

**Boda László**  
**A létbizalom filozófiája**  
**Az innensőtől a túlsó partig**

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)  
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért  
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.

Boda László

*A létbizalom  
filozófiája*

---

*Az innensőtől a túlsó partig*

# Impresszum

**Boda László**  
**A létbizalom filozófiája**  
**Az innensőtől a túlsó partig**

Filozófiai alapkérdésekről  
közérthetően, egyéni koncepcióval,  
korunk tudatszintjén.

Kézirat

---

## **A könyv elektronikus változata**

Ez a publikáció a nyomtatás előtt, kéziratban meglévő könyv elektronikus változata. Az elektronikus változat a szerző engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más jog a szerzőé.

## Tartalomjegyzék

Impresszum .....	2
Tartalomjegyzék .....	3
Bevezetés .....	5
I. A gondolkodás szituációja a jelenben .....	7
1. Alapállás, helyzetjelentéssel .....	7
2. Gondolkodói önismeret.....	10
3. Magyar voltom mint szituáció. Conditio hungarica .....	12
4. A földrész, amelybe gyökerezem. Gadamer és „Európa öröksége” .....	18
II. Módszertani vizsgálat.....	21
1. Alapozó megfontolások .....	21
2. A szellemi tapasztalat .....	24
3. Új szemléleti tájékozódás. Szélgjegyzetek a posztmodernhez. ....	27
4. A szöveg és olvasata. Hermeneutikai teszt.....	32
5. Amire a filozófiának kell válaszolnia: mit jelent az, hogy „tudomány”? .....	36
III. Megújuló létbizalom. A metafizika rehabilitációja .....	45
1. A metafizikai anyag .....	45
2. A szellem. Valóság, vagy illúzió?.....	48
3. A személyes egzisztencia mint jelenlét.....	54
4. A dimenziók ontológiája. Tér és idő.....	57
5. Mennyiben használható metafizikailag az okság elve? .....	64
6. Az analógia új elmélete és a metafizikai nyelv megalapozása .....	68
7. Az értékrendi istenérv és a Teremtő Akarat .....	71
8. A szellembölcseleti istenérv .....	78
IV. Összegeyztethető-e a teremtés az Evolúcióval? .....	81
1. A teremtés nem helyettesíthető be a monizmussal .....	81
2. Ki teremtette a Teremtőt? .....	85
3. A lébeli rossz problémájának filozófiai megközelítése és a teremtés .....	87
4. Az evolúciós lét rejtvénye. Fává növekedő magok a teremtésben .....	92
5. Az emberfölötti ember illúziója és valósága.....	96
6. Túl a darwinizmuson. Jacques Monod és a DNS-re alapozott Evolúció.....	101
7. A teremtmények szolidaritása.....	105
8. Szolidaritás a jövő generációkkal .....	108
V. Filozófia és költészet, Heidegger-triptychonnal .....	110
1. Költő-e Heidegger?.....	110
2. Heidegger és Hölderlin .....	113
3. Heidegger és Pilinszky.....	121
VI. A filozófiai etika néhány sorskérdése.....	135
1. Kierkegaard és a döntés .....	135
2. Szabadság-tudatunk kettős megkísértése .....	140
3. Az erkölcsi dilemma .....	142
4. Az ember és az előítéletek .....	145
5. Szeretet, érték, érdek.....	149
6. Politika és erkölcs .....	153
VII. A hitre megnyitott értelem. Az Alfától az Omegáig .....	155
1. A végső jövő és a filozófiailag megalapozható remény .....	155
2. A földöntúli élet és a túlvilág rejtvénye.....	159

3. A fény filozófiájának kontúrjai.....	162
4. Utószó .....	164
Jegyzetek.....	166

## Bevezetés

„*A létbizalom filozófiája*”...A cím magyarázatot és a mondanivaló nyitányát igényli. Olyan filozófiát kívánok írni, amely belép a posztmodern állapotba s vele egy új tudatforma szintézisének terébe. Az európai gondolkodás visszapillantó tükrébe is betekintve kívánok reflektálni a létre, amely minden hiteles bölcséleti vizsgálódás elsődleges tárgya. A posztmodern ebben a perspektívában kifejezetten az újkori filozófia úgynevezett „modern korszakának” túlhaladását jelenti. A szekularizált gondolkodás keretében a 20. század ateizmusa eltékozolta a létbizalmat, melynek következménye lett a *metafizikai hajléktalanság*. Albert Camus filozófiájában az Isten nélküli világ abszurdá vált, benne az ember világformáló erőfeszítése pedig értelmetlen, sziszifuszi kőgörgetéssé. A reménytelenség létdepressziója az öngyilkosság filozófiai szakadékához vezetett. Carnap az erkölcsi parancsokat még az értelmes kijelentések szótárából is kitörölte. Az angol analitikus filozófia Wittgensteinnel az emberi beszéd metafizikai hatékonyságát vonta kétségbe. A lét problémája szövegproblémává zsugorodott. Az Evolúció az anyaghoz tapadt darwinista értelmezés martaléka lett. A pártállam pedig már kötelezővé tette a materialista ateizmust. A jelen azonban a posztmodern kereteiben újfajta szintézist igényel a klasszikus filozófia tézise és a modernek antitézise után: új koncepciót és vele a létbizalom visszafogadását, a bölcséleti hagyomány értékei iránti új fogékonysággal.

Filozófiai vizsgálódásaim számára az „*innenső*” elsősorban a saját gondolkodói állapotomat, a tudomány és azon belül az Evolúció korszerű értelmezését jelzi, a hazai terepet illetően a magyarság sorskérdését is megérintve. A „*túlsó part*” viszont a metafizika fő vonalának esélyeire, Isten létének kérdésére és a végső dolgok rejtvényére utal.

Itt az idő, hogy visszafogadjuk a létbizalmat, amelyet embervoltunk szellemi beirányzottságában hordozunk. A gyermekkor első eszmei szárnypróbálgatásai, kérdéskérdései már erre mutatnak. Csak a világban való lét megrendítő tapasztalataival szembesülve esünk a reménytelenség kísértésébe. S jobb esetben csupán átmenetileg. Kísért a gondolat, hogy halálunk végérvényesen pontot tesz életünk végére. S a Világegyetem s vele a földkerekség sem kerülheti el a maga halálát, legfeljebb idő kérdése mindez. Holott a túlélés ösvágyát hordozzuk magunkban. Egyetemes múltunkat pedig szüntelenül kutatjuk és megőrizzük, tudatunkban, kultúránkban. És mennyi mindent megteszünk azért, hogy maradandó nyomot hagyjunk magunk után a világban. Mindez semmivé válik? Nincs transzcendens „Memória”, amely létezésünk kalandját valamilyen formában megőrizné? Miért vagyunk egyáltalán? S a létünket adó Végső Okot meg a Végső Célt föl tudjuk-e deríteni, vagy csupán a vallások hitébe kapaszkodhatunk? Egyáltalán: meddig képes eljutni a magára hagyott emberi értelem?

Nehéz veretű, elvont és több kötetes filozófiát írni ma kockázatos vállalkozás volna. Az irodalmi stílus igényeit föl vállaló esszé, az emberi közvetlenségtől sem vonakodó reflexió azonban ma is hatásos. Elbír igényesebb filozófiai gondolatmeneteket is. Követelmény viszont, hogy létezésünk lényeges kérdéseire koncentráljunk, hogy komolyan vegyük a meggyőző érveket meg az egységes lét-koncepciót s hozzá az értelem rakétaútját, újra fölfedezve a matematikával rokon metafizikát, s ezzel új utakat keresve a Teljes Lét felé.

A posztmodern tágasabb keretei elbírják a filozófiai gondolkodás kötetlenebb formáit, azon belül pedig a személyes hangvételt, az egyéni szellemi tapasztalatok beiktatását éppúgy, mint az elméletibb okfejtést és az etika meg az esztétika egy-egy gyakorlati jellegű és időszerű kérdésének megvilágítását. Ehhez segítséget nyújthat az irodalmi esszék iránti vonzódásom és képi látásmódom spontaneitása. Hiszen fiatal tanár koromban pihenésképpen is esszéket olvastam legszívesebben. S olyan mestereim voltak, mint Rónay György, Illés

Endre, legfőképpen pedig Németh László, továbbá – különállóan – Romano Guardini és Teilhard de Chardin. Valahol és valamikor ki kell jönni annak, ami ezzel kapcsolatban tudatalattimba lerakódott, hogy a jelen kötet kereteiben hasznosítani tudjam. Hiszen az érzékeinket lefoglaló, árucikkeket propagáló plakátok és a szenzációt hajszóoló újságcikkek idején, amikor még a legrangosabb költészet is érdektelenségbe fullad, nem könnyű figyelmet keltetni a gondolat üzenetével, az igényes szóbeli közlés mesterei nélkül. Platón, Szent Ágoston, Pascal vagy Kierkegaard gondolkodóként az írás mesterei is voltak.

# I. A gondolkodás szituációja a jelenben

## 1. Alapállás, helyzetjelentéssel

A filozófia jelenbeli tájékozódásnak figyelembe kell venni a kor szellemi időjárás-jelentését. Európában például az amerikai sikerfilozófia importját. A „kihívás” szó rutinná vált, de csak keveseknél jut el a metafizika „kihívásáig”. A létünkkel való szembenézés, az egzisztenciánkra adott válasz kihívása azonban más, mint a jól bevált pszichológiai trükkök kiárúsítása a könnyű és gyors érvényesülés érdekében. Ami az ilyen érvényesülést illeti, különben sem lehet meg az esélyegyenlőség. Egy első osztályú filozófus lépéshátrányban marad a másodosztályú táncdalénekesekkel szemben. S ebben nincs semmi égbekiáltó igazságtalanság. Ez egyszerűen az ismertség és elismertség átfutási idejének törvénye, amely kompenzálódik, ha a maradandóság mércéjét alkalmazzuk. A közlés visszhangjára azonban szükség van. Egyik kollégám szellemesen jegyezte meg az asztalnál, hogy a görögök híres jelmondata: „Ismerd meg magadat”, új változatában jellemző korunkra: „Ismerd meg magadat”. Ki is tagadhatná: az informatika korszakába léptünk. Persze már régtől módosítottuk a közmondást, hogy a jó bornak nem kell cégér. Dehogynem kell. A tokaji bor országában tudják. Azt is, hogy mi lesz, ha ellopják a cégért, holott az védett (az olaszoknak is van „tokaji boruk”). Aztán ott van az angolszász gondolkodás Wittgenstein nyomán divatosná vált és közmondásként idézett szlogenje: „Amiről nem vagyunk képesek beszélni, arról hallgatni kell”. Ez nyilván a metafizikai kérdésekre vonatkozik. És valljuk be, az angol gondolkodás és az angol nyelv informatikai hegemoniája révén megvan a világvisszhangja. Az „erről nem beszélünk” szmokingos agnoszticizmusa számomra mégis idegen. Persze tisztességesebb, mint a „horror metaphisicae” jelszava. Hiszen világtapasztalat, hogy földi létünk horror műfaja éppen ott kerül sorsunk színpadára, ahol a metafizikai kérdéseket már levették a műsorról.

Új problémákat vet fel jelen világunkban a *globalizáció*, amely a filozófiát is válaszra készíti. A szó említése nem jelenti annak maradéktalan igenlését, de elvetését sem. Számomra hangsúlyos a „világtávlatú” és a „globális” fogalmak különbözősége, jóllehet a közös vonások nem hiányoznak, s a globális törekvésekben komoly gazdasági értékek rejlenek. A szembenállás azonban bizonyos vonatkozásban akár kiélezett is lehet. A „világfelelősséget” nem szívesen nevezném „globális felelősségnek”. „A világ Megváltóját” sem mondanám „globális Megváltónak”. Kötelezővé tett utilitarizmus? Egyes világcégek terjeszkedése? Aki nem a létezés igazságát és létproblémáink humán megoldását keresi, hanem például saját portfóliójának kíván világpropagandát biztosítani, az elveszíti illetékességét a filozófiai nézetek tágas párbeszédében akkor is, ha profitot termelő törekvésebe bevonja a bölcséletet. Ez egy vagyonos római patríciumot idézne, akinek filozófus-rabszolgája van. Görögországból. A profit igénye jogos, csak a belőle lelkedzett filozófia gyanús: az utilitarizmus. Ennek lehetne ironikus változatú jelszava, hogy „A Cég szentesíti az eszközt”. Van költő, aki reklámszövegekkel keresi a kenyerét. A gondolkodás azonban nehezen egyeztethető össze a kenyérkeresettel. Aki ebből próbál megélni, rossz utat választ. A napi egzisztencia gondja nem engedi szóhoz jutni az emberi egzisztencia problémáját. Az önálló és hivatásszerű gondolkodás bizonyos értelemben fényűzésnek számít, mentesen az anyagi gondoktól, de fölszámolva a luxusigényeket. Ami a pénzt illeti, azt a filozófus idő formájában kell, hogy igényelje. „Az idő pénz”. Tehát a filozófiai gondolkodás ma – az idő fényűzése. Mert a gondolkodáshoz idő kell. És mentesnek kell lenni az érdekek szorításától. A televízió nyilvánossága előtt nem lehet „gondolkodni”, legfeljebb egy kvízzjáték versenyzőjeként. A

termékeny televíziós viták „kompetens partnerként” való résztvevői már otthon és előbb gondolkodtak. A televíziós beszélgetésben csak eszmét cserélnek, elfogadva a műsorvezető diszkrét vezénylését, nehogy túlbeszéljék a másikat.

A helyzetjelentés nyomasztó felismerése, a mi korunk szellemi röntgenlelet azt mutatja, hogy a *metafizika hiányának hajléktalanjai* vagyunk. Holott a homo sapiens egyúttal homo metaphisicus is egyben (ld. temetkezését). Metafizikai „hajléktalanság”? Nietzsche nagy hatású gondolkodó, bár inkább költő, mint filozófus. Ezt maga vallja meg. Filozófus-költőként pedig a Vereinsamt, az „Elhagyatva” című, antológiákban közölt, kivételesen nagy versében vallja meg azt, amit a metafizikai hazátalanság jelent. Ma így mondhatnánk: *a metafizikai hajléktalanság léthangulata*. Refrénje a szöveg-egész nélkül majdhogynem banális igazságot mond ki, de a szöveg-egészben kivételes erejű költői szuggesztivitás hatása alá kerülünk, amelyben csak statisztálnak a rímek: „*Jaj, akinek nincs otthona*”... S ha már a szövegről esik szó, tegyük hozzá: bizonyos posztmodern filozófiai irányzat szerint minden filozófia pusztán csak szöveg. Mintha a könyv szerzője nem mondana semmit, csak „szövegelne”. Nietzsche említett versének foglyaként véglegessé válik szkepticizmusom az ilyen fölényeskedő szöveg-elméletek iránt. Egy gondolkodó szellemi terméke csak szöveg? Felelőtlen kilazítása ez a nyakkendőnek a hallgatóság előtt. Mégis: ami indokolt a szövegekre koncentrálásban, az figyelemre méltó. Megnőtt előttünk a „szöveg” rangja és fontossá vált az „olvasata”. A strukturalizmus szemszögéből: szöveg a műtőasztalon! A hiteles „olvasat” alapkövetelménye viszont az, hogy a szövegnek objektív mivoltában is van jelentése.

A filozófia története a különböző eszmei zsákutcákra vonatkozóan is megvilágosító szellemi tapasztalatot kínál. A szolipszizmus eljutott ahhoz a tételhez, hogy „Ha minden csak a tudatomban van, akkor egyedül én létezem és rajtam kívül nem létezik senki és semmi”. Múzeumi eszme, mégis időszerű az üzenete, mert az egoizmus lényegét fogalmazza meg. Katatón bezárkózás ez a saját énbe. Az egó magánzárkója. A világ annyiban érdekel, amennyiben bennem tükröződik. Ez ugyanúgy zsákutcaja a filozófiai gondolkodásnak, mint az, ha a bölcséleti eszméket merő szöveggé értékeljük. Kátyú, amelyből ki kell jutni. Az ilyen – eszmeileg kiépített – egocentrizmus komolytalanná tenné a filozófiai gondolkodást, ha az ember komolyan venné. A másakra és a világra nyitottság radikális destrukciója, amely egyben a szellemi pokol beismerő vallomása: „Csak én létezem, és rajtam kívül senki és semmi”. Végezzük csak el a szellemi kísérletet! Ha csak saját tudatom bizonyossága marad meg, akkor vége a filozófiának. Innen nem lehet tovább menni. Ha az emberi gondolkodást lepároljuk és kikötünk a póre szövegeknél, akkor ugyanoda jutunk. Itt sem lehet tovább menni. Ha el kell hallgatnom bizonyos létkérdésekkel kapcsolatban, akkor megint nem lehet tovább menni. Aki pedig a test vetköztetésére koncentrálja élete értelmét, az ugyanerre a sorsra jut. A korai végállomáshoz. Mert a testet, ha leszedtük róla a ruhát, már nem lehet tovább vetköztetni. A mezítelenség nem fokozható. Beütöttük a fejünket a végesség falába. Arisztotelész és nyomában Aquinói Tamás már felismerte, hogy a lélek az, amely „valami módon minden”. Szellemünk nyitott a végtelenre. Ez a homo sapiens. A tudományra is ez a jellemző. A fizika útja például megmutatta, hogy igenis tovább lehet menni. Épp amikor a 19. század végén eljutott a klasszikus fizika végállomásához. Úgy látszott: nincs titok már, sem a földön, sem az égen. A vég azonban új kezdet is lett egyben. Mert ahol a klasszikus fizika végződött, ott kezdődött a modern fizika. A lepárolt „szöveg” azonban posztmodern találmány, de egyben a posztmodern félreértése is. Hiszen a posztmodern a klasszikus és a modern szintézise. Benne a hagyományos értékek újrafelfedezése is jelszóvá lett. Az építészet rá a tanú. Nálunk ennek ellenére posztmodern címen sminkelt szürrealizmust futtatnak a képzőművészetben. S a társadalomelmélet is mintha nem ismerne mást, csak a végleteket. Ha túl vagyunk a kommunizmuson, jöjjön újra a jól bevált kapitalizmus. A haszon mindenkinek felett, minél koncentráltabban és minél kevesebbeknek. S az információk áradatában olyan fogásokkal, amelyek megmutatják, hogy a haszonelv az élvezetelv ellen



fordul, hiszen a televízióban a legizgalmasabb filmrészleteknél kell beiktatni az áru plakátírozását, megrontva a hangulatot és a kedvet. S ez még mindig jobb, mint amikor az emberi tisztesség maradványait is bepiszkolják s a kultúra meg a vallás legszentebb értékeit sem kímélik a meghökkentés érdekében. A Cég szentesíti az eszközt.

A technika fejlődése áldást és átkot teremt. A televízió képekkel telítve tálalja föl a tudományosan feltárt legújabb ismereteket. Elámulunk az emberi értelem újabb és újabb csúcsteljesítményén. Csak az a nyomasztó, amikor egyszerre csatornát váltunk és ott már azt kell hallgatnunk, hogy mennyire „intelligensek” az állatok. Ebből ugyanis váratlan következtetés adódik, miután tudatunk a „gondolkodó gépek” elnevezést kénytelen-kelletlen megemésztette, pontosabban: csak lenyelte. Arra kellene következtetnünk, hogy az állatok intelligencia dolgában fölülmúlják az embert? Hiszen – mint bizonygatják – minden állat intelligens, az emberek között viszont elég sok akad, aki intelligencia-hiányban szenved. Micsoda idők! Egyfelől fölértékeljük a szavakat, amelyeket kompjúterizálni is lehet, és ugyanakkor másfelől ennyire leértékeljük a szavakat, amikor felelőtlenek vagyunk azok használatában. Én büntetésül százszor leíratnám, hogy mi az „intelligencia”, amely az „intelligo” szóból származik és azt jelenti: „*megérteni*”. Nem feltételes reflexek útján, nem puszta érzékleti percepcióval, hanem az értelmes lény appercepciójával, tudatos formában, sőt az önkritika kíséretében. Az ember ugyanis az ismert bölcsességgel kifejezve: „*tudja, hogy tud*”. Az állat pedig nem tudja, hogy tud. Aztán filozófiailag hitelesítve kellene kifejezni, hogy más dolog „*gondolkodni*” és ismét más „*gondolatfunkciókat*” betáplálni, mondjuk egy robotba. Naivitásunk olykor már égbekiáltó. Még megérhetjük a jelszó születését: „Félre a filozófusokkal! Jöjjenek a gondolkodó gépek!”. „*Gondolkodó gépek*” azonban nincsenek. A „gondolkodó” gép sem tudja, hogy tud. Azt tudja, amit beletápláltak a valódi gondolkodók. Mintha a szavak nem azért volnának, hogy jelezzenek, hanem azért, hogy reklámozzanak...

Féket kellene rakni elszabadult fantáziánkra is, mert abból csak fantazmagóriák születnek. Nincsenek tehát „gondolkodó”, csak gondolatfunkciókat végző gépek. Még a legkiválóbban megszerkesztett sakkozógép is ilyen. Legyőzheti a sakk mestert, de ezzel nem növekedik meg az öntudata és nem válik diadalittassá. A számológép sem „számol”, csupán számolási funkciókat végez, még ha tökéletesebben teljesíti is feladatát az embernél. A reflektáló emberi értelem különbséget tud tenni, ha ugyanazon szó szerepel egy mondat állítmányaként.

„A gép számol”.

„Az ember számol”.

„Isten számol”. (Utóbbi a pitagoreusok gondolata. És Einsteiné.)

Ehhez hasonlóan nagy a különbség a gépi memória és az ember memóriája között. A gép memóriája persze lehet tökéletesebb az emberénél, bizonyos adatok funkcionális tárolása tekintetében. A gép viszont, ha kiöregedik, nem írja meg emlékezéseit „memoár” formájában. Ennyit az állati „intelligenciáról” és a „gondolkodó gépekről”.

## 2. Gondolkodói önismeret

Tizennyolc éven át tanítottam a filozófiát. S utána sem szoktam le arról, hogy reflektáljak az emberi létezésre. A rendszeres meditáció jó iskolája a gondolkodásnak. Az irodalommal és a képzőművészettel való találkozásom segítheti a világos stílusban, megfelelő képekkel, hasonlatokkal való közlést. Az internetes korban ez már követelmény. Van érzékem az önkritikához. Képes vagyok elfogadni a tölem távolabb állók értékeit, egy ateistáét is. Tudatos nyitottságra gyakorlom be szellemi alkatomat. Meg tudom különböztetni, mi az, amit hiszek, és mi az, amit tudok, továbbá azt is, amit a tudományok révén tudok és amit a filozófia által tudok. A múlt idő pedig megérleli a tudatalattiban alkotásra formálódó eszméket. Abban egészen biztos vagyok, hogy *tudásunk és gondolkodásunk nyitottságát meg kell őrizni.*

Önvizsgálat. Személyes karakterem nyilván magával hoz egy bizonyos igazodási módot a létezés kérdésében is. Úgy ítélem meg, hogy ez alapvetően pozitív igazodás, az optimizmus sajátos betétjével. Gondolkodóként a görögök „nevető filozófusának” vagyok a rokona. Van humorérzékem. Volt egy barátom, aki depresszióra hajlott, és azért csatlakozott hozzám, mert vonzotta az optimizmusom. Azt persze nem tudta, hogy van, amikor éjszakánként feljajdulásaimra ébredek. Hiszen álmaimban is kísért, hogy mi minden történik a világban. S hogy mi minden van a mi – még mindig nyomasztóan tekintélyelvű – magyar társadalmunkban. A fokozott szellemi érzékenységet meg kell szenvedni. Hogy mi van derűs arcképem mögött, azt én tudom. Tudatalattimban fölhalmozott indulatok. Különösen az gyötör meg visszatérően, amit a kisgyermekkel művelnek ebben a világban. Eszembe jut a malomkő hasonlata, amit Jézus mondott. Ilyenkor elképezelem, hogy milyen ítéletet hoznék ügyükben. Ha pedig mögöttük vannak a főbűnösök, akkor őket állítom képzeletem bírói széke elé. Mennyire igaza van Pázmánynak, amikor azt mondja, hogy a jog pókháló. A legyet megfogja, a darázs azonban kirepül belőle, s Pilinszkynek, amikor sajnálja a bűnözés kisstilű végtermékeit. Az igazi bűnösök többnyire a háttérben vannak. Például egy filmes, aki begyűjtötte a szadista fantáziáját, vagy megmutatta, hogy milyen ötletesen lehet gyermeket rabolni és nőket kínozni, gyilkolni. Nem a poklot kell tagadni, hanem elítélteit kell jobban megválogatni. A tudatos gonoszság és ártani tudás művészeit, a főbűnösöket, akik azt szuggerálják, hogy nemi inger levezetésére embert lehet kínozni és gyilkolni. Mert nekik a vágy számít, amit bármi áron ki kell elégíteni. Akkor is, ha az a vágy a poklokat idézően alantas, bűnös és sötét. Akkor is, ha ez a vágy maga az iszonyat. Akkor is, ha sorozatgyilkosság az ára. „Macht Spaß”. „Engem ez szórakoztat” – mondják. Az elfojtott vágyakat ki kell élni! Nem inkább humanizálni? Az előbbi volna a legfőbb életszabály? Ez volna az élet értelme Isten nélkül? Mi van a Humánus ítélszékével? „Pacience, pacience. Pacience dans l'azur”... A francia De Sade márkit fölmentették, sőt rajongásukkal öveztek a lelki aberráció párthívei. „Nem bűnös! Inyenckedő perverzítésában inkább feltűnően eredeti”... Mire megyek én a magam belső ítélszékével? És mire létbizalmammal a csődbe ment humánus árverésén? Száz évvel később kaptam meg a hírt. A francia márki romokban maradt kísértetkastélya a szürrealisták zarándokhelye lett.

Erős bennem a kreativitás igénye. Ezzel kapcsolatban azt a szállóigét találtam ki, hogy „*Alkotni – arany*”. Némi iróniával fogalmazva: ez „aranymondás” a szó szoros értelmében, bár „szállóigeként” még csak készenlétben van a repülésre. Ugyanakkor igényesen kívánom megítélni a gondolkodói eredetiséget. Semmiképpen nem az igazság keresésének rovására. S nem különcködéssel. Salvatore Dali nagy festő. Mért akar feltűnni a bajuszával? Mért nem engedi, hogy a képeit nézzük és ne a bajuszát? Minek ez a színjáték? Régi igazság, amit az Aquinói mondott ki. Régi, de máig nem kopott meg. A műnek kell érdekesnek lenni, nem a művésznek. A művész feltűnést keltő allűrjei az ő magánügye. Vagy a barátaié. Esetleg a

pletykalapoké. Mit érdekel engem, hogy Ady hogyan fordított hátat Szabó Dezsőnek, annak idején, az irodalmi kávéházban. Az a kérdés: mi maradt meg a verseiből. A szent esetben fordítva van. Abban a saját személyi értéke, jósága, hiteles és mély embersége a fontos, nem a – mondjuk – irodalmi alkotásai, amelyek persze lehetnek kiemelkedők is, mint Ágoston Vallomások c. szellemi önéletrajza. Azt a világirodalom tartja számon. A legvonzóbb persze az, ha az alkotó nem marad le embersége rangjában alkotásaitól. Az volna a hiteles emberi létforma, ha jó a mű és igaz ember az alkotója is.

Kritikus alkat vagyok. A kritikára reflektálva azonban tudom, hogy ha nem a megértés szándékával közeledem a művekhez, ha mások műveit csak „lekritizálni” akarom, kritikám öncélúvá és ezzel használhatatlanná válik. Visszajára fordul, mert a magam kritikai elmarasztalása lesz belőle. Kant arról győzött meg, hogy nagy filozófus is lehet kritikus, sőt kell, hogy az legyen. Szándékán kívül is. Az ismeretkritika azóta a filozófia alkatrésze. Aki azonban csak kritikus filozófiát akar írni, aki csak gondolkodói vetélytársait kívánja eltüntetni a föld színéről, megfélemez a létről. Az is gyanús dolog, amikor valaki azért lesz kritikussá, mert költőnek csak középszerű, hogy így álljon majd titkos bosszút az igazi költőkön. Aki csupán a léttagadásra képes, az soha nem lesz igazi filozófussá. Nietzsche úgy mutatta be magát, mint a nagy „igent-mondót” – Ja-Sager –, bár homályban marad, hogy végül is mire mondott igent. Talán a maga véglegessé vált elmezavarára?

Lehet egy gondolkodó maróan szellemes, de ezzel még nem lesz a létezés rangján igazgató. Vitriolos gúnyolódása megfakul, kiszárad, elveszíti maró hatását. Ez Voltaire-re is vonatkozik. Swift felnőtteknek szánt, irgalmatlan társadalmi szatírája hasonló módon különös véget ért. A Gulliver utazásaiból gyermekregény lett, a fantázia óriássá nyújtott, vagy eltörpített alakjaival. Egyébként: a nemet-mondás feltételezi az igent-mondást. A korai serdülő azt szajkózza, ha valamire kérik, hogy „nem, nem és nem”. S a – maga se tudja mi ellen – lázongó kamasz megnyilatkozása sem különb: „Csak azért is: nem!” A tagadás szelleme! Az önállóság idéetlen szárnypróbálgatásai. Átalakulásunk időszakában talán elviselhetők egy ideig. De akkor is nehezen. A létbizalom azt jelenti, hogy igent mondunk az emberi egzisztenciára és igent mondunk az ember jövőjére.

### 3. Magyar voltom mint szituáció. *Conditio hungarica*

Az alapállásnak s vele az emberi állapotnak az én esetemben van még egy fontos szituációs összetevője. Az, hogy *magyar vagyok*. Ez nem valami kedvező körülmény. Még megközelítésben sem olyan pozitívum, mintha az angol nyelvcsaládban születtem volna. Nyugati kollégáim és kolléganőim „udvariasságuk” első spontán megnyilatkozásaként a világ legnehezebb nyelvének titulálják az én anyanyelvemet. Holott nekem matematikai bizonyossággal ugyanolyan nehéz a német vagy az angol. S ezt hasonló „udvariassággal” meg is mondom nekik. A különbség valami másban van. Nekem megfeszülten kell tanulnom az idegen nyelveket, és odakinn el kell viselnem a kritikát, ha némi akcentussal beszélek, bár van érzékem a nyelvek dallama iránt. Itthon viszont extázisba kell esnem, ha német kollégám hozzám látogat és azt mondja: „Jonapot”. Ő kedve szerint kiutazik Angliába, Amerikába nyelvet tanulni. Rokonyelvet. S ez az egyetlen félig idegen nyelv bőven elég neki. Amerikában élő unokaöcsém pedig büszkén mondta nekem, hogy a fia angolt tanul. Mi Amerikába megyünk angolt tanulni. Ők meg Angliába. Esetleg angol tanártól, ott helyben, Amerikában. Nekem – állami hozzájárulás híján – kezemben maradt a római dispozició. Ezért itthon kényszerültem nyelveket tanulni, magánúton, hangosan vitázva – önmagammal. S a három testőr egyikének szellemi reinkarnációjával kellett megvívnom, egyszerre három-négy idegen nyelvvel is, persze túl a latinon: némettel, franciával, olasszal, angollal, legalább azért, hogy élve maradjak. Mások, ennyire mások a kulturális erőviszonyok. Ez köztudott. A filozófiában itthonról mi nem vagyunk „párbajképesek”. Külföldön élő magyarjaink befuthatnak. A tudományban ők kapják a Nobel-díjakat. Az angol nyelvcsaládhoz tartozni behozhatatlan előny. Pilinszkynek nálunk elismerten világirodalmi rangja van. Méltán. És nem csak neki. Jó lenne persze, ha ezt a világirodalom is tudomásul venné, de nem nagyon veszi tudomásul. Van a nagyvilágban, aki a térdéig sem ér, mégis ott van a világirodalomban. Ismerik, számon tartják, mert az angol nyelvcsaládban született, még ha Új-Zélandban is. Hát van igazság a Földön? Micsoda százméteres versenyfutás az, amelyben az egyik vetélytárs ötven méteres, a másik hetven méteres előnyt kap a startnál?

Magyarország kis ország, viszont elnyomott és fenyegetett helyzetéből adódóan a nagy álmok országa. Itt olykor a szertelen álmodozások kompenzációjába menekül a realitás. Hány Jánost mi nem gúnyolhatjuk ki. Kuncogás közben is meghatódva hallgatjuk, mert szeretjük. Kíváncsian lessük, figyelünk rá, még akkor is, ha nem hisszük el, amit mond. S van, amikor el is hisszük. Mert ősi közmondás, hogy „amit nagyon szeretnénk, azt szívesen el is hisszük”. Kodály Hány János című daljátéka nem gúnyolódás. A zene szakemberei magyarázták el nekem, nekünk. Megjegyeztem. Nemzeti önismeretünk dokumentuma az, sorstársi humorral dalba foglalt, megértő és hősét szeretni is tudó önirónia. Mert benne magunkra ismerünk. S Hány Jánoshoz nagyjából hasonló felállásban. A képlet, az maradandó, újkori történelmünkben is. Összeverbuvált nemesi felkelőkként, Győrnél, Napóleon ellen. „Úgy ám, az angyalát!” Kerékpárosaink pedig len bevonultak annak idején Munkácsra, Beregszászra, benzinkímélő haditechnikával. Az utódok ifjabb generációja jelenleg – külön kerékpárút híján – a járdán közlekedik, csak éppen csengetni felejtettek el, ha hátulról közelednek. Mert csengetni illenék, hogy a francia slágert idézve figyelmeztessék a szórakozott gyalogost: „Veszélyes úton jársz”...

Legutóbb magyarjaink már kerékpárral mentek neki a Himalájának is. Erről jut eszembe a Himalája magyar hegymászóinak részeredményes visszatérése, egy híján, aki ott lelte halálát. Vagy a versenyautók magyar áldozata. Sorsunk kopjafái ők. A „nagy kihívás” vértanúi. Nekünk mindig van kit gyászolni. Mert a „nagy kihívás” bennünket mindig beelkesíti. Gyerünk a Himalájára! Végére jégfalon itthon is gyakorolhatnak az alföldi legények. Mi nem szegülünk ellen a kihívásnak, ha van esélye, ha nincs. Neki az ellenségnek! Muhinál a

tatárnak, Mohácsnál a töröknek. És végül – de már másodízben, majd harmadízben is – neki az oroszoknak. Irónia? Dehogyan az. Csak iróniába fojtott fájdalom. Kíséretében, ötvenhat vértanút idézve, sorsunk visszafogott könnyeivel és Pilinszky telitalálat-mondatával: „Siratnivaló inkább, mint merész”... Hiszen mit is tehattunk volna? A kényszerhelyzet szorongat bennünket annyiszor, mint a várból kirohanó Zrínyi Miklóst.

Vívtunk mi ugyan győztes csatákat, negyvennyolcban is, de a háborút, azt rendre elvesztettük. Mármint a török idők után. Nem voltunk a hatalom, a pénz, a számarány viszonylatában egy súlycsoportban az ellenfeleinkkel. Meg aztán az összetartásunkkal is voltak gondok. Maradtak is. De az önbecsülésünket nem kell elveszítenünk. Van mire büszkének lennünk Európában. Kellenek az álmok is. Főként az irodalomban. Csak ne öltöztessük a tudomány talárlapjára a mi nagy magyar álmainkat. Például úgy, hogy: „Vigyázz, Európa, mert mi a sumérok utódai vagyunk ám!”...

Kell az irónia, amikor önismeretünk tükrébe nézünk. Még most sem felejtettük el az egyszerű újságíró, a huszadik század negyvenes éveiből, aki vastag betűs szedéssel fogalmazta meg a fennkölt figyelmeztetést, hogy a vigyázatlan ellenfél még idejében föleszméljen: „Óva intjük Angliát!” Széchenyi szerényebb volt, amikor onnan hazajött. Jóízű mosollyal nyugtázom emlékezetemben amaz elszánt magyar irodalmárt is, aki Arany János gyönyörű versét vitte el a Szigetországba, színvonalas angol fordításban. El is szavalt egy irodalmi körben, ihletett hangon, aztán csodálkozott, hogy hűvösen és értetlenül néznek rá. Nem vette észre, hogy a Welszi bárdokat Welszben kellett volna elszavalnia, nem Londonban. Hát nem angolok azok is? Angolok, angolok, a világháborúban, de nem azok egy irodalmi esten. Ott welsziek. Londonban már inkább angolok az angolok. Azok viszont a zsarnok Edward király népe. Szóval, jól mondta a mi magyarunk, csak nem jó helyen.

A provincializmussal sokféleképpen meggyűlhet a bajunk. Amerikai utam során magam is megjártam vele. Elsőre nem értettem, hogyan juttatjuk majd vissza az arizonai út kezdetén kölcsönzött remek autót, amellyel elindultunk a Grand Canyon felé. Aztán Los Angeles repülőterén megtudtam, amikor unokaöcsém három perc alatt kifizette és leadta a kocsit. És rám nézett, kajánkodó mosollyal. „Látod, így megy ez nálunk”. Mégsem maradtam adósa. Korábban ugyanis én magyaráztam meg neki, hogy más irányban kell majd haladnunk, ha látni kívánjuk a legszebb útszakaszt, amely a nagy cél felé vezet, a Grand Canyonhoz. Nem a vonalzót kell használni, hanem az útkönyveket. Az amerikaiaknak is megvan a maguk provincializmusa. Sokan alig ismerik Amerikát, holott annak polgárai. Mint ama Rómában lakók, akiknek egy magyar mutatja meg a Szent Péter bazilikát... Kell az irónia. Még az irodalomban is. A csehek például kultúráltnak tudják annak hangvételt. És saját nemzeti stílusukban. Ezt filmsikereik is visszajelzik. Hiába, közelebb vannak Nyugathoz. Annyira, hogy majdnem benne vannak. Minket jobban megkísért a jó magyar realizmus, vagy éppen a Móricz Zsigmond-i naturalizmus, a kifogyhatatlan mesélőkedv, a múltunk sirva vígadó idézgetése, meg a külföldről importált művek iránti túlzott áhítat.

A filmben csak ritkán jutunk el sajátosan magyar értékeink olyan kivételes hatású és exportképes felmutatásához, mint a Szegénylegényekkel vagy a színjátszásban mondjuk Latinovits Zoltánnal, aki úgy magyar, hogy ösztönösen európai is egyben. Ritkán jutunk el a belőlünk lelkedzett hiteles iróniáig. Színműben, filmben a Tóték ilyen, Örkény István szöveggönyvével. S ilyen annak méltó főszereplője, különösen a hasonló gyökerű és hasonlóan kiváló Sinkovits Imre kontrasztjában: Latinovits Zoltán. Nyugati színvonalú, miközben magyar, jelképpé válóan magyar, Sinkovits Imrével együtt, noha mindkettő délszláv gének birtokosa és mindkettőjük neve ugyanúgy végződik. Huszárik Zoltánnak sem kellett magyarosítania. Igazában véve az –ik névvég nem is annyira szláv, mint gondolnánk. Hiszen az Attila-fiak közt nem csak Irnik volt, hanem Dengezik is. Mégsem a neve juttatja eszembe ezt a képzőművészetből átvedlett, és különleges képi szuggesztivitással megjelenítő alkotót, aki filmjében képes Krúdyvá válni, vagy akár Csonváryvá is.

Huszárik Zoltán megjárta Olaszországot. És jól „megjárta” ott a szó szoros értelmében, amikor – gondolva egy nagyot – Vittorio de Sicát próbálta rávenni Krúdy-filmje főszerepére. Az pediglen egész rokonságát meghívatta vele egy ünnepi vacsorára, minden földi jót rendelve az asztalra (elvégre a meghívó fizeti). Leckét kell adni ennek a Keletről jött vakmerő és ismeretlen filmesnek, aki a maga „obskúrus” mozi-darabjába próbálja őt becsalogatni. Őt! A rendezőként is, aktőrként is világsztár! Ismert dolog, hogy a nagy és fájdalmas lecke után Huszárik a Magyar Nagykövetség segítségével tudta csak kifizetni a cechet. Kellett neki itáliai világsztár. Magyar sors. Olykor ilyen a mi fogadtatásunk „a büszke Nyugaton”.

Magam is voltam hasonlóan kínos helyzetben, amikor a szeretet világkongresszusán egy kapuőr kiküldött a nagy római éjszakába, mondván, hogy nincs hely a szálláson, meg hogy nem szerepelek a névsorban. Hiába igazoltam, hogy meghívtak. Íme, más népeknek is van söpörnivalójuk a saját házuk táján. Nekem mindig szimpatikusak voltak az olaszok, nemzeti hibáik ellenére. S azok is maradnak. Mint ahogyan éjszakai kiűzetésem is happy enddel ért véget. Éjfél felé – nem volt más választás – visszatértem egy taxin, elkészülve a legrosszabbra. És mi történt? A szigorú kapuőrt már leváltották. Utódja pedig szó nélkül kezembe adta szobám kulcsát, a szeretetnek azon a bizonyos világkongresszusán (ahol az épületcsoportban volt hely bőven). Megkísértett, hogy előítélet formájában tartóítsam a kellemesnek nem mondható tapasztalatot. De akkor mit kezdjek az ellen-tapasztalatokkal? Huszárik Zoltán filmjéből remekmű lett. Egyébiránt két kiváló olasz színész is eljött hozzánk, és játszott benne. Nem is főszerepet. Hát akkor? S Latinovits jobb volt, mint Vittorio de Sica lett volna. Mármost ezzel az ismeretleneket végigmérő és keservesen megleckéztető, finnyáskodó modorával. Végtére nem lehet minden nép olyan vendégszerető, mint mi, magyarok. Milyen kár, hogy ismert módon rossz propagálói vagyunk saját értékeinknek. A kulturális menidzsmenttel van a baj. Mi nem mindig futtatjuk külföldön a legjobb lovainkat.

Nem kevés azok száma, akik kinőtték ezt az országot, és külföldön, főleg Amerikában futottak be. Tudjuk. Amerika hódolatos tisztelete már a századelőn elkezdődött nálunk. Az amerikai filmben híressé vált Bánky Vilma nemzeti büszkeségünk lett annak idején. És sokat mond erről egyik méltán elfelejtett filmünk címe is: a „Borcsa Amerikában”. Mennyire más az, amiről Elia Kazan „Amerika...Amerika” című filmje vall, hiteles művészettel, messze túl a provincializmuson. Meg persze a mi Ábelünk is, Tamási Áron jóízű humorának, székely góbéságának öltözetében. Mert tehetséges ez az ország, tehetségesebb annál, mint amit elbír. Tulajdonképpen csodálatraméltó, hogy túlszárnyalta Attila és Baján népét, hogy még mindig él, bár határait illetően jócskán összezsugorodott. Mert összezsugorították. Nem szabad viszont elfelejteni, hogy ha nem a két világháború után, akkor később robbantak volna ki a nemzetiségi konfliktusok. Legfeljebb igazságosabb földosztással. Talán. Azt már nem tudhatjuk.

Mi büszkén valljuk, hogy „Európa védőbástyája” vagyunk. Ez igaz, csak éppen prózában is lehetne fogalmazni: „Európa pufferei”. De azok voltak a maguk idejében a bizánciak is. És azok a lengyelek, velünk együtt, és ma is. Bőségesen kiengeszteltük már, amit a Nyugat ellen vétettünk. Megbűnhődtek a múltat s jövőt. „Pufferek”... A Magyar Tudományos Akadémia korábbi elnöke, Glatz Ferenc fogalmazta meg így, történelmünk alapos ismeretében. És nem dalban elbeszélve, hanem prózában. A történész szókimondásával. Európa és Ázsia ütközőpontjában egzisztálunk, gondolkodóinkkal együtt. Vízválasztó a múltunkban: nagyjából a Duna. Kulturális összekötők lehetnének a két pólus, Kelet és Nyugat között. Ez a kulturális cserekereskedelem átmenő forgalmát jelenthetné. Jelenti is egyben-másban. Lehet is, kell is jól egyensúlyozni. Politikailag és kulturálisan. Még vallási téren is. A Nyugati és a Keleti Egyház diplomáciai kapcsolata, magyar közvetítéssel. Kelet felé és Dél felé. Jó tapasztalni, hogy van azért nekünk diplomáciai képességünk. Talán jobban meg kellene becsülnünk az értelmet, túl a nagy indulatokon. Jobban értékelni a jó diplomatákat.

Deák Ferencet például. Nem lehet mindenki hősi halott. Közvetítők lehetnének. De mintha inkább az ütköző szerepét osztanák ki ránk, Nyugatról. Nálunk akadnak föl még a távoli Keletről illegálisan Nyugatra lopakodók is. Biológiai kevertségünk szerencsés tulajdonság. Csak éppen nem vagyunk képesek eltartani a tehetségeinket.

Számosan vannak, akik kinőtték Magyarországot. Csak Szentgyörgyi Albertet és Bartók Bélát idézem. *Kinőtték Magyarországot...* Könnyű megállapítani, de elviselni keserves, gondolkodói szinten. Kimutatták, hogy ha egy fizikusnak nehéz volna is itthon kellő technikai feltételek mellett nagy eredményt elérni, egy biológusnak lehet. A matematikusnak is. Csak hát a légkör, a légkör... A legkiélezettebb dilemma ismert: elmenni innen, vagy itt maradni és vagy éhen halni – Csontváry –, vagy belefojtani az életet a lassú vagy gyors, a szellemi vagy a fizikai öngyilkosságba. Szélsőséges esetek ezek persze. Kivételek. Szellemi elitünk önpusztítása mégis külön fejezet a magyar öngyilkosságok történetében. „Még élhettek volna” – fogalmaz tapintatosan az irodalmi minősítés, magyar írókról, akik az alkoholba menekültek. Persze mindezt körüluggi az ateizmus szellemi légköre. A valóság az, hogy nem volt mindenkinek gyógyító orvosság, ha külföldre menekült. Kényszerből, vagy elszánásból, szerencsét próbálva az „ígéret földjén”. Kevesen vannak, akiknek sikerült. Mert vannak olyanok is, akik ott sem találnak kiutat, akik szintén vagy a lassú, vagy a hirtelen öngyilkosságba menekültek, mint a „bujdosó magyar” egyik erdélyi jelképe, a költő-író-gondolkodó, Wass Albert, vagy a Nyugaton is kivételes posztumusz sikerkönyvével Márai Sándor. Prohászka Lajosnak tartozunk azzal, hogy a filozófiájában két markánsan megmintázott magyar típusát megjegyezzük: a „vándort” és a „bujdosót”. S megadjuk a tiszteletet azoknak, akik egyik kategóriába sem tartoznak, akiknek nem retorika, hanem kényszerű döntés, hogy „itt élned s halnod kell”.

Vörösmarty rettenetes kísértése, hogy „Nincsen remény”. Széchenyi István pedig ebben tragikus jelképpé vált számunkra. A „legnagyobb magyar” kitüntetését Kossuth adományozta neki, a politikai ellenfélnek. Talán szerényebben kellene fogalmazni. Széchenyi István a kivételesen nagy magyarok – egyike. Visszafogottabban a jelzőkkel! Mert ha „a legnagyobb magyar” volna, akkor miért nem kapott helyet a hősök szobrán? Miért Kossuth van ott? Vagy miért nem együtt vannak, ha már egyszer páros csillagok? Messzire lát, és ez a veszte. Az 1848-as szabadságharc után átéli a rettenetes dilemmát. Ő aztán nem volt provinciális. Jól ismerte a térképet. Tudta, hogy mákszemnyi esélyünk sincs a „szent szövetség” szorításában. Egyáltalán semmi esélyünk. Amit megtehetünk, vakmerő vállalkozásunkkal, az a kilátástalan harc. Meg a hősi elbukás. Persze erre is büszkék lehetünk. Rangot adott a magyaroknak, Nyugat szemében is. A hősi halálra még odafigyelnek. Mint a Rákóczi-felkelés elbukásakor. Bízattak minket a franciák, mint ötvenhatban az amerikaiak. Aztán... No de vigasztalódjunk. A jóvátétel nem csekély. A Rákóczi-induló Berlioz zenéjével világmárka. Igaz, a csehek néma ellenállása, Dubcekkal, jobb propagandát kapott, mint a mi ötvenhatos forradalmunk...

Az ismétlés bűnébe esve visszatérek Széchenyihez. És vissza a gondolathoz, hogy ő ismerte a térképet. És pontosan tudta, kezdettől fogva tudta, hogy semmi esélyünk Ausztria és Oroszország „szent szövetsége” ellen. Az ő indítására kérdezem meg: miért nem nézzük meg időnként jobban a térképet? Megragadott, amikor Györffy György elmondta, hogy az ősmagyar-kutatásban mennyire tanulmányozza a térképet. Mintha elkaptam volna a gondolatát, amikor az avarok gyökereit kutattam. Mongólia részletes térképét vizsgáltam magam is, újra meg újra. Nagyítólencsével, amikor az „Avarok és székelyek”-et írtam. És talán nem hiába...

Nem szeretem a „legnagyobb magyar” jelzót, ha rutinszerűen idézik, ami nálunk sztereotípiá. Egy elfelejtett magyar vers szavaira emlékszem: „Ki a nagyobb, ki a dicsőbb?”... Elég baj az, ha egy országban csak annyit tudnak valakiről, hogy „nagy”. Még könnyebb megjegyezni, hogy „a legnagyobb”. De a felkínált áruk propagandája, plakátjai ezt is lejáratják. A „szupersztárral” a „legeslegnagyobb” párosítható. A „megasztár”. Még ez is

fokozható: „szupermegasztár”. A pártállam diktatúrájában pedig leleményesen kitalálták a „generális” felsőfokát: „Generalisszimusz” (ez Sztálinnak dukált). Petőfi Sándor szülőföldjén érdeklődött a riporter, hogy mit tudnak a költőről. Azt tudták az iskolások, hogy „nagy költő” volt. Verset azonban nem ismertek tőle. Mérlegre teszünk dolgokat, személyeket, és nem tudjuk, ki vagy mi van a mérlegen. Hát nem különös? – Más. Egy hanyag diák hiába erőltette az emlékezetét, amikor iskolai dolgozatában Arany és Petőfi költészetét kellett volna jellemeznie. Már csöngettek, amikor elérte őt a megvilágosodás, de csupán annyit tudott papírra vetni, hogy „Petőfi Sándor nagyobb költő volt, mint Arany János”... Nocsak! Külföldet járó irodalomtörténészünk meg azt mondta annak idején, hogy Nyugaton inkább úgy ismerik és ismerik el Petőfit, mint forradalmárt, nem mint költőt. Az ő mérlegük sem sokkal jobb. Nem az értékkel van baj, hanem az értékelésünkkel. A dolgozatíró esetéből azonban egy életre megtanultam, hogy óvatosan bánjak a „nagy” jelzővel. A „legnagyobb” pedig még óvatosabban. Gondolom, nem fukarkodtak a magasztaló jelzőkkel a Napkirály, XIV. Lajos temetésénél. A halál liturgiájának keretében a kor kiváló francia hitszónoka búcsúztatta az abszolutista uralkodót. Ő nem hízelgett. Merész szavait nehéz elfelejteni. Mert ez mondta: „Egyedül Isten nagy, testvéreim”...

Széchenyi István a magyar sors egyik kiemelkedő szimbóluma...Az adott történelmi helyzetben persze valóban ő a „legnagyobb”. Mégsem őrá hallgattak. Öngyilkos lesz, mert súlyosan depressziós állapotában nem ura már felelős önmagának. Széchenyi nagy dilemmája az, hogy ő világosan látja, mi van a mérleg másik serpenyőjében, hogy mit kell adnunk a megálmódott, de az adott politikai helyzetben irreális önállóságunkért. Ő tudja, milyen árat kell fizetnünk érte, hogy mit jelent egy ország kivéreztetése, Erdély sorsa. És tudja, hogy nem tehet ellene semmit. Mert akkor is, most is Kossuth gyújtó szónoklata győz. A hazafias retorika. Kossuthé, aki szintén nagyra nő a maga útján. Torinói bázisáról New Yorkba is ellátogatva, a magyar szabadság nagy álmának képviselőjében. Hiszen végül is páros csillagok. Széchenyi tudja, hogy neki van igaza. És itt jön a halálos dilemma: mert mit tehet a maga kilátástalanul nemzetmentő igazával – a népe nélkül. Neki van igaza, mert ő ránézett a térképre. És tudja, hogy semmi, de semmi esélyünk nincs a „szent szövetség” harapófogójában. Tudta, s mások is tudják vele együtt, hogy a fölismert igazságukat és népük jobb javát kényszerűen feláldozva is a népük mellett van a helyük. Ellenükre is velük. Ez az egyik legjellemzőbb és legfájdalmasabb magyar dilemma. A látók dilemmája, hogy megvilágosodik előttük a realitásra alapozott igazság és a jobbik döntés a magyarság sorsát illetően, de ha a közgondolkodás – a nép – nem képes azt felfogni és ellenük fordul, akkor a látók válságba kerülnek. Akkor kiélesedik a dilemma: *mit kezdjek az igazammal a népem ellenére?* Ez az a dilemma, amibe Széchenyi beleőrült. A látók látnak, de a nép a szent nemzeti indulat tanúit követi. S a pártok marakodásában elveszíti igazibb önmagát. S közben szétesik, mint az oldott kéve...

Van azért más út is. Kijózanodni időnkénti depresszióinkból, meg persze a búfelejtő dáridózásainkból is, és az alkotás útját választani a lassú vagy a gyors öngyilkosság álmenedéke helyett. Megszabadulni Mohács örökös emlékétől. A megkínzott magyar múlt hazajáró lelkeitől? Az íróinkra gondolok. Molnár Ferenc apjától lehet tanulni, akkor is, ha Ábrahám utóda volt, ha nem a génjeivel volt is magyar (ugyan hányan vannak?). Amikor fia, a később nagy sikerű színpadi szerző fiatalon, szerelmi bánatában öngyilkos akart lenni, nem tarthatta vissza erőnek erejével. Azt mondta (keserűen és előrelátóan): rendben van, de előbb fejezd be a darabot, amit elkezdted. S Molnár Ferencet az alkotás kigyógyította. Nekünk is ez kellene. Belefeledkezni a feladatainkba, ha jön a reménytelenség kísértése, és úgy kijózanodni. Nem fogy az igényesebb irodalom? Ugyan ki olvas ma verseket? – kérdezik nagyobb figyelmet érdemlő költőink, íróink. Kijózanodni? A túljelentkező politikusok és menedzserek órájában? Amikor csak az a jó, amit el lehet adni? Van azonban lehetőség a variációkra, ha főállásban nem is. Aki igazán tud írni, írjon. Ha kevesen olvassák, akkor



keveseknek. A reménytelenség hazug kísértő. Mert nekünk nem azt kell megőriznünk Vörösmartytól, hogy „Nincsen remény”, hanem azt, amit ez után, és végső üzenetként mondott, hogy „Lesz még egyszer ünnep a világon”. S maradt azért még ünnepünk a jelenben is. Magyaroknak, magyar ünnep...

A sváb származású Herczeg Ferencet szapulták. Mégis ő mondta ki azt, amit senki más nem mondott ki rajta kívül ennyire a sorsunkat érintően: „*Mert meghalni, azt tudnak a magyarok*”. Hanem azért – szerencsére – tudunk mi élni is. És tudunk alkotni itthon is. Ne kelljen minden alkotónknak Párizsba zarándokolni. Mit számít nekem, hogy el akarták égetni vagy zúzdába vinni a Dante nyomán írt Belső színjáték könyvesbolti példányait. Én nem megyek el innen. Nem is tudnék hová menni. Amerikába végképp nem mennék. Elgondolkodom viszont azokon, akik „*Kinőtték Magyarországot*”. Egy politikus azt mondta a nagy fordulat után, amikor egyik rangos városunkban előadást tartottam és alig jöttek össze, hogy ebben az országban azt hallgatják meg, aki vagy miniszter vagy püspök. Vagyis nem az számít nálunk, hogy mit mond valaki, hanem hogy milyen társadalmi rangban mondja. Meg hogy milyen öltözetben. Ennél tömörebben aligha lehetne jellemezni a rossz ízűen tekintélyi társadalmat, amely – talán önhibáján kívül – elmaradt a fejlődéstől.

Nekem ebben az országban kell megkísérelnem olyan filozófia megfogalmazását, amely gyökereim vállalása mellett sem provinciális. Elkötelezett, létbizalom alapuló, de hangsúlyozottan nem provinciális. Úgy magyar, hogy európai.

Egy ízig-vérig és elmaradottan tekintélyi társadalomban élek. Örökségünk a „cím- és rangkórság”. Ebben az országban egyesek úgy halmozzák a címeket, hogy egyszerre két helyen elnökök és két más helyen igazgatók. A kívülállók egy rétegének szemében én még mindig „másodrendű állampolgár” vagyok. A tudományban is. A filozófus alázata tiszteletet keltő erény, de más az alázat és más a sorozatos megalázás. A mások megalázása. Ez nem erény. Olyan társadalomban élek, amelyben alkotóként a külföldinek van szellemi rangja, akkor is, ha feleannyit ér, amelyben csak a politika nyújthat védelmet és menedéket, ameddig nyújthat, az egyházon belül pedig egy szerzetesrend, amely megbecsüli tagjait. De a filozófia nem politikai ideológia. A filozófia az igazság pártján van.

## 4. A földrész, amelybe gyökerezem. Gadamer és „Európa öröksége”

Hans-Georg Gadamer neve jól ismert hazánkban, a filozófia iránt fogékony szellemi környezetben. Különösen az a tény élénkítette meg a vele való gondolati találkozás érdeklődését, hogy – miután több nyelvre lefordították – nálunk is megjelent és sikert aratott főműve, az „Igazság és módszer” (1984). Ez voltaképpen a gadameri hermeneutika jól megérlelt és nagy hatású összegezésének tekinthető.

Ami „Európa öröksége” c. kisebb tanulmánykötetét illeti, azt a divatos és már rutinossá vált európaiság szlogenjeinek ismeretében is érdemes újból kézbe venni. Hiszen változatlanul érvényes megállapítás, hogy nekünk, magyaroknak kellene az avatott tekintélyek, olyan nyugati gondolkodók, akik megfejtik számunkra, mit jelent voltaképpen Európához tartozni. Az egykori „Nyugat”, mint kivételesen rangos irodalmi folyóirat, éppúgy több az ígéretes címnél, mint az „Európai utas”. Ami az absztrakt tárgyakat illeti, a matematikában világszínvonalú képviselői vannak a magyar tudománynak. Az viszont köztudott, hogy nem elméleti filozófiánkkal járultunk hozzá az „európai örökséghez”, akkor sem, ha egy-egy rangos mű német nyelven megjelenhetett. A 20. század első felének itthoni viszonylatban neves magyar filozófusai között Pauler Ákos vagy Brandenstein Béla családi gyökereikben és kultúrájukban is a német szellemhez kötődtek. A sajátosan „magyar” filozófiai gondolatok, reflexiók inkább az irodalomban fogalmazódtak meg: Vörösmartynál, Eötvös Józsefnél, Madách Imrénél, Babits Mihálynál, Németh Lászlónál. Még az egzisztencializmus lelkünkben elkedezett magyar változata is Pilinszky János versei nyomán kapott élményszerű visszhangot.

Gadamer sem független az irodalomtól és a művészetektől. Eredeti látásmódjáról ebben a tekintetben az „Igazság és módszer” c. kötete tanúskodik. Talán ezért is képes túllépni a német gondolkodás már-már előítéletszerűen emlegetett „ködös-homályos” jellegén. Nemcsak gondolkodni, írni is tud. És képes olyan visszhangot keltő címet adni tanulmánykötetének, mint az „*Európa öröksége*”. Ez a cím ugyanis rávall az értelmezésen, vagyis a hermeneutika nagymesterére. Olyan szellemi „örökségről” tesz tanúságot, amely a görögöktől a középkoron át az újkor hagyatékával gazdagodik. Így jut el hozzánk, hogy megalapozza tágra nyílt szemű, mégis illúziótlan jövőbe-tekintésünket. Hermeneutikai tétel, hogy a jövőt csak a múltból lehet megérteni, sőt építeni is. Közös múltunk hagyatéka pedig nem mehet veszendőbe, nem maradhat eltékozolt örökség ebben a kultúrájában is megújuló Európában.

Mit mond nekünk ez az – Urálon inneni – európai múlt egy avatott nyugati gondolkodó vallatásában? Min alapul európaiságunk büszke tudata? S vajon épp egy filozófus volna illetékes ennek fölmérésére? Egy filozófus, akit mélyen látó észembernek tartanak, aki rövid pórázra fogja a fantáziáját, aki eszmékben és nem képekben gondolkodik, s aki nem a cselekvés embere, mint Hamlet kontrasztjában Fortinbras? Hiszen már Hofmansthal megmondta: „Mit segít az rajtunk, ha valaki mélyen lát?” Csakhogy Gadamer nem tartozik a védettnek nyilvánított szobatudósok közé. Maga vallja be, hogy átélte a két világháború viharát és a kettő közötti túlfeszült időszakot. Gyermekefjével még lelkesedett is a világháborúért, hiszen a fiúk szeretnek katonásdit játszani. Apja azonban hamar lehűtötte lelkesedését. Később már volt ideje és tapasztalata a gyökeres átértékeléshez. Különösen a II. világháború iszonyata döbbsentette rá, nemcsak kontinensünk önpusztításának szörnyűségeire, de arra is, mekkora különbség volt a kettő között. Hiszen az utóbbi nem csupán jóval súlyosabb emberáldozatot követelt, de Európa kulturális értékeiben is hatalmas rombolás áldozata lett, az Apokalipszis lovainak patkói alatt. Ezzel a szellemi tapasztalattal hiteles tanúja Gadamer az új Európa formálódásának.

Milyen ez a lassan alakuló új Európa? Még kiszolgáltatott csónakosa a legújabb kori történelem sodrásának, zátonyainak. Részes az egyetemes világkrízisnek, amely időnként visszafoghatatlanul jelentkezik. A nagyhatalmak együttélésének feszültségi terében alakul, formálódik. Átéli az ökológiai problémák szorítását, a jóléti társadalom és a létminimumért küzdők feszültségeit, a fölgyorsult technikai haladás problémáit. És nincsen számára biztos recept, megnyugtató alternatíva. Inkább a fenyegetettség a jellemzője. Gadamer látja, hogy „aki a politikai vagy gazdasági történés tevékeny részese, jól tudja, hogy mi mindannyian, Nyugaton és Keleten, lassan az élet és a túlélés határzónájához közelítünk”. Nem a „Nyugat pusztulása”, az „Untergang des Abendlandes” sötét próféciaja ez. Inkább józan veszélyérzet, amely számol a bizonytalan jövővel. Azzal a jövővel, amely kétesélyes.

Ami reményt adó számunkra, az a kincsestárhoz hasonló európai kultúra öröksége. Csak Európa valósította meg múltjában a tudomány, a művészet, a vallás és a filozófia elkülönítését, az antik görögök révén. Csuang-ce vagy más kínai bölcsek ilyesmit nem ismertek. Őket olvasva nem is könnyű megmondani, hogy kik is voltak inkább: vallásos emberek, tudósok, gondolkodók, vagy költők? A tudomány a régi görögöknél vált külön a filozófiától. De ez az európai tudomány is az újkorban alakította ki jelenlegi formáját, és csak a 20. században jutott túl az üres térben és a mérhető időben elhelyezett, fizikai törvények által mozgatott anyagrészecskék elképzelésén, elérkezve az atomfizikához. A filozófiai ismeretelmélet, szembesítve az észet a tapasztalással, absztrakciók foglya maradt, míg Husserl vissza nem segítette fenomenológiájával a dolgok valóságához, ahogyan azok érzékeink előtt megjelennek. Ez a tényleges egzisztenciával szembesíti gondolkodásunkat az „esszencia” és a matematizálás absztrakciója után.

S mi lett a klasszikus korok művészetéből? Bizonyos irányzatokat tekintve antiművészet, az esztétikai kultúra válsága, mely azt a látszatot kelti, hogy a művészet kilátástalanná vált. A keresztény és humanista kultúra hagyatéka végveszélybe került. A gyönyörködtetés helyébe a provokáció lépett, vagy a karikatúrába torzuló és a primitív korok jelképeit fölelevenítő mágikus ábrázolás. Különösen a lírai költészet sínylette meg az információs technika új lehetőségeit, mint a festészet a reprodukciós technika fejlődését. Megnehezíti a művészet reagálását, hogy életformánk változása felgyorsult. Gadamer azonban ebben sem enged a pesszimista jóslatok kísértésének és bízik a művészet megújulásában.

Az „Európa öröksége” bennünk mégis a társadalmi-politikai vonatkozású megállapításaival ébreszt különös figyelmet. Gadamer szerint a szabad demokrácia „nem az állam absztrakt megjelenítése, hanem konkrét részvétel a közigazgatásban, amely a közösség egészét érinti”. Figyelemreméltó, hogy ő „a hatalom egyensúlyáról” beszél a korszerű jogállamban, amely egy sajátos történelmi fejlődés eredménye. Hegel koncepciója nagyvonalú. Eszerint először egy ember kezében volt a hatalom (ez a diktátor), aztán egy társadalmi réteg kezében (ez az arisztokrácia), végül a nép egésze kap lehetőséget arra, hogy részt vegyen az állam kormányzásában (ez a polgárság). Hegel eszméje a polgárságra alapozott néphatalom. Még nem számolt eléggé a „negyedik renddel”, a proletariátussal. Marx erre alapozta társadalomelméletét. A 20. század két diktatúrája eszmeileg szemben állt egymással, de megegyezett az állampolgárok eszmei egységesítésének célkitűzésében. A demokratikus államforma a diktatúrával szemben megköveteli a pluralizmust. Ez Gadamer kontextusában nem közhely. Ő fogalmazza meg a közmondások tömörségével, mit jelent mint követelmény: a másik más voltának tiszteletben tartása. Markáns gondolata szerint el kell fogadnunk, hogy egy társadalomban a papok, a munkások vagy a katonák egyenruhát viselnek, de a társadalmat magát nem lehet egyenruhába öltöztetni. A diktatúra visszatérő jelszava ismert: „egy nép”, „egy vallás”, „egy nyelv”, „egy művészet”. És természetesen: „egy vezér”. Magyarosan talán úgy is fordíthatnánk képileg a gondolkodás német mesterének megállapítását, hogy a polgárok nem egyforma gombok az állam mentéjén vagy dolmányán. A köznapok nyelvén: felettesként nem kényszeríthetem rá a többiekre a magam stílusát,

életformáját. Persze hozzátehetjük: a divat is diktátorrá válik, ha egy öltözködési formát szinte kötelezővé tesz. Az alapelv variációja szerint: „Tiszteletben kell tartanunk a másikat és a másfélét”. S tömörségében emlékeztet a gadameri fogalmazás: „Európa soknyelvűsége”. Az Evangélium stílusához közelít, amikor ilyen kifejezést használ: „részt venni a másikban” („benne lakni”, mondja János apostol). Európa egysége a kultúrák csere-kereskedelmében kell, hogy megvalósuljon. A koegzisztencia pedig megköveteli a toleranciát.

Európa egységének helyreállítása persze nehéz feladat. Kelet és Nyugat kettészakadása történelmi háttérrel alapozza meg ezt a megosztottságot, amely a Római Birodalom kettéválásával kezdődött. Ezt követte a nagy egyház-szakadás: a római és a görög kereszténység ellenséges szembekerülése, amely a kultúra alapvető formáinak elkülönülését is eredményezte. Nyugaton a latin, Keleten a görög nyelv. A latin betűk ellenfeleként pedig megjelentek a cirill betűk. Személyes tapasztalat: ha egy Nyugat-európai Moszkvában jár, a cirill betűktől az idegen szövegig sem képes eljutni. A betűk eltakarják a szavakat. Ahogyan Amerikában még a mérföldet használják mértékegységül a kilométer helyett.

Az új Európa tehát a kultúra „berlini falát” is le kell, hogy bontsa. Tovább vihetjük a gadameri gondolatokat. Mi, magyarok, Közép-Európában élünk. Mégis közös a vágyunk a nyugatiakéval. Lebontani a válaszfalat, különben előfordulhat, hogy az angol nyelv hegemoniája következtében Amerika közelebb marad Nyugat-Európához, mint Kelet-Európa.

## II. Módszertani vizsgálat

### 1. Alapozó megfontolások

Descartes fontosnak tartotta a módszer kérdésének tisztázását (vö. *Discours de la methode*). A módszer nem csupán a filozófiában, de az emberi ismeretközlés más területein is a rendezett látásmód körvonalazását igényli. Akkor is fölmerülhet a módszer kérdése, ha az ember az esszé műfaját választja a közvetlenebb kapcsolatteremtés érdekében. Mert más egy filozófiai tankönyv és más az „élő gondolat” irodalmi jellegében is igényes közlésmódja. Utóbbi szabadabb, kötetlenebb, vívódóbb és személyesebb. Mégis van benne rendszeresség, van benne belső logika és van benne egységes, összefüggő koncepció, amely kötelezőnek tartja a címben előre jelzett szemléletmód érvényesítését. Tehát a létbizalomra alapoz.

a. A filozófia története megadja ebben is az indítást. Az eszmék párbeszédének egyik alapvető problémája *a tapasztalás szerepe megismerésünkben*. Fogalmainkat köztudottan a tapasztalásból merítjük, értelmünk közreműködésével. Az emberi tudat azonban nem csupán „szótár”, de „könyvtár” is, más kifejezéssel élve: szövegtár, összefüggő eszmék belső tükre. A fizikai tapasztalás magasabb, áttételesebb és sűrítettebb foka *a belső tapasztalás*, amire az élettapasztalat szó is utal. A filozófus fokozatosan eszmélő tapasztalata ez, a valóság szellemi megtapasztalása, amelyben tudatalatti énünk is tevékenyen részt vesz. A meditatív életforma fölfokozza a belső életet, melyben az egységes egészbe szerveződő tapasztalatok egy sajátos filozófiai koncepció alapját jelenthetik. Ez *a szellemi tapasztalat*.

b. Komoly figyelmet érdemel a kommunikáció kérdése. Korunkban Habermas fogalmazta meg a diszkurzus-etikát. *A filozófiai irányzatok informatikai diszkurzusa* ennek mintájára képzelhető el. A kommunikáció új lehetőségei nyílnak meg előttünk. Miért ne bocsátkozhatna – mondjuk emailés párbeszédbe – egy magyar filozófus vagy kutató egy japánnal, vagy egy amerikaival? A tudomány emberei számára ez már egyre szélesedő gyakorlat. Magam is elkezdtem. És sikerrel. Elég az Ausztráliában élő Ian Wilsont említenem, aki a Torinói Lepel kiváló kutatója és aki a legjobb könyvet írta róla. Ő azt sem tudta, hogy a világon vagyok, s ma már tartós és baráti az emailés kapcsolatunk. Haladni kell a korról. Vannak más külföldi partnerek is ebben a szellemi párbeszédben. Ők csaknem valamennyien veszik a lapot. Válaszolnak. Egyesek belemennek az emailés dialógusba, és folytatják azt, ha partnernek fogadják el a szellemi párbeszéd „társkeresőjét”. Miközben Magyarországon ilyen vonatkozásban nemigen lehet választ kapni, még a lapszerkesztőktől sem. Pedig bizonyos speciális témákat és szinteket illetően ez elvárható volna. Mi nagyon elfoglaltak vagyunk. Nálunk olykor többszöri hivatalos levélre sem jön válasz. Volt egy filmünk: „Európa nem válaszol”. Európa azonban válaszol. Mi, magyarok nem válaszolunk egymásnak, határainkon belül. Csak az elfoglaltságunk rá a magyarázat? És az kielégítő?

Leibniz idején az eszmecegeret egymásközi levelezéssel oldották meg. Leibniz maga nagy levelező volt. A katolizált anglikán, a teológia kiválósága, Newman kardinális úgyszintén elképesztően sok levelet írt. Az újkori filozófiában egyes gondolkodók magasrendű kommunikációja ez, az adott kor szintjén. A diszkurzus-filozófia lényege végül is az, hogy különböző irányzatok képviselői folytathatnak párbeszédet egymással. Elfogadják a másik más voltát, és képesek közös nevezőre jutni, például az igazságkeresés vagy a humánus mértékének elfogadásában. A más nézetek szembesítése így termékeny pólusok feszültségi terét eredményezhetné, a világfelelősség közös lelkiismeretével. Ehhez persze feltételként megkívánható az eszmei kompatibilitás, voltaképpen az igazság keresésének és a humánus mértékének egy bizonyos alapkövetelménye. Aki ezt a szellemi közös nevezőt elutasítja, mint

az ilyen párbeszédre alkalmatlan „inkompetens partner”, kényszerűen kinnrekedne a filozófusok említett informatikai világklubjából.

c. Mi az igazi posztmodern? Az, hogy *hagyományos értékek, hagyományos filozófiai eszmék* újra érdekelnek bennünket, mint egyes népeket, népcsoportokat a gyökereik. Vissza a nagy létkérdésekhez! Persze nem a filozófia antitézisének képező modern gondolkodás mellőzésével időszerű ez az eszmei újraértékelés, hanem azzal szintézisben, mintegy azon áthaladva és értékeit asszimilálva. Egy filozófiának lehet divatja, de a filozófia maga nem divat kérdése. Az újabb építész is a hagyományos értékek újrafelfedezését tanúsítja. Persze új ötvözetben jönnek elő hagyományos motívumok. Platón és Arisztotelész ismét partnereink ebben az összetett dialógusban, a filozófia jelenének habermasi „diszkurzusában”, mint Szent Ágoston is. A középkor sem tagadta meg a gondolkodás egyéni jellegét. Ehhez elég Anzelmet, Eriugenát, Abaelardot, Nagy Albertet, Aquinói Tamást, Bonaventúrát és Duns Scotust idézni. A filozófiának is voltak szövegből épített katedrálisai vagy legalább kápolnái. Ők még tisztelték az igazságot, és fontosabbnak tartották a meditációt a szórakozásnál, a szenzációkeltésnél vagy a sebesség rekordjainál. Nekünk másra kell az idő. De minek az a nagy rohanás, ha nem tudjuk, hová. És ha nem tudjuk: honnan. Aztán mennyi váratlan kérdést vetett föl az újkori gondolkodás. Hagyjuk a felületes zsurnalizmus fölényeskedését: „Ezt a nézetet Kant már elintézte”. „Ezt a kérdést ma már nem lehet föltenni”. Ugyan miért ne lehetne. Kinek a szégyene, ha az igazságosságról vagy az erkölcsi törvényről tilos beszélni, akár televíziós szinten is? A tisztesség „tabu” dőngetjük, miközben új tabukat állítunk helyükbe. Kvíz-játékokkal nem lehet megoldani embervoltunk problémáját. S amit már az értelmes hatéves is megkérdez, ösztönös metafizikai érzékkel, miért ne lehetne arra válaszolni negyven-ötven vagy éppen hetven éves fővel és mai ismereteink birtokában, mai tudatszinten?

d. A bölcsellettörténet klasszikussá vált kérdései mellett azonban *a jelenkor gondolkodói* sem lehetnek közömbösek számunkra. Ők az élő párbeszéd résztvevői, még ha írásaik által is. Szót kell váltanunk egymással, tiszteletben tartva a másik más voltát. Mert aki a kortársak közül ebben a létfaggatásban „megsemmisítő kritikát” akar gyakorolni, halotti beszédet mondani a másik irányzathoz tartozók művei fölött, aki „lesöpörni kívánja az asztalról” a másik elgondolásának kínálatát, az maga fölött mondja ki az ítéletet. A megsemmisítő kritikát ugyanis egy másik megsemmisítő kritika törli el a föld színéről, azt pedig ismét egy másik. Az ilyen kritikai hozzáállás inkább a gyűlölködő érzelmeket és indulatokat szabadítja rá a filozófiára és ezzel ellehetetleníti azt. A „taposások el” Voltaire-i szlogenjét csak Sztálin vette igazán komolyan. Megpróbálta megvalósítani, de az nem úgy sikerült, ahogyan elképzelte. Maga esett bele a megásott sírgödörbe. A történelem őt taposta el. A szellemnek is megvan a terrorizmusa. Eszmékkel is lehet robbantgatni és gyilkolni. Hatásuk azonban mulandó. A nagy gúnyolódók és „eltaposók” kelhetnek visszhangot a maguk korában, de nem hagynak maradandó nyomot az emberi gondolkodásban. Az idő kivezeti őket a filozófia hátsó kijáratán. A római jog felszólítását követve hallgassuk meg tehát a másikat is. Álljunk szóba egymással a filozófiai eszmék szembesítésével, akár ellenfelekként is, de ne ellenségekként. A szellemi nyitottság imponáló.

A jelenkort illetően nyomasztóan időszerű az Evolúció kérdése. Mikor mondjuk ki már világosan és kellő visszhanggal, hogy *túl vagyunk a darwinizmuson?! Az Evolúció – ha egészében nézzük, én nagy betűvel írom – az élőlények „fáját” illetően genetikailag vezérelt.* Hogyan fogadjam el belső meggyőződéssel, hogy a külső természeti körülmények formálták ki az egysejtűből a mély-tengerek káprázatos színű és formájú, egymástól meghökkentően különböző fajait, élő csodavilágát, amikor ugyanabban a közegben alakultak ki: a tenger mélyek vizének homogén közegében. Darwin ezt még nem láthatta. Ez többet mondhatott volna neki Galapagos szigeténél. S hogyan fogadjam el igazságra megnyitott értelmemmel, amit Monod kiagyalt: hogy ebben a genetikai vezérlésben a véletlennek

köszönhetjük ezt a – képzeletünket és képzőművészetünket is megalázó – káprázatot? S ha már a végső kérdések fölvetésénél a hitre is rá vagyunk utalva, akkor értelmesen megalapozott hitet akarok, Teilhard de Chardinnel az Evolúciót sem kivéve. Úgy, ahogyan Szent Anzelm megfogalmazta: „Értek, hogy higgyek, hiszek, hogy megértsek”.

e. Igen, a jelenkor és abban a filozófiai gondolkodás *módszere*. A posztmodern teoretikusai nyomán divatos jelszóvá lett a „*dekonstrukció*”. Három kötetes, masszívan konstruált nagy művet írni kockázatos vállalkozás lenne. A nagy filozófiai rendszerek ideje lejárt – mondják. Nincs is ilyen szándékom. Tulajdonképpen szabálytalanul szabályos módszer kínálkozik számomra, mögötte azonban egységes koncepcióval. Mert a koncepció következetes kell legyen, ha a német alaposság és pedantéria elmarad is. Reflexió, amelyben – mint Ágostonnál vagy Kierkegaardnál – az író is szóhoz jut, amelyben közérthetően és oldottabb formában végiggondolhatunk számunkra valóban fontos bölcséleti rejtvényeket, sorunk innenső és túlsó kérdéseit feszegetve. Tét: az abszolút kezdet és az abszolút vég. A módszertani röntgenteszt önellenőrzésében bátorságot önt belém az Atlasz világtörténelem c. világsikerű angol kötet. Sokszínű, többdimenziós történetírás. Szabálytalanul szabályos. Amit megkísérlek, az is hasonló. A könnyedebb, személyes hangvételű „narratív” szövegekbe a komolyabb gondolatmenetek is beilleszthetők. A reflexió és a koncepció egysége képes összefogni a szöveg egészét. Az alap a filozófiai meditáció attitűdje. A meditációhoz pedig szükség van a termékeny magányra, hogy búvárként alámerülhessünk a lét mélytengeri vizeibe. Érdeemes alászállni a gondolat búváruszonyával. Mint ahogy érdemes rakéta-utakon fölemelkedni az éterbe, leszállni a Holdra és megcélozni a Marsot. Csakhogy a filozófiai gondolkodásnak is megvan a „rakétaútja”. Ez pedig a metafizikai kérdések korszerű fölvetése és a válasz keresésének merészsége. A hegymásztót a magas csúcsok kihívása vonzza, a filozófust a honnan és a hová.

## 2. A szellemi tapasztalat

Ha a filozófia számomra a filozófiatörténettel kezdődik, az nem jelenti, hogy megfeledkezem a valóságról. A nagy gondolkodók csupán a létezés elemi problémáira irányuló rálátást segítik, vagy azt, hogy bizonyos kérdések premier plánba kerüljenek. A filozófia története mégis nagy segítség, amikor olyan kérdések merülnek föl bennünk, mint a tapasztalás szerepe a tudományban vagy a gondolkodásunkban. Minden emberi megismerés a tapasztalással kezdődik, de ugyanakkor a tapasztalással is végződik. A szellemi tapasztalással. Nem abban az értelemben, hogy a tapasztalásunk a létezés határait jelentené. Erről szó sincs. Tapasztalásunk korlátjai egyszerre tanítanak meg bennünket a létezés alázatára és az értelem fölértékelésére. Fogalmainkat ugyanis csak az értelem által tudjuk kialakítani, a dolgok lényegéig hatolva, de a tapasztalás közvetítésével. Az értelem az érzékelés tapasztalatai által – látás, hallás, tapintás – tudatunkba transzformálja az anyagi valóságot, föltérképezve az érzékelhető világot, átadva azt tudatunk absztraháló képességének, elméleti feldolgozásának.

A lényeges a dologban az, hogy a fizikai tapasztalásból és annak absztrahálásából a végén szellemi tapasztalat lesz, mert gondolkodásunk ebben az irányban halad. Így bontakozik ki megismerésünk, valójában azzal, hogy egyre inkább rájövünk, mennyire beteljesületlen bennünk és körülöttünk minden és hogy a fizikai tapasztalás mennyire a felületen mozog. A létezés élményének túlcserdulása vezet el a léttapasztalat hiányérzetéhez, létezésünk légszomjához. Alapjában véve minden reflektáló ember eljut ahhoz a belső tapasztalathoz, hogy a materiális világban, a testek kínálatába feledkezve egyszerre csak ott találja magát a nagy kapunál és annak ajtaján dörömböl. Mert sokáig úgy vagyunk, hogy természetesnek könyveljük el, ami érzékeink számára visszatérő tapasztalat. Az ember születik, felnő, majd meghal, és ezzel be van fejezve. Aztán egyszer csak ránk tör a lázadó ellenkezés: ezt mégsem lehet csak úgy természetesnek venni. Színházban vagyunk. Három felvonásos darabra jöttünk. Érdekes az első felvonás, még érdekesebb a második, aztán valaki közli a behúzott függönyök előtt, hogy a harmadik felvonásra sajnos nem kerül sor. Azt ugyanis nem írta meg a szerző. A színpad lámpái kialusznak és nem gyulladnak ki többé. Mi van a harmadik felvonással?

Akiben ez a kérdőjel nem merül fel, az ne is vegye a fáradságot, hogy gondolkozzék a létezésről. Harcolunk a tabuk ellen, közben pedig tabuvá nyilvánítjuk azt, ami igazán lényeges. „Ilyet nem kérdezzük” – fogalmazott az egyszeri apa, amikor hat éves gyermeke Istenről faggatta. A másik apa azt válaszolta a kínzó miéltre, hogy a Nagy Természet hozta létre mindazt, amit a létezés csodájának vagy éppen botrányának mondunk. Csak hát a Nagy Természet is keletkezett s azt – úgy látszik – egy Még nagyobb Természet hozta létre. Ez logikánk kényszere. De ki ismeri ezt a Még nagyobb Természetet? S ha van „teremtett teremtő Természet”, akkor lennie kell egy Teremtetlen teremtő Természetnek is. Scotus Eriugena megállapítása a népvándorlás korából. És mennyire élő gondolat! Mégis jó egy-egy pillantást vetni a bölcelet történetére, túl a kezdeteken.

Mi is hát a szellemi tapasztalat? Az a belső látás és tájékozódás, amely kéretlenül is kialakul a gondolkodó emberben, függetlenül attól, hogy ez mennyire népszerű egy pénz- és sikerorientált világban. Minden hiteles szellemi emberben kiformalódik a külső világ tudati „leképezése” nyomán egy belső világ. Ez a nagy és eredeti alkotókra jellemző leginkább és – leghatásosabban – a művészet kivetüléseiben válik újra képileg érzékelhetővé. Igazában véve a filozófia abban különbözik a művészettől a belső világ viszonylatában, hogy utóbbiban a belső világ egyéni formája cél, a filozófiában pedig eszköz. Az egyéni látást azonban mérföldek választják el a szubjektívizmustól. Még a legelvonatabb festészet sem menekülhet el a külső valóságtól. Mert miközben büszkén vallja, hogy nem fotózza a természetet



naturalista módon, rá kell ébrednie, hogy a természet kellő magasságból fotózva káprázatos absztrakt képeket eredményez. Ma már ez is szerves része ismereteinknek. Nincs tehát menekvés a valóság elől. Az persze tagadhatatlan, hogy van konstruktivista festészet és konstruktivista gondolkodás. A filozófia eredetisége mégis a látásmód eredetisége, nem a valóságtól való teljes elfordulásé, amelyben az objektív létezés feloldódik, majd eltűnik a szubjektumban. Egy történelem-filozófia nem fordulhat el úgy a valóságtól, hogy az igaz helyett a hamis oldalára áll és a totális önkény bázisáról landol. Ráolvas, ahelyett, hogy kiolvasna. Az emberi gondolkodás alkatánál fogva a valóságra nyitott. A filozófia elefántcsont-tornya a lényegét tekintve alig különbözik egy vártorony börtönszobájától. A szolipszista, aki szerint csak a saját tudata létezik, nem tud igazán hatással lenni ránk. Legfeljebb olyan szelíd örültnek tekintjük, akit nem kell zárt intézetbe csukni. A szubjektív valóság ennyire nem tagadhatja meg az objektívat. S ha már toronyszoba a gondolkodó tudata, ez akkor is úgy elviselhető, ha ablaka a valóságra nyílik és arra nyújt kitekintést.

Igazában véve a bölcsellettörténet is hatalmas szellemi tapasztalatok gyűjteménye. A gondolkodóknak azonban megvan a saját rálátásuk a valóságra. Amikor pedig a nagy gondolkodók belső tapasztalata találkozik, akkor az valóban sokat jelent az utánuk és velük gondolkodóknak. S bár a műfajt tekintve a leghűvösebb értekezéstől a személyes hangvételi reflexión át a metafizikai naplóiig érhet a valóság gondolati megkönyékezése, valamennyi mögött ott rejtőzik a szellemi tapasztalat, amelynek kialakításában a tudatalattinak is termékeny szerepe van. A lényeges az, hogy a külvilág tapasztalata szellemiségünk belső tapasztalatává formálódik, s ezzel együtt egyre inkább egyénivé válik, ami aztán – a stílusban kivételül – ellenőrizhető. Hogyan történik mindez? Egyszerű a képlet s maga is belső tapasztalaton alapul.

Amikor külföldi útjaimat jártam – többnyire konferenciákkal egybekötve –, szerettem volna megörökíteni tapasztalataimat. Egy németországi út alkalmával – emlékszem rá –, hatalmába vette gondolataimat egy távolról megtervezett könyv címe, amely saját filozófiám jelmondata lett volna egyben. Sétáltam a város esti fényei közepett és egyre csak ez a cím járt a gondolataimban: *Erfahrungen... Tapasztalatok...* Utólag visszagondolva egyértelmű, hogy már akkor – vagy huszonöt évvel ezelőtt – a belső tapasztalásra éreztem rá. S ez spontán módon realizálódott is bennem, egyelőre még csak vázlatokban. Hogyan? Bizonyos értelemben a renyhességem is szerepet kapott benne. Hazautaztam. Vártak a mindennapok elfoglaltságai. Éreztem a lelkipurdalást, hogy meg kellene örökíteni, amit tapasztaltam. Legalább a magam számára. Hiszen föltett szándékom volt, hogy hazajövet megírom. Aztán elmúlt egy év, két év, és semmi. Szerencsére a nagyon odavetett, pár szavas utalások a zsebnaptáramban megvoltak. Amikor már harmadízben jelentkezett ez a hanyagság, hirtelenjében rájöttem valamire. Ez is összefügg azzal, amit Szent Ágoston és Bergson mondott az emlékezésről. Emlékeink a tudatalatti énnel vannak kapcsolatban. Oda szállnak alá. De nem maradnak meg pusztán raktározott állapotban. Tudatalatti énkünkben egy sajátos lelki tapasztalattá formálódnak. Szellemi tapasztalattá. Olyan belső tárlat képeihez hasonlítanak, amelyekből bensőnk aktivitása kiszórja a lényegtelenet és a legfontosabb tapasztalatokat őrzi meg. A maradandókat. Az életre szólókat. Amikor két év múltával mégis írógépemhez ültem, hogy megidézzem a részleges múltat, tudatom mélyén már megritkítva találtam rá a legfontosabb vagy éppen legkülönösebb élményekre. A fontos az volt, amikor például az én magyar nyelvem egy nagy nyugati nyelvvel szembesült és a világ legnehezebb nyelvének minősítették.

Egy alkalommal éppen Franciaországban utaztam a vonaton. Túl a negyvenen és papi mivoltommal. Mellettem egy tizenhat éves francia lány ült. Lassan elálmosodott. Szemei lecsukódtak (Verlaine!). Fejét az örök nő bizalmának a férfiakat lefegyverző s egyben természetes gesztusával a vállamra hajtotta. Civilben voltam. Az útitársak mégis visszafogott kíváncsisággal néztek rám. Itthon persze kajánkodva rákérdeztek: „Te meg hagyta, mi?” Hát

persze. Egyszerre jelent meg bennem az örök Éva, meg a lányom, akit a lelkemben hordoztam. Egy nő, egy fiatal lány ösbizalmának egyszerű, mégis csodálatos jele. Hogyan is lehetne azt szavakba önteni. Talán azért kaptam, hogy elmondhassam a rám bizottaknak, fiúknak és lányoknak, hogy az emberi bizalomnak olyan jelei vannak, amelyeket föl kell fedezni és meg kell ízlelni, túl a lángok ünnepein. És persze meg kell idézni. Mert ezek maradnak meg a hétköznapokban... Vagy amikor a kisgyermek bizalma megnyílt a mosolyomra, főleg már nagyapai koromban. Ilyeneket megőriz az emlékezet egész életünkre. S ez már túl van a hideg és elvont gondolkodáson, de hozzátartozik a reflexió teljességéhez. Mert nem szabadulhatok Goethe megállapításától: „Nem a fej gondolkodik, hanem az ember”. S ez még inkább elmondható a kierkegaard-i értelemben vett reflexióról. Szeretet nélkül nem nyílik hiteles pillantás a valóságra. S nem a fej reflektál, hanem az ember.

A szellemi tapasztalat tehát belső tapasztalat, lelki tapasztalat, amely inkább „metafizikai naplóba” kívánkoznék. Valójában azonban még azt is túlhaladja, mert nem naplószerű, mert távolabbról tekint vissza a múltba, az eltűnt időbe, amely mégis megmarad bennünk, s már majdnem műalkotásként, kiválasztott képekkel, élményekkel, az emlékezet kiállításán. A primer ismeretelmélet a földszinten van. Mi már az emeleten vagyunk. A belső termekben. Az emberi egzisztencia, a valóság megtapasztalása ebben átlényegül, mégis így válik hitelesebbé, ebben a sajátos áttételben, amelyben az objektív valóság beköltözik a szubjektumba, anélkül, hogy „szubjektívizmussá” degradálnék.

### 3. Új szemléleti tájékozódás. Széljegyzetek a posztmodernhez.

Még mindig módszertani a tájékozódás. A „posztmodern” szó Nyugaton divattá vált. Filozófusainak száma növekszik, a rá való hivatkozás pedig szinte már elkerülhetetlen a kultúra különböző területein. Az viszont még mindig kérdéses, mi is voltaképpen a posztmodern, ha descartes-i igényű „tisztá és világos” fogalmakkal közelítünk hozzá. Mert a „clara et distincta cognitio” ideálja ma sem veszítette el érvényét, legalábbis a tudományban és az igényesebb filozófiai gondolkodás körében. A jelen reflexió egyértelműen érvényesnek tekinti a descartes-i, sőt arisztotelészi kihívást, mégpedig kifejezetten a témával összhangban, nem annak ellenére. Tehát lehetőleg „tiszta és világosan”. Alapvető szándéknak kell tekintenünk a lényeg felé való orientálódást, mert az maradandó érték a változó időben. Mik tehát a posztmodern lényegi vonásai?

Kultúrtörténeti tény, hogy Nyugat-Európában és Amerikában a 20. század hatvanas éveitől valami olyan változás észlelhető, amely a század utolsó évtizedében már határozott formát ölt, bár vitái még korántsem lezártak. Egyértelműen vége szakadt az ún. modern gondolkodás és alkotói stílus kb. egy évszázados uralmának. A „modern” szó persze gyanút kelt ebben az elnevezésben, hiszen a kultúrtörténet szakemberei mutatták ki, hogy már az 5. századtól, majd a középkortól s még inkább a kora reneszánsztól használatban van a „modern” jelző, egy új szellemi kezdeményezés jelölésére, még a keresztény spiritualitás vonalán is (vö. devotio moderna). Századunkban azonban egy a klasszikussal harcisan szembeszegülő, annak kifejezetten antitéziseként fellépő szellemi mozgalomról van szó, amely különösen a művészeti irányokat hatotta át és az avantgárral egy sajátos művészeti modernizmusig jutott el.

Ez a törekvés egy összefoglaló jellegű új stílushoz vezetett, amit a „modernitás” szóval lehet jellemezni. Ismertetőjegyeit kutatva a hagyományossal szembehelyezkedő művészeti irány adja meg a legbiztosabb tájékozódást, mégpedig a „tisztá” jelzővel. A művészeti modernitás tudatosan szakított a hagyománnyal, és a saját műfaján belül igyekezett kivetni minden „idegen elemet”, hogy az ún. „tisztá” művészetet megvalósítsa. Köztudott, hogy az építészet kiiktatta a díszítő elemeket és racionális geometriai formáival eljutott a tisztá funkcionalitás elvéhez. A festészetben, a szobrászatban vagy a zenében ez a törekvés az absztraktba torkollott. A filozófiában már bonyolultabb volt a helyzet. Ott a felvilágosodással két irányban váltak el az utak: az angolszász irányvonal a tisztá tapasztalást vette célba, a descartesi pedig a tisztá rációt. Kant szintézise nem csak a „tisztá ész” kritikája volt, hanem a „tisztá tapasztalásé” is. Ennek azonban nem csupán az értelmi következtetésen alapuló – arisztotelészi-tamási – metafizika esett áldozatul. Kant meg akarta menteni a matematikát, de a metafizika feláldozásával. A matematika ugyanis a logikával együtt a „tisztá ész” alapuló tudomány, s így egyik sem lehet olyan értelemben valóságtudomány, mint mondjuk a fizika. A matematika és a logika „formális” tudomány, bár az anyagi valóságot mindkettővel le lehet írni, de absztrakt formában. A matematika a természettudományok értelmi előfeltétele, a logika mindenfajta tudományé. A maradandó érvényű kanti elv a kettő összefüggését fogalmazza meg: „Az értelem tapasztalás nélkül üres, a tapasztalás értelem nélkül vak.”

A filozófia tehát felemás helyzetbe került a modernitás igényei szempontjából. Kereteiben ugyanis épp az derült ki, hogy sem a „tisztá ész”, sem a „tisztá tapasztalás” nem tehet eleget a valóság-megragadás filozófiai igényeinek vagy – óvatosabban szólva – megközelítésének. Ezt csak az ész és tapasztalás szintézise oldhatja meg. A filozófiában a „tisztá” műfaj követelményei szerint Hume és Descartes volna tekinthető „modern” gondolkodónak. Kant viszont – szintézis-igényével – inkább a posztmodern előzetese. Amiben a felvilágosodás szellemi orientációját tekintve megegyeznek a törekvések a kultúra

különböző ágaiban, az a szekularizált gondolkodás. Ez tudatosan kiiktatja a metafizikai létszféra elérhetőségét. A transzcendensre irányuló filozófiai vizsgálódás legfeljebb megtúrt jelenség marad. A szekularizmus ugyanis mint végsőkéig vitt szekularizáció ezzel katakombaszituációba kényszerítette a vallást, illetve átutalta azt a privát-szférába. Az ateizmus gyakorlati formája sokak szemében elvárt szellemi magatartássá vált, sőt a szekularizmusban egyenesen előírt kötelező világnézetté (vö. a kommunista pártállam). A hívő filozófus kisebbségi érzésekkel küzd ebben a nyomasztó szellemi atmoszférában. De akkor hol maradna a másik más voltának elfogadása?

A modernitás kritikai felülvizsgálása tehát nem nélkülözheti a kényes következtetést, melyet a posztmodern fogalmának teoretikusai Lyotard-al már világosan láttak és ki is mondtak: a modernitás fogalma majdhogynem elválaszthatatlan a diktatőriktól. Ebben a tekintetben Machiavelli volt az, aki előfutárként megfogalmazta a „tisza hatalom” modernista eszméjét, amely a 20. század két nagy diktatúrájában jutott el a végkifejletig. Így nyilvánul ki teljes őszinteségében, mennyire félrevezető a „tisza” szó mint jelző a modernitással kapcsolatban, hiszen egyértelműen társul a szellemi türelmetlenséggel, az erőszakoskodó intoleranciával. A „tisza” hatalom legkövetkezetesebb formája ugyanis a diktatúra. A posztmodernben a létpessimista el kell fogadja szellemi partnerének a létbizalom képviselőjét. A felerősödő elvárások akarati tényezőjével szemben szabad utat kell nyitni a reflektáló értelemnek.

A modernitás egységes és a kultúra egészét összefoglaló stílusként lépett föl, egyes elszántan forradalmi képviselőiben a hagyományos kultúra teljes elpusztítását kívánta, ha azt nem lehetett is egészen komolyan venni. Olyan lombikvilágot álmodott meg, amelyben a „tisza értelem” vagy a „tisza irracionális” uralkodik a vallás és erkölcs romjain, a „tisza technika” jegyében. Igazában bizonyos sci-fi filmek vonták le ennek végkövetkeztetéseit, s teszik ezt napjainkban is. A gépek és épületek áramvonalas funkcionalitása, a robotok egyre növekedő szerepe – már-már uralma – egyértelműen a humánus csődjét jelenti be. Ebben a lombikvilágban – ill. világokban – végső soron már maga az ember válik fölöslegessé, minthogy egy Darwinon túli létharcban alulmarad a maga alkotta s nála tökéletesebb robotlényekkel szemben, vagy legfeljebb egy újfajta katakombaszituáció földalatti mozgalmában védelmezi rejtőzködő tartalékait. A filmre vetített látomások olykor meglepően profétikusak. Észrevehető viszont, hogy ezek az – olykor aberrált – filmproféciák lépéshátrányba kerülnek, amikor a modernitás után a posztmodern igényei lépnek színre.

Mi tehát az alapvető jellemzője a posztmodernnek, ha a lényeg felé tájékozódunk? Három biztos körvonal ismerhető föl benne. A hagyományos művészet tézise után jelentkezett a modernitás antitézise a vázlatosan jellemzett vonásokkal. A posztmodern -hegeli megközelítéssel – feltétlenül a szintézis kategóriájába tartozik, bár ez még nem mond sokat. Ezen belül térbeliségben a pluralizmus sokszínűsége, időbeli kategóriában pedig a hagyományoshoz való újra visszanyúlás az, ami jellemzi, persze nem a modern megkerülésével. Mindettől eltekintve korántsem olyan egységes, mint a „modern”. Ezt jelzi az is, hogy esetenként talán a „modern utáni” szó – ebben a direkt fordításban – fejezi ki, hogy mennyire nem lefutott a kérdés: mi is voltaképpen a posztmodern? Makowecz Imre ornamentikus építésze is inkább „modern utáni” (ezt maga is így fogadja el). Az egyenruha egységesebb, mint a változatos civil öltözet. Új stílus-e egyáltalán a posztmodern, vagy inkább új magatartás? A válaszhoz föl kell villantani kialakulásának néhány idézetét.

A modernnek fő jellemzőit a művészet fogalmazta meg századunkban. A posztmodernhez is ez adja a legjobb tájékoztatót. A művészetben belül kiemelt szerepet kap az építészet fordulata. Amerikában azonban ezt megelőzően – a hatvanas években – már az irodalmi megmozdulások is jelezték, hogy az embertől egyre inkább elszakadó és az absztrakció zsákutcájába jutó modernitás nem lesz hosszú életű. Európában Sedlmayr megírta „A modern művészet bálványai” c. éles kritikáját. Aligha van szükség arra, hogy a „hol kezdődött”

kérdést túlpontosítsuk. Nagyjából mindkét kontinensen kezdett kibontakozni az ellenállás az egyre türelmetlenebbé váló és egyre nehezebben elviselhető modernekkel szemben. S bár a posztmodern építészeti standard művét Angliában jelentették meg, mégis Amerika reagált rá leggyorsabban és leghatásosabban (vö. a Chichagói hatok), a legegényibb formavilág megteremtése tekintetében azonban még Magyarországnak is volt és van saját mondanivalója, s nem csupán Makovecz Imrével.

Mindez élesen veti föl a kérdést: új stílus-e a posztmodern, vagy egyszerűen felszabadulás a modernitás nyomasztó uralma alól a legkülönbözőbb irányzatokban? Csakhogy a modernen nem lehet keresztülgázolni a győztesek büszkeségével, mint valami csatatéren. A modernnek eredményeit nem lehet kikerülni. A múltból épülő jövőnek azok is tartozékai. S bár a kategória meglehetősen tágas, mégis egy bizonyos fajta szintézisben, a hagyományos és modern különböző szintű kiegyezésében ismerhetjük föl a jellemzőket. Hiszen Rorhtyék vagdalkozásai a levegőbe csapkodnak, amikor a konzervatív visszatérését emlegetik. Éppígy indokolatlan Habermassal bizonyos német figyelők aggodalma, hogy „A posztmodern döntően antimodernként viselkedik”. A szintézis kategóriáját tehát fönn kell tartani. A modernitás antitézisének túlhaladásával egyébként sem lehetne visszahullni a hagyományba. Legfeljebb a neokonzervativizmusnak van létjogosultsága, bár a magam részéről mindig szembeállítottam a „konzervatív” fogalmát a „hagyománytisztelettel”. Szimpátiám az utóbbié.

A posztmodern fogalma mindenesetre még sok vitára számíthat. Ami bizonyos: nem szabad engedni, hogy ez a vita rajtunk kívül zajlódjék, szerte a világban. Ha eleve kizárjuk magunkat ebből a vitából, akkor mások fogják megmondani, hogy mi mit gondolunk. S ennek már épp elég rossz tapasztalata van a diktatúra időszakából.

Kezdhetjük egy közérthető Lyotard-kritikával. A „posztmodern állapot” ismert elemzője és filozófiájának egyik szülőatyja ugyanis leleplezhető. Lyotard érdemei elvitathatatlanok a posztmodern elemzésében, hiszen maga a szó is tőle származik. Azt azonban ki lehet mutatni, hogy állásfoglalásából kimarad az elemi következetesség. Ő úgy képzei, hogy a „posztmodern állapotban” kötelezővé tehető egy olyan filozófia, amely az ő vagy a társai ízlése szerint való, az egyre szubtilisabbakká és csak a beavatottak számára érthető doktrinális szövegek szemantikájának szelíd diktatúrájával. Úgy képzei, hogy „a” filozófia a továbbiakban is hű marad modernkori vívmányához, a metafizika kizárásához, és természetesen hű marad a már végképp zsákutcába jutott, túlérett nyelvjáték-fikcióhoz. Ez azonban csak az ő szubtilis ködökbe vesző szövegeinek „olvasata”. A kettő így együtt ugyanis maga a tökéletes nonszensz. Mert ha minden kultúrközösségnek megengedhető a maga saját filozófiája mint „szöveg”, akkor ilyen alapon végképp nem lehet kizárni a metafizikát sem a többi szöveg közül.

Hasonlaltal szólva: ha kikötünk Posztmoderniának azon a fikció-szigetén, mely egy sajátos utópia, akkor a következő meghökkentő tapasztalatot szerezzük. Ezen a boldog szigeten nem számít már „az igazság”, csupán „a szöveg”. Boldogok itt a tanítók, de boldogok a tanulók is. A tanulók azért boldogok, mert filozófiai dolgot kell ugyan írniuk, de ebben a dolgotban már mellékes az, hogy mi az igaz és mi a hamis. Itt minden dolgot csupán mint „nyelvjáték” jön számításba. Boldog a tanító, mert senkit nem kell megbuktatnia. Vagy mégsem? Mivel minden tanuló külön egyed, sőt egyén, azért megvan a „saját szövege” és ez a gondolkodásnak ebben a boldog szöveg-demokráciájában a tanár részéről egyenlő elbírálást nyer: ez A-nak a szövege, az B szövege, amaz C szövege. T-t azonban – hogy-hogy nem – szigorú megrovásban részesítik, mert az ő szövegébe „metafizikai” elemek találhatók. Az pedig Lyotard Posztmoderniájában szigorúan tilos. T-t száműzik a szigetről. T azonban nincs egyedül. N-t is kiutasították Posztmoderniából. Az ő etikai „szövege” ugyanis nem metaetikán alapult, hanem a túlhaladott normatív etikán. T és

N éltek az önvédelem lehetőségével. Állításuk szerint az a sziget Posztmoderniának álcázta magát, ez szerepel a kiíráson, valójában azonban még mindig „Modernia”.

Félretéve az iróniát (pedig az is posztmodern stíluselem), maradjunk a kijelentéseknél. A posztmodern állapot fölszabadult a szövegek diktatúrájától. Hogy az mit jelentett, megtapasztalhattuk Európa két huszadik századi diktatúrájának előírásaiban. De hogyan volna érthető az a különös azonosság a modern és a posztmodern között, hogy mindkettő ugyanazzal az eréllyel utasítja ki a metafizikát, csupán indokolásuk különbözik? Nem következetesebb azt mondani, hogy a posztmodern felszabadultabb kereteiben adjunk helyet Arisztotelésznek is, megfelelő újraértelmezésben? Fogadjuk el azt is mint „nyelvjátékot” a saját szabályaival, legalább filozófiatörténet címén? Ha egy filozófia csupán „szöveg”, akkor nyilván nem lehet kritika tárgyává tenni sem, mert a kritikus megkaphatja a választ: „Ez a te szöveged!”. Másfelől viszont mindenképpen helyet kell biztosítani neki a szövegek „demokráciájában”. Habermas konklúziója ebből a szempontból toleráns, de még mindig felemás módon az, amikor így nyilatkozik: „a filozófia a maga metafizika utáni alakjában nem helyettesítheti, de nem is szoríthatja ki a vallást”. De hol van már ebben az állapotban „a” filozófia? A legmeggyőzőbben jelentkező posztmodern igény ugyanis épp a filozófiatörténet kiemelt szükséglete. Mert az már akkor is posztmodern jelenség volt, amikor a hatalom modernitása engedett ugyan szorításából, de csak annyira, hogy más filozófiai irányzatokba csak a filozófiatörténet kereteiben nyílt betekintés.

A közmondássá ért gadameri jelszó a filozófiára is vonatkozik: el kell fogadnunk a másik más voltát. Ugyanakkor viszont nagyon komolyan kell vennünk mindannak föl kutatását és fölértékelését, ami egység a sokféleségben, aminek alapján például két különböző nézetet valló gondolkodó értelmesen vitatkozhat egymással. Ez úgy él a filozófiai gondolkodás köztudatában, mint „az igazság”, vagy óvatosabban fogalmazva: mint „az igazság keresése”. Mert ez az egyetlen közös-nevező. Ha ugyanis feladjuk értékelésünk és ítéleteink ősi kettősségét, hogy mi az „igaz” és mi a „hamis”, akkor valóban eljutottunk a filozófiai gondolkodás zsákutcájába, egyúttal pedig a különböző szövegek totális káoszába. Ezen a színpadon már mindenki a maga szövegét mondja, legfeljebb egyesek hangosabban vagy manipulatív fogásokkal nagyobb figyelmet kelteve. A posztmodern sokszínűség legégetőbb kérdése gondolkodásunk koncepcionális egészbe foglalása, másfelől a kommunikáció alapjainak megszilárdítása. Mert mindkettő komoly veszélybe került. Már Lyotard, Habermas és Rorty vitája is olyan gondolati szférában röpköd, amelyben mindegyikük mondja a maga szövegét, anélkül, hogy a lényegben találkoznék a másikkal, az olvasóról nem is szólva. Habermas viszonylagos toleranciája mindenestre biztató. Az ember örök transzcendencia-igényét csillapítandó, engedélyezi a vallást, de nem ad kegyelmet az életfogytiglanra ítélt metafizikának. Ezt mondja: „a metafizika utáni gondolkodás is koegzisztál a vallással”. Ez volna hát a posztmodern kompromisszum?

A reflexió kérésselhetetlen következetességgel mutatja meg a filozófiai kommunikáció válságát. Történeti tény, hogy van olyan tudós értelmiségi, aki külföldi konferenciára utazván előadását korigálja, szándékosan homályosabbra „javítja”, mert az – úgymond – túlságosan érthető. Lyotard „szövege” például magas fokú intelligencia-hányadost kaphat, de érthetőségi foka már csupán a beavatottak szűk körében számíthat elismerésre. De vajon nem épp az absztrakció csúcscsaira jutott modern művészet váltotta ki azt az ellenállást Amerikában, amely a posztmodern érvényesülését készítette elő? Arisztotelész ebből a szempontból is külön figyelmet érdemel. Őt ugyanis meg lehet érteni. Habermas jól veszi észre, hogy ebben az állapotban a nyelvi kommunikáció kérdése „filozófiai rangra emelkedik”. Ennek alapkövetelménye viszont az, hogy vissza kell térnünk a közérthető fogalmazáshoz. Lyotard szívében viseli a kasinavák nyelvét, de mi volna, ha bizonyos primitív törzsek értelmiségi rétege számára kellene kifejtene az ő felemásan posztmodern filozófiáját?

Az igazság kutatásában másfajta modell is kínálkozik, hogy a posztmodern követelményeinek megfelelően elfogadjuk a másik más voltát. El kellene fogadnunk, hogy az is az igazságot keresi, csak más nyelvi utakon, más módszerrel, más kulturális közegben stb. Akkor nem kell tartani a relativizmustól, főleg attól a következetlen relativizmustól nem, amely abszolútnak véli a metafizika túlhaladását. A metafizika igényének ugyanis nem csupán az a kérdése, hogy tudomány-e. Nem szaktudomány. Nem is matematika. Értelmileg jól megalapozott filozófia. Elvei belátáson alapulnak, nem a közvetlen tapasztaláson. Kant tiszteletet kelt, gyakran idézzük, mégsem több egy korszakot szintetizálva meghatározó filozófiai vizsgálódásnál, mely a felvilágosodás igényeit fogalmazza meg. S ha Habermas „metafizika utáni” gondolkodásról beszél, azt nyilván a saját – talán tágas – értelmiségi körén belül teszi. Mégis: vajon véletlen-e, hogy ő maga is „metafizikainak” mondja Kant filozófiáját? De akkor hogyan kíméli meg az „arisztotelészi vonalat”? S miért annyira következetlen, hogy ennek a vonalnak legkiemelkedőbb középkori képviselőjét, Aquinói Tamást viszont a „metafizikai gondolkodás” megbélyegzettjei közé sorolja? Ez bizony tetten érhető következetlenség. Ugyanakkor tipikusan magán viseli a modernitás stigmáját. Hiszen ebben észrevehetően védekezik a posztmodern ellen, illetve mindenáron megkísérli átmenteni a filozófia „modern” vívmányait, életfogytiglani büntetésre ítélve a metafizikát (de nem Arisztotelészt). El kell ismernünk, a filozófia jelenkori stílusának hüperintellektuális közegében nehéz következetesnek lenni. Ennyire nehéz?

Reflexiónk összefoglalásul ismételten rögzíteni érdemes, hogy a posztmodern kontinentális vitájában joguk van véleményt nyilvánítani a keresztény értéktudat vonalát képviselő filozófusoknak is. Kérésünk szerény: fogadják el Lyotardék a mi transzcendens – ha úgy tetszik: metafizikára megnyitott – gondolkodásunkat, legalább mint egy sajátos „szöveget” a különböző módon egyedi, parciális filozófiai szövegek között. Mi nem tagadjuk, hogy a nyelvfilozófia „fordulata” és irányvonala jogosult egy bizonyos értelmiségi csoport számára, akár pusztán „nyelvjáték” formájában is. Nem tagadjuk, hogy a modern művészetnek vannak remekművei és kétségtelen eredményei. Még a diktatúráknak is lehetnek előnyei, például a gyors és hatékony határozathozatal dolgában. Mert parancsolni mindig egyszerűbb, mint parlamenti viták keretében megszavazni egy fontos határozatot. Tőlünk viszont megtanulhatnák, hogy mi komolyan vesszük a párbeszédet. Harcolunk azért, hogy a józan hagyomány-tisztelet ne rekedjen meg merev konzervativizmusban. S tudatában vagyunk annak, hogy milyen sokat jelent az egység a sokféleségben. Mert a pluralizmus csak így lehet érték, és csupán ezzel lehet termékeny társadalmi vívmány a demokrácia. Komolyan vesszük az igazságot és annak kutatását. Nem kívánunk a relativizmus csapdájába esni. Mert soha annyira nem volt szükség összekötő kapcsolatokra az emberiség körében, mint épp a „posztmodern állapotban”. Ezért van ma kivételes visszhangja az Emberi Jogoknak és a társadalmi alapértékek védelmének. S bár „az igazságot nem lehet szavazatokkal eldönteni”, mondta Pauler, azért Habermassal egyetértünk az értelmes közmegegyezés jelentőségében. Változatlanul fontosnak tartjuk gondolkodásunk megnyitottságát az Egész felé, ami a filozófia hermeneutikai vonása, s melynek címén a klasszikus metafizika helyét átveheti a léthermeneutika. Mert a legelszántabb szöveg-filozófia sem tekintheti túlhaladottnak azt a megállapítást, hogy a szavakat mondat-egészben, a mondatokat pedig szöveg-egészben – in contextu – lehet megérteni és állítás formájában elfogadni. A posztmodern koncepcionális egysége csak így biztosítható.

## 4. A szöveg és olvasata. Hermeneutikai teszt

Az értelmezéstan, szakszóval: hermeneutika a jelen idő filozófiai irányzataiban kiemelt szerepet kap. A történelmi múltból nő ki, de időszerűsége nem kopott meg. Inkább növekedik. Hiszen a filozófiai gondolkodás útja logikusan vezet a fogalmak, majd az ítéletek vizsgálatától az összefüggő szövegekig, amelyek az ítéletek mozaikköveiből összerakott portréhoz hasonlíthatók. A hermeneutika a valóságot nem közvetlenül szemléli, hanem mintegy a szövegek tükrében. S természetesen azok a szövegek pályázhatnak értelmező megközelítésre, filozófiai igényű kommentárra, amelyek ezt kiérdemlik s amelyek erre különösen rászorúlnak. Ilyen mindenekelőtt a Biblia. Ilyenek a nagy hatásfokú vagy a múlt homályából kiemelt filozófiai írások. Ilyenek az igényes irodalmi művek, a művészeti alkotások, vagy egy rangos történelmi személyiség emlékiratai, levelei. A szövegek olvasata együtt jár a koncepció vagy a rejtett összefüggések felismerésével, a kritikai értékeléssel, a saját korról történő szembesítéssel. Olyan kérdéseket is fölvet, mint az, hogy ki, mikor, hogyan és miért olvassa, értelmezi a szóban forgó írást.

Ha rövid pillantást vetünk az értelmezés múltjára, a Biblia-magyarázat olyan feszült helyzeteire bukkanunk, mint amikor Philon vagy Origenész az alexandriai könyvtár tőzsomszédságában, annak kulturális hatásait asszimilálva olvassa a Szentírást és keresi a görög kultúra szintjén való olvasatát. Merész és kockázatos mindkettőjük vállalkozása. Viszont termékeny. Mert hozzásegít a rejtett jelentésrétegek és a mélyebb szellemi értelem felismeréséhez. Hiszen még ma is vannak szekták, amelyek nem tudják megkülönböztetni azt, ami „benne van” a Bibliában, attól, amit a Biblia „tanítani akar” azáltal, ami „benne van”. Mennyit vitatták például, hogy Jónás valóban benne volt-e a cethal gyomrában, vagy példázatról van szó, amíg a műfajok felfedezése felkínálta a megoldást. Mert a Szentírásban sok minden „benne van”, amit az nem tanít, hanem ami a tanításnak mintegy az öltözete, a felszerelése, beleértve az adott kor világképét vagy patriarchális szemléletét. A hermeneutika mérföldköveit idézve az újkorból elég Schleiermachert említeni, majd a 20. századból Diltheyt, Heideggert, Gadamert, Paul Ricoeur, mint az értelmezéstan filozófiai mestereit. Ez azonban csak néhány név a legismertebbek közül. Az avatott szöveg-értelmezőket a kultúra szakterületein tartják számon. Például az irodalomkritikában.

*a. Mi voltaképpen az értelmezés alapkövetelménye, mintegy főparancsolata? Az, hogy a mondatot csak szöveg-egészben, a textust csak kontextusban lehet megérteni és magyarázni.* Schleiermacher már megfogalmazta ezt az alapkövetelményt, és komolyan is vette, bár hermeneutikája még romantikus stílusú, az érzelmi átélés túlzott hangsúlyával. Maga az alapelv azonban elfogadott és egyre szélesebb körben elismert, hiszen gyakorlati jellegében vált népszerűvé. Különösen jól alkalmazható a Biblia-magyarázaton túl a nyelvtanulásban, a műfordítások esetében, és persze a színpadi művek értelmezésénél vagy az irodalomkritikában, sőt a tömegkommunikációs kommentárokból is. Mégis gyakran mellőzik azok, akik kiragadnak egy részt vagy idézetet a Bibliából, és – a régi mondás szerint – abból alakítják ki saját dogmájukat. Nem idegen persze a gyakorlattól az sem, hogy a szöveg-egész az értelmező elfoglaltsága miatt nem kaphatja meg a kellő figyelmet. Így aztán az olvasatból „nem-olvasat” vagy „alig-olvasat” lesz, ami nem akadályozza meg a rutinos kommentátort, hogy véleményét odavetetten megfogalmazza és közé tegye. Coreth az ember történelmi önértelmezésének fejlődését érzékelteti a hermeneutikai spirállal, amely az egyes korok tudatformájának kitágulását érzékelteti. Az viszont szövegekben rögzítődik. Fontos belátás ezzel kapcsolatban, hogy a korok változása nem jelent relativizmust. Az „organikus fejlődés” szemlélete megóv annak veszélyeitől. Heidegger pedig a léthermeneutikával kísérletezett, ami legközvetlenebbül érinti a filozófiát. Ő sem mellőzhette azonban ebben a kísérletben a szövegeket. A Kozmosz és a világtörténet tudományos összefoglalói ösztönösen használják a



könyv hasonlatát. A köztudatban pedig visszatér a kifejezésmód az emberi élet „regényéről” vagy arról, hogy valami „regénybe illő”. A szöveg tehát lehet a valóság átírata. Paul Ricoeur találón úgy mutatja be a hermeneutikát, mint „szövegvilágot”. Ehhez igazodva lehetne az interpretáció mestereinek „szöveg-világképéről” beszélni.

b. *A dolgok megértése szövegekbe vetíthető és szövegek által ellenőrizhető, főként a pedagógiában.* A tanár „szövege” tanúsítja, mennyire érti a dolgot s a vizsgázó diák „szövege” a fogható bizonyosság, mit értett meg a tananyagból, és mennyire. Ha valaki beszéde csak szaporítja a szót, de kellő jelentés nélkül, akkor azt mondjuk róla, hogy „szövegeli”. Már a mindennapi beszélgetésekből is visszahallható, amikor egy lány elismerőleg így jellemzi udvarlóját: „Jó szövege van”. – De hogyan kap mindez szerepet a filozófiában? Könnyű rájönni, hogy a hagyományos bölcseleti reflexiók erősen foglalkoztak a fogalom kialakításával. A kérdés: hogyan formálódnak ki tudatunkban fogalmaink a tapasztalati valóságból? A skolasztika ezt „prima intentio”-nak, elsődleges tárgyra-irányulásnak nevezte. A megszerzett fogalmakat ítéletté, majd az ítéleteket szövegekké alakító szellemi tevékenység viszont már a „másodlagos tárgyra-irányulás” (secunda intentio). Csakhogy a fogalmainkat, ítéleteinket és szövegeinket is szavakban mondjuk ki. A szavak leírt és szövegekbe foglalt rendszerezését pedig „megfogalmazásnak” nevezzük. A „fogalomból” származik tehát a „fogalmazás”, amely az emberi megismerés és még inkább az ismeretközlés nélkülözhetetlen eszköze, testi-lelki mivoltunk és evilági létformánk velejárója, szemben egy olyan ideális világgal, amelyben az emberek pusztá gondolatközlés „informatikájára” szorítkoznának. Heidegger filozófiájának tehát középponti témája a beszéd, amely az emberré-válás antropológiai kutatói számára is alapvető jele szellemiségünknek. Hogy aztán ő a filozófiai rendszerek elvont fogalmaival és szövegeivel szemben a misztikusoknál és a költőknél véli megtalálni „a Lét beszédét”, továbbá az, hogy filozófiája egyúttal nyelvalkotó tevékenység levetülése is, az már külön témája a Heidegger-triptichonnak (ld. az esztétikai résznél). A kinyilatkoztatás Karl Rahner szerint Isten „önközlése”, tegyük hozzá: az emberi beszéd közvetítésével (vö. próféták). A Szentírás a teológus számára „Isten szava”. Jézus Krisztus pedig a keresztény hit tükrében, a jánosi evangélium szerint a „megtestesült Ige”. Claude Geffré megfogalmazásában a teológia „Isten szavának hermeneutikája”, a protestáns Ebeling szerint pedig „a hit nyelvelmélete” (Sprachlehre des Glaubens). A homo sapiens kettős kiváltsága tehát: a transzcendenciára megnyílt tekintet és az értelmes beszéd általi információ-közlés képessége. Ebben a szembesítésben értjük meg igazán két filozófiai szemlélet feszültségi terét. Az egyik – a nagy többség – szerint szavainkkal, beszédünkkel – bár emberi módon – elérhetjük a Transzcendenst, a világon-túlit, a tér-idő fölötti létdimenziót vagy az immenzív létszférát. Utóbbi – bár kisebbségben – tagadja ezt. Elfogadja a filozófiai rálátás helikopterét, de irreálisnak tekinti annak metafizikai rakétaútját.

c. A filozófiába nyúlik a hermeneutika másik alapproblémája: *a szubjektív, vagy objektív értelmezés.* Közérthetően ezt úgy mondjuk, hogy az értelmező „beleolvassa-e a saját interpretációját a szövegbe vagy kiolvassa abból”. Sajátos értelmet fecskendez a szövegbe, vagy kihalássza annak értelmét? Mert halászni úgy is lehet, hogy az ember előbb bedobja a halakat a vízbe. Ez erősen a gyakorlatba nyúló probléma, és nem könnyű sommásan megválaszolni. A hermeneutikai relativizmus tipikus példája, amikor egyesek úgy fogalmazznak, hogy „Minden kor, sőt minden ember mást olvas ki ugyanabból a szövegből”. Ez már még egy körültekintő filozófiai reflexiót. A kor és az egyén szemléletének „szubjektivitása” többnyire találkozik egymással. Anonymus a maga korának tükrében látja a magyarok bejövételét. S a szövegnél is szemléletesebb, ha ezt a Feszti körkép Árpád-ábrázolásán ellenőrizzük. Az adott kor szemlélete azonban tudatosan is elfogadott lehet. A Hamletet játszhatják mai divat szerinti öltözetben a színpadon. Ez nem forgatja ki a mondanivaló lényegét. Gadamer hermeneutikája nyomán már azt is elfogadjuk, hogy egy

életrajzíró vagy történetíró bizonyos – már benne élő – képpel, fogalommal közelít témájához. Az előítélet helyett pontosabb ebben „előzetes ítéletről” és annak alapján bizonyos – már eleve meglévő – kész ismeretformáról beszélni. Az előzetes ismeretekkel való közelítés, a „Vorveständnis” azonban még nem jelenti a relativizmusnak és szubjektivizmusnak mintegy predestinált formáját. Hiszen épp ez irányíthatja a kutató fölfokozott érdeklődését egy adott kor vagy adott személy felé. Renan Jézusról írt könyve jellemző példa lehet erre, ami nem menti föl őt a jogos kritikától. Sikerét ugyanis épp az biztosította, hogy telibe találta a maga kora és környezete értelmiségi rétegének ízlését és szemléletmódját. Megmentette Jézust, mint nagy erkölcsstanítót, de föláldozza benne a világ Megváltóját.

A hermeneutika a történetírók vagy életrajzírók esetében nem a tévedhetetlenséget kéri számon, hanem az alapvető szándék hitelességét, azt, hogy a történetíró komolyan vegye egy kor vagy egy személy igazságát. Ha csak sikert akar aratni és ebben „alkotói szabadságára” hivatkozik, tudatosan feketét írva ott, ahol a valóságban fehér van, akkor az értelmezéstan eretnekévé válik, méltón arra, hogy egy avatott kritikus leleplezze és – szellemi értelemben, ironikusan szólva – kivégezze. A „sötét középkor” ítélete elfogult előítélet. A népvándorlások korára már inkább volna elmondható. A népirtások és a második világháború vagy jelenünk viszonyainak tapasztalatában azonban kimondója veszítené el illetékességét. Hiszen súlyosan elmarasztaló ítélete alibi volna a maga korában megtapasztalt szörnyűségek takargatására. – A „szubjektív vagy objektív?” filozófiai megítélésének visszatérő problémája az irodalomkritikában érhető tetten. Még azon belül is sajátos időszerűsége van a műfordításnak, akár a Biblia szövegeit tekintjük, akár egy idegen költő versét. Fölmerül ugyanis a nyelvi kompromisszum kényszere. A fordítás során valamit föl kell áldozni valamiért. S a kérdés úgy konkretizálódik: ki az, aki a lényegtelenül áldozza föl a lényeges megmentése érdekében, és ki az, aki a lényegest adja oda a kevésbé lényegesért. Ha egy vers a muzikalitásával vívta ki rangját, akkor ez nem sikkasztható el a túl szigorúan vett szöveghűség kedvéért. Van aztán olyan is, hogy az eredeti szöveget nem szabad megváltoztatni, átformálni, felhívítva magyarázni. Ha a tanár azt kívánja, hogy a diák beszéljen Petőfi nevezetes verséről, a „Talpra magyar”-ról, komikus lenne az ilyenféle felelet: „A költő felszólítja a magyar népet, hogy ülő helyzetéből emelkedjék föl, húzza ki magát és álljon a saját talpára”. Az sem megoldás, amit egyébként többször szemére vetettek Aquinói Tamás egyes magyarázóinak, hogy ti. értelmezésük túlságosan bonyolult. Ennek fonákja ugyanis az, hogy az interpretáció megértéséhez az eredetit kell elolvasni. Mert az a világosabb. Vagyis: az értelmezés az értelmezett szöveg által válik érthetővé, holott fordítva kellene lenni. A szubjektív jelleg hermeneutikailag biztosan nem tévedhet szubjektivizmusba. Az egyéni látásmód azonban nem azonos a szubjektivitással. Nem változtatja meg az objektív valóságot, akár a történelmet, akár egy alkotást vagy életformát értelmez, hanem csupán sajátos módon látja. Egy nő tekintete olyan dolgokat is fölismerhet a történelemben, ami a férfiak tekintetét elkerüli. A férfi történetíró a háborúkra figyel inkább, a nő jobban észreveszi a családi háttér jelentőségét. A relativizálás és a felelőtlen szubjektivizmus ezzel szemben meghamisítja a valóságot, mert nem az igazságot keresi, hanem sikert, szenzációt, pénzt akar, vagy más emberi érdek szolgálatába szegődik. Így udvari próféta lehet csupán vagy urának hízelgő udvari történetírója. Az ilyen jellegű szellemi önkény képviselője a hiteles filozófia, irodalom vagy teológia szemszögéből nézve vétene a tekintet becsületessége s vele a szemlélet hitelessége ellen. Elveszítené a tisztességét.

*Esetelemzés.* A „beleolvasni” vagy „kiolvasni belőle” a szubjektív és objektív olvasat kérdését veti föl, amelyre azonban konkrét formában is érdemes reflektálni. A lenézett skolasztika fontos dologra világít rá, amikor közbeiktatja az „objektív alapon való kiolvasást” (cum fundamento in re) vagy ennek hiányában az olyan „beleolvasást”, amelynek nincs alapja a szövegben (sine fundamento in re). Kamarás István különböző korú, nemű,

foglalkozású és világnézetű emberekhez intézett körkérdést (vö. A Trilla szólamai). Véleményezzék röviden Örkény István egy perces „novelláját”, amely így szól:

*Trilla*

*Kicsavarja a papírt az írógépből. Új lapokat vesz elő.  
Közibük rakja az indigót. Ír.  
Kicsavarja a papírt az írógépből. Új lapokat vesz elő.  
Közibük rakja az indigót. Ír.  
Kicsavarja a papírt az írógépből. Új lapokat vesz elő.  
Közibük rakja az indigót. Ír.  
Kicsavarja a papírt. Húsz éve van a vállalatnál.  
Hideget ebédel. Egyedül lakik.  
Wolfnének hívják. Jegyezzük meg: Wolfné, Wolfné, Wolfné.*

Olvasatom közlését módosítottam a könyvecske ismerete nyomán.

Remekmű? Nem. Egy racionálisan megkomponált, tipikusan kísérleti mű, persze Örkény formátumában. Mellesleg: versnyi terjedelmű strukturalista mintadarab. Az a kérdés: mi van benne? Milyen szellemi energiákat tárol? Van benne matematika: tres-tria = három. Persze nem trilógia, csupán „trilla”, háromszor ismételt sorral és névvel. Van benne tehát muzsika is, bár az gépzene. Aztán van benne statisztika: névvel, munkahellyel. Van benne fizika, átvitt értelemben: egy novella szóanyaga, kivételes sűrítettséggel. Van benne filozófia. Érzékelteti, hogy szereplője alkalmazottként is egyedi személy. Van benne etika. S a szerző arra ösztökél, hogy jegyezzük meg Wolfné nevét, mert szürke gépirónőként is ember. Még teológia is van benne. Örkény háromszor szólítja meg Wolfnét. A Bibliában Isten megduplázva szólítja néven Ábrahámot és Sámuelet, Jézus pedig Sault. Ez személyes voltunk hangsúlyát jelzi. A név ismétlése nem háromszori, csak kétszeri. De ez is elég.

A különböző véleményekben jól tükröződik, mi az, ami logikailag biztosan kiolvasható a szövegből: Például: van lakása és van munkája. A hideg ebéd csak valószínűségi következtetéseket enged meg. Hiszen sokan ebédelnek hideg szendvicseket és meleg vacsorát. Olyanok is, akik jómódú pénzemberek. Az viszont, hogy ez a „trilla” madárdalra utalna, merőben egyéni „beleolvasás”. Éppúgy az is, hogy a szereplő „vállalati besúgó” lenne. Ha Wolfné gyilkosság áldozata lett volna, és a tanú csak ennyit tudna róla mondani, az információ logikája kérlelhetetlenül vetné föl, mi következik a jelzett szövegből és mi nem, mi a valóság és mi a jó- vagy rosszindulatú feltételezés. Ott nem díjazzák a merőben szubjektív beleolvasásokat. Egyébként a metafizikában is kényes a logikai következtetés, hogy az ne lépjen túl azon, amit a tapasztalati valóság megalapoz.

## 5. Amire a filozófiának kell válaszolnia: mit jelent az, hogy „tudomány”?

A tudományt mint tudományt a filozófia hivatott meghatározni, sőt ellenőrizni is. S ebben a tekintetben az európai gondolkodás múltja a görögökhöz vezet vissza. Ide gyökereznek a különböző szaktudományok és persze a filozófia is. Itt található a kételkedés, a szkepszis forrásai az emberi tudást illetően. Mégis úgy tartjuk számon, hogy a tudományos megismerés kritikai felülvizsgálását Kant végezte el. Ez persze nem egészen így van, hiszen az újkori gondolkodás a tudomány s vele az emberi megismerés önkritikáját lépten-nyomon megkísérli megfogalmazni, elég Francis Bacont és általa a tudományos előítéletek leküzdését vagy Descartes ismeretelméletét említeni. Kant tudatosan koncentrált a tudományos megismerés kritikájára, de két lényeges dolgot érdemes megjegyezni vele kapcsolatban. Egyfelől azt, hogy nem oldotta meg végérvényesen a kérdést, másfelől pedig azt, hogy lényeges dologban tévedett, amikor nevezetes tételét a „szintetikus-apriori ítélet” keretében megfogalmazta. Ez ismert módon az egyetemes érvényűvé emelt tapasztalás filozófiai képlete. A kérdés tehát nincs lezárva, sőt elemi követelmény, hogy újra és újra reflektáljunk rá. Erre két nyomós okunk is van. Egyfelől a hermeneutikai ismeretkörök történelmi kitágulása (az értelmezéstani spirál!). Ez egyszerűen úgy fogalmazható, hogy minden kornak újra felül kell vizsgálnia, mit tart tudománynak, ill. tudományos érvényű megállapításnak az adott tudatszinten. A másik kényszer abból adódik, hogy bizonyos időszakokban esetleg súlyosan visszaélhetnek a „tudomány” fogalmával és minősítésével, mint nálunk a közelmúltban (vö. a 20. századi diktatúrák elvárásai). Állandó jellegű szellemi „örjáratot” igényel a vulgarizálódás, továbbá a „köztudatban” kialakult téveszmék, az információáradat ferdítései, az üzleti és a politikai érdekek szférája stb. Mégis vigasztaló, hogy a tudomány legfontosabb vonatkozásaiban megvan az egyetértés. A lényegét illetően ma is szilárd megállapítás, hogy *a tudomány igazolt ismeretek rendszere*. Ezzel a jellegével pedig elkülönül a művészettől, sőt bizonyos tekintetben még az erkölctől is.

A tudomány a valóság igaz megismerését tűzi ki célul, s ebben tekintettel kell lennie a fejlődésre. *Alapvető értékfogalma: az igazság*, melyet definiálni szoros értelmében nem tudunk, tehát úgy írjuk le, mint a valóságnak megfelelő ismeretet, melyet azonban meg is kell fogalmazni. Ez pedig újabb kiegészítést követel meg, s a kommunikáció sajátos módját igényli: a hitelesen tudományos szöveget és annak keretében a kellő ítéletformát, sőt a megfelelő szavakat is.

Köztudott – ezt már Hobbes lerögzítette –, hogy a tudományos megismerés közlése annak megfogalmazásával történik (ti. ítéletekben). Ismert dolog, hogy a tudományos megállapítás legsajátosabb mondatai – az ún. tudományos ítéletek – nyelvtanilag egy alanyfogalmat kapcsolnak egy állítmányhoz, mégpedig indokolt formában. Pl. „A kő kemény”. „ $2 \times 2 = 4$ ”, „Krisztus meghalt a kereszten”. Az indokoltság jellege az „igazoló tényezőn” áll, vagy bukik. Azt is tudjuk, hogy a magyar nyelvvel ellentétben a nagy nyugati nyelvek legtöbbször a „van” *kapcsolószót* használják, amikor az alanyt összekötjük az állítmánnyal („A kő *van* kemény”, a „ $2 \times 2$  *van* négy” stb.). *Igazoló tényező* az, aminek alapján az alanyról érvényesen, vagyis az igazságnak megfelelően kimondhatjuk az állítmányt. Ilyen az evidencia (logika), a tapasztalás (fizika, biológia), vagy éppen a hiteles tanúsítás (történelem, teológia), persze nem elkülönítve. Az értelem és tapasztalás megfelelő szerepére ugyanis a szövegtanúk esetében is szükség van (vö. a fogalmi osztályozás, az ismeretek rendezése, a tanúskodás kritikája, a hit tapasztalati alapjai és belső következetessége, a történelmi tapasztalat analógiái, stb.). Ezzel a jelleggel kiegészítve elmondható, hogy *értelem és tapasztalás nélkül nincs tudomány*. Ha az ítélet felszólító módban van megfogalmazva („kell”), akkor annak érvényessége olyan téma, amit még külön is érdemes szemügyre venni.

Az ismeretelmélet fontos része a tudományelmélet. A jelen vizsgálódásban utalás-szerűen ezt is csak a leglényegesebbekre redukálhatjuk. Jellemző azonban az ismeretelméletre, hogy az századokon át a külvilág realitásának kérdésével volt elfoglalva. Ma azonban erősen kell koncentrálnunk a tudomány „alkatával és helyzetével” kapcsolatos kérdésekre, melyek nyomasztóan fontosak számunkra. S különösen arra kell összpontosítani figyelmünket, amit közkeletű tévedéseként tarthatunk számon a „tudomány” fogalmával kapcsolatban, hiszen sokféle visszaéléssel találkozhatunk az információk közlése tekintetében. S a jelen kérdésben való tisztánlátás érinti magát a teológiát is.

*Mi voltaképpen Kant tudomány-kritikájának érdeme és mi az, amit ma már abból nem lehet elfogadni?*

Kant úgy szerepel a filozófiai gondolkodás köztudatában, mint a tudományos megismerés legnagyobb újkori kritikusa. Ez így is van, anélkül, hogy Kantot tévedhetetlen kritikusként ismernénk el. A nagy német filozófus igazi érdeme az, hogy nyomában egyértelműen világossá vált az ideális tudomány két alapvető komponense: *az értelem és a tapasztalás*. Még pontosabban: *az értelem által megragadott tapasztalás, melyben – Aquinói Szent Tamás fogalmazásával – az értelem a formai elem, a tapasztalás a matéria*. Ez egyszerű, világos és pontos. Annyira, hogy sem a történelem-tudomány, sem a teológia tudománya nem nélkülözheti a két alapvető komponenst, még akkor sem, ha ítéleteit a megbízható tanúskodásra alapozza (vö. szövegtanúk). A kinyilatkoztatásnak is megvannak az értelmi és tapasztalati alapjai. Az egyik tipikus „ideáltudomány” ebből a szempontból a fizika, amely a tapasztalást az értelem által sajátos képletekbe tudja foglalni, ha a részletkérdések bonyodalmaitól eltekintünk. A fáról lehulló alma egyetemes tapasztalata így vezetett el a szabadesés értelem által megragadott törvényének felismeréséhez és egyetemes kijelentés formájában való megfogalmazásához. Miben tévedett Kant? Miközben eredeti módon megfogalmazta a „szintetikus-apriori” tételét, vele kimondta a tudományos megismerés alaptípusát. Ez pedig: az értelem által tapasztalati alapon megfogalmazott, ismereteinket gyarapító, egyetemes érvényű ítélet. Az értelem és a tapasztalás tehát a tudományos megismerés alapkövetelménye, de korántsem azonos jelleggel. Kant tévedett, amikor a matematikát „szintetikus-apriorinak” állította be. A matematika s vele a logika nem tapasztalati tudomány, hanem annak előfeltétele. Tiszta értelmi ismeret, amely ugyan harmóniában van a tapasztalással, de nem azon alapul, hanem a belátáson.

Köztudott az is, hogy *nem csupán anyagi*, úgymond: *fizikai tapasztalatok vannak, hanem lelki-szellemi tapasztalatok is*, továbbá: *nem csupán közvetlen tapasztalás van, hanem közvetett is*. Az „irracionális szám”, a „végtelen” vagy a „lehetséges” kérdése éppúgy túlmutat a közvetlen tapasztaláson, mint az Abszolútum fogalma, egy jövőben várható esemény kiszámítása, és egyáltalán: minden egyetemes érvényű kijelentés. A belátás szerepe alapvető. Naiv dolog, amikor valaki ilyen ellenvetést tesz: a kozmosz más világaiban nem biztos, hogy érvényes, ami nekünk evidens. Nincs ugyanis olyan világ, amelyben a négyszögletű gömb megvalósulhatna, vagy a megtörténtet meg-nem-történtté lehetne tenni.

A matematika és a logika tehát „tiszta” észtudomány. S a „tiszta ész” kritikája éppúgy érinthetné a matematikát és vele a logikát, mint a metafizikát, vagy legalább hasonló módon. A matematika és a logika nem ideáltudomány a valóság megismerésében, hanem annak feltétele, mintegy „formai” összetevője. Kant még nem ismerte fel kellő módon, hogy itt a *bizonyosság fokáról* van szó, amely különböző lehet: a lehetségestől a valószínű és a nagyon valószínű át egészen a biztosig. A dolog fonákja persze az, hogy a matematika adja a legbiztosabb ismereteket, a logika pedig a legegyszerűbb elveket, de csak formailag. Ezt alkalmazni kell a tapasztalásra, hogy a tapasztalást egyetemesíteni tudjuk, ami az értelem belátása nélkül lehetetlen. Ehhez valamennyi tapasztalati adat ismeretére lenne szükség, az

pedig képtelenség. Az ismert példánál maradva: a szabadesés fizikai törvényét valamennyi lehulló alma tapasztalatával kellene regisztrálni. Ugyanakkor értelem és tapasztalás kölcsönösen egymásra van utalva. Közmondássá vált, nagy horderejű megfogalmazás ezzel kapcsolatban Kant részéről, hogy *az értelem tapasztalás nélkül üres, a tapasztalás értelem nélkül vak*. Ez egy tudományos igényű értekezésre, disszertációra is érvényes, ha a kérdés gyakorlati hasznára kívánunk utalni.

Kant kritikája azonban visszafelé sül el. A metafizikára kimondott ítélete a saját kritikai megállapítását is kiemeli a tudományos érvényű ítéletek keretéből, hiszen nincs közvetlen tapasztalati alapja. Ma inkább úgy tehetnénk föl a kérdést: *meddig terjednek az emberi következtetések határai?* S ha az Abszolút Valóra következtetni tudunk is, elérhetjük-e emberi értelemmel annak tulajdonságait? Kikövetkeztethető-e például személyes volta? Tapasztalati alapon semmit nem lehetne egyetemes érvénnyel állítani vagy tagadásba venni, csak azt lehetne mondani, hogy erre van tapasztalatunk, arra nincs. Szerencsére van lehetőség az értelmi belátásra és a logikus következtetésre, túl a közvetlen tapasztaláson. Egyebek mellett a jövőkutatás is ezen alapul. A jövőnek ugyanis nincs közvetlen tapasztalata.

### *Mi lesz a metafizikával?*

Kant után jelszóvá lett, hogy ő „elintézte” a metafizikát. A valóság az, hogy meg akarta teremteni az empirizmus és racionalizmus, vagyis az ész és a tapasztalás szintézisét. Eközben azonban eleget kívánt tenni a felvilágosodás kori gondolkodásnak. Feláldozta tehát a metafizikát – mint előtte Hobbes és mások –, de megmenteni vélte a matematikát, holott az sem tapasztalati tudomány. Épp az ő erőfeszítései vezetnek oda, hogy a közvetlen tapasztalás mellett – mint arra utaltam – a *közvetett tapasztalást* is figyelembe kell vennünk. A matematika csak ezzel rendelkezik. A metafizika úgyszintén. Az irracionális számnak vagy a „végtelen” fogalmának pedig egyáltalán nincs közvetlen tapasztalati tartalma. Utóbbinak csupán analógiája van (vö. a kozmosz „végtelenségének” érzése). A közvetett tapasztalás viszont szerepet kap a történelem-tudományban, a teológiában s persze a metafizikában is. Utóbbiban az analóg módon való megtapasztalás szerepe a jellemző. „Isten” fogalmának nincs számunkra közvetlen tapasztalati tartalma (nem úgy, mint például a szabadesés törvényének). Van azonban egyetemes emberi tapasztalata az istenhitnek az emberiség tudatában. S megvannak a belső tapasztalatai az istenélménynek a misztikában. Mindez látszólag kimagyarázható volna az olyan szellemes, de csak töredékében igaz megállapítással, hogy nem Isten alkotta az embert a maga képére és hasonlatosságára, hanem az ember alkotta meg Isten eszméjét a maga képmására. Ez utóbbi annyiban igaz, hogy az említett tapasztalatokban emberi léptékű, vagyis *antropomorf fogalmakat* alkalmazunk, ez a Transzcendens Valóság megközelítésének kényszerűen emberi módjára vonatkozik, de nem szünteti meg értelmünk következtetésének érvényességét.

Amikor a láthatatlan valóságot emberi képekkel, hasonlatokkal, tehát analóg módon közelítjük meg, emberi megismerésünk eszközeit alkalmazzuk. Ha mindezt filozófiailag tagadásba vennénk, megsemmisítenénk az egész pedagógiát. A közmondássá váló bölcsességet ma már felfeliratokon olvashatjuk. A bölcsesség magva az, hogy nehéz helyzetben volnánk, ha egy síkbeli lénynek kellene beszélnünk arról, milyenek a térbeli lények. „Mondd meg a síknak, hogy mi a gömb”. Csakhogy épp ez volt Platón egyik nagy felismerése. Az igazi Valósághoz képest árnyékok vagyunk. S pontosan ez a metafizika feladványa, a dimenziók rejtvénye. A megoldást is megtaláljuk rá. A síkbeli lényeknek úgy lehet beszélni a térbeliekről, hogy a térbelit levetítjük a síkba. A síkbeli lény csupán síkbeli fogalmakkal rendelkezik. A táblára csak síkban ábrázolhatjuk a térbeli formát, például a kockát, de azért hasonlatszerűen mégis ábrázolhatjuk. Az analóg, vagyis hasonlatszerű megismeréssel megmentjük nem csupán a metafizikát, de a pedagógiát is. És megmentjük a

Bibliát, benne pedig Jézus Krisztusnak azt a kijelentését, hogy „Az én országom nem e világból való”. Tehát analóg fogalmakkal a kinyilatkoztatás üzenetét is értelmezni tudjuk. Azt pedig a jelenkori fizikából tudjuk, hogy a láthatatlan sokkal hatalmasabb a látható világnál. A televízió képernyőjén látottak mögött a térhullámok láthatatlan óceánja a közvetítő közeg.

Az analógia, a hasonlatszerű információ gondolkodásunk és ismeretközlésünk struktúrájához tartozik. Sokkal mélyebben gyökerezik az emberi megismerésbe, mint azt a metafizika tagadói feltűntetik. Nemcsak azt mondjuk: „mi Atyánk”, hanem azt is: X egy mozgalom „szellemi atyja”. A metafizikai analógia persze áttételesebb, de nem mondható, hogy használhatatlan. Az árnykép is kép s a homályos tükörben is meg lehet sejteni az alakot. Az Abszolút Valóságra való értelmi következtetés és belátás a bölcsélet történetének az opponensek ellenére is legmeggyőzőbb konszenzusa. Ehhez képest az olyanfajta jelmondat, mint a „horror metaphisicae” (magyarul: „rettegj a metafizikától!”), filozófushoz nagyon nem illő érzelmi-indulati kijelentés, amely úgy viszonylik a hiteles filozófiai gondolkodáshoz, mint egy utcai plakát egy eredeti Rembrandt-festményhez. Plakátként is korszerűtlen és túlhaladott. Hiszen a posztmodern ismert filozófusai között vannak, akik szövegeknek tekintik a különböző eszméket és filozófiai tanokat. Még ebben a képletben, az eszmék e gyanús „demokráciájában” is helye van a metafizikának, mint egy bizonyos filozófiai „szövegnek” a többi „szöveg” között, vagy éppen a filozófiai párbeszéd habermasi diszkurzusában kell, hogy helyet kapjon. A logikailag megalapozott metafizikai következtetések jogosultsága igazolható.

Igen, az Abszolút Való bizonyossága! Arisztotelészt nem lehet „leírni”. Jól meg lehet érteni, hogy nem származhat minden mástól, ha a „mindenen” kívül nincs „más”, ahogyan Schütz Antal fogalmazza. Arisztotelész logikai következtetése a dominójáték analógiájával szemléltethető: a mozgássor oka nem vezethető vissza a végtelenségig, abban az értelemben, hogy minden dominót egy előző dominó üt el. A mozgássornak olyan végső oka kell legyen, „amely” már nincs alávetve a mozgás törvényének, s „amely” önmagában hordozza léte értelmét. A metafizika kritikája akkor indokolt, ha többet következtetne ki valaki a Végső Ok természetéből, mint szabadna. Az pedig még Heideggerrel is előfordult, hogy nem ismerte fel a „causa”, a dolog oka és a „ratio”, a dolog magyarázata közötti döntő különbséget. Előbbi azt jelenti, hogy valaminek megvan a létrehozója, utóbbi pedig azt, hogy az Abszolútum létének önmagában van az értelme, minthogy létrehozó oka nem lehet. Schütz Antal világos fogalmazása szerint ugyanis – ismételjük – nem lehet „minden” „mástól”. Isten nem hozhatta létre magát okságilag (=causa sui), mert ez önellentmondás. Isten azonban – lévén Abszolút Való – önmagában hordja létének „értelmét”, létének kielégítő „magyarázatát” (= ratio sui), hiszen ez az Abszolútum lényege. Ez alól az sem bújhat ki, aki az Abszolútumot anyagi természetűnek fogadja el, mint minden idők materialistája. Neki azonban el kell ismernie, hogy világunk jelenségei ennek ellenkezőjét tanúsítják. *Alkotó, ill. teremtő ereje a szellemnek van.* Tapasztalatunk szerint ugyanis az értelmes formákat – például az úrhajót – értelmes emberi lények hozzák létre, és – mellel szöveg – Földünket is úrhajóhoz hasonlítják.

Az Abszolút Szellemi Valónak nincs és nem is lehet egyetemessé tehető közvetlen tapasztalati alapja számunkra. Van viszont analógiája. Maradva az említett példánál: ha – mondjuk – tízezer dominót sorba állítunk – ez Hollandiában kedvelt játék – s az elsőt valaki meglöki, a mozgássor pedig végigfut az utolsóig, akkor visszakérdezhetünk a folyamat okára. Ez az indító személye. Őt már nem kell egy másik valaminek fizikailag mozgásba hozni. Akarata magyarázza meg azt, hogy erre külső indítás nélkül is képes. Számára tehát nincs kényszerítő „fizikai ok” (causa) de az indító szabad elhatározásában megtalálható a pszichikai „magyarázat” (ratio). A dominósor továbbított mozgása abban kapja meg értelmét, hogy az indító személy „így akarta”. Ezért a metafizika tagadásában már értelmén túli – irracionális – tényezők ismerhetők fel: a nagyfokú érzelmi antipátia, szemben Bergson

„szellemi szimpátiájával”. A filozófia vezérlő képessége azonban az értelem megalapozott következtetése, nem az irracionális szuggesztíó, a filozófia maszkját viselő, sámáni „ráolvasás”, amely a „horror metaphisicae” jelszavában leplezi le önmagát.

*Tudni nem tudni, avagy a tudomány nyitottsága*

Az emberi tudás határaitra vonatkozó filozófiai reflexió olyan különös felismeréshez is vezet, amit paradox formában így fogalmazhatunk: *tudni nem tudni*. Ez Szókratész bölcsességét dicséri, s az igazi tudós vagy filozófus sajátja, szemben a három hetes tanfolyamok végzettjeivel, akik azt hiszik, hogy számukra „nincs titok már sem a földön, sem az égben”. A disszertációk képzetlen íróinál általános gyakorlati tapasztalat az a naivitás, hogy nem egyszer biztosnak tüntetik föl a bizonytalant. A pszichológusok pedig tanúsítják, hogy gyakran épp a legcsekélyebb tudással rendelkezők, ill. a gyakorlati döntésekben legkevésbé okosak, tehát a „balgák” a legmakacsabbak ismereteik bizonyosságát illetően. Ezért figyelmezteti a tanár az óvatos fogalmazásra egy disszertáció íróját. Ezért lehet kérlelhetetlen logikával leleplezni az ismeretelméleti szkepticizmus 19. századi szlogenjét, amely tagadja a transzcendens, a tapasztalatainkon túli valóság megismerhető voltát: „Ignoramus et ignorabimus” (= Nem ismerjük és soha nem fogjuk megismerni”, ti. a metafizikai létet). A mondás látszólag Szókratész bölcsességére utal, valójában a bölcsesség elemi hiánya. Miért? Mert a metafizikai ismereteket kívánja kizárni, sőt lehetetlenné tenni, de kifejezetten tapasztalaton túli, vagyis metafizikai kijelentéssel. Mert hogyan mondhatja ki egyetemes tételként a tapasztalásra esküt tevő pozitivistá filozófus, ami a tapasztalatilag megfoghatatlan jövőre vonatkozik? („ignorabimus”). Itt ismerjük föl, hogy a „jövő” a metafizika testvére, hiszen túlmutat a jelen tapasztalatain. Vakmerőség ez az elv, vagy önhittség? Inkább naiv gyanútlanágnak volna mondható. Ugyanolyan naivitás, mint ez a megállapítás: „Az ember képtelen egyetemes érvényű tételt kimondani” (s kimondják ezt egyetemes érvényű tétel formájában). Minden világnézetnek vannak biztosnak elfogadott tételei, vagyis dogmái. Még annak is, ami – állítása szerint – mindenben kételkedik. Neki – mint az ismert – legalább ez az egy tétel a dogmája: „Mindenben kételkedni kell.” Ebben is? De akkor mégsem kell kételkedni „mindenben”?

A tudomány fejlődését ismereteink értékelésénél figyelembe kell venni, amikor konkrét kérdésekre keressük a választ. Annyira, hogy *a jövőbeni fejlődésre való elvi nyitottság a „tudomány” definíciójába kívánkozik*. Meggyőzően fogalmazta meg ezt C. F. Weizsäcker, amikor a konkrétabb tudományos kérdésekben ilyen kijelentésformát tart egyedül indokoltnak: *ismereteink jelen állása szerint*. A leghatásosabb példa erre a fizika tudományának fejlődése, főleg a klasszikus fizikától a modern fizikáig. A 19. század végén sokan azt hitték, hogy eljutottunk fizikai ismereteink végére. Hiányzott a jövő fejlődésére irányuló szellemi nyitottság. A teológus ezzel kapcsolatban megkérdezheti: vajon hányan lettek hitetlenekké a klasszikus fizika idején, amikor az „örök atomok” fogalmát nem tudták összeegyeztetni az anyag teremtésével? Mindez ugyanis a modern fizikában nem jelent problémát. Kinek kellett visszavonnia álláspontját: a klasszikus fizikára hivatkozó filozófusnak, vagy a teológusnak?

A közelmúlt egyik világviszhangot keltő esete jól érzékelteti ezt. A Torinói Lepel keletkezésének ellenőrzésénél igénybe vették a radiokarbon teszt ún. C 14-es datálási módszerét. Három laboratórium végezte el a vizsgálatot és a Leplet középkori eredetűre datálta. Ez rendjén is van, ha az eredményt tudományosan így minősítjük: *a jelen vizsgálat eredményei szerint*. Ehelyett diadalittas nyilatkozatok hangzottak el, hogy „a” tudomány megdöntötte a hiedelmet. Holott számos más tudományág rangos képviselői az első századra datálták a Lepel eredetét. Egyesek úgy nyilatkoztak, hogy a C 14-es vizsgálat végérvényes és megmásíthatatlan. Egy trillió aránylik az egyhez, hogy a végeredmény biztos, fogalmazott



egyikük. És mi történt ezután? Tíz év sem telt el, amikor fölfedezték azt a – főként baktériumokból képződő – „bioréteget”, amely akár ezer évnél is nagyobb eltérést eredményezhet a radiokarbon vizsgálatok esetében. S ezt tudományos kísérlettel megerősítették, mégpedig a C 14-es tesztvizsgálat legismertebb laboratóriumában, Tucsonban. Az olyan tudományos kutató, aki folyamatban lévő kutatások esetében ehhez hasonló elhamarkodottan triumfáló kijelentésekre ragadhatja magát, s ezt írásban is megteszi, kutatásában jelesre vizsgázhat a saját tudományából, de elégtelenre vizsgázik a tudományelméletből.

A rendszerezett, érvekkel alátámasztott ismeret definíciója tehát kiegészítésre szorul: egyfelől *a fejlődés perspektívájának dimenzió-többletével*, másfelől – s ezzel kapcsolatban – *a kor tudatszintjének beszámításával*. Ez fejeződik ki ebben a kijelentésformában: *ismereteink jelenlegi szintjén*, vagy más szóval: *jelenlegi tudásunk szerint*. A pedagógia elmaradott képviselőinek lépéshátránya legszemléletesebben a példáikon mérhető le. Nem szerencsés dolog, ha valaki hintós példákat hoz az autók idején, vagy a léghajó példájával mutatja be, mire képes az ember, amikor a levegő nehézségi erejét legyőzi, hiszen mi már a rakéták korát éljük. Szemléltető eszközeink messze meghaladják a narratív korok informatikáját. S nem számíthat figyelemre az a tanár, aki szavakkal próbálja leírni, hogy milyen a Grand Canyon, amikor azt hallgatói személyes tapasztalatból vagy színes dokumentum-filmekről ismerik. Erre ilyenkor szóban csak utalni lehet.

Korunkban fokozott figyelemmel fordulunk a szövegek felé. Egy tudományos igényű munkában a szöveg, sőt olykor egy szó elárulja a szerző járatlanságát, vagy állítása kérdéses voltát. A verbális tudásra azért van szükség, mert ismereteinket ki is kell fejezni, meg is kell fogalmazni. Ismert elvárás, hogy ha egy tudományágból vizsgázunk, tudnunk kell annak nyelvén beszélni (vö. szakkifejezések, szakfogalmazás). Tudományos jellegű ismereteink minősítése is a filozófia ellenőrzése alá tartozik. Tehát a hitelesen tudományos ismeretközlés a bizonyosság fokaihoz kell igazodjék. Nem mondhatja biztosnak a bizonytalant és nem maradhat a tapogatódzás homályában az, amivel kapcsolatban világos ismeretek birtokában vagyunk. Igaz, a tudomány fejlődésének új eredményeit nem könnyű nyomon követni.

*Ami a tudomány és az igazság érvényét fenyegeti: a hatalom és az érdek.*

A filozófia és vele a tudomány története már egyetemessé tehető tapasztalatként jelzi ki a tudomány kiszolgáltatott voltát a hatalom fennhatósága alatt. Francis Bacon szerint: „A tudás hatalom”. Ez közmondássá vált a pártállamok időszakában. Holott szerzője nem azt akarta ezzel mondani, hogy a tudomány a hatalom rabszolgája. Mégis úgy értelmezték, hogy a tudomány a hatalom kiszolgálója. Platón ideális államában a filozófus volt a legfőbb politikus is egyben, s ez kihúzta a fenyegetettség méregfogát. Bizonyos államformában a filozófus a politikus alárendeltje. A diktatúrákban a filozófus és a tudós kiszolgáltatott helyzetben volt. A hitleri diktatúrában még Heidegger is kompromisszumra kényszerült. A dolog elképesztő fonákja, hogy a sztálinizmus idején a diktatúra nem csupán a történelem-tudományra, de a fizikára is kihatott. Jaj volt annak a tudósnak vagy gondolkodónak, akire rásütötték a bélyeget: „idealista”. A középkorban szellemi mérkőzések témája volt az intellektualizmus és voluntarizmus viszonya. Utóbbi szélsőséges kijelentésformája: „Sic volo sic jubeo, sit pro ratione voluntas”, vagyis: „Így akarom. Így parancsolom. Az értelem álljon az akarat szolgálatába „. Igazában egész filozófiát lehetne fölépíteni annak igazolására, hogy mi lesz a következmény, ha az akarat diktatórikus uralmat gyakorol az értelem felett. Guardini szellemesen állapította meg: ha nem úgy cselekszünk, ahogyan gondolkodunk, akkor majd úgy fogunk gondolkodni, ahogyan cselekszünk. Ez még veszélyesebb az erkölcsi normákra nézve. Ha ugyanis egy közösségben a káromkodás, a válások, a lopás és a hazugság elharapózik, a normák pedig a statisztikát követik (pl. a nemiség dolgában), akkor a

Tízparancsolatot fejtetőre kell állítani és előírásait ellenkezőjére változtatni. Pauler Ákos maradandó megállapítása: „Az igazságot nem lehet szavazatokkal eldönteni”. Tegyük hozzá: az erkölcsi normákat sem. A konszenzus érték, de csak akkor, ha avatott személyek egyetértése. Egy orvosi konzílium is csak akkor eredményez sikeres műtétet, ha szakavatottakból áll. Az ideális demokráciában az értelmes érvek megvitatása a jellemző egy fontos politikai döntés meghozatalánál (parlament). A demokrácia akkor igazi, ha az értelmes érvek kapnak szerepet a fontos döntéseknél a „Sic volo, sic jubeo” helyett, mely a diktatórikus személy és társadalom jellemzője. Az igazság zavartalan kutatása és vele a tudomány tehát a külvilág realitásának kérdésfeltevését túlhaladva a társadalmi forma szerepére is rákérdez, mert annak is függvénye.

### *Az áltudomány, az előítélet és a tudományosság látszata*

Az áltudomány a tudomány talárjába öltözött sarlatánság. Ennek nem a hatalom az indítéka, hanem többnyire a haszon. A hiszékenység és babonaság jó megélhetéshez juttatja a tudomány sarlatánjait (vö. a különféle ezoterika). A tudomány tekintélyes képviselője, a „professzor” a szélhámosok egyik kedvelt álarca. Ezek kivételes esetek. Annál gyakoribb az előítélet. Francis Bacon kritikája új formában válik időszzerűvé. A tudomány története ugyanis egyúttal az előítéletek története is. Akik a kanti ideálból az „ismeretgyarapítást” leginkább képviselik, a felfedezők és feltalálók, nem csupán az általános emberi előítéletekkel találják magukat szemben, hanem a tudomány képviselőinek előítéleteivel is, ami a nehezebb akadály. Galilei ügyében csaknem mindig az Egyházat marasztalják el, pedig inkább az akkori tudomány képviselőit illetné az utókor kritikája. Ők voltak ugyanis a Galilei-per „esküdtjei”. Maga a tudomány mentes kell legyen az előítéletektől, jelszava az objektivitás. Képviselői azonban nem mentesek az előítéletektől s ebben különböző irracionális tényezők játszhatnak szerepet (hiúság, presztízs stb.). A tudományt tehát meg kell különböztetni a tudóstól, akinek emberi gyengeségei lehetnek, azok pedig visszahatnak a tudományára. Ezért kap különös nyomatékot a megállapítás: „*Az igazság fölötté áll a tekintélynek*”.

Megfigyelhetők a *tudományosság látszatának* különböző jelei is. Van, aki nem képes a Kant által fontosnak tartott „ismeretgyarapításra”. Ezt pedig azzal kompenzálja, hogy gyarapítja a lábjegyzeteket. A tudás fitogtatására halmozott idegen szavak, idézetek is hatásosak lehetnek ebből a szempontból. Erre mondta annak idején Schütz Antal, akinek nagy tudása tiszteletet keltett: „Hát ha csak ez kell?!” Olyan képviselője is akad a tudománynak, aki előadását vagy könyvét érthetlenebbé teszi, hogy ezzel növelje annak tekintélyét. A köztudatban ugyanis ilyenféle elképzelések élnek: a tudománynak illik magas lóra ülni. Tekintélye annak van, amit a közönséges halandó nem ért. Ami világos és közérthető, az könnyen magára vonja a leértékelő minősítést: „népszerűsítő”. Ez azonban így csupán a tudományosság látszata. A descartesi ideál a tiszta és világos ismeret, a „clara et distincta cognitio”. A szándékos homályosítás és a mesterségesen beépített komplikáció tehát direkt módon a tudomány tökéletesedésével ellentétes irányt vesz. Hiszen a technika fejlődése is azt igazolja, hogy a komplikált folyamatokat leegyszerűsítő gépi megoldások jelentik a fejlődést. Gondolkodásunk fejlődése szintén az egyszerűsödés felé halad, amikor eljut az intuícióig (vö. „simplex intuitus veritatis”).

### *Kiesnek-e a tudományból az erkölcsi ítéletek?*

David Hume óta alapproblémának számít, hogy van-e helye a tudomány kereteiben a parancsolat, előírást, rendelkezést megfogalmazó ítéleteknek, melyekben a „van” kapcsolódó helyébe a „kell” kerül. A tudomány általános ítéletformája ugyanis ténymegállapító. Ismert viszont, hogy ezt a „van”-t a magyar nyelvben ritkán használjuk, szemben a nagy nyugati

nyelvekkel (est, ist). Mindennapi beszédünkben mégis gyakori kijelentés: „Ez van”. Nehéz volna összeszámolni a könyvek és tanulmányok özönét, amelyek a „van” és a „kell” problémáját nem csupán tárgyalták, de elfogadták és tovább mélyítették Hume kételkedését, számúzve az erkölcsi ítéleteket a tudományból. A metaetika ellenhúzásképpen különös „transzformátort” alkalmazott. Átalakította „kell”-es ítéleteit „van”-os kijelentésekre. „Ezt *kell* tennem” helyett: „Ez számomra (*van*) a legjobb, amit megtehetek”. Időbe telt, amíg rájöttünk, hogy a hume-i kritika valamennyi gyakorlati tudományt érint, sőt magát a jogot is, nem csupán az etikát. Arra is rájöttünk, hogy a számúzetést vissza kell vonni, mert az indokolt parancsot, rendelkezést, előírást, amelyben az ítélet alanyát a „*kell*” vagy a „*nem szabad*” kapcsolja az állítmányhoz, igazolni lehet. Az erkölcsi és jogi ítéletek „*kell*”-je tudományos érvényű, ha megvan hozzá a határozott célkitűzés (ez a teleológia). „Ha olimpiai bajnok akarsz lenni, akkor ezt és ezt *kell* tenned”. „Ha jogállamban élsz, ezt és ezt *nem szabad* megtenned”. Egyébként Jézus Krisztus már jóval korábban megfogalmazta a dolog lényegét: „Ha tökéletes akarsz lenni, akkor jöjj, kövess engem”. Ez ugyan egyéni választ igényel, de az etika igazolható parancsai *egyetemes érvényűen* fogalmazhatók meg, állampolgári szinten is, amikor például a joggal kerülnek szoros kapcsolatba, mint az „Add meg mindenkinek, ami jár” alaptételében. Kiderül, hogy a „van” nem ellensége a „*kell*”-nek, hanem fegyvertársa. Hiszen a hiteles kijelentő mondat a hiteles parancsoló mondat alapja. Ha vásárláskor a mérleg kijelzőjén a vásárló tartozásaként 1200 forint „van”, akkor a vásárlónak 1200 forintot „*kell*” fizetnie. Ha a bíróságon kiderül, hogy X („van”) a gyilkos, akkor őt „*kell*” elítélni. A magyar nyelv értékére vall, hogy a jusztíciát „igazságosságnak” nevezi (szemben a nagy nyugati nyelvekkel, amelyek a latinhoz alkalmazkodnak: justice, Gerechtigkeitei). Mindez persze a gyakorlati tudományokra is vonatkozik: a technikára például, amelynek a fizika törvényeihez „*kell*” alkalmazkodnia (pl. repülőgép-tervezés esetében). A tapasztalat szerepe ebben sajátos, hiszen adott esetben visszaigazolja a parancs elleni vétség következményeit. A tilosban parkolót megbüntetik. A tilos jelzés ellenére az úton áthaladó utast elűtheti az autó. Az értelem logikus következtetése a parancsok esetében is jól használható, amikor ad abszurdum vezetve mutatja ki egy rosszul megfogalmazott szabály csődjét. Ha például a férj halála után annak autóját jogilag a felesége és a fia közösen örökli, de úgy, hogy a fia örökli a tulajdonjogot, a felesége a használati jogot, akkor a feleség halála után a fiú esetleg viheti a kocsit a roncstelepre. Ez a jogi rendelkezés így biztosan nem igazságos. Az „igazságosság” tehát alkalmazott „igazság”.

#### *A tudományos megismerés erkölcsi alapja*

Carnap és a bécsi kör kétségbe vonta az etika tudományos voltát, sőt az értelmes beszéd keretéből is kirekeszteni próbálta azt (vö. a „Ne ölj!” értelmetlen kijelentés). A huszadik század első felében azonban Max Scheler már felismeri az igazság megragadásának és szolgáltatásának etikai előfeltételét. Aki ugyanis nem az igazságot kutatja, hanem vagy a hasznot keresi vagy a hatalmat szolgálja ki általa, annak logikája óhatatlanul szofisztikává alacsonyodik (pl. egy ügyvédi védőbeszédben). Ami a „hasznosság” szerepét illeti, érdemes például megidézni azt a figyelemreméltó megállapítást, hogy ma a biotechnika kutatásai nagyrészt különböző cégek tevékenységi keretében folynak és ugyanezen cégek érdekszférájába tartoznak, aminek megvannak az etikai negatívumai. Az „utile” fölébe kerekedik a „honestum”-nak.

Nemcsak az etikának van szüksége tehát a logikára, de a logikának is az etikára, minthogy Goethe szerint „Nem a fej gondolkodik, hanem az ember”. Az igazság keresése és a tudomány hiteles művelése e szerint etikailag a becsület sajátos formáját tételezi fel. Karl Rahner nem véletlenül használja az „intellektuális becsületesség” fogalmát. A radiokarbon vizsgálatok szakembereinek nem egészen becsületes fogása, hogy a sikeres eredményeket

publikálják, a sikerteleneket eltitkolják, ahogyan eltitkolták a volt Szovjetunióban például az űrkutatás áldozatait. A hazugság kategóriájába tartozik, ha valaki erősen túlértékeli, „felfújja” felfedezésének jelentőségét, bár ezt egyesek megindokolják azzal, hogy csak így juthatnak hozzá a megfelelő szponzori támogatáshoz (vö. ásatások). S ha az „igazság” az etikai értéket jelentő „igazságosság” alapja, akkor megfordítva is érvényes a tétel: a társadalmi igazságosság a tudomány fejlődésének és az igazság kutatásának feltétele. A kereskedelmi érdekek plakátözönében, a „hasznos” és az „élvezetes” motivációjának túlzott propagálása idején az igazi tudomány és annak hiteles képviselője kell, hogy felvállalja a tanú szerepét is, amely drámai formában a bírósági tárgyalások megidézettjeinek szavaiban visszhangzik: *„Esküszöm, hogy az igazat és csakis az igazat vallom”*. Mert az igazság keresésének legalább a szándéka nélkül a tudomány is, meg a filozófia is az érdekek rabszolgájává alacsonyodik, s negatív értelemben vett „ideológia” lesz belőle, elárulva a saját legfőbb értékét: az igazságot.

### III. Megújuló létbizalom. A metafizika rehabilitációja

Ami igazán lényegi kérdés számunkra: van-e híd a mi világunkból az Abszolútum felé? Aztán: lehet-e következtetni filozófiai úton az Abszolútum „tudatára”, benne pedig az ideákat gondoló „értelemre” és a teremtő „akaratra”? Hová vezethetők vissza azok az erkölcsi és természetjogi törvények, amelyeket nem az ember alkotott? Van-e esélye új megfogalmazású istenérveknek? Mi lehet az anyag eredeti és legvégső mivoltában? Milyen filozófiailag megalapozott koncepciót tudunk elfogadni az Evolúcióról? Milyen végállapota gondolható el a létezés összképéből kikövetkeztetve az Univerzumnak?

#### 1. A metafizikai anyag

A metafizikai anyag szokatlan kifejezés, pedig pontosan ez a fogalom az, amely a kérdést indokolttá teszi. Hogy mi a fizikai világ tényleges anyaga, azt a fizikusok, majd az atomfizikusok mondják meg. Marx György hajdani könyvére utalva – „Túl az atomfizikán”- még az utóbbiban is tovább finomodnak ismereteink. Ami azonban a szubatomáris matéria mivoltát illeti, ez még mindig innen van az anyag metafizikai fogalmán. Az érzékelhető világ létezői anyagból és formából állnak össze. Arisztotelész alapfogalmai ma sem veszítették el időszerűségüket, különösen akkor nem, ha a hermeneutika, vagyis az értelmezés tan is rehabilitálásukat javasolja. Annak egyik alaptétele szerint ugyanis: megérteni csak az egyszerűből kiindulva lehet.

Azt a kérdést, hogy mi az anyag, tudjuk, hogy a görög filozófusok már átgondolták. Két megfigyelési kísérlet szembesíthető egymással. Mindkettő azt a kérdést teszi föl: meddig lehet behatolni az anyagi testek világába úgy, hogy azok legvégső építőköveit megtaláljuk. A föld, tűz, víz, levegő – Empedoklész válasza – inkább az őselemek irányában tapogatózik. Démokritosz és vele az atomisták elmélete azonban – ez is jól ismert – nagy hatással volt a bölcsélet fejlődésére, és ez tartott, egészen a klasszikus fizika végéig. Különösen akkor vált újra népszerűvé, amikor a newtoni fizika tapasztalat-közelbe hozta. Különös módon viszont éppen akkor veszítette el jelentőségét, amikor már fényképezni is tudtuk. Korábbi hatására jellemző, hogy az újkori fizika atomisztikus anyag-fogalma még a filozófiát is csaknem kényszerhelyzetbe hozta. Ezen alapul az újkori materializmus és a mechanista világkép. Nagyjából kétezer éven keresztül úgy látszott, hogy az atomos anyag nem csupán az anyagfogalom végleges meghatározója, de a létezés egészének legstabilabb, sőt örök és megbonthatatlan összetevője. Szinte szuggerálta a lét legegyszerűbbnek és legmeggyőzőbbnek tűnő megértését ebben a tételben: *minden atomokból áll, minden atomokból keletkezik és minden atomokká bomlik szét*. Erre a tér fogalmánál még visszatérünk.

*Arisztotelész* mélyebben gondolkodott az atomistáknál, amikor fölvette az anyag metafizikai fogalmát. Ha ugyanis tapasztalati világunkban az anyag a forma befogadója, akkor az anyagság és a formaiság elméletben elkülöníthető, egymásra vissza nem vezethető létmozzanat. Ma így mondanánk: a ruha anyaga a ruha formáját veszi föl, az pedig formatervezőt igényel. A márvány anyaga a szobrász vésője alatt szoborrá alakul, a téglából, kőből pedig házakat lehet építeni, a megfelelő tervek szerint. A forma mint idea az eszmei tartalmat képviseli ebben a párosban. Az emberi tudat mintegy rávetíti ezt az eszmei tartalmat az anyagra, amely viszont befogadja a formát adó ideákat, mint egy könyv lapjai a verset vagy a regényt. Az anyag rokon az „anya” fogalmával – materből matéria – az pedig a „földanya” szóval, s ismert dolog, hogy a görög ókorban és még a középkorban is úgy gondolták: az anya teste csak passzív befogadója a megtermékenyítés során az életmagnak.

Nehéz megérteni, hogy ezt a világos fogalompárt miért nem tartjuk nagyobb tiszteletben. Hiszen a matematikában a bonyolultabb képletek sem teszik fölöslegessé a  $2 \times 2 = 4$  egyszerű igazságát.

A matéria filozófiai elemzésében Arisztotelész nem mondott semmi szenzációsat, csak épp az anyag és a forma világosan megérthető egymásrataltságát fogalmazta meg. Ami azonban ma is érvényes következtetése, arra érdemes odafigyelni újra. A matéria a forma befogadásának komponense. S bár kozmológiájában még öröknek tekinti az anyagot és a formát, világosan fölismeri, hogy ténylegesen csak formált anyag létezik. Ugyanakkor gondolatilag szétválaszthatónak tartja az anyagot és a formát. A tiszta anyagiságot pedig a *tiszta lehetőséggel* azonosítja. Ezzel – mondhatni – megfogalmazza a *metafizikai anyagot*. Az atomistáknál is maradandóbban és le elméletileg az anyag mivoltának mélyére. S nyomában Aquinói Tamás részletesebben kidolgozza az anyag-forma tant. A fogalompár termékeny számunkra is, mert így jól megértjük, miért pontosabb a tiszta anyagot a tiszta lehetőséggel azonosítani. Így a „semmit” nyugodtan kiiktathatjuk a képből, bár elismerjük vulgáris szóhasználatának kényszerűségét. A teremtést az arisztotelészi fogalomkészlettel úgy értelmezhetjük, mint a tiszta Aktivitás, ma így mondhatnánk: az Energiateljesség hatására létrejött formált anyagot, amely matematikai képletekhez igazodik és megszámlálható, akár kiterjedésében, akár időbeliségében. Utóbbi akkor is érvényes, ha egy mezontípus a pillanat félmilliomodnyi részében létezik csupán, aztán átalakul. Az anyag formát adó ősoka ezen a vonalon úgy gondolható el metafizikailag – ismételjük –, mint a tiszta Aktus, mondhatni: a tiszta Dinamika, Erő, Szellemi Energia, amely hat a tiszta potencialításra, a meghatározatlan, lehetőségében végtelen tiszta befogadóképességre. Ez pedig nem más, mint az anyag metafizikai fogalma, ontológiai vonatkozásban. Az „össemmiből teremteni” helyett eszerint pontosítva azt mondhatjuk, hogy teremteni annyi, mint a tiszta lehetőség potenciális végtelenjéből létrehozni a véges és meghatározott, konkrét fizikai anyagot. Alkotni pedig azt jelenti, hogy a már meglévő fizikai anyagot használjuk föl, hogy tudatunkban kigondolt, majd esetleg papírra vetett tervünket anyagban realizáljuk (műalkotások, gépek stb.). A teremtés első hatása ebben a koncepcióban valóban az lehet, amit a bibliai mondat így fogalmaz: „*Legyen fény*”. Hiszen a fénykvantumokból, a fotonokból bizonyítottan előállíthatók az atom főbb alkatrészei. Még a modern fizika rejtélyes anyagfogalmához is leginkább a potencia-aktus fogalompárja asszisztálhat. Hiszen a „periodikus térállapot-változás” legegyszerűbben úgy írható le filozófiailag, hogy az atomon belüli történések a tömeg-hullám szabályszerű váltakozásában jelennek meg előttünk. A jelenségek matematikai képletekkel ábrázolhatók. Filozófiailag azonban az arisztotelészi-tamási potencia-aktus periodikus váltakozásaként is regisztrálhatók. S ez segíti a jobb megértést.

Az atomisták anyagfogalma csupán a klasszikus fizika, az ún. „makrovilág” összetételénél használható. Arisztotelész tiszta matériája azonban semmit nem veszített használhatóságából, bár ez a tiszta lehetőségi állapottal az anyag metafizikai absztrakcióját fogalmazza meg. Nem csupán abban kamatozik, hogy a teremtés fogalmát jobban megértjük általa. A marxi materializmus „Örök Anyag” fogalmát is leleplezi. Mert ha ez az „Örök Anyag” nem azonos a fizika által ismert és matematikai képletekben megfogalmazott tényleges anyaggal, akkor mi az? Metaanyag? Így olyan tényleges anyagnak kellene lennie, amely örök és végtelen. Isteni tulajdonságokkal kellene rendelkeznie, mert eszméket ültet a létrejött anyagba és teremteni képes. Ezzel azonban olyan belső ellentmondásba keverednénk, amely gondolkodásunk előtt leleplezi önmagát. S ebben épp az arisztotelészi felismerés adja számunkra az eligazodást. A dialektikus materializmus ugyanis abban tévedett, hogy a lehetőségében végtelen és meghatározatlan őanyagot, a tamási „*materia prima*”-t megtette a tényleges Létteljességnek, Tiszta Aktualitásnak, a teremtő Energiának. De mit érünk el azzal, ha a tüzet víznek mondjuk, a farkast báránynak, a kört négyzetnek, a bélyegpárnát bélyegzőnek, vagy éppen a szellemet nevezzük el anyagnak. A világunkat és benne az embert

létrehozó Örök Anyag ugyanis meghazudtolná a matéria befogadóképes természetét és a tiszta Aktivitás szerepében tetszelegne.

S ha már újra fölfedezzük a matéria-forma tan használhatóságát és azt korszerűen újrafogalmazzuk, akkor érthető, ha ebből profitálni is kívánunk. S erre a jelzett eredmények a legalkalmasabbak: alapfogalmában megérteni a teremtést, amelyben a tiszta Aktus hat a tiszta potenciára s a következmény: a teremtett világegyetem. Másfelől így látjuk be annak képtelenségét, hogy az Örök Anyagot mint teremtő Erőt elfogadjuk, hiszen az anyag nem hordozza és nem vetíti ki az ideákat, hanem befogadja azokat.

## 2. A szellem. Valóság, vagy illúzió?

Miután az anyag fogalmát és annak metafizikai jelentését szemügyre vettük, forduljunk érdeklődésünkkel az ellenpólus, a szellem felé. Nem könnyű a helyzetünk, mert a szekularizált tudatra nem igazán jellemző, hogy újra megkérdézzük: mi voltaképpen a szellem? Hogyan lehet azt a mai gondolkodás közegében, a televízió vizuális kommunikációjának idején világosan és meggyőzően érthetővé tenni? Hiszen rangos protestáns értelmiségi jelezte vissza, hogy a páli levelekben karizmatikus adományként szereplő sajátos fogalom, a katolikus teológiában „a szellemek megkülönböztetése” (a latin *discretio spirituum*), számára mennyire félreérthető. A mai ember ezt hallva „kísértetekre” gondol. Megértettem és kicseréltem a szót „mentalitásokra”, hiszen végül is erre utal a szöveg. Csakhogy nem kerülhetjük ki azt a fogalmat, melyet különböző nyelvtani kifejezésekkel ma is használunk: „szellemes ember”, „szellemes mondás”, „a törvények szelleme”, „közösségi szellem”, „jó szellemű kollektíva”, „betű és szellem”, „szellemi tudat” stb. A bölcselet története pedig folyamatosan hírt ad róla. Ágostonnál Isten a „Teremtő Szellem”. Hegel az Abszolút Szellem kibontakozásában fogalmazza meg filozófiáját. Nikolai Hartmann pedig egyenesen „szellembölcseletet” ír. A kérdéshez az ő gondolkodói tapasztalatát kell segítségül hívni, legalábbis az alapfogalmak tekintetében.

Az elnevezés koncentrált bölcseleti elemzése nyomán Hartmann megkülönbözteti az anyagba vetített, vagyis „objektívált szellemet”, egy közösség eszmei egységét biztosító „közösségi szellemet”, végül mindkét jelenséget összekapcsoló és mindkettő alanyi forrását jelentő „személyes szellemet”. Kommentár? Az emberi intelligencia átlagfokán is elfogadott, ma is használt fogalom a „közösségi szellem”, amelynek tágasabb változata a „korszellem”. Még inkább általános és széleskörű intellektuális tapasztalat, hogy egy irodalmi mű elemzése vagy bírálata voltaképpen annak eszmei mondanivalóját, „szellemi tartalmát” törekszik kiragadni, megérteni és azt szóbeli kommunikáció útján közölni másokkal. Ezzel foglalkozik a jelen filozófiai gondolkodásában különös visszhangot keltő „értelmezés”, amely a műbe zárt gondolatokat és élményeket igyekszik értelmileg megragadni, méltatni vagy kritizálni. Már kordivat a „szöveg” filozófiai minősítése és annak „olvasata”. Mindkét jelenség mögött azonban ott van a maga reagáló tudatával az ember mint személy, aki képes rá, hogy egy vers eszmei üzenetét és érzelmi hatását kellő lelki érzékenységgel fölfogja, kritikailag földolgozza és mindezt közzé tegye.

A „szellemmel” kapcsolatos jelenségeknek voltaképpen ez az ősi és kulcsfontosságú kérdése: voltaképpen mi a *hordozó alanya* ezeknek a jelenségeknek? Hartmann egyértelműen azt válaszolja: *minden szellemi jelenségnek, akár anyagba rögzített eszmei tartalom, akár egy közösség eszmei összetartója és mozgatója legyen az, a személyes szellem, tapasztalati világunkban az emberi tudat a forrása.* Az emberi tudat a gondolkodással, a szellemi élmények belső tapasztalatával és a szabad, önálló akarati indításokkal, megvalósításokkal, az ún. „szellemi tevékenységgel” e szerint *magánvalóként, mint öntevékeny és hatékony alany* kap filozófiai minősítést. Tapasztalati alapja tulajdonképpen az öntudat sajátos belső élménye, önmagunk tudatos lényként való belső megtapasztalása. Ebben kulcsfontosságú megállapítás, miszerint *Az ember tudja, hogy tud.* Az állati „tudat”, az állati „intelligencia” vagy a „gondolkodó gép” erre nem képes. Ezek tehát – azt lehetne mondani – nem szubsztanciális, tehát nem önálló, hanem inkább funkcionális, vagyis mintegy „betáplált” tudatműködések. Ha idomítunk egy kutyát vagy betáplálunk egy elektronikus gépet, az nem az állat vagy a gép „intelligenciája”, hanem az emberé. A gép nem „gondolkodik”, hanem belé táplált „gondolat-funkciókat” végez. Vagy ha már nem tudunk leszokni az „intelligencia” szó ilyen kiárúsításáról, akkor „gépesített, betáplált vagy kódolt intelligenciáról” kellene beszélnünk. A szellem öntevékenysége hiányzik belőlük. A



filozófiában feltáruló „személyes szellem” kulcsfontosságú fogalma: *az öntudat*. Az ember mint szubsztancia az önálló gondolkodásban tudatilag termeli, birtokolja az eszméket, az ideákat, majd kisugározza azokat alkotásba vagy egy közösség eszmei mozgásába. Az alkotók esetében ez egyértelmű. Az alkotói eszme az akarat közreműködésével kivetül az anyagra, festmény, szobor vagy könyv formájában. A közösségi szellem esetében is kimutatható, hogy például a reneszánsz korszellemét olyan egyéni alkotók formálták, mint Michelangelo vagy Leonardo.

A voltaképpeni filozófiai probléma: *a szellemi hatások magánvaló alanya: a szellem mint önmagábanvaló*. Ezt fogalmazza meg Arisztotelész Istenre értve úgy, hogy „az önmagát gondoló gondolat”. Mindez világos és meggyőző. Van azonban egy visszatérő problémája: az, hogy az alkotó és önmagát megértő emberi tudat *nem tiszta szellemként egzisztál*, hanem testi mivoltunkkal van összekapcsolva. Öntudatos lényünk eszméket kivetítő szellemi működésében testi mivoltunkkal osztozik. Egyszerűen kifejezve: az ember testből és lélekből áll, vagy még pontosabban: az embernek teste és lelke van. Ehhez járul még kifejlődő mivoltunk. Az, hogy a megtermékenyített petesejtől kiinduló embrionális szakaszban, az anyaméhben ennek az öntudatnak még nem észleljük a hatásait. A világra született gyermek fokozatos növekedésével kezd kibontakozni tudatának „szellemisége”. S ez még mindig nem elég. A szellemi tudat igazán hatásosan a zsenikben nyilatkozik meg, fölébe kerekedve biológiai mivoltunknak. A nagy filozófusok, írók, feltalálók, szentek, politikai organizátorok vagy a nagy világhódítók azok, akiknek személyiségében a szellem hatékonysága különlegesen erős és intenzív. Róluk írják leginkább az életrajzokat. A tömegember ezzel a fokkal nem mérhető. Testi mivoltunk, biológiai öfenntartásunk kényszerhelyzetéből sokan mintha csupán a vegetálás szintjéig jutnának el. A tudat a megélhetés „problémáira” kényszerül összpontosulni.

A biológiai nehezék mellett ez a szociológiai nehezék az, amely testi mivoltunk és világban való létezésünk „gondja”, Heideggerrel szólva. És pontosan ez az a filozófiai rejtvény, amelynek megfejtésével kísérletezünk. Ha azonban az ideális emberi öntudatot tanulmányozzuk, akkor világosan felismerhetjük a „személyes szellem” természetét. Világunkban egyedül az ember képes arra, hogy saját múltját, az emberiség múltját, sőt az élőlények múltját és a világegyetem múltját memóriájába tárolva magában hordozza. Mindezt magas szintű technikával megalkotott kazettáinak sorozatára is fölveheti. Ez azonban csupán az „objektívált szellem” korszerű példája marad. A személyes szellem alapvető jellemzője továbbá, hogy nyitott a fejlődésre, hogy nem alkatrésze az Evolúciónak, hanem tevékeny tervezője és alakítója. A szellemi tudat alapvető jellemzője a transzcendencia-kapcsolat, a metafizikai kérdések fölvetése és oldozása. Szellemiségünk révén vagyunk a teljes létre megnyitottak, akik képesek a legeslegkezdet és a legeslegvég rejtvényfejtésével akár hivatásszerűen is foglalkozni. Az ember képes a filozófiára. Az ember az, aki fölismeri, hogy tudatának pontosan ebben a személyes szellemi mivoltában hasonlít arra a teremtő Ősvalóságra, akinek létét a filozófia és a teológia megkönyékezi. Csakhogy ez a szellemiség a biológiai anyagba van beoltva. Belőle nyílik ki, mint a napraforgó szirma.

A bölcsélet történetének, de az irodalomnak is egyöntetű tapasztalata, hogy az ún. *alkotó vagy teremtő szellem* az anyag természetétől különböző valóság. S a jelenben már túl vagyunk azon, hogy az atomos anyagra hivatkozva a szellemi jelenségeket amolyan „hab a tortán” jelleggel fogjuk föl, mintha a hordozó az anyag volna, a szellem pedig a hordozott. A szellemiség ebben a koncepcióban olyan, mintha az anyagi valóságok rátéte volna, vagy mintha az anyag viselkedési formája, megnyilvánulási módja, evolúciós kinövése lenne csupán. A köztudatban az él, hogy az anyagi valóságot meg lehet tapasztalni, megfogni, érzékelni, míg a szellem láthatatlan, megfoghatatlan, azt csak hatásaiban lehet érzékelni. Olybá tűnik, mintha csupán fogalmi rávetítés volna az igazi létezőre, amely az anyag.

Csakhogya a modern atomfizika tudósai kijózanítják azt, aki az érzékek illúziójában gondolkodik. A szubatómáris világban az anyag matematikai képletekbe van oltva, és ezáltal szembeszökően elveszíti a megbonthatatlan létezés magabiztosságát. Maga is inkább objektívált szellemként mutatkozik be az elméleti atomfizika tudósai előtt. S éppen az anyag látható volta az, amely Schrödinger hullám-mechanikájában olyan súlyos csorbát szenved.

Melyik hát az igazi magánvaló, vagyis szubsztancia? Az anyag vagy a szellem? Két ellenséges valóságként találkoznak talán az emberben? Az ember ugyanis szellemi tudat hordozója, de ez pszichoszomatikus jelleggel kapcsolódik testi mivoltához. Az emberi lélek nem a test palackjába zárt szellem. A két pólus egy magánvalót alkot: a testi-lelki embert. S ez a test nem börtöne a szellemnek. Nem olyan adottságunk, amit szégyellni kellene. Ez jelenti változatlanul a kölcsönhatás nehezen kibogozható filozófiai problémáját, éppúgy, mint Descartes értelme számára. Mert ha az anyag és a szellem annyira különbözik egymástól, hogyan lehet akkor együtt az egyedi „ember” magánvalóságában mint az emberi létforma két ellentétes összetevője? A Descartes-i modellben „lelki automata” az ember s magabiztosnak tűnő atomjainak bonyolult szerkezetében idegen jövevényként szerepel a lélek.

A jelenben azonban megtaláljuk a közös nevezőt az *energia* fogalmával. A szellemi tudat eszmei energiái ismertek. Egy kétezer éves könyv olvasóját is érheti szuggesztív lelki hatás, amely alól alig tud szabadulni. Még az is előfordul, hogy egy könyv olvasója az olvasottak hatására megtér, gyökeresen megváltozik, mint Loyolai Szent Ignác. Ezek mérhető eszmei erőhatások. Az erős hit vagy egy kivételes intenzitású lelki élmény képes létrehozni egészen különleges fiziológiai effektusokat. Megjelenhet a stigma a tenyéren, mint Pater Piónál. Pusztán pszichikai ráhatással még kivégzés is eszközölhető. Ezt már kikísérletezték. A tudatunk ráhatása révén különleges esetekben tőlünk távolabbi testet mozgásba hozhatunk, amint arról a parapszichológia tanúskodik. A szuggesztívó lehetőségei ismertek. S akarati elhatározással mozgathatjuk tagjainkat. Ugyanakkor a drogok pszichikai hatásokat válthatnak ki az emberben. A fizikai betegség lelki következményei is jól ismertek. A csecsemő még nem képes a rejtvényfejtésre. Tehát kölcsönhatásokról beszélhetünk. Az „energia” azonban képes összefogni egy magánvalóban a testi és szellemi komponenst. Az agyműködést elektromos áram hullámképei kísérik. Ez persze nem azt jelenti, hogy a gondolat maga elektromos természetű. Inkább a gondolkodás agyi funkciójának kísérő jelenségeiről van szó. Tehát a különböző szellemi folyamatok fiziológiai „együttrezgése” az, amit megfigyelhetünk. S tudatunk nem képes normális „szellemi” kommunikációra, beszédre, emlékezésre, ha a megfelelő agyi faktorok megsérülnek. Már klasszikusnak számít a hasonlat, hogy hiába játszik egy orgonaművész a három manuális orgonán, ha egyes billentyűk nem működnek.

A jelenkor filozófiai vizsgálódása számára tehát leginkább a különböző erőhatások összehasonlítása kínálkozik. S ebben teljes világossággal kideríthető, hogy biofizikai mivoltunk erőhatásai működésükben is mérhető sajátos hullámképek révén. Az agyi elektromosság lelki működésre létrejött hullámképi változásai mérhetőek. Ezek a hullámképek azonban kísérő jelenségek. Egy nagy író regénye megrázó lelki hatásokat válthat ki bennünk. Ennek azonban nem meghatározó tényezője az, hogy a betűk számát és méretét vagy a sorok hosszúságát mérni lehet, vagy éppen az agyhullámokat. A megrázó lelki hatást nem ez hozza létre, hanem a betűkben konzervált szellem, az eszmei mondanivaló. Ha pedig a könyvben leírt gondolatok forrását vizsgáljuk, az emberi tudatban a gondolatot nem tudjuk koordinátához mérni, csak annak az agyi faktornak a helyét, amely a gondolkodásban a testi komponenst képviseli. Az újkori filozófiában többen szkeptikusak a lélek magánvalóságát illetően, még annak pszichoszomatikus formáját elismerve is. Vagy éppen emiatt. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a tudat nem fejezi ki a lelket, tekintve, hogy a lélek tudatos énünk mellett tudatalatti énünket is magába foglalja, és tudatalatti énünk szintén lehet szellemi tartalmak, ideák hordozója. Erről a feltalálók tanúskodnak.

Fontos tehát meggyőző példákkal utalni arra, hogy *mennyire képes függetlenedni a lelki komponens a testtől, legalább viszonylagos értelemben. A lélek halhatatlanságának ősi megsejtése, hite kaphat-e filozófiai értelemben is elfogadható megalapozást? Mennyire szükségszerű lelki mivoltunk függése testi mivoltunktól? Biztosan nem olyan, mint az állatoknál. Ennek egyik perdöntő jele az, hogy az ember biológiai kibontakozásának csúcsa nem esik egybe, sőt olykor kifejezetten távol esik a szellemi teljesítmény csúcsidejétől. Sejtjeinket tekintve kb. 28 évesen elérjük a biológiai kibontakozás csúcsát. Ezután sejtjeink biológiai teljesítménygörbéje lefelé tendál. Ugyanakkor 70-75 évesen is lehet valaki csúcsmódban és alkothat remekműveket. Lehet feltaláló is. Egyes 80-90 éves embereken tapasztalható, hogy szinte sugárzik róluk a lelki-szellemi érettség. S miközben szómóriájuk meggyengül, erős bennük a múltjukra való emlékezés. Az ember alkotó szellemisége sokkal kötetlenebbül kapcsolódik fiziológiai adottságaihoz, mint ahogyan ez az állatoknál megfigyelhető. Nyomorék testben is loboghat zseniális alkotó szellem. A viszonylagos elkülönülés legmeghökkenőbb példáit azonban Moody gyűjtötte össze és kommentálta a klinikai halálból föléledtek vallomásait regisztrálva. Ennek legkülönösebb, de leginkább meggyőző belső tapasztalata az, amikor a megkérdezettek – egymástól függetlenül – beszámoltak arról, hogy látták ebben az állapotban saját testüket, amely holttestnek mutatkozott, de maguk nem tudtak kontaktust teremteni a saját testükkel. Mintegy átkerültek egy másik dimenzióba. Az egyébként általánosan tapasztalt pszichikai tény, hogy képesek vagyunk lélekben is az érzékelésre. Álomban például látunk és hallunk, holott érzékelésünk belső világunkon belül marad, és nem kapcsolódik a külső fizikai világhoz. A leginkább meghökkenítő kérdés azonban az, hogy végül is melyik komponens biztosítja a fejlődő ember szubsztanciális egységét, ha testi mivoltunkban sejtjeink kicserélődnek? Mitől ugyanaz egy hetven éves egyéves kori mivoltával? Ebből nem következik, hogy a lélek halhatatlansága „tudományosan” bizonyítható. Arra azonban joggal következtetünk, hogy annak hite filozófiailag jól megalapozott. A lélek ugyanis testi mivoltunk támaszpontjáról landol és oda tér vissza. Viszonylagos függetlenségében is megőrzi testhez-rendeltségét. A keresztény teológia ezzel alapozza meg filozófiailag a feltámadás hitét.*

A kritikus vizsgálódás tehát már átnyúlik a metafizikába, ha azt kérdezzük: magánvaló-e a hartmanni „személyes szellem” vagy csak „termék”? Talán véletlenszerű kinövése az anyagnak? Nem anyagi természetű volna ugyan, de mégis az anyag terméke? Nagy filozófusok sorát lehetne idézni, akik határozottan elutasítják a dialektikus materializmus álláspontját. Nem az anyag, hanem a szellem képes önmaga tudomásul vételére, önmaga múltjának tárolására, ideáinak kiformalására, integrálására és kivetítésére, vagyis az önmagából kiinduló tevékenység alanyának szerepére. Csak a szellemi való öntevékeny a szó igazi értelmében. Csak a szellemi való képes arra, hogy egy mozgás- vagy változással kiindulópontja legyen, úgy, hogy már nem kell megkérdezi: őt ki vagy mi hozta mozgásba, külső hatóerőként. Csak ő képes arra, hogy azáltal legyen kezdet, amit így fejezünk ki: „*Mert ő így akarta*”. Csak a személyes szellemi való képes igazi magánvalóként egzisztálni, úgy, hogy azonos önmaga maradjon a változások sodrában. Ennek ismert és elismert példája az, hogy az emberben az ő szellemi énje a maradandó, miközben testének sejtjei személyes volta kibontakozása során kicserélődnek. Ha a fényképalbumban három éves korunk arcképét hetven éves felnőttként megidézzük, megkérdezhetjük: mi maradt meg bennünk, ami személyi azonosságunkat megőrizte? S a válasz meghökkenítő: a lelki komponens. Testi mivoltunk inkább olyan rakétához hasonlítható, amelyről az űrhajós kijuthat, akár az űrbe, akár a Holdra, de visszatér a hordozóra. Mindez embervoltunk esendő hasonlata.

A metafizikai probléma a „*tiszta szellem*” magánvaló létformáját kérdőjelezi meg. Ez ugyanis valóban túlmutat tapasztalati világunkon, beleértve öntudatunk megtapasztalását és a belőle kivetülő szellemi tartalmakat, ideákat is. S ebben erős bázist jelent gondolkodásunk számára az, hogy mióta ember az ember, amióta hitelesen homo sapiens, azóta tudatában – a

primitív közösségek hitvilágától a filozófiáig és a fejlett vallásokig – állandóan szerepel a szellemi lények vagy a Legfőbb Szellem hite, feltételezése. Elég az indiánokat említeni vagy Hegel nagyszabású szellembölcseletét. Ők tévedtek volna? És a hozzájuk képest számban és nagyságrendben eltörpülő materialistáknak lenne igazuk? De hogyan tudnánk ezt a jelen idő tudatszintjén megközelíteni? Hogyan létezhetne, miképpen szubzisztálhatna mondjuk az arisztotelészi „Önmagát gondoló Gondolat”? Miből van? A gondolat végül is a gondoló gondolata. Akkor hát?

Korunkban a New Age egyes fizikus-ideológusai vetik fel az energetikai megközelítést. Ehhez voltaképpen a Schrödinger-féle hullámteret kellene megidézünk, bár az egy sajátos nézőpontja az atomfizikai világképnek – szemben a heisenbergivel –, tekintve hogy ebből a megközelítésből *csak az anyag hullámjellegét* veszi figyelembe. Ebben a láthatatlan hullámterben lehetne feltételezni olyan öntudattal bíró „energia-csomópontokat”, amelyek-akik a periodikus térállapot-változás rezgő terében energiákat gyűjtenek be és sugároznak ki magukból, és képesek arra, hogy irányítsanak bizonyos anyagi jellegű energia-folyamatokat. A szellem és az anyag így jóval közelebb kerül egymáshoz, mint a mechanista világképben. *Az „energia” fogalma tehát összekötőként szerepel.* Más azonban a fizikai energia és más a lelki-szellemi energia. Az anyagi energia fizikailag mérhető hullámképekben áramlik a térben, nem igazi magábanvaló energiaközpontként. S a fizikus bevallja, hogy mi ismerjük ugyan a fizikai energia-folyamatokat, de nem tudjuk, hogy végső fokon mi az energia. Az ember nem tiszta szellemi energia a schrödingeri hullámterben, hanem anyagi energiákhoz kötött lelki energia. Mégis öntevékeny energiaközpont, amely-aki megmarad a változások közepette is, az irdatlan hullámterben, amíg belső lelki energiáinak hatóképességét megőrizheti, vagyis haláláig. Akkor lelke nem „száll ki” a testéből, hanem csupán elveszíti kapcsolatát a fizikai jellegű energiater létdimenziójával, a saját testével is. Feltételezhető-e azonban a tiszta szellemi energia mint magánvaló?

A bölcselet története Platónról és Arisztotelésztől kiindulva, az újplatonikusokon, Ágostonon, Aquinói Tamáson, Duns Scotuson, a misztikusokon, Descartes-on, Leibnizen, Spinózán keresztül a német idealizmus képviselőin át – Fichte, Schelling, Hegel – Bergsonig és a magyar Pauler Ákosig – csak őket említve – következetesen és egyértelműen a szellemi valót tekintik az igazi önálló létezőnek, az anyagot vagy látszatnak vagy létrehozottnak. Az anyag adja a „jelenség-világot”, amely mögött a szellem a valóság. Abban pedig szinte valamennyien megegyeznek, hogy ha a magábanvaló, vagyis a szubsztancia kérdését fölvetjük, *az Abszolútum a tökéletes önmagában fennállás egyedüli ősmintája.* Érdemes Spinózát idézni, aki szerint Isten az egyedüli szubsztancia. Több nagy filozófus van, aki ezt nem tagadja, legfeljebb a bizonyíthatóságát vonja kétségbe, mint Kant. Viszont ő is feltételezi azt. Ezúttal tehát az ismert nagy bölcseleők konszenzusát tekinthetjük alapnak a gondolkodók tér-időfeletti diszkurzusában, amikor fölvetjük a kérdést: *melyik az igazi magábanvaló szubsztancia: az anyag vagy a szellem?* S ha a szellem, akkor ezt hogyan vagyunk képesek mai gondolkodásunkkal megközelíteni?

Nem lehet véletlen, hogy a legkorszerűbb megközelítés találkozik a nagy rejtvényfejtésben a legrégebbekkel: Arisztotelész és Aquinói Tamás „Actus Purus”-a, vagyis tiszta Aktivitása ugyanazt fejezi ki, mint a mai fogalmazású „Tiszta Energia”. Ez pedig azt jelenti, hogy az anyagtalan Személyes Szellemi Való létformáját a teremtő erőt hordozó Tudat tiszta dinamikájával fejezhetjük ki. S ha ezt a lehetőségi lét „tiszta Ősanyagával” szembesítjük, akkor kapjuk meg az igazán meggyőző választ a létezés aktív és passzív princípiumát illetően. A mi periodikus váltakozásban létező schrödingeri hullámterünk mögöttes létrehozó és fenntartó Energiára utal. A „teremtés” fogalma helyett pontosabb a „teremtve fönntartás” fogalma. A fizikai világegyetem energiaszférái tehát ebben a koncepcióban nem végső fenntartók, hanem fenntartottak. Ugyanakkor ebből a

megközelítésből is föltárul előttünk az „ötödik dimenzió” és a dimenziók feletti Ósvalóság immenzív létformája.

A legnehezebb létrejtvény ez. S ha egyes gondolkodók nem adják is fel kételkedésüket, ezt még fokozottabban fönn kell tartaniuk az anyagot illetően, ha azt igazi magábanvalóként, vagyis a szubsztanciális lét alapjaként fogadnák el. S ha már ebben is döntenünk kell, akkor az említett filozófusok konszenzusa sokat nyom a latba. A mérleg nem játszik. A két nézet súlya nincs arányban egymással.

### 3. A személyes egzisztencia mint jelenlét

Nikolai Hartmann nagyszabású gondolata nem új, de a szellemi léttel kapcsolatos – német alapossággal való – vizsgálódás az ő érdeme és ez termékenynek bizonyul. Alapvető fontosságú – mint láttuk – az anyagba kivetített, ún. objektivált szellemnek a „személyes szellemre” való szükségképes visszautalása. Az ideák kivetítése és anyagba rögzítése tehát feltételezi a személyes lét forrását, amelynek az értelem és az akarat a két fő komponense. Az értelem képes arra, hogy az ideákat anyagtalannul, tudatilag hordozza, az akarat pedig képes arra, hogy ezeket az ideákat tevékeny formában kivitelezze, valósítsa.

A „személyes szellem” fogalma mégsem illik az ember testi-lelki létformájára, sokkal inkább az Abszolút Tudatra vagy Szellemre. Ez a probléma azonban megoldódik, ha az összetett szót egyszerűsítjük és a „személy” fogalmát használjuk. A személyes jelleg adja meg a világban a jogot, hogy „emberi méltóságról” beszéljünk, kiemelve a homo sapienst a természet élővilágából. Amikor pedig a személyes létformát bemutatjuk, a meggyőző közlés felfokozott igényével találjuk magunkat szemben. A személy megfelelő jellemzése a filozófia informatikai próbatétele. S ennek legmeggyőzőbb, egyúttal azonban misztérium-szerű jelvénye: *a jelenlét*.

A személyes létforma megértésének megközelítésében voltaképpen a szembesítés eljárás módját kell alkalmaznunk. Mi az, ami világunkban nem személyes létforma: az anyagi tárgyak vagy folyamatok: az atomok, az elemek, a fizikai és a biológiai energia, az égitestek, vagyis a tárgyi lét. Nem személyes az élőlények létformája sem, hiába áradoznak egyesek az állatok intelligenciájáról. Személyes létformája a világban egyedül az embernek van. S ennek minden más dologtól vagy földi élőlénytől megkülönböztető alapvető jellemzője: a jelenlét. A világ terében és időkategóriájában csak az ember rendelkezik a jelenlét képességével. Komikus dolog volna, ha a megújított állatkert megnyitójáról ilyen riportot olvasnánk: „Jelen volt X miniszter, jelen voltak az Y testület tagjai, tovább jelen volt két oroszlán, egy zsiráf és két víziló”. A tárgyak és a házi állatok csak „ott vannak” a szoba terében, ahol az emberek vannak „jelen”.

Az újkori gondolkodást sokáig lefoglalta a tárgyi valóság igazolása. A személyes létforma azonban épp a tárgyi valósággal történő szembesítésben kapott végre méltó visszhangot, elsősorban mint „szubjektum”, mint alany (szemben a tárggyal), aztán kifejezetten az „én-te” kapcsolatban, majd egzisztenciális sajátosságával, a jelenléttel. Utóbbi kettő főleg Martin Buber és Gabriel Marcel filozófiájában kap hangsúlyt. Heidegger a személyes ént a „Das Man”, az általános társadalmi alannal szembesítve fedezi fel. Utóbbi a társadalmi elvárásoknak való megfelelésben elveszíti önmagát. A világban való lét (In-der-Welt-sein) viszont még nem az igazi jelenlét hangsúlya. A kierkegaard-i „individuum” azonban már utat tör a személyiség-filozófia felé, amely a francia perszonalizmusban kapja meg méltó elismerését.

A végletes szembesítés az emberi személy és a személytelen „dolgok” között történelmi háttérrel és nyelvi kifejezéssel illusztrálható. A Római Birodalom fejlett jogrendszere tiszteletet kelt, az ember személyes voltának súlyos sérelmét jelentette viszont, amikor a legyőzött ellenséget bármire fölhasználható „*dolognak*” (res) tekintette. Az angol nyelvnek hasonló módon kiemelt rangja van, minthogy világnyelv. Árnyaltan kifejezi az udvariasságot (will you, would you). Jól érzékelteti a szexualitással adott személytelen vonzerőt (it). Ugyanakkor olyan drasztikusan személytelenítő formát alkalmaz a bemutatkozásnál, hogy az meghökkentő: „*It is...*” „Ez itt X, Y...”. Nem „ő”, hanem „ez”, mint egy tárgy. Az ő-re való utalás hím- és nőneme: „he”, „she” helyett a semleges nemű „it”. Szinte érthetetlen. Pedig feltehetően csupán rosszízű hagyományörzés jele. De akkor is. A házastársak fizikai találkozása nyomán tett vallomás is árulkodó lehet: „Jó volt *az*” a „*te* voltál jó” helyett. A

beszédmódja elárulja az embert. A nyelvtani formulához kell visszatérnünk: „Én vagyok, te vagy, ő van”. Ez egyúttal a személyes létforma kifejezőmódja is.

A 20. századi személyiségfilozófiák Martin Buberrel és a francia perszonalistákkal főleg az „én-te” kapcsolat elemzésére irányultak. Közös bennük a dologi valósággal szemben a személyes létforma valóságának elmélyült ábrázolása. Jellemző Buber kijelentése: „a dologi valóság (Es) nélkül nem élhet az ember. De aki egyedül csak ezzel él, az nem ember”. Az „én-te” kapcsolat dialogikus mivolta a szeretet filozófiájához vezetett. Az „én” föltételezi a „te”-t és általa válik igazán önmagává. Ez az egoizmus ellentétele. Mindez azonban a perszonalizmusban kikerüli a jelenlét rejtvényét, teológiailag: misztériumát, amely a személyes létforma alapvető jellemzője. Gabriel Marcel vette ezt leginkább észre, aki hidat vert az egzisztencializmusból a perszonalizmushoz. A személy sajátos jellege nála is a „másikhoz” való viszonyban fejeződik ki. Jellemző kifejezőmódja szerint a személyes kapcsolatban a „másik” nem tárgy, hanem „jelenlét” (presence).

Mivel vihetjük tovább ezeket a jelentős filozófiai felismeréseket? Azzal, hogy magára a jelenletre összpontosítjuk figyelmünket és azt kíséreljük meg jellemezni:

1. *A személyes létforma a tárgyi világgal kapcsolatban* világítható meg. Ezt sokrétűen megtették a filozófusok, amikor a „szubjektumot” szembeállították az „objektummal”. A környezetvédelem egyes gondolkodói kárhoztatják ezt a szembeállítást, de az feloldható a természet világában való hiteles emberi jelenléttel. Csak az emberről mondható el, hogy valahol „*jelen van*”. A dolgok vagy az állatok csak „*ott vannak*” a tér bizonyos pontján. Jellemző, amikor a fölbukkanó vadra azt mondja a vadász, még ha az alkalomhoz kapcsolt hangsúllyal is: „*Ott van!*”.

2. *A személyes létforma lényegi összefüggésben van az ember szellemiségével és* transzcendens látóhatárával, testi-lelki mivoltunkban is. Ennek jele, hogy csak az embernek van öntudata, önértelmezése, a múltat és jövőt összefogó tudatos önkibontakoztatása. Ez azonban nem elég a hiteles jelenléthez, amely sajátos ráirányulást követel s mint ilyen, az öntudaton túli akarati tényezőt is. Tehát sajátos viszonyban, sajátos tevékenységi formákban realizálható. Egyúttal pedig a jelenlét törvényének felismeréséhez vezet.

3. A jelenlét törvénye így fogalmazható: *a személy ott van jelen és úgy van jelen, ahol és ahogyan szellemiségére valló hatásait kifejti*. Ismert dolog, hogy egy tárgyaláson ugyanaz a személy jelen lehet bírónaként vagy vádlottnaként is. Ebből pedig magabiztosan olvasható le a jelenlét kategóriája, amely *nem szubsztancia, hanem annak relációja, viszonyulása*. A jelenlét a személyes egzisztencia erőtere. A szuggesztív jelenlét jól megfigyelhető és ellenőrizhető a színpadon. Van, aki csak „*ott van*”, bár mozog és gesztikulál. Van, aki mozdulatlanul és szótlánul is szuggesztív hatást fejt ki a nézőkre. A „*mozdulatlan jelenlét*” misztériumát kivételes érzékenységű költők vették észre, mint Reverdy vagy Pilinszky, amikor a test mozdulatlansága képes a szellem dinamikáját érzékeltetni. A személyes jelenlét áttételesen nyilvánul meg a művek közvetítésével. Minden hiteles mű az alkotó jelenlétét is hordozza, még inkább egy levél vagy önéletrajz.

4. A személyes jelenlét *a hiteles szeretet én-te kapcsolatában* realizálódik, úgy, ahogyan azt például Martin Buber vagy Gabriel Marcel avatottan elemezte. A szolipszizmus ellenben az önmagamba zárkózott létezés csődjét fogalmazta meg. A leghitelesebb jelenlét ennél fogva a szeretetben való jelenlét. Az elidegenedés viszont a kölcsönös jelenlét megtagadása. A nagyon szeretett személy elvesztése olyan sajátos tudatállapotot eredményezhet, amelyben a halállal elvesztett szuggesztív módon jelen van az élő számára, annyira, hogy az beszél hozzá. Sőt előfordul, hogy olyan gondolatai támadnak, amelyeket mintha a másik sugallt volna. Nehéz esetekben megkérdezi magától, hogyan döntene a másik. A szeretet nem csupán biztosítja, de kivételes módon meg is őrzi a másik jelenlétét. A személyesen kötött szerződés a „szövetség”, a személyek szembesülése pedig a „találkozás”.

5. A személyes jelenlét szellemisége leolvasható a materiális valóságokkal való szembesítésben, energetikai jellegével is. *Az anyagi energia adásának arányában fogy, a szellem energiája nem, sőt akár növekedhetik is az adással (vö. pedagógia).* Régi közmondás: „Docendo discimus”. A személy alkotásán keresztül akár több ezer éves és több ezer kilométeres távolságból is hatni képes. Gondoljunk Homéroszra vagy a Bibliára.

A jelenlét misztériuma a teológiában elemezhető tovább, a hit fényénél. A filozófiai gondolkodás számára is lehetséges viszont az „isteni jelenlét” elemzése. Egy Teilhard-kommentárban azonban ügyelni kell az „Isteni milió” értelmezésére. A „növekedő Isten” nem azt jelenti, hogy az Abszolútum lehet még Abszolútumabb. Hitelesen csak az isteni jelenlét növekedéséről beszélhetünk. A jelenlét fokozható. Ez pedig – Arisztotelész fogalmaival kifejezve – nem „szubsztancia”, hanem „reláció”.



## 4. A dimenziók ontológiája. Tér és idő

A bölcsélet története termékeny indítást ad a létezés és a létformák megközelítéséhez. A főbb elgondolások átpillantása azonban egyúttal riasztó módon hat a visszapillantóra. Hiszen ahány nagy filozófus, annyiféle elgondolás a lét lépcsőfokait vagy rétegeit illetően. Legalapvetőbbnek mondható az anyagi és a szellemi lét elkülönítése, a véges és a Végtelen szembesítése vagy a mi világunk és a feltételezett „más világ” kérdőjelei. A tényleges, magábanvaló létezés és az eszmei érvényesség rendje. Világunkon belül pedig az anyag, az élet és a tudat létfokozatai. Lehet-e ebben a sokrétű kérdésben előre lépni és jelenünkhöz alkalmazkodni, hogy egyáltalán belépőt kapjunk a filozófusok elképzelt habermasi klubjába, kompetens vitapartnerként? Teljes személyes meggyőződésem, fokozatosan belém nőtt szellemi tapasztalatom, hogy a lét lépcsőzetét illetően korunk gondolkodó emberét leginkább a dimenziók felől lehet filozófiai érdeklődésében megszólítani.

Az „*ontológia*” a létezők „tudománya”, pontosabban: filozófiai vizsgálata a létfokozatok szemszögéből, Arisztotelésztől Nikolai Hartmannig. Az ontológia egész problematikáját és a különböző filozófusok saját rendszerét ma már képtelenség úgy átfogni, hogy az érdeklődést keltsen a jelen idő társadalmi tudatának közegében. Arisztotelész létformái maradandó fogalmakat és problémákat rejtenek, de azt is megmutatják, hogy miben kötődnek az adott kor tudatszintjéhez. Nikolai Hartmannról ugyanez mondható el. Ő ugyanis a szubjektív idealizmussal szemben szögezi le, hogy a lét ténylegesen van, még pedig a „meglétben” és az „így-létben”. Számunkra azonban mindez már csupán a filozófiatörténet muzeális érdekessége. Az ontológiai érdeklődést meg lehet menteni a dimenziók általi új megközelítésben. A hologram felfedezése, a három dimenziós fotók és a film fejlődése erre predesztinálja korunk gondolkodását.

Az ontológiai lértétegek bennünket nem egyetemes határozományokkal – valami, egy, igaz, jó – érdekelnek. Ezt már megfejtették. Új szemléleti megközelítést kínál viszont a dimenziók ontológiája, túl a geometrián, amely már régtől alkalmazza a több dimenziós tereket. Ennek keretében is különösen a lértétegek egymásra hatása az, ami számunkra igazán figyelmet érdemel. Kissé szokatlan, de a létredek közötti dimenzióváltó „közlekedés” az, ami új szempontokat kínál. A „dimenzió” egyszerre jelent geometriai és ontológiai mértékeltiséget. Tapasztalati világunkon belül azonban sajátos ontológiai áttételben beszélhetünk a szorosan vett geometriai mértékeltiség megfelelőiről. A tét pedig nem kisebb, mint az, hogy fölébe tudunk-e jutni ebből a szempontból is a négy dimenzióban érzékelhető világunkon. Ez akár dimenzionális metafizikának is nevezhető volna.

A geometria adja a támpontot. A geometriában a *kiterjedés nélküli pont* az alap. Ezt mintegy elhúzva kapjuk a *vonalat*. A vonalat oldal irányban elhúzva megkapjuk a *síkot*. A síkot pedig a ráeső merőleges irányában elhúzva kapjuk a *geometriai teret*. Ebben helyezhetjük el az olyan mértani formákat, mint a kocka vagy a gömb. Ha mindezt „lefordítjuk”, ill. transzponáljuk az ontológia témakörére, akkor átmegyünk a fizikába és egy filmvetítés mozzanatainak elemzésével képzelhetjük el a fizikai, de a létformát tekintve egyúttal ontológiai lépcsőzetet. S megkapunk egy Platónra emlékeztető, de korszerű létképletet. A film vetítése során mintegy fénypontok sugárzódnak ki a filmvászonra a sugárvonalak által. A filmvászon síkjában megjelenik a kép. A gép még csupán térbeliség nélküli állóképeket vetít ki a vászon síkjára. A fénycsíkokat egy dimenziós tekintve, a vászon így megkapjuk a sík második dimenzióját az árnyképekkel, amelyek tehát síkban vannak. Átkapcsolunk azonban a film vetítéséhez. Ezzel a síkban lévő figurák már plasztikus emberi formát kapnak, az épületek pedig érzékeltetik a térbeliséget. A síkban lényegében úgy jelenik meg a térbeliség, mint a reneszánsz festészetben. A kimerevített térbeli ábrázolás a harmadik dimenzió, legalábbis érzékelhető jellegében. Ha az álló képet mozgásba hozzuk – a

filmtechnika erre is képes –, akkor a tér dimenzióját megtoldottuk az idővel, mert a mozgás és változás időbeli folyamat. Ez a negyedik dimenzió. De vége van-e ezzel a dimenziók geometriai, fizikai és egyben ontológiai fokozásának? Vagy ennél is tovább lehet emelkedni, mégpedig nem üres spekulációval vagy hiú képzelgéssel, hanem világos logikával?

A fizikai mérhetőség kiterjed a sugárvonalra, a síkra, a figurákra és a házakra, kiterjed a mozgás gyorsaságának stopperrel való ellenőrzésére. Amikor azonban a filmet tovább forgatjuk és az érzékelt mozgó térben kibontakozik egy jól megkomponált eseménysor, egy dráma, mondjuk a Hamlet, akkor ennek belső történésével, eszmei mondanivalójával a fizikai jelenségsor már nem tud mit kezdeni. Ezt nem lehet megmérni. Nem lehet a jelzett négy dimenzióba beszorítani. Mégis jelen van hatásaiban a térben és időben. Eljutottunk tehát egy olyan valóságához, amelyet csak hatásaiban tudunk megközelíteni. Kettős szellemi jelenlétről van szó, hiszen egy dráma eszméje mozgatja a tér-időbeli képek jelenségsorát. Ugyanakkor az alkotó is jelenlévővé válik a maga személyes szellemiségével. Az pedig már kifejezetten a filozófus-esztéta feladata, hogy „kiolvassa” a láthatatlan eszmét a képek sodrából. Mert az alkotó eszméje is jelen van a tér-időbeli történés folyamatában, csak hogy láthatatlanul, pontosabban: csupán hatásaiból kiolvashatóan. A dráma eszmei mondanivalóját azonban már nem tudjuk elhelyezni a tér és idő négy dimenziójában. Akkor hová tehetjük? Ahol a fizikai mérhetőség dimenziói befejeződnek, vajon ott kezdődne a metafizika? Vagy ott kezdődik a tudati, ill. lelki tapasztalatok szférája, mintegy az ötödik dimenzióban? Hiszen mindez világunk mindennapi tapasztalatai közé tartozik, főként a televízió révén. Nem mondhatjuk, hogy csak azt fogadjuk el, amit látunk vagy érzékeinkkel megtapasztalunk. A Hamletet mint drámát láthatjuk ugyan a képernyőn, de a dráma eszméjét, üzenetét csak értelmünkkel vagyunk képesek fölfogni, megérteni. Lényegében valami hasonló történik az Univerzumban s azon belül az emberi történelemben is, csak sokkal bonyolultabban. Az Evolúció tér-időbeli drámája ez. Vajon miféle „Szerző” lehet a sokmillió jelenségsor és a történelem drámája mögött? S van-e egyáltalán?

*Az ötödik dimenzió feltételezése indokolt. A tér-időbeli történés ebben áttevődik a tudatunkba, a lelki élmények és eszmék belső világába. Nagyon széleskörű emberi tapasztalat idézi meg, hogy az alkotók tudatában miként alakult ki az alkotás eszméje, élménye, például egy dráma ötlete, majd kibontakozó terve. Az irodalomtudós kikutatja, hogyan írta meg az alkotó a drámát. Aztán mérlegre teszi, hogyan értékelték azt a kritikusok és milyen előadásban tervezte meg azt a rendező. A „tudat” fogalma azonban kiegészítésre szorul a „lélek” fogalmával, hiszen az alkotó tudata a tudatalattiját is magába foglalja. Többnyire ott érlelődnek meg az élmények vagy az intuíciók, amelyek a tervet az ihlet sürgetésére a tudatban kiformálni segítik. De mit tudunk kezdeni a tér és idő fogalmával ebben a belső világban, amely a lelki-szellemi tapasztalatokkal ragadható meg? Mi lesz a térből és az időből a tudatban vagy pontosabban: a lélekben?*

#### *A tér klasszikus és atomfizikai fogalma.*

A tér filozófiai fogalma nem szakadhat el annak geometriai fogalmától. A geometriában a tér az a három dimenziós végtelen és általunk elgondolt lehetőség, amelybe a geometriai testeket, a kockát vagy a gömböt elhelyezzük. Megértéséhez ma sem nélkülözhetjük Arisztotelész fogalom-párját: a lehetőségi és a tényleges létet. A végtelen lehetőség véges lesz, amint megjelenik benne a kocka vagy a gömb vagy mindkettő. A tényleges tér ezzel számokkal mérhetővé válik. Megmérhető a kocka szélessége és hosszúsága vagy a gömb felületi pontjainak távolsága a középponttól. Megmérhető azonban a kocka középpontjának a távolsága a gömb középpontjához viszonyítva és még számos más pontok viszonylatában. A tér ezzel ténylegesen mérhető távolságok „hordozója” lesz. Az ideális geometriai térben a pontnak nincs kiterjedése. A kocka egyik csücske olyan pontban végződik, amelyet

gondolatban oldalirányban meghúzhatunk. Ez együtt jár a pont mozgatásával és ennek időtartamát is megmérhetjük. A mozgás által a térbeliséghez az időbeliség kapcsolódik. Ha mindezt átésszük a konkrét fizikai Világegyetembe, a geometria gondolt világából a reális fizikai világba lépünk át. A fizikai tér pedig egyszerre lesz a fizikusok, a matematikusok és a filozófusok prédája. A tiszta geometria abban különbözik a reális fizikai világtól, hogy az utóbbiban nincsenek kiterjedés nélküli pontok.

*A tér klasszikus filozófiai fogalmát a görög atomisták alkották meg.* A tér szerintük egy végtelen tartályhoz hasonlítható, amelyben az örök és megbonthatatlan atomok sok milliárdnyi mákszemekként mozognak a vonzás és taszítás fizikai törvényei által. Ezek mindig megvoltak. Nem tételeznek föl Teremtő Valóságot. Az atomok voltaképpen a geometriai pontok reális fizikai megfelelői. A kettő összekeverésén alapul az ismert gondolati csapda. A gyors lábú Akhillész nem érheti utol a lassú teknősbékát, ha annak, mondjuk, egy méter előnyt ad. Ehhez ugyanis végtelen távolságot kellene megtennie. Először az egy méter felét, aztán annak a felét, és így tovább, a végtelenségig. A filozófus ravaszsága abban rejlik, hogy a ténylegesen véges távolságot a lehetőségi végtelennel „méri”. Ami azonban ténylegesen megszámlálható a fizikai világban, akár térbelileg, akár időbelileg, az szükségképpen véges számokkal jelölhető. A matematikai vagy geometriai végtelen azt jelenti, hogy a számolást lehetőségileg korlátlanul folytathatjuk. Lehetőségileg! Ténylegesen elfogadhatóan nem gondolható el. Tér és idő csupán lehetőségében végtelen.

A térnek ez az egyszerű és jól megérthető fogalma maradt meg lényegében az ún. klasszikus fizikában. Az anyagra jellemző a térben és időben való kiterjedés. Ugyanakkor jól megérthető, hogy tudatunkat nem helyezhetjük el térben, sem a fizikai időben. Ha egyszerre két gondolatot támad, nem lehet számokkal meghatározni a kettő távolságát. A gondolat nem a fejemben van, hanem a tudatomban, bár agyam működéséhez kapcsolódik. A tudati jelenségek tehát nem helyezhetők el a tér és idő dimenzióiban. Ezt a görög atomisták úgy „oldották meg”, hogy a gondolatot is atomokból állónak képelték. Így a lét egésze egyszerűen magyarázhatónak mutatkozott. A Mindenség atomokból, ill. atomok tér-időbeli variációiból áll. Ezeket a variációkat az anyagi lét törvényei határozzák meg, mégpedig szigorú determinizmussal. Nincs lélek, nincs szellem, nincs szabad akarat. Isten sem létezik.

Vajon mi adhatta az ötletet Démokritosznak és társainak ehhez a filozófiai elképzeléshez? Feltehetően a tengerpart homokja. Csakhogy a homokból épített várat vagy emberi alakot formáló „domborművet” meg kell tervezni és kiformálni. Ez is hozzátartozik a tengerparti nyaralók tapasztalatához. A szél és az eső is kialakíthat szobor-szerű formákat a sziklákból (vö. Bryce kanyon, Amerikában), de az mégis lényegesen különbözik a szobrászok által sziklába vésett nagyméretű emberarcoktól. Ez a naivan materialista világkép nem tudta meggyőzni sem Platón, sem Arisztotelészt. Az „örök atomok” elképzelése azonban még a klasszikus fizikában is használatban volt. Ez egyes gondolkodók előtt lehetetlenné tette Istennek mint semmiből Teremtőnek elfogadását, minthogy az atomokat öröknek és megbonthatatlanak hitték. A „hitték” szót hangsúlyozni kell. Mások a mechanista materializmus hívei maradtak, arra hivatkozva, hogy az atomok a létezés biztos pontjai. Mozgásukat a fizikai és biológiai törvények biztosítják. Az Újkor gondolkodásában a fantasztikusan bonyolult kozmikus „óraszervezet” egyesek szerint transzcendens „Órásmestert” tételez fel, mások szerint a természet vak törvényei elegendő magyarázatot adnak. A materializmus ezen a tanításon alapult és hatott, több mint két évezreden át. És ezen bukott meg az atomfizika megjelenésével.

Megváltoztatta-e azonban az atomfizika a tér és idő hagyományos fogalmát? A „lehetőségi” és a „tényleges” változatlanul érvényben van. A konkrét fizikai anyag térben és időben véges. A számolás folytatásának lehetősége végtelen csupán. Ez pedig lehetőségi végtelen. Ha a Világegyetem végtelen volna, akkor abból olyan képtelenség következne,

hogy a táguló Világegyetem mindig „végtelenebb” lenne. A „végtelen” nem fokozható így: „még végtelenebb”, majd „legvégtelenebb”.

A tér és idő fogalma mindenesetre jóval bonyolultabb lett azzal, hogy a szilárd atomok helyébe az „energia” került, a mozgás helyébe pedig belépett az „állapotváltozás”, amely voltaképpen az energia-jelleghez igazodik. Ez valami egészen új a görög atomisták és a klasszikus fizika világképéhez viszonyítva. Az atomfizikusok azonban hangsúlyozzák, hogy a hagyományos fizika ún. „*makrovilágában*” a tér és idő hagyományos fogalmai érvényben maradnak. Az atomon belüli „*mikrovilág*” azonban egészen meghökkentő felismerésekhez vezetett. Nem arról van szó, hogy az atom kisebb elemi részecskékre bontható csupán. Az elemi részecskék ugyanis nem maradandó, örök „atomalkatrészek”. Ez csak finomítaná a hagyományos elképzelést az anyagról. Valójában a részecske úgy jellemezhető ebben a képben, hogy az periodikus szabályossággal megjelenik és eltűnik, megjelenik és eltűnik. Összességében ezért beszélhetünk „*periodikus tér-állapotváltozásról*”. A tér ebben a képben már nem üres és passzív háttér, az idő pedig nem a mozgáshoz, hanem az állapotváltozáshoz igazodik. Mindez olyan kicsi időben történik, hogy tányérunk szilárd anyagként viselkedik érzékszerveink előtt (látás, tapintás). Valójában még egy márványkocka is inkább hasonlít mikorofizikailag egy méhkashoz ebben a „*térrezgésben*”, mint szilárd testhez, mondta egy elméleti fizikus, de az ő hasonlata is sántít. Valójában olyan méhkast kellene elképzelnünk, amelyben a méhek hol láthatók, hol nem. Kiváló atomfizikusunk, Marx György nyomán egy példával érzékeltetni lehet, miről is van szó. Ha kifekszünk a napra és a napsugarak megbarnítják arcunkat, akkor azt gondoljuk, hogy a napsugár részecskéi egyenesen a Napból érkeznek el hozzánk. Úgy véljük, hogy egy részecske kiindul a Napból és bizonyos idő alatt eljut az arcunkig. Csakhogy ez nem ugyanaz a részecske! Az atomfizikus szellemes hasonlata szerint: mondjuk Szegeden feladják a pénzt és mi megkapjuk. De nem ugyanazt a pénzt kapjuk meg, hanem annak értékét. A *térrezgésben* megérkezik hozzánk az energiaösszeg, amit a Nap feladott.

Atomfizikailag tehát nem tudjuk használni a hagyományos térfogalmat, amely mint valami láthatatlan üres tartály „hordozza” a benne mozgó atomokat. Sokkal hatásosabb, ha megidézzük a sportpályák eredményjelző tábláját. Azon úgy lehet kiírni a góllövőt, hogy a tábla villanykörteit kigyulladnak, de nem mozognak. A kigyulladó fények rajzolják ki a betűformákat. Még érthetőbb a hasonlat, ha egyetlen fényvonalban gyulladnak ki az elektronikus vezérlés hatására a tábla villanykörteit. Ez jobban érzékelteti a fény terjedését. S ha már a világító testek hasonlatánál vagyunk, érdemes megemlíteni a neoncsövet. Ha azt fölkapcsoljuk és világítani kezd, tudjuk, hogy nem folyamatosan világít, hanem a fény és a sötétség periodikus váltakozásával. Ez azonban olyan gyorsan történik, hogy folyamatosnak érzékeljük a fényt. Hol vagyunk már az anyag áthatolhatatlanságának filozófiai tételétől! És hol vagyunk az atomisták naiv materializmusától! Hiszen megkérdézhajjuk: ha az eredményjelző tábla fényjeles betűkiírását egy központból vezérlik, akkor honnan kapja vezérlését a világegyetem iszonyatosan bonyolult, az említett példánál mérhetetlenül összetettebb és mégis egységes, térbeli „eredményjelzője”? Miféle rejtélyes Létező van a matematikailag hallatlanul bonyolult, mégis összehangolt jelenségek mögött? Hiszen ha csupán agyunk szerkezetét és működését tekintjük, már akkor is be kell ismernünk: „Ez fölülmúl minden emberi elképzelést”.

### *Hogyan gondoljuk el az időt?*

Ismert dolog, hogy az idő alapja a mozgás és változás. Az idő a fizikai világ mozgásfolyamatainak és változásainak mértéke. Az idő nem valami létező dolog, hanem éppen a létező dolgoknak sajátos mérhetősége, amellyel azt lehet rögzíteni, hogy meddig tart egy folyamat. Innen van a „tartam” szó, amely a mozgás- és változássort jelzi, amelyet mérni

lehet, nem kiterjedésében, hanem éppen változásában. Az idő tehát voltaképpen mozgó tér. A száz méteres síkfutást vagy a gyorsúszást stopperrel lehet mérni. A száz méter térbeli mérték, a mozgás gyorsasága időbeli mérték. Bonyolódik azonban az idő fogalma, ha a mozgás helyett állapotváltozásról beszélünk. Ilyen a modern fizikában a „periodikus tér-állapotváltozás” fogalma. A periodikus jelleg a szabályszerűen visszatérő változásra utal. S különleges jellemzője, hogy benne a tér szervesen kapcsolódik az időhöz. Ebben már nem üres térről van szó, amely mintegy független az időtől. Ha egy villanykörte szabályos időközökben felgyullad, majd kialszik, az nem mozgás, hanem a sötét és világos periodikus állapotváltozása. Csakhogy a fizikai állapotok mellett vannak lelkiállapotok is.

Hogyan értelmezzük tehát azokat a jelenségeket, amelyek belső világunkban játszódhatnak le, tudati, ill. lelki jelenségekként, tiszta állapotváltozások formájában? Mit tudunk kezdeni az órával belső világunk „terében”? Szent Ágoston volt a belső idő felfedezője és Bergson a további értelmezője. Ő elemezte emlékezetes beavatottsággal a „tartam” (durée) fogalmát. Ágoston tömör mondata a reflexió startköve: „Benned mérem, én lelkem, az időt”. Mi marad a fizikai időből belső világunkban? Valami marad. A fizikai mozgás ugyan kiesik a képből, a lelki állapotváltozás azonban élményeink sodrában is megmarad, amíg megmarad. A jelenség érdekessége az, hogy ennek tapasztalatai, ill. vallomás útján kapott információi a történelem során számos szövegben csapódtak le. Ismert általános belső tapasztalat, hogy bizonyos élmények hatására úgy érezzük, mintha fölgyorsulna az óra járása. Máskor meg mintha „ólom lábon járna az idő”. Más a fizikai idő és más a belső időélmény. Semmi kétség, ez nem filozófiai belemagyarázás. Ha késik a vonat, gyakran pillantunk türelmetlenül az óránkra. Ha élvezetes mérközést izgulunk végig és a sípszó véget vet a küzdelemnek, fölkapjuk a fejünket: „Mi az, már vége?” A kísérleti pszichológia egyik érdekes eredménye, hogy elaltatják a páciens és fél perc múlva felébresztik. Előfordul, hogy a kísérleti alany elmondja, mit álmodott. S abból egész történet kerekedik ki, amely a fizikai időbe átszámítva esetleg órákat venne igénybe. A belső változások azonban még mindig alapot adnak az időbeliségnek, bár a tartam sajátos formájában. Van azonban olyan lelki élmény is, amely kikapcsolja az időt, annyira, hogy a belső idő tartami mértéke sem alkalmazható rá. S különös módon ennek is széleskörű belső tapasztalati alapja van. Ezt ebbe a mondatba sűrítjük bele: „Megáll az idő”.

Vannak különlegesen szuggesztív élményeink, melyekben a tér-idő képzetek szinte kiesnek. S ebben már az „ötödik dimenzió” is túllépünk. Belső világunkban mintegy belekóstolunk az időtlenség élményébe. Sík Sándor költői szavai hitelesen ábrázolják ezt:

„Áll az idő, eltűnt a tér.  
Mintha az űrben lengenél”.

Már a gyermekkel is előfordulhat, hogy anyja gyorsan boltba küldi, mert főzés közben kiderült, hogy hiányzik a paprika. A gyerek siet, de egy csodálatosan berendezett kirakatnál megáll és teljesen belefeledkezik a látványba. Mintegy kiesik lélekben a tér és idő kategóriáiból. Akkor riad csak föl, amikor az anyja hátulról megrázza a vállát. Ő azonban olyan csodálkozással néz anyjára, mintha álomból ébredne. S hirtelen eszébe jut, hogy miért is küldték. Descartes maga mondja el, hogy ő is járt így a katonai táborban. Előfordult, hogy filozófiai gondolataiban elmerülve megszűnt körülötte a világ s katonatársai hangos nevetésére, gúnyolódására ébredt föl.

A tér és idő kiesése azonban legismertebben a *misztikai élményben* tapasztalható meg, persze az időtlenség élményét követően. Az elragadtatás állapota ez, amely nincs fönntartva a spiritualitás különleges eseteinek. Ezzel azonban elértük a lélek csúcstapasztalatát, melyet egyébként a filozófia történetéből ismert misztikai gondolkodók tanúsítanak: Bonaventúra, Eckehardt, Böhme és mások. Ők mintegy párhuzamosan haladnak a spekulatív irányzatokkal.

Közben azonban évszázadok távolából is képesek inspirálni olyan neves rendszerező filozófusokat, mint Schelling vagy Heidegger. Mi a magyarázata hatásuknak? A Kant utáni német gondolkodók egyike vagy másika épp ebben vélte fölfedezni, hogy a „tiszta ész” következtetése, az okság elvének logikai útja tartalmilag szegény fogalmakat eredményez az Abszolútummal kapcsolatban. A misztika azonban épp a belső tapasztalás által egészíti ki az értelem kategóriáit. S hogy ebből miként lesz tudomány?

Vető Lajos valláslélektani munkájában idéz egy névtelen misztikust, aki a következőkben foglalta össze tér-idő feletti belső élményét. Állítása szerint Isten jelenlétének valamilyen tapasztalatát élte át. Könnyű mondani. Amikor azonban ez a névtelen misztikus megfogalmazta, amit átélt, a kritikus filozófus megadja magát, mert a vallomás módja megadásra készíti. Az illető ugyanis ezt mondta: „*Akkor úgy éreztem, hogy ő (Isten) inkább létezik, mint én*”. Valóban arra gondolhatunk, hogy talán Szent Ágoston mond ilyeneket, a legjobb formájában. Az említett mondat pedig bekerült Vető tapasztalati valláslélektanába, vagyis egy tudományos könyvbe. Ezek szerint: amit Kant kitoloncolt az ajtón, az visszajött az ablakon. A metafizika, mégpedig belső tapasztalat formájában.

Térjünk azonban vissza a lelki idő fogalmához. Az irodalom dúskál azokban a példákban, amelyek a fizikai idő és a lelki idő különbözőségét érzékeltetik. Ágoston ismerte fel, hogy emlékezetünkben tulajdonképpen tároljuk a múltat. Marcel Proust az „eltűnt időről” szóló regényciklusban örökíti meg ezt. Virginia Woolf évszázadok történéseit sűríti bele egyetlen órába, Joyce pedig egy kisebb történelmet egyetlen nap keretébe. A színpad jellemzője az „időjáték”. A halál előtt pár pillanatba sűrítve villanhat föl az emberben múlt időbe hanyatlott élete. Egy keleti bölcs mondása is ezt erősíti: „Életem olyan előttem, mint egyetlen nap”.

A belső idő vezet át bennünket ontológiailag a négy dimenziós világ fölé, az ötödik dimenzióba. Annak csúcán ízeleik meg a kiválasztottak azt a belső élményt, amely már az ötödik dimenzió is túlmutat és megadja kiszemeltjének az időtlenség élményéből vett tapasztalat legalább egy csekély szeletét. Ez az, amikor „megáll az idő”.

Még tovább mehetünk a reflexióban. A belső idő jól érzékelteti, hogy a fizikai időből föl lehet jutni a magasabb létszférába. Egyúttal azonban azt is megmutatja, hogy a magasabb dimenzió élményét, sajátos léttapasztalatát le lehet vetíteni, még ha tökéletlenül is. Hiszen egy misztikai élményt átélő személy mérhető szavakban és mondatokban képes nyilatkozni az átéltekről, még ha töredékesen és hasonlatok segítségével is. A dimenziók közti „közlekedés” lehetősége elvileg ezzel biztosítva van. Lelki élményeink szavakba öntésénél pedig ez mindennapi tapasztalat.

A dimenziók ontológiája visszaköszön a különböző reflexiókban, igazolva koncepcióm egységét. Ebben voltaképpen két sajátos létszféra viszonya az, ami igazán fontos számunkra. Tapasztalati világunk tér-idő dimenziós létformája és a tapasztalatfölötti világ, a létfokok ontológiai építménye. A létezés rétegeit érzékeltető „emeletes ház”, amelynek mi a földszintjén lakunk. Adhat-e jeleket számunkra a magasabb lét-dimenzió, feltételezett egzisztenseivel? Indokolt-e még ezen is túllépni, logikánkkal vagy élményeinkkel, egészen az Abszolútumig? És adhatunk-e mi jeleket odaát? Vagy mindezt be kell sorolnunk a vallások hitébe? A tudomány sem kerülheti el a találkozást a dimenziók ontológiájával. A metafizikával is lehetnek határincidensei. Észre kell vennie, ha átlépte saját territóriumának kerítését. A filozófia pedig nem vonulhat vissza a szkepticizmus közönyébe.

A „túlvilág” létét ma már a fizika is föltételezi, például a láthatatlan „ellenvilággal”. Az UFÓK divatja azonban csak a mi Földünkhöz hasonló más világokat tételez föl az Univerzumban. Ez nem érinti igazán a dimenziók ontológiai problémáját és a metafizikai létformát. Mégis arra utal, hogy a világunkon túli értelmes lények feltételezése élénken foglalkoztatja korunk emberét. A magasabb dimenziók vonatkozásában vetődik föl viszont a kérdés: hová vezet a kozmikus „fekete lyuk” rejtélye? A teológus arra a problémára keresi a választ: megalapozható-e bölcseletileg a kinyilatkoztatás? Ma is élő a filozófia régi kérdése:

megmarad-e még szavaink használhatósága a dimenziók feletti „immenzív lét” vonatkozásában? Erre külön reflexióban térünk ki. Az, hogy „nincs forgalom” az innenső és a túlsó között, ne zavarjon meg bennünket. Hány évszázad telt el, amíg Európa hajósai rábukkantak a dél-amerikai kultúrára? „Ha volna, tudnunk kellene” – gondolják sokan. Nem mi vagyunk a lét központja. Különben is épp elég jel utal arra, hogy ha értelmünkkel hézagosan is, hitünkkel elérhetünk a Túlvalóhoz.

Ismételten le kell rögzíteni, hogy két szilárd összekötő kapcsa van a különböző létrendeknek. Egyik a „lét” fogalma maga, amely – még ha analóg módon is – összeköti az anyagi világot az anyagfölöttivel. A másik a logika alaptörvényei, elsősorban az ellentmondás elve és az okság elve. Tapasztalati vonatkozásban a misztikai élmények és általuk a „szív metafizikája” az, amely a legkülönbözőbb korokban változatlan érdeklődést kelt és hozza a maga tanúságtevőit. Ez a két út kínálkozik tehát a metafizika kihívását elfogadók transzcendens „úrutazására”.

## 5. Mennyiben használható metafizikailag az okság elve?

A metafizika fő célkitűzése és egyben vitatott kérdése: eljuthatunk-e arisztotelészi logikával a teremtő Abszolútumhoz az okság elvének hídján? Az elv ugyanis ezt mondja ki: *Mindennek, ami létrejön, megfelelő okkal kell bírnia*. Occham is, Hume is és Kant is tagadja az oksági elv tapasztalaton túli alkalmazásának lehetőségét. A pozitivisták úgyszintén. Occham azért tagadja, mert szerinte világunkban minden dolog csak véges és csupán tapasztalati egységében létezik. Egyetemes érvényű állításokat nem mondhatunk ki. Ezért nem bizonyíthatjuk a végtelen Isten létezését. Marad tehát számára a hit útja, amit elfogad. Ő akkor még nem ismerte, hogy az igazságot nem valami „létező dolognak” kell tekintenünk, hanem „érvényesnek”. Hume még radikálisabb. Szerinte csak jelenségek sorának egymásutánját tapasztaljuk. Az oksági összefüggést értelmünk vetíti rá a dolgokra. Holott világosan meg tudjuk különböztetni, ami egymás után következik, de nem oksági összefüggésben, attól, ami egymás után következik, de oksági összefüggésben. Az utcán sok ember megy mögöttem, anélkül, hogy a mögöttem jövő okozná, hogy én valahová elmegyek. Egészen más, amikor valaki gyilkos szándékkal a villamos elé löki a másikat. Az okság elve Hume szerint még tapasztalati világunkban sem érvényes. Ezt elfogadni teljes képtelenség. Így vége volna a természettudományoknak. Egyebek mellett lehetetlenné válna egy bűnügyi nyomozás, amely a korszerű tudományos eredményeket sikeresen alkalmazva, hatásokból következtet az emberi ható okra (ujjlenyomatok, DNS nyomok). Kant azonban – Hume-ot megcáfolva – elfogadta az okság elvét, de csak tapasztalati világunkon belül. Kétségbe vonta viszont – mint az ismert – az okság elvének metafizikai hatóképességét. S ez fontos előrelépés. Vitázni tehát csak az ő véleményével érdemes.

Hol van Kant filozófiai nézetének gyöngéje? Hogy ezt megértsük, ki kell térnünk arra a szellemi tapasztalatra, amely szerint a negatív állítások nyomatékosabbak a pozitívoknál. Hogy a lehetetlent nem lehet tapasztalni, az belátható. Az etikában is a tiltó törvények erősebbek a pozitív parancsoknál. A filozófiában az, hogy valami „lehetetlen”, nyomatékosabb s egyben kockázatosabb kijelentés is, mint az, hogy valami lehetséges. Mert ami van, az egyben automatikusan lehetséges is. Érthető, ha nem beszélünk „abszolút lehetségesről”, beszélünk viszont „abszolút lehetetlenről”. Valaminek a tagadása tehát hangsúlyosabb, mint valaminek az állítása. Kant kritikája azzal válik hatástalanná, hogy egyetemes érvénnyel tagadja az okság elvének alkalmazhatóságát a tapasztalati világon túl, vagyis metafizikai hatótávolságával. Ezáltal pedig azt jelenti, hogy *metafizikával tagadja a metafizikát*. Mai hasonlattal: elfogadja a helikoptert, de lehetetlennek tartja a gondolat rakétaútját. Csakhogy *ez a nézet maga is metafizika*, hiszen a tapasztalást meghaladó módon, egyetemes érvénnyel fogalmazott tétel. Azt mondja ki ugyanis, hogy tapasztalati világunkon túlhaladva gondolkodásunk logikája elveszíti bizonyító erejű érvényességét. Állítása minden lehetséges tapasztalati világra is vonatkozik. Az egyetemes állítás pedig tapasztalatfölötti. No és a matematika? Az érvényes lehet tapasztalásunk határain túl is? Hogyan fogadhatnánk el akkor a „metamatematikát”, ha a „metafizikát” elutasítjuk? A matematika ugyanis a logika alaptételeihez igazodik. S Kant tudománynak fogadta el a matematikát. Álláspontjának logikailag *tagadó formája* – utaltunk rá – még tovább nyomatékozza, hogy ezt az ellenvetést nem lehet elfogadni. *Metafizikai kijelentéssel nem harcolhatunk a metafizika ellen*. Ha a földi vagy a világegyetemi tapasztalatunkon túl megyünk, akkor azt sem tudjuk megtapasztalni, hogy abban a magasabb létdimenzióban mit lehetne megtapasztalni. Kant még visszahozta a metafizikát a gyakorlati ész vizsgálatánál mint értelmes és értékes „föltételezést”, posztulátumot. A pozitívizmus ezt is elutasítja Kant után. Azt vallja, hogy sem a metafizika állítását, sem annak tagadását nem fogadhatjuk el a filozófiában. S még rátesz egy lapáttal, amikor mindezt a jövő felé is kiterjeszti: soha nem is fogjuk tudni megismerni a metafizikai



létszférát. Ignoramus et ignorabimus. Csakhogy az egyetemes érvényű tagadás – még a jövő felé is bebiztosítva – ebben épp olyan metafizikai kijelentés, mint Kanté. Erre már utaltam.

Tapasztalati világunkon túli érvénnyel eszerint nem állíthatunk semmi biztosat? Nem maradna más, mint az, hogy vagy nem mondunk semmit, vagy csupán egyéni véleményt formálunk, vagy pedig egyetemes érvényű tagadó ítéletet mondunk ki. Utóbbi esetben azonban kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy mégsem tudunk kibújni a metafizika bőréből. Azt ugyanis nem lehet megtapasztalni, hogy mi van, vagy mi nincs világunk fölött. Tapasztalati alapon sem azt nem bizonyíthatjuk, hogy van Abszolútum, sem azt, hogy nincs. Ezt egyedül a logikai következtetés teszi lehetővé, és csupán közvetett tapasztalás birtokában. Akár Kant, akár a pozitivizmus álláspontját tesszük azonban vizsgálódásunk kritikai mérlegére, egyik sem bizonyul elfogadhatónak. Nem győz meg, sőt az ellenkező következtetést támogatja, akaratlanul is. Ha valamit egyáltalán tagadni akarunk világunkon és világegyetemünkön túli érvénnyel, tulajdonképpen nem jelenthetünk ki filozófiailag semmit. Hallgatnunk kell. De nem ezt mondta-e éppen Wittgenstein? Az a baj, hogy kimondta. Ezzel ugyanis beleesett a metafizika „csapdájába”. Hallgatnunk kellene tehát, de úgy, hogy nem volna szabad kimondani az említett filozófiai szentenciát sem. Az ugyanis már szintén metafizikai állítás. Ha a metafizika ellen harcolunk, jó tudni, mi a metafizikai jellegű ítéletforma. Az, ami tapasztalatunkat meghaladó egyetemes érvényű kijelentés. S pontosan ezt nem képes kikerülni a tagadás álláspontja.

Maradéktalanul tévedett volna ezek szerint Kant? Egyáltalán nem. Valamit mélyen meglátott, amit Arisztotelész még nem ismerhetett fel ilyen kifinomult formában kora filozófiai tudatszintjén. El kell fogadnunk, hogy az okság elvének azonos érvényű alkalmazása metafizikai vonalon valóban nem tartható. A véges létből a Végtelen Létre következtetni egy az egyben nem lehet. Hasonlítsuk azonban össze a két állítást:

*Véges világunkból a Végtelenre következtetni egyáltalán nem lehet.  
Véges világunkból a Végtelenre másként kell következtetni.*

A kérdés most az: lehet-e másként? Kant szerint a tiszta ész logikájával tulajdonképpen lehet, de ennek az a baja, hogy a kikövetkeztetett fogalomnak nincs számunkra fogható tapasztalati tartalma, ami igaz is. Bizonyítani akarjuk Isten létét? Szent Anzelmnek mentőötlete támadt. Kísérjük meg a következtetést apriori úton, vagyis magából a Végtelen fogalmából. Anzelm zseniálisan gondolkodott, hogy Isten létének bizonyítása – a metafizikai következtetés csúcsteljesítménye – egyszerű. apriori jellegű következtetés. Könnyen belátható evidencia. Ha Isten a szükségképes lény, akkor ebből deduktív úton kikövetkeztető, hogy létezik. Hiszen a fogalom belső tartalmát csak kimondjuk az ítélet állítmányával. Azt mondjuk ki, hogy a szükségképes létező szükségképpen létezik. Csakhogy ez az ismert ontológiai érv azon csúszik el, hogy ami önmagában evidens, az nem biztos, hogy számunkra is az. Ha majd be tudjuk bizonyítani Isten létét aposzteriori úton, vagyis világunkból, ill. világegyetemünkéből, az okság elvével kikövetkeztetve, akkor a következtetés befejeztével – mintegy visszakövetkeztetve – már elfogadhatjuk az ontológiai evidenciát. De csak akkor. Számos olyan dolog lehet ugyanis – ezt ismételni kell –, *ami önmagában evidens, számunkra viszont nem az.* Vannak például magasabb matematikai képletek, amelyek csak akkor válnak evidenssé számunkra, ha előbb fáradságos tanulás útján eljutunk ahhoz a ponthoz, hogy belátjuk a tétel igazát. Ebben Aquinói Tamás Kanttal azonos nézetet vall.

S most érthetjük meg a Kantnak szánt válasz lényegét. A metafizikai szférába hatoló logika érvényes marad akkor is, ha olyan fogalmakat kell használnunk, amelyek tartalmilag üresnek tűnnek. Sántító hasonlat ugyan, mégis segít bennünket, ha a Holdra szálló űrhajósokat megidézzük. Ott ugyanis másként érvényesül a nehézségi erő. Ott könnyű volna megdönteni az ugrás világrekordját. Csakhogy maga a szabadesés törvénye érvényben marad

a nehézségi erő változásával is, de csupán az anyagi világban. Akkor is, ha az űrhajósok átmenetileg a súlytalanság állapotába kerülnek. Ugyanígy érvényes egy indokolt logikai következtetés a tapasztalati világ fölötti létdimenzióra alkalmazva, akkor is, ha a fogalmak tartalma kiüresedik. Hát ez a „tisztá ész”, válaszolhatná Kant. Ezt nem lehet szerinte tudományosan meggyőző erejű következtetésnek elfogadni, kellő tapasztalati tartalom nélkül. Mi azonban erre a matematika és a geometria példájával érvelünk. Hogyan tételezi föl a geometria tudósa a tizedik térdimenzió lehetőségét, amikor az meghaladja a térrel és idővel négydimenziósnak tekinthető világunkat? Tapasztalati világunkon túl talán elveszítene érvényességét az ellentmondás logikai elve? Isten lehetne egyszerre létező és nem létező, vagy egyszerre abszolút és relatív valóság?

Miért nem fogadja el Kant, amit nézetének utólagos kritikája már világosan kimond, hogy a logikával együtt a matematikát is *tiszta észtudománynak* kell tekintenünk. A tíz dimenziós tér fogalma nem alapozható meg közvetlen tapasztalással. Az kétségtelen, hogy az anyagi világból kialakított fogalmainkat képzetek kísérik. Metafizikai következtetéseinkben érvényesül a logika hatóképessége, de a fogalmakat tapasztalati világunkon túl már nem kísérik képzetek, illetve csak hasonlaton alapuló, ún. analóg képzetek kísérhetik. Egy detektív a nyomozás során közvetlen képzeteket használ, az Isten létére következtető csupán közvetetteket, hasonlatszerűeket. Ha a fizikus festett képeket tud csinálni, amikor a tapasztalati világot ábrázolja, a metafizikus a logika segítségével csupán kontúros rajzokat képes készíteni arról a másik világról. Ez is hasonlat. A bűnügyi nyomozás tanúja akkor is hasznos információt ad, ha csak annyit ismert fel a gyanúsítottból, hogy fehér férfi volt és magas termetű. Az arcát nem láthatta. Mindkettő mégis fontos információ. Az olasz De Chirico a 20. század elején még színekkel is megkísérelte festőileg ábrázolni a metafizikát. Képei valóban érzékeltetnek valamit egy másik dimenzió hangulatából. Merész kísérlet, de valamit azért megsejtet és képileg megközelít.

Az érzékelhető világból, sőt az Univerzumból kiindulva kell tehát visszakövetkeztetni, hogy eljussunk az Abszolút Valóig, Arisztotelészhez hasonlóan, mégsem egészen úgy, mint Arisztotelész. Az okság elvének tiszta logikai következtetése révén – mint láttuk – eljuthatunk ahhoz az Abszolútumhoz, „amely” által kezdetét veszi az ősatomra visszavezethető és életformáiban programozottnak tekinthető Univerzum. Erről Kantnak még nem volt tudomása. Az ő kozmológiai ismeretei a klasszikus fizikához és túlhaladott biológiai ismeretekhez kötődtek. Következtetésünk logikája tehát hibátlan. Amikor azonban olyan – saját lényünkben megtapasztalt – fogalmakat alkalmazunk az Abszolútumra, mint az ismerő „értelem” vagy az alkotó „akarat”, akkor ezt csupán hasonlatszerűen, vagyis analóg módon tehetjük. Tehát elfogadjuk, hogy nem alkalmazhatjuk az okság elvét a fogalmak tartalmát tekintve *azonos értelemben*, úgy, mint mondjuk egy bűnügyi nyomozás esetén. Bár láttuk, hogy abban is túlmegy következtetésünk a tapasztaláson. A tapasztalható nyomokból a bíróságon a fizikailag nem tapasztalható lelki tényezőre, a tettes *felelősségére* is következtetünk (hatásokból a hatóokra!). Ehhez mértén mondják ki az ítéletet. *Az okság elvének logikai érvénye tehát megmarad a metafizikai alkalmazás esetén is.* Ez a lényeges. Ugyanez jellemzi egyébként a felsőmatematika képleteit is, vagy a geometriát, ha az – mint említettük – még a tíz dimenziós tér lehetőségével is számol.

Az okság elvének alkalmazhatósága igazán korszerű gondolat-kísérlettel megvilágítható, ha a dimenziókat vesszük alapul. Lehet-e azt a mi négy dimenziós létformánkból kiindulva egy felettes létszférra, mondjuk az ötödik dimenzióra alkalmazni? De hiszen ehhez nem kell túllépni Földünkön. Egy repülőgép tér-időbeli szerkezet. A terve azonban – elővételezve a tudatban – fölötte van a térnek és időnek. A gondolat nem térbeli. Nem lehet egy adott koordináta-hoz viszonyítva mérni. A repülőgép tapasztalati tényéből és matematikai képleteiből, tervrajzából mégis visszakövetkeztetünk a tudat magasabb dimenziójára s benne a tervező eszméjére, a tudatban megfogant tervére. Ha a síkbeli lények üzenetet kapnának egy

térbeli lénytől, valamilyen fogalmat tudnának alkotni a náluk magasabb dimenzióba tartozókról, mintegy saját létformájuk fogalmi „átiratában”. A legegyszerűbb példa erre a kocka. A kockát mint térbeli formát ugyanis képesek vagyunk síkban is ábrázolni. Ezt nevezhetjük a dimenziók levethetőségének. Meg is fordíthatjuk az eljárást. Woody Allen egyik filmjében a szereplő a vásznonról mintegy „kilép” és beül a nézők közé. Dimenziót vált. A síkból átmegy a térbe. A térben ábrázolt, érzékeléssel megtapasztalhatóból olyan gyakran következtetünk érzékeinkkel föl nem fogható eszmei okokra, hogy már észre sem vesszük. Michelangelo szobraiból, festményeiből következtetünk például az alkotó zsenialitására. De ki látta, ki tapasztalhatta meg érzékeivel ezt a zsenialitást, hiszen az tudati, ill. szellemi tulajdonság! Amit látunk, azok a Sixtina kápolna freskói. Logikailag ebben is az okság elvét alkalmazzuk, mégpedig áttételesen, amikor a láthatóból a láthatatlanra, a mennyiségileg mérhetőből a tudatminőségre, a szellemi képességekre következtetünk. Olyan általános gyakorlat ez, hogy már észre sem vesszük. Az alacsonyabb lét-dimenzióból tehát el lehet jutni logikai következtetés útján a magasabb lét-dimenzióba, akár az okság elvét alkalmazva is, csak éppen az analógia elvével kombinálva, ha a Végső Okról van szó. A hasonlatszerűsége alapuló analóg megismerés azonban külön reflexiót igényel.

Amikor az okság elvének metafizikai alkalmazásával az Abszolútum meggyőző értelmi kikövetkeztetéséig jutunk, voltaképpen az emberi megismerés rakétatechnikáját alkalmazzuk. Egyúttal azonban olyan elmeműveletet hajtunk végre, amelyhez hasonló megismerést sok esetben alkalmazunk világunkban. Ismételjük: a bűnügyi nyomozás nem pusztán arra következtet a gyilkos hátrahagyott, de érzékelhető nyomaiból, hogy egy látható és érzékelhető emberi tettes követte el a büntettet. A tettes *felelősségét* is el kell döntenie az érzékelhető hatások alapján. De ki láthatja, hallhatja, tapinthatja a gyilkos „felelősségét”? A logikai következtetés jogos és indokolt, akkor is, ha a logikát a „tisza ész” útjának tekintjük. A tiszta észnek azonban – ismételjük – az analógiák alkalmazása tartalmat ad. Tapasztalati világunk képzetei azonban ebben csak hasonlatként kísérik a fogalmakat.

Aquinói Tamás ajánlata egyszerű és világos: az Abszolút Valóhoz közelítve tagadnunk kell a mi térben-időben kvalifikált négy dimenziós létformánkat s vele a számokkal jelölhető materiális létet, mert az összefügg a térrel és idővel (via negationis). Tehát a keresett Végok tér-idő feletti, sőt anyagfeletti kell legyen. Ha pedig logikai következtetés útján az Abszolút Valóig eljutottunk, amely önmagában hordja létének értelmét, akkor állítani is tudunk róla bizonyos határozmányokat. Külön vizsgáljuk majd az ideák forrását, melynek világunkban az emberi értelem a felismerője és tárolója (ld. ismeretelmélet). Az „örök eszmék”, az „örök értékrend”, az Univerzum irdatlanul bonyolult és mégis összefüggő matematikai képletrendszer az Abszolútum „Értelmére” enged következtetni, a programozott Univerzum létrejötte pedig teremtő „Akaratra”. Amikor azonban az „értelem” és az „akarat” fogalmait használjuk, nyilvánvaló, hogy következtetésünkben az Abszolút Valóhoz kell „méréteznünk” azokat (via affirmationis et eminentiae). Így jön ki a következtetésben az „abszolút Értelem” és a „mindenható Akarat”. Ugyanakkor vigyáznunk kell a logika alkalmazásánál, hogy csak arra következtessünk, amire indokoltan lehet. Nyilvánvaló, hogy a Kilencedik szimfónia kottájából következtetni tudunk Beethoven alkotó zsenijére. Naiv dolog volna azonban a kottából arra következtetni, hogy a nagy zeneszerző maga is úgy nézett ki, mint egy kotta. A metafizika rakétaútja tehát járható. S ha Kant ezt nem tekinti „tudományos” következtetésnek, maradjunk meg annál, hogy mindezt *filozófiai úton*, logikus érveléssel, megnyugtató bizonyosságot keltően ki tudjuk következtetni. Hiszen nem a tudomány feladata, hogy a létet a maga egészében vizsgálja. Logikai kényszer, hogy a keletkezőből és elmúlóból a nem-keletkezőre és el-nem-múlóra következtessünk, a létbeli függőségből, a relatív létezőkből pedig az Abszolút Létezőre. A metafizika rakétája tehát – bár megpróbálták eltéríteni – célhoz ért.

## 6. Az analógia új elmélete és a metafizikai nyelv megalapozása

A metafizikai nyelv fogalma összefogja mindazt, ami tapasztalati világunkon túllépő létformáról kíván információkat közölni. Tehát a vallási nyelv ügyében is szót emel. A létbizalom egyúttal az emberi beszéd hatóköre iránti bizalmat is társául fogadja. A tapasztalati alapot ehhez főként a filozófia, az irodalom, a pedagógia és a vallás szolgáltatja. Utóbbi a teológia nyelvével és annak esélyeivel kér szót. A probléma lényege az, hogy a pozitivista és neopositivista nyelvfilozófiák képviselői többségükben kifejezték szkeptikus véleményüket az emberi nyelv transzcendens hatóképességét illetően. Wittgenstein egyik kijelentése már közmondássá lett. Eszerint: amiről nem tudunk beszélni, arról hallgatni kell. S a kijelentés egyértelműen az emberi beszéd transzcendenciáját célozza meg.

A nyelvi szkepticizmus eredete persze messzebbre nyúlik. S észrevehetően a filozófiai nominalizmus forrásából merít. Nem véletlen, hogy Scotus Eriugena után Occam a fogalomban csak jelet ismer el, mégpedig a tapasztalati valóság jelét. Ezért tagadja Isten metafizikai megismerésének lehetőségét. A nominalizmus az angolszász nyelvi analízisben kötött ki. E szerint: a fogalom voltaképpen csak szó. A szavak kombinációja pedig a szöveg. Így jutunk el a szövegelméletekig. Szavainknak ebben az értelmezésben csak akkor van fogható értelme, ha azok a tapasztalati valóságra vonatkoznak. E szerint: a metafizika nyelve éppúgy eredménytelen kísérlet, mint a vallási nyelv s vele a teológia nyelve, mert túlemelkedik az emberi tapasztaláson. Mindez – mondjuk ki nyíltan – egyes pozitivisták irányzatú nyelvanalitikusok számára voltaképpen a halandzsá sajátos fajtája. Filozófiailag igazolhatóan szerintük ugyanis nem beszélhetünk Istenről mint Abszolút Valóról, mint személyes szellemi Szubsztanciáról, mint teremtő Energiateljességről. Teológiailag pedig nincs lehetősége a kinyilatkoztatásnak. A Biblia üzenete így alapjaiban rendülne meg.

Az alapprobléma egyszerűen fölvázolható: hogyan beszélhetne értelmes információkat közölve a véges ember a végtelen Istenről? Ez persze nem jelenti Isten megtagadását. Az ugyanis hasonlóan értelmetlen kifejezésekhez vezetne. A nyelvi szkepticizmus említett képviselői úgy vélik, hogy ők felrobbantották a transzcendens szakadékán átívelő hidat és ezzel lehetetlenné tették a nyelvi közlekedést az innenső és a túlsó part között. Hogyan adható meg a válasz mindezekre?

a. A filozófia történetében Aquinói Tamás és a tomizmus fogalmazta meg az analógia elméletét. Ennek az a lényege, hogy metafizikai vonatkozású fogalmaink képtelenek ugyan egy az egyben transzcendens jellegű ismereteket közölni. Mindez azonban lehetővé válik az analógia elvének alkalmazásával. Istenről is lehet tehát hasonlatokban vagy hasonlatszerű fogalmakkal beszélni és mindezt összekapcsolni a logikai következtetéssel. Az analógia elve és a logika jelenti azt a hidat, amely az innensőt a túlsóval össze tudja kötni.

b. A tomizmus részletesen kidolgozta ezt a tanítást, de a skolasztika módszerével és kategóriáival. Korunkban azonban újra meg kell fogalmazni a választ, elsősorban a nyelvi analitikusok szkepszisével szembeesítve. Így ítéli meg ezt a kérdést annak egyik mai filozófiai szakértője M. J. Charlesworth is (vö. *The Problem of Religious Language*, New Jersey, 1974). Hiszen Aquinói Tamás szintén a maga korának filozófiai problémáira adott választ, a középkor tudatszintjén. A kérdés és a válasz lényegét ez nem változtatja meg. Ma is érvényes megállapítás, hogy az analóg fogalmak hasonlatszerűek. A tamási örökség szerint van egy vezérfogalom, amelyhez a többi viszonyítjuk, amely a legsajátosabban hordozza a fogalom tartalmát. Ilyen az „egészséges” jelző, amely közvetlenül és sajátosan valamely élő szervezetre vonatkozik (emberre, állatra). Beszélünk azonban „egészséges lakásról”, „egészséges gondolkodásról” stb. Ezek csupán analógiái az előbbinek.

c. Lehetne-e ma újra megfogalmazni az analógia létfontosságú tanát? Ez elsősorban az említett nyelvi szkeptikusok kérdéseire adhat választ, tekintettel a nyelvtanra, a szótárákra, a tudomány, az irodalom, a filozófia és a teológia beszédmódjára. Egyszerű és jól megérthető, ha például a főnévi, a melléknévi (jelzői) és az igei analógiát megkülönböztetjük. „Az *ember*” szó használatánál az előembert és az ősembert csupán analóg módon nevezhetjük így. Az „emberszabásúak” még távolabbi és csupán külsejüket tekintve hasonlatszerű alkalmazásai a fogalomnak. Jelzőként az „*egészséges*” szó analógiái változatlanul közérthetőek. Igeként viszont a „*van*” szó az, amelynek jelentése az „Örökkévalótól” a tiszaviráig terjed, vagy éppen egy atomrészecskéig, amely csak a másodperc félmilliomod részéig „*van*”, aztán átalakul. Olyan széles skála ez, amely jól érzékelteti, hogy ugyanazon ige nek mennyire különböző a jelentése az örök-élet és a tiszaviráig-élet között. Az „Abszolút *Van*” és az „alig *van*” között kicsi a rokonság és nagy a távolság. Még ezzel sem merítettük ki az ige analóg alkalmazását. Hiszen mondhatjuk, hogy „Ez a ház itt *van*” és azt is: „Ez a törvény érvényben *van*”, vagy valaki „zavarban *van*”.

d. Beszélhetünk továbbá az analóg jelentésű szavak és ítéletek mellett *analóg szövegekről* is. A hasonlat nyelvi jellemzője, hogy valami „*olyan, mint a...*” Analóg szöveg a példabeszéd. Utóbbi még többértű is lehet. Általában az irodalmi vagy vallási szövegek azok, amelyek többértelműek. A  $2 \times 2 = 4$ -nek nincs mélyebb értelme. Van olyan irodalmi mű, amelynek esetleg három különböző jelentésrétege ismerhető fel. Általában azt szoktuk magasra értékelni, ha egy vers vagy egy színpadi mű közvetlen reális jelentésével is kivívja rangját. Jelképes üzenetének jelentésrétege azonban még tovább gazdagítja mondanivalóját. Egy irodalmi műnek külön rangja van, ha egyedi eset keretében egyetemes érvényűt tud kimondani. Esetleg különböző korok számára is tartogat üzenetet. Így egyetemes és tartós jelképpé válik. Jézus példabeszédei mellett ilyen például Odüsszeusznak és társainak küzdelme a tengerrel, Dante pokoljárása, a Lear király (pl. Kurasawa filmjének japán átiratában) stb. Az analógia mint jelképes utalás egyértelműen elfogadott. Analógiák nélkül meghalna az irodalom és meghalna a teológia és meghalna a pedagógia.

e. Ha az emberi tapasztalásból vett szavainkat és szövegeinket fontolóra vesszük, a leghatásosabb választ azzal adhatjuk meg a nyelvi analízis szkeptikusainak, hogy az embernek *belső tapasztalatai és élményei* is vannak. Olyanok, amelyeket nem lehet mérni, sem lefényképezni. Ezeket is analóg módon tudjuk csak kifejezni. A költői és a misztikai nyelv találkozik abban, hogy olyan dolgokról tesz vallomást az emberi nyelv analógiái segítségével, amelyekre a „tényközlő” tudományos nyelv nem képes. Avilai Teréz „Belső várkastélya” analóg képekkel ad információt a szemlélődés misztikai élményéről. Egy mély érzést vagy hangulatot esetleg egy költeményben lehet elmondani, mert a tudományos nyelv kategóriái erre alkalmatlanok. Gyakran halljuk, hogy ezt meg ezt az élményt nem lehet szavakba foglalni. Aztán mégis elmondja az illető.

f. Egyes szavaink fizikai vagy biológiai tapasztalásunk köréből valók, analóg formájukban mégis *szellemi értelmet* kaphatnak. Ilyen az „*atya*” szó, amelyet a vallási nyelv Istenre alkalmaz, de egy mozgalom „*szellemi atyjáról*” is beszélünk, az analógia elve alapján. Erre Charlesworth is hivatkozik. S ha a metafizikai nyelvben az Abszolútum személyes voltára következtetünk, akkor a személyes létformának nem az ember a „vezérfogalma”, hanem Isten. A teológia tanításában az ember hordozza Isten képmását, nem megfordítva. Csak a mitológiai istenek közvetlenül ember-formájúak (pl. Zeusz). Ezért pusztá kivetítések. Az „antropomorf” beszédnek ezért van igazolható és elvetendő formája. Arisztotelész az Abszolút Valót „Önmagát gondoló Gondolatnak” nevezte. Ez megalapozott analógia. A mitológiai isteneket viszont elutasította, és ezért száműzték. A filozófia szilárdan vallja transzcendens beszédmódunk igazolhatóan antropomorf jellegét. Ez egyszerre ad esélyt és int elővigyázatra. A hasonlatok nélkül azonban végletesen összeszűkülne információink lehetősége. Csakhogy a hasonlatok között vannak jó és rossz hasonlatok, találó és

semmitmondó képek. Józan értelemmel hogyan lehet azt mondani, hogy Istenre vonatkozó minden állításunk egyformán híjával van a jelentésnek? Azonos szinten volna „semmit érő” Istent „Atyánknak” mondani, mint „Másod-unokatestvérünknek”? Hiszen van a metafizikai nyelvnek egy őszerejű humán konszenzusa. Az, hogy vallásokban és filozófiákban csaknem egyetemesen elfogadott. Hogyan lehetséges, hogy a konszenzust annyira értékelő angolszász gondolkodás feledkezik meg erről, amikor komolyan veszi a nyelvi analitikusok szkepszisét?

g. Az „innenső” és a „túlsó” nyelvi kapcsolatának hídjához az acélvázat *az emberi logika* adja. Újra le kell szögeznünk, hogy az okság elve vagy az ellentmondás elve képes összekötni a földi és a földöntúli létet, a dimenzionált és az immenzív valóságot. Belátható, hogy nem jöhet létre minden mástól. Belátható, hogy az Abszolút Való nem teremthet egy másik Abszolút Valót, mert ez fogalmi önellentmondás (vö. keletkező Abszolútum). És még több minden más is belátható ebben a vonatkozásban. Például az, hogy még a létezés egyetemes vonatkozásában sem üthet el „minden” dominót egy „másik” dominó. Mert a „minden” dominón kívül logikailag már nem lehet egy plusz „másik dominó”. A relatív és függő létezők ténylegesen végtelen sora logikai képtelenség.

*Az emberi nyelv a logika és az analógia elvei alapján tehát képes arra, hogy érvényes ítéleteket mondjon ki, túl az érzékleti tapasztaláson és az érzékelhető világon, elfogadva ennek igazolható korlátjait. S ebben a homo sapiens nem téved mellékutakra. Inkább beteljesíti azt, ami őt kiemeli a természet élővilágából. Ez ugyanis nem az eszközhasználat, hanem a beszéd kivételesen gazdag és tovább gazdagítható képessége s vele a transzcendens szemhatár, filozófiai szinten pedig a metafizika. Hagyjuk már az állati intelligenciát, mert ilyen nincs. A homo sapiensnek viszont emelkedő intelligenciája van. Különösen a logikában és a matematikában. Arra hivatott tehát, hogy filozófiailag is egyre tudatosabban érvényre juttassa szellemiségének magasra emelt tekintetét.*

## 7. Az értékrendi istenérv és a Teremtő Akarat

Van-e filozófiailag kivezető út a szekularizált gondolkodás gyakorlati materializmusából és ateizmusából? Közvetlenebbül fogalmazva: lehet-e Isten valóságát megközelíteni az eszmei érvényesség oldaláról? Nem kevesebbről van itt szó, mint a természetes erkölcsi törvény és vele a természetjog isteni eredetéről. Utóbbival kapcsolatban arról, hogy a „jogetika” és „jogdogmatika” testvérfogalmaként „jogmetafizikáról” is beszélni lehet. Egy sajátos jellegű természetjogi istenérv a tét, amelyben azonban a természetes erkölcs párhuzamos a természetjoggal. Lehetséges-e ez? – Már kitaposott metafizikai úton juthatunk el Isten létének, pontosabban az Ősegy, a teremtő Abszolút Valóság létezésének felismeréséig. Ehhez Arisztotelésszel és Aquinói Szent Tamással számos filozófus eljutott már, igazolva a Bölcsesség könyvének sokat idézett üzenetét, miszerint az eredetkutató emberi értelem a természetből felismerheti Istent, mint ahogyan műveiből felismerhetjük a művészt (Bölcs 13,5).

A természetjogi istenérv nem kap külön helyet Aquinói Szent Tamás nevezetes öt útjában, jóllehet ő fogalmazta meg az „örök törvény” koncepcióját. Az östörvények visszavezetésének útja ugyanis nem ilyen direkt jellegű érvelési mód. S kockázatosabb vállalkozás a jelzett öt útnál, mivel már az *Abszolútum személyes valóságát érinti*. Az, hogy a mástól függő létforma feltételez egy semmi mástól nem függő, a szó teljes értelmében önmagában fennálló Abszolút Létezőt, az egyetlen tökéletes „Szubsztanciát”, vagyis Magábanvalót, ez a logika segítségével direkt módon kikövetkeztethető és belátható. Schütz Antal Arisztotelész alapján fogalmazza meg ütőképesen ennek lényegét: *nem származhat „minden” „mástól”, mert a „mindenen” kívül nincs „más”*. Ebből következik, hogy kell lennie egy Végső Valóságnak. Ez világos logikai következtetés, függetlenül attól, hogy Kantot meggyőzi-e, vagy sem. A *természetjogi „istenérv”* összetettebb jellegű. A bizonyossága is bonyolultabb. Mert ha az erkölcs és jog elveinek metafizikai alapjait keressük, eljuthatunk az eszmei érvényesség végső alapjához, az isteni tudathoz, visszavezetés, *redukció* útján. A másik oldal a *végső szankció* feltételezése, amely Kant ismert „posztulátumát” idézi. Ennek nyelvtani formája ugyanis így fogalmazható: „Föl kell tételni, hogy...” Két jól elkülönített, de célját tekintve összetartozó érvelésmódot lehetne tehát elővenni: 1.) Hová vezethető vissza az ideák eszmei érvényessége? 2.) Mire következtethetünk az igazságtalan világ végső szankcióját illetően? A jelen vizsgálódás csupán az első kérdésre összpontosít.

1) *Hová vezethető vissza az eszmei érvényesség?* Ez a kérdés a jogot elsősorban a természetjog vonatkozásában érinti, azokban az alapelvekben, amelyeket az ember fölismer, de nem alkot, mint a jobb kéz szabályt. Akkor hová vezethetők vissza érvényességükben ezek az alapelvek, melyek mintegy lelkiismeretünkbe vannak írva, mint az „Add meg mindenkinek, ami jár”, vagy „Légy igazságos, amikor ítélsz”. Mitől vagy kitől kapják érvényességüket? Honnan van az erkölcsi és jogi alapelvek parancsoló jellege, azoké az alapnormáké, melyeket Kant ismert fogalmával „kategorikus imperativusznak” tekinthetünk? Ha ugyanis ezektől eltekintünk, labilissá válik az erkölcs és a jog egyaránt. Akkor már csupán azt kérdezhetné az állampolgár: „Mért kell nekem egyáltalán törődni mással, mint a saját érdekeimmel?” – fogalmazta meg egy angol morálfilozófus. Kellő megfontolással arra a belátásra juthatunk, hogy az erkölcs és a jog alapelveinek érvényessége az Abszolútumhoz vezethető vissza, ahhoz a teremtő Ősvalósághoz, akit a vallások nyelvén Istennek nevezünk. A tét azonban még ennél is nagyobb: a természetjog érvényességének végső bázisát keresve oknyomozó értelmünk logikájával eljuthatunk a teremtő Ősvalóság személyes jellegének felismeréséig. S mindezt a természetes ész metafizikai következtetésével.

a. Érdekes, hogy a metafizikát tagadó, sőt a jogból még az igazságosság elvét is kiiktató, pozitivista Hans Kelsen az, aki föladja a kérdést: *mi a jogi érvényesség végső alapja?* A kérdés azonban az eszmei érvényesség egészét érinti és annak mintegy betétje. Kelsen szerint a jogi normákat egy másik jogi norma alapozza meg érvényességében, azt pedig megint egy másik. Ő is belátja azonban az említett arisztotelészi logika igazát: *nem alapozható meg minden jogi norma egy másik jogi normával. El kell jutnunk egy végső normához, ill. normátadóhoz.* Ez így nagyon világos, csak éppen az út bejárása nehéz. A hegymászás hasonlatát alkalmazva: látjuk ugyan a csúcstól a hozzá vezető utat is. A kérdés az: hogyan juthatunk föl a csúcsra? *Mit tudunk ma elfogadhatóan mondani az „örök törvényről”, melynek Isten a hordozója, mármint Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás szerint?* Hogyan ítéltük meg filozófiailag a jelenben a kérdést? Kell-e és lehet-e az eredeti felismerést tovább vinni? Múzeumi érték ez a filozófia történetében, vagy ma is alkalmazható nagy és megvilágosító gondolat? A válaszuk mindkettőre az, hogy igen. Ezt a választ azonban nem kiagyalt spekulációval, hanem filozófiai útját felidézve adhatjuk meg, mint egy folyamatosan kibontakozó, nagy jelentőségű felismerés eszmetörténetét, Platóntól napjainkig.

b. Az alapkérdés kb. 2000 éves múlttal rendelkezik és az antik görög filozófiában Platónhoz megy vissza, részleteiben pedig a 19. és 20. század értékbőlselete világítja meg annak lényegét. Miről van szó? Minden bölcsellettörténetet tanuló ember ismeri *Platón* híres tanítását az *ideák világról*. E szerint a világunkban megtalálható ideák végső fokon az örök eszmék tárolójába, az „ideák világába” vezethetők vissza. Platón szerint ezek az örök ideák léteznek. Olyanok, mint a csillagok, amelyek képét egy sima tó tükrében láthatjuk. Az örök ideák az anyagban tehát csupán tükröződnek. Amikor az ideákat említjük, mai fogalmazással legegyszerűbben azokra a matematikai képletekre gondolhatunk, amelyek minden ízében átjárják világunkat. Annyira, hogy a szubatómáris anyagról alkotott fogalmunkat számok összefüggésével fejezzük ki. Megkérdezzük: mi az anyag, és matematikai képletekben kapjuk meg a választ az atomfizikustól. Az anyag tehát bonyolult és mégis összefüggő matematikai eszmék hordozója. Heisenberg már ezeknek a matematikai ideáknak összefoglaló világképletét próbálta megfejteni. Einstein pedig újra fogalmazta a pitagóreusok tételét, miszerint: „Isten számol” (Ho Theosz arithmei). Elfogadta ugyanis egy olyan Értelem létezését, amely ezeket a képleteket mintegy tudatilag elgondolja. Platón szerint azonban az ideák világa mintha független volna az isteni tudattól. Ő legalábbis nem tisztázta még a kérdést.

c. Platón nagy felismerését azonban *Arisztotelész* kiigazította. Szerinte az ideák – a matematikai képletek is – a dolgokban vannak, nem a világon túl. Ez ugyanis indokolatlanul megkettőzné a valóságot. Mindkét nagy görög filozófus termékeny, de befejezetlen koncepciót fogalmazott meg. *Szent Ágoston* volt az, aki megoldotta a külön ideavilág s vele a lét metafizikai megkettőzésének problémáját. A platóni ideavilágot zseniális fordulattal áthelyezte, mintegy „beköltöztette” az isteni tudatba. Szerinte Isten értelme az örök eszmék elgondolója. A transzcendens valóság fölösleges és szükségtelen megkettőzésének problémája így megoldást nyert. *Aquinói Szent Tamás* viszont még tovább ment ennél. Részben Ágoston, részben a sztoikusok természetjogi felismerései nyomán már úgy tekinti az isteni tudatot, mint az „örök törvény” hordozóját, amelybe a természetes erkölcsi törvény és a természetjog is gyökerezik. Nem tisztázta azonban, amit mi már ismerünk, hogy a törvény lehet *léttörvény*, például matematikai törvény, de lehet *parancsoló jellegű cselekvési elv*, tehát erkölcsi vagy jogi törvény is. Ez okozza az újabb problémát, bár Tamás azt vallja, hogy a világ törvényeit az isteni akarat vezérli. Ez azonban nála inkább a Tízparancsolathoz kapcsolódik, s ezzel bibliai ihletésű gondolat. Számunkra a jelenben már jól ismert a két különböző típusú törvény és annak érvényessége. A Sollen, a „kell” híres problémája ismert és sokat vitatott. Viszont ennek köszönhető, hogy ma már világosabban ítéltük meg a kérdést. Tamás még nem ismerhette a Hume és Kant utáni vitákat. Honnan van a maradandó érvényű,



de parancsoló jellegű erkölcsi és jogi normák kötelező ereje? Egyes filozófusoktól? De nem ők alkották azokat, hanem fölismerték. Hume nyomán egyértelműen tisztázódott, hogy a létezésre vonatkozó törvények ténymegállapítók. Kijelentő mondatos ítélet-formájukban pedig a „VAN” kapcsolószó köti össze az alanyt az állítmánnyal. Szaknyelven: *deskriptív* jellegűek. Ez létigazságot fejez ki, nem pedig az igazságosság követelményét. Az emberre vonatkozóan azt tárja fel, hogy „milyen vagy”, nem azt, hogy „milyen legyél”. Érvényességet jelent tehát, nem parancsot.

Magában foglalja-e ezek szerint az „örök törvény” a lelkiismeretünkbe írt *erkölcsi és természetjogi parancsokat*? Tartalmazza-e a rendelkező jellegű, ún. preszkriptív törvényeket is, mint azok végső forrása? Ha igen, akkor az Örök Értelmhez föl kell venni az Örök Akaratot is. És ez döntő fontosságú következtetés a Végső Törvényhozó személyes voltát illetően. A logikai léttörvényeknek vagy a matematikai képletek érvényességének a teremtmény alá van rendelve. Ezeknek engedelmeskedni kényszerül. Az erkölcs vagy a természetjog törvényeit viszont megszegheti, éppen mert szabad döntésre képes lény. Nem változtathatja meg az ellentmondás elvét, sem az anyag felépítésének képleteit. Autonómiája címén azonban megalkothatja saját erkölcsi és jogi normáit. Ez nagyon fontos különbség, melynek felismerése nem ellenkezik Ágostonnal és Tamással, hanem tovább viszi maradandó meglátásaikat. Így jelenik meg az *isteni Akarat* jelentőségének felismerése már *Duns Scotusnál*, bár annak voluntarista hangsúlya nem képes elfogadtatni az akarat primátusát. A természetjog eredetével kapcsolatban *Hugo Grotius* alapoz az isteni Akaratra. Ugyanezt vallja saját változatában *Pufendorf* is. Aquinói Szent Tamás e szerint nem mondta ki, nem is mondhatta ki a végső szót az „örök törvény” értelmezésében. Ha Tamás ma élne, nyilván a filozófiai gondolkodás mai ismeretében fogalmazná meg nézetét. El kell fogadnunk tehát a filozófiai és természetjogi gondolkodás fejlődését és annak új felismeréseit. Ennek keretében pedig külön föl kell idézni az újkori bölcsélet ide vonatkozó eredményeit, az eszmei rend értékelméleti kutatásával kapcsolatban. Egyúttal azonban határozottan cáfolnunk kell annak félresiklott értelmezését. Hogyan is állunk ma a platóni „ideavilág” megítélésével?

d. A 19. és 20. század fordulóján bontakozik ki az *eszmei érvényesség* problémája és vele együtt az *értékrend* filozófiai vizsgálata. Lelkiismeretesen gondolkodó, jelentős német filozófusok igazolták, hogy anyagi világunk eszmékhez igazodik (vö. Lotze, Rickert). Kiemelt jelentősége van *Max Schelernek*, bár ő az értékek élményszerű megragadását emeli ki. *Nicolai Hartmann* az, aki nyíltan kimondja, hogy „*az értékek a platóni ideáknak megfelelő érvényességek*”. *Lotze* és *Rickert* fogalmazásával azonban alapvető jelentőségű felismerés, hogy az értékek „*nem léteznek, hanem érvényesek*”. Az „*érvényesség rendje*” tehát új oldalról kívánja megoldani a platóni és arisztotelészi kérdésfeltevést. De megoldható-e vele Ágoston és Tamás problémája? Kiiktatható-e általa az isteni Tudat s benne az „örök törvény”? Az értékelmélet képviselői megegyeznek abban, hogy az értékek nem anyagi jellegűek. Érvényességük nem tér- és időbeli, hanem örök. Nem az emberi gondoltság függvényei. A közérthetőség kedvéért a legegyszerűbb példát idézhetjük: a  $2 \times 2 = 4$ -et. Kiderül, hogy ez érvényes ítélet, de nem azért érvényes, mert valaki a Földön elgondolja vagy felírja a táblára. Az eszmei rend örök és anyagtalan. Érvényességében független az emberi gondoltságtól. A materializmus már ebből a szempontból nézve is teljesen tarthatatlan. De vajon ezzel egy meggyőző újabb istenérvet találtunk? Vagy éppen fölöslegessé válik így a személyes Abszolútum feltételezése? Mert hová tegyük ezeket a szellemi értékeket? Az érvényesség végső bázisát kutató filozófusok eljutottak oda, – utaltunk rá – hogy föl kell tételezni egy anyagfölötti, ún. „*eszmei rendet*”. Ha ezt létrendnek értelmeznénk, visszakerülnénk Platón ideavilágához. Ez azonban – láttuk – már régen nem járható út. A probléma megoldását kutató filozófusok világosan felismerték, hogy az eszmei rendet nem egy különálló, metafizikai világ ideális formában egzisztáló lényeknek kell tekintenünk. A tó vizében tükröződő csillagos ég hasonlata éppen ezért tökéletlen. A jelentős

felismerés mindenesetre az – ismételjük –, hogy *az eszmei értékeket az „érvényesség rendjébe” kell „elhelyezniük”*. S újra nyomatékosan megkérdezzük: követeli-e az érvényesség rendje Isten létét? Vagy elfogadhatjuk az Istentől független „örök értékek” kényszerű feltételezését? Mert azt beláthatjuk, hogy az örök eszméket nem lehet teremteni. Lehet viszont „gondolni”, tudatilag hordozni. Sőt Agoston szerint kifejezetten ez adja a megoldást. Tévedett volna Szent Ágoston? Felismerése ugyanis nem kevesebbet jelent, mint annak belátását, hogy az Abszolút Való viszonylatában a teremtettségi függést megelőzően van gondoltsági függés is. A gondolat feltételezi a gondoltot.

e. *Nikolai Hartmann* volt az a német gondolkodó, aki átvette és egyéni koncepcióban kamatoztatta az értékrend filozófusainak eredményét. Ő azonban a lét antinómiáit feltételezve kifejezetten szembe állította Isten létét az értékrenddel. Úgy gondolta, hogy Isten mint végső értékfordozó ellentétben áll az örök értékrenddel, sőt az emberi autonómiával is. Ha ugyanis Isten lenne az értékek forrása, akkor az ember nem maga alkotná meg, hanem Istentől kapná az erkölcsi törvényt s vele – tehetjük hozzá – a természetjog alapelveit is. Az ember autonómiáját már Kant hangsúlyozta. Ebből az a félrevezető következtetés adódott, mintha Isten léte és az ember egzisztenciája között feloldhatatlan ellentét volna. Hartmannál már jól kirajzolódik a „*vagy az Isten vagy az ember*” hamis alternatívája, amit a materialista ideológia is átvett s a pártállamok jelszavá tettek. Hartmann úgy vélte, hogy ha az értékrendet függetlennek tekintjük Istentől, nélküle is megoldható lesz két feszítő probléma. Egyfelől a Sollen eredete kap újfajta értelmezést. A kanti „*kategorikus imperatívusz*” ezáltal mintegy értékrendi megalapozást kap, minthogy szerinte az értékrend a Sollen kötelező jellegét is magába foglalja. Másfelől ebben a koncepcióban Isten létének föltételezése is szükségtelen, minthogy az örökérvényű értékrend foglalja el a helyét. Hartmann e szerint elmondhatta volna: „*Én nem vagyok materialista. Idealista vagyok, de nem vagyok istenhívő sem. Számomra az érvényesség örök, személytelen rendje megalapozza az erkölcsi törvény „kell”-jét, anélkül, hogy Isten létét föltételezném*”. Cusanus híres megsejtése az újkori gondolkodás értékrendi vonalán is beigazolódik. Ebben is felismerhető az új alapállás: „*Etsi Deus non daretur*”. Mintha Isten nem léteznék.

f. *Nikolai Hartmann* elgondolása azonban meggyőzően cáfolható tévedés. De a nagy filozófiai tévedések is lehetnek termékenyek. Ez egy tipikusan termékeny tévedés, mégpedig mindkét irányban. Egyfelől kiderül, hogy az értékek érvényességi rendje nem alapozza meg az erkölcsi és jogi „kell”-t, a Sollent. Mert az érvényesség rendje – mint láttuk – önmagában nem tartalmaz erkölcsi és természetjogi felszólítást. A logikai és a matematikai törvények ugyanis „van” kapcsolószóval ellátott ítéletekben fogalmazhatók meg, utaltunk rá. A létezésre vonatkoznak, nem a cselekvésre. Közérthetően fogalmazva: mint Platon ideavilágában úgy az értékek eszmei érvényességű rendjében sincsenek előíró elvek, nincsenek parancsok. S ez döntő fontosságú következtetés. Hiszen kiderül, hogy *a parancshoz mindig föl kell tételezni az akaratot*. Az akarat pedig implikálja a személyt. Hartmannak az antinómiákról vallott nézete téves. Szerinte az isteni akarat kizárja az ember önrendelkezését, autonómiáját. A szabadság ajándékozója azonban nem megszünteti, hanem éppen megadja az autonómiát az embernek, aki szembe helyezkedhet az erkölcs és a jog isteni eredetű törvényeivel is, minthogy azok nem fizikai törvények. Csak éppen nem az ember javára, hanem ártalmára. Az isteni „akaratból” való függés tehát szabad függés. S ha az isteni „akarat” üdvözítő akarat, akkor az erkölcsi és természetjogi alaptörvények is az ember igazi javát szolgálják. A teremtés épp a világ és benne az ember önállósítása. Teilhard emlékeztetés tömörségű kifejezésével: „*Isten cselekszik, hogy az ember cselekedni tudjon*”. Olyan ez, mint amikor fölsegítenek egy embert, aki elesett, hogy a saját lábára tudjon állni. Vajon ránk erőszakolt „külső” és idegen törvény-e a szeretet törvénye? Mit válaszolhatunk *Nikolai Hartmann*nak? Miért tarthatatlan az ember autonómiájának ilyen értelmezése?

g. A jelen jogi, etikai, sőt pedagógiai eszmeifuttatásai is gyakran megrekednek az érték hangsúlyánál. Mintha az érték parancsolni tudna. Az érték azonban csak vonzani tud. Az értéket értelmünkkel ismerjük fel. Ahhoz viszont, hogy az érték parancsolni tudjon, föl kell tételeznünk a mögöttes akaratot. Ezért indokolt Duns Scotus, Hugo Grotius és Pufendorf kiegészítése a természettörvények végső forrását illetően. Erre érdemes visszautalni. E szerint az isteni értelem gondolja az ideákat, de az isteni Akarat az, amely elrendeli és a teremtésben ezeket a törvényeket mintegy a szívünkbe írja. Nikolai Hartmann Sollennel kapcsolatos tévedését *Max Scheler* igazította ki. Nyomában nálunk *Schütz Antal* fogalmazta meg világosan, hogy *az érték önmagában nem parancsoló jellegű*. Szó szerint idézve: „Hogy az értéknek kell vagy kellene valósulni, az magában az értékben nincs benne”. Az „örök törvény” levételése pedig csak akkor sértené az emberi autonómiát, ha olyat parancsolna, ami a hiteles emberi kibontakozást gátolná, holott – mint rámutattunk – épp azt segíti. Hiszen szabad döntésre képes lénynek teremtette az embert. S pontosan ez az ember viszonylagos önrendelkezésének alapja. Aztán megkérdezhetjük: vajon a logikai és matematikai törvényeket is heteronómnak kellene tekintenünk? Kierkegaard ebben hitelesebben ítélte. Az olyan erkölcsi törvény autonóm, amelyet be tudunk fogadni, úgy, hogy az saját belső törvényünk legyen, asszimilálva személyiségünkbe. *Minden belsőleg elfogadott törvény autonómmá vált törvény*. Ilyen például a szeretet törvénye. Ez a törvény nem idegen és nem ránk erőszakolt. Az ember autonómia hartmanni értelmezése tarthatatlan.

h. Magam megkíséreltem tovább gondolni az értékrend és a személyes akarat viszonyát. Megfogalmaztam *az értékrend tehetetlenségi tételét*. Az értékek érvényességi rendje olyan, mint egy nyelvtankönyv, amely képtelen arra, hogy a nyelvtani szabályoknak megfelelően egy regényt vagy egy tudományos értekezést megírjon, a benne tartalmazott nyelvtani szabályok érvényesítésével. Az akarat által tudjuk tehát kimondani azt, hogy „legyen” vagy azt, hogy „kell”. Ebből az következik, hogy az isteni tudatba gyökerező „örök törvény” az érvényesség végső hordozója. A matematikai törvényeké is, ahogyan Einstein következtetett. A döntő felismerés mégis az, hogy az örök értékek személytelen rendje akarat híján teremtésképtelen, ahogyan az ember nem tud alkotni akarat nélkül. Mert az akarat a tevékenység képessége, bár az eszméket az értelem adja hozzá.

i. Ezzel azonban döntő lépést tettünk ahhoz, hogy az Abszolútum, tehát *Isten személyes valóságának körvonalait* filozófiailag is képesek legyünk felismerni, függetlenül attól, hogy hányan fogadják el ezt a logikus gondolatmenetet. Emberi szavakkal tudunk csak fogalmazni, amikor értelemről és akaratról beszélünk. Ez létformánk kényszerhelyzete. A végső következtetés azonban nagy horderejű. Emberi szavakkal ugyan, mégis megfogalmazhatjuk, hogy *az örök isteni értelem hordozza az örök eszméket, az ideákat és ezzel az értékek érvényességi rendjét. Az örök és mindenható isteni akarat viszont lehetővé teszi, hogy a Teremtő Ősvalóság – emberileg fogalmazva – „kimondani tudja” azt, hogy „legyen”*. „Legyen világosság”, vagy pontosabban: hogy „Legyen fény” és ezáltal „legyen” teremtett világ. *Az Abszolútum tehát csak az örök Akarat által lehet Teremtő Ősvalóság*. Aquinói Szent Tamás „örök törvénye” a parancsoló törvények vonatkozásában már föltételezi az isteni Akaratot. Nikolai Hartmann örök értékrendje nem képes arra, hogy bármit is létrehozson, akarat nélkül. Az értékrend tehetetlen. Nem ad magyarázatot az Univerzum létrejöttére. Nem ismeri fel azt az Ősvalót, aki – Berzsenyivel szólva – „ronthat s teremthet száz világot”. Nem lehet a világban érvényes törvények végső alapja. Sem a matematikai törvényeké, sem a természetes erkölcsi törvényé vagy a természetjogé. Erre a személyes isteni Valóság örök tudata és benne az „örök törvény” adja a meggyőző választ. Ha valóban kielégítő választ keresünk az ideák, ill. értékek eredetére és a természetes erkölcsi törvény, valamint a természetjog kötelező voltára, akkor azt kell elfogadnunk, hogy a teremtés az örök Értelem és a mindenható Akarat összjátékának eredménye. S a létrejött világban teremtmény az ember is, akinek lelkiismeretébe a természetes erkölcsi törvény és a természetjog alapelvei mintegy

be vannak írva. Ez az érvényesség értékrendjének metafizikai alapját és vele a természetjog végső forrását földelítő istenév lényege, az Abszolútum személyes voltának filozófiai földelítése.

*Összefoglalva:* Platón felismerte az „ideák világát”. Ezt azonban még létezőnek vélte. Úgy gondolta, hogy a valós világ létezőinek ideális mása található meg benne, mint valami metafizikai panoptikumban. Arisztotelész felülbírálta mesterét azzal, hogy az örök ideákat az anyagi világban lévőeknek gondolta. Az anyag azonban nem lehet az ideák végső hordozója. Az ideák fölötté vannak érvényükben a térnek és időnek. Szent Ágoston megoldása az volt, hogy a platóni ideákat nem úgy értelmezte, mintha létező dolgok volnának. Belehelyezte tehát az örök ideákat az isteni tudatba. E szerint: értelmével Isten mintegy öröktől gondolja az ideákat. Aquinói Szent Tamás tovább vitte ezt a felismerést, de a természetes erkölcsi és a természetjogi törvényeket is hozzávette az ideákhoz, belefoglalva azokat az „örök törvénybe”. Nem tisztázódott azonban így még az isteni Akarat szerepe, melyet már Duns Scotus felismert, a természetjog újkori jogbölcselei – Grotius és Pufendorf – pedig jogi vonatkozásban még konkrétabban fogalmaztak meg.

A szekularizált újkori gondolkodás azonban megkísérelte kiiktatni az „örök törvényt” és annak szubsztanciális hordozóját: az isteni tudatot. A modern értékbölcselet keretében Nikolai Hartmann egy Istentől független örök értékrenddel helyettesítette be a platóni ideák világát. Az örök értékek nem „léteznek”, hanem „érvényesek”. Így az ember ateista lehetne, anélkül, hogy materialista lenne. Ez azonban semmiképpen nem tartható. Az értékrend tehetetlenségi tételét kimondva felismerhetjük, hogy az örök eszmék, a platóni ideák valóban behelyezhetők az isteni tudatba, de csak az isteni Akarat általi teremtésben vetülhetnek le az Univerzumba, azon belül világunkba, amelyben az anyagból kibontakozik az élet, majd az emberben a szellemi tudat. S az ember abban hasonló a Teremtő Abszolútumhoz, hogy szellemi tudattal rendelkezik. Az értelem elgondolhatja az ideákat, de kivetíteni azokat csak az akarat útján képes. Ez a személyes létforma alapvető jellemzője. Az ember maga is képes tudatában ideákat tárolni, akaratával pedig alkotásaiban képes ezeket az anyagba levetíteni. Ennek alapján tekinthető az ember – Scotus Eriugenával szólva – „teremtett teremtőnek”, tágabb értelemben véve a teremtés szót. Az ember istenképiségének filozófiai alapvonalai éppen ebben rejlenek. Gyakorlati gondolkodásunk szempontjából is fontos üzenete van tehát számunkra a fenti gondolatmenetnek, amely részletében természetjogi istenévnek is felfogható és úgy tekinthető, mint az igazságosságra alapozott jogi alapelvek érvényességének végső forrása, miközben a konkrét jogszabályokat az ember alkotja.

Milyen *gyakorlati következtetés* adódik a fenti gondolatmenetből? Korunkban gyakran használjuk az érték szót, nemcsak a természetjogban, a pedagógiában is. Vannak angol gondolkodók, akik allergiásak a „parancsoló erkölcsi törvény” kifejezésre, de elfogadják az „értékekre alapozott etikát”, amint ez a metaetikára is jellemző. Ez a szemlélet megpróbálja kiiktatni a „kell”-t s vele a parancsot. Holott az érték önmagában nem alapozza meg az erkölcsi magatartást. Arról nem is szólva, hogy az máris eljutott az értékelés zürzavarába, amit akár „érték-tudathasadásnak” is mondhatnánk. Értékelésünknek valóban súlyos problémája, ha az a szekularizált világban ennyire elszakad az örök értékektől. A pénz hajszolásában annyiszor feláldozza az igazságot és a szeretetet. Refrén-szerűen ismételjük azonban, hogy *az érték képes ugyan vonzani, de nem tud alkotni és nem tud parancsolni*. Ehhez mögöttes akaratra van szükség. Egy jellemes esztéta vagy egy etikailag kiművelt személy meghallhatja az értékek erkölcsi felhívását. Az archaikus Apolló szobor Rilkének azt sugalmazta, hogy „Változtasd meg életed!”. Sajnos az esztétikai értékek szólítását egy megrögzött műkincs-tolvaj másként érzékeli. Fájó magyar tapasztalatot idézve, még Rafaello gyönyörű képét szemlélve is ezt hallja ki a kép felszólításából: „Lopj el!” A legszebb esztétikai alkotásnak sincs erkölcsi értelemben vett parancsoló ereje. Ezért van szükség etikára és jogra, erkölcsi parancsra és jogi rendelkezésre. Az „örök törvény” tehát nem

csupán az örök értelmet, hanem az örök isteni Akaratot is feltételezi. Az érvényességhez ugyanis ez adja hozzá a létrehozás többletét, a teremtés „legyen”-jét, vagyis a gyakorlati megvalósítást, a jogban pedig az érvényességhez szükséges többletként a törvények érvényesítését. Gondolatmenetünk tágasabb, mint amit a természetjog végső megalapozásának filozófiai földerítése jelent, hiszen a törvények érvényességi háttere adja a filozófiai következtetés fő vonalát. Az érvényesség kategóriáján belül azonban filozófiai következtetésünk a jogi alapelvekre is vonatkozik, amikor az „örök törvényt” rehabilitáljuk. Ez tehát a természetjogi istenérv lényege.

## 8. A szellembölcseleti istenérv

A szellemi lét problémájára a metafizika „reinkarnációjának” kérdéskörében vetettünk reflektáló pillantást. Lehet-e azonban ezen az úton – bár analóg jelleggel – következtetni az Abszolút Való személy-voltára? Mivel a párbeszéd-partner ebben is Nikolai Hartmann, azért érdemes vele kapcsolatban a probléma fölvezetésénél megemlíteni, hogy valóban különleges, mondhatni: meghökkentő, amikor az ő „szellemi objektívációi” adják az érvelés megalapozását, hiszen Hartmann épp Isten léte ellen argumentál a bölcselet történetében is megörökített „antinómiáival”. Ennek alapeszméjét már láttuk. Szerinte vagy fönntartjuk az ember autonómiáját és akkor kiiktathatjuk Isten létét, vagy föladjuk autonómiánkat és akkor Isten heteronóm törvényeinek vagyunk kénytelenek szolgai módon engedelmessé válni. Megkérdezhethetnénk azonban Hartmantól: honnan kaptuk autonómiánkat? Talán a monista Abszolútumtól? Ezt teljességgel kizártuk. Vagy pedig – mint ő gondolja – az örök, személytelen érvényességű értékrendtől? Ennek képtelenségét is kimutattuk. Tegyük azonban félre most ezt az ügyet. Maradjunk annál a meghökkentő tényállásnál, hogy az Isten létét antinómiáival tagadó Hartmann adja kezünkbe a leghatásosabb elvet, amellyel nem csupán az Abszolútum létre, de személyes voltára is következtetni tudunk, mégpedig viszonylag egyszerűen és közérthetően. A „közösségi szellem” áramkörét ebben kikapcsolhatjuk. Miről van szó?

Hartmann kiemelt tekintélyt vívott ki azzal, hogy Hegel után – mellőzve a szubjektív idealizmust – teljes figyelmével a szellemi lét kritikus, objektív alapokra helyezett vizsgálatát tűzte ki célul (vö. *Das Problem des geistigen Seins*, 1933). A „szellem” szó jelentését német alaposággal és koncentrált érdeklődéssel úgy próbálta felkutatni, mint korábban honfitársa, Schliemann Trója romjainak maradványait vagy egy bányamérnök a földben szunnyadó aranyérc talaját és felszínre hozásának esélyeit. Vizsgálódásának eredménye is tiszteletet parancsol. Ő ugyanis meggyőzően mutatja ki, hogy az anyagban található ideamegvalósítások, szellemi levetülések, vagyis „objektívációk” szükségképpen a „személyes szellemre” utalnak, mint az objektívált ideák forrására. Ez az „objektívált szellem”. Hartmann azonban megfélekedett arról, hogy ezt metafizikai vonatkozásban is megfogalmazza és elfogadja. Mulasztását kell tehát pótolnunk, mint utólagos vitapartnerek abban a bizonyos filozófiai „diszkurzusban”.

Mi következik ugyanis abból, amit Hartmann olyan meggyőzően kimutatott, hogy az anyagba levetített szellemi tartalmak, ideák, szükségképpen személyes szellemi okra utalnak? Az, hogy ezt a tételt metafizikai vonatkozásban is el kell fogadnunk. Nem maradhatunk meg viszont ebben az elvi következtetés absztrakciójánál. Konkrét elemzésre van szükség.

1. Az első lépés vizsgálódásunkban az, hogy a tétel érvényességét *tapasztalati világunk körében* vesszük szemügyre. Egyszerű belátni, hogy az anyagba kivetített és abban mintegy „konzervált” szellemi tartalmak, alkotói eszmék forrása egyértelműen az emberi tudat (teljesebben: a szellemi lélek). Ebből forrásoznak a technikai tárgyak, a művészi alkotások, a vallási tanítások, az erkölcsi és jogi normák, a testedzés útmutatásai stb. Mindezek rendszerint közös objektívációban találkoznak egymással. Ez pedig *a könyv*, mint a jelzett kulturális témák összekötője, egységesítője. Könyvben fogalmazzuk meg az emberi technika útját és sokszínű eredményeit. Szent könyvei és ehhez fűzött kommentárjai vannak a vallásoknak. Könyvekben rögzítjük az etikai és jogi elméleteket és gyakorlatot, a pedagógiát, a művészet eredményeit, a politika kérdéseit, a történelmet, a matematikát, fizikát, biológiát, és persze a bölcseletet is. Nem véletlen, hogy a jelenkor filozófiai érdeklődése különleges figyelemmel fordul a szövegekhez és azok „olvasatához”. A könyv pedig értelmes mondatokban és szöveg-összefüggésekben tartalmazza az emberi tudatból kivetített, mintegy a szubjektumból objektummá tett, vagyis „konzervált” ideákat. Az alkotó szellem dinamikus

alany, a könyv ezzel szemben merev és statikus tárgy. A tudatunkat nem mérhetjük geometriailag egy adott koordináta-hoz. A könyvet különbözőképpen mérhetjük: súlyával, méretével, oldalainak és betűinek számával, színeinek intenzitásával stb. A könyvek óriási mennyisége pedig egy elképzelt „világkönyvtárba” kerülhetnének. Amikor pedig a könyvkultúra válságáról beszélünk, nem kell pánikba esnünk. Hiszen a videokazetták már egész kultúránk főbb eredményeit képesek összesűriteni és korunk technikai szintjén tárolni. Az emberi kultúra kiemelkedőbb eredményei ennek következtében akár egy nagy teremben is elhelyezhetők, nagykapacitású videokazettákon. A „szellem” konzerválása így bámulatra méltóan megoldható. Az alkotó személyből mint alanyból kivetülnek tehát az anyagba az eszmék, és a világ legtermészetesebb kérdésföltevése: „Ki írta ezt a könyvet? Ki a szerzője, vagy kik a szerzői?” Nincs abban semmi különködés, ha a filozófus ezt fölülvizsgálja és a közvéleménnyel teljesen megegyező filozófiai tételbe foglalja: *az objektivált szellem szükségképpen a személyes szellemre vezetendő vissza, mint eszméket kigondoló és azokat alkotásokban kivetítő alanyra.* A „személyes szellem” vulgarizált megfelelője a „fej” vagy az „agy”. Jellemző kifejezés lett a tömegszintű gondolkodás közegében az, hogy „fejben”, vagy az „agyak”. A „tudat” már igényesebb bölcseleti terminus, amelyet egy materialista ideológus is használt. A „személyes szellem” viszont még igényesebb megnevezés, amely reagál a német idealizmus több filozófusának szóhasználatára, olyan kiválóságokéra is, mint például Hegel. Hátránya, hogy eltekint testi mivoltunktól. Ez az absztrakció azonban kompenzálódik azzal, hogy így világosabb és egyszerűbb a következtetés. Mert az embernek a világon és már a Kozmoszban is megtalálható szellemi objektívációi – például egy űrrakéta – egyértelműen a kiváló, olykor zseniális matematikusok, fizikusok, technikusok tudatára vezethető vissza, hogy csak az említett példára utaljak. Ebben tökéletesen egyetérthetünk Nikolai Hartmannal. Kérdésünk azonban szintén egyszerű és világos: hová vezethetők vissza az anyagba objektivált szellemi tartalmak, ideák, amelyek nem az emberi „tudatból”, ill. nem az ember „személyes szelleméből” származnak?

2. *Milyen szellemi objektívációk találhatók világunkban és a táguló Univerzumban, amelyek nem vezethetők vissza az emberi tudatra, az alkotó szellemiségre?*

a. Elsősorban a *matematikai képletekre* kell gondolnunk, amelyek irdatlan bonyolultsággal és mégis meglepő összefüggésekben járják át az anyagot, olyannyira, hogy az anyagról kialakítható fogalmunkat egy olyan könyvben regisztrálhatjuk, amely telis teli van matematikai képletekkel. Ezek ideák, eszmék, csak értelemmel lehet megismerni őket. Elképesztő bonyolultságuk azonban összhangban van. Nem véletlen, hogy Heisenberg már a világképlet megfejtésén törte a fejét. Vajon mindez nem készlet bennünket arra, hogy a világegyetemben fölismert matematikai képletek és törvények szellemi objektívációja mögött keressük azt a „személyes szellemet”, aki – az emberi tudatot meghaladva, mégis bizonyos hasonlósággal ahhoz – elgondolja ezeket a képleteket és a teremtésben levetíti azokat az ideák által létrehozott fizikai anyagba? Hiszen már a pitagoreusok fölismerték, hogy „Isten számol” (Ho Theosz arithmei). Einstein pedig – utaltam rá – hasonló belátásra jutott. Ennyire következtelen volna Hartmann? Ennyire elfelejtette volna levonni meggyőző tételének metafizikai következményeit? Hiszen a metafizikát ő is kénytelen elfogadni és alkalmazni, amikor az örök értékrend időtlen érvényességét vallja. Csakhogy az értékrend tehetetlenségi tételével kimutatható, hogy az nem képes teremteni. Jogos tehát a következtetés: az anyagba objektivált és az emberi tudatra vissza nem vezethető matematikai eszmék anyagföltre kivetítő okra, a Személyes szellemi Abszolútumra vezethetők vissza s eredetükben csak így kaphatnak megnyugtató választ.

b. Másodsorban a világunkon belüli *biológiai Evolúcióra* lehet hivatkozni. Ez már nem hasonlítható a matematikai ideák konzervjéhez. A biológiai Evolúció ugyanis dinamikus jellegű. Az Evolúció a biológiai anyagba elültetett ideák sajátos kibontakozásában nyilvánul meg. Arisztotelész „entelecheia” fogalma utal erre, vagy az „eszmei magvak” ágostoni-

tamási fogalma. Ha pedig az Evolúció genetikailag vezérelt, vagyis programozott – erre rámutattam Monod-val kapcsolatban –, akkor jogos a filozófiai következtetés: az élőlények kifejlődése rászorul az értelmes, eszméket hordozni és kivetíteni képes Programozó Okra, amely már nem szorul mástól való programozásra. Tehát Monod véletlenjének ellenlábasa ez az Őselv, és mint Abszolút Első Programozó következtethető ki a genetikailag vezérelt Evolúció folyamatából. Emberi hasonlattal ez az Ősök mint nem kész élőlényeket formáló, hanem az élet magvait az Evolúcióban kibontakoztató „kertész” mutatkozik be hatásaiban az ember kutató értelme előtt. Új koncepciója ez a Teremtőnek, szemben Leibniz „órásával”, aki megindítja a világ mechanizmusát. És szemben Madách világot formáló „technikusával”, akiről azt mondja a Tragédia szerzője: „A gép forog, az alkotó pihen”. Jellemző, hogy az „örök atomok” mindkettőnél kész építőelemei a világegyetem „gépezetének” a jellegzetesen mechanista világképben. Monod „teremtő véletlenjét” elutasítva tehát joggal következtethetünk a „*Programozatlan Programozóra*”. A genetikai „szoftver” mögöttes oka a talány.

c. Végül magát az *emberi tudatot* vehetjük metafizikai következtetésünk alapjául. Az emberi tudat ugyanis lehet kibocsátó alanya saját alkotói ideáinak, melyeknek összefoglalója a könyv lehetne, mint arra utaltam. Csakhogy az emberi tudat, mint ideák kigondolója, tárolója és kivetítője, túlmutat önmagán. Az ember nem maga adott létet önmagának. Olyanféleképpen utal „képmás” jellegében önmagán túlra, mint egy alkotó árnyképe. Ismert dolog – utaltam rá –, hogy Goethe idejében divatos volt ez az árnyképes ábrázolásmód. Ha az ember a teremtő képmása, akkor ezt filozófiailag leginkább abban lehet megérteni, hogy maga is képes „személyes szellemi alkotóként” ideákat levetíteni az anyagba, amely a könyvi objektivációban összegezhető és hozható közös nevezőre. Az ember alkotó szelleme azonban már robotokat is képes létrehozni: beszélni, számolni, bizonyos tevékenységeket végezni tudó automatákat, amelyek a tudományos-fantasztikus filmekben már megtevesztésig hasonlítanak az emberre. De ezek is az emberi szellem objektivációi.

Milyen személyes szellemre vezethető vissza azonban maga az alkotó ember tudata? Vagy Hartmann tétele csupán tapasztalati világunkon belül érvényes? De hiszen ő maga is elfogadta az Örök érvényű Értékrendet. Abból azonban – tehetetlensége következtében – éppúgy képtelenség az ember szellemi tudatát származtatni, mint a világ matematikai fölépítését vagy a genetikailag vezérelt Evolúciót. Sőt még az említetteknel is képtelenebb volna ez a visszakövetkeztetés. Hiszen az ember programozott programozó.

Ha tehát következtetések vagyunk Hartmann tételéhez és a szellemi objektivációkat szükségképpen személyes szellemi okra vezetjük vissza – mint a könyv és szerzője esetében –, akkor ez a tétel metafizikai hatóképességében is érvényes marad, bár az analógia kényszerű alkalmazásával. Eszerint arra a következtetésre jutunk, hogy *a világunk anyagába és az élőlények dinamikus kibontakozásába, majd az emberi tudatba objektivált szellemi tartalmak, ideák az Abszolútumra mint személyes szellemi Teremtőre vezethetők vissza*. Ez a szellembölcseleti istenérv lényege.



## IV. Összeegyeztethető-e a teremtés az Evolúcióval?

### 1. A teremtés nem helyettesíthető be a monizmussal

A filozófust az különbözteti meg a pedagógustól, hogy utóbbi másokat győz meg, előbbi önmagát igyekszik elsősorban meggyőzni. Aki viszont eljutott a belátás szellemi tapasztalataig, annak megnyilatkozásaiban – legyen ez szó vagy írás – meggyőződése szuggesztív nyomot hagy. Az evidencia ragályos. Mit jelent tehát számomra a teremtés belső evidenciája? Olyan filozófiai tapasztalatot, amely ha elutasítjuk, nem cserélhető ki mással. A teremtésnek nincs bölcséleti vetélytársa, csak a Teremtő mivoltát vitatják.

A bölcsélet történetének aktív részvétele mindenestre kívánatos ebben a reflexióban. Széleskörű emberi tapasztalat, hogy elvilágiasodott gondolkodásunkban és beszédmódunkban milyen erős nyomot hagyott ez a szó: „*teremtés*”. Számos tudós vagy tudományos kutató ezt a szót használja a különböző élőlényekre, akkor is, ha filozófiailag nem járhatott utána. Természetes dolog, hogy a „*teremtés*” szó és annak jelentése feltételezi a „Teremtőt”, aki vagy ami által az Univerzum létrejött, azon belül pedig a világ és benne „az ember a mindenségben”. Az ember, aki olyan nagyon kicsi, ha a tér-idő mértékegységét alkalmazzuk rá, és olyan egyedül állóan nagy, ha azt vesszük tekintetbe, hogy képes szellemi tudatába fogadni a hatalmas Világegyetemet, múltjával és jövőjével, sőt még azon is túllát a metafizika kérdéseire behangolt értelemmel. Úgy, ahogyan Pascal megállapította.

A teremtés kérdésében voltaképpen egyetlen vitapartnerrel kell eszmét cserélni ebben a hivatlan diszkurzusban: a monista-panteista filozófiával. Annak változatai ugyanis megegyeznek a lényegben. A monizmus – mint a neve kijelzi – egyetlen Őselvben keresi az egyetemes létezés magyarázatát. Az embert, állatot, növényt és a sivatag homokját is az Abszolútum részének tekinti. Illyés Gyula költőileg fejezi ki ezt:

*„Isten, ki mint mondják, ott vagy fűben, fában.  
Bujkálsz, mint a mosoly a szerelmes lányban”...*

A következő monizmus a filozófia szaknyelvén szólva egyetlen létszubsztanciát ismer el: az Abszolútumot. Eszméje nem azonos a bibliai mondat értelmével: „Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk”. A bibliai példázatot idézve: Jónás lehet úgy a cethal gyomrában, hogy benne van, mégsem szubsztanciális része a cetnek. A magábanvaló létet nem téveszthetjük össze a jelenléttel. Utóbbi változhat, előbbi nem. Az Abszolútum nem lehet még Abszolútumabb. A kérdés az, hogy „részei” vagyunk-e a Teremtőnek – legyen az akár a Világszellem, akár az Örök Anyag – vagy „*teremtés*ei”. Ebben ugyanis az ember szabadsága forog kockán, beleértve a felelősségét is. A következményeiben mutatkozik meg a feloldhatatlan probléma. A monista rendszerek nem képesek összhangba hozni elméletüket a tényleges valósággal és abban az ember helyzetével, adottságaival, küldetésével.

A monizmus nagyon tetszetős filozófiai elgondolás, de csak akkor és addig, amíg nem járunk a végére a gyakorlatban. A következmények megmutatják tarthatatlanságát. Olyanféle ez, mint amikor valaki ürutasként a súlytalansági állapot lebegő létformájából filozófiai tételt alkot és azt a Földre visszatérve is alkalmazhatónak vélve kiugrik az emeleti ablakon. Van filozófia, amely csak kigondolja számára érvényes, és csupán a szobájában, az íróasztalánál, vagy éppen a filozófiatörténet biztonságában. Elveszíti viszont érvényességét, ha bezárja maga mögött az ajtót és kilép az utcára. Az is előfordulhat, hogy egyik-másik tétele életveszélyes lesz, ha következetes marad hozzá. A szolipszista például jobb, ha a sínek

között áthaladva legalább ideiglenesen felfüggeszti rögeszméjét, miszerint egyedül ő létezik és minden más csupán az ő tudatában van. Mert jó volna, ha ezt a villamos is tudomásul venné. A világban való lét történelmi gyakorlata kemény próbatétele egy filozófiai koncepciónak. Ágoston vagy Aquinói Tamás teremtéstanát alkalmazni lehet a legkérlelhetlenebb tapasztalati valóságra is világunkban, az összejtűektől a dinoszauruszokon át a jelenkori emberiségig. A teremtmény szükségképes tökéletlensége pedig tovább fokozódik az Evolúció által. Erre Teilhard a tanú. Egy sikeres színpadi előadás még sok kellemetlenséget őriz a próbákra emlékezve. A saját lábára állított világ és benne az ember, úgy, ahogy van, nem a teremtett lét abszurduma. Nagyon is beilleszthető szükségképes tökéletlenségünk fogalmi körébe, beleértve az Evolúció minden megrázkódtatását. Azt persze megkérdezhajjuk, miért éppen ezt és miért éppen így? A „legjobb” vagy a „legrosszabb” világ spekulációi azonban jobb, ha megmaradnak Leibniznek és Schopenhauernek.

Berzsenyi költői megfogalmazását filozófiailag is elfogadhatjuk: „ronthat s teremthet száz világot...” Ezzel azonban nem foglalkozhatunk, mert az a filozófia mellékutcajába vezet. Olyan ez, mint amikor a történelem folyamatára visszatekintünk és megkérdezzük: „Mi lett volna akkor, ha...” Hogyan alakultak volna a dolgok, ha Kleopátra orra Ciránóéhoz hasonlít? Mi lett volna, ha Nagy Sándor két éves korában meghal? Igényes szellemi játéknak, szórakozásnak jó az efféle kérdés. Van lélektani hitele is. Mert magam szintén elképzelem, hogy egyetlen korszerű tankkal és annak fegyvereivel mit lehetett volna elérni Mohácsnál. Mégis át kell adnunk ebben a szót az íróknak vagy a filmeseknek. Számunkra fontosabb, ha magát a kérdésföltevést elemezzük, megállapítva, hogy lám, ebben is az ember metafizikai érdeklődése szakad föl. Fantáziálva is filozofálunk. Hiszen a meglévő világon messze túlhaladva a lehetséges világokra is rákérdezzük.

Más dolog, ha az eredet nagy kérdése mögött meghúzódó részleges problémákat kívánjuk megválaszolni. Például a földtörténet kora iránti érdeklődésünk fölvetheti a filozófiai kérdést: mi értelme lehet a dinoszauruszok sok évmilliók korszakainak, miközben az ember a teremtés evolúciós szakaszát leíró vaskos könyvnek csak az utolsó oldalán jelenik meg az idő kategóriájában? Számomra a választ, más kérdéseket is érintve, belső következetességgel a *dimenziók levetíthetősége* adja. Ezúttal a dimenzióinkon túli Valóság nyomainak a teremtésben való levetülése a kérdéses. Ennek megértéséhez az alkotó szellem levetülését kell figyelembe vennünk. Itt ébredünk rá egy sajátos törvényszerűsége. *Ha a minőséget levetítjük mennyiségi dimenzióba, annak érzékeltetésére a mennyiség fokozása kínálkozik.* A legjobb költők is megismételnek bizonyos szavakat a legtömörebb verseikben, hogy ezzel elérjék az intenzitás hatását. Az intenzív szerelemi élmény versbe foglalása során a „nagyon szeretlek” például sablonos fogalmazás lenne. Szabó Lőrinc a bevált módszert alkalmazza: többször megismétli a szót: „Szeretlek, szeretlek, szeretlek...” Ebben az élményminőség a szavak mennyiségi megsokszorozásában vetítődik le. Így éri el a hatást. Ha az Abszolútum otthagyja „ujjlenyomatait” a teremtésben, ez a tér és idő mennyiségi dimenziójában – hasonló módon -csak levetítéssel valósulhat meg a véges földi lét anyagi-biológiai kereteiben. Az Örökkévaló tehát az időben úgy mutathatja meg teremtői mivoltának tartami „lenyomatát”, hogy a táguló világegyetem sok milliárdnyi csillaga és óriási terei érzékeltetik ezt a maguk lehetőségein belül: mennyiségi sokszorosításban. Ugyanez az elv érvényesül az idő kategóriáit illetően is az Evolúció évmillióit megidézve. Ágoston szerint Isten hátrahagyta „nyomait” a természetben (*vestigia Dei*). *A beláthatatlan tér kozmikus berendezése és az irdatlan időkategóriák az Örökkévalóság lenyomatai a teremtett valóság dimenzióiban.* Az, hogy az ember megjelenése az Evolúció végére esik, beilleszthető a filozófiai összképhe. Nála ugyanis nem a test és a növekedési idő méretei jelentik ezt a levetülést, hanem a végtelenre nyitott szellemi tudat, amit teremtményi voltában megkapott, amellyel egész biológiai múltját képes átfogni. Ezzel lesz – analóg kifejezéssel élve – a Teremtő „képmása”

(*imago Dei*). Az ember ugyanis éppen alkotó képessége által hasonlít a Teremtőjére. A hasonlóság más jeleitől most tekintsünk el. Ő az, aki büszke arra, hogy maga is képes úrbolygókat küldeni a világűrbe. Vannak megnyilatkozásai, melyekben – erős túlzással – a Teremtő vetélytársaként mutatkozik be. Annyi bizonyos, hogy a nagy alkotók ebben kivételes „képmások”. A szellem túltengése náluk is gyakorta az alkotás sokaságában vetül le az anyagra. Balzac például negyven kötetben írta meg az „Emberi színjátékot”.

*A teremtés fogalma tehát* – ha következetesen alkalmazzuk – *kizárja a monizmust és vele a panteizmust*. Teremteni annyi, mint a nemlét tiszta lehetőségéből (ahogy mondani szokták: a semmiből) létrehozni valamilyen konkrét és valóságos létezőt. Ha a Teremtő mindenható is egyben, akkor alkotó Akaratának csupán az áll ellen, ami fogalmilag önmagában hordja képtelenségét, mint például a szögletes gömb. A logika alaptörvénye, az ellentmondás elve léttörvény is egyben. Mi gyakorta használjuk a „teremtő ember” kifejezést az „alkotó” helyett. Teremteni azonban csak úgy lehet, hogy valamit létrehozunk, ami még nem volt meg. Ha azonban a létrehozott önállóan létezik és ezzel mintegy a maga lábára áll a létben, akkor magánvalóságában szükségképpen el kell, hogy váljék a Teremtőtől. Képtelenség értelmesen elfogadni, hogy a Végtelennek véges részei lennének, az Abszolútumnak pedig keletkező és elmúló darabkái. A világ nem lehet az Abszolút szellem „emanációja”, mert akkor az Ősforrás – mint a Nap is – elfogyna a kisugárzásban. Lehet viszont a világ az Abszolútum teremtménye. *A szellem ugyanis úgy képes adni, hogy maga nem fogy általa*. Ez a pedagógiában jól meg tapasztalható. A „teremteni” fogalmának ez a belső értelme tehát kizárja a panteizmust, amely a monizmus teológiai kifejezése. Az azonosság képtelen föltételezése mellett azonban a teljes különbözőség sem tartható. A lét fogalma összeköti a teremtményt a Teremtővel. A logikai alapelvek pedig érvényesek maradnak mindkét valóságra. Az Abszolútum nem teremthet egy másik Abszolútumot. Ez Schelling fantazmagóriája, amely logikai képtelenség.

A teremtmény tehát szükségképpen tökéletlen, de az összekötő létrendi kapcsolat ellenére is lényegileg más, mint a Teremtője. Ha nem lenne más, akkor a létrejövő Univerzummal az Abszolútum „önteremtéséről” lehetne csupán beszélni, ami képtelenség. Az, hogy „benne vagyunk”, nem jelent szubsztanciális azonosságot vele. Van olyan hal, amely veszély esetén „elnyeli” utódait, az apró halacskákat s a veszély elmúltával kiveti őket szája üregéből, de ez nem hasonlítható a panteizmushoz. A teremtés dramatizált formában az önálló létet adó „legyen” kimondását jelenti, nem azt, hogy „Én még több legyek”. A teremtés nem az Abszolútum „én-gyarápítása”. Sem a teremtés, sem az alkotás nem növeli szubsztanciájában, vagyis magábanvalóságában az alkotót vagy a Teremtőt. Maga az alkotás vagy a teremtményi lét Evolúciója viszont növelheti az alkotó vagy a Teremtő *jelenlétét*. Utóbbira utal Teilhardnál az „isten milió” sajátos kifejezése. Nem Isten „léte”, hanem „jelenléte” növekedhetik bennem és a világban.

Nincs olyan formája a monizmusnak, illetve teológiai vonatkozásban a panteizmusnak, amely az Univerzum saját létformáját, benne pedig a világ és valamennyi létezőjének különállását következetesen meg tudná magyarázni. Olyan filozófiai elmélet tehát ez, amely kisiklik a tapasztalati valóságon. Abszolút Szellem, aki anyag formájában bontakozik ki? Az Abszolútum lelke a szellem, teste az anyag? Abszolút Én, aki az emberi megszólításban azt mondja magának, hogy „Te”? Vagy Örök Matéria, amely az emberben önmaga tudatára ébred? Az ember önrendelkezése és felelőssége radikálisan elveszítené értelmét, ha valaki következetesen végigvinné ezt a koncepciót. Akkor – teológiai vonatkozásban – valóban mindenért Istent lehetne felelősségre vonni, ami a világban történik. Más azonban az Abszolút Lét és más annak lehetséges jelenléte. Az emberi személy jelenléte is más, mint a léte. Ennek törvénye, hogy a személy ott van jelen és úgy van jelen, ahol és ahogyan hatásait kifejti. A jelenlét kategóriája a viszonyulás. Ugyanaz a személy jelen lehet a törvényszéki teremben bíróként, de jelen lehet vádlottként is. A családi fotón a gyermekek apja a nagypapa

fia. Az edző ugyanígy lehet egy csapat szenior játékosa. A példákat lehetne sorolni, de fölösleges. A jelenlét fogalma túl sokrétű ahhoz, hogy belemélyedjünk. A jelenlét reláció, nem szubsztancia, a létbeli fönnállásnak sajátos módja, nem pedig a fennállás ontológiai meghatározója. Isten jelenléte fokozható a teremtményhez való viszonylatában. Az Abszolútum azonban nem lehet még Abszolútumabb.

Ha tehát arra összpontosítjuk figyelmünket, hogy a monizmus miért nem alkalmazható a tényleges világra és benne az emberre, akkor fölfokozottan hangsúlyozni kell, hogy a világ a saját fizikai törvényeire és biológiai programozottságára van bízva, benne az ember pedig értelmére és szabad döntésre képes akarátára. Az Evolúció beláthatatlan mennyiségi kategóriája mint extenzitás kompenzálódik az emberi tudat intenzitásában, amely mindezt képes betárolni szellemiségébe és technikai objektívációiba, amilyen például a TV-kazetta. Ezért válik a történelme drámák láncolatává, nem mechanikus marionett figurák színpadává, melyeket a fizikai törvények drótján a szükségszerűség determinizmusa rángat. Lamettrie képzelte el így a mechanista világképet. Valós világunkban gyakran véres és kegyetlen ez a dráma, az ember történetének hatalmas méretű fali képén a szenvedés és a megpróbáltatások ábráival, mégsem hozható fel perdöntő érvnek a Teremtő ellen. Az ember autonómiája szabadságában van adva. A szívbe írt erkölcsi törvény pedig olyan, hogy azzal szembe is lehet fordulni. Az értelmes teremtmény még arra is hatalmat kapott, hogy Teremtőjét megtagadja. Másfelől: a tragikus emberi sorsok és a természeti katasztrófák arra mutatnak, hogy a világ még nincs befejezve. Még fejlődésben van és az Evolúció valamilyen végkifejlete felé tart. A teremtést végleges filozófiai megítélése – a hegymászók hasonlatával kifejezve – a csúcstról való visszatekintésben esedékes. A félkész írás nem lehet hiteles kritika tárgya.

A monizmus és annak teológiai megfelelője, a panteizmus tehát semmiképpen nem fér össze a teremtés fogalmával. Egy filozófiai koncepció, legyen az akár Hegel is, nem képes feloldani alapvető önellentmondását, ha egyfelől panteista jellegű, másfelől pedig az emberi autonómia védelmét képviseli. Ez a kettő ugyanis feloldhatatlan belső ellentmondásban van egymással. Erre aztán lehetne idézni az „Entweder – oder”-t. Mert egy panteista Istenség mint egyetlen Szubsztancia csak színeváltozásaival jelenne meg a világban. Végképp lehetlenné tenné azonban a teremtett létezők saját törvényeit és az ember önállóságát, szabad döntésre való képességét. Lehetlenné tenné nagykorúságunk hiteles kibontakoztatását és felelősségtudatunkat, még az ember égbekiáltó bűneivel kapcsolatban is. Menthetetlenül infantilis lények maradnánk, akik legvásottabb cselekedeteik elkövetésekor is azzal védekezhetnénk, a panteista Istenségre mutogatva: „Ő volt!” Hiszen ebben a koncepcióban az ember része lenne csupán a világegyetem egészét létében és történéseiben is átfogó, egyetlen isteni Szubsztanciának. Így Istent terhelné a felelősség mindenért, ami a világban történik.

## 2. Ki teremtette a Teremtőt?

A filozófia jelen állapotában döntő jelentőségűvé lépett elő a közölhetőség. A televízió tudományos felfedezéseket ismertető dokumentumfilmjei elkényeztetnek bennünket. S a jelen kérdés sajátos kihívása épp az, hogy meghökkentő egyszerűséggel és naivitással megfogalmazott formájában találkozunk benne az élénk eszű tinédzser a filozófiát csak felületesen ismerő természettudóssal. Előbbiről tizenéveseknek tartott hittanórák tanúskodhatnak. Utóbbiról az Univerzum világszerte ismert tudósa nyilatkozott, a maga szintjén is föltéve a kérdést, „Az idő rövid története” című portréfilmében. Holott ő a kozmikus „fekete lyuk” nagyhírű fölfedezője, zseniális matematikai gondolkodás birtokában: Stephen Hawking. S ez a kérdés az, *hogy „Ki teremtette a Teremtőt?”*

A kezdet és a vég a filozófia visszatérő problémája. A válaszadásra azonban nem a szaktudósok illetékesek, akkor sem, ha a kozmológia, ill. kozmogónia felől közelítenek. Holott sokan az ő tekintélyükre hivatkozva bíznak a tudományos igényű válasz megfogalmazásában. A kérdésnek azonban a filozófus a szakembere. S a bölcselet története elárulja, hogy a számban és minőségben jelentős többségben lévő filozófusok hogyan jutottak el a maguk sajátos útján az Abszolútumig, „amely” – vagy „aki” – az egyetlen kielégítő válasz a kérdésre. Ez a válasz pedig így fogalmazható: *a Teremtőt mint Abszolút Valóságot senki és semmi nem teremtette, sőt nem is teremthette.* Nem csak a pantheizmus tarthatatlan tehát, hanem az a feltevés is abszurd, hogy a Világegyetem és annak egyik bolygóján, a Földön kibontakozó élet hordozója, az általunk ismert anyag, öröktől fogva létezik. Ez ugyanis visszafelé számolva a ténylegesen végtelen számú és ténylegesen végtelen időkvantumú létezés föltételezését követelné meg. Teljesen világos és meggyőző logikai zátonya ennek a feltevésnek az, amit már Schütz Antal megfogalmazott, s amire többször hivatkoztam: *„Nem lehet minden mástól, mert a mindenén kívül nincs más”.*

Kell tehát lenni egy végső Valóságnak, „amely” mindig volt és mindig lesz, „amely” az egyetlen biztos hordozója és alapja a létezésnek, „amely” tehát maga a Teremtő Valóság. Scotus Eriugena találékonyan így nevezte meg: *„A Teremtetlen Teremtő Természet”.* Ez a rejtélyes Ősvalóság pedig a metafizika gondolati ostromának legfőbb célpontja. Esendő hasonlattal: ő a körhinta acél tartóoszlopa, miközben az Univerzum és benne mi is olyanok vagyunk, mint a körhinta acélhuzalain forgó elemek. A teljesen Önmagában Való, „amely” a „keletkező-elmúló” és „változó” létformák stabil fenntartója. Arisztotelész – kevéssé szerencsésen – „Mozdulatlan Ősmozgatónak” nevezte, holott a legdinamikusabb teremtő Valóságról van szó. A filozófia szaknyelvén kifejezve: *nincs létében függő, relatív létforma Abszolút Való nélkül.* Ez fogalmából eleve adott, kényszerítő erejű következtetés. Ahogyan a „fiú” fogalmából következik az „apa” léte, az „árnyék” fogalmából a „fény” léte, úgy következik – belső kényszerrel – a „keletkező és elmúló” létformából a „nem keletkező és soha el nem múló” Létforma, a teremtett létezőből a Teremtő Létező. Ez persze belátás kérdése, amelyhez érdemes kijárni a filozófia iskoláját – akár magánúton is –, hogy szellemi tapasztalattá érjen, belső evidenciává fényesítve a felismerést, amellyel túlelmedünk a tinédzser és a nagy természettudós idézett kérdésfölvetésén: *„Ki teremtette a Teremtőt?”*

Szükséges tehát ehhez a valóságra való logikai „rálátás”. S meg kell érteni a nagy tudósok filozófiai esendőségét. Egy híres festmény – mondjuk a Mona Lisa – szépségét csak képi egészében ragadhatjuk meg. A nagy tudósok tekintélyes része nagyítólenccsel, sőt mikroszkóppal vizsgálja a képet. Így közelről és élesen látja a részleteket, de nem szemléli eléggé a kép egészét. Eljuthat akár a festékszemek egyes atomrészecskéinek fotózásáig is, anélkül, hogy a kép esztétikai egészét megragadná. A létezés összefüggő egészének, magának a Létnek kutatói a filozófusok. Korunk tömegtájékoztatásában mégis a szaktudósok véleményét kéri ki, még a tudományuk határán túli kérdésekben is. És ez a baj. Ha a

szaktudós – mondjuk kozmológus – eljut az ősrobbanásig, mint a kezdetek kezdetéig és Univerzumunkat egy atomnyi ősmagból eredezteti, akkor megkérdezik tőle: mi volt az ősrobbanás előtt? A gyanútlan szaktudós erre beleesik a csapdába és esetleg ezt válaszolja (egyébként megtörtént): „A Semmi”. Tehát a Semmi a teremtő Ősvalóság? Holott a korrekt válasz ez volna: „Erről kérdezzék meg filozófus kollégámat”. Amikor pedig a legvégső végre, az Univerzum omega-állapotára kérdezzük rá, a kozmológia tudósához fordulva, akkor nem az a korrekt válasz, hogy megint a Semmi jelenti a végső megoldást, a fizikai világ energiáinak totális elernyedésével és a kozmikus sötétséggel, a Weltnachtal. A korrekt válasz ez: „Ha pusztán fizikai energiák vannak és csupán azokkal kellene számolnunk, akkor a Kozmosz visszahullana a végső sötétségbe. Ha azonban magasabb Teremtő Energia is létezik és magasabb létdimenziókkal is számolhatunk, akkor nem ez a végső felelet. Ebben átadom a szót a filozófusoknak.” A létbizalom képviselője egyszerű és logikus választ ad: *„Mivel a Semmit ki kell iktatnunk mint végső magyarázó elvet, ésszerűen feltételezhetjük, hogy ugyanaz a Teremtő Valóság, „amely” elindította kibontakozásának kozmikus útjára a Világegyetemet, újjá is teremtheti azt”*. A végső okot keresve az Abszolútumot mint Teremtő Ősvalóságot nem tudjuk kikerülni. A metafizika minden útja őhöz vezet. És tőle nem vezet tovább, visszafelé a létben. A metafizika „visszaszámlálása” eddig ér el.

Ki teremtette hát a Teremtőt? Csak nem veszi komolyan egy igényes gondolkodó, hogy a Teremtőt egy másik Teremtő teremtette, azt ismét egy másik, és így tovább, a végtelenségig. A hosszú sorban ütőtávolságra elhelyezett dominók visszatérő példáját idézve: eszerint minden dominót egy előző másik dominó ütött volna el. Csakhogy a „minden” dominón kívül fogalmi képtelenség föltételezni egy rajtuk kívüli „másik” dominót, mint arra részletesebben utaltam. Ez a legközérhetőbb példa.

Lehet, hogy sokat kell együtt gondolkodni az olyan kivételesen nagy filozófusokkal, mint Arisztotelész vagy Aquinói Tamás, Leibniz, Pascal vagy Spinóza. El kell jutnunk a belső tapasztalásig, a bennünk kiérlelődő gondolat-evidenciáig. Akkor világossá lesz előttünk, hogy az elemzett kérdésfölvetés a filozófiába még csak belekóstoló tizennégy évesekre jellemző, amelyre meg kell tudni adni a választ. Akkor is így van ez, ha olyan kiváló természettudós, mint Stephen Hawking szintén megkérdezte egyszer, és ugyanazzal a gyanútlan filozófiai naivitással: „Ki teremtette a Teremtőt?”

### 3. A létbeli rossz problémájának filozófiai megközelítése és a teremtés

A kérdés, hogy ez a világ a legjobb-e, vagy a legrosszabb, Leibniz és Schopenhauer óta kifejezetten ebben a polarizációban foglalkoztatta a filozófiát. Holott egyik válasz sem használható. A mi világunk és Világegyetemünk ugyanis fejlődő, kibontakozó, formálódó, tehát úton lévő valóság. A rossz és vele a szenvedés problémáját azonban újra meg újra elő kell vennünk. Nem tudjuk kikerülni, hogy ne hivatkozzunk létünk optimista vagy pesszimista megítélésére, a létbizalom meglétére vagy hiányára. Bertold Brecht még tovább merészkedik, amikor kiélezett iróniájával így következtet: ez a világ olyan gonosz, hogy emberi elme képtelen volna szörnyűségeit kitalálni. Ehhez isteni elme kell. Brecht téved. Az emberi elme képes minderre. S ez nem csupán az „elme” ügye, hanem az „akaraté” is, amely a gonosz szándékot sorozatban kivitelezi. Mert az ember nem csupán azt teheti meg, hogy atombombákat gyárt, hanem azt is, hogy ezeket ledobja. Tervezhet haláltáborokat, népiirtásokat, és hatalma bódulatában meg is valósítja mindezt. S nem csupán a legalattomosabb biológiai fegyvereket eszelheti ki, de be is vetheti azokat. Ártóképességének elképesztő leleménye mégis a jelen idő Internet-kalózaiban lepleződik le. Amikor életcélá válik, hogyan lehet felfokozott szellemi képességek birtokában, magas szintű technikával kifejezetten ártani másoknak. Alattomosan. Azzal a tudattal, hogy úgysem kapnak rajta (nem is olyan biztos). Ártani szórakozásból, hatalomvágyból, élvezetből, öncélú gonoszkodásból, túl az etikán és a lelkiismereten. Ezt a példát kockáztatom meg, hogy a korszerűség követelményének eleget tegyék. Azt viszont el kell fogadni, hogy valami emberfeletti szellemi erő valóban sugalmazója lehet bizonyos szörnyűségeknek, amelyek a világban megtörténnek. Túl sok a rásejtés az emberiség történetében a Gonosz sugalmazó szerepére. Mégis el kell tekintenem most ettől, ha a természetes értelem hatókörében kívánok maradni.

*A rossz fogalmában Szent Ágoston nagyszerű filozófiai felismerése, hogy az lényegében „hiány”. Még az igénytelen dal szövege is erre utal: „Hiányzol, és az a rossz”. Ezt vette át Leibniz is. A rossz a valóság oldaláról nézve: a létökéletesség általános, de szükségképes hiánya és azon belül a saját tökéletesség hiánya, egy fejlődő teremtmény ki-nem-bontakozott vagy sérült állapotában. Az embernél azonban még ennél is többről van szó. Minthogy önálló, szabad döntésre képes lény, önmaga és a teremtmények súlyos ártalmára képes beavatkozni a teremtésbe, annak folyamataiba, kisebb-nagyobb hatótávolsággal. A dolog fonákja ebben az, hogy itt már nem teremtményi mivoltunk természetéből adódó hiányról van szó, hanem a világ legtökéletesebb teremtményének döntési képességéről, amely a természet urává teszi az embert, de amellyel – akár súlyosan is – vissza tud élni. A világban megtapasztalt rossz és szenvedés tehát egyfelől a dolgokban van, mint „hiány”, másfelől az emberi értelemben és akaratban van, mint egy alapvető képesség „deformációja”, olykor mint rossz elmélet, vagy mint kifejezett „rosszakarat”. Egy repülőgép katasztrófája bekövetkezhet fölszereltsége hiányából, bekövetkezhet azonban – már ismerjük – egy tudatosan megtervezett és kivitelezett eltérítési manőverből is, egy terrorista akció eredményeként. Arra gondolhatunk, hogy a maga módján ez is hiány. Leibniz még ezt vallotta. A jóakarat hiánya azonban még nem kifejezetten „rossz akarat”. Ha valaki nem segíti kimenteni az égő házból a bennrekedtet, az a jóakarat hiánya. Ha azonban valaki még be is zárja az égő ház ajtaját, hogy a bennrekedt ne menekülhessen, az gonosz szándékra, kifejezett malíciára vall. Ágoston nagy gondolata tehát kiegészítésre szorul, bár ő maga is felismeri a deformált, sőt egyenesen perverzé vált emberi akaratot (voluntas perversa).*

A teremtett világban, az ember hatókörében a vágyaink kreálta „hiány”, a karencia jellemző nyelvtani kifejezőmódja, hogy „jó lenne, ha volna”. A sajátos „léthiány”, a priváció annak a hiánya, ami hozzátartoznék egy létezőhöz. Ilyen léthiány, ha valaki vak

vagy süket, ha hiányzik a lába vagy a karja. Ez lehet veleszületett vagy szerzett hiányosság. A kifejezett rosszakarát, a malícia viszont egy alapvető emberi képesség deformációja. A léthiány, a megfosztottság a fejlődő lények esetében a befejezetlenséggel járó szükségképes rossz. Lehet azonban természeti „műhiba” következménye is, például a sziámi ikrek esetében. Ezért nem lehet a Teremtő Valóságot okolni, hiszen a teremtett világ alkata szerinti öntörvényűségének következménye, hogy véletlen zavarok is jelentkezhettek, de nem az Evolúció magyarázataként, mint Monod vélte.

Vágyaink hiányérzete tehát a karencia. Ez nem számít filozófiai értelemben vett rossznak. Bonyolítja a képet az, hogy az ember technikája révén bizonyos tekintetben pótolhatja mindkét hiányosságát. Az embernek nincs szárnya – ez karencia –, mégis tud repülni, repülő szerkezetekkel, eszközkészítő képessége révén, amely döntő módon felülmúlja az állatokét. A hiányzó lábat műlábbal képes pótolni, a levágott kezét vissza tudja operálni, szemüveggel látását képes élesebbé tenni stb. A technikai alkotások révén tehát bonyolódik a képlet, és relativizálódik is. Sok embernek nincs autója, és ez így még pusztán hiány (karencia). Ha azonban egy körorvosnak nincs autója, az már hivatásának természetéből adódóan privatív hiány, mert hivatása betöltéséhez járna neki.

A döntő fontosságú lépés a világban megtapasztalt rossz filozófiai megokolását tekintve mindenesetre az, hogy *az emberi akarat deformációja és ezzel malíciája külön kategória a szenvedés értelmezésében*. A rossz a világban nem magábanvaló létforma, nem szubsztancia, hanem a teremtményi egzisztenciával járó léthiány. A rossz tehát élősdi. Ezzel Ágoston kivédte a különálló „Sötét teremtőt”, a „rossz isten” manicheusok általi feltételezését, de ez még nem magyarázza meg mindazt a szenvedést, amelyet az emberi rossz akarat okoz a történelemben. Egy vezető politikus rossz döntése nagyon súlyos következményekkel járhat. Ha térben és időben föltételezünk egy milliárd rosszindulatú emberi döntést, amelynek hatósugara nagyobb az átlagosnál, akkor elképzelhetjük, milyen kihatással lesz mindez az emberi sorsok milliárdjaira. Hogy aztán mennyi mindebben a tudatos gonoszság, a kifejezetten rossz szándék és mennyi az emberi tökéletlenség betétje, azt nem tudjuk megmondani. A romboló, destruáló, pusztító erő szellemi energiái minden esetre nagyon súlyos következményekkel járnak, és azt eredményezik, amit megtapasztalunk a történelemben. Mindezt el lehetett volna kerülni az emberi szabad akarat kikapcsolásával. De akkor az önálló döntésre képes ember helyett tökéletesen működő robotok lennének a világban.

A földi teremtmények Evolúciójának legtöbb problémát okozó sajátossága mindenesetre a fejlődő lét maga. A kész forma hiánya jellemző az építkezésre. Hogy abban a rossz milyen fajtái tapasztalhatók meg, tudjuk. Nem csupán tartós zajártalmak jelentkezők, amelyek megzavarják mások nyugalma. Ez az építkezés természetéből adódik. Az ártó szándék rendszerint a haszonvágy motivációjával jelentkezhet, ha például az építómunkás ellop a cementből és olyan keveréket használ, amelynek káros következménye esetleg csak évek múltán jelentkezik.

Nem mellékes tehát arra reflektálni, hogy van világunkban és annak lényében egy *általános tökéletesség-hiány*, amely a teremtettség természetes következménye. S amíg a fejlődés vagy a sérülés tökéletlensége egy teremtmény teljes kibontakozásával vagy gyógyulásával megszűnik, a teremtményi tökéletlenség megmarad. Ezt Leibniz is világosan látta. S a tökéletlen létformát annak átmeneti állapota még jobban nyomatékozza. A színházi próbák sok kívánnivalót hagynak maguk után. Megidézhetjük például az egymással és a rendezővel összevesző színészeket vagy az alakítás bizonytalan próbálkozásait. Majd az előadás eltűnteti a tökéletlenségeket.

A következetes és koncentrált filozófiai gondolkodás hiányában sokan nem ismerik föl, hogy *olyan dolgokat hiányolnak a teremtésben, amelyek nem járnak ki a teremtményeknek*. Ezért indokolatlan, amikor a teremtményi léttel járó tökéletlenségek ellen lázadozunk. Van,



amikor a karenciát nem vagyunk képesek megkülönböztetni a privációtól, vagy az átmeneti jellegű privációt véglegesnek vesszük a még alakuló, formálódó, kibontakozó világban. Szenvedéseink legfőbb okozóját, a deformált emberi akaratot, annak perverzióit, a súlyos bűnöket pedig eltusoljuk. Holott világunkban a szenvedések első számú okozója az emberi bűn. Vannak, akik a büntudatot magát tartják rossznak és kigyógyítani kívánják belőle az embert. S ezzel máris eljutottunk az emberi tudat deformációjához. Elméleteket gyártunk és tanítunk, amelyek olyan rosszak, hogy pusztán ezzel okoznak nagyon sok szenvedést a világban. A vallási dogmákat jobban meg kellene becsülnünk. Nem a merev tant kell látni bennük, hanem – filozófiailag mérlegelve – egy közösség gondosan kimunkált tétéleit. Chesterton már világosan látta, hogy egy rosszul megfogalmazott vallási dogma milyen kártékony következményekkel járhat. És idézi a képrombolás időszakát a Keleti Egyházban (8. és 9. század).

Tele van a világ kártékony tanokkal, amelyek szintén a rossz és a szenvedés minősített forrásai. A téves elméletek nem maradnak következmények nélkül. Ilyen például az akarat szabadságának tagadása. Ilyen a panteizmus is. Mert egy következetes monista „istenség” részeiként esetleg lehetnének tökéletesebb lények az isteni szubsztanciában, de nem lehetnének önálló lények, saját létformánk fizikai és biológia törvényeire bízva, sőt akaratunkkal még a világ berendezésében, a történelem és az Evolúció irányításában is szerepet kapva.

A teremtett lét privációinak és az akarat malíciájának feszültségi terében bontakozik ki előttünk a rossz és a szenvedés bonyolult problémája. A bölcsélet történetéből származó szellemi tapasztalat, hogy ebben mit jelent az „esszencia” és az „egzisztencia” viszonya, amit már Aquinói Tamás olyan világosan ismert és a tomizmus olyan alaposan megvilágított. Az „esszencia” a dolog elvont lényege. A rossz problémájával kapcsolatban ez épp teremtményi voltunk szükségképes tökéletlenségének belátása. Az „egzisztencia” viszont az, ami fogalmában szintén elvont megnevezés, tartalmában azonban az ember egész történelmi kibontakozását jelenti, a maga rettenetes keresztútjával, a priváció és a malícia kettős szorításában. S éppen ez a sorstapasztalat az, amelyet a legújabb kori filozófia fölismert. Ez az egzisztencialista reflexiók táptalaja, az ún. esszencialista filozófiák után. Történelmi sorsunk azonban minden gyönyörűségével és iszonyatával együtt olyan, ami belefér a teremtett létforma egész – még célhoz nem ért – folyamatába, az emberi jó és gonosz szándék kibogozhatatlan szövevényébe.

Priváció és malícia, együtt! Egy nagy örökség úszhat el a végrendelet formahiánya következtében. Ha a végrendelezőt valaki félrevezeti ebben, az a malícia. Talán kevésbé gusztusos a példa, mégis összefoglalja a lényegét. Ha egy májkonzervet kinyitunk és észrevesszük, hogy hiányosan töltötték meg, észleljük a következményeit is. A máj hasadékos felülete zöldessé válik az oxidáció következtében. Le kell szedni a megromlott réteget. Ha viszont ezen felül még egy légy tetemét is megtaláljuk a konzervben, eldobjuk az egészet. Ez utóbbi már nem felelőtlen munka következtében előálló hiány, hanem tudatos és leleményes rosszakarát, a malícia műve. S hány ehhez hasonló aljasság van a világban a „voluntas perversa” következtében!

Ami ebben kifejezetten a jelenkor perspektívája, az a világegyetem táguló folyamata és benne világunk élőlényeknek genetikailag vezérelt evolúciója. Az ember viszont kialakulásában nem csupán genetikailag vezérelt, de maga is vezérlő, vagyis *programozott programozó*. Ezért nem háríthatja át a világban megtapasztalt rosszat és szenvedést a Teremtő Ősokra, amit minden további nélkül megtehetne egy panteista „istenség” esetében. Világunk és sorsunk botrányosnak tűnő önállósága teremtett voltunk következménye, amit mellesleg az újkori autonómiatudat kifejezetten megkövetel. Akkor mit akarunk? Hogyan vethetnénk a Teremtő szemére, hogy erkölcsi törvényével nem engedi meg kellő módon az ember önállóságát, miközben állandóan azon sopánkodunk, hogy miért nem avatkozik bele jobban a világ sorsába. Ez ugyanis a logikai önellentmondás mintapéldája. A teremtett világ a

fizika és a biológia törvényei szerint van sínre téve. Úgy járja saját útját, mint a tékozló fiú, aki elszakadt az atyai háztól. Mert szabadságára bízva elengedték.

A világ szellemi zűrzavarába magasabb erők is belejátszhatnak, de az a teremtményi lét képletén lényegesen nem változtat. Ehhez ugyanis az élővilág és az ember magszerű állapotból való kibontakozása új dimenzióval járul hozzá, mint a rossz problémáját megjelenítő alapvető létpriváció. Ez a fejlődésben kibontakozó teremtett lét sajátos alkata.

Az Evolúcióval kapcsolatban Teilhard de Chardin mutatott rá sokrétűen, hogy abban a szenvedés törvényszerű, mintegy a kibontakozó világ természetes velejárója. Mert a megtapasztalt rossz és szenvedés különböző formái között persze hogy ott vannak a természeti csapások: a földrengések, az árvizek, a tornádók, de ezek természeti velejárói a világevolúciónak, amely ellen az ember védekezni tud. Azt is el kell fogadnunk, hogy az élővilág táplálkozási formáiba a másik élőlény elfogyasztása is szerepel. Talán ez is jelzi, hogy nem fokozati a különbség állat és ember között. Ami pedig a természeti csapásokat illeti, az ember leleménye, hogy védekezni tud ellenük. Tudományosan kimutatott földrengésveszélyes területre például nem volna szabad várost építeni.

A filozófia a maga elvont fogalmainak halotti leplebe burkolja mindezt. Mégsem fogadhatjuk el az ember végleges tragédiáját, miközben létünk tragédiákkal átszótt drámáját elismerjük és fogalmi kategóriáinak mentőkötélét vetjük be a teremtményi létezés örvényében vergődő embernek. Újra hangsúlyozzuk: az Evolúció megduplázza és ezzel fölfokozza a teremtményi lét szükségképes tökéletlenségét. Egyúttal azonban megnöveli számunkra a Teremtő nagyságát és titokzatosságát. Hiszen nagyobb kertész az, aki csak magokat ültet el kertjében, mint az, aki kész fákat és virágokat ültet bele. Mégis. Az ártatlan gyermekek szenvedése külön fejezet a világ szenvedésének regényében. A kérdés egzisztenciánk mélyéről szakad föl: *miért kell szenvedni az ártatlanoknak is ebben a világban, köztük elsősorban a gyermekeknek?* Erre kiváló író-gondolkodók külön is reflektáltak. Elég Dosztojevszkijt és Albert Camust említeni. Az írók ugyanis azok, akik az egzisztencia sorstapasztalatán belül a szenvedés rettenetét az egyedi ember és az egyedi közösségek sorsában képesek szuggesztív módon fölmutatni.

A háborúk vérontásai a mi lelkünkön száradnak. Bár nem tagadható a földrengések és árvizek pusztítása, amely a gyermekeket sem kíméli, mégis az eszelős gonoszság, az emberi bűnök iszonyata az, amely bennünket terhel. Ránk tapad az elrabolt, megkínzott és meggyilkolt kisgyermek vádló tekintete. Féltelenné vált szabadságérzetünk kicsapongásainak lehetünk tehetetlen szemtanúi. És mindez korunkban kimutathatóan főként az Isten nélküli világ tapasztalata, a könyörtelenné váló és deviáns emberi autonómia tanújele. „Vagy életveszélyes eszméket valló szektáké” / pl. tömeges öngyilkosság /. Akkor hát a Teremtőt terheli-e a felelősség, vagy minket? A legelképezetlenebb következetlenség, ha valaki így nyilatkozik: „Ateista vagyok, de a világ szenvedéseiért Istent teszem felelőssé”.

A rossz és a szenvedés problémája nem adja föl misztériumát. A filozófiai értelem azonban a maga hűvösnek tűnő kategóriáival mégis megmutathatja nyomozásának eredményeit. Az ártatlanok szenvedése ügyében például nem elégszik meg a vigasztaló szavakkal. A teremtményi létforma törvényét mutatja meg. Igen, a törvényt, még az ártatlanok szenvedése ügyében is. Mert *ez a törvény az ember közösségi létének kényszerű következménye*. Képlete pedig az, hogy az emberi közösség bármely formájában – a családtól az emberiségig – olyan szerkezetű, hogy abban egyetlen tag, egyetlen alkatrészt meghibásodása, illetve gonoszsága az egész közösség szenvedését képes előidézni, olykor nagyon súlyos következményekkel, és az ártatlanokat sem kímélve. A Bibliában Ádám bűne utal erre. Szűkebb körzetben az apák vétke, illetve a szülők bűne, amely az utódok sorsát hetedízigen képes rosszra fordítani. Madách művében, Az ember tragédiájában erre utal a sokat idézett mondat. „Milliók egy miatt”. Ismert dolog, hogy a családban elég egyetlen „fekete bárány”, hogy megkeserítse a többiek sorsát. Hogy ez mennyire volna a teremtés

vonatkozásában kikerülhető, arra nem tudunk válaszolni. Az viszont tény, hogy *közösségi létünk törvénye* ez. Kemény törvény, de sorsunk törvénye. Az Evolúció alkatánál fogva áldozatokat követel. Az emberi haladásnak olykor vértanúi vannak. Ezt megszüntetni nem tudjuk. A végső beteljesülésben csak reménykedhetünk.

A szenvedés tágas misztériumában az ember képes fényeket gyűjtani, de nem jut el a teljes világosságig. A kozmikus méretű betűrejtvény egyes kockáiba beírhatjuk a hiányzó szavakat. Bizonyos összefüggések igazolhatják, hogy jól fejtjük meg a részleteket. A teljes rejtvény megoldása azonban az Evolúció beteljesülésének reményében van elrejtve. Ehhez pedig már akaratát hozzájárulás kell. Döntést kell hozni a létbizalomhoz éppúgy, mint a létpesszimizmushoz. Hegymászókhoz vagyunk hasonlatosak, akik a csúcs felé igyekeznek, és sok megpróbáltatást kell elviselniük. Ha azonban majd sikerül fölélni a csúcra, akkor minden szenvedés beleolvad a győzelem örömébe. Akkor a visszatekintés megadja a választ arra, hogy nem volt hiábavaló, hogy mégis megérte. A válasz tehát döntést igényel: mellette, vagy ellene. S ebben már érintve van az ember filozófiai értelemben vett üdvösségének vagy kárhozátának kérdése is. Mert az élet értelmét feszegető gondolat kárhozata a „nincsen remény”, a filozófia üdvössége pedig a makacsul kitartó, az újabb és újabb fogódzókat kereső és az akaratot is mozgósító létbizalom.

Értelmes és önálló döntésre képes lénynek lenni annyi, mint belátni: a világ sorsáért és szenvedéseit is mi vagyunk elsősorban felelősek. Ez a filozófia nagykorúságának ügye. A létpesszimista úgy könyveli el mindezt, hogy a Teremtő „*magára hagyta a világot*” („Hadd forogjon keserű levében”). Micsoda különbség, amikor a létbizalom filozófusa úgy fogalmazza meg az ember küldetését, hogy a Teremtő „*ránk bízta a világot*”.

## 4. Az evolúciós lét rejtvénye. Fává növekedő magok a teremtésben

A jelentéktelennek tűnő emberi életmag, a megtermékenyített petesejt kettős kibontakozása már filmen nyomon kísérhető, éppúgy, mint a születése után növekedésnek induló gyermeki élet, amely a felnőtté válás után – átlagszinten – az öregkorig ível, majd onnan a halálba. Ez az emberi egzisztencia közvetlen tapasztalata. Az egyedi ember különböző közösségekben bontakozik ki. Beilleszkedik a történelem folyamatába, amely maga is az evolúció jellemzőihez igazodik. Fejlődő kibontakozás, ameddig a szem ellát, a születés és a halál között. Földgolyónknak is megvan a maga sajátos kialakulása, térben és időben, s keretein belül az élő formáknak úgyszintén. Sőt az Univerzum maga is az evolúció sajátos útját járja. Ősmagból növekedik egyre terebélyesebb lombozatú fává az egyre táguló térben, Napjaival, Holdjaival, csillag-milliárdjaival. A filozófiai átpillantás korunk tudományos ismereteire alapoz. Ennek visszatérő analógiája: a magból kibontakozó fa, amelynek képe különböző variációkban jön elő.

*Az ősatom magjából keletkezett a világegyetem fája*

A mai ember előtt a fizikai-matematikai szaktudomány kozmológiai vilásképe ismert és a lényegét illetően nem vitatott. Konceptiójában nem igényel különösebb filozófiai kommentárt. Világegyetemünk valamilyen ősatom robbanásával magyarázható leginkább, amelynek következménye a táguló Kozmosz, melyet a mai tudomány 10-15 milliárd évesnek tekint. S a Kozmosz kibontakozásában épp a tágulás mértéke adja meg a visszaszámlálás lehetőségét. Magának az „ősrobbanásnak” filozófiai értelmezése az, ami rejtvéneyszerű. Ki vagy mi lehet mögötte? A gondolkodó mindezt egyértelműen „*teremtő robbanásnak*” tekinti. És értelmileg jól megalapozottan. Minden általunk ismert robbanás ugyanis az értelmesen fölépített formákat elemeikre bontva szórja szét – példa a dinamittal levegőbe röpített épület –, a „*teremtő robbanás*” viszont ennek ellenkezőjét viszi végbe: értelmes formák bonyolult rendszerét bontakoztatja ki az időben. Képzeljük el, hogy a karrarai márványhegy fölrobbantásának eredményeképpen különböző értékű, de esztétikailag kiformált márványszobrokat kapnánk, még ha törmelékekkel vegyesen is. A „nagy bumm”, ahogyan népszerűen fogalmazzák, eszerint építő és nem romboló erő. Valóban indokolt, ha egészen sajátos jellegét így emeljük ki: „*Ez teremtő robbanás*”. – A kozmikus esemény azonban más analógiával is jellemezhető: az ősmagból felnövekedő és egyre tágasabb lombozatú fa képével. Ez is hasonlatszerű ábrázolása az organikusan kibontakozó Univerzum jelenségeinek. Ősi mítoszokban már megtalálható a „világfa”. „Gyümölcsei”: a Nap, a Hold és a csillagok. S a hasonlat abban is találó, hogy ennek a világfának lombozata növekedik. Ez a táguló Világegyetem.

*Az élőlények magból kibontakozó evolúciós „fája”.*

A fizikai világegyetemnél még egyértelműbb és tapasztalat-közelben lévő az élőlények magja és „fája”. Hiszen az analógia alapja éppen a fa. Arisztotelész maga is fölismerete, hogy a szubsztancia, vagyis a magábanvaló analóg fogalom és legismertebb megnyilvánulása a formáját fokozatosan kibontakoztató élőlény. A cél ebben a folyamatban a teljes élő forma kibontakoztatása, megszerű állapotából. Ez fejeződik ki az „entelecheia” elnevezésben is (= ami önmagában hordja kibontakozása célját jelentő formáját). Nem csupán az egyedi élőlényekre vonatkozik azonban ez, hanem összességükre is: az „*élőlények evolúciós fájára*”. A képet a szaktudósok rendszeresen használják. A filozófiai kérdés ez: az élőlények

káprázatos csodavilága a tengerek ős-egysejtűiből magától keletkezett-e, mintegy önteremtődéssel és mondjuk a rendszeresen ismétlődő „véletlen” eredményeképpen a környezet hatására, vagy célirányosan bontakoztatja ki azt, ami preformáltan már benne van az ősmagban? Az egyedfejlődés, más szóval: az ontogenezis alapvonalaiban párhuzamos a fajok kifejlődésével, a filogenezissel. Mindkét vonatkozásban elővételezett, preformált állapot válik kibontakozottá, de különböző időkeretben. S vajon az időkeret aktív szereplője-e az Evolúciónak? Mert abban biztosak vagyunk, hogy az ember fogantatásánál és embrionális kibontakozása esetében a kilenc hónap nem létrehozó ok, hanem asszisztensként egy sajátos időkeret csupán. Akkor az évmilliárdok talán megfejthetnék a káprázatosan variált élővilág rejtvényét? Mintha azt mondanánk: „Minden csak idő kérdése”. De akkor minek a kérdése maga az idő, amely szintén a változó világgal keletkezett? Az idő tehát az Evolúció drámájának statisztája, nem főszereplője. Ha a puszta véletlenre hagyatkozunk, akkor az öt találatos lottó persze csak az idő és a nagy számok variációjának kérdése. Az Evolúcióban azonban minden képzeletet és matematikai agytornát felülmúló szerkezeti elemek és struktúrák vannak. Ugyanakkor egyetlen DNS genetikailag az egész élőlényt tartalmazza. Tehát megint azt kell mondanunk, hogy aki mindezt a véletlen lottójával kívánja magyarázni, genetikai hazardjátékkal, mint Monod, az nagyobb hívő és abszurdabb dolgok hívője, mint aki az élőlények genetikai vezérlését vallja, a fejlődés alapvonalaival tekintve. Utóbbi nem zárja ki a véletlen játékát, de az csak mellékszereplőként, a szimfónia mellékfutamaként jöhet számításba. A rulettjátékban a véletlen variációi kapnak lehetőséget és eredményeznek sikeres találatot, de a rulett maga nem a véletlen műve. Ebben a játékban még a véletlen is „megtervezett véletlen”.

Az élőlényeket illetően az igazi evolúció az, ami a tyúkot a tojásban elővételezi, preformálja. S a közismert szellemes kérdésfeltevés újra és újra előjön: „Mi volt előbb: a tyúk, vagy a tojás?” Hiszen a tyúk a tojásból kel ki és bontja ki saját életformáját. A tojást viszont a tyúk tojja, amelyben egy újabb utódtyúk preformálódik. A jelek azonban arra mutatnak, hogy az Evolúció genetikailag vezérelt – ez döntő fontosságú felismerés! – és a neodarwinisták már feltételezték, hogy valamelyik őshüllő tojásából keletkezhetett az első madár (s vele a későbbiekben a tyúk is). Ez az Evolúció lényegi magyarázatát nem a külső természeti körülményekhez való alkalmazkodásban jelöli meg – mintegy a tojáson kívül –, hanem magában a tojásban végbemenő genetikai elváltozásban. Más szóval ezt úgy mondjuk, hogy az Evolúció genetikailag kódolt. Hogy aztán a véletlen hozta volna létre a formák ilyen káprázatos sokaságát és rendszerét vagy mögöttes irányítót kell feltételeznünk, annak kérdése mégér egy oldalpillantást. A klasszikus darwinizmust ugyanis épp itt lehet végképp sarokba szorítani. A természeti környezet változása és a hozzá való alkalmazkodás persze jelentős felismerés. A fajok evolúciójára azonban képtelen kielégítő magyarázatot adni. Miért? Tetszetős az összehasonlítás, hogy Kanada erdős vidékein barna medvével lehet találkozni, az Északi sark vidékén pedig fehér színű jeges medvével. Ez frappáns példa a környezethez való alkalmazkodásra. Csakhogy két komoly hiányossága is van. Egyrészt épp a medvék járulékos, tehát nem lényegi alakváltozását jeleníti meg. A környezet ebben sem fajalkotó tényező. Másrészt pedig ugyanebben a hó és jég uralta térségben a pingvinek színe félig fekete, félig fehér. Darwin jelentős evolúciós felismerésekre tett szert a Galapagos szigetek élővilágának tanulmányozása során. Az ő idejében azonban még nem volt ismert mai formájában a mély-tengerek élővilága. Egy adott – majdnem homogén – környezet a víz s a lenti vizek viszonylagos érintetlensége. Hogy mire képes és főképpen mire nem képes a környezet, azt épp a mély-tengerek káprázatos variációjú, színű, formájú és organizmusában egészen különleges élővilága mutatja meg, elementáris szemléletességgel. Vajon mekkora hit kell ahhoz, hogy mindezt a káprázatos csodavilágot a véletlennek vagy a homogén víz mély-tengeri környezethatásának tulajdonítsa valaki? Ismételnünk kell a darwinizmus utáni szemlélet megváltozását, amely ebbe a mondatba sűríthető: *az élőlények kialakulása*

*genetikailag vezérelt. A rejtvény magyarázata belül van. A külső természeti környezet csak kibontakoztató, nem létrehozó kategória. Sem a tér, sem az idő nem teremtő erő. A színpad és a dráma „időjátéka” nem hozza létre a darabot és nem pótolja a szerzőt, aki egyúttal a rendező is. Hiszen a háttérrel és az időkerettel is meg kellett tervezni. Ezzel az Evolúció az élet fáját tekintve sem zárja ki a teremtést, sokkal inkább feltételezi.*

*Az emberi nem fejlődési fája.*

A természeti körülmények változásához való alkalmazkodás tehát belefér a képbe, de csak két feltétellel. Először: az alkalmazkodás alkalmazkodó képességet tételez fel. Másodsor: a környezethez való alkalmazkodás nem magyarázza meg a fajok keletkezését, csak a fajtákat. Kiválóan ellenőrizhető ez az embernél. Az ember megjelenése egyedülálló jelentőségű a természetben. A közös DNS biztosítja a homo sapiens sajátos emberlétét, a bőr színétől és a test- vagy az arcalkat variációitól függetlenül. Az ember kiemelt méltóságában pedig nem osztozik sem az előember, sem az őseember, sem a neandervölgyi ember. Azt rövidítve legszívesebben „neanbernek” nevezném. Az ilyen kijelentés tehát, hogy „Az előember is ember”, filozófiailag elfogadhatatlan. Avatatlan, vagy felelőtlen állítás. Ugyanilyen avatatlan és felelőtlen kijelentés filozófiailag, hogy „Az embert az eszközkészítés tette emberré”. Ez körben forgó okoskodás és figyelmen kívül hagyja az állatok magas fokú eszközhasználatát. Akkor pedig kifejezetten önellentmondássá válik a kijelentés, ha egyesek az állatok eszköz-használatát az egekig magasztalják, miközben az embert az eszköz-használattal akarják az állatoktól lényegileg megkülönböztetni. Ha a tűzrakást tennénk meg döntő eszköz-használati különbségnek, akkor erre azt válaszolhatjuk, hogy a neandervölgyi „ember” is tudott tüzet rakni, mégsem volt „ember”, a „homo sapiens” értelmében, annak genetikailag perdöntő ismertető jegyével, a közös DNS-el.

A valódi ember – amilyenek mi vagyunk – nagyjából számolva legalább 100.000 éves múltra tekint vissza és a legnyomósabb vélemény szerint Afrikából származik. Teilhard de Chardin is ezt vallotta. Csakhogy Afrika akkor jelentős részében paradicsomkert volt. Nem hasonlítható a mai Afrikához. S a valószínűbb vélemény szerint innen rajzott szét a világba az emberiség. A monogenizmus ma a jóval elfogadottabb tudományos vélemény. A legizgalmasabb kérdések egyike pedig épp az, hogy egy időben együtt élhetett a tüzet is rakó neandervölgyiekkel. Annak azonban semmi jele, hogy ez a hozzánk külsőleg hasonlatos sajátos lény túllátott volna az érzékelhető világon. Nem volt tehát transzcendens horizontja. El is tűnt a színpadról. A mai ember megjelenését olyan alapos, több lépcsős előkészítés előzte meg, hogy a vulgáris darwinizmus teljesen tarthatatlanná vált. A majomtól származtatás brutális tévedés. Az ember viszi a fejlődés fő vonalát az Evolúcióban. A vallás és a kultúra magját a homo sapiens bontakoztatja ki, hogy az is elágazzék és hatalmas fává növekedjék a történelemben. Eközben alapvető feladata, hogy a törzsfajlás vonalán is egyre jobban kibontakozzék, mivel rendelkezik a szellemiség adományával, vagyis egyre inkább „emberivé” válnak, tudományában, művészetében, vallásában, erkölcsében. Nem véletlen, hogy a világ vezető vallását, a kereszténységet Jézus Krisztus is magból kifejlődő fához hasonlítja. Az ember létformájának alapvető jellemzője pedig meghatározó jellegű a kulturális kibontakozás folyamatában. Ez a válasz arra a kérdésre is: miért nem visz a fejlődés az emberen túlra, valami szuperember felé? Mert az ember szellemisége révén maga hivatott arra, hogy „szuperemberré”, „Übermensch-sé” váljék. S erre van is bőven példa.

Ellenkeznek-e tehát a teremtés az Evolúcióval? Semmiképpen nem. Ha pedig az élőlények evolúciója genetikailag vezérelt, akkor még kevésbé. A kibontakozó formák vannak fölényben a kész formákkal szemben, nem megfordítva. A kész formákkal létrejött világ elképzelése az ember egyedi és egyetemes fejlődésének gyermekkorát jellemzi, vallási téren pedig a mitológiákat. Utóbbi talán legjellemzőbb fantáziaképe, amikor Pallasz Athéné

nem csupán felnőtten, de teljes fegyverzetben születik meg, pontosabban: ugrik ki Zeusz főisten fejéből. Az Evolúció megértése az ember filozófiai nagykorúságának jele. Még az intelligencia átlagszintjén is könnyen megadható a válasz, hogyha megkérdezzük: vajon melyik kertész nagyobb és igényesebb? Az-e, aki kész fákat ültet el kertjében, vagy az, aki csak magokat ültet el és azokat bontakoztatja ki? S a világban elrejtett „eszmei magvokról” – rationes seminales – a sztoikusok vonalán már Ágoston és Tamás is tudott.. Madách emlékezetes sorai szerint: „A gép forog, az Alkotó pihen”. A mechanista világkép Istent-valló filozófusai kozmikus órasmesternek láttak a Teremtőt. Mi a jelenben a nagy Magvetőt csodálhatjuk meg benne, a teremtés Kertészét, és az Evolúció Programozóját.

## 5. Az emberfölötti ember illúziója és valósága

A hiteles homo sapiensi létforma az ember szükségképes tovább-fejlődésében mutatkozik meg. Ebben egyedülálló a világ teremtményei között. A jelen a neandervölgyiekkel való szembesítést kínálja. Mert ez az összehasonlítás teszi nyilvánvalóvá, hogy mit jelent az, ha a külső hasonlóság és az eszközkészítés közeli rokonsága nem jár együtt azzal a szellemiséggel, amely a homo sapienst jellemzi és a transzcendensre való megnyitottságában a neandervölgyiektől lényegileg megkülönbözteti. Ez a döntő különbség genetikailag legfoghatóbban abban mutatkozik meg, hogy a homo sapiensnek saját DNS-e van. Annyira, hogy a külső hasonlóságok ellenére sem volt képes közös utódnemzésre az embertől különböző fajú neandervölgyiekkel, holott ennek megkísérlését föltételezték. A neandervölgyieknek legszívesebben a „neandrosz” nevet adnám. A tudományos megállapítás szerint a két faj Palesztínában több tízezer éven át élt egymás közelében. Így találkozásaik is elkerülhetetlenek lehettek. Érdekes, hogy a „neandrosz” képes volt tüzet rakni, eszközöket készíteni, mégsem volt igazi ember. Még a halottjait is elföldelhette, de a transzcendens tekintet szellemi nyitottsága hiányzott belőle. Az elföldelés nem azonos a temetéssel. A homo sapiens temetkezése már kultikus jellegű volt, mint barlangi rajzai és festményei is. Ezért nevezhetik az altamírai barlangot szuggesztív hatást keltő mennyezet-festményei miatt európai őseink szixtuszi kápolnájának. Az Evolúció során egy több millió éves anatómiai előkészítés történt, amely az ember megjelenését célozza meg. A valódi ember megjelenésével azonban valami egészen új mozzanat következett be az élővilágban. Az állatok fejlődése úgy történt, hogy a genetikailag irányított Evolúcióban saját fajukat feladva, mintegy „átfejlődéssel” léptek át a tökéletesebb és differenciáltabb új állati létformába. Ehhez elég a madarak kialakulását és fajait megidézni. Egyedül az embernek adatott meg az a lehetőség, sőt természetébe írt feladat, hogy saját DNS-sét megtartva, saját létformáján belül lépjen túl kezdetleges tevékenységi körének fokain, egyre magasabbra emelkedve. A titok genetikai képlete az, hogy az embernek lényegében ugyanazon DNS-en belül kell túlhaladnia korábbi, primitívebb életformáját. Hiszen az egyhetes csecsemőnek és a belőle kifejlődött – mondjuk hatvan éves – alkotó zseninek is ugyanaz a fajmeghatározó DNS-e.

Az egyedfejlődés (ontogenezis) alapvető változásait sajátos jelleggel az egyetemes emberi fejlődés, az ún. filogenezis is tükrözi. (vö. a dinoszauruszok hosszú farkú, primitív ősfarmait, melyek a korai embrióra utalnak). Avatott gondolkodók beszélnek a kultúra gyermekkoráról, kamaszkori jelenségeiről és felnőttkori fázisáról. Ez együtt jár *az emberi természet alapvetően a fejlődésre beirányított jellegével*, miközben a törvényekkel adva vannak az állandó normák is. Az ember tehát szellemi tudata révén képes fokról fokra felülmúlni korábbi önmagát. Ebben rejlik saját faján belüli továbbfejlődésének lehetősége. Voltaképpen ezt ismerte fel s hirdette meg Friedrich Nietzsche az „emberfölötti emberben”, az „Übermensch” modern mítoszával, de a darwinizmus koncepciójában megrekedve.

Embervoltunk tapasztalata szerint létformánk belső kibontakozásának minden kulturális iránya arra törekszik, hogy kinevelje a maga szuperembereit. A testkultúra azonban nem képes tovább jutni a mesterségesen kifejlesztett izomembereknél és a mérhető rekordoknál. A szuperember ideáljának szuggesztív vonzása sajátos természetünkből kihajtóan alapvető, egyetemes és ösztönös emberi törekvés, amit így fogalmazhatunk meg: *különb emberré lenni*. Ez a törekvés azonban testi-lelki-szellemi utakra ágazik el. Életkorok, hivatáskörök, nevelési célkitűzések függvénye. Az emberi létforma tehát alapvető jellegében múlja fölül az állatvilágot, azzal, hogy *saját faján belüli fejlődésének nem csupán képességével, de készletével, ráirányultságával is rendelkezik*. Kiemelt fontossága van tehát annak, hogy belássuk: *az Evolúció nem mutat olyan észrevehető tendenciát az emberlét körében, hogy saját világunkon belül genetikailag majd kilép közülünk egy merőben új DNS-sel az a*



*szuperember, aki úgy tekinthet a homo sapiensre, mint mi a neandervölgyiekre, a „neandroszokra”, holott ennek lehetősége genetikailag megvan s mesterséges előállítását is tervezgetik. A Világegyetemünkön belüli és az embert fölülmúló értelmes szuperlények egyelőre még fantáziánk lakói. Mégis erősen él bennünk az a sejtelen, hogy Kozmoszunk más naprendszerében hozzánk hasonló, értelmes, esetleg civilizációnkat, kultúránkat akár fölül is múló teremtmények élhetnek, sőt ellátogathatnak hozzánk. Ezen alapul az ufó-lények feltételezése, sőt makacs hite. A keresztény teológia viszont a kinyilatkoztatás hitére alapozva azt tanítja, hogy a magasabb létdimenziókban is lehetnek olyan szellemi lények, akik szintén kapcsolatba kerülhetnek világunk értelmes teremtményeivel. A vallásokban egyébként egyetemes emberi hitként nyilvánul ki a jó vagy gonosz szellemek, az angyali vagy démoni lények feltételezése. S ezt nem lehet elvetni filozófiailag sem, bizonyos hitek naiv vagy primitív módon antropomorf jellegére hivatkozva. A kuruzslás ténye nem zárhatja ki az orvostudományba vetett bizalmat. Csak azt lehet eleve elvetni gondolkodásunkban, ami logikai önellentmondást foglal magába (pl. a teremtett Abszolútum, vagy a végtelen, ami még végtelenebb lesz). A filozófus pedig elfogadhatja a jól megalapozott vallásos hitet, bár megkülönbözteti azt, amit tud és azt, amit hisz.*

Meg kell tehát őriznünk az emberi gondolat nyitottságát a lét váratlan meglepetéseire. Naiv önhittségünk egykor az európai kultúra és civilizáció teljes fölényében tetszelgett. Volt időszak, amikor gondolkodó emberek kétségbe vonták, hogy a fekete rabszolgák valódi emberek volnának és megtagadták tőlük az emberi méltóságot. Aztán az egykori rabszolgák Amerikában egyre inkább felülkerekednek: a sportban, a tudományban, a politikában, a vallási mozgalmakban, és a művészetben is. A kínai kultúra pedig mind nagyobb csodálkozásra és elismerésre készíti Európát. Szellemiségünkkel van összekötve és benne van eleve adva beláthatatlan fejlődőképességünk, amely nem volt meg a „neandroszban”. Eszméi kivetítésével az ember képes remekművekké vagy technikai csodákká formálni az anyagot (vö. robotok) és képes manipulációk útján mélyrehatóan beavatkozni a biológiába, ill. a genetikába (vö. klónozás). *Képes arra, hogy önakaratából szuperemberré váljék. S létformánkban filozófiailag az a különös, hogy képességi mivoltunk erőteljesebben emel ki bennünket az állatvilág közegéből, mint amit ténylegesen megvalósítottunk*, beleértve a katedrálisokat, a kínai nagy falat vagy a Panama csatornát, még a Holdra-szállást is. A lélek halhatatlanságának eszméje vagy a kinyilatkoztatás hite meghökkentő és a tapasztalati világában idegennek tűnő fogalmakat vetít elénk. Például a biológiai létformát föladó és fénybe öltözött, megdicsőült emberét, emberlétünknek ezt a – kételkedőket sokkoló – dimenzió-váltását. S amit tényleges létformánk nem tanúsít, vagy amiből csupán ízelítőt tud adni, azt sem zárhatjuk ki filozófiailag az emberlét lehetőségi állapotából, miközben a fejlett állatfajok egyedeinek lehetősége a domesztikáció korlátjai közé szorul. A filozófiai gondolkodás számára Aladdin csodalámpájából fölmagasodó és óriássá növekedő kontúrokat kap az emberlét fölmérhetetlen lehetősége. Az elrejtett ember, a „homo absconditus” teljes kibontakoztatása azonban a jövő titka. Filozófusok gondolták mindezt át. Ez az a lehetőség, amely több, mint a valóság. *Az ember lehetőségi volta még erőteljesebben kiemel bennünket az állatvilágból, mint az ember valósága.*

Teilard de Chardin világvíziója nagy meglátásokat rejt. Nyomában elmondhatjuk, hogy a saját DNS-sel járó homo sapiens megjelenése még csupán alapozás. A homo absconditus, a lehetőségeiben még rejtett ember fölismerése erős visszhangot keltett az újkori gondolkodásban. A nagy kérdés az, hogy mit takar a humánus teljes kibontakozása. A hominizáció tehát a saját DNS által végbement az időben, a humanizáció viszont rejtett mivoltunk kihívása és feladata. A filozófia pedig szemben találja magát a rejtvényvel, amely ebbe a fogalomba sűrítendő: *az ember mint jövőbe nyúló lehetőség*. A humanizáció feladatát a kultúra kibontakoztatásával realizáljuk: a sportban, a tudományban, a művészetben, a vallásban vagy az erkölcsben, a technikában. A „natura humana” alapvetően

rá van utalva a kultúrára, természetünk magában hordja a kultúrált emberre irányuló késztetést. Ez alapfokon egyenesen a megélhetés kényszere. A kultúra nem kívülről fölvetett elem, sokkal inkább a natúra magjából és gyökereiből kinövő termőfa, természetünk szerves kibontakoztatása, önmagunk és a világ önálló alakításával. A „homo” a „humánus” rakétakilövő állomása. S ez az, aminek nyomát sem találjuk az állatvilágban.

Mennyiben emelhetünk kifogást a nietzschei „Übermensch” ellen? Semmiképpen nem a „szuperember” felé való, természetünkből adódó törekvés elvetésével. A koncepció alapvetően darwinista jellege az, ami súlyos kifogás alá esik. Egy személyesülő és a közösséghez rendelt személyi kapcsolatokra a kölcsönösség jegyében fölépülő világban, amely fölszámolni törekszik a diktatúrákat, ez az eszme túlhaladott. Nietzsche ugyanis Macchiavelli nyomán fogalmazta meg „a hatalom akarását”. Jelenünk anakronizmusa az, hogy a darwinizmus letűnte után még elevenen élnek és hatnak a darwinista eszmék, a tudományban is. *A humánus és vele a humanizálódás vezérelve azonban nem az, hogy az erős legyőzze és megsemmisítse a gyöngébbet, hanem hogy megmentse és fölemelje.* A háború és a humanitárius fegyveres beavatkozás nem azonos fogalmak. Az emberség magas foka nem az, hogy az ágyhoz kötött beteg ember életét „kegyes halál” címén kioltjuk, hanem az, hogy fájdalmát enyhítjük, magányát pedig a hozzá odahajló találkozásban feloldjuk. Ha David Humenak a kellemeset öncélúan propagáló kényelem-elve következetesen érvényesülne, akkor ember sem születhetne a világra. Ha pedig mégis, akkor az első komoly megpróbáltatást sajátmagunk vagy mások gyors halálba-küldésével oldanánk meg, egzisztenciánk bizalomhiányában.

Az „Übermensch” voltaképpen felhívás arra, hogy a diktátor legyen teljhatalmú, mert ő az erők legerősebbje, a gyengék pedig vállalják birkamódra rabszolgai állapotukat, annak akár nyersebb, akár kifinomultabb formájában. A fölérendeltség közösségi létformánk követelménye. Ennek nem a ténye, hanem a módja az, ami a korlátlan uralkodás és a szolgálat alternatíváját vetíti elénk és késztet állásfoglalásra. Nietzsche eszméinek másik képtelensége, amikor ezt vallja: „Test vagyok egészen, azon kívül semmi más”. Csakhogy akkor a szuperember nem a zsenikhez vezetne, hanem az izomkolosszusokhoz. A testet csak a szellem képes formálni, irányítani, nem a test maga. A testi létre koncentrált értékelés kizárja az Übermensch lehetőségét. A test véges, a szellem az, amely nyitott a végtelenre. A felsőbbrendű ember „kitenyésztése” is csak fölfokozott szellemi képességgel kivitelezhető. A biológia életformába való visszatérés létformánk csődje lenne. Ehhez saját természetünkön kellene erőszakot venni. A hatalom akarása kifejezetten nem az ember testi vagy biológiai mivoltából fakad, hanem szellemiségéből. S ha ez volna a történelem legfőbb mozgató rugója, akkor is csak a tudatos szellemi törekvés vezérlésével volna lehetséges. Nietzsche koncepciójában a humánus alapvető jele: a részvét és segíteni készség a gyengék erényének minősül, azokénak, akik közül az egyik történetesen elmebetegségének tíz éve alatt ápolta őt. Szerinte minden emberi törekvésnek a hatalom akarása a rugója. Úgy véli, hogy még a szentek önfeláldozó életformáját is ez motiválja, éppúgy, mint a filozófusok eszméit. Ahhoz azonban, hogy az ember önmagának adjon törvényt és teljesen autonómmá váljék, emelkedett öntudatra, önirányításra, fölfokozott szellemiségre van szükség. Ez viszont ellene mond annak, hogy testi-biológiai mivoltunkba visszamenekülhessünk. A metafizikai látóhatár és tájékozódás radikális elvetése emberlétünk teljes zsákutcájába vezet. A homo sapiens ezzel önmaga ellen fordul. Megtagadja benne azt a transzcendenciára nyitott szellemi tájékozódást, amely kiemelte őt az állatvilágból. Nietzsche azonban nem a logikára épít. Az ő motivációja egy zseniális, de megbomlott elme tudatalattija. Végző sorsa pedig a beteljesült ítélet: tíz évig tartó teljes autonómia-hiány, a fénybe borult öntudat elborulása és vele a már-már az élő halott egzisztálásának passzivitása és teljes kiszolgáltatottsága. Az erők legerősebbjét, az Übermenschet álmodó filozófus végső földi létében a gyengék leggyengébbjeinek állapotába

süppedt. Annak köszönhető még teljes szellemi összeomlásában is tartós életben maradását, amit filozófiájában – az irgalomra célozva – olyan fölényesen elítélt.

Az újkori filozófia másik nagy útvesztése a pozitivizmus atyjának szellemi eltávolódása. August Comte volt, aki a tapasztalást kísérte meg metafizikai rangra emelni. Gondolkodása ebben rokon Nietzschével, sorsa pedig annyiban, hogy ő is elmebetegként végezte. A felsőbbrendű ember eszméjét ő a pozitív tudomány nagyjaiban látja. Velük cserélte ki a szenteket a naptárban, a vallásos tiszteletet pedig az emberiségre ruházta át. Az altruizmus kiemelt rangot kap filozófiájában. Ez megnyerő. Konceptiójának alapvető önellentmondása viszont az, hogy nem ismeri fel az emberlét nagy tapasztalatát, azt a pozitív tény, hogy az altruizmus szuperemberei nem a tudósok elsősorban, hanem az önkéntes áldozatvállalók, a szentek és a vértanúk.

Az emberfölötti ember elérése tehát jogos és természetünkben megalapozott törekvés, saját fajunkon belül. A gondolat eltávolódása azonban a humánium félreértésén alapul. Vajon az emberi kultúra kibontakoztatásának melyik iránya emel föl bennünket emberségünk legbelsejét tekintve? A sport a testi kibontakozást szolgálja és a rekordokkal kísérli meg, hogy az ember önmaga fölé emelkedjék. Ez testi mivoltunkat illetően teljes mértékben sikerül is, amikor egy magasugró túlugorja saját testmagasságát. A technika csúcsteljesítménye az ember Holdra-szállása és terveiben az, hogy talán majd a Marsra is eljut. A művészet csúcsteljesítményei közismertek. Megvannak tehát az alkotás mellett a közlés, az előadó-művészet szuperemberei is, akiket a nyereség-orientált szemlélet rangban az alkotók fölé emelve „sztárol”. Az emberi képességek ilyen kiemelkedő teljesítményei azonban nem érintik meg közvetlenül és szükségképpen azt, amit a humánium lényegének tekintünk.

*Fölemelik az egyes képességeket, de nem magát az embert.* Nem hatolnak be emberségünk szívéig. A nagy atomfizikus és technikus képes megszavazni, hogy ledobják az atombombát, emberek százezreit megsemmisítve. Előfordul, hogy a művészet egyes kivételes nagyjai magánéletükben emberi szörnyetegek. Egy kiemelkedő színművész vagy filmsztár lehet kibírhatatlan ember, egy rekordokat döngető sportoló pedig lehet szellemi-erkölcsi kultúráját tekintve akár fogyatékos is. A kényszerű, rekordokra kitenyészített és túlhasznált életforma létezésünk gladiátori állapotát idézi. Ennek kevés köze van a humánium rekordjához. Már Aquinói Tamás felismerte a lényegét. Mindez ugyanis azt eredményezi, hogy *nem maga az ember lesz a humánium értékében kiváló, hanem alkotása vagy eredményei.* Megmászhatjuk a legmagasabb hegycsúcsokat, miközben messzire lemaradunk emberségünk csúcsaitól. A szent az, akiben a humánium a maga sajátos mivoltában és teljességében eredményezi a „szuperembert”. Pontosan erre utal Aquinói Tamás, amikor életformájukat a „modo suprahumano” kifejezéssel jellemzi. Ez vezet az „emberfölötti ember” legigazibb megvalósulásához az egyes képességek felfokozására alapozott magas fokú fizikai vagy szellemi csúcsteljesítményekkel szemben. Jellemző, hogy a nagy filmszínész a filmvászon síkjában csak eljátssza és megjátssza a hőst, az erkölcsi jellem, a másokért nagy áldozatot hozni képes személy az, aki ezt mint igazi hős meg is valósítja. *A homo sapiens keretében tehát, annak faján és DNS-én belül így egy sajátos, emelkedettebb rangú emberfajta bontakozik ki: a magas fokúan humanizált ember, a homo sapiens humanus, aki Aquinói Tamás nyomán akár „szuprahumanizált embernek” is nevezhető volna.* Minthogy az egyes képességeket kibontakoztató magas kultúra nem jelenti a hiteles emberség tudathasadását, azért a nagy tudós vagy a nagy művész emberségében is képes fölmagasodni, mint ahogyan a szent is képes kiemelkedő alkotásokra. Ők azok, akik megmentik az emberlét mundérjának becsületét. Belőlük lehet igazán a szellemi Teremtőre visszakövetkeztetni. Ők a sugárzó emberek, a humánium karizmatikusai. Voltaképpen értük és velük érdemes embernek lenni. Minthogy azonban az ún. „egyszerű emberek” között is bőven megtalálni azokat, akik a humánumban az átlag fölé emelkednek, azért nem csupán az emberiség hivatalos nagyjaira kell gondolnunk. Az emberlét egy-egy szikrája pedig még a kallódókban is fölvilanthatja a

hiteles humánusot. Kant etikai imperatívuszát a humánus átiratában így is meg lehetne fogalmazni: „Élj úgy, hogy életformád tanúságtételét látva érdemes legyen embernek lenni”.

## 6. Túl a darwinizmuson. Jacques Monod és a DNS-re alapozott Evolúció

Nézem a televízió tudományos műsorait az élőlények kialakulásának egy-egy sarkalatos problémájával kapcsolatban. Egy különlegesen érdekes kérdés: hogyan alakultak ki a madarak a dinoszauruszok kora után? Vajon a fáról landoló siklórepülés vezetett a szárnyak kialakulásához vagy a földről emelkedtek a magasba? És persze megint előjön a milliós időkategória, mintha az időkeret létrehozó ok lenne. Ebben a kérdésben két tudományos szemlélet csap össze, de még mindig a darwinizmus kulturáltabb, korszerűbb, szubtilisabb változatainak atmoszférájában. Mintha mi sem történt volna az Evolúció értelmezésében azóta. Pedig történt. Komikus erőfeszítés volt a 20. század elején, amikor rajzokon mutatták be, hogy a két lábra álló és mind gyorsabban futó őslény mellső végtagjain hogyan nőnek ki fokozatosan a tollak. A sok futástól. Meg a múlt időben. Az ilyenféle hipotézisek ismeretében egy filozófus beható tekintete azonnal észreveszi a hasadékokat. Mert egyfelől a két lábon futó dinoszaurusz-típus esetében nem csupán a szárnyak fokozatos kialakulását kellene magyarázni ezzel az erőlködően hűséges darwinista szemlélettel, hanem az egész élőlény organizmusának átalakulását. Például a nádhoz hasonló csontokét. A tollas dinoszaurusz nyomainak megtalálása tudományos szenzáció, de nem magyarázza meg a madarak kialakulását. Nem igazán „hiányzó láncszem”, hiszen vannak madarak, amelyeknek tollazata is van és szárnya is, mégis a földön ragadnak, mint a strucc. Nem tudnak tehát repülni. A madarak kialakulásának szakemberei pedig ütköztetik egymással hipotéziseiket: a fáról, vagy a földről landolás vitájában. Egyikük sem enged. Végül is ebből élnek.

A fajok genetikailag vezérelt evolúcióját nem lehet pótolni a darwinista hagyomány mégoly szellemes tudományos magyarázataival sem. A környezethez való alkalmazkodás nem képes választ adni a fajok eredetére. Mert ha csupán a kialakulás egymásutánjának jelenségsorát illesztik össze a szaktudósok, az is nagy teljesítmény. Be kellene érniük ezzel. A sűrített hiányérzet akkor támad a gondolkodóban, amikor egy szaktudós *okságilag véli levezetni* a madárfajok kialakulását a dinoszauruszokból, az ősgyík-madár közvetítésével, külső tényezők közreműködésével, buzgón keresve a „hiányzó láncszemet”. Veszélyes a földön való életforma? Alkalmazkodjunk a levegőben való repüléshez. Ehhez azonban nem elég szárnyakat kifejleszteni. *Az egész organizmusnak ehhez kell átalakulnia*. Talán a földtörténeti változások körülményeinek hatására? A magyarázat végképp nem meggyőző. Ezzel ugyanis a szaktudós betéved a filozófia területére. A maga látókörében viszont figyelmen kívül hagyja, hogy menet közben már ott is történt Darwin óta egy nagyon fontos előrelépés, a neodarwinizmusnál még sokkal jelentősebben: Jacques Monod-val.

A klasszikus darwinizmus szublimáltabb változata még mindig él és hat az Evolúció részfolyamatainak magyarázatánál. A változó természeti körülményekhez alkalmazkodva az élőlények elképesztő leleményességgel – úgymond – kifejlesztnek olyan sokkolóan meghökkentő organikus elváltozásokat, persze organizmusuk egészével, amelyek révén megmaradhatnak a létért való küzdelemben. Egy mélytengeri élőlény például „kifejleszti” a periszkóp-szemet (messze megelőzve ezzel az ember szülte feltalálókat). A tóból egy élőlény sorozatos telitalálattal fellövi a fölébe nyúló faágon ülő áldozatára a maga speciálisan kifejlesztett rakétaköpését, hogy ezzel élelemhez jusson. Mindezt magától, saját invenciójából csinálta? Ilyen és ehhez hasonló állítások elfogadásához több kell, mint hit. Ha valaki ezt komolyan veszi és az élőlények önátalakítását függetleníti egy előzetes alaptervtől, az már a tudományos hiszékenység bűnébe esik. Azt elfogadjuk, ha egy tudós nem kívánja megnevezni a mögöttes okot, a Programozót. Elismeri viszont, hogy mindez alapvonalaiban genetikailag előre programozott. Így már korrekt. Esetleg tovább lehetne menni. Kérdezzük meg a filozófiát, mit szól hozzá. S a kérdésre két vagy három különböző választ kapunk a

koncepció sajátos értelmezésével. Nekünk ebben mint a legidősebbel, Jacques Monod elméletével kell szembenéznünk.

*Monod elmélete mérföldkőnek tekinthető a Darwinizmus és a neodarwinizmus után az Evolúció magyarázatában.* A molekuláris biológiára alapozott koncepció lényege és benne a nagy visszhangot keltő meglátás ugyanis az, hogy az *Evolúció értelmezését át kell tenni a DNS vonalára.* Az, hogy ő ebben minden lényeges vonatkozásban a véletlen rulettjét vagy a molekuláris biológia hazardjátékát véli fölfedezni, az a saját filozófiai véleménye, amely megcáfolható. Filozófia ez, nem szaktudomány. És fölöttébb megkérdőjelezhető filozófia. Az viszont, hogy a hagyományos darwinista, majd neodarwinista szemlélet után a DNS változásainak sorozatában keresi az Evolúció magyarázatát, mérföldkő a genetika és a biológia tudomány-történetében. „A fajok eredete” Darwin főműve. Hosszú idő után Monod több nyelvre lefordított könyve az, amely döntően új lépés Darwin után. Ez a mű „A véletlen és a szükségszerűség” (*Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970). A szerzőről érdemes tudni, hogy a modern molekuláris biológia egyik kiválósága, aki tisztázta, milyen kémiai folyamatok irányítják a sejt anyagcseréjét az öröklési állományba beírt genetikai információk révén (Lwoffal és Jacobbal). Erről részletesebben a Vigília 1973 februári számában adtam ismertetést és kritikát. Annak alapján foglalom össze az Evolúció értelmezésében igen fontos előrelépés lényegét, és persze a választ is rá.

A földről landolva, külső mozgással és alkalmazkodással madárrá válva égbe emelkedő élőlény tudományos mítosszá minősíthető szemlélete helyett az élőlények magját képező DNS-ben történt változás megválaszolása a tét. Ehhez az első lépést a neodarwinisták tették meg azzal, hogy szerintük valamelyik őshüllő tojásából bújtt ki az első madár. A fogalmazás még darabos. Még nem a Milói Vénuszra, csupán az archaikus mosolyú primitív görög szobrokra hasonlít. Mégis ez vezet el Monod-hoz és a DNS változásaira alapozott evolúciós magyarázathoz. A DNS egy élőlény genetikai foglalatja. Annak megfelelő elváltozása tehát már fajalkotó és nem csupán fajtákat produkáló tényező. Legközvetlenebb példa erre a homo sapiens, a valódi ember, aki saját DNS-sel rendelkezik. Tehát mi. A homo sapiens ezzel emelkedik ki genetikailag megragadható módon elődei közül, mégpedig náluk sokkal tökéletesebbé váltan, a világon egyedülálló lényként. Fajtabeli variánsai – például a feketék és a fehérek – közös utódokat tudnak nemzeni, akik ugyanazon DNS genetikai hordozói, majd továbbadói. A „teremtés koronája” nem azáltal kapott új DNS-t, mert egy majomfajta az adott környezet hatására kénytelenségből két lábra állt, majd tüzet rakott. A DNS lényegi átkódolása tette lehetővé, hogy szervezete egészében átalakuljon és szellemisége révén a természet ura legyen, fölébe emelkedve minden más élőlénynek a világban. Ez – a részfejlődések ellenére is – ugrásszerű változás. Az Evolúció így genetikai információk által alakult egyre gazdagabb és egyre tökéletesebb fajok megjelenését eredményező folyamattá, ami hallatlanul összetett és mégis valamilyen alaptervhez igazodó genetikai kódoltsággal magyarázható. Csak az a kérdés: hogyan?

Monod a molekuláris biológia kiváló szaktudósaként, a darwinizmust túlhaladva új választ kísérel meg. Mivel a Teremtő Abszolútumot eleve kizárja, lévén ateista, nem marad más számára, mint az, hogy az Evolúciót a véletlennel, majd azon belül a szükségszerűvel magyarázza: „*Le hasard et la nécessité*”. Más dolog azonban „magyarázni” és ismét más dolog valamit „megmagyarázni”. Van, aki sokat magyaráz, mégsem tudja megmagyarázni a kérdéses dolgot. Ő sem. Hiszen a mechanista materializmus új változatával kísérletezik, gépi struktúraként értelmezve a DNS-t és gépies folyamatként annak továbbadását (a strukturalizmus hatása!). Nem a megoldása, hanem a kérdés-fölvetése és a koncepciója tehát az, amely zseniális, és őután már megkerülhetetlen, hogy az Evolúció megfejtésének kísérletét a molekuláris biológia területére helyezük át.

A filozófia első kérdése közös a genetika szakemberének kérdés-fölvetésével: *hogyan alakult ki az első DNS?* Aztán hogyan szaporodott el a továbbiakban, egyre tökéletesebben?

Monod nyitva hagyja az első kérdést. Arra azonban, hogy miként szaporodott el a továbbiakban a DNS-állomány, a genetikai reprodukálás törvényében találja meg a választ. Eszerint: a szaporodás sorozatban reprodukálja az egyedet. A tyúk tojja a tojást, a tojásból pedig lesz a csirke, majd a tyúk. Az ismét tojást tojik, és így tovább. Ebből azonban csak stagnáló életformák lehetnének. A kezdetekre visszatekintve így ma is csak egysejtűek élnének a tengerekben. Hogyan ível akkor az Evolúció fő ága egyre fölfelé, egyre magasabbra, egészen az ember megjelenéséig, miközben lombozatával oldalágakat hajt?

Erre kíván választ adni Monod különönc elgondolása. Ő is azt vallja: az élőlények szaporodásának genetikai törvényét a szüntelen önreprodukálás tendenciája határozza meg. Ha azonban ebben az ismétlődő folyamatban *a véletlen folytán hiba keletkezik, akkor a genetikai „sajtóhiba” beépülésével a DNS módosul és már a módosított élő formát adja tovább, az egyre tökéletesebbé válás irányában, a legkülönfélébb élő szervezetek létrehozásával, az egysejtűtől az emberig.* Ez adná meg szerinte a fokozatosan fejlődő élőlények s bennük a fajok keletkezésének magyarázatát. Konceptiójában a véletlen sorozatos beavatkozása tehát olyan változásokat idéz elő a DNS-en belül, amelyek a legfantasztikusabb élőfajok kialakulását idézik elő. A következtetés elfogadásához azonban nagyfokú emberi hiszékenységre volna szükség. Eszerint ugyanis *az Evolúció, az egysejtűtől az emberig, a véletlenszerű „genetikai sajtóhibák” következménye lenne.* A sorozatos véletlen ebben a képben újabb és újabb fajokat eredményez, amelyek aztán genetikailag szintén reprodukálódnak, míg az újabb és újabb véletlen következtében tovább nem növekednek az élőlények fajtái, egyre tökéletesebb formákat eredményezve, egészen az emberig. Az ilyen szabályszerű véletlen – azonban már nem lehetne véletlen. *S hogy a véletlen által becsúsztott hibák eredményeznék az Evolúciót, az olyan volna, mintha nyomdai sajtóhibák révén magyaráznánk, mondjuk, Dante Isteni színjátékának keletkezését.* Ez képtelenség.

Monod főszereplőt csinál a véletlenből az Evolúcióban, holott az csupán statisztika. Genetikai véletlennel meg lehet magyarázni a számi ikreket, a hatujjú kezét vagy bizonyos mellékfajtaikat, de nem az Evolúciót. A televízió képernyője – harminc évvel a jelzett mű megjelenése után – ámulatba ejtő szemléletességgel érzékelteti a DNS kódjait. Képzeljünk el egy hetven kötetes lexikon-sorozatot, benne egy élőlény – mondjuk az ember – genetikai térképe vagy szövegtervezete. Képet kapunk a kódolás rejtélyéről, hogyan alakul ki annak vezénylésével a kéz vagy a láb, sőt az ujjak is. S a biológiában átlag intelligenciájú néző is meggyőződhet arról – a legjellemzőbb példák alapján –, mire képes és mire nem képes a véletlen. Tanúi lehetünk annak, hogy egy genetikai „sajtóhiba” következtében öröklődik az összenőtt két középső ujjal való születés, gyermekekben, unokákban. Halljuk a szülők önvádját: szabad-e ennek ismeretében utódokat nemzeni? Látjuk a kísérleti muslicalegyeket. Vagy a szárnyaik, vagy a lábaik deformálódtak a véletlenszerű „elkódolás” következtében. Még a koleszterin-mentesítő génikus örökség is tudomásunkra jut. De mindez genetikai deformáció. Ilyeneket eredményez a DNS „sajtóhibája”. Hogyan lehetne ezzel elfogadhatóan megmagyarázni az Evolúciót? Annak sűrített képi futtatásán ott vannak a főbb fajok képi ábrái. És a tudományos dokumentumfilmben elhangzik az indokolt szó: „Misztérium”.

Így az „emelkedő véletlen” süllyedő meggyőzést eredményez. A filozófiai reflexió már azt is kiderítette, hogy „véletlen” a tárgyi világban nincs, abban az értelemben, mintha ok nélküli esemény volna. Azt csak mi látjuk véletlennek. A szabályosan visszatérő, „rendszeres véletlen” pedig nem véletlen.

Monod – Teilhard-al szemben – nem fogadja el az Evolúció alapvető célirányosságát. Nem tagadja viszont a célirányos részfolyamatokat. Mi fordítva látjuk: bizonyos részfolyamatok lehetnek a véletlen művei. A „célszerűt” pedig megkülönböztetjük a folyamat „célirányosságától”. A természetben és az élővilágban nem minden „célszerű”, mert vannak a fejlődésnek melléktermékei. Célszerű-e a bölcsességfog bonyolult gyökérzete vagy a vakbél, hiszen az előbbit sok embernek ki kell húzatni, az utóbbit pedig begyulladhat és műtétre

szorul. Mintha nem is volna kimutatható szerepük. *Az Evolúció folyamata, egésze az, amely egészében nézve célirányos.* Hiszen kimutathatóan egyre magasabb rendű lényeket produkál, és a csúcson eljut az ember megjelenéséig. – Hogy mit tud a véletlen? Két jellemző alkalmazására lehetne utalni. Az egyik a rulett. A rulettnél nem lehet előre kiszámítani, hogy annak megforgatott kereke jelzőnyilával melyik számnál áll meg s hogy az piros vagy fekete. Ha bejön a nagy találat, az – úgymond – a véletlen műve. Csakhogy maga a rulett nem a véletlen műve. S a játék is úgy van megtervezve, hogy a „véletlen” a kaszinót segítse. Ezt „tervezett véletlennek” lehetne nevezni. A másik az átlátszó búra, amelyben műanyag golyócskák sokasága van elhelyezve. A golyók szétcsavarhatók. S bennük van elrejtve egy szám. A búra forgatása során a kiszámíthatatlanul összevegyülő forgatagból kiugratott golyócskával lehet korszerűen megoldani a sorsolást, például arra vonatkozóan, hogy melyik két csapat küzd majd meg egymással. Az eredmény a véletlen számlájára írható. A szerkezetet és annak működését azonban meg kellett tervezni. Vajon az ember megjelenése az Evolúció csúcán egy kozmikus sorsjáték végeredménye lenne? Ózonbúra azonban ennél is van. S az űrhajónak tekintett világunkat is meg kellett tervezni valamiképpen, mint a rulettjátékot.

Monod néha úgy tünteti fel saját filozófiájára alapozott nézetét, mintha az a tudomány álláspontja volna. Ez nem korrekt. A sajtóhibák által keletkezett irodalmi remekmű mintájára értelmezett evolúciós koncepció nem képes meggyőzni. Elfogadása már nem is hitet, inkább hiszékenységet kívánna meg a kritikailag igényes filozófiai gondolkodástól. Jacques Monod igazi érdeme és jelentősége az, hogy túlhaladva a darwinizmuson, a DNS megváltoztatásának, az élő szervezet új fajokat alkotó átprogramozásának kérdéseire vezényelte át a fejlődés magyarázatának kutatását. Ez – filozófiai nézetektől függetlenül – megerősíti az alaptételt, miszerint *az Evolúció genetikailag vezérelt.* Hogy aztán ki vagy mi a mögöttes vezérlő, arra viszont világnézeti elfogultságtól mentesen meg lehet egyezni: *a teremtés misztériuma.*



## 7. A teremtmények szolidaritása

A szolidaritás különlegesen vonzó szó jelen világunkban. A tevékeny együttérzés egy csapat vagy egy népközösség határain túlmelegedve már európai szolidaritás formájában is éppúgy jelentkezhethet, mint világviszonylatban, az emberiség perspektívájában. A televízió révén ebben a tekintetben valóban közelebb kerülnek egymáshoz a világ népei. Kiemelt jelentőségű etikai értéke van tehát a szolidaritásnak, amennyiben annak tagjai az ember jó ügye mellé állnak és fejezik ki összetartozásukat. Hiszen nem csupán „együtt vagyunk”, de „egymásért is vagyunk”. Mégis egyre inkább felismerjük, hogy nem csak addig ér a teremtmények határa, ameddig az ember. A racionális kreatúrán túli szolidaritás az, amely a tehetetlenné vált sebesült állat fölemelésében és gyógyításában megnyilatkozik. Számomra emlékezetes, amikor sürgőnydrótok közé szorult madarat szabadítottunk ki néhány gyerekekkel, bonyolult manőver alkalmazásával. Ez még nem „ kozmikus szimpátia”. Egyszerű emberek szava őrzi a motivációt: „Az is az Isten teremtménye...”

Az emberi szolidaritás ősi jelképe Homérosz nagy kalandora, Odüsszeusz, aki tengeri útjának hanyattatásai közben szoroson összefonódik a „társakkal”. És mitológiai figurává fokozódik le emlékezetünkben az egyszemű óriás, mitológiává párolódnak a szirének is. De megmarad bennünk a tenger hullámaival és az örvényekkel küzdő, kifeszült izmokkal lapátot forgató és a szélcsendben előre bukva álomba zuhanó hajósok megnevezése: „A társak... a társak”. A „sorstárs”, „bajtárs”, „embertárs” nevek jelzik ezt a bensőséges összetartozást, amelyet definiálni talán így lehetne: *a sorsközösségüket tevékenyen átérzők összetartozás-tudata*. Teremtményi voltunk sorsközössége az ilyen.

Ez azonban emberek közti szolidaritás. Emberen túli vonatkozásban Noé bárkája vált szimbólummá, a vízözön elől mentett állatokkal. Ezt idézte a Duna nagy áradásakor a Gemenci erdő vadjainak mentése, vízi járműveken. Erre utal, amikor a tűzoltó a megriadt kiskutyát is menti a lángoló épületből. A teremtmények szolidaritása teljesebb öskép formájában az ószövetségi zsoltárokból fogalmazódik meg. Isten dicséretében egyetemes kórossá szerveződnek az emberrel együtt az állatok, sőt a természet jelenségei is. Ez kapott aztán világunkig ható visszhangot Assisi Szent Ferenc Naphimnuszában. A sztoikusok kozmikus szimpátiája is maradandó gondolat, de még elvont és nem igazán hatékony. A romantika természet-szeretete inkább érzelmi jellegű.

A teremtmények szolidaritásának egyre erősödő eszméje a jelenkorra jellemző igazán. Elsősorban a környezetvédelem tárja fel azokat a nyomasztó pusztításokat, melyeket a természet javait és állatvilágát kizsákmányoló ember okozott. A korlátlan haszonlesés profithajszoló szemlélete a világot és a tengereket kimeríthetetlen energiaforrásoknak tekintette. Halban gazdag tengeröblök népei vesztették el életlehetőségüket a mohó és korlátokat nem ismerő kihalászás következtében. Profitot termelni! Öncélúan és bármi áron! Állatfajok tűntek el és hatalmas erdők borította hegyvonulatok váltak karsztokká az ember fékezetlen haszonvágya következtében. Csak elvenni, de nem adni, nem pótolni... Az ember lett a természet nagy fosztogatója, az élőlények rettegett ellensége. A pedagógia csődje, amikor gyermekek madarakon próbálják ki kezdetleges fegyvereiket, nyilat, parittyát, majd a tehetősebb családból való a légpuskát. A pedagógia csődje, hiszen még A sakál napja című, világsikerű film mindenre elszánt bérgyilkosa is egy dinnyét tűz ki a karóra, amikor új fegyverét kipróbálja. Nem állaton kísérletezik.

A környezetvédelem nagy elánnal szervezi meg a természet önvédelmét, amely egyúttal az ember önvédelme is. Ehhez járul a filozófia gondolati felzárkózása, azon belül pedig az etikáé. Észre kell vennünk, hol hibáztunk, amikor kihagytuk szolidaritásunkból az állatokat. A görögök és rómaiak által még „barbároknak” tekintett ázsiai népektől volna tanulnivalónk ebben a tekintetben (pl. a meditáció). Filozófiánk s benne etikánk önvizsgálata fogalmazódik

meg a teremtmények szolidaritásának egyre nagyobb visszhangot keltő eszméjében. Gondolkodásunk nem szakadhat el jó irányba forduló cselekvésünktől.

Az emlékezet kiválogatja bennünk, amit igazán érdemes megőriznie. Olykor értelmünknel is avatottabban különíti el a lényegest a lényegtelenről. Vannak etikai normáink, amelyek beváltak és hatékonyak, de hiányzik belőlük a ruganyosság és a tágasság. Beszűkülve rutinizálódnak bennünk. „Adj valamit a koldusnak”. „Ne légy igazságtalan ítéletedben”. Még azt a mondást is megfogalmaztuk, hogy „Ki a virágot szereti, rossz ember nem lehet”. S ez már jele az élő természet iránti érzékenységünknek. Az állatokkal való magatartásunk etikája viszont már hiányosnak tűnik. Akad azért egy-egy közmondás, de az csak látszólag érinti kibővítendő etikánkat. Azt mondjuk például: „Közös lónak túrós a háta.” Ez a közmondás azonban nem a szánalmat fogalmazza meg, hanem arra utal: jobban lehet kihasználni az állatot, ha nem adjuk közpédára. A lovak, igen, a lovak... Domesztikálásuk óta az ember leghűségesebb társai. Bizonyos példányaikban a teremtés legszebb állatai. Például Maulbertsch ihletetten megfestett képén. A mitológiában, meséinkben szárnyakon emelkednek az üdvözült magasba. Igazában a Vadnyugat pionírjai fogalmazták meg a lovakkal együtt érző ember etikai parancsát, kategorikus imperatívusként, hogy a törött lábú állatot le kell lőni. Kíméletből. Erre utal a méltán híres film címe is: „A lovakat lelövik, ugye?!” De a második világháború frontjának végső periódusában a bevonuló katonák nem lőtték le a szenvedő állatokat. A haldokló lovakat. Ott vonaglottak napokon keresztül az út szélén. S megmaradtak bennem traumatikus emlékként, hogy mivé lett az ember, ez a minden iszonyatra is képes teremtmény, s hogy mivé lett egy forradalmi eszme a valóság talajára kiterítve. Mert persze hogy nem felejttem az ártatlanul elhurcoltakat, és nem felejttem a meggyalázott asszonyokat. Először őket nem felejttem. Valahogy mégis azt érzem, hogy az emberség elvesztésének gyötrelmes kritériuma az, ahogyan a lovakkal bántak, az ember legrégebb barátaival az állatok között. A lovakkal, amelyeket tudatalattimból felszökő ősi sejtelmek nyomán gyermekkoromtól rajzoltam, egyre csak rajzoltam. És most is rajzolok, kis barátaimnak, lélekben való unokáimnak, a gyerekeknek.

A teremtmények szolidaritása nem maradhat meg absztrakt és egyetemes etikai normaként, amelyet tán csodálunk, de nem gyakorolunk. Az ártalmas állatokat fegyverrel is távol tartjuk magunktól és állatainktól. Mert van, amikor az állatot nem csak az embertől, hanem a másik állattól is meg kell védeni. Elfogadom a szavannák törvényét. A ragadozóknak is élniük kell. Áldozat nélkül nincs élet a földtekén. Nem leszek vegetáriánus, hogy tiltakozzam a csirkék kiontott vére ellen, amely révén az ember asztalára kerülnek. De vétőt emelek sok millió embertársammal együtt az állatok kínzása ellen. Az állatoknak nincsenek jogai. Az ember jogrendjének kell kiterjednie az állatokra is. Az ember az, akinek nincs joga ahhoz, hogy meggyötörje őket. Az embernek kell kialakítani azt a tágasabb erkölcsöt és jogot, amely tekintetbe veszi a teremtmények szolidaritását. Jobban oda kell figyelni az állatokkal való bánásmódunkra. Legyen az is közmondássá: „Ki az állatot szereti, rossz ember nem lehet”. Kivételek persze mindig vannak. Mégis érvényes a szabály. Ma már tudjuk, hogy a sorozatgyilkosok gyermekkorukban állatokat kínoztak. A szadizmus szárnypróbálgatásai... Hogyan bocsássam meg egy rangos újságunknak, hogy egyik hirdetésében ezt olvastam: „A szadizmus akadémiaja”. Meghirdette, mert megfizették a hirdetési díjat. Szerencsére később észbe kapott. Nyilván jöttek a visszajelzések.

Napjainkban már megcsodálnivaló természeti filmek adnak hírt arról, hogyan kellene bánnunk az állatokkal, a körülöttünk lévőkkel, a hozzánk tartozókkal. Nincs szánalmasabb, mint egy adótörvény következtében elzavart kutya, amint az utcán megpróbálkozik csatlakozni valakihez. Hátha befogadják. Igen, a dokumentumfilmek. Megmutatják nekünk, hogyan gyógyítják a sebesült állatot, hogy miért nem engedhetik el a törött lábával kigyógyított, de a rosszul összeforrt törés nyomán a szabadban már életképtelen sasmarat. Jelképek ezek, de a pusztá inlelemnél többet mondó jelképek. Eleven példák, hogy ott és úgy,

ember és állat viszonylatában mit jelent a teremtmények szolidaritása. Ez kifejeződhet egy sztoikus bölcs mondásában vagy Assisi Szent Ferenc Naphimnuszában, de leghitelesebben mégis a teremtett valók összetartozásának öntudatára ébredt konkrét gesztusokban, a magatartásunkban. A gondolat, a filozófiai „okoskodás” nem a tett halála, hanem életre keltője kell legyen. Ebben is.

## 8. Szolidaritás a jövő generációkkal

Az emberi önzés feloldása legtömörebben két szóval érzékeltethető: a „másik” és a „holnap”. Az embertársakkal való szolidaritás megalapozása után, melyet a „másik” vagy a „többiek” szó jelez, a „holnapot” az utánunk következők iránti felelősség érzékelteti a teremtésben. Igazában ennek bölcséleti megalapozása az, ami többrétű és sürgető feladat. Heinrich Böll ismert regénye, az „Ádám, hol voltál?” a második világháború iszonyatát idézi meg s vele kapcsolatban az emberi felelősséget. Új variációja lehetne a bibliai asszociációkat ébresztő és a Teremtő antropomorf módon dramatizált szavát idéző kérdő mondatnak, hogy „Ádám, mit művelsz a világgal, melyet rád bízam?” Ebben a mondatban az ember világfelelőssége sűrűsödik össze, az a világfelelősség, amely oldalirányban a teremtmények szolidaritásában jelentkezik, előrefelé, vagyis a jövő irányában („holnap”) viszont az utánunk következő generációk iránti felelősséggel teljesedik be. Ez ma már világviszhangot keltő jelszó. S határozottan szembeszegül az emberi önzés ismert szlogenjével: „Utánam a vízözön”. Hiszen mindannyiunk tudata mélyén ott lappanghat a kísértő gondolat: „Mit bánom én, mi lesz a világgal, ha én már meghalok”. A környezetvédelem eszméltette rá a filozófiát, hogy szervesen illessze bele ezt a világfelelősséget problémáinak repertoárjába. A világ energiáival való gazdálkodás tehát globális problémaként jelentkezik. A kimeríthetetlen erőtartalékok ábrándképét el kell oszlatnunk. Messzire ható következményei lesznek ugyanis annak, hogyan bánunk a vízzel, a levegővel, az erdőkkel. S ez nem csupán a különböző népek gazdálkodási módját érinti, hanem már az egyes üzemekét, sőt családokét is. Az energiát felelőtlenül eltékozló életforma ideje lejárt. Milyen érveket vehet elő a világ környezeti feltételeire is figyelmet fordító gondolkodás, amikor a közvélemény még mindig az érdekek jelszavától hangos?

Az emberi felelősség motivációs fokozatai egy országon belül jól megkülönböztethetők. Más dolog pártokban gondolkodni és más országban gondolkodni. Tovább menve: más dolog saját országban gondolkodni és ismét más emberiségben gondolkodni. Az emberiség javát keresve pedig más dolog a jelen horizontján gondolkodni és megint más, ha az emberi jövőt is tekintetbe vesszük. Fontos tehát a felismerés, hogy az „Emberiség” fogalma nem csupán horizontális, de vertikális jellegű is egyben. A világfelelősség globális hatókörben mozog (vö. az ózonpajzson ütött rés tudatosulása), de a „holnap” irányában való dimenzió még nem hatóképes igazán. Még nem jutott el az iskolai oktatás szintjéig.

Lehet-e egyáltalán értelmesen megalapozni az utánunk jövő generációk iránti felelősséget, amikor a világ energiakészletének felhasználásával kapcsolatban kénytelenek vagyunk felhagyni a felelőtlen kizsákmányolás törekvésével? A jövő dimenziója az, amelynek felelősségét nehéz megalapozni. Mert a jelenben megértjük, hogy az erdők, vizek és a levegő kímélése közös érdekünk. Csernobil vagy az öbölháború károsító hatása nem izolálható. De az utánunk jövő generációk sorsával törődni, az már a világfelelősség igényesebb etikai problémája. Abban ugyanis nem vagyunk közvetlenül érintettek és érdekeltek. Mivel érvelhetünk?

1. A világfelelősség egyetemesen elfogadott etikai elv lett a globalizáció kereteiben, mint annak lényegi eleme. Ez azonban nem csupán az egyetemes emberi jelennel számol, hanem a jövő felé is irányítja figyelmünket. Tekintettel kell lennünk tehát az utánunk következő generációkra is.

2. Az őstörténet, a vallástörténet, a pedagógia és a politika is alapvető szerepet ad az új generáció fogalmának vagy az ősök generációjának. Arra lehet következtetni, hogy az egyedi lelkiismereten túl van valamiféle egyetemes emberi lelkiismeret is a generációkat illetően. A Bibliában visszatérő szópár a „nemzedékről nemzedékre” (generatione ad generationem). Az uralkodó házak is különleges fontosságot tulajdonítottak a visszamenő és a rákövetkező

generációknak. Nemesi családokban különleges rangja van a „de genere” minősítésnek (pl. De genere Huba).

3. Ha az emberiség „családjáról” beszélünk, akkor komolyan kell venni az utánunk következő generációk életlehetőségét, hiszen a szülők vagy a nagyszülők is komolyan veszik gyermekeik, ill. unokáik sorsát. Ezt nem lehet egyszerűen az érdekek alapján magyarázni. Ez a szülői és nagyszülői lelkiismeret sajátossága. Ennek mintájára beszélhetnénk valamiféle „világlelkiismeretről”, mint a világfelelősség bázisáról.

Az kétségtelen, hogy ez a nagyobb távlatú emberi felelősségtudat nem alapozható önző csoportérdekekre. Föl kell tehát újra fedeznünk, hogy a „felelősséget” nem lehet szekularizálni, közvetlen emberi vonatkozásokra lesűkíteni. Az ember lelkiismerete egyénileg és közösségileg is hordozza etikai magatartásának eredendő jelentését: a Teremtője előtti felelősséget. Az „Ádám, hol vagy?” nyomán kap sajátos visszhangot az „Ádám, hol voltál?” Azt követően pedig – még egyetemesebb jelleggel –, hogy „Ádám, mit művelsz a világgal, amelyet rád bízam?”, és „Ádám, hogyan gazdálkodsz a világ energiáival, hogy ne csak neked, de utódaidnak is maradjon belőle?” A teremtmény tehát nem csupán létével, de felelősségtudatával is Teremtőjére utal.

## V. Filozófia és költészet, Heidegger-triptichonnal

### 1. Költő-e Heidegger?

Martin Heidegger a 20. század egyik sajátos irányzatának, az egzisztencialista filozófiának meghatározó gondolkodója. Versei külön figyelmet érdemelnek, még akkor is, ha a híres emberek nevével fémjelzett költemények nem mindig érnek föl alkotójuk más irányú hírnevéig. Uralkodók esetében a mi Erzsébet királynénk versei kivételnek számítanak, különösen Mészöly Dezső avatott és érzékeny finomságú fordításában. Ezek beleférnek az irodalomba. Martin Heidegger versei azonban nem úri kedvtelésből íródtak. Hogy értékelésükben mégis fönntartásokkal lehet élni, s a kérdést a tiszteletlenség árnyéka nélkül lehet fölteni, annak egyszerű a magyarázata. Heidegger maga tagadja, hogy ő költő is volna, nem csupán filozófus. Költeményeit tehát másképpen kell olvasnunk, mint a költőkét általában. Az ismert képlet szerint: versei kulcsot adnak filozófiájának jobb megértéséhez, miközben filozófiája nélkülözhetetlen verseinek értelmezésénél.

Ezeket a költeményeket tehát nem könnyű kategorizálni. Indokolt viszont a kérdés: költő-e egyáltalán Heidegger? Pontos-e a kijelentési forma, ha a kötetet olvasva megtoldjuk alkotói rangját, így egészítve ki azt: filozófus és költő? A válasz maga is filozófiai-esztétikai reflexiót igényel, a lényeges jellemzők földerítésének szándékával.

Kiindulásul a Nietzschével való összehasonlítás kínálkozik. Hiszen Heidegger a minden érték átértékelésének filozófusától is tanult, ha nem is tanítványi minőségben. Nietzsche azonban költő is, a szó esztétikai értelmében. Ezt ő sem tagadja. Sőt filozófiai „imázsát” kockára téve vallja meg magáról, az örülltet párosítva: „Du Narr, du Dichter”. S ez úgy szakad ki belőle, mint valami nyilvános gyónás. Mintha azt mondaná: nem vagy te vérbeli filozófus, csupán költő. Költő a filozófiában is! Az viszont nem tagadható, hogy költőnek sem akar ki. Hiszen ő írta meg a világirodalom egyik kivételesen nagy versét, amely számos antológia mintadarabja. És remeklés Képes Géza fordítása, ezzel a címmel: „Elhagyatva”. Az asszociációk mai közegében azonban így is fordíthatnánk a „Verinsamt”-ot: „Hajléktalanul”. Hiszen a metafizikai hajléktalanság megrendítő vallomása. Az Isten létét tagadó egzisztencializmus létárvaságának mélyről jövő jajkiáltása ez a vers, kivételes visszhangot keltő záradékával: „Jaj, akinek nincs otthona”.

Nietzsche idézett verse filozófiájától elkülönítve, tehát izolált esztétikai mivoltában is remekmű. Ezt csak vérbeli költő írhatta. Heidegger versei ezzel szemben nem választhatók el a filozófiájától. Inkább az ontológiai, mint az esztétikai információk kategóriájába sorolhatók. Talán a korai versek tekinthetők kivételnek. Azok viszont inkább kísérletek csupán. Jelzések, hogy ebben az irányban is elindulhatott volna. Nyitva lehetne az út számára az irodalom felé is, de Heidegger a filozófiát választotta. (Pilinszknél ez megfordítva történt). Ettől függetlenül, a „Korai versek” egy-egy darabjában megtaláljuk a később kibontakozó filozófia jellemző vezérgondolatának előrejelzését, főként ami a halálra vonatkozik. A „sötét partok” és a „sivatag” képei már sejtetik a létélmény, a későbbi „filozófiai tapasztalat” jellemző motívumait (vö. Esti séta a Reichenau). Arra is érdemes odafigyelni, hogy fiatal éveiben nem a felhőtlen szerelem ihleti a még várakozó állapotot, hanem az Olajfák hegyének órái (vö. Ölbergstunden). A tavaszi fák lombjai is beleremegnek, amikor az elmúlás fuvallata meglegyinti őket (vö. Sterbende Pracht). A filozófiai töltetű versek az Intelmekkel kezdődnek.

Költő-e Heidegger? Sajátosan filozófiai ihletésű verseiben nem esztétikai, hanem ontológiai értelemben az. Ezt a versforma is elárulja. Ezért némileg zavarólag hat, ha ebben a

periódusban egy-egy rímes vers is belekeveredik a sajátos ritmikájú szabad versek közé, amelyek inkább megfelelnek formailag az ontológiai küldetésű üzenetnek, amelyben „A gondolkodás költői jellege még el van rejtve”. Már sejti, hogy az elvont fogalmi kategóriák nem alkalmasak a léthangulat kifejezésére, mint ahogyan a pillanatnyi hangulat költői rögzítése sem. Őt egyre inkább „a lét beszéde” érdekli. Ezek már a Hölderlinhez és a misztikusokhoz való kötődés előjelei. A sajátosan filozófiai ösmintát pedig Parmenidészben találja meg, akinél a filozófia a költői nyelvvel fonódik össze. Nem arról van szó tehát, hogy Heidegger filozófiai költeményeket akar írni. Ő kifejezetten a léttel való találkozást keresi a szavakban: a létmisztika beszédmódját. Henri Bremond már avatottan elemezte költészet és misztika rokonságát. Heidegger pedig a költészet létvallomását keresi a maga kísérleteiben is. A kanti filozófia nyelve – a maga szenvtelen, racionális kategóriáival – erre nem alkalmas. A tiszta ész nyelve és a költői-misztikai nyelv dilemmájával találja magát szemben. Maga a „lét” szó is új értelmet kap nála. A „Sein” szó helyét átveszi a „Seyn”. Előbbi a lét racionális fogalma, utóbbi egy sajátos létmisztikára utal. A „Létért való küzdelem” metafizikai változata ez.

A heideggeri „Semmi” fogalma a középkori misztikából vétetett. Nem Isten tagadását, hanem észkategóriáink tehetetlenségét jelzi. A Lét mint Seyn elérhetetlen a kategorikus észfogalmak számára. A „racionális létmisztika” azonban legyőzheti a „tiszta ész kritikáját”. Heidegger „ateizmusa” felületes megállapítás. S ha versei kulcsok filozófiájának megértéséhez, akkor használni kell ezeket a kulcsokat. Verseiben szó van a „végső Isten állhatatosairól”. S arról is, hogy „Egyedül övé a döntés”. Az idő a kezdettel van eljegyezve, a vég azonban az Örökkévalóságban van elrejtve, fönntartva az „állhatatosaknak”, akik nem vesznek el az időben. Az időbeli létezés a „várakozás” egzisztenciális formája. Ez a „várakozás” pedig a távoli maradandóságba való megérkezésre irányul. Heidegger ebben a középkori misztikus, Eckhardt mester kései tanítványa. Ezt írja például: „Ami a világ nyelvében kimondatlan, ahogy a betű és az élet régi mestere, Eckhart mondta –, abban igazán Isten az Isten”.

Akkor honnan mégis az ateizmus gyanúja? Heidegger tudatosan föl vállalja a filozófus szerepét, a „földi utat” a Kinyilatkoztatáson innen, de a kanti filozófián túl. A volt jezsuita-növendék persze ismeri a Kinyilatkoztatást, de mint filozófus nem veheti számításba. Ettől a német egzisztencializmus másik gondolkodója, Jaspers is távol tartja magát, bár nyíltan megvallja a „filozófusok hitét”. Alapvető belátása azonban ebből a mondatból olvasható ki: „A világ elsötétedése sohasem éri el a Lét világosságát”. Tehát a „Weltnacht” heideggeri értelme nem a fény tagadása. Sőt az egzisztenciánkban megtapasztalt „létárnyék” feltételezi a végső Fényt.

Filozófiai alapállása nem a metafizika tagadását jelzi. Kérdésföltevése ugyanis tipikusan metafizikai, bár egyszerűségében annak legmélyébe világít be: „Miért van inkább a valami, mint a semmi?” Fogalmazásában ez annyira elementáris, hogy a gyermek is megérti, de a filozófus padlóra kerül tőle. Heidegger nem akarja néven nevezni a Kimondhatatlant, bár Isten neve és a teológia általa javasolt útja többször előkerül írásaiban és előadásaiban, de már inkább a háború után, amikor megfosztották katedrájától. Ez a jellegzetes „létmisztika” periódusa, melyben a gondolkodó mint „a lét pásztor” kap szerepet. Szakadatlanul küzd a skolasztika fogalmai és az antropomorfizmus ellen. Az analógia mentő elvét nem képes beilleszteni filozófiájába, holott a hasonlatszerű beszédet sem ő, sem kedvelt költője, Hölderlin nem tudja kikerülni. A filozófia beszédmódja szerinte akkor volna hiteles, „ha képtelen volna kimondani azt, aminek kimondatlanul kellene maradnia”. Heideggeri aforizma ez, amely a metafizikát megcélzó emberi beszéd iránti szkepticizmust fejezi ki, Wittgenstein nézetével rokon módon, mégis sajátosan. Ő ugyanis a „létmisztika” nyelvével kísérletezik, sőt a szokatlan jelbeszéd szárnypróbálgatásaitól sem riad vissza.

Sajátos atmoszférájú és új keletű filozófiai misztika útja nyílik meg tehát előttünk Heidegger verseit olvasva és elemezve, amely Pilinszky költői „egzisztencializmusában” is visszhangra talált. A „Godóra várva” című és világviszhangot keltő színpadi mű is tőle kapja alap gondolatát. Az emberi egzisztencia lényegében „várakozó lét”. Ezt fogalmazza meg az *Utak* című vers befejező mondatában:

*„És újra az óvatos sötét  
nyomorúsága  
a várakozó fényben”* (vagy inkább: a fényre való várakozásban).

Költő-e Heidegger? Inkább ontológiai, mint esztétikai értelemben az. Annyira, hogy maga még az irodalmi rangú igazi költőket is elsősorban ontológiai mércével méri. Ismert dolog, hogy mennyire méltányolta Hölderlin költészetét, épp emiatt. Szerinte ugyanis Hölderlin közelebb került a Léthez az ő sajátos költői nyelvével, mint az elméleti filozófusok. Heidegger tehát a létezés, az egzisztencia beszédének szemszögéből méltatja a félig elborult elméjű, mégis csodálatos nyelvi és képi világot teremtő romantikus költőt. Nem az esztétikai szépség, nem a szeszélyes hangulatok dalnokát látja benne, hanem azt az énekest, aki képes megérinteni a létet, legalább kivételes belső megvilágosodásainak villámfényénél. Erről így vall:

*„Énekelni és gondolkodni: ezek a költészet szomszédos fatörzsei.  
A létből sarjadnak és belenyújtóznak az igazságba.  
Viszonyuk gondolatainkba idézi, amit Hölderlin az erdő fáiról énekel”:*  
*„És ismeretlenek maradnak egymás számára,  
a szomszédos törzsek, amíg csak állnak”.*

Költő-e Heidegger? – tér vissza refrénszerűen a kérdés. A válasz pedig befejezőként is az: költő, de nem a szó esztétikai, irodalomtörténeti értelmében. Inkább ontológiai horizonton. Bizonyos értelemben ő is a „lét misztikusa” szeretett volna lenni, Parmenidész kései utódaként, a középkori Eckhardt magiszter nyomain, de Platónnal is szellemi rokonságban. A skolasztika nyelvén megfogalmazott esszenciákon és a kanti kategóriákon túllépve lett a modern egzisztencializmus elkötelezettje és egyik meghatározó gondolkodója. A hitleri Németország elvárásainak nyomása alatt helyzeténél fogva járulékos kompromisszumokra kényszerült. Filozófiájával azonban nem hódolt be. Amikor hazafiságáról kellett számot adnia, akkor is – jellemző módon – az allemannok törzséhez tartozását vallotta meg, a vezér által egyenruhába öltöztetni kívánt „germányságon” belül, saját népközösségének dialektusa mellett is állást foglalva.

A szekularizált európai gondolkodás légkörében élt, és azt fogalmazta meg a maga egyéni módján. Ennek köszönheti gondolatainak kivételes visszhangját. Mégis keresztény módon kívánt a halálba menni. Sírja így visszavonhatatlan jele végső döntésének. Megtapasztalta emberi létünk tévútjait. Felismerte, mit jelent a világosságra várni a világban való létezés sötétjében, a „Weltnacht”-ban. Átélt, amit egyik mestere, Nietzsche igazi költőként, mégis a metafizikai hiányérzet ihletében megfogalmazott:

*„A varjúraj – város felé surrog tova.  
Hó lesz hamar.  
Jaj, akinek nincs otthona”.*



## 2. Heidegger és Hölderlin

Az irodalomtörténet már megállapította Johann Christian Friedrich Hölderlin helyét a múlt költőinek szellemi értelemben vett panoptikumában (1770-1843). Gazdag és sokoldalú filológiai kutatás foglalkozik a nagy német költő irodalmi hagyatékával, amely értékét tekintve nem egyenletes. Szilárd ítéletformák rögzítik jelentőségét, mely túlmutat az irodalmon. Filozófiai visszhangját azonban elsősorban Heideggernek köszönheti. Hölderlin a korai romantika törekvéseiben Novalissal rokon, őt azonban irodalmi hatásában felülmúló alkotó. A romantikus költészet kora és szellemi közege már a goethei klasszicizmus ellenlábasa. Jellemzője egy sajátos zseni-kultusz, a vulkánkitöréshez hasonló tudatalattival, mely esztétikai rangra emeli az örületet, ha az alkotói formában jelentkezik. Irodalomtörténeti megállapítás, hogy ebben a tekintetben inkább a német szellem jelemzője, míg a franciák jobban kötődnek a klasszicizmushoz. A romantika legjellemzőbb művei és alkotói az ösztön és sors drámai örvénylésében forognak, vagy Hölderlin jellemzésével: „a szakadék vonzásában” szédelegnek. Ez lehet a heideggeri „Abgrund” visszatérő fogalmának inspirálója. Ha az őt érő hölderlini „sugallatot” kutatjuk, érdemes megidézni a legfontosabb mozzanatokot a költő sorsából.

Hölderlin – hivatalnok fiaként – 1788-tól Tübingenben tanul teológiát a protestáns fakultáson. Jenában folytatja tanulmányait. Ott találkozik a klasszikusok nemzedékének ünnepektől fejedelmével, Goethével. A generációs ellentétek az irodalmi érzékenységnek ezen a magaslatán még fokozottabban jelentkeznek. A költő – minden jel erre mutat – Jenában kapta meg első kudarcélményét. Hiszen – bár Schiller eleinte segíti – Goethe ítélete világosan és egyben lesújtóan kimondja, hogy a klasszicizmust tartja egészségesnek, a romantikát pedig betegnek. Nem nehéz elképzelni, milyen sebet kaphatott a neurotikus érzékenyséű Hölderlin, aki Hegellel együtt Fichtét hallgatta Jenában. Heidegger szellemi szimpátiájának első fogódzópontja talán épp ebben lelhető meg. Hiszen a korai romantika nemzedékének „minden útja a filozófiához vezetett”. A költészet tehát a romantikusoknál is találkozott a filozófiával, mint az antik görög világban Parmenidésznel.

Hegel a későbbiekben a történelem-filozófia felé fordul, Hölderlin pedig az ókori görög szellem megszállottja lesz, de a történetiség benne is nyomot hagy. A német romantika azonban az idealizmussal is szövetkezik. Ennek pedig Platón az inspirátora. A platóni ideavilág viszont sajátos módon realizálódik Hölderlin tudatában, épp a görög múlt idealizálása révén. A jeni kudarc nem csupán Goethe nyomasztó és taszító tekintélyében válik számára keserű tapasztalattá, hanem – feltehetően – szellemi vetélytársának, Novalisnak kivételes népszerűsége által is. Novalis a jeniai kedvence volt, akit rajongók köre övezett, és ez a kör nem fogadta be igazán Hölderlint. Ez a költő a rousseau-i ihletésű természet-szeretetet annyira átérzte, hogy szinte „azonosította magát a természettel”. A romantikusok múltba vágyása azonban őt nem a görögök, hanem a középkor világa felé ragadta el. Mindez az elérhetetlen utáni sóvárgás „Kék Virágának” nosztalgiájával társul költészetében. A romantikus érzések szertelenségére vall, ahogyan a félig még gyermekleány-szerelmesének korai halálára reagál. Egy időre önkéntes „száműzetésbe” húzódik vissza, az emberi kapcsolatokból önsanyargató búskomorságában szinte kiszakadva. Egy új szerelem azonban újra életre kelti. A romantika magatartás-modellje ezzel adva volt Hölderlin számára. Az ő sorsában is jellemző lesz a természet iránti – rousseau-i ihletésű – rajongás, a múlt felé fordulás idealizmusa és az önmaga belső világába való szellemi száműzetés, de már az elborult elme kényszerűségében. Jena azonban még az említettek miatt készítette menekülésre. Természet iránti rajongása pedig sajátos filozófiai-vallási színezetet kap és egybeolvad a görög igézzel. Így áll elő az a paradox helyzet, hogy a korai romantikusok – közöttük különösen Hölderlin – megszállottabb nosztalgiával fordulnak a görög múlt felé,

mint Goethével a klasszikusok. Ezáltal a Fröhromantik képviselői készítik elő Byron tettekre és immár végső elszántsággá felfokozott görögség iránti romantikus vonzalmát. Ez azonban már a romantika „második nemzedéke”.

A filozófiában, teológiában járatos és az irodalomban alkotói minőségben otthonos, megjelenésében pedig vonzó Hölderlin megfelelő referenciával rendelkezik ahhoz, hogy 1796-ban, huszonhat évesen nevelői állást kapjon Frankfurtban egy jómódú bankár családjánál. Beleszeret a ház asszonyába, Susette von Gontardba, aki verseiben a Diotima fedőnevet kapja. Az asszony szimpátiája is nyilván felébred iránta. A fiatal, művelt nevelő sajátos szituációja ez, melynek témája visszatér a regény-irodalomban, majd a filmekben. A romantikusan fellángoló érzelmek ihlető hatása az ekkor írt műveiben nyer bizonyosságot. Ez a különösen termékeny időszak. A Heideggerre való hatás tekintetében ki kell emelni az Empedoklész halála c. befejezetlen drámát. A költő rajongása műveiben megírt titkos vallomás. Nem történik semmi kompromittáló. Hölderlin nem Julien Sorel. A romantikus érzelmeket azonban nem lehet három éven át titokban tartani. El kell hagynia a házat, mégpedig minél messzebbre költözve. A jómódú polgári család franciás neve talán következtetni enged arra, hogy a Bordeaux-ba utazást ők intézik. A franciaországi út különben is jelenségnek számít az időtájt, a forradalmi eszmék által megérintett német patrióták körében. A romantika fenegyereke, Kleist, 1801-ben utazik Párizsba, akkor, amikor Hölderlin Bordeaux-ba. S mindkettő kiábrándultan tér vissza onnan. Franciaországban akkor is gyanús volt az „idegen”. A lesújtó megjegyzés: „étranger”, olykor úgy kellett viselni, mint valami szégyenbélyeget. Hölderlin kiábrándulása a végzetesebb. A rendkívül érzékeny fiatal költőt a jenainál is súlyosabb lelki sérülés éri. „Diotimától” való kényszerű elválását betetőzi az, hogy így hazájából is kiszakad. Nyilván ennek emlékezetében írja le azokat a sorokat, melyek kivételesen erős visszhangot keltenek Heideggerben:

„wir haben fast die Sprache in der Fremde verloren”.  
 „majdnem elvesztettük a nyelvet az idegenek között”.

Heidegger számára a gondolkodás „háza” a nyelv. Így a nyelvet vesztett ember „hajléktalan” marad. Ferge Gábor lényegre mutatóan utal erre, az egzisztencialista filozófust kommentálva: „Már Hölderlin észrevette, hogy az idegenben nyelvet vesztő ember számára egyszersmind üressé, hontalanná lesz a világ”.

Hölderlin 1801-ben, Napóleon első konzulságának zavaros időszakában, a forradalom utórezgéseinek idején kerül Dél-Franciaországba, amely kiváltja a benne lappangó elmebajt. Amibe a deprimált lelkű költő belecsöppent, az a gyűlölet és gyanakvás atmoszférája. Holott nyugalomra és vigasztalásra lenne szüksége. A hármas lelki sebet hordozó, idegenbe sodródott Hölderlin nem bírta elviselni a rászakadó megpróbáltatásokat. Elborult elmével kényszerül hazatérni. Átmeneti javulása néhány évig tart csupán. Ekkor születnek a Rajna hömpölygésére emlékeztető ódái (Der Rhein). 1807-től elméje végleg elborul. Egy asztalos házában toronyszobájában él Tübingenben, a Neckar partján, „mennyei fogságában”, 1843-ban bekövetkezett haláláig.

Amikor újra fölvetődik a kérdés Heidegger választását illetően, hogy miért éppen Hölderlin, a feleletet a német gondolkodó fiatalkorának költői periódusa alapozhatja meg. A Neckar parti toronyszobát nyilván ő is meglátogatta. Aki ott járt, nehezen felejtí az elborult elméjű Hölderlin tartózkodási helyét a kerttel, amelyben sétált, nézte a felhőket, a virágokat és a folyót, melynek vize akkor még nem volt szennyezett. A költő gyakran hallhatta a Neckaron csónakázó egyetemista fiatalok énekét is, amely felszakította benne fiatalsága emlékeit. Heidegger ismerte mindezt. Láthatta a megmaradt kéziratokat. Már a gimnáziumi évek során fölfigyelt Hölderlinre, s különösen megragadta őt a Himnusz a Rajnáról című ódából egy mondat: „Az maradsz, aki kezdetben voltál”. „Denn wie du anfiengst, wirst du

bleiben”. Heidegger fiatalkori versei közt nyomozva az „Ölbergstundenben” megírt olajfákhegyi ihletésű költemény emlékeztet leginkább a hölderlini sors-hangulatra. Keletkezésének lelki háttere ugyan rejtélyes, mégis utal a közös lelki hullámhosszra. A szenvedés, a magány, a misztikai vonzalom nyilván megalapozza a Hölderlin költeményei felé megnyíló, majd egyre inkább elmélyülő érdeklődést, mely több, mint a bergsoni értelemben vett „szellemi szimpátia”. Már 1908-ban meghatározó élmény számára Brentano disszertációja mellett Hölderlin költeményeinek reklám-kötete. De ez még nem igazán az, ami miatt Hölderlint választotta.

A létélmény filozófusai nem kerülhetik ki a „sors” fogalmát. Az emberi egzisztencia ugyanis a sorsban realizálódik. Ez Heidegger hangsúlyos fogalmazásával: „Das schicksalhafte Geschick des Daseins”. Hölderlinben pedig tragikus hatással jelenik meg a sorstényező. Ő maga is ráérez erre. Versei között ezért nem csupán költői értékeivel, hanem egzisztenciális értelemben is kiemelkedik a „Hyperions Schicksalslied” (1794). Megjelenik tehát nála, mégpedig a létélmény hitelességével és hangsúlyával a „Schicksal” szó, a „Sors”, melyet már mélylélektanilag is elemeznek – például Szondi Lipót –, túl a filozófiai reflexiókon. Ha a kor vezető irodalmi tekintélyét, Goethét megidézzük, vele kapcsolatban eszünkbe sem jut ez a szó: „sors”. Goethe irányítja a sorsát, Hölderlin pedig elszenvedi. Őt már megragadja a sors és kényszeríti, sőt leteperi. S ha a kérdést szorosabbra fogva úgy tesszük föl: miért éppen Hölderlin, miért nem Goethe az, aki Heideggerre ilyen kiemelkedő és tartós hatással van, akkor már sejthető a válasz. Az emberi egzisztenciába írt sors az, amely az egzisztencializmus irányzatot teremtő német gondolkodóját erősen foglalkoztatta. A heideggeri kérdés – amint azt Fehér M. István elemzi – tipikus sorskérdés: „Ki tehet arról, amilyen vagyok?” A válasz: „én magam”. Ez azonban még nem a hölderlini indítás válasza. A kései Heideggernél ismerhető fel a költő igazi hatása, amikor a létezésre rásejtő költemények veszik át a szót a racionális fogalmaktól az ő létmisztikára áthangolt filozófiájában. Ebben a perspektívában az emberi akarat már korántsem olyan domináns tényező a világban való létformában, mint azt például Nietzsche Wille zur Macht-ja sugalmazza. A sors egyre inkább szóhoz jut abban a kérdésben: „Ki tehet arról, amilyen vagyok?”. A válasszal kapcsolatban a német szellem három jellemző megnyilatkozása idézhető. Goethe mintha fölényes gesztussal irányítani kívánná saját sorsát. Beethoven „torkon ragadja a sorsot”, és mint valami titán szembe száll vele. Hölderlin megadja magát sorsának. A sors elleni lázadás beethoveni kísérlete csak drámatörődékének főhősében jelenik meg. Empedoklész teszi meg azt a végső lépést, melyet a szertelenül romantikus drámaíró, Kleist öngyilkosságával végbevisz. Empedoklész beleveti magát az Etna kráterébe, a tűzhányók testvéreként, hogy egyesüljön azzal az őstitokkal, amely őt a létbe vetette. Vajon nem ez adott indítást a heideggeri „létbevetettség”, a „Geworfenheit” megfogalmazásához?

Hölderlin passzív karakter, szelíden érzékeny befogadó alkat, akit azonban kész tények elé állítanak a körülmények. És nem csupán a körülmények. Voltaképpen benne igazolódnak szembetűnően a görög aforizma rejtelmes szavai: „ethosz anthrópú daimón”. A mondást pontosan lefordítani aligha lehet. Az „ethosz” szó éppolyan gazdag árnyalatú, mint a „daimón”. Szondi Lipót a maga mélylélektani rendszerében úgy hasznosítja a fordítást, hogy az beleillik a Hölderlinre tekintő reflexióba. Eszerint: az ember sorsa ösztönalkatában, irracionális lényében van megírva. A Svájcba emigrált magyar pszichiáter, Szondi Lipót elfogadja az „irányítható sorsot” – ez Goethe –, de erős szerepet ad az irracionálnak, a „daimónnak” is. Ebből jön a „démonikus” jelző, de az félrevezető. Hiszen Szókratész „daimónja” például kifejezetten a lelkiismeret jó szellemére vonatkozik. A keresztény teológiában pedig akár a Szentlelket is jelenthetné. A „sors” fogalma a klasszikus görög filozófiában és irodalomban is szerepet kap, de inkább képi megjelenítésben (vö. a Párkák, Hölderlinnél versében is!). Aiszkhülosznál már a dráma lényegi eleme a sors. A „titán” szimbólummá váló alakjában a prométeuszi vakmerőség fogalmazódik meg: a hős, aki

szembeszáll az istenek végzésével. Aiszkhülosz maga is ezzel volt szolidáris, amikor drámáiban „a lét problémáival, s az emberiség sorsával viaskodott” – írja Babits Mihály.

A romantika a görög szellem ihletésére újra fölfedezi a sorsot, mégpedig annak legdrámább formáját: azt, amely szabadjára engedi a tudatalatti „démonait”, amelyben túlteng a „dionüszoszi” elem a goethei értelemben vett klasszikusok „apollói” harmóniájával szemben. Hölderlinnél azonban nem az indulatok végletes elszabadulásáról van szó – a „harag lelke” ez –, hanem arról, hogy személyében a romantikus költő kifejezetten megadja magát érzelmeinek, hangulatainak és sóvárgó vágyainak a költészetén belül, s azon is túl. Más szóval: rábízta magát a sorsára, illetve kiszolgáltatottja lesz a sorsnak. Ennek nyomasztó hatását maga is érzi. Így értjük meg az Olümposz iránti legyőzhetetlen nosztalgiáját. A görög istenek az ő jellemzésében „sorstalanok”. Döntő jelentősége van a Hyperion sorsdala c. versében ennek a szónak: „schicksalslos”. Az isteni valóság fényel átjárt szférájában meglelt „ideák világa” ez számára, akiben nyomasztóvá válik az emberi egzisztencia „árnyéka”: a sors által letepert lét. Az örök fény és nyugalom hazája az istenek hona, „in stiller ewigen Klarheit”. Nekünk pedig, „átok verte halandóknak”, az a sors adatott, hogy ne legyen maradandó városunk a földön, hogy a folyó hullámaiként szitról szirtre zuhanjunk az Ismeretlen szakadéka felé, hányódva az órák és évek szabta időben, ahogyan a Hyperion sorsdala fogalmazza. Hölderlinnél tehát már hangot kap az emberi egzisztencia bizonytalansága, kiszolgáltatott volta és időbelisége. Így erről az oldalról is közelebb kerülünk a megfejtéshez: miért éppen őt választotta Heidegger, és – a kortársi szembesítésben – például miért nem Goethét.

A hölderlini hatás rejtvényének megfejtése azonban nem merül ki az elmondottakban. Tovább kell kutatni. A romantika sajátos felfedezéssel gazdagítja a zseni fogalmát. Arisztotelész – és vele rokon módon Goethe is – csupán „egy szemernyi örületet” engedélyez a zseniknek. Ez azonban tipikusan „apollói” megfogalmazás. A romantika fölfedezi a zseni „dionüszoszi” formáját, amelyben a ráció az irracionalitás kiszolgáltatottja lesz, bizonyos esetekben egyenesen annak áldozata. Hölderlin is, Kleist is a zseniknek ebbe a kategóriájába tartozik. Mindkettőt elnyeli a sors dionüszoszi „szakadéka”. Hölderlin azonban mégis kivétel. Benne található az „apollói” a „dionüszoszival”. Az elborult elme ugyan a romantika sajátja, de a benne föltörő vágy a tiszta fény és örök harmónia után már a klasszicizmus jellemzője. Kleist extravagáns életformája szembetűnő ellentétben van Hölderlin toronyszobai magányával, bár ő is bejárta már a „városokat”. Ellentétben van továbbá a „mennyei száműzöttel” abban is, hogy Hölderlin szelíd és szeretetreméltó karakterét borult elméje sem változtatja meg. Ő nem klinikai eset, de létfenntartása tekintetében gondoskodásra szorul. Azok közül való, akiket védetté kellett volna nyilvánítani, mint a nemzeti parkokat. Bár kérdéses, hogy akkor eljutott volna-e az „emberi állapot” szenvedésének olyan méretű megtapasztalásához, melyet Szerb Antal avatott szavakkal jellemez: „kuszált képei közt ott bolyong a legnagyobb fájdalom, melyet költő valaha szavakba tudott önteni”.

Miben rejlik hát és mennyiben romantikus Hölderlin költői zsenialitása? Az újkorban Kant volt az, aki hangsúlyosan tartja fontosnak az alkotó individualitását, azt, hogy senki mással nem téveszthető össze. Brunetiere mint irodalomtudós és kritikus ezzel rokonságban fogalmazza meg, hogy a zsenialitás közös vonásait azért nehéz egyetemes érvénnyel megállapítani, mert az alkotó átütő egyénisége mértékadó tényező: „Shakespeare-t csakis abban hasonlíthatjuk össze Racinnal, amiben összehasonlíthatatlanok”. Megállapítását a jelen kérdésre alkalmazva azt lehetne mondani: Goethe abban közös Hölderlinnel, hogy annyira különbözik tőle. Mindez persze kiélezett paradoxon, hiszen a közös vonások így is megvannak: például az intuitív látás és az ihletettség. Esztétikai értelemben azonban valóban elismert jellemzője a költői zsenialitásnak, hogy az alkotónak nem csupán egyéni hangja van, de megvan a saját látásmódjával a „saját világa” is. Guardini azonban joggal teszi hozzá, hogy az individualitás nem elég. A kivételes rangú alkotó fölfokozott individualitással képes

valami egyetemesen emberit megfogalmazni. E nélkül a zsenialitás extravaganciává fokozódnék le. Kleist meghökkenítő különcsége azonban olyan magatartásforma, amely a drámaíró egyéniségére jellemző, nem az alkotására. Arról Szerb Antal hitelesen fogalmaz: „Csodálatosképpen ez a féktelen lélek fegyelmezett író. Nyoma sincs benne a romantikus elmosódottságnak... tudja, hogy mit akar, és meg is valósítja” (i.m. 483). Ha pedig a kleisti mű extravagáns, mint a Penthesilea, akkor az egyszerűen elveszíti maradandó irodalmi értékét.

Hölderlin zsenialitásának sajátossága Goethével szembesíthető, ami ebből a szemszögből is megmutatja a klasszikus és romantikus alkat különbségét. Goethe minden alkotása személyi kibontakozását szolgálja. Hölderlin személyisége viszont áldozatul esik a műveinek. Goethét megmenti a szentimentalizmus érzelmi túlradásának örvényéből az, hogy kiírja magából a Wertherben. A lelki konfliktus végzetes veszélye: az örület vagy az öngyilkosság. Hölderlin és Kleist nem tud kimenekülni az örvényből. A kanti mérce persze a művekre vonatkozik elsősorban. Hölderlin legjobb költeményei és prózai írásai összetéveszthetetlenül egyéni hangúak, sőt egyéni világot teremtő műalkotások. S hogy Hölderlin egyéni világa legjobb műveiben nem egy örült pusztá különcsége, nem költői extravagancia, arról már a teológus Romano Guardini vall hitelesen, aki az „egyéni” és „egyetemes” érvényesítésének kettős kritériumát megállapítja. A nagyon egyénien megragadott nagyon egyetemes pedig Hölderlinnél nem más, mint a túlvilág-ígézet és a szenttől való megérintettség, a szent valóság jelenléte, amely Hölderlin költészetének vallási dimenzióját megadja. Ő egész egzisztenciájával vallásos költő. A görög mitológiából átvett képek, a politeista asszociációkat ébresztő „istenek világa” megzavarhat bennünket. Ezek azonban csupán színpadi kellékek. Az egyetemessé tehető lényeg ebben a túlvilági derű, a tiszta nyugalom és a fény éteri jelenlétének szuggesztívója, amit ő mélyen átél. Ez pedig örök emberi vágy és sejtelen. Egy tisztultabb világba való sóvárgás költői dokumentuma mindazon írása, melyben a látnok „túllépi az emberi világ határait”. Nála áthatja még elborult elmével írt kusza sorait is a Szent Valóság jelenléte, amely iránt a felvilágosodás irodalma és filozófiája elveszítette érzékét.

A heideggeri „létfelejtés” (Seinsvergessenheit) fogalmát jelentős részben Hölderlin sugalmazza, még a „Heimkunft”-nál is inkább Mnemoszüné c. himnuszával, melyet az egzisztencia filozófusa egyéni módon kommentál. Mnemoszüné neve a német nyelvben: Gedächtnis vagyis emlékezet. Ő az ég és a föld leánya s egyúttal a dal, a tánc és a költészet anyja. S amikor Heidegger Hölderlin visszhangos szavait újra idézi – „majdnem elvesztettük a nyelvet az idegenek között” – , akkor ezt a „létfelejtés” fogalmában egyetemesíti és beilleszti a maga egzisztencialista filozófiájába. Ebből adódik a szekularizált gondolkodás legsúlyosabb problémája, „hogy az Isten hiányát nem képes hiányként érzékelni” – kommentálja Heidegger szavait Ferge Gábor. Az egzisztenciális hiányérzet tehát úgy értelmezhető, mint a szekularizált gondolkodás „emlékezet-kihagyása”. Heidegger ezt mondja ki a Szent nevek hiánya c. filozófikus versreflexiójában, Hölderlinre rezonálva: „es fehlen heilige Nahmen”. A metafizikai hiányérzet egzisztenciális megfogalmazása ez. Mert a metafizika mintegy negatív formában válik megtapasztalhatóvá ebben az egzisztenciális hiányérzetben. Heidegger a misztikusokra jellemző paradoxonnal világítja meg ennek a tapasztalaton túli világnak megsejtését, sőt jelenvalóságát: „Legtávolabbi táj, legközelebbi közelség”.

Mindez talán hozzásegít bennünket, hogy jobban megértsük a rejtvénytyszerű „végső Isten”, vagy a „világéjszaka” fogalmát, épp Hölderlin kísértő jelenlétében. Mindkettő kulcsszó Heidegger létmisztikai periódusában. Az elemzés azonban egyúttal kritikája is egy heroikus kísérlet önellentmondásának. Heidegger nem vesz tudomást a „végső Isten” és a kinyilatkoztatás üzenetének szavakkal, hasonlatokkal való megközelítéséről s az analógia elvéről. Tiltakozik minden antropomorfizmus ellen, közben pedig – Hölderlin hatása ez is –

áldozatul esik a görög mitológia beszédmódjának, amely az isteni valósághoz közelítő emberi fogalmak legsűrítettebb és legjellemzőbb, pedagógiailag azonban kártékony antropomorfizmusa. Hölderlin elméjében és műveiben persze csupán éteri tisztaságával jelenik meg ez a földöntúli világ. A görög filozófusok azonban jól tudták, hogy az Olümposz „istenei” fantázia-istenek. Igaz, Heidegger inkább utalás-szerűen, mintegy idézet formájában hivatkozik az „istenekre”. Félreértéseinket pedig korrigálja a „végső Isten” fogalmával. Hölderlini ihletű a „világéjszaka” is. Hiszen a romantika éteri költője már megrokkant elmével fogalmazza meg, hogy Héraklész és Dionüszosz elvesztésével és Krisztus kereszthalálával beesteledett a történelem és ez az este beletorkollik az éjszakába. A hölderlini „történelem-filozófia” nagyon vázlatos Hegeléhez képest, de fragmentum-jellegében is elválaszthatatlan a „történelem-teológiától”. Egyben helyzetéből adódó pesszimizmusának kivetítése. Heidegger létmisztikájának „Sein” fogalma ugyanígy elválaszthatatlan a „szent” és az „isteni valóság” fogalmaitól, amelyet szerinte a költők szavával lehet csupán megérinteni, az intuíció és a létfuvallat sejtelmével.

Hölderlin zsenijének egy-egy kiváltságos intuíciója viszonylag ritkán villan fel, de akkor elemi hatással. Szerb Antal hitelesen jellemzi ezt mint költészetének lucidum intervallumait: „mint valami villámmegvilágította tájon, hirtelen megdöbbszentő mélységek és szépségek villanak fel, aztán megint elnyeli őket a homály”. Ugyanez elmondható William Blake-ről is. Heidegger ezt a „létfelejtés” ellentétéként és gyógy módjaként értelmezi, és a lét „felfénylését”, „felragyogását” látja a költői intuícióban. De mi teszi különlegessé inspirált állapotát, amely általánosan elismert az alkotó zseniknél, s amelyet filozófiai érdeklődéssel Kant, Bergson vagy Gadamer is elemez s Heidegger sem kerülhet ki? Szerinte csak a költő képes „a tiszta égi látomásokra”. Őt érinti meg az a „létfuvallat”, melyben a Szentlélek ihletének „szélfúvása” kap evilági kifejezést. Vagyis az igazán hiteles költői inspiráció magának a Létnak sugallata, érintése. Ennek pedig lényegi vonása, hogy abban a költő teljes tudatalatti énje benne van. Mert ha a Szentlélek inspirációjától eltekintünk – pl. próféta ihlet –, döntő fontossága van annak, hogy az ihletett állapotban nem csupán egy ösztönös hajlam, hanem a költő teljes irracionális énje vesz részt. Az ihlet a mélylélektan oldaláról nézve: szublimált vágyak, tudatalatti gyökérzetű érzelmi-hangulati belső készletések sugallata.

Hölderlin ugyanakkor mintapélda lehet arra nézve is, hogy az ihletet nem lehet freudi értelmezéssel a libidóra, a nemi ösztönre és vágyakra leszűkíteni, és mint ennek versbe szublimált formáját értelmezni. Nem lehet ezt autentikusan megtenni akkor sem, ha a szerelmi líra fontos helyet foglal el Hölderlin költészetében. Hogy miért nem? Az ő inspiráltsága még szerelmi jellegű verseiben is több a libidó szublimált megnyilvánulásánál. A központi vágy, amely ezt a poézist élteti és egybekapcsolja, túllép a szerelmi vágyon és a már elemzett ideális világ felé mutat. S pontosan ez az, amit Heidegger úgy tekint, mint a Léttel magával való érintkezés lehetőségét. A magyar költészet elemzői Juhász Gyulával kapcsolatban már fölényesen tisztázták ezt, akinek versein erős nyomot hagyott a depressziós karakter. Az Anna-versek azonban meglepő felismeréshez juttatták a kutatókat. Kiderült ugyanis, hogy Juhász Gyula voltaképpen nem Sárvári Annába szerelmes, hanem az „örök Annába”, az Anna néven szólított nőideálba, aki – Goethével szólva – az „örök nőiség”, a „das ewig Weibliche” képviselője. Diotima ugyanezt jelentette Hölderlinnek, mint Anna Juhász Gyulának. A nőiség elérhetetlen ideálját. Ez nem fér össze a reális beteljesüléssel. Goethe pontosan tudta és ki is mondta, hogy ez a fajta vágy „azzal hal meg, amit elér”. Az „égi” és a „földi” szerelem ismert képlete ez. Diotima tehát elválaszthatatlan attól a mitológiai díszletű ideális világtól s vele az „égi szerelemtől”, melyben Hölderlin benne élt. – Ugyanakkor fölfigyelhetünk ebben az összetett vágyban az adleri komplexusra is, ha a pszichiáter tekintetével közelítünk a költő inspirációjához. Ez pedig az én-tudat romantikus jellegű „paranoid” megnyilvánulása, akár Menon hősi álarcát veszi fel Hölderlin, akár a titán-karakterű Empedoklészét. Ez az emelkedett költői öntudat találja meg kompenzációját,

amikor „király-alakban” látja magát, Apolló környezetében, az Olümposz isteneinek társaságában, és úgy érzi, olyan, mint akiket az istenek hordtak karjukon. Talán arra gondolnánk, hogy mindez egy örült rögeszméje s mint ilyen, idegen a hitelesen emberitől. Erre azonban az ismert paradoxon a válasz: mi lenne annyira emberi, mint éppen az emberfölötti?

Örült volt-e egyáltalán a maga hellén „színpadi berendezésű” ideavilágával Hölderlin? Vagy inkább – szellemi rokkantságában is – elővételezője annak a másik világnak, amelynek sejtelmét ősidők óta hordozza az emberiség, és amely szerves része a nagy világvallások, különösen a kereszténység kinyilatkoztatáson alapuló létértelmezésének? Guardini a teológus perspektívájával ezt fedezi föl Hölderlinben: az „isteni szféra” megigézettségét. A pszichiáter legfeljebb azt állapítja meg, hogy szelíd, sőt barátságos lényével nem klinikai eset, bár védettségre szorul. Heidegger pedig – a költő egy-egy világító megfogalmazását refrénszerűen is idézve – mesterének tekinti, keresve az emberi szavak teljesítő képességének határát, amikor a jelenségek – vagy a tények – mögötti valóság megérintése a tét.

Heideggernél Hölderlin hatását mutatja nem csupán az olyan szöveg, amelyben kifejezetten hivatkozik rá, például a költői és a filozófiai nyelv találkozásának viszonylatában vagy a „Szent Nevek” hiányát felröva. Hölderlini ihletésű az is, amikor Heidegger az isteni és az emberi valóság egymásra-találását fogalmazza meg egyik költeményében. A vers sajátos jelentősége abban van, hogy az ezúttal esztétikailag is megáll a lábán, sőt kifogástalan rímeivel, ritmusával és képeinek organikus egységével külön figyelmet érdemel, amit a műfordítás nem mellőzhet:

Nimmt die letzte Glut der Segnung  
erst von dunklen Herd des Seyns,  
dass sie zünde die Entgegnung:  
Gottschafft – Menschentum in Eins.

Égess porrá minden torlaszt,  
izzik a kohósötét,  
Istent s embert egygé olvaszt,  
s fényáldássá lesz a lét.

A vers értelmezése nem nehéz, ha az eredeti német szöveget és a kötet kontextusát figyelembe vesszük, ügyelve a képi egységre. Az emberi egzisztencia kemencesötétje paraszat (Glut) rejt. Ha ezt kiemeljük és paraszai felizzanak, azok lángjával fölegegethetjük azt a gátat, azt a szavakból épült torlaszt, melyet magunk emeltünk az Istenséggel való találkozás elé. A „Herd” ebben az összefüggésben kifejezetten kohót vagy kemencét jelent, melynek sötét mélye az emberi egzisztenciát jelképezi, sőt magát a „Weltnachtot”, a világéjszakát. Az „áldás” az elátkozott emberi létforma ellentéte, az üdvösség jele. Így rokonítható a fényvel, amely a kohó barlangi sötétjének kontrasztja s amely a „megváltott létet” jelenti. Ez a heideggeri létmisztika egyik alapgondolata, mely Hölderlin költői nyelvének visszhangja.

Miért éppen Hölderlin? A végső válasz – úgy tűnik – abban van, hogy Heidegger Hölderlin költészetének egész atmoszférájában, s azon belül annak egy-egy kiváltságosan megvilágosodott szavában, mondatában, szövegében találja meg a Léthez való nyelvi közelítés lehetőségének legalább a fragmentumait. Ez ad indítást számára második korszakának kísérletéhez: megtalálni azt a nyelvet, amely legalább a megtapasztalt világ határain túli felé kinyújtózni képes, a nyelvet, melyre a racionális metafizika fogalmi kategóriái szerinte nem alkalmasak. Mert azt nyomatékosan kijelenti, hogy a „szent nevek” ínségétől szenvedünk. „Létfelejtésünkben” az egzisztenciális vákuum hordozói vagyunk, tehát az igazi valóság hiányának közegében élünk és gondolkodunk. Le kellene már

győznünk az egzisztenciális gátlások „torlaszait”. Bele kellene tekintenünk ínségünk mélyébe, és ki kellene mondanunk végre azt a Nevet, amely önmagát világítja meg és amely az egyetlen hiteles válasz hiányérzetünk mibenlétére.



### 3. Heidegger és Pilinszky

Sohasem találkoztak. Nem köszöntek egymásnak. Nem ültek le egy fekete mellé, hogy a szokványos módon szót váltsanak, legalább annyira, hogy dicsérjék vagy elmarasztalják az időjárást. Ez Angliában már már kötelező. A kultúra igazán rangos szellemiségű tanúi esetében viszont nem a szellemi restség jele s nem az információ-váltás hétköznapi rutinja. Hiszen mindketten megvetik a szokások diktálta illemszabályokat. Egyszerűen arról van szó, hogy sem személyesen, sem alkotásaik révén – és önhibájukon kívül – nem találkozhattak.

Érdemes ezzel kapcsolatban egy oldalpillantást vetni az alkotó szellemek találkozási módjára. Ők ugyanis többnyire nem vonzzák egymást, inkább taszítják. A meteorok legfeljebb ütköznek egymással, de nem találkoznak. Mindegyikük egy külön világ, és ezért aligha lehet közös témájuk, hacsak nem köti őket össze a barátság. Vannak ennek a taszító hatásnak élesebben exponált képei is. Például a századeleji magyar irodalom egyik kávéházi pillanatfelvétele, amikor Ady Endre és Szabó Dezső egymásnak hátat fordítva ül, kiki a maga asztalánál. Nincsenek beszélő viszonyban. Összevesztek talán? Szó sincs róla. Egyszerűen mindkettő tudatában van a maga jelentőségének, a pszichológiájánál jóval nagyobb irodalmi öntudat birtokában. Két külön világ. Más a magyarázat, ha egy költő igazán figyelemreméltó kötetet jelentet meg, s egyszerre azon veszi észre magát, hogy a költőtárs, akivel addig üdvözölték egymást, most „nem köszön”. Elmegy mellette. Ilyesmi persze alig képzelhető el Angliában. Ott más a légkör. Ott inkább semleges és veszélytelen témákkal térnek ki egymás útjából. Például pár szót váltanak az időjárásról. Megmaradnak az udvariasság határain belül. Így viszont nem lehet „találkozni”. Pilinszky még ebben is eredeti. Amikor nagyon megragadta őt egyik nyugati író társának darabja, följánlották neki, hogy találkozhat vele. Ő elhárította az ajánlatot. Azt mondta, hogy a darab révén már megtörtént a találkozás. Amikor pedig a Poetry International c. költő-világtalálkozó egyik közép-kelet-európai résztvevőjeként ott lehetett a Queen Elisabeth Hallban, a kezdetekről így számol be: „A költők tisztos távolból óvatosan méregették egymást”. Kivételek persze mindig akadnak. Mint például Magyarországon Bartók és Kodály barátsága, alkotói szövetsége. De az ilyen kivételek csak erősítik a szabályt.

Heidegger és Pilinszky „találkozásának” esetében másról van szó. Őket végképp nem fenyelezi a másik jelenléte, hiszen az előbbi nem is tudott az utóbbiról. Az utóbbi pedig csupán felületesen értesült az előbbiről, bár a háború utáni időben, a hatvanas években – szellemi találkozásuk idején – időbelileg szinkronban voltak egymással. Nem csupán a személyes kapcsolat nem volt meg tehát, de a művek ismeretének gyakorlati lehetősége is hiányzott. „Találkozásuk” tehát egészen sajátos. Csak annyiban igazolható, hogy mindketten az egzisztenciális léttapasztalat légkörében éltek és alkottak: egyik filozófusként, aki közléseiben a költői nyelvet is igénybe veszi, a másik költőként, de beszélgetéseiben sajátos filozófiáját is kifejtve. És mindketten a Transzcendenst ostromolták. Mindkettőjükre érvényes Goethe nagy horderejű mondása: „Nem a fej gondolkodik, hanem az ember”. A „fej” gondolatfunkcióit kompjüterizálni lehet, az emberét nem. A kompjüter sokmindent tökéletesebben végez, mint az emberi agy. Sokkal hatékonyabban képes például számolni, vagy akár szabályos és rendkívül bonyolult logikai funkciókat elvégezni, zenei vonatkozásban szabályozott hangsor-variációkat termelni. Mégis, ha valaki filozófusnak tekinti magát és „gondolkodó gépekről” beszél, megbukott. A legtökéletesebben megszerkesztett gépi agyak sem „gondolkodnak”, hanem csupán gondolat-funkciókat tárolnak, variálnak, végeznek. S bármilyen tökéletességre fejlesszék azokat – mint pl. a sakk-kompjüterek esetében –, sosem jutnak el a létérzésig, a létélményig, a léttapasztalatig.

Heidegger is, Pilinszky is a léttapasztalat alapján áll, alkot és gondolkodik. Mindketten katolikus szerzetesi iskolák neveltjei. S mindkettő kereszténysége sajátos, fölfokozottan

egyéni módon megélt, amely a halálban végső döntéssé válik. Alapvető különbségük is inkább pártfogolja a szembesítés merészségét, mint megkérdőjelezi. Hiszen annak külön érdekessége, sőt izgalma épp az, hogy Heidegger költőnek indul és filozófussá lesz. Pilinszky pedig bevallottan filozófiai kedvet érez, aztán elpártol tőle, és a költészet kiválasztottja lesz. Mert fiatalon „nagyon nagy hajlama volt a teoretikus gondolkodásra”, derül ki egy beszélgetés során. Heideggert viszont a költői életpálya kísértette meg. Ugyanakkor kinyomozható, hogy Pilinszky elutasította a nyugati egzisztencializmust mint filozófiai doktrínát. Vele tehát kimondatlanul is a Sein und Zeit Heideggerét (már amennyire ő ismerte), s ez eleve elvághatná kettejük szembesítését. Csakhogy maga Heidegger is túllépett korábbi periódusán. Gondolkodása az egzisztencializmus fogalmi rámaiból „egzisztenciális” vált. Pilinszky pedig csupaideg alkatú érzékenységgel mindig is az volt, akárcsak Kierkegaard. Hiába sorolta be őt barátja, Ted Hughes a „keresztény egzisztencialisták” közé, pontosabban: mellé. Hughes nem tudott még különbséget tenni „egzisztenciális” és „egzisztencialista” között. Mindketten találkoztak életük döntő periódusában egy sajátos létmisztika vonzókörében, mindketten hallották a „hívást”, átérték emberi szavaink esendőségét, és mindketten egyetértettek abban, amit Rilke fogalmazott meg maradandó érvénnyel: hogy a tényektől nem tudunk eljutni a valósághoz. Ők pedig ezt a „valóságot” ostromolták, farkasszemet nézve a Semmivel. Mindketten megtapasztalták a második világháborút, és mindazt, ami hozzá kapcsolódott, mint „tényt”, amit nem lehet meg-nem-történné tenni. És mindketten fölfedezték a „szentet”. Tehát Heidegger is, Pilinszky is az európai szekularizáció fordulatát képviseli. S hogy ebből mikor lesz mindennapi tapasztalat, az a közeljövő titka. A dolgok rendje azonban azzal vigasztal bennünket, hogy „a ma fizikája a holnap technikája”. S az ember szellemiségének kiválasztottai a jövőt tekintve – akarva akaratlan – prófétai szerepet is betöltenek, legalábbis a maguk sugárkörében. Élete befejező szakaszában Heidegger egyre inkább a költők felé fordul, Pilinszky pedig egyre inkább a próza felé, melynek keretében alkalmá nyílik, hogy filozófiáját körvonalazza. A maga választotta hasonlat éppen ide vág: az angyalok létráján – bibliai kép – egyikük fölülről halad lefelé, a másikuk aluról fölfelé. Miért ne találkozhatnak valahol középtájt?

Ha az „értelmes élőlények” körében nem a fej gondolkodik, hanem maga az ember, akkor filozófusnak lenni ebből a megközelítésből annyi, mint túlhaladni a homo technicus stílusát és túlhaladni a tinédzserek beszédmódját. Hiszen a tizenévesek azok, akik magabiztosan állapítják meg és elismerésük jeléül mondják ki, hogy valaki – a tanárunk például – „fej”. Annyiban igazuk van, hogy egy matematikus lehet „jó fej”, de egy filozófus mindig több ennél, ha méltó akar lenni a nevére. Ő egész lényével gondolkodik. Létezését élményszerűen ragadja meg s intuitív módon látja át. Csak kényszerűségből használja a logikai funkciókat s még további kényszerűségből a beszédet. De ha már kénytelen a szavak információját használni, nem eshetik bele abba a bűnbe, amit a magazinok rendre elkövetnek, amikor „gondolkodó állatokról” és „gondolkodó gépekről” beszélnek, sőt ezt a nyelvet mintegy kötelezővé teszik. Holott világunkban egyedül az ember a „gondolkodó nádszál”, Pascallal szólva.

Meglepő, milyen magabiztosan nyilatkoznak a tanfolyamok végzettjei, miközben újságokból fölszedett bölcsességüket kinyilatkoztatják, és az élet nagy kérdéseire keresetlen szavakkal biológiai életfunkcióik válaszát kínálják föl. A filozófus álláspontja ezzel kapcsolatban ősidőktől az, amit Aquinói Tamás refrénszerűen így fogalmaz: „sed contra”, amit szabados fordítással így lehetne visszaadni: „Nem erről van szó”...

Az egzisztencialista filozófus különbözik az egzisztenciális gondolkodótól. Az egzisztencializmus mint „izmus” ugyanis a 20.sz. első felének iskolát teremtő és divatot csináló filozófiai irányzata. Az „egzisztenciális” irányvételű gondolkodó azonban a legkülönbözőbb korokban előfordul, s a „keresztény” gondolkodás múltjában olyan nevek

fémjelzik ezt, mint Szt. Ágoston, Pascal, Kierkegaard. És persze valamennyi hitelesen misztikai irányvételű „gondolkodó” is ide tartozik. A transzcendens irányába betájolt egzisztenciális gondolkodást pedig nyugodtan elkönnyelhetjük misztikai vonzatú gondolkodásnak. Ebben ugyanis a létélmény, a léttapasztalat radikálisan szembesítődik a Transzcendenssel, a gondolkodó pedig ennek a szembesítésnek megérintettjévé válik, hiteles formájában és életre szólóan.

Mindezt előre kell bocsátani, ha reflexió útján keressük a találkozási pontot, pontokat Heidegger és Pilinszky szellemi orientációjában, egzisztenciális betájoltságában. Mert ebben találkoznak, miközben hazájuk, kultúrájuk, nyelvük, foglalkozásuk, karakterük és életkoruk is különbözik egymástól, nem szólva hatóképességük velük született terjedelméről. Mindez Heidegger számára kivételes előny, hiszen ő német, Pilinszky pedig magyar. A szellemi rang azonban nem feltétlenül függvénye az ismertség fokának, mint ahogy a kanonizáció sem szabhatja meg az életszentség fokozatát, csupán a tényét.

Heidegger és Pilinszky... Nem mondvacsinált szembesítésről van tehát szó. Nem olyan ez, mint két arckép mesterségesen kiagyalt montázs, a meghökkentés céljából, vagy ártó célzattal. Valóságos találkozás ez az intenzív szellemi jelenlét szférájában, amely erősen elüt a hétköznapitól, és mindattól, ami materiális. Jelenlétre ugyanis csak a szellemiséggel rendelkező személy képes, annak formája azonban olyan sokrétű, olyan gazdag, és olyan színes is, mint a mélytengerek élővilága.

Mindketten messzire elütnek a számítógépektől. Gondolkodásukat, műveiket nem lehet gépesíteni. Mindketten kivételes megérintettjei az emberi egzisztenciának, de találkozásukban már egyikük sem „egzisztencialista”. Még Heidegger sem az, a szónak abban az értelmében, hogy egy divatjamúlt filozófiai irányzattal lomtárba lehetne helyezni, vagy igényesebb hasonlattal: a klasszikusok múzeumába. Mindketten élő gondolkodók. Élők és hatóképesek. Ami pedig szembesítésüket illeti, arra a magyar költő Vázlat c. verse ad választ:

*„milliárd közlés lehetséges  
két test között,  
anélkül, hogy találkoznának.”*

### *Heidegger és a létmisztika*

Az újraéledő Heidegger Magyarországon, a nagy politikai fordulat után természetes jelenségnek számított. Nem politikai vonatkozásban, hanem a magánzárkába kényszerített filozófiai gondolkodás föllélegzéseként. Fölszakadó sóhajról persze nem beszélhetünk, hiszen a hetvenes évektől Fehér M. Istvánék már előkészítették a fogadtatást. Annál meghökkentőbb Heidegger amerikai reneszánsza a jelenben. Hiszen ki veszi észre, ami egy közép-kelet-európai kis ország szellemi föllélegzésében megmutatkozik? Az Egyesült Államok mentalitásának változása azonban áthatol a kontinenseken és Európában is figyelmet ébreszt. Vajon mi lehet az oka az ottani Heidegger-reneszánsznak?

A bölcsellettörténet szinte akadémikus megrögzöttséggel fogalmazza meg, hogy Heidegger jelentősége a Sein und Zeithez kapcsolódik. Ez „az” egzisztencializmus standard-műve. Ennek hatása mutatható ki a franciáknál. Erre figyeltek oda az irodalom emberei az adott időszakban. Ez az európai szekularizáció filozófiai megfogalmazásának 20. századi támaszpontja, ahonnan Merleau-Ponty vagy Jean Paul Sartre is startol. Most azonban bekövetkezik a fordulat. A korábban elmarasztalt második korszak kerül a figyelem előterébe. Heideggert újra kell értékelni. S ebben versei is segítséget nyújtanak. Azok az ő filozófiájának röpiratai. S ebben a második – egyben befejező – fejlődési periódusban egyértelműen a létmisztika költő-filozófusa érdemli ki a jelen megkülönböztetett figyelmét.

Amerikában is. Ha pedig változatlanul fenntartjuk, hogy ebben a periódusában nehezen érthető, olykor talán különködőnek tűnik, vagy a különtség határáig eredeti, akkor sem tagadhatjuk e döntő gesztus jelentőségét. Mert Heidegger szellemi fordulata Európa szellemi fordulata a szekularizációt illetően, de legalábbis ennek a fordulatnak előrejelzése. S egyértelműen az szűkebb pátriájának hatósugarában – bár világirodalmi szinten – Pilinszky is, nagy kanyarulat nélkül. Hiszen ateizmusa az érettségi után rövid ideig tartott.

Heidegger szellemi fordulata egyszerűen és világosan jellemezhető: második és befejező életperiódusában ő már nem egzisztencialista, hanem a létmisztika egzisztenciális gondolkodója és nyelvi kísérletezője.

Mi tehát Heidegger újraéledésének igazi jelentősége? Egyértelműen ez a második, befejező életperiódus s vele szellemiségének új irányvétele. Ebben azonban nem szakad el Európától, hanem a szekularizált Európa szellemi fordulatának válik egyik kiváltságos tanújává, bizonyos értelemben prófétájává, éppen a szent újrafelfedezésével és újraértékelésével. Ugyanebben van Pilinszky „egzisztencializmusának”, pontosabban: egzisztenciálisan megélt léttapasztalatának jelentősége is, világirodalmi szinten, még akkor is, ha ez a jelen „világirodalmi köztudatába” még nem talált bebocsátást. Határ Győző ezt világosan megfogalmazza. Mégsem lehet mindezt tudomásul venni irodalmunk sanyarú sorsát emlegetve, ami alól ő sem kivétel, jóllehet számos verse igen színvonalas fordításban már angolul is megjelent. A magyar nyelv helyzete köztudottan nyomasztó módon hátrányos ebből a szempontból. Ugyanakkor viszont az is igaz, hogy rossz propanagdistái vagyunk saját igazi értékeinknek. Mindenképpen közös tehát Heidegger és Pilinszky szellemi orientációjában a szent fölfedezése és a létmisztika fölfokozott jelentőségű megélése, ami egészen egyéni nyelvi kifejezés formájában, sajátos „szöveggel” kelt különleges figyelmet a jelen idők elképzelt, reprezentatív könyvkiállításán – képletesen szólva.

### *Pilinszky és az amerikanizmus*

Pilinszky költészetét és irodalmi attitűdjét különféle értékírányból lehet megközelíteni. Ennek egyik jellemzője az ikonok iránti vonzódása, mellyel felülemelkedik a hiteles belső értékeket nélkülöző aktivizmuson. Ez persze nem jelenti, hogy a szekularizált életformát gyakorlatra váltó „amerikanizmus” tudatos ellenfele lett volna (hol volt az még akkor!). A költő csak tanúja a kornak. Az igazi költők jellemzője mégis az, hogy olykor maguk sem képesek felfogni, milyen erősen belenyúlnak koruk szellemébe, szinte a szentek magatartásának különös dialektikájával. Egyfelől azzal, hogy intenzíven együtt élnek korukkal, másfelől azzal, hogy ellentmondanak koruknak, hogy szembeszállnak a korszellemmel. Egy festő vagy egy filmes elérheti ezt azzal, hogy a kor megszállottságát és örültségeit ábrázolja fölfokozott formában, tükröt tartva elé, és ezzel tanúskodik annak groteskségéről, olykor tragikus véget ígérő haláltáncáról. Pilinszky nem sejtette, milyen szellemi ellenfele lesz az amerikanizmusnak, például azzal, hogy az ikonok sugallatára újra fölfedezi a mozdulatlan esztétikáját, világirodalmi szinten, olyan európai szövetségessel, mint amilyen Simone Weil. Köztudott ugyanis, hogy Amerika szellemisége reprezentatív módon fejeződik ki a filmben, az amerikai film pedig a fölfokozott mozgásban, a néma filmek groteszk remekeitől (Chaplin) a világsikerű romantikus kalandfilmekben át egészen a jelen akciófilmjeiig. Ebben a tekintetben századunk első harmadában Douglas Fairbanks vált Amerika szimbólumává a maga csupa-mozgás alakításaival. Csatlakozhatnának hozzá népszerűségüket tekintve a szteppelés bajnokai, a magas fokú tánckultúra, a mozgás robbanásáig feszített balett, amihez szervesen kapcsolódnak a filmekben a kard- és ökölpárbajok vagy a száguldó autók. Douglas Fairbanks amerikai tömörséggel meg is adja mindennek filozófiáját, kozmológiai felhangokkal vegyítve: „Az élet alapja ma a sebesség. A világegyetem éltető eleme is a mozgás... Az győz, aki gyorsabb... A film maga a

megtestesült mozgás”. Csak nem egy új Hérakleitosz? (vö. „Panta rei”). Legfeljebb 20. századi hollywoodi változatban. Nem alaptalan tehát, ha C. G. Castello úgy jellemzi őt, hogy „Douglas, az amerikai”. De ez a filozófia nem képes eljutni a kultúra magasabb osztályába, még ha a maga szintjén világsikereket arat is. Ez a szimbólummá vált amerikai ugyanis megbukott Shakespeare-ből. Laertes alakítását a film egyik kritikusa szellemesen jellemezte: „Douglas fogd meg, ahol éred-et játszott Shakespeare-rel”.

Pilinszky a költők fegyvertelen kiszolgáltatottságával vág vissza, és a hatalmas ellenfél, az ezerszerte erősebb – padlóra kerül. Mert a költők tehetetlenek a filmesek és a pénzemberek világában, a divat maskaráinak riói karneváljában. Megírnak azonban egy igazi verset vagy egy rövid esszét, és a profi rangra emelt bűvészműtárgy egyszerre lelepleződik, legalábbis azok előtt, akik igényes szemmel figyelik a műtárgyat. Mert ez a költő tudja, hogy milyen mérhetetlenül több és különb Avilai Szent Teréz Mae Westnél és egy síkbeli dimenzió mozdulatlanágba zárkózott ikon egy csupa-mozgás westernnél.

Szemben az amerikanizmussal?... Vigyázat, nem Amerika-ellenességről van szó, hiszen Amerika azért Amerika, mert benne a kultúra bőséges konkolya mellett bőven terem a búza is. Az amerikanizmus nem Amerikában van, hanem Európában (Japánban is persze, de az messze van). Az amerikanizmus alapvető negatívuma, hogy az egy nép saját igazi kulturális értékeit elnyomja, s az elnyomottakat arra kényszeríti, hogy azok a divat diktatúrájának engedelmessé váljanak a látszatértékek importjának. Ma már tudjuk, hogy ebben az ellenállásban Nyugat-Európa is a közdötterre lép, szellemi önvédelme jogát gyakorolva.

A másik jellemző példája Pilinszky – amerikanizmussal kapcsolatos – nem is direkt szándékú szembenállásának az, amiről Reisinger János számol be a költő „gondolkodásának fő irányait” keresve. Egyértelműen elutasította a freudizmust, már tudniillik ahogyan ő megismerte: az irodalmi művekből. „Az ember drámai sorsának tökéletes félreértését” látta benne. Nem Freud, hanem az irodalmi freudizmus a felelős azért, hogy az ilyen regényekben a bűn „betegség és trauma nevet kap”. Ennek következtében „magát a bűnt nem érzi többé bűnnek”...”Így e regényekből szükségszerűen kimarad az emberi dráma valósága, művészi hitele, tisztító lehetősége. Ahol nincs valódi bűn, valódi dráma és valódi katarzis se lehetséges”.

Pilinszky ebben a gyanútlan szembenállásban Heideggerrel találkozik, aki a kezdődő, majd az akkori Nyugat-Németországban divattá váló amerikanizmust személyesen tapasztalta meg. A jelenséget létmisztikája szimbólumának pusztulásában élte át. E szimbólummá növekedett valóság az a „földút”, melyet ő oly gyakran bejárt, s amely mellett egy pad és egy fakereszt állt. Ennél pihent meg olykor a filozófus-költő, s ez lett számára a földi életút jelképe. Tankok gázolták le a fakeresztet, a földút helyén pedig betonutat építettek. Azok a tankok a hagyományértékű kultúrát legázoló buldózerek elődei. A kereszt eltüntetése pedig a szekularizációé. Ebből a tapasztalatból táplálkozik Heidegger szellemi fordulata, amely tudatos, és az ikonok élményéből Pilinszky öntudatlanul amerikanizmus-ellenes esztétikája. Vajon milyen társalkodás lenne elképzelhető, ha találkozott volna Douglas Fairbanks-szel, és az ő sebességi fokán beszélte volna az angol nyelv újvilági változatát?

#### *A mozdulatlan esztétikája*

A kritikusok általában elmarasztalják a színpadi műben az „állóképeket”. A filmben talán még jobban észrevehető ez, s úgy fogható föl, hogy megbontja a cselekmény lendületét. Van egy sajátos kifejezés is erre. Azt mondják, hogy a darab „leült”. Ezek a kritikai megállapítások általában helytállóak, de nem mindig. Észre kell venni, hogy bizonyos esetekben a túlhajtott mozgás csak a mondanivaló ürességét leplezi, vagy amolyan unaloműző betét csupán, mint egyes operadarabok balett-jelenetei. Van aztán olyan eset is,

hogy a mozgáshiány esztétikai fölfokozottságot eredményez. Ezért aztán ma már filmekben is alkalmazzák azt a műfogást, hogy bizonyos helyzetekben kimerevítik a képet.

Paradox megállapítás, mégis elmondható, hogy van mozgalmasság, amelyből hiányzik az igazi dinamika, és van olyan mozdulatlanosság, amely szinte csordultig telítődik energiával.

Pilinszky esztétikájának szerves része a mozdulatlan dinamikája. Nehéz volna persze megmondani, hogy az ösztönös felismerést követte nála az utólagos reflexió, vagy megfordítva. Kivételes erejű és szépségű versében, az Utószóban figyelhetünk föl arra a két sorra, amely föladja a talányt:

„Vékony sugárka víz csorog  
a *mozdulatlan* porcelánra”.

Ebben a két sorban az a meghökkentő, hogy az esztétikai ellenőrzés során kiderül: nem a „vékony sugárka víz” jelenti a dinamikát, hanem a „mozdulatlan porcelán”. Mert furcsa módon ez a kifejezés tölti föl drámai feszültséggel a képet. A „porcelán” szó statikus, de a „mozdulatlan porcelán” feszült dinamikát tölt a képbe. A „porcelán” élettelen, a „mozdulatlan porcelán” viszont megtelik étellel.

Pilinszky persze nincs egyedül ennek fölismerésében és alkalmazásában. Pierre Reverdy egyik emlékezetes versének címe is erre utal: „La réalité immobile”, vagyis „A mozdulatlan valóság”. Ő azonban biztosan nem a francia költőtől vette át a „találmányt”. Honnan van hát az indítás? Részben az ikonok hatása mindez. Az ikon teljesen mozdulatlan. Az ikonban megáll az idő. Mégis bele van konzerválva a hit drámai ereje. Még ennél is meghökkentőbb, amikor a dráma maga lesz részese a mozdulatlan esztétikájának, hiszen annak lényegéhez tartozik a „cselekmény”. Ezért alakult ki Pilinszky drámai kísérleteiről az a vélemény, hogy előadhatatlanok. Ebben azonban már kétségtelenül Simone Weil a mestere.

Szigeti István egyszer interjút készített vele, „mozdulatlan színházról” faggatva a költőt. Az a darab került elő, amelyben egy fiú és egy lány párbeszéde így kezdődik: „Megérintettelek” – „Megérintettél”. Erről vallja Pilinszky: „A címe Élőképek, de tulajdonképpen állóképek voltak ezek régen: én magam is részt vettem bennük, számomra nagy a vonzásuk. Az egész darab statikus, nem megy előre... tehát struktúrájában inkább egy vers struktúrája, mint egy drámáé”. Indokolásul azonban hozzáteszi az interjú végén: „Simone Weil viszont drame immobil-ról beszél mint tökéletes drámáról, tehát mozdulatlan drámáról”. S Weil nyomán megemlíti, hogy Aiszkhülosz drámái is ilyenek, mozdulatlan drámák Racine drámái is. Ő persze már akkor megírta Oratórium c. drámáját, mielőtt még Simone Weil esztétikai nézetét ismerte volna.

Pilinszky még saját jellemét, szellemi magatartását is ezzel a jelzővel jellemezte: „mozdulatlan elkötelezettség”. Későbbi verseiben is rendre felbukkan a jelző, túl az Utószó említett sorain. Az Örökmozgóban például a „mozgókép” szó után a „vitrin” állóképe következik, mintegy ellenpontozásul. Másutt „a szálkák mozdulatlan jelenét” említi. A Találkozások c. versben többször is fölfeljelhetünk erre:

„szélcsendben, szélben  
mozdulva, *mozdulatlanul*  
hány és hányféle színeváltozás”

A Gótikában hasonlóképpen:

„Az ízeltlábú nézi a napot.  
A tört, a gyúrt, a szaggatott  
a kereket, lángolót, *mozdulatlant*.”

Most minden egy. Együtt van. Egybeolvad.  
A mindenség modellje, áll a templom.”

Ennél igazán nincs keményebb szellemi ellenállás az amerikai aktivizmus sebesség-imádatával szemben, gyermeki naivitással, minden szándékoltság nélkül, mégis meggyőző esztétikával. Minderre persze fölényes lehetne a válasz: a film az egészen más. Mennyire más? De hiszen Antonioni Nagyítás c. filmje olyan feszült dinamikájú drámai hatást ér el épp a mozdulatlan fotók állóképeivel, hogy azóta is utánozzák. Tarkovszki remekében, a Stalkerben is vannak meditatív elemek. Persze ő is az ikonok tanítványa.

### *A szekularizáció és a Transzcendens elrejtésének nyelvi kényszere*

A szekularizált Európa értelmiségének köreiből elfogadottá, majd egyre nyilvánvalóbban intoleránssá vált az a követelmény, melyet stilizált formában így lehetne fogalmazni: „Felvilágosodott értelmiségi nem lehet hívő”. Sokakat csapdába ejtett az az illúzió, hogy az emberi nagykorúság csak ateizmus formájában fogadható el, mintha bizony a hitnek nem volna saját fejlődési útja a gyermeki hittől a nagykorú keresztény hitéig, amire már Pál apostol utal. Ez a pártállamok időszakában kifejezett kényszert jelentett, például az állásvesztés fenyegetettségével, iskolailag előírt módon. Ezt nevezzük „szekularizmusnak”. A francia szekularizáció nem jutott el a hatalmilag vezényelt szellemi intolerancia ilyen fokára, amely a két nagy diktatúra nevéhez fűződik. Mérsékeltebb formában ugyan, mégis az elvárások kényszerhelyzetét teremtette meg, például a francia akadémián, ahol még a Nobel-díjas Mauriacnak is mentekeznie kellett azért, mert hívő keresztény.

Heidegger olyan szellemi közegbe került, amikor a marburgi filozófiai tanszék várományosa lett – sőt már előbb is –, amely az akkori francia mentalitás variánsa volt. Ebben pedig az „Egyházban való lét” és a „Világban való lét” mintegy ütközött egymással. Kant után a metafizika helyzete ingataggá vált. Bartók Béla a zenében megkomponálta a Cantata profanat. A „humanum” elfordult a „divinumtól”. A volt jezsuita növendék válaszút elé került. S a korszellem hatására a vallási periódus antitézise következett be nála (mint annyi másnál). Filozófiájának hangsúlyozott alaptézise lett a „világban való lét”, az ember világhoz kötöttsége és halálra ítélt volta. A félelem létfélelemmé tágult, az aggodás létaggodássá. Nicolaus Cusanus híres mondása tapasztalatban megélt visszhangot kapott. A szellemi élet porondján sokaknak úgy kellett élni és alkotni, mintha Isten nem léteznék, „Etsi Deus non daretur”.

A heideggeri első periódus filozófiája a Sein und Zeit-tel ebben a háttérben keletkezett, és ez az atmoszféra magyarázza sikerét is. Azt fogalmazta meg, amit kora és környezete elvárt tőle. Pilinszky a szekularizmus még nyomasztóbb környezetében élte meg ugyanezt. Versei egy időben meg sem jelenhettek. Mindkettőjük belekényszerült azonban egy olyan kommunikációs szituációba, amely – a görög színpadhoz hasonlóan – egy bizonyos nyelvi maszk felöltését igényelte, különböző fokon és formában, ami már kultúra filozófiájának sajátos jelensége.

A prófétai küldetés alapvető dilemmája az, hogy a kiválasztott adott esetben egy barlang zárt falai között kénytelen elmondani az Üzenetet. Nem férhet hozzá a néphez. Ez az emberi kommunikáció közegétől fosztja meg a prófétát, voltaképpen lehetetlen helyzetbe hozza, és a küldetés abszurditását eredményezi. A dilemma lényege a filozófus vagy egy költő számára adva van: vagy alkalmazkodik korához, hogy elmondhassa az Üzenetet, vagy nem alkalmazkodik ahhoz, barlangjába húzódik és megmarad – most már az irodalmi groteszk nyelvén szólva – kiadatlan kéziratának társaságában, esetleg néhány jó barát vigasztalását hallgatva. Heidegger alkalmazkodott, de nem alkudott meg. Helyzetét és annak utólagos feloldozását Gadamer fogalmazza meg, a saját mentségére is. Elment bizonyos

összejövetelekre, de nem hódolt be a filozófiájával. Pilinszkynek viszont más volt a szituációja. Neki még alkalmazkodnia sem kellett, ami viszont később csak növelte hírnevét. S mellőzöttsége nem tarthatott soká.

Miben mutatható ki Heidegger transzcendencia-igényének elrejtőzése? Részben verseiben, de filozófiájában is. Magának a heideggeri filozófiának sajátos stílusa felfogható bizonyos értelemben úgy, mint a rejtezkedés nyelvi formája. Egyik alapfogalma „a létfelejtés tapasztalata” tulajdonképpen azt jelenti, hogy metafizikaellenes szituációba kényszerült a filozófia és csupán azzal foglalkozik, ami az „itt-lét” kategóriába sorolható. Mindez azonban egy sajátosan egzisztenciális „hiányérzet” tapasztalatához vezet. A szekularizált filozófiai gondolkodás belekényszerül a végtelen teremtő Jelenlét kirekesztésével (vö. „Isten halála”) a „szent” nevének kirekesztésébe is, hiszen Isten nélkül a szent szó elveszíti jelentését. Mindezt azonban az egzisztencialista filozófia nagy visszhangot keltő német mestere már második periódusában is bizonyos rejtezkedéssel fogalmazza meg, csupán a beavatottak számára közérthetően. Ugyanakkor maga nevezi néven ezt a stiláris rejtezkedést:

„mindaddig, amíg a betekintés tilalmas lesz arra,  
hogyan és miként működik a Jelenlét sajátos módja  
az elvonódásban és megvonódásban,  
mindaddig vakok maradunk,  
és attól a nyomasztó léttől érintetlenek, ami  
a hiány tulajdona és ami a Szent nevét és ezzel együtt  
őt magát jellemzi, magába rejti és mégis elrejt” (vö. Költemények, 233.)

Mindennek egyszerű a kommentálása: épp a szekularizált filozófia az, amely mintegy ilyen körmönfont nyelvi absztrakciókba kényszeríti őt magát is, megvonva a lehetőségét annak, hogy a tényektől az igazi Valóság felé tájékozódjunk. Így a Lét nyomasztó jelenléte sem érint meg bennünket, vakok maradunk és az egzisztenciális hiányérzet birtokosai. Ebben a hiányban pedig rejtve marad a Szent, melynek neve mintegy fátyolba burkoltan mondja ki a Kimondhatatlant. A transzcendensre utaló hiányérzet azonban kikényszeríti, hogy betekintsünk a Titokba, a tények mögötti Valóságba, amit Rilke mondott ki leghatásosabban, Pilinszky számára is.

A kényszerű elrejtőzés dilemmáját szemléletesen érzékelteti a művészet történetében Jézus arcának Veronika-kendős ábrázolása. Ez a Nyugaton elterjedt ábrázolásmód kikövetkeztethetően a képrombolás idejére megy vissza (9. sz.). Ekkor kényszerültek rá az ikonok Krisztus-arcainak sajátos elrejtésére. Ez azt jelentette, hogy a Szent minden jelét eltüntették, letakarták. Így nem volt már látható a körformájú gloriola, sem azon belül a kereszt jelzése. Ezért az arcképet csak a haj belső sávjáig ábrázolták s a tojás alakú formát alul három csücsökben zárták le: középen egyet a szakáll végének, két szélén a haj végződésének keretével. Ez egy sajátos maszk-formát eredményezett.

Heidegger maszkja egy sajátosan formált nyelvi absztrakció, melyre a fentebbi idézet is példa. Johann Fischl azonban félreérthetetlenül megállapítja filozófiatörténetében, hogy a kései Heidegger nyelvében a Lét helyébe minden további nélkül behelyettesíthető Isten fogalma, hiszen ezt maga Heidegger is elismeri, amikor azt mondja: „Der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt das Heilige” (569.). Vagyis amit a filozófus a Létnek mond, azt nevezi a költő a Szentnek. Ezzel egyúttal megoldást kapunk arra a rejtvényre is, miért hivatkozik a német mester folyton Hölderlinre, amikor Szent Ágostont, Kempis Tamást vagy Avilai Szent Terézt legalábbis hasonló szellemi szimpátiával olvasta. Ez is a szekularizáció nyelvi kényszere. Ez is az elrejtés egy sajátos módja, a filozófia szavakból készített Veronika-kendője, a „kényes” részletek elhagyásával. A művészettörténet sorozatban szállítja a példákat. A filozófia számára a legtesthezállobb példa éppen az az ókereszténykori Jézus-



ábrázolás, amely az elrejtés „maszkjául” (= persona) épp egy tekercset tartó görög filozófus képmását használja (Christus Philosophicus). A görög mitológia is felkínálta az elrejtés lehetőségét a pártállam 70-es évek előtti szigorúbb kontrollja idején, amikor egy festőművész ezt a címet adta képének: Orfeusz alászáll, s a képen jól kivehető volt Jézus arca.

Ez tehát a nyelvi rejtőzködés kényszerhelyzete, művészettörténeti párhuzamokkal.

### *Pilinszky és a Transzcendencia jelenvalósága*

Érdeemes a fentebbi gondolatmenetet konkrétabb formában is letapogatni Pilinszky költészetében és nyilatkozataiban. Nála heideggeri jellegű elrejtésről nem beszélhetünk, de rá is jellemző egy bizonyos visszafogottság, holott egy katolikus újság, az Új Ember munkatársa volt, és rendszeres fizetést is jórészt onnan kapott, ami a megélhetés „egzisztenciális” alapját jelentette számára. Ugyanakkor őszintén és feszélyezetlenül élhette a maga életformáját, vallhatta meg a maga filozófiai nézeteit, olykor a hívő embert is meghökkentő merészséggel, s a fogalmi következetességgel mit sem törődő ellentmondásaival. Platónnal és a misztikusokkal szimpatizál ő is, mint Heidegger. A szenttel való bensőséges, sőt sorsdöntő találkozás azonban kinyomozható verseiből és nyilatkozataiból, s nem a heideggeri rejtettség dimenziójában, hanem nyíltabban, de mégis érezhető visszafogottsággal. Ez a visszafogottság, ez a csupán sejtető kimondása a hitre vonatkozó valóságoknak, szembetűnően tükröződik első, kiemelkedő jelentőségű verseskötete címében: „Harmadnapon”. Egyetlen nagy erejű szó, amiből minden értő kiolvashatja a vallomást: nem csupán a Feltámadásban, hanem abban a tekintetben, hogy a közfelfogástól eltérően költészete nem pesszimista, végső kicsengésében semmi esetre nem az. Pedig kritikusai vagy vallatói ezt gyakran előhozták. Ez az asszociációkat ébresztő visszafogottság, ez a rejtelkedő kifejezési forma azonban különös módon nem hátráltatja, hanem inkább fölfokozza a művészi kifejezés tömörségét és intenzitását. Mert ebben az egyetlen szóban minden benne van, ami szükséges.

Tallózzunk a kötetben. Mindjárt az első vers indítása meghökkent és az egzisztencializmus „világéjszakáját”, a „Weltnachtot” juttatja eszünkbe:

*„Te győzz le engem, éjszaka!*

Sötétben úszó és laza

*hullámaidba lépek..”*

Aztán tovább erősödik a rokonság. A heideggeri „Gond” és „Félelem” képletében itt a „Létárvaság” tapasztalata csapja meg az olvasót, sorsunk fegyenci létformája, melyben „vakít a bánat”, és olyan tájak vetülnek elénk, melyeken „készülődik a fájdalom”. Megjelenik a heideggeri „földút” testvére, a „szűk ösvény” a magányosság csöndjével, a lét „száműzetésében”, vigasztalan „téli ég alatt”. A hit mentőkötele ebben a létérzésben csupán „elkésztett kegyelem”. „Én félek” – mondja ki gyermeki egyszerűséggel a heideggeri „Furcht”-tal rokon vallomásban, tőle teljesen függetlenül. Majd egy későbbi versében ismét: „És ki nem fél közülünk, ki ne félne?” (Introitusz). Fölsejlik a „világban való lét” és annak „halállal táplálkozó” vigasztalansága, amely a „saját halál” fogalmát utánozhatatlan költői leleménnyel fejezi ki: „Begombolom haláloamat”. Mindez megint Heideggerre rímel, és megint tőle függetlenül, akárcsak a „félelem zátonyainak” egzisztencialista töltetű képe. Majd a lágerek emlékei. És végre a remény kapaszkodója: „Et resurrexit tertia die”, meg a Dosztojevskij ihlette vallomás: „Kimondhatatlan jól van, ami van”. Mert ez az „ami van”, éppen a tények mögötti valóságra utal. Csupán megüt egy motívumot szavaink esendőségéről: „Szavaidat, az emberi beszédet, én nem beszélem”. A szűk kötet záradékaul jelenik meg s csupán egy

villanásnyira Dosztojevszkij Karamazovjaiból az író sajátosan ábrázolt „szentje”, Aljosa és vele a földön megtapasztalt létárvaság gyógyító reménye:

*„csak melegedni, mint az üdvözültek”.*

Nem rímekbe foglalt egzisztencializmus ez, sokkal sokkal több annál. A közös töről fakadt létélmény egészen egyéni és tűzzománc-izzású szavakba öntése. Az Utószóban a hétköznapi képek megtelnek a „tények mögötti valóság” atmoszférájával. S a „Van itt valaki?” kérdésföltevése csillagtereken túl kap metafizikai visszhangot, hiszen Isten személyes valóságára kérdez rá. Az emberi egzisztencia magánzárkája, száműzöttsége, fegyenci kiszolgáltatottsága visszatérő képekben, szavakban kísért. S mennyire rokon az atyai ház felé forduló Heideggerrel, mennyire szabadulás Nietzsche metafizikai hajléktalanságából, amikor azt mondja: „Itthon vagyok”, s hozzá a létmisztikai utalás: „hiszen itt is jelen vagy” (A pokol hetedik köre). S Heidegger jut eszünkben akkor is, amikor Szerb Antal Hölderlint jellemzi: „Kúszált képei közt ott bolyong a legnagyobb fájdalom, melyet költő valaha szavakba tudott önteni”. Ez egyértelműen összekötő kapocs. Az ember csak azt sajnálja, hogy Heidegger nem olvashatta Pilinszkyt igazán jó német fordításban. Hiszen a fájdalom költői megfogalmazásában Pilinszky akár úgy is megközelíthető, mint Hölderlin reinkarnációja, persze egészen más nyelvi kifejezés portréjával. Domokos Mátyás következetesen elemzi ezt a párhuzamot, nagy szolgálatot téve a jelen tanulmánynak is. Mert világossá válik, hogy Heidegger és Pilinszky szellemi rokonságában Hölderlin a „hiányzó láncszem”.

Bele kell azonban lapozni vallomásaiba is. Pilinszky prózája többnyire egyenrangú a verseivel. S ebben villantja meg egy-egy gondolattal, képpel, utalással a „filozófiáját”, nem a túlhaladott egzisztencialistát, hanem a maradandó érvényű egzisztenciálisat, világban való létevel, metafizikai kapaszkodóival. S voltaképpen ebben világosodik meg a szenthez való elkötelezett viszonya. Ha Heideggerrel nem is, Gabriel Marcellel baráti kapcsolatban volt. Filozófiája dióhéjban is elmondható. S ennek alapállásában Rilkével osztozik: „A valóság túl van a tényeken”, továbbá: „A létezés csak létezik. De a valóság van”. Keresztény voltának nyílt közlése az, ahogyan teremtményi voltát megvallja. De hogy ebben azért a magasabb szférákba tartozik, azt a Londonban élő Cs. Szabó László telitalálattal jellemzi első találkozásuk benyomását rögzítve: „angyal inkognitóban”. Ahogy azonban Heideggert Hölderlin vezeti a szenthez, tehát egy lírai költő, Pilinszkyt az ikonok és a drámák. „A dráma eleve szakrális” – fogalmazza meg alaptételét. A dráma pedig akkor szakrális, ha utalásai szakrálisak, metafizikai telítettségűek. Ezért az igazi (a valóságig érő) dráma „elvértzik a szürrealista megközelítésen”. Ugyanakkor kiigazítja a kategorizálást, amikor „keresztény” vagy „katolikus” költőnek tekintik. „Katolikus vagyok” és „költő”. Szerinte Assiszi Szent Ferencet lehetne „keresztény költőnek” nevezni. Egyértelműen transzcendens asszociációkat kelt nála a „hívás” szó, akárcsak Heideggernél, aki hiába rejtegeti ezt az utalást a szekularizált nyelv csomagolásába (Ruf der Sorge). Nyíltan megvallja „a művészet eleve transzcendentális jellegét”. A kérdésre, hogy mely filozófusok hatottak rá, ezt válaszolja: Pascal, Kierkegaard, Platon. A század jelenében pedig Simone Weil. Ez külön kiemelt jelentőséget kap a szent fogalmával kapcsolatban. A szellemi rokonság már akkor megmutatkozott, amikor Weiltől még egy sort sem olvasott, vallja.

Pilinszky „filozófiája” akár egy oldalon, sőt alapállásában talán egyetlen mondatban is elfér. Nem baj, ha ismétli önmagát. Inkább ez az, ami megmutatja vallomásának őszinteségét és belső következetességét: „azt hiszem – mondja –, hogy az Istenért való küzdelmünk egyik legfontosabb faktora, hogy valósághiányban szenvedünk. Tudniillik vannak a tények, és a tények nem azonosak a valósággal”. S tovább variálja a Rilkétől kapott telitalálattal-fogalmazást, makacs következetességgel és teljes nyíltsággal: „Számomra Isten a tények mögötti valóság”. Ha pedig visszakanyarodunk létezésünk teológiai drámai

értelmezéséhez, a világban való létezés drámájához, akkor Piliszky Jürgen Moltmann nagyszerű gondolatát előzi meg, létezésünk drámáját passiójátékhoz hasonlítva.

Az emberlét tapasztalata nála mindig túlmutat önmagán s megtelik a transzcendencia felhangjaival, az „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis” goethei értelmében. Erre tanú a beszélgetések kötete, mely nem véletlenül zárul le az Aranykori töredék utolsó versszakával:

*„Mi készül itt e tenger ragyogásból?  
Ha lehúnyom is, süti a szemem,  
mi kívül izzott, belül a pupillán,  
itt izzít csak igazán, idebenn!  
A világ is csak vele fényesül,  
az örömtől, amelynek neve nincsen.  
Mint vesztőhelyen, olyan vakító  
és olyan édes. Úgy igazi minden.”*

### *Heidegger és a szent rehabilitációja*

A filozófia a felvilágosodás korának kezdeteinél fordult szembe a szenttel. A szálak egyértelműen Machiavellihez vezetnek. Ő a modernnek előfutára. Mert ahogyan a „modernitás” eljegyezte magát a „tisztá” szóval és megkísérelte keresztülvinni a „tisztá” költészetet, a „tisztá” építészetet és a „tisztá” zenét stb., úgy fogalmazta meg Machiavelli a „tisztá” hatalmat (= a könyörtelent). A modernitásnak ez a purifikáló elszántsága azonban valamiben megegyezett: „megtisztította” a filozófiát, a költészetet, a zenét és az európai kultúra egyéb ágait a szenttől. Megcsinálta a maga – nem éppen liturgikus szándékú – oltárfosztását. S az európai szekularizációt megteremtve, miközben hagyományos tekintélyek ellen támadt (bár nem mindig jogtalanul), a szent elleni mozgalommá terebélyesedett. Pedig a „szentszövetséget” nem szentek kötötték. Hogy ebben a posztmodern visszatekintésben megkérdezhessük, mennyire volt belső logikája ennek a purifikáló törekvésnek, az messzire vezetne, és kizökkentené a mondanivalót eredeti szándékából. Annyit azért érdemes megjegyezni, hogy ha ez a tendencia mindenáron vissza akarta vezetni a műalkotások esztétikáját a saját keretükbe, akkor hogyan fogadhatta el azt a képtelenséget, hogy a „tisztá” költészet a tiszta zeneiséget valósítja meg. Ezt a purifikáló modernitást Piliszky sosem tudta elfogadni. Ezért nem tudott mit kezdeni sem az avantgárddal, sem az új avantgárddal.

Visszatérve azonban Machiavellihez, ő a „tisztá” (vagyis könyörtelen) erőpolitika fogalmaival egyértelműen szembekerült a szenttel, s vele mindazzal, ami a szenthez fogalmilag társul: az „igazzal”, az „igazsággal”, a „tisztelettel”, vagy akár a szeretettel. Voltaire-nél a szent elleni támadás már diabolikus gúnyolódásba csap a La Poucelle-ben. A francia filozófia vonalán pedig August Comte tereli a gyakorlat felé a szent elleni tisztogató akcióját. Az európai filozófia szekularizálódásának jelképes cselekedete, ahogyan Comte számúzi a szenteket a naptárból, és helyükre a kultúra profán tekintélyeit kívánja beiktatni. A számúzottak javait azonban elkobozza és mint a maga találmányát teszi közzé, megtartva a „másokért élni” etikai princípiumát: „vivre pour autrui”, amelynek épp a szentek a leghitelesebb tanúi. Pozitivistá filozófiájának sekélyességét a többször idézett rilkei szavakkal lehet leginkább leleplezni: ő a „tények” kategorizálásával foglalkozik, és kihagyja filozófiai kutatásából a „valóságot”. A filozófia szekularizálódásának szellemi erőterében Nietzsche is élesen szembefordul a szenttel mint értékfogalommal, és annak hordozóival. Kijelenti, hogy inkább bohóc lenne, mint szent. Megfeledeznek azonban arról, hogy a bohóc is lehet szent, arról, hogy Néri Szent Fülöpöt például „Isten bohócának” titulálták, Anatol France pedig novellát írt a „Boldogasszony bohócáról”. A századelő európai szellemisége tudatosan a

„profán” oldalára állt a „szenttel” szemben. Ennek zenei visszhangja Bartók Cantata profana-ja is. Szekularizáció és modernitás együtt.

Ennek a szellemiségnek nagy visszhangot keltő filozófiai dokumentuma a Sein und Zeit és vele Heidegger gondolkodásának első periódusa. Ez a filozófia nem támad a szent ellen, csupán az elérhetőség határán kívülre helyezi. S miközben Heidegger ezt a filozófiát mintegy kiteszi a kirakatba, maga otthon Szent Ágostont és Kempist olvassa, meg Eckhartot, a visszhangot keltő német misztikust. Ezt a jelenséget jellemzik úgy a szekularizáció kritikusai, hogy a szent visszakényszerítése a privátszférába. Ez azonban tipikus jellemzője az „egzisztencialista” gondolkodás doktrinális vonalának. Heidegger gondolkodása ebben a szakaszban tehát egzisztencialista, de nem „egzisztenciális”. Nem volt az persze Schopenhaueré sem, aki zavartalan polgári kényelemben fogalmazta meg a maga pesszimizmusát. Ez pedig élesen szemben áll a kierkegaard-i magatartással, akinek filozófiája nem csupán az agyát foglalkoztatja, hanem egész idegrendszerét. A Sein und Zeit eredményes és tágas visszhangot keltő mű, de tipikusan katedra-filozófia. S ezt a későbbi Heidegger pontosan megérezte. Ehhez persze az a tény is hozzájárult, hogy a háború után megfosztották katedrájától.

Csökönnyös következetességgel végiggondolva lehet tehát újra lejegyezni, hogy Heidegger korábban az egzisztencializmus elméleti filozófusa volt, és csak második periódusában – a háború után – vált „egzisztenciális” gondolkodóvá, megszabadulva a katedra kötöttségeitől. Ehhez a periódusához kapcsolódik a szent rehabilitálása, a vallási dimenzió újrafelfedezése, és egy különnek ható filozófiai-költői-misztikai nyelv alkalmazása, melyet a hivatalos bölselettörténet észrevehető tartózkodással fogad. Heidegger filozófiai gondolkodásának első periódusát Fehér M. István elemzi avatottan a Sein und Zeit bevezető tanulmányában. Ebből derül ki, hogy a német mester itt még az „esszenciával” szembesíti az „egzisztenciát”. A második periódus viszont úgy is jellemezhető, hogy benne az „egzisztencia” absztrakt elemzése kerül szembe a személyes létélményben felfogott „egzisztenciális” tapasztalat fogalmával. Ez már lehetővé teszi a szembesítést, sőt a párhuzamot Pilinszky költészetével, illetve „filozófiájával”, amely mindig „egzisztenciális” volt és soha „egzisztencialista”. Így válik érthetővé, hogy egy sajátos létmisztika útján és egymástól függetlenül mindketten a szentnél kötnek ki.

Heideggert gondolkodásának útkeresésében úgy vezette Hölderlin a szenthez, mint Dantét Vergilius a Purgatóriumban. De miért nem a Biblia, a Kinyilatkoztatás? – merült föl újra és újra a kérdés, főleg evangélikus teológusok részéről. A katolikus teológia inkább a keresztény misztikusokat kérhette volna tőle számon, s nem csupán Eckhardot. Neki erre válaszolni kellett. 1953-ban, amikor Pilinszky első verseskötete már kiadásra várt, Heidegger rejtélyes választ adott. Eszerint „A Humanizmus-levél passzusa határozottan a költők istenéről beszél és nem a kinyilatkoztatáséről” (vö. Ferge Gábor: Melléklet, 165.). De feladhatja-e Heidegger ebben a létmisztikára irányuló fordulatában filozófusi mivoltát? Ha az esztétikum kereteiben marad, nem kell feladnia. A Teológia képviselőjében Beatrice csak az üdvözült létben számít illetékesnek, vagy az arra vonatkozó Üzenetben. A Szentlélek inspirációja a Bibliát élteti. Neki meg kell elégednie a költők ihletével. Adott esetben Hölderlinnel, akinek a görög mitológiából vett kifejezései amúgy is jelképek csupán. Ugyanebben a Humanizmus-levélben fogalmazza meg a maga hármasságát, melyben a sorrendet is fontosnak tartja: „Lét-Szent-Isteni”. Döntő fontosságú a már idézett megállapítása, mely szerint a filozófus a létről beszél, a költő – mármint Hölderlin – a szentről. Kedvelt költője sugallja neki azt is, hogy a „gondolkodó költészetet” tartsa a legelfogadhatóbbnak. Ennek irodalmi jellegű vetületei az aforizmák, melyekben viszont Parmenidész, Platon és Nietzsche a mesterei. Például:

*„Mentől ritkábbak a gondolkodók,  
attól magánosabbak a költők”.*

Észrevehetően és következetesen összefonódik írásaiban a költészet és a gondolkodás (ami persze Nietzsche is jellemezte). „A gondolkodás költői jellege még el van rejtve” – mondja egyik jellegzetes aforizmájában. Mindkettő hozzákapcsolódik viszont az egzisztenciális tapasztalathoz. Ha a háború utáni évtizedek Heideggere történetesen pszichoanalitikushoz megy, talán kiderül, hogy mindebben a fiatalon elfojtott költői hajlammal is van szerepe, ha nem is ez a teljes magyarázat. Költészete persze – parmenidészi ritmusú gondolataival – inkább a filozófiai beszéd nyelvújítása. Mégis akad egy-egy verse, amely esztétikailag is meggyőző hibátlan rímeivel és ritmusával s a heideggeri gondolat sűrített képekbe forrasztott szuggesztíójával:

„Nimmt die letzte Glut des Segens  
erst vom dunklen Herd des Seyns,  
das sie zünde die Entgegnung  
Gottschafft – Menschentum in ein.”

Paraszat végy, égess torlaszt.  
Ízzik a kohósötét.  
Istent-Embert egygyé olvassz  
s fényáldássá lesz a Lét.  
(a szerző fordítása)

Ezzel megkapjuk a filozófus költőihez való kötődésének második indokát is. S bármennyire különösek hatnak nyelvi kísérletei (vö. az x alakban áthúzott lét) vagy a számmisztika reminiscenciái (pl. a „négyyszerű”), mindez nem terelheti el figyelmünket a lényegről. Ez pedig a szent felé tájékozódó létmisztika, melynek eszközét a költői nyelvben ismeri el, persze abban, amely gondolati jellegű és a transzcendencia sejtelmét hordozza. Nem tagadja az ihlet szerepét sem, melyet „a Semmin átható sugallatnak” nevez (ld. Ferge G.: i. m. 196.). Ezért a költők szerinte „az istenség hírnökei”. A keresztény teológiával összhangban felismeri, hogy a szent valóság nem választható el az isteni valóságtól. S az isteni Valóság a szentben jelenik meg („worin selbst die Gottheit noch west, ist das Heilige”). A szentnek tehát nincs értelme Isten nélkül. A szent pedig filozófiai-teológiai fogalmakkal elérhetetlen. Eljut a misztika egyik jellemző szavának megsejtéséig is: a Jelenlétig, sőt „a Jelenlévő Jelenlétéig” (Anwesen des Anwesenden), mutat rá Ferge Gábor. Hogy aztán hogyan álcázza a keresztény misztikára valló megállapításokat, az más kérdés. Mert a már elemzett rejtegető tendencia ebben is fölismerhető.

Ez a lényege voltaképpen a heideggeri fordulatnak, mely irányvétel a létmisztika felé. Elvesztettük a nyelvet, prófétálja az örület árnyékában Hölderlin. A metafizika nyelvét minden biztonnyal. Heidegger egyik versének címeként fogalmazza meg „A szent nevek hiányát”, s ez tökéletesen jellemzi a szekularizált gondolkodás filozófiai szövegeit.

### Összegezés.

Ha megkíséreljük összefoglalni a jelen reflexió eredményét, joggal lehet következtetni arra, hogy Heidegger és Pilinszky szembesítése nem mesterkél, nem mondvacsinált. A létmisztika irányába forduló egzisztenciális léttapasztalatban találkoznak, a 60-as 70-es években nagyjából egy időben, de egymásról lényeges vonatkozásokban nem tudva. Heidegger valószínűleg semmit sem tudott Pilinszkyról, a magyar költő is sejtetően alig valamit róla. Mindketten saját útjukon haladtak a földi lét pokolköreiben vagy napfényesebb tájain, a második világháború egzisztenciális tapasztalatával megterhelve, közvetlenül, vagy közvetetten. Találkoztak tehát egy közös sorsélményben és megválaszták a maguk módján, de nemcsak a maguk számára, különböző méretű hatókörben, de kivételes visszhangot keltve, azt a kérdést, hogyan látják a világot és az ember szembesítődését a Transzcendenssel. Heidegger a filozófia felől jutott el a költészet tapasztalataig, Pilinszky a költészet tapasztalatától filozófiájának fölvázolásáig. Mindketten találkoztak a szent valóságával és

ezzel akarva akaratlanul az európai szekularizáció fordulatának figyelmet keltő hírnökeivé váltak, miközben a maguk módján – tudva vagy öntudatlanul – az amerikanizmussal szembeszegülő szellemi magatartásnak is elkötelezettjei lettek. Műveik és magatartásuk üzenete ma is érvényes, hatóképes. Mindketten tisztelték és magukhoz közelállónak tekintették Rilket, s megértették annak kivételes tömörségű fogalmazásában, mit jelent eljutni a valósághoz, a tényeken túl. Hogy talán csak egy függőhíd köti össze jelenlétüket, meglehet. De ez a függőhíd nagyon szilárd. Van Heideggernek egy csodálatos versrészlete az Utakban, amely tökéletesen illik Pilinszkyre, annyira, hogy akár a magyar költő is írhatta volna, összefoglalva mindkettőjük szellemi útkeresésének lényegét:

*„És újra az óvatos sötét  
nyomorúsága  
a várakozó fényben”.*

## VI. A filozófiai etika néhány sorskérdése

### 1. Kierkegaard és a döntés

Sören Kierkegaard a 19. század egyik jelentős visszhangot keltő gondolkodója, akit az egzisztencializmus közvetlen előfutáraként tartunk számon (1813-1855). Őt sem ismerte fel saját kora és környezete. A 20. század elején fedezték fel filozófiai írásainak újszerűségét, Németországban. Jelentőségét bizonyítja, hogy hatása ennek ellenére nem szűnt meg. Túlélte a felfedezését követő lelkesedési hullámot. A filozófia történetében helyet vívott ki magának. Nyugtalan szellemét azonban nem lehet szoborrá formálva megszilárdítani, sem a hatást keltő nevezetességek viasmásait őrző panoptikumban elhelyezni, hogy ott végre nyugtot találjon. Ha szoborba merevítették, akkor ez a szobor megéled és időnként újra elhagyja talpazatát. Jellemző, hogy még a neves katolikus morálteológus, Bernhard Häring is fölfigyel rá és úgy mutatja be, mint az alapvető erkölcsi döntés, az élet-elhatározás egyik jellemző tanúját. Hozzá kell azonban tenni, hogy épp a döntések által dinamikusan, sőt szeszélyesen formálódó személyiség egyik jellemző példája marad számunkra.

Mi a magyarázata a személye és gondolatai iránt megújuló érdeklődésnek? Hiszen írásaival kapcsolatban Romano Guardini arra figyelmeztet, hogy vigyázzunk, ezek egyáltalán nem könnyű olvasmányok. Stílusa olykor a különtségig menően egyéni. Filozófiájában több a megsejtés, mint a világos és határozott felismerés, a descartes-i „clara et distincta cognito”. Eredetisége azonban elvitathatatlan. Pascal után újra jön valaki, aki a testével is gondolkodik, akit az intuíció villáma úgy ér el, hogy az fizioiógiai megrázkódtatást vált ki belőle. Kierkegaard a lényével reagál eszméire, mint a keresztény ókorban Szent Ágoston, igazolva Goethe megállapítását: „Nem a fej gondolkodik, hanem az ember”. Az ő esetében egy neurotikus felfokozott érzékenyséű valaki ez az ember. Olyan lény, aki csupa ellentmondás. Mert eszméinek misztikai magaslatai a kiábrándultság szakadékaire tekintenek le. A siklórepülőhöz hasonlít, aki az érzékek süppedékes talajára landol. Lázad a saját környezetében tapasztaltak ellen. Rosszallja, hogy a korabeli dán protestáns egyház kompromisszumot kötött a jóléttel. Lázadása azonban erejét veszti, ha tekintetbe vesszük saját kényelmes életét. Filozófiatörténetében Fischl rámutat arra, hogy jelentős összegeket fordított a kávéházakra, színházra, utazásokra. Szellemi portréjához tartozik az emelkedett etika igénye és az érzékek kötetlensége, az öntudat lobogása és az élete keresztjei miatt átélt depresszió, az éles irónia és a bűnbánat alázata, a hideg gondolatok a létről és a gyöngéd érzések. Az agy és a szív közös hullámhossza jellemző rá. Arcképéből a következőkben a részleges döntések között kialakuló élet-elhatározás az, amire figyelmünket összpontosítjuk.

#### *A hamleti alkat és a döntés*

A dán gondolkodó sorsának alakulásában, éppúgy, mint írásai stílusában, jól felismerhető a szkizotim jellegű „nordikus karakter”, egy olyan író-filozófus személyisége, akit Ady szavaival lehetne jellemezni: „Északfok, titok, idegenség”. Ugyanakkor él benne a mély szeretetvágy, amit a magyar költő így fogalmazott meg: „szeretném, ha szeretnének”. Hiteles elragadtatással ír a női ideálról, melyet Kordéliában álmódott meg. A név Lear király legkisebb leányát idézi, azt, aki nem hízelgett apjának, de egyedül ő szerette igazán, tragikus összeomlásában is. A Kordélia név mögött pedig Regina Olsen valóságos női lényé rajzolódik ki, akivel már jegyben járt és akivel „...a koppenhágai társaság nagy megrökönyödésére az eljegyzését felbontotta”, mondja Suki Béla, azt is megjegyezve, hogy

„máig sem tisztázott okok miatt”. Az első életre szóló döntés ez Kierkegaard személyi formálódásában, amely mély nyomokat hagy benne, időnként feltörő lelkifurdalással. Hamlet és Ofélia, sajátos változatban. Dániában játszódik Shakespeare drámája is, amelyben a jól vívó, mégis inkább vívódó királyfi alakja nőtt szimbólummá az irodalomban. Zbigniew Herbert nagyszerű versében lesz példázattá. Herbert az értelem és a cselekvés emberét szembesíti versében, kiélezett kontraszttal: a halott Hamletet és a hatalmat fegyveresen átvevő Fortinbrast. Kierkegaard kétségtelenül Hamlet szellemi rokona. A meghátrálás érthetetlennek tűnő lépése voltaképpen jelleméből következik, és nagyon is érthető. Már szerelmének jellegével is inkább Hölderlinre hasonlít, meg a mi Juhász Gyulánkra. Ők igazában a női ideálba szerelmesek. Nem lett volna szabad eljegyeznie Reginát. Ezt utólag már érzi és lélekben megszenvedi. Valójában azonban mentségére szolgál, amit épp ez a jegyesség hoz felszínre: az, hogy ő már nem szabad állapotú. Őt hatalmába kerítette „a reflexió démona”. Romantikus szavak, de nincs jobb kifejezés rá. Neki az adatott meg, hogy inkább érzékeny megfigyelője legyen az életnek – a szerelemnek is –, semmint aktív résztvevője. Naplójában ezt írja magáról: „Élni igazában nem éltem, kivéve mint szellem... voltaképpen reflexió vagyok kezdettől végig”. Kell-e ennél hitelesebb megokolás a szakításra? Még a pap sem tehet neki szemrehányást, hiszen a jegyesség épp azért van, hogy időben visszaléphessen, akinek vissza kell lépnie.

Meghátrálásának fő oka tehát a tépelődő gondolkodás sorsszerű adottsága, és vele a magány. „Magányos vagyok, mindig is az voltam, – elhagyatott” – írja a „Vagy-vagy” önvizsgáló reflexiójában. Más helyütt pedig így vall: „Körülvitorláztam magamat, de nem tudok túljutni önmagamon”. Babits sorai jutnak eszünkbe, a közös szellemi hullámhosszal: „mert még tovább magamnál nem jutottam”. A szkizotim karakter autizmusa, mondaná Szondi Lipót, az ismert mélylélektani kategóriát alkalmazva. Mert milyen szerelem az, és milyen találkozás, amelyben egy nő női mivoltában „megsemmisítve érzi magát”? S a magyarázatot is megkapjuk a reflexió démonának megszállottjától: mert a „szellem”, vagyis a gondolkodásra predesztinált alkat Regina Olsen „egész női egzisztenciájának tagadását jelenti”. És megkapjuk a konkrét képet is a külön udvarló egyik találkozásáról: „Ma nála voltam – írja –, de teljesen magával ragadott egy eszme gondolata, és ez egészen lekötött. Cordelia számára nem volt sem szemem, sem fülem.” A „napló” Johannese ő maga, Cordelia pedig itt is Regina fedőneve. Hogy lehetne ebből sikeres házasság? Talán nem kellett volna elmennie a jegyességig sem. Csábítónak érzi magát, pedig szó sem lehetett testi kapcsolatról. Mégis megjelenik írásaiban, mégpedig visszatérően a Don Juan motívum. Holott maga mondja el önmagáról, bár harmadik személyben: „Túlságosan szellemi alkat volt ahhoz, hogy a szokásos értelemben csábító lehessen”.

### *Az esztétikai életformától az etikai döntésig*

A „Vagy – vagy” (Entweder – oder) Kierkegaard legismertebb műve. Ezt idézik legtöbbször. A cím azonban magyarázatra szorul. Azt jelenti, hogy az embernek – neki magának is – választania kell. Választani, nem csupán a jó és rossz között általában. Választania kell a reflektáló gondolkodás és a világban való élet között. Lehet-e egyszerre valaki filozófus és világfi? Az esztétikai életforma voltaképpen az életélvező attitűdje, amely szemben találja magát az etikai elkötelezettséggel, a felelős magatartás felszólításával. Ennek külön jelentősége, hogy kora értelmiségi rétegének vagy arisztokráciájának típusait éppúgy jellemzi ez a döntési szituáció, mint nagykorúvá fejlődésükben a különböző korok szellemi embereit. A döntés kierkegaard-i problémájának megfogalmazása korhoz kötött, érvényessége azonban korfeletti.

Az „esztétikai életforma” tehát nem a művészethez való kötődést jelenti elsősorban, hanem a kötetlen, élvezetben és hangulatban csapongó életformát, amelynek bálvány a



adott korban Byron. Ő a nagy életművész, az esztétikai életforma vetélytárs nélküli divatdiktátora, a Don Juanról írt epikai mű szerzője, a szabadságában kötetlen, merész és lázadó szellem, aki semmibe veszi a társadalmi előítéleteket. S a 19. század első felében, halála után is büvöletében tartja az irodalom- s annak közvetítésével az arisztokrácia köreit. Ő a kor címadója. Nálunk a fiatal Széchenyi István éppúgy hatása alá kerül, mint Dániában Kierkegaard. Oroszországban Puskin is elkapja a láz, a szellem és a nemesi osztály előkelőivel együtt, amíg ki nem ábrádul. Megírja remekművét az Anyagint, az orosz Don Juant. A döntési modell adva van. Anyegin Kierkegaard-hoz hasonlóan, mégis egy más életforma keretében hagyja el Tatjánát. Elhagyja, miután meghódította, és elhagyja, holott továbbra is őt szereti, s erre akkor döbben rá, amikor már késő. Elhagyja Tatjánát, nem azért mert érzelmei kialudtak volna. Az esztétikai életforma döntési modellje az, amely átmenetileg erősebb motivációt jelent, amely a férfitársaságban és a szalonok szóbeszédében rangot ad neki. Átmenetileg. Byron és Don Juanja a fanyar fölényű, a női szíveket rabul ejtő, de magát el nem kötelező, a döntő lépés előtt tovább álló hódító. Magatartása az életélvezőé, aki a társaság központja s a szalonok csevegésének felkapott témája. A sikeres világfi hamis póza ez, amely végül az önmagát megvető kiábrándulásig vezethet, egyeseknél pedig az öngyilkosságba.

Az esztétikai életforma még nem választás. Inkább készenléti állapot, melyben az ember mintegy érzékei sodrára bízta magát, és úgy érzi, joga van „legmélyebb vágyakozásának kielégítésére”. Ebben az életszakaszban számára Don Juan „a csábítás zsenije”. A csábító naplója és levélbetétjei még műfajukban is hűségesek a byroni napló- és levélformához. Tulajdonképpen három kiemelt rangú képviselője van a 19. században a Don Juan-témának: Byron, aki megírja és megéli, Puskin, aki hiteles művészettel ábrázolja, mint kóros társadalmi jelenséget és Kierkegaard, aki nagyvonalú pszichológiai jellemzést ad róla. S nem csupán azért hőköl vissza ettől az életformától, mert sem megjelenésében, sem szellemi életében nem volna rá alkalmas. Fölismeri, hogy ez az út a kétségbeesés felé vezet. Megérleli tehát benne az etikai „stádium”, vagyis életszakasz felé való odafordulást.

### *Az etikai életszakasz*

Az alakuló személyiség újabb fordulatában megváltozik az értékorientáció. Kierkegaard leszámol az élvezetekre alapozott életszemlélettel. Ítélete határozott. Akik az előbbiben megtapadnak, „kiélik önmagukat”, mielőtt még kibontakozhatnának. „Elenyésznek – írja –, mielőtt meghaltak volna”. Ez méltó sírfelirata a túlhaladott esztétikai „stádiumnak”. A belső átalakulás kapcsolatban van németországi útjával. Megismeri Kant és Hegel filozófiáját. Schelling előadásait pedig a Berliini Egyetemen hallgatja. Találkozik a „kötelesség-teljesítés” jellegzetesen német etikára valló fogalmával, a családi élet emelkedett normáival. Az etikai előadások és olvasmányok hatására apologetikus buzgalommal írja le értékelő gondolatait a házasságról. Ezzel mintegy kárpótolni igyekszik a maga meghátrálását. Mégis hamarosan elidegenedik az etika objektív normáitól, a „kategorikus imperatívustól”. Számára az erkölcs egyedi, személyes és bensőséges jellege a fontos. „Aki etikailag él, annak önmaga saját feladataként jelenik meg” – írja. Az egyetemes szabály elveszíti hatályát, ha nem az egyedi ember irányítója lesz. „A szubjektivitás az igazság” – vallja, ami pontosabban így fogalmazható: „Az igazság a szubjektumban van.” Ez azonban nem szubjektivizmus. A magyar nyelvben a „személy” az, amelyet a német a „szubjektummal” is kifejezhet. S a konkrét személy nem „általános alany”. Az emberi cselekvés egyetemes és elvont szabályaival szemben tehát az individuum felé fordul. Kezd kibontakozni benne az a nagyon lényeges fölismerés, amely révén a kanti heteronómiára megadhatjuk a választ. Ez az „interiorizáció”, vagyis a külső életszabály bensővé tétele. Ha a külső törvényt magamba fogadom, az már nem „heteronóm”, vagyis nem idegen törvény többé számomra.

Ugyanakkor a személy értékben való kibontakozása is tudatosul benne, mint életfeladat. Az emberi egyedi, személyes létének felfedezése ez az erkölcsi normák terében, szemben Kant általános érvényű kötelesség-etikájával. Azt vallja, hogy „Az etikumnak az egyes emberrel van dolga”. Egyre inkább érzi, hogy a német filozófiai erkölcsstanokkal ismerkedve nem azt találta meg ebben az etikai életszakaszban, amit keresett. Schelling hatására újra kezébe veszi a Bibliát. És akkor éri el őt a megvilágosodás. Egyszerre ráébred, hogy amit a leggondosabban kimunkált etikai tanítás sem képes megadni, azt a Bibliában megtalálja. Isten az egyedi embert szólítja meg Ábrahámban, és az egyedi embernek kell válaszolni a megszólításra.

### *A vallási életszakasz*

Ez az újabb fordulat tehát megérleli benne a felismerést: Vissza a Bibliához! Abban már nem a szabályokat kereső és kategorikus cselekvési normákat megfogalmazó értelem találkozik az objektív cselekvési elvekkel. A személyes Isten szólítja meg a konkrét személyt: „Ábrahám, Ábrahám!” Kierkegaard tehát ebben is fölismeri az ember megismételhetetlen egyediségét, az erkölcsi cselekvéssel kapcsolatban pedig azt, hogy a döntés egyedisége megismételhetetlen. A kinyilatkoztatás hite, a vallás erre a problémára adja meg neki a választ. Mert a vallásban „az egyes ember mint egyedi lény... van viszonyban az abszolúttal”. Az etikai „stádium” vagyis életszakasz ezzel visszairányítja őt a valláshoz, amelytől fiatalon elszakadt. Ebben azonban már nem a család, az iskola, a protestáns egyház vagy a társadalmi elvárások motiválják. A saját szellemi útkeresésében jut el újra Istenhez. Ekkor azonban szemben találja magát a hit paradoxonával.

Kierkegaard fiatalon teológiát is tanult. Tehát ismerte a Bibliát. Ez hozzátartozott a tananyaghoz éppúgy, mint a templomi igehirdetéshez vagy a társadalmi konvencióhoz. Ennek sajátos változata, hogy az amerikai hotelek éjjeli szekrényén ma is ott a Biblia. Ismerte a Bibliát, de annak üzenete korábban még nem érintette meg őt igazán. A külső kinyilatkoztatásból nem lett belső kinyilatkoztatás. Most annak alapigazsága a lelki megvilágosodást jelentette számára. Isten a Bibliában a konkrét embert szólítja meg, az embert a maga megismételhetetlen egyediségében! Egész mivolta beleremegett a fölismerésbe. Testi-lelki valójában, a gondolat fiziológiai vetületében is vette az „adást”. „Ábrahám, Ábrahám!” Azt még nem veszi észre, hogy a név megkettőzése a személyes megszólítás intenzitását jelzi. Nyilván fölszakadnak belső világából diákéveinek emlékei, az egyházi teológia keretében kapott Biblia-magyarázat, amelyben a hit kap kiemelt hangsúlyt: a „sola fides”. Nem volna következetes, ha ezt nem a maga egyéni megszólítottóságában interpretálná. Tehát a maga ítéletére hagyatkozik. Ez pedig a hit paradoxonával állítja szembe.

Ábrahám bibliai történetéből ugyanis nem csupán az olvasható ki, hogy Isten egyéni mivoltában szólítja meg az embert. Az Úr felszólítására egyetlen fiát, Izsákot kellene feláldoznia. Próbatétel, de mégis sokkoló. A paradox jelleg abban rejlik, hogy Isten, aki az ember számára kinyilatkoztatta a Tízparancsolatot s benne a „Ne ölj!” erkölcsi törvényét, most azt parancsolja Ábrahámnak, hogy áldozza fel egyszülött fiát, Izsákot – olvassa újra a Teremtés könyvének 22. fejezetében. Ez valami rettenetes! Hiszen a feláldozni azt jelenti: Öld meg! És jönnek a reflexiók, az álmatlan éjszakák, a lényével gondolkodó, túlérzékeny filozófiai alkat idegéletteni következményei. Íme a szöveg, és egzisztenciális olvasata. Hogyan oldhatja meg a hit paradoxonát? S hogyan képes megérteni, sőt elviselni, hogy egy lelkipásztor minderről olyan zavartalan nyugalommal, olyan ünnepélyes pátozzsal tud prédikálni? Hát az ő alvását nem zavarta meg, amit előző este elolvasott, és amiről másnap beszélt? Feltörnek benne az emlékei és papírra veti kínzó gondolatát: „Számptalan nemzedék kívülről tudta Ábrahám történetét, de hány embert tett ez álmatlanná?” Az etika és a vallás

szembesítését látja ebben a gyötrelmes paradoxonban: „Ha Ábrahámom kell elgondolkoznom, az szinte tönkretesz – írja. Mert Ábrahám tettének etikai kifejezése az, hogy meg akarta ölni Izsákot, vallási kifejezése pedig az, hogy föl akarta őt áldozni”.

Csak hogy Kierkegaard, kiszakadva a hívő közösségből, nem veszi észre, hogy saját hitének csapdájába esett. Neki is szüksége lett volna az avatott Biblia-magyarázatra. Mert a bibliai „történet” voltaképpen a valóságból vett példázat, amelynek épp az a kifejezett célja, hogy a választott nép Ábrahám vezérletével utasítsa el az emberáldozatot. Azóta már beigazolódott, hogy Ábrahám kananita szomszédai pogány vallásuk hagyományát követve gyermekeket áldoztak föl isteneiknek. S Ábrahámot nyilván lenézték, ha ő vonakodott ettől. Talán meg is kérdezték, hogy képes volna-e ő is ilyen áldozatbemutatásra. Az elbeszélés drámája emberi dráma. A lelkiismeretben kapott isteni indítás viszont egyértelmű: inkább állatáldozatot, nem pedig emberáldozatot! Ebből lett törvény az Ószövetség liturgiájában.

Tehát az egyháztól és a teológiától elpártolt Kierkegaard súlyos árat fizet azért, mert Biblia-értelmezésében a maga egyéni útját követi. Abban viszont igaza van, hogy „Kockázat nélkül nincs hit, ellenben minél nagyobb a kockázat, annál nagyobb a hit”. S végül ő is megtalálja a megoldást. A hitben újra megnyerjük, amiről azt gondoltuk, hogy elveszítjük. „Aki elveszíti életét érettem, megnyeri azt” – mondta Jézus. A hit révén nem mondunk le az értelemről, hanem magasabb síkon kapjuk vissza a dolgok értelmét. Belátását így fogalmazza meg: „Ábrahám nem mondott búcsút Izsáknak a hit révén, hanem éppen általa kapta vissza”. A próbatétel jutalma. Ábrahám „mindenről lemondott, aztán ...mindent visszacapott”.

Ez a három „stádium” a „reflexió démonától” megszállott gondolkodó útját megidézve. Az érzelmekben, vágyakban, élvezetekben elengedett életforma után az erkölcsi felelősség tudatosulása, és az, amikor meghallja belülről a hívást. Élete nagy fordulatait Kierkegaard így értékeli: „Három egzisztenciális szféra van: az esztétikai, az etikai és a vallási... Az esztétikai szféra a közvetlenségé, az etikai a követelményé, a vallási pedig a beteljesülésé”.

## 2. Szabadság-tudatunk kettős megkísértése

Van-e öncsalás a bölceleti gondolkodásban? Van-e elviselhetetlen megalománia egy emberi képesség túlértékelésében? Lehetséges-e filozófiai ítéletalkotásunk végletes elméretezése? Ilyesmiről akkor beszélhetünk, ha – kellő tudatossággal – teremtményre alkalmazzuk az „abszolút” jelzőt. A bölcelettörténet nagy gondolkodóinak vizsgáján azonnali bukásra volna ítélve, aki ezt az elemi hibát elköveti. Pedig sokan megbuknak ezen a vizsgán, amikor az ember „abszolút” szabadságát emlegetik, és még komolyan is veszik. Ők a bölceleti liberalizmus ultrásai. Ihletőjük Jean Paul Sartre. Elődeik azonban az abszolutista uralkodók. Egyiküknek franciás szellemességgel magyarázta meg a miniszter, hogy mit jelent a gyakorlatban „abszolút uralkodóként” kormányozni: „Fenség, Ön mindent megtehet, amit csak akar, de nem szabad mindent akarnia, hogy megtehesse”.

A „szabadság” mágikus erejű szó és a filozófiai tévedések széles skálája előtt nyitja meg a kaput. Ilyen az ember abszolút szabadságának illúziója. Ez utóbbi kinyomozhatóan Isten vélt „halálának” következménye, ami az emberi tudatállapotra vonatkozik, nem az objektív valóságra, és ezzel a kijelentéssel érzékeltethető: „Isten meghalt számomra vagy számunkra”. „Úgy kell élnünk, mintha Isten nem létezne”.

Sartre az utolsó mohikánja a filozófia újkori kísérletének, amely Isten Abszolút Valóságát és a szívünkbe írt erkölcsi törvényt az ember szabadságának akadályaként értelmezi, ebbe a mondatba sűrítethetően: „Vagy Isten, vagy az ember”. Ezek a filozófusok – Nietzsche, Nikolai Hartmann vagy Feuerbach – ezért azt találták ki, hogy tudatunkban Isten létét meg kell szüntetni az ember léte érdekében. Teilhard vagy Karl Rahner erőteljesen mutattak rá a tétel képtelen voltára. Az egzisztencialista Karl Jaspers szintén így vall: „szabadságunk révén tudatában vagyunk annak, hogy nem önmagunknak köszönhetjük magunkat”. Az ellentétes szembeállítás tarthatatlansága verbálisan is kinyilvánul ebben a fogalmazásban: „Vagy a Teremtő, vagy a teremtmény”. Az antinómia mondvacsinált, mert nem egymást kizáró, hanem éppen egymást feltételező fogalmakkal állunk szemben. Teilhard megállapítása közmondássá válhatna: *„Isten cselekszik, hogy az ember önállóan cselekedni tudjon”*. A teremtés ugyanis kifejezetten sajátos önállóságot ajándékoz a cselekvő embernek. Igaz, felelős önállóságot. Isten tehát nem elveszi, hanem a teremtéssel önállóságot adva sokkal inkább lehetővé teszi szabadságunkat. *A „Vagy Isten, vagy az ember” képlete egyedül és kizárólag a panteista értelmezésű Isten-fogalom esetében lenne elfogadható*. A teremtő Isten épp azzal zárja ki ezt a képletet, hogy autonóm létet ad a teremtménynek és rábízta a világot. Ez az önállóság odáig fokozható, hogy az ember képes megtagadni Teremtőjét és megkísérelheti kisajátítani magának az „abszolút szabadságot”. Mert ezzel tudna „olyanná lenni, mint az Isten”, ami Ádám egyetemes érvényűvé vált megkísértésének mondata.

Ha egy vezér meghal a csatatéren, a győztesek elveszik díszes sisakját, páncélját, kardját. Így próbálja kisajátítani az ember is a maga akarata számára az „abszolút szabadságot”, Isten vélt „halála” után. Egyúttal pedig szabadon kíván rendelkezni az erkölcsi törvény ügyében. Tehát maga kívánja eldönteni, mi a jó és mi a rossz. De vesztére. Mert ez az egyik legkártékonyabb filozófiai eretnokség. S mint minden eretnokség, ez is súlyos következményekkel jár a gyakorlatban. Totális képtelenség volna ugyanis feltételezni, hogy így majd mindenki megkapja jutalmul az ember „teljes felszabadítását”, kiéleztetett fogalmazva: az abszolút szabadságot. Két dudás nem fér meg egy csárdában – tartja a közmondás. Két abszolút szabadság még kevésbé fér meg egymással. Ezek így nem vonzzák, hanem végletesen taszítják egymást. Nietzsche is, Macchiavelli is tudta, hogy az „abszolút szabadság” eszméje a diktátoroknak kedvez. Egy megengedheti magának, egy millió már nem. Ez a filozófia – bár utólag – Néro császárnak készült, vagy VIII. Henriknek. De azért a 20. század diktátorai is profitáltak belőle. Az abszolút emberi szabadság tana nem fér össze a

demokráciával. A büntetése ugyanis nyilvánvaló: egy ember vagy néhány ember – az Übermensch – abszolútnak vélt szabadsága a többi szükségképes rabszolgaságát vonná maga után, bár ez a rabszolgaság kifinomultabb is lehet, különféle szinten és minőségben. Ez vonatkozik a szerelemre és a házasságra is. Sartre rátapint a következményekre. Így ugyanis az egyik társ abszolút szabadsága feltétlen uralmat biztosítana a másik fölött. „Isten halála” ezért a szeretet és az erkölcs halálát is jelentené, vele pedig az emberi önzés, az „önmagáért-létezés” térfoglalását, ami kárhozatba döntené a közösségi élet minden formáját. Sartre szerint: „A pokol – a másik”. Ezt azonban inkább így kellene fogalmazni: a pokol az, ha a másik a pokol. S mindez ma már egyre terebélyesedő társadalmi tapasztalat. Az emberek tanulékonyak, ha önzésüket igazolják.

A másik elementáris tévedés a szabadsággal kapcsolatban, hogy azt sokan *társadalmi alapértéknek* tekintik. Ennek képtelensége akkor derült ki, ha a másik társadalmi alapérték, az igazságosság mellé tesszük. Utóbbi valóban erkölcsi és jogi érték egyszerre, mert azt követeli meg, hogy mindenkinek és mindennek adjuk meg, ami megilleti. Az igazságosság definíciójánál fogva erkölcsi és jogi értékre irányul, arra van betájolva. A szabadság azonban önmagában nincs sem erkölcsi, sem jogi értékre beirányozva, hiszen cselekvő képességünk általa egyaránt nyitott a jóra és a rosszra. A szabadság mint alapvető emberi képesség ontológiai jó, amivel lehet helyesen élni és éppúgy lehet vele visszaélni is. Társadalmi alapértékké csak akkor válhat, ha a közösség szolgálatára irányozzuk be, nem pedig – a destrukció jegyében – annak tönkretételére.

„Isten halálának” kinyilvánítása tehát következményként az ember korlátlan szabadságának illúzióját sugallja. Érdemes azonban megfontolni, hogy Isten Abszolút Úr, de nem abszolutisztikus uralkodó. Hiszen rábízta a világot az emberre. Az ember viszont uralkodói mivoltában – és széles skálán – képes abszolutisztikus módon gyakorolni hatalmát a többiek fölött, anélkül, hogy Abszolút Úr lenne. Az ember „abszolút szabadsága” alkati tévedés, létformánk elemi eltájolódása. Aki elfogadja, jutalmul megkaphatja az abszolutista uralomra törő – kisebb vagy nagyobb – diktátorok garázdálkodásainak ismétlődő történelmi tapasztalatát.

### 3. Az erkölcsi dilemma

Ha a filozófiai etika sorskérdéseiről esik szó, a dilemma feltétlenül közéjük tartozik. A kérdés jelentősége abban is megmutatkozik, hogy erkölcsi nagykorúságunk fordul meg azon, milyen fogalmat alkotunk a dilemmáról és mennyiben vagyunk képesek annak tanulságait gyakorlati döntéseinkbe átvinni. Ezt Kierkegaard nyomán az egzisztencialista filozófia tudatosította. Még inkább nyomatékoztatja a probléma súlyát, hogy nem csupán saját döntéseinkben találkozhatunk dilemma-szituációkkal. A történelmi múlt, az irodalom, nagy emberek életrajzai, a Biblia eseményei vagy éppen az újsághírek egyaránt fölvetnek olyan feszült élethelyzeteket, amelyek a döntés választóját állítják elénk. Vajon mit tennék az adott helyzetben, merülhet föl bennünk ilyenkor a kérdés. Az etikai dilemma állásfoglalásra készítet, még ilyen közvetett formában is, nem szólva a televízióról, amely esetleg tervezett sorozatban állít elénk dramatizált döntési helyzeteket s van, amikor kísérleti alanyként kell választ adnunk: én hogyan döntenék hasonló helyzetben?

1. Az erkölcsi dilemma magyar *nyelvi megfelelője a „választ”* igazában nem adja vissza a fogalom jelentését. A nagy nyugati nyelvekben is ugyanazt a szót használják. Még a meghatározása sem könnyű. A kisstílusú esetekre nem ez a név illik. Nem az a probléma, hogy a fogadáson felkínált italokból a fehér bort válasszuk, vagy a vöröset. A dilemma legjellemzőbb formája az, amikor rendszerint két lehetőség között választhatunk, de mindkét választás sorsdöntő mellékhatással jár. A következmények olykor akár halálos kimenetelűek is lehetnek, közvetlenül vagy közvetve. Erkölcsi választásaink hétköznapijainkban is kétélűek. Ha ezt választom, lemondok a másik lehetőségről. Megfontolást igényel, ha egyszerre kellene több meghívásnak is eleget tenni. Választanom kell. Kivételesen ez is jelenthet igazi dilemmát, mint azt a történelem tanúsítja. Heródes nem ment el a pártusokhoz, amikor azok betörték Palesztinába, és meghívták. Inkább elmenekült. A bátyja elment, de ez a halálát jelentette. Két rossz között kellett tehát választani. Ugyanakkor a dilemma a legjellemzőbb cselekvési helyzete annak, hogy itt *nem csupán „választásról”, hanem „döntésről” van szó.* A „döntés” kényszerhelyzetéről. Az ilyen döntés pedig kellő megfontolást igényel. Ezt a „választást” meg kell szenvedni, ha mindkét mellékhatása súlyosan rossz, bizonyos esetekben egyenesen életveszélyes.

Az igazán sorsdöntő dilemma-szituációk tehát nem a „melyiket szeressem?” döntési problémái, kivéve, ha azok halálos kimenetelűek. Még akkor is, ha az egyik változatban „csupán” az erkölcsi halál van a mérlegen. Cromwell dilemmája erre példa. Emlékezetes mondása szerint: „Ha beszélek, a fejembe kerül, ha hallgatok, a lelkeembe”. Megmentem az életem, de odaadom érte a lelkiismeretemet, a hitemet, az erkölcsi önérzetemet. A vértanúk inkább a halált választották. Morus Tamás dilemmája ebben külön emlékezetes. Az árulók a lelki halált választják, megbélyegezve egy életre. Esetleg önmaguk belső számkivetésében tengődve.

Gyulai Pál költeményében Pókainé döntési helyzete érdemel figyelmet. Fogságba esett fiait Báthory István halálra ítélte, a szentpáli csatában leverve a székelyek lázadását. Az anya kegyelemért könyörög. Az erdélyi fejedelem azonban „kegyetlen kegyelmet” kínál. Az egyik fiú életben maradhat, a másik meghal. És az anyának kell kiválasztania, melyik maradjon életben. A versbeli megoldás pedig ez: „Haljunk meg mindketten”. A néphagyományból vett eset arra is példa, hogy mit jelent a *mesterséges dilemma*, a tudatosan kitervelt döntési kelepce, az erkölcsi csapda. Mert a *természetes dilemmák* nagyobbik részét általában az élet produkálja, szemben a mesterséggel. Bányaszerencsétlenség. Tizenhatot betemetett az omlás. Tizenegyet tudnak csak kimenteni, de úgy, hogy öt áldozatul esik. Mit lehet tenni? Szülés. Beszorul a születendő gyermek feje. Melyik élet fontosabb? Az anyát kell-e menteni

a születendő gyermek élete árán, vagy az anya életét kell feláldozni? S a kázusokat lehetne sorolni, szériában.

Ha a filozófiai reflexió rendszerezni kíván, az emberi kultúra különböző ágai kínálják a jellemző döntési helyzeteket.

a. A *tudomány* ismert dilemmái általában a politikához kapcsolódnak. Vállalhatja-e egy tudós lelkiismeretben, hogy az atombomba gyártásának tevékeny közreműködője legyen? S még inkább: hozzájárulhat-e annak ledobásához? Ez Oppenheimer dilemmája. Más változatban: kiadhatja-e találmányát egy diktatórikus állam hatalmának erősítésére az a tudós, aki a jelzett állam polgára? Ezek a hivatáshoz kapcsolódó válaszutak.

b. A *művészetben* szintén jellemző hivatás-dilemma, hogy az alkotó az emberi kultúrát gyarapító úttörő műveket hozzon létre, amikor képes rá. Az ilyen műveket azonban még képtelenek megérteni és elfogadni. Mint eleinte az impresszionista festők munkáit. Az igenlő döntés esetleg szegényesebb életformára kényszeríti a művészt. Ha viszont az Akadémia és a kordivat elvárásainak kíván inkább megfelelni, jobb megélhetéshez és átmeneti hírnévhez juthat.

c. A *valláserkölcsi dilemma* klasszikus esetei a Bibliában is megtalálhatók. Legismertebb Ábrahám próbatétele, hogy Isten akarátát vagy egyetlen fia életét válassza-e. Ez egyébként álmatlan éjszakákat okozott Kierkegaard-nak. Pedig példázatról van szó, amely azonban hiteles történelmi helyzethez kapcsolódik. Pál apostol dilemmája: a korai vértanúságot választani, vagy inkább az életben-maradást, a missziós utak megpróbáltatásait föl vállalva? Az utóbbi mellett döntött. Ez még az említettekénél is jellemzőbben hivatás-dilemma. Jézust kitervelt dilemma elé állították a kérdéssel: „Szabad-e adót fizetni a császárnak?”. A cél: vagy a római hatalommal szembeállítani, vagy a néppel. A válasz pedig ismert. S az is benne van, hogy ő azt hirdeti meg a népnek, amivel Istennek tartozunk.

2. A filozófiai reflexió próbatétele *a lehető megoldás keresése és megtalálása*. Nem véletlen, hogy ez már Nikolai Hartmann foglalkoztatta, aki pesszimista nézetet vallott. Halálos dilemmából nem lehet ártatlanul kikerülni. Van azonban két filozófiai elv, amelyet alkalmaznunk lehet és kell. Az egyik: „Lehetetlenre senki sem kötelezhető”. A másik: „Végletes esetekben meg kell próbálnunk a végletes megoldást” (In extremis extrema sunt tentanda). A róka is inkább elrágja csapdába esett lábát, hogy megmeneküljön. A jogtalanul üldözötteket nem kell kiadni az üldözőknek, akik azzal kényszerítenék a rejtegetőt, hogy „Őn nem hazudhat!” Etikailag igazolhatóan mondhatja: „Nem tudom, hol vannak”. A hazugság ugyanis az etikailag jogosult információ megtagadása volna. A jogtalan üldöző pedig elveszítette az ilyen irányú etikai jogosultságát a zsarnoki törvénnyel, amely a fajuk, vallásuk vagy testi fogyatékoságuk miatt nem kívánatos személyek halálos ítéletét helyezi kilátásba. Beleütközött a természetjogba is. Tehát. – A megszálló hatalom csapatait veszélyeztető partizán-akció kivédésére hoztak már nem egyszer olyan rendeletet, hogy ha – mondjuk – tíz katona életét veszti a partizánok rajtaütés-szerű támadása következtében, akkor ezért száz polgári személy fizet az életével. Ha a város polgármestere megtagadná a száz túszejölt kiadását, akkor viszont ezret fognak kivégezni, megkérdezése nélkül. A számok stilizáltak. A dilemma viszont megtörtént háborús döntési helyzetek sűrítménye.

Az etikailag igazolható megoldás csak *önként jelentkezők* esetében szilárd. Sorshúzás is igazolható, ha az érintettek elfogadják, hiszen kényszerhelyzetről van szó. S ez is egy módja az önkéntességnek.

*Vannak azonban a megoldási kísérleteknek jellemző szofizmái is*, amelyek ügyeskedő álmegoldások. Az erkölcsi ítélőképességet mértéken túl megalázza, amikor valaki így érvel: „Ne ítéljék el a felelőtlen s a közlekedési szabályt áthágó gyorshajtásos autóvezetőt, aki egy gyermeket az iskola előtti úton halálra gázolt. Hiszen ezzel úgysem támaszthatjuk föl a halottat.” Miért? A sorozatgyilkos áldozatait föl támaszthatjuk? Akkor ezek szerint őt sem szabad elítélni? – A sokat vitatott kaifási elv – Jézus elítélésének dilemma-szituációjában –

etikailag szintén nem igazolható. E szerint: „*Jobb egy embernek meghalni a népért*”. Valóban jobb, de csak akkor, ha az illető maga is akarja. Jézus ugyan önként vállalta a kereszthalált, de ez nem menti föl magát a súlyosan igazságtalan ítéletet. – Sokan azt gondolják, hogy a megoldás egyszerű, ha – mondjuk – száz ember megmentéséért tizet kénytelenségből föl kell áldozni. Ez azonban matematikai álmegoldás. Száz végül is jóval több, mint tíz. Csakhogy az erkölcsi döntés dilemmája nem matematikai számarány kérdése. Semmiképpen nem ad etikailag igazolható megoldást, hogy a viharba került hajó ötven utasának mentése érdekében tizenötöt akaratuk ellenére a tengerbe dobnak. Ráadásul még az emberi jogokat is sértik. Az előkelőbb utasokat menteni kívánják az alsóbb néposztály köréből valókkal. Ez erőszakos emberáldozat. Voltaképpen gyilkosság, amelyért vállalni kell a törvény előtti felelősséget. S ebben még a Titanic mentési akciója során is történtek olyan kivételezések, amelyek sem lelkiismeretben, sem a törvény előtt nem menthetők fel.

A nagykorú emberi döntés legfeszültebb próbatételét tehát a dilemma-szituációk jelentik. Konkrét megoldások csak konkrét esetekre adhatók. Nem új keletű ez a fölismerés, de olyan erkölcsfilozófiai probléma, amelyet ismételten elő kell venni, és – a lehetőségekhez képest – egyre tisztábban és meggyőzőbben megfogalmazni.



## 4. Az ember és az előítéletek

Az előítélet kérdése általános emberi és sajátosan magyar. Egyaránt megtalálható a legkülönbözőbb életkorokban, történelmi helyeken és századokban, a primitív gondolkodásúaknál éppúgy, mint a tudomány legmagasabb szintjén. Az előítélet nem válogató. Ugyanakkor lehetnek olyan formái, amelyeket hibának vagy bocsánatos bűnnek könyvelünk el, és lehetnek olyan emberi előítéletek is, amelyek sorsokat érintenek, sőt egyes korok szemléletét döntő módon befolyásolják, negatív formában. Lehetnek tehát halálos, sőt akár égbekiáltó bűnök is. Ez persze jóval ritkább. Az előítéletek enyhítő körülménye, hogy inkább ösztönösen, olykor akaratlanul formálódnak, nem tudatos emberi döntés alapján. Általában. Mert vannak például politikusok, akik hasznot kívánnak húzni az emberi előítéletekből és tudatosan arra építenek. Befogják azt a hatalom szekerébe. Ennek jellemzője például az „ellenségkép” tudatos kialakítása a tömegekben, egy másik nép kárára. Az előítéletekben mégis inkább az ember tudatalatti énje kap nagyobb szerepet. Ez azonban senkit nem ment föl a felelősségtől. Társadalmi életünk köztudatát, emberi kapcsolatainkat, a történelem szereplőit illető ítéletformáinkat ezért időnként felül kell vizsgálni. S ezt megteszik a lelkiismeretes történészek, a társadalomtudomány hivatott szakemberei, s a szellem emberei, olyan író-gondolkodók, amilyen például Németh László volt.

Az előítéletek tudatos feltárása, filozófiai elemzése kiderítette, hogy *általános használatukban negatív értelmet kapnak*. Holott van pozitív előítélet is, amikor például valakinek „neve van” és a „név” sokak szemében szinte predestinálja őt arra, hogy újabb könyvében, kiállításán, nyilvános szereplésén stb. nevéhez méltóan szerepel majd. Ez azonban korántsem biztos. Mindenesetre építeni lehet rá. Megalapozott emberi elvárás.

A filozófiai vizsgálódás azt is kiderítette, hogy mindezt megelőzően mintegy megismerésünk alkatához tartozik az a szellemi magatartás, amelyet már inkább „*előzetes ítéletnek*”, mint „előítéletnek” lehetne nevezni. Ez a heideggeri, majd a gadameri hermeneutika eredményeképpen ment át a filozófiai köztudatba, mint „Vorverständnis”, mint anticipált ismeret. Tipikus példája ennek az előzetes ítéletnek, amikor valaki egy történelmi személyiség életrajzát kívánja megírni. Általános tapasztalat, hogy ilyenkor bizonyos előzetes ismeretekkel és ítéletformákkal közelítjük meg azt a bizonyos személyt. Ez elkerülhetetlen. Hiszen e nélkül nem ébredne föl bennünk a kellő érdeklődés sem. Lelelkiismeretes író aztán arra törekszik, hogy a kiválasztott személyt vagy népet mélyebben megismerve kiigazítsa előzetes ismereteit és föloldja azokat a – többnyire negatív – előítéleteket is, amelyek a jelzett történelmi személyiséget illetően – legyen az Szókratész, Báthory Erzsébet vagy Napóleon – az utókor köztudatába megtapadtak.

Az elmondottak ellenére mégis a legáltalánosabb és legkártékonyabb negatív előítéleteknél kell maradnunk, mert ezek igénylik a felfokozott figyelmet. Kifejezetten a szociáletika vagy a csoportpszichológia vonatkozásában kívánatos ez, amely az emberi kapcsolatok társadalmi formáit vizsgálja és benne a negatív előítéleteket. A társadalmi előítéletek sűrítetten voltak megtapasztalhatók a különböző fajtájú és vallású amerikai népesség körében, s ez fokozódott a későbbi bevándorlások időszakában. Ebben az „új Babilonban” meg kellett teremteni a társadalmi együttélés előfeltételeit, ami a kiélesedett emberi előítéletek tompítását és a másik más voltának tolerálását igényelte. Hiszen Észak és Dél fehér telepesei éppúgy szembe kerültek egymással, mint a fehérek a négekkel és az indiánokkal, az angolok a skótokkal és az írekkel vagy az olasz bevándorlókkal. Nem véletlen tehát, hogy az előítéletek pszichológiai és szociológiai elemzése szükségessé vált. Csak az a meglepő, hogy erre elég későn került sor, már a második világháború után. Az amerikai film ugyan jóval korábban megpróbálkozott azzal, hogy szembenézzen az egyre nyomasztóbb társadalmi előítéletekkel, de sikertelenül. Griffith volt a merész kezdeményező

az Intolerance c. nagyszabású filmjével, amelynek eszmei kudarcához anyagi kudarc is járult. Igaz, nem könnyű megemésztetni a különböző korok előítéleteiből összerakott történelmi képsorokat, amelyek a részletekben érdekesek, de egészükben példatárhoz hasonlatosak.

A behatóbb tudományos igényű látteleket a 20. század második fele eredményezte. G. A. Kelly az emberi személyiség szerkezetével kezdett el foglalkozni. Gondolatait D. Bannister mentette át és vitte tovább eredményesen, annyira, hogy 1966-ban megjelent könyvét 1972-ben magyarul is megjelentették. Ebben főszerepet kap az előítélet. Az angol-amerikai szakszó egyik változata a predikció (prediction) eredetileg jóslást, jövődölést jelent. Ez kapott tágasabb értelmet a negatív értelmű előítéletben. Lényegbevágó megállapítása, hogy „az emberi viselkedés alapvetően anticipáló és nem reagáló jellegű”. Ez azt jelenti, hogy mielőtt a másikat közelebről megismernénk, már előzetesen aktív magatartást veszünk föl vele kapcsolatban, olykor egyenesen harci készség jellegével. A megállapítás életre kel, ha a Vadnyugat regényekben és filmekben megörökített emberi kapcsolatait megidézzük. A póz lehet hamis, a jelenség azonban életszerű, amikor idegenek találkoznak egymással. A naiv bizalom ilyenkor ritka. A gyanakvás a jóval általánosabb. Jogos a szerző megállapítása, amely az angolszász filozófiai szemlélet alkalmazása is egyben. E szerint a negatív előítéletek pszichológiai indítása főként abból adódik, hogy kevés tapasztalattal rendelkezünk a „másik” vagy a „többiek” vonatkozásában. A kellő ismeretek hiánya tehát az előítéletek egyik jellemző forrása. Ha pedig az előítéletek megszilárdulnak bennünk, az annyit jelent, hogy beépülnek személyiségünk struktúrájába. Tehát van, amikor szerkezeti változásra van szükség ahhoz, hogy megrögzött előítéleteinket megváltoztassuk.

Az előítéletek amerikai standard művét mégis G. W. Allport írta meg, szociálpszichológiai és csoportlélektani vonatkozásban (The Nature of Prejudice, 1954), amely magyarul „Az előítélet” címmel jelent meg (1977, Gondolat). Neki köszönhetjük a találó meghatározást is. E szerint az előítélet „valamely személlyel szemben érzett idegenkedő vagy ellenséges attitűd, amelynek alapja pusztán annyiban van, hogy az illető személy egy adott csoporthoz tartozik, és ennek következtében feltételezik róla, hogy ő is rendelkezik a csoportnak tulajdonított negatív tulajdonságokkal”. Elvont, de találó. Talán még nyomatékosabban lehetne fogalmazni benne az „elve feltételezett” negatív tulajdonságot. Például „A néger lusta”, „Az olasz maffiózó”, „Az ügyvéd csaló”, „A vallásos ember bigott”, „A skótok fogukhoz verik a garast”. Szóval: „skótok”. A tömegemberben aztán életre kelnek ezek az örökölt vagy betáplált sztereotípiák és mint a vírusok, hatóképessé válnak. A megrögzöten negatív előítélet tartósított ellenszenvvé válik, egymás kölcsönös megvetésében, gyűlölködő veszekedésekben, verekedésekben, sőt – szélsőséges formában – akár népirtásokban is kimutathatja a foga fehérét. A tapasztalati következmények jelzik, hogy olyan lelki betegségről van szó, amelyet gyógyítani kell. Ehhez pedig szükség van a jól kivehető látleletre. S Allporté ilyen.

Az előítéleteket azonban nehéz kimeríteni. Hiszen a múltó időben megváltozhat az ember, akár jó, akár rossz irányban. Mégis érvényesnek tartjuk azt a képet, amelyet jóval korábban kialakítottunk róla. Ennek egyik jellemző oka lehet, hogy például az iskolatársak régen találkoztak. S ha előzetes ismereteimet készpénznek veszem, kiderül, hogy könnyen előítélet formálódott belőle, talán csak tudat alatt. Egy tízévenkénti érettségi találkozó után esetleg jelentősen módosítanom kell előzetes ismereteimet. Könnyen kimondjuk: „Semmit sem változtál”. S nem is biztos, hogy ez elismerő kijelentés.

Külön figyelmet érdemelnek a *kulturális előítéletek*. Hogy ez mennyire érinti a filozófiát, arra Francis Bacon a tanú. Ő már fölismeri ezeket és harcol ellenük (Novum Organon, 1620). A tudományok története pedig fölvonultatja előttünk a példák sorozatát erre vonatkozóan, ami azért meglepő, mert a kultúra embereitől mást várnánk. Ez azonban pozitív előítélet részünkről. Példák egész sorát lehetne hozni arra vonatkozóan, hogy az új felismerések, találmányok elfogadása mennyi akadályba ütközik. Ezek azonban többnyire ismertek. Galilei

esete pedig állandó téma, mint nálunk Semmelweis Ignácé. Pedig az előbbi nem csupán az akkori pápa szemellenzős értetlenségét idézi, hanem azokét a tudósokét is, akik a Galilei per „esküdtjei” voltak. Egy több évezredes világgép megújítása nem megy máról holnapra.

A *művészet világában* hasonló problémákkal kell megküzdeni egy új stílus úttörőinek. Elég az operák történetéből Bizet Carmenjét idézni vagy a festészet történetéből az impresszionisták elfogadását. Ami pedig a vallási előítéleteket illeti, maradványok a francia példánál, jellemző a Nobel-díjas Alexis Carrel Lourdes-i indítású megtérése, miután orvosként egy csoda tanúja lett. Ez pedig pozitívizmusának kitágítását követelte tőle. Ha olyan életfilozófiát vallott addig, amely a „pozitív tényekre” alapult, akkor egy csodás gyógyulás „pozitív tényét” is el kell fogadnia. Így következetes. Igen, de ezt a megtérést két évi vívódás előzte meg, igazolva Kellyt és Bannistert, hogy a világnézeti struktúrájában kialakult személyiségen nehéz változtatni. Ehhez mintegy át kell szerkeszteni a lelkialkatot. Ezért hiteles pszichológiailag az apostolok magatartása, akik nehezen dolgozzák fel a Feltámadással való találkozás élményét. Így válik indokolttá Jézus többszöri megjelenése, bár ez már feltételezi az Evangélium hittel való elfogadását. Az ideális persze az volna, ha lelkileg állandó készültségben lehetnének a váratlan befogadására. Az előítéletek feloldására ugyanis nem elég tapasztalataink kiegészítése. A vallási kérdésekben, a tapasztalatfölötti dolgaiban még a nyitottságunkat is meg kell őrizni. Húsvét misztériuma a hívő ember számára mintegy „széjjelrobbantja a tapasztalás megszokott formáit”, mondja Guardini.

Ami személyes tapasztalataimat illeti, talán azok is hozzájárultak, hogy fokozottabb érdeklődéssel kísérem az előítéletek jelenségeit, miközben erkölcsi minősítésük szaktárgyamhoz is hozzátartozik. Írtam az előítéletről, sőt megtisztelő meghívás révén a németországi Wupperthalban tarthattam róla előadást. S miközben nekem is megvoltak a feloldozásra váró gyengeségeim ebben a tekintetben, élénken őrzöm emlékezetemben azokat az előítéleteket, amelyek engem sújtottak. Róluk írni ebben a keretben a szellemi önvédelem egyik formája. Tény, hogy érdeklődésem sokoldalú. Feletteseimtől kapott többirányú feladataim is támogatták ezt. Morálteológiai disszertációval szereztem a doktorátust. Mégis filozófiatanárként kaptam meg hivatásomon belül az első tanítási feladatot. Ugyanakkor a bennem lappangó művészi törekvések is alkotásba kíváncsoztak. Az Esztergomi Teológiai Főiskolán megszerveztem növendékeink színpadi játékát. Versek is kezdtem írni, megkeresve bírálatra Sík Sándort, majd Pilinszky Jánost. Sőt képzőművészeti hajlamaimat sem hagytam kiaknázatlanul. Magam is készítettem néhány liturgikus célú alkotást. Az egyházművészet ügyeinek vezetését is rám bízta. Mindez aztán különböző előítéletek forrása lett a későbbiekben.

Amikor az erkölcssteológia egyetemi tanára lettem, szememre vetették, hogy korábban filozófiát tanítottam (mint két elődöm is). Amikor pedig egyetlen szűkre szabott verseskötetemet akartam kiadni, amely máig is kiadatlan, már az Előszóban be kellett iktatnom, amit egyre inkább éreztem. Az előítéletek hármassal állok szemben: „pap”, „professzor”, s tetejében még: „morálteológus”. S akkor megjelent előttem az ókori görög harcosok három bőrréteggel megerősített pajzsa. A pajzs nem az én kezemben van, hanem kritikusaimekban. Ha én egy alkotással olyan erővel tudnám kilőni a nyilat, hogy átüssöm vele az előítéletek pajzsának hármassal bőrréteget, akkor az már lenne valami. Néhány versemet illetően sikerült is ez. Keveset írtam. Egy évben talán kettő-háromat. Amikor azonban Belső színjáték. c. epikai jellegű művem kiadtam, Dante Isteni színjátékának adaptációjaként, akkor már érzékenyebben tapasztalhattam meg az előítéleteket. Jött a telefon, hogy maradék példányait el akarják égetni.

Az „Inkultúráció, Egyház, Európa” c. könyvem kiadásakor újabb előítéleteket vonultattak föl a bírálóknak. Többek között bűnömül rótták fel, hogy verseket is írok, bár igen ritkán írok. Mert azt kellett volna felhozni ellenem, ha rossz verseket írtam volna. Azt meg nem mondták. Az is lényeges, hogy nem egyszerre foglalkoztam különböző témákkal, hanem

egymásutánban. Amikor szakmai elkötelezettségű morálteológiai könyveimet megírtam, egyre inkább szorongatott távolabbi múltam néhány adóssága. Mind erősebb lett bennem a filozófiai gondolkodás iránti tartozásom, amelyre a nyugdíjas kor már tágabb lehetőséget adott. Mindig a rejtvénytű kérdések érdekelték. A még megoldatlanok. Nem törődtem azzal, hogy mit szólnak hozzá mások. Hiszen nem a rólam kialakult képet, az „imázsomat” építgettem, ami persze árt egyes könyveim kelendőségének. Engem nem lehet beskatulyázni. Ha egy könyvet megírtam és kiadtam, azzal lezárult az érdeklődésem abban a tárgykörben. Nem akartam vele elérni magasabb pozíciót. Nem is lehetett volna. Tehát tovább mentem. A Belső színjátékot már régen írtam ahhoz – húsz évvel korábban –, hogy a „Természetjog, erkölcs, humánus” c. jogbölcseleti könyvem kiadásakor szememre vessék. Mégis megtették. De ha nehezen viseli is el valaki, hogy látszatra különböző témákkal foglalkozom – hangsúlyozom: nem egyszerre, egymásután –, akkor megkérdem: nincs-e talán jogom hetvenéves koromban vagy azon túl disszertációt írni? Aki disszertációt ír, az sem szakemberként fog hozzá. Amikor ugyanis valamivel foglalkoztam, akkor mindig arra koncentráltam. 1995 óta már összefoglaló és egységesítő szempont érdeklődésemben a történelmi fehér foltok kutatásának filozófiai megalapozása. Ha pedig kritikusaim azt vetik szememre, hogy ma már nincsenek több mindenhez értő reneszánsz-emberek, vagyis polihisztorok, akkor erre azt válaszolom, hogy vannak viszont előítéletek. A polihisztorban lényegesen különbözik az, aki egyszerre számít annak, mint Leonardo, és aki időbeli egymásutánban foglalkozik különböző alkotásokkal vagy kutatási témákkal. Előítélet, ha az „olvasatból” „félolvasat”, „aligolvasat”, vagy „nemolvasat” lesz, amely során a hiányt az előítélettel lehet pótolni. Ha visszatekintek, a magam lelkiismerete sem egészen tiszta a kísértést illetően. Pedig nem tisztességes dolog csak beleolvasva bírálatot mondani, írni. S van eset, hogy ezt egy új könyvet bemutató recenzió írójától nem is várhatják el, aki csak a kötetet kapja ajándékba. Ironikusan szólva: az előítéletnek mindenesetre van egy nagy előnye: az, hogy nem kell elolvasni a könyvet.

Tágas tehát az előítéletek különféle leleteket kínáló bányavidéke. Nem is lehet annak fajtáit teljességükben felszínre hozni. Ami pedig a gyógyításukat illeti, a feladat még nehezebb. Hol van az a klinika, ahol az előítéletek betegeit gyógyítani lehetne s amely befogadni tudná a jelentkezőket? A szellem embereire vár ez a feladat. Legalább az enyhítésé. Filozófusokra, teológusokra, szociológusokra, irodalomtörténészekre és kritikusokra, meg persze a pedagógusokra, beleértve a családi nevelést és az önnevelést is.

## 5. Szeretet, érték, érdek

Az érték és az érdek összefüggése olyan alapvető etikai problémát vetít elénk, amely az újkori gondolkodás ma is visszhangot keltő öröksége. Az érdek fogalmát az angol utilitarizmus munkálta ki és vetítette bele az emberi tudatba. Legsajátosabb területe a kereskedelem és a politika. Innen azonban egyre szélesebb körben elterjedt, behálózva az emberi kultúra szinte minden területét és kitermelte a tömegekben az egoizmusát ösztönös életfilozófiává növelő, egy dimenziós „érdekembert”. Ha Aquinói Tamás reflexiójának következetes módszerét alkalmaznánk, akkor ezzel kellene kezdeni: úgy látszik, hogy az érdekek az emberi kapcsolatok és cselekvésünk motivációjának meghatározói. Ámde ez ellen hozhatók fel a következő érvek („sed contra”). Ez voltaképpen a probléma fölvázolása. Így is fogalmazhatunk: meddig terjed az érdekek hatótávolsága? Továbbá: elnyelheti-e az érdekek motivációja a szeretetet, sőt általánosabban: fölfalhatja-e a szellemi értékeket?

Egy probléma fölvázolását leegyszerűsíti az, ha két szélsőséges nézetet szembeállítunk. S ez a jelen kérdésben adva van, bár jelentős időbeli eltérésekkel. Az egyik nézet a Thomas Hobbes és Bernhard de Mandeville nyomán megfogalmazott és az embert alapvetően önző lénynek tekintő érdekkonceptus veszi kezdetét. Ennek ellentéte a 17-18. század francia spiritualitásában éleződött ki, aztán az angol etikai gondolkodók vették át különböző reagálásokkal. Végül kikötött a feszítő probléma Kant etikájában és esztétikájában, amelyben hangsúlyt kap az érdekek kizárása. Az alapkérdés: mi az érdektelen és mi az érdekek által motivált? Az utilitarizmus perfekt beszél az érdekek nyelvét. A pártállam kötelező ideológiája pedig már egyetemessé tette a materiális birtoklás motivációját. Mintegy isteni attribútumokkal ruházta föl az érdekeket, s ezzel abszolutizálta, mindenhatóságot és mindenütt jelenvalóságot tulajdonítva nekik. A modern gondolkodás minősített jelzője: a „tisztá”, mindkét polarizált nézetben föllelhető. Hiszen a „tisztá” szeretet vagy érték került így szembe a „tisztá” érdekekkel. Utóbbi ideológusai a szeretetet csupán álmotivációnak tekintik. E szerint: ha letépjük a szeretet álarcát, az érdek hideg tekintete mered ránk. Az értéket pedig hozzá bilincselték az eladhatóságához.

Mit válaszolhatunk erre a materialista gyökerű és materialista lombosított nézetre, amely Hobbes-szal és Mandevillel radikálisan önzőnek tekinti az emberi természetet?

1. Először a fogalmak összekeverését kell megakadályozni. Tiszta vizet a pohárba! A klasszikus motivációs fokok adják meg az alapvető eligazodást. A *delectabile-utile-honestum*, vagyis az élvezetvágy és a haszonvágy, harmadikként pedig az ember tiszteletének, szeretetének motivációja. Az első kettő elvitathatatlanul az érdekek övezetébe tartozik és a hatalomvágygal fogható egybe. A harmadik keretébe soroljuk viszont a szeretet humánétikai formáját, de a sajátosan erkölcsi értékekét is. Az érdek jelszava: „*csak nekem*”. Ez vezet el az ismert közmondás ironikus változatához: „*Ma nekem, holnap – megint nekem*”. Az előző kettőben az ember csupán magának akarja a jót, a saját élvezetét és a saját hasznát keresi. Ez rávallana az emberi természet gyökeresen önző voltára. Utóbbiban azonban a szeretet és a tisztelet a másokra tekint elsősorban és annak a javát nézi. Jelszava: „*érted*”, vagy „*értetek*”. Az előbbi kettő legszélsőségesebb megnyilatkozása, amikor valaki – kellő hatalom birtokában – képes másokat fölládozni, hogy magát megmentse vagy a maga élvezeteit és haszonvágyát kielégítse. A harmadikra az önfeláldozás a jellemző, amely adott szükséghelyzetben arra is kész, hogy életét adja oda a másikért vagy a többiekért. Ez utóbbi Jézus Krisztus szava, de olyan kijelentés, amely érvényes a humánétika vonatkozásában is. – A legközismertebb példa pedig mindhárom motivációra: a házasság. Érdekházasságról beszélünk, ha valakit csak a választott személy testi vonzereje motivál, vagy az, hogy választottja révén meggazdagodhat. A testi vonzerő elapadásával a már nem kívánatos „feleséget” a férj meneszt (vagy megfordítva), legfeljebb a törvény kényszerhatására

megfizeti, hogy „használta”. Az anyagi előny biztosítására a második típusban a férj megmarad ugyan a házasságban (ez anyagi érdeke), de szeretőt vagy szeretőket tart. A harmadik a szeretetből kötött szerelmi házasság, amely tartósnak bizonyul, mert fölülemelkedik az önzésen. Ez viszont már nem érdekházasság. A köznyelv tehát – nagy tapasztalat birtokában – jól különböztet. Az emberi élet pedig megszámlálhatatlan példával szolgál annak belátására, hogy a hármaskörös motiváció mennyire találó. Ugyanakkor azt is felszínre hozza, hogy ezek a motívumok keveredhetnek egymással, legfeljebb a domináns motiváció mutatkozik meg előbb vagy utóbb. Hiszen tágas emberi tapasztalat vezetett el a „jóakarátú”, ill. „jóindulatú” és a „rossz szándékú” emberek, ill. az „egoisták” megkülönböztetéséhez.

2. A filozófiai megközelítés ősidők óta felszínre hozza a klasszikus alapértékek sajátos jellegét is, hogy ebben a tágasabb vonatkozásban mérje össze azokat az érdekekkel. Sem az „igaz”, sem a „szép”, sem a „jó” nincs elkötelezve az emberi érdekeknek, bár mindhárom be is fogható az érdekek szekerébe. Az igazság kutatója, Arisztotelész, szerint is boldog ember. Aki rátalál az igazságra, még boldogabb. Ugyanezt lehet elmondani a szépről vagy a jóról is. Kant mindkettőt mentesítette filozófiájában az érdek-motivációtól. Kijelentése szinte közmondássá vált: „A szép érdek nélkül tetszik”. A jót pedig „magáért a jóért” kell akarni, nem a jutalom kilátásba helyezése miatt, amely az érdek motivációját feltételezné (ez még értelmezésre szorul). A szeretet nem szerepel ebben a vonatkozásban. Kant előtt azonban már az angol Thomas Reid megfogalmazta, hogy a szeretet „érdekmentes jóakarát”. Ez utóbbi ugyanúgy közmondásba kívánkoznék, mint amit Kant a szépről mondott, csak éppen a szerzője az, aki jóval kevésbé ismert.

Az alapértékek: az igaz, a szép, a jó, sőt beteljesítőként hozzávéve: a szent is mentes az érdekektől. Azok mintegy csak másodlagosan és utólagosan tapadhatnak hozzájuk – tapadnak is –, de nem a lényegükből következően. Az érdek fogalma az érdeklődéssel van kapcsolatban és ez megtéveszt. Az érdeklődés ugyanis a maga érintetlenségében még tiszta fogalom. A diktatórikus birtoklásvágy „érdeklődése” ezt egy sajátos irányba téríti el és eredményezheti a fogalom devianciáját. Gondolkodásunk és értékelésünk zavarát az idézi elő, hogy a gyakorlatban nincs olyan átszellemült érték, amelyhez ne tapadnának a kielégíthetetlen birtoklásvágy és az eladhatóság motivációi. Az „érdeklődni valami vagy valaki iránt” még romlatlanul emberi és önmagában tisztességes személyi orientáció. Ez kapja meg a vírusfertőzést, ha a „minden áron birtokolni” hatókörébe kerül. Nem szellemi birtoklásról van itt szó, hanem az árusítás és kiárusítás szándékáról. Holott a „venni és eladni” önmagában szintén romlatlan fogalmak, csupán a diszponálás negatív módja által válnak értékellenessé, a bűn elképesztő fokozatait is lehetővé téve. A vizsolyi Bibliát elrabolni és külföldön értékesíteni egyszerre a szent elleni merénylet és hazaárulás. Ez a fogalmi deviancia az „elárulni” és az „áruló” szavakban válik közérthetővé. Valamit eladni, amit nem volna szabad eladni, az erkölcs, a humánnetika vonatkozásában válik értékrombolóvá, olyan egyetemesen elítélhető fogalomná, mint a „hazaáruló”. Az érdeknélküli tehát nem azt jelenti, hogy valami engem nem érdekel. Ami valódi érték, az érdekel igazán. Hol a homály? A filozófiai vezérfogalomá előléptetett „érdek” az, ami főként az ultra-utilitarista gondolkodás eltévelyedett formáját jellemzi.

Platón híres megállapítását gyakran idézzük: „A filozófia kezdete a csodálkozás”. Első pillantásra a naiv idealizmus gyanúja ébredhet bennünk. A pénzt hajszoló, pénzimádó – vulgárisan utilitarista – életszemlélet és a birtoklásvágy megszemélyesített embertípusai láttán kapjuk a megvilágosodást. Platónnál egy sajátos létbeli alapállásról van szó. Olyan szellemi orientációról, amely – még jobban kiemelve – a dolgokra való „rácodálkozás” szemléletmódját rögzíti és nem a birtoklásvágy mohó tekintetét. Beszélünk a természeti csodákról vagy egy kisgyermek mosolyának csodájáról. Ugyanakkor tanúi lehetünk a szép különleges változatainak. S máris újabb szóra bukkanunk, ami eredetében közös az „érdek”-

kel. Az, hogy valami „érdekes”. Egy női arc lehet rutinszerűen szép, de lehet úgy érdekes, hogy érdeklődésünket fokozottabban kelti föl az előbbinél. S ez még mind a platóni „rácsoálkozás” romlatlan és emelkedetten emberi szemléletmódja. S a legegyszerűbb ember is megértheti, hogy a tavaszi erdő első virágai nem azért vannak, hogy letépjük őket, ahol csak érzük, vagy lemetszve és csokorba kötve adandó alkalommal esetleg eladjuk, és így „hasznosítsuk”. Maradjunk meg a platóni alapállásnál, mielőtt emberlétünk szükséghelyezeteit belekevernénk a reflexióba. Ezek ugyanis adott esetben a „föl kell használni” motivációjához és annak tolerálásához vezetnek. Ha a megélhetés vagy az életben maradás alapfeltételeiről van szó, a platóni „rácsoálkozás” vagy a kanti „érfekfölöttiség” nem juthat szóhoz. Ez azonban messzire vezetne, és a szociológia mellékútjaira. Az igazi szép pusztá szemlélődő látványától belső világunkban, emberségünkben válunk gazdagabbá. Úgy birtokoljuk a dolgokat és a személyeket, hogy mivoltukban nem esik bántódásuk. Ha egy kisgyermek mosolyát megőrzöm magamban és nem tudom elfelejteni kezembe adott kezének ősbizalmát, ezzel én sokat nyerek, ő pedig értékében semmit sem veszít. Ellenpéldák a kisgyermekkel súlyosan visszaélők horror-figurái. Jól megérthető viszont az értékekkel való személyes találkozás érdektelensége. A legalattomosabb szofizmák egyike szerint viszont: az „érték” azért van, hogy „értékesítsük” (hogy miként, arról nem esik szó).

3. Fénelon francia püspök *spirituális eltvelyedése* odáig ment, hogy az örök jutalom reményét is megtagadta. Mintha a Biblia utalásai az érdekl motivációjával fertőznék meg a keresztény reményt. Az ő „vegytiszta szeretete” teológiai és filozófiai tudatzavar egyszerre. Mert milyen szeretet az, amely nem várja a szeretett lényel való találkozást? Hol van ebben az ösztönérdekl vagy az anyagi érdekl motivációja? Fénelon tehát a Biblia és az Egyház alapvető tanításával került szembe. Tételét pedig elítélték. A teológiai tévedés azonban filozófiai tévedés is egyúttal. Ezért kerülhet reflexiónk keretébe. Mert más az érzékek és a birtoklás jutalma, mint amikor a szeretett személy a jutalom. Isten jutalma maga Isten – fogalmazta meg már Szent Ágoston. Pál apostol számára pedig a Krisztussal való személyes találkozás reménye ez a jutalom. Ez azonban fölébe emelkedik az érdekl jelentésének, amint azt a fogalmi analízisnél láttuk. A tanulság pedig a perszonalista filozófiába is beilleszthető. Ha egy családban a feleség és a gyermekek a férj és az apa külföldi útról való megérkezése után csak az ajándékokat várják, nem a személyes találkozás örömét, akkor, de csak akkor beszélhetünk érdeklmotivációról a várakozásban. Ez az, amit Fénelon nem ismert fel.

4. A szeretet, az értékek és az érdekltség motívumainak emberi drámáját tekintve külön figyelmet érdemel a filozófiai reflexióban *a motívumok dilemmája*. A személyiség fejlődésének folyamata az, melynek iránya jól lemérhető a motiváció alakulásával. A „tisztá” szeretet, a „tisztá” igazság, a „tisztá” szép vagy jó elvont és ideális fogalmak. A fejlődő emberi lény személyi alakulása, erkölcsi kibontakozás is egyben. Ennek során a saját érdekek érvényesítésétől motivált önző szeretet gyakran szembe kerülhet az áldozatos szeretet kihívásával. A feszültséget a hiteles szeretetben föloldó szintézis oldja fel: az „én értem”, „te értem”, mi „értük”. Ez a férj és feleség, a szülők és a gyermekek kapcsolatának motivációs skálája. Az ember filozófiai önvizsgálata pedig egy állás betöltése kapcsán a motiváció szívéig hatol, amikor azt kérdezem: „Tudok-e élni érte, vagy csak megélni akarok belőle?”. Holott mindkettőnek megvan a jogosultsága, csak éppen a domináns motívum az, ami kérdéses. Egy állás csak akkor nőhet hivatássá, ha valaki képes másokért is élni. Az életformává szilárdult egoizmus mindent a saját érdekéhez viszonyít. A görög filozófia emlékezetes mondása szerint: „Minden dolog mértéke az ember”. Az egoista jelmondata viszont ez lehetne: „Minden dolog mértéke az érdekl, mármint a magam érdeke”. Ez határozza meg értékelésmódját a házasság, a család, az iskola, vagy a hazája vonatkozásában. Még Istent és a vallást is ezzel méri. Jelmondata: „Kihasználni és eldobni”. Ez az üres konzervdoboz esetében természetes, ha nem árt a környezetnek. Az emberre alkalmazva azonban végzetessé válhat.

5. Az érdek tehát az önérdék fogalmában sűrűsödik össze. Ha kitágul a családig vagy a rokonságig, legfeljebb érdekcsoporttá szerveződik. Maffiává is válhat a maga módján és sajátos körzetében. Még a kultúra magasabb fokán is. Az emberi önzés filozófiájának voltaképpen az a fonákja, hogy szociológiai vonatkozásban kénytelen következtelenné válni és szembe fordulni önmagával. A címeresen önző egyéneknek és csoportoknak ugyanis elemi érdeke, hogy a kívülállók minél altruistábbá legyenek egoizmusuk kiszolgálásában. Az önérdékek motivációjára zsugorodott egoizmus ugyanis az altruizmus parazitája. Ezért nem írhatja meg az ilyen egyén az egoizmus filozófiáját s nem terjesztheti annak tanait. Mert akkor a maga érdekei ellen dolgozna. A magát bálványozó önszeretetet tehát a másokért áldozatot hozni tudó igazi szeretet tanúira szorul. Ezzel kaphatja meg életté formált hatásos cáfolatát, mint Friedrich Nietzsche esetében, aki addig becsmérelte a keresztény irgalmat, amíg elmebetegként – egy évtizedig – annak ápolására nem szorult.

Az emberben megvannak az önzés és az önzetlenség hajlamai. Ha azonban a környezet hatására elharapózik benne az önérdéket életfilozófiává gerjesztő egoizmus, akkor az már nem az emberi természet jellemzője, hanem a kifejlesztett „második természeté”, amelyért a nevelésünk meg persze az önnevelés viseli a felelősség terhét.



## 6. Politika és erkölcs

Ha van etikai kérdés, amely nyomasztóan időszerű számunkra, akkor a politika és az erkölcs kapcsolata az. Időszerűsége persze tágasabb és tartósabb, ha az európai gondolkodás újkori szakaszát nézzük és abban a szekularizálódás térnyerését. Ez lényegében Macchiavelli eszméjének, a „*tiszta hatalomnak*” egyre fokozottabb elfogadásához vezetett, és a 20. század két nagy diktatúrájában érte el vulkánkitörését, mármint európai vonatkozásban. A „*tiszta hatalom*” elsősorban az erkölcsi „*gátlásoktól*” mentesített hatalmat jelenti és a „*tiszta művészettel*” együtt jellemzően kapcsolódik gondolkodásunk modernizmusához, vele pedig a szekularizmusba torkolló szekularizációhoz. A dolog fonákja az, hogy a „*tiszta hatalom*” eszméje a reneszánsz podeszták után a diktátorok ideológiája lett, ami a demokratikus országok politikai szemléletmódját gyökeres felülvizsgálásra készíti. Ennek ellenére egyes médiák ma sem hagynak fel a pártállam idején tanultakkal. Nyíltan fogalmaznak, amikor bizonyos fórumokon kijelentik: „*A politikának nincs köze az erkölchöz*”.

A legközvetlenebb kapcsolatát a politikának az erkölchöz a hatalom jelenti. Ezzel a filozófusok vagy a filozófiai igényű gondolkodók foglalkoztak. De a vallások is. Minden hatalom Istentől van, vallja a kereszténység. A hatalom az istenektől van, vallották egyes pogány vallások. A hatalom az utódlás jogán megalapozott, hivatkoztak még őseink is Attila örökségére. A hatalom a néptől van, fogalmazott a „*népfőlség*” jelszava. Az eredet, mindig az eredet. A saját hatalom megindokolása az adott tudatszinten és fejlődési fokon. Az eredet azonban nem az erkölcs illetékességi köre. Az erkölcs kérdésfeltevése nem a „*honnan ?*”, hanem a „*hogyan ?*” és a „*mire ?*”. Egy közösségben szükségképpen vannak vezetők és vezetettek. Ezt általában a jog szabályozza. A jogot azonban lehet tökéletesíteni, sőt megváltoztatni is bizonyos vonatkozásaiban. Soha semmiféle jog nem pótolhatja viszont az erkölcsöt, a lelkiismeret belső fórumát a hatalom birtoklóiban.

A hatalom kérdésével kapcsolatban pontosan kirajzolódik az *a két ultra-vélemény*, amelynek – így vagy úgy – mindig akadtak hívei. Vannak, akik a hatalmat a legnagyobb földi jónak tartják. Hiszen akinek hatalma van, az minden mást megszerezhet: kincset, hírnevet, gyönyört. A másik véglet szerint a hatalom önmagában rossz. A hatalomról le kellene mondania minden becsületes embernek. Ez egyes vallási szekták irreális tana. Aquinói Tamás higgadt okossággal adja meg az erkölcs hiteles válaszát: *a hatalom nem önmagában jó vagy rossz (in se bonum vel malum), hanem a használata szerint válik jóvá vagy rosszá*. Ennek szakkifejezése a „*modus disponendi*”, *a vele való diszponálás módja*. A hatalommal történő súlyosan bűnös visszaélés az, amikor önzővé és zsarnokivá válik, akár egy országban, akár egy családban vagy iskolában. Jelmondata: „*Én parancsolok a magam önkénye szerint. A rám bízottak pedig engedelmeskednek*”. A nagy kaliberű hatalmasoknál még azt is hozzáteszik: „*Engedelmeskednek, vagy meghalnak*”. A „*rábízottból*” azonban így „*alárendelt*” lesz. A kisebb kaliberűek esetében a saját érdek válik meghatározóvá. Ez kitágulhat a család, a klán, a saját párt érdekeiig, de nem az ország érdekéig. A hatalom etikailag helyes használata közismerten a szolgálatban realizálódik. A tét: *a hatalom adta keretben vállalni a szolgálatot*. S a kettő között még mindig megvan az igazolható kompromisszumok átmenete. A legtökéletesebb nyelvi képlet pedig – ismételni kell – ez: „*élni érte*”, vagy „*megélni belőle*”.

Hogy a politikának nincs köze az erkölchöz? Az ilyenféle nyilatkozatok elárulják, hogy azok, akik kimondják, nincsenek igazán tisztában a politikával, még kevésbé az erkölccsel.

A politikának ugyanis nem csupán köze van, de lényegénél fogva van köze az erkölchöz. A demokratikus államforma kereteiben hangsúlyozottan. A politika szó ugyanis a „*polisz*”-ből származik, és a görög városállamok vezetését vette alapul, amikor neves filozófusok – mint Platón vagy Arisztotelész – elemezték jelentését. A politika mint filozófiai doktrína

azonban egyaránt jelenti annak elméleti jellegű „tudományát” és a gyakorlatát, amely – lehetőségei szerint – az elmélethez igazodik.

Vegyük a legegyszerűbb fogalmi képleteket. A politika egy közösség, legjellemzőbben: az állam megszervezésére és irányítására vonatkozik. Ha eltekintünk a vezetés diktatórikus jellegétől, a demokratikus államformában a nép választja meg vezetőit. A vezetők viszont ennek fejében a népet kötelesek szolgálni, az igazságosság megvalósítható mértéke szerint. S ezzel máris eljutottunk az erkölcs két alapvető értékéhez: az „igazságossághoz” (s vele a „méltányossághoz”), továbbá a „szolgálathoz”. *Az erkölcs úgy is tekinthető, mint az emberi önzés – egyéni vagy közösségi önzés – feloldása és odafordulás a „másik” vagy a „többiek” felé.* Egy állam választott vezetői részéről ez az „uralkodni felettük” vagy a „szolgálni a nép javát” alternatívában élesedik ki. S ez már alapvető erkölcsi döntés kényszerét jelenti, még akkor is, ha az „élni értük” vagy a „megélni belőlük” nem választható el mereven egymástól. Inkább aszerint minősíthető, hogy melyik a dominánsabb motiváció. Ehhez járul a jövő dimenziója. A nép igazi java ugyanis nem mindig abban van, ami a jelenben annak látszik s amit a nép – a nagyobb távlat ismeretének hiányában – annak lát. Egy válogatott futballcsapatot a kapitány általában másként állít össze, mint amit a szurkolók szeretnének. Egy igazán jó kapitány többet és mélyebben lát ebben a tekintetben, mint a szurkolók tömegei. S ezt egy világbajnokság igazolni tudja. A jövő s vele a nagyobb távlatban beváló társadalmi jó pedig az erkölcs másik jellemzője. Ez volt Széchenyi István tragédiája, aki népe sorsában messzebbre látott. A „holnap” és a „többiek”, egy nép jövője és egy nép szolgálata. És mindkettő gyökeresen erkölcsi követelmény.

Korniss Gyula „Az államférfi” c. könyvében nagyon jelentős főművét alkotta meg. Újra ki kellene adni, kihagyva belőle a kihagyandókat. Ebben nem csupán a történelemből ismert nagy kvalitású politikai személyiségek biztos kézzel megrajzolt portréi ragadják meg az olvasót, hanem az erkölcsi dilemmák is, amelyekkel egy politikus találkozik. Olykor szigorú büntetések kiszabására van szükség a társadalmilag nagyon súlyos bűncselekmények meggátolására. A diplomácia bonyodalmai válságba kényszerítik az emberi őszinteséget. Az okos döntés jó tanácsadókat követelhet meg. Egy államok közt megkötött szövetség kényszerű felrúgása akár öngyilkossághoz is vezethet. Ugyanakkor diktátorok hivatkoznak arra, hogy elítélt politikai eszközeiket népük javára használták.

Mindez részletkérdés. Nem teszi megkérdőjelezhetővé az alaptételt, amely szerint a politika – mármint a jó és felelős politika – nemhogy összefér az erkölccsel, hanem egyenesen megköveteli azt. Annál is inkább, mivel a joggal van szerves kapcsolatban, a jog külső fóruma pedig akkor hatékony igazán, ha az erkölcs lelkiismereti fóruma a segítségére van.

## VII. A hitre megnyitott értelem. Az Alfától az Omegáig

### 1. A végső jövő és a filozófiailag megalapozható remény

Az „*Innen és túl*” filozófiai reflexiói következetesen az egzisztenciális várakozás koncepciójához. Graham Green regényének címe: *A kezdet és a vég*. A filozófia a legalapvetőbb kezdet és a legvégső befejezés, a lét Alfája és Omegája között hányódva keresi a kapaszkodót a történelem drámájának, voltaképpen vérnyomokat hagyó misztérium-játékának sodrában, hányatott létformánk kereteiben. A nagy kérdések két pólusa: a teljes visszafelé és a végső előre felé. Értelmünk rakétáit két ellentétes irányban indítjuk el. A metafizika kikerülhetetlen. A filozófus szellemi tapasztalata ebben is a bölcsélet történetére támaszkodik. Az ember az a lény a világban, aki transzcendens szemhatárral rendelkezik, aki fölteszi ezeket a kérdéseket, akkor is, ha nem képes azokat kielégítően megválaszolni. Mintha azt mondanánk: nem tudom, van-e Isten, de azt tudom, hogy az ember Istenre kérdező lény. Előbbi a kérdőjel, utóbbi az egyetemes szellemi tapasztalatunk felkiáltó jele. A homo sapiens igazi kritériuma az, hogy tekintete túlemelkedik látható és érzékelhető környezetén, nem úgy, mint az állatoké, amely csak az érzékelhetőre fogékony, zsákmányt vagy veszélyt szimatolva. S ez a transzcendens irányulású szemhatár az, amelyben a filozófia kérdései is túlnőnek a tapasztalatilag adott valóság horizontján.

Embervoltunknak, szellemiséget tükröző tudatunknak az eredetnél is nagyobb horderejű kérdőjele: *a legvégső Vég*, egzisztenciánk, sőt a Kozmosz regényének utolsó fejezete, a világban való lét drámájának vágyakozva remélt harmadik felvonása. Ez egyben a földi talaj és az égbolt közötti létezésünk legtávolabbi esélyének problémáját veti föl. Az ember ugyanis – ez megint szellemi tapasztalat – a teljes jövő felé kitérő lény. A transzcendenciára nyitott tudat szerves következménye ez s vele az ember alkati jellemzője. Jövőre irányulásunk elemi erővel jelentkezik az utópiákban, a futurologiában és a kozmikus világok elképzeléseitől megtermékenyített filozófiai koncepciókban vagy a tudományos-fantasztikus irodalomban, filmekben. A jövő pedig a metafizika testvére. Ha Földünket tanult elmék űrhajóhoz hasonlítják, akkor megkérdezzük: hová halad ez az űrhajó, melyet már védő búrájával is annyira megrongáltunk? És ki vagy mi hozta létre? A Titanic katasztrófájának ismétlődő filmes megidézése mintha egyúttal az ember végzetének sejtése volna. Archetípus. Mert egyetemes szimbólummá növe a léket kapott világ balsejtelmét éljük át benne. Lesüllyedünk-e majd mi is mindenestől a feneketlen Semmibe? Van-e határozott iránya az Evolúciónak, vagy Földünk céltalanul kalandozik az űrben, a táguló Univerzum egy bizonyos pontján, a naprendszer bolygói között, amíg szét nem hull és végleg el nem pusztul? Talán a rendszerezett Véletlen játékszere a világ a Kozmikus Sors rulettjén? S ha nem így van, akkor milyen fogódzópontra találhatunk, amibe beakaszthatjuk a végső remény filozófiai horgonyát?

A bölcsélet története változatos válaszokat kínál. Igazából az egyetemes Evolúció célirányosságának elismerése jelenti a filozófia számára a kapaszkodót, még akkor is, ha ez tapasztalati tartalom helyett gondolatilag ugyanúgy fogalmi kontúrokat ad csupán, mint a teremtés kezdete. A vallásoktól kaphatnánk ugyan biztató üzenetet, de a primitív hitek jövőképe elriasztóan naiv. Például akkor, ha hívei a földi élet egyenes folytatását remélik a megdicsőült létformában, s még inkább, amikor élelmet is tesznek a halott mellé, vagy egy uralkodó halálakor feláldozzák a rabszolgáit is, túlvilági udvartartása érdekében. Holott ez is dokumentuma a lényünkbe írt várakozásnak. Egyedül az értelmesen is megalapozható, az

igazolható kinyilatkoztatáson alapuló hit dobja a filozófiai értelem felé mentőkötélet. Csak a halálán túli élet ősi vágya az bennünk, ami ebben biztos tapasztalati bázis. A tagadók szívesen hivatkoznak a vallások naiv antropomorfizmusaira. Pedig az emberi kibontakozás gyermekkorának ezek is szükségképes velejárói. A sámánok miatt nem veszítheti el hitelét az orvostudomány. Van a vallásnak nagykorú formája is.

A teljes céltalanság filozófiai rögeszméje a véletlen vagy a vak szükségszerűség kozmikus kalandját vázolja elénk. Ez a filozófus létbeli megkísértése. Ebben a vonatkozásban azonban elgondolkodtató, hogy még a marxi materializmus sem szavazott a végső sötétségre vagy a teljes kilátástalanságra. Különböző variációkban ugyan, de meghirdette az Örök Anyag formatervező hatóképességét. Mások a világ magától való újjáteremtésébe kapaszkodnak. Az önteremtődés képtelenségének rehabilitációja ez, s inkább filozófiai hiszékenység, mint megalapozott hit. A tagadás hite. A teremtő Szellemi Energia iránti sorsdöntő bizalmatlanság. Vagy ennek a Teremtő Szellemi Energiának átruházása az Örök Anyagra. Mert erre is megkísérelték ráépíteni a létoptimizmust. A teljes megsemmisülés felé tartó Kozmosz hőhalálra szánt energiái majd ismét koncentrálnak és új életre kelnek az Örök Anyag jóvoltából. Összetömörülnek, megújulnak és új világot hoznak létre, amely akár a miénknél is különb lehet, benne az embernél értelmesebb lényekkel. Létoptimizmus ez is a maga módján, de a „fluktuáló lét” fantazmagóriájával. Hiszen ebben a képzelgésben a lábba egyre mélyebbre süllyedő a saját haját megragadva kíván megmenekülni. A televízió egyik adásában latolgatták az Univerzum esélyeit. A tudomány kommentátora nem zárta ki egy másik dimenzióba való átmenet lehetőségét sem (a „fekete lyukon át”). Meglepő a kozmológiai természettudomány megállapítása, amely szerint Világegyetemünk anyagának kb. 90%-a láthatatlan. A látható anyag megsemmisülése ezért sem indokolná a totális véget. Még a természettudós anyaghoz tapadt tekintete előtt sem. A filozófus messzebbre lát.

A természettudomány szemellenzőjét fölvevő kozmológus viszont adhat pesszimista nyilatkozatot is, magáévá téve a reménytelenség filozófiáját. Ismerjük az öngyilkos logika választát: *a Semmiből jöttünk és a Semmibe megyünk*. A kezdeti Sötétségből a végső Sötétség felé tartunk. Ez az Univerzum sorsa. Azt azonban, hogy ez szintén metafizikai hit, sőt kozmikus hiszékenység, nem és nem akarják elismerni. Azt is megkérdezhetjük: miért nem hallgatnak a geometria szakembereire? Miért nem számolnak a miénknél magasabb lét-dimenzió esélyével? Egyesek olyan naiv magabiztossággal ejtik ki a „Semmit”, mintha az is a természettudomány ismeretkörébe tartoznék. Ebben – úgy látszik – gyógyíthatatlanok vagyunk.

Ha pedig így áll a dolog, akkor érthető, hogy az egzisztencia filozófusainak egyik szárnya Albert Camus-val elkötelezi magát emberi létezésünk abszurd jellege mellett, egy radikálisan képtelen és reménye-vesztett világban. Ebben ugyanis a következetes ateizmus kioltja a végső igazságszolgáltatás várakozását. Csakhogy akkor újjáéled Szüszi-fosz mítosza és abban végső pusztulásra van rendelve emberi kultúránk egész kincsestára. Akkor hiábavaló kögörgetés lenne minden hősies erőfeszítésünk történelmünkben. A Semmi fekete tűzvésze mindent fölégetne és nem lenne Kozmosz feletti transzcendens Memória, amely a táguló Univerzum sok milliárdos eseménysorát, kultúránk világvédett produktumait, a gondolkodó ember eszmetermését és a történelem drámáját megőrizné. Az Evolúció ugyanis a teljes megsemmisülés martaléka lenne. Akkor az élet problémáival találkozva ebben a Camus által feltárt létélményben csak az öngyilkosság maradna kiútnak az ember számára. Legalábbis akkor, ha a létdepresszió betegsége elhatalmasodik benne. Mi más ez, mint létezésünk gyászjelentése. Mert megtehetjük, hogy időnek előtte és önkéntesen vetjük bele magunkat a Semmibe, mely ebben a szemléletben amúgy is a kilátástalan várakozás zárószava. Létformánk így a tragédia műfajába illeszkednék – Ádám a szakadék szélén – és az irodalom vagy a filozófia az egyetemes halálban való végső megsemmisülés hősies felvállalásának pátoszát kínálhatná csupán.

Belevetni magunkat a Semmi szakadékába? Még ha csak gondolatban is? Sorsunk volna a megsemmisülés? Ez mind logikusnak látszik, Isten nélkül. A végső kérdések válasza azonban olyan metafizikai kísérlet, amely visszaüt, és mint az égre feldobott kő, visszahull a fejünkre, az emberi tapasztalás talajába. A végső jövő kérdésében elkötelezett gondolat nem a tett halála, hanem az életforma fedezete. Akkor ugyanis az élet gyors és mohó élvezete utáni vágya úgy fokozódna föl, mintha egy halálra ítélt utolsó kívánsága teljesülne általa. Egzisztenciánknak a *teljes hajdanra* és a *végő majdanra* adott válasz függvénye. A győztes Fény, vagy a legyőzhetetlen Sötétség? Ez itt a kérdés. Teilhard de Chardinnel fogalmazva: a létoptimizmus, vagy a létpesszimizmus jelenti a filozófia szavazatát. A végső kérdésekben a hitre vagyunk utalva, még ha Jaspers „filozófiai hite” legyen is az. Legfeljebb nem Jaspers módján. Itt hit áll szemben a másik hittel. A kérdés az: mennyire megalapozott ez, vagy a másik hit. A kételkedés ebben a filozófus strucc-politikája. A végső jövő tekintetében nem maradhatunk közömbösek és nem maradhatunk semlegesek. A „neutralitás” a filozófiai gondolkodás öncsalása.

Akár így, akár úgy, sem életformánkban, sem társadalmi mozgásunkban nem szabadulhatunk a metafizikától. Egészen más ugyanis elfogadni, hogy az embernek és a világegyetemnek is át kell mennie a halál alagútján, ha a sötét alagút végén földereng a fény. Moody világsikerű vizsgálatainak legmaradandóbb hatású szimbolikája az, amikor a klinikai halálból felébredők vallomást tesznek. S ebben a vallomásban egymástól térben és időben függetlenül elmondják lelki élményüket. A sötét alagút és a végén a föltáruló fény visszatérő motívum a vallomásokban. Följegyzésre méltó lelki tapasztalat. Jelkép csupán, de szimbolikájában sokat mondó. A létoptimizmus nem tagadja a sötét alagutat, de átmenetnek tekinti azt a fényhez. Elfogadja, hogy át kell menni a halálon. Nekünk is. A világnak is. A létpesszimizmus ezzel szemben végérvényesen bennreked az alagút sötétjében.

A két döntő módon különböző koncepció nagyon lényeges felismerést kínál a filozófiai értelemnek. Először ezt: *amikor a végső dolgokra vonatkozó választ keressük, be kell látnunk, hogy értelmünk ebben nem függetlenítheti magát akaratunktól*. A végső válasz ügyében már *dönteni kell, hogy melyik megoldást tesszük magunkévá*. Ezt a vég felé kitekintő metafizikai döntés szavazatát – képletesen szólva – az „Élet értelmének” láthatatlan urnájához járulva hozzuk meg. Visszautalva a korábbi részletesebb reflexióra: *azt kell eldöntenünk, hogy a Fényre vagy a Sötétségre adjuk-e életformánk betájolásának szavazatát*. És ebben felnőtt fejjel senki sem maradhat semleges, ha egyáltalán számot tart a gondolkodó ember rangjára. Hiszen a világban való életformánk a tét. A közöny is szavazat persze a maga módján. S a válasz a tetteinkben gyümölcsözők. A probléma az éig ér, de a földbe gyökerezik.

Értelmünk tehát megtorpan a legvégső kérdés előtt. Ezért akaratunknak kell meghozni a döntést. A végső választás kényszerhelyzetének legsajátosabb módja: *dönteni a hitben*. A különböző gondolkodási irányzatok különböző döntést hozhatnak. A végső beteljesülés várása, az Evolúció célhoz érkezésének reménye vagy reménytelensége tehát egyaránt hitbeli döntésen alapul. Ez azonban a filozófia hite. A gondolkodó ebben sem adja föl jogos igényeit. Megkérdezi, hogy mennyiben helyezhető ez a hit értelmes alapokra. A természetes értelem a tudományok eredményeivel összhangban is képes lerakni a teljes jövő koncepciójának fundamentumát. Felhúzhatja a falakat, de a tető és a belső berendezés az autentikus hitre marad. A természetfölötti ebben is a természetesre épül. Teilhard de Chardin nagy koncepciójú „világvízióban” építi rá a célirányos Evolúció természettudományos alapjaira – a filozófia közvetítésével – a kinyilatkoztatás hitének üzenetét. Mindebből világos, hogy a teremtő Isten megvallása belső logikával alapozza meg a dráma harmadik felvonását, az Evolúció befejezését. *Aki teremtette a világot, annak hatalma van azt újjáteremteni is és úgy beteljesíteni*. Erre utal az „*új Föld és új Egek*” prófétai látomása, ezt célozza a megtestesülés és a megváltás, amely az emberi büntől függetlenül is beilleszkednék a teremtés egészébe. A keresztény hit szerint Jézus Krisztus a feltámadásban győzelemre viszi

a szellemi testet, amely a fényben emelkedik föl az üdvözült létformába. Mint a fényből lett anyag. Saját lényében emeli föl az Evolúciót és viszi magával az Atyához. A hitbeli koncepció egységes, nem csupán teológiailag, hanem az Evolúció beteljesülést tekintve is. A kinyilatkoztatás fényében tehát a végső remény megalapozott, az Alfától egészen az Omegáig.

Az ontológiai depresszió az előbbi antitéziseként egyszerre utasítja el a teremtést a megváltással és a világ megszentelésével együtt. Ez a koncepció is következetes a negációban. Az ontológiai tagadás létszemlélete a totális szekularizációban véli megtalálni az ember nagykorúságát, a fölvilágosult értelem öntelt fölényével, az ateizmus illúziótlannak hitt egzisztenciájában. A végső beteljesülés tagadói azonban nem akarják elismerni, hogy ők is hívők, legfeljebb abszurd hitet vallanak, például az önteremtődés képtelen feltételezésével. Ennek is majdnem hibátlan viszont a belső logikája a legvégső dolgokat illetően. A világ és benne az ember a Semmiből jött és a végén visszatér a Semmibe. Vagy a Semmi által újjáteremtődik. De akkor mi lesz az energia-megmaradás elvével? Vagy az csupán fizikai tétel? És ha vannak magasabb létdimenziók is? Ha van túlvilág? És ha a fizikai energiák forrása – ami logikusan feltételezhető – a fizikán túli Teremtő Energia?

## 2. A földöntúli élet és a túlvilág rejtvénye

A természetes észre hagyatkozó filozófiai vizsgálódás abból a – térben és időben világméretű – emberi tájékozódásból indul ki, amely szekularizált jelenünkben is szembetűnő. A földöntúli élet feltételezése ősi sejtés, sőt majdhogynem belső meggyőződés. Olyan elemi erejű, hogy nem csupán a különböző vallásokban, de a filozófiában és az utópiákban is ez a – bizonyosságot ostromló – sejtés az, amely világunkban a homo sapiensre egyedül jellemző, és az érzékeken túllépő transzcendens szemhatár következménye. A vallásokban pedig az istenhit a túlvilág feltételezésével kapcsolódik össze. Más azonban a hit tárgya és más a hit ténye. Utóbbi mint egyetemes emberi tapasztalat jön számításba. S ez már nem hitkérdés, hanem ténykérdés. Röviden szólva: *egyetemes emberi feltételezés, hogy sem a mi világunk, sem érzékelhető Világegyetemünk nem meríti ki a létet*. A látható átnyúlik a láthatatlanba. A láthatatlan pedig mérhetetlenül tágasabb és hatalmasabb, mint a látható. Egy jelenbeli kozmológus megállapítása szerint a Kozmosz anyagának kb. 90 %-a láthatatlan.

A földöntúli élet szaktudományos kutatásán túl a filozófia a dimenzionálisan fölöttünk való lét kérdését vizsgálja. Más tehát az, ha Világegyetemünkön belül tételezzük föl, hogy vannak földöntúli élőlények – vö. UFO-hívők –, és ismét más, ha az értelmes létformát a kozmosz fölötti létszférában is föltételezzük, vagy legalább nem zárjuk ki. Vizsgálódásunkban azonban kényessé válnak a logikai-ismeretelméleti ítéletformák. S ha nem tehetünk magabiztos kijelentéseket arra vonatkozóan, hogy „mi létezik”, még kevésbé tehetjük meg ezt, amikor arról van szó, hogy „mi nem létezik”. Az igenlés hiténél kockázatosabb a tagadás hite.

A földöntúli élet kérdése tehát szaktudományos jellegű. Összefügg például a Mars-programmal. A filozófiai kérdés logikusan viszi tovább a dimenziók ontológiájában fölvezeteltakat a magasabb és számunkra láthatatlan lét-dimenzió vagy dimenziók irányában. Ez már világképünk egészét érinti és legegyszerűbben három modellhez kapcsolható.

1. *A vallások ősi vilásképe* a hit lényegénél fogva föltételezi a túlvilágot. Naiv antropomorfizmussal azonban úgy képzel el, hogy az a szilárd égboltozat fölött van, esetleg azon innen, ember által megközelíthetetlen hegycsúcsokon. Ilyen például az Olümposz hegyének mitológiai elképzelése az ókori görögök vallásában. Ott élnek a halhatatlan istenek, éteri létformájukkal. Ez az éteri lét még Hölderlin költészetébe is átáramlott. Benne szintén az a hit fejeződik ki, hogy az isteni létszféra „túl” van az ember világán. A „más dimenzió” vagy az „immenzív lét” már a filozófia igényesebb fogalmi kategóriája. Az említett nyersen antropomorf elképzelés azonban nem cáfolata a túlvilág feltételezésének, csupán naiv formája. A kuruzslás etnológiai jelensége nem teszi hitelvesztetté az orvostudományt.

2. *Az atomista filozófia materiális viláképét* érdemes újra fölvezetni. Démokritosz szerint a lét teljességét anyagi részecskékkel, örök és megbonthatatlan atomokkal (a-tomosz) meg lehet magyarázni. Ezek mint a tulajdonképpeni létezők, minden létforma összetevői. Az anyag mozgástörvényeihez igazodnak, mint a tengerpart homokfövenyének szemecskéi, amelyek a szél hatására különböző formákat vesznek föl. Tehát ebben a kozmoszban nincs Isten, nincs túlvilág, nincs lélek, nincs szabad akarat. Az ember az egysejtűtől legfeljebb bonyolultabb atomszerkezetében különbözik. Ezért nem szólhat bele a determinista világfolyamatba. A klasszikus fizika mint fizikai modellt vette át az atomisták viláképét, de már nyitottabban, Isten létét nem zárva ki. Isten azonban nem Teremtőként kap szerepet ebben az elképzelésben, hanem mint a világszerkezet „órása”. Az „Ösmozgató” az atomokból megkonstruálja, majd beindítja a kozmikus gépezetet, amely aztán megy magától, mint az óra. Madách így fogalmaz: „A gép forog, az Alkotó pihen”.

3. A pitagoreusok már felismerik a kozmosz matematikai összefüggéseit és azt, hogy „Isten számol”. *A matematikai törvények nem vezethetők le az atomokból*, mert az atomok

engedelmeskednek a törvényeknek. Hérakleitosz fölismeri a létezők elrendezésében az „értelmet”, sőt az értelmes irányítót, a „*logoszt*”. Platón pedig az anyagi világban tükröződő eszmék, ideák alapján az anyagi világot megelőző és létformájában meghaladó ideák világának feltételezéséig jut el. Az örök ideák, vagyis eszmék túlmutatnak az érzékelhető anyagi világon, amely hozzájuk viszonyítva csak árnyékvilág. A filozófiában így jelenik meg a túlvilág igazolható feltételezése, mint eszmei lét. Ez értelmezésében kettéágazik. Ágostonnál Isten örök gondolataiként kap filozófiai magyarázatot, az értékelmélet képviselőinél pedig az örök értékek, örök eszmék érvényességi szférájával azonosul. Az örök ideák mint anyagtalán szellemi értékek (pl. az igazságok, a matematikai törvények) nem „léteznek” – ti. szubsztanciaként –, hanem „érvényesek” s érvényességükkel hatóképesek.

4. A *modern atomfizika világképe* döntő csapást mért az atomisták és a klasszikus fizika anyagfogalmára. Tér és idő új értelmet kapott. A láthatatlan és mégis hatóképes energia, a schrödingeri „hullámtér”, az „ellenanyag”, az „ellenvilág” vagy a magasabb dimenziók létformája világképünk kitágulását és rejtélyessé válását eredményezte. Ma már filmek érzékeltetik a más dimenzióba való átmenetet. S a „fekete lyuk” kozmikus elméletének megalkotója, Stephen Hawking, nem zárja ki annak lehetőségét, hogy azon át lehet jutni egy másik létdimenzióba. A dimenzionális ontológia tehát jogosult. A túlvilág filozófiai feltételezése fizikailag is megalapozottá vált. A legmegrendítőbb felismerés pedig az, hogy látható és érzékelhető világunk nem folyamatosan létezik, mint anyagi részecskék rendezett halmaza, hanem szaggatottan, periodikus tér-állapotváltozás formájában, a világitó neoncsőhöz hasonlóan, amely a világos és a sötét szabályos vibrálása.

A matematika is számol a több dimenziós geometriai terekkel. Ez azonban még nem tenné kötelezővé, hogy elfogadjuk a geometriai terek ontológiai vetületét. Korunk fizikája mégis egyértelműen ezt javasolja, például a görbült terek feltételezésével. A metafizika rakétaútja így szabad utat kapott. Olyan lehetőséget, mint soha eddig. A túlvilág már nem a csillagos ég fölött van, hanem egy olyan magasabb és láthatatlan létdimenzióban, amelyben mi is benne vagyunk, ahogyan a vonal a síkban, a sík a térben, a mozgó tér az időben van. Platón tévesen ítélte meg, hogy az ideák világa eszményi lények „létező” világa. Mélyen látott viszont abban, hogy ha a másvilágot vagy túlvilágot térbeli létformához hasonlítjuk, akkor ahhoz képest a mi létformánk csak síkbeli. A magasabb létdimenzió nagy megsejtése ez. Ebben az összehasonlításban tehát – híres barlanghasonlata szerint – csupán árnyékok vagyunk. Művészetünk pedig az árnyékok árnyéka. Vagy mai analógiával: a két dimenziós fotó aránylik így a három dimenziós fotóhoz. Holott valójában a tér-időbeli – négy dimenziós – létformát mérjük a tér-időn túli magasabb létformához. Az ideák érvényességi szférája ugyanis tér és idő fölötti. Az ideák viszont nem szubsztanciális létezők. A Teremtő Szellemi Valóság vagy Teremtő Energia ezzel szemben annyira magábanvaló, hogy a pantheizmus azt tekinti az egyetlen szubsztanciának. Belátható viszont, hogy ez nem fér össze tapasztalati világunk önálló létformájával. Ezt már átgondoltuk.

Mindez alapvető követelménnyé teszi a filozófiai vizsgálódás előtt, hogy szellemi nyitottságunkat a végső kérdések kapcsán megőrizzük. Ez a minimum. Tovább lépve azonban olyan világkép bontakozik ki előttünk, amely az emeletes épület analógiájával érzékeltethető. A mi kozmikus világunk a földszinten van. A fölöttünk lévő emelet a magasabb létdimenziót érzékelteti. S a valóság lehet ontológiailag akár több emeletes is.

A földöntúli életnek és lényeknek kutatása a jelenben is elemi módon emberi érdeklődésre vall. Ez viszont még nem metafizika. A Kozmosz helikopteren való vizsgálata csupán. A magasabb létdimenziók csak az értelem rakétaútján érhetők el. A túlvilág azonban az említett szempontok összegezésével nem csupán feltételezhető, hanem olyan létszféra, amelyet föl „kell” tételezni, s már fizikailag is. Azt a naiv álláspontot pedig föl kell adnunk, hogy ha lenne, miért nem tudtunk róla. Az európai ember sokáig mit sem tudott a dél-amerikai indián kultúráról, és az mégis volt. A létezés alázata kötelez. Állásfoglalásunkat



minden esetre nyitva kell hagyni a végső dolgok felé. Tudásunk ebben is gyarapodhat. Ugyanakkor nyitva kell hagynunk a természetes értelem látóterét a kinyilatkoztatás információira is. Hiszen ugyanezt tesszük a jelenben, amikor a Kozmosz más világaiból hozzánk érkező információk lehetőségét fönntartjuk. Magunk pedig igyekszünk olyan információkat bocsátani a világűrbe, amelyek esetleg elérhetik a feltételezett más világok talán hozzánk hasonló értelmes lényeit. A logika következetes: amit megteszünk a Kozmosz „földszintjén”, új, ismeretlen szobákat kutatva a látcsöveinkkel sem elérhető hatalmas épületben, azt indokolt megtennünk a feltételezett „emelet” felé is. Ez az imádkozó ember hitének alapja. A bibliai kinyilatkoztatás hitéé pedig az, hogy „odaátról”, a magasabb dimenziókból vagy az immenzív létszférából is kaphatunk információkat. Az analógia elve biztosítja a hidat az innensőtől a túlsó partig.

### 3. A fény filozófiájának kontúrjai

A Fény létmeghatározó szerepének ontológiai tagadása a lét végső elsötétülésére adott legnyíltabb szavazat. Látszólag a metafizika elvetése, de valójában egy abszurd metafizika. A Sötétség metafizikája. Hiszen a „Semmi” még világunkban sem tapasztalati fogalom. Sőt evidens módon belátható, hogy a Semmi a Valami függvénye, mint ahogyan az Árnyék a Fény függvénye. A Semmit mint létmagyarázó okot és abszolút véget, mint Alfát és Omegát végérvényesen ki kell iktatni egy értelmes létkonceptióból.

1. *Mit mondhat azonban a Fény szerepéről a filozófia?* Mit mondanak a vallások, az irodalom és a képzőművészet, vagy az építészet? Mit az egész emberi kultúra?

Legegyszerűbben és a lényegyet megérintve azt, hogy *fényből lettünk és fénné leszünk*. A festészetben a mindent átjáró fényt különösen az impresszionisták fedezték fel. Az építészetben elemi szerepe van. A Világosság és a Sötétség létküzdelme eredendően emberi, és a mitológiákba, vallásokba, filozófiákba gyökerezik. Áthatja egész kultúránkat. A legegyszisztenciálisabb emberi választás képlete. Alapvető létszimbólum.

*Hérakleitosz* lényegében már ezt fogalmazza meg azzal, hogy a tűz a világ ősprincipiuma, hogy a világ tűzből lett és tüzzé lesz. Ebben azonban benne van a fény. Sőt az a nagy megsejtés is, hogy a világ tűzben semmisül meg. Ebből a tűzből azonban új világperiódus keletkezik. A tűz azonban a világ szellemi értelmét, a „Logoszt” is jelenti. Tehát akár „Isteni Fénynek” is nevezhető volna a hérakleitoszi sejtés. *Platonnál* az ideák azok, amelyek a Jó fényében ragyognak. Hozzájuk képest a mi létformánk csak árnyéklét.

*Szent Ágostonnak* is van egy sajátos fényteológiája, amely főként az „isteni fény” általi belső megvilágosodás (illumináció) misztikai tanításában gyümölcsözik. Ezt *Szent Bonaventúra* értelmezi tovább. Nála Isten a Teremtő Fény. A teremtett dolgok pedig az alkotó fény szétáradásai, amiben a fénykvantumok meglepő előresejtésével találkozunk. A látás a külső fény által lehetséges. Az értelem viszont a belső fény révén ismeri meg a dolgokat. „A fény minden teremtett való közös alapformája” – fogalmazza meg Bonaventúra tanítását Kecskés Pál. Az Örök Fény mintegy a teremtett fényben hagyja ujjlenyomatait a világban. A lélek mint az erkölcsi elvek hordozója, ebben is az „erkölcsi megvilágosodás” részese. S ha Bonaventúra a fény filozófusa és teológusa, Dante a fény kivételesen nagy költője. Az Isteni színjáték a tanú rá. A Paradiso csupa mennyei fény. Benne Istennek, az „igaz Fénynek” ragyogása „a Mindenségben áthat és világol”. Ő „az Örök Sugárzás”. Ő az „égi Fény”, akit „a földi fogalmak soha el nem érnek”.

Ugyanez a gondolat kap új megfogalmazást Newmannál vagy Teilhard de Chardinnél, aki újra értelmezi a hérakleitoszi és bonaventúrai meglátásokat. Elég egy mondatát idézni: „Te ragyogsz a Mindenségben”. Nála a Fény hozza a teremtésen túl a megváltást is, hiszen Krisztus „a világ világossága”. Az üdvözült lét pedig az „örök világossággal” kap emberi megfogalmazást. Az persze zavaró lehet, hogy nyelvünkben a „fény” és a „világosság” szinte azonos jelentésű szóként használatos. Holott a fény az alapvetőbb. A világosság annak hatása inkább, beleértve a megvilágosodást is. Ezért pontosabb volna a bibliai fordítás, ha a „Legyen világosság” helyett a „Legyen fény” szerepelne. Hiszen a fénykvantumok, a fotonok megjelenése a teremtés első aktusához sorolható. Miközben a világító égi testek csak később formálódnak ki a Kozmoszban. A fény filozófiája – bár olykor teológiai vagy misztikai vegyítéssel – mégis jól kivehető a bölcelet történetéből. Hatása a jelenben újraéled, például a New Age filozófusainál is. A fény útján juthatunk el a létünket elindító és a teremtésnek értelmet adó Fényhez. Ezt fogalmazza meg T.S. Eliot is a Gyilkosság a katedrálisban című drámai költeményében:

„Mert minden dolog... csupán a Te fényedben van,  
És a Te glóriád nyilatkozik meg  
Még abban is, ami tagad Tégedet:  
A sötétség a fény dicsőségét hirdeti”.

2. Ami a magam személyes álláspontját illeti, egyértelműen a *Fényre szavazok*. Hiszen még az anyag is fényből van, mert fotonokból épült. Dante Isteni színjátékának befejezése is a fény birodalmába vezet. A mi halottjainknak az Örök Világosság a sírfelirata. Ami pedig időben kibontakozó világunkat illeti, az a szellemi tapasztalattá vált személyes meggyőződésem, hogy a nagy létrejtvény pozitív megfejtésének titkos jelei vannak elrejtve a természetben. Közhely, hogy periodikus szabályossággal tapasztaljuk meg a téli dermedés után a feltámadást a tavaszban. Már megszoktuk. Különleges jel viszont az a természeti csoda, amikor a kietlenül száraz afrikai tájból az eső paradicsomkertet varázsol, ha rövid időre is. Az élőlények világából pedig a gubólétet és a hernyólétet követő lepkelét az a jel, amely még az ateizmussal vívódó Szabó Lőrincet is megragadta. A költő megsejti, hogy az ember üdvözült létformája felelne meg a „lepke létnek”, amit eszével ugyan nem fogad el, szívével azonban nem képes elutasítani. Számomra az igazi probléma nem a befejezés egészében, hanem a részletekben van. Például abban: ki számít majd megörökítésre méltóan embernek létezésünk végítéletén. Halottjainkat kérdőjelle formált testtartásban kellene eltemetni.

Az Örök Fényé, vagy az Örök Sötétségé lesz-e hát a végső győzelem? A kérdést Teilhard vetette föl legkiélezettebben. Ez olyan választás sürgetése, amely már döntés. Nem is akármilyen. Létünk üdvösségi döntése. Vagy a kárhozataé. Mert a végső fény az üdvösség, a végső sötétség a kárhozat. Az emberi szabad akarat legnagyobb próbatétele ez. Kérdés, amelyet nem feltétlenül verbálisan kell megválaszolni. Gondolkodásmódunk és életformánk az, amely fokozatosan realizálja ezt a döntést: *Isten mellett, vagy Isten ellen*. A végsőre vonatkozó döntés a hívő, vagy az ateista létkoncepció záróköve. Bonaventúra a „teremtetlen Fénynek” nevezi Istent. A teremtés első aktusa, hogy „Legyen fény”. A fény ujjlenyomatait fedezik föl a tájban az impresszionisták. Az életadó Nap a Teremtő legfőbb vallási szimbóluma. Goethe emlékezetes utolsó szavait gyakran idézzük. De nem elég gyakran: „Mehr Licht!”, ami azt jelenti: „Több fényt!” Ez ugyanis úgy fogható fel, mint az emberi egzisztencia végső segélykiáltása.

## 4. Utószó

Istenhit nélkül a fejlődő világ beteljesülése elveszíti minden esélyét. Az Evolúció drámájának katarzisa kilátástalan marad. Ebben a reménytelen várakozásban a totális energiahalál véglegesen kiolt minden életet. Elpusztít minden értéket, amit az ember története során termelt, és szankció nélkül hagyja a történelem legszonyosabb bűneit is. A várakozó egzisztencia tekintete az ontológiai tagadásban a totális kilátástalanság sivatagára nyílik. A színpad képét felidézve pedig így fogalmazható meg a következtetés: Szerző-Rendező hiányában nem kerülhet sor a teremtett lét drámájának befejezésére. A második felvonás végén a létezés színpadán kialusznak a fények. Nincs harmadik felvonás. A sötét függöny lassan és végérvényesen legördül. Ezt fogalmazza meg az ateista egzisztencializmus német zárószava: a „Weltnacht”, vagyis a „Világéjszaka”. Erről vall Vörösmarty egy depressziós lelkiállapotában, jóval megelőzve az egzisztencializmust, amikor az Éj monológiájában ezt mondja:

*„Sötét és semmi lesznek” ...*

A fénypártiak létkoncepciójában a teremtő Abszolútum, Isten az emberi egzisztencia és az Univerzum eredetének értelmünket és szívünket meggyőző Ősoka és egyben a végső beteljesülés záloga. Őt tagadni csak egy másfajta hittel, az abszurditás hitével lehet. Az ismert fogalmakkal: Ő az Alfa és az Omega, az Önmagábanvaló Önkiírasztó. A végső remény, a létbizalom perspektívája rajta áll, vagy bukik. Az emberi döntés legnagyobb hatótávolságú alternatívája tehát ez: *„Vagy Isten, vagy a Semmi”*.

*Értelmileg jól megalapozottan ugyan, befejező lépését tekintve mégis akarati döntéssel, a létbizalmat visszafogadó filozófiámmal én a Mindent választom a Semmi helyett, az Örök Fényt az örök Sötétség helyett. Naiv idealista lennék? Nem vagyok az. Figyelem a történelmet és figyelem magamban meg magam körül az életet. Figyelem az embereket. Kivételesebb esetekben fölismerem a fény embereit, de nem vallási elfogultsággal. Nincsenek túl sokan. Személyes voltukban túlcsondul a jelenlét. Érzem, hogy általuk valódi személy jelenik meg a térben. Bár szemmel nem látni, de mintha fénybe öltöztek volna. Ők is, meg az alkotásaik is, mindaz, amiben nyomot hagynak a világban. Az igazság és a szeretet nyomait. Mintha összekötők volnának az innenső és a túlsó között. Fölismerem persze azokat is, akiknek arcán ott a kárhozat jele, bár nem biztos, hogy végérvényesen. Ők sincsenek többen, mint a fény emberei. A sötétség van arcukra írva. Mert van üdvösség és van kárhozat, filozófiai mértékkel mérve is, még a földi egzisztencia kategóriáiban. A kérdések kérdése inkább szociológiai probléma. S fölgyülemlik bennem a szellemi tapasztalat, hogy mekkora a skála a homo sapiensen belül. Az emberléttől az emberhez méltó lét fokáig. A „creatura rationalis” módján való létezésünk hiteles értelmét a fény emberei jelentik. Azok, akik a szellemi lét valóságának bizonyítékai. S ha az ember a földi létezés mértéke, akkor viszont ők az ember mértékei. Egyben pedig a létbizalom tanúi. Hogy mi lesz a halál után, nem tudom. A hitem fölébe nő a filozófiámnak. Csak azt tudom, hogy hozzájuk akarok tartozni. A fény embereihez. Mert különben az érzékeinknek odavetett bármiféle biológiai gyönyör is kielégülést adna csupán, eltékozolva a szellem és a lélek belső örömét. Mert akkor mindaz a futó élvezet, amelybe mohón belekapunk, nem lenne egyéb, mint egy létében kezdettől halálraitélt utolsó kívánságának teljesítése. Azok közé szeretnék tartozni, akik bizalommal mennek a halálba, abban a reményben, hogy a sötét alagút, bármennyire hosszú is, a végén beletorkollik a világosságba. A „hogyan”, az misztérium. De vajon kik számítanak majd ehhez igazi embernek? Olyan kozmikus hitet vallok, amelyben a „fekete lyuk” átvezet egy másik, egy*

*magasabb létdimenzióba, olyat, amelyben a Teremtetlen Fény találkozik majd – legalább valamennyire elfogadható – képmásaival: a teremtett fény hordozóival.*

## Jegyzetek

1. II. 5. Megjelent a Bolberitz-émlékkönyvben. „Mi végett vagyunk”. Ecclesia, 2001
2. III. 3. Eredetije – a térre vonatkozóan és részletesebben – megjelent a Gál Ferenc emlékkönyvben: „Teológus az Egyházban”, 1995, Márton Áron kiadó.
3. III. 5. Teljes szövegével megjelent a Vigiliában, 1978 márc.
4. IV. 4. Eredeti változatában, más szöveggel megjelent a Teológiában „A teremtés magjai” címmel, 1969, 4. sz.
5. IV. 5. Eredetije teljes szöveggel megjelent a Vigiliában. 1973 febr.
6. IV. 7. Eredetije jóval részletesebben és német nyelven megjelent a Solidarität und Sozialstaat c. kötetben, Budapest-Wien, 1999
7. V. 1. Eredetije megjelent az Existencia annuáléjában magyar, majd angol nyelven. A jelen szöveg kissé módosított. 1996-97 (külön lenyomattal).
8. V. 3. Eredetije megjelent az Existencia annuáléjában, angol nyelven (külön lenyomattal), 1998
9. VI. 2. Erről részletesebben. Ld. Érték-e a szabadság? Magyar tudomány, 2002, 2. sz
10. VI. 3. Eredetije jóval részletesebben és német nyelven megjelent a Folia theologica. c. annuáléban. Vol. 4. 1993.
11. VI. 5. Eredetije jóval részletesebben megjelent az Interesse und Moral c. kötetben. Hers. W. Schmitz – R. Weiler. Berlin, 1994.
12. VIII. 3. Eredetije jóval részletesebben megjelent a Teológiában, 1990, 4. sz.