

A filozófiai életvitel példázatai – *Dewey, Wittgenstein, Foucault*¹

I.

A filozófia nem egy paradigmátikus szöveggel, hanem egy példaszzerű étellel – élet és halál drámai modelljével – kezdődik. Bár Szókratész nem hagyott hátra műveket, bátor igazságkeresése és önismeretre törekvése – melyet még a halál fenyegetése sem tudott meggátolni – példa, mely megalapozta filozófiáját. Kutakodása középpontjában a „hogyan kellene élni?” kérdése és az az előfeltevés állt, mely szerint a vizsgálódás nélküli élet nem élet. Bár Szókratész egész életét a *savoir vivre*-hez kapcsolható athéni elgondolások folytonos vizsgálatának szentelte, önálló, csak hozzá köthető erkölcsstannal nem szolgált. Az önmagunkkal való törődés gnómius parancsaitól eltekintve nem maradtak utána pontosan körülhatárolható tanítások, csak a Platón által megalkotottak, melyek azonban nem nélkülözheték Szókratész drámai személyiségét.²

Szókratész legfőbb hagyatéka a „filozófiai életvitel” exemplifikációja. A lehető legjobb élet bölcsességére törekvő kutakodása testesíti meg az életvitelre vonatkozó filozófiai kérdés paradox válaszát. Az élete képezi a tanítások összességét; a gyakorlati alkalmazás a filozófiája. A gyakorlat fontosságának és a bölcsesség keresésének motíváló ereje avatja Szókratészt proto-pragmatistává. A végső cél nem az igazság az igazságért, hanem az amelioratív önmagunkkal való törődés (*epimeleia heatou*), s általa az egyén közegét képező társadalom megjavítása.³ A filozófia megtestesülése egy egyén javát szolgáló konkrét esetben még nem zárja ki az univerzalizációt. Mindenki számára adott a lehetőség, hogy ne csak élje az életét, hanem gondolkodjon is róla. Amennyiben igaz, hogy minden élet különböző, a filozófia, mint életgyakorlat, reflektálhat a különbözőségekre.

Hogyan tanítható és tanulható egy filozófia, mely nem pusztán szavakba öntött elmélet, hanem maga a megtestesült gyakorlat? Arisztotelész azt mondja, hogy a gyakorlati tudás csak cselekvés által tanulható. De hivatalos használati utasításként szolgáló szabványkönyv híján mi vezethetné filozófiai életgyakorlatunkat? Az egyetlen nyilvánvaló válasz olyan kiváló példaképek követése, akik a filozófiához vonzanak bennünket és strukturálják a filozófiai törekvést. A filozófiai életvitel csábító paradigmája Szókratészhez köthető, aki az „erotika mesteré”-nek nevezi a filozófust. Egyénisége – éles elméje, fáradhatatlan kutakodása, humoros bája és mesterkéletlen stílusa – meghódította az athéni fiatalság színe-javát. Karizmatikus alakját a mártírhálal hősiessé változtatta. A hősimádó görögök számára ez a hősi imázs lehelt életet a filozófiába, ahogy más mártírságok a vallásokat tették elevenebbé. Platón dialógusainak csábereje oly maradandó, hogy még ma is Szókratész perének és halálának elragadó leírásán keresztül ismertetjük meg hallgatóinkkal a filozófiát.

A hősimádát azonban problematikus filozófiai modell. Mit utánozzunk? Ezzel a kérdéssel akkor is szembe kell néznünk, ha csak egyetlen filozófikus hőst kívánunk követni. Természetesen nem a filozófus személyét kívántuk imádni, vagy utánozni egyéni megjelenését – egy ilyen

gondolat bálványimádássá és affektálássá változtatná a filozófiát. Nyilvánvalóan nem Szókratész konkrét személyét vagy sajátosságait, hanem a filozófiai életgyakorlatot kell követnünk. Messze nem egyértelmű, hogy ez hogyan különíthető el az egyén sajátosságaitól és életének esetlegességeitől. Az interpretációt különösen szükségessé teszi, hogy Szókratész nem rögzítette gyakorlatát, a filozófia leírása helyett annak *megéléséhez* ragaszkodott.

Platón a dialógusok Szókratészén keresztül tárta fel a szókratészi filozófiai gyakorlat lényegét. A tanítást szolgáló, világosan megszövegezett és tanításokba foglalt eszmék könnyebben megőrizhetők (*littera scripta manet*) és szélesebb körben terjeszthetők. Szókratészszal szemben Platón egy elvont elméletekre alapozott iskolát alapított.

Ha a filozófia valóban életgyakorlat és nem pusztán⁴ elméleti tudomány, akkor a filozófiai gondolat és a filozófus létének, valamint közegének az elkülönítésével az eszme aktuális jelentése és értéke eltorzul. Filozófiát írni veszélyes – maga Platón is felhívja rá a figyelmet a *Phaidroszban* –, mert a szövegbeli kifejezés autonómiája és reprodukálhatósága irrelevánssá teszi a szöveget életre hívó filozófikus életet.⁵ De akkor a filozófus példaadó életén túl hogyan kommunikálható a filozófia?

Az egyik megoldás, hogy felvázoljuk az életét és a gyakorlatait, majd – amennyire csak lehetséges – a közöttük rejlő összefüggéseket. A filozófia életben tartásáért a példaszzerű halált filozófiai életrajzzal lehet a legjobban tanítani, egy olyan műfaj által, melyben Platón sem tudott kiteljesedni Szókratészről szóló beszámolóiban.

Mintha csak a filozófiai életrajz reneszánszát élnénk – de a huszadik század reprezentatív filozófusai közül én most csak háromra fogok fókuszálni: John Dewey-ra (1859–1952), Ludwig Wittgensteinre (1889–1951) és Michel Foucault-ra (1926–1984).⁶ Életrajzaik kiválasztása két szempontból is ígéretes. Egyrészt, presztízsének és tekintélyének nyilvánvaló hanyatlása ellenére a filozófia még mindig igézően hat az intellektuális kultúránkra, sőt azokra a filozófusokra, akiknek az életéről épülésünk kedvéért olvasunk, akár hősként is tekinthetünk. Még ha az ilyen biográfiák nem is említhetők egy szinten a szentek életrajzaival, azért attól sem kell tartanunk, hogy lealacsonyodnak a gazdagoknak és hírességeknek a történeteikhez, melyek a kortárs életrajzok zászlóshajói. Bár Foucault ismert médiaszemélyiség lett, Wittgenstein egyéniségétől mi sem állt távolabb. Ha pedig az irántuk való érdeklődés a karizmatikus különbségeikre és társadalmi, valamint szexuális devianciájukra épített szenzációhajhászásra alapozódik, akkor arra nincs magyarázat, hogy minek köszönheti a figyelmet John Dewey egészséges és mértékletes élete.

Másrészt, életrajzaik nagy sikere növeli az elégedetlenséget a professzionális filozófiával szemben, mely intézményesítette a filozófiai gondolkodás és a konkrét személyes élet szétválasztását. Mivel az elégedetlenség a filozófia intézményesült keretein kívül hangsúlyosabb, nem meglepő, hogy a biográfusok nagy része nem filozófus. Azon sem csodálkozhatunk, hogy ők nagy jelentőséget tulajdonítanak a filozófiai gondolkodás és a személyes tapasztalatok közti közvetlen kapcsolatoknak – talán részben ezzel magyarázható az az ambivalens,

sőt időnként lenéző magatartás, mellyel a professzionális filozófia felé fordulnak.

Dewey őszintén bevallotta, hogy filozófiája személyes tapasztalatainak az eredménye.⁷ „Sokkal inkább emberekből és helyzetekből [jött], s nem könyvekből, bár remélem, hogy sokat tanultam a filozófiai írásokból is. Mégis úgy érzem, hogy amit elsajátítottam belőlük, az a technikai rész, míg az események, melyekbe belebonyolódtam, olyan tapasztalatokat adtak, melyek gondolkodásra készítettek” (LW 5:515). Bár Dewey sikeres karriert tudhatott a háta mögött – megmászta az egyetemi ranglétrát, Minnesotából Michiganbe került, majd Chicagóból a Columbiára, 1905-ben pedig az Amerikai Filozófiai Társaság elnöke lett –, egy idő után elveszítette a profi játék iránti érdeklődését. A Columbián már nem tett erőfeszítéseket a filozófia tanszék vezetéseért – ahogy tette korábban Chicagóban –, majd fokozatosan elidegenedett a tradicionális akadémikus filozofálástól, s különösen az „episztemológiaiának nevezett intellektuális sznobériától” (MW 4:138n).

Dewey élesen bírálta a kollégáit, akik a régi akadémikus problémákra szorítkozva és „a jelen valóságát figyelmen kívül hagyó, védett, szerzetesi feddhetetlenség fenntartásához ragaszkodva”, nem érezték kötelességüknek, hogy filozófiájuk hatást gyakoroljon „saját koruk aktuális témáira és küzdelmeire” (MW 4:142). A filozófia elégedett visszavonultságát és skolasztikus professzionalizmusát bírálva Dewey azt bizonygatta, hogy a filozófia csak akkor szeresheti vissza igaz valóját – mint életközpon-tú vállalkozás –, „ha a filozófusok problémáival való foglalkozás helyett egy filozófusok által csiszolatott módszerre válik, mely az emberek problémáival törődik” (MW 10:46).

Az akadémiai filozófiához való viszony Foucault-nál sem egyértelmű. Eszes stratégiaként ügyesen játszotta az akadémiai játékot a legelőkelőbb professzori pozíció eléréseért a Collège de France-ban, és megbízhatóan eleget tett szakmai kötelezettségeinek. Számos kollégájával ellentétben azonban Foucault egyáltalán nem tett erőfeszítést, hogy egy újabb párizsi kutatóközpont felállításával megerősítse saját akadémiai tekintélyét. A hatalom lázas *chercheur*-eként és szakértőjeként Foucault meglepően közönyösnek tűnt az akadémiai lehetőségekkel kapcsolatban és a karrierje során „semmilyen érdeklődést nem mutatott a követők toborzása iránt” (Mí 185).

A szakma, és különösen a filozófiáról tudósító, de a filozófiát megélni képtelen „filozófiai újságírók”-kal (CV 66) szembeni megvető undor kinyilvánításában Wittgensteiné az első, aki kifejezetten kerülte a szakmai találgozókat. Az előkelő tanszéki pozíció birtoklása Cambridge-ben Wittgenstein számára a brit állampolgárság megszerzését szolgálta, mikor a náci Anschluss után, „osztrák zsidó” státusa egyre veszélyesebbé vált.⁸ Nem verbuvált hallgatókat maga köré, sőt diákjait arra buzdította, hogy az akadémiai filozofálás helyett válasszanak valami méltóbb mesterséget, például az orvoslást, mely az akadémikus filozófia szemérmetlen hiábavalóságával szemben egyértelmű hasznot hordoz magában. Az akadémiai filozofálás üres „életlenség” elől menekülve Wittgenstein sokszor elgondolkodott az orvosi képzés lehetőségein. „Nem tudtam iskolát alapítani” – írta –, „mert tartottam az utánzástól, különösen azokétól, akik filozófiai folyóiratokban publikálnak” (CV 61).

Arra vágyott, hogy a filozófiai életvitel gyakorlatán keresztül hatással legyen az emberek életvezetéséről alkotott gondolataira. Logikai vizsgálódásainak folytatása helyett változást akart előidézni: „változást az emberek életmódjában, mely minden kérdést feleslegessé tesz” (CV 61). Wittgenstein a filozófikus élet modelljét akarta átadni.

„Az előadásaim soha nem fognak jobban menni, mint most. De milyen hatást tudnak kiváltani?

Segíték-e bárkinek is? Természetesen, nem jobban, mintha nagyszerű színészként tragikus szerepekben tűnnék fel előttük. Amit megtanulnak, az nem érdemes a tanulásra, s a személyes benyomás, amit kiválthatok, szintén nem szolgálja az érdeküket.”

„Mit segít a filozófiai problémák megoldása” – kérdezi –, „ha valaki nem tudja megfejteti a legfontosabb dolgot”, hogy hogyan éljünk jó és boldog életet? (Mo 506–507). „Élj jól!” (CV 52) – ez a legfőbb filozófiai parancsolat.⁹

Összefoglalva, Wittgenstein akadémikus filozófiával szembeni tiszteletlensége azonos gyökerű Dewey és Foucault ellenérzéseivel: a filozófiának valami sokkal lényegibb, egzisztenciális célt tulajdonítottak, mely az önismereten, az önkritikán és az önművelésen keresztül önmagunk jobbá tételével, jobb étellel kecsegtet bennünket. E nagyszerű gondolkodók számára a filozófia több volt pusztá gondolatnál, életgyakorlat volt, ahol a teória a jobb életre való törekvésben nyerte el valódi jelentését és értékét.

Dewey pragmatizmusa rávilágít a filozófia gyakorlatias, életet gazdagító funkciójára.¹⁰ „A bölcs életvezetés átfogó művészeteként” a filozófia az élet kritikája, „a megismerés során feltűnő jelentések elmélyültebb és pontosabb megítélése érdekében... Elsődleges célja, hogy megvilágosítsa, felszabadítsa és kiterjessze a tapasztalatból nyerhető tudást” (LW 3: 25; EN 304–305). A filozófia nem szaktudomány; „a filozófia vágyakozás, a cselekvést meghatározó törekvés, a bölcsesség szeretete”, ahol a bölcsesség nem konkrét tudás, „hanem a morális értékekkel kapcsolatos meggyőződés, az élhetőbb élet iránti érzék” (MW 11:43–45). Az élet „szenvedélyes”, de kritikus interpretációjaként a filozófia magában hordozza azt „a morális meghatározottságot, mely magasabbra helyezi az egyik életmódot a másikkal”; „a tanulás és logika köntösét magára öltve kívánja meggyőzni az embereket [s „talán magát az író is”], hogy ez volt a bölcs életvitel”. „Az élet értelmezésének különböző útjai” olyan rivális filozófiák, melyek különbözőségeikkel együtt is érvényesek és értékesek lehetnek, annak ellenére, hogy gyakran eltérő életfeltételekre alapozódnak, melyek különböző „szenvedélyes vágyakat és reményeket” keltenek. Mivel a világ folyamatosan változik, a filozófiának is magában kell hordoznia a változás lehetőségét (MW 11: 43, 44, 46).

Két meghatározó dolgot kell megfontolnunk: az egyén filozófiai gondolkodása és életkörülményei közti szoros kapcsolatot, valamint a filozófia erőfeszítését, hogy a kritikai reflexió által saját meghatározottságainak megváltoztatásával képes legyen az egyén életkörülményeinek és gondolatainak gazdagítására.

Wittgenstein és Foucault még erőteljesebbek e téren. Jegyzetfüzeteiben, leveleiben és beszélgetéseiben Wittgenstein megerősíti azt a meggyőződését, hogy a filozófia végső soron sokkal elkötelezettebb az „élet problémája”, semmint a nyelvi, logikai rejtélyek iránt, melyeknek feldolgozása miatt éppen ő lett Oxbridge bálványja. A filozófia életválaszai nem lehetnek pusztá teóriák vagy igazságok – az önváltoztatás gyakorlatán keresztül kell őket megélni: „A tény, hogy az élet problematikus, azt mutatja, hogy éleled formája nem illeszkedik az élet sablonjába. Meg kell változtatnod az életmódot” (CV 27)! A filozófia értéke a jobb életért folytatott harcától és attól a környezettől függ, melyből kinötte magát: „különös életem örömei tűnnek fel a gondolataimban is” (CV 22).

A filozófiai írás is a „tökéletes emberi létezés”-ben elfoglalt helye alapján határozódik meg – ez a magyarázat arra, hogy egy írás nagyszerűsége miért függ szerzője összes többi írásától és *cselekedetétől*” (CV 65).¹¹ Ez az oka annak is, hogy egy kiváló filozófiai mű miért nem tekinthető véglegesnek minden kor és minden ember számára: a különböző

életkörülmények különböző problémákat állítanak és eltérő filozófiai erőfeszítéseket igényelnek (CV 67).¹²

A filozófiai gondolkodás és a filozófiai életvitel konkrét gyakorlatának egységét hirdelve Foucault arra ösztökél bennünket, hogy a *bios philosophicus* a filozófia kiváltságos műfajaként kezeljük. Annak elismerésével, hogy saját filozófiai nézetei életének bizonyos epizódjait és szokásait ismerve lennének a legérthetőbbek, általános érvényűvé teszi, hogy „egy filozófus személyes, költői attitűdjének nyitja nem a gondolataiban keresendő, hanem inkább az életében, mint filozófiájában (philosophy-as-life), filozófiai életében, az ethosában” (FR 374).¹³

Ennél is fontosabb, hogy mások életét fürkészve minden filozófusnak kritikus szemlélettel és kreatív képzelettel kellene viszonyulnia saját tényleges cselekedetei, élettapasztalatai és gondolatai felé is. „Minden pillanatban, lépésről lépésre, az embernek szembe kell néznie mindazzal, amit gondol, amit mond, amit cselekszik, s azzal, ami” (FR 374). Még ha a filozófia mindig össze is függött az önismerettel, Foucault ragaszkodik hozzá, hogy ezt többre értékeljük, mint a változatlan igazság előfeltevését. A filozófia megtestesült életgyakorlattá válik, melyben a tapasztalatok, a fegyvelmezés és a megpróbáltatások hatására az én átalakul. „Önmagunk kritikai ontológiáját nem tekinthetjük teóriának... [hanem] attitűdnek, ethosznak, filozofikus életnek, melyben önmagunk kritikája egyben a ránk települt korlátoknak és a lehetséges átlépésükből [*franchissement*] adódó megpróbáltatásoknak [*épreuve*] a történeti analízise” (FR 50).

Nyilvánvaló, hogy Foucault, Dewey és Wittgenstein filozófiai életvitele meglehetősen eltérő volt, kétségtelesen életkörülményeik különbözősége miatt. De talán van néhány vizsgálódásra érdemes meghatározó, általános vonás. Szókratésznél megvan a filozofikus élet megalapozó példázata, a görög-római antikvitásban pedig tovább éltek az általa generált eltérő tradíciók.¹⁴ Nem az a célom, hogy létrehozak egy definitív genealógiát a filozofikus élet lényegének meghatározásával, hanem hogy tanulságos modelleket tárjak fel saját filozofikus életünk próbálkozásaihoz.

II.

A filozofikus élet mint esztétikai életvitel

Ha a filozofikus életvitel nem csupán tudásra törekvés, hanem törekvés egy jobb életre és egy jobb énért, hogyan kellene értelmeznünk ezeket a célokat?¹⁵ Melyek az önművelés és a gazdagabb élet modelljei? Eltekintve a bölcsesség és az erény homályos fogalmaitól, Szókratész – ahogy Plátón megjeleníti – két különböző és meghatározó modellt ajánl, melyek tovább virágoztak a késő antikvitásban: az egészség kvázi orvosi modelljét, valamint a művészet és szépség esztétikai modelljét.¹⁶

Számos dialógusában (*Kritón*, *Gorgiasz*, *Az állam*) azt állítja, hogy a filozófus szerepe az orvoséval rokon. Ahogy az orvos a test egészségével törődik, a filozófus célja a lélek kiművelése. De a filozófia előbbre valónak tűnik az orvoslásnál, mivel az orvos törekvése bukásra van ítélve. Míg a test egészségét a halál végzetesen tönkreteszi, a halhatatlan lelket nem kötik korlátok. A filozófus törekvése örökös győzelemnek tűnhet, bár meghatározza a lélek halhatatlansága és zavaró elkülönültsége a testtől.

Önmagunk jobbá tételének esztétikai modellje kevésbé függ ezektől a problematikus elvektől és ábrázolása is hathatósabb. Szókratész *A lakómban* (198C–213D), a szépség utáni szerelmes vágyakozást a filozófia forrásaaként ünnepli, a filozófiai életvitel szeretetteli leírásában pedig a magasabb rendű szépség iránti folytonos törekvést hangsúlyozza, mely megnemesíti a filozófust. Ez a vágyakozó keresés nem egyszerűen az abszolút szépség

látására vagy birtoklására irányul, hanem „a szépségben való” szülésre.¹⁷ Ezt a gyönyörű folyamatot – a gyermeknemzéshez hasonlóan – a halhatatlanságra irányuló életösztönünk táplálja, s a halálunk után ugyanúgy képes emlékművet állítani életünknek. A hősök is abban a reményben áldozták fel életüket, hogy „erényük halhatatlan emlékezte” megmarad.

De a filozófus még többet remél. Nem elégszik meg a szépség és az erény konkrét emlékműveivel, hanem a szépség tökéletes formájának megingathatatlan látványát áhítja, mely a legnagyobb boldogsággal és a tökéletes tudással kecsegtet: „Ha idáig eljutott az ember az életben, kedves Szókratész – mondotta a mantineiai asszony –, csakis ha idáig az önmagában való szépség szemléletéhez eljutott, csak akkor érdemes élni. [...] Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot?”¹⁸

Szókratész és Plátón számára nagy jelentőséggel bír a művészet elkülönítése a filozófia esztétikai modelljétől, melynek magasabbrendűsége a filozófia megélésében betöltött szerepével nyer magyarázatot.¹⁹ A költőket és tolmácsolókat gyakorta éri az a vád, hogy nem ismerik az élet művészetét, melyről beszélnek. A művészet, mint *poiesis* védelme még Arisztotelésznél is arra irányult, hogy élesen elkülönítse a *praxis*-tól és az etikától. Ennek eredményeként egy olyan tradíció született, mely határozottan elválasztja egymástól a művészetet és a filozófiát, valamint a komoly életvezetést.²⁰

De korunk morális szkepticizmusa és az ember lényegéből fakadó kíváncsiság, melyet új teóriák reménye éltet, újra életre hívta az esztétikai modellt, mely szerint az életet művészetként kellene gyakorolni. Ennek az eszmének Baudelaire és Nietzsche voltak a tizenkilencedik századi prófétái, akik a művészi megformálásra és újjáteremtésre biztatták az egyént, hogy „az ember azzá [váljon], ami”.²¹ Wittgenstein, Dewey és Foucault ültették át a jelenbe ezt a nézetet, esztétikát inspirálva.

Ahogy életrajzírói is rámutatnak, Wittgenstein filozófiai céljai messze túlszámalyták azt a teoretizáló tevékenységet, mellyel hírnevet szerzett. Még a korai, kizárólag logikával foglalkozó művéről is úgy nyilatkozott, hogy alapvetően erkölcsi megfontolások ihlették, és bátran kijelentette, hogy „az etika és az esztétika egy” (T 6.421).²² A filozófia és az élet esztétikai elképzelése iránti állandó elkötelezettsége egyértelműen megmutatkozik azokban a megjegyzéseiben, melyeket halála után *Culture and Value* címmel rendeztek kötetbe: „Azt hiszem, összefoglaltam a filozófiával kapcsolatos álláspontomat, mikor azt mondtam: filozófiát csak *poétikai kompozícióként* kellene írni.” Ahogy „a művész munkája”, a filozófus gondolatai is akkor érnek célra, ha „sub specie aeterni ragadják meg a világot”, egy olyan elgondolást nyújtva, amelyben maga a filozófus is „műalkotásként láthatja az életét” (CV 4–5, 24). „A filozófiai munka – ahogy számos szempontból az építéset is – sokkal inkább egy önmagunkon végzett munka. Munkálkodás önmagunk interpretációján” (CV 16). De az ilyen tevékenység nem csak a gondolat szintjén zajlik – az élet rejtélyeinek filozófiai megoldásához az átalakulást segítő gyakorlat is szükséges. „A világban látott problémákra adott válasz egy olyan életvitel, mely eltüntet mindazt, ami problematikus” (CV 27). A filozófiai cél, hogy „(Élj boldogan!” és „a szépség az, ami boldoggá tesz”; a művészet, „mely boldog szemmel tekint a világra”, önnön szépsége által önmaga „végcélja” (N 75, 86).

Az esztétikai életvitel szószólója Dewey is. A művészet mint tapasztalat témakörében fogant teóriája a művészeti kategorizáció ellen szállt síkra és azt a célt szolgálta, hogy „újra feltárja az esztétikai tapasztalat természetes jelenlétét az élet különböző folyamataiban”. Úgy vélte, hogy ennek ismeretében egyszerűbb volna a művészet integ-

rációja a hétköznapi életbe²³ – nem csak azért, mert az esztétikai tapasztalatnak köszönhetjük „a boldogság nélkülözhetetlen összetevőit” (AE 16), hanem mert a művészetet tágabb értelemben úgy értelmezte, mint valami szervezőt, mely az élet kifinomultabbá tételéért dolgozik. Dewey számára az életművészet „az emberi tevékenységek megszervezésének művészete” (mint a politika művészete és az erkölcsök, ahogy Szókratész és Platon gondolta), melynek végső célja (mint a szépművészetnek), hogy tapasztalásunkban nagyobb hangsúlyt kapjon az esztétika, s így életünk élvezhetőbb, gazdagabb és egységesebb legyen (AE 31).

Dewey-hoz hasonlóan Foucault is tudja, hogy az esztétikai életvitel eszméje mélyen gyökerezik az antik görög kultúrában, ahol „az erkölcs részeként, és létezőművészetként” gyakorolták, „egy gyönyörű élet igényének” és annak kifejezésének, „hogy emlékeket hagyjanak másoknak egy gyönyörű létezésről” (FR 341, 343). Foucault is szóvá teszi, hogy az életművészetnek ez a fajtája háttérbe szorult a művészet modern specializációjakor:

„Számomra megdöbbenő, hogy társadalmunkban a művészet csak tárgyakra vonatkozik, s egyénekre, vagy magára az életre nem. A művészet specializálódott és már csak a szakértők és a művészeké. Nem válhatna mindenki élete műalkotássá? Miért kellene a lámpának vagy a háznak műtárgynak lennie, ha az életünk nem lehet?” (FR 350)

A kérdés megválaszolására Foucault „egy esztétikus műalkotás alapanyagául szolgáló bios eszméjét” hangsúlyozza. „Abból a gondolatból kiindulva, hogy az én nem adott számunkra” – mondja –, „azt hiszem, csak egyetlen gyakorlati következtetés vonható le: műalkotásként kell megalkotnunk önmagunkat” (FR 348, 351).

De mit jelent az esztétikai életvitel és önmagunk műalkotásként való megteremtése? Még ha mindenki egyet is ért azzal, hogy a filozofikus életnek egy esztétikai modellt kell követnie, ez még távol áll annak meghatározásától, hogy milyen típusú életet kellene élnünk. Minthogy a művészet és az esztétika fogalmai többértelműek és vitatottak, az esztétikai életvitel fajtái is nagymértékben különböznek.²⁴ Például, míg a klasszikus görög esztétikából nélkülözhetetlen a szépség, a harmónia, a mértékletesség, a tiszta határok és a könnyen felfogható egység, addig az uralkodó modernista esztétika kevésbé elkötelezett ezen értékek iránt, sőt, inkább megkérdőjelezi őket. A romantika, az individualizmus és az avantgárd eszmék által formálódott magaművészeti esztétika elsődleges követeleménye egy műalkotással szemben a radikális újítás és az egyéni jelleg, a populáris művészet esztétikájában azonban ez az igény nem jellemző.

A különbözőségek az életművészettel kapcsolatos igények szintjén is megjelennek.²⁵ Elegendő létrehozni egy meglehetősen kecses, energikus, jól koordinált, harmonikus egységbe rendezett életet? Vagy az élet műalkotássá tételéhez ennél több kell, valami radikális eredetiség, mely minden korábbi modellt és határt átlép, mint ahogy az avantgárd műalkotások tették? A művészi életvitel szószólói rendszerint elmulasztják megkülönböztetni az esztétikai életvitellel kapcsolatos nézeteket, pedig a zűrzavar káros hatással van mind az elméletre, mind az életre.

Foucault megragadta ezt a problémát, komoly tudományos erőfeszítéseket tett, hogy rekonstruálja az esztétikai életvitel erkölcsi ideálját, mely az ókori görögöknél az önformálás gyakorlataiban testesült meg.²⁶ A szexuális élet, a házastársi kapcsolatok és az önmegtartóztatás különböző módjait nem rendelték alá semmilyen általános parancsolatnak, melynek a megszegése bünt vonna maga után – esztétikai választásai voltak, melyek „tiszteletre méltó és nemes formát kölcsönöztek az egyén léte-

zésének” (CS 185). A választás magában foglalta a szabad esztétikai önkifejezés mértékét. Jó érzékkel határozták meg, hogy mi a nemes és csodálatra méltó, de nem feldelkezhettek meg a görög társadalom működését irányító szokásokról, melyek világosan megszabták a korlátokat. Az egyén életének egyediségét esztétikailag megalapozott modellek által meghatározott művészi érzékkel öntötték vonzó formába. Az esztétikai életvitel azonban nem adott meg mindenkinek, különösen a szándék és a szükséges ízlés híján. Megvalósítása nem igényelte egy teljesen új életstílus megalkotását, sőt, az elfogadott modellekkel szembeni radikális nonkonformitás ízléstelen barbarizmusnak minősült.

Foucault végül is felhagy a szigorú kötöttségekkel járó esztétikai élet hirdetésével, és olyan példaképeket választ – az avantgárd művészt vagy a Baudelaire-i dandyt –, aki minden korábbi modellt elutasít, hogy valami szélsőségesen újat teremtsen. Az ilyen művész nem elégszik meg az önformálással, hanem „megpróbálja kigondolni önmagát” (FR 42), „egy új életmódot megalkotva”, „valamit, ami radikálisan Más”. „Olyat kell létrehozni” – érvel Foucault –, „amilyen még nem volt, és amiről nem tudhatjuk, hogy milyen lesz... Ez valami totálisan különbözőnek a megteremtése, egy újítás”: valami, ami az *Ulysses* és *A puszta ország* sorába illik.²⁷

Bár Foucault részletesen bemutatja azt a határtisztelet esztétikát, melyen a görög életművészet eszménye nyugszik, saját határaink vizsgálatára és átlépésére a transzgresszív kísérletezés esztétikáját ajánlja. A radikális önteremtést célzó kreatív transzgresszió ideája nem pusztán Baudelaire modernista esztétikájára utal, de szellemesen rácsatlakozik²⁸ Kant felvilágosodás-elméletének korlátokra vonatkozó kritikájára. Az, hogy Foucault az esztétikait a radikális újítással és a transzgresszióval azonosította, talán leginkább annak köszönhető, hogy szoros szálak fűzték a párizsi musicalek és az irodalmi avantgárd világához – Boulez barátja, Barraqué szeretője és a *Tel quel* csoport munkatársa volt.

A határokról és a transzgresszióra vonatkozó tudakozódás Foucault-nál nem maradt meg az elmélet szintjén.²⁹ Ott volt a drogokkal és a szado-mazochista szex-szel kapcsolatos extrém határkísérleteiben, de radikális politizálásában is. Az ilyen tapasztalatok darabokra törhetik az énről vonatkozó tudásunkat és kiközvezhetik az utat az én újraépítéséhez. De erőszakosságukban kihívhatják az örületet és a halált, mint a végső határt. James Miller Foucault-életrajzában úgy mutatja be Foucault AIDS miatt bekövetkezett korai halálát, mint valami jellegzetesen eredeti műalkotás létrehozásának szentelt élet – szándékolatlan – kulminációját, melyben a műalkotás maga a transzgresszionális kísérleteken keresztül formált élet.

Dewey nézetei az élet, mint művészet témakörével kapcsolatban számos ponton eltérnek Foucault-étól, bár a szabadság hirdetésében ő is élen járt. Elutasította a művészetet és az esztétikai életvitellel szemben megfogalmazott igényeket – a radikális újítást és az egyedülállóságot. Úgy tekintett erre a kényszerre és az elszigetelt zseni kultuszára, mint a kapitalizmus alatt egyre erősebben professzionalizálódó művészet boldogtalan termékére. A tradicionális társadalmi szerepeitől megfosztott művészet „a világpiac személytelenségében” áruba bocsátott árucikké gyártásává silányult – „szépművészeti tárgyakat és semmi mást” –, s arra ítéltetett, hogy az újdonság és egyediség varázsszával csábítgassa a vevőket (AE 15). A körülmények hatására a művészek egy speciális individualizmust fejlesztettek ki magukban, mely azonban a nagyközönség számára élvezhetetlen és felfoghatatlan műveket eredményezett. A demokrata Dewey számára ez a helyzet elfogadhatatlan volt.

Művészeteóriája az individualista újítással szemben az összhangot, a kommunikálhatóságot, az energikus

gazdagságot hangsúlyozta. Azonos mérce formálta az esztétikai életvitellel kapcsolatos nézeteit. Bár liberalizmusa az önmegvalósítást hirdette, Dewey ragaszkodott hozzá, hogy az egyén nem egyedül különbözőségeinek tudatos kiművelésével tudja magát legjobban megvalósítani, hanem a társas együttélésben. Mintha az önteremtésre koncentrált projekt megfosztaná az egyént azoktól a dolgoktól, melyek az én átalakításának gazdagabb módját jelentik. Az önátalakítás célját sem a radikális újításban, hanem a szakadatlan, következetes fejlődésben látta.

Wittgenstein gondolatai valahol Dewey-é és Foucault-é közé helyezhetők. Jobban felismerte a hétköznapi báját, mint Foucault, és messze többre tartotta – és gyakorolta – a kivételest, mint Dewey.³⁰ Egész filozófiája, a transzcendentális és az általános közti közvetítés, melynek jellegét a nyelvtan cseppjébe kondenzált metafizikai felhő metaforájában örökítette meg.³¹ Wittgenstein képes volt dicsőíteni az egyszerű élet és a hasznos munka örömeit, mint a kiegyensúlyozott, boldog élet kulcsait. Diákjait arra buzdította, hogy elhagyják a filozófiai karrier korlátoltságát, ő mégsem mutatott ilyen kiegyensúlyozottságot. Bár az volt a célja, hogy kihangsúlyozza az élet megmagyarázhatatlan változatosságát, s a hasonló példák „egyoldalú fogyasztásában” látta „a filozófiai betegség legfőbb okát”, megtudhatjuk, hogy az ételekben és a filozófiában gyakran választotta az egyformaságot. Bevallotta, hogy „nem érdekli, mit eszik, mindaddig, amíg ugyanazt eszi”. Wittgenstein látszólag attól félt, hogy az étel megzavarja az absztrakt filozófiai problémákra irányuló kinzóan intenzív, „már-már patológikus” koncentrációját (Mo 536, 537, 552; PI par. 593; Ma 69). Bár a „megnyugtató szépség”-et részesítette előnyben és kijelentette, hogy „a boldog élet *harmonikusabb*”, nyugtalanság és feszültség jellemezte az életét (Ma 11; N 78). Miért sugároz olyan kiélezett szenvedélyt és megterhelő erőfeszítést, miközben filozófiai ideálja szerint az elme zavartalan békéjét igényli („*Friede in den Gedanken*”, nyugodt „hidegvér”, „feszültség és konfliktus” nélkül); (CV 2, 9, 43)?

Foucault-t is ugyanaz az ok, a zseni modernista ideálja motiválhatta, bár Wittgenstein nem Baudelaire-ben vagy Nietzscheben fedezte fel az ideált, hanem Otto Weiningerben, aki úgy tartotta, hogy a génusz „a legmagasabb erkölcs, ezért mindenki kötelessége” (Mo 24). Wittgenstein nagy műveltségű családjában is találkozhatott a zsenialitással. Jómódjuk, izlésük és tehetségük segítségével olyan művészi zseniket láttak vendégül, mint Brahms, Mahler vagy Klimt, s Wittgenstein két bátyja is rendkívüli zenei tehetséget mutatott.

Bármilyen volt is az ok, Wittgenstein belefeledkezése a zsenialitásba nem csupán e koncepció analizálására tett kísérleteiben nyilvánult meg – különösen a tehetség, a karakter és a bátorság terminusaiban –, de attól való őszinte félelmében is, hogy a tehetsége csak „reproduktív” tisztázás, és nem radikális újítás, ami egy zsenitől elvárható lenne (CV 18–21, 35, 38).³²

Az esztétika zseni-modelljéhez a jó ízlés, a világosság, a harmónia és a boldogság kvalitásai nem elegendők. Az igaz művészet és az esztétikai életvitel radikális újdonságot és egyediséget kíván.³³ Érdeklődése középpontjában „fogalmi és esztétikai kérdések” álltak (CV 79), és annak tudatában, hogy a művészetek terén nem rendelkezik eredetiséggel – „művészi tevékenységemben semmi sincs, csak *jólneveltség*” [CV 25] –, Wittgenstein levonta a filozófiai következtetést. Az eredeti zsenialitás iránti törekvését a filozófiai munkának szentelte, még akkor is, mikor ráébredt, hogy milyen fájdalmasan elvont, korlátolt és magányos tud lenni ez a munka, s milyen nyomorult a félreértettség. Attól való félelmében, hogy tehetsége esetleg nem elegendő céljai eléréséhez, gondolatai gyakran

az öngyilkosság és az önfenyítés körül jártak. „Tennem kellett volna valami jót az életemmel, hogy csillag legyek az égen. Ehelyett megragadtam a földön, és most fokozatosan elhalványulok.”³⁴

Feltételezve, hogy az igazi esztétikai életvitel az eredeti génusz birodalma, Wittgenstein a végletekig hajszolta, és ez a mánia valami Foucault-éhoz hasonló romantikus titokzatosságot kölcsönözött az életének. Mindketten kizártak minden más esztétikai lehetőséget, valószínűleg azért, mert a modernizmus magaskultúrájával átítatott, európai *haute bourgeoisie*-ra jellemző érzékenységük nem is hagyott számukra más utat. A modernizmus uralomra törése előtt, egy vermonti fűszeres fiaként felnőtt Dewey esete teljesen más.³⁵

Újraéleszthető ez a filozófiai életvitelhez tartozó alternatív esztétika korunk posztmodern kultúrájában? Ez a kérdés további vizsgálatokat igényel és a filozofikus élet dimenzióinak feltárásához ismét irányadó filozófusainkhoz kell fordulnunk.

III.

A filozofikus élet mint szomatikus életvitel

Ha a filozófia nem pusztán teória, hanem életgyakorlat, testet kell öltenie a fizikai életben. Ha a filozofikus élet esztétikai, akkor ez maga után vonja, hogy a testre egyrészt az esztétikai önkidolgozás médiumaként, másrészt pedig az esztétikai öröm eszközeként tekintünk. A szomatikus esztétika a külső, testi reprezentáció értelmében meghatározó szerepet játszhat egy filozófus karizmatikus példamutatásában, mely meggyőző tekintélyt kölcsönöz nemcsak életének, de elméleteinek is. G. E. Moore „magasztos szépsége” és vehemens testbeszéde óriási hatalmat adott neki diákjai és kollégái meggyőzéséhez.³⁶ Wittgensteinnél is tapasztaltak hasonlót: „Az arca vékony és barna, a profilja feltűnően szép volt...³⁷ Beszéd közben erősen gesztikulált, az arca rendkívül kifejező volt, a szeme okos és vad. A személyisége tiszteletet parancsolt, volt benne valami fenségesség” (Ma 23–24). A szomatikus esztétika tárgya azonban jóval több, mint egy filozófus külső megjelenése vagy magatartása. Magában foglalja a testi tapasztalatok ellentmondásait, a szomatikus érzések gyakran még a nyelvi kifejezést is meggátolják. A filozófiáról – mint a tiszta logosznak szentelt, lényegét tekintve lingvisztikai tudományról – kialakult kép számára komoly kihívást jelent a nondiszkurzív szomatikus aspektus.

Jó érv lehet a nem lingvisztikaitól való tartózkodásra és az említett kihívás elkerülésére, hogy túl sok filozófiai számragságot szültek már a valóság teoretizálására tett kísérletek, a nyelv és a megismerés nyers valósághoz való viszonyát vizsgáló, a nyelvet meghaladni vágyó elméletek. Wittgenstein megmutatta e próbálkozások jelentéktelenségét. Az eredmény a tapasztalat és a nyelvi tapasztalat azonosítása lett, vagyis hogy a filozófia a nyelv határainak definiálásával véghez viszi a feladatát, meghatározza gondolataink és világunk határait. Saját tapasztalataink és a világ leírásában semmiképpen sem állhatunk a nyelven kívül. De azért a tapasztalás nem lingvisztikai dimenziója szintén meghatározó jelentőségű az életünkre.³⁸ Hogyan ismerhet meg és tárgyalhatná a filozófia?

Dewey még a nyelvi fordulat előtt érte el filozófiai nagykorúságát, így nem jelentett neki problémát a nem lingvisztikai tapasztalat fontosságának hirdetése a megismerésre és az esztétikai elégedettségre vonatkozóan. Teóriája a megismerésről és a cselekvésről alapvetően olyan nem fogalmi tapasztalatra alapozódott, mely „birtokolta”, de „nem ismerte” azt a nem kognitív dimenziót, mely a szépséges hátteret és irányt biztosította a gondolkodás és a cselekvés számára (EN 198). Dewey kitartott amellett, hogy az esztétikai tapasztalat a prelingvisztikai szoma-



Figura bottal. 2013. bronz

tikus összhangban gyökerezik, „a legalapvetőbb vitális funkcióban”, melyen a „madarakkal és vadakkal” osztozunk, s a művészet feladata volna a testet öltött tapasztalatok kihangsúlyozása (AE 19–20).

A szomatizmus gyakorlatának hirdetőjeként Dewey elkötelezett híve és tanítványa lett az Alexander-technikának – a felsőtestet érintő könnyű, kellemes gyakorlatok rendszerének –, mely a testtudatosság növelésével segít kiigazítani a testtartást, megkönnyíti a mozgást és a légzést. Dewey több, mint húsz éven keresztül figyelte a testét e technika segítségével, s közben három rajongó hangú előszót is írt Alexander legfontosabb könyveire.³⁹

Az öngazdagítás filozófiájának részeként művelt testfejlesztés segítségével Dewey kielégítően egészséges életet élt még a kilencvenes éveiben járva is – hosszú életét az általa gyakorolt filozófiai életvitelnek tulajdonította. 1950-ben kijelentette, hogy „egy filozófus képességeihez hozzátartozik, hogy Nonagenárius⁴⁰ legyek” (LW 17:84). Négy évvel korábban ennél is pontosabban fogalmazott, mondván, a folyamatosan végzett alexanderi feladatok nélkül „aligha lennék ma itt”.⁴¹

A nyelvi fordulat meghatározó filozófusaiként Wittgenstein és Foucault számára – akik megalkották a „nyelvi játékok” és a „diszkurzív formációk” nagy hatású fogalmait – a nem diszkurzív tapasztalat felismerése sokkal összetettebb. Mindazonáltal a szoma meghatározó részét képezi a filozófikus életre vonatkozó ideáljuknak. „Az emberi lélek legjobb ábrázolása az emberi test” (PI, II:178); mi több, szenvedélyei segítenek kiképezni a lelket, mely a filozófia változást elősegítő feladata. Ebből következik, hogy „nem elvont elmémet, hanem lelkemet kell védeni, szenvedélyeimmel, a hússal és a vérrrel” (CV 33). Ray Monk életrajza szerint a fiatal Wittgenstein számára „a szenzualitás és a filozófiai gondolkodás kibozoghatatlanul összekapcsolódott a szenvedélyes ébredés fizikai és mentális megnyilvánulásaival”. Egyszer bevallotta, hogy mikor meg akarja osztani valakivel legújabb filozófiai gondolatait, csak úgy tud „beszélni, ha az illető közben fogja a kezét” (Mo 117, 243).

Monk életrajza feltár még egy ennél is meghökkentőbb és kifejezőbb tény a nem lingvisztikai tapasztalással kapcsolatban: a nyelv kiváló filozófusa „négyéves koráig nem kezdett el beszélni” (Mo 12). A „nyelv-nélküli” Wittgen-

stein ilyen sokáig meg lett volna fosztva a jelentésteli tapasztalástól és a megértéstől? Ha ez hihetetlen, akkor nehéz is volna a nyelv keretei közé szorítani a jelentésteli tapasztalást és a megértést. A prelingvisztikai tapasztalás hosszú periódusa megmagyarázhatja Wittgenstein szenvedélyes érdeklődését a nyelv határai iránt, s forrásul szolgálhat a *Tractatus* logikáját és miszticizmusát összekötő elméletnek, a kimondhatatlan igazságokról, melyek megmutatják magukat, de proposíciók által kifejezhetetlenek, s mégis meghatározóak a tapasztalásunk számára (v. ö. logikai forma, az etika és esztétika értékei).

Dewey terminusával élve, Wittgenstein azt ünnepli, ami jelentést *birtokol*, de pontosan nem *ismert*, mégis biztosítja azt a tapasztalaton alapuló háttérrel, mely minden tudáshoz szükséges:⁴² „Talán a kifejezhetetlen – amit misztikusnak találok és nem vagyok képes kifejezni – a háttér, míg amit ki tudok fejteni, annak megvan a maga jelentése” (CV 16). A szomatikus tapasztalat a titokzatoságában is közeli, de proposíciók által kifejezhetetlen területe: „a tisztán testi nyugtalanító tud lenni” (CV 50).

Wittgenstein még akkor is folytatja a nem lingvisztikai tapasztalás leírását, különösen az élet esztétikai és vallási dimenzióiban, mikor hátrahagyja a *Tractatus* logikáját és metafizikáját a könnyebben kezelhető nyelvjátékokért (LC 2–13; CV 70, 79, 85). A nyelv határainak feltárásában Wittgenstein rendkívül érzékenynek mutatkozik a nyelvet meghaladó értékek felé is, ebben viszont van valami utópista. A filozófus hajlama arra, hogy „nekirohanjon a nyelv határainak”, „ketrecünk falainak”, „abszolút reménytelen” tud lenni és lingvisztikai esztelenségeket szül. De mégis, nemes áhítózást mutat a diszkurzív ketrecen kívülre, valami természetesen becses iránt – mely egyben fenség és egyszerű –, s amit Wittgenstein „nem tudott eléggé mélyen tisztelni” (LE 11).

Foucault-nál – még inkább, mint Wittgensteinnél – a nyelv iránti elköteleződés egy utópista, nem lingvisztikai vágyakozás penumbrajának ragyogását hordozza. A nyelv a labirintus csapdája marad, mely „mindenhol jelen van”, „fejedelmi pozíció”-jából strukturálja tapasztalásunkat, a szociopolitikai hatalom és elnyomás elme által kovácsolt béklyóiba köt bennünket, melyek kategóriák, szabályok és értékelt terminusok által tükröződnek vissza és maradnak fenn. Analizálhatjuk a nyelv különböző formáit, legfőbb

titka mégis mindig „elkerül bennünket... és az ismeretlen éjszakába tart”, „olyan helyre, melyről senki sem tud beszélni” (FL 25–26; LCP 86). Ez azt sugallja, hogy a nyelvi labirintusból való kitörés, még ha csak pillanatnyi is, intenzív, felszabadító örömet és új távlatokat nyújt.

A radikális szomatikus tapasztalat fontos hozzájárulás lesz a filozófia irányadó diskurzuselméletéhez. A nyelv határainak átlépésére irányuló kívánság és a megvalósulás miatti aggodalom jelenik meg abban a visszatérő rémálomban, mely gyermekkorától kínozza Foucault-t, egy szöveg felolvasására tett hiábavaló kísérletéről: „A szemem előtt van egy szöveg, amit nem tudok elolvasni... Úgy teszek, mintha olvasnám, de tudom, hogy csak improvizálok, mikor az írás egyszer csak teljesen elmosódik, s már nem vagyok képes olvasni vagy tettetni, összeszorul a torkom és felébredek” (FL 25).⁴³

Miközben arra buzdít bennünket, hogy „semmilyen erőfeszítéstől ne zárkózzunk el a »prediszkurzív« tapasztalatok megtisztítása érdekében” (AK 47), Foucault kihangsúlyozza, hogy fáradásunk meglehetősen problematikus lesz. Még ha a testi tapasztalat kínál is valamit a nyelven kívül, Foucault figyelmeztet, hogy ez a tapasztalat egy nyelvi, társadalmi háttértől függ – az uralkodó nyelvjátékoktól, gyakorlatoktól és kategóriáktól –, azon keresztül, amit saját testünkről gondolunk. A szoma nem a tisztá, nondiszkurzív szabadság terepe, hanem a társadalomé, mely ezen keresztül vési be fegyelmező gyakorlatait, hogy létrehozza a szociálisan funkcionális ént. Ha nem tudunk teljes mértékben kiszabadulni a nyelv labirintusából, még használhatjuk a test nem lingvisztikai tapasztalatait, hogy szétrobbantsunk néhány diszkurzív ígát, melyek elnyomják vagy korlátozzák az öngazdagító és kutakodó filozófiai életre való törekvésünket.

A test legalább négy módon szolgálja Foucault projektjét. Az egyik filozófiai cél – amiért Kant kritikai szellemét dicsérte – a diszkurzív gondolkodás határainak, és a különböző tapasztalási módoknak a próbára tétele. Foucault számára az alapvető racionális érvek – melyek elkerülhetetlenül respektálják a korlátokat – nem megfelelőek a vizsgálódáshoz. Mégis a váratlan történelmi kialakulásukat feltáró genealógiai leleplezés kihívás elé állíthatja őket. Leginkább talán az erőteljes, transzgresszív tapasztalat teheti őket próbára, mely a fizikai *épreuves* által – a francia szó egyszerre képes átadni a próbatétel és a gyakorlati megpróbáltatás fogalmát – meg tudja haladni őket. Így „a radikalitás lényege a fizikai” (FL 191). A diszkurzív rendezettség emancipatórikus kritikájában felhasznált test extrém „határtapasztalatok” részese lesz, melyek visszaütésük vagy darabokra zúzzák e rendezettség tapasztalati struktúráit. Foucault „az igazság erotikájának” részeként figyelte a határtapasztalatokra irányuló szomatikus törekvést, „a gyönyör igazságának folytonos kutatását..., visszaverődéseit hajszolva a testben és a lélekben”.⁴⁴

A tapasztalásunkat meghatározó diszkurzív határokat kétségbe vonva azokat a határokat is próbára tesszük, melyek szubjektumként határoznak meg bennünket. A testi kísérleztetés az „ismerd meg önmagad”-ra vonatkozó ókori filozófiai törekvést szolgálja, de egyben Foucault speciális célját is, „hogy megkérdőjelezze a szubjektumot”. Egy ilyen szélsőséges szomatikus kutatás elérheti „[a szubjektum] tényleges destrukcióját vagy disszociációját, robbanásszerű felemelkedését valami radikálisan »más«-ba” (RM 46). Miller szerint Foucault is ezt hajszolta, az erős drogokon és a szado-mazochista szexen keresztül.⁴⁵

Anélkül, hogy elítélnénk ezeket az eszközöket, a szomatikus vizsgálódás más formáit is kiemelhetjük, melyek ugyanúgy lebonthatják a körülbástyázott szubjektumot, körülbástyázott szomatikus szokásainak összehátrálásával. A felsőtest és a törzs lassú és finom feladatainak óvatos *askesis*-ével s a légzés megváltoztatásával hirtelen gerincünk új részeit is érzékelhetjük, a mozgásnak olyan új

lehetőségeit felfedezve, melyek a berögzült mozgáson és izomzaton áttörve legyőzik a nyomasztó gátlásokat. Ez az új szomatikus szabadság alapjaiban képes megváltoztatni önérzékelésünket. Foucault látszólag átsiklott a finomabb transzformatív gyakorlatok lehetősége fölött – Alexander, Feldenkrais és más testterapeuták fejlesztésén –, bár lehet, hogy egyszerűen visszautasította őket, mint amelyek túl szelídek a radikális célok eléréséhez.

Foucault számára a test harmadik szerepe, hogy új és féktelen gyönyörök által segítse az én átalakulását. Foucault gyakorolta és dicsérte az S/M-et „a test különös részeivel elérhető gyönyörök lehetőségének a kihasználásáért” és úgy tekintett rá, mint „kreatív vállalkozásra”, mely „az egyén testét rendkívüli, sokoldalú gyönyörök létrehozásának a terepévé avatja, miközben a gyönyöröket elszakítja a genitáliáktól”, s így, az egyén teljesen új módon „fejlesztheti ki magát”. Az S/M esetében nem csak a tradicionális, a fej által uralt test hierarchiája kérdőjeleződik meg, de Sade-é is, aki a genitáliát privilegizálja, és így megmarad „egy fegyelmezett társadalomhoz illő eroticizmusnál”.⁴⁶

Amit Foucault ezekben a szomatikus kísérletekben kereshetett, az „egy nem fegyelmező eroticizmus feltalálása a testtel, a részeivel, a felszínével, a tömegével, a titokzosságával: hogy véletlen találkozások és előre nem látható gyönyörök által a teste belemerüljön a változatosságba”. Foucault úgy mutatja be ezt a kreatív szomatikus kitérést, mint „a testek megsokszorozódását és kivirulását”, mint „[a test] legkisebb részeinek autonómiáját felerősítő valamit”. Az eredmény „anarchia megteremtése a testen belül, mikor a test hierarchiái, elhelyezkedése, rendeltetése, organikussága a szétbomlás folyamatában van... Ez a gyönyörök által formálhatóvá tett test: valami, ami megnyitja önmagát, mely kiszolgált, lüktet, üt.”⁴⁷

Ez a zűrzavaros szomatikus gyönyör nagyon távol áll a Foucault által ajánlott testhasználat negyedik módjától⁴⁸ – melyben a test az esztétikai önalakítás médiuma, a vele szembeni követelmény pedig a fegyelmezett és a kritikai kontroll. E fegyelmezett önformálás modellje az ókori görög világ „mérésékelt embere”, kinek létezésesztétikája az én feletti uralmat jelenti, a saját testhez, a feleséghez, a fiúkhöz és az igazsághoz való viszonyban. Izléses, imaginatív együttműködést igényel „bizonyos formális elvekkel, a gyönyörök gyakorlásában – az egyéni alkalmazásra, a figyelembe vett határookra, és az egyén által respektált hierarchiára vonatkozóan” (UP 89).

Foucault-nál az esztétikai önformálást megtestesítő radikálisabb modell – a Baudelaire-i dandy – szintén fegyelmezett. Bár a görög önformáló konvencionálisitását és visszafogottságát elutasítja, a dandyizmus – Baudelaire saját szavaival – magában foglalja „a szigorú szabályokat, melyekhez pontosan kell alkalmazkodni”, s a rendelkezés szerint az önformálás módjának eredetinek, modernnek és költőinek kell lennie.⁴⁹ Ezek alapján elmondható, hogy Foucault számára a transzgresszív esztétizmus magában foglalja a szomatikus „aszketizmus”-t, „egy, még a legzömnyűbb vallásoknál is zsarnokibb fegyelmi szabályzatot”, amit arra terveztek, hogy „a testből, a viselkedésből, az érzésekből és a szenvedélyekből, s így az egyén egész létezéséből, műalkotást formáljon” (FR 41–42).

A szomatikus zűrzavart és a szomatikus fegyelmezettséget egymás kiegészítőként és ellentéteiként is értelmezhetjük. Az elnyomó testkép kísérleti feloldása az első lépés lehet egy jobb alakzat fegyelmezett rekonstrukciója felé. Egy ilyen kétszintű megoldás magától értetődő olyan testterápiáknál, mint a bioenergetika – mely rángatózással és az első gyakorlatok sokkjával azt a célt szolgálja, hogy megtörje a berögzült testalakzat tartását.⁵⁰

Talán Foucault hasonló stratégiát keresett a filozófiai életvitel szomatikus dimenziójához. De egy vakmerőbb megoldást is javasolt a fegyelmezés és feloldás összekötésére: radikális műalkotássá tenni valakit, rizikós és

korlátlan kísérletezésnek alávetve a testét, a programadó igények szerint. A szomatikus fegyvelmezés összeolvasztása az anarchikus kísérletezésekkel ugyanolyan veszélyesnek – és csábítóknak – tűnhet, mint Foucault-nál a művészet és az avantgárd erőszakos újdonságának összeolvasztása.

Foucault AIDS miatt bekövetkezett korai halála biztosan nem érvényteleníti létezésesztétikájának szomatikus dimenzióját. Mindazonáltal moralizálás nélkül elfogadhatjuk, hogy szomatiko-esztétikai filozófiájának speciális módja nem csak rizikót hordozott magában, de néhány érdekes alternatívát is, olyanokat is, melyekre Dewey törekedett.⁵¹

IV.

Önátalakítás, fejlődés és integritás

Ha a filozófia nem absztrakt teória, hanem egy megtestesült élet, akkor lényegénél fogva magában hordozza az időt és a változást. Ha még művészet is, akkor nemcsak változást igényel, hanem következetes fejlődést és gyarapodást is. A filozófiai életvitelben központi helyet foglal el az önátalakítás.⁵² Dewey szerint mivel minden egyes organizmus a túléléshez adaptálódott, a változás legegyszerűbb természetes szükségleteink és fiziológiai ritmusunk részévé vált. Mint valami mély pszichológiai szükséglet és morális kötelesség, mindhárom filozófusunknál feltűnt. Mi több, mivel tagadták, hogy az önmegvalósítást valami rögzült emberi lényeg határozza meg, az önátalakítás kifejezetten individuális kihívássá lett.

Saját bevallása szerint Wittgenstein nem a haza érdekében ment a háborúba 1914-ben, hanem az erős vágy miatt, hogy „más emberré váljon”.⁵³ Még utolsó éveiben is azt állította, hogy csak akkor tudta magát igazán aktívnak érezni, mikor megváltoztatta filozófiai pozícióját és továbbhaladt, hogy valami újat tárjon fel (Mo 467). Ez megmagyarázza, hogy miért dolgozta át folyamatosan az írásait, ahelyett, hogy megelégedetten publikálta volna őket. Wittgenstein szerint a változás aktív stimulussai jobbá teszik az ember filozófiáját, megóvják a gondolkodást az önelégült emyedségtől és a kényszeredett egyszáltságától: „A filozofálásban fontosnak tartom, hogy fenntartsam beállítottágom változékonyságát, hogy ne álljak túl sokáig egy lábon, hogy ne válljak merevvé” (CV 27). Ülve vagy állva, de a mozdulatlansággal tényleg gondjai voltak.⁵⁴

Nemcsak az aktív élet értelmében fontos a változás – lehetőséget jelent arra, hogy megszabaduljunk nehezen elfogadható önünkötől. Wittgenstein számára, akinek a „csekélyértékűség és romlottság” érzése miatti öngyűlölete állandó kérdelmeket jelentett, az okozta a boldogtalanságot, hogy állandóan hibát talált önmagában.⁵⁵ Ha „az élet problematikus”, „meg kell változtatnod az életmódot” (CV 27). Foucault is az önmagunktól való menekülés eszközeként mutatja be a változás igényét. „Ne kérdezd, ki vagyok, és ne mondd, hogy maradjak ugyanaz. Nem kétség, hogy hozzám hasonlóan mások is azért írnak, hogy arctalanok legyenek”, hogy megszabaduljanak saját személyüktől, énjüktől, a változás által (AK 17). Az önátalakítás a filozófiai életvitel iránymutatója lesz: „az élet és a munka legfőbb célja, hogy valaki mássá válj, azzá, ami nem voltál a kezdet kezdetén” (TS 9).⁵⁶

Az önmagáért folytatott változás azonban nem elegendő egy életterv meghatározásához. A meggondolatlanság, a káosz és a jelentésnélküliség szintén hozzá tartoznak. Bizonyos mértékig a változás elkerülhetetlen. A változást koherens, jelentőségelteljes projektte kell alakítani, amit Foucault úgy ír le, mint az egyén életének műalkotássá tételét: „a *bios* eszméjét, mint alapanyagot a művészet egy esztétikus darabjához” (FR 348). Az esztétikai újraformálás egyértelműen melioratív célja: „hogy kiműveld magad,

hogy felülmúld magad, hogy megfékez azokat a vágyakat, melyek azzal fenyegetnek, hogy elnyelnek” (FF 5). Az egyén kreatív átalakulásának nem kellene kifürkészhetetlenül szolipszistának maradnia – szuggesztív példák alapján kellene „megvilágosítania az átalakulás módját, a metamorfózist, melynek rendelkeznie kellene egy mindeki számára elérhető karakterrel” (RM 38–39).

Az önátalakítás érthetősége és vonzása igényel némi összhangot a változás során. Ez az igény hagyományosan, az integritás eszméjén keresztül fejeződik ki, *egységesség*-nek esztétikai jelentősége sajnálatos módon háttérbe szorult a becsületesség morális jelentősége miatt. Szent Tamás az *integritas*-t tette az első helyre a szépség három feltétele közül, a *harmonia* és a *claritas* mellett. A gyönyörű tárgynak teljes és egységes egésznek kell kitűnnie, hiányzó részek nélkül. A gyönyörű élet megköveteli, hogy változásainak együttállásából attraktív egységet lehessen létrehozni.⁵⁷

Foucault-hoz hasonlóan Wittgenstein is a koherens önátalakítást és önuralmat támogatta, nemcsak mint méltó befejezést, hanem mint a legalapvetőbb eszközt mások életének megjavításához. „Tedd jobbá magad” – mondogatta Wittgenstein, / és „megjavítod a világot” (Mo 17–18). Nemcsak az énhez és a világhoz fűződő intim kötelék mondatta ezt vele – „a világ az *én* világom” [T 5.62] –, hanem a tudat, hogy a mások életének megváltoztatásához szükséges meggyőzése példamutató önuralmat igényel: „Az lesz csak forradalmi, aki forradalmasítani tudja magát” (CV 35, 45).⁵⁸ A változtatás vágya – nemcsak az önmagára irányuló, hanem az is, mely változást akar elérni „az emberek életmódjában” – összeegyeztethetetlennek tűnik Wittgenstein látszólag ki nem mondott nézetével, mely szerint a filozófiának új igazságokat sem kellene kifejeznie, nyelvhasználatunkba sem kellene beavatkoznia, egyszerűen csak „úgy kellene hagynia mindent, ahogy van” (PI par. 124).

E látszólagos ellentmondás feloldása az lehetne, hogy Wittgenstein számára a megfogalmazott igazságok nem zárják ki a filozófia gyakorlatát. Úgyeszen összegyűjtött „emlékeztetők” által, létező tények és jelentések megfelelő példáinak „világos reprezentációk”-ban való összefogásával az egyén rávehető, hogy másként *lassa* és *lakja* be a világot.⁵⁹ Valójában ez a valódi filozófiai átalakulás. A filozófusnak nemcsak a példák összegyűjtésében kell szakértőnek mutatkoznia, hanem saját magának is *példamutató*nak kell lennie a helyes életvitelben, másokat is hasonló, önnemesítő életre inspirálva. „Hogyan lehetnék jó filozófus” – kérdezi Wittgenstein –, „mikor nem tudom elérni, hogy jó ember legyek?”⁶⁰

Az „önmegvalósítást morális ideál”-ként (EW 4:42) hirdető Dewey számára a koherens, gazdagító változás célja a kreatív fejlődés eszméjében koncentrált. Dewey elutasította az én „változatlan, befejezett késztermék”-ideáját, s azt is, hogy az önmegvalósításnak lehetne bármilyen rögzült vagy végleges befejezése. Úgy látta, hogy „a befejezés egyben kifejlődés is”, mert ez magában foglalná az új és a korábban elképzelhetetlen fejlődését. „Harcolni kell [az én] megkérgesedése és a merevsége ellen”, és „fel kell ismerni az újraalkotásának lehetőségeit” (E 306). „A fejlődő, gyarapodó, felszabadult én... új igények és lehetőségek után megy, átdolgozza és átalakítja magát a folyamat során. Örömmel fogadja az ismeretlen helyzeteket”, különösen azokat, melyek leginkább szolgálják a változás lehetőségét és a fejlődést (E 307).

Ezek alapján a transzformatív, gazdagító fejlődés a legmagasabb morális parancsnak tűnik. A morális jóság – állítja Dewey – nem egy abszolút állapot vagy minőség, hanem komparatív mérték a jobbálás küzdelmében. A morális önfelvezetés magas fokán álló, aki azonban már nem törekszik magasabbra jutni, kevésbé erkölcsös, mint egy kevésbé fejlett én, amely az önjavításon dolgozik: „a mozgás iránya, és nem a célbaérés vagy pihenés színvonala határozza meg

a morális minőséget” (E 307). Az önelégült elbizakodottság és a stagnálás a filozófiai életvitel halálos bűnei. „A babérjaidon maradni” – mondja Wittgenstein – „ugyanolyan veszélyes, mint a pihenés, mikor a hóban gyalogolsz. Elbóbiskolsz és meghalsz álmodban.” A nemesedő én elégedettsége olyan, mint „egy gyönyörű öltözet, mely férgékké és kígyókká alakul, ha viselője önelégülten tekint magára a tükörben” (CV 22, 35). Mikor megdorgálták, amiért túl kemény volt magához a tökéletesség hajsolásában, Wittgenstein büszkén azt felelte: „Persze, hogy tökéletes akarok lenni”.⁶¹ Foucault szakadatlan önmeghaladási projektje az én legyőzésének azonos, perfekcionista etikáját képviseli – a túlteljesítés etikáját, mely megfelel pártfogóinak, a filozofikus túlteljesítőeknek.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy a filozofikus élet támogatói közül vannak, akik kevésbé magasztos vagy hősies ambíciókat ajánlanak.⁶² Montaigne például az egyén törekvéseinek meghatározásán keresztül elérhető nyugalom és rendezett harmónia örömeit és szépségeit részesíti előnyben. „A lélek értéke nem abban áll, ha magasán szárnyal, hanem ha kiegyensúlyozottan halad. A nagyszerűsége nem a nagyszerűség gyakorlásában rejlik, hanem a középútban.” A hírnév csábításának való ellenállás és a jóllét szépsége megmutatja, hogy „a lélek felemelkedését jobban szolgálja a mérsékelt dolgok kedvelése, mint a kiemelkedőké”. Összegzőképpen kijelenti, hogy „a leggyönyörűbb életek azok, melyek az általános emberi mintákhoz igazodnak, rendezetten, csoda és különtség nélkül”.⁶³ Még ezeket a célokat sem lehet elérni az önmagunkon végzett amelioratív munka nélkül. Hogyan lehet hát egy ilyen önátalakítást véghez vinni?

Az első lépés az önismeret: jelenlegi határaink próbatételével megállapítható a változtatás iránya és mérete. Ahogy Wittgenstein állította, „ha valaki nem akar magába szállni, mert túl fájdalmasnak találja, felületes marad”.⁶⁴ A fejlődéshez bátorság kell, „a mustár magja, mely hatalmas fává növekszik” (CV 38). Az átalakuláshoz szükséges az én tökéletlenségeinek és határainak próbára tétele – gyötrelmesen őszinte önvallomással – és az ismeretlen veszélyekkel való konfrontálódás is. Osztvá Kant mottóját – *Aude sapere* (Merj gondolkodni!) –, Foucault szintén a bátorság szükségességét hangsúlyozza, hogy szembe tudjunk nézni „a határokkal, melyek ránk rakódnak és a megpróbáltatásokkal, melyek lehetséges meghaladásukkal járnak” (FR 50).

Az önátalakítás érdekében „önmagunkon végzett munka” sajátos technikai rendkívül változatosak. Dewey egyik javaslata szerint az én gyarapodását előidézheti például a közösségi cselekvés. Foucault nem csak a testgyakorlatokkal és a politikai aktivizmussal kapcsolatos határtapasztalatokat ajánlja, hanem az írás szelídségét is: van, aki azért ír, „hogy mássá váljon, mint aki”. „Van egy próbálkozás, önmagunk létmódjának a megváltoztatására, az írás aktusán keresztül”, egy erőfeszítés, „hogy szabadabbá váljunk önmagunktól”, „hogy elszakadjunk saját magunktól” (*se dépendre de soi-même*) (DL 182; UP 8).

Foucault számára az esszé „kísérleti”, vagy „próba”-jellegének hozadéka adja vissza legjobban a filozófiai életvitel textuális aspektusát. „Az esszé – amit vizsgálatként vagy próbaként [épreuve] kellene értelmeznünk, és nem valamiféle leegyszerűsített kommunikációként, a filozófia eleven szubsztanciája. Általa az igazság játékában változáson mehetünk keresztül, ha a filozófia még mindig az, ami a múltban volt, vagyis »aszkezis«, *askesis*, egyéni gyakorlat a gondolkodás cselekedete által” (UP 9). De a filozófia egyéb szöveges műfajai – mint például „a vallomás” – megtestesíthetik annak a nehéz önátalakításnak az eszméjét, melynek soha nincs vége, mely mindig nyitott a kérdésre és a felülvizsgálat felé.⁶⁵ Feltűnik a Wittgenstein kései írásait jellemző kritikus önkikérdések végtelen dialógusaiban is.⁶⁶

Bár nyilvánvalóan vonzó, az önátalakítás általi önmegvalósítás felvet egy problémát. Mi fogja fenntartani az én egységét a változtatás során? Ha az én nem más, mint átalakulások sorozatának az eredménye, úgy tűnhet, hogy az önmegvalósítás projektje megbukik a változtatlan én feloldásától. Ez nem csak az identitás logikai kirakósa, melyhez az én tudna nyújtani néhány formális megoldást. A valódi probléma egzisztenciális és esztétikai: hogyan tud valaki a radikális és komplex változások közben is következetesen és boldogan élni egy olyan biztosíték nélkül, amit Dewey úgy hívott, hogy „az én, mint változtatlan, befejezett késztermék”?

Míg a hellenista filozófusok az „igaz én”-hez vagy a „mértékadó elv”-hez folyamodva támogathatták az integritást, miközben az állandóság nyugalalmát dicsérték a változás bizonytalanságaival szemben, az összhang stratégiája többé már nem tűnik megvalósíthatónak.⁶⁷ Hogyan hangolhatnánk össze a változás iránti igényt az integritás és harmónia esztétikai szükségletével? Hogyan kapcsolható össze a radikális önátalakítás célja – az önmagát irányító – wittgensteini óhajjal: „Csak ne veszítsd el magad! Szedd össze magad!”⁶⁸

Dewey válasza szerint az én változásait következetesen, „őszinte és tartós érdeklődések” mentén kellene szervezni, néhány egységesítő szál vagy fejlődési minta által összefogva. A „személyes identitás a folyamatos fejlődés láncolatában található, amit a változások kötnek össze” (E 302, 306). Az én szilárdsága ettől a száltól függ, amit Dewey szerint a bevett szokások, a tartós közösségi kapcsolatok és az intim családi kötelek által formált énkép megfelelően képesek fenntartani. Ezek olyan dolgok, melyeknek az értékét vagy az alkalmasságát Dewey soha nem vonta kétségbe.

Wittgensteinnel és Foucault-val más a helyzet – érzékenyebnek tűnnek a változó ént ért erőszakos törések és megszakítások iránt: talán azért, mert zavarosabb, az ént felmorzsoló időkben éltek, vagy talán azért, mert a homoszexualitásuk és más tényezők miatt⁶⁹ sokkal labilabb élet jutott nekik. Meg voltak fosztva a konvencionális házasság és gyermekvállalás – egyre inkább megkérdőjelezhető – stabilitásától, melynek Dewey elkötelezett híve volt. Bármilyen legyen is az ok, Wittgenstein és Foucault – ahogy számos hozzánk hasonló posztmodern – nem tudta természetesen venni a változó én egységét és ésszerűségét.⁷⁰

Wittgenstein felismerte, hogy a filozófia törekvése az önanalízis általi önismeretre az én törekény egységét veszélyezteti: „Szívem gyűrődései mindig együtt akartak maradni, felfedésükhöz darabokra kellett őket szaggatnom” – jegyezte meg hevesen (CV 57). Jegyzetfüzeteinek könnyen megfajtható kódjaiban bevallotta: „Gyakran félek az örülettől”, rákövetkező bejegyzései pedig világosan összekapcsolják a félelmet a gyors és szakaszos önátalakítással. Foucault-t anticipálva írja: „Az örületet úgy kellene néznünk, mint egy betegséget. Miért ne tekinthetnénk rá úgy, mint a személyiség hirtelen – többé vagy kevésbé hirtelen – változására?” (CV 53–54).

Foucault vallomásai az örülethez való közelségéről sokkal nyilvánosabbak voltak. 1976-ban a Collège de France pódiumán kérdőjelezte meg az élete és írásai közti koherenciát, feltételezve, hogy a nyilvánvalóan sokszínű kutató és bomlasztó határkísérletek mögött „egy sokkal mélyrehatóbb, koherens és átgondolt pályát követett” (PK 79). Egy későbbi interjújában bevallotta, hogy „személyes, összetett és közvetlen kapcsolata volt az örülettel” (RM 38). Évekkel korábban, Georges Bataille határkísérleteit és saját kezdeti, radikális önmegsemmisítő önátalakítását átgondolva, Foucault elismerte a veszélyes, de határozott „örült filozófia lehetőségét” (LCP 44).

Valahogy helyre kellett hozni azt az egységet, mely képes tartós, vonzó *oeuvre*-ként összetartani valakit. Semmilyen fix emberi lényeg nem határozta meg, sőt, folyamatosan ki

volt téve Foucault tevékenységeinek és a radikális átalakulásra való törekvésének. Foucault végül is az esztétikai önalkítás gondolatában találta meg ezt az integritást. De mi tudná adagolni azt az esztétikai ragasztót, mely összeköthetné és egységesíthetné Foucault önátalakító tapasztalatainak sokféleségét egy megnyerő egységbe, egy élő műalkotásba? A válasza Wittgensteinéhez hasonló: a filozófia iránti céltudatos szenvedély, amit páratlan, fáradhatatlan vágy űz egy emlékezetesen egyedülálló és különleges filozofikus élet megéléséhez.

Horváth Nóra fordítása

(ENDNOTES)

- Richard Shusterman: Profiles of the Philosophical Life. Dewey, Wittgenstein, Foucault, In: uő.: Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life, 17–64. o., Routledge, New York, 1997; *Shusterman gyakorlati filozófiát hirdető munkájának népszerűségét mutatja, hogy a Routledge Kiadó kilenc év elteltével, 2016-ban újra kiadta a Practicing Philosophy-t. Shusterman könyvének első fejezetét két részletben közli a folyóirat. Az eredeti jegyzetapparátusból – a szerző beleegyezésével – néhány pontot elhagytam, bizonyos helyeken azonban további megjegyzéseket fűztem a szöveghez, melyek a végjegyzetben dőlt betűvel olvashatók. Az idézett filozófiai művek többségének még nincs magyar fordítása, de legtöbbször a magyarul megjelent művek szöveg helyeit újr fordítottam, hogy beilleszthetőek legyenek a shustermani szövegbe. Az idézett primer és szekunder irodalmakat Shusterman rövidítései jelzik a szövegben, a könnyebb eligazodás érdekében a lábjegyzetben félkövérrel szedve olvashatók az eredeti címek mellett. [H. N.]*
- A Szókratész és Platón Szókratésze közti különbségről lásd: Gregory Vlastos: Socrates: Ironist and Moral Philosopher, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
17. o.
18. o.
- Platón filozófiai írásokkal szembeni érveire lásd: Phaidrosz (274b–278c).
- A hivatkozott könyvek: Brian McGuinness: Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889–1921, Duckworth, London, 1988; Ray Monk: Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius, Penguin, London, 1990; Robert Westbrook: John Dewey and American Democracy, Cornell University Press, Ithaca, 1991; Steven Rockefeller: John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism, Columbia University Press, New York, 1991; Alan Ryan: John Dewey and the High Tide of American Liberalism, Norton, New York, 1995; Didier Eribon: Michel Foucault, Harvard University Press, Cambridge, 1991; James Miller: The Passion of Michel Foucault, Simon and Schuster, New York, 1993; David Macey: The Lives of Michel Foucault, Pantheon, New York, 1993. Westbrook, Monk, McGuinness, Miller és Eribon könyvei hasznos segítőim voltak e tanulmány írása közben. A rájuk vonatkozó hivatkozásaim zárójelben, a következő rövidítésekkel szerepelnek: **We, Mo, Mc, Mi, Er**. Wittgenstein életének elbeszéléséhez Malcolm és von Wright rövid életrajzi tanulmányát használtam: In: Norman Malcolm: Wittgenstein: A Memoir, Oxford University Press, Oxford, 1958, második kiadás 1985, a továbbiakban **Ma**; Rush Rhees (szerk.): Recollections of Wittgenstein, Oxford University Press, Oxford, 1984; Paul Engelmann: Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir, Blackwell, Oxford, 1967. Sokat tanultam Alan Janiktól és Stephen Toulmintól: Wittgenstein's Vienna, Simon and Schuster, New York, 1973, valamint William W. Bartley III., Wittgenstein című vitatott munkájából (Open Court, La Salle, 1985), mely Wittgenstein ausztriai tapasztalataira és homoszexualitására fókuszál. Dewey szövegeinek felhasználásához műveinek összkiadását használtam, mely a Southern Illinois University Pressnél jelent meg és különálló számozott kötetekből áll: The Early Works (**EW**), The Middle Works (**MW**) és The Later Works (**LW**). A legfontosabb műveire konkrétan hivatkozom: Art as Experience, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1987, (**AE**); Ethics, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1985, (**E**); Experience and Nature, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1981, (**EN**). Az idézett Wittgenstein-szövegek forrásai a következők: Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge, London, 1966, (**T**); Philosophical Investigations, Blackwell, Oxford, 1968, (**PI**); „A Lecture On Ethics”, In: Philosophical Review, 74 (1965), 3–12. o., (**LE**);

- Notebooks 1914–1916, University of Chicago Press, Chicago, 1979, (**N**); Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief, Blackwell, Oxford, 1970, (**LC**); Culture and Value, Blackwell, Oxford, 1980, (**CV**).
- Foucault műveinek idézésekor a következő rövidítéseket használtam: The Archeology of Knowledge, Harper, New York, 1972, (**AK**); Power/Knowledge, Pantheon, New York, 1977, (**PK**); Remarks on Marx, Semiotext(e), New York, 1991, (**RM**); The Foucault Reader, Vintage, New York, 1984, (**FR**); Death and the Labyrinth, Doubleday, New York, 1986, (**DL**); Language, Counter-Memory, Practice, Cornell University Press, Ithaca, 1977, (**LCP**); The History of Sexuality, vol. 1, Vintage, New York, 1980, (**HS**); vol. 2, The Use of Pleasure, Vintage, New York, 1985, (**UP**); vol. 3, Care of the Self, Random House, New York, 1986, (**CS**); Politics, Philosophy, Culture, Routledge, New York, 1988, (**PPC**); Foucault Live, Semiotext(e), New York, 1989, (**FL**); Technologies of the Self, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988, (**TS**); The Final Foucault, MIT Press, Cambridge, 1988, (**FF**). A publikált angol verziók helyett Foucault és Wittgenstein esetében számos helyen a saját fordításaimat használtam.
19. o.
 - Wittgensteint valójában katolikusnak keresztelték és katolikusnak nevelték. Nemcsak a szülei, de a nagyszülei is keresztények voltak, bár négyük közül hárman zsidó származásúak voltak. Apai nagyszülei házasságkötésük előtt tértek át a protestáns hitre.
 - Shusterman meglelti a jegyzetben, hogy Wittgenstein „Lebt wohl!” felszólítását „Live well!”-nek fordította, a Peter Winch által javasolt „Fare well!” helyett.
 21. o.
 - Shusterman kiemelése; lásd Wittgenstein megjegyzését: „Ha valaki nem akarja magát megismerni, az írása csak ámtás” (Rhees, 174).
 22. o.
 - Az interjúiban Foucault „egy életrajz fragmentumai”-nak nevezte a könyveit, melyek „személyes problémáival” foglalkoznak. „Minden egyes könyvem önéletrajzom egy-egy részlete.” Az író „legfőbb munkája, önmaga”. Lásd: (TS 11) és a Macey által idézett interjúk, xii–xiii.
 - Természetesen a preszókratikus filozófusok között is ismerünk olyanokat, akik nagy hatást gyakoroltak kortársaikra életvitelükkel. Szókratész példamutató filozófiai módszere és mártírsága azonban egy új filozófiát teremtett, a filozofikus élet karakterisztikus alakja lett. A típus ókori és későbbi fejlődéséről lásd: Pierre Hadot: Exercices spirituels et philosophie antique, Études Augustiniennes, Paris, 1987. Egyéb anyagokkal angolra fordította Arnold Davidson és Philosophy as a Way of Life címmel jelent meg (Blackwell, Oxford, 1995). *Magyarul lásd: Pierre Hadot: A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia, Kairosz Kiadó, Budapest, 2010, ford.: Cseke Ákos.*
 23. o.
 - Számos kiemelkedő modell beolvadt az orvosi vagy az esztétikai modellbe. Az orvosi kifejezetten népszerű volt a sztoikusok között, de például a sztoikus Marcus Aurelius is felvonultatta az esztétikai modellt, Elmélkedések című művében. *További olvasmányként Shusterman Platónosz és Epikurosz műveit ajánlja.* Az orvosi modell terjedelmes, támogató elemzését nyújtja Martha Nussbaum kiváló könyve, a The Therapy of Desire (Princeton University Press, Princeton, 1994). Pierre Hadot is a terápiás modell hangsúlyozza. Az én könyvem az esztétikai modell feltárására és kortárs alkalmazásának lehetőségeire koncentrált, de nem állítom, hogy a két modell inkonzisztens volna. Úgy látom, hogy egymást kiegészítő elméletekről van szó, melyekben sok az átfedés. Hadot elutasítja az esztétikai modellt, melynek legfőbb oka, hogy szűken értelmezve a dandyzmussal és a mesterkéeltséggel azonosítja (nem kétséges, hogy Foucault miatt).
 - Telegdi Zsigmond fordításában közlöm azt a részt (211C), melyre Shusterman reflektál, bár a teljes idézet Shustermannál nem szerepel: „Mert ez a helyes út a szerelem ismeretéhez, akár magától megy valaki, akár más vezet oda: elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságoktól a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában.” In: Platón összes művei I., 1000. o., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

- 18 *l.m.: 1000-1001. o. (211C–212A).*
- 19 24. o.
- 20 E tradíció részletes kritikáját könyvem negyedik és ötödik fejezetében, illetve Pragmatista Esztétika című munkámban tárgyalom.
- 21 Az idézet utalás Nietzsche Ecce Homo-jának alcímére. Az én művészi megformálása a tizenkilencedik századi amerikai gondolkodók-nál is megjelenik, például Emersonnál – akire nagy hatást gyakorolt Nietzsche filozófiája –, és Thoreau-nál, aki így ír: „Dicséretes, ha valaki tud képet festeni, szobrot faragni, s ekképpen néhány szép tárgyat teremteni; de mennyivel egyszerűbb, ha azt a légbört, azt a médiumot festjük, faragjuk szebbé, amelyen át a világot nézzük! Márpedig erre erkölcsileg képesek vagyunk. [...] Mindenkinek az a feladata, hogy életét még részleteiben is méltóvá tegye arra, hogy legemelkedettebb, legkritikusabb órájában szemlélje.” In: *Henry David Thoreau: Walden, 73. o., Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2015, ford.: Szöllősy Klára.*
- 22 Osztrák barátainak Wittgenstein úgy jellemezte a Tractatus Logico-Philosophicus-t, hogy „A könyv, mely erkölcsi megfontolásokon alapul”. Lásd: (Engelmann 143–44).
- 23 25. o.
- 24 Amit ezek a filozófusok ajánlanak, az nem az esztétikai fogyasztás, hanem az esztétikai alkotás, az élet esztétikai formába öntésével egy műalkotás létrehozása. Az esztétikai életvitel három eltérő modelljének elemzéséről lásd a Pragmatist Aesthetics című művem Postmodern Ethics and the Art of Living című fejezetét. *Magyarul: A posztmodern etika és az élet művészete, In: Pragmatista esztétika, 428–469. o., Kalligram, Pozsony, 2003, ford.: Kollár József.*
- 25 26. o.
- 26 Foucault természetesen tudta, hogy az esztétikus/esztétikai terminus a modern kor terméke, s nem az ókorban használt fogalom; ez azonban nem jelenti, hogy ne volna alkalmas a művészettel és a szépséggel kapcsolatos premodern és posztmodern tapasztalatok jellemzésére. Ezen álláspontom védelméről lásd a Pragmatista esztétika második fejezetét.
- 27 James Joyce és T. S. Eliot műveire utal.
- 28 27. o.
- 29 „interrogation of the limit and transgression” – a szóösszetétel Foucault doktori téziséből (thèse complémentaire) származik, Introduction à l’anthropologie de Kant, vol. 1, 125.
- 30 28. o.
- 31 Shusterman azt írja: „a practice captured by his metaphor of condensing a cloud of metaphysics into a drop of grammar”. Bár Shusterman nem jelzi, a megjegyzés Wittgenstein Filozófiai vizsgálódások című művének részletére utal, mely az 1953-as angol fordításban a következő: „A whole cloud of philosophy condensed into a drop of grammar”, In: L. W.: *Philosophical Investigations, 222. o., Basil Blackwell, Oxford, 1953, ford.: G. E. M.: Anscombe; A magyar fordításban: „A filozófia egész felhője egy csöppnyi nyelvtanná sűrűsödik.”, In: L. W.: *Filozófiai vizsgálódások, 321. o., Atlantisz, Budapest, 1998, ford.: Neumer Katalin.**
- 32 Azt írja például: „A zsidóknál csak a szent emberben van meg a géniusz. Még a legnagyobb zsidó gondolkodók is csak tehetségesek. (Mint például én.) Szerintem van valami igazság abban, hogy én csak reprodukívan gondolkodom. Nem hiszem, hogy valaha is kitaláltam egy gondolati szálat, inkább átvettem valaki másétől. Lelkesedéssel vettem birtokba, munkám érdekében” (CV 18–19).
- 33 29. o.
- 34 Wittgenstein Paul Engelmannnak írt leveléből, 41. o.
- 35 Foucault apja, Paul-Michel – aki után Foucault-t elnevezték, csak lázadásból megvált a „Paul”-tól – jómódú sebész volt, aki nagy elismerésnek örvendett Poitiers körzetében, ahol praktizált. Wittgenstein apja, Karl, „az egyik leggazdagabb ember az Osztrák–Magyar Monarchiában, a vas- és acélipar vezető alakja” (Mo 7).
- 36 Lásd Lytton Strachey és Leonard Woolf vallomását: In: H. Holroyd: *Lytton Strachey: A Biography, 199. o., Penguin, London, 1971;* és a kapcsolódó megjegyzést a 201. oldalon: „Még azokban a napokban is vékonyan Moore úgy nézett ki, mint aki nem is erről a nyomorult bolygóról való. Transzcendentális fényel körülvett prófétának tűnt, akit valami távoli misztikus forrásból táplálnak bölcsességgel és jóssággal”. [...] Bertrand Russell is feljegyezte Moore fizikai megjelenésének hatalmát: „gyönyörű és vékony, inspirációval a tekintetében”. In: Bertrand Russell: *The Autobiography of Bertrand Russell, 1872–1914, 64. o., Allen & Unwin, London, 1967.*
- 37 30. o.
- 38 Erről lásd részletesebben a hatodik fejezetet (Somatic Experience); a Pragmatista esztétika 1992-es angol kiadásának bizonyos részeit (127–28. o.; 134–35. o. 259–61. o.); Richard Shusterman: „Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur”, In: A. Kihlmann (szerk.): *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne, 241–77. o., Fischer, Frankfurt, 1994.*
- 39 31. o.; Az Alexander-technikáról és Dewey Alexanderhez fűződő kapcsolatáról kitűnő összefoglalást nyújt Frank P. Jones: *Body Awareness in Action: A Study of the Alexander Technique, Schocken, New York, 1976.*
- 40 „Nonagenarian” – helyesen: *nonagenarian, a latin nōnāgēnāri(us)-ből: olyan személy, aki 90 és 100 éves kor között van.*
- 41 Levél Joseph Ratnernek, 1946. július 24-én, lásd (Rockefeller 343).
- 42 32. o.
- 43 33. o.
- 44 Michel Foucault: „The West and the Truth of Sex”, In: *Sub-Stance, 20 (1978), 5, 7, idézi: (Mi 269).*
- 45 34. o.
- 46 Lásd Michel Foucault: „An Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity”, In: *The Advocate, 400 (August 7, 1984), 27;* „Le gai savoir”, In: *Mec, 5 (June 1988), 36;* és „Sade, sergent du sexe”, In: *Cinematographe, 16 (1975–1976), 5.*
- 47 „Sade, sergent du sexe”, 3–5. Ez a leírás Foucault szomatikus céljáról Werner Schroeter filmes munkáinak dicsérete alapján készült és nem saját S/M harcai alapján.
- 48 35. o.
- 49 Charles Baudelaire: „The Painter of Modern Life”, In: *The Painter of Modern Life and other Essays, 27–28. o., Phaidon, London, 1964.*
- 50 Lásd Alexander Lowen: *Bioenergetics, Penguin, New York, 1976.* E szomatikus gyakorlat filozófiai analíziséhez – köztük az Alexander-technikához és a Feldenkrais-módszerhez – lásd „Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur” című írásomat.
- 51 36. o.
- 52 Shusterman a „self-transformation” fogalmát használja, mely elkülönítendő a korábban alkalmazott „self-fashioning”-tól, „self-stylization”-tól és „self-creation”-tól.
- 53 Lásd (Rhees 172).
- 54 Lásd Fania Pascal: „Wittgenstein: A Personal Memoir”, In: Rhees 18, és Ma 29. Wittgenstein egyszer azt mondta Rhees-nek, hogy a filozófia állandó készenlélet igényel a változásra, ezért javasolta neki később azt, hogy ne csatlakozzon a kommunista párthoz (Rhees 208).
- 55 Az idézett szavak egy Engelmannak írt levélben olvashatók (33): németül: *Niedrigkeit és Gemeinheit;* Lásd még (N 74–75, 81).
- 56 37. o.
- 57 Lásd például Marcus Aurelius igényét az integritásra: „Minden cselekedetnek egy egységes élethez kellene hozzájárulnia”, In: *Meditations, 127. o., Penguin, New York;* Szent Tamás az integritást a szépség három feltétele között az első helyre sorolta, In: *Summa Theologiae, I, 39, 8c.* A legjobb – bár legeltérőbb – interpretáció: James Joyce *Portrait of the Artist as a Young Man* és Umberto Eco: *The Aesthetics of Thomas Aquinas, Hutchinson, London, 1988.*
- 58 A változás egyértelmű cél Wittgenstein filozófiai pedagógiájában is: „Egy mai filozófiatanár nem azért válogatja ki diákjának a táplálékot, hogy hízelegjen az ízlésének, hanem hogy megváltoztassa azt” (CV 17).
- 59 38. o.
- 60 Wittgenstein megjegyzése Engelmannak, idézi (Mc 227).
- 61 Fania Pascal, In: (Rhees 37).
- 62 39. o.
- 63 *The Complete Essays of Montaigne, Stanford University Press, Stanford, 1958, 614, 852, 857. o.*
- 64 (Rhees 174), lásd még: (CV 49): „soha nem válik naggyá, aki tévesen ítéli meg önmagát”.
- 65 40. o.
- 66 Augustinus Vallomások c. műve nagy hatást gyakorolt Wittgensteinre.
- 67 Lásd: Epictetus: *The Handbook, 17–22. o., Hackett, Indianapolis, 1983* és Marcus Aurelius: *Meditations, 176. o.*
- 68 Egy naplóból, (Rhees 196).
- 69 Wittgenstein számára destabilizáló tényező volt, hogy Angliában külföldinek számított. Szakmailag kötődött az országhoz, de kultúrájában és társadalmában nem érezte magát otthon. Lásd: (Mo 267–68).
- 70 41. o.