**Tarnay László** *Irodalom és gasztronómia* es**t**

JPTE BTK Filozófia Tanszék Műcsarnok, Budapest

tarnay@btk.jpte.hu 1998. október 29.

**AZ ÍZLELÉS ETIKÁJA FELÉ**

*0. Bevezető.*

Dolgozatunkban az evésben rejlő etikai mozzanat feltárására teszünk kísérletet. Nem előfeltételezzük tehát az etikai mozzanatot, hanem az evés történeti és filozófiai elemzése során jutunk el hozzá. Filozófiai módszerünk a fenomenológiának Emmanuel Lévinas által radikalizált felfogása. Nagy mértékben támaszkodunk Lévinasnak - elsősorban a *Totalitás és végtelen* című munkájában található - elemzéseire.[[1]](#footnote-1) A radikalizált fenomenológia lényege, hogy rávilágít a husserli intencionalitásban bennefoglalt *tematizáló* és *objektiváló* (tárgyiasító) gesztusra, s ennek kritikáját egyszersmind mint az én (ön)megkérdőjelezését mutatja fel. Mivelhogy az én a világban való helyfoglalásától fogva a világtól elkülönülten *és* abból táplálkozván létezik, tehát eleve viszonyban van, a megkérdőjelezés csakis e viszonyon belül adódhat. Az intencionalitás iránya megfordul: nem tételezi a tárgyát, hanem megnyílik, kiteszi az ént mint magával azonost a Más eljövetelének. A Más mindig egy olyan múltból érkezik, mely soha nem volt jelen, hiszen kibújik az én tematizáló tekintete alól; egy olyan egyszeriség tehát, mely az ént a legmélyebb személyességében érinti meg. Az etika Lévinas felfogásában az az eredeti mozzanat, melyben az én ráismer erre az egyszeri viszonyra azáltal, hogy személyiségének legmélyebb burka széthullik. A lévinasi etika *primér* és *szinguláris*: primér, mert ugyan a morális tudatra ébredés mindig az én elkülönülésének, azaz gondolkodásának és élvezetének eredménye, az én arra ébred rá, hogy *már* viszonyban van, úgymond e viszony gondolkodásának és élvezetének transzcendentális feltétele. A lévinasi etika szinguláris, amennyiben ellenáll mindenféle univerzalizációnak, hiszen a morális tudat nem valaminek a tudata, hanem a megszólítottság maga, vádló tárgyeset (akkuzatívusz), illetve a felelés kényszere. Ezért válik a későbbiekben a nyelv mint beszéd Lévinas központi kérdésévé: az, hogy eleve megszólított vagyok a másik által, pontosan megfelel az intencionalitás megfordulásának, amikor a tételező én megkérdőjeleződik a más által. Az evés itt következő elemzése szempontjából lényeges hangsúlyozni: Lévinas nem tagadja a husserli intencionalitást, hanem annak szubjektív feltételére, a *megéltségre* kíván rámutatni. A megéltség egyedisége nem valami olyasmi, ami leválasztható az intencionalitásról, hanem ami egy jelentéstöbblettel ruházza fel: ez a jelentéstöbblet az etika maga.

 Meglátásunk szerint az evés mint ízlelés hordozza mindazon vonásokat, melyek a Másik eljövetelét jelzik. Amikor azonban az ízben, az ízlelésben a Másik eljövetelét ismerjük fel, jelentősen eltérünk a lévinasi gondolatmenettől. Két szempontból is. Az egyik, hogy ezt az eljövetelt az *érzéki élmény*hez, s nem annak metafizikájához kötjük. Azt, hogy az evés metafizikája sohasem vezet etikai mozzanathoz, egy történeti elemzés tárhatja fel, melynek lényege, hogy az evést mint sajátos határátlépést írja le, melyben nem a határon túlra, hanem a határon innen kerülünk. E tekintetben viszont - s ez a másik szempont, ahol eltérünk a lévinasi elemzésektől - az evés párhuzamba állítható a túliság lévinasi felfogásával, melyben minden transzcendens mint a világon inneni, azaz mint emberi, következésképpen mint etikai mozzanat értelmeződik. Ezért beszélünk az evés etikájáról. Azt állítjuk tehát, hogy a Másik eljövetele nem csak a beszéd közvetlenségében valósulhat meg, amiképpen ezt Lévinas hangsúlyozza, hanem a világ érzékelésének minden olyan formájában, melyben az én úgy mond le tematizáló és objektiváló gesztusáról, hogy közben nem szűnteti meg érzéki viszonyulását. Az érzéki viszonyulás megszűnése két okból következhet be: vagy a kielégülés, vagy pedig a metafizikai igény miatt. Az ízlelés par excellence érzékelés, mely ellenáll mind a kielégülésnek, mind a metafizikusságnak. Nem azt mondjuk, hogy az ízlelés az egyedüli ilyen érzékelési forma; ellenkezőleg, minden érzékelésben benne rejlik e lehetőség; az ízlelés sajátossága abban van, hogy benne a Más sürgetőleg fordul felénk, megszólít vagy vád alá helyez.

 A történeti és filozófiai elemzés során az evés három mozzanata különíthető el: az ízlelés, a bekebelezés és az emésztés.[[2]](#footnote-2) Elemzésünkből következően az utóbbi két mozzanat lényege szerint különbözik az elsőtől: míg a bekebelezés és az emésztés utat engednek az evés metafizikai és metaforikus dimenziói felé, addig meglátásunk szerint, az ízlelés ellenáll a metaforizációnak és fenomenológiai elemzést igényel. Ennek megfelelően dolgozatunk három részből áll: sorrendben az evést mint bekebelezést, mint ízlelést, mint emésztést tárgyaljuk. E sorrendet nem csak történeti indokok támasztják alá, hanem mindenekelőtt az, hogy az ízlelés etikája szempontjából alapvető a határátlépés eseménye, mely a bekebelezésben mint metafizikai tematizálódik; ugyanakkor az ízlelés felől nézve, az emésztés csupán a világgal való érzéki kapcsolat meghosszabbítása, azonban szükségszerű metaforizációja miatt semmit nem tud hozzáadni az ízlelés etikájához. Különböző korokban az evésnek más és más dimenziói voltak uralkodóak. Nyilvánvalónak tűnik, hogy napjainkban a legmeghatározóbb paradigma az emésztés metaforája. A kérdés, melyet a jelen dolgozat nyitva hagyni kényszerül, az, hogy maradt-e még esély az ízlelés etikája számára. E kérdést, úgy véljük, csak a globalizációs stratégiák figyelembevételével lehet majd megválaszolni.

*1. Az evés mint bekebelezés*

*1.1. Az evés a bűnbeesés előtt és után.*

Kezdjük a legelejéjén, ahogyan egy történeti és filozófiai vizsgálódáshoz illik. Ki volt az első tápláló, tehát az első szakács? Isten, aki az embernek a Paradicsomot tálalta étekül. A Paradicsomban azonban az evés nem szükséglet kielégítése, de nem is allegória vagy metafora, hanem adottság. A Paradicsom az isten-ember természetes közege, ahol az "ízek orgiája" legfeljebb a fogyasztásra Isten által adományozott növények és állatok - az *életelemek* - természetes állapota vagy természeti formája. Éppen ebben rejlik a paradicsomi evés antinómiája: az életelemek mindenféle ellenállás nélkül kínálják magukat, táplálják az isten-embert, akinek valójában nem lenne szüksége a táplálásra, hacsaknem azért, hogy halhatatlan maradjon. Ehhez viszont maguk az életelemek nem elegendőek: enni kell(ene) az *élet fájá*ról is. Az ember nem azért űzetett ki a Paradicsomból, *mert* evett (a *tudás fájá*ról), hanem ezért: *nehogy* egyen (a másik - az *élet - fájá*ról).[[3]](#footnote-3)

 Ebben a természeti állapotban az evés nem válhat művészetté, az íz mint olyan semmilyen különálló értékkel vagy szereppel nem bír. A természetes étel az érzéki távolléte, paradoxálisan mondva: a metafizikai anyag. Földi, de egyszersmind isteni eledel. Vagyis íztelen. Ez az ambivalencia megfelel a bűnbeesés előtti isten-ember ambivalenciájának. Az evés a fenséges jelentését az íz távolléte által nyeri el. A jó vagy a rossz semmiféle érzékire nem vonatkoztatható; de etikai értelemmel sem rendelkezik, hiszen ehhez enni kell *tudás fájá*ról. Az életelemek tehát maga a metafizikai anyag anélkül, hogy a mindentudás és a halhatatlanság forrásának jelentését hordoznák. Mindez persze csak *utólag*, a bűnbeesés után válik megfogalmazhatóvá, úgy, mint az evés *metafizikai* paradoxonja:

• minden evés a fennmaradás biztosítását célozza; fennmaradni, következésképpen enni, csak egy

• véges lény akarhat. A mindig megújítást kívánó "öröklét" nem valódi öröklét. Az életelemekből enni

• tehát az isten-embernek nem lehetett szüksége a bűnbeesés előtt. Így tehát az öröklétre, az

• örökéletűvé *válás*ra, következésképpen enni az *élet fájá*ról csak egy nem örök lét vágyakozhat.

A kérdés most már csak az: miért helyezte Isten az *élet fájá*t a Paradicsomba? Hiszen az örökéletűvé válást az isten-ember számára a bűnbeesés *előtt* nem áhíthatta. Kézenfekvő a válasz: Isten előre látta a bűnbeesést, az evést a tudás fájáról, s az élet fája Isten végtelen bölcsességét mutatja, hiszen ezzel megteremtette a - most már - ember-isten számára a lehetőséget, hogy a bűnbeesés után *újra* örökéletűvé *váljon*. Ámde Isten *közben* kiűzte az embert a Paradicsomból, nehogy örökéletű legyen. Vajon miért? Talán közben meggondolta magát? Avagy maga is tisztában volt az evés metafizikai paradoxonjával és valahogyan így gondolkodott:

 kétféle evés létezik: az, amelyik a fennmaradást célozza, de nem juttat a *túli*ra, és az, amelyik igen,

 más szóval határátlépést hordoz. Az evésnek mint határátlépésnek az értelme azonban csak addig

 marad érvényben, ameddig az első értelme is adott. *Miután* az ember-isten megismerte a

 különbséget jó és rossz (evés) között, ahhoz, hogy ne veszítse el már megszerzett tudását -

 mindentudását -, nem ehet az *élet fájá*ról, hiszen ez felszámolná az evés első értelmét; de mivel egy

 véges lény számára jó csak az lehet, ha teremtőjéhez hasonlóvá válik, maradjon meg benne a

 kívánalom a jó után.[[4]](#footnote-4) Hogyan érhetem ezt el? Úgy, ha szétválasztom az evés két mozzanatát, az

 ízlelést és a bekebelezést, s ezt felismertetem az emberrel. Az ízlelés a fennmaradásra irányuló evés ama mozzanata, mely úgy *transzcendálja* azt, hogy sohasem válik bekebelezéssé. Például nem

 csak arra sarkallom, hogy neveket adjon az életelemeknek, hanem hogy elkülönítse bennük az

 ízeket. Ha az ízek - nevek, akkor egyúttal távolságot is hordoznak: maguknak az életelemeknek a

 távollétét fejezik ki, miközben azok jelen vannak az ember egyéb érzékszervei, a látása, a szaglása,

 a tapintása számára. Ha azonban az ember valóban ismeri jó és rossz (evés) különbségét, nem

 fogja összekeverni az ízlelt dolgot a bekebelezett dologgal. Ily módon mindig vágyakozni fog az

 evésre mint ízlelésre, de mindig elbukik, ha az ízlelt dolgot bekebelezi, hiszen máskülönben

 örökéletűvé válna és elvesztené a különbséget a jó és a rossz, az élet fájáról és az életelemekből

 evés között.

Így gondolkodhatott Isten, amikor meghiúsította az *élet fájá*ról evést. Az ízlelés, mely kezdetben az érzékivel való találkozás, metafizikai jelentésre tesz szert, ám ennek feltétele, hogy az érzékit megfosszuk jelenvalóságától és az íz révén éppen hogy eltávolítsuk, s ne magunkhoz közelítsük. Következésképpen az evés mint emésztés fogalma nem merül fel, hiszen az emésztés az érzékivel való legszorosabb találkozás.

Vegyük észre azonban, hogy a bekebelezés mint elbukott határátlépés nem más, mint csömör. Az ízlelés mint jó pedig a kellemes. Ezzel megteremtődik a lehetőség az evés esztétikája, s ennélfogva az evés művészete számára: az evés művészetének az ízlelésre, s nem a bekebelezésre kell irányulni. Már itt világossá válik tehát, hogy evés mint művészet az evés metafizikájával *szemben* merül fel.

*1.2. Az emésztés mint allegória: a középkor és a reneszánsz.*

A középkorral az evés kiegészül harmadik mozzanatával, az emésztéssel. Ez a kiegészülés azonban nem érzéki valódi rehabilitációja, hiszen az emésztés mint az érzékivel való legszorosabb kapcsolat lefelé - egy metafizikai dimenzióba - húz, az alantas, démoni erőkhöz láncol. Jóllehet még a legdémonikusabb evésben, Rabelais és Chaucer figuráiban is marad valami az evés határhelyzetéből, a örökéletűvé válás megkísértéséből. Éppen ezért, a középkor továbbra is a fenti bibliai paradigmán belül mozog.

 Mégis, az evés mint emésztés előtérbe kerülésével elkezdődik egy hosszú folyamat, melynek során a evés mint emésztés elveszti a bahtyini groteszkkel rokon jellegét és metonímiává, az ördögi metonímiájává válik. A bekebelezés és ürítés képei nem az anyaggal való közvetlen kapcsolatot jelentik, amely az ízlelésben adott, hanem egy metafizikai különbség: a test és lélek újkori dualizmusának szolgálatában állnak. Az érzéki, amilyen gyorsan jött, olyan gyorsan szublimálódik, s a testi-ördögi metonímiájaként egyszersmind a bűnbeesett földi lét allegóriája. Mint ilyen nem juttathat már a túlira, nem emelhet fel, ezt a szerepet a testtől függetlenedett, oda csak alászálló lelki-szellemi tölti be. Az önmagában vett anyag, Lévinas szavaival, "az anyag sötétsége egy homlokzat nélküli lét állapotát jelentené." A lét homlokzatát csak egy olyan lény formálhatja, akinek érzékelését - a világ világiságától elkülönült - tudata vezérli, mely megragad és felfog. A kettő mindig hierarchiát is jelent. A test nem képes önmagát kormányozni, csak ha egy magasabb célt, a lelket szolgálja vagy utánozza. Más szóval transzcendálja önmagát. Ezért lehetnek Platónnál alárendeltek a szakácsok a tornamestereknek és az orvosoknak, mert "az üdvössel nem törődve csak a kellemest veszik célba." Így az szakácsmesterség csupán gyakorlatnak nevezhető, "mert anélkül, hogy tárgyának természetét ismerné, vaktában tesz mindent és semminek nem tudja okát adni." (Gorgiász, 465a) Így csupán árnyképe a test mibenlének, a "homlokzatának", melynek az ismerete, a valódi kép az egészség megóvásához vezet. Kép és árnykép, a tudás mint transzcendencia és a kellemes mint immanencia dualizmusa hosszú időre kijelölte az evés filozófiai helyét egy magasabb célszerűségben. A mibenlét kérdésének alapvető szerepe száműzte az érzékelés immanenciáját, az egyedivel való közvetlen viszonyát, s azt egy előzetes tudati megragadáshoz láncolta. Mintha az érzéki volna a tudati kép árnyképe, s nem fordítva.

*1.3. Ízlelés és látás*

Ezzel párhuzamosan szükségképpen háttérbe szorul az ízlelésnek mint a világ egyik érzékelési formájának fogalma. Már csak azért is, mert a platóni-arisztoteleszi klasszikus hagyományban és a modernizmus racionalizmusának középpontjában a látás áll. A külső és belső szem és azoknak számtalan tükrözési metaforái: az emberi tudat - mint ahogyan erre oly sok elemzés rámutatott - kettős funkciót fejeznek ki: egyrészt az érzékitől való megfosztottságot vagy annak eltávolítását, vagy legalábbis a látásnak minden más érzékelési formánál kisebb függőségét a konkrét érzetadatoktól. Nem véletlen, hogy a látásban vélik a filozófusok leginkább felfedezni annak bizonyítékát, hogy az érzékelés eleve fogalmi jellegű, az elme magasabb működési formái mintegy beleíródtak a látásba,[[5]](#footnote-5) de vegyük észre, hogy a látás e privilégiumát éppen az évszázadokig uralkodó belső szem metafora eredményeképpen nyeri el. Más szóval, a látás fogalmisága a fogalmiság látásszerűségének megfordítása, vagy ha tetszik, a gondolkodás látás-metaforájának *literalizációja*: a tudati megragadás válik a valódi látás mintájává.

 A tükrözési metaforák másik funkciója, mely szintén hozzájárult a látás presztizséhez, éppen az, hogy "megragadja" kézben tartja tárgyát, kiemeli annak téridő esetlegességéből. A látás ebben az értelemben a par excellence megragadás, s szembeállítható más érzékelési formákkal, például a tapintással, melyek kevésbé alkalmasak az objektivizációra:

A látás ... rendelkezik azzal a kiváltsággal, hogy ... az űrben kézben tartja a tárgyat, és e semmiből, mintegy eredetből kiindulva mindig újra megszerzi, míg a tapintásban benne rejlő semmi a tapogatózás szabad mozgása során nyilvánul meg. (TV. 206)

Ez az objektivációs folyamat fejeződik ki a tudás platóni formulájának husserli újrafogalmazásában, miszerint "minden tudat valaminek a tudata". Azaz *tranzitivitás* és *tematizáció*. Az intencionalitás elengedhetetlen mozzanatai; ezek maradnak, ha az érzékit magát fenomenológiai zárójelbe helyezzük.

 Ahhoz, hogy visszataláljunk az érzékiséghez, az evéshez mint ízleléshez mindenekelőtt helyre kell állítani az érzékszervek autonómiáját. Paradox módon ez az ézékelési formák "fölöttes" szerkezetével veszi kezdetét. Az evés mint ízlelés rehabilitációjának par excellence példája Proust madelaine-süteménye. A rehabilitációnak az alapja az érzékelés és az érzékszervek asszociatív működése, melynek esztétikai kategóriája a szünesztézia. Az asszociáció mint egyfajta meta-érzékelés működik, melyhez bármelyik érzékszerv szolgáltathat adatokat, ám maga a folyamat "magasabb" szinten zajlik. Az érzéki visszaállítására tehát csak azért volt szükség, hogy eljussunk egy más fajta - nem látás-alapú - tudati folyamathoz. E folyamat szerkezete más ugyan, de végcélja továbbra is a megragadás, a tárgy kiszakítása a téridő folytonosságból.

*2. Az evés mint ízlelés*

*2.1. Az érzéki mint abszolút kívüli*

Az evés mint ízlelés teljes rehabilitációjáról akkor beszélhetünk, ha nem csak az érzéki oldalt, hanem az ontológiai fogalmakból való kilépést is hangsúlyozzuk, vagyis azt, amit korábban határátlépésnek hívtunk. Ekkor az evést nem mint egy szükséglet kielégülését tekintjük, melyben

... a világ idegensége természetesen elveszti másságát; a kielégülésben a való, melybe beleharaptam, asszimilálódik, a másikban lévő erők *sajátomévá* válnak, énné válnak (és minden szükséglet-kielégítés bizonyos szempontból táplálkozás. *T.V. 135*).

Bármilyen érzékelés annyiban határátlépés, amennyiben a mással, az abszolút mással találkozás. E más "nem enged birtoklási vágyamnak, hatalmamnak", ellenszegül minden fogalmi megragadásnak vagy kisajátításnak. Határátlépés tehát csak a határon *innen* következhet be. Határátlépés, de nem a más megerőszakolása, nem az én határainak kiterjesztése, hanem e határok belülről történő megkérdőjelezése azáltal, hogy egy abszolút kívülivel találkozom. E megkérdőjelezés, mely felváltja az objektivációt, lényege szerint etikai: nem a más tematizációja, hanem abszolút kívüliségének elfogadása.

 Éppen ez a kettősség, ez az ambivalencia érhető tetten az ízlelt mint ízlelés és az ízlelt tárgy szétválasztásában. Amikor ízlelek, nem *valamit* élvezek, nem egy apofantikus *mint*-tel van dolgom. Az ízben mindig egy távollevő van jelen. A látással ellentétben, amikor egy minőség, például a piros mindig *mint* valami kiterjedt adódik, az ízlelés esetében, amikor ilyen és ilyen ízűnek érzek egy ételt, az íz sohasem valami kiterjedthez kapcsolódik, nem *mint* valami ilyen és ilyen, hanem mintegy hordozó vagy támasz nélküli. Ha például azt mondja valaki, ebben az ételben a zeller ízét érzem, az érzett ízt azért hasonlítja valamihez, hogy mások számára érthetővé tegye, az íz maga nem a zellernek mint olyannak az íze, nem úgy tartozik a zellerhez, mint a nagysága vagy a színe. Ez leginkább abból látható, ahogyan az ízeket kifejező szavakat használjuk. Amikor valamit zeller ízűnek mondunk, persze utalhatunk arra, hogy az ízt az *okozza*, hogy az étel zellerrel készült. De ez kauzális magyarázat, s könnyen hamis lehet, hiszen lehet valami zeller ízű anélkül is, hogy zellerrel készült volna. Amikor egy ízhez hozzárendeljük valaminek a látványát, akkor már az érzékelésen "túl", egy tudati megragadásban vagyunk.

 Egy sokkal ősibb viszonyról van itt szó az életelemmel: "belőle élek", "fenntart engem". Íme az evés "eredeti" (bibliai) értelme, *mielőtt* még határátlépés lehetne. E belőle élés az első etikai mozzanat, az evés transzcendentális feltétele. Ennek felismerése egyszersmind önmagam megkérdőjelezése. Az evés esetében a határátlépés, az evés származtatott értelme akkor következhet be, ha ízleléskor nem valami belőlem hiányzót veszek magamhoz, nem akkor, amikor azért eszem, mert éhes vagyok, hanem amikor az ízben az abszolút mással találkozom. Az ízlelés tehát szembeáll az evéssel mint kielégüléssel, ugyanakkor annak előfeltétele. Miként lehetséges ez?

 Emmanuel Lévinas szerint az abszolút más par excellence kifejeződési formája az arc, azért, mert folyton széttöri e formáját, kicsúszik formaadásunk alól. Úgy véljük, fenomenológiai értelemben ez tökéletesen vonatkoztatható az ízlelésre mint olyanra, jóllehet az abszolút más itt nem személy, s ez gyengíthetné a mozzanat etikai jellegét. Mégis, ha az ízlelt íz nem valaminek, valami belőlem hiányzónak az íze, nem fordítható le saját fogalmaimra, nem tehető részemmé, de bennem van, az *én* ízem, akkor az ízlelt ízben, miként az arcban, a transzcendenssel szembesülök.

 Az evés etikai paradoxonjának nevezzük azt az eredeti helyzetet, amikor az ízlelés nem a

 bekebelezés előcsarnoka, nem vágykielégítés, hanem az ízlelt távollétének tudata. E tudat etikai

 annyiban, amennyiben másféle viszonyulást követel tőlem, az ízlelt egyediségéhez való viszonyt.

 Paradoxon, mivel, miként az "üresen intencionáló tudat", az ízlelés intrazivitása a fenomenológia

 szélsőséges radikalizására utal. Arra, hogy az érzékelésben érző és érzett egybeesik, de ez nem

 valamiféle tartalmak egybeesése, hanem az érzékelés formai feltétele.

E tartalomnélküliség azonban nem úgy adódik, mint más típusú érzetek esetében. Történetileg, filogenetikus értelemben, az ízlelés a legkevésbé függetlenedett érzékelési forma, átlósan szembeáll a látással. Minthogy leginkább az életelemekre mondható el, hogy belőlük élünk, ezért az ízek fenomenológiai egyedisége nem kaphatta meg a megillető helyet, az ízek alárendeltek maradtak az evés szublimációs mozzanatainak, a bekebelezésnek és emésztésnek. Az ízek jók vagy rosszak aszerint, hogy mennyiben járulnak hozzá egészségünkhöz vagy fennmaradásunkhoz. Az evés etikai dimenziója csak e platóni-szókratészi helyzet meghaladásával, de nem ezek *ellenében* következhet be. Az etikai dimenzióban egy íz nem lehet jó vagy rossz, hiszen semminek sincs alárendelve. Ellenkezőleg, az én alárendeltje az íznek, pontosabban az ízben jelenlévő abszolút másnak. Az etikai dimenzióhoz tehát az ízeket nem csak fogalmiságuktól, egymásra vonatkoztatásuktól kell megszabadítanunk, hanem a biológiai funkciójuktól is. Ez pedig alapvetően kulturális kérdés.

*2.2. Az ízlelés biológiai és kulturális függősége*

Nem a gasztronómia kultúra általi meghatározottságára célzunk, éppen ellenkezőleg: gasztronómiai kulturáltságunk nem egy adott gasztronómiai kultúrához tartozást jelent. Ne firtassuk most, hogy mennyiben jogosult a különböző kulturális gyökerű étrendek, étkezési szokások evolúciós korlátairól beszélni; arról, hogy a egyes ízeknek, például az édesnek, azért volt/van kiemelkedő jelentősége, azért érezzük kellemesnek vagy jónak, mert a kívánt elemeket, pl. a szénhidrátot biztosítja anyagcserénk számára. Kimutatták példának okáért, hogy bizonyos kellőképpen elszigetelt őserdei törzsek étrendje úgy épül fel, hogy minden életelemből a legmegfelelőbb mennyiséget, illetve azok kombinációját tartalmazza. Természetesen az élettér megváltozásával ezek az étrendek elvesztik hatásukat. Mindeközben viszont kialakulhatott egy biológiai és/vagy kulturális függőség az étrend domináns ízeivel szemben. A legérdekesebb az, hogy e függőség az ízek esetében a pontosságot, a minél kisebb eltérés elvét jelenti. A legtöbben egy meghatározott - sokszor a korai életszakaszban megismert - ízt keresik újra és újra, illetve azt találják jónak. Mintha az ízlelés sémáit a többi érzékelési sémánál is nehezebben lehetne feltörni. Zenei érzékelésünk hihetetlenül gyorsan jutott el a klasszikus harmóniaváztól a különböző diszharmóniákig, s ebben minden bizonnyal igen nagy szerepe jutott a tanulásnak. De vajon milyen gyorsan tudnánk hozzászokni egy előzetesen adott étkezési kultúrában az idegen fűszerek vagy zöldségek ízéhez?

 Azonban, hogy míg a zenei érzékelés a nem-hang hangként hallása felé tágult, addig az íz esetében nem magának az íz fogalmának kitágulásról van szó. Az étel/nem étel biológiailag releváns különbsége nem számolható fel úgy, ahogyan, mondjuk, a zenei hang/nem zenei hang különbsége. (Valószínűleg a legtöbben elismerik, hogy a sült tücsök ínyencségnek számít a mexikói konyhában, mégis kevés nem-mexikói mexikói étterem venné fel az étlapjára!) Az idegen ízek befogadása, ellentétben a diszharmóniájával, nem ízlés rombolás, nem az ízlelésnek mint olyannak, hanem magának a kultúrának a megváltoztatása. A modern zene megtanít *másként* hallgatni. Egy modern gasztronómia, nézetünk szerint, elsősorban *mást*, a tökéletesen mást ízlelni tanít. Nem más szabályokra tanít - még ha az étrendi szabályok elengedhetetlenek a megfelelő ízleléshez -, hanem az eddig nem érzékeltnek, az *idegen*nek a befogadását tanítja meg. Nem valószínű, hogy másként érzékeljük a hortobágyi húsos palacsintát, mint a szukijakit. Még csak az sem valószínű, hogy a sült tücsök *ízétől* azért berzenkednek jó néhányan, mert kedvelik a ciripelését és emiatt sajnálják. Az ízlelés radikális fenomenológai elemzése megmutatta, hogy az íz nem vonatkoztatható az ízlelőn kívüli okokra. Mintha Van Gogh képeit az őrülete miatt kellene jóknak vagy rossznak tartani! Természetesen mondhatja valaki, hogy azért nem eszi meg a sült tücsköt, mert sajnálja a ciripeléséért, de álszentség azt állítani - ha egyszer valamilyen okból megkóstolta volna -, hogy azért nem szereti az *ízét*, mert sajnálja a ciripeléséért.

*2.3. Az evés mint etika vagy az evés etikája*

Az állatbaráti vagy egészségi alapokon nyugvó vegetarianizmus önmagában nem nyitja meg az ízlelés etikai dimenzióját. Ellenkezőleg: két erkölcsi világrend ütközése, melynek forrása ama bibliai állítás értelmezése lehet, miszerint Isten uralmat adott az embernek a föld madarai és halai fölött; "minden mozgó állat, amely él, legyen néktek eledelül; amint a zöld füvet, nektek adtam mindazokat" (Mózes I: 9, 3).

 A világ tehát a maga teljesség eledel, életelem az ember számára. Ez az állítás ebben a formában azonban a már bűnbeesett emberre vonatkozik, aki nem úgy uralkodik a föld minden állatán, hogy nevet ad neki, mint a Paradicsomban, hanem hogy legyőzi őket: minden állat és hal a "kezetekbe adatott". A XVIII. századi protestáns erkölcsi világrend szerint ezt az uralmat az ember a Paradicsomból való kiűzetésért kapta cserébe. Az állatbarát világnézet viszont egy bűnbeesés előtti állapothoz tér vissza, melyben az állatok az ember barátai, akiknek nevet adott, ám akik között társat nem talált. Ekkor viszont, mint láttuk, az evés levezett határátlépés jelentése még nem konstituált, az evés - a névadás következtében - a természetes állapot metonímiája, s nem az abszolút mással való találkozás.

 Mindez annyiban fontos számunkra, hogy kiemeli: az ízlelés mint etika független az evés etikájától, nem egy általánosítható világrend leírása, hanem egy szinguláris etika, amikor az én kérdőre vonódik a más által. Mindez azért lehetséges, mert az ízlelésben egy olyan primér élmény éri az ént, hogy lemond a világ konstituálásáról, uralmáról a tárgyak fölött.

A test állandó kétségbe vonása a tudat előjogának arra nézve, hogy "értelmet kölcsönöz" minden dolognak. A test annyiban él, amennyiben ezt a kétségbe vonást kifejezi. (*T.V. 136*)

A test mindenféle tudatival szemben és azt megelőzően az én kilépése önmagából:

Testként tételeződni annyi, mint megérinteni földet, de oly módon, hogy az érintést már meghatározza a hely, hogy a láb a cselekvés által kirajzolt vagy alkotott valóba helyeződik, mintha egy festő azt venné észre, hogy kilép a képből, amelyet éppen fest. (*ibid.*)

 Lévinas etikáról, az én felelősségéről csak az emberi személlyel, a Másikkal kapcsolatban beszél, csak a Másik eljövetele, a Másikkal való közvetlen kapcsolat szólítja fel az ént a (meg)felelésre; az életelemek, az állatok és növények - és sokak szerint még a nő is (ami persze így nem helytálló, de igencsak népszerű dolog manapság szemére vetni anti-femminizmusát!) - az én egoista elkülönüléséhez tartoznak, azt erősítik, illetve vonják kétségbe. Amennyiben viszont ez az elkülönülés - élet: valamiből élés, illetve táplálás, a másik eljövetele már az ízlelésben megtörténik.

A dolgokba harapás, mely kitüntetett módon hordozza az evés aktusát, az élelem valóságának többletét méri minden megjelenített valósággal szemben, mely nem mennyiségi többlet, hanem az a mód, ahogyan a kezdetben abszolút én függővé válik a nem-éntől. (*T.V. 135*)

Ez a függés azonban nem azért következik be, mert a gasztronómiai tárgy intencionális, miképpen az; hanem mert közvetlenség, azaz élvezet. Ennek az élvezetnek, a "valamiből élés"-nek a szerkezete, mely természetesen minden érzékelési formára vonatkoztatható, fordítottja a konstituáló és megjelenítő husserli intencionalitásnak. Egy olyan többletjelentéssel ruházódik fel, mely nem vezethető vissza semmilyen megragadásra. Ezt a jelentéstöbbletet fejezi ki az étkezés, amikor a konstituált a konstituáló feltételévé válik.

A konstituálás folyamata, mely mindenütt lejátszódik, ahol megjelenítés van, megfordul a "valamiből élni"-ben. Amiből élek, nem az életemben található, mint a megjelenített, mely a Maga örökkévalóságában vagy a kogitáció meghatározatlan jelenében belsődleges a megjelenítéshez képest. Ha egyáltalában beszélhetnénk itt konstituálásról, akkor azt kellene mondanunk, hogy az értelmére redukált konstituált túlcsordul az értelmén, a konstituálás mélyén a konstituáló feltételévé vagy pontosabban annak táplálékává válik. Ezt a túlcsordulást az élelmezés kifejezéssel lehet megragadni. (*T.V. 136)*

A test mint az én helyzetének, önmagánál valóságának megkérdőjelezése, az élvezet mint a megjelenítő intencionalitás irányának megfordulása, az evés mint többletjelentés - az ilyen és ehhez hasonló leírások valójában megegyeznek az Másik által kizökkentett etikai tudat leírásával, s mint ilyen a lévinasi nyelvvel, a szóval rokonítható. Úgy véljük, éppen ez a párhuzam, mely az evés jelentéstöbblete és a beszédben rejlő megszólítottság között húzódik, az oka annak, hogy Lévinas elvitatja az evéstől mint ízleléstől az etikai jelleget.

Az evés például nem redukálható természetesen az emésztés kémiájára. De nem redukálható az ízlelési, szaglási, mozgási és más érzetek együttesére sem, mely az evés tudatát alkotja. (*T.V. 135)*

Lévinas számára tehát az ízlelés az evés tudatát alkotja. Ha így lenne, akkor vajmi kevés alapunk lenne a Másik eljöveteléről beszélni az evés esetében. Az evés tiszta érzékisége és etikai jelentéstöbblete az evés aktusában szétválasztott maradna. Ez persze magán a lévinasi gondolatmeneten belül sincs így, hiszen az etikai jelentéstöbblet az érzékiségben, az életben mint élvezetben termelődik. A feszültség forrása nem egyszerűen az, hogy Lévinas az ízlelést már tudati tényként kezeli, hanem hogy az érzékiséget általában azonosítja a szükségletek kielégítésére irányuló vággyal, és szembehelyezi a metafizikai vággyal, mely a Végtelen utáni vágyakozás, Végtelen Vágy. Ám ha ezt elfogadnánk, visszajutnánk a kiindulópontunkhoz, amikor a metafizikait úgy jellemeztük, mint minden érzékitől való megfosztottságot. Mintha megint elveszne az evésnek mint határátlépésnek, vagyis mint ízlelésnek a mozzanata.

 Ahhoz, hogy ezt elkerüljük, úgy véljük, a Végtelen utáni vágyat, mely "önnön éhségéből táplálkozik" nem a kielégüléssel *szemben* kell meghatározni, hanem mint annak feltételét. Láttuk: az életelemekből evés csak az *élet fájá*ról evés viszonylatában nyer valódi értelmet; ez utóbbit viszont a határátlépés "innenső" értelmeként határoztuk meg. A metafizikai vágy "túlisága" ennek az "innenső"-nek a modifikációja, ami annyit jelent, hogy a metafizikai vágyhoz nincs szükség a Másik személy lappangó jelenlétére, elegendő hozzá az érzékiség fenomenológiai közvetlensége. Ha egy soha nem érzett érzettel szembesülve, képes vagyok úgy viszonyulni, hogy nem fordítom le fogalmaimra, nem emelem be a tudatomba, akkor a metafizikai vágy magában az érzékiségben adódik. Ezt az abszolút más iránti vágyat nem lehet másképp leírni, mint az én (ön)megkérdőjelezése. Amellett érveltünk, hogy az ízlelés ebben az értelemben par excellence érzékiség: egyrészt ellenáll a megragadás tranzitív aktusának, másrészt a lévinasi beszédhez hasonlóan közvetlenül adott. Miként az én eleve megszólított a Másik által, az ízlelésben az én a legközvetlenebbül és legegyenesebben nyílik meg a világ kívüliségének. Azonban miként a Másik áttöri megjelenési formáját és visszahúzódik, a világ is távol marad az ízlelésből. E kettőséget különös módon fejezi ki az a fiziológiai tény, hogy az ízlelő idegsejtek egybeesnek a szaglósejtekkel. Mintha a még nem ízlelt étel illatában és - tegyük hozzá, látványában - bennefoglalt távolság megőrződne az ízlelés során. A távollét jelenlétének ambivalenciája miatt, úgy véljük, az ízlelés semmilyen más érzékelési formához (még a Lévinas által kedvelt simogatáshoz) nem mérhető. Itt nem térhetünk ki arra, hogy miként értelmezhető át *etikailag* a többi érzékelési forma és az érzékelés általában. Miképpen tisztíthatók meg a befogadás-bekebelezés aktusától? Nyilvánvaló például, hogy ebben az értelemben nem beszélhetünk az erotikának mint szexualitásnak, mint beteljesülésnek az etikájáról. Ha viszont az erotikán mint tiszta - kielégíthetetlen - vágyakozást értünk, mégpedig nem a platóni vagy Kierkegaard-i értelemben, hanem abban, ahogyan például Ferreri “Nagy zabálás” című filmje megjelenítik, akkor az leggyakrabban nem egyéb, mint magának az evésnek a metaforája, és nem fordítva. Az a tény, hogy minden érzékelés a más fogadása sajátos értelmet nyer akkor, ha az érzékelést mint befogadást kiterjesztjük, a testi kapcsolatra, vagy a testiségre mint olyanra.

A kérdés az: miképpen egyeztethető össze a szexualitás immanens befogadás-jellege az etikai adással, a másik felé való megnyílással? Ezt különösen jól érzékelteti az, ha az etikai adás Lévinasnál gyakran előforduló képét a szexuális kapcsolatra próbáljuk alkalmazni. Lévinasnál a par excellence adás az, amikor a kéz éppen akkor áll meg, mielőtt a szájhoz érintené a falatot, hogy a másiknak nyújtsa oda. Mintha a száj, az íz lenne a határ, ahol érzékelés és adás összefonódik. Vajon fenntartható ez a határ a teljes testi-lelki odaadásban? Lehet-e egy személyben érzékelni-befogadni és érzékelni-adni? Avagy a férfi és női szerepek egyszer s mindenkorra szétválasztottak? S ebben az esetben jogos lenne a femminista kritika, hogy Lévinas etikája valójában a férfiúi princípium diadala a női felett. Az ellenkező lehetőség az andrügén mítosza lenne, amikor én és világ viszonya maga a test és annak határtalansága: az emésztés mint az abszolút érzékiség.

*3. Az evés mint emésztés*

Az etikai ízlelés tehát nem olyan határként áll én és a világ között, melyen megszűri és átengedi a külső világból az elfogyasztásra érkező elemeket, melyek kielégülést okoznak, de nem is egy új fajta testközpontú érzékiség metaforája, mely, miként Gyenis Tibor írja, "a külső téridő képlékenységét mint saját burjánzásának folytatódását éli meg".[[6]](#footnote-6) Az etikai ízlelés független mind az evolúciós szükségletektől, mind a kultúra és kulturális tárgyak poszt-strukturalista erotika-metaforáitól.

 De mit is kezdjünk a testiségnek, az evésnek mint emésztésnek, a túlnövekedésnek, felfúvódásnak, a Baudrillard-féle fatális stratégiáknak képéivel? Úgy véljük, a test túlnövekedésével megvalósuló és megsokszorozó virtuális valóságok képe élésen szembeáll az evésnek mint ízlelésnek fenti leírásával. Már csak azért is, mert a testnek mint érzékszervnek a fogalma, melyet a modernizált érzékelés hívei zászlójukra tűznek, nem azonos a XVIII. század végi kertépítészet szünesztetikus érzékelésével. Míg történeti elődjénél egy sajátos feszültség figyelhető meg a különböző érzékszervek - elsősorban a látás - működése és az én egocentrikus mozgása között: a látvány látszólagossága folytonosan lelepleződik és újraépül az én mozgása során, vagyis egy konkrét és valóságos egység hátterében, addig a posztmodern virtualitásban az én mint konkrét és valóságos egység nem létezik többé, s ezáltal elveszik az érzékelés közvetlensége. Ugyanakkor a virtuális valóságok világában "előálló gondolkodás - miként Nyíri Kristóf írja - cseppfolyós, fragmentált, formulákban mozgó, nélkülözi a látásmód egységességét, sőt mintegy az önálló én meggyöngülésével jár."[[7]](#footnote-7) Az érzékelés közvetlenségének és a gondolkodó szubjektivitásnak, a *cogito*nak az elenyészése tehát egyidejűleg megy végbe. Ez pedig fenti elemzésünket látszik alátámasztani, hiszen az egyedi érzékelésére, az abszolút más eljövetelével szembeni viszonyulásra csak egy minden szubjektivitásnál nagyobb szubjektivitás képes. Ennek hiányában egy széttöredezett szubjektivitás érzékelése - gondolkodásához hasonlóan - valóban csak a jól felismerhető, karakteres és sematikus ingerekre képes reagálni. Nem véletlen tehát, hogy az íz egyediségének helyébe a nagyon pontosan kiszámítható és mindig reprodukálható - már-már szinte a tudatunkban érzett - íz, a MacDonald's-féle algoritmizált recept lép. Az sem véletlen talán, hogy az íz ilyetén kiszámíthatósága a korábban említett ízkeresésre megy vissza, amikor a kulturálisan elérhető ízek az egyedfejlődés korai szakaszában rögzülnek, s képtelenné teszik az ént az új ízek élvezetére.

 A magunk részéről éppen ezért nem látunk éles különbséget a konzumerizmus ál-biotechnológiája és a posztmodern burjánzó testisége között. Azonos paradigma elemei, melynek alapja a digitálisan konstruálható lehetséges világok ideája. A burjánzás metaforáját természetesen kiterjeszthetjük olyannyira, hogy beleférjenek a véletlenszerűséget generáló, az ún. random-mutációs komputerprogramok is, azok, amelyek a kiszámíthatatlanságot vannak hivatva szimulálni. Ám minthogy ezek mögött is egy algoritmikus szerkezet - Lévinassal mondva, egy tudati megragadás - áll, a konkrétság, a szingularitás kihull belőlük. Talán érdemes itt megemlíti, hogy a napjainkban egyre népszerűbb másodlagos szóbeliség fogalma sem tud mit kezdeni az egyediséggel. Éppen ellenkezőleg, lebontja azt. Amikor Nyíri Kristóf amellett érvel, hogy a szövegszerkesztőben írt szöveg mindig befejezetlen és változtatható marad, akkor tulajdonképpen azt állítja, hogy az egyediség nem létezik.[[8]](#footnote-8) Amivel a szövegszerkesztőben találkozunk és amit javítgatunk, az nem az egyedi szöveg, nem a sokszorosan átjavított kézirat, hanem az egyediség negatív megszüntetése: a befejezetlenség. Az egyediség híján természetesen nem merülhet fel az etikai viszonyulás kérdése sem: nem tételeződik egy transzcendens másik, aki a maga megragadhatatlanságában mindig konkrét és egyedi marad, és aki sürgetőleg szólít meg. A virtuális valóságok éppúgy megfosztották az embert az egyedi viszonyulás kényszerétől, mint a transzcendens másik, a Végtelen utáni Vágytól. Persze nem állítjuk, hogy az ember cserébe megkaparintotta volna a biztos tudások tárházát: a befejezetlenség élménye, érvelhetnének ellenfeleink, semmiképpen sem ezt sugallja. Ez a befejezetlenség azonban egy fajta rossz végtelen, mivel az ember virtuális uralmát feltételezi, a szétomló és összeálló formák mögött megbújó Gonosz Géniuszt, aki kiismerhetetlen, de azért maga semmit sem bíz a véletlenre. Levinasi értelemben a mindig azonos Magát, s nem a Mást jeleníti meg.

 Ez a Géniusz természetesen maga az ember is lehet, amikor például globalizációs stratégiákon töri a fejét. Az evés mint ízlelés ellentétes a globalizációval, s mint ilyen már mítosznak számítható, hiszen nyilvánvaló lehet számunkra, hogy magának a globalizációnak nincs alternatívája. Az alternatívák csak a globalizáción *belül* állnak fenn. Jóllehet vannak szórványos kísérletek az édeni állapot visszanyerésére. E kísérleteket az organikus szemlélet fogalmával jellemezhetünk. Az organikus szemléletben alkalmazható a határ "innenső" értelme, hiszen van egy pont, ahol a "kis ok, nagy okozat" elve semmivé lesz; van egy határ, ahonnan az ismeretlen, a félelmetes, vagy a levinasi Arc kiemelkedhet. Az organikus ember is szeretne túllépni e határon, akár a Paradicsom embere, de miként ő, az organikus ember is csak innen léphet át rajta, anélkül, hogy valaha is a túlira jutna. Azt, hogy vannak-e még határok, nem tudjuk, de hogy léteznek még ízek, hogy az etikai lehetőség benne rejlik még érzékszerveiben, azt bizton kijelenthetjük. A kérdés csak az: van-e még olyan szubjektivitás, mely egy efféle etikai viszonyba tud lépni.

1. Az idézeteket egy készülő fordítás alapján adjuk meg. Az oldalszámok a következő kiadásra vonatkoznak: *Totalité et infini.* Kluwer. 1990. [↑](#footnote-ref-1)
2. Természetesen az evésnek van egy korábbi mozzanata, mely magának az ételnek az elkészítését alkotja. Mivel itt az evés etikája fontos számunkra, el kellett tekintenünk e megelőző fázis elemzésétől. [↑](#footnote-ref-2)
3. És mondá az Úr Isten:

Ímé az ember olyanná lett, mint mi közülünk egy,

jó és gonoszt tudván. Most tehát, hogy ki ne nyújtsa kezét,

hogy szakasszon az élet fájáról is, hogy egyék, s örökké éljen:

 Kiküldé az Úr Isten az Éden kertjéből, hogy mívelje a földet ,

melyből vétetett vala. (Mózes I: 3, 22, 23) [↑](#footnote-ref-3)
4. E szétválasztással szemben felvethető a következő ellenérv: Isten nem két tiltott fát, a tudásnak és az életnek a fáját helyezte el a Paradicsomban, hanem csak egyet: a tudás és az élet csupán e fa két oldala. Erre utal az a tény, hogy mindkettő "a kertnek közepette" található:

 És nevele az Úr Isten a földből mindenféle fát, tekintetre kedvest és eledelre jót, az élet fáját is, a kertnek közepette, és a jó és gonosz tudásnak fáját. (Mózes I: 9)

 És mondá az asszony a kígyónak: A kert fáinak gyümölcséből ehetünk.

 De annak a fának a gyümölcséből, mely a kertnek közepette van, azt mondá Isten: abból ne egyetek, azt meg sem illesétek, hogy meg ne haljatok. (Mózes I: 3, 2, 3)

Tudás és élet azonban ebben az összefüggésben is egymást kizáró és kölcsönösen feltételező alternatívákként adódnak, s így nem mondanak ellent fenti elemzésünknek. Az antinómia *diegetikusan* értelmezhető: a bibliai történetben egymás utáni alternatívaként merülnek fel, olyan sorrendben (enni először a tudás, azután az élet fájáról), melyet az isteni beavatkozás - a kiűzetés - lehetetlenné tesz. [↑](#footnote-ref-4)
5. Lásd pl. a Gregorry-Gombrich-féle nézetet, miszerint a látás során különböző hipotéziseket tesztelünk, vagy John McDowell tételét, miszerint a fogalomalkotás "egészen a legalacsonyabb szinten jelen van". [↑](#footnote-ref-5)
6. *Déli Felhő* (1997) 2: 72-75. [↑](#footnote-ref-6)
7. "hagyomány és szóbeliség'", *A hagyomány filozófiája*. Budapest: T-Twins. 1994. 40. [↑](#footnote-ref-7)
8. *i.m.* 38-39. [↑](#footnote-ref-8)