

# TANULMÁNYOK

ULLMANN TAMÁS

## Ártatlanság és a szubjektum születése\*

Az az állapot, amelyről az újkori tudatfilozófia Descartes-tól Husserlig olyan magától értetődően beszél a szubjektum kapcsán, a felnőtt öntudat élménye. Ez az élmény azonban nem öröktől való, hanem kialakul, megformálódik, alakot ölt és megmutatkozik. Az én kialakulásának a kérdése érdemben fel sem merült a klasszikus tudatfilozófia horizontján, illetve, ha felmerült, elsősorban a német idealizmus szerzőinél, akkor többnyire az abszolútumból való kiemelkedésként vagy az abszolútumtól való elkülönülésként tematizálódott. Fichte, Schelling és Hegel megpróbált beszélni a transzcendentális tudat létrejöttének rejtélyéről, de ezt többnyire az abszolút én, illetve abszolút szellem és az individuális én kapcsolataként ragadták meg. Az én létrejöttének a kérdését a XX. századi gondolkodás a személyiségpszichológia területére utalta, és ezzel a gesztussal mintegy kizárta a lehetséges és legitim filozófiai problémák köréből. Nem nagyon szoktunk az öntudat kialakulásának rejtélyes pillanatáról vagy átmenetéről gondolkodni, ez a téma szép lassan eltűnt a lehetséges filozófiai témák sokaságában.

Kiinduló állításom ez: ha az öntudat és a szubjektivitás lényegéről akarunk megtudni valamit, akkor nem tekinthetünk el az öntudat, illetve szubjektivitás létrejöttének folyamatától. Ennek a megközelítéséhez most egy különös és avított tűnő fogalmat próbálok körül járni: ez az ártatlanság fogalma, helyesebben az ártatlanság elvesztésének megrázkódtatása. Egy olyan megrázkódtatás, amelyet valamilyen formában minden szubjektum átél. Az öntudatra ébredés folyamatát nemcsak kognitív gazdagodásként, a kognitív képességek teljes kibontakozásaként érthetjük, hanem valamiféle egzisztenciális ébredésként is. Ez az ébredés pedig többnyire az ártatlanság elvesztéseként jelenik meg. Az alábbi esszében az ártatlanság egzisztenciális fogalmát az ártatlanság elvesztése, a keresett ártatlanság lehetősége és az ártatlanság és normalitás viszonya felől, Kierkegaard, Nietzsche és Dosztojevszkij írásai mentén próbálok bemutatni.

## Kierkegaard és az ártatlanság elvesztése

Az ártatlanság teológiai és keresztény antropológiai értelmezései mellett és után kétségtelenül Kierkegaard elemzései jelentik a fenomén első filozófiai megfogalmazását.

\* | A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

Ullmann Tamás (1966) – filozófus, egyetemi tanár, ELTE BTK, Filozófia Intézet, [ullmann.tamas@btk.elte.hu](mailto:ullmann.tamas@btk.elte.hu)

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-1>

*A szorongás fogalma* című mű első fejezetének fő témája az ártatlanság elvesztése, teológiai, pszichológiai és egzisztenciális értelemben.

Az ártatlanság tudatlanság. Ártatlanságában az ember nem szellemileg meghatározott, hanem – lelkiileg, természetességével közvetlen egységben. A szellem álmodik az emberben. [...] Az ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de az nem békétlenség vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. Mi van akkor? Semmi. De mi a hatása e semminek? Szorongást szül. Ez az ártatlanság nagy titka, az, hogy egyben szorongás is.<sup>1</sup>

Nehéz Kierkegaard szövegének hatása alól kikerülni. Mégis megpróbálom e nagyszerű sorokat a keresztény dogmatika kontextusától függetlenül, elsősorban pszichológiai, fenomenológiai és egzisztenciális módon értelmezni. Sőt, azt fogom hangsúlyozni, hogy e három eltérő aspektus együtt alkotja az ártatlanság, illetve az ártatlanság elvesztésének lényegi jellemzését.

Mi hát az ártatlanság? Pszichológiai értelemben öntudatlanság, olyan állapota az embernek, amelyben nem kíséri minden cselekvését a cselekvésre és e cselekvés lehetséges megjelenésére és értelmére vonatkozó reflexió. A tudat úgy aktív, hogy nem lát rá önnön cselekedeteire és e cselekedetek mások számára való megjelenésére. Az öntudat képessége nem egyszerűen egy kognitív funkció, amely hol jelentkezik, hol nem. Ha az öntudat megszületik, akkor bizonyos értelemben a szubjektum születik meg. Az emberi tudat nem olyan egyszerű rendszer, amely alapszinten mindig rendelkezik a tudati tevékenység egy bizonyos fokával, időnként pedig e tudati aktivitást valamiféle reflektált öntudat kíséri. Nem fokozati eltérésről van szó tudat és öntudat között, hanem ugrásról. Ha ez az ugrás megtörténik, akkor már nem lehet visszatérni a korábbi állapotba. Az öntudat kialakulása után a tudat nem süpped vissza egy korábbi állapotába, hanem olyan tudat lesz, amely időnként öntudattal kísérve működik, időnként pedig az öntudat alacsonyabb foka (nem pedig teljes hiánya) jellemzi. Ez az öntudatlanság negatív állapota, amikor időlegesen kialszik az öntudat (belefeledkezünk egy tevékenységbe, flow-élményünk van, elmerülünk egy műalkotás szemlélésébe, rezonanciaélményünk van, vagy egyszerűen csak elborítanak a hétköznapi feladatok, és egy pillanatra sem tudunk kitekinteni e teljes bevonódásból), nem az a pozitív öntudatlanság, amelyet ártatlanságnak nevezünk. Ha az öntudatlan ártatlanság a tézis, akkor az öntudat az antitézis, az öntudat csökkenése pedig már nem a tézis, hanem egy új minőség: a szintézis. A hegeli analógiával itt csak a minőségi különbséget akarom megvilágítani az ártatlanság öntudatlansága és az ártatlanság elvesztése *utáni* öntudatlanság (sportolás, gyönyör, flow-tevékenység, meditáció) között. Az analógia azért nem teljesen helytálló, mert Hegelnél folyamatos és szerves átmenetekről van szó, Kierkegaard viszont a legszigorúbb értelemben olyan ugrásról beszél, amely megváltoztat mindent. Ami után nincs érdemi visszatérés a kezdeti állapotba. Egyik legfőbb vádja a hegeli filozófiával szemben a túlságos racionalitás és a rendszerszerűség mellett éppen a folyamatos átmenetek állítása. Kierkegaard ezzel szemben úgy véli, hogy az emberi egzisztencia jellemzője az, hogy az egyéni

1 | Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Göncöl Kiadó, Bp. 1993. 51.

élet drámájában (amely sohasem képes megjelenni a racionális és rendszeres egész elgondolása felől) váratlan ugrások történnek, és ezek az ugrások új egzisztenciális állapotot hoznak létre. „Az új minőség rejtélyes váratlansággal, az Első által, ugrás révén jelenik meg”<sup>2</sup> – állítja Kierkegaard, nem pedig a mennyiség minőségbe való folyamatos átmenete révén.

A tudat megléte és az öntudat hiánya fenomenológiai értelemben azt is jelenti – és itt valóban zárójellezzük a kognitív fejlődés racionális leírását –, hogy még nem látjuk magunkat mások tekintetén keresztül. Sem a tekintet idegensége, sem a tudat belső idegensége nem játszik még szerepet a tudat életében. Tudat és tudattalan különbsége, csakúgy mint felettes én és én különbsége még értelmezhetetlen. Nem arról van szó, hogy önmagamát még nem mások tekintetén keresztül nézem, hanem sokkal inkább arról, hogy önmagamát nem is *nézem* semmilyen értelemben. Egy jelenleg még kifejtetlen hasonlattal élve: a tudatnak még nincs belső dimenziója, a tudat bizonyos értelemben még csak egy felület, amelyen értelmek, érzetek, örömök és bánatok cikáznak. Az, hogy a tudat öntudattá válik, talán éppen azt jelenti, hogy a tudat „elmélyül”, nem bölcsőbbé és érettebbé válik, hanem mintegy belülről kimélyül, és létrejön egy belső szféra, amelyben a tudat önmagát figyeli, ellenőrzi és értékeli. (A monitoring és a mentalizáció modern pszichológiai szakszavai talán éppen ezt próbálják objektívválmódon kifejezésre juttatni.) Az öntudat nélküli tudatnak még nincs belső szférája, amelyben egyrészt a világ karteziánus módra reprezentálódna, másrészt a belsővé tett erkölcsi normák révén állandóan értékelné önmagát. A tudat tehát ebben az állapotban egy felületen érintkezik a világgal, mindazzal, ami nem ő, és ennek az érintkezésnek nem a belső képzetek legyártása a megfelelő modellje, hanem valóban az érintkezés: hallás és érintés a kimerevítő látás helyett. A tudat pedig talán nem is más, mint az a felület, amelyen az érintkezés megtörténik. Belső világ nélküli érzékenység.

Az ártatlanság tehát öntudat előtti tudat, belső dimenzió nélküli felület. A másik még része a természetes egésznek, nem pedig ítélkező és tárgyiasító tekintet, vagyis mások jelenléte ekkor még nem a tudat önmegfigyelését jelenti, hanem az együttlét örömét vagy kellemetlenségét. Tudat és öntudat különbsége fenomenológiai dimenzióban ragadja meg az ártatlanság és az ártatlanságot követő állapot ellentétét.

A második mozzanat a büntelenség. Kierkegaard szerint az ártatlanság állapotában még nincs bűn – ez a tautologikus kijelentés azonban pontosítható, és tartalommal tölthető fel. Az ártatlanság ugyanis sohasem lehet tökéletesen ártatlan, tökéletesen tudatlan, és ennek következtében tökéletesen büntelen. Az ártatlanság csak akkor lehetne tökéletesen ártatlan, ha állati lényekről beszélünk. Emberek esetében azonban más a helyzet. Kierkegaard ezt azzal az antropológiai képpel ragadja meg, hogy az ember nemcsak testből és lélekből áll, hanem a test és lélek szintézisét jelentő szellemből is. Teste és lelke tekintetében teljes mértékben a természet része, olyan, mint egy állat. De az ember sohasem csak test és lélek, hanem egyszermind szellem is, vagyis valamiféle elementáris nyugtalanság, sóvárgás, kibillenség.

Az ember a lelki és a testi szintézise. De minden szintézis elképzelhetetlen, ha a kettő nem egyesül a harmadikban. Ez a harmadik a szellem. Az ártatlanságban

2 | Uo. 39.

az ember nem csak állat, ha az egyáltalán, mert ha életének bármelyik pillanatában csupán állat lenne, soha nem válhatna belőle ember. A szellem tehát jelen van, de közvetlen, álmodó szellemként.<sup>3</sup>

A szellem Kierkegaard által alkalmazott fogalmának az a német idealizmusból származó gondolat áll a középpontjában, hogy az individuális (vagyis pszichológiai) én mindig – a szó szoros értelmében mindig – kapcsolatban áll az abszolút énnel. Ha így vesszük a szellem fogalmát, akkor nem valamiféle rejtett spiritualisztikus kapcsolatot pillantunk meg az emberi tudat mélyén, amely az emberi tudatot egy isteni háttérből mozgatja, hanem ahhoz az egyszerű belátáshoz jutunk, hogy az emberi én komplex jelenség, és mindig van olyan aspektusa, amelyre nincs rálátása: a test, a tudatlan, az öntudat, a szellem.

Az ártatlanságban tehát nem hiányzik a szellem, hanem jelen van, de „álmodik”. Az „álmodó szellem” metaforája készíti elő az öntudatra ébredés metaforáját. Az álmodó szellem kettős értelmű: a szellem még nem aktív (vagyis még nem történt meg az ugrás), ugyanakkor már jelen van (hiszen különben lehetetlen lenne az ugrás). Az ártatlanság ilyen értelemben büntelenség, hiszen a bűn tudata párhuzamos avval a tudattal, hogy az egészet végzetesen el is lehet rontani. Ám mielőtt a büntudat roppant bonyolult jelenségét megvizsgálánk, térjünk vissza az ártatlanság némiképp talán egyszerűbb jellemzőihez. A büntudat lesz bizonyos értelemben a jéghegy látható része, amelynek szüksége van a láthatatlan részek hordozó erejére.

Az ártatlanság Kierkegaard szerint tudatlanság. Ez minden további nélkül elfogadható. A kérdés inkább az, hogy mivel kapcsolatos tudatlanság az ártatlanság? Mit nem tud az, aki ártatlan? Itt újra le kell szögeznünk, hogy a gyermek ártatlansága nem pszichológiai és kognitív fejletlenségről árulkodik. Nem abban a tekintetben tudatlan a gyermek, hogy még sok mindenről nem értesült. Ez is persze egyfajta tudatlanság: sokáig nem tudjuk, hogy a Föld egy bolygó, hogy vannak kontinensek, hogy a bálna nem hal. Az egzisztenciális ártatlanság azonban nem a kognitív tudatlansággal vagy a műveltség hiányával azonos. A tudás másféle formáiról és tartalmairól van szó. A tudatlanság a jó és rossz különbségének nem tudása, a saját különálló énről vagy szelfről való nem tudás, a hazugság lehetőségéről való nem tudás, az önzésről való nem tudás, a szexualitásról való nem tudás, a halálról való nem tudás, a vágyról való nem tudás, mindarról való nem tudás, amit a „szellem” fogalma alá sorolhatunk. Vegyük ezeket sorjában szemügyre.

Az ártatlanságban még nem tudunk jó és rossz különbségéről, helyesebben talán úgy kellene fogalmazni, hogy nem tudunk jó és rossz erkölcsi, nyilvános, normalizált különbségéről. Jó és rossz érzéki különbsége természetesen a kezdetektől fogva adott, jó és rossz erkölcsi különbsége azonban valamiféle beavatást feltételez, olyan beavatást, amelynek ára van, és amelynek a megszerzése után már semmi sem ugyanaz, mint előtte. Jó és rossz erkölcsi tudása már állandó ítélkezést feltételez. Már nem önmagukban látjuk a dolgokat, hanem bizonyos értékek alapján megítéljük emberek, események, tényállások erkölcsi értékét. Értékelünk és magunkat is állandóan értékkeljük. Megjelenik az önmagunkkal szembeni elítélés lehetősége: kiderül, hogy nem mindig vagyunk olyanok, amilyenek lehetnénk. Az ártatlanság állapotában minden

3 | Uo. 53.

olyan, amilyen, és én is olyan vagyok, amilyen vagyok. Éppen olyan, és nem más. A dolgok és az én még nem hasonul meg az értékes és az értéktelen, a jó és a rossz között, hanem színtiszta neutralitásában éppen az, ami. Az ártatlanság állapotában vagy érdekes, vagy unalmas valami, de semmiképpen sem valamilyen normához képest jó vagy rossz. A gyermek tökéletesen semleges pillantással méri fel a környezetét, és minden érdekes a számára. Még nem tanult meg undorodni, ítékezni és elutasítani. Egy giliszta ugyanolyan szép, mint egy fűszál, a pisi ugyanolyan érdekes, mint a limonádé, a gyurma puhasága ugyanolyan elbűvölő, mint a vizes föld nyirkossága. A gyerek a szülő tekintetén keresztül tanulja meg, mi az, hogy undorító, bűdös, koszos, ugyanígy a szülő tekintetén keresztül tanulja meg, hogy valakinek a viselkedése rossz, másvalaki viselkedése meg jó. A szülő affektív reagálása a környezet eseményeire tájékoztatja a gyermeket arról, hogy mi jó és mi rossz.

A tiltásnak pedig egészen különleges beavató szerepe van: a tiltás nem csak azt mutatja meg, hogy mi a rossz és kerülendő: például zsírkrétával a fehér falra rajzolni elég érdekes egy darabig, de egy idő után már nem olyan érdekes, ha viszont a szülő megtiltja, akkor éppen attól lesz érdekes, hogy a szülő dühösen és egyensúlyából jócskán kibillenve reagál rá, vagy egyszerűen attól, hogy erre már legalább odafigyel. A tiltás tehát áttételesen megmutatja a gyermeknek, hogy mi az, amit nem kaphat meg, de amire vágyakozhat. Más megfogalmazásban: mi az, amire vágyakoznia kell, de amit soha nem szabad legálisan megkapnia. A tiltás szüli a vágyat, a vágy pedig az ártatlanság elvesztését jelenti. A vágy tapasztalati tudás arról, hogy a létezésünk nem teljes és nem elégséges önmagában. Akit a tiltás megtanít vágyakozni, az már túl van az egésszel való harmonikus és organikus egységben léten. Az már elvesztette az ártatlanságát. Kierkegaard azonban óva int attól, hogy oksági összefüggést lássunk a felnőttek tiltása és a gyermekek vágyának felébredése között. Ekkor ugyanis valami külsőtől, már megformálttól és saját alakkal rendelkező adottságtól tennénk függővé a tudat önmagára ébredését.

Ha a bűnbeesést a tilalomtól tesszük függővé, akkor azt mondjuk, hogy a tilalom ébreszti fel a vágyat (concupiscentia). A pszichológia itt máris túllépett illetékességi körén. [...] Az sem tisztázott, hogy a tilalom milyen módon kelt vágyakat, noha pogány és keresztény tapasztalatból egyaránt tudható, hogy az ember vágya a tiltottra irányul.<sup>4</sup>

Kierkegaard azt igyekszik megmutatni, hogy az ártatlanság elvesztése, a bűnösség érzése és a szorongás nem kívülről ered. Nem egy külső ok hozza létre: hiszen akkor végzetről vagy természeti meghatározottságról lenne szó, nem pedig bűnről. A tiltás csak mintegy becsatornázza azt az érzést, amelyet nem a tiltás hoz létre. A tiltás nem okozza a bűntudatot, hanem a vágy irányába tereli azáltal, hogy első alakot ad a vágyaknak.

A jó és rossz különbségének nem tudása összefügg az igaz és hamis különbségének tudásával, de nem esik egybe evvel. A gyermek minden további nélkül élvezetes játékot tud játszani az igaz és a nem igaz kijelentésekkel, de még nem tudja, mit jelent hazudni. A hazugság lehetősége egy minőségi ugrás, és a hazugság tudása már egy

4 | Uo. 50.

ártatlanságát elvesztett tudat tudása. A fejlődépszichológiában sok kísérlet tanúskodik a fejlődési fázisokon való átlépésről: egy olyan kísérletben, ahol megcseréljük a dobozokban a zsírkrétákat és a gyertyákat, és megkérdezzük a gyerekeket, hogy valaki, aki látta, hogy melyik dobozban mi van először, de nem látta a cserét, mit fog hinni, akkor a háromévesek azt fogják gondolni, hogy az illető azt hiszi, abban a dobozban van a zsírkréta, amelyikbe áttettük, a négyévesek viszont már tudni fogják, hogy az illető rossz helyen fogja keresni a zsírkrétákat, mert hamis hite van. A kognitív képességekben ez egy ugrás, és jelentős lépés a mentalizációban, vagyis abban, hogy mit tudunk a másik ember gondolatairól és hiteiről. Ettől a fejlődési fázistól kezdve már nem az az érdekes, hogy mi mit tudunk arról, hogy hol van a zsírkréta, hanem az, hogy a másik mit *hisz* arról, hol van a zsírkréta. Hasonlóan jelentős változás a kognitív fejlődésben, amikor a tudásunkat szándékosan el tudjuk titkolni mások előtt. Nem az a fontos, hogy mi mit tudunk, hanem az, hogy a másik ne sejtse sem az igazságot, sem azt, hogy mi tudjuk az igazságot. Ezek fontos fejlődési lépések. Egzisztenciális értelemben azonban akkor van szó döntő ugrásról, ha az igaz-hamis különbsége után megjelenik a hazugság lehetősége. Az a felismerés, hogy képesek vagyunk hazugságra, egészen megrendítő tapasztalat, nem pedig mennyiségi bővülés a kognitív képességekben.

A fejlődépszichológia és a kognitív pszichológia alapos és megvilágító kísérleteken keresztül tárja fel és különíti el egyre jobban azokat a fejlődési fázisokat, amelyek elvezetnek a felnőtt emberi lény teljes kognitív fegyvertárához. Ebben a fejlődési sorban vannak tisztán mennyiségi értelemben vett bővülések (pl. nyelvi képességek gazdagodása) és vannak fejlődési átmenetek (pl. hamis hitek tulajdonításának képessége). A hazugság képességének megjelenése azonban nem egy én képességeinek gyarapodása, hanem egy olyan ugrás, amely magát az ént változtatja meg: ha tudok hazudni valaki másnak, akkor énszerűbb módon vagyok én, mint korábban, jobban be vagyok zárva az énembe, mint korábban. Bizonyos értelemben akkor kezdődik a szubjektív életem. Az ártatlanság elvesztésének tapasztalata tehát semmiképpen sem azonos a kognitív fejlődés egy állomásával, és nem is pusztán valamiféle vallásos világkép maradványa. Az ártatlanság elvesztése magának a szubjektum születésének az élménye.

Az ártatlanság tehát tudatlanság. Minek a nem tudása? Például még annak a nem tudása, hogy végzetesen be vagyok zárva egy énbe. Öntudatra ébredek, de ez az ébredéslény nem csak a felnőtté válás ujjongó élménye, hanem annak felismerése, hogy végzetesen be vagyok zárva énem határai közé. Annak a felfedezése, hogy mit jelent „vak dióként dióban zárva lenni” – ahogy Babits írja *A lírikus epilógia* című korai versében.

Az ártatlanság elvesztése az öntudatra ébredéssel párhuzamos: már tudom, hogy van énem, és hogy én én vagyok. Az énről való tudomás talán avval a képpel ragadható meg, hogy azonos voltam a léttel, és még ha ez a lét, a körülöttem lévő emberek és dolgok nagyszerű egésze valamilyen formában rám is vonatkozott, de még nem voltam evvel a léttel *szemben* elhelyezkedő ellenétes pólus. Még nem voltam ennek a telített, eleven létnek az ellentéte, a megfigyelője, a kívülállója. E lét rajtam keresztül vonatkozott önmagára, és én még a léten keresztül vonatkoztam önmagamra. Az öntudat megszületésének pillanatában már nem a lét vonatkozik rajtam keresztül önmagára, hanem én magam vonatkozom önmagamra, és a lét szétterül előttem, mint

egy hatalmas, idegen tárgy. Leválok a létről, és azonosulok önmagammal, közel kerülök önmagamhoz, de távol kerülök a léttől. Ám nem a hangsúlyok tolódtak el csupán. Az öntudat megszületésének pillanatában egy olyan elem kerül bele a „rendszerbe”, amely azelőtt nem létezett: megszületik a szubjektum. Nem mint egy gondolkodó szubsztancia, nem is mint egy réteg a pszichében, hanem mint a létezés egy tökéletesen új módja. Nem arról van szó, hogy a reflexív tudatosság megerősödik (mintha az már valamilyen formában előzetesen is létezne), hanem arról, hogy megszületik a reflexív tudatosság, azáltal pedig kiszakadok a létből, és bezárok abba, amit önmagamnak nevezek (de ami talán nem egyszer s mindenkorra adott valóság, hanem olyan, amit meg kell tanulnom birtokba venni).

Másként megfogalmazva az ártatlanság elvesztése valamiféle egységből való kiszakadás élménye, egyszerre veszteség, az egység megszűnése és ugyanakkor egy új tapasztalat, a magába zártság megrendülése. Az egység élménye természetesen nem olyasmí, amiről tudunk, hanem olyasmí, amiről csak elvesztése után, utólag szerzünk tudomást. Az egység meghatározatlan fogalma sokfélélt jelenthet: egység a léttel, egység a szeretteinkkel, egység a természettel, egység a mindenséggel. A sokféle megfogalmazás mind azt sejteti, hogy az ártatlanság elvesztése valami olyasminek az elvesztése, amiről sohasem tudjuk pontosan megmondani, hogy micsoda is pontosan, de a veszteségből fájdalom, nosztalgia és melankolikus hangulat ered. A pszichoanalízisben ez az az „óceáni érzés”, amely valamiféle egységet jelent az anyával, és az anya itt nem feltétlenül csak a saját anyánk mint személy, hanem egy létállapot, amelyet jobb híján az anyánkkal való testi és szimbiotikus egység képével tudunk megjeleníteni. A nyelvi eszközök és az életből vett metaforikus képek csupán közelítik azt az egzisztenciális érzést, amelyet sohasem élünk át közvetlenül, de elvesztése után a veszteség nyomait tapasztaljuk.

Az ártatlanság elvesztése tehát az egésszel való egység megszűnése, a jó és a rossz különbségének tudása, az öntudatra ébredés. Ez az egész szerkezet mintegy előrajzolja, hogy a születő szubjektivitás egyik meghatározó élménye az, hogy eleve olyan pozícióban van az elválasztottság révén, hogy képes hazudni. Az ártatlanság nem azt jelenti, hogy igaz lelkűek és egyenesek vagyunk, hanem azt, hogy nincs fogalmunk a hazugság lehetőségéről – mert még csak egy membrán vagyunk, mélységi dimenzió, vagyis különállás nélkül. Az ártatlanság elvesztése pontosan azt az élményt jelenti, hogy ráébredünk a hazugság lehetőségére (aminek feltétele az én kimélyülése) és vonzására. Nemcsak tényszerűen lehetővé válik a hazugság a kognitív fejlődés következtében (tehát a saját mentális állapotunk és mások mentális állapotainak, hiteinek ismerete logikailag lehetségessé teszi az igazság egyidejű ismeretét és mások előtti elfedését), hanem vonzóvá is válik a hazugság. Megoldást kínál nyugtalanító helyzetekre.

Mielőtt továbbhaladnék, leírok két személyes élményt, mindkettő szorosan kapcsolódik az ártatlanság elvesztésének furcsa tapasztalatához. Sejtésem szerint 6 és 7 éves koromban történhettek ezek az események. Az elsőt könnyebb időben elhelyeznem, mert egy óvodai élmény. Miután vakbélgyulladásal kórházba kerültem, megműtöttek és felépültem, visszatértem az óvodába. A reggeli tornánál a padon kellett ülnöm, hogy ne erőltessem meg magam a tornával. Aznap vagy a következő napok egyikén (amikor még mindenki tudott arról, hogy nemrég műtéten estem át) az udvaron játszottunk. Az egész csoport kint volt, sem nevekre, sem arcokra nem

emlékszem, az óvónők arcát és nevét sem tudom felidézni (ezt csak azért említtem, mert ennek ellenére az emlék mégis rendkívül eleven és éles). Az egyik kisfiú a homokozónál egy olyan lovacskával nyargalászott, amely egy seprűnyélre erősített plüss löfej volt. Nekem nagyon tetszett ez a játékszer, és szerettem volna kipróbálni. A kisfiú azonban nem adta oda. A következő kép az, hogy sírva fakadok, és az óvónénik kérdésére azt válaszolom, a kisfiú megütötte a még nem teljesen gyógyult sebet a vakbelemnél (a kisfiú hozzám sem ért). A következő kép az, hogy már nálam van a lovacska, és én mozgok vele, de nem vagyok önfelelt módon vidám, és a mozgásom is tétova. Az emlék legelevenebb része az az érzés, amely akkor elfogott, és amelyet valóban nehéz szavakba önteni, de az érzést akár most is pontosan fel tudom idézni. Az érzés „tartalma” valami olyasmi volt, hogy ez nincs rendben. Az érzés azzal a sejtéssel fonódik össze, hogy most már ezt is tudom. És az „ez” alatt valami olyasmi értendő, hogy most már az életben a hazugság is egy lehetőség. Emlékszem, hogy ez meghökkentett. Csodálkoztam azon, milyen könnyű volt ezt így elintézni: milyen könnyű volt a lovacskát egy hazugsággal megszerezni. Zavaróan könnyű. És az óvónénik szinte tőlem kértek elnézést a feltételezett ütésért, amin különösen csodálkoztam. Akkor jöttem rá, hogy az óvónéniknek engem valóban óvniuk kellett (ezért voltak idegesek a sírásomtól, hiszen ők voltak a felelősek azért, hogy engem nehogy valamiféle bántódás érjen). A hazugságnak tehát több dimenziója is megnyílt: hozzájutottam valamihez, amit amúgy nem kaptam volna meg; mindenki rám figyelt, és engem óvott; nagyon könnyen kiérdemeltem a tekintélyes felnőttek figyelmét és támogatását. Az egész helyzetemben új dimenzió nyílt: az ügyes hazugsággal a magam javára fordíthatok szinte mindent. És mégis jelentkezett ez a kellemetlen érzés, hogy ennek nem így kellett volna történnie. Egyszerre éreztem, hogy így történt, és ez valami új, és hogy ennek nem lett volna szabad így történnie. És hogy ezt már nem lehet visszacsinálni, de közben nem is olyan rossz, hogy nálam van a lovacska. Nem annyira rossz, hogy visszacsináljam a dolgot, de mégis elég rossz, mert nyugtalanít. Az újdonság tapasztalata és az evvel járó zavar pedig – határozottan emlékszem – egy kicsit tétovává és befelé fordulóvá tett. Azután több emlékem nincs erről. Itt véget ér az emlék, mint egy álom. Ennek az emlékeknek pedig az az érzés a köldöke, amelyet most ugyanúgy érzek, mint akkor, a többi csupán ehhez az érzéshez kapcsolódó kép. Az emlék ennek az érzésnek a szálán függ, különben mint emlék nem is létezne, vagyis örökre elfelejtettem volna. Nem a csibészesség örömteli tudata vagy a vagány és merész viselkedés büszkeséggel teli érzése kapcsolódik az emlékekhez, hanem egy alapvető zavarodottság. Erről nem szeretnék moralizálni, vagyis nem azt akarom hangsúlyozni, hogy már akkor tudtam, hogy nem helyes így viselkedni, nem helyes hazugsággal előnyre szert tenni másokkal szemben. Egy ilyesfajta moralizáló értelmezés, azt hiszem, csak a felnőttkori önértelmezésünk visszavetülése egy korábbi fejlődési fázisba. Az érzés inkább ilyesmi volt: zavar és csodálkozás, hogy miért volt ez ilyen könnyű, és ha ilyen könnyű volt megszerezni a lovacskát, akkor most miért nem vagyok mégsem olyan, mint egyébként lennék, ha egy ilyen játékot hirtelen megkapnék; hogy senki nem tudja, mi történt, csak én; hogy nem jó, hogy ez így van, de nem is rossz, csak nagyon furcsa.

Az esemény feletti csodálkozással párhuzamosan mintha egy másik átalakulás is végbement volna. Mintha az akarás – amely korábban olyan egyértelmű és magától értetődő volt – átalakult volna vággyá, amely sokkal bonyolultabb, és amelyben

már az is benne van, hogy amit akarok, helyesebben, amire vágyom, azt lehet, hogy nem is szabad megkapnom. Ha akarok valamit, az kell nekem – ha vágyok valamire, akkor arra nem biztos, hogy szabad vágyom, és főleg az nem biztos, hogy meg is kapom. Az akarás közvetlen, a vágy mintha mindig egy elválasztó falon próbálna átjutni. Az akarás még az ártatlansághoz tartozik, a vágy már az ártatlanság elvesztése utáni létmód.

A másik emlékem egy balatoni strandhoz kapcsolódik. Semmiféle körülményre nem emlékszem, vagyis nincs sejtésem arról, hogy mi történt előtte és mi volt utána. Ezért azt sem tudom, hogy hány éves lehettem. Sejtésem szerint 6 vagy 7. Az emlék egy konkrét képpel kapcsolódik össze. Megyek a strandon, és egy nagy nyárfa közelében egyszerre csak tudom, hogy én én vagyok. A nyárfa hatalmas törzse fölött látom a délutáni nap villódzását a levelek között, helyesebben inkább tudom, hogy ott fent villódnak az enyhe szellőben a levelek, mert én csak a törzset látom. Azt a fát azóta kivágták, de most is tudom, hogy hol állt, tehát az emlék tényleg egy konkrét helyhez kapcsolódik. Mégis, mintha nem az időben és nem is a térben lenne, hanem csak és kizárólag „bennem”, és mintha ez a „bennem” lenne kívül az időn és a téren. Ott álltam tehát a nagy nyárfa előtt, és egyszerre tudtam, hogy én én vagyok, és hogy erről *soha senki nem fog tudni semmit*. Vagyis, hogy be leszek zárva ebbe a furcsa önmagamra vonatkozásba, ami nem összeköt a világgal és a többiekkel, hanem örökre elválaszt tőlük. Arra gondoltam, hogy ezt a megdöbbentő élményt meg kellene osztanom másokkal, például a szüleimmel vagy a rokonokkal, de nem lehet. Azt, hogy én én vagyok, már soha senki nem fogja tudni velem együtt. Ez az „érzés” már mindig is csak ez a magányos érzés lesz. Minden egyes pillanatban ebből kell majd kifelé törekednem, noha mindig vissza fogok hullani ebbe a sötét pontba, amelybe összegyűlik minden.

Szintén nem valamiféle kognitív felismerésről volt szó ebben az élményben, hanem egy erős és tisztaságában élesen felidézhető érzésről: én én vagyok, de ez nem jó vagy rossz, hanem meghökkenítő és zavarba ejtő. Az élmény legfurcsább része ahhoz a teljesen evidens bizonyossághoz kapcsolódott, hogy erről nem fogok tudni beszélni senkivel. Hogy ezt nem lehet kimondani, elmesélni, megtárgyalni. Mindent, amiről ezentúl beszélni fogok, az fogja mondani, akiről nem lehet beszélni. Részt fogok venni a világ dolgaiban, és jelen leszek mások között, de mindig lesz egy láthatatlan fátyol, amely eltakar és láthatatlanná tesz.

Ha egy kicsit hátrébb lépek az élményhez képest, akkor az jut eszembe, hogy ezekben az élményekben születtem meg én: vagyis én mint szubjektum. Azzal az individuális tudattal, aki akarta, majd megkapta a lovacskát, illetve aki csodálkozva nézte a nagy nyárfa törzsét, már nem vagyok azonos semmilyen szinten. Az bizonyos értelemben egy másik lény, egy múltbéli lény, akinek az emlékeivel még van kapcsolatom, de aki már idegen a számomra. Nem az vagyok, aki 7 éves koromban voltam. Viszont ugyanaz vagyok, aki átélte a hazugsággal kapcsolatos zavart, illetve aki átélte azt a megdöbbenést, hogy én vagyok én. Az most is én vagyok. És az emlék nem is emlék, hanem most van. Egy érzés köt össze velem, amely ugyanaz, mint akkor volt. (Helyesebben most úgy sejttem, hogy ugyanaz.) Ez szubjektumlétem legalsó rétege, a tartóréteg. Az a réteg, ahol nincs semmi, csak ez az érzés. Ez pedig nem a transzcendentális tudat, nem a személyes én, nem az élet önmanifesztációja, csak egy érzés: érzés, amely érintkezik ugyan képekkel és emlékfoszlányokkal, sőt bizonyos morális bizonytalansággal is, de valójában csak egy érzés. Ha van egyáltalán

a fenomenológiának valamiféle értelme (túl a tudományos igényeken és kulturális törekvéseken), akkor az aligha lehet más, minthogy elvezessen az ilyen hordozórétegekig, és megpróbáljon rálátást adni az itt lezajló folyamatokra.<sup>5</sup>

Az ártatlanság elvesztése nyomokat hagy, a szubjektum megértése ezeknek a nyomoknak az elevenné tételén múlik. Ez nem visszaemlékezés, hiszen a kezdetre nem lehet emlékezni, csak a kezdet utáni folyamatokra. A kezdet maga felidézhetetlen. A kezdet azonban nyomokat hagy hátra, amelyek jelen vannak. Nem a képek módján vannak jelen, hanem a képeknél és fantáziáknál képlékenyebb érzések alakjában.<sup>6</sup>

Az ártatlanság tehát büntelenség, tudatlanság és az egésszel való egység. Az ártatlanság elvesztése a szubjektum forradalma, az én születése, a tudat behúzódása önnön belsejébe és a lét szétterülése egy világ formájában. Ádám és Éva bibliai története az ártatlanság elvesztésének mitológiai ábrázolása. Nem ebből a történetből tudjuk meg, hogy mit jelent elvesztetni az ártatlanságot, bűnössé válni, szorongani és kiűzetni az egésszel való harmonikus egységből, hanem épp fordítva. Azért olyan erőteljesek ezek a képek, mert a legelső egzisztenciális ébredés élményét formálják képekké. Ádám és Éva még semmit nem tud: semmiről sem tudnak, még önmagukról sem. De nem az állati közömbösség módján léteznek, hanem bennük a szellem álmodik. Nem tudják, mitől, de már szoronganak. Meg akarják tudni, mitől szoronganak, és szakítanak a tudás fájának gyümölcséből. Néma, de még büntelen szorongásuk, amelybe izgatottság és kíváncsiság is vegyül, és amely a semmitől való szorongás, átalakul a valamitől való szorongássá: immár attól szoronganak, hogy mi mindenre képesek. Képesek a jó és a rossz megismerése révén a rosszra, képesek például a hazugságra, a rejtőzködésre, az önzésre, képesek a saját legbelsőbb gondolataikba zárulni, egyáltalán gondolkodni, képesek az önzésre és a másikkal való harcra, megismerik a vágyat, a szexualitás így rejtélyessé és veszélyessé válik, és megismerik a halált. Már tudják, hogy ők nem a mindenséggel azonosak, csak önmagukkal, és hogy ez az azonosság fel fog bomlani. Hogy van idő, és az idő nem végtelen a számukra.

## Nietzsche és a keletkezés ártatlansága

Az ártatlanság állapota azonban nemcsak az elvesztett múlthoz, hanem a vágyott jövőhöz is kapcsolódhat. Mind vallási, mind filozófiai értelemben beszélhetünk egy eljövendő ártatlanság képzetéről, amely irányítja, támogatja, kalauzolja a tévelygő emberi gondolkodást. Ennek legfontosabb és fogalmilag legpontosabban

5 | Jóval azután, hogy e sorokat leírtam, felfedeztem, hogy az „én vagyok én” élményének már pszichológiai irodalma is van. Dolph Kohnstamm holland pszichológus különböző írásaiban az „én vagyok én” és az öntudat felvillanásának élményét elemzi életrajzi beszámoló alapján. Dolph Kohnstamm: *I Am I: Suddenflashes of Self-Awareness in Childhood*. Athena Press 2007; Dolph Kohnstamm: *First Moments of Self-Awareness in Childhood: A Phenomological Approach*. Routledge 2021.

6 | Az ilyen típusú élményeket immanenciaélménynek nevezném, és úgy gondolom, hogy ezek a narratív azonosság elmélete felől nem megragadhatóak, éppen azért, mert elmesélhetőségük kérdéses. Ugyanakkor nem is nevezném őket Tengelyi László kifejezésével sorseseménynek, mert egy sorsesemény egy konkrét válsághelyzethez kapcsolódik, amelyben a képződő értelem és a leülepedett életössze-függés értelemalakzatai összeütközésbe kerülnek. Az immanenciaélmények nem egy életválsághoz kapcsolódnak, hanem a szubjektum egzisztenciális alapzatához, és bizonyos értelemben „kívül állnak az időn”.

kidolgozott változata Nietzsche Zarathustrájában jelenik meg, *A három átváltozásról* címet viselő fejezetben. A teve, az oroszlán és a gyermek az ember három szellemi magatartásformáját jeleníti meg szimbolikus eszközökkel. A teve a szellem azon állapotát szimbolizálja, amikor elfogadjuk az adott értékeket, alázattal, türelemmel és legfőképpen tisztelettel hordozzuk ezeket az értékeket. Ez a stádiuma a szellemnek természetesen elutasítandó Nietzsche számára, de azért nem teljesen negatív a kép. A teveállapotnak is megvan a pozitívuma: a kitartó és szorgalmas művelődés, amely minden gondolkodás feltétele, valamint a tudás tisztelete a teveállapot pozitív oldala. „Sok van, ami a szellemnek súlyos, mi súlyos az erős, teherbíró szellemnek, melyben tisztelet lakozik: arra vágyik az ő ereje, ami súlyos és a legsúlyosabb.”<sup>7</sup> Az oroszlán szellemi értelemben az, aki elutasítja a meglévő értékeket: harcol, ordít és rombol. A tevét jellemző kötelességgel szemben az egyéni akarat megszemélyesítője. Az oroszlán a nemet mondás szellemi magatartása, ám nem pusztán nihilizmus, hanem egy eljövendő teremtés előkészítése. Az oroszlán nemcsak rombol, hanem tagadásával és minden eddigi érték elutasításával elő is készíti az újat. „Új értéket teremteni – erre még az oroszlán sem képes: de megteremteni az új teremtés szabadságát – erre jó az oroszlán hatalma.”<sup>8</sup> A szellem harmadik állapota a gyermek alakjához kapcsolódik. A gyermek az, aki nem tagad, és nem moralizál, hanem játszik, és szabad játékával újat teremt. A gyermek a tiszta igenlés szellemi állapota: ártatlan és teremtő egyszerre. „Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magából pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés.”<sup>9</sup>

Aligha véletlen, hogy Nietzsche a szellem harmadik állapotának leírása során az első jellemzőt az „ártatlanság” fogalmával adja meg. Nietzsche-nél azonban az ártatlanság nem a büntelenséget jelenti, mint a keresztény hagyományban, hanem a szellem szabad, játékos, független, teremtő állapotát. Kapcsoljuk össze ezt a képzetet Nietzsche egyik meghatározó fogalmával, és talán jobb képet kapunk arról, hogy ő mit értett ártatlanság alatt. Kései filozófiájában többször megjelenik a „keletkezés ártatlansága” kifejezés. Egy 1883-ból származó feljegyzésében Nietzsche így foglalja össze egész filozófiáját: „Mindig is a keletkezés ártatlanságának [Unschuld des Werdens] igazolásán fáradoztam”.<sup>10</sup> Mit jelent ez pontosan? Már a fiatal Nietzsche-nél megjelenik az a gondolat, hogy a filozófiai világtérképeknek két nagy prototípusa van: a platóni és a hérakleitoszi.<sup>11</sup> A platóni filozófia a valóságot a Lét fogalmaiban fogja fel, ez Nietzsche értelmezésében azt jelenti, hogy egyszerre állítjuk azt, hogy a valóságnak isteni célja, a változásoknak teleológiája van és azt, hogy az örök igazság és a változékony látszat kettősében az embernek az öröklét oldalára kell állnia, tehát morális feladata van. Ez a világlátás az, ami fogva tartja a gondolkodást két és fél évezrede. Platón hatalmas árnyéka nemcsak a filozófiában, de a vallásban és a tudományban is jelen van. Ezt nevezzük metafizikának. Hérakleitosz ezzel szemben nem

7 | Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Bp. 2000. 31.

8 | Uo. 32.

9 | Uo. 33.

10 | Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra idejéből*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Bp. 2001. 164.

11 | Az ártatlanság fogalmának a hérakleitoszi keletkezés fogalmával való kapcsolatát szépen mutatja be Isztray Simon könyvének IV. fejezete. Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. L'Harmattan, Bp. 2011. 81–90.

csupán azt állítja, hogy a változás és a keletkezés *is* igaz (nem csak látszat és illúzió), hanem ennél radikálisabb értelemben először mondja ki, hogy nincs is más, csak keletkezés. Vagyis nincsenek örök dolgok, nincsen a változó világban cél, hanem örök játéka terem új helyzeteket és folyamatokat, és ez a játék irányítja az egészet. A keletkezés, helyesebben a héralkeitoszi keletkezés annyiban ártatlan, amennyiben semmiféle vonatkozása nincs az emberi életre. Héralkeitosz nem antropomorf módon ragadta meg a valóságot, épp ellenkezőleg: a tiszta keletkezés állapotát jelenítette meg. Ártatlannak lenni Nietzsche szerint annyi, mint képesnek lenni elfogadni a tiszta, véletlenszerű keletkezést, szemlélni a valóság játékát, és eltekinteni önmagunktól és az emberi létezésétől. Az ártatlanság ilyen értelemben egy nem metafizikai gondolkodás, illetve nem emberi tapasztalás. Nem a tudatlanság és büntelenség állapota, hanem az állandó keletkezés elfogadásának, szemlélésének és igenlésének állapota. 1884 őszén a következőképpen jellemzi a szellem három útját:

*A bölcsességhez vezető út / Útmutatások a morál fölülmulásához. / Az első menet.* Jobban tisztelni (és engedelmeskedni és *tanulni*), mint bárki más. Magunkba gyűjteni minden tiszteletreméltót, és hagyni, hogy megküzdjenek egymással. Hordozni minden súlyosat. A szellem aszketizmusa – bátorság a közösség ideje. / *A második menet.* Összetörni a tisztelethez szokott szívet (amikor a *legszorosabban van kötve az ember*). A szabad szellem. Függetlenség. A sivatag ideje. Bírálata mindennek, amit tisztelünk (a nem tisztelt idealizálása), próbálkozások, hogy visszajukra fordítsuk az értékeléseket. / *A harmadik menet.* Nagy döntés, hogy alkalmasak vagyunk-e a pozitív beállítódásra, az igenlésre. Se isten, se ember nincs többé *fölöttem*. A teremtő ösztöne, aki tudja, *hol* kell kezdeni. A hatalmas felelősség és az ártatlanság. (Hogy örömet lelhes bármi-ben, *mindenre* igent kell mondanod.) Jogot formálnia cselekvésre.<sup>12</sup>

Ebben a szövegben az ártatlanság már nem a gyermek képéhez kapcsolódik, hanem a szabad szellem teremtő (nem romboló) állapotához. Az ártatlanság így már nem gyermeki állapot, hanem a szabad szellem teremtő és igenlő működése. Nem a morális jó és rossz, a bűn tudása *előtti* állapot, hanem jón és rosszon túli, metafizikán és valláson túli, bizonyos értelemben *emberen túli* állapot. A szabad szellem az, aki ártatlan és ártatlansága éppen abban áll, hogy a keletkezést képes szemlélni és szemlélve elviselni. A szellem útja nem az ártatlansággal kezdődik, ahogy Kierkegaard-nál, hanem az ártatlansággal teljesedik ki. Ez pedig nem a tudatlanság visszanyerése, hanem egy egészen új tudás elviselése: ezt nevezi Nietzsche „új felvilágosodásnak”.

A test és a lélek, az érzéki és az érzékfeletti, a változó és az örök, a rossz és a jó metafizikai különbségein túli gondolkodásra van szükség, olyan gondolkodásra, amely a „lét szép káoszát” nem méri az emberhez, hanem maga is elég tiszta ahhoz, hogy teremtővé váljon. A metafizikai és az emberi, vagyis antropomorf gondolkodás szoros egységet alkot. Nietzsche „ártatlansága” a metafizika legyőzése, Isten árnyékának és Platon árnyékának a kiűzése a szellem minden területéről. Amikor azt akarjuk megérteni, hogy mit jelent nála az „ártatlanság”, akkor egy olyan szellemi magatartást kell megértenünk, amelyet Nietzsche először és talán legvilágosabban Héralkeitosz

12 | Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. 405. (62. jegyzet.)

kapcsán ragadott meg. Hérakleitosz filozófiája az, ami a lét metafizikája helyett és annak ellenében a keletkezés ártatlanságát képes elgondolni. Bizonyos értelemben Nietzsche egész filozófiája (amennyiben „a keletkezés ártatlanságának igazolása”) Hérakleitosz intuíciónak kibontása és szembeállítás Platón hatalmas világmagyarázatával. Miben áll tehát Hérakleitosz „ártatlan” víziója a világról?

Először is tagadta, hogy létezik két teljesen különböző világ, amiket Anaximandrosz kénytelen volt feltételezni; nem választotta külön a fizikai világot a metafizikaitól, a meghatározott kvalitások birodalmát a definiálhatatlan meghatározatlanság birodalmától. Ez után az első lépés után immáron nem is lehetett visszatartani egy jóval merészebb tagadástól: magát a létet tagadta.<sup>13</sup>

Az állandó változásban, a szakadatlan keletkezésben nincsenek örök formák és változatlan összefüggések: ha csak a keletkezés „van”, akkor nincsen lét, akkor a lét csupán egy hatalmasra növesztett antropomorf látszat. Ennek azonban kellemetlen következményei vannak, mert az emberi szenvedésre nagyon is kielégítő gyógyírt jelentenek ezek a metafizikai látszatok. A metafizika nem csupán a világ egyfajta képe, hanem olyan képe, amely vigaszt szolgál az emberi lét kétségbeejtő kérdéseire.

„Az örök és egyedüli keletkezés, az a teljes változékonyság, ahogyan minden valóságos dolog állandóan csak hat, keletkezik, de nem létezik, ahogy ezt Hérakleitosz tanítja, szörnyű és bénító elképzelés, hatásában leginkább azzal az érzéssel rokon, mint amikor valaki földrengéskor elveszti bizalmát a szilárd talajban.”<sup>14</sup>

A világlátás ezen ártatlanságára tehát egyáltalán nem könnyű szert tenni, sőt roppant nehéz és megrendítő vállalkozás. Minden, amit szilárdnak hittünk, elbizonytalanodik, és az embernek *mint embernek* nem marad kapaszkodója. Ám ez a teljes elbizonytalanodás a szükséges feltétele annak, hogy új módon tudjunk a valóságra pillantani. Hérakleitosz nemcsak abban nagy, hogy tagadja a létet, hanem abban is, hogy a kétségbeesést képes örömmé fordítani. „Bámulatos erő kellett ahhoz – folytatja Nietzsche –, hogy ezt a hatást önnön ellentétére, valami magasztosra és boldogító csodálkozásra változtassa.”<sup>15</sup>

A keletkezés szemlélete tehát egy olyan valóság víziója, amelyben nincsenek célok, nincsenek örök formák, és az emberi lény számára fontos értékek antropomorf látszatként lepleződnek le. Csak akkor vagyunk képesek így látni a valóságot, ha a tekintetünk „ártatlan”, olyan, mint a gyermeké vagy a művészé.

Egyedül a művész és a gyermek játéka jön létre és múlik el, épül és pusztul örökké azonos ártatlansággal, mindenfajta morális járulék nélkül ezen a

13 | Friedrich Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna. Európa, Bp. 1988. 79–80.

14 | Uo. 82.

15 | Uo. 82–83.

földön. És ahogyan a gyermek és a művész játszik, úgy játszik az örökké eleven tűz is, épít és rombol ártatlanul, és ezt a játékot játssza az *Aión* önmagával.<sup>16</sup>

A szöveg nyílt utalás Hérakleitosz 53. töredékére: „Idő gyermek, aki játszik, osztáblát: gyermekkirályé az uralom”.<sup>17</sup> A gyermek nem azért nevezhető ártatlannak, mert még nem ismeri a bűnt (vagyis morálisan éretlen, infantilis állapotban van: bizonyos értelemben morális idióta), hanem azért, mert képes *játszani*, és elmerülni a játék komolyságában és teremtő jellegében.

Nem gonoszság, hanem a mindig újraéledő játékoszton hoz létre más világokat. A gyermek egyszer csak félredobja játékát; ám hamarosan ártatlan szeszélylivel neki lát újra. De amint építeni kezd, szabályosan, belső törvények szerint kapcsol, illetve mindent össze és formál mindent át.<sup>18</sup>

A világ tehát szakadatlan keletkezés, erők örök harca, az idő önmagával folytatott játéka. Sem célja, sem értelme nincs – és ezt nem könnyű elviselni. „Hérakleitosz nem kényszeríti semmi (ellentétben Leibnizcel), hogy be *kelljen* bizonyítania, hogy ez a világ ráadásul a lehető legjobb; ő megelégszik azzal, hogy nem egyéb az *Aión* szép, ártatlan játékánál.”<sup>19</sup> Keletkezés és pusztulás, alkotás és rombolás játéka egy olyan valóságot mutat meg a gondolkodó ember számára, amelynek semmiféle vallási vagy morális értékeléshez nincs köze. Ez a világ csupán ártatlanul keletkezik és ugyanilyen ártatlansággal elmúlik. Nincs rászorulva az ember értékelésére és igazolására. Hérakleitosz bizonyos értelemben „embertelen” nézőpontból figyelte a valóság mozgását, de embertelensége nem kegyetlenséget, hanem az emberi, túlságosan is emberi nézőponttól való függetlenséget jelent. „De hisz ez egy játék – mondatja vele Nietzsche –, ne fogjátok fel túl patetikusan, és főleg ne morálisan!”<sup>20</sup> Hérakleitosz távoli, nem emberi pillantását kell a magunkévá tennünk, hogy a keletkezés ártatlanságát meglássuk. Ha az antropomorf értelmezés kényszerét le tudjuk vetni magunkról, akkor leszünk magunk is „ártatlanok”, és akkor leszünk képesek a keletkezés ártatlanságát elviselni. „Mostantól – zárja le Nietzsche az elemzést – örök szemlélői vagyunk annak, amit ő észrevett, a *keletkezésben megnyilvánuló törvény és a szükségszerűségben rejlő játék tanának*: ő húzta fel a legnagyobb színjáték függönyét.”<sup>21</sup>

## Dosztojevszkij és a megfertőzött ártatlanság

Az ártatlanság problémája az emberi létezés kezdeti állapotában vagy eredeténél és az emberi létezés céljaként, egyfajta elérendő állapotként is megfogalmazódik. A kettő természetesen nem ugyanaz, mégis mindkettő a nem ártatlan állapot ellenétéként jelenik meg. Mi hát ez a nem ártatlan állapot, amely a kezdeti és a végső

16 | Uo. 90.

17 | Hérakleitosz töredékei. Ford. Kerényi Károly. In: *Görög gondolkodók 1.* Kossuth, Bp. 1992. 35.

18 | Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában.* 90–91.

19 | Uo. 91–92.

20 | Uo. 92.

21 | Uo. 97.

ártatlanság között helyezkedik el? Ezt aligha lehet másként megfogalmazni, mint hogy ez a felnőtt, normális, érett tudat állapota. Önmagában mind a három jelző (a „felnőtt”, a „normális” és az „érett”) pozitívan ragadja meg ezt a köztes állapotot. Ám a kezdeti vagy a végső ártatlanság filozófiai fogalma felől ez az állapot inkább negatívnak tűnik, egyfajta elidegenedett, eltorzult, átlagos, inautentikus dimenzióként mutatkozik meg.

A kezdetről elmélkedve egyrészt azt mondhatjuk, hogy az ártatlanságot *elveszítjük*, vagyis tudatossá, reflektálttá, hazugságra, színlelésre és rejtőzködésre képessé válunk, létezésünkhöz hozzákapcsolódik a teljesen meg nem szüntethető szorongás a haláltól, önnön vágyainktól és önnön lehetőségeinktől. Az ártatlanság elvesztése tehát veszteség, másfelől azonban azt is jelenti, hogy bepillantást nyerünk egy új, addig ismeretlen létállapotba. Bevezetést, sőt beavatást olyan lények világába, akiket mi is, és saját maguk is normálisnak, felnőttnek, érettnek hisznek. Nemcsak elszakadunk a gyermekkori ártatlanságtól, hanem ott találjuk magunkat a felnőttlét küszöbén. Még nem tudjuk, mire vagyunk képesek, de már sejtjük, hogy itt egészen mások a játékszabályok, és ezt a játékot innen kezdve egészen másképp kell majd játszani.

Nem könnyű annak a komplex folyamatnak a lényegét kiemelni, amelynek eredményeképpen részei leszünk a normalitás világának. Szándékosan nem azt írom, hogy a felnőttek világának, fenomenológiai és egzisztenciális szempontból ugyanis nem az a lényeges, hogy gyermekből felnőtté válunk (ráadásul ez egy többlépcsős és hosszadalmas pszichológiai folyamat), nem is az, hogy kanti értelemben a kiskorúság állapotát elhagyva belépünk a nagykorúság állapotába (vagyis kognitív és morális értelemben képessé válunk az öntörvényadásra), hanem inkább az, hogy az ártatlanság állapotából lépünk át a normalitás világába. Az ártatlanságát elvesztő gyermek még nem felnőtt, de már része a normálisak világának. Ennek az átmenetnek sok aspektusa van, pszichológiai, morális, szociális oldalról, sőt antropológiai és kultúrtörténeti oldalról is megközelíthető, hiszen a különböző kultúrák és különböző történeti korok más és más módon, eltérő rituális és intézményes keretek között végzik el a gyermek szimbolikus beavatását a felnőttek világába. Itt most nem annyira a morális, a pszichológiai vagy a kultúrtörténeti dimenziót emelném ki, inkább azt, hogy egzisztenciálisan mindenképp ez az egyik legfontosabb pillanat az ember számára. És olyan átmenet, amelyet nem a folyamat hosszával, inkább a minőségi ugrás képével tudunk megjeleníteni.

Az ártatlanság elvesztése fenomenológiai értelemben nemcsak az öntudat, vagyis énünk reflektált tudásának tapasztalata, hanem annak a tapasztalata is, hogy részei vagyunk egy olyan játéknak, amelyet mindenki komolyan vesz, és amelyhez mindenki igazodik. A pszichoanalízis ezt két lépcsőben vagy két aspektusában ragadja meg: az egyik aspektus az, hogy az ödipális konfliktus lejátézásával képet kapunk önnön vágyainkról, vagyis megtudjuk, hogy vágyaink közül melyek megengedettek, és melyek nem azok. Másfelől és sokkal általánosabb értelemben bevezetést kapunk a szimbolikus törvény világába. Ez egyfajta beavatás, amelyet egy szimbolikus beavatató hajt végre (ez a klasszikus családmodellben többnyire az apánk, de bárki más fontos személy is lehet, akinek az elvárásai felettes énként épülnek be a tudattalannunkba), és ezáltal leszünk képesek kiismerni magunkat a törvények által irányított világban, és elfogadtatni magunkat mint legitim résztvevőket ebben a világban.

Ez a fajta szimbolikus beavatás többféle hasadást hoz létre a szubjektumban: belső meghasonlás jön létre a lehetséges vágyak és a lehetetlen vágyak között, ami alapvető neurotikus szerkezetet eredményez; elválik egymástól a tényleges öntapasztat és a szimbolikus térben kialakuló én tudata, és ez utóbbi rendszerint maga alá gyűri az előbbit; elválik egymástól önnön tényleges állapotunk és önnön ideális énképünk; végül elválik egymástól a szimbolikus kódolt beszéd, vagyis az, amit mindenki mond, és mondhatónak tart, valamint az, amit a vágy akarna kimondani, de amit sehogyan sem sikerül megfogalmaznia.

A pszichoanalitikus értelemben vett szimbolikus beavatás, noha nagy hangsúllyal szerepel benne a nyelv, nem a nyelv elsajátítását jelenti, hanem egy olyan dimenzióba való belépést, ahol a nyelvi eszközök alkalmazása (a jelölők meghatározott és rögzített használata) a szociális viszonyokat irányító szabályokkal kapcsolódik össze. A nyelvi kommunikáció és a társadalmi szabályok látszólag két külön szféra, pszichoanalitikus értelemben azonban ez a kettő a legszorosabban összefügg, és valójában ugyanannak a szimbolikus szabályozott rendnek a kétféle megnyilvánulása.

Talán negatív értelemben jobban megérthetjük a szimbolikus beavatás lényegét. Aki elutasítja a szimbolikus beavatást, az vagy reménytelenül neurotikus lesz, vagy pszichotikus állapotba süllyed. A szimbolikus beavatott azonban nem egy sajátos tudás birtokába kerül, hanem jogosultságot szerez arra, hogy részt vegyen a normálisak életében és játszmáiban. A beavatott nem a felnőtt, hanem a normális. Nem a szabad és önálló egyed, hanem a szimbolikus Törvény követője és alávetettje: vagyis szubjektuma.<sup>22</sup>

A normalitás állapotából tekintett ártatlanság azonban egyfajta konstrukció, amelyet vagy visszamenőleges érvénnyel, vagy megelőlegezett módon hozunk létre. Az előbbi nosztalgikus, az utóbbi pedig utópikus jellegű. Az elvesztett ártatlanság vagy az emberiség egyfajta felételezett „természetes” állapota, vagy a gyermek természetes jósa. Ennek a konstrukciónak talán a legkifejezőbb és legnagyobb hatású változata Rousseau filozófiája, aki *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* című művében megalkotja a természetes vadember fogalmát, akit még nem rontott meg a civilizáció: a természetes ember magányos, még nincs rászorulva a társadalmi együttlétre, egészséges, erős, és csak a testi erejére támaszkodik. Szükségeiben egyszerű, hiszen csak táplálékra, pihenésre és a viszonylag ritkán ismétlődő periódusokban a szexuális érintkezésre van szüksége. Érzelmei is egyszerűek, leginkább a szájalom és a természetes együttérzés jellemzi, szereti önmagát, de még nem helyezi saját érdekeit mások elé, még nem tud semmit a tulajdonról, egyáltalán nem hiú, nem gyenge és nem beteges. Egyszerűen még nem torzította el a civilizáció. Ám hogy itt visszamenőleges teoretikus konstrukcióról van szó, azt már Rousseau megjegyzései is tükrözik: a feladat – írja a bevezetésben – „szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne, meg azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan

22 | Van azonban egy köztes állapot, amelyet felnőttkori ártatlanságnak nevezhetünk, és ez valamilyen értelemben a normalitással való nem normális kapcsolatot jelenti. A felnőttkorában is ártatlan személy az együgyű ember, vagy az idióta. Abban az értelemben, ahogy Dosztojevszkij félkegyelműnek nevezi Miskin herceget, vagy ahogy Nietzsche idiótának nevezi Jézust, vagy ahogy Kafka a magánéletében végig az idióta kívülálló szerepébe menekült. Az idióta filozófiai és kultúrtörténeti alakját máshol részletesen elemzem. Lásd Ullmann Tamás: *A kívülállás egzisztenciája és esztétikája*. Megjelenés előtt.

állapotot, mely immár nem létezik, talán soha nem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről mindazonáltal megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől”.<sup>23</sup> Az *Emil avagy a nevelésről* című szöveg pedig hasonló módon alkotja meg a természetes jóssággal rendelkező gyermek képét, aki a civilizált és torzult életű felnőttökhöz képest még rendelkezik a jósság, a tisztaság, valamint a természetes érzések és az egészséges érdeklődés képességével.

Az ártatlanság konstruált jellegének megvilágítására azonban most egy másik példához fordulok. Ez Dosztojevszkij különös hangulatú, kései írása, az *Egy nevetséges ember álma* címet viselő elbeszélés. Az elbeszélés főhőse sok tekintetben hasonlít a *Feljegyzések az egérlyukból* magányos, gondolkodó, de marginális, a normálisak világát elfogadni képtelen, egyszerre dühödtt és szégyenkező odúlakójához. A nevetséges ember értelmetlen életű nihilistaként jelenik meg, akinek nincsenek érdemi emberi kapcsolata, és számára már minden mindegy. Szolipszista magányát a világ teljes értelmetlenségére vonatkozó elmékedései jelenítik meg.

Világosnak látszott, hogy az élet és a világ most már mintegy tőlem függ. Sőt úgy is mondhatnám, hogy a világ mintegy csakis az én számomra teremtődött: ha főbe lövöm magam, nem lesz világ, legalábbis az én számomra nem. Nem is szólva arról, hogy én utánam talán valóban senki számára sem lesz semmi, és mihelyt kialszik a tudatom, az egész világ eltűnik, mint egy kísértet, mint csakis az én tudatom tartozéka, és megszűnik, mert lehet, hogy az egész világ és az egész emberiség csakis én magam vagyok.<sup>24</sup>

Már mindent előkészített az öngyilkossághoz, amikor álmodt lát. Álmában végrehajtja az öngyilkosságot, és el is temetik, tudata azonban nem alszik ki. Ekkor egy sötét, ismeretlen lény magával ragadja a világűrbe, ahol hosszasan száguldanak, amíg egy másik naprendszerbe érkezik, ahol egy miénkhöz hasonló Napot és egy miénkhöz hasonló Földet talál. A másik Földön pedig egy másik emberiséget. Az ott lakó emberek az ártatlanság állapotában élnek. Az elbeszélés legnagyobb része az emberi ártatlanság, helyesebben egy ártatlan emberiség paradicsomi életének leírása.

Ó, minden pontosan ugyanúgy volt, mint nálunk, de úgy tetszett, hogy mindenütt valami ünnep, egy végre-valahára elért nagy és szent diadal fénye ragyog. És végül megláttam és megismertem e boldog föld embereit is. Maguktól odajöttek hozzám, körülvettek és csókkal üdvözöltek. Ó, milyen gyönyörűek voltak a napnak, a saját napjuknak e fiai! A mi földünkön sose láttam ilyen emberi szépséget! Legfeljebb gyermekeinkben, életük legelső éveiben találhatjuk meg ennek a szépségnek távoli, halvány visszfényét.

Ó, én mindjárt megértettem mindent, mindent, mihelyt az arcukra tekintetem! Ez olyan föld volt, amelyet nem mocskolt be a bűnbeesés, olyan emberek

23 | Jean-Jacques Rousseau: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. Ford. Kis János. In: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Helikon, Bp. 1978. 74–75.

24 | Dosztojevszkij: Egy nevetséges ember álma. In: uő: *Feljegyzések az egérlyukból / Egy nevetséges ember álma*. Ford. Makai Imre. LAZI, Szeged 2001. 145–173. 154.

éltek rajta, akik még nem követtek el bűnt, és ugyanolyan paradicsomban laktak, amilyenben az egész emberiség hagyományai szerint a mi ősszüleink a bűnbeesés előtt, azzal a különbséggel, hogy itt az egész föld mindenütt egyetlen nagy édenkert volt.<sup>25</sup>

Dosztojevszkij bizonyos értelemben egy gondolatkísérletet követ a végéig: milyen lenne az emberiség, ha a bűnbeesés nem történt volna meg? Milyen lenne az emberiség az ártatlanság állapotában? Lehetséges lenne-e az emberi élet, ha nem lenne tudomány, vallás, technika, jogrend, politika, és még sorolhatnánk? A válasz kettős értelemben is nyitott: egyrészt egy álmóról van szó, vagyis az egész jelenet idézőjelbe van téve, másrészt – és ez az elbeszélés talán legizgalmasabb és legfelkavaróbb mozzanata – a neveléséges emberrel nemcsak az történik, hogy tanúja az emberiség paradicsomi állapotának, hanem – ahelyett, hogy ő maga válna ártatlanná – *megfertőzi* az ártatlanokat, és előidézi a paradicsomi emberiség bűnbeesését. A neveléséges ember fertőző, és önmagával fertőzi meg az ártatlan paradicsomi életet, ahogy a spanyol konkvisztádorok különféle kórokozókkel fertőzték meg a dél-amerikai őslakosokat. A modern embernek ilyen értelemben nem valamiféle járulékos jellemzője a bűn, hanem a modern ember maga a bűn. Léte fertőző.

Az elbeszélés második nagy része a paradicsomi emberiség lassú bűnbeesésének, vagyis annak a folyamatnak a leírása, amelynek során gyakorlatilag ugyanolyanná válnak, mint mi. Míg az első rész leírása eltér Rousseau természetes emberének világától, hiszen ez utóbbi inkább az állati lét feltételezett egyszerűségét és természetességét vetíti vissza valamiféle kezdeti időbe, addig Dosztojevszkij a neveléséges ember víziójában a paradicsomi tisztaságot, szeretet és egységet írja le. Ez kétféle ártatlanság, ám az ártatlanság elvesztése nagyon hasonló mindkét szerzőnél. Mind Rousseau, mind Dosztojevszkij azt írja le, ahogy az emberi civilizáció intézményei lépésről lépésre létrejönnek.

A neveléséges ember tehát megfertőzi a paradicsomi emberiséget önmagával. A fertőzés a következő folyamatot indítja el.

Megtanultak hazudni, megszerették a hazugságot, és megismerték a hazugság szépségét. Lehet, hogy ez *ártatlanul* – csupán tréfából, enyelgésből, szerelmi játékból –, talán csakugyan egy parányival kezdődött, de a hazugságnak ez a paránya behatolt a szívükbe, és megtetszett nekik. Aztán hamarosan megszületett a kéjvágy, a kéjvágy megszülte a féltékenységet, a féltékenység a kegyetlenséget... Ő, nem tudom, nem emlékszem, hogyan, de hamar, nagyon hamar kicsordult az első vér: meghökkentek, megrémültek, aztán nemsokára meghasonlottak, csoportokra bomlottak. Szövetséget kötöttek – de már egymás ellen. Elkezdődtek a szemrehányások, a korholások. Megismerték és erényné magasztosították a szegényérzetet. Megszületett a becsület fogalma, és minden szövetség magasra tartotta a saját zászlaját. Kínózni kezdték az állatokat, így hát az állatok az erdőbe menekültek előlük, és az ellenségeik lettek. Megindult a harc az elkülönülésért, a megkülönböztetésért, az egyéniségért, az 'enyémért' és a 'tiédért'. Különböző nyelveken kezdtek el beszélni.

25 | Uo. 160–160.

Megismerték a bánatot, és megszerették a bánatot, szomjúhozták a gyötrelmet, és azt mondták, hogy az igazságot csak gyötrellem árán lehet elérni. Ekkor megjelent náluk a tudomány. Amikor gonoszak lettek, testvériességről és emberiségről kezdtek beszélni, és megértették ezeket az eszméket. Amikor bűnöket követtek el, kitalálták az igazságosságot, egész kódexekre való törvényeket szabtak maguknak, hogy megóvják az igazságot, a kódexek érvényének biztosítására pedig felállították a guillotine-t. Alig-alig emlékeztek arra, amit elvesztettek, és nem akarták elhinni, hogy valamikor ártatlanok és boldogok voltak. [...] miután elvesztették minden hitüket egykori boldogságukban, és mesének nevezték, annyira szerettek volna ismét, újra ártatlanok és boldogok lenni, hogy leborultak szívüknek e vágyai előtt, mint a gyermekek, istenítették ezt a vágyat, diplomákat építettek a tulajdon eszméjüknek, a tulajdon 'vágyuknak', imádkozni kezdtek hozzá.<sup>26</sup>

Dosztojevszkij csakúgy, mint Rousseau, történeti folyamatként írja le a civilizált emberiség, más szóval a normalizált társadalmi viszonyok létrejöttét. Az ártatlanság elvesztése, ez az apró, fertőző ugrás hazugságot, kéjvágyat, elkülönülést, önzést, ellenségeskedést, szegyenkezést, bánatot, szenvedést, ezen keresztül pedig tudományt, morált, jogrendszert és vallást hoz létre. Rousseau nagy vízióját itt egy fél oldalon látjuk viszont.

Ez az ártatlanság azonban egy konstrukció, nem a tapasztalat tárgya, hanem egy tőlünk időben és térben távollevő emberiség feltételezett állapota. Elégikus és nosztalgikus konstrukció, amely elméletileg egy utópikus jövő lehetőségének az alapja. Itt mindössze azt szeretném hangsúlyozni, hogy olyan kultúrában élünk, amely kénytelen önmaga számára újra és újra megalkotni az ártatlanság képét, mert mélyén az elidegenedettség és a bűnös lét tudata munkál. Ez a konstrukció nemcsak a XIX. századi irodalomban jelenik meg, hanem a kortárs popkultúrában is: a nagy sikerű *Avatar*-filmek alapkonceptiója egy ártatlan, a természettel szerves kapcsolatot ápoló társadalom idillikus képét rajzolja meg. Az ártatlanság itt egy idegen bolygó lényeiének ártatlansága, de minden tekintetben őrzi a klasszikus konstrukció vonásait: ezek a lények tiszták, szeretetteliek, egymással és a természettel harmonikus kapcsolatban állnak, minden további nehézség nélkül tudnak egymáshoz kapcsolódni az érzéseiken keresztül.

A korábban emlegetett szimbolikus beavatás egyfajta bevezetést jelent a normalitás világába. A normalitás azonban ambivalens fogalom. Egyrészt minden tudatos élet alapvető és értéksemleges elnevezése: normálisnak nevezzük azt, aki beleszokik egy életvilág interszjektív, kommunikatív, kulturális közegébe, aki testi és lelki funkcióit egy adott életvilágban képes kibontakoztatni és személyes válságoktól mentesen képes az életét megvalósítani. Normálisnak nevezzük azt, aki – Wittgenstein kifejezésével – képes az adott nyelvjátékok szabályait elsajátítani és követni; végezetül normálisnak nevezzük azt, aki otthonosan tud létezni egy adott környezetben. A normalitásnak azonban van egy nem értéksemleges megközelítése is: autentikus értelemben azt tartjuk normálisnak, aki képes önállóan és szabadon viszonyulni egy adott kulturális környezethez, vagyis képes észszerűen felülemelkedni egy kulturális

26 | Uo. 167–168.

környezet észszerűtlenségein, vagyis aki kanti értelemben képes nagykorúvá válni, önállóan gondolkodni és önállóan ítélni. Inautentikus értelemben viszont azt nevezük „normálisnak”, aki egy adott nyilvánosságstruktúrában feloldódik, elfogadja annak esztétikai, erkölcsi és világnézeti meggyőződéseit. A normalitás ilyen értelemben egy uralkodó közfelfogáshoz való feltétel nélküli igazodás. Egy olyan szimbolikus rend elfogadása, amely megkérdőjelezetlenül szolgáltatja számunkra az igazság fogalmát. Miközben ez az igazság inkább egy nem igazságot jelent, vagyis a valóság transzcendentális illúzióját. A *sensus communis* fogalma maga is kétértelmű: jelenti egyfelől az alapvető feltételét annak, hogy egyáltalán beszélni és másokkal kommunikálni tudjunk, másfelől pedig azt, hogy egy uralkodó és mindenki más által osztott közfelfogáshoz igazodunk.

Az ártatlanság elvesztése a normalitásnak és a *sensus communis*nak ehhez az utóbbi aspektusához kapcsolódik. Egy életvilágba semleges módon beletanulunk és beleszokunk, ez olyan alapvető folyamat, ami nélkül nem is tudnánk gondolkodni és beszélni. Ez minden egzisztencia ontológiai alapzata, amennyiben egy egzisztencia szükségképpen világban-benne-lét. Ez a szükséges lépés még nem érinti az ártatlanság vagy a nem ártatlanság különbségét. Amikor azonban egy uralkodó közfelfogásba tanulunk bele, illetve egy uralkodó közfelfogásba nyerünk szimbolikus beavatást, azt nem lehet másként megfogalmazni, mint hogy elveszítjük az ártatlanságunkat. Egy mindent egyben tartó, szilárdan és megkérdőjelezetlenül önmagán nyugvó, közös illúzió szereplői, résztvevői és fenntartói leszünk. Némiképp semlegesebb megfogalmazásban: hogy részei legyünk a mindenki által játszott nyelvjátéknak, továbbá erkölcsi és kulturális szabályrendszernek, és hogy ezáltal egyáltalán emberi kapcsolataink lehessenek, nem csak meg kell tanulunk, hanem mélyen interiorizálnunk kell ezeket a nyelvjátékokat és szabályokat. Hogy ne veszítsük el másokkal a kapcsolatot, alá kell vetnünk magunkat a közfelfogásnak: szubjektummá kell válnunk. Ennek a szubjektummá válásnak az egyik döntő és szükségszerűen bekövetkező pillanata pedig az ártatlanság elvesztése.

### Innocence and the Birth of the Subject

*Keywords: innocence, existence, normality, sensus communis, consciousness, subject*

The starting point of this study is that the phenomenology of the subject cannot content itself with an examination of the subject's reflective consciousness. We must be able to talk about the formation of the subject and not only in the objectifying language of developmental psychology. Although the birth of the subject cannot be investigated directly and phenomenologically, the experience of existential events does provide an insight into this process. Key to this is the experience of losing innocence.

The paper explores the concept of innocence from three aspects: the loss of innocence is presented through Kierkegaard's analysis. The need to restore innocence is formulated by the thinking of Nietzsche. The retrospective construction of innocence will be analysed on the basis of a late short story by Dostoevsky. These three aspects shed light on the complex interrelations between existential innocence and social normality.