbi években komoly szerepet játszott, és többek között az egész politikai osztály megújulását eredményezte. Bár sokan azt mondták: "Ezek a régiek (nem a Hosszú menetelés agg veteránjai, hanem a régi funkcionáriusok), ezek nem fognak szakítani a régi történelemmel", de nem így történt. Kínát szabályozás révén megújították, összekapcsolták a tervgazdaságot a nyugati piacgazdasággal, nyitottak nemzetközi standardok felé. [...] Az állami hatalom igen erőszakos és önkényes, és a jogok terén nem zajlott le a nyitás Európa felé. Sokan azt mondják: "Kína ismeri a hatalmat, de nem ismeri a jogot. Kína nagy hiányossága, hogy a jog semmilyen fogalmát nem alkotta meg." Csakhogy a szabályozás képessége nagy szerepet játszik, és ez lehetővé tette a gazdasági modernizálódás felé tartó átmenetet. Erről pedig Európának fogalma sincs.

[...]

Az évszakok gondolkodása

R. H.: Melyek metodikailag tekintve a kínai gondolkodás problémái? Vannak-e olyan üres helyek, dolgok, amelyekre ez a gondolkodás képtelen rákérdezni, amelyeket nem tud elgondolni?

J. F.: Azok a kérdések, amelyeket nem tesznek föl, amelyeket nem tudnak és nem akarnak fölteni - engem ezek foglalkoztatnak; ilyen például a szabadság kérdése. A

szabadság nagyon európai. Kínával viszont ott a diszponibilitás. A szabadság gondolata valamilyen terv kidolgozását, felvázolását jelenti - a jelenségeken kívülről. Ha azonban valaki folyamatban gondolkodik, transzformációban, fejlődésben, erőviszonyokban - hogyan lenne képes ekkor kívülről olyan tervet vetíteni a jelenségekre, mely valamely eszményből és absztrakcióból fakad? A mi gondolkodásunk szétválasztja a noumenálisat és a fenomenálisat, rendelkezünk egy másik szint gondolatával. Ez a kérdés az európai gondolkodást szüntelenül foglalkoztatja.

Egy másik kérdés az idő problémája. Vajon Kína miért nem képes elgondolni az időt: sem a fizikai időt, ahogy Arisztotelész nevezi - az A-ból B-be való elmozdulást, a mozgásnak a mérését-, sem azt az időt, amely az örökkévalóság ellentéte, vagyis a platóni változatot - ahol létezik egyfelől egy mozdulatlan örökkévalóság, másfelől a keletkezés ideje, amely az előbbivel ellentétbe kerül -, sem pedig e két koncepció variációját, amely ősidőktől fogva kísért bennünket. Kína nem változtat. Ezt a tárgyat Európában minden nagy filozófia feldolgozta. Sőt a mi körünkben még rejtély rangjára is emelkedett, például annyiban, hogy az idő nem a jelenre vonatkozik. A jelen az a hírhedt paradoxon, amelyet a klasszikus filozófia magával hurcol: a múlt és a jövő nincsenek, következésképp a jelen sincs, mivel a jövőbe való átlépés pontja nem létezik, ahogy a múltba való átlépés pontja sem - az a hit tehát, Arisztotelész szavával, hogy az idő létezése obskúrus létezés. El lehet játszani az idő felosztásával, de maguk a részek nem léteznek. Itt roppant komplikációk kezdődnek, amelyet a filozófia kénytelen magával hordozni. [...] Kína itt mást választott. Nem az időt gondolta, hanem az évszakokat. Az egész ókori kínai gondolkodás arról tanúskodik, hogy a bölcsesség évszakok szerint halad. Ebből egész iskola sarjadt ki: az évszakok teljessége, az évszakok növényei, az évszakok összetömörülése, az évszakok termése egy olyan hatékonyság szerint, amelynek semmit sem kell csinálnia. Ha az évszakok járása mindent véghezvisz, semmit sem szükséges erőltetni. Európában nem létezik az évszakok vagy az évszakok szerinti lét filozófiája. Ezzel szemben nálunk a filozófia továbbá, mérhető idejének diskurzusa viszályban áll a költészet teremtő idejével. Az évszakok teremtő ideje, a bukolika, a kivirágzó növények és az éneklő madarak - mindez a poézisre tartozik. Ez súlyos nehézségeket eredményez, ha például a mai atmoszférikus problémákat tekintjük: nincsenek többé évszakok, az embereket pedig egyfajta pánik fogja el; ez azt mutatja, hogy érzékeljük az évszakokat - a "köztes fázisokat", ahogy a kínaiak mondják -, de erről az érzékelésről nem gondolkodtunk. Jól látható, hogy az egész távol-keleti gondolkodás - nemcsak Kínáé, Japáné is - az évszakokat olyasvalamiként fogja fel, ami koherenciát teremt a továbbuló idő és a teremtő idő között. Még ha télen is lehet meleg, és süthet is a Nap, globálisan tekintve az évszak az, mellyel a koherencia megszerveződik. Létezik interakció, "yin" és "yang", amelyek váltják egymást, a jelenségek mindenféle

variációja, s a kettő között a négy évszak, az egymásra következés menetének négy negyede. Minden évszak kiegyenlítéskeppen bontakozik ki az őt megelőzőből kiindulva, és megújítja azt. Egy másik lényeges különbség a lélegzés. Európában nem fejlődött ki a lélegzés filozófiája. Létezik a fuvallat, az inspiráció. Én azonban nem erről beszélek, hanem a ki- és beáradásról. Ez nagy különbség. Kína nem az időt gondolta, hanem az elmúltat elmúlás nélkül és a jelenlévőt keletkezés nélkül; vagyis nem múltból, jelenről és jövőről gondolkodott. Kína túllép ezen a problematikus hármason. Van az, ami megy és elmúlik, és az, ami jön és jelen van, ez az egymásra következés, egyfajta lélegzés. [...]

R. H.: Tanulhat-e Kína valamit Európától?

F. J.: Kína rengeteget tanult Európától, a tudományokat, a modellalkotást, a politikában is sokat, amikor a forradalom kibillentette. Kína kétszer találkozott Európával. Először a misszionálás révén. Amint azonban Európa felfedezte Kínát, Európát intellektuálisan mélyen megrázta a dolog. Montaigne volt az első, azután következett Pascal, aki azt mondta: “Mózes vagy Kína”, később jött Leibniz [...]. Montesquieu valami olyasmit mond “A törvények szelleméről” első része végén: mindannak, amiről itt beszélek, valamiféle délibáb is rejlik a mélyén, mert Kína nem illik bele ezekbe a kategóriákba. Egy mélységesen szomorú passzusban pedig kijelenti: “Kína nem fogja magát megtéríteni hagyni.” Az akkori Európa számára a vallás egyetemesnek számított, és meghatározott jogrendet is megjelenített. Amikor Európa meghódította az Újvilágot, azt üresen találta, mert nem találkozott ellenállással - innen való a “jóságos vadember” képe. Kínában viszont ennek épp az ellenkezőjét tapasztalja: kiterjedt világra bukkan. Botrányt okozott, amikor leírták - és igaz volt akkor is, s igaz ma is -, hogy Kanton nagyobb, mint Párizs. Ez nem a “jóságos vadember” esete volt. Az ember kénytelen volt kínaiul tanulni, tiszteletben tartani a rítusokat, a császár előtt hódolni, valamiképpen sinizálódnia kellett. A térítésnek ez a kudarca igen fontos volt Európa számára, mert annak tapasztalatát jelentette, hogy egy egyetemes vallás ellenállásba ütközött. Az európai misszionáriusok végül matematikára tanították a császárt, s általa a kínaiakat. A XIX. században Európa másodszor érkezett Kínába, ám ezúttal az ágyúk és a tudomány erejével - a tudománynak mint a természet alkalmazásának fegyverével, a technika erejével. Az európai ágyúkban a kínai lópor tért vissza. Ez egészen más ügy volt, és Kína kénytelen volt megtanulni, hogyan bánjon mindezzel. Kína ekkor megismerte a tudományokat és a haladást, a modellalkotást, a matematika alkalmazását a természetre, ezt a nagy európai gondolatot. Az alapvető különbség Kína és Európa között a matematikai modell eszméje, amely nálunk a görögöktől ered; nem az operacionális eljárás értelmében vett matematika, mert ezt Kína is ismerte, hanem a nyelv matematikája. Vagyis Galilei gondolata: “A világ egyenlet, és ha uralni tudom

a matematikát, képes vagyok a világ nagy könyvében olvasni.” Őrült ötlet volt, de végtelenül termékenynek bizonyult, és a nyugati projekció erejét a továbblépésre használta. Kína ezt nem ismerte. A nagy jelszó a 20. század elején így hangzott Kínában: “Utolérni a Nyugatot és megelőzni.” Kína ma eljutott arra a pontra, amikor vége a korrepetálásnak, és kezdődik az előzés.

[...]

Európa gondolkodási kalandja

R. H.: Ön azért választotta a Kínán keresztül vezető utat, hogy másfelől közelítsen Európához. Milyen konkrét felismeréseket nyert arról, miként segíthetne ki bennünket Kína gondolkodásunk zsákutcájából?

J. F.: A “reflexió” fogalma a számomra annyit jelent: magunkat a másokban tükrözni. Kína arra készít bennünket, hogy sokkal radikálisabb módon fedezzük fel az európai gondolkodást újból, mint ahogy az belülről lehetséges lenne. [...] Ez nem relativizmus vagy lealacsonyítás, hanem Európa nagy találmányainak az újbóli felülvizsgálata, ezek pedig: a lét, a retorika, a tudomány alkalmazása, a modellezés, a matematika találmánya és konstrukciója. Európának reflektálnia kellene önmagára, de nem annyira az identitására, hanem inkább a benne rejlő potenciálra, hogy kínai kifejezéssel éljek. A világ megnagyobbításának lehetőségei igen fontosak. Én nem vagyok híve az európai hanyatlás gondolatának, és azt gondolom, Európa képes mozgósítani a kérdés erejét, saját modernitását. [...] Számomra a kínai és az európai kultúra termékenysége a fontos. A kultúrák szintézisével szemben bizalmatlan vagyok. Manapság széles körben folyik a diskurzus a kultúrák szintézisééről.

R. H.: A kultúrák dialógusáról?

J. F.: A dialógus és a szintézis két különböző dolog. Én a “szün”-höz képest előnyben részesítem a “diá”-t. A kultúrák dialógusán belül engem elsősorban az érdekel, ami intelligibilis. Európában és Kínában is valamilyen “logosz” nyomában járok, koherenciák kidolgozásának a diskurzusát keresem, és az ellentétben, az átellenesben rejlő “diá”-t. Munkám a távol-keleti és az európai gondolkodás különbségét akarja kidolgozni, mert a gondolkodáshoz szükség van a különbségre. A lapos, tautologikus gondolkodás nyomban standardizációhoz, uniformizáláshoz vezet, amelyre mindenütt ráakadok, és amelyet veszélyesnek tartok. Sem a politikában, sem a kultúrában nem hiszek a szintézisben mint valamiféle közös mércében vagy nagy megállapodásban. Ez terméketlen, mert semmin sem változtat. A szintézis ellaposítás, elszenderítés, a gondolkodás ridikülbe zárása. Én a dialógus pártján vagyok, vagyis a “diá”-n

végzendő munkát szeretem a “logosz” révén, mert a filozófia dialogikus; a “logosz” a differenciában, a különbségekben munkál.

R. H.: Vagyis ennek a dialógusnak az eredménye a “bölcesség filozófiája” lenne? Lehetséges-e ez egyáltalán? Nem különbözik-e ehhez túlságosan ez a két gondolkodásmód?

F. J.: A “bölcesség filozófiája” nagyon időszerű. Nemcsak közös formák vagy modellek léteznek, hanem az összeállítások sokfélesége is. Szerethetem a kínai konyhát és az európaiat is, kipróbálhatom a diszponibilitás, a szabályozás és a lélegzés logikáját avagy intelligibilitását, ahogyan azokat Kínában találom, s ily módon kitágíthatom a tapasztalataimat. Vagyis Kínával mély lélegzetet vehetek, ahogy Zhuangzínál olvassuk: “A hétköznapi ember a torkán keresztül lélegzik, a bölcs a sarkán keresztül” - ez az a képesség, hogy az ember nyitottlegyen a lélegzésre. Kitágíthatom a tapasztalataimat anélkül, hogy lemondanék arról, amit számomra a szabadság eszménye vagy az erős politika szükségessége jelent; mindez nem morzsolódik fel és nem omlik össze, ha bevonom a kölcsönös egymást értés folyamatába. A kultúra ugyanis a különbségek munkájában él, s ha ez így van - Hegel pontosan fejezte ki a dolgot -, akkor a kultúra az absztrakció alakjában ki van szolgáltatva a szellem elvesztésének, ahogy a Római Birodalommal történt. A politikai Európa olyan absztrakciókban vicсорítja a fogait - minden határ és különbség nélkül-, amelyek nem differenciákon dolgoznak többé. Létezik a határnak és a differenciának valamilyen termékenység, szemben a “minden pozitív” mai ideológiájával, amely azt mondja: “ha kiiktatom a differenciákat és a határokat, megteremttem a paradicsomot.” Ebben én nem hiszek. A paradicsom mi vagyunk.

Jegyzetek

1. Az Elmélkedések az első filozófiáról (Bp: Atlantisz, 1994. ford. Boros Gábor) Második elmélkedéséről van szó. Ebben ugyanígy nem jelenik meg a fenti gondolat, ám Descartes a csalóka érzékeléstől-hiedelemtől megkülönböztetett igazi emberi tudást (mely bizonyosságra tör, s persze továbbra is sokszorosan magában rejti a tévedés lehetőségét) valóban az elme “levetkőztető” képességével kapcsolja össze. “(M)ihelyest megkülönböztetem a viaszt a külső formáktól, és mintegy ruhátlanul szemlélem, ekképp őt magát már csakugyan nem tudnám emberi elme nélkül észlelni - jóllehet másfelől igaz az, hogy ítéletemben nagyon is tévedhetek.” Vonatkozik mindez embertársainkra is: “egyszer csak véletlenül megpillantottam az ablakomon át néhány embert, amint épp a házam előtt haladtak el. Nos hát róluk éppolyan megszokott módon mondom, hogy látom őket, mint a viaszról. Na de mi az, amit látok néhány kalaptól és köpenytől eltekintve, amelyek alatt akár valamifajta

automaták is rejtőzhetnének? Úgy ítélek azonban, hogy ők emberek. Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmémben lévő ítélőképesség révén ragadom meg.” (A szerk.)

2. A mohisták iskolája a “száz iskola vitája” idején született meg (Kr. e. VIII. sz. - Kr. u. II. sz.), alapítójának, Mozinak (Mo-Ce, Mo-Ti) a tanításából (i. e. 468-376). Főként a konfucianizmussal szállt vitába, utilitarista álláspontot képviselve etikai normák és elvek védelmében. Írásaik elkallódtak; XX. századi amerikai sinológusok “fedezték fel” őket újból. Lásd A. C. Graham: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hongkong-London, The Chinese UP, 1978.

3. Tőkei Ferenc fordításában: “a tao mindig nem-cselekvő, de nincs olyan, amit ne tudna megtenni”. Karátson Gábor fordításában: “ az Út folyvást csak nem-cselekszik, s ezáltal mindent megcselekszik”. (A ford.)