

RANCZ MÓNICA

Emberi, nagyon is emberi?

A mimézis szerepe Hans-Georg Gadamer és Giorgio Agamben olvasatában

A róka ezerszer tett úgy, ahogy Aiszóposz előadja: de soha nem cselekedett Aiszóposz esze járása szerint, s első alkalommal, amikor képes lesz erre, Róka Mester ki fogja találni a maga nyelvét, és úgy mesél majd Aiszóposzról, ahogy Aiszóposz mesél most róla.¹

Johann Gottfried Herder

Bevezető egy klasszikus nézethez

Róka Mester és Aiszóposz megkülönböztetése régtől foglalkoztatja a bölcseleket. Különböző korok gondolkodói a humánus és az animalitás birodalmát olykor egymást fedő, máskor egymástól távol eső territóriumokként rajzolják fel, melyekhez egy másik, az isteni szféra harmadikként kapcsolódik, szintén további topológiai kérdéseket vetve fel, és bővítve az elhelyezések problematikáját. A Nagy Mesélő (ti. az ember) e helymeghatározásokban voltaképp önfelfedezést végez. Meggyőződéses kutató ő, aki a határkijelöléseiben két pólus között igyekszik meghatározni magát, a térképére egyfelől az isteni, másfelől az állati princípiumot veszi fel, és a kettő között kijelöli: ez bizony nem más, mint ő maga.

Johann Gottfried Herder egyike a nagy térképkészítőknél, aki a nyelv eredetének kutatása során jut el a határmegvonás feladatához. Az *Értekezés a nyelv eredetéről* című munkájában érvel amellett, hogy a nyelv képessége nem jöhet sem állati, sem isteni forrásból, hanem az az ember természetéből közvetlenül következő adottság. Ebből adódik, hogy ha a nyelvet ténylegesen érteni akarjuk, akkor azt kell végiggondolnunk, hogy miben különbözik e kettőtől, azokból is elsősorban – már csak a kutatás kézenfekvőségéből következően is – az animálistól.

1 | Johann Gottfried Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In: uő: *Értekezések, levelek*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1983. 224.

A német gondolkodó világosan kijelöli a határt az emberi és az állati szféra között, melyet nem mulaszt el rangsoroló jelentőséggel is ellátni:² az emberi nyelv alapvetően különbözik az állati hangoktól, mert nem merül ki az egyed ösztönös működésében; éppen ellenkezőleg, az emberi nyelv az ösztönöktől való mentességen alapul, ami a humánus meghatározó jellemzője.

Az állat sajátos életszférájához szorosan kötődik, képességei és adottságai e rendezhez idomulnak, míg mindaz, ami közvetlen környezetén kívül esik, kizáródik tapasztalatának köréből. Ezzel szemben az embert a környezeti feltételek sokfélesége jellemzi, amelyek között változatos és összetett feladatok elvégzésére képes, kreatívan felhasználva azt, ami a maga világában körbeveszi. Ugyanakkor az embernek nincs olyan fejlett és szervezett érzéke, mely egyetlen feladat – akár kiemelkedően magas fokú – teljesítésére predesztinálná, ahogy sok állatfaj esetében ez megfigyelhető (Herder példái a méhkas építészeti remekműve vagy a pókháló már-már Minerva-ihletettségűnek tűnő kidolgozottsága és formai összetettsége).³ Az ember képességei kevésbé élesek és célirányosak, ám éppen ebben rejlik sajátos előnyük: készségei tanulás révén jelentősen fejleszthetők és bővíthetők, miközben egyik adottságára sem építhet kizárólagos, az egész életidőt és -tevékenységet lekötő foglalatosságot. Az emberi tevékenykedésnek az adja szabadságaspektusát, hogy számtalan módon gyakorolhatja, kipróbálhatja magát, tévedhet, s tévedéseiből korrekciók révén újszerű megoldásokhoz és további problémákhoz juthat el. Hiszen abból adódóan, hogy „nem zuhan vakon egyetlen pontra, és nem tapad hozzá vakon, szabadon fog állni, megtudja keresni magának a tükröződés egy szféráját, önmagában tud tükröződni”.⁴

A herderi elgondolásban a reflektálás mozzanata lesz az ember megkülönböztető jegye, ami azt jelenti, hogy „nem csupán megismer, akar és működik, hanem tudja is, hogy megismer, akar és működik”.⁵ Az ember az emberré válása legelső pillanatától kezdve értelemmel bíró lény.⁶

Az ész kölcsönös és egymást feltételező viszonyban áll a nyelvvel. Mivel az ember képes egyfajta távolságot tartani az ösztönszerű impulzusaitól, így van lehetősége, hogy elgondolja, és egyúttal szavakba is foglalja a tapasztalatot. Az értelem munkájának eredménye, hogy karakterisztikus ismertetőjegyek alapján különböző objektumokat tételez, azokat megkülönböztethetővé, és így érthetővé, kommunikálhatóvá teszi. A nyelv, még akkor is, ha csak belső szó marad, ezeknek a tapasztalatot szervező és differenciáló értelmi aktusoknak az eredménye. Az állat számára a környezetből nem emelkednek ki objektumok; ösztöneitől vezérelve vagy vonzódik egyes impulzusokhoz, vagy azok egyáltalán figyelmébe sem kerülnek. Ennek következménye az, hogy képtelen a megfigyeléshez és megértéshez szükséges távolságba kerülni azzal, ami körbeveszi.

2 | Herder odáig megy, hogy kijelenti: „(...) az emberi fajt nem fokozati különbség emeli az állatok fölé, hanem jellegénél fogva áll magasabban”. – Uo. 200.

3 | Uo. 194.

4 | Uo. 201.

5 | Uo. 204.

6 | Herder megfogalmazásában: „Ha ugyanis az ész nem különálló, egymagában működő erő, hanem valamennyi erőnek az emberi fajra jellemző, sajátos iránya, akkor az embernek már első állapotában birtokolnia kellett az észet, mivel ember”. – Uo. 205.

A herderi elemzésben tehát a nyelv egy egészen sajátos emberi vonással áll összefüggésben. A nyelv emberi mivoltát hangsúlyozza, hogy nem az állati hangképzés egy továbbfejlesztett teljesítménye, vagyis nem volna elég a majomhang tökéletesítése, hogy az emberi szót eredményezzen. A szerző hangsúlyozza:

A majom mindig majmol, de sohasem utánzott, soha nem szólt megfontoltan magához: »Ezt utánozni akarom, hogy tökéletesítsem fajtámat!«⁷

E ponton egy különösen jelentős példához jutunk: a részlet arról tanúskodik, hogy az utánzó tevékenység az értelem megnyilvánulásaként és annak bizonyítékaként értelmezhető, amivel a majom „majmolása” nem vethető össze. Ugyan az nem vitatható, hogy az állati viselkedésben is mutatkozik nyoma a mimetikus, játékos formáknak, de azok az értelem tényleges munkája nélkül és az ösztön szabályozó behatása révén keletkeznek. Az utánzás tehát kitüntetett emberi tevékenység.

A hosszas bevezető, mely az *Értekezés a nyelv eredetéről* számos gondolatán végighaladt, azért volt szükséges, hogy elcsípjük a herderi elgondolást, és abban a mimézis jelenségének helyét. Egy lényege szerint antropocentrikus, az ember és állat viszonyát az értelem és nyelv összefüggésében értelmező elgondolással van dolgunk. Herder az ember felsőbbségének értékeléséből indul ki, amely mellett az eszesség és észhasználat megkülönböztető jellegével érvel. Bár elismeri, hogy az állat rendkívüli, olykor az embert meghaladó teljesítményre képes, de azt sajátos „gyengeségével”, az ösztönösségével hozza összefüggésbe. Az embert viszont szabadság jellemzi mindazoktól a megkötésektől és determináltságoktól, amelyeket az ösztön feltételez. A megkülönböztetés hatálya mintegy magától értetődően terjed ki a mimézisre is, amely a tudatosság egyik szimbolikus helyévé avatódik. Nietzsche parafrázálva mondhatjuk, hogy az utánzás emberi, nagyon is emberi.

Tanulmányomban az előzőleg Herder példáján bemutatott antropocentrikus nézet két, egymástól eltérő kihívóját szeretném bemutatni. A mimézis kérdése különösen alkalmasnak látszik arra, hogy ehhez a vizsgálódáshoz vezérvonalként szolgálhasson. A következőkben azt fogom vizsgálni, hogy a mimézis problémája miként jelenik meg két filozófiai elgondolásban, melyek – különböző mértékben – az emberi és állati közötti differenciával foglalkoznak. A tárgyalásban a kérdés egy-egy lehetséges feloldását Hans-Georg Gadamer és Giorgio Agamben megközelítése fogja képviselni. Noha Gadamer és Agamben gondolkodásmódját látszólag kevés szempont kapcsolja egymáshoz, a mimézis problémáját mindkettőjük esetében össze lehet fűzni az antropocentrikus szemlélet kritikájával.

Gadamer: a mimézistől a differenciáig

Gadamer a maga miméziselméletét elsősorban a művészet kontextusában fejti ki. Noha az elgondolás ettől a vonatkozásától nem választható el, mégis felismerhető benne, hogy annak van az emberi viselkedésre általánosan érvényes vetülete. Ahogy az *Igazság és módszer* tömör megfogalmazása rámutat: „A megmutatott itt van, ez a

mimetikus alapviszony”.⁸ Bármilyen utánzás feltételezi – magyarázza Gadamer –, hogy valami bemutatásra kerül, vagyis létrejön egy olyan mező, ahol a megmutatott nem a maga ténylegességében áll elő, hanem a reprezentáció virtualitásában alakul meg. A mimézis alapvetően a jelenlét, az ittlét egy sajátos *modus*a.

Gadamer kedvelt illusztrációja az utánzó gyermeki játék. Vegyük a magyarázat alapjául tehát ezt a példát: a gyermek egy állatot utánzó. Ekkor azt reméli, hogy olyan mozgásokat végez, amiről *felismerik*, hogy mi is az utánzott. A kérdés, amire ebben az összefüggésben végig figyelniünk kell az, hogy *miképp* találhatja el a megfelelő kifejezést, hogy elérje a célt. A gyermek a gesztusaiban és azok révén megalkot egy *másikat*, egy olyan reprezentációt, amely bár éppen az ő mozdulataiban mutatkozik meg, mégis elkülönül tőle.

Az utánzó játék teljesítménye, hogy egy olyan *közeget* terem, amelyben nem kéri számon valaminek a ténylegességét, hanem a konvenciók megértése folytán a játékot játékként fogadják el. A gyermek maga teremti meg a mimetikusan teret, amelyben valami megérthetőként, felismerhetőként jön létre. A mimézis éppen annak lehetősége, hogy egy ilyen tér megalakulhasson, s értelemmel, jelentéssel telítődhesen, amely felé az utánzó jelenet szemlélője kérdőleg és megértőleg fordulhat. A mindennapi, gyermeki játszótevékenységekben éppúgy, mint a műalkotás esetében a mimézis abban a „minthában” sűrűsödik össze, amely mint „varázsszó” az alkotó tevékenységet, a *poiesisz*t hozza működésbe. „Aki utánzó valamit, az előidézi, hogy itt legyen”,⁹ állítja Gadamer, vagyis a „mintha” megidézi, idézőjelbe teszi és előidézi valami jelenlétét. Ez teremtés *per se*, alkotó mozzanat, amely a semmiből valamit előállít.

Teremtőerejének köszönhetően a mimézis jelensége a hermeneutikai művészet-filozófia egyik kulcsgondolatának alapjává válik. Gadamer a terminust a tekintély, az allegória vagy a reprezentáció fogalmaihoz hasonlóan rehabilitálja, vagyis annak hagyományos interpretációihoz képest egy, a korábbira támaszkodó, mégis azt megújító értelemmel vonja be a hermeneutikai diskurzusba.

A mimézis ebben a rendszerben azért bír kiemelt jelentőséggel, mert hozzájárul a reprezentáció, a gadameri művészetfilozófia egyik központi jelenségének a megértéséhez. A reprezentációt úgy határozhatjuk meg, ha előbb megkülönböztetjük az ábrázolás azon paradigmájától, amely egy rajta kívül álló dologiság leképezésének látja az alkotást, amely éppen a mű keretében kap második megjelenést. Ehelyett Gadamer a reprezentációt egy kivételes státusú bemutatásaktusként határozza meg, melyben a megmutatkozó sajátos igazságában ismerhető fel, amiként a művészet terén kívül nem látható. A mű nem re-produkció, hanem re-representáció. Ahhoz, hogy a reprezentáció létrehozassa a bemutatás e terét, mimetikusan teremtőmozzanatot alkalmaz: a műben egy világ megteremtése történik, a műalkotás saját ideje és tere jön létre, amely valamiképp kiemelkedik a maga hétköznapiságából, miközben másfelől mégsem lesz pusztán irreális, valótlán vagy álomszerű. A mű ténylegessége és valószínűsége nem egy mintához való hasonlóságában mérhető, hanem a reprezentáció jelenléteremtő s ebben a teremtő aktusban fennálló értelemkereső erejében.

8 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*a. (Ford. Bonyhai Gábor.) Gondolat Kiadó, Bp. 1984. 95.

9 | Uo. 95.

Az értelem létrejöttének egy szemlélő harmadik a feltétele. A korábbi példából is kitűnik, hogy a gyermek imitatív gesztusait csak akkor értheti meg, ha a szemlélő maga is bekapcsolódik a játékba. Bár passzívnak tűnik a nézői szerep, az voltaképp nagyon is aktív viszonyulás: a szemlélő akkor érti meg az utánzást, ha a konstatólő látás rutinját felfüggesztve a játék újszerű értelme szerint interpretálja azt, aminek része a rutinszerű működés hiányának „kényelmetlensége” is.

Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az értő magatartás nem abban áll, hogy összehasonlítsuk a gyermek és az állat mozgását, pontosan felmérve, hogy hány mozzanatban tűnnek egymáshoz képest azonosnak. Egyáltalán, a mimézis nem a hasonlóságon áll, hanem azon, hogy felismerjük-e, ami a játékban reprezentálódik, tehát jelenlétre tesz szert.¹⁰ Nyilvánvaló, hogy a mimézis sikeressége nem a megtévesztésig pontos hasonlóságon áll, hanem azon alapul, hogy a megjelenítés a maga valóságának mértéke szerint pontos és értelmes legyen. Következésképp a gyermeki játékban, akárcsak a művészetben, a mimézis nem egyszerűen egy utánzat vagy másolat létrehozását jelenti, hanem az új jelentés megteremtését.

Gadamer még tovább lép a mimézis teremtő vonásának elemzésében, amikor azt állítja, hogy a mimézis struktúrájában a *poieszisz*szerű jelentéssalkotáshoz egy másik aspektus, az újrafelismerés mozzanata tartozik hozzá. A mimetikus játék szükségképp az ismerősre épül, feltétele, hogy valamilyen előzetes tapasztalatot is mozgásba hozzon, hisz enélkül egyáltalán semmit sem jelenthetne a megmutatott. A felismerés szükségképp egyben *újrafelismerés* is.

Mindebből következik, hogy a mimetikus kifejezés a mint-struktúra szerint szerveződik. Az utánzó játékban úgy áll elő a mutatott, hogy azt tudjuk rá mondani: „ez az”, és közben azt értjük alatta: „ez úgy mutatkozik meg, *mint* az”. A gyermek mozgását úgy ismerhetjük fel, *mint* a ló futását, ami nem azt jelenti, hogy a futó állat ismert mozdulatsorával találkozunk. A szökdécselés, nyihogás, futkosás kavalkádjával, amelyet a gyermek kedves játéka produkál, ott és akkor találkozunk először, mégis megértjük, hogy a sűrű tapodás most olyan szerepet tölt be, *mint* az ismerős lódobogás. Ezért érvel úgy Gadamer, hogy a mimézis nem memória kérdése, hanem a tudásé, amelyben az előbbi is működik.¹¹

Az újrafelismerés mozzanatában rejlik a mimézis ismeretértéke. A mimetikus forma lehetővé teszi, hogy felmutatottat – amely először és eredeti módon épp ebben a keretben születik meg – mégis úgy ismerjük fel, mint ami az ismerősre utal. Az összekapcsolás mozzanata biztosítja, hogy ami először jelenik meg, az valamiképp már ismert; és ami ismerősnek tűnik, azt most először mutatkozik meg ebben az alakban. Sajátságos következménye az a mimetikus gyakorlatoknak, ami így előtérbe kerül: az utánzó játékban is benne rejlő, de hangsúlyosan éppen a művészetben megmutatkozó vonása a mimézisnek, hogy a megmutatott itt egy szempont alá rendelve, bizonyos aspektusából láttatva világlik elő. A mű mond valamit arról, amit megmutat. A műalkotásban, a kiemeltségnek ebben az állapotában, a szemlélő érintve lesz attól az értelemről, amely a műben jön létre. Hisz közvetlenül számára jelent valamit a műben tapasztalt, az ő szempontjából adódik az ismerős ismeretlensége. A műalkotás

10 | Vö. Hans-Georg Gadamer: Art and Imitation. In: uő: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press, New York 1986. 98.

11 | Uo. 99.

tapasztalata éppen ez: arra való nyitottság, hogy „a műalkotás mennyire igaz, tehát mennyire tudjuk benne magunkat és valami mást újrafelismerni”.¹²

Mindazok után, hogy a mimézist elvezettük a műalkotás és az abban végbemenő kivételesen összetett megértési folyamatok felé, talán különösnek tűnik, hogy a probléma egy másik gondolat vonalán megközelítve az állati értelem irányába vezet el. A műalkotás kulturális jelenség, igazság- és világszerűségének megértését – amelyet a mimézis egy aspektusaként mutattam be – emberinek, nagyon is emberinek tarthatjuk. Azonban, ha a mimézis egy másik gadameri elemzésén indulunk el, az állati viselkedés mégsem tűnik olyan távolinak. Ennek megvilágításához a mimézisnek a játékkal való mély összefüggését kell figyelembe vennünk.

Gadamer művészetfilozófiájában a mimézis fogalma szorosan kapcsolódik a játék jelenségéhez. A játék hermeneutikai elgondolását a szerző az *Igazság és módszer*ben részleteiben kidolgozza, amikor az ontológiai megközelítés magyarázatában „vezérfonalként” hivatkozik rá.¹³ A probléma egy gazdag filozófiai, antropológiai és kultúratudományi hagyományra helyeződik rá, amelynek a filozófiai hermeneutikába való becsatornázása kivételesen produktívnek bizonyul. A játék és a mimézis összefüggéseit, az előzőekben kifejtettek alapján, könnyen feltárhatjuk. A játék mimetikus karaktere révén teremt meg egy idézőjeles téridőt, egy saját világot, amelyet ellát önálló szabályokkal, illetve korlátokkal. Kultúrától függetlenül mindenki érti, hogy a játékban valami fennáll, tehát jelenlétre tesz szert, és ebben a létében az valamilyen módon elkülönül más élethelyzetektől. Az ember társas viselkedését át- meg átszövik a játékos formák, akár a rítus, az igazságszolgáltatás vagy a művészet területét vizsgáljuk.¹⁴ A mimetikus viselkedés univerzális voltának felismerésére már Arisztotelész is ráirányítja a figyelmet:

Az utánzás vele született tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű, sőt eleinte éppen az utánzás útján tanul is; öröme leli az utánzásban. Ezt bizonyítja a művészi alkotások példája (...).¹⁵

Gadamer számára fontos az arisztotelészi elemzés, többször, több vonatkozásban tér ki rá. Most mindössze arra a részletre irányítanám rá a figyelmet, hogy Arisztotelész a mimetikus játék általános jellegét hangsúlyozza: az állat és az ember egyik közös vonása, hogy mimetikusan viselkedik. Igencsak meglepő e tény hangsúlyozása egy művészetről szóló tanulmánynak rögtön a legelején.¹⁶

Ha Gadamer érdeklődését a mimetikus természet közösségével kapcsolatban valóban a maga jelentőségében akarjuk érteni, tekintetbe kell vennünk Johan Huizinga játékelméletét, amely gondolkodására nagy hatást gyakorolt. A holland kutató

12 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 95.

13 | Lásd az ezzel foglalkozó fejezet címét: A játék mint az ontológiai explikáció vezérfonala. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 88.

14 | Hans-Georg Gadamer: *The Play of Art*. In: uő: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press, New York 1986. 128–129.

15 | Arisztotelész: *Poétika*. (Ford. Sarkady János.) Irodalmi Könyvkiadó, Buk. 1969. 11.

16 | A *The Play of Art* c. tanulmányra utalok.

ugyanis azt állítja, hogy a játék az emberi, sőt akár az állati viselkedésben való megjelenésében is

túlmegy a tiszta biológiai vagy legalábbis lelki tevékenység határain. Értelmes funkció. A játékba mindig »belejátszik« valami más, ami túlnő az életfenn-tartás közvetlen ösztönén és értelmet ad az élettani tevékenységnek. Minden játék jelent valamit.¹⁷

Huizinga szerint nem azonosítható ez a jelenség sem a szellemmel, sem az ösztönnel, mégis egy olyan értelmes és jelentéssel tevékenységről van szó, amely még az állatnál sem magyarázható az életfenn-tartás pusztán készletével. Úgy tűnik, hogy a játékban villan fel az értelem lehetősége.

E tekintetben Gadamer egyetért Huizinga érvelésével. Úgy látja,

nem úgy áll a dolog, hogy az állatok is játszanak, s átvitt értelemben még a vízről és a fényről is azt mondhatjuk, hogy játszik. Ellenkezőleg: az emberről mondhatjuk, hogy ő is játszik. Az ő játéka is természeti folyamat.¹⁸

De ugyanez elmondható a mimézisről is, hiszen az „úgy cselekedni, mintha”-viselkedés az állatoknál is megfigyelhető.¹⁹ A kiskutya csintalanul belecsíp társába, hogy mímélje a verekedést, ugrál, ugat, de gyakorlatilag nem támad, csak olyan jeleket ad, *mintha* azt tenné. Már az állatnál is megfigyelhető, hogy a tényleges cselekvést egy szimbolikus aktus helyettesíti.

A mimézis általánosságát nyugtázva Gadamer egy óvatos kérdést fogalmaz meg:

Hogyan illik mindez abba a sémába, amely szerint az állatvilágban minden viselkedés ösztönös parancsoknak engedelmeskedik, míg az ember szabad döntéseket hoz?²⁰

Világos, magyarázza a szerző, hogy ezt az álláspontot több elmélet is megcáfolni látszik, amikor azt bizonyítják, hogy az ember ösztönös viselkedését nemcsak a tudatalattiban érhetjük utol, hanem a tudatos szférát is át- meg áthatják a tökéletesen nem kontrollált, a ráción túlról érkező elemek.²¹ A játék és mimézis fogalma azonban, úgy tűnik, a másik oldalról, az állatok felől is megbontja a szigorú elhatárolás lehetőségét. Az értelem mozgása benne rejlik a mimetikus játszás működésében, ami az állatitól sem idegen. A mimézis elemzése maga egyfajta kritika az antropocentrikus szemlélet ellen.

Ha az értelmi működés a mimetikus és játszó viselkedés minden formájában benne foglaltatik, úgy az embernél ennek egy sajátos változatával találkozunk. Mint

17 | Johan Huizinga: *Homo Ludens*. (Ford. Balogh Tamás.) Helikon Kiadó, Bp. 2023.13.

18 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 90.

19 | Az állati viselkedés játékos karakteréről beszél: Hans-Georg Gadamer: *The Play of Art*. 124–125.

20 | Az angol szövegben: „How does this fit in with the claim that in the animal world, all behavior obeys instinctual imperatives, while in the case of man, everything follows from a freely made decision?” – Uo. 125. (A szerző fordítása.)

21 | Vö. uo. 123.

játék a mimézis is az ösztönös, az életfenntartást szolgáló cselekvéseket meghaladó, ebben az értelemben „felesleges” tevékenység. Egyfajta cél nélküli célszerűség jellemzi, aminek következtében a játékos magatartás a szabadság valamiféle aspektusát igényli. Egy kísérletező, döntéseken és következményeiken fennálló heurisztikus mozgás a sajátja, amely szerint a játészó kipróbálhat lehetőségeket, előre tervezhet, terveit módosíthatja, vagy csalódhat kimenetelükben. A játékban a cselekvés nem korlátlan, hanem a szabályok által kijelölt térben bontakozik ki, épp ez a keret teszi lehetővé a kreatív, önálló viszonyulást.²² Következik ez abból, hogy a játék nem létszükséglet, pusztán azért folytatjuk, mert örömet hoz, ennyiben a „játék fölösleg”.²³ Gadamer úgy látja nemcsak az értelem, de a szabad cselekvés is benne mozog a mimetikus játékmozgásban. Még a gyermek és az állat játékában is kimutatható a szabadság ezen ősfarmája vagy csírája, amikor az az ösztön életfenntartó sürgetése nélkül választ magának tevékenységet.

Úgy tűnik mindebből, hogy a hermeneutikai szemléletben az állati világ viselkedésmintái bizonyos fokig párhuzamba állíthatók az emberi viselkedéssel, többek között éppen a mimetikus tevékenységek területén. A mimézis az emberi lét meghatározó gyakorlata, amely nemcsak az esztétikai tapasztalatban, hanem a társadalmisság megannyi területén jelen van. Noha sajátosan kulturális jelenségnek tűnhet, a mimetikus játéktapasztalat mégis egy olyan közös alaphól ered, amelyben osztozunk az állattal. Épp ez a közösség ok arra, hogy meghaladjuk a differenciát, mely a humán és a szubhumán kontinuumában képzelet el az ember lényegét az állatihoz képest. A gadameri felosztásban az antropológiai szemlélet meghaladása egy közös alap feltételezésében mutatkozik meg, melynek két külön variációjának bizonyul az emberi és az állati.

Agamben: a differenciától a mimézisig

Agamben *A nyitott* című kötetében reflektál az ember-állat viszonyt tematizáló kísérletekre, ahhoz hasonlókra, mint amit jelen tanulmányban Herdernél vagy éppen Gadamernél mutattam ki.²⁴ A kötet fő tézise, hogy az állat és az ember közötti megkülönböztetés olyan tudományos és filozófiai kérdés, melyet mindig ideológiai problémaként vetettek fel.²⁵ Az elemzésben a klasszikus antropocentrikus szemlélet mutatkozik meg, mint egyfajta rejtett, hitszerű meggyőződés, amelynek funkciója, hogy az ember önmeghatározásának alapját biztosítsa.

Agamben rámutat, hogy az élet fogalma „olyasvalami, amit nem lehet definiálni, de ami, épp emiatt, folyamatos tagolást és felosztást követel”.²⁶ Legyűrhetetlen nehézséget

22 | Vö. Hans-Georg Gadamer: *The Play of Art*. 125.

23 | Uo. 24.

24 | Giorgio Agamben: *A nyitott. Az állat és az ember*. (Ford. Darida Veronika.) Kijárat Kiadó, Bp. 2024.

25 | Ha ez így van, akkor nem lehet egy egyszerű és ártatlan, de még meg nem fejtett kérdésnek vélni, Agamben sürgetőleg fogalmazza meg a tisztázását, ugyanis e kategorizálásoknak, éppen ideologikus tartalmuk miatt, igencsak messzire vezető következményei lehetnek. A veszély, melynek valóságosságát a történelem maga is mutatja, a kategóriák tetszőleges kiterjesztésében állhat, ami révén megadható vagy elvitatható az emberség az embertől, a méltóság az állattól. – Vö. uo. 47.

26 | Uo. 23.

jelent, hogy a teljes definíció szerint végtére is meghatározzuk, mi az ember vagy mi az élet, ami másfelől nem jelent akadályt abban, hogy ezeket különböző tudományos és nem tudományos megközelítések szerint tárgyaljuk, megértsük és felhasználjuk. A politikai, filozófiai, teológiai, biológiai stb. perspektívák egy-egy szeletét kívánják leírni annak az üres helynek, amely az ember helyén áll. Ugyanígy egy hiányzó láncszemet jelent, egy *missing link* a kapocs az evolúciós sorban, amely az embert a majomtól megkülönbözteti. Az ember eredete homályos pont, a kezdet kérdése nem ad megnyugtató választ arra, hogy miben különbözünk legközelebbi állatrokonunktól, a majomtól, vagyis nem mutatja meg tisztán és világosan, lehangoló bizonyossággal, hogy az ember valahol *mégsem* olyan, mint a többi állat.²⁷

Világosan megmutatkozik a probléma abban a kérdésben, amely Herdert magát is foglalkoztatta, ahogy arról az előzőekben már szó esett. Rendszerint előbukkan egy feloldozó válasz a differenciára, miszerint a világos, megkülönböztető vonást a nyelv jelenségében kell keresnünk. Az állat némasága koronatanú az ember emberisége mellett, ami így végtére a kontraszt által nyer meghatározást (ti. az ember az, ami nem állat). Azonban a klasszikus válasz egy időtálló paradoxonba torkollik. Az önellentmondás akkor válik nyilvánvalóvá, ha feltételezzük, hogy az ember eredetét éppen az a specifikus tényező határozza meg, amely létrehozta a közte és a majom közötti különbséget. Hisz a differenciának már eleve fenn kellett volna állnia, hogy az elkülönöződés végbemehessen. Ezzel az elképzelés azt feltételezi, hogy az, ami a különbséget megteremti, egyszerre előzi meg az eredetet, és azzal egy időben képződik meg. A hiányzó kapocs utáni kutatás nem szűnik meg a nyelv kérdésében sem.²⁸

A hiányok kipótlására, a problémák felszámolására az embernek okos megoldása született, Agamben fogalmával, az *antropológiai gépezet* hozta működésbe. Ez a masina „optikai természetű” és

tükrökből álló gépezet, amelyben az ember, ha belenéz, saját képét mindig is deformáltan, majomszerű vonásokkal látja. A *Homo* egy alapvetően »antropomorf« állat (...), amelynek ahhoz, hogy ember lehessen, egy nem-emberben kell magára ismernie.²⁹

Az idők során a gépezet újabb és újabb kereteket szerkesztett a humánus öndefiníciójához, melyet a negatív dialektikus gondolkodás irányított: azt kereste, hogy mi az, ami nem ember, és ebből a kiindulópontból tért vissza a humánus meghatározásához, következetesen kizárni igyekezve saját köréből az állati szférát – és egyúttal ezzel nyomta el a rettegést annak közelségétől.

A definíciós kísérletek úgy működnek, hogy bizonyos elemek befogadását és mások kizárását írják elő, ezzel pedig különböző csoportosításokat tesznek lehetővé. A modern antropológiai gépezet például az emberi társadalmon belül különít el bizonyos csoportokat, akiknek a szubhumán vagy animális státuszt adja (ilyen sorsra jut

27 | Agamben ugyan nem ír róla, de világos, hogy manapság a közeli emberrokonainkkal hasonló definíciós válságban állunk, mint a majmokkal. A Neander-völgyi ember, mint majomszerű rokon, éppen újraértelmeződésen megy át. A kutatás egyre nyitottabbnak mutatkozik rá, hogy méltó emberpartnernek, értelmes lénynek feltételezze a *Homo Sapiens* e megrázóan hasonló társát.

28 | Az önellentmondást mutatja be Agamben: *i. m.* 44–45.

29 | Uo. 37.

az örült, a kómás vagy adott történeti összefüggésben a zsidó). Ezzel szemben az antik gép befogadó természetű, és számára az, ami eleve állatnak látszik, belejátszik az emberibe (például a vadember, az embermajom vagy az állatként vásárolt rabszolga, a számára animálisnak tűnő barbár).³⁰ Agamben rámutat, mindkét gépezet

középpontjába az indifferencia zónáját iktatja, amelyben – egyfajta mindig hiányzó, mert virtuálisan jelenlévő *missing link*ként – kell megtörténnie az emberi és az állati, az ember és a nem ember, a beszélő és az élő tagolódásának.³¹

Az antropológiai gépezet tehát az ürességet nem szünteti meg, ott áll benne, mint a hiányzó láncszem az eredet kérdésében. Ennek ellenére a masinéria mégis el tudja látni feladatát, vagyis képes arra, hogy elrejtse ezt az üres teret anélkül is, hogy meghatározná, mi a valóban emberi. A definíciós szükségletre az lesz a válasz, hogy a befogadások és különböződések játékában a humánt az inhumán felől határolja le. A gép szüntelen kidobja a válaszokat a kérdésre, hogy mi az, ami még vagy már nem ember.

Agamben elgondolását az antropológiai gépről értelmezhetjük a mimetikus gyakorlat egy megjelenéseként. A filozófus felismerésének tanulsága ugyanis az, hogy az emberi önazonosság egyfajta utánpótlás révén alakul meg: az ember folyamatosan mások tükrében ismeri fel önmagát, és önmeghatározásához mindig szüksége van egy külső referenciapontra, amelyhez képest definiálhatja magát. Bár az ember nem képes betölteni a hiányzó helyet, azaz nem rendelkezik teljes meghatározottsággal önmaga emberségéről, azt egy mimetikus mozzanattal helyettesíti. Ezt úgy valósítja meg, hogy igyekszik megfelelni annak a képnek, leutánozni azt a generált embereszményt, amelyet a gép a kontraszt alapján megalkot. Egy adott korszak kulturális és társadalmi keretei így meghatározzák azt a tükröt, amelybe mindenki beletekint, illetve amelyben megérti magát, mint embert. Az üres hely problémáján felülemelkedve így már nem fenyegető a majomarc, amely olyannyira hasonlatos az emberéhez.

Az antropológiai gépezet tehát mimetikus természetű, amelyben a szembeállított másik, az állat egyszerre tűnik hasonlatosnak és különbözőnek. Az önmeghatározás gépe egy dinamikus, újra és újra alakuló, normatív (éppen ezért nehezen is elcsíphető) munkát végez, aminek következtében az utánzandó kép sosem végleges, hiszen mindig az éppen aktuális „nem ember” kontextusában nyer értelmet.

A mimetikus gyakorlat itt a gadameri *poiesziszt* és szabadságot hangsúlyozó paradigmával szemben konpenzatorikusnak bizonyul. Az utánzás arra való, hogy felzárkózhassunk az emberihez, és kipótolhassuk azt a hiányt, amely a fogalom közepében áll. Így tehát Agamben elgondolásaiban a differenciától eljutottunk a mimézis kérdéséhez. A szerző gondolatmenete végén azonban megnyitja annak lehetőségét, hogy megpihentessük az antropológiai gépezetet, amelynek

működésképtelenné tétele nem azt fogja jelenteni, hogy új – hatékonyabb vagy hitelesebb – tagolási módokat keresünk, hanem hogy felmutatjuk a központi ürességet, az embert az állattól – az emberen belül – elválasztó hiátust.³²

30 | Vö. uo. 46.

31 | Uo.

32 | Uo. 99.

Tehát hangsúlyosan nem jobb és pontosabb kategóriákra van szükségünk az ember-állat differencia elgondolásához (mely által egyúttal hatalmunkba keríthetnének azokat), hanem arra, hogy gyakoroljuk a nem tudás tudásának szókratészi bölcsességét azzal, hogy a hiátust, mint hiátust értjük meg.

Következtetések

A miméziselméleten végigtekintve világossá vált, hogy Gadamer hermeneutikájában az emberi és az állati szféra nem idegenül el egymástól. A német gondolkodó kiindulópontja szerint a mimézis és a mimetikus játék az animális és a humánus közös vonása, melyben értelem, szabadság és rendteremtő erő nyilvánul meg. Ennek következtében nincs szigorú, kategoriális elhatároltság a két princípium között, hanem arról van szó, hogy ugyanazok a képességek más-más variációban helyezkednek el. A művészet mimetikus jellege az ember kultúráképző és világalkotó képességének egyik nagy teljesítménye, melyben önálló bemutatásokkal (és semmiképp sem pusztá leképezésekkel) találkozhatunk. Ezek jelentősége nem kisebb, minthogy az embert önmagával találkoztatja, és az igazság tapasztalatában részesíti. Ezért igazán meglepő – legalábbis merőben eltérő a klasszikus antropocentrikus nézőponttól – az állat beengedése a kreatív és létrehozó szférába. Az állat e szemlélet szerint nincs bezárva ösztöneibe, ha játszan tud, hisz az semmiféle készletet nem szolgál. Gadamer újszerű meglátása a mimézis révén a két zóna szigorú határainak felfüggesztésében áll, egy olyan közös alap meghatározásában, amelyhez képest mind az állat, mind az ember sajátos fejlődési irányt vesz.

Agamben az antropológiai gép kifinomult munkáját látja a differenciáló kísérletek mögött. Egy negatív mimézisről beszélhetünk itt, melyben az ember a saját maga képét majmolja. A szerző az antropológiai gép – mely a poszthistoritás korszakában már nem tud új képet alkotni, és így üresben jár – felfüggesztését javasolja. Szerinte a központi hiátust, az ember és állat közötti közösség és elkülönböződés megmagyarázhatatlan feltételt, éppen így, teljes fel nem fedhetőségében kell kezelnünk. Az embermivolt lényegét nem szükséges újra megtalálnunk vagy feltalálnunk, és legkevésbé sem kell ezen keresztül megpróbálkoznunk azzal, hogy megértésünk és ezzel irányításunk alá vonjuk azt, ami állati. A nem tudás tudása szelíd hozzáállás, mely anélkül tudja kezelni az ember lehetőségét a nyitott megvilágosodásra, hogy azt végképp el-nem-rejtetté kívánná tenni.

Human, All Too Human? The Role of Mimesis in the Readings of Hans-Georg Gadamer and Giorgio Agamben

Keywords: animal, human, mimesis, self-image, instinct, superiority, mimetic play, representation, recognition, artwork, excess, anthropocentric perspective, ideology, language, anthropological machine, ape-likeness, missing link, knowledge of non-knowledge, as-structure, Aristotle, H.-G. Gadamer, Giorgio Agamben

Theoretical approaches to the relationship between human and animal can be regarded as paradigmatic cases of self-definition practices. To the extent that the domain of human existence can be distinguished

from that of the animal, a negative logic brings into focus what is specifically human – namely, the way in which the human being comes to understand itself and differentiate itself from what it is not, but the Other.

This study examines two philosophical positions that reflect upon the disturbances arising within such boundary-forming attempts: the writings of Hans-Georg Gadamer and Giorgio Agamben reveal two distinct ways of addressing this issue. The analysis focuses on a single dimension, the aspect of mimesis, which provides a framework for elucidating interpretative perspectives on the differentiation between human and animal existence.