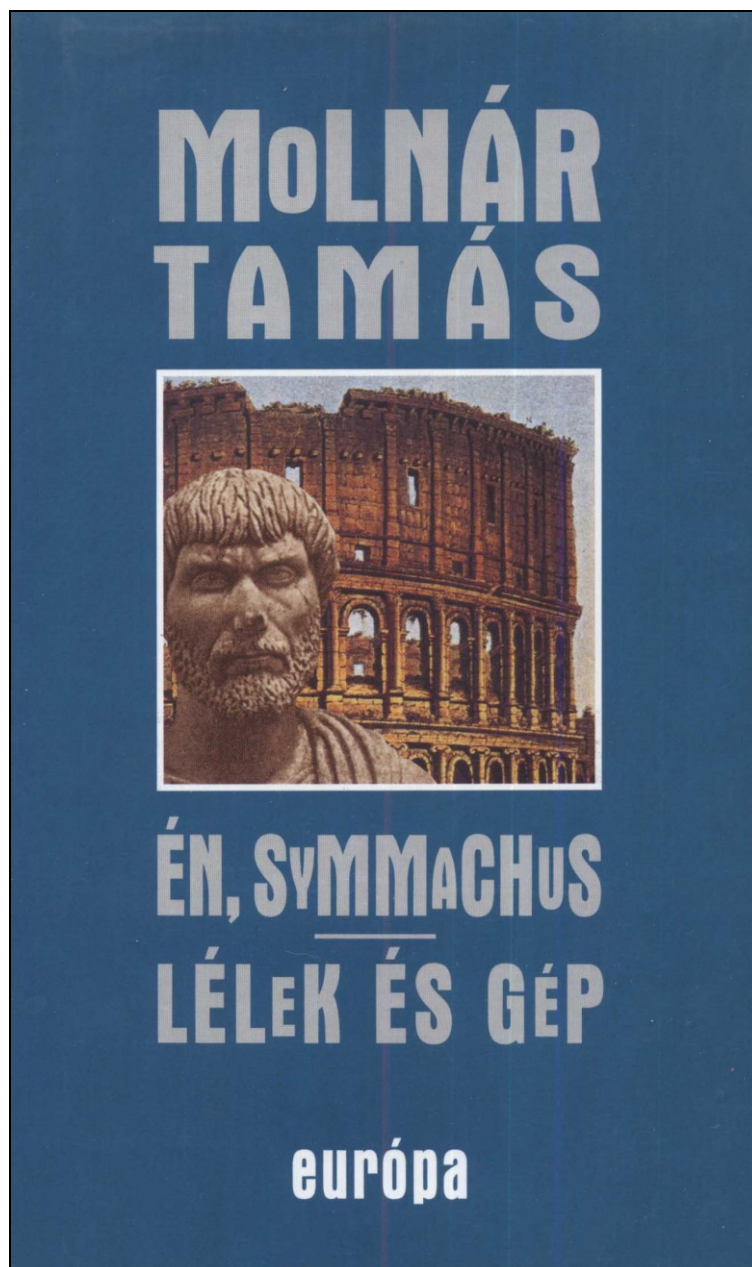


# Molnár Tamás Én, Symmachus Lélek és gép

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.



# Impresszum

**Molnár Tamás**  
**Én, Symmachus**  
**Lélek és gép**

Édesanyám emlékének ajánlom

---

## **A könyv elektronikus változata**

Ez a publikáció az azonos című nyomtatott könyv elektronikus változata. A könyv 2000-ben jelent meg az Európa Kiadó gondozásában az ISBN 963-07-6824-0 azonosítóval. Az elektronikus változat a szerző, Molnár Tamás engedélyével készült. A könyvet lekipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más jog a szerzőé, Molnár Tamásé.

## Tartalomjegyzék

Impresszum .....	2
Tartalomjegyzék .....	3
Én, Symmachus.....	4
Első fejezet. Franciaország .....	4
Második fejezet. Az egyház.....	13
Harmadik fejezet. Az egyetem.....	19
Negyedik fejezet. A kultúra .....	26
Ötödik fejezet. A dekadencia mellékhatásai I.....	33
Hatodik fejezet. A dekadencia mellékhatásai II. ....	39
Hetedik fejezet. Az ember üres fikció.....	47
Nyolcadik fejezet. Epilógus – Befejezés helyett.....	53
Lélek és gép. A technológia kísértése .....	57
Első fejezet.....	57
Második fejezet.....	63
Harmadik fejezet.....	69
Negyedik fejezet .....	74
Ötödik fejezet.....	80
Hatodik fejezet .....	86

# Én, Symmachus

## Első fejezet. Franciaország

Joggal tekinthetünk kétféleképpen a Symmachus-jelenségre: vajon ez az „utolsó római” (a IV. század második felében vagyunk) az utolsó pogány ellenálló volt az új keresztény renddel szemben, vagy a sorsába beletörődött férfiú, aki már túlságosan belefáradt a támadásokba, amióta Constantinus császár az egyházat választotta a csőd szélén álló birodalom helyreállítására. Vagy amióta Julianus császár pogány restaurációs kísérlete tragikomédiába fulladt. Ott van persze a birodalom folytonosságának kérdése, amely mélyen érintette Symmachust, s amiről írnoka révén fennmaradt levelei is tanúskodnak. Mégis, ami *vita*-jában a leginkább izgat engem, az az, ahogyan szembe kellett néznie eszményeinek lassú pusztulásával és az összeomlással, amelynek talán értette – talán nem – a mechanizmusát. Samuel Dill, a késő római történelem neves szakértője szerint Symmachus a pogány arisztokrácia *par excellence* képviselője volt, nagy szónok, egyfajta *arbiter elegantiarum*, amit ma úgy mondhatnánk, „első a kortársak között”. Rajta kívül számosan vannak, akik tanúságot tesznek a miliőről, amelyben élt, a klasszikus filozófia helyébe lépő homályos monoteizmusról, egy hanyatló kor szkepticizmusáról. Symmachus nem volt nagy szellem, az ősök tisztelete kielégítette érzékenységét, s talán képtelen volt meglátni azt a spirituális forradalmat, amely magabiztosan s nap mint nap egyre határozottabban tört előre. Felfogásában a sarkalatos pontot osztályának életstílusa jelentette; a hatalmas, ezeréves, sőt, ha Vergiliust és az ő mítosz-megközelítését vesszük alapul, talán még régebbi hagyomány.

Symmachus tehát konzervatív volt és – a manapság divatos kifejezéssel elve – hitt az „értékekben”. Számos keresztény barátja volt – köztük Szent Ambrus<sup>1</sup> –, ami elkerülhetetlen egy *praefectus urbi* esetében. Emellett jóra való úr volt, derék *pater familias*, művelte az irodalmat és erőtlén, édeskés, nosztalgikus verseket írt. Életének egyetlen dicső pillanata az volt, amikor fellépett annak érdekében, hogy a győzelem szobra, a pogányság e monumentuma visszakerüljön az őt megillető helyre, a szenátusba. A császár – Róma ekkor már mintegy hatvan–hetven éve keresztény volt – megvetően elutasította a tervet, éppúgy, ahogyan az amerikai szenátus visszautasítaná, ha manapság valaki az állami iskolákban a reggeli imádság bevezetését javasolná.

Elképzelhetjük, miként reagálhatott Symmachus és maroknyi híve a visszautasításra. „A birodalom nem herdálja el a közvagyonot – torkolta le őket a császár –, pénzre van szükségünk a határok védelméhez.” Vajon Symmachus tisztában volt-e azzal, hogy ez volt az utolsó erőfeszítés, amit még tehetett, s hogy a Julianus halála óta eltelt húsz év egyben a változások visszafordíthatatlanságát is jelenti? Nagyon valószínű, hogy még Symmachus után is voltak olyanok (a „közvélemény” jó része?), akik siratták a *paganitas* eltűnését. S csak jóval később, 410-ben fog bele Szent Ágoston a *De civitate Dei* kiadásába, választ adván e művével a pogányoknak, akik az új vallást a birodalom lefegyverzésével vádolták.

G. Ferrero, történész mintha megértette volna Symmachus tettét, egészen bizonyos lévén abban, hogy a hódítók első és legfontosabb lépése, hogy saját isteneikkel helyettesítik a helyi leigázott isteneket (Ferrero mindkettőt „a város láthatatlan génuszainak” nevezi).

<sup>1</sup> Hogy szereplőinket el tudjuk helyezni az időben: Symmachus 346 körül született, mintegy tíz évvel Constantinus halála után s ugyanennyivel Szent Ágoston születése előtt. Kamasz volt, amikor Julianus apostata a császári trónra lépett, és meghirdette a birodalomban a pogányság visszaállítását. Symmachus hetvenöt évesen halhatott meg, tizenkét esztendővel azután, hogy Alarik kifosztotta Rómát, s szűk tíz évvel megelőzve Ágostont.

Dosztojevszkij, akinek meggyőződése volt, hogy minden nemzetnek megvan a maga istene, amely kifejezi az ő erkölcsi lényegét, szintén ezen a véleményen van. Szent Ambrust mindenestre lenyűgözte a szenátusban Symmachus beszéde, amelyben arra kérte a császárt, hogy adja vissza „a birodalom óvó szellemét”. A modern olvasó kedvéért ezt a szobor-epizódot talán azoknak a katolikusoknak a reakciójához lehetne hasonlítani, akik a latin nyelvű mise eltűnésében az egyház végzetes szétzilálását látják. Egyszóval mindig is voltak, akik a szent hagyomány nevében emelték fel szavukat a *per definitionem* profán reformokkal szemben.

\*

Felvetődik mármost a kérdés, hogy mi vonz ehhez a távoli és már elfeledett alakhoz, miért őt választottam, hogy egy „üzenet közvetítőjeként” és valaminek a szimbólumaként a segítségemre legyen. Nem fűződik a nevéhez semmilyen jelentős mozgalom, semmilyen grandiózus tett, de még csak eredményes kezdeményezés sem kapcsolható személyéhez. Figyelmesen kell lapozgatni a történelemkönyvekben, hogy az ember megtalálja a gyakran lábjegyzetekbe száműzött Symmachust. A mai francia történészek bizonyára több ihletet találnak, amikor ismertebb személyiségekkel igyekeznek azonosulni. Marguerite Yourcenar Hadrianus császár személyes hangvételű életrajzával vált ismertté, Pierre Grimal Agrippinát és Nérót, Madame de Romilly Alkibiadészt választotta és így tovább. E választásokat talán pszichológiai ismereteink túlradó bősége indokolja, amely lehetővé teszi egy személyiség pontosabb megragadását; vagy a közönség ízlése, amely az antik hősökben is ugyanazokat a gyengeségeket keresi, mint saját korának vezetőiben. Bárhogyan legyen is, én magam egészen más okból választottam Symmachust, mint az említett szerzők. Ideje, hogy szóljak erről néhány szót.

Elsősorban, bár ennek viszonylag kicsiny a jelentősége, a két korszak hasonlósága indított erre. Korunkkal kapcsolatban dekadenciáról beszélnek, s így volt ez 1600 évvel ezelőtt, a késő császárkorban, sőt a Keletrómai Birodalomban is. Mégis alig merünk ilyen összehasonlítást tenni. Miért? A „dekadencia” *per definitionem* a múlthoz kötődik, hiszen az emberek ösztönösen idegenkednek attól, hogy sötét színekkel fessék le saját korukat. Ennek ellenére meggyőződésem, hogy Symmachus – akárcsak Szent Ágoston – sokat foglalkozott a dekadencia gondolatával. A sokkalta tisztábban látó görög történétírók (Thuküdidész, Polübiosz) bőségesen tárgyalták a témát, s még náluk is nagyobb előszeretettel a rómaiak, Marcus Aureliustól Julianusig. Az a tény, hogy Symmachus szenátori rangjának és vagyoni helyzetének is tartozott annyival, hogy cirkuszi játékokat rendezzen, mégpedig politikai pályára lépő fia tiszteletére, több mindent megmagyaráz: az ifjú arisztokraták számára a *cursus honorum* megőrizte jelentőségét, nem mindenki temetkezett el vidéken, a társadalmi rang megtartása lényeges maradt. Másfelől azonban ez a még mindig meglehetősen csillogó világ szenvedett az unalomtól, ahogy ma mondanánk: nem volt *távlati célja*. Bizonyosság erre az, hogy a birodalom hamarosan kettészakadt, Róma pedig közönséges vidéki város „rangjára” süllyedt, amely fölött ketten is gyámkodtak: Milánó és Konstantinápoly. Az urbs a hódítás által született meg, a 400. év közeledtével pedig (még egy szűk évszázad, és vége) az egyének és a társadalmi osztályok egyetlen célja az önvédelem. Egy szűk kör számára a luxus fenntartása, a tömegek számára pedig a játékok. A nemesi családok és az aranyifjúság továbbra is ragaszkodtak sehová sem vezető ambícióikhoz, miközben az ő világukkal párhuzamosan roppant nagyszabású terv alapján egy másik világ volt kibontakozóban az egyház irányításával. A püspök-államférfiakkól hamarosan vidéki kormányzók lettek, legalábbis a teljes romlás szélén álló lakosság szemében.

Azt állítani, hogy Symmachus szerepében érzem magam, egész egyszerűen abszurdítás volna – annak ellenére, hogy jelen írás címe erre utal. Minden elválaszt tőle: az őt körülvevő

ragyogás, politikai törekvései, érzékenysége, amely a hanyatlást tapasztaló emberé. Ugyanakkor vannak dolgok, amelyek összekötnek bennünket. Egy világ dőlt romba Symmachus körül, s én is bizonyos vagyok abban, hogy egy világ omlik össze körülöttem – másképpen Szent Ágostont választottam volna emblémaként, aki az új világ motorja, egy világméretű terv embere volt. S ha a „Symmachus-komplexus” felcsillant is itt-ott némi reményt, ez utóbbi pusztá illúzióknak bizonyul; a belső ellenállás elporlik a sorozatos csalódások csapásai alatt; az univerzum végül elnéptelenedik, mert a megcsalatott szellem és a hit nagy alkotásaihoz való ragaszkodás. Fojtogató érzés, ha az ember ekképpen vélekedik saját koráról, hiszen egy dekadens időszakban elsőként a *kommunikáció* szakad meg az egyén és beszűkült, törékennyé vált környezete között. Akár egy bővizű forrásból, új terminológia tör utat magának, olyan kifejezésekkel, amelyeknek a megfelelőit immár nem találjuk meg saját szókincsünkben. Azt hiszem, hogy Symmachus számára e – teológiai, liturgikus, egyházelméleti s az evangéliumi elbeszélésben szereplő – kifejezések megannyi csapást jelentettek, amelyeket el kellett viselnie: nem kapcsolódtak semmilyen konkrét és kipróbált dologhoz, nem vártak választ, légüres térben lebegtek. S én is távol tartom magamtól az „új vallás”, vagyis a technológia, a pszichopedagógia, bizonyos tudományos szociológia s egy szigorúan egyetemi, következőképp szektás filozófia kifejezéseit. Ezt nevezem fojtogató érzésnek: a kommunikáció lehetetlenségét egy olyan világban, ahol állítólag minden a kommunikációt szolgálja. Symmachus esetében valószínűleg ugyanez volt a helyzet: két világszemlélet ütközött egymással, az övé, amely zárt volt, s az új, amely viszont nem volt számára felfogható.

Megpróbálom a helyébe állítani magam, nem azért, hogy őt modernebbé tegyem, sem azért, hogy magamat visszahelyezzem az antikvitásba. Inkább, hogy felfedezzem, megfoghatóbbá tegyem egy olyan ember tapasztalatát, aki széles körű és mély változások tanúja volt, melyeket egyelőre nem neveznék „dekadenciának”. Vajon Symmachus tudatában van-e annak az átalakulásnak, amely a pogány szemléletből a monoteizmus felé vezet, melynek sarokpontját nem csupán az Egyisten, de egy emberré vált isteni személy koncepciója jelenti? Érti-e, elfogadja-e, hogy Isten immáron testet öltött (a kereszténységhez közel álló Plótinusz is csupán az emanációk létezését ismeri el, a teremtő Istenét nem) s hogy egyszersmind az őt magyarázó szimbólumok is „testet fognak öltetni” a középületekben, a templomokban, a törvényekben, a hadijelvényeken? S végül érti-e, hogy ezzel egy új világ veszi kezdetét s hogy oly sok minden alapjaiban fog meginogni? Például a szenátori beszédek felépítése, a társalgási stílus, a kormányhatározatok hivatkozásai. A mindennapi élet ugyanaz marad, ami mindig is volt, de a legfontosabb, a nem látható világ másként jelenik meg, mint a mitológiák.

Nem ismerjük Symmachus válaszait, de kitalálhatjuk őket, ha megvizsgáljuk, mi magunk miként felelünk hasonló kérdésekre. Válaszaink elutasításból, kételkedésből, reményből, illúziókból, megfontolt okoskodásból, megdöbbenésből, beleegyezésből, lázadásból tevődnek össze. S ezek közül hol az egyik, hol a másik az erősebb, hiszen az ember természetéből fakad, hogy ha egyszer váratlanul megrendül reményeiben, jelen esetben a könyörtelenül ráerőltetett változások miatt, többé nem találja meg az egyensúlyi állapotot, hanem egyfajta tétováság lesz úrrá rajta. Beáll a bizonytalanság, ha mondhatjuk így, a tengely eltörik. Két nagy szellem, Nicolaus Cusanus és Nietzsche is találó képen fogalmazta meg ezt: a körvonalak eltűnnek, a középpont van jelen mindenütt. A mérték és az arányok felbomlanak, a bizonyosságok porrá omlanak.

\*

Ugorjunk most a IV. századból a XX. századba, és szembesüljünk a modern ember helyzetével, sorsának távlataival. De ne úgy szemléljük őt, mint típust, ne is a fantomképek

mintájára összefércelt egyéniségként, hanem mint konkrét személyt, e század polgárát. Ez a személy én vagyok, Symmachus csupán egy alteregó, velem azonos és mégis más. Hangsúlyozom, távol áll tőlem a skatulyázás, olyan tudós kategóriák felállítása, mint „dekadens ember”, „új ember”, „az ember mint történelmi lény”, „az ember mint az idő szellemének megtestesülése”. A megfigyelő tehát – azaz én magam –, aki ezeken az oldalakon megszólal, egyszerűen elmagyarázza, melyek voltak azok a gondolatok, intézmények, események, amelyek ezt a kort – az én koromat – jellemezték, és csokorba gyűjti őket, hogy meglelje értelmüket, jót és rosszat egyaránt, ami igencsak szubjektív megközelítést jelent.

Itt azonban máris fölvetődik egy kérdés. Symmachus szemében a „jó” az ősök birodalma volt, a maga soha meg nem kérdőjelezett *paganitas*-ával. A jövőt pedig – s ezt jól tudta – épp a „gonosz” erői kezdték formálni, amelyet bizonyára gyűlölt, megvetett és nem tudott megérteni. Olyannyira gyermekei vagyunk saját korunknak, hogy egy Symmachus, aki serdülő ifjúként élte meg Julianus kísérletét a pogányság visszaállítására, mély elkötelezettséggel azonosult mindazzal a hagyománnyal, melyet annak eseményei és szimbólumai jelentettek. Ennélfogva a krisztianizáció, az a hatalmas vállalkozás, amelyet Constantinus két-három nemzedékkal korábban véghezvitt, bizonyára borzalmas árulásnak tűnt, Julianus halála Róma nagyságához mérhető tragédiának, saját visszavonulása az államügyektől a jelképes szobor-epizódot követően pedig óriási vereségnek. Eltemették a Jót, megkezdődött a Gonosz uralma.

Semmi okom azt állítani, hogy *én* kevésbé vagyok gyermeke századomnak, mint volt Symmachus az övének. Elmélkedéseim során gyakran mérlegre helyezem a korszakokat, azzal a szándékkal, hogy személyes viszonyítási pontokat találjak. Constantinus és Symmachus, illetve, ahogy a görögök mondanák, kettejük *akmé*-je, azaz egyéniségük kiteljesedése között körülbelül hatvan év telt el; ezt az időtartamot saját életutam koordinátái közé helyezve megkapom az 1935 (a két világháború közti időszak utolsó éveinek egyike) és 1995, e mű megírásának időpontja közötti intervallumot. Az utóbbi dátumhoz, felfogásom szerint, mindenekelőtt az amerikai hegemonia, a létezés gépesítése kötődik, továbbá hangzatos és ellentmondást nem tűrő politikai ortodoxia a demokrácia érdekében. Majd hozzáadom ezt az időtartamot Symmachus feltételezett születési időpontjához, hogy megkísérleljem – persze, tökéletlenül – megérteni mind az időt, mind a sorsot. A számítás eredménye: hogyan mérhetném össze az én hetvenöt évemmel azt a vélhetően alig rövidebb időszakot, amely e távoli kamasz eszmélése óta eltelt? Hogyan éltem én meg azt az időtömböt, amely megformált s amely, *mutatis mutandis*, Symmachus személyes idejét is megformálta? Nevezhetem-e, nevezhetjük-e ezt az időszakot „dekadenciának”, „megújulásnak”, „pangásnak”, a remény idejének, baljós előérzetek idejének? Továbbá: van-e jogom morálisan, esztétikailag, politikailag pozitívnak/negatívnak feltüntetni ezt az időegységet? Felruházható-e ítéletem bármilyen általános érvennyel, vagy „felmentő”, netán elmarasztaló volta szükségképpen saját érdekeim, belső vonzódásaim, sőt hangulataim függvénye? Mint egyfajta támaszt közös *humanitas*-unkban, Symmachust hívom tanúként. Symmachus azonban nem felel.

Egy mód van csupán e „vizsgálódás” folytatására: a kérdést saját magammal kell szembehelyeznem. Mindenekelőtt oly módon, hogy milyen horizont tárult az elé a kamasz elé, aki az 1930-as évek második felében érett férfivá, majd pedig, hogy mindebből mi valósult meg a század vége felé. A módszer szükségyszerűen szubjektív, maga a keret azonban, ne feledjük, objektív: valójában azt kell megtudnom, hogy ez az időszak csupa jóval halmozott-e el vagy éppen cserbenhagyott, illetve konkrétan, hogy mint semleges vagy éppen mint *dekadens* időszakra kell-e tekintenünk rá. Symmachus és más korok más tanúi segítenek majd a válaszadásban.

Milyen is volt pontosan 1940 táján az a környezet, amelyből elindultam, hogy a magam számára meghódítsam a világot? Az első eszményi valóság, amely elérhetővé vált számomra (iskolai évek Magyarországon és Romániában) Franciaország volt. Budapesten születtem, de korán elszakadtam a magyar földtől, amely ily módon nemigen befolyásolhatta szellemi fejlődésemet. Ezek után több valóság között őrlődtem: egyrészt a frissen megrajzolt határok (Trianon, 1920) mögé szorított Magyarország, másrészt a hevesen nacionalista közép-kelet-európai nemzetek között megjelenő újjászületett Románia, e két kibékíthetetlen nyelvi tábor – végül Franciaország. Ez utóbbi nem annyira – egyébként távoli és elmosódott – nemzetként tűnt fel előttem (a „nemzet” Magyarország volt!), hanem sokkalta inkább mint egy varázslatos nyelv, maga a művészi tökély, az elegancia iránymutatója, kecses, szinte mozgékony építmény, s mindenekelőtt az istenített irodalom igazi hazája. Magyarok és románok keserű konfliktusával szembesülve (magyarul megvetően oláhokat emlegettek, amire Cioran aggodalommal emlékszik vissza) e serdülő szívben felébredt a vágy, hogy elhagyja mindkettőt, és lélekben az eszményi földre, Franciaországba meneküljön. Eszembe jut a nálam jó tíz évvel idősebb Josef Dombrovský, aki egyfajta imádott vezetővé vált számomra az értelemre, a testi és erkölcsi fegyelemre, egyszóval a kultúrára való ráébredés éveiben. Minthogy többé-kevésbé meg voltam fosztva az „apaképtől”, Josef Dombrovskýban találtam meg azt a személyt, aki valahogy tökéletesen képes volt pótolni ezt a hiányt: nyitott volt, magabiztos, határozott fellépésű és tudta valamennyi nyelvet, amelyet valaha megtanult, egyiket a másik után, nehézkes tankönyvekből, szótárakból, nyelvtankönyvekből. Serdülőkorom lelkesedésem is segített abban, hogy két dolgot megtanuljak tőle, amelyek mint a létezés és a szellemi élet szilárd támpillérei rögzültek bennem. Egyrészt azt, hogy az embernek, főként, ha fiatal, szüksége van egy tekintélyre, aki formát ad belső élete első rezdüléseinek, mindazoknak a megnyilvánulásoknak, amelyekből később magatartása kialakul. Másrészt, hogy a francia (az egész Nyugatot magába foglaló gyűjtőnév) több mint pusztán egy nyelv, inkább egyfajta fegyelem, eszmény, az ész és a szépség magasröptű játéka, a művészet és az értelem nagyszerű megvalósulása. Sőt még több volt: királyi kapu, amelyen át az ember az ideák, a stílus, a tudós módon meghatározott és elrendezett fogalmak birodalmába lép.

Ettől az időtől kezdve szerény kis szobám és derék, ám kispolgár szüleim környezete kezdett háttérbe szorulni és lassanként átalakult – akárcsak Románia és Magyarország – vonzódásom és választásom földje, a francia világ előszobájává. Tizennégy–tizenöt éves voltam ekkor, előttem a fenyegető érettségi és a háború, a kommunizmus és a nácizmus (két újabb „tömb” a láthatáron), a serdülőkor zűrzavara, családuink visszatérése Budapestre – viszonyomat ezekhez a dolgokhoz a frissen felfedezett „franciaság” határozta meg, amely egyszerre volt ország, nyelv, szimbólumok összessége, történelem, kifinomultság, irodalom, társadalmi szerkezet. A magyar „tézisen” és a román „antitézisen” való felülemelkedés volt ez (talán e szavak hegeli értelmében?), egyfajta szintézis, éltető eszmény.

Ma, a demokratikus és infantilizáló pedagógia korában alig tudjuk elképzelni, mit jelent egy nyiladozó értelmű fiú számára, ha olyan dolgokra bukkan, amelyekre csodálattal tekinthet. Életbe vágó és kényszerítő szükségét érzi annak, hogy szilárd fogalmakkal, elméletekkel, tárgyakkal és emberekkel népesítse be a maga világát, amelyek később mintaként szolgálhatnak számára, s amelyekhez saját személyes felfedezéseit kapcsolhatja a valós és a hamis, a jó és a rossz, a tiszteletre méltó és a gyalázatos hatalmas birodalmában. Talán volt némi túlzás ebben az elsődleges és jellemformáló folyamatban. Ki tudja? Az élet dolga lesz, hogy az eszményeket és a dolgokat, a fogalmakat és az embereket valós értéküknek megfelelően rangsorolja. Addig pedig még e túlzások is képesek arra, hogy irányítsanak.

Ugyanis választani kellett. Ne feledjük e korszak (az 1940-es évet közvetlenül megelőző és követő időről van szó) legfőbb jellegzetességét. Minden családban, minden osztályteremben „Athén” és „Spárta” között kellett választani, ahogy Nyugaton mindig is,



egészen 1990-ig, amikor egyetlen hegemonia formálódott, a fogyasztói társadalomé. Ezúttal, 1940-ben, a választás tárgya Párizs és Berlin volt. Néhány szubtilis elme számára úgy tűnt, csupán két, s esetleg egymással kibékítendő alternatíva lehetséges: az egyik a szabadság primátusát vallja, a másik a fegyelmet. Ám itt is Franciaország kerekedett felül a kettő összeolvasztásával, legalábbis én így gondoltam: királyi vazallusok és hűbérurak, szentség és politika, Jeanne d'Arc és Montaigne, Pascal és Descartes, Corneille és Racine, XIV. Lajos és Robespierre, sőt a legkörmönfontabbak szerint Pétain és de Gaulle. Nemhiába említem ezeket a neveket. E kamasz fiú számára, akinek most próbáljuk felvázolni fejlődését, mindezek önmagukon túlmutató realitások voltak, melyek irányították és meghatározták ízlésvilágát. Egyszóval, „metafizikai” entitások voltak ezek, és természetesen rajtuk kívül még sok minden, amit folyamatosan megismert. Nem lehet túlbecsülni a fontosságát a szellem effajta „bebútorozásának”, amely nem csupán a későbbi erudíció, hanem a mindennapi élet számára is nélkülözhetetlen alapfogalmak legfőbb forrása. Az első „bútorok” pedig Franciaországban készültek; íme a legjobb pedagógia.

Nem a második világháború történetét akarom vázolni itt saját szemszögemből. Oly sok, a szó tágabb értelmében vett honfitársamhoz hasonlóan, mint Mircea Eliade, Emile Cioran és mások, én is mindenekelőtt „elfranciásodtam”. Ez az alapvető lojalitás adott értelmet a háború éveinek és az azt követő időszaknak. Mindenkinek két nemzetisége volt. Cioran vajon miért finomította írásmódját egész életében? Azért, hogy teljes jogú polgára lehessen a francia irodalom köztársaságának. Eliade vajon miért számúzta magát a chicagói egyetemre? Nekem elmondta: azért, mert ellenségei lehetetlenné tették, hogy a Sorbonne-on tanítson. S végül, vajon én, aki visszatérve Erdélyből Budapestre újból a germán szellemiség közepében találtam magam, miért maradtam mégis Franciaország vonzásában? Mert a jövőt csak úgy tudtam elképzelni, amint a párizsi utcákat rovom bisztrókat látogatva és könyvek után kutatva.

Itt bukkan fel újból Symmachus, aki létét és eszményeit az ókori, tehát a pogány Rómához kötötte, amelynek ugyanakkor jól látta végérvényes széthullását. Az ilyen hanyatló korszakok tragikus vonásai közé tartozik, egyebek között, hogy a „Symmachusok” felfogják a folyamat lényegét, sőt látják történelmi megalapozottságát, a hozzá vezető okok és okozatok láncolatát, következményeit mégis elítélik bizonyos történelmen túli igazságok nevében. Így az 1945 utáni Franciaország úgy hordozta hajdanvolt tekintélyét, mint egy kiöregedett kokott megfakult gönceit. Brüsszeli kollégáim számára nem létezett más horizont, mint a Latin-negyed könyvesboltjai, s eközben Sainte-Beuve, Flaubert és Gide tiszta prózájáról beszélgettek. Ez a horizont pedig nem tágult, hanem fokról fokra beszűkült, úgyhogy mi észre sem vettük az első katasztrófát: a francia nyelv cserbenhagyott bennünket. Hogyhogy? Ki volt a hibás? Kevesen merték megérteni, néhány korsó sör társaságában egy Sartre-előadás után, hogy egy nyelv ügye szoros összefüggésben áll az adott ország politikai helyzetével, s én voltam az egyetlen, aki megsejtettem, hogy a magyar nyelv fennmaradása (szlávok, latinok és germánok között) valóságos csoda. Mi többiek, brüsszeli egyetemisták, nem így elméledtünk azon az estén: a latin kiütötte a nyeregből a görögöt, a vulgáris nyelvek a latint, a XVII. századi francia felváltotta a spanyolt, mára pedig mindkettőt leigázta az anglo-amerikai, s ez még száz évig biztosan így is marad. Ez a dolgok normális rendje, az a tragikomédia pedig, amelyet Symmachusnak meg kellett élnie, épp abban áll, hogy tudja, mindez elkerülhetetlen, mégis panaszkodik miatta. (Az Úr 1947. esztendejében, azon a brüsszeli éjszakán senki sem képzelte volna, hogy alig két évtizeddel később a II. vatikáni zsinat eltörli a latint mint a liturgia nyelvét, hatalmas csatát nyerve így meg a dekadencia ügyének.)

A cserbenhagyás, amelyre az imént utaltam, nagy általánosságban a dolgok széthullásában állt, amelyet kezdetben nem tudtunk megnevezni, de amely megmérgezte a léggört. Hogy a stílus kérdésénél maradjunk (mindnyájan diákok, jövődöbéli írók voltunk),

egyfajta, a germanizálás iránti különös vonzalom árasztotta el az irodalmat, amely olyan mondatokat gyártott és használt előszeretettel, amelyekben hemzsegték a főnevek – gyakorta megkettőzve, kifejezendő a német gondolatot –, s amelyeknek az értelme csak a legutolsó szavukból derült ki. Mindenütt jelen volt ez a nyakatekert beszédmód, amely nehézkes magyarázkodásokba bocsátkozott ott is, ahol egyetlen találó kép világossá tette volna a mondanivalót. Ám maga a mondanivaló sem volt kevésbé erőltetett, zavaros. Oldalak százain keresztül folyt az önelemzés – a regényekről beszélek –, ezt követte a partner analízisa, s a történet vagy az ágyban végződött, vagy Freud doktor képzeletbeli díványán. Időről időre mintegy szellemi öntisztítás gyanánt újraolvastam Stendhal, sőt Zola némely passzusát. Így idéztem emlékezetembe a francia nyelv jellegzetes sajátosságát, azt nevezetesen, hogy egyazon fordulattal képes *láttatni* és *megértetni*, s hogy bár a felszínen hajózik, képes leszállni a mélységbe amikor és ahol kell. Egyszóval, hogy megbízik a józan észben. A lélektani elemzés a lélekhez vezető utakat tárta fel, s nem épített ki olyan nehézkes és zűrzavaros mechanizmusokat, mint az úgynevezett „hermeneutika”, „dekonstrukció” vagy „strukturálisizmus”.<sup>2</sup>

A botrány 1968-ban tört ki. Már tíz éve minden nyarat Európában töltöttem, s mindig Franciaországgal kezdtem. Egy kicsit azért, hogy szabad levegőt szívhassak. Ezúttal, a de Gaulle-évtized végén (a Mitterrand-nemzedék kifejezésével élve), a párizsi utcákon ugyanolyan jelenetek fogadtak, mint amilyeneket előző nap New Yorkban otthagytam. Régóta vitatkoznak arról, mit „jelentett” 68 májusa; a diagnózis ma már magától értetődik: Franciaország és Európa amerikanizálódásának kezdete, a társadalmi struktúrák és kötelékek felbomlása, válságjelenségek a családban és az iskolában, banális kiüresedés az élet különböző szinterein, s kevéssel később mindenek szomorú következményei az építészetben (A Louvre-piramis, a Beaubourg, a Buren-oszlopok, Opéra-Bastille). Párizs nem volt többé Párizsban. Győzött az elszemélytelenedés, a deszakralizáció.

A legelső fejlemény a de Gaulle-i polgárság meggazdagodása volt, ahogyan egy évszázaddal korábban a Guizot-féle Lajos Fülöp-i polgárságé. Nem lévén azonban „versailles-i udvar”, amelyet majmolni lehetne, az utánzás tárgya most Amerika, a maga alapvetően *middle-class*, a középosztály léhaságával és romboló ideológiájával, melynek célja a világmindenség meghódítása. Mindenesetre semmiképp sem az, hogy egy lassanként kiüresedő régi civilizációt – akár új értékekkel is – „bebútorozzon”. Ettől kezdve minden recsegett-ropogott, igaz, nem túl látványosan, csak éppen úgy, ahogy az egy keményvalutájú országhoz illik. Az eredmény: családok sokasága esik áldozatul az újfajta társadalmi mozgásoknak; engedékeny iskola; féktelen bevándorlás, amely látszólag paradox módon a fennhangoztatott sokféleség elitizálását vonta maga után. Minden ember ugyanannyit ér, a megkülönböztetés büntetendő. Beleszédülve a fogyasztói társadalomba a francia ember fejébe vette, hogy átformálja azt. Még annál is frivolabb, annál is obszcénebb valamit hozott létre, mint amerikai tejetstvére.

<sup>2</sup> Szinte véletlenül a kezembe került Sainte-Beuve egyik „hétfői csevegése” 1851. február 3-áról. E tizenöt oldalas írás Condorcet műveinek újabb kiadásáról szól. Condorcet egyszerre volt határozatlan és fanatikus, gyermekded módon optimista (utópista), ábrándjainak azonnali megvalósulását illetően. Miután Robespierre pribékjei letartóztatják, öngyilkos lesz. Sainte-Beuve szövege pedig – úgy, ahogyan százötven évvel ezelőtt megírták – a francia nyelv minden érdemét felvonultatja: megtaláljuk benne a tényeket, az eseményeket, a személyes indítékokat, a történelmi tablót, a gondosan mérlegelt aktualitást. Anélkül, hogy „pszichoanalizálná” a figurát, anélkül, hogy személyiségének megismerhetetlen mélységeiben vájkálna, Sainte-Beuve egyszerűen jelenvalóvá teszi azáltal, hogy megragadja benne azt, ami az emberben állandó. Sehol egy fölösleges szó, mindenütt a teljes világosság, s a Condorcet-nél kétszázötven esztendővel fiatalabb olvasó mégis átérzi tragédiáját, s főként maga előtt látja örök érvényű erkölcsi portréját.

Ifjúi éveim részben képzeletbeli Franciaországa szédítő sebességgel homályosult el. Nap mint nap tapasztalhattam ezt. A germanizáló irodalom<sup>3</sup> és a struktúrák filozófiai felbomlása mellett a harmadik célpont az építészet. *Par excellence* nyilvános művészet lévén mindenkori állapota egy nemzet szellemének hű átírata. A nagyrészt francia ihletésű irodalmi és metafizikai alkotások mellett az én Közép-Európám elsősorban Franciaország építészetét csodálta: akár a Parthenonban, örök mintát látott benne, amely állandó, halhatatlan, mértéke az eszménynek és a dolgoknak. A de Gaulle-i prosperitás egy terrorista merénylet váratlanságával létrehozta az „új építészetet”, az új regény, az új konyha, a gyanú filozófiája, a haladó pedagógia és a zsinati szellem közeli rokonát. A franciák a mai napig nem veszik észre, mennyire tökéletesen szimbolizálják ezek a jelenségek önkéntes behódolásukat az amerikai ízlésnek. Félreértés ne essék, nem utánzásról van itt szó. A demokrata, tehát a „népi” (*grassroots*) Amerika ugyanis aligha merne felépíteni egy Pompidou-központot, amely a léha elit számára készült. Sokkal inkább az történik, hogy hirtelen áthágnak minden szabályt. A klasszicizmusnak, majd az azt követő kereszténységnek (mindkettő metafizikai vagy vallásos jellegű) is megvolt a maga *kerete*: szabályok, módszerek, korlátok, érettség, harmónia, az ember transzcendens célja. Zolát ugyanaz tette regényíróvá, mint Madame de La Fayette-et, mégpedig az, hogy bizonyos *irányvonalat* követett. Amerika megjelenése nem annyira új formákat, mint inkább a formák elhagyását jelentette. A széthullás jele volt ez: az erkölcsöké, a szokásoké, a stílusé, a világnézeté. Európa vadonatúj polgársága, visszariadva a marxista hódítástól, kapitulált a Washington–New York–Harvard Business School alkotta háromszög előtt, ahogyan Dél-Amerika polgársága is. André Malraux, a kultuszminiszterre avanszált művészetfilozófus megtagadta a klasszicizmus és a barokk által fémjelzett neveltetését azáltal, hogy a Montparnasse-torony felépítését kezdeményezte. Ez volt ugyanis az első lépés Párizs manhattanizálódása felé. Képzelnék el Albert Speer, Hitler építészetét, amint így csúfít el egy német várost; őt náciizmussal vádolták volna, miközben Malraux, az egykori ellenálló, büntetlenül szétzilálhatta a város harmóniáját. Ha az Eiffel-torony a germán szellemet testesítette meg (vaskancellár, vaskereszt, vastorony), akkor a Montparnasse-torony az Amerika-imádat lényegét jelképezi. S a helyzet később sem változott: a Malraux–de Gaulle-stílust követte a Pompidou-stílus, a Mitterrand-stílus. A hóbortos, az abszurd kezdeményezések kultusza.

\*

Megéltem ezeket az eseményeket és szimbólummá válásukat is. Hontalanként szinte fizikai szükségét éreztem egy földnek, ahol lehorgonyozhatok, szükségét egy hazaképnek. Részt vettem az eseményekben, és tiszteltem a szimbólumokat. Mivel idegen voltam mindenütt, megengedhettem magamnak azt a luxust, hogy egyszerre több csoporthoz tartozzam, s mégis ugyanazokat a gondolatokat hangoztassam. „Ez lehetetlen volna, ha letelepedne Franciaországban” – figyelmeztettek a barátaim. Tisztában voltam ezzel, miközben jártam a Tábornok sajtótájékoztatóira, figyeltem a Montaron–Boutang-vitát, beszélgettem J. M. Domenachkal, kiadómmal a Seuilnél, Paul Flamant-nal, a másik kiadómmal vagy Maurice Bardèche-sel. Egymástól gyökeresen különböző emberek voltak ők, ám ez csak növelte csodálatomat országuk iránt, amely az ellentétek, a harmónia és a dialektika országa volt, Abélard-tól és Szent Bernáttól Pétainig és de Gaulle-ig.

Ez a dialektika tette lehetővé, hogy cikkeket írjak a *Nation Française*-be, majd az *Esprit*-be, hogy szerző legyek Madirannál, előadó A. de Benoist-nál, hogy barátja legyek a nantes-i

<sup>3</sup> Néhány francia értelmiségi, akik mintegy „marxista lelki vezetőkként” a Rajnán túli filozófiai iskolákhoz kötődve felelősek voltak azért, hogy ezek francia földön is megtelepedtek: Jean Hyppolite, Jean Beaufret, B. Groethuysen, A. Kojève, Raymond Aron, E. Lévinas, J.-P. Sartre. Követőiket megszámlálni sem lehet.

apátnak és szerzője az *Études*-nek. Ahogy nevem egyre ismertebbé vált, úgy lettem én is egyre inkább „francia” szellemileg és érzelmeimben egyaránt. Az olvasó majd megérti, hogy ez a kelet-európai ifjú válaszokat adott a hajdani kérdésekre, de egyszersmind azt is megtapasztalta, hogy régi, azóta érvénytelenné vált válaszok ezek. Mégpedig a következő értelemben: ifjúkorom világtérképe sárga színű volt, ez volt Franciaország és gyarmatai (Nagy-Britannia rózsaszínű volt stb.). Ugyanez volt belső térképem uralkodó színe: a sárga. Természetesen nem idealizáltam a gyarmatosítást, s későbbi utazásaim alapján vegyes kép alakult ki bennem – olvastam Céline és Gide írásait is Afrikáról. Mégis, eme utazásaim során, Marokkótól Indokínáig, egy elfranciásodott világgal találkoztam, erősen „párizsias” fekete és sárga értelmiségekkel, mintha csak egy „otthoni” kávéház teraszán társalognánk.

Ez a világtérkép aztán egyszeriben kezdett megváltozni az őt kisajátítani igyekvő Egyesült Államok hatására. A saját Franciaországuktól elszakadni képtelen franciák, úgy tűnt, nem vették észre ezt, s hamarosan egy homályos, de új szólamért lelkesednek, amelyről azt hiszik, az ő találmányuk: az egyesült Európáért, amely a keresztes háborúk, sőt Vercingetorix és Nagy Károly idejében meghirdetett eszme utolsó megnyilvánulása volt. Micsoda áruló találmány: meghaladva a nemzetállam gondolatát (a modernizmus szelleme így kívánta!), a de Gaulle-i Franciaország Európa élére áll, kiegyezik Németországgal és dacol Amerikával! Nyilvánvaló képmutatás volt ez, hiszen a valóság egészen másképp festett: az egyensúlyát veszített és anyagias Franciaország a kortárs történelem szemetében turkált, kutatva valami után, amiből talmi dicsőséget fabrikálhat magának. Újabb árulás, amelyet úgy állítottak be, mintha a „szárazföldön-túli” tengeri szörnyel szállnának szembe, ráadásul olyan terepen, a gazdaság területén, ahol ez a hatalom eleve győztes volt. Így hát Franciaországot, amely bűnös volt már abban is, hogy 1920-ban aláásta Kelet-Európa egyensúlyát, most újabb vétek terheli: az, hogy cserbenhagyta Európát és annak eredendő, azaz tradicionális sokszínűségét. Ezt pedig úgy hívják, Maastricht.

Salvador de Madariaga – aki spanyol létére nemigen tekinthető a kontinentális eszme zászlóvivőjének – egyfajta hamis triumfalizmussal hangoztatta annak idején: „Teremtsük meg Európát, amely egyszerre szókratikus és keresztény, hívő és szkeptikus, szabad és a pluralitásban rendszerető.” Úgy tetszik, nem vette észre, hogy ez az Európa már háromezer éve létezik. A Madariaga által magasztalt gondolatmenetből ma vonjuk le a végkövetkeztetéseket: huzavona az euro körül, amely nem több, mint egy tetszetős szólam, s amely iránt a valaha francia, német, dán és bolgár polgárok csöppnyi bizalmat sem fognak érezni. Az euro az árulás szimbóluma.

## Második fejezet. Az egyház

1966-ban, egy szeptemberi napon ott álltam szemtől szemben Dom Helder Camarával, az észak-kelet-brazíliai Olinda-Recife érsekével. A legnagyobb mértékben ellenszenvesnek találtam ezt az embert, aki nyilvánvalóan imponálni akart nekem fa mellkeresztjével az őt körülvevő, nem tudom, miféle posztzsinati asszisztenciát formáló négy csinos fiatal hölgy társaságában. Ez a kis brazil „Goebbels” (ellenfelei adták neki ezt a nevet annak idején, amikor a fasizmus eszméivel kacérkodott) arról igyekezett meggyőzni, hogy a magyar egyház megérdemli sorsát. Rászolgált arra, hogy a kommunizmus igájában éljen. Ez az egyház, magyarázta Dom Helder, nem Krisztust, hanem a feudális nagybirtokosokat szolgálta.

Nem ekkor kerültem először kapcsolatba a zsinati egyházzal. Az összes dél-amerikai országban találkoztam már XXIII. János és VI. Pál lelkes híveivel, köztük kalasnyikovval felfegyverzett, Che Guevara vagy Frantz Fanon forradalmi írásait lobogtató plébánosokkal.<sup>4</sup> Én pedig, aki a „feudális” egyház uralkodása alatt születtem, azt kérdeztem magamtól: vajon történelmi fordulóponton állunk, olyan változások előtt, mint Symmachus a maga idejében, akinek pontosan ugyanezt a kérdést kellett feltennie magának – s ki tudja, talán a válasza is hasonló lehetett? A kérdés ugyanis az volt, vajon megújító, ám a dolgok menetébe illeszkedő átalakulás készül-e, vagy kataklizma, mely mindent megváltoztat, a szavakat, a jelentéseket, a stílust, a szertartásokat, a szimbólumokat – mert hallgatólagosan elvetettük a hit központi tárgyát, s most egy újabb szentségre várunk.

Húsz évvel később, 1986-ban, A. de Benoist mellett társszerzője voltam a *L'Éclipse du sacré* ([A szakralitás alkonya] a cím mindent elárul) című könyvnek, amelyben ugyanezt a gondolatmenetet fejtem ki ugyanerről a kérdéstről: hogyan lehet különbséget tenni változás és felfordulás, ifjúkorom *sensus*-a és a pusztító „pluralizmus” között, amelynek ma tanúja vagyok. Mégpedig annál is hitelesebb tanúja, mivel 1950-ben egy rövid ideig ismeretségben voltam Jacques Maritainnel, aki hidat vert (mint egy új vallás *pontifex maximus*-a?) Európa „feudális” katolicizmusa és az Egyesült Államok „demokratikus” katolicizmusa között – s ily módon természetesen a jövő felé is. Amerika és Maritain – ez a téma mindig is lelkesített, miközben fényévekre távolított el gyermekkorom meglehetősen megkopott vallásosságától. Röviden szólva saját szülőföldjén, Lammenais, Renan, Blondel, Marc Saignier országában Maritaint valamiféle belső lázadónak tekintették, egynek a több száz közül. Az Egyesült Államokban egészen más volt a helyzet, ott mint Róma szolgálatkész küldötte jelent meg (az évszám még mindig 1950), aki egyfajta felsőbb evangéliumot hirdet a katolikus értelmiségieknek, amely közelebb hozza őket a protestánsokhoz, e mélyen és megváltoztathatatlanul puritán ország uralkodó vallásának követőihez. Maritain tehát mintegy *szabadítóként*, John F. Kennedy elnöksége, illetve a zsinat intellektuális előfutáraként tűnt fel. Végeredményben ugyanazt mondta ő is, mint amit tizenöt évvel később Dom Heldertől hallottam: az egyház feladata az, hogy elhagyja a feudális és burzsoá-reakciós Európát, és Amerikában leljen otthonra, ahol végre megvalósulhat a demokratikus megújulás. S a nagy Jacques *Le paysan de la Garonne*<sup>5</sup> (A garonne-i paraszt) című művében, amely korábbi nézeteinek részleges visszavonása, kijelenti: főként arra büszke, hogy barátjának tudhatja Eduardo Freit, Chile akkori keresztény-szocialista elnökét és a magát izraelitának valló Saul Alinskyt, a marxista hajlamú chicagói szakszervezeti agitátort. Szép kis program...

<sup>4</sup> Másodszor az 1980-as években a Yale Egyetemen akadtam össze ezekkel a szovjet–cseh fegyverekkel egyházi személyeknél.

<sup>5</sup> A mű 1966-ban jelent meg, ugyanabban az évben, amikor Dom Helderrel folytatott beszélgetéseimre sor került.

Nem meglepő, hogy a zsinat és '68 májusa keretezte évtized első éveitől kezdve a nagy felfordulás – Yves Congar szavaival élve – az egyházi forradalom jelszavát tűzte zászlajára. Az említett események mindegyike megingatja az egyházat – némiképp úgy, mint a maga idejében Kolumbusz, Luther és Kopernikusz – olyannyira, hogy kérdés, vajon az egyház végül képes lesz-e megszabadulni jövőbeni „reformátoraitól”, vagy összeroskad egyesült súlyuk alatt. Két jelenség között kell különbséget tenni.

Az a szeretet, amellyel egy transzcendens és egyszersmind személyes Isten<sup>6</sup> viseltetik teremtményei iránt, rendkívül nehezen megvalósítható követelmény az emberek között, akik természetüknél fogva nem szeretik egymást, még ha fenntartják és ápolják is a társadalmi kapcsolatokat. Következésképp nem szabad összekeverni a szeretetet a társas ösztönnel; ez utóbbit hangsúlyozza Arisztotelész, Cicero, a stoikusok és az egész keresztény gondolkodás, amely ehhez hozzáteszi még természetesen a felebaráti szeretetet. Így hát a közösségben élő embereknek szükségük van egy tekintélyre, amely fenntartja bennük a kölcsönös segítségnyújtás igényét, és emlékezteti őket egymás iránti kötelezettségeikre. Ha pedig ez a tekintély mindegyre megkérdőjeleződik, már-már elenyészik, akkor a szeretet is lanygulni kezd, és hamarosan átértelmeződik: a szeretet látszatává válik. A mi huszadik századunkban e látszatszeretet egyik fajtája az, amit J.-P. Sartre „halálos gondoskodás”-nak nevez, azt értve ezen, hogy kötelességem megölni felebarátom, ha az nem hajlandó csatlakozni ortodox ideológiámhoz. A látszatszeretet másik fajtája, ismert okok miatt, a *szex*. Tegyük hozzá, hogy a sartré-i fogalmat, amely egyedül a kommunista párt politikájában konkretizálódott, egy szűk értelmiségi elit részesíti előnyben, míg a szexet az átlagemberek tömege. Súlyos tévedés kockázata nélkül azt mondhatjuk, hogy az egyházban végbemenő forradalom mindkét kísértést magában hordozza, túl a doktrínák fölött folyó hitvitákon:<sup>7</sup> az utópista gondolkodás (Marx, Sartre, Teilhard de Chardin) vonzónak tűnő és divatos tendenciákat táplál, míg az ipari és reklámtársadalom szexuális jellegű képek és szlogenek özönét zúdítja ránk. Egy pap, hacsak nem sziklaszilárd a hite, képtelen ellenállni e kettős kísértésnek. Annál is inkább, mivel arról igyekeznek meggyőzni, hogy a marxizmus (utópizmus) és a szex valójában az *agapé* megvalósításának két modellje.

A szex és ez az álkrisztusi kultusz a közösség oltárán: e két uralkodó szenvedély támadásai előtt a fogalmi világ hamarosan meghátrál, s az új ideológiában mindenfajta elvi elhajlás megengedett – baloldali teológia éppúgy, mint a fennálló rendet megingató botrányok, s az ezeknek tág teret adó, értük lelkesedő média. Eljutottunk hát oda, hogy immár maga a tekintély elve is romokban hever, s a katolikusok egyfajta belső diaszpórába vonultak, ahol mindenki, minden egyes hívőcsoport a maga hittételeit igyekszik kidolgozni. Ebben az időszakban, azaz a század második felében ha egy-egy rövid pillanatra is, de megfigyelhettük a dekadencia valamennyi aspektusát. Symmachus bizonyonnyal felismerte volna őket, Nietzsche és Spengler segítségével nélkül is. Hiszen ő látta szenátortársait, kora szellemi elitjét, amely megalkuvó módon behódol a „pogányságnak”; látta, amint a régi civilizáció felmorzsolódik, és meghajol az új szimbólumok előtt; látta, ahogyan a művészet „aránytalanra és felszínessé, durvává és megalománná”<sup>8</sup> válik. Legalábbis a rossz ízlés fitogtatása volt ez, az a jelenség, amely századunk végén, ha lehet mondani, még markánsabban jelentkezik. Az egyház, mely hajdan különféle tanok és grandiózus alkotások merész ihletője volt – a marseille-i Saint Victor-templomtól kezdve, Suger apáton keresztül a

<sup>6</sup> Lásd *Dieu et la connaissance du réel* című munkámat, PUF, 1976.

<sup>7</sup> Kierkegaard egy harmadikat is fölvet. A katolicizmusról és általában a kereszténységről írt tanulmányában megjegyzi, hogy a lázadó papok nem azért lázadnak, mert nem értenek egyet az egyházzal, hanem azért, mert egyszerűen engedetlenek. Szó sincs valamilyen eltérő hitbéli koncepcióról, az ok sokkal kevésbé nemes: a fegyelem hiánya. Az érvek csak ezután következnek.

<sup>8</sup> Bernard Berenson, *The Arch of Constantine and the Decline of Form*.

barokk művészetig –, ma már megelégszik ipari épületek szolgálai utánzásával. Olyan silányságokat nyújt csak a szemnek, mint a nemrég épült evryi katedrális a maga csonkahenger formájával, amely a szabadkőművesség szimbóluma. Új épületei gyakran a hit karikatúrái, amelyek képtelenek a szakralitás érzetét kelteni az emberben; sőt, mintha éppen azzal a céllal készültek volna, hogy elfojtsák bennünk a vágyakozást a transzcendens értékek iránt.

Az egyház korifeusai persze sohasem fogadnák el e diagnózis helyességét. Olyanok, akár Molière orvosai, megannyi Kolikaczius, akik szlogenek mögé menekülnek. Íme, ezek közül is a legelső, a legdivatosabb.

Azzal, hogy elvágja kötelékeit, amelyek a hatalmasokhoz láncolták, az egyház újjáteremti a hitet és a szeretetet, s közelebb kerül a néphez: nemzeti nyelv, részvétel a liturgiában, újra és újra felvállalt érzékenység a mindennapok problémái iránt. Az igazság ennek pontosan az ellenkezője: seregnyi pap és hívő hagyta el eddig az úgynevezett zsinati egyházat, amelynek gesztusai immár semmit sem jelentettek számukra. Ezek a kényszerű hitehagyók azután a szekták, újpogány eszmék, keresztényellenes ideológiák felé fordulnak, amelyek mint megannyi álegyház igyekeznek a keletkezett űrt betölteni. Akik pedig maradnak, azt veszik észre, hogy az újfajta teológusok ugyanazokat a programokat teszik magukévá – a „mindennapok problémái” kapcsán –, mint a laikus ideológusok, a reklámügynökök és a kisstílusú politikusok. Tömören szólva az egyház, legalábbis e befolyásos hangadói révén egy elvilágiasodott, kufárkodó és szociáldemokrata világot kínál s közben ugyanazzal a tartalommal és ugyanazzal a rideg buzgalommal árulja a bolygóméretű globalizációt, mint az ENSZ, a NATO és a brüsszeli bürokraták. A pápa pedig? Akinek mint főpapnak, távol kellene tartania magát a nyilvános fórumoktól, egyre csak rója a repülőtereket és a konferenciatermeket, üzenete pedig minden alkalommal elveszít egy keveset abból a szentségből, amelyet igéjével éppen táplálnia kellene.

Számomra a katolikus vallás szellemi és erkölcsi támasz volt abban az életkorban, amikor az emberben kialakul az igazi ragaszkodás személyes mitológiája óriásaihoz. A már említett Joseph D. több volt, mint nyelvész, ő volt az, aki a plébánosnál is jobban, elsőként magyarázta el nekem többek között Krisztus üzenetét, emlékszem, Giovanni Papini egy zaklatott hangú írása segítségével, amely az „ördögről” szólt. Nálunk, a családban nem igen beszélünk vallásról, és „humanista” szellemű iskolai tanulmányaim is teli voltak ki nem mondott szavakkal és nagy hallgatásokkal ezen a téren. J. D. komoly és megnyugtató tekintetétől kísérvé nagy felfedezést tettem, amely később vált igazán fontossá: a hit igazsága valamiképpen egybeolvadt a francia nyelvvel, a vallástörténet pedig a francia történelemmel. Ez az eggyéolvadás – egyike azon éltető elemeknek, amelyek máig elkísérnek – egyfajta intellektuális irányítúként vezet és segít abban, hogy ne válasszam el egymástól a hitet és a kultúrát ebben „multikulturális” világban. Azt mondhatom, hogy e kettő, vallás és kultúra, valamiképpen egybeolvadt lelkemben, s így sikerrel veszik fel a harcot a másfelől felbukkanó kísértésekkel szemben. Ez az együttes, az érem e két oldala<sup>9</sup> olyanná vált számomra, mint valamiféle *sui generis Justitia*, azaz az igazság mérlege, amely hozzájárult a belső érzékelés, az ítéletalkotás megalapozottságának kialakulásához. Barátaim és ellenfeleim szerint ugyanis túlzottan is kategorikusan ítélek, mintha birtokában volnék valamilyen isteni titoknak. A türelmetlenség csakugyan fölbe kerekedik bennem a sok tétovázásnak, a szokásos „fele-feléknek”, a túl sok „egyfelől... másfelől”-nek. Ha szükség van rá, kikérem a láthatatlan Justitia véleményét, és az a nyugalom, amely ilyenkor úrrá lesz rajtam, még elszántabbá tesz: akármit mondanak, így van, és kész!

<sup>9</sup> Ezzel kapcsolatban Nicolaus Cusanus filozófiájának később nagy hasznát vettem.

Ezt a fajta kategorikus válaszadást, pontosabban: ennek képességét egy kivételes formátumú személyiség, egy zsinatellenes ír apáca erősítette meg bennem. Mindez akkoriban történt, amikor papok és apácák még nem voltak hajlandók a társadalmi és szexuális mobilizáció zászlaja alatt menetelni. Amikor megismerkedtünk, túl járt már az ötvenes éveim és a Sacré-Coeur College tanulmányi dékánjaként tevékenykedett San Franciscóban, az Egyesült Államok egyetlen városában, ahol érdemes élni. Hosszú beszélgetéseim Casey- anyával világossá tették számomra egyrészt, hogy az egyházban még mindig teremnek erős lelkek, vagyis egészséges szellemek, másrészt, hogy számos korábbi elgondolásomból hiányzott a realizmus, következésképp a pontosság és a mélység.

Ezek a fesztelen beszélgetések, amelyek során a legkülönbözőbb témákat érintettük, végül arról győztek meg, hogy a legnagyobb kísértés végső soron az illúziók kergetése, amely szörnyen veszedelmes csapda, hiszen legfőbb jellemzője a bálványozás: restség a gondolkodásban, túlzott önbecsülés és önzés, a teljesség hamis érzése. Egyszóval a gög és az alázat hiánya. Ami minden egyes beszélgetés után szó szerint átváltoztatott engem (harminchárom éves voltam akkor), az az erő volt, amely az éppen elegendő erőszakossággal arról tudott meggyőzni, hogy az értelemnek gyakran (mindig?) meg kell hajolnia a morális ítékezés előtt, alá kell vetnie magát ez utóbbinak, s ezt fanatizmus nélkül, ugyanakkor eltökélten kell tennie. Az értelem és az erkölcs ilyenén összekapcsolása a megvilágosodás erejével hatott rám, jóllehet bizonyos voltam abban, hogy sok ember magában hordozza e harmóniát. Értelem, erkölcs, vallás – összhangjuk szükségessége felfedezés volt számomra, mintha a platóni barlangból kiléptem volna a fényre. E reveláció voltaképp humanista neveltetéséből fakadt, amelynek akkor vettem észre hatalmas hiányosságát: még a legjobb gimnáziumokban is azt tanították nekünk, hogy mindenképpen szakadéknak kell lennie az ítéletalkotás és a morális viselkedés között, hiszen másként az ítélet a keresztény erkölcs tan közvetítésével magában hordozná a vallás hiányosságait. Ezt fejezi ki a német, illetve nyomában a francia filozófia a levés (*sein*) és kellés (*sollen*) durva megkülönböztetésével. Márpedig, az effajta filozofálás szerint az első mindig erősebb az másodiknál. Casey- anyától azt tanultam meg, hogy nem arról van szó, hogy az egyik erősebb, mint a másik; elég volna, ha nem lennének erőszakkal kettéválasztva, mint ahogyan azt Descartes s az őt követő, három évszázadon át uralkodó gondolkodás javasolta. Hát ez volt az eredménye találkozásomnak ezzel az alapjában nem túlzottan művelt apácával.

Beszélgetéseink bizonyára befolyásolták első írásom témaválasztását, amely Bernanosról mint prófétáról szólt. Ez a választás annál is kifejezőbb volt, mivel Maritain kultusza, ellentétben Bernanoséval, virágkorát élte akkoriban s mert az amerikai katolikusoknak 1960 táján kettős okuk volt az ünneplésre: ekkor választották meg ugyanis az első elnököt, aki katolikus családból származott, és ekkor kezdődött meg a II. vatikáni zsinat, amelyben az egyik *peritus*, a jezsuita John Courtney Murray meghatározó szerepet kapott. Mindent összevéve arról folyt a vita, hogy miként lehet összeegyeztetni az egyházat és a modern (amerikai) demokráciát. Számomra, akit már kellőképpen átformált Bernanos olvasása, gyanús elképzelés volt ez, melynek célja éppúgy, ahogyan Lammenais (1830) idejében, „a vallásos társadalom segítségével újjáteremteni a civil társadalmat, újra megvalósítani a szellemek egységét, amelyből újjászülethet az állam egysége”.<sup>10</sup> A magam részéről azoknak a bizonyos illúziócsapdáknak az egészen pontos megjelenését láttam ebben, amelyekről az imént ejtettem néhány szót. Későbbi írásaim egy része éppen az efféle formulák cáfolatából indul ki, amint az egyikük címe is jelzi: *Utópia, az örök eretnokség*.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Lásd Michel Mourre, *Lammenais ou l'hérésie des temps modernes*, Amiot-Dumont, 1955., 64. o.

<sup>11</sup> Beauchesne, 1973.



Így tehát San Franciscóban, a „magányos hegyen”, ahol a Sacré-Coeur áll, kezdett kibontakozni bennem az ellenállás mindenfajta utópiával és zavaros elmélettel szemben, amelyekben korunk igencsak bővelkedik. Nem sokkal azelőtt történt mindez, hogy kezdetét vette volna a zsinat, a civil társadalomban pedig a forradalmi mozgalmak megannyi, megmegújuló hulláma. A dekadencia pedig annál is tisztábban megfigyelhető volt, mivel a folyamat Róma és az Egyesült Államok között zajlott, amelyek közül ez utóbbi az előző protestantizálásának–laicizálásának laboratóriumaként szolgált. Felfedezésemet európai barátaimmal is megosztottam, akiknek még jó húsz évre volt szükségük ahhoz, hogy belássák, micsoda döntő befolyással van az Egyesült Államok az európai intézményekre, sőt az európaiak hitéletére és vallásgyakorlatára. A zsinat Róma amerikanizációja volt, pontos történelmi megfelelője Itália kétezer évvel ezelőtti romanizációjának. De míg Róma egyszerűen, úgy is mondhatnám, emberileg, pogány volt, addig az egyház már egy *szakralizált közegbe* érkezett, amelyben léteztek és helyükön voltak azok a fogalmak, amelyek nélkül csonka egy civilizáció. Ezért tudott Symmachus megmenekülni a reménytelenségtől: környezete lecserélte isteneit, de a szakralitás megmaradt. Ezzel szemben a XX. század második felének Amerikája még csak nem is pogány, mindenekelőtt Róma-ellenes (mindkét értelemben), egy sekélyes és anyagias civil társadalom, egy olyan világhatalom, amelyet kizárólag az üzlet és az ebből szükségképpen következő szekularizáció foglalkoztat. Egyszóval, *imperializmus imperium nélkül*. Természetesen, egyszersmind végzetesek tehát a zsinaton bekövetkezett fejlemények; az amerikai szellem diadala, diskurzusának demokratizálódása s az elkövetkező pluralizmust alig leplező állásfoglalása.

Jócskán hozzájárult ehhez Maritain is a maga francia és demokrata voltából fakadó tekintélyével. Az általa használt képlet három alapvető tételre bontható: Krisztus vallása megszelídítette az erkölcsöket, ami már adott; a demokrácia e megszelídítés legvégső szakasza az állam politikai szintjén; az amerikai társadalom, mely a legkeresztényebb és a legdemokratikusabb, lehetővé teszi polgárai számára, hogy megéljék vallásukat, s cserébe teljes és hű állampolgárságot vár tőlük. Szép szillogizmus, amely kielégíti az értelmiségieket. Ennek ellenére Maritain és J. Courtney Murray holtteste szinte még ki sem hült, amikor az Egyesült Államokban és az őt követő országokban az erkölcsök szinte soha nem látott fellazulása vette kezdetét, ráadásul a közvélemény és a törvényhozók többségének helyeslése mellett. A pánszexualizmus még az ideológiáknak is fölébe kerekedett: tömeges abortusz, homoszexualitás, aljas erőszak, iskolai romlottság, bordély a hadseregben – s nap mint nap az eddig elképzelhetetlen borzalmak sorozata. Ami pedig a katolicizmust illeti s azt a ragyogó jövőt, amelyet Maritain szánt neki az államokban, nos, mára gyakorlatilag gettóba kényszerült. A püspökök vagy meg sem mukkannak, olyannyira alkalmazkodtak a rendszerhez, vagy éppen „szexizmussal” vádolják őket. Szodomai erkölcsök uralkodnak mindenütt.

Ugyanakkor jóval többről van itt szó, mint az erkölcsök fellazulásáról. Volt már ilyen. Ami új, az a családi, társadalmi, férfi-férfi, férfi-nő kapcsolatok erőszakos állami s immár világméretű felszámolása. Homoszexuális családok gyermekeket fogadnak örökbe; orgasztikus szertartások; szexuális játékok az általános iskolában; a szülők egy szót sem szólhatnak, amikor a lányuk gyermeket fog, aztán elveteti; a szólásszabadság nevében a Legfelsőbb Bíróság emberek megerőszakolását, megkínzását és meggyilkolását bemutató videofilmeket engedélyez. Maritain bizony nem számolt mindezzel.

\*

Mi volt a jelentősége Symmachus – háromszor is megismételt – petíciójának, amelyben a Győzelem szobrának visszaállítását kérte a szenátusban? Vajon előzőleg megvitatta e kezdeményezését barátjával, Szent Ambrussal, aki a császár előtt a terv ellenzőit képviselte, s

aki fiatal korában maga is pogány volt? Vagy ha Szent Ambrussal, Milánó püspökével nem is, de más pogány és keresztény barátaival, akiket vallásuk ugyan elválasztott, nem úgy közös kultúrájuk megannyi eleme, azé a kultúráé, amelynek Szent Jeromos annak idején gyönyörűséggel olvasta Cicerót és Vergiliust? A rómaiak és utódaik, a keresztények, akik ugyanazon kultúra és szépségeszmény szabályai szerint éltek, pontosan tudták, hogy a *hatalom* az emberek – állam, egyház, birodalom, törzs, rablóbanda vagy egy iskolai osztály – kormányzásának *condicio sine qua non*-ja. Sőt hogy a hatalom és annak szabályai maguktól nem vésődnek a lelkekbe, hacsak nem látható és látványos *szimbólumok* közvetítik őket: leopárdbőr Afrikában, pallium a német-római császár vállán, a kör és a sokszög kombinációja a kínai császárnál, tiara a pápa fején. Ezért akarta Symmachus visszaállítani a Győzelem szobrát szemben a kereszttel, ahogyan Constantinus is a kereszt jele alatt indult harcba a Pons Milviumnál pogány ellenségének hadijelvényeivel szemben. A jelképek hatalmának alábecsülése csak mai korunk sajátja, amelyben a gép az emberrel szemben álló antiszimbólummá vált.

Ebben fedezhető fel az első nagy különbség Symmachus és a mi világunk között. Az ő esetében a dekadencia, ha úgy tetszik, életforma, amely azonban nem érinti az emberi valóságot s annak a transzcendens valósághoz való viszonyát. Mindaz, amit korábban az egyéni és kollektív teret benépesítő fogalmaknak neveztem, Constantinus után döntően átalakult, ám az ég ekkor még nem néptelenedett el: a világtengely továbbra is összeköti az embert azzal, ami fölötte áll, Mithras vagy Krisztus misztériumaival.

Láttuk és még látni is fogjuk, hogy a nagy törés, amelyet már nem az alkotóelemek pusztá átredeződése jelez, századunkban következett be, amely ily módon össze sem hasonlítható Symmachuséval. Ha Nietzsche korunk filozófiai misztikájának csúcsán áll, ez azért van így, mert magára merte vállalni Isten meggyilkolásának és az ég kiürítésének bűnét. Csodáljuk és gyűlöljük őt mint bűnbakot. Sem Kant, sem Hegel, sem Marx nem merték beismerni bűnüket, s még kevésbé tisztítú epigonjaik az ipari, technológiai, pszichopatológikus társadalomban.

Symmachusnál is jobban, mélyebben érzem át a dekadenciát, amely immár nem egy korszak végét, hanem a helyreállítás lehetetlenségét jelenti. Nem a bútorokat cseréltük ki, leromboltuk a házat.

## Harmadik fejezet. Az egyetem

Távol áll tőlünk a szándék, hogy magasztaljuk vagy bíráljuk az életünk hagyományos keretét alkotó intézményeket – nemzetet, vallást, családot, államot stb. –, arra törekszünk inkább, hogy végigkísérjük ezek lassú felbomlását. Azt a folyamatot, amelyet olykor deszakralizációnak (Max Weber, Marcel Gauchet), máskor elembertelenedésnek (tágabb értelemben Ortega) neveznek, s amelynek kapcsán C. E. M. Joad angol filozófus egyenesen a „tárgyvesztés” kifejezést használja. Említettük már, hogy Symmachusban e tapasztalatok hatására (a római intézményi keret felbomlása) bizonyára ugyanezek az érzések ébredtek, ugyanakkor alighanem komoly elégtételt jelenthetett számára, hogy a *romanitas* folyamatossága az egyházban sem szakad meg. De azért gondoljunk bele, micsoda paradox helyzetet eredményezett mindez közéleti pályáján! Miközben Augustinus és néhány magas rangú egyházi személy a birodalom folytonosságában és a megszilárdítás művében igyekezett kitartóan igazolást keresni a kereszténység számára, addig Symmachus mindinkább szembekerült eme törekvésekkel. Tapasztalnia kellett ugyanis, hogy a birodalom és vele együtt az egész ismert és civilizált világ szép lassan megadja magát, ahogyan a Szent Ágostonok és Szent Ambrusok birtokba veszik. S ez egyúttal új lendületet jelentett, új célok megvalósítása felé. Egyszóval, a keresztény *terv* fölébe kerekedett a *paganitas* centrifugális valóságának.

Henri-Irénée Marrou több, Róma kései történetéről szóló művében is tárgyalta e szellemi próbatételt s többek között doktori értekezésében<sup>12</sup> is Symmachus és a jövőbeni hippói püspök – Augustinus, azaz Szent Ágoston – alapjában véve azonos neveltetésének bemutatására vállalkozott. Ami ez utóbbinál a görög–római *humanitas* mesterműveihez – a kisiskolához, a rétoriskolához, a klasszikus művekhez – való őszinte ragaszkodás volt, az Symmachus számára a haza létének alapját, Róma polgárának *cursus honorum*-át jelentette. E neveltetés egyiküket Platóntól Krisztushoz vezette olyan drámai kitérők után, mint a gnózis és a manicheizmus, míg másikat – mint *arbiter elegantiarum*-ot és a város prefektusát – egy olyan irodalom fölötti gyámkodásra rendelte, amely jelentős gondolatok híján nem volt már képes „ércnél maradandóbb” műveket létrehozni; az igazi élő kultúra egyre inkább a monoteista valláshoz kezdett kötődni.

Alapjában véve a mi kultúránk színtere pontos megfelelője annak, amit Symmachus és Augustinus korában a rétorika jelentett. Nálunk, s ez legalábbis Platón óta így van, e kultúrahordozó intézménynek *universitas* a neve. Az én fiatal koromban az egyetem még valóban úgy festett, mint egy középkori testület leszármazottja; szilárd és pontosan körülhatárolható egységként működött, amelynek önállóságát mindenki tiszteletben tartotta: a kormány, a rendőrség, a különféle tudományos körök, a könyvkiadók világa. S ez kezdettől fogva így volt. A IV. században praefectusként Symmachusnak kellett az ifjú Augustinust egy tanári állásba kineveznie, amit a fiatal afrikai retorikatanár barátainak tapintatos közbenjárására meg is tett. Ismét csak egy kapcsolódási pont az egyetlen autentikus kultúra birtokosainak szerepében tetszelgő félpogány körök és a *homo novus*-ok között, akikre a legmodernebb és legdinamikusabb intézményben, az egyházban várt ragyogó karrier. És kapcsolódási pont egyben az egyetem és politikai hatóságok között is, ami olyannyira zavarja manapság azokat, akik folyvást az autonómia szlogenjét hangoztatják. Persze ekkor még Augustinus is pogány volt, de azért ne gondoljuk, hogy a megtéréshez egyedül hite vezette; valószínűleg szerepet játszott benne annak nyilvánvaló felismerése is, hogy egy hozzá fogható tehetségű embernek ott a helye az új rend alkotó intézményében.

<sup>12</sup> *Saint Augustin et la fin du monde antique*, Boccard, Paris, 1938.

Nem állhatom meg, hogy ne vonjak párhuzamot jelenkorunkkal, ezerhatszáz év elmúltával. A mindenütt elterjedőben lévő amerikai típusú egyetemből hiányzik az egység, körvonalai eltűntek, nem több, mint egy örökös mozgásban lévő, azonosíthatatlan tömeg, és sokkalta inkább emlékeztet valamiféle nagyszabású üzleti vállalkozásra, mintsem az ismeretek tárházára, amelynek középpontjában a műveltség szisztematikus átadása, tanítása áll. Egy modern Symmachus ma nem praefectus lenne, hanem igazgatótanácsi tag vagy éppen az egyetem pénzügyeit felügyelő vezérigazgató. E mai intézményben minden elképzelhető tantárgyat tanítanak bármiféle közös alap nélkül, hiszen az alap- és középfokú oktatásban még ennél is kaotikusabb a helyzet. Annyi mindenestre bizonyos, hogy mára semmi sem maradt az iskola intézményének hajdani tekintélyéből. Az iskola a társadalmi-gazdasági előmenetel szolgálatába állított nagyüzemmé vált, amely immár független a szellemi teljesítmények meglététől vagy éppen hiányától. A Bloom nemrég megjelent írása is abba a hibába esik, hogy szlogenként hangoztatja ezt az elvesztett illúziót: a klasszikus tudást kell megtenni az amerikai iskolai és egyetemi tanterv alapjává. Hiábavaló javaslat ez, hiszen mindenki ellenezné: a diákok, a tanárok, a számtalan gazdasági vezető és az egész ország társadalmi osztályokra való tekintet nélkül. Az Egyesült Államok már másik *univerzum*, semmi köze sem lehet egy *universitas*-hoz.

Beszéltem már Franciaországról és az egyházzal, mint szellemi életem, illetve egyszerűen életem legfontosabb kereteiről, ideje hát szólnom most e meghatározóan jelentős fogalmak közül a harmadikról is, az egyetemről. De van-e jogom arra, hogy letűnt évtizedeim e három alapvető szimbólumát magasztaljam, s hanyatlásukat a dekadencia megnyilvánulásának tekintsem? A tények engem igazolnak. Egészen a második világháborúig az iskolai oktatás rendszere, amelynek módszere Platón és Arisztotelész óta érezhetően ugyanaz volt – tudás és szemlélődés révén fölemelkedni a lényegi dolgokhoz – csodálatosan képes volt központosítani és összhangba hozni a tehetséget, a törekvéseket, a karriert és a tekintélyt. Ennek oka pedig az egymást követő kultúrák központi magvában keresendő, ami nem volt más, mint a minden emberi vállalkozásra érvényes tekintély elve. Bírálhatjuk a rendet, amely ebből származott, de tény, hogy ennél általánosabb érvényű és bölcsőbb szisztémát ember nem talált ki és alkotott meg mindmáig. Az emberi tudás számára az egyetem ugyanazt fejezte ki, mint amit az egyház a hit területén vagy a nemzet a közösség gyakorlati életében. Lelkem mélyén mindig tudtam, hogy szorosán összekötöm e három realitást, amelyek fiatalkorom óta támaszaim voltak. Az egyetem meg is hozta számomra a jótékony kihívást, a tiszta kíváncsiságot és az odaadást.

Az első ellenkező előjelű figyelmeztetést, vagyis a dekadencia előjelét amerikai diákjaimtól kaptam, akik – néhány ritka kivételtől eltekintve – mindennél tragikusabban példázta, hogy miként sikerült a meglévő tehetséget tudatosan és módszeresen eltéríteni igazságkeresésének természetes útjától.<sup>13</sup> Hiszen a jelenlegi pedagógia elméletek ellenére (felkészítés a gyakorlati életre aktív, progresszív, független módszerekkel stb.) a fiatal ember szomjúhozik az igazságra, még akkor is, ha tudja, hogy ezen az úton újjá kell majd formálnia saját személyiségét.<sup>14</sup> Ehelyett pusztító relativizmust sulykolnak belé, s ennek érthető következménye az oktatók megvetése, a lázadás az értéktelen tantervekkel szemben. A diákok mindez szétszórta, közömbössé, cinikussá s végül nihilistává teszi. Hamarosan olyan oktatás-politika igája nehezedik majd a vállára, amelynek jelmondata: minden az üzlet. A jó

<sup>13</sup> Huszonöt éves kora körül a fiatal amerikai egy napon ráébred a rendszer ígéretei és a valóság között tátongó szakadékra. Ekkor fellázad, aminek többféle módja van: a kábítószer, menekülés egy emberibb társadalomba, a művészet és a költészet, megtérés a katolikus hitre stb. Felkeresi azt a kevés embert, akit hitelesnek tart, ám akik gyakran hamis vezetők.

<sup>14</sup> A fiatal amerikaira leselkedő egyik csapda többek között az iskolai tanterv elnöiesedése a maga pragmatizmusával és azzal a céljával, hogy minél kezelhetőbb tegye a mindennapi életet.

kereset és a társadalomba való beilleszkedés reményében végül tudomásul veszi: a legjobb, ha kiüresíti a lelkét. Nyilvánvaló, hogy ezzel a rendszerrel szemben A. Bloom még Sziszüphosz emelkedett példázatát sem volt képes felmutatni; könyve éppen, hogy megerősítette a *knowledge industry* öntudatát, amely immár bátran hirdetheti az örök szlogent: nálunk mindenkinek joga van a bírálatra.

Nyíltan beszélhetünk az egyetem összeomlásáról, arról az összeomlásról, amelynek előkészítése már a lényegétől megfosztott általános- és középiskolában megkezdődik. Tizenhét évesen a jövő egyetemista szolid és megalapozott tárgyi tudás nélkül érkezik, természetes vágya pedig arra, hogy figyeljen és tanuljon, fokozatosan elsorvad szórványos ismeretei között. Felkészítése üzleti módszerekkel, azaz főként a reklámpiac módszereivel folyik. Tudtán kívül a diák egy idő után egyfajta szolipszizmusba zárkózik, magáévá teszi annak sajátos zsargonját, tudatlansága egyre nő, közömbösségében megelégszik a televízióval. Már csak arra törekszik, hogy egy zugot találjon magának a társadalom útvesztőjében, amelyről a reklámok útmutatásaitól vezérelve azt gondolja, természetes közege az ipari demokrácia polgárának.

Egyetemi pályafutásom során fél tucat ország jó pár egyetemét volt alkalmam megismerni, s azt a következtetést kellett levonnom, hogy a mai idők szelleme szétzüllesztí az oktatást, különféle szekták anarchiájává s egyszersmind elkeserítő egyformasággá silányítja azt. A dolgok lényegének megismerése mint alapelv semmivé foszlott a technikai kultúrában, ahol a *hogyan*, vagyis a *módszer* (Bacon, Descartes) élvez elsőbbséget, sőt kizárólagosságot. Emlékezzék csak vissza az olvasó arra, amit az új filozófiai és irodalmi nyelvről mondtunk. Ha a főnevek elvonttá váltak, ez azért van, mert a modern észjárás számára az univerzum maga egy *folyamat*, amelynek kibontakozását önkényes és indokolatlan volna megállítani. A tárgyak mögött már nincs ott az univerzum titokzatossága, elmerültek azok a „jelentések” tengerében, akárcsak a modern festészet, amely már nem a látható világot igyekszik reprodukálni, hanem – Kandinszkij elmosódó színeitől Mondrian és Chirico geometrikus alakjaiig – a festő belső rezdüléseit.

Témánkhoz visszatérve, a mai egyetem mintája nem a Platón köré tömörülő és a dolgok lényegének megismerésére törekvő *kis csoport*, nem is a szellemi túlvilág, a transzcendens értékek iránti fogékony középkori *kolostor*, hanem *nagyüzem*, amelynek munkásai a jólét instrumentumait állítják elő. Egyetemista nyelven ez az üzem a *campus*, ahová tömegestül özönlenek a jövő alkotói, a termelés leendő irányítói. Éppen elég campusban megfordultam az Egyesült Államokban ahhoz, hogy felvázolhassam eme intézmény fantomképét: ultramodern épületek, akár a felkapott városrészekben; *countryclub*-ok és más helyek a szabadidő eltöltésére; sportpályák a kikapcsolódásra; mindenütt jelen lévő adminisztráció és különféle szervezetek, hogy felügyeljék az átmenetileg „túszul” ejtett tömeget, amely busás „váltságdíjat” fizet a tanulásért. Elnézve ezeket az egyetemi aktivistákat az embernek az a megdöbbentő és aggasztó érzése támad, hogy már rég megoldást találtunk a világmindenség összes problémájára, az atomtól az emberig, és hogy ezek a diákoknak és tanároknak álcázott robotok már csupán azt kutatják, miként finanszírozható ez a luxus. „Nincs több titok az univerzumban” – hirdethetné a bejáratnál egy felirat. Némiképp Fukuyamára emlékeztet mindez, akinek *A történelem vége* című műve mintha itt nyerne igazolást. Ez az írás jól tükrözi a modern egyetem szellemét, amely olyan, mint egy laboratórium, ahol újjáalkotják az embert. Ami ma még tökéletlen benne, azt egy szakértői bizottság holnap reggel tízóraig kijavítja.

Tanúja voltam tehát a harmadik alapvető intézmény szétesésének, amely ugyan létezett még a hagyományos címke alatt, de irányváltása, tartalmának és céljának gyökeres megváltozása már jócskán megkezdődött. Ugyanezt a megállapítást, bár más stílusban, Augustus császár idején teheték, midőn a legenda szerint a hellén partok mellett hajózó tengerészek a szárazföldről a következő panaszos kiáltást vélték hallani: „Meghalt a nagy

Pán!” Hellász fájdalmas nosztalgiája volt ez, hiszen a hatalom és a szakralitás látható központja „eltolódott”, Athénból Rómába települt. Másodjára természetesen Symmachus volt szomorú tanúja e hatalmas változásnak, ezúttal az *urbs* és az egyház között. Mi pedig már a harmadik szakaszban vagyunk, amelyben a világ – a szakrális és a klasszikus dimenziók siralmas romjain tengődve – éppen kapitulálni készül a nagyüzemi társadalom, a robotember, a gépuniverzum, a vak és süketnéma kommunikáció előtt. Mert a felvilágosodás ragyogó ígéretei nemcsak hogy a baj forrásai voltak, de még teljesíteni sem sikerült őket. Ivan Iljics, Neil Postman, Jacques Ellul és más kritikusok emlegetik a „technológiai blöff” (Ellul egyik írásának címe) fogalmát, vagyis a bőségnek azt a horizontját, amely majd véget vet az emberi sors minden kicsi és nagy bajának. Valójában a gyógyszerek is táplálják a betegséget: a gép szállít minket és rabjainvá is tesz, a kommunikáció kiterjedésével arányosan akadozik, a kultúra pedig egyre banalizálódik: pihenésképpen némi Mozart két telefonhívás között.

Felvetődik a kérdés, mi lép majd az egyetem helyére? Jelöltekből nincs hiány, s ezek jelenléte is elég régóta nyilvánvaló. Listánk nem követ semmiféle sorrendiséget, azért a modernségnek egyfajta általános képét adja. Lessingtől Husserlig többnyire azt hangoztatták, hogy meg kell szüntetni a tudás állítólagos szétdaraboltságát és ki kell békíteni egymással a humanista és az egzakt tudományos kultúrát, minthogy egyesítésük teremti meg az emberré nevelés ideális feltételeit. Nem érdemes belemerülni ezen új képződmény elemzésébe – hiú vállalkozás volna a technológiától elvitatni jövőbeli hegemoniáját; elég, ha kijelentjük, hogy hamis szintézissel állunk szemben, hiszen e „két kultúra” kettőssége, ahogy C. P. Smow nevezi, mélyen bele van vésve az emberi törekvések természetébe. Ne próbáljuk megalkotni a *gondolatok eszperantó*-ját, hagyjuk, hogy ki-ki a maga választotta irányban bontakoztassa ki képességeit. Akik efféle szintéziseket vetnek föl, alig rejtegetik valódi tézisüket: el kell törölni mindent, ami nem „tudományos”, tehát nem számszerűsíthető, és meg kell teremteni az emberek egységét, amely alig fog különbözni egy pártprogramtól. Ezután már csak a jó szándékok egyesülése van hátra (a felvilágosodás öröksége), a „nyitott társadalom”, az univerzális tolerancia. Mintha a tudóstársadalom nem volna állandó színtere igazságtalan támadásoknak, irigységnek, alattomos taktikázásnak.

De folytassuk e javallott egyetem képének felvázolását. Továbbra is egyfajta germán gondolkodás érvényesül itt, amely ismét csak az utópiához vezet bennünket.<sup>15</sup> A század elején John Dewey amerikai filozófus meghirdette a polgárok „intellektualizálásának” programját, amely szerinte ideális és konkrét módja a demokrácia fenntartásának, amelyhez folyamatos nevelésre van szükség. E program kapcsán meg kell még említenünk a német Jürgen Habermas nevét, aki a marxizmushoz közel álló frankfurti iskola (Marcuse, Horkheimer, Adorno) kudarca után kidolgozta az emberek „átláthatóságának” tételét. Eszerint természetes késztetést érzünk majd valamennyien, hogy csatlakozzunk a szellemek univerzális egyesüléséhez. A felvilágosodás (mások szerint a régi gnózis) kedvelt ideája egyesül itt a német értékfilozófiával, s érezteti hatását egészen Jean-Paul Sartre-ig, aki maga is az anyagi bőséget tűzi ki célul, olyan világot, amelyben az emberek nem fogják többé egymás javait kívánni, és kölcsönös szolidaritásban élnek majd egymással.

E néhány kusza ideából és azok előzményeiből lesűrhetjük a neohumanistáknak azt a reményteli elképzelését, miszerint előbb-utóbb sikerül eltörölni a formális és intézményesített oktatást (talán a sajátjuk kivételével), illetve sikerül helyettesíteni egyfajta uniformizált, erkölcsileg semleges, „tudományos” viselkedéssel. E különös keverék pedig nem kevesebbre hivatott, minthogy az ugyancsak átformált környezetből ozmózis útján szétáradva termékenyítse meg a közgondolkodást. Mielőtt még az (amerikai) televízió gigantikus iparrá

<sup>15</sup> A germán filozófiáról lásd Thomas Molnar, *Le Dieu immanent, la grande tentation de la pensée allemande*, Cèdre, Paris, 1983.

nötte volna ki magát, vagyis szép ígéretekkel kecsegtető „hőskorában”, bizonyos egyetemi körök úgy vélték, felszámolható lesz a formális iskolai képzés, mert idővel a média fogja ellátni a fiatalok oktatásának és a felnőttek továbbképzésének feladatát. Ez a bizakodás az 1960-as évek optimizmusából táplálkozott, amely mellesleg tervbe vette a nemzetek, vallások, iskolák stb. átalakítását egyetlen hatalmas vállalkozássá, amelynek célja a világ „öntudatra ébresztése”.<sup>16</sup> Ennek előnye az lett volna, hogy általa sikerül eltörölni a múltat, központilag az emberek szellemét és törekvéseit, a jövőt pedig a modernség kánonjainak megfelelően megszervezni.

Ez a terv nem valósult meg, vagy legalábbis nem úgy, ahogyan várták. Az egyetem alkalmazkodott a piac szabályaihoz, mint annak kiegészítője legkülönfélébb tranzakcióiban. Ez utóbbiak pedig egyre több és több szakembert és specialistát igényelnek, úgyhogy a valamikor egyeteminek nevezett oktatás jó része mára a technológiai iskolák táborába került át. Korunk képmutatása úgy kívánja, hogy a technológia, az alkalmazott tudományok, a gazdaságtan tantárgyai mellé felsorakoztassunk néhányat azok közül, amelyek az „értékekkel” foglalkoznak, eleget téve így a tudomány és a kultúra egyesítésére vonatkozó igénynek. A kiadott diplomák persze semmiféle kulturális értékkel sem bírnak, pusztán igazolásai egyfajta technikai-bürokratikus jártasság megszerzésének. A valaha nagy tekintélynek örvendő, sőt szent tulajdonnak tekintett tudás még meghatározását és jogállását is elveszítette. A feltételként s egyszersmind kívánatos állapotként meghatározott közepszerűség nem engedi felszínre jutni a kivételest, kivéve ott, ahol a társadalom ellenőrzése alatt tudja tartani: legtöbbször a tudományos és műszaki pályákon. A számukra emelt építményeket (melyek részint kultusz helyek, részint félig a forradalmi elemek kordában tartására szolgáló rezervátumok) elárasztó diákok tömegei<sup>17</sup> mintegy az ipari munka előszobájában találják magukat. Az a kiegészítő anyag pedig, amelyet „humanista kultúra” címen lenyeletnek velük, csupán arra szolgál, hogy megkönnyítse e planétaszzerű üzem alkalmazottainak együttműködését. Innen a pszichológiával, az „üzemszervezéssel”, a *human management*-tel, a faji vagy nemi megbékélés előmozdításával foglalkozó kurzusok túlsúlya.<sup>18</sup> Goethe 1786-ban Frau von Steinnek írt levelében arról beszél, hogy „világunk (már!) egyetlen hatalmas kórházzá változott, amelyben mindnyájan egymás ápolói lettünk”. Mélyebb ez a diagnózis annál is, amelyet fél évszázaddal később Tocqueville felállított, hiszen a francia szerző a „gyámkodó állam” fenyegető veszélyéről beszél, míg a német költő már rámutatott egy panaszos és nyafogó embertípus megjelenésére. Ez utóbbi nem más, mint a modern filozófia „átlátható” embere, akinek időről időre szüksége van egy adag „pszichológiai tanácsra”. Ez pedig cseppet sem ellenkezik kollektív ember képével: egy debilis és robotizált emberiség víziója ez, amely a nyilvánvaló infantilizmus szabályait teszi magáévá etika gyanánt. Nem meglepő, hogy a goethei kórház hasonlat túlideologizált

---

<sup>16</sup> A kifejezés 1960 és 1970 között volt divatos Dél-Amerikában. A zsinatot követően a marxista propaganda térhódításával egy időben az emberek gondolkodásmódjának elárasztását jelentette a mezőgazdasági munkások életét megváltoztatni hivatott forradalmi fogalmakkal.

<sup>17</sup> A „diák” kifejezés megfelelőjét a középkorban találhatjuk meg, ahol csak úgy hemzsegték a „klerikusok”. Nem foglalkozás ez, nem is konkrét feladatok összessége, hanem inkább a nagyobb osztályok hézagaiba beékelődött társadalmi osztály, amely az értelmiségnek köszönhetően bizonyos presztízzsel is bír.

<sup>18</sup> Az uralkodó gondolat az volt, hogy a társadalmi fejlődés a mechanikus kultúra segítségével mozdítható elő, amely azokhoz a rétegekhez is eljut, amelyek eleddig meg voltak fosztva az ismeretektől és a méltóságtól. Ennek eszközei a sajtó, a rádió, a televízió, sőt a különböző vállalatok és bankok által szervezett kurzusok lettek volna. Egyszeriben minden valamirevaló üzleti vállalkozás az összes lehetséges formában propagálni kezdte a „kultúrát”. Az egyik New York-i bank, kihasználva az alkalmat, hogy a Metropolitan Museumban kiállítás nyílt Tutanhamon korának művészetéről, székházának központi csarnokában felvonultatott egy tevét, egy odaliszket és egy ketrecbe zárt hatalmas kígyót, ez utóbbit feltehetőleg annak a bizonyos hajdani állatnak emlékképeként, amelynek harapása Kleopátra életét kioltotta.

változata kortársaink számára az átláthatóság imperativusává változott: olyan rendszert kell teremteni (ahogy azt Sartre is elképzelt), amelyben a busz utasai nem tülekednek többé a szabad helyekért – a bőség ugyanis azt jelenti, hogy mindenkinek jut ülőhely.

Az egyetem alapvető baja következésképp számos forrásból ered, amelyek összessége azt bizonyítja, hogy a modernizmus által ellehetetlenített intézmények gyakorlatilag működésképtelenek: vagy összeomlanak, vagy nevüket megtartva (képmutatás, a tekintély kötelez) folytatják tevékenységüket, ám új alapokon és olyan célkitűzésekkel, amelyeknek már semmi közük az eredeti gondolathoz és a hagyományhoz. Egyszóval megszakad a folytonosság, s a szellemi elit korokon átívelő párbeszéde olyannyira elhalványul – ez történik most is –, hogy minden egyes nemzedék csak megvetéssel képes az előző generációra tekinteni. Ekkor aztán kifejlődik egy olyan fajta *kultúrturizmus*, amely akként jellemezhető, hogy ha pillanatnyi lelkesedés idejére, a „múlt értékeire” – mondjuk az ókori Görögországra – szegezzük tekintetünket, utána nyomban más „értékek” felé fordulunk – tegyük fel, a Loire menti kastélyok felé. Pontosan ezt teszik új stílusú egyetemeink is: ahelyett, hogy a folytonosságot mutatnák be, amely egyet jelent a kultúrával és amely egyben a nemzedékek legértékesebb alkotása – az emberi faj halhatatlanságának záloga –, a pillanatnyi kíváncsiságot kielégítő, vagy ennek hiányáról tudomást nem vevő szupermarketekként működnek. A „marxista” egyetem tabula rasát akart csinálni a történelemből és annak kultúráiból; de ehhez legalább kénytelen volt tanulmányozni őket, még ha tagadásuk súlyos előítéletekre és hamisításokra épült is, s így a maga módján a téves kiindulópont is hozzájárult az igazsághoz (amint az többek között Lukács György, Adam Schaff, Bogdanov, Jean Kanapa, Althusser esetében történt). A liberális-amerikai egyetem ezzel szemben kész tényként kezeli, hogy a történelem immáron érvényét veszítette, s tanulmányozása nem egyéb, mint haszontalan fényűzés a nagy feladathoz képest, amelynek célja az, hogy még teljesebbé tegye a *jelen pillanat* testi, lelki, pszichológiai, orvosi és üzleti kényelmét.

Íme hát az egyetem, e valaha oly termékenyítő és sajátosan nyugati gondolat kiüresedve, banálissá válva, lealacsonyítva. Ez azonban újdonság volt számomra, aki ide-oda hánykolódva a történelem hullámain, tanulmányaim során először Magyarországról Belgiumba, aztán az Egyesült Államokba vetődtem. A háború utáni világ – legalábbis én így gondoltam – a régi alapokon kezdett újjáépülni. És valóban megnyugtató volt tapasztalni a diszciplínák hiánytalan folyamatosságát, a terminológia azonosságát Budapesttől Brüsszelig. A középkor tradíciója még érvényesült ebben, amikor az egyház irányításával kidolgozott tantervek nem sokban különböztek egymástól, vagy inkább kölcsönösen magukba olvasztották és kiegészítették egymást Padovától Prágáig, Oxfordtól Montpellier-ig. Az akadémiák által kijelölt és jóváhagyott tanulmányok internacionáléja, úgy tűnt, könnyedén túléli háborúkat és konfliktusokat, s közben gondoskodik rólunk, '45 utáni nemzedékről. Ámuló fiatalemberként Brüsszelben, Amszterdamban, Párizsban tett utazásaim során értettem meg először (a térbeli és időbeli távolság is segített ebben) ezt az imponáló és magától értetődő kulturális egységet, amely oly nyilvánvaló, hogy az ember nem is beszél róla. Századokon átívelő barátságokat kötöttem. Folyamatosan fedeztem fel lelki rokonságomat Pascallal, Molière-rel, Plótinossal, Nicolaus Cusanusszal. Jó néhány ellenszenv ellensúlyozta e kötődéseket, bár ezek közül némelyik csak ideig-óráig tartott: Démokritosz, Hegel, Heidegger, az angolszászok szárazsága. Végül is beilleszkedtem az egyetemi életbe, s közben kis híján észre sem vettem, hogy elvesztettem a gyökereimet. Az egyetemen ugyanis szükségképpen újakat találtam. Ebbe a csapdába esik, aki hontalan.

Két év elteltével azonban rá kellett jönnöm, hogy Európa számomra egyfajta senki földje lett. Egész egyszerűen nem volt már szüksége hontalan értelmiségiekre. Nem tudom, miféle ihlettől vezérelve – a sors nagy döntései kezdetben mindig személytelenek – levelet írtam Eisenhower tábornoknak, a Columbia Egyetem későbbi elnökének, amelyben előadtam neki



az „esetemet”, és kértem, segítsen, hogy beiratkozhassem az egyetemre. Nyolc hónappal később partra szálltam New Yorkban. Rendkívül homályos elképzeléseim voltak az Egyesült Államokról, és azt gondoltam, az egyik egyetem olyan, mint a másik. Ám a világvége gondolata már a Columbia Egyetemen töltött első szemesztertől befészkelte magát a tudatomba. Először is egy hét alatt jó tízévnnyit léptem előre a ranglétrán, minthogy belga diplomám messze felülmúlta egy egyszerű honosítás színvonalát. Mikor megérkeztem, még csak alsó éves egyetemista voltam, s röpke néhány nap alatt doktorrá avanszáltam. Micsoda boldogság! A tanulmányok és az ismeretek színvonala azonban korántsem volt lelkesítő. Az órákon túl sok volt a „demokratikus” szócséplés, és emellett teljesen hiányzott az a bizonyos kvázi-vallásos szellem (nincs más szó rá), amelynek a tudás valódi keresését kell megalapoznia.

Később aztán megértettem e különös dolgok magyarázatát, amikor például tanárkollégáim véget nem érően olyan kérdésekről vitatkoztak, mint: miért tanítunk, vajon többet ér, ha szórakoztatjuk a diákokat, mint ha túlterheljük odafigyelési képességüket? Hogyan lehet komolyságra, olvasásra, munkára ösztönözni a fiatalokat? Az e kérdésekre adott és különféle bizottságokban megfogalmazott szintén végeláthatatlan válaszok egyértelművé tették, hogy a *rendszer* számára a lényeg nem az ismeretek átadása és az ezek fölött való elmélkedésre készítés, hanem Goethe jóslatának megfelelően egy anyagilag megelégedett egyénekből álló népes társadalom megszervezése, ahol az egész szabja meg mindenki fejlődését. A belépés ára a nehéz és komoly kultúráról való lemondás volt.<sup>19</sup> Amint azt John Dewey elképzelte és hangoztatta: a demokrácia szellemében intellektualizáljuk az embereket, mégpedig oly módon, hogy bármelyik közülük hű mása legyen a másiknak. A tanulmányoknak a polgárok egymás közötti ügyleteit kell szolgálniuk.<sup>20</sup> Hobbes elméletének sokadik változata ez: a polgári béke érdekében butítsuk el a polgárokat, gondolkodjunk helyettük a filozófia és az erkölcs kérdéseiről, s mindezt az együttműködés következményeként megteremtett legteljesebb anyagi kényelemben. Ez a légkör eleve arra készítet mindenkit, hogy a maga – elsősorban gazdasági természetű – ügyei után szaladgáljon. Ezzel a modern egyetem sorsa meg is pecsételődött.

És vele együtt a világ sorsa is. Symmachus szerencsés volt, mert láthatta a folytonosságot, még ha a szakralitás tartalma alapvetően megváltozott is. Biztosak lehetünk abban, hogy ő és a nála nyolc évvel fiatalabb Augustinus nyíltan beszélgettek egymással, hiszen azonos előfeltevésekből indultak ki, jóllehet a metafizikai problémák mást jelentettek egyikük és mást a másikuk számára. De hogyan lehetne alkalmazkodni olyan kollégákhoz, akik gyerekes kérdéseket tesznek fel, és igyekeznek nem megválaszolni őket, nehogy túlságosan határozottnak tűnjenek, nehogy túllépjenek a „nyitott társadalom” jól bevált fogalmainak keretén. Ennyit az egyetemi változásokról.

---

<sup>19</sup> Amikor Tocqueville és Beaumont az Egyesült Államokba látogatott (1831), Joël R. Poinsett amerikai államférfi elmagyarázta nekik, mi országának „titka”. „Meggyőződésünk, hogy nem kell túlságosan belemélyedni és állandósítani a dolgokat. Az amerikai ember mindenre kiterjedően hisz az emberi szellem fejlődésében.” Idézi George Wilson Pierson, *Tocqueville in America*, 1938.

<sup>20</sup> Jól szemlélteti e pragmatizmust az a brosúra, amelyet egy arab olajkitermelő óriásvállalat adott ki az ötvenes években. Ez a cég feladatául tűzte ki alkalmazottainak kulturális nevelését s ennek érdekében arab kultúrtörténeti előadásokat szervezett számukra. A motiváció a legnagyobb haszon, ami a munkásoktól várható. Ismét csak a kultúra az üzlet szolgálatában.

## Negyedik fejezet. A kultúra

Valamennyi dekadencia-felfogással ellentétben, ideértve azokat is, amelyek makacsul megújulást emlegetnek, megpróbáltam a saját szemüvegemen keresztül láttatni a világunkat meghatározó fontos fogalmak elporladását. Azt a folyamatot, melyet egyénekként, de főként mint egy kultúra tagjai, ugyancsak érzékelünk. Ez az összeomlás legjobban az intézmények – esetünkben a nemzet, az egyház, az egyetem stb. – szintjén mérhető le, amelyeknek, az egyénekhez némiképp hasonlóan, nincs ellenszerük a megingatásukat, újra meghatározásukat, vagy épp a lejáratásukat célzó törekvésekkel szemben. Hangsúlyozni szeretném ugyanakkor, hogy Symmachus e tekintetben jobban járt, mint mi. Az a nagy változás ugyanis, amelyet megélt, legalább érintetlenül hagyta a *szakralitást*, amely, legyen bár pogány vagy keresztény, behatolván a lélek legmélyére, élteti azt a kultúrát, amely eredendően hozzá kötődik. A mi esetünkben a modern kultúra magát a szakralitást rombolja le, és belülről ássa alá az ember ragaszkodását mindahhoz, ami emberré teszi, és ami – a szó eszmei értelmében – fölötte áll.

Az egyetem – és vele együtt az iskoláztatás gondolatának – illetén elszakítása múltjától és a megszentelt tudástól lehetővé teszi az új korifeusoknak, hogy bármit a helyébe állítsanak, pontosabban bármit, amit a divat és a haszon diktál.<sup>21</sup> A campus, amely ma még csak amerikai sajátosság, de holnapra világméretű hálózattá terebélyesedik, a vállalatok és a kormány számára tevékenykedő laboratóriumok, szórakozóhelyek, sportpályák, uszodák, szerelmespároknak való sétányok, éttermek, bárók együttesévé válik. Egyszóval, a hajdani egyetem az „extra muros” polgári létformát pontosan leképező intézménnyé alakult át, közös hálótermekkel mindkét (esetleg három) nem számára. A modern egyetem létcélja egyszerűen nem a tanulmányokban keresendő. S hasonló változást állapíthatunk meg a nemzet és az egyház esetében is.

Hol van hát a modern egyetem súlypontja, virtuális centruma? Ne feledjük bonyolult világunk leglényegesebb törekvését, ami nem más, mint az *ipari civil társadalom* mind elszántabb és bőszebb kiépítése. Aki a dekadencia kérdését feszegeti a jólét, a haladás, a technológiai fejlődés (a sebészettől a Mars-utazásig) kellős közepén, az, úgy tűnik, választ sem érdemel. A jólét/dekadencia problematikája elsősorban úgy közelíthető meg, ha összehasonlítjuk korunkat – többé-kevésbé a XVIII. századtól – azzal a korábbi korszakkal, amelyet olyan központi értékek jellemeztek, mint a hit, a népközösség, a művészet, a tiszta ész stb. Az ipari társadalom végső soron nem tesz mást, mint fenntartás nélkül a mechanikus munkának szenteli magát, amely kielégíti az „isteneket”, azaz a pillanatnak élő társadalom értékeit. Így tehát ipari munkások vagyunk, ellentétben őseinkkel, akik – mondjuk, a középkorban – még hűek voltak vallásukhoz, lett légyen az keresztény, muzulmán, zsidó vagy éppen valamely szekta „hitvallása”. Márpedig az ipari munka, amely racionalitásból, a pontosság eszményéből s emellett utópisztikus hajlamokból tevődik össze,<sup>22</sup> túlságosan embertelen és brutális ahhoz, hogy az ember ne próbálna valamiképpen körülbástyázni és

<sup>21</sup> Íme egy példa arra, hogy mi történik akkor, ha az egyetem kontúrjai elhalványulnak, azaz elveszíti hivatását. Minthogy a homoszexualitás „kulturális” divat az Egyesült Államokban, e közösség egyik igen gazdag tagja, L. Kramer író nemrég pár millió dollárt adományozott a Yale Egyetemnek, ahol valamikor maga is tanult, azzal a céllal, hogy egy homoszexuális tanulmányokkal és kultúrával foglalkozó tanszéket hozzanak létre. Nem akarván szembeszállni a divattal az egyetemi vezetés először visszautasította az adományt, aztán hajlandónak mutatkozott elfogadni azzal a feltétellel, hogy más területekre is (*sic!*) fordíthassa.

<sup>22</sup> Az iparosítás több forrásból is táplálkozott: a középkori olasz építészek Vitruvius elméleteire támaszkodva a boldog és ragyogó városállam létrehozásáért lelkesedtek. Megemlítenéd még az ez idő tájt elterjedő mechanikus óra presztízse és haszna; a kincstárakat védő lakatok fontossága; továbbá a ruhadarabok és más vagyontárgyak a burzsoá háztartásokban.

domesztikálni, ahogyan tette azt más kultúrák esetében is. A hit korszakát az eretnek tanok szelídítették meg, az észét (reneszánsz) az okkult dolgok felfedezése, míg az ipari világot elsősorban a módszeres és szervezett szórakozás, a sport, a látványosságok, a turizmus teszik kényelmessé és könnyebben elérhetővé.

Ezzel el is érkeztünk napjaink egyetemének jelentőségéhez, s egyszersmind a kultúra nagy kérdéséhez, mely egyre szervezettebbé, embertelenebbé, racionalizáltabbá válik, összhangban a bürokratizált, nagyüzemmé változtatott egyetemmel. Az elsajátítandó tananyag olyannyira felaprózódott, és ennek megfelelően belterjes zsargon árasztotta el, hogy semmi köze immár a kultúrához. Szerepe alapján véve az ipari/technikai módszerek átadására korlátozódik, s ez utóbbiak olyannyira átértékelődnek, hogy valamennyi területen alkalmazzák őket. Ezzel ellentétben, mint láttuk, a „társadalmi értékek” megszámlálhatatlan csatornán keresztül áramlanak be az iparba, a reklámok világába, érintik a munkanélküliség problémáját, jelen vannak a pszichológia terén és a dolgozók közérzetében. Többé-kevésbé sikeres ozmózis ez, amely fölött a kormány őrködik. Ugyanakkor éppen ez a mindent a termelésnek alárendelő, annak bővületében kialakított fantomkép felelős azért, hogy a társadalom elsorvad, szokásainak rabjává válik, és olyannyira ragaszkodik ortodoxiájához, hogy az végül a viselkedésformák és a nyelv megcsontosodásához vezet.<sup>23</sup> Egy emberi közösség akkor követi el a legnagyobb hibát, ha megreked szokásaiban és elveszíti képzelőerejét. Ezzel kapcsolatban érdemes forgatni F. Tonnies és Max Weber, valamint Saint-Simontól Bergsonig a francia szociológia írásait.

A mai egyetem következképp az ipari társadalom egyeteme, amely a termelés szellemében és annak céljait követve született meg. Az oktatói kart a tisztán termelési hatékonyság érdekében felállított szabályok irányítják: egyfajta demokratikusan (?) kidolgozott stratégia, eleve egyetértő, de a számtalan bizottsági ülésen újra és újra rögzített vélemények, az oktatók számára szabad véleményalkotás, feltéve hogy tiszteletben tartják az egyre szaporodó tabukat. Mindez rendkívül unalmas, és csak a hivatalnokszellemű embereket vonzza. Az unalmat enyhíti a campusi élet, amely, ahogyan azt a vállalatok is teszik, számos alkalmat kínál a felüdülésre. Hallgatólagosan mindenki egyetért abban, hogy ama bizonyos „nagy üzem” előszobájában vagyunk, annak működési módját igyekszünk elsajátítani. A John Dewey által meghirdetett intellektualizáció bizonyos szinten kiteljesedett. Bizonyíték erre a diploma, amely egyfajta szakszervezeti tagsági könyvhöz hasonlítható leginkább.

A dolgok ilyenén állása, amely részint bizonyos történelmi erők, részint egy stratégia gyümölcse,<sup>24</sup> hasonlatos a nemesség helyzetéhez a középkori Európában. A család elsőszülött fiúgyermeké örökölte a földet, a második fiú egyházi pályára lépett, „hozományként” tehető egyházi javadalmakkal, a földesúr fattyai beálltak a *milites Christi* (lovagok) soraiba; a leányokra vagy a házasság, vagy a zárda várt. A fejlett ipari társadalomban a családnak már nincs döntési joga,<sup>25</sup> ahogyan egyébként az egyháznak sincs. Helyüket a *piac* veszi át és a Wall Street által diktált életritmus, az érték(!)papírok mozgása a tőzsdén, a befektetések, a tudományos felfedezések válnak iránymutatóvá. S minthogy ez így van, mindig is bőségesen

---

<sup>23</sup> Nagy múltra tekint vissza az, amit ma a „politikailag korrekt” kifejezéssel illetünk. A termelési folyamatban megkövetelt fegyelem egyfajta, esetleg felületes egyetértést eredményez a termelők között. Hivatalos vallás híján az ipari magatartásforma nem hivatalos szabályai figyelmeztetésként és láthatatlan kontrollként szolgálnak.

<sup>24</sup> William Mulligan (*Continuity*, 1997 tavasz) úgy érvel, hogy az Egyesült Államok iparosodása azokban a falvakban kezdődött meg, ahol a hegyekből érkező folyók vize képes volt kezdetleges gépeket meghajtani. Ez a tétel összhangban van Max Weber jól ismert elméletével, aki az ipar létrejöttét az emberi és isteni dolgok kálvinista megközelítésének tulajdonítja. Mulligannél a második tényező a falu vallásos fegyelme: a gyülekezetben mindenki ismert mindenkit.

<sup>25</sup> A társadalmi mobilitás segítségével a család felbomlik, a szülői tekintély felmorzsolódik, és a vallás sem nyújtja már azt a morális támaszt, amely az iparosítás előtti társadalmakban még vitán felül állt.

akadnak apró foglalkozások, *job*-ok, békítő pszichológusok és békítő ügyvédek, irodák és ügynökségek. Az egyetem, mint a legkülönbözőbb tranzakciók találkozási pontja, mindezekre a lehetőségekre készíti fel a fiatalokat, versengve, de egyben együtt is működve a vállalatokkal újabb és újabb tevékenységi ágak kitalálásában. És eközben éppúgy reklámozza ajánlatait, mint az újságok álláshirdetéseit.

\*

Nyilvánvaló, hogy a XVIII. századi francia filozófusok, az 1920-as évek marxistái és az amerikai kapitalisták utópisztikus álmait ellenére az ipari társadalom marxista illetve kapitalista változata nem képes arra, hogy a valódi kultúra folytatója, netán létrehozója legyen. Még annak tartozékaival sem igen boldogul. Valójában saját kultúráját hozza létre, más társadalmi formációk mintájára. Ezt tapasztaltuk az újfajta egyetem szerkezete és szerepe kapcsán, és ugyanezt fogjuk látni a kultúra néhány más aspektusát illetően is. Amit sem a marxisták, sem a kapitalisták nem tudtak a kultúrának megadni, az a *keretek közötti szabadság*: az alkotás és annak esztétikai, ugyanakkor morális és társadalmi szabályrendszere. Mind a marxisták, mind a kapitalisták szeme előtt alapvetően egy utópia lebeg, és ennek rendelik alá az erkölcsöt, a szépséget, a törvényt és magát a művészi alkotást. Az utópia olyan kaszárnya, amelynek falait az örökkévalóságnak építették: mindaz, amit a falakon belül létrehozunk, egyszer s mindenkorra érvényes mintaként van rögzítve, amelyet senki sem változtathat meg. A szabadság abban áll, hogy ezeket az épületeket *in illo tempore* alkották meg; most tehát, hogy a képzelet megszűnt létezni – hiszen merre is tarthatna valami más után kutatva? –, a modellhez való hűség jegyében bátran másolhatjuk őket. Jól példázza ezt az építészetben a sztálini stílus, amely a kommunista birodalomban mindenütt megtalálható. Minden az egyetlen utópisztikus látomás dicsőségét szolgálja, a tökéletesség egy csapásra elérhető, hiszen a történelem szülte.

Gyógyító funkciója ellenére a világ mégiscsak félreérti a kultúra jelentését. Hol az utópiával keveri össze, ahol a kultúra az ideológia irányítóinak szintjén helyezkedik el, hol pedig a teljes anarchiával, ahol minden mindennel egyenértékű, Michelangelo egy üres vászonnal. Ez utóbbit fogalmazza meg úgy Michel Henry, mint „egy kép/amely/többé nem médiuma/közvetítője a valóságnak, hanem közvetlen kapcsolat az abszolútummal”.<sup>26</sup> Mintha az Abszolútum egyet jelentene a semmivel, de legalábbis a felfoghatatlannal.

A látszat ellenére nincs itt ellentmondás. Hangsúlyoztuk, hogy intézményeink dekadenciája szoros kapcsolatban van világunk alapképletével. Amit Michel Henry francia filozófus a művészi eszményről állít, az egyben annak az egyesült államokbeli iskolaigazgatónak a nézete is, aki azzal büszkélkedett, hogy intézményében „száz tantárgyat oktatnak”, melyek közül a tanulók kedvükre válogathatnak, akár egy étlapról. Pontos megfelelője továbbá annak a viszolygásszerű ellenérzésnek, ami százötven évvel ezelőtt Hippolyte Taine-t elfogta a londoni világkiállításon, ahol hasznavehetetlen tárgyak miriádjaival kellett szembesülnie, amelyek a legjobb szándékot is képesek voltak megbénítani. Létrehozni az „akármit” a vásznon, a szupermarketben vagy az egyetemen először is a bőség jele, azután biztosítéka annak, hogy közönség, „intellektualizált” lévén, azaz a „kultúra” teljes jogú résztvevőjeként nem tud ellenállni a csábításnak.

A tünetek csak úgy hemzsegnek, annak ellenére, hogy jelentéktelen okokra vezetjük vissza, és a megoldandó szociológiai és gazdasági „problémák” közé soroljuk őket. Mi más tehetnénk? Azok a kutatások, amelyeknek célja, hogy valamiféle „megoldást” találjanak az ember életkörülményeire – mindenekelőtt a korábbiak felszámolásával, majd egy új helyzet

<sup>26</sup> Michel Henry, *Voir l'invisible*, François Bourin, 1988.

létrehozásával, a filozófusok óhajainak megfelelően – eddig egyedül magával a *dekadenciával* nem foglalkoztak. Miért van az, hogy egy virágzó kultúra (birodalom, stílus stb.) összeomlik, miféle anyag hatol be rostjaiba és veti oda a nálánál hatalmasabb kulturális mikrobák martalékául? A probléma általában nem így vetődik fel – a spenglerék kevesen vannak, a nietzschék pedig megfélemlítenek –, nehogy lelki nyugalmunkat bármi is megzavarja.

Tekintsük át röviden e tünetek némelyikét és azokat a gondolatokat, amelyeket bennünk ébresztenek. Symmachus csupán két dekadens jelenséget tapasztalhatott meg: a barbár törzsek megjelenését *ante portas* (valójában mindenüvé beszivárogtak már), illetve a szakralitás megváltozását. Ám, mint láttuk, a kulturális folytonosság e két területen is győzött a civilizációs sokk fölött. Mások a birodalom igazgatására tették rá a kezüket (Romulus Augustulus helyett Theodorik), a hit tartalma és a liturgia pedig immár egyetlen transzcendens, ugyanakkor megtestesülése által személyes Istenhez, az ő létezéséhez kötődött. Robert Lenoble tökéletesen írja le a Symmachus előtti és utáni szellemi atmoszférát, amelyek között nem lát alapvető különbséget, „Romolhatatlan égi világ, öröktől létező égitestek, amelyek szabályos rendje és mozgása Platón óta példaként szolgált az embereknek és az államoknak, hogy megszabják erkölcsi és politikai életük törvényeit.”<sup>27</sup> Lenoble és mások tétele szerint természetesen mindez gyökeresen megváltozott Descartes-tal és a többiekkel. Ami ebben lényeges, az az, hogy egy mai Symmachus nyomát sem lelné a Platón óta, sőt mondhatjuk így, a világ kezdete óta létező „fontos fogalmaknak”. Hallgassuk meg, mit mond David Shenk amerikai újságíró, aki ugyan kevésbé ismert, de annál ügyesebb ismeretterjesztő. Egyik művében,<sup>28</sup> amelynek nem célja a dolgok megváltoztatása, csupán a vészharang megkondítása, felhívja a figyelmet arra, hogy a múlt „információ nélküli” világából az emberiség olyan világba lépett be, amelyet az információbőség jellemez. Információ, de emellett és ezzel együtt reklám, szórakozás, elektronikus kommunikáció sajátos egyvelege áraszt el bennünket, bárhol legyünk is, a fürdőszobától a repülőgépig, napi huszonnégy órában. Már nem csupán a képek és hangok romboló minőségéről van szó, hanem a szellemünket hatalmába kerítő és nem eresztő gépi áradatról. S hogy ez milyen hatással van a kultúrára? Nos, látjuk a könyvtárak és könyvesboltok lassú felszámolását, a helyükbe lépő videoközpontokat, az Internetet, a számítógépeket, a különféle „ablakokat”, egyszóval a bacilusok és vírusok módjára szaporodó mindenféle szerkentyűket. Ennek eredménye a hang túlsúlya a látvány fölött, azaz a zajé a megformált gondolat fölött, a számítógép térhódítása az osztálytermekben és más számítógépeké a könyvtárak katalógusaiban. Ezek az eszközök, amelyeket azonnal újabbak váltanak fel és száműznek a „történelem szemétdombjára”, végül mégiscsak értéktelenebbek, mint a Babilonban kiásott táblák. Ha már változásokról beszélünk, ne feledjük azt sem, amelyik az írást a hanggal helyettesíti, a különböző lemezek, klipek, virtuális képek segítségével. Ahogyan egyre újabb és újabb eszközök látnak napvilágot, a tartalom is gyökeresen megváltozik, már azzal is, ha (amint az nemrégiben történt) CD-re rögzítik az egész nyugati irodalmat Homérosztól Hemingwayig. Nyilvánvaló kellene hogy legyen, hogy az a Homérosz, akit egy CD-re másolva magunkkal viszünk a repülőgépen, nem ugyanaz a Homérosz, akit századokon át olvastak az emberek. Akármelyik milliárdos énekes-gitáros üvöltése sokkal jobban illik oda.

Ugyanez a helyzet a kultúra többi területén a hozzátartozó fogalmakkal együtt, amelyek szintén gyökeres változáson mennek át. Ha az ember Vergilius után Corneille-t veszi a kezébe, ez semmiféle zavart nem okoz belső rendjében. A folyamat gépesítése azonban nem csupán egy új és zavaró elemet hoz magával, hanem megszakítja a mű és a „befogadó”

<sup>27</sup> Robert Lenoble, „La représentation du monde physique à l'époque classique”, 9. o.

<sup>28</sup> David Shenk, *Data Smog*, Surviving the Informational Glut, 1997.

közötti állandó áramlást, amely a lényege annak, amit kultúrának nevezünk. Erre azt szokás mondani, hogy az eredmény ugyanaz, a befogadó így is megismeri Vergiliust, egyedül a közvetítés technikája változott meg. Ez nem igaz, hiszen a közvetítés része a műnek, nem abban az értelemben, ahogyan Marshall McLuhan érti, hanem mint egy egészen más közeg létrehozója. A közvetítés művészetének bűvöletében élünk, elegendő, ha azokra a hifi-rajongókra gondolunk, akiket jobban érdekel a gép és annak tökéletessége, mint az, amit közvetít. Az ő világuk fog győzedelmeskedni, hiszen Vergilius nem írja meg még egyszer az *Aeneis*-t, a közvetítési módok viszont a végtelenségig szaporodnak. Ezzel a jövőképpel drasztikus módon kellett szembesülnöm néhány évvel ezelőtt, Kaliforniában, ahol egy kongresszuson vettem részt, amely a „kultúráról” szólt. Egy igen felkapott amerikai szociológus azt magyarázta el nekünk, hogy a kulturális tartalmú programok miniatürizálása nemsokára olyan fokra fejlődhet, hogy az ember ujjának körmén is elférnek ezek a kis szerkezetek. Így a nézőnek/hallgatónak csak ujjá hegyére kell pillantania, ha egy kis Beethovenre vagy Thomas Mannra vágyik.

Mindebben több van, mint egy egyszerű technikai folyamat, mondjuk, egyfajta eltolódás az írott/olvasott kultúrától egy másik, gépileg rögzített és felerősített kultúra felé. Egy új mentalitásról, egy új emberi perspektíváról van itt szó. Ennek képviselői közül két személyiségre vessünk most pillantást, akik mindketten a változás frontvonalába tartoznak. Egyikük a már idézett Marshall McLuhan, az olyan formulák kitalálóját, mint „a médium, a közvetítés módja, mint üzenet”, azaz tartalom, illetve az „elektronikus falu”. Ilyen megfogalmazások esetében sohasem tudhatjuk, hogy egy megfigyeléssorozat létezésének *megállapításáról* van-e szó, amelynek láncszemeit oksági viszony kapcsolja egymáshoz, vagy pedig arról, hogy megalkotójuk *szeretné*, ha megfigyelése valóságnak bizonyulna. E jelenség a mostani filozófiában a *sein* és *sollen*, a levés és a kellés dilemmájaként ismeretes. Mindenesetre téves az az állítás, miszerint „az eszköz a tartalom”, hiszen e hangzatos szóvirág kizárólag a modern kor mechanikus alkotásaira igaz, amelyek nem mesélnek el, nem ábrázolnak semmit. Vegyük például Balzac és Zola újságírói stílusát, aztán Proust rendkívül hosszú, sóvárgó mondatait. Mindhárman a polgári világot mutatják be, és igen sok időt szentelnek a tárgyak leírásának, a portrék megrajzolásának. A „médium” tehát ezúttal a tárgyi és emberi környezet ráérős leírása volna, az „üzenet” azonban nagyon is eltérő az első két, illetve a harmadik szerző között, sőt még Balzac és Zola esetében is. Röviden, azzal, hogy McLuhan leírta ezt a mondatot, automatikusan egy olyan kultúra gondolatát hívja elő, amely nemigen foglalkozik mással, mint ami pillanatnyi érdeklődésének megfelel, és ugyanúgy az újdonság felszínén marad, mint a körömméretűvé zsugorított látványosságok. Lássuk be, hogy ez nem kultúra, hanem hírverés egy árucikk körül.

A modernség másik vezéralakja, akit e tárgy kapcsán illik megemlítenünk Hillary Clinton, akiről közismert, hogy előszeretettel népszerűsít különféle hamis prófétákat. Nem meglepő, hogy szívesen használja a McLuhan és követői által bevezetett kliséket. Nevezetesen az „elektronikus falu” megfogalmazást, amely azok számára vonzó, akik egyetlen frappáns képben szeretik összekapcsolni a régit (itt a „falut”) és az izgalmasan újszerűt (itt azt, hogy „elektronikus”). Emlékszünk a lenini kifejezésre: „a szovjetek plusz a villamosítás”. Látni való, hogy McLuhan a sokadik utópiát javasolja, amely azáltal válik időszerűvé, hogy „tudományos”. Egyébiránt minden közismert utópia tudományos jellegével, a legmodernebb felfedezések és találmányok ügyes alkalmazásával tör utat magának az emberek tudatában. Márpedig a modernség *par excellence* képviselője, mint láttuk, az „átláthatóság”, ami egy másik megnevezése annak a planetáris egységnek, amely hamarosan – vagy éppen, mint Teilhard de Chardin vélte, néhány millió év múlva – biológiailag és morálisan is megvalósul majd.

Hillary Clinton zseniális módon hozzáigazította a saját összefüggéstelen utópisztikus álmait a kanadai tudós által megalkotott terminológiához. Miután különféle pedagógiai

programokba vetette bele magát – ami nagyjából kötelező kezdete minden olyan utópikus tervnek, amely az emberiség történetének alakulását kívánja megváltoztatni –, az az ötlete támadt, s ezt egy könyvben is kifejtette, hogy a gyermekek nevelését a „falura” kellene bízni, mely utóbbin a közösség értendő, legyen az az óvoda vagy éppen az Egyesült Nemzetek egyik kirendeltsége. A lényeg nem a nő mentesítése családon kívüli munkavállalása érdekében (a gondolat az ipari és fogyasztói társadalom öröksége), hanem a gyermek kivonása a család közösségellenes, egoista befolyása alól, amelynek nincs helye a jövő világpolgárának mentalitásában.

McLuhan némiképp elvont fogalmainak konkrét alkalmazása történik itt, anélkül hogy bárki is mélyebben megvizsgálná őket. Így hatolnak be a legfurább gondolatok a tömegek tudatába, és válnak „készen kapott gondolatokká”, azaz egy új kultúra alapjává. A mostani légkörben, ahol a dolgok kicsúsztak az ésszerűség kontrollja alól, a meglepő megfogalmazások élnek virágkorukat: női vadászbombázó-pilóták, gyermekek, akik azt mondhatják, „az apukám férje”, „az anyukám felesége”. Sőt egy Los Angeles-i érsek, Mohoney atya körlevélben szólította fel papjait és híveit a liturgia „európaiatlánítására”, arra buzdítva őket, hogy a misét popzenével és különféle vonaglásokkal „színesítsék”.

Vajon mi az, ami sokkol és megbotránkoztat az iménti felsorolásban? A válasz szükségképpen filozofikus: a premodern világban mindaz, ami közel s távol körülvevett bennünket, akár a történelem, akár a jelen volt is az, a természethez tartozott, mivel az emberek és a tárgyak akkor még *természetesek* voltak a számunkra. Az erdő, a hegy, a vihar, az állatok, a szimbólumok, az emberi kapcsolatok mind részei voltak a természetnek, ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy elégedettek voltunk velük, hanem egyszerűen azt, hogy a szubjektív és az objektív, a jó és a rossz, az igazság és a bűn megtalálta a maga helyét mind a külső világban, mind a bensőnkben. Természetes volt a család és a háború is, a társadalom megoszlása, a barátság és a versengés.

Miért volt mindez természetes, az egész és a részletek egyaránt? Vajon a megszokás, a kondicionáltság, a foucault-i struktúra tartották-e egyfajta rabszolgaságban az embereket? Korántsem. Azért volt ez így, mert minden egyes dolog mögött ott volt, ha szabad így mondani, egy „első dolog”, egy lényegi és morális természetű támasz (Platón). Ez tette egyébként lehetővé, hogy megváltoztassuk a világ dolgait. Mivel tudtuk, hogy egy *szubsztancia* változik, tudtuk, mihez tartjuk magunkat. Vagy pedig, hogy a szubsztancia szilárd, sőt változhatatlan, s ami változik, csupán a látszat; egyfajta ál-változás (Platón). A változást ismerős, megszokott erők indították el. Amikor Symmachus látja, hogy terve elutasításra talál, nem süpped nihilizmusba, mint ahogy egy modern ember tenné, nem áll be a „gyanú filozófiájának” hívei közé. Tudomásul veszi a visszautasítást, de ismeri Fortuna kerekét, és nem változtatja meg metafizikáját.

Szerencsétlen helyzete ellenére Symmachus jól ismerte a folytonosság élményét, amelyben a kultúra vezérfonalát ismertük fel. Jól értsük, ő elutasította a megtérést, a kereszténységet és mindezt ennek ismeretében tette, hiszen bizonyára olvasta mind a keresztényellenes szerzőket, Celsust, Prokloszt, Porphürioszt, Plutarkhoszt, mind az egyházatyákat. Éppen ezért. A kötelék közte és e részint pogány, részint keresztény gondolkodók között a dolgok természetes alapjának lerombolhatatlansága volt. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a nap minden reggel felkel, hanem azt is, hogy az emberi természet, a maga korlátaival és túlzásaival, nem esik áldozatául a változásnak, mint ahogy azt a modern utópisták gondolják. A megtestesülés iránt érzett feltehető ellenszenv sem tette értetlenné e fogalommal. a „pótlélek” e gondolatával szemben, amely már túlmutat Platónon.

Kurtítsuk meg ezt a történetet! Nem tudjuk, mikor következett be a *szakadás* a két filozófia között, melyek egyike a dolgok természetén alapult, másika pedig az emberre bízta a dolgok szétbontását a mechanika révén. Valószínűleg a XVII. században, hacsak nem három évszázaddal korábban. A szakadást mindenesetre a technológiai szemlélet megjelenéséhez

köthetjük, amely elszakította az embert a természettől. Pascal szembeszállt ezzel, Bossuet szintén,<sup>29</sup> azután a *Journal de Trévoux*, végül Kierkegaard és talán G. Vico. De mindhiába, a gép és az ember mechanikus szemlélete hamarosan érvénytelenné tette az alapvető distinkciókat.

Márpedig ha a természet nem szilárd egységekből áll – hogyan lehetne másként *beszélni*, hogyan lehetne egyáltalán *megnevezni* magukat a folyamatokat? –, minden játékszerré válik az ember számára, beleértve saját *állapotait* is. S valóban, Kanttól Nietzschéig és Freudig a szakadék felé masírozunk, elméleteink nagy része csupán variáció ugyanarra a témára: *Semmi sincs – minden én vagyok*. Így hát szabadon találhatunk ki végtelen számú módszert a manipulálásra, ami azt jelzi, hogy a másik már egyáltalán nem fontos. De hogyan lehetne felépíteni egy olyan kultúrát, amelynek középpontjában nincs ott az ember képe s mögötte az Istené? A korszerű „tudományos kutatás”, foglalkozzék akár esztétikával, pszichológiával vagy politikával, nap mint nap új emberképet állít elénk, melyek feltételezett forrása az archeológia, az evolúció, az agykutatás, az ősember (vagy majom), a szexualitás vagy a most divatos ösztönök területén keresendő. E hipotézisek mindegyikét azonnal ízekre szedi, félresöpri, leváltja, meggyanúsítja a hermeneutika, a pszichoanalízis, a marxista humanizmus, vagy az, amit az amerikaiak kultúrájának neveznek s amely maga is annak megfelelően változik, hogy éppen miként lehet az üzletben vagy a reklámparban felhasználni.

Valóságos áldás volt, amikor Moszkva rendeletben hirdette meg az egyedül üdvözítő ideológiát és betiltott minden eretnokséget; az ember tudta, mihez tartsa magát. Ez a tilalom, bármilyen igazságtalan és tarthatatlan volt is, véget vetett mindenfajta felesleges szócséplésnek, legalábbis a Politbúrónál alacsonyabb szinteken. Az Egyesült Államok viszont mint világhatalom a „pluralizmust” erőlteti ránk, ugyanolyan önkényesen, mint ahogy annak idején a kommunizmus a maga eszméit. Minden bizonytalanná vált, a szó elvesztette koherenciáját.

---

<sup>29</sup> Mélyrehatóan elemzi e témát M. Gobry, a „*Bossuet critique de Descartes*” című doktori értekezésében (Paris, Sorbonne).



## Ötödik fejezet. A dekadencia mellékhatásai I.

A történelem nagy titka, hogy a különböző társadalmi formációkat nem egyének alkotják és szabják meg, mint ahogy azt az „emberi jogokért” bolonduló korunk véli, hanem társadalmi kapcsolatok, kezdve a családon belüli viszonyoktól egészen az állampolgár kötelességeiig az állammal szemben.<sup>30</sup> E kapcsolatok megszilárdításának legbiztosabb módja az intézményesítésük, amely spontán módon történik, olyannyira erős az emberben a vágy a stabilitásra. Ez ugyanis arra készíti, hogy beilleszkedjen egy nála s az ő magányosságánál tágasabb egységbe. Amit hagyománynak vagy másképp folytonosságnak nevezünk, az éppen az emberi kapcsolatok vízszintes és függőleges tengelye által alkotott koordinátarendszer, kiegészítve egy harmadik dimenzióval, az idővel. A hagyomány tehát a stabilitás felé mutató vektorok eredője. Jó példa erre – még hozzá vegytiszta formában, ha szabad ezt mondani – annak a japán katonának az esete, akire 1960-ban az egyik csendes-óceáni szigeten bukkantak rá: egy barlangban rejtőzködött, s mivel senki sem közölte vele, hogy véget ért a háború (1945-ben), úgy érezte, köti a császárnak tett esküje, ezért nem hagyhatja el állását.

Akár intézményesített formában, akár nem, a társadalom rendkívül sok szociális és morális viszonyt ismer, amelyek tagadása, például a totalitárius rendszerekben – ahol jószerint egyetlen engedélyezett viszony létezik, amely minden egyebet háttérbe szorít: a vezér iránti szeretet –, elfojtja az ember alapvető emberségét. Néhány példa ezekre a viszonyokra – a viselkedések, a szerződés, a barátság, a házasság, az utánczás, a partnerség, az oktatás, a kereskedelem, a lojalitás – mind azt mutatja, hogy magáról a társadalom szövetéről van szó, amelynek jellege ki van téve a változásoknak, de amelynek lényege változatlan. Ez nem jelenti azt, hogy el kellene ismernünk a durkheimi tétel abszolút érvényét, mely szerint egy társadalom az úgynevezett *közösség* köré szerveződik, mely aztán hamarosan egyfajta isteni entitássá alakul át. Éppen ellenkezőleg, efféle tétel csak erősíti a totalitárius gondolkodást, és végül olyannyira elértekteleníti az emberi kapcsolatokat, hogy azok teljesen erőtlenné válnak.

Az intézményi folytonosság tehát a közösségi lét alapvető tulajdonsága, civilizációs szubsztrátuma; aki folytonosságot mond, identitások és kváziidentitások időben és térben végtelen számú sorozatát érti rajta. Lehet, hogy ez nyugtatta meg Symmachust is: a pogány-keresztény válság közepette nem érezte kényszerű szükségét annak, hogy kilépjen az intézmények, a stílus, az udvariassági formák szabta keretből, jóllehet világosan érzékelte a dolgok változását. S ugyanez magyarázza a körülbelül egy évszázada a humanista kultúrából a technológiai kultúra felé haladó kortársaink többé-kevésbé közönyös magatartását. Általános vonásaiban az életstílus (*way of life*) szinte változatlan, a gesztusok ma ugyanazok, mint tegnap. Valójában a sokkal mélyebben fekvő dolgok arculata változik meg, az a néhány gondolkodó pedig, aki észleli ezt, nem találja meg a szavakat, hogy tanúságot tegyen róla. A változás tehát alig jut el a tudatig és még kevésbé a köztudatig.

Jelek azonban vannak, ráadásul mind nagyobb számban és mind szélesebb körben, ami azt eredményezi, hogy lassanként hozzászokunk jelenlétükhöz, és kezdjük „normálisnak” találni a dolgok ilyenén állását. Minthogy a folytonosság megszakadásáról van szó, a társadalmi szubsztrátum megváltozik, ám a címkék továbbra is képesek megnyugtatni bennünket. Ellentétben azzal, amit gondolnánk, az átalakulások első jelenségei egyben a

<sup>30</sup> Jacques Soustelle az aztékokkal kapcsolatban elmondja, hogy úgy tartották, haláluk után az isteneket szolgálják és a „világrend” fenntartásán munkálkodnak (*El universo de los aztecas*, 56. o.). Ez igazolja az e világi rend azonosítását az istenekével, ami máshol, más népeknél is felfedezhető. A világrend tehát isteni mű, s ez magyarázza a népek ragaszkodását a hagyományhoz, vagyis az alapítással kapcsolatos hiedelmek, magatartások és gesztusok változatlan átadásához.

legfontosabbak is. Ez érthető, főként a mai világban, amelyet a látványosság ural, azaz a kép, a formula, a reklám, a csomagolás. Az emberek szinte valamennyien szokásaik rabjai, konzervatívok, irtóznak a mozgástól, az újdonságtól, a forradalomtól, mindenfajta hirtelen átmenettől az ismerttől az ismeretlen felé. Ekkor jön el az ideje annak, hogy néhány úttörő, talán anélkül, hogy tudatában lenne szerepének, elkötelezze magát a változtatás mellett, egyenesen a cél felé törjön, és elindítsa a „forradalmat”.<sup>31</sup> A múltban, amikor a „kommunikáció” még lassú volt, és ezer meg ezer akadályba ütközött, a felgyorsulás jelensége korántsem volt ismeretlen Luther példával, a *par excellence* újító, egy modern és látványos módszerhez folyamodott, amikor a wittenbergi katedrális kapujára kiszögezte kilencvenöt tételét. De hát az ilyen alkalmak ritkák voltak. Napjainkban az idő összesűrűsödött, a forradalmak azonnal bekövetkeznek, a hírek pillanatok alatt jutnak el egyik helyről a másikra. Mindazonáltal a megszokás kitartó, a folytonosság megszakadása pedig minden, esetenként hivatalos ösztönzés ellenére is társadalmilag meghatározó mozzanat marad.<sup>32</sup>

Vegyünk sorra néhány látszólag semmitmondó jelenséget, amelyek azonban egymásra rétegződve elősegítik a hagyomány megtörését. Húsz-huszonöt évvel ezelőtt láttam először olyan férfit, aki hosszú „női” haját viselt. A New York-i metróban történt. Meg voltam döbbenve, ugyanakkor ösztönösen igyekeztem ezt az „esetet” beilleszteni egy időbeli sorozatba, felidézve magamban elmúlt századok festőit és a XIX. századi romantikusokat. Úgy véltem, bár megújul a divat, csakis a korábbi hagyománynak megfelelően. Azóta arra a következtetésre jutottam, hogy valami újításra törekedve az ember gyakran régi gesztusok között kutakodik.

Egy másik, kevésbé elfogadható példa. Az ősi, még az állati ösztön is azt írja elő, hogy az anya akár saját élete árán is óvja gyermekét és gondoskodik róla. Elismerik ezt a vallások, a mitológia, a bíróságok, a normális berendezkedésű családok. Márpedig, az 1960-as évektől kezdve arra kellett felfigyelnünk, hogy az addig „rendes” asszonyok elképesztő könnyedséggel tértek át a hagyományos értékrendről az abortusz uralta világba, hogy kiszakítsák magukból azt a lényt, akit pedig a világon a legjobban kellene szeretniük. Sőt, amikor egy olyan magazin, mint a *Time* (tehát maximális reklám) interjút készített velük, azt nyilatkozták, hogy egy gyermek az ember hasában olyan, mint egy daganat vagy legalábbis egy idegen és hasznavehetetlen képződmény! A legutóbbi hírek szerint (1997 nyarán) egy New Jersey-i gimnazista lány egy házibulin vett részt, kisvártatva kiment a mosdóba, egy kisfiúnak adott életet, megfojtotta és a szemetesbe dobta, majd visszatért a terembe, hogy folytassa a szórakozást. Ez csupán egy eset a többi száz és száz közül, amelyet nem a botrány kedvéért meséltem el, hanem hogy rávilágítsak a botrányok állandó jelenlétére a mai látványosságorientált társadalomban (a leányanya esetét egy szempillantás alatt közzétették), továbbá arra, hogy miként teszik ezek a szokatlan magatartást előbb megtűrte, aztán elfogadottá, végül legálissá. (Lásd az azonos neműek közötti házasságot, amelyet jó néhány európai ország parlamentje immár törvényesített.)<sup>33</sup>

Több ezer esetet lehetne még felsorolni, amelyek e hajdan szent, aztán mint természetellenes, ideologikus, zavaró, egyik napról a másikra félresöpört hagyomány *morális*

<sup>31</sup> *Gazdaság és társadalom* című írásában Max Weber kimutatja, hogy a változás problémája, például a jog területén, nem oldható meg csupán a körülményekre való hivatkozással. Szerinte a hagyománnyal való szakítás olyan egyének hatására következik be, akik bizonyos „rendellenesnek” tekintett élményekre képesek szert tenni (próféták, karizmatikus vezetők). Az inspiráció és az intuíció teszi lehetővé az újítást.

<sup>32</sup> Gondoljunk csak a gőzhajó megjelenésére, amely lehetővé tette Napóleonnak, hogy három hét alatt visszatérjen Moszkvából Párizsba (1812) és amely révén az árucikkek délről északra utazhattak, jó két tucat állomással a Rhône mentén.

<sup>33</sup> Az Egyesült Államokban az amerikai családokban uralkodó „érzelmi sivatagról” beszélnek. Vajon ez oka vagy következménye a tömeges abortusznak, amely elértekteleníti az életet, a családot, az érzelmeket?

*agóniá*-ját példázzák. A hosszú haj viselését a férfiaknál,<sup>34</sup> a magzat megvetését az anyáknál azért említettük meg itt, hogy szemléltessük egy hagyomány kivégzését és azt a gyorsaságot, amely már azt sem teszi lehetővé, hogy az ember elítélje az alapjában véve forradalmi cselekedetet. Alasdair MacIntyre *After Virtue* (1982) című művében erre a jelenségre kíván magyarázatot adni. Példájában a tabu fogalmára hivatkozik, amellyel először a déltengereken hajózó Cook kapitány tengerészei szembesültek a XVIII. század vége felé. Ez a szó – amely egyfajta tilalmat jelöl (a latin *nefas* és *sacer* szavakkal lehetne megfelelően lefordítani) s amely az óceániai szigeteken volt használatos – időközben néhány év alatt elavulttá vált, mivel az a szakrális jelleg, amellyel bírt, egyszerűen kiment a divatból. Az eredeti kontextus felbomlik, a tabu többé nem tilalom, a szó és azok a szokások, amelyek érthetővé és hatékonytá tették, a feledés homályába merülnek. A szerző hozzáteszi még, hogy egy ehhez hasonló jelenség tette lehetővé Nietzsche számára egy új erkölcsstan meghirdetését, miután az antikvitás és a kereszténység morálja érvényét veszítette.<sup>35</sup>

Vajon kik örködnék a folytonosság fölött, akár az archaikus óceániai társadalmakban, akár a Symmachus előtti Rómában, vagy éppen a mi korunkban? Vajon ki képviseli a hagyományt és miért hagyja, miért fogadja el, hogy egy másfajta alakulat vagy éppen mindenfajta alakzat teljes hiánya lépjen a helyébe? Ezek az „örzők”, akiket a népi képzelet a legmagasabb rangra emel, rendszerint a csoport és kultúrája *telosz*-át – „bűnbakját”, ahogy René Girard mondaná – testesítik meg, szinte istenített hősökként, mint Apollón, Héraklész vagy Prométheusz, sőt akár Jeanne d'Arc, hogy hozzánk közelebb álló példát említsünk. A *telosz* Periklész halotti beszédében egy már erősen laicizált és történelmi kontextusban jelenik meg. E beszéd fő célja, hogy Athén felsőbbrendűségét bizonyítsa Spárta fölött. E felsőbbrendűséget Periklész azzal magyarázza, hogy polgártársai képesek voltak sértetlenül megőrizni „férfiúi erényeiket” anélkül, hogy valamely „nőies puhánysággal” beszennyezték volna őket. Két évszázaddal később Róma éles szemű bírása, Polübiosz hasonló beszédet mond, amelyben kétfajta rendszert különböztet meg: az egyikben a tömegeknek „hatalmuk van, hogy azt tegyék, amit éppen akkor a kedvük tart”, míg a másikban „a hagyomány arra készíti az embert, hogy imádja az isteneket, becsülje meg szüleit, tisztelje a véneket, és engedelmeskedjék a törvényeknek” (VI. könyv).

Ugyanakkor nem elegendő csupán fenntartani a folytonosságot, még akkor sem, ha Polübiosz elokvenciája klasszikus világossággal mutatja be a hagyomány ideális tartalmát. A. MacIntyre szavai óva intenek bennünket a *felejtéstől*, illetve mindazoktól a veszélyektől, amelyek korunkat fenyegetik: a demográfiai nyomástól, a túlhajtott iparosítástól, az agymosás új módjaitól, a népirtó és biogenetikai módszerektől. Magukat az „örzőket” visszamenőlegesen is cenzúrázzák, a pszichobiográfia és a dekonstrukció gondoskodik erről. Az olyan gondolkodók, mint Ortega és Joad, még messzebb mennek, amikor felfedezik az emberkép eltorzulásának (Ortega) és a tárgy felbomlásának (Joad) rejtett motívumait. Hogyan tudnánk megőrizni integritásunkat egy olyan művészettel szemben, amely azon ügyködik, hogy eltorzítsa emberképünket, továbbá a reklámpszichológiával szemben, amely védtelenné tesz az árucikkek mindent elárasztó dömpingjével szemben? Hallgassuk meg, mit mond erről a modern művészet egyik korifeusa, a zeneszerző és karmester Pierre Boulez: „Korunk az emberi tűrőképesség határait sem véve figyelembe elszántan törekszik arra, hogy feltúrja a dolgokat. Nagy lelkesedésében elszakítja kötelékeit, amelyek a hagyomány szentélyeihez kapcsolódtak; erőszakosságában a jövő felé repít bennünket; arra kényszerít

<sup>34</sup> A hatvanas évek előtt az amerikai fiatalok leginkább kefehaját viseltek. A hosszú hajra való áttérés teljes és halmozott változást jelez, ami a forradalmi cselekedetek jellemző vonása.

<sup>35</sup> *After Virtue*, 110–114. o. Ne feledjük, hogy a bennszülötteknél ez az első tabu a férfiak és nők közös étkezésére vonatkozott, míg a nyílt szexuális érintkezés teljesen megengedett volt! Jó példa ez az erkölcsök és tilalmak önkényességére, de egyben a megszentelt kódokra is.

minket, hogy a közösséghez képest határozzuk meg magunkat. Hiába igyekszünk a múlt világát használni a jelen felépítéséhez, védtelenek vagyunk az előttünk álló kihívással szemben, amely arra készlet, hogy teljesen alá vessük magunkat a jelen pillanatnak. Arra szólítanak fel, hogy eláruljuk az emlékezetet, hogy szempont nélkül szemlélődjünk, hogy lemondjunk a múlt örökségéről és hogy olyan világokat fedezzünk föl, amelyekről soha nem is álmodtunk.” (Sajtóértekezlet, 1974)

Kell ennél ékesszólóbb tanúság arra, amit diszkontinuitásnak, a hagyomány megszakadásának, a közeg megritkulásának neveztünk, amelyben a szavak és a dolgok elveszítik jelentésüket és a feledés homályába merülnek? Pierre Boulez, akár egy sebész, megmutatja nekünk a műtőt, és kezünkbe adja egy valószínűleg halva született világ (nevezhetjük civilizációnak, kultúrának?) kínzóeszközeit. Hiábavaló vállalkozás lenne ezek után még emberi kapcsolatokról és a természettel való kapcsolatáról beszélni, hiszen azok a szavak, amelyeket használnánk, szétporladnak a kezünk között. Íme egy további példa.

Egy ideje Afrikában, Indiában, Brazíliában, Indonéziában, ahol még vannak őserdők, az állatok fennmaradásához egyre több emberi beavatkozásra van szükség: helikopterrel követik a csordákat, egyes egyedeket elfognak, hogy különböző jelzőberendezéseket aggassanak a nyakukba, tablettákkal oldják meg a születésszabályozást stb. A megművel területek tágulásával a vadállatok élettere egyre szűkül, ami miatt a hatóságok kénytelenek mindenféle módszerekkel védekezni ellenük. Íme, egy helyzet, amelyért senki sem vállal felelősséget, de ami mégis egyre romlik, mivel az így kezelt természet, ha mondhatjuk így, egy természetellenes beavatkozás áldozatává válik. Az úgynevezett *social engineering* lassan világméretűvé válik, zárványszerű területeket hoz létre, felparcellázva a természetet, megfosztva spontán jellegétől és helyettesítve, a technikával, a különféle művi eljárásokkal. Ahelyett, hogy megismerné az állatokat, amelyek valaha benépesítették képzeletünket (az elbeszéléseket, a mítoszokat), a mai fogyasztó-turista mintapéldányokat lát, néhány kiválogatott állatot elhelyezve egy darabka „természetben”, ahogy a múzeumban is válogatott tárgyak, a televízióban is válogatott események várják stb. Röviden azt mondhatjuk, az ezredvég polgára nem képes arra, hogy saját életét kibontakoztassa, egyre inkább bábuvá válik virtuális létének sakktábláján. Maga is felaprózódik, tudatlanul sétálgat, miközben új és új kis zárványok nyílnak meg előtte; ő pedig belép, egy pillanatra körülnéz, aztán bárgyú tekintettel kimegy, hogy bekukkantson a következő zárványba. Ezt nevezik mozgalmas életnek: micsoda fejlődés őseink nyomorúságos életéhez képest!

*L’histoire de l’idée de nature* (A természeti gondolkodás története) című művében<sup>36</sup> Robert Lenoble különbséget tesz Aristotelész és Epikurosz között aszerint, hogy miként viszonyultak a természethez. Az előbbi azért kutatja a természetet, hogy felfedezze az ember számára érvényes szabályokat, míg az utóbbi ugyanezt teszi, de azzal a céllal, hogy bebizonyítsa, a természet semmiféle szabályt nem adhat az embernek. E gondolkodók kora és a mi jelenünk között eltelt idő alatt, a XVII. századtól kezdve hozzászoktunk ahhoz, hogy a természetet egyfajta mechanizmusként fogjuk fel, azt teszi egyébként Robert Lenoble is, amikor arról ír, mi jellemezte „a fizikai világ megjelenítését a klasszikus korban”. Márpedig, ha a *mechanika* a *természet* helyébe lép, akkor az ember, mint a gondolkodás képességével egyedül megáldott lény, ha nem is teremtővé – ez csak Istent illeti meg –, legalábbis valamiféle abszolút mozgatóvá,<sup>37</sup> minden létezőnek és nem létezőnek újra elrendezőjévé válik (elegendő, ha a klónozásra vagy a homoszexuálisok közötti házasságra gondolunk). A hagyomány elveszti konzisztenciáját, hiszen kedvünkre új múltat gyárthatunk magunknak – sőt az emlékezetet is eltörölhetjük kínzókamrákban vagy laboratóriumokban, különféle vegyi

<sup>36</sup> Albin Michel, Párizs, 1969, 103. o.

<sup>37</sup> Értsük meg, hogy a folyamat lényege egyfajta átvitel: az emberi hatalom felruházása isteni jelleggel.

anyagok segítségével. Orwell 1984 című műve jól szemlélteti, hogy miként lehet az ember tudatába egy másik múltat, egy másik személyiséget beültetni.<sup>38</sup>

\*

A dekadencia számos arca végül egymásra rakódik. Ha olyan különböző gondolkodókat hallgatunk meg, mint Ibn Haldún, Gibbon, Vico, Montesquieu, Nietzsche és Spengler, a következő fő vonások rajzolódnak ki. A közösséget egy bizonyos számú alapvető jellegzetesség határozza meg: a folytonosság alapelveinek feltétlen tisztelete; egy elit törekvése, mely arra irányul, hogy céljait és szándékait kifejezésre juttassa és megóvja; intézmények, melyek rendeltetése, hogy integritása fölött őrködjének; végül kialakulásának időbeli meghatározottsága, hisz végső soron ez teszi lehetővé számára, hogy beteljesítse küldetését (*telosz*). Amennyiben e felsorolt tényezők bármelyike hiányzik, megindul a hanyatlás, anélkül azonban, hogy az ember tudná, hogy az adott pillanatban hol is tart valójában e folyamat. Észrevétele eleve egyfajta elit-szellemet feltételez, hiszen az ember és a polgár minden porcikája tiltakozna a hanyatlásnak még a gondolata ellen is.

Sőt kezdettől fogva megfigyelhető a közösségek határozott eltökéltsége arra, hogy immunizálják magukat az előrelátható dekadenciával szemben. Vagy egyfajta „dekadenciaellenes” programot dolgoznak ki (jó példa erre az amerikai alkotmány), vagy oly erősen ragaszkodnak ahhoz, amit fentebb „alapvető jellegzetességek összességéként” határoztuk meg, hogy teljességgel elképzelhetetlen, hogy valaha elszakadnának tőle (a zsidó diaszpóra erre a bizonyosság). A dekadenciával való szembeszegülés harmadik módját a keresztény vallás kínálja. Kollektív büntetés hiányában (ki-ki a maga üdvösségéért felelős) a hagyomány azért képes fenntartani magát a kedvezőtlen körülmények között, mert végső soron nem más élte, mint maga a megtestesülés és Krisztus ígérete, melyet az apostoloknak kinyilvánított. Ez az ígéret ráadásul az ember alapvető szorongására is választ ad: „Veletek vagyok a világ végéig” és „...sziklára építem egyházamat, és a poklok kapui sem vesznek rajta erőt”. Filozófiailag a megtestesülés utáni időszak a *megváltás korszaka*.

Összefoglalva az eddigieket azt mondhatjuk, hogy Symmachus egészen másként élte meg a dekadenciát, mint kortársa, Augustinus. A hippói püspök számára a folytonosság sohasem kérdőjeleződött meg, az ő szemében a történelem folyamatosága töretlen volt a teremtéstől az utolsó ítéletig. Symmachus ezzel szemben látta a kezdetet (Kr. előtt 753, Róma alapításának mítikus dátuma *ab urbe condita*) és a véget – mármint amit ő annak tekintett –, azaz a kereszténység megjelenését. Kortársaink gondolkodásmódja egy harmadik forгатókönyvet követ. Minthogy történelmi tudatunk valahol Symmachus és Szent Ágoston felfogása között látszik kirajzolódni, az ő számukra a dekadencia rendkívül nyomasztó teher. Mégpedig azért, mert kultúrájuk és történelemszemléletük egyszerűen tagadja egy jelentéssel bíró történelembe ágyazott létezés gondolatát. Így hát elkeserednek tudván, hogy az idő múlása filozófiai síkon nem értelmezhető és hogy a különféle kozmológiai-asztronómiai számítások csupán vak jelek, amelyeket a néma világűr küld felénk. Arra kényszerülnek tehát, hogy lecsupaszított, (értelmetlen) események végtelen sorát éljék meg, amelyeket pusztán a véges és viszonylagos ismeretek, s az azokra épülő nyelv képes szavakba önteni. Minden időszakban új magyarázatot – „haladás”, „evolúció”, „a bolygó gyökeres átalakulása”, „más, értelmesebb és bölcsebb princípium a galaxis egy másik pontján” –

<sup>38</sup> E gondolatmenet cáfolatát G. Vicónál találjuk meg, aki azt írja, „igaz, hogy ez a történelmi világ emberi kéz műve, ugyanakkor az emberi szellem úgy van megalkotva, hogy a tettek másként végződnek, mint ahogy számítottuk” (*La Nouvelle Science*, 1108). Vico volt tehát Pascal után a második a nyugati világban, aki tagadta, hogy az ember képes volna előre látni és előregyártani saját történelmét. Vajon Adam Smith nem ugyanezt mondta-e?

rögtönöznek mind a felemelkedésre, mind a hanyatlásra (lásd a „Big bang”-elméleteket, amelyek csak még jobban eltávolítanak a kérdéstől és a választól). Egy Symmachus-féle dekadencia helyett – ő legalább büszke volt a múltra és az immár elenyésző *telosz*-ra – a modern embert mind jobban és jobban sokkolja saját dekadenciáinak véget nem érő láncolata.

## Hatodik fejezet. A dekadencia mellékhatásai II.

Az emberi közösségek energiáinak jó részét sajátos törekvés emészti fel: igyekeznek megakadályozni, hogy a társadalmat teljesen maga alá temesse a dekadencia, még akkor is, ha az erre irányuló szerény vagy komolyabb erőfeszítések többnyire rejtve maradnak. A cél ha nem is eltörölni, legalább késleltetni a dekadenciát, amelynek képe mindig ott lebeg az ember szeme előtt, akár családján belül, akár a nap nap után egyre esendőbb öregek államában szembesül vele azt. Másrészt felhívjuk a figyelmet az Egyesült Államokban a XVIII. század végén folyó alkotmányos vitára, amelynek célja a törvények kidolgozásán túl az volt, hogy megakadályozza a római típusú dekadencia bekövetkeztét, s hogy ennek érdekében egy vegyes alkotmányt – monarchia, arisztokrácia, demokrácia – hívjon életre, amely képes meggátolni egyrészt a despotizmus (cezarizmus), másrészt az ochlokrácia, azaz a csöcselék uralma irányába való elfajulást, melyek közül ez utóbbi minden demokráciát könnyen utolérhet.

A történelem folyamán számtalan javaslat látott napvilágot arra nézve, hogy miként lehetne akadályt gördíteni a dekadencia útjába, amelynek fenyegető közelségét az emberek mindig is sejtették, ha ugyan nem voltak bizonyosak abban, hogy az idő múlása már egyet jelent az elkorcsosulással. Jogosnak tűnik ez a sejtés; Mircea Eliade szerint az archaikus néptörzsek szertartásainak célja pontosan az, hogy az ember megpróbálja visszaforgatni az idő kerekét, megállítani romboló munkáját és az időt újrakezdeni. Az imént (az előző fejezetben) láttuk ezt az aztékoknál: ha az istenek és az őket szolgáló holtak a túlvilágon nem dolgoznak elég hatékonyan a „világrend” fenntartásán, akkor ez a világ belezuhan a napba vagy éppen az ellenség, nevezetesen a mitikus fehér ember martalékává válik, aki egy nap eljön, hogy mindenki fölött ítélkezzen. A keresztények abban reménykednek, hogy a rendet a szentek nem szűnő és hatékony imája és szeretete tartja meg. Symmachus idejében Julianus császár a pogányság és a pogány erények helyreállításával vélte megállíthatni a hanyatlást. Mi pedig csak Tocqueville-t és Maculay-t említjük, akik az Egyesült Államokra szegezték tekintetüket, megtalálván annak Achilles-sarkát: vajon képes lesz-e a demokrácia megvédeni magát a fent említett két veszedelemtől, az önkényuralomtól és az anarchiától. Joël Poinsett, egyike azoknak, akikkel amerikai tartózkodásuk alatt a francia arisztokraták kapcsolatban álltak, odáig ment, hogy azt állította, ismeri a dekadencia megelőzésének titkát, ami nem más – mondta –, mint nem keresni azt, ami *tartós*. Mert a tartós dolgokhoz való ragaszkodás lassítja az emberi szellem fejlődését. Úgy vélte, ez áll polgártársai mentalitásának középpontjában, s ez az ő sikerük záloga. Tocqueville pedig megdöbbenésének adott hangot látva azokat a masszív faházakat, amelyeket tulajdonosaik látszólag a legkisebb szomorúság nélkül elhagynak, hogy lakóhelyet, s többnyire életformát is változtassanak. Tocqueville felfedezte az amerikaiak szívének oly kedves „társadalmi mobilitást”.

Joël Poinsett szavai sokkal messzebbre mutatnak, mint ahogy azt ő maga a XIX. század elején sejtette volna. A mitikus és történelmi múltban a dekadenciát egyfajta zavarként fogták fel, amelyet okozhatott az isten megsértése, az idő romboló hatása, a helytelenül végzett szertartás egyaránt előidézhették. Maga Platón is elmélkedéseinek jelentős részét annak szentelte, hogy megtalálja a rend megőrzésének módszerét az ideális államban: ezt tette a gyakorlatban Szicília szigetén, elméletben pedig a dialógusokban. Hogyan biztosítható az állandóság? – ezt a kérdést teszik fel századok óta próféták, gondolkodók, politikusok, s ahányan vannak, annyiféleképpen válaszolnak rá, de valamennyiük válaszkérésének középpontjában a rend fogalma áll.

Valószínűleg a kevéssé ismert Joël Poinsett volt az első, aki ennek az ellenkezőjét állította. Alapjában véve ő is a rendről beszél, amelyet fenn kell tartani, ha nem is „ortodox” módon. Úgy tetszik, szerinte a rend akkor biztosítható, ha hagyjuk, hogy az egyes emberek

azt az utat járják, amelyet saját boldogságuk építéséhez a legmegfelelőbbnek gondolnak. Az angolszászoknál gyakorta felbukkanó eszménykép ez, amelyet például Adam Smithnél is megtalálunk (de már Augustinus ellenfelénél, a szerzetes Pelagiusnál is), aki a társadalmi harmóniában a „láthatatlan kéz” művét látja, pontosabban számos „kézét” (egyéni tervek), melyek egymástól függetlenül mind a jelen és a jövő építésén fáradoznak. Ezt nevezik „szabad kezdeményezésnek”, leginkább az üzleti vállalkozásokkal kapcsolatban. De bárhogy legyen is, a rendet mindig és mindenütt óhajtották és törekedtek rá, aminthogy a rendetlenség is egyetemesen elterjedt, jóllehet a kortársak nem feltétlenül értenek egyet abban, hogy mit jelent valójában az adott körülmények között.

E két fogalom mindenképpen figyelmet érdemel, főként manapság, amikor a „rendetlenség”, úgy tetszik, végképp relatívvá válik s mintegy pluralista eszménnyé magasztosul. A rend régi és hagyományos képével szembeállítva kortársaink büszkén emlegetik ezt az újdonságot, a rendetlenség mindenek fölött álló fogalmát.<sup>39</sup> Milyen jupon ítélik el a rendetlenséget – kiáltanak felháborodva – és nevezik dekadenciának, amikor kultúránk soha nem látott fejlődése tapasztalható – innen látszólagos rendetlensége –, mely nap mint nap új hódításokkal és felfedezésekkel áll elő: a világűrben, a szervátültetésben, a kommunikációs technikákban, a jólét megteremtésében? Ha a dekadencia egyet jelent a rendetlenséggel, talán helyesebb *új rend*-ről, a valós és a fogalmi világ, a szép és a jó átrendeződéséről beszélnünk. Vegyük például a festészetet, a „modern rendetlenség” sajátos terepét. Legutóbbi fejlődését a következőképp foglalhatjuk össze: a fényképezés elvette a művészek kedvét a realizmustól, a részletek szeretetétől, az anatómiai pontosságtól. Előbb mozgást kellett vinni a képekbe (lásd Marcel Duchamp: *Lépcsőn lemenő akt* című képét és az azzal szinte egy időben megjelenő filmművészetet), azután következett a tárgyak és a képmások pusztja jelekkel történő helyettesítése – korábban felismerhető tárgyak és emberi alakok felbontásával keletkezett absztrakt figurák segítségével (Salvador Dalí) –, végül pedig a kilépés a vásznonról (Jackson Pollock, akinek foltjai akár túl is léphetnék a kép keretét, beborítva a falat és a padlót). Attól kezdve, hogy ilyen mértékben kitágul a horizont (Duchamp, Dalí, J. Pollock), teljességgel önkényesnek tűnne, ha valamiféle határvonalat húznánk, és azt mondanánk, eddig tart a *rend*, ezen túl van a *rendetlenség*.<sup>40</sup>

Másfelől az is igaz, hogy ezek a „rendetlen”<sup>41</sup> alkotások nem az emberhez igazodnak, nem emberi léptékkal készülnek. A dekadencia fogalma ettől válik viszonylagossá, hiszen

<sup>39</sup> Ha igaz az, hogy minden kultúra úgy véli, megfelel az éppen érvényes kozmológiának, és hogy a társadalmi rend a kozmikus rendet tükrözi, akkor természetes, hogy a mi modern kozmológiánkban igencsak kaotikus a helyzet. Minden nap új hírek érkeznek a világegyetem korával, az ősrobbanással, vagy annak ellenkezőjével, csillagképek születésével és halálával, az őket felépítő anyagokkal kapcsolatos felfedezésekről. Pontos képe ez a társadalmainkban uralkodó anarchiának, ahol az identitások összekeverednek, és a múlt eltűnik.

<sup>40</sup> Íme a vita, amely olyan régi, mint Platón és Démokritosz. Nincs rend az univerzumban – állította ez utóbbi –, csupán véletlenszerűen kavargó atomok. Korunk újra feltalálta ezt a nézetet – amelyről sohasem mondtak le végleg a gondolkodók – kiegészítve, félig magyarázó elvként, az evolúcióval. Egy a kozmosz életéről szóló nemrég megjelent mű (Lee Smolin, Oxford University Press) szerzője a következőt írja: Hogyan fejlődött ki bolygónkon az élet? Véletlen mutációk számos egymással versengő lényt hoztak létre. Kiválogatódásuk a környezet igényei szerint történt. Amelyek jobban alkalmazkodtak, szaporodnak és sokasodnak. S az évezredek során egy tökéletes ökoszisztéma jött létre. – Ez a „magyarázat” szerintünk egyszerűen jelenlegi előítéleteinknek megfelelően igyekszik igazolni származásunkat. Minden kulcsfogalom jelen van itt anélkül, hogy megfogalmazódnának az őket megalapozó kérdések.

<sup>41</sup> Jól szemlélteti az „új rend” születését Elaine Hochman *Bauhaus, Crucible of Modernism* (New York, 1997) című írása. A Walter Gropius által útnak indított „nemzetközi stílus” 1919-től kezdve, a világháború után, a politikai kísérletezés üres időszakában, azt igyekezett kimutatni, hogy az emberek legfőbb szándéka, hogy gépházákban lakjanak. Ez volt Mies van der Rohe, Le Corbusier és a nonfiguratív művészeti csoportok álma is. „Átalakítani a modern életet” – a szerző így összegzi azt a nagy kalandot, amelyben az úgynevezett avantgárd művészek két-három nemzedéke részt vett.



melyik pillanatban, milyen esemény bekövetkeztek, a látásmód vagy a megértés miféle forradalma kapcsán mondhatjuk azt, hogy átléptünk egy abszolút küszöböt? Apellésről, a klasszikus kor görög festőjéről azt beszélnek, a madarak odaszálltak festményére, hogy szólót csipegessenek róla (realizmus), másrészről viszont Mantegna és iskolája felfedezte a perspektíva törvényeinek megfelelő ábrázolás művészetét, azaz három dimenzió megjelenítését a kétdimenziós felületen (absztrakció). További példa: nyereségközpontú társadalmunk (*acquisitive society*) az üzleti hasznot etikája középpontjába állította.<sup>42</sup> Márpedig az ókori görögök, Homérosztól a sztoikusokig, rossz szemmel néztek a nyereségre: többet kérni, mint ami jár, összeegyeztethetetlen volt az emberi kapcsolatok iratlan szabályaival. Az északnyugat-amerikai indiánoknál a *potlach* sérthetetlen intézménye szerint a törzsfőnök az előírt nagylelkűségtől vezérelve minden tulajdonáról lemond esetenként az áldozat tüzeiben semmisíti meg mindenét.<sup>43</sup>

Az imént azt mondtuk, hogy az új kultúra mindenütt jelen lévő és mindent háttérbe szorító kibontakozása okán a dekadencia fogalma viszonylagossá válik. Csakugyan, a dekadencia – amely eddig egyet jelentett a rendetlenséggel, a kultúra elsorvadásával, egyfajta centrifugális mentalitással és a normák összeomlásával – hogyan volna alkalmazható arra a sokszínű fellendülésre, amely végigvonulva századunkon számos területen világméretű teljesítményeket hagy maga mögött? Képzeljünk csak el egy párbeszédet a modern ember és a hagyomány embere között, amelyben az előbbi kikéri magának azt a képet, amelyet ez utóbbi formált róla. Szemrehányása jogos volna, hiszen mindketten másról beszélnek: a hozzá kapcsolódó előítéletek ellenére a modernség ma is a dekadencia hagyományos színeiben jelenik meg. Nehéz lenne tehát megváltoztatni ezt az erősen érzelmi töltésű képet, amely nem sokban különbözik egy könyörtelen és megállíthatatlan gépezetbe való bezártság érzésétől. Ilyen gépezet volt például a Keletrómai Birodalom, amely egész életükre egy adott feladatkörbe skatulyázta be polgárait, de ilyen volt, más módon, a kései skolasztika is, amely egy konceptuális és terminologikus gondolkodásmóddhoz ragaszkodott. És ilyen minden társadalmi gépezet, amelyben a benuulás jelei mutatkoznak és amely a túlhajtott racionalitás révén bürokratizálódni kezd (lásd Max Weber, illetve bizonyos tekintetben Bergson elemzését). E visszájára fordított fejlődés egyik titka éppen sarkalatos tételének sikere: minél inkább érvényesnek bizonyul e formula, annál inkább alkalmazzák ott is, ahol pedig nem az. Racionális szerkezete a csalhatatlanság illúziójával ruházza fel, és lehetetlenné teszi minden más tétel kipróbálását.

Mindez azt jelenti, hogy a Nyugatrómai Birodalommal és a skolasztikával kapcsolatban nem érdemes a Karl Popper-féle „nyitott társadalmat” felhozni a dekadenciával szembeni immunitás jellemzése céljából. Popper csupán kiválasztja a neki leginkább kedves formulát – a liberális demokráciát abban a formában, ahogyan 1945-ben, az alternatívák összeomlásának évében megjelent –, pozitív címkével látja el és *normá-vá* teszi. Ugyanakkor látjuk, hogy a „popperi típusú” társadalmakban a dekadencia kérdése még gyakrabban felmerül, mint a „zárt társadalmakban”, talán azért, mert ez előbbiek annak ellenére, hogy horizontálisan síkban valóban nyitottak, vertikálisan mozgásképtelenek. Márpedig a dekadenciáról folyó vita azt bizonyítja, hogy ez a jelenség a modern társadalmat ugyanúgy fenyegeti, mint a régi – nevezetesen görög és római – társadalmakat. Éspedig oly módon, hogy egy adott korszakban egyszer csak kimerül a társadalom élni akarása, kitartása az eszményei és távlati tervei mellett, eltökéltsége, hogy megőrzi a kapcsolatot a transzcendenciával és a szimbólumokkal. Másképp jelentőségteljes mindez, mint az, amikor kijelentjük, hogy a

<sup>42</sup> Az amerikai gyerekek már nyolc-tíz éves korukban bekerülnek a piac gépezetébe: vétel, eladás, fogyasztás, bérezés a munkahelyen. Ez a kezdeti kondicionálás később az élet minden területén visszaköszön, lévén hogy a *businessman*-t tekintik az ideális embertípusnak.

<sup>43</sup> Lásd erről Charles Champetier, *Homo consumans*, Le Labyrinthe, 1994.

dekadencia megállításának feltétele az anyagi birtoklás és a fogyasztott javak növekvő mennyisége. Mert valójában akkor érik meg egy társadalom a dekadenciára, amikor eszményképe elhalványul, és elhagyják őt a „közösség láthatatlan géniuszai” (G. Ferrero).

Melyek tehát a hanyatlás látható ismérvei mai modern társadalmainkban, amelyek hatékonyságukkal és kezdeményezőkézségükkel kérkednek? Azok a klasszikus festmények talán, amelyek Nabukodonozor és Petronius bacchanáliáinak, a sorsára hagyott Konstantinápoly falaira felkapaszkodó ellenségnek, vagy a törvényeket kigúnyoló bíróságnak a látványával szemléltetik a dekadenciát? Netán azok az ábrázolások, amelyek Szodomát, vagy Nérót a lantjával, esetleg Romulus Augustulust, az utolsó gyermekcsászárt jelenítik meg? Vagy az a dekadencia, amely kifinomultabbnak, összetettebbnek tűnik, mert közelebb van hozzánk: az „engedékeny” régensség XIV. Lajos halála után, a weimari köztársaság, vagy az európai országok 1945 után, melyek pánikba esve a szovjet veszedelemtől hosszú időre az amerikai gyámságot választották.

Kortársaink azt próbálják gondosan rejtegetni, hogy a technológiai társadalom is ki van téve a dekadencia romboló hatásának. Ennek útja azonban kiszámíthatatlan, így képtelenség védekezni ellene. Emlékszem egy beszélgetésre, valamikor a hatvanas évek legelejéről. Az Atlanti-óceán mindkét partjáról összegyűlt egyetemistákból álló kis társaságunk, megdöbbenve a gépek és a gépesítés fejlődésén, amely már lelkünkre és szellemünkre is hatással van, azzal vigasztalódott, hogy a technikai fejlődés legalább a szellemi munka feltételeit nem fogja érinteni. Ugyan nem lesz többé elefántcsonttorony (amit egyébként egyikünk sem kívánt) – mondogattuk egy campus közepén, ahová úgy hittük, nem jut el a tömegkultúra zsvajva –, de az oktatást sem fogja prostituálni (a tanulmányok legfelsőbb szintjén) a demokratizálódás és a számok törvénye. Röviden, azt a végkövetkeztetést vontuk le, hogy a tömegember (Ortega kifejezésével az *hombre masa*), legyen bár kommunista vagy demokrata, békén fog hagyni minket, ahogyan a hajdani humanisták elképzelték dolgozószobájukba zárkózva. Nekünk viszont legalább a rendelkezésünkre áll majd a telefon, a repülőgép és az írógép, mint ártatlan eszközök.

S valóban, egy forradalom kellős közepén (a gyarmatok megszűnése, radikális fiatalság, a vatikáni zsinat, Castro hatalomra jutása, Kennedy elnöksége, Teilhard de Chardin utópikus evolucionizmusa, Mao kulturális forradalma)<sup>44</sup> a mi optimizmusunk tudat alatt olyan egyéniségek példaadásából táplálkozott, mint Petrarca, Erasmus, Lorenzo di Medici és a köré csoportosuló neoplatonista gondolkodók. Ők mind egyedül vagy „csapatban” dolgoztak és tanultak, távol a mindennapi élet kicsinyes gondjaitól és a vallásháborúk zajától. Ez persze nem így volt – elegendő lett volna felidézni egy másik humanista portrét, Morus Tamásét, hogy bárki megcáfolja optimizmusunkat –, mi azonban naivan azt gondoltuk, hogy az iskolai és egyetemi struktúra érintetlen marad és az elit kultúra gépezete továbbra is kiszolgálja majd a művelt közönséget, amely 1960 táján még létezett.<sup>45</sup> A kulturális folytonosságot ily módon adottnak tekintettük, legalábbis a történelem folyamán a kivételes eszmék, irányzatok vagy személyiségek körül szerveződő kisebb csoportok hálózatára vonatkozóan. Tudományosabb síkon Ludwig von Bertalanffy elméletei bátorítottak bennünket, aki tagadta az entrópia abszolút érvényességét, és kimutatta, hogy az élet és a szellem dolgaiban a hanyatlás visszafordítható.

<sup>44</sup> E nagyszabású alkotások felsorolása, a háttérben a hatvanas évek illúzióival, szinte szövegszerűen megtalálható Jürgen Moltmann protestáns teológus emlékirataiban. Bár azóta kiábrándult illúzióiból, azért feleleveníti munkatársai és barátai lelkesedésének okait.

<sup>45</sup> Valóban, körülbelül egy évtizeddel később a technológiai felfedezésekhez kapcsolódva láthatóvá váltak a különféle utópisztikus témák. A televízió minden háztartásba eljutott, „kitört” a zsinat, magával hozva a liberális teológiát, az első űrhajósok lába a Hold porát taposta.

Időnkénti felbuzdulásaink ellenére hamarosan tudomásul kellett vennünk, hogy csupán pillanatnyi fellángolásról van szó. A valóság két irányból is utolért bennünket. Nem hagytak békén minket az egyetem falain belül sem, hiszen 1964-től (Berkeley) és 1968-tól (Paris/Sorbonne) kezdve megindult „a nagy menetelés az intézményeken keresztül”, ahogy Helmut Schelsky, német szociológus nevezte.<sup>46</sup> Az engedékeny nyugati légkör és a szovjet titkosrendőrség biztatására (nem ez volt az egyetlen példa e kettő összejátszására) leendő terroristák átértelmezték a kultúrát, és rákényszerítették saját verziójukat azokra a gimnáziumokra és egyetemekre, amelyek megnyitották előttük kapuikat. A másik színtéren ugyanezen folyamat kevésbé agresszívan, inkább lassú aknamunka hatására bontakozott ki. Egyöntetű módszerek révén hatásos technológiai szókincs szüremkedett be a tanulmányok területére, egyfajta, megformálásában és tartalmában egyaránt belterjes és embertelen jegyzőkönyvi és laboratóriumi stílussá alakítva át mindent, ami valaha esszé volt és hipotézis. Olyannyira, hogy manapság nem csupán az oktatást és az akadémiai beszédmódot uralja a mindenütt jelen lévő „technológiai stratégia”, de azok az úgynevezett „értékek” is, amelyek fennmaradtak, a fogyasztói társadalomban uralkodó anarchiát tükrözik. Így hát a kultúra is, a mindenütt jelen lévő gépek által megsűrve, a fogyasztás számos területén kötelezővé vált. Az évezredekben át közmegebecsülést élvező tanulmányok – a matematikától a metafizikáig, a grammatikától a kalligráfiáig –, amelyek a tudás és a szellemi élet fő oszlopai voltak, mára eltűnnek, banálissá válnak. Mindenesetre az az értelmiségi kör, amely 1960, e kulcsfontosságú év (a háború vége, univerzális demokrácia, a tőzsde erősödése) környékén arra számított, hogy a jó szándékú emberek révén újra feltámad az eszményi humanista kultúra, döbbenet volt kénytelen tapasztalni, hogy mindenekelőtt a klerikusok, akik a közösség erejét adják, könnyedén átállnak az ellenséges táborba, illetve hogy a kultúra a tantermekben felhalmozott gépek egy tál lencséjéért feladja addigi pozícióit, és kivonul a magánlakásokból, a művészek műhelyeiből és a múzeumokból, melyekből gyárak és irodák lesznek!<sup>47</sup>

\*

E néhány megállapítás alapján jogosan vonjuk le azt a következtetést, hogy dekadens korszak köszöntött ránk, ám annak olyan szokatlan formája, hogy azt a téma nagy értői, Symmachustól Gibbonig biztosan nem tekintenék dekadenciának. Érdemes újból megvizsgálunk korunk néhány jellegzetes vonását, melyek ugyan valamennyien más és más területen jelentkeznek, ám egyetlen szálra felfűzhetőek.

Bevezetesképp egyetlen megjegyzés. A dekadencia hatalmas irodalmából – Juvenalis, Augustinus, a bizánci történetíró, Prokopiosz, Ibn Haldún, Bossuet, Gibbon, Montesquieu,

<sup>46</sup> A Berkeleyn a tiltakozó egyetemisták még nyakkendőket hordtak, de társaikat arra biztatták, hogy „mindenütt, még a tantermekben is mocskosan beszéljenek” (*speak dirty!*). Párizsban (ahol 1968 májusában ugyanazok az utcai jelenetek fogadtak, mint New Yorkban előző nap) a hallgatók a rektor, Paul Ricoeur fejére borították a szemétdobozt; a Columbia Egyetemen elfoglalták az igazgató irodáját és az asztalra ültették; Berlinben, a Freie Universitätten egy diáklány csupasz melleit mutogatta, aminek következtében Adorno professzor úr, Marcuse-zal együtt a szabadság bajnoka, szívrohamot kapott. Látni való, hogy ezek a szavak, gesztusok és tettek mind annak a terrornak a jellegzetes vonásai, amely szokásosan a tekintélyt megtestesítő személyek és tárgyak „deszakralizációját” kíséri.

<sup>47</sup> Egyik első összeütközésem a mechanizált világgal egy New York-i szomszédom lakásában történt, ahová azért csöngettem be, hogy megkérjem, halkítsa le a rádiót. De volt ott más is, nem csak rádió: a lakás három szobáját különböző méretű gépek foglalták el mintegy bútorzat gyanánt. Hogyan is lehetne lehalkítani ezt a rengeteg gépezetet? Akkor értettem meg, mekkora szerepet fog játszani a „zene” (a „kép” mellett) modern életünkben.

Max Weber és a többiek – azt az átfogó képet vázolhatjuk fel, mely szerint a dekadencia nem más, mint:

- 1) az életenergiák elapadása;
- 2) egyfajta kulturális bezárulás;
- 3) a műalkotások töredékessége, sőt miniatürizálódása;
- 4) hedonizmus az erkölcsi magatartásban;
- 5) az egységesítő és egyetlen világszemléleten alapuló nagyszabású tervek hiánya.

Nyilvánvaló, hogy a fenti listát hosszan lehetne még folytatni, ám az is, hogy a lényeg kiderül belőle: reményvesztés, szubjektivitás, beszűkülés. Amit a dekadencia meghatározásai sohasem hangsúlyoztak – s amire először a mai nyugati világban bukkanunk rá –, az a *technikai eszközök* hatalmas és nyomasztó halmaza és a kultúra *üres magja* közötti éles kontraszt. A kultúra ebben az összefüggésben úgy értendő, mint szépség, lelkierő, hit a világmindenség rendjében, mely megszabja az emberi cselekedeteket a valóság és az igazság alkotta díszletek háttére előtt. Jacques Gaillard történész (*Rome, le temps, les choses*, – Róma, az idő és a dolgok – 1995) felhívja a figyelmet arra a számunkra meglepő tényre, hogy „a rómaiak kizárólag a gyakorlati eljárások, azok közül is a legföldhözragadtabb területén hittek a haladásban”. Másutt, például a jogi döntéseknél rendkívül óvatosak voltak.

A technikai fejlődés aligha lényeges egy jó formában lévő kultúra számára. Fontosabb ennél a folytonosság és az azonosság, illetve ennek érdekében azoknak az ideáloknak és magatartásoknak a megőrzése, amelyek összekötik a külsőt a belsővel, és amelyek révén felismerhetőek az inspiráció és a megvalósítás azonosságai. Márpedig a mi kultúránk félretolja a múlt gondolkodói által lényegesnek ítélt jelenségeket és egyfajta kvázi-dogmaként olyasmit állít a helyükbe, amit a múltban soha senki sem tekintett annak: *a gyakorlati kényelmet és megelégedettséget*. Ennek megfelelően az önmagunkról, a környezetünkéről, az emberi kapcsolatokról alkotott kép is teljesen megváltozik: a formák kiüresednek, a kapcsolatok mechanikussá válnak, ami meggyengülésükhöz vezet, a szimbólumok, a tárgyak, személyek és viselkedések lassan bomlani kezdenek, végül hitelüket veszítik. S mindez a technológia eredményeinek leplében jelentkezik, olyannyira, hogy minden apró „dekadencia” mögött egy ragyogó „akrobatikus” mutatványt találunk, valamit, ami rendkívüli ügyességével, „soha nem látott” voltaival elkápráztat.

Lássunk néhány példát. A szervátültetés kapcsán szinte fel sem merül az a súlyos kérdés, hogy mi történik az egyéniséggel, ha kicseréljük az ember egyik-másik testrészét, netán a „szellemét”; az operáció elvégezhető, tehát el kell végezni. S ha már itt tartunk, a családtagok közötti kapcsolat is alá van vetve a változásnak, hiszen megfelelő szocio-mechanikus ismeretek elsajátítása révén az apaegyed képes átvenni az anyaegyed szerepét, tekintve, hogy az ideálisan mechanizált családban férfi és nő egymással felcserélhető.<sup>48</sup> Ugyanez a kozmikus törvény érvényesül a politikai élet legalsó, alapvető szintjén: minthogy a választók egymással felcserélhetőek, az a tény, hogy az ember pusztá számjeggyé válik s hogy különféle rubrikákba sorolják a képviselők rangsorának legalsó szintjétől a legfelsőig, teljesen elveszíti jelentőségét, hiszen kellő felkészítés után a gépek segítségével mindenki képes a szükséges feladat elvégzésére. Minden a könyvelésen és talán bizonyos előzetes lélektani-vegyészeti eljárásokon múlik, amint azt Aldous Huxley, George Orwell, Zamjatyin, Zinovjev és a

<sup>48</sup> A lélek után a test értékvesztésének, azaz mechanizálódásának egyik jele a klónozás, illetve már maga az a tétel, amelyet Elisabeth Badinter képviselőnő, az egykori miniszter és államtanácsi elnök felesége tett magáévá. Egy a férfiak és nők egyenlőségéről szóló könyvben Badinter asszony egy olyan műtétet javasol, amely lehetővé tenné az *apák terhességét* (kettős operációról van szó, melynek során először beültetik a csecsemőt az apa testébe (?), aztán a szülést megelőzően visszaültetik az anyáéba).

leendő-jelenvaló társadalom más diagnosztáinak műveiben olvashatjuk. Tudtán kívül – hiszen a tudomány, ez az új vallás rengeteg mindent képes palástolni zsargonjával – az egyént számoszlopokba sorolják, és ennek alapján kapja meg, ami jár neki. Aszerint, hogy elfoglalja a számára kijelölt helyet, számtalan újabb jegyzékbe kerül fel, amelyekhez megint újabb jegyzékek társulnak, ezeket további oszlopok követik egészen addig, míg teljessé nem válik a kívánt fantomkép. Ez azonban sohasem következik be, mivel időközben újabb jegyzékeket állítanak össze, egészségügyi jegyzéket, iskoláztatási jegyzéket, családjegyzéket, fogyasztói jegyzéket az aktuális szociológiai elméletnek megfelelően, amely megváltoztatja az épp hogy felvázolt képet.

Ez az egyetemlegességre törekvő robotizálás vezette a valamikor szovjet matematikus-szociológus Alekszandr Zinovjevet arra a következtetésre, hogy az emberiség bio-szociopszichológiai evolúciójának végéhez érve mára eljutott normális állapotába, azaz a kommunizmushoz: kezdetben berzenkedik ugyan az általános besorolás ellen, de végül kedvére valónak találja. Minthogy alapvető szükségleteit a változatlanul egy irányba haladó nagy szociális gépezet rendre kielégíti, az ember önkéntes agymosás keretében (lehet, hogy ez az önkéntesség is csak valami vegyeszkedés műve!) lemond valamennyi ősi, tehát atavisztikus törekvéséről. Ideális típusá válva immár késztermékként kerülhet le a modern embert gyártó futószalagról.

\*

Minden rendszer, amit ember felépíteni próbál, csak akkor lehet sikeres, ha módszerét egyetemesen elfogadottá tudja tenni. A kudarcot – jótékony illúzió – a rendszer legalábbis részleges elvetése jelenti. Platón a maga államát az egész görög világra szeretne volna kiterjeszteni (mivel a többi országot nem értelmes emberek kormányozták...), Milton Friedman pedig úgy vélte, hogy az általa elképzelt tiszta kapitalizmus csak akkor valósítható meg, ha előbb az egész világon érvényesnek ismerik el. Az ipari-technológiai rendszer mind közül leginkább olyan, akár egy *vasketrec*, a szó szoros és átvitt értelmében, minthogy semmilyen formában nem ismeri a transzcendenciát és megfosztja az embert a menekülés lehetőségétől. Ahogy Hartmuth Becker írja, „egy mégoly békés világállam látomása... mely a végletekig viszi az egyetemességet, a külpolitikát belpolitikává változtatná, a hadsereget rendőrséggé. Fennáll a veszélye annak, hogy elfajzik valamiféle elviselhetetlen Molochhá, hogy egyetlen apokaliptikus és világméretű polgárháborúvá változtasson mindent maga körül.”<sup>49</sup> És ez esetben, tegyük hozzá, felvetődne a kérdés, vajon a kivételes egyénekre – azokra, akik kiutat keresnek – nem várna kivételes büntetés azért, mert fellázadnak egy olyan rendszer ellen, amely világméretűnek hirdeti magát és amelynek feltett szándéka, hogy végképp lezárja a történelmet? Egy olyan rezsimben, melynek „nemzetközinek” mondott intézményei a legutolsó, bár immanens istenségek helyébe lépnének, a *levés* és a *kellés* sein/sollen közötti távolság egyetlen közös síkban oldódna fel. Ily módon valóban eltűnne minden feszültség.<sup>50</sup>

Elérkeztünk hát jövőbeli gondolkodásunk valószínű irányainak meghatározásához, s ezzel új dekadenciakép rajzolódik ki előttünk. Azt látjuk ugyanis, hogy igencsak messze kerültünk

<sup>49</sup> Lásd „Libéralisme et normalité”, *Catholica*, 1997 nyár.

<sup>50</sup> Lévén hogy egypólusú világban élünk, amelyet az amerikai hegemonia fémjelez, a washingtoni szóvivők és néhány magánember is szeretné ezt a nagyhatalmat a bolygó *seriffjének* szerepében látni. Az, hogy a külvilágot egyfajta Vadnyugatnak, az Egyesült Államokat pedig mintának tekintik, csak még jobban megerősíti világnézetükben ezeket a neoimperialistákat. A többi nép jól tenné, ha lemondana hagyományairól, mert azok hibásak és elavultak. E tétel legutóbbi kifejtését lásd Richard N. Haass, *The Reluctant sheriff*, New York, Council of Foreign Relations Press.

attól a fajta „dekadenciától”, amelyet Symmachus tapasztalhatott és amellyel neki kellett szembesülnie. A dekadenciával szembeni fellépés kritériumaként a folytonosságot jelöltük meg: a hagyományt, a kitartást az intézmények mellett, azoknak tisztán megrajzolt körvonalait, miközben a társadalmi mobilitás ellenőrzés alatt marad. Feladatunk e helyütt mégsem az, hogy egy programhoz rögzítve kimerevítsük a történelmet, hanem pusztán az, hogy mintegy mértéket vegyünk a jelen korról, és felvázoljuk a fejlődés valószínűsíthető irányát. Azt tapasztaljuk, hogy a dekadencia nem feltétlenül múltbeli jelenség, a fejlődés időközönként vissza-visszatérő szakasza. Másként kell elképzelnünk, mint ahogy klasszikus szerzőink ábrázolták. Már jeleztük, hogy Symmachus valószínűleg valamiféle áttételes formában érzekelte a dekadenciát, hiszen folytonosságot látott saját kora és a Szent Ágoston gyámsága alatt kibontakozni látszó új korszak között. Ezzel szemben az, amivel most a 2000. év hajnalán szembesülnünk kell, biztosan nem pusztán dekadencia, sokkalta inkább bizonyos jelenségek sorozata: események, találmányok, ideológia, melyek mind szakítanak az ember számára meghatározó történelmi, lélektani, sőt biológiai és racionális tényezőkkel és teljesen új előírásokat kényszerítenek rá kötelező forgatókönyvként. Őszintén szólva, nem tudom, hogyan lehetne nevezni ezt a kollektív öngyilkossággal határos szakítást, ezt a mániákus ragaszkodást a klónozáshoz, ahhoz, hogy felcseréljük az embert és az állatot, hogy, akár Isten a *Genezis*-ben, szabadon rendelkezünk szárazföldek, vizek és éghajlatok fölött. Önistenítés? Amerika technológiai *hybris*-e? Az első ember kísértése, hogy ismét minden hatalmat a kezében tudjon? Fogalmilag már meghaladtuk a dekadenciát. Nyelvünk tehetetlen, az érthető beszéd eltűnni látszik. Symmachus, Gratianus császár, Szent Ambrus, bármennyire más volt is helyzetük, valamennyien olyan környezetben mozogtak, ahol a nyelv, a megértés módja, egyszóval a Logosz gyermekei ugyanolyan egyértelműek voltak, mint a föld a lábuk alatt, az érzékek, melyek összekötötték őket, püspöki, szenátori, császári voltak. Ma minden megkérdőjeleződik. Így ír erről Guy Debord egy olyan ember hangján, aki a technokrácia nagyhatalmú irányítóinak irgalmáért esedezik: „...amikor az ember alkotta és választotta kép válik a legfőbb kapcsolattá az egyén és a világ között, melyet egészen addig önmagában szemlélt, akkor természetesen biztosan tudjuk, hogy ez a kép mindent elvisel majd; mert ugyanazon a képen belül ellentmondás nélkül bármit egymás mellé állíthatunk”.<sup>51</sup> A számítógépes nyelv – a jövő kommunikációjának tengelye – arra ösztönöz, hogy elfogadjuk azt, amit egy időtlen, pártatlan és mindent elárasztó forrásból előre beprogramozva kapunk. Gyorsaság, megcáfolhatatlan ítékezés, tévedhetetlenség, maga az abszolút tudás a kisiskolától kezdve. A hatalmas emberi tapasztalat egyetlen kazettára zsugorítva, mint ahogy az már megtörtént a világirodalom és a sokszínű politikai bölcsesség esetében. A számítógép alkotta kép bővületében, mintegy annak áldozataként először is meg vagyunk fosztva a kritikus távolságtartás lehetőségétől, amely pedig alapvető fontosságú ahhoz, hogy olvasásról, beszélgetésről, tanításról szó lehessen. Olyan totalitarizmus ez, mely több, mint totális, hiszen a polgár lelke mélyén megtehetette, hogy nemet mond a mindenható *Big Brother*-nek; de hogyan lehetne ellenállni egy olyan sokszínű képnek, amely az abszolút üzenetet közvetíti?

<sup>51</sup> Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, 1988, idézve *Krisis*, 1997 november.

## Hetedik fejezet. Az ember üres fikció

„Boldognak kell képzelnünk Sziszüphoszt” – írta Albert Camus bestsellerré vált esszéje, a *Sziszüphosz mítosza* konklúziójaként. És ugyanígy azt kell hinnünk, hogy Symmachust is hasonló lelki béke jellemezte, hiszen annak fényében, amit az ő és amit a magunk koráról tudunk, kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy a hanyatlás tünetei a római szenátor számára korántsem olyan élesen és olyan súlyosan jelentkeztek, mint ahogyan azt mi a körülöttünk zajló események alapján tapasztaljuk. Vajon mint oly sok más jelenség, a „dekadencia” is gyökeresen megváltozott volna, úgyhogy a türelmes, ám kudarcra ítélt Symmachus élete viszonylag nyugalmas folytonosságban telt, nem pedig egy radikális és kaotikus folyamat féktelen ütemében?

Mint korábban láttuk, a IV. és V. század egy kultúraváltás tanúja volt, amely azonban anélkül zajlott le, hogy alapvető törés keletkezett volna az ember létezésében és világszemléletében. A vallás, helyesebben a transzcendencia továbbra is szilárd alapokon nyugodott, jóllehet igen nagy különbség volt a megfeszített Krisztus és a flagellánsok tömegei között, akik egy másik vallás nevében sorra járták a birodalom felbolydult városait. Ott volt, persze, Szent Ambrus – Mediolanum, azaz a későbbi Milánó püspöke –, aki temploma küszöbén szállt szembe a császárral, ott voltak a fanatikus alexandriai szerzetesek, akik felgyújtották a város nevezetes könyvtárát (391). Ezeket a tetteket mégis ismerős, ha szabad így mondani, isteni-emberi kereten belül követték el és értelmezték, olyan „dimenzióban”, amelyben része volt mindannak, amit Terentius valahogy úgy nevezett, „léhaságában is emberi”.

Ennek megfelelően korunk és az előttünk nyíló távlatok kulcsfigurája nem egy olyan tanú-megfigyelő, mint Symmachus, aki valószínűleg a terentiusi bölcsességből merítette nyugodt derűjét, hanem a téboly prófétája, Nietzsche. Két világszemlélet találkozásánál, melyek egyike az emberiség kezdetétől (valójában a teremtéstől) létezett, a másik pedig a mi századunkban bontakozott ki. Nem mintha dramatizálni szeretnénk azokat az eseményeket, amelyeknek tanúi vagyunk, bár Symmachusnál tragikusabb és tehetetlenebb tanúi. Elegendő egy kicsit a felszín alá nézni, hogy megállapíthassuk, a modern szellem úgy, ahogy van, a maga romboló brutalitásával túlszárnyalja a legszörnyűbb barbár betöréseket. A irtó hadjáratban több tudatosság van, mint abban a rombolásban, amit a vandálok végeztek. Más, mondjuk nyelvi pusztítások új kifejezésekkel cserélték le az öröklött kifejezéseket, de ezek mindig ugyanarra a valóságra vonatkoztak; a századunkban folyó pusztítás ezzel szemben sem a kifejezéseket, sem a valóságot nem fogadja el. Isten, transzcendencia, logosz, értelem, emberi kapcsolatok, sőt biológiai azonosság – mindezeknek lassan nyomuk sem marad.

Ez a túlságosan is rövid felsorolás csak bővebben fejti ki Zarathusztra kiáltását: „Isten meghalt!”. De mit jelent ez a kiáltás, mely egyszerre a reményé és a félelemé, mit akart valójában mondani e „kikiáltó”? Leegyszerűsítve a dolgot Nietzsche lényegében azt mondta: Mindaddig, amíg én, a filozófus, aki megítél és megment benneteket (két „előfutárát” azért megnevezte: Kantot és Hegelt), meg nem jelentem, a gondolkodás, a szókratikus gondolkodás végső viszonyítási pontja a szubsztancia volt, amely egyet jelentett a szilárdsággal, a mozdulatlansággal, a változhatatlan lényeggel, a nem-változóval, a mindig-ugyanazzal. Ez volt minden dolog és minden gondolat kezdete, ez volt az alap, az azonosság, ahonnan az ember elindult és ahová visszatért. Én, Nietzsche, aki a hegycsúcson állok, most leereszkedem a másik oldalra, és a változóból, a folyamatból, a mozgásból, a sohasem-ugyanabból megalkotom a filozófia új viszonyítási pontját. Radikálisabban, mint Hérakleitosz, aki új alapelveket alkotott ugyan, az áramlását, ám az akkor is alapelv maradt, én

a felszabadulás üzenetét hozom az embereknek és átalakítom szemléletüket, gondolatukat, létüket.<sup>52</sup>

Márpedig Nietzsche tökéletesen tisztában volt azzal, hogy nem csupán Isten halt meg, de az ember is, azáltal, hogy kezébe kaparintotta a filozófus-istenek féltve őrzött titkát. A titok pedig az, hogy minden csak illúzió, hiszen ha a dolgokat egyedül az ember ismeri – minthogy az alapok, a platóni ideák nem léteznek –, akkor azok porózussá, alaptalanná, áttetszővé, egyszóval a megismerésre méltatlanná válnak. A tudásból játék lesz, de még csak nem is a dolgok, hanem pusztán a szavak szintjén. Ezek mögül pedig hiányzik a logosz, az értelem, a valóság. A szavak, s nyomukban a nyelvtan, az arányok, a rend, az igaz és a hamis önmagukat kiüresítvén arra készítetik az embert, hogy önmagában se bizzon többé, hogy létét ürességnek, önmagát „kozmosz játékosnak” tekintse. Üresség az ürességben, ha a modern kozmológia téziseire gondolunk. Jelentés nélküli ember az értelmetlen kozmoszban.

Ebben a totális nihilizmusban mintha egy víg kedélyű isten szerepét játszanánk olyan játékszerekkel, amelyeknek semmi közük sincs a teremtéshez: ezek a *gépek*, az ember alkotásai. Mesterséges tárgyak Calder „mobiljaihoz” hasonlóan szabadon felfüggesztve vagy éppen Giacometti fonálszerű figuráinak mintájára törekennyé téve. Virtuális világ ok és okozat, magyarázat és rendeltetés nélkül. Tiszta játék, amelyet a szintén virtuális, kedvükre fel- és leépítő nézők játszanak. A tárgy pedig? Eltűnt az alannal együtt.

Ezen a ponton jelenik meg a *technológia*. Szókratész, ne feledjük, „eltérítette” a filozófiát attól az úttól, amely egyenesen a tudományhoz vezetett, és így kétezer évnyi emberi léptékű bölcsességgel ajándékozott meg bennünket.<sup>53</sup> A szókratészi kitérő tette lehetővé, hogy felfedezzük a metafizikát és az erkölcsant nagy bánatára a türelmetlenkedőknek, akik a tudományok kizárólagos ismeretéhez és gyakorlatához szerették volna visszavezetni az embert. A század (nietzschei) újdonsága az, hogy immár filozófiailag engedélyezi, hogy visszaforduljunk és elszakadjunk vezetőnkől, Szókratésztől, s hogy a gépek világával egybekelve praktikus és bejárható úton induljunk tovább. Persze nem Nietzsche egyenesítette ki az utat, nem ő adott új irányt az emberi gondolkodásnak. Ő mindössze elvégezte a metafizika trónfosztását, és megnyitva az ürességet megingatta mind a gondolkodásmódot, mind a gyakorlati törekvéseket. Tetszetős stílusú és látszólag metafizikai megalapozottságú műveit olvasva az ember meglepve kiált fel: Hiszen ez Hume! William James! Darwin! A valóság teljes lebontása után a semmi válik rendszerré, fogalmak és folytonosság, kötelező megokoltság nélküli rendszerré. Egyszóval egy se nem nyílt, se nem zárt rendszerré, azaz hogy inkább folyamattá, mely elsodorja a dolgokat és velük együtt minket is. Még azt sem tudjuk, hogy véletlenszerű, céltalan változásról van-e szó, vagy már egy másik, másként szerveződő kultúráról.

Az emberiség történelme során most először és igen látványosan megváltoznak az emberi kapcsolatok. Fentebb arról elméltünk, hogy Symmachus Szent Ambrusban valószínűleg olyan, görög–római iskolázottságú embert látott, aki az övéhez hasonló karrierre termelt: jó családi háttér, humanista neveltetés, komolyság a munkában. Bizonyos értelemben mindketten államférfinak tudhatták magukat: felelős helyzetben voltak, irányították az embereket és a dolgokat, felemelték szavukat a hatóságok visszaélései ellen. Ha egyikük, Symmachus gyengébbnek bizonyult másikuknál, ez az állam életében betöltött szerepének csökkenésével magyarázható; s ha a másikuk diadalt aratott, ezt annak köszönhetette, hogy úrrá tudott lenni a történelem hullámain. Ám az őket elválasztó távolság ellenére mindketten

<sup>52</sup> Ha mégis van egy ős, az feltétlenül Hérakleitosz. Nietzsche a következőképp szól róla: Hérakleitosznak mindig is lesz oka azt állítani, hogy a lét üres képzelődés. A „látható” világ az egyetlen világ; hazugság mellé állítani a „valódi világot”.

<sup>53</sup> Nietzsche szerint Szókratész volt az első, aki az életről filozofált, nem pedig a kozmoszról és annak számszerű arányairól.



tudatában voltak annak, hogy egy történelmi pillanat szereplői, amely pillanatnak megvannak a maga konstansai és eltolódásai, de amelyben az eseményeket kimerevítő, kikristályosító szavaknak értelme van, legyenek bár összeütközés vagy párbeszéd részei.

Ez a fajta kapcsolat nem létezik többé. Vajon miért? Említettem Badinter asszonyt, aki az „apa” és az „anya” fogalmának gyökeres kiirtását javasolja és teljesen új kapcsolatokat vél teremteni az immár uniszex párkapcsolaton és a családon belül. Ha holnapra általánossá válik a klónozás, elégedettek lehetnek majd rajta kívül a hozzá hasonlók is, hiszen „fivér” és „nővér” többé nem ugyanattól az emberpártól születik majd. Mindketten máshonnan bukkannak elő, ki tudja, miféle biogenetikai mechanizmus révén: a gének megkettőzésével vagy éppen az interneten választhatjuk ki a megfelelő egyedeket. A gyermek vajon az apa gyermeke akkor is, ha az anya *in vitro* termékenyül meg? Az anya vajon gyermekének fogadja el a klónozás termékét, vagy egyszerűen mint a „a lánya húgát”? Láttuk, hogy mindig akadnak emberek, akik hajlandók népszerűsíteni az új divatot, például azt, hogy a magzat voltaképp rákos daganat szülőanyja méhében.

És azután: milyen regényt (színdarabot, költeményt) olvasunk majd akkor, ha annak képzeletbeli alakjai nem hasonlítanak majd – főbb vonásaikban – Julien Sorelre, Albertine-re, az ambricourt-i plébánosra? A legkülönfélébb szexuális és biogenetikai ismeretekkel felfegyverkezve és hozzászokva a biokémiai úton előállított egyéniségekhez miféle örömet lelünk majd az *Odüsszeiá*-ban, a *Clèves hercegnő*-ben, a *Goriot apó*-ban, és egyáltalán, mit jelent majd az irodalmi ízlés? Ha egy másik laboratóriumban, egy másik kormány idején készül, mi érdekes lesz bármilyen irodalmi figurában, aki talán képes lenne mozgósítani az olvasót vagy a nézőt? A XIX. század jellemző panasza, miszerint a munkásosztály érdektelennek találja a burzsoá irodalmat és színházat, mára elveszítette létjogosultságát. Egyébként Simone Weil szembeszállt e feltételezéssel, amikor gyári munkásoknak olvasott fel Homéroszt. Ma azonban másról van szó: a kapcsolat már-már biológiai hiányáról az – étkezési céllal tenyésztett állatok mintájára – eltérő módon gyártott és megjelölt egyének között.

Számtalan példával lehetne még szemléltetni az emberi kapcsolatoknak a technológia és a divat diktálta gyökeres átalakulását, azt a kíméletlen változást, amely nincs tekintettel arra, ami hajdan „a dolgok természete”, a helyes viselkedés, a lelkünkbe vésett kapcsolatok voltak. Norbert Elias német szociológus egyszerű és naiv leírását adja az örök érvényű társadalmi kapcsolatoknak, melyeknek stílusa ugyan változik, ám gyökere és természete sohasem. 1940 táján, tehát szinte tegnap írott művének alaptétele, hogy ezek a változhatatlan kapcsolatok minden korszakban előrevetítik a társadalom állapotát, mely főbb vonásaiban maga is változatlan. Álljon itt egy részlet a *La société des individus* [Az egyének társadalma] (Fayard, 1991) című írásból: „...legyen bár kapcsolatuk (az embereké) baráti vagy ellenséges, szülő-gyermek, férj-feleség, úr-szolga, király-alattvaló vagy éppen igazgató-beosztott viszony, az egyének viselkedését mindig a többiekhez fűződő egykori vagy jelenlegi viszonyuk határozza meg. És ez még akkor is igaz, ha remeteként élnek, távol a többi embertől – a többiektől való eltávolodás, éppúgy következményeket von maga után, akárcsak a feljük való közeledés gesztusai... Természetük legelemibb hajlamai a társadalomhoz kötik őket.” (55–56. o.)

Ez a szöveg bizony kezdi érvényét veszteni, pedig egy félszázaddal ezelőtt még örök érvényűnek gondolhattuk volna. Ma úgy fest – s ezt nem csak a marxisták és egyéb ideológusok mondanák –, hogy ezeket a kapcsolatokat mesterségesen hozták létre, s hogy holnap, amikor sikerül egységesíteni, de legalábbis megváltoztatni az embereket, egészen másként előállított mintákkal dolgozunk majd. Következésképp az emberi kapcsolatokat is másként alakítjuk majd, bizonyos tudományosan feltárt szükségleteknek megfelelően. A bio- és pszichotechnológusok – mint a technokrácia nyilvánvaló megtestesítői – célja, hogy uralomra juttassák a „geometriai szellemet”, vagyis hogy az élőlényeket hatékony csoportokba rendezzék, csupán kiszámítható mozgást engedélyezve számukra és hogy

megfosszák e robotokat az emberben megtalálható szenvedélyektől, azok biológiai szubsztrátumától, lélektani összetettségétől, előre nem látható reakcióitól. Dosztojevszkij „szörnyű leegyszerűsítőkről”, A. Huxley „világellenőrökről”, Nietzsche pedig „Isten gyilkosairól” beszél. Ugyanakkor azt tapasztaljuk, hogy e baljóslatú kifejezések nem nélkülözhetetlenek, elegendő helyettük *mérnököt* mondani; ez ugyanis, a *homo sapiens* tág értelmében magának követeli az emberi faj irányításának jogát.

Így hát e kor legfőbb ismérve az ember teljes összezavarása a társadalmi szerepek újrafelosztása révén. Auguste Comte úgy vélekedett, hogy korát az egyének a közösséggel szembeni lázadása jellemzi. A jelen felé közeledve azt kell tapasztalnunk, hogy a közösség sem tesz másként, ugyanakkor azt is, hogy mindketten elfogadják a környezet teljes átforgalmazását, ami egyben saját maguk átforgalmazását is maga után vonja, illetve előfeltételezi. Emellett az *újjáalkotás* mellett gyerekjáték volt a Symmachus által megélt dekadencia, hiszen ott a környezet, a csoport és az egyén általános vonásai gyakorlatilag változatlanok maradtak. Ez a jelenség megérdemli, hogy A. Del Noce professzorhoz hasonlóan az új típusú totalitarizmus előretöréseként tekintsünk rá, mivel „nem más ez, mint a felbomlasztás totális uralma, amennyiben a végtelenségig hajtja a kérlelhetetlen szekularizációt, egészen addig, amíg a messiási jellegnek nyoma sem marad”.<sup>54</sup> A technológiai társadalom – fűzi hozzá ugyanebben a művében – a tudomány nevében beleveti magát a laicizálás folyamatába, „miközben valójában tagadja... a szcientizmus és a totalitarizmus összefonódását, mely annak végső következménye”. Összefoglalva: a világ, az ember és az emberi kapcsolatok megteremtése Isten kiváltsága volt; ugyanezek *újjáteremtése* a nietzschei „istengyilkosság” után olyan feladat, amelyet egyedül az ember vállalhat magára. Ádám megformálása az istenség döntő tette; az új Ádám átforgalmazása a technológia feladata.

\*

Mondjuk ki nyíltan, ez az átforgalmazás egyfajta dekadencia, még hozzá radikálisabb mindannál, amit eddig az emberiség történelme során láthattunk. Radikálisabb, mert először is ez a dekadencia az egész bolygót érinti – némi túlzással akár kozmikus dekadenciáról is beszélhetnénk –, miközben a szó jelentésének volt bizonyos korlátozó jellege, és egyszersmind arra is utalt, hogy egy másik területen jelentős civilizációs és kulturális fejlődés megy végbe. Melyik volt „dekadens”, Athén vagy Spárta? És ma, Európa vagy Amerika? Mindenesetre a dekadencia bolygóméretűvé válása egyfajta világvégét is jelez, a majdani visszafordulás lehetőségének kimerülését. Másodsorban az a dekadencia, amelynek most még félig értetlen tanúi vagyunk, bolygóméretű azért is, mert hordozója maga a technológia, amelyről belátható: nem arra termett, hogy valaha is megálljon a fejlődésben. A múltbéli „dekadenciáknak” volt emberi oldaluk: kimerültség, lemondás, az erőfeszítések lanyhulása, bágyadság, a közösségi értékek elhanyagolása. Manapság más a helyzet; ígéreteivel és látványos eredményeivel a technológia nem hagyja, hogy úgy tekintsünk rá, mint kimerültségre stb.; oly módon „szállítja” a dekadenciát, hogy személyiségében elemberteleníti és mechanizálja az egyént, elemberteleníti és mechanizálja az emberi kapcsolatokat, és egy olyan géptársadalmat hoz létre, amelynek a „szelleme”, ha lehet így nevezni, hatalmába keríti az ember személyesen megélt igazságát.

„Nincs ember – írja már idézett művében Norbert Elias –, legyen bármily széles látókörű, bármily erős akaratú, bármily éles elméjű, aki képes volna eltörölni a közösség, az emberi kapcsolatokból font hálózat törvényeit, amelyből cselekedetei erednek és amelybe beágyazódnak.” Elias úgy jut el ehhez a gondolathoz, hogy kimutatja, a „hálózatokba”

<sup>54</sup> Manuela Alessio, „Le libéralisme totalitaire”, *Catholica*, 1997–1998 tél.

tömörülő társadalmi feltételek, körülmények és kapcsolatok mindig elég erősek ahhoz, hogy felülkerekedjenek és rákényszerítsék „ritmusukat” az emberre (91–92. o.). Márpedig éppen az változott meg, hogy a mechanizálódás révén e helyzet adottságai teljesen mások lettek. Lássunk erre néhány példát!

Korábban azt állapítottuk meg, hogy az embert mint sajátos egyéniséget fokozatosan megfosztják természetes, nevezetesen apai, anyai, gyermeki, tanítói szerepétől, hogy pusztán egyedé váljon, aki manipulálható, változtatható, újjáformálható a tudomány, legújában a genetika, technikai találmányaiból eredő kivédhetetlen „ajánlatok” előírásai szerint. Az „elszemélytelenedett” személy pedig az újdonság, a divat és bizonyos többé-kevésbé névtelen, mindenesetre vitathatatlanul létező erők nyomására elfogadja ezt az „ajánlatot”. De emellett megfosztják őt magánemberi voltától is, attól, hogy magánéletet éljen, ami nem elszigeteltséget jelent, csupán azt, hogy ő maga választhatná meg, miként illeszkedik bele a társadalomba és miként vesz részt annak életében. Normális esetben emberünk valahol a csordaöszön és a magányosság határán helyezkedik el. Most azonban, figyeljük meg, nem egészen ez a helyzet: amikor valami rendkívüli történik az emberrel, az első késztetés az, hogy a nyilvánosságot válassza. Ő eleget is tesz a média sürgető felhívásának, hogy ott tárja fel személyes vagy családi titkait, szerelmi vagy pénzügyi életét, legbensőbb gondolatait. Az Egyesült Államok elnökeinek szerelmi ügyei jól példázzák ezt, de a társadalom valamennyi szintjén tapasztalható ez a nyilvánosság irányába történő menekülés, az *ember belső életének szocializációja*. Ebben a menekülésben a társadalmi beilleszkedés felé bizonyára közrejátszik egyfajta fordított puritanizmus (a túlzott puritán diszkréció szemérmetlen önmutogatásba csap át), illetve az amerikai konformizmus, amely az utánzás révén válik egyre általánosabban elterjedtté. Ugyanakkor a mechanizálódás szerepe sem elhanyagolható ebben a változásban, s ez akkor válik nyilvánvalóvá, ha McLuhan eszméinek hatására gondolunk, amelyek az „elektronikus falu” ideáját népszerűsítették. Amikor a vulgarizált mcluhanizmus nyomdokain haladva az amerikai elnök hitvese azt javasolja, hogy a gyermekek nevelését ne a szülőkre bízzák, akik már nagyrészt amúgy is meg vannak fosztva ettől a feladattól, hanem a „falura”, akkor a technológia ránk gyakorolt befolyásából vonja le a végső következtetést. Ez a befolyás pedig egyre zsarnokibb, ha már nem totalitárius.

Az elkerülhetetlen bürokratizálódás Max Weber-féle elemzése legapróbb részleteiben is igazolódni látszik; mégis, a német gondolkodó túl korán halt meg ahhoz, hogy tapasztalhatta volna alapdiagnózisának későbbi kiterelvényesedését. Az igazi bürokráciát nem annyira bizonyos embertípus hozza létre, az állam vagy az egyház szolgálja, hanem inkább maga a *mechanizálódás logikája*, amelynek a gépek a kikristályosodásai. Ezek ösztönzik az embert arra, hogy „organizmusokat” találjon ki ott, ahol pedig az adott funkció már jelen van és elérhető. A darwini tétel érvényesnek mutatkozik: a funkció létrehozza a szervet. A fogyasztói társadalom hozzáteszi a magáét: gépek és funkciók együttesen arra készítetik az ipart és a vásárlót (a két szó valamennyi értelmében), hogy mind mélyebben elkötelezzék magukat a létezés minden vonatkozásának mechanizálása mellett.

Elképzelhető, hogy napjainkban, egészen addig, amíg le nem zárul a mai kor, a technológia fogja betölteni a mítosz szerepét a posztmodern ember számára. Ennek több akadálya is van. A mítosz alapja végső soron a való élet, úgy, ahogy azt konkrét körülmények között, álmainkban, törekvéseinkben, meg nem valósult és meg nem valósítható vágyainkban megéljük. A népek és a gyermekek belefeledkeznek az óriások, törpék, tündérek, ravaszak és áldozatok képzeletbeli világába és elbeszélések, mesék, moralizáló epizódok segítségével összekapcsolják e virtuális lényeket. Bármilyen messzire röphítenek is bennünket ezek a történetek, a viszonyítás mindig a valós tapasztalat marad, jóllehet a képzelet szuggesztivitása lehetővé teszi, hogy egyszerre élhessünk mindkét világban. A tudományos-fantasztikus irodalom a bizonyosság arra, hogy a tudomány és a technológia is képes a képzelet szolgálatába szegődni, ám ebben az esetben csak másféle, „tudományos” kifejezések állnak a

rendelkezésünkre a valóság megjelenítéséhez. Az ember csupán saját, *per definitionem* korlátozott létének tényeit ismeri. Ez azt jelenti, hogy képes játszani ezekkel a tényekkel, képed másként összekapcsolni őket, mint ahogy azt a valóságban látja, képes megnagyobbítani, megszépíteni, megcsonkítani, idealizálni, moralizálni, átalakítani és áthelyezni őket. Röviden azt mondhatjuk, hogy a technológia-mítosz elszegényített változata lenne annak a mítosznak, amelyet ismerünk és gyakorlunk; ahhoz, hogy eljátszhassa a mítosz szerepét, éppen technológiai toldalékától kellene megszabadulnia.

Márpedig, a technológia és a mechanizált ember célja nem az, hogy a tapasztalatot képzeletté változtassa, hanem éppen az, hogy egy olyan világot hozzon létre, amely annyira teljes és elégedett önmagával, hogy másik világot elképzelni, elgondolni sem kíván. Amit a technológia körülöttünk és bennünk kiépít, olyan világ, amelynek egyetlen vágya, hogy önmaga maradjon, mindig azonos és változatlan. Pontosabban arra és csakis arra képes, hogy egyre szaporodó „javított” változatokat hozzon létre, amelyek mind gyorsabbak (járművek, képek továbbítása, kommunikáció, úrutazás), mind nagyobbak, mind hatékonyabbak (mihez képest?), mind látványosabbak, ugyanakkor mind kevésbé emberi léptékűek. Ha kizárjuk a mítoszt és a képzeletet – és velük együtt az irodalmat, a művészetet, a belső felfedezést –, a mechanikus utópiához, az egydimenziójú emberhez, az önmagáért való társadalomhoz érkezünk el. Jelenlegi életünk egyfajta köztes zónában zajlik a teremtett univerzum és a mesterséges univerzum között, ahol tehetetlen tanúi vagyunk annak a folyamatnak, amely az egyiktől a másik felé vezet. A szociológia, de a filozófia és az úgynevezett humán tudományok nagy része is főként e folyamat szakaszainak vizsgálatával foglalkozik: az egyén szerepének, a családmódelnek, a nemi funkciónak, a fogyasztás-munka-szabadidő viszonyainak, a képek tökéletesítésének újjáformálásával, és esetleg az új, ám a kívánt egyformaság érdekében manipulálható lények születésének helyébe lépő klónozással. A várt eredmény – a jövőre nézve egyedül érvényesnek tekintett tudomány – egyrészt az isteni és spontán természet eltörlése, mint amilyen az egyéniség, a nem, a társadalmi kapcsolatok, a család szerkezete, másrészt ezeket – a ma már ócskaságoknak tartott dolgokat – helyettesítendő új, „hatékonyabb” modellek előállításával.<sup>55</sup> Hatékonyabb, mert tudományos: hiszen az átalakulás esetleges kiteljesedésének feltétele a hagyományos ontológia eltörlése és – ez volt Nietzsche szerepe – az immár „emberfeletti” lények (*Übermenschen*) hozzászoktatása ahhoz, hogy az állandó változás törvényei (?) szerint éljenek, egy új „ontológia” szerint, amelynek elemeit az elkövetkező nemzedékeknek kell majd kitalálniuk. Ma még csak első lépéseknél tartunk, az ember, a természet és az emberi természet szétválasztásánál.

<sup>55</sup> E „jövőtudomány” igazi hirdetője az Egyesült Államok, az a társadalom, amely azt állítja magáról, hogy állandó változásban van. Az amerikaiakat a mindig-új, a divat és a most kultusza, az idő (a történelem eltörlése) és a tér meghódítása tartja izgalomban. Az embernek szinte állampolgári kötelessége, hogy alkalmazkodjon a társadalom pillanatnyi állapotához, hogy mindig valami újat hozzon létre, hogy szociálisan mobilis legyen. A teológus, R. Niebuhr azt mondta honfitársairól, hogy amikor elhagyják Európa partjait, meggyőződésük, hogy az eredendő bűnt hagyják a hátuk mögött.

## Nyolcadik fejezet. Epilógus – Befejezés helyett

A mindennapi élettől elválaszthatatlanná vált propaganda a történelem során soha nem ismert gazdagság és bőség benyomását kelti. Maga a múlt megérdemli, hogy egy rövid pillantás erejéig megálljunk mellette, de kizárólag azzal a céllal, hogy összevetve a jelennel lemérhessük a végbement fejlődést. Amit nem veszünk figyelembe, az az, hogy a technológiai kultúra szigorúan egydimenziójú, hogy a transzcendens dimenzióban semmit sem hoz létre, mindössze kitágítja anyagi világunkat a középszerűség és nagyon gyakran a csúfság, valamint a trivialitás szintjén. A technológia és a körülötte kialakuló szokások mind nagyobb kényelmet, sebességet, mind több másodkézből származó tapasztalatot – a mindenütt hemzsegő képeket, melyek mintegy védőfalként állnak az igazság és a néző között – nyújtanak, egyre változatosabb kínálattal, szupermarketekkel, ultra-szupermarketekkel – amilyen az internet – halmoznak el bennünket. Azé a dicsőség, aki olyan új formulát tud kitalálni, amely a lehető legtöbb adatot, információt, nevet, tervet képes a lehető legkisebb helyre összezsúfolni.<sup>56</sup>

Vajon ez a dekadencia? Ne legyünk a használatban lévő terminológia rabjai, ám amikor felsorolják a dekadens korok klasszikus tüneteit, kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy korokban valamennyi jelen van, csak a dolgok, képek, tervek, viták stb. bősége meghamisítja az egész hiteles arculatát. Mi a dekadencia (lásd Periklész, Juvenalis, Burckhardt, Spengler, Riencourt, Toynbee, Max Weber, Huizinga meghatározását), ha nem a szakralitás triviálissá válása, az erkölcsi hedonizmus, az intézmények széthullása, a társadalmi kapcsolatok, a stílus, a magatartásformák felbomlása és barbarizálódása? Márpedig, korunk felvonultatja mindezeket a tüneteket, sőt még kérkedik is velük, hiszen szókincsében ezek a kifejezések az „értékrend átbillenését, visszajára fordulását” jelentik, amelyet Nietzsche úgy hirdetett, mint a történelem második felét. Ennek az átfordulásnak a legelső eredménye nem más, mint a „dekadencia” „reneszánszként” való újraértelmezése.<sup>57</sup>

De térjünk vissza ahhoz, amit korábban mondtunk: a technológiai kultúra semmi olyat sem képes kitalálni, ami kihívás lehetne a lélek számára. Épp ellenkezőleg, tagadja a lélek és a lelki szükségletek létezését, és mechanizmusokkal, cselekvési formulákkal, társadalmilag begyakorolt és a „hogyanra” koncentrááló folyamatokkal helyettesíti őket. Az amerikai posta olyan levélborítékokat árusít, amelyeken a következő felirat olvasható: „A postahivatal a bérmentesítetlen leveleket nem kézbesíti” (*sic*), a bélyegeken pedig a *Love* felirat szerepel. Így zajlik a leghétköznapibb eljárások és az azokhoz folyamodó ember elbizonytalanítása. Bernanos a következőt írta: „A belső élet ellen folytatott többé-kevésbé alattomos küzdelmében a gépek kultúrája nem táplálkozik, legalábbis közvetlenül, semmiféle ideológiai tervből, egyszerűen saját alapelvét védelmezi, amely nem más, mint a cselekvés elsőbbsége. A cselekvés szabadsága semmiféle félelmet nem kelt benne, a gondolat szabadságától viszont retteg.” (*La France contre les robots, – Franciaország a robot ellen – 1947*).<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Említettük már az amerikai szociológus, George Gilder azon megjegyzését, mely szerint a kultúra hamarosan rendkívüli fejlődésen megy keresztül, amikor a miniaturizálás olyan fokra jut, hogy a televízió képernyője az ember ujjának körmére is elfér majd. És rendelkezésünkre fognak állni „a legjobb gondolkodók, zeneszerzők és más nagy emberek”. Érdemes összevetni ezt a megjegyzést Trocki-jével, aki azt jósolta, hogy a kommunista rendszerben az átlagember Arisztotelész szellemi képességeivel bír majd.

<sup>57</sup> Szavak és jelentések hasonló fejre állítását találjuk az IBM egyik, közelmúltban megjelent hirdetésében: „Beszélni a számítógéphez nem az örültség, hanem az intelligencia jele.” Újabb példa a gépek értékelésére.

<sup>58</sup> Tegyük hozzá, hogy az aktivista ideológiákon belül Bernanos, nagyon helyesen, nem tesz különbséget szocializmus és kapitalizmus között.

Mindamellett új humanizmusról beszélnek, amelyet az egész bolygón jelen lévő technológia ihlet. S ez igaz is: a technológia az emberre összpontosítja erőit, de kizárólag a belső életétől, spontaneitásától megfosztott emberre, aki ily módon olyanná válik, mint egy telefonközpont, amely üzeneteket – egyébként a legegyszerűbbeket – fogad és továbbít. Egy másik síkon a mechanizált emberen számos terápiát alkalmaznak, a humanizmus ugyanis manapság szórakozásból és végeérhetetlen showmüsorokból, megelőzendő betegségekből és elkerülendő traumákból áll.<sup>59</sup> Úgy tűnik, mintha a technológiai humanizmus felhasználná az embert ahelyett, hogy nemesebbé tenné, és felemelné őt az isteni közelébe. Ennek az ellenkezője igaz: csak egy kis fogaskerék az utópia hatalmas gépezetében. Valóban, a divatos „humanista” ideológusok aprócska pontnak tekintik a kozmikus futószalagon és annyira lealacsonyítják, hogy végül elveszíti morális tudatát, sőt racionális képességeit. Immanuel Kant megtagadja tőle a *numenon*-nal való találkozást; Marx különböző gazdasági erők eredőjévé teszi meg; Teilhard de Chardin megnyugtatja, hogy sorsát az evolúció irányítja. Mindenütt úgy jelenítik meg az embert, mint valamiféle terméket, mint egy vak monaszt, amely épp csak arra képes, hogy elrendezze környezetét, miközben arra vár, hogy a *mechanizmus* az adott „játéktér” egy másik mezőjébe sodorja.

E sodródás szakaszait *nyitott társadalom*-nak nevezik, amely azonban valójában zárt, mivel a bejutás feltétele ebbe a popperi és humanista paradicsomba az, hogy a polgár megfelelően legyen beprogramozva. Éspedig úgy, hogy elfogadja annak leszűkült választási lehetőségeit. Ha úgy dönt – fűzi hozzá Teilhard atya –, hogy felkapaszkodik az evolúció mozgó vonatára, amely megszabja az útirányt. A dicsőséges végállomás felé haladva a nyitott társadalom kizárólag előre meghatározott létmódot engedélyez, amely két, a mechanizálódással összeférő pólus között zajlik: a gazdaság és a szabadidő között, amelyek egyébként összeolvadással fenyegető állapotban vannak. Természetesen ez a modell érvényes már a *Genezis* óta, és a teremtő Isten mintegy szentesítette is, amikor hat napot dolgozott és a hetedikén megpihent. Ugyanakkor, a robotizált humanizmus új és javított modellt ígért, semmiképp sem valamiféle katasztrofális értékcsökkenést a fényűző és problémamentes társadalom csábító felszíne alatt.

Való igaz, a múlt kulturái fennmaradtak, az alkotásaikat őrző raktárak egyre sokasodnak: múzeumok, kiállítások, fesztiválok, könyvtárak, diszkók, kultúrházak képezik e tárházak mind terebélyesebb hálózatát. Ellentétben azzal, ami a természetvédelem területén történik – a kapitalizmus és a szocializmus egyként rombolja a természetet – jelentős erőfeszítéseket teszünk a művészeti és régészeti közvagyon megóvása érdekében.<sup>60</sup> De fordítsuk csak tekintetünket a kultúrának, a fényűzés korának, az óriás méreteket öltő fogyasztásnak jelenlegi állapota felé, melyek mind-mind a dekadencia elleni védekezés bástyájának mondott nyitott társadalom jellemző tünetei. És mi a helyzet kulturális és erkölcsi programunk alapvető elemeivel? Szóltunk már a vallás, a művészetek, az elit- és tömegkultúra állapotáról, és megkíséreltünk ennek alapján átfogó képet kapni a jelenlegi helyzetről és az előre látható jövőről. Legyen szó bár a vallásról, az egyetemről, a lelkiismeretről, a közvélemény hangjáról, azokról az értékekről, melyeken kortársaink élete nyugszik – feladatunk az, hogy összekössük e nagy realitások uralkodó aspektusait a mindenkori alapokkal. És ekkor szembetaláljuk magunkat a *hivatalossá tett* hedonizmussal, ami teljesen új jelenség a világ társadalmainak történetében. Leszámítva persze a két közismert kivételt, Szodomát és Szübariszt, melyek alaposan megbűnhődtek léhaságukért. E hivatalossá tétel a

<sup>59</sup> Számos amerikai iskolában a balesetek megelőzése végett a tornatermeket puha berendezésekkel szerelik fel. Maga a tanterv is úgy van felépítve, hogy semmiképpen se okozzon „lelki traumát” a diákoknak. Mindenkit „erőfeszítéseiert” jutalmaznak, azért, hogy képességeihez mérten a legjobbat nyújtsa. Íme a programozott középszerűség tökéletes biztosítéka.

<sup>60</sup> Ennek oka talán az, hogy ez a közvagyon az ipari termelés számára teljesen hasznavehetetlen.

bürokratizálódás kísérő jelensége, amely először valamiféle nyilvános vita, majd az azt követő törvényhozás révén valósul meg, előbb félénk, azután művelt értelmiségi, továbbá mérvadó egyházi körök egyre erősödő jóváhagyásától kísérve. Van ebben valami teljesen új, hiszen jóllehet a tiltott vagy csupán leplezett cselekedetek száma megközelítőleg mindig azonos volt, ezek a cselekedetek sohasem voltak képesek arra, hogy felöltsék a hivatalosság látszatát. Társadalmunk abban az értelemben „nyitott”, hogy a magánélet körén belül, illetve a nyilvánosság közterein zajló megnyilatkozások között húzódo fal leomlott és hogy a társadalmat nem óvja többé a megengedett és a tiltott egyértelmű megkülönböztetése.

Az egymást követő generációk – Rousseau, Freud, Marx és Marcuse – által használt terminológia megadta az alaphangot, a többi pedig a pillanatnyi impulzusok, vagyis a divat függvénye. A jómódú fogyasztói társadalmat azok irányítják, akik nem engedik meg maguknak, hogy komolyan vegyék a dolgokat – a kultúra dolgait is beleértve –, aminek következtében a kultúra mélysége csupán hamis látszattá, mesterkelt *bonyolultsággá* silányul. Végző soron egy középszerű, ám csillogó kultúra jön létre, amely a felszínen mozog, ugyanakkor kész egyezsége lépni a rémisztő obszcenitással. Mindezt legjobban olyan, a közelmúltból találmokra válogatott példák szemléltetik, mint a homoszexuális aktusokat fényképező amerikai Mapplethorpe, a feleségét meggyilkoló és azóta is büntetlen filozófus, Althusser, továbbá főként a botrányai révén elhíresült Jane Fonda, sőt Bertolt Brecht is. Az utópista baloldal révén népszerűvé válva egy bizonyos fajta művészet kerül ily módon előtérbe, amelyet avatott és lelkesült propagátorai egy banális és alapjában véve primitív pszichoterápiával elegyítenek. Korunk kulturális *tónus*-ának (szorongással vegyes utópia, a tudatalattinak a telekommunikáció révén korlátlanra vált szabadsága, a kor egyéb „ortodoxiaival” vegyült feminizmus) képviselői ők. Rájuk és még sokakra igaz a hatvanas években rendkívül népszerű Ivan Iljics, e kiugrott jugoszláv-zsidó pap tétele: a helyváltoztatást meggyorsítani hivatott autók számának növekedésével egyenes arányban lassul a közlekedés, mígnem teljesen megbénul. Az iskolák és információk központok számának növekedésével ugyancsak egyenes arányban csökken a kulturális színvonal, és az emberek érzéketlenné válnak a pillanatnyi hírek iránt. A kommunikáció lépten-nyomon meggyilkolja a társalgást és lehetetlenné teszi a tudás elmélyítését.

A technológiai forradalom ily módon egy beszűkült horizontot kínál, jóllehet a világot mind több és több *dolog* népesíti be. A látványosság az olyan illetlen dolgok kombinációjában áll, amelyek egyszersmind kielégítik a szokatlan, a furcsa iránti vágyunkat – gondoljunk csak a klónozásra, vagy a „terhes apuka” Badinter asszony szívének oly kedves gondolatára. Egy ilyen kulturálisnak nevezett kombinációra példa a „lebegő koporsó”, amelynek lényege, hogy egy vaskos köteg dollár fejében a holttestet egy egyszemélyes űrhajóba helyezik és kilövik a világűrbe, hogy immár a Hold társaságában a Föld körül keringjen az idők végezetéig. Érdek nélküli cselekedet? Még csak az sem; egy újjgazdag kürtöli világgá legújabb frivolitását. Ha ez Petronius fülébe jutott volna, Trimalchio egy újabb extravaganciával lett volna gazdagabb.<sup>61</sup>

\*

<sup>61</sup> Íme, a *haszontalanság apoteózisa*, az ipari társadalom programjának („mindig többet!”) nyilvánvaló következménye. Bár ez nem pontos megfelelője az űrkoporsónak, de hasonlóan extravagáns eljárás, ezúttal egy világszerte ismert bank fiókjában. A bőségesen megfizetett alkalmazottak évek óta fáradoznak az opciók matematikai problémájának megoldásán. Feladatuk a lehető legpontosabban meghatározni (az abszolút bizonyossághoz közelítő valószínűség) azt a fiktív helyet, ahol a részvényesek és a biztosítótársaságok opciója nem opció többé, hanem kockázat nélküli befektetés. Filozófiailag ez a fogadás eltörlése, a véletlen megszüntetése. Ugyanakkor ne feledjük, hogy a tudomány kezdetei óta ez az emberek álma.

Mindaz, amit ezeken az oldalakon egy új típusú dekadencia – vagy éppen a valódi dekadencia – megannyi példázatként felvonultattunk, könnyedén összefoglalható egyetlen fogalomban, amely nem más, mint az ember talán végérvényes elidegenedése. Korunk embere nem felebarátainak közösségétől, nem is egy uralkodó ideológiától, ennél radikálisabban, magától az emberi sorstól, a saját gyökereitől idegenedik el, továbbá a gyümölcsseitől mindannak, amit az „emberi létezés” jelent. Ez az elidegenedés nem a „burzsoá” meghasonlása a kommunista párttal szemben, amint az Jean-Paul Sartre színdarabjaiban és regényeiben történik. Elavult dolog ez már, bár ez a fajta „dráma” még egy félszázaddal ezelőtt is divatos volt. Ugyanakkor, Sartre „könyörtelen és a kegyelemtől megfosztott janzenizmusa”<sup>62</sup> ellenére, ott egyetlen ember belső konfliktusáról és alapjában véve az egzisztencialista magány drámájáról volt szó. Az itt szóban forgó elidegenedés egészen más természetű s immár a tragédiát súrolja.

A szóválasztás nem véletlen. Százötven évvel ezelőtt egy magyar szerző, Madách Imre színre vitt egy nagyívű drámai költeményt, amely műfajában új volt, bár témája és hangneme Goethe *Faust*-járá emlékeztetett. Tucatnyi nagyszabású táblán keresztül Lucifer megmutatja Ádámnak a történelem jövőbeni alakulását. *Az ember tragédiájá*-nak tizenkettedik színében Ádám a falanszter lakói között (mások mellett) Michelangelót pillantja meg, aki egyszerű munkásként egyforma széklábakat kénytelen gyártani: íme, a teremtő képzelet sorsa az utilitarista rendszerben. Az utolsó előtti színben Ádám a kihűlt univerzum látványával kényszerül szembesülni.

Amit Madách megjósolt, azóta kétségbeesett kiáltásként hangzik fel a nyugati hanyatlás számos megfigyelőjének szájából, akik között elsősorban is ott találjuk Nietzschét, a letragikusabb, leginkább gyötrődő látnokot. Az imént vázolt téma igen kevés számú variációitól eltekintve ezek a megfigyelők, Dosztojevszkijtől Ortegáig, Spenglertől Zinovjevig valamennyien egyetértenek a hanyatlás diagnózisát, sőt annak szakaszait illetően is: túlzó racionalizmus, messianisztikus haszonelvűség, nyitott társadalom, mely nagy hangon hirdett jelszava ellenére leszűkíti a választási lehetőségeket, kiirtva az emberből az igaz, a jó és a szép utáni vágyat. Ismételjük meg: lehűlést tapasztalunk, amelynek azonban semmi köze sincs egy nap felrobbanásához, hanem teljes egészében a gép hegemoniájából<sup>63</sup> és az emberi világ pusztító deszakralizációjából vezethető le. Symmachusunk cseppet sem volt pesszimista – mint mondtuk, boldog volt –, mert mellette a keresztény Ambrosius és Augustinus felvették a harcot a kultúráért. Egy másik kultúráért, igaz, ám ugyanazokkal a faragott kövekkel, ugyanazokkal a festett emberi és állati teremtményekkel, ugyanazzal a harmóniára való törekvéssel, ugyanazzal a transzcendencia utáni vágygal.

Nem volt az igazi törés. Az események ködén át felsejlik, amint barátként köszönti egymást a város prefektusa és Hippo püspöke. Megnyugtató és máig érvényes az a köszöntés.

---

<sup>62</sup> E szavakat Albert Camus használja egyik levelében, amelyet e sorok írójához intézett harcostársával való nevezetes szakítása kapcsán. A levél 1952. október 3-án kelt.

<sup>63</sup> Lásd Thomas Molnar, *L'hégémonie libérale*, Paris, 1992.



# Lélek és gép. A technológia kísértése

## Első fejezet

Egyre többet hallunk a gépekről, a mindennapi élet mechanizálódásáról, a társadalmi, sőt az emberi struktúrák robotizálódásáról. Vajon a valóság tárul a szemünk elé, vagy csupán a modern szemlélet hatására tekintünk másként, összpontosítunk másként a dolgokra, eseményekre? Lehetetlen erre a kérdésre válaszolni, hiszen az, amit *valós*-ként határozunk meg és az, amit ez utóbbiból leszűrve és belső képernyőnkre kivetítve elképzelünk, egyre inkább összekeveredni látszik. Századunk és kultúránk, végeredményben gondolkodásmódunk úgy vannak megalkotva, hogy gyakorlatilag képtelenek vagyunk kilépni az általuk alkotott keretből, abból a mechanikus keretből, amely ránk erőlteti magát. Ránk erőlteti magát, amikor a dolgok működését tapasztaljuk magunk körül, de akkor is, amikor a bennünket irányító gondolatokból születő benyomásokat rögzítjük. Egyszerűen azt gondoljuk, hogy van körülöttünk, bennünk valamiféle iránytű, amely jelzi észleléseink általános jellegét, és meghatározza számunkra a dolgok lényegét. Mi pedig azonnal összehasonlításokat teszünk: vajon ez azt jelenti, hogy *más civilizációk*, más kultúrák más jelentést akarnak adni a dolgoknak és a dolgokhoz kapcsolódó tapasztalatoknak? Pontosabban, minden „kultúrának” más az időfelfogása: a görögöknél az arany-, ezüst- és vaskor kozmikus hármassága, amelyből nincs menekvés; a keresztényeknél ugyanez a hármasság, mégis mennyire más, hiszen alapja az ártatlanság, a bűn és az üdvözülés; a moderneknél tudatlanság, haladás, abszolút tudás; a marxizmus számára köztulajdon, kizsákmányolás és osztályharc egészen az osztály nélküli társadalom végső győzelméig.

Úgy tetszik, hogy például a középkor jellemző fogalmi és képzeletbeli kerete a *hit* volt, a marxizmusé a *munka*, a görög világé a *harmónia* keresése minden dologban: az egyéni életben, a plasztikus formákban, az államszerkezetben. Azt kell tapasztalnunk, hogy a mi civilizációnk és kultúránk alapja (alapelve, *telosz*-a) pedig nem más, mint a közéleti tevékenység, a munka (annak legtöbb formájában), a társadalmi élet (annak kommunikációs hálózataival együtt), a tudomány, a szabadidő, a politika, vagyis a lét valamennyi aspektusának *mechanizálódása*. Összefoglalva, az embernek az a meggyőződése, hogy a gép mindenre választ kínál, hogy elegendő megfogalmazni az igényt ahhoz, hogy a mechanikus megoldást ügyesen megtaláljuk – akár csak a hit korszakában, amikor az ember azért imádkozott, hogy kérése meghalgtassék. Nem kívánom összehasonlítani a két mechanizmust, mindössze azt állapítom meg, hogy mindkettő mélységes igénynek tesz eleget, legalábbis az azonos kultúrához tartozó emberek gondolkodásában.<sup>64</sup>

Ezen a ponton a következő nyilvánvaló kérdés merül fel: Szabad-e tágabb, nagyobb szabású *kultúrákról* beszélnünk, mint amelyek csupán néhány évtizedet vagy évszázadot ölelnek fel? Nem tudjuk, hiszen általában híján vagyunk a valódi távlatoknak, beletemetkezünk a *hic et nunc*-ba. Másfelől azonban vannak támpontjaink, amelyeket az eszmetörténetben találunk meg. E támpontok megsokszorozódása és fokozatos egybeesése azt eredményezi, hogy a történelmi folyamat mind vastagabb és mind határozottabb vonalak mentén rajzolódik ki, mígnem ezek az *erővonalak* végül uralkodni kezdenek fölöttünk és meghatároznak bennünket. És mit tapasztalunk általános és szó szerint betolakodó

<sup>64</sup> Itt jegyezzük meg, hogy minden egyes kultúrának megvan a maga embertípusa: a lovag, a nemesember (*honnête homme*), a tragikus lázadó, az üzletember. Gondoljunk csak Diderot hősére, Rameau unokaöccsére, aki, bár ravasz ügyeskedőként jelenik meg, mégis önmagát analizálja.

tendenciaként? Azt, hogy a mechanizálódás nem csupán az aktualitás egyik önkényesen kiválasztott vonása – egyfajta hirtelen „robotizálás” –, hanem egy mind tágabb és tolakodóbb áramlat, amely a könnyedén azonosítható, mi több, ismert és régóta megtapasztalt múltból tör elő. Következésképp szögezzük le, hogy a mechanizálódás mint történelmi és kulturális jelenség nem jelenhet meg áttekinthető múlt nélkül és bizonytalan jövő mellett; a kezdetektől fogva meghatározza és uralja kultúránkat, és azzal kecsegtet, hogy hosszú távra megbélyegzi. Így, amikor a gépek ide-oda lökdösnek bennünket, félreérthetetlen jeleket hordoznak, amelyeket, történelmi és adott esetben metafizikai jelentőségük szerint, a mi feladatunk megérteni.

A XX. század végén és a velejáró „világvége-várás” éveiben a könyörtelen mechanizálódás szakaszába léptünk, amelyet immár nem lehet csupán „áramlatnak” nevezni. Ez persze nem azt jelenti, hogy kizárólag rossz oldala volna. A gép számos felhasználónak és szemlélőnek örömet okoz, s ez mindig is így volt, még a tudomány szisztematizálása előtt is. A technika korszaka mindig létezett. Feladatunk e fejezetben felvázolni a *gép-principium* jelenlétét és fejlődését a Nyugat történelme során. Valójában nem akadályok, megszakítások nélküli fejlődésről van szó. A nyugati gondolkodás jellegzetessége éppen az, hogy időről időre felfüggeszti a nagy mozgalmakat, ellenáramlatokat, és antitéziseket hoz létre, a szembeállítás révén bírál, kitérőkön és kerülőutakon halad. Érdekes például megfigyelni, hogy időszámításunk előtt 500 körül a premechanizálás nagy mozgalmát – Leukipposz, Démokritosz, Püthagorasz, a milétoszi gondolkodók – egészen új dimenzió felé térítette el Szókratész, a tragikus szerzők, a költők, sőt néhány államférfi és jogász. Ez a kitérő a moralisták műve volt, mintha Szókratész és a többiek megsejtették volna a gép és a mechanisztikus mozgalom térhódításának kérlelhetetlenségét. Egy másik mozgalom indult így útnak, amely aztán nemcsak a hellén bölcsesség utolsó hullámában tudott uralkodóvá válni, hanem folytatódott a kereszténységben és a római *ökuméné* többi vallásában is. Marcus Aurelius és Plótinosz számára mozgósító erejűvé válik majd az a szókratészi lendület, amelyet Platón kihasználatlanul hagyott.

De térjünk vissza a mechanizálódás tüneteire és eredetéhez, amely utóbbit bizonyos gondolkodásmódban találunk meg. Első látásra és különösképp az archaikus szellem számára, amely szeretne szakítani a dolgok és az istenek közvetlen kapcsolatának gondolatával, az egyetlen lehetőséget a *számolás* jelenti, a szisztematizálás és az absztrakció s végül az elképzelt mechanizmus, amely pótolja magukat a dolgokat, sőt egy tökéletesített változatban jeleníti meg őket. Démokritosz annak a gondolkodónak az archetípusa, aki ily módon a megfigyelés és a tapasztalat sokféleségét, a formák, színek, súlyok, egyszóval a természetes élet változatosságát számok és mozgások eredményeként írja le. Az egyik atom ugyanúgy létezik és viselkedik, mint a másik, kettejük elrendezése – amely elrendezést a „tudomány” képes szisztematizálni – határozza meg, hogy mint *simulacrum* (a tárgyról levált másolat) milyen tárgy jelenik meg érzékszerveink előtt. Maguk az elrendeződések pedig nyomások, erők, szabályozott elmozdulások, vonzások és taszítások eredményei. Ettől a pillanattól kezdve logikus a külvilágot és az univerzumot gépekként felfognunk és megjósolnunk a pillanatot, amikor a tudományos fejlődés lehetővé teszi, hogy magunk építsük fel és utánozzuk őket.

A gép ekképpen hatolt be az elképezhető, tehát a lehetséges, sőt a kívánatos területére, mivel a puszta spekulációhoz képest megvolt az az előnye, hogy konkretizálni és tárgyiasítani tudta a számolás eredményeit. *Tévedhetetlen mintá-jává* vált mindannak, ami *van* (ideális formájában) és annak, ami lehetne. Nem hangsúlyozom különösképp, hogy Démokritosz volt ennek a megfogalmazója; Parmenidész ugyanezekre a következtetésekre jut: az univerzum (az Egész) egyensúlyban van, egyenlő önmagával, mozdulatlan, tökéletes, egy és egyetlen. Ugyanígy Platón, akinél a matematikai szenvedélyt találjuk meg, azt a legfőbb bölcsességet, amelyet az ember akkor képes megvalósítani (az erkölcs és a politika terén), amikor valódi

hivatását gyakorolja, vagyis elmerül a számok birodalmában. Mi a platóni állam, ez az „utópia”, ha nem egy olyan *társadalmi mechanizmus* beindítása (lévén hogy a korábbi történelem eltöröltetett), amely szilárd, egyszer s mindenkorra rögzítve van és a kozmosz örök törvényei által megszabott mozgások szerint működik?

Parmenidész, Démokritosz, Platón, Püthagorasz örököse először is Aristotelész, azután az eleai filozófia. Arisztotelész számára az eszmény a pontos, szupralunáris mozgás szférájában található. E mozgás, amelyet változatlan törvények irányítanak, mindenekelőtt matematikai jellegű, az ember számára megfoghatatlan, tehát semmiféle gép által nem reprodukálható. Ez a felfogás tette lehetővé két évezreden keresztül egy dualista világ elgondolását, illetve annak elfogadását, hogy létezik egy szublunáris világ, amely nem törekszik a tökéletességre, de aláveti magát annak és utánozza azt. A kereszténység szintén magáévá teszi ezt a gondolatot, kivéve a világ eredetére vonatkozó magyarázatoktól. Másfelől, Parmenidész és a többiek másik örököse az eleai filozófia. E tanítás szerint a valóság nem azonos az érzékeléssel; a meleg, a hideg, a színek stb. csupán szubjektív benyomások. A gondolat valódi tárgya az azonosság, vagyis a külső és a belső pontos megfelelése. A sztoikus tétel pedig – írja Szabó A. az *Existentia* című folyóiratban – közvetlenül Platónnak az empirikus kutatással szembeni gyanakvásából ered. Marad a matematika mint az evidencia forrásának kiváltságos helyzete.

Az ókori tudás mind inkább két részre szakad. Egyfelől ott van Szókratész kísérlete arra, hogy a dolgokat visszavezesse a belső emberre, ahol is a központban a mindenfajta tapasztalatokban gazdag ember áll, akit ugyanakkor megoszt az élettapasztalat és a *daimón*, azaz az erkölcsi tudat mint egyfajta második *én*. Maga Platón, akinek álláspontja e tekintetben nem egyöntetű, olyan „démonban” hisz, amely mindig a jó irányt keresvén mechanikusan reagál; ugyanakkor Platón igen türelmetlen a dolgok megismerésének szókratészi útjával kapcsolatban, amelynek lényege egyfajta irányított kipróbálás, és a külső mechanizmus vonzza inkább, az az utópia, amelyet Szürakuszában készül majdan megvalósítani.

Egész könyvtárakat írtak már arról a kérdésről, hogy a görögök miért nem voltak találékonyabbak, felhalmozott tudásukon üldögélve miért nem jutott eszükbe, hogy gépeket konstruáljanak. A rabszolgaság intézményét okolták ezért, amely állítólag haszontalanná tette a gépet, mivel ez utóbbi fenntartása költségesebb volt, mint egy rabszolgáé. Téves válasz, de legalábbis nagyban túlzó. Köztudomású, hogy a rabszolgaság megszűnte után még századokon át nem léteztek gépek, nevezetesen a Róma bukása és az ipari forradalom között eltelt több mint ezer évben. Az igazság, úgy tetszik, az, hogy a mechanizálódás egy filozófiailag választott szellemi út, amelynek során a teológia (Istenszemlélet) éppolyan fontos szerepet játszik, mint a nyersanyagok hozzáférhetősége és a felhasználás ésszerűsége. Röviden azt mondhatjuk, hogy akkor lépünk a mechanizálódás és a gépek útjára, amikor az istenektől és más, jótékony vagy rossz szándékú erőktől és géniuszoktól megfosztott univerzum a maga materiális póreségében, élettelenül és jelentés nélkül mutatkozik meg előttünk.

Platón azért vonzódik a matematikához, mert ott találja meg a tiszta tudást, amelyet még nem szennyeztek be az erkölcsön-kívüli elemek. *Humanismus und Technik* (Humanizmus és technika) című írásában Tilman Krischer azt írja, hogy az antik és modern tudomány két különböző társadalmi osztály terméke: az előbbi a kétezzi munkát megvető polgároknak, míg az utóbbi maguknak a munkásoknak köszönheti létét, akik a saját, munkájuk során szerzett tapasztalataikat is felhasználhatták.<sup>65</sup> Ugyanakkor nem logikusabb-e azt gondolnunk, hogy Ptolemaiosz és Galilei pontosan ugyanazt az isteneitől megfosztott világot szemlélte, s közben egyikük az egyik arisztotelészi előfeltevés (ideális, mozdulatlan világ), másikuk pedig

<sup>65</sup> *Existentia*, V. köt., 1995, Budapest/Szeged.

egy földi és földön kívüli mechanizmussal egyaránt összeegyeztethető, mozgásban lévő isteni akarat befolyása alá került? Miért e szemléletbeli/felfogásbeli különbség? Vajon nem arról van-e szó, hogy időközben a személyes Isten az univerzumot homogén látásmódnak vetette alá, amelyben eltűntek a minőségi különbségek és velük együtt a világűrbe kivetített képzelet? A mitológia istenei személyek voltak (felsőbbrendű emberek, szörnyek, bírák), ami elegendő volt a képzelet/tudás megalapozásához. A keresztények és Platón Istene inkább a szabadság fölött álló erő volt. Az, hogy rendszert, pontos és megbízható mechanizmust csináltak belőle, cseppet sem mondott ellent az ember által nehezen elfogadott mindenhatóságának, eltekintve a teológia kategorikus megítélésétől.

A régiek kétségbeesetten kutattak valami után, ami képes volna biztosítani a kozmosz működésének stabilitását. Az istenek erre nem voltak alkalmasak, mivel túlságosan álhatatlanok, szeszélyesek, csapongóak és határozatlanok voltak. A filozófusok kezdettől fogva igyekeztek megszabadulni tőlük és lejártni őket, s helyettük vagy a mozdulatlan abszolútumot (Parmenidész) vagy a mozgásában megbízható univerzumot keresték, amely mindig ugyanaz és egy adott törvény szerint működik, vagyis végeredményben egy soha el nem romló mechanizmus. Arisztotelész vagy Démokritosz (az előbbi igen nagyra becsülte ez utóbbit) a maguk módján ezt a princípiumot keresik, olyannyira, hogy képesek lettek volna felállítani akár az univerzum, akár egy kisebb, ám annál tevékenyebb rész alapsémáját. Márpedig, szinte felesleges volt ezt a munkát elvégezni, tekintve, hogy az intelligencia legfőbb kérdésére már meglették a választ: a kozmikus modellt s ezen belül az emberi modellt már ismerték.

Ugyanez a helyzet a keresztény gondolkodással. Mi a titok szerepe, és milyen szándék akarja megszüntetni? A keresztény ember a pogány vallások nagy trónfosztójaként és az égi mozgások nagy leegyszerűsítőjeként jelenik meg.<sup>66</sup> Attól kezdve, hogy a kozmosz egy majdhogynem üres térré válik, amelyben hatalmas kődarabok repülnek, ütköznek össze és robbannak fel, az ember magától értetődően igyekszik feltérképezni az egészet, és felállítani annak mechanikus modelljét. (Az újságok szinte naponta új modellt kínálnak.) Elképzelhetjük a jövő gyermekét, amint szobájában a kozmosz miniatürizált modelljével játszik, amely a felnőtteket is kielégítő hűséggel ábrázolja az Egészet, ahogyan azt a művével elégedett Isten látja. Át kellene írni az egész katekizmust.

Több-kevesebb késéssel a filozófia, a tudomány, az Istenről való beszéd is az abszolút racionalitás útjára lépett. Ez az út előre látható volt, még ha vele párhuzamosan más kutatási irányok is foglalkoztatták a gondolkodókat. A meditáció, a költészet, az erkölcsan azonban korántsem tűnt el teljesen, bizonyosággal arra, hogy az emberi intelligencia nem redukálható a mechanika törvényeire s hogy a redukció legalábbis az első számú kísértés marad. Nicolaus Cusanus például annál is inkább jellemző egyénisége a gondolkodás mechanika felé való fejlődésének, mivel érintetlenül hagyja a „belső embert”, a hit emberét, a misztikust, a művészt. Ugyanakkor Cusanusnál Isten a Végtelen matematikai fogalmaként jelenik meg, amelyet az ember akkor lesz képes utolérni – tulajdonképpen behozni a lemaradását –, amikor maga is végtelenné válik. Ekként valósítva meg e földi világban mindazt, amit az isteni hatalom magában foglal, ám anélkül, hogy ez a tudományos nyelvezetben megjelenne. Az eszmény ily módon a tudás (isten-emberi öntudat) kiterjesztése és elmélyítése a tökéletesség eléréséig. Amint ezt sikerül elérni, az a séma, amelyhez a tudomány embere – akit istenfélőnek kell képzelnünk – hozzájárult, tökéletes egészet alkot. Ha ez a tökéletesség mégsem valósulna meg – Nicolaus Cusanus „tudós tudatlanságról” beszél –, annak oka az Isten és teremtménye, az ember között továbbra is meglévő távolság. Egyfajta

<sup>66</sup> Lásd Thomas Molnar, *The Pagan Temptation*, Eerdmans, Michigan, 1987.

munkamegosztás van itt: a tudatlan, mégis tudós ember találja ki és teljesíti be fokról fokra Isten szándékait. Az ember fensőbb hivatása a kivitelezés.

Ez az együttműködés Isten mint első matematikus és az univerzális mechanikát bevégző ember között az univerzumot irányító és magyarázó törvények diktálta oksági viszonyok szerint teljesebbé válik. A gép valójában egy ok/okozat konkrét megvalósulása, nem pedig szükségképpen előre feltett dolog. Az univerzum matematizálásának csábító gondolata nyilvánvalóan megelőzte a gép megjelenését s ez a matematizálás elsősorban a kauzalitás elvét alkalmazza. Mint ahogy Hans Blumenberg írja, a kauzalitás fogalma – a makro- és a mikrorealitásban<sup>67</sup> – alakítja episztemológiánkat, s a modernség javára felszámol minden kapcsolatot a hagyományos tekintélyekkel.

A gép, e végső eszmény képe rajzolódik ki Descartes szavaiban is. „...ama spekulatív filozófia helyett, melyet az iskolákban tanítanak, található egy más, gyakorlati filozófiát, mely a tűznek, víznek, levegőnek, csillagoknak s a körülöttünk levő egyéb dolgoknak erejével s működésével olyképpen ismertet meg bennünket, hogy mesterembereink különböző mesterségeit sem ismerjük határozottabban, s hogy ennek a gyakorlati filozófiának a segítségével ezeket az erőket s működéseiket, úgy mint a mesteremberek a mesterségeket, mindenre fölhasználhatnók, amire alkalmasak s ezáltal a természetnek mintegy uraivá s birtokosaivá tehetnők magunkat.”<sup>68</sup> Tudjuk, hogy Mersenne abbé – barátja és munkatársa tudományos vállalkozásában – helyeselte Descartes munkálkodását, akinek személyében a szabadgondolkodás elleni stratégia megvalósulását látta. Azok a gondolkodók, akik a padovai egyetemen magukévá tették Démokritosz, Epikurosz, Lucretius materializmusát, az univerzum véletlenszerű létrejöttével szemben az isteni teremtés, azaz egy racionális isteni terv gondolatával. Mersenne abbé és Descartes egy mechanikailag tökéletes univerzumban látta a libertinus eszmék cáfolatát, amelyekkel nem sokkal később Pascal is harcba szállt.<sup>69</sup>

Megint, akárcsak Szókratész korában, annak lehetünk tanúi, hogy a nyugati filozófia két irányzatra szakad. A Descartes által (igaz, némileg tétován) képviselt konceptuális mechanizáció azután uralkodó irányzattá vált; Pascal viszont felismerte a geometriai szellem kísértését az emberi dolgokban. De miért a géphez való vonzódás? Feltételezhetnénk, hogy az új tevékenységi ágak, a tengeri hajózás, a bányászat, a közlekedési eszközök tökéletesedése, a professzionális hadviselés különböző technikák elsajátítását tették szükségessé, amelyek eredménye a mind pontosabb és megbízhatóbb modellek készítése lett. De fordítsuk meg a gondolatmenetet: a vallás területén felmerülő kételyek arra indították az embert, hogy másutt, a teremtmény szintjén keressen magának bizonyosságokat. Az abszolút tudásra törekedett, amelynek immár nem Isten volt a letéteményese. Abszolút tudásra először az egzakt tudományokban, azután más területeken is: a társadalmat mozgató törvényekben, amelyek megszabják a világi erkölcsöt, a történelem, a politika, a pedagógia szabályait. Az a képzet, hogy minden mechanikusan történik – a naprendszerrel a szenvedély játékaival, Montaigne, La Rochefoucauld, Shaftesbury és maga Descartes –, azt az új képzetet vont maga után, mely szerint ebben a világban a gép ott van minden művelet kezdetén és végén. S hogy amint ezek a műveletek leegyszerűsödnek (lásd a mechanikus órát), az ember felhasználhatja őket álmai és terveik megvalósításához. Annál is inkább, mivel a mechanika ellentéte a *véletlen*, amely mindig félelemmel töltötte el a nyugati embert. Amint azt fentebb már megjegyeztük,

<sup>67</sup> *Die Legitimität des Neuzeit* (Az újkor legitimitása) – Ez az értelmezés egészen addig érvényben maradt, amíg Max Planck felfedezte a kvantumfizikát.

<sup>68</sup> *Értekezés a módszerről*, Budapest, 1991, (fordította Alexander Bernát).

<sup>69</sup> Csak éppen Pascal távolabb látott, mint Descartes és Mersenne, megértette, hogy a mechanikus filozófia egy másik veszélyhez vezethet, a geometrikus szellemhez, azaz ugyanarra az eredményre, mint a szabadgondolkodók vagy „libertinusok”.

Descartes elhatárolódott a szeszélyes Istentől, aki mindenhatóságában megtehetné, hogy a szellemi műveletek nem várt eredményekre vezessenek, és hogy a jó és a rossz hirtelen egészen más jelentést kapjon, mint ami a Tízparancsolatban megjelenik.

Mindent összevéve a gép ellentéte a véletlen, ahogyan Jacques Monod mondaná. A szükségyszerűség megtestesülése, hiszen a gép azonnal tönkremegy, amint működésében nem követi a mechanika törvényeit. Érthető, hogy a modern kor kezdetén az antropomorf Isten, a Biblia és a mitológiák Istene átadta helyét az embernek (egyébként ez a humanizmus egyik tanulsága), aki gondolkodik és cselekszik, és nem tehetné meg, hogy ne kövesse a mechanika törvényeit, amelyeket maga állított fel. S ez fokozatosan minden területen megfigyelhető: a laboratóriumban, a boncasztalon, a társadalomban, vonzódásaiban és ellenszenveiben. Maga Descartes megveti a véletlenszerűen, előzetes terv nélkül, szervezetlenül épített városokat. A Leon Battista Albertit követő itáliai építészek mellett ő az első városrendező. A reneszánsz kori itáliaiak az ideális városban (például Campanella) egyfajta kollektív talizmánt láttak, amelyet a kozmikus erők formálnak. John Polkinghorne – anglikán pap és egyszersmind képzett atomfizikus – közelmúltban közelmúltban megjelent írásában megerősíti ezt az elgondolást: „Ha az emberi életnek meg kellett jelennie, ehhez a természetes kiválasztódás nem lehetett elegendő; ezzel szemben az ősrobbanás pillanatától kezdve a fizika törvényei beprogramozásának a lehető legnagyobb pontossággal kellett történniük. A mű konstansainak legparányibb megváltoztatása lehetetlenné tette volna az élet kialakulását.”<sup>70</sup> A lényeg ebben a mondatban érhető tetten: egy programozó erő (Isten?) feltételezése, illetve egy olyan modell léte, amelynek megfelelően végbemegy az egyszer beindított művelet. A gépuniverzum, annak szerkezete és alkotója mintegy *bizonyítéka* annak, hogy nem lehetett más eredmény, mint az univerzum mai állapota.

Hogy ide eljuthassunk, szemléljük meg egy pillanatra a mechanisztikus illúziót s az általa előírt forgatókönyvet. E kozmológia kezdetén a „forgatókönyvírók” kénytelenek voltak megtisztítani a héber égi világot az azt benépesítő, főleg iráni eredetű istenségektől. Olyannyira, hogy a kereszténységben csupán egyetlen mindenható Isten maradt, s ő is leginkább valamiféle közvetítői szerepben. Semmilyen félig független entitást nem lehetett volna ennél jobban elgondolni, és elegendő volt ezt a mozgató-Istent „nagy mechanikusnak”, „nagy órásmasternek” nevezni, hogy a gép máris azonosuljon annak legfőbb attribútumával, az abszolút tudással. Ettől kezdve a perzsa eredetű istenségek visszatérhettek száműzetésükből; nem úgy, mint közvetítők Isten és az emberek között, hanem mint gépek, azaz a programozó törvényeinek végrehajtói. A gép rendkívüli tekintélyre tett szert; nem meglepő, ha a következő szakasz, azaz a miénk már az embert helyettesíteni képes intelligens gépekről álmodik. Új kozmológiát kellene kidolgozni ahhoz, hogy meg lehessen változtatni ezt a szemléletet.

Ha Isten, mint ahogyan rémálmaiban Descartes feltételezte, a „hazugság démona”, aki megtéveszt bennünket, akkor megint csak a gép menthetne meg minket e tévedéstől. A gép független az isteni szándékoktól, egy tiszta törvény szerint működik, a részekhez kapcsolt további részek törvénye szerint. Immanuel Kant biztosított minket efelől, egyfajta alapvető megértésre való készséget feltételezve az emberi értelem szövege és a dolgokra vonatkozó percepciónk között. Amint azt Georges Steiner<sup>71</sup> megjegyezte, Kant nem tudta bizonyítani ezt a posztulátumot, mégis képes volt felszámolni minden metafizikát, következésképp Isten gondolatát. A gép maradt a jelentés egyedüli megőrzője, a végszó, mint azelőtt a kinyilatkoztatás.

<sup>70</sup> *Belief in God in an Age of Science*, (Istenhit a tudomány korában), John Polkinghorne, Yale University, 1998.

<sup>71</sup> *Réelles présences*, (Valós evidenciák), Gallimard, 254. o.

## Második fejezet

A nyugati filozófia kezdeteitől fogva a tudományt célozza meg. Manapság előszeretettel vélekedünk úgy, hogy A) a (irodalmi és filozófiai) kultúrának és a tudománynak találkoznia kellene, sőt össze kellene olvadniuk, illetve hogy B) egy feltételezett egység kétfelé szakadása a kizárólag irodalmi jellegű kultúra hibájául róható fel. Valójában téves ez a vélemény, amely talán azzal a mai divattal függ össze, hogy mindenütt a konszenzust keressük. Hiszen a dolgok természetéből fakadt, hogy a filozófiai gondolkodást túl gyakran megkísértette a vágy, hogy tudományossá, azaz egzakttá és kiszámíthatóvá váljék, miközben a tudomány és a tudósok úgy tekintettek a „kultúrára”, mint későn érő rokonra.

Volt ebben némi végzetszerűség. A tudás általános fejlődésével egy időben a tudományos vállalkozást tápláló ismeretek is fokról fokra, látványosan bővültek és gyarapodtak, miközben a logika és a tapasztalat minden pillanatban nagyobb fokú matematizálást tett szükségessé. Ez alól még a leginkább intuitív gondolkodók, mint Nicolaus Cusanus, Pascal, Bergson sem voltak kivételek. A közeli vagy távoli eszmény a mechanizmus lett, amely kicsinyített, ám nem kevésbé pontos modellje volt mindannak, ami nagyban az univerzumban vagy a társadalomban történt. A mechanikus modellhez való ilyenén ragaszkodásnak két végletes megvalósulását találjuk: az egyik a *perpetuum mobile*, évszázadok óta az emberiség álma, melynek lényege a mozgással ellentétes tényezők nullára redukálása; a másik pedig az *intelligens gép*, azaz az anyag adaptálása a szellemhez, vagy ha úgy tetszik, az anyag intellektualizálása. Mindkét esetben átlépnénk az ember lényegi kettősségéből fakadó korlátokat. Ez a túllépés pedig már a telekommunikációban alkalmazott új technológiák sajátja.

Hosszú évszázadokon keresztül a tudományos gondolkodás az emberek közötti akadálytalan, szabad és azonnali kommunikációt célozta meg. Ezt ma *átláthatóság*-nak nevezzük, ami nem más, mint az akadályok eltávolítása az emberi testvériességhez vezető kölcsönös megértés útjából. Az egység eszménye nem pusztán a felebaráti szeretet törekvése, hanem éppígy a gondolatok, gyakorlati tanácsok és természetesen az ismeretek átadásának szándéka is. Sőt többről van szó, minthogy a tudomány is a civilizált élet támaszaként jelent meg: a Darwin és Einstein előtti tudomány szinte profetikus és emblematisztikus alakja, Newton által felismert, galaktikus hálózathoz hasonló társadalmi hálózatról. Ha nem is erre törekedett, Newton megvalósította az emberiségnek azt az álmát, hogy megmagyarázza a csillagközi viszonyok, következésképp a világegyetem valamennyi objektumának természetét. Miután a gravitációs erő ily módon megoldotta a legnagyobb rejtélyt, már csak az maradt hátra, hogy az angol tudós elméletét a társadalomra és annak mozgástörvényeire is alkalmazzák. Miért ne tennénk fel, hogy az égi mechanika mintájára létezik egyfajta társadalmi mechanizmus, amelyet az univerzumban mindenütt jelen lévő és mindenütt azonos erők irányítanak, teszi fel a kérdést Auguste Comte (és vele szinte egy időben mások is, mint például Bentham, Malthus). A kozmosz egységének és kohéziójának feltevését gyorsan követte a társadalom (az emberek egysége és kohéziója) tudományának megteremtése, amelyet Comte *szociológiá*-nak nevezett.<sup>72</sup> Ez pedig kezdettől fogva igyekezett felállítani a társadalom jellemző mozgásainak paramétereit, amelyek ugyanakkor hozzájárulhattak e mozgásoknak a társadalmi fejlődés szolgálatába állításához. Megszületett a modern kommunikáció a maga imperativusaival: a tér és az idő meghódításával, a gyorsasággal, a lerövidítéssel (telefon,

<sup>72</sup> Tegyük hozzá, hogy e tudomány, a mechanisztikus minősítésre törekvő szociológia egyik őse az anatómia volt. Az antikvitástól egészen a XVII. századig frissen eltemetett holttesteket ástak ki és különböző kísérleteket végeztek fegyenceken és állatokon, hogy lokalizálják az élet központját és az automatizmusok titkait. Ismeretes az is, hogy Descartes gépeknek tartotta az állatokat.

morzejelek, egyidejűség). Végeredményben arról volt szó, amit ma a fent említett átláthatóságnak nevezünk: az elválasztó falak lebontása, az üzenettovábbítás, melynek eszményi állapotában az ember egyszerre *közlő és befogadó*.

Ez bizony gépek bolygó méretű hálózatát feltételezi, amelyben a még egyéni hálózatok a nagy hálózathoz csatlakoznak annak érdekében, hogy mindenki egyformán legyen informálva, integrálva és összehangolva, hogy ugyanahhoz a tartalomhoz juthasson hozzá.<sup>73</sup> Hiába ideologikus a hátsó gondolat, a megvalósítás attól még mechanikus marad: ugyanabban a pillanatban mindenki ugyanarra gondoljon, mindenki ugyanazon terv megvalósítása érdekében legyen lelkesíthető és mozgósítható, szűnjenek meg a nyelvi és kulturális akadályok. Úgy tetszik, minden jelentős technika, amelyek összességét *civilizáció*-nak nevezzük, nagyrészt a mechanika, a földművelés, az urbanizáció, az ipar, a modern technológia segítségével jöhetett létre. Ám a különbség a múltbeli technikákhoz képest az, hogy azok a vallás és a *kultúra földjén* termettek, s hogy mítoszok, elbeszélések, legendák, oltalmazó istenek és költői elemek születése kísérte őket. Ezzel szemben a modern mechanizálódásnak van egy tana – a technológiában a *lógia* –, amely nem hivatkozik semmiféle transzcendenciára, és egyfajta önigazolásul szolgál. A modern technológia minden pillanatban legitimálja Marx központi gondolatát: a társadalom története nem más, mint az *élettelen anyag* és az *ember-anyag* között fennálló viszony krónikája. A végállomás az az imaginárius tartomány, amelyben az anyag-szubsztancia e két változata egybeolvad, ahol a mechanikus munka a megvalósítás fő tényezője.

Mindez egyre inkább megerősíti a gép kizárólagos szerepét az egyre szaporodó emberi tevékenységekben. Egyik dolog a másikhoz vezet: a logika, legalábbis a nyugati logika a mechanizálás mind határozottabb kiterjesztését diktálja – gondoljunk csak az óraművekre, a szökökutakra a kastélyparkokban, a napórára, a szekrények és trezorok záraira vagy egyszerűen a ruhadarabokra. Tágabb összefüggésben azt látjuk, hogy miközben az ipari tevékenység csupán felhasználta a gépeket, a tudomány minden ága újabb és újabb fejtörőket talál ki, amelyeket egyedül a gépek képesek megoldani. A nyugati világ történelmét úgy is le lehetne írni, mint állandó megoldáskeresést ott, ahol pedig még fel sem merült a probléma, illetve pontosan meg sem fogalmazódott a kérdés.<sup>74</sup> A polihisztor zsenik, mint amilyen Archimédész vagy Leonardo volt, minden területen tevékenykedtek – a kórháztól a csatatérig –, s közben papíron olyan hadi- vagy békés gépezeteket álmodtak meg, amelyekre ugyan még semmiféle igény sem volt, ám pusztán létük irányt szabott az ábrándoknak és a tetteknek.

Az általános kultúra tendenciái tovább erősítették a mechanikus értelmezést, mint a képzelet játékát a valóság küszöbén. Egyfelől ott voltak a közvetlen népszerűsítők, mint Jules Verne s még jóval őelőtte Kempelen Farkas, aki a bécsi udvarban mutatta be sakkozó gépét Mária Terézia idejében. Arra gyanakodtak (a XVIII. században járunk, amely Guillotin doktor gépezetének bizonyos értelemben vett népszerűségével zárult), hogy egy tehetséges játékos rejtőzik a gép belsejében, ami azt jelzi, hogy az emberek nem egykönnyen fogadják a pusztán gépet, antropomorfizmusuk a személyes elemet keresi benne. 1800 körül jelenik meg a *ház-gép*, geometrikus alakzatok, kockák, gömbök, háromszögek felhasználásával. Mint Hans Sedlmayr megjegyzi, a gépkultusz fontos állomása ez, s egyben alapvető inspirációs forrása

<sup>73</sup> Azt hangoztatják, hogy pluralizmus érvényesül a tartalomban, a programozásban, a választásokban, úgyhogy a néző, a hallgató, a részt vevő különböző oktatásban, nevelésben, tájékoztatásban részesülhet. A gyakorlatban a kommunikáció legnépszerűbb válfaja – ez azonban aligha jelent minőséget – modellként szolgál; a többi változat és csatorna csupán utánpótlás.

<sup>74</sup> Nemrég megjelent *The Way of the World* című művében David Fromkin azt a tételt fogalmazza meg, mely szerint a világ „neveltetése” a primitív társadalmaktól a mechanikus, demokratikus és boldog civilizáció gazdagsága felé halad. Tipikus tétel ez egy olyan társadalom tagjától, amely a történelem csúcsának tartja magát és amely szeretné lezárni ezt a történelmet, mert úgy véli, azon túl semmi sincs. A hasonlóság Francis Fukuyama egy évtizeddel korábbi írásaival feltűnő, ám cseppet sem meglepő.



is. Mintha cölöpökön állnának ezek az építmények, nincs többé érezhető kapcsolat az ember és az anyaföld között, miután az előbbi kinyilvánította függetlenségét. Nincs már messze a repülőgép, az úrállomások, a csillagközi utazás.

Az ezt követő két évszázad során az ember az írott kultúra és a dolgok mechanisztikus látásmódjának fúzióját ünnepli. Kant felhívja a figyelmet a metafizikai háttér nélküli jelenségek legitimitására, ami a tudományok, de a kultúra területén is forradalomhoz vezet. Amikor azt mondom, kultúra, bizonyos alapelvekhez, illetve ezek nyomában a megkerülhetetlen s e distinkciót megérdemlő civilizációhoz való kötődést értem rajta. (Ez az, amit ma az „értékek” elnevezéssel illetünk.) Márpedig korunk kultúrája a mechanizálódásra való hajlamot erősíti, amely lavinaként zúdul ránk mindent magával ragadva, ami csak az útjába kerül. Először is mindennapi életünket mindinkább meghatározzák a gépek: ott vannak, amikor testünket ápoljuk, az utazás során (lift, autó, metró, elektromos jelzések), a munkában, a szabadidőben, a tájékozódásban. Lehetetlen, hogy ez a folyamat ne váljék láthatatlan és tudattalan modellé, amely minden pillanatban kéznél van. Lehetetlen, hogy ne arra neveljen minket, hogy kedvezően fogadjunk mindent, amit a nap vagy akár az élet hoz. Végül lehetetlen az is, hogy a kulturális haladás hamis csillogása mögé rejtőzve ne hatoljon be ítéleteink, intelligenciánk, ízlésünk világába. És pedig több-kevesebb hatékonysággal és agresszivitással.

Amikor azt kérdezzük magunktól, mi vonzza a mai embert a géphez, elegendő, ha ellátogatunk egy modern művészeti galériába, hogy lássuk, mi lakozik a képzeletünkben. Amit ott látunk – Picasso, Dalí, Miró, Kandinszkij, Pollock, Calder –, cseppet sem *tetszik*: ezek a vásznak nem keltik bennünk a szép érzetét, de még a csúfét sem, ami ugyancsak kifejező volna.<sup>75</sup> Mégis felismerünk bennük valamit, ami szorosán kötődik hozzánk és jelenlegi környezetünkhöz. Egyfajta testvéri/bensőséges viszonyban vagyunk a géppel. A képeken látható deformációk ismerősek a számunkra, jóllehet sohasem láttunk cseppfolyós órát, sem olyan kisasszonyt, akinek több arca volna. Mégis elfogadjuk ezeket, talán nem annyira sznobizmusból, mint inkább a „gépszerűségük” miatt, amely imponál nekünk, hiszen a körülöttünk lévő világ lényegét fejezi ki.

Nincs ez másképp egyebütt sem. Jan Marejko azt írja, hogy a XVII. századtól a XIX. századig a politikai traktátusok a tudományos gondolkodás befolyása alá kerültek, amely előkelő helyet vívott ki magának a kultúrában. Nem csupán Fontenelle esetében, aki a karteziánus csillagászatról csevegett szíve hölgyével, hanem Pascalnál, Spinozánál, Malebranche-nál és Vicónál, majd a felvilágosodás filozófusainál is. A politika úgy fürkészi a jelenlévő erőket, mintha azok mozgó vagy nyugalomban levő testek volnának, mintha helyváltoztatásukat a mechanika törvényei határoznák meg. Régen az isteni akarathoz eredeztettük, s attól tettük függővé ezeket a mozgásokat; ma, a modernség küszöbén mechanikai *erők* hatását látjuk ebben, mintha nem is tudatról és szabad akaratról lenne szó (egy *emberi* világot próbálunk leírni!), hanem egymásnak ütköző és a tehetetlenség által irányított testekről (golyókról, atomokról). Emlékszünk Spinoza mondására: Ha egy A-ból B-be hajított test rendelkezne tudattal, azt gondolná, hogy röppályája szándékos. E frappáns mondat értelme nyilvánvalóan politikai, de már a mechanisztikus változatosságot mutatja: a polgár azt gondolja, tetteiben szabad, valójában azonban olyan, mint az élettelen test – mások dönteneik érdekei felől.

Spinoza megjegyzése kétségkívül merész bírálata az állampolgári szabadságnak a keresztény köztársaságokban. Két évszázaddal később a Francia Köztársaság egyik elnöke,

<sup>75</sup> Grünewald *Keresztre feszítés-e* (XV. század) nem szép tárgyat ábrázol, mégis nyers csúfsága ellenére az Istenné lett ember misztériumának érzését kelti bennünk. A kontraszt a szépség kategóriája fölé emel, abban az értelemben, ahogyan az az athéni múzeum Poszeidón-szobrában megjelenik. Túllépünk a szépen a fenséges és a magasztos felé.

Félix Faure ugyanezt a kijelentést teszi: „Gondolja csak a munkás, hogy sorsa soha sem fog megváltozni – jobb, ha beletörődik.” A Spinozáét követő század politikai gondolkodása, bár elhatárolódott az olyan eszméktől, mint „isten gondviselés”, „Isten kegyelméből szerzett királyi hatalom”, „mozdulatlan társadalmi osztályok”, mégis az égi mechanika newtoni fogalmát hívta segítségül. Ennek célja, hogy tudományos, azaz objektív módon kormányozza az államokat. Vajon szabad-e hát az ember? Legfeljebb abban a spinozai értelemben, hogy tudatában van mozgásának az államban, anélkül azonban, hogy befolyásolhatná vagy megváltoztathatná azt. A valódi változást a forradalom hozza meg. Buktassuk meg a hatalmasokat!

Hát így válik a *mechaniká*-ból a *szabadság* záloga, mert az ember jobbnak ítéli a véletlen uralmánál. Aki palotába születik, a véletlen gyümölcsét élvezheti. Úgy illik hát, hogy eztán ne csupán elszenvedjük az eseményeket, hanem bízzuk sorsunkat a mechanikára, amelyet legalább értünk, és bizonyos mértékig irányítunk is. Innen a felvilágosodás paradoxona, amely még a miénk is: az ember csak akkor szabad, ha egy gépezet része, mondjuk, egy *tervszerű társadalomé*, amely kiszámítja a röppálya paramétereit.

1800 után a nagy modern mozgalmak, a tömegek mozgósítása – háborúk, forradalmak, munkaerőáramlás, tömegtermelés – új távlatokat nyit. Ezek a mozgások egyszersmind kitágítják a szociológus szerepkörét is, aki a dolgozószobájában tanulmányokat folytató tudósból egyfajta társadalmi mérnökké válik. Feladata, hogy egy új munkafegyelem, a jobb teljesítmény és az ipari és fogyasztói társadalom megszervezése érdekében manipulálja a tömegeket. E manipuláció egyes szakaszaiban egyre nélkülözhetlenebbé válik a gép. Ennek megfelelően a társadalmi mozgásokat is a gépek működésének analógiájára képzeljük el, legyen szó akár a gyárról, az iskoláról, az irodáról vagy éppen a városi közlekedés megszervezéséről. Cseppet sem meglepő, ha az egyén, akire nagy hatást gyakorol új ura, elfogadja a fogaskerek szerepét ebben a gépezetben. Ő és felebarátai azt hiszik, megoldhatják a felvetődő problémákat, ha a rendelkezésre álló modellre szűkítik azokat. Ennek következménye egy egészen új megközelítés, egy leegyszerűsített nyelvezet (zsargon), az általános matematizálás. Megállapítottuk, milyen szerepet játszik a művészet – szépművészet, zene, építészet – a kultúra fejlődésében, de hivatkozhatunk a divatos filozófiai rendszerekre is (bécsi kör, matematikai logika, analitikus filozófia, dekonstruktivizmus), a maguk algebrai nyelvezetével. Többről van szó: az uralkodó filozófia, Husserl fenomenológiája a „dolgokhoz való visszatérést” tanítja, melynek eszköze az *epoché*, vagyis emberi tapasztalataink felfüggesztése abból a célból, hogy a világot közvetlenül, tényleges valójában pillanthassuk meg. Ez a felfüggesztés azonban éppen az ember és a világ, a természetes környezet közötti kapcsolat antropomorf jellegét szünteti meg, miközben egy mesterséges, saját maga alkotta, elkerülhetetlenül szubjektívált világot tár az ember elé. S mindezt az interszubjektív (hiszen a személy epifenoménné redukálódik) tudás s a hozzá tartozó tudományos kifejezőeszközök nevében. Egyszóval szünet nélkül hajszoljuk a mechanikus eszményképet a kommunikációs technológiával, amely előírja és igazolja a filozófiai célt.<sup>76</sup>

Ez a túlhajtott és szenvedélyes racionalizmus nem választás eredménye, hanem a kultúra változásának objektív jele. Ha az ember mindenütt a végleges modellt keresi, ez nem véletlen, hanem a rendszerezés szelleme, a káosz elutasítása, vagyis az ösztönző boldogságra való törekvés nyilatkozik meg ebben. Tekintve hogy az új realitás a számos igényének kielégítését kereső tömeg, a társadalom és intézményeinek válasza is a társadalmi kalkulációból kell hogy eredjen. Márpedig a gép Archimédész szavainak távoli visszhangja:

<sup>76</sup> A katolikus egyház reformjában (II. vatikáni zsinat) ugyanezt a racionalizmushoz (masinizmushoz) való ragaszkodást figyelhetjük meg. A szakralitás fontosságának és szerepének szédítő csökkenése ennek legfőbb tünete, kísérő jelenségei pedig, egyebek között: a latin nyelv kiszorulása, a profán és közönséges építészet, a „szexizmus” kiküszöbölése a fordításokban, egyfajta „horizontális” nyelvezet.

Adjatok egy szilárd pontot a térben, és én kifordítom sarkaiból a világot. Az önmagában való gép az a bizonyos *szociológiai* támpont, amelynek révén a modern tömegproblémák kézzelfoghatóvá, megoldásuk előre láthatóvá, jövőjük pedig világossá válik. Max Weber azon eszmefuttatásának meggyőző erejét, mely szerint a bürokráciát a társadalmak végállapotának és holtpontjának tekinti, az a tisztánlátás magyarázza, amellyel felismerte, hogy a tömegek végső tehetetlenségükből fakadóan mechanizálhatók. A társadalmak életében elérkezik egy pillanat, amikor apró folyamatok is képesek felkavarni az egészet, mivel az már a szinte teljes integráció állapotában van. Mivel minden mindennel összefügg – ez a mechanisztikus eszmény –, a funkció fontosabb, mint az előzetesen kitűzött cél. S valóban, a XIX. század fordulójának szociológiáját – J. S. Mill, Durkheim, Schumpeter, Pareto – alapvető törekvése különbözteti meg: az tudniillik, hogy biztosítsa e működés akadálytalanságát, vagy legalábbis megtalálja annak feltételeit és módozatait. Ilyen és olyan tömegek, igények, termelékenység, tendenciák mellett miként valósítható meg egy adott egyensúlyi állapot? Elsősorban az amerikai szociológusokat foglalkoztatja a szilárd egyensúly ideája, mivel az ő társadalmukat sokkal inkább fenyegeti a felfordulás, mint a többi társadalmakat. Így hát most a *mitoszt* hívják segítségül, a soha véget nem érő prosperitás mítoszát, a fajok egymás mellett élésének mítoszát, az individualizmus és törvényeinek mítoszát. A népszerűség kétkedése elkerülhetetlenné teszi, s mintegy előírja az olvasztótégely ezen új paramétereit (Rawls, Friedman, Fukuyama, Fromkin).

A társadalmi mechanika éles ellentétben áll az Arisztotelész tanította *óvatosság*-gal. Vajon miért nevezi az óvatosságot a bölcs magatartás forrásának és megvalósulásának? Mert – feleli Pierre Aubenque – szakítva Platón transzcendens normájával másik normát keres az emberiségben belül.<sup>77</sup> Az óvatosság tehát számára az az erény, amely figyelembe veszi az emberi lét nem-mechanikus voltát, azt a távolságot, amely mindig is létezik terv és megvalósítás, eszmény és valóság, törekvés és beteljesedés között. Egy gépies világban a számítás eltörölni az óvatosságot. A világ azonban nem gépies, ráadásul az emberi tevékenység minden pillanatban változtat rajta. A meg nem határozottság e játékának eredménye, hogy a dolgok nem rendeződnek el szükségképpen és vágyaink szerint. „Az óvatosság a világ befejezetlenségében leli magyarázatát és igazolását” (Aubenque, 90. o.).

Egyik idevonatkozó tanulmányában Aubenque azt írja, hogy Kant felfogása pontos ellentéte az arisztotelészi tézisnek. Valóban, a tudomány kultúrája kezdődik meg, vagy fogalmazzunk világosabban, *egy másfajta antropológia*. A gépként elgondolt ember (Démokritosz és Hobbes stb. atomizmusa) végül egy szintén mechanisztikus társadalom részévé válik, egy kis fogaskerékké a nagy gépezetben. Nincs szüksége óvatosságra, tekintve hogy az örökké érvényes nagy mechanizmus *per definitionem* kielégíti szükségleteit, illetve *vica versa*, az ember is a rendszer képére formálódik. Semmiféle véletlennek, semmiféle szabad cselekedetnek, semmiféle csodának nincs helye. A Pitirim Sorokine a Harvardról a determinizmus divatos irányzatán belül Arisztotelész tanításához csatlakozott. A modernségben és a modernség által fogant ember – írja – nem más, mint egy inger/reakció mechanizmus, egyfajta reflexgépezet. Materialista és utilitarista hozzáállásában nem képes megérteni, hogy másik típus is létezhet, a gondolatok emberéé, aki vele szemben szellemmel hatja át a világot és az élettelen tárgyakat. E két antropológia konfliktusa, amely a *szenzuális* periódus vége felé vált elkeseredetté, valójában két definíció körül folyik: vajon az ember Isten képmására teremtetett, vagy bizonyos mechanikai reflexek együttese, egyfajta inger/reakció rendszer, netán „egy libidóval teli zsák”. A második koncepció mindenesetre a mechanikai modell posztulátumán alapul, amelynek csúcsa máig maga a gép.

<sup>77</sup> Pierre Aubenque: *La prudence chez Aristote*, (Az arisztotelészi prudentia fogalma), 49. o.

Két antropológia létezése elkerülhetetlenül a következő kérdést veti fel: ez a kettősség vajon egy adott periodicitáshoz igazodva jelentkezik, vagy arról van-e szó, hogy az egyik koncepciót és a hozzá tartozó civilizációt idővel felváltja egy másik. Netán arról, hogy az emberi faj általános és uralkodó tendenciája a mechanizálódás, miután néhány itt-ott felbukkanó kései akadálytól eltekintve a szabadságot már magunk mögött hagytuk? Ebben az esetben a gép nem más, mint a legutolsó termékünk, a technológia pedig a végső ideológia.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Ezzel kapcsolatban ne feledjük, hogy Arisztotelész számára a szupralunáris régió a determinizmus, a mozdulatlanság, a változatlanság területe. Ezzel szemben szerinte a mi világunkat az alakulás, a változás, az előreláthatatlan események uralják. Ebben a perspektívában nyilvánvaló, hogy a szublunáris világnak van szüksége a mechanizációra, éppen azért, hogy helyettesítse vele az óvatosságot.

## Harmadik fejezet

Most már megállapíthatjuk tehát, hogy az univerzum s benne az ember megközelítésének hagyományos módját a tudományos szemlélet és az általa a XV. és XVI. századtól elindított forradalmi változások láncolata előbb háttérbe szorította, majd teljesen megszüntette. Erre a jelenségre Max Weber kínált magyarázatot egyszersmind jelentősen árnyalva is a felfogást. Elméletét legutóbb Marcel Gauchet tökéletesítette két mélyreható írásában, melyek egyike „a világ kiábrándulásáról” (1985), a másik a vallásról és a demokráciáról (1998) szól. Mindkettejük végkövetkeztetései szemben állnak azzal, amit „összeesküvéselméletnek” lehetne nevezni, amelynek képviselői a vallást állítják a történelem középpontjába (*Heilsgeschichte*), mindazt pedig, ami akadályt gördít az útjába vagy bírálja, összeesküvések és földalatti mozgalmak eredményének tekintik. Az igazság, úgy tetszik, az, hogy a *tudomány* ugyanolyan igénye a szellemnek, mint a vallásos hit, melyek mindketten időről időre arra indítják az embert, hogy abszolút választ lásson bennük. Weber, Gauchet és más tudósok azt állapítják meg, hogy a dolgok, az ítéletek, az elméletek, de az emberi kapcsolatok, viselkedések és szellemi áramlatok is az aktuális vallásos érzületnek, illetve tudományos hipotézisnek megfelelően rendeződnek el. E kettő alapjában véve összeegyeztethetetlen egymással; ettől függetlenül azonban az egyik vagy másik által áthatott társadalmak bizonyosak annak igazságában. Mindez pedig elkerülhetetlenül ilyen vagy olyan irányú látásmódot eredményez. Erre a látásmódra mint alapra épül azután fel egy civilizáció a maga hitével, építményeivel, problémafelvető és -megoldó módszereivel.

Következésképpen megkísérelhetnénk a következő elemzést: ami minket, a 2000. évhez (csúcspont? mélypont?) közelítő nyugati kultúrát illeti, a három évszázada megszakítás nélkül érkező újabb és újabb emancipációs hullámokat (az enciklopedistáktól a különféle feminista csoportosulásokig és szektákig) megtestesítő társadalmi csoportok feltűnő megsokszorozódása mintegy melléktermékként a vélemények, világnézetek, szervezetek és ideológiák végtelen sokféleségét hozta magával. Ahol azelőtt többé-kevésbé merev és önnön létének tudatában nem lévő társadalmi osztály volt, ott ma egyéni vélemények bontakoznak ki, miközben lépten-nyomon azt hangoztatják, hogy mindenkinek joga van nyomásgyakorló csoporttá szerveződni. A dolgok ilyenén állása, melyben a civil társadalom mint *hegemonikus közösség* uralkodó helyzetben került (szemben az olyan nagy intézményes testületekkel, mint amilyen az állam és az egyház), hamar kihívta de Bonald, de Maistre, Lamennais, Tocqueville, Donoso Cortes és Auguste Comte bírálását. A pozitívizmus megalapítóját elszomorította az a féktelen kritikus légkör, amely (úgy vélte, Descartes óta) elárasztja a társadalmat s amelyet szerinte korlátok közé kellene szorítani, és más előfeltevések alapján átszervezni. A „három szakasz” és a társadalmi pozitívizmus ismert elmélete a vad ideológiákat, valóságos polgárháborúkat és más konfliktusokat szülő szervesen sokféleség ezen kritikájának gyümölcse volt. A francia saint-simonista iskola, de emellett Proudhon, Leroux, Fourier, J. S. Mill és Marx is válaszokat kínál, azaz reakciókat, amelyeknek célja, hogy egy adott kritérium, doktrína vagy messianisztikus üzenet alapján *egységesítsék* a civil társadalmat.

Célunk ezúttal az, hogy kimutassuk az említett anarchiára (a század nagy gondolkodói – G. Sorel, Veblen, Schumpeter, Keynes, Lasky – által anarchiaként érzékelt helyzetre) javasolt megoldások között megtalálható magának a modellnek, társadalmi vagy szervezeti modellnek, vagy akár gép-modellnek a fogalma is. Lássuk csak – gondolták 1880 és 1940 között –, ha sikerülne racionalizálni a társadalmi sokféleséget, következésképp az ideológiai sokféleséget, illetve biztosítani az emberek, a jövedelmek és a termelés rendszeres mozgását szemben az olyan válságokkal, mint amilyen a Wall Street-i volt 1929-ben, nos, akkor bizonyára sikerülne megállítani azt a katasztrófát, amely a dekadencia előhírnöke. Egyesek, a

„totalitáriusok” még messzebb mentek azzal, hogy kíméletlenül elnyomták vagy szigorú ellenőrzésük alá vonták a civil társadalmat és a párt teljhatalmát állították a helyébe. Ezen a ponton a kétfajta elemzés eltérést mutatott. Valójában azonban a modell gondolata túlélte a vitákat: a Szovjetunióban a modell a párt volt a maga fogaskerekeivel; az ideológiailag mérsékelt Nyugaton pedig a gép, mely egyszerre volt szimbólum és *par excellence* használati tárgy.

A mechanikai modell így a XX. században egyszerű, ám mégis összetett szerepet játszik: nélkülözhetetlen, s mint ilyen mindennapi eszközzé vált számunkra, ugyanakkor szent tárggyá is, amelytől a megoldásokat várjuk, és amely megnyugtat bennünket. Nem az a lényeg, hogy ez a modell ma igen divatos az információáramlás területén, hanem az, hogy intellektuális támaszként szolgál egyfajta *globális idegrendszer*, vagy ahogy egyesek nevezik, „vitális körforgás”, „operációs rendszer”, „agyi rendszer”, sőt Teilhard de Chardinnél „nooszféra” gondolatához. Ezek természetesen csupán szavak; az ember azonban hajlamos arra, hogy mítoszt teremtsen bizonyos szavakból, amikor olyan jelentést tulajdonít nekik, amely voltaképp meghaladja őt és amelyet nem egészen ért. Amit pedig jelen esetben nem egészen ért, az a „globális” összetevő. Eddig a „hatalom” fogalma az emberi képzeletben valami korlátok közé szorított, behatárolt dolgot jelentett. A globalitást csak a politika révén tapasztalhatta meg, amely maga is korlátozó jellegű fogalom. Manapság az ember valami egészen más nagyságrendű dolog küszöbén érzi magát; éppen ezért szeretné tudatni jelenlétét az egész világmindenséggel, szó szerint *urbi et orbi*, e jelenlét első számú eszközét pedig egyfajta földön túli szimbólum rangjára emelni. Ne feledjük, hogy ugyanebben az időben láttak napvilágot Teilhard atya írásai is, amelyek alaptalan, ám látványos, költői és némiképp légből kapott elemzéseket tartalmaznak, melyek megfelelnek az ember azon igényének, hogy túllépjen mindazon, amit a vallás mint a mechanika örök riválisa engedélyez számára. Teilhard-nál a „nooszféra” bolygónk mentális burkát jelenti, ahogyan más burkok is léteznek: vízi (hidroszféra), légi (atmoszféra) és állati (zooszféra). A planetáris méretűvé emelt intelligencia a mechanika mindennapjainkban való jelenlétének feleltethető meg; e döntő fontosságú tevékenység egyik ága, a kommunikáció pedig azzal kecsegtet, hogy egyéni voltunk s annak korlátai fölé emel bennünket. Egyéni létünk, úgy tetszik, önző módon egyfajta üres kagylóhéjba húzódik vissza, úgyhogy az a benyomásunk, hogy *a gép segítségével* a kozmikus felszerelkezés autentikusan kollektív korszakába lépünk. Az pedig, hogy – Teilhard szerint néhány millió év múlva – megtaláljuk ott a szuper-Krisztust az ő szuper-erkölcsével, csak megnyugtatja a szinte vallásos lelkesültségtől tüzelt lelkeket. A gép ekkor mintegy szuperszimbólumként jelenik meg, mely egyszerre az üdvözülés eszköze és a végállomás.

Sőt ennél is több. Gondoljunk csak bele: évezredek át mi foglalta el a gép mai helyét az emberi képzeletben? A válasz annyira magától értetődő, hogy nem is gondolunk rá: az állat, társunk és ellenségünk öröktől fogva, amely hol a szelídség megtestesítője (a krisztusi bárány, a hűséges eb, a gyermekjáték, a derék ló), hol pedig szörnyeteg, amely felfal, megrémít és rémálmainkban kísért. Ezenkívül meséink, látomásaink, címereink állata rendkívül sok, majdhogynem emberi tevékenységre képes. Velünk van a játékban, megvéd bennünket és a kutató orvosok kísérleteiben feláldozza magát értünk. Egyszóval, a majomtól az elefántig megvan benne minden emberi erény és hiba. Mindez bőségesen elegendő ahhoz, hogy az állat teljes joggal jelen legyen jelképrendszerünkben, mitológiánkban, amelyben egyébként olykor eggyé olvadhat az emberrel is (kentaur), vagy éppen megjelenhet úgy, mint az abszolút ellenség, a tengeri szörny, a sárkány. Ez azonban nem minden: az állat emberfeletti erővel rendelkezik, sokkalta gyorsabb és ügyesebb, mint mi, vonásai felnagyított formában képviselik mindazt, ami az ember mindig is lenni szeretett volna. Ez tette lehetővé, hogy az állat számunkra az ideális „szörny” legyen, a maga jó és rossz oldalával,

antropomorf, háziasított lény, amely az állatkertekben és kissé kétértelműbb formában Disneylandben lakozik.

E felsoroláson végigszaladva meglepő lehet, hogy az állatban fedezzük fel a gép őseit. Mindkettő, az állat és a gép is egyaránt társunk és félelmeink tárgya. Mintha valamiféle fölöttünk gyámkodó lény a gépet szánta volna a túlhaladott, megbukott, félresöpört, elfeledett állati faj helyébe, miközben a technológiának utat engedve egyre többet veszít korábbi szerepéből a mezőgazdaság és a hozzátartozó falusi életforma. A különböző tudományos és ipari forradalmak szó szerint száműzték az állatokat a zodiákusból, de erdeink és falvaink útjairól, sőt álmainkból is. Sorsuk az, hogy rezervátumokba és ketrecekbe zárjuk őket, amikor pedig meghagyjuk szabadságukat, ez is csupán mechanikai jellegű manipuláció: számokká silányítjuk, nyomon követjük, lokalizáljuk, szállítjuk és megjelöljük őket. A gép fokról fokra átveszi a helyüket, megtestesítve a sebesség, erő, hatékonyság, megbízhatóság fogalmát. Ami elvész az ösztönökkel, azt a mechanika visszanyeri, ami elvész a titokkal (meséink, vadászataink, képzeletünk állatai), azt visszaszerzi a gép engedelmessége, a szigorúan célszerű és hasznos dolog, amelynek hozama sokkal kiszámíthatóbb, mint a tehén adta tej vagy a házőrző kutya nyújtotta védelem.

Bizonyos, hogy „a világ kiábrándulásának” első áldozata az állati világ volt, amely előbb misztériumát, azután hasznosságát veszítette el. Mondhatnánk, ugyanebben az arányban a gép vissza is nyerte őket: a hasznosságot kezdettől fogva, amely később titokká vált, amennyiben a gép befurakodott mindennapjainkba, azután képzeletünk világába (e korszak Fausttól Verne Gyuláig tartott), míg végül eljött az űrutazás ideje. Csupasz valóságában az állati világ megritkulása a maga rendkívül gazdag jelképrendszerével együtt az első konkrét jele volt emberi létünk küszöbén tatóngó ürességnek. Vonzódásunk/rettegésünk az állatokkal kapcsolatban mintegy áttevődött a mechanika világába, ahol azonban nyilvánvalóan nem lehet szó valódi érzelemeről: másfajta érzések születtek meg, mint amilyen a góg, a sebességben való versengés, a módszeresen kifejlesztett, azaz immár gépszerű emberi test kultusza (lásd az olimpiát, a doppingot, a csalásokat, szemérmetlen jelenlétüket a reklámok világában).

Igy hát mint a megszállottak rohanunk nem csupán a test hétköznapi értelemben vett mechanizálása felé,<sup>79</sup> de olyan új fajok létrehozása felé is, amelyek mind a mi szándékainktól és szeszélyeinktől függenek majd. Az intelligencia saját intelligenciánk termékévé válik és pedig a saját intelligenciánk megszabta mértékben. Játék a tükörrel az örültek házában, azzal a kivétellel, hogy itt nincs különbség beteg és orvos között, mivel mindketten mechanikailag kondicionáltak. A „genetikai stratégia” kifejezés immár polgárjogot nyert: azt jelenti, hogy egy elefánt és egy egér sejtjeit összepárosítva idegen lényeket (?) fabrikálunk a laboratóriumban. Hogy más következményekről ne is beszéljünk, józan ésszel lassan képtelenek leszünk megkülönböztetni egymástól a fajokat, miután már azt sem tudjuk, hogy egy „családban” (így, idézőjelben) ki az apa, a nemző, a várandós anya, az *in vitro* gyermek. A hajdan természetes érzelmek egyszerűen képtelenek arra, hogy megnyilvánuljanak, mivel a szeretet, a gondoskodás, a védelmezés ösztöne – még mindig a családon belül – gyakran nem leli már meg valódi tárgyát. Mindenki elveszett gyermekké és óráként felhúzott felnőtté válik. Továbbra is az agy marad az agyutató legfőbb eszköze! Ám az egyetemi, gyógyszerészeti vagy egyszerűen spekuláns kísérletezők már a hiperszámítógépekben igyekeznek megtalálni a helyettesítő mechanizmust.

<sup>79</sup> Ezek a törekvések, amelyek egészen a kollektív megszállottságig fajulhatnak, akár a középkori haláltáncok, az egészséget, a reklámot és a mániát vegyítik bizonyos fajta halhatatlansággal. A sarlatánok által kitalált bármiféle recept lelkes fogadtatásra talál, és vallásos rítussá válik. A puritanizmus eddig nem látott formájáról van szó, olyan kultusról, amely az önáldozattól sem riad vissza: a mellrák a nők első számú rögeszméjévé vált, most már azt tanácsolják nekik, hogy addig operáltassák le a melleiket, amíg semmilyen tünetet sem észlelnek.

Az agy kiment a divatból, de vele együtt Sigmund Freud is, aki az agy működését a szivattyúéhoz hasonlította, illetve B. F. Skinner is, aki a gyengéd gondoskodására bízott újszülött abszolút kondicionálásában hitt.<sup>80</sup> Jelenleg az ideiglenes modell maga a számítógép, egyelőre még meg nem fogalmazott és homályos feladatokkal. Mindenesetre nem mondtunk még le arról, hogy az ősrobbanás utáni pillanattól újrakezdjük a teremtést. Gép-modellünk ugyanis állítólag mindenre képes, nevezetesen arra, hogy összekapcsolja egymással a különböző testrészeket, érzelmeket, mesterséges ingereket és reakciókat. A kutató, a kulcsfigura ma már nem köteles végigjárni az adott útvonalat, elegendő, ha laboratóriumában várja a zsákmányt, amelyre aztán rávetheti magát.<sup>81</sup> Legutóbb az Egyesült Államokban arra a tudós következtetésre jutottak, hogy összefüggés van a vallásos hit és az elhízás között. A szorgalmas templomlátogató azért jár misére, mert ott közös és kényelmes a megszokás, a gesztusok mindig azonosak, az érzelmek kellemesek és pihentetőek. Ugyanígy tudományos alapon kapcsolatot lehet teremteni bármi és bármi között: a bűnözés és a dohányzás, a nemi élet és egy adott középiskolai tanóra, az autó sebessége és az özvegyesség között. E nagyszerű „felfedezésekre” mindig egy újabb modellt konstruálunk; a test, a lélek, az ösztönök összetevőiről azt hisszük, úgy működnek, mint az autó vagy a lökhajtásos repülőgép alkatrészei. S ez utóbbiak megbízhatóbbak az előbbieknél; a mechanizálás tehát egy irányban történik, nincs visszatérés a természet és a lélek felé.

Egymást követő megközelítések révén a mechanikus modell iránti mechanisztikus elragadtatást vázoltuk fel eddig. Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni ennek az elragadtatásnak más eredményeiről sem, a *tömegessé válásról* és a *centralizációról*. Ahhoz, hogy modellről lehessen szó – amely mindig redukált forma, tehát megnyugtató –, előzetesen a tömegekkel és mennyiségekkel kellett foglalkozni, amint azt Archimédész és Ptolemaiosz idézett példája is mutatja: minthogy a probléma a nagy egységek szintjén vetődik fel, az esetet feltétlenül kezelhetőbb és szerényebb léptékben szükséges rekonstruálni. Kifordítani sarkaiból a világot vagy követni az égitestek járását csak akkor válik értelmes feladattá, ha konkrétan vagy képzetben redukált változatban sikerül véghezvinnünk. Ekkor ugyanis magához a működéshez jutunk el. Amikor azt mondják, hogy a helyi egyházközségben ez vagy az a hívő el van hívva, ezzel még nem határoztuk meg a kutatás paramétereit. Amikor megállapítjuk a hívek és az elhízottak arányát, azt hisszük, megtaláltuk a kritikus tömeget, a paraméterek valószínű alakulását s valamit, ami mintegy archimédészi támpontként szolgálhat újabb számításainkhoz. Egyszóval a modell is a legrövidebb út két pont között; hatékonysága kimutatott.

Hát ezért kell megalkotni az *intelligens gépet*, vagyis azt, amely tudatában van annak, hogy az (lásd fentebb eszmefuttatásunkat az önmagát szemlélő intelligenciáról). Ez az „intelligencia” lehetővé teszi az emberek közötti kapcsolatteremtést, amely a hagyományos szemlélet szerint egy lassú folyamat eredménye kellene hogy legyen azonos meggyőződéssel,

<sup>80</sup> Az ötvenes években egy ideig a „T.L.C.”-láz dühöngött az Egyesült Államokban. A rövidítés a „gyengéd szeretet és gondoskodás” szavak kezdőbetűiből tevődött össze, és mágikus hatást tulajdonítottak neki. Úgy vélték, ha a gyermekekre alkalmazzák ezt az üres formulát, automatikusan biztosítva van boldog gyermekkoruk. Ez az automatizmus az egészségről és a boldogságról való gondoskodásban („*health care*”) eredményezi az amerikaiaknak a *formulák* mindenhatóságába vetett hitét, főként ha ez utóbbiak a viselkedést szabályozó gépekkel is kiegészülnek.

<sup>81</sup> *Réelles présences* (Valóságos jelenlétek) című írásában Georges Steiner felhívja a figyelmet a tudományos „kutatás” tragikomikus burjánzására laboratóriumainkban, egyetemeken és ipari/kereskedelmi vállalatainknál. A „kutatás” az egyetemi ál-elit jelszavává vált, még akkor is, ha a kutatás híján van is azonosítható tárgynak és főként komolyságnak. Ennek végzetes hatását láthatjuk a múzeumokban és művészeti galériákban, ahol bármilyen szabálytalan tárgye gyűtesből lehet műalkotás, pályázhat különféle díjakra, ösztöndíjakra, reklámtámogatásokra.



törekvésekkel és hittel rendelkező emberek között. Következésképpen megvolt a kockázata annak, hogy nem jön létre a konszenzus, hogy rögtön a kezdet kezdetén vagy időközben megszakad a folyamat. Az ember nem eredendően szolidáris és konszenzuskereső, nem ugyanúgy látja a világot, mint a másik. Ezzel az állapottal szemben a mechanikai modellnek megvannak a maga előnyei, főként a tudósok és azok szemében, akik amellet kardoskodnak, hogy a tudomány kínálta mechanikus megoldás minden problémára alkalmazható. Ezekben az esetekben a modell képes centralizálni az eltérő válaszokat. Egy a közelmúltban lezajlott beszélgetés alkalmával Sir Roger Penrose, fizikus és csillagász, az oxfordi egyetem „Einsteinje” a következőképpen nyilatkozott a mesterséges intelligencia kérdéséről. Feltették neki a kérdést, hogy vajon ez utóbbi hívei miért ragaszkodnak hozzá oly fanatikusán. Ennek egyik oka az – felelte Sir Roger –, hogy ezeknek az embereknek a szemében ez a „tudományosság” non plus ultrája, márpedig szerintük nincs semmi a „tudományon” túl. Másrészt a „komputálás” számukra a tudományos munka csúcsát jelenti, amelynek révén hírnevet, egyetemi támogatást és anyagi eszközöket szerezhettek. Harmadrészt pedig a mesterséges intelligencia az ő számukra vallás. „Ezek az emberek boldogok, mert végre a kezükben van egy modell, amely után már nem jöhet semmi sem: ez az intelligencia (*mind*), ez a tudat.” Másként fogalmazva, amint a modell elkészül, egy istenség szerepét tölti be, és megadja a végső választ.

Jó tudóshoz illő módon Penrose ezen a ponton megáll. Mi azonban továbbra is nyomon követjük a modell útját, hogy azután feltehessük a kérdést, vajon az embernél nem a *nem-szabadság princípiumát* rejti-e magában, amelynek legadekvátabb megvalósulása maga a gép. Az ember a gépbe próbálja belélehelni azt a lelket, amelyet egykor Isten lehelt Ádámba és Évába. Nem ugyanaz a lélek ez, de kétségkívül a legtöbb, amivel az élettelen dolgokat az ember felruházni képes. S ezek után azt véli tapasztalni, hogy az általa így módon életre keltett tárgy, amely számol, bizonyít, cáfol, hasonló hozzá még akkor is, ha nem a rokona. Az ember mindenestre szabad akar lenni és annak is tartja magát, ugyanakkor a szabadság ellentétét, a determinizmus különböző formáit keresi. Vajon a legfőbb kísértés nem éppen a mechanizálódás, a titkos vágy, hogy fogaskerékké váljon és rabjává legyen egy mechanikai konszenzusnak? Vajon nem valószínű, hogy a történelmi civilizációk csupán szakaszai voltak egy hatalmas folyamatnak, s hogy most a nem-szabadság, a nagy mechanizálódás kora következzeik? És hogy ez tart majd egészen a következő fordulóig, a következő töréspontig? Ha ez a helyzet, akkor a történelem nem csupán csodás és sokszínű kavalkád, hanem egyszersmind jelzés arra, hogy mi vagyunk az utolsó emberek, akiket a gépelemek követnek majd. Ez volna ama híres történelmi jelentés, amelyet Thuküdidész és Ranke, Szent Ágoston és Hegel vizsgált?

## Negyedik fejezet

Szinte semmit sem tudunk arról a pánmediterrán kulturális sokkról, amely akkor következett be, amikor a kis római köztársaság – *Senatus Populusque Romanus* – Karthágó felett aratott nehéz győzelme után behatolt a Mediterráneum nyugati medencéjébe; majd a keleti medencébe is Hellász, Szíria, Egyiptom, Kis-Ázsia gyors meghódítását követően. Ez a behatolás – a Görögországot maga alá temető *másik*, puritán, törvénytisztelő, fegyelmezett, konszenzusra törekvő állam – biztosan sokként érte a hellenofónokat és a szemitákat, akik két százed múltán, Kr. e. 200-tól kezdve arra ébredtek, hogy „latinizálódtak”.

Polübiosz, a Scipiók barátja, aki tanúja volt mindennek, igen találóan jellemezte e társadalom mechanizmusát, világosan látta, hogy lehetetlen volna másutt, nevezetesen a hellén világban utánozni. Az emberek és az államok sorsán elmélkedve hozzáfűzi, hogy végül ez az impozáns építmény is idővel darabjaira hullik majd. Kétezer évvel később, 1850 táján a Polübiosz, Tacitus, Gibbon és Montesquieu elméletein nevelkedett Maculay egy másik állam bajáról a következő diagnózist adja: „Amit a vandálok és a gótok Rómában műveltek, azt az önök saját (amerikai) intézményei teszik majd meg önöknél: le fogják rombolni a társadalmat.”<sup>82</sup>

Így fest hát röviden Európa és Amerika valódi viszonyának előrevetített képe, túl a szövetkezéseken és együttműködésekén. Az utóbbi olyan, akár egy menekült, aki az előbbiből érkezik,<sup>83</sup> vagy mint egy szárnyait próbálgató kölyök, aki végül maga mutatja meg az avitt szokások és szemléletek alóli (előbb politikai, azután kulturális) felszabadulás útját. Hiszen az amerikai álmok valamikor Európa álmai is voltak, csak éppen az öreg kontinens intézményei – család, iskola, társadalmi osztályok, kulturális tagozódás – meggátolták megvalósulásukat. A görögök állandósult elképzelésének megfelelően Európában az államoknak és az egyházaknak nem volt bátorságuk megújulni; Amerika ezzel szemben *merte* a dolgokat, *merte* kitérni az ablakokat, *merte* valósítani az *aggiornamentó*-t, amelyet Európa kiradírozott a lehetőségek sorából.

Ezek az eredmények alapvetően *mechanikus* jellegűek voltak, ám maga a mechanizáció mélyen gyökerezett abban a társadalomban, amely azt tűzte ki célul, hogy megcáfolja, eltörli az emberi létforma adottságait. Míg az európai társadalom általában az elzárkózást választotta a jó ízléssel és a józan ésszel ellenkező utakkal szemben és nem ösztönözte a kísérletezést, a nyitást, hacsak nem különböző marginalizált „avantgárd” csoportok esetében, addig az amerikai társadalom a nyitottságot tette *politikájává* és *kultúrájává*. Nyitottságot az emberek tömegeire, a világűrre és a galaxisra. *De* nyitottságot az erkölcsök, a szexuális és társadalmi kapcsolatok felfordulására is; és ez a nyitottság egyben az intézményeké is volt, amelyek éppoly gyorsan alakultak meg, mint amilyen gyorsan el is enyésztek. Márpedig ezek a kísérletezgetések – az úgynevezett, ebben a társadalmi laboratóriumban végrehajtott *American experiment* szegmensei – sohasem valósulhattak volna meg, még csak terv formájában sem, ha Amerika tudatosan és öntudatlanul nem szakadt volna el a hagyományos emberi létformától, annak európai, sőt görög értelmében. Az amerikai ember tökéletesen *homo novus*-nak véli magát, akinek identitását mindenekelőtt a régi tagadása jelenti. Ebből aztán más tagadások is erednek: a belső emberé, a lázadó emberé, a kényszerűen elviselt társadalomé, az emberi természeté.

<sup>82</sup> Egy amerikai barátjához címzett, 1858-ban kelt leveléből.

<sup>83</sup> Reinhold Niebuhr teológus megjegyzi, hogy az Európából érkező bevándorlók nemcsak a nyomortól és az üldöztetésektől, hanem hitük szerint az eredendő büntől is megmenekülnek.

Az amerikai társadalomban minden megengedett, amint a puritanizmus súlyos vasfüggönye felemelkedik. Az intézmények önmegsemmisítésre, pontosabban önazonosságuk, azaz működésük fokozatos feladására ítéltetnek, és pedig annak javára, amit szívesen nevezünk homályos kifejezéssel élve, „személyes szabadságnak”. „A legnagyobb szolgálat, amit az állam tehet – írta egyetemi doktorátusában Rehnquist, a Legfelsőbb Bíróság jelenlegi elnöke –, az, hogy nem tesz szolgálatot, csupán létezik, és biztosítja az egyén személyes sikerét az életben.” Természetesen messze vagyunk Szolóntól, Periklészről, Platónról, Ulpianustól,<sup>84</sup> messze vagyunk attól az emberiségtől, amely felismerné állandó és radikális helyzetét jó és rossz, szabadság és szolgaság között.

A dologk ilyen állása, mely, tegyük hozzá, nem Amerika sajátja, hanem globális következményekkel jár, két jelenséget eredményez. Az egyik jelenség az *intézményi struktúra visszaszorulása*, amennyiben intézményen olyan társadalmi testületet értünk, amely pontosan körülhatárolt funkciót lát el anélkül, hogy mindenkit, minden tekintetben kiszolgálja (például kísérletezők, projektmenedzserek). Ha megfigyelünk egy szupermarketet, egyértelművé válik, hogy nem egy régi típusú üzlettel van dolgunk; ugyanígy egy modern egyetem is aligha hasonlít egy évszázaddal ezelőtti vagy talán annál is fiatalabb önmagára. A modern egyetem szoros kapcsolatban van az állammal, a nagy vállalattal, a politikai pártokkal, éppúgy reklámozza önmagát, mint bármelyik ipari vállalat, megnyitja kapuit az állítólagos „diákok” tömegei előtt, akik azzal a céllal özönlenek oda, hogy dobtantót találjanak politikai ambícióik megvalósításához.<sup>85</sup> Maga a tanterv is alig felismerhető, bármit oktatnak, annak érdekében hogy a „fogyasztók” egy-egy csoportja megtalálja a számítását. A szupermarket és az egyetem példáján megérthetjük a hajdani intézmények rendkívüli kiszélesedését, „óriássá növekedését”, egyszersmind kereteik szétpattanását és identitásuk elvesztését. Az álintézmény egy darabig még képes megőrizni nevét, rítusait és ceremóniáit, de már világos jeleit adja a benne lezajló lényegi változásnak. Hogy ez a változás pozitív vagy negatív-e, azzal most nem foglalkozunk.

Ez a típusú fejlődés minden területen megfigyelhető: a számtalan nyomásnak alávetett exintézmények átpolitizálódnak, elmerülnek a termelésben és az üzletben, különféle ügyeket tűznek zászlajukra tudatos döntés és kritikus szellem nélkül. E többségükben radikális átalakulások mögött a civil társadalom dominanciája érhető tetten, amely két évszázada az állam és a vallás helyébe lépett, új tartalommal töltve meg azt a keretet, amely valaha egészen más céllal készült. Ezért van az, hogy ma lobbikról beszélünk és nem intézményekről, különbséget téve ily módon emezek – melyek szilárdak, mélyen gyökereznek, ellenállóak és létrejöttük alapelvét szolgálják – és amazok – melyek gyorsak, változók, egydimenziójúak, azonnal mozgósíthatók – között.

Térjünk rá a fent említett másik jelenségre, és fedezzük fel annak az új mentalitásnak a *kulturális vetületét*, amely főként az Egyesült Államokban uralkodó, és megdöbbentő sebességgel hatja át az egész világot. Az intézmények felszámolása, mindenestre törekennyé és bizonytalaná válásuk, a „kulturális” eseményeknek a gép által lehetővé tett megsokszorozódása egyfajta kultúripart (*knowledge industry*) helyez a közönséges ipar fölé. Ennek az a következménye, hogy a kulturális élet, amely tudásból, elmélkedésből, a

<sup>84</sup> „Nyilatkozataiból következtethetően Ön bizonyára úgy véli – hangzott el egy beszélgetésben, amelyet Hubert Védrine szocialista külügyminiszterrel folytattak –, hogy Mitterrand nem kommunikálta a nemzet felé, miként vélekedik az amerikai, anglofón, ultraliberális világról, amely mindenütt biológiai bontja le az államot és amely mindenütt védekezésre kényszeríti a közhatalmat.” Védrine válasza: „Ez a világ ránk erőlteti magát. A magam részéről igyekszem segíteni a közvéleményt abban, hogy megértse.”

<sup>85</sup> Ez igencsak elterjedt dolog az Egyesült Államokban, ahol az egyetem és a külső finanszírozás (üzleti világ, laboratórium, kormány, magánmecenatúra) szoros együttműködése általánossá vált jelenség. Ennek megfelelően szélesre tárulnak az iskolák kapui, fennáll viszont a kockázat, hogy a kutatás a napi érdekek, az oktatás pedig az éppen aktuális pedagógiai elmélet szolgálatába kerül.

dolgokban való elmélyülésből áll, nem különbözik többé a sorozatgyártástól és az ipari tevékenységtől; felmorzsolódik, elporlad, jelentéktelenné válik a hagyományos értékekhez képest; ugyanakkor szert tesz egyfajta horizontális és mennyiségi kiterjedésre. Meghajol a piaci manipuláció, a mind gyanúsabb propaganda, a lobbik ál-elitista munkálkodása és a bürokrácia hatalmas gépezete előtt. Nem állítjuk, hogy a valódi alkotó munka nem létezik többé, csupán azt, hogy maga alá temeti az ócskaságok áradata, amely az ipari demokrácia szabályai szerint uralkodó szerepre tör: a tömegek, melyek mindig többet követelnek belőle, és mindig újracsomagolva, hogy újat hozzanak létre vagy pusztán az új illúzióját, megfojtják a tudományt és a művészetet, a vitát és az alkotást, úgyhogy egy bizonyos, szinte tudatos és tudós fokozatossággal a kultúra, e kiárusított kifejezés végül kifosztatik, talaját veszti és végképp eltűnik.<sup>86</sup>

Mindezt természetesen számtalan példa szemlélteti, amelyek mindegyike a civil társadalomról és annak rákos burjánzásáról fentebb felállított diagnózisra vezethető vissza. Amikor mindenki szava azonos súllyal esik a latba, elkerülhetetlen, hogy ne a bővli uralkodjon, terjedjen és gyűrje maga alá a kiválót. Hippolyte Taine a londoni világkiállításon (1851) a tengernyi árucikk haszontalanságán kesergett, amelyek arra hivatottak, hogy meggyilkolják a művészetet, hogy csírájában fojtsák el a valódi alkotó munkát és hogy felbomlasszák az igazán nagy gondolatokat. Egy fél századdal később Jean Cocteau így foglalta össze a modern kor jelenségeit: „A XX. században az ostobaság gondolkodni kezdett”, és fogyasztani – tehette volna hozzá. Hiszen mit lehet kezdeni a művészeti termékekkel s azokkal a megjegyzésekkel, amelyeket egy hölgy, Laura S. Fitzgerald fűzött hozzájuk az igen tiszteletre méltó Yale Law Journal (a Yale egyetem jogi szemléje) lapjain: „Mondrian nonfiguratív festményei (vonalak és négyzetek véletlenszerűen elhelyezve egy fehér felületen) a jogi egyenlőség, diszkriminációmentesség alapelvét szemléltetik. Az absztrakt gondolat ugyanis lerombolja a megjelenítés világát, és a tiszta festőiség új világát építi fel. Ugyanígy van ez a társadalmon belül is: a változást nem a régi sablonok módosítása hozza, hanem a régi eltörlése és helyettesítése az újjal.”

Következésképp *látens forradalmak* láncolatáról van szó, melyek mindegyike addig marad érvényben, amíg egy új logika uralkodóvá nem válik a gondolkodásban, az ítékezésben és az ízlésben. Az ebből származó forradalmi totalitás egyik döntő tényezője a mechanikai modell, amely *per definitionem* biztosítéka a más területeken is meghonosodó racionális és szervezett mozgásoknak. A gép megbarátkoztatja az embert a tervekkel, mivel egységesen és kérlelhetetlenül halad előre. Nem fontos, mire irányul a terv; a rombolás is tiszteletre méltó, sőt esztétikus kísértéssé válik. Ebben az értelemben a gép magához ragadja a hatalmat (akárcsak Goethe bűvészinasa), mi pedig követjük, miközben igyekszünk elképzelni egy olyan világot, amely annak pontos mása. Berendezkedünk ebben a gondolkodásmódban és gondolkodási ritmusban, amely azután második természetünké válik.

Csak éppen borsos árat fizetünk érte. Jobb híján azt mondjuk, a gép jól beleágyazódott a modernség folyamatába, ebből következően abba a haladásba, amely az első óraszerkezettől az úrutazásig vezet. Elfelejtjük azonban (és éppen ezen akarunk változtatni), hogy az emberi megértésnek törvényei vannak, amelyeken túl semmit sem tudunk *elgondolni*. Márpedig gondolkodásunk és képzeletünk egy időben működik, vagy legalábbis gyors és elkerülhetetlen egymásutánban. Ahhoz, hogy valamit megérthessünk, elgondolhassunk, megítélhessünk, felidézehessünk, eltervezhessünk stb., az intelligencia tárgyát előbb egy mondhatni miniatürizált *képpé* redukáljuk, azt pedig gyors narrációvá, elbeszéléssé. A

<sup>86</sup> Lásd többek között a jelenség modern bírálóit: Ortega, C. E. M. Joad, C. S. Lewis, J. Baudrillard, Jacques Ellul, René Guénon.

nagyközönséget általában az teszi ellenségessé a nonfiguratív művészettel szemben, hogy nem tudja, miről szól, nem tudja elmesélni magának. Ez a közönség bolyong a tárgyak között, amelyeknek semmi közük sincs egymáshoz, ellentétben az emberi tapasztalattal, ahol a bensőkben minden mindennel összefügg. Hiányzik tehát az a *szubsztrátum*, amely a tapasztalat és az azt kísérő kép/elbeszélés szövetét adná.

A gépnek megvan az a határozott hátránya az emberrel szemben, hogy nem képes epikus dimenziót produkálni. Az ember nem tud beilleszkedni egy tapasztalati sorba. Kiváló technikus és mérnök, de megértése nem terjed túl belső koordinátáin, a tér, idő, kép, elbeszélés alkotta rendszeren. Egyszóval reménytelenül érzéketlen a lélek kalandjával szemben.

Mindez segít megérteni, hogy Amerika miért van helyzeti előnyben a *gépi intelligencia* elérését célzó fejlődés útján. Egy olyan kultúra, amely a hasznos és a hatékony bővületében él, természetesen türelmetlenséget tanúsít a belső élet lassú mozdulataival és a megértés közvetett, képi és narratív útjaival szemben. Történelme során ez az ország legelőbb megszüntette a térbeli korlátokat, lerövidítette a távolságot terv és megvalósulás között, és polgára is csak annyiban érdekelte, amennyiben meglátta benne az üzleti vagy közéleti siker lehetőségét. A belső dimenziót az irodalmárookra és a művészekre hagyták, akiket viszont nyomban háttérbe szorítottak azzal a felkiáltással, hogy az ilyesmi nőknek való. A képzelet világa a tömegmozgalmakra, a csábítónak tűnő termékek előállítására, a népszerűsítő és reklámszlogenekre, a statisztikára és az abból elágazó úgynevezett *market research*-re korlátozódott. A maradékot, azaz hogy a lényegét szőnyeg alá söpörték. A hagyományos diszciplínák, a regény és a művészetek mint a szépség, a nemesség és az elegancia kifejezői jelentéktelenné váltak a praktikus és azonnal hasznosítható dolgok mellett. A hangsúly a konkrét, kiszámítható, tervezhető eredményekre helyeződött.

Ez a koncentrált dinamizmus fokozatosan a gépiesség irányába mozdította el nem csupán az amerikai *telosz*-t, de a bolygó azon vidékeit is, amelyeket áthatott ez az új világszemlélet. E hódítás mikéntje már történelem; következményei azonban globálisak, eszköze pedig egyfajta ozmózis, de főként gazdagok és szegények ősi viszonya: a felsőbbrendűségnek az az ellenállhatatlan benyomása, amelyet ez utóbbiakra gyakorolnak a náluk hatalmasabbak. Megállapítottuk már, hogy mivel a mechanizálódás tendenciája a nyugati történelem egyik uralkodó vonása, Amerika előnyét nem csupán az jelenti, hogy megnyerte a legfontosabb háborúkat, hanem az is, hogy megnyerte az ipari és technológiai termelés háborúját. Ezzel a győzelmével kisajátította a technológia monopóliumát, aminek következtében több lett, mint pusztán hadúr (NATO stb.): láncaitól megszabadult Prométheusz, aki elorozza a tüzet az istenektől, nemzetek és emberek sorsának korábbi irányítóitól.

Ne feledjük ugyanakkor azt sem, hogy a mechanizálódás folyamatának ezen a fokon a képzeletbeli és a narratív elem átmenetileg nem kap helyt az új *telosz*-ban. Pontosan ez a *modernség dilemmája*. Ha bebizonyosodik, hogy az ember képes magáévá tenni a gépet és annak funkcióit, az epikus és morális szöveten keresztül képes asszimilálni azt, ami a leginkább idegen ezektől és ami a leginkább ellentétes velük, akkor jelen írás nem érte el célját. Csak éppen a probléma megoldatlan marad: az emberi olyannyira alapvető szükségletünk, hogy a nem antropomorf formákhoz, hangokhoz, alakokhoz való hozzászokásunk ellenére mentális struktúránk – egyszerűbben, lelkünk – végül mindent elutasít, ami ellentétes vele. A mechanizálódás, a lélek rezdüléseinek is jobban, megszakítatlan láncolatot alkot, amelynek megvan a maga vaslogikája. Miután a cél adott, a probléma már csak az, hogy mind tökéletesebb, mindinkább célközpontú gépeket konstruáljunk. Innen a *gondolkodó gépre* irányuló lázas kutatás. A lélek viszont tudja, hogy a cél nem pusztán egyéni, hanem változó, menet közben módosul, közel vagy távol van a megvalósulástól, netán másutt és másképp valósul meg. A filozófus bízik gondolatmentében és megérzéseiben, és még a portréfestő is jobban elmélyül modellje személyiségében,

úgyhogy az a mű elkészültekor egészen másként jelenik meg, mint az első felületes benyomás. Egyszóval minél mélyebbre hatolunk a gépi világba, annál inkább leszűkítjük a célt, hiszen a matematizálás végén egyetlen megoldás lehetséges, amelyet a gép teljesítménye határoz meg, már a modell stádiumában. Vajon mondhatjuk-e, hogy az *Iliász* vagy a *Phaedra* megírásának paraméterei „egyirányúak”, s hogy ezek a művek szükségképpen olyanok, amilyenek? Egy gépet a végtelenségig lehet tökéletesíteni; de lehet-e jobb *Iliász*-t írni?

Most már érthető, hogy a mechanizálódás tevékenységéhez szükségszerűen más folyamatok is társulnak, mígnem a *gép civilizációja* magába nem szippantja az érintett társadalmakat. Korábban azt a kérdést tettük fel, hogy az ókori Görögország miért nem fordította hatalmas matematikai-mechanikai tudását egy gépi civilizáció megalkotására, s azt feleltük, hogy ehhez nem sok köze volt a rabszolgaságnak. Most már egyértelműbb a válasz: egy istenekkel és más hatalmakkal benépesített kozmosz ezt nem tette lehetővé. Az általános világlátás arra készítette az embereket, hogy bizonyos ajtókat nyitva hagyjanak az emberi tökéletlenségnek, másokat pedig bezárjanak, ott, ahol a szabad választás hamarosan megszűnt. Elmélnedük általános determinizmusba torkollt, és tudatában volt annak, hogy a dolgok logikája ellenük dolgozik. Ez azt jelenti, hogy a mechanizálódás nem mehetne végbe egy nem mechanizált térben, ha viszont megvalósul, az a *kozmosz megtisztítását* vonná maga után az egydimenziójú modell megalkotásának folyamányaként. A kozmosz (vagy a menny) megtisztítását *szekularizáció*-nak nevezzük. A mechanika a radikális demitologizálás elkorcsosulása.

Ezt már említettük egy másik kifejezés, a „kiábrándulás” kapcsán. Egy mechanikus kultúra egy mechanizmus tökéletes és tökéletesíthető működésének tulajdonítja mindazt, ami a természetben és az emberben történik. A XVI. század óta jelen van az a lappangó gondolat, hogy a mechanizáció matematikai alapokon – Püthagorasz és Platón eszménye – nyugvó törvényei több biztosítékot jelentenek, mint Isten és a hozzá intézett imák. Amit az imában mindig is kifogásolni lehetett (Istenben semmit sem lehetett kifogásolni, hiszen tökéletes, akár a mechanika törvényei), az éppen tökéletlensége volt az imaüzenetek továbbítását illetően. A gép mégiscsak jobban működött, s ezt egyébként Descartes és Galilei óta Isten is helyeselte: az emberek felé küldött üzenetei egy órásmester módszereit követték (lásd Malebranche filozófiáját, amelyben Isten két „mechanizmust” indít el egyszerre és egymással összhangolva).

A kozmosz nagy megtisztítása (a mitikus szereplőktől, a fölöslegtől) szükségképpen Isten mint személy, tudat, belső élet eltávolításához vezetett. Pontosabban, kiiktatták mint a jóság és az igazság forrását, alantas segédmunkának minősítve ezt a teremtés és ellenőrzés végső felelősségéhez képest. Csak éppen akkor újból felmerült a kérdés: nem lehetne-e kiterjeszteni a gép szerepét oly módon, hogy a mechanika törvényei az emberi kapcsolatokra is érvényessé váljanak, ne csupán a dolgok közötti kapcsolatokra – tekintve hogy az új felfogás szerint az emberek is csak dolgok, tehát mechanizmusok? A második fejezetben láttuk, hogy erre a kérdésre igenlő választ kell adni, s hogy körülbelül három-négy évszázada a gondolkodók ennek az érvényesítésnek, kiterjesztésnek a módozatait vizsgálják. Ehhez vagy az embert kell valamiféle biogenetikai beavatkozással tökéletesíteni,<sup>87</sup> vagy a gépet, egészen addig, amíg gondolkodni nem kezd.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Az ideológusok ösztönzésére az orvosok manapság azon fáradoznak, hogy az anyaméhből kiemelt magzatot az apa hasába ültessék, hogy azután onnan az anyába visszaoperálva végül ő adjon neki életet. Groteszk eljárás, amely csak tovább növeli a családban uralkodó zűrzavart, ami egyébként az emberiséget átformáló ideológusok célja.

<sup>88</sup> Az eszmény e tekintetben az ember képére formált automata megalkotása, amely ugyanazt a funkciót töltene be, mint az ember. Így azt az illúziót keltené, hogy egy tökéletesített emberi lényel állunk szemben.

Vagy a kettőt egyszerre, de annyi bizonyos, hogy a társadalom, amely laboratóriumként szolgál e két operációhoz, mindenképpen kénytelen elvetni a régi *modus operandi*-t; lehetetlen számára, hogy a narráción és a képen keresztül elfogadja az ember robotizálását és a megértse a belső világot. Másképpen fogalmazva, az így felépülő társadalomnak maradéktalanul mechanizálnak kell lennie, mivel a gép nem tűr semmiféle gátat, amely akadályozná működését. Nem gondol el és nem vetít maga elé alternatívákat, hacsak azok nem voltak előre beléprogramozva. A gép egyenesen a cél felé tör, mondhatni, ez létének értelme.

Lehet, hogy egy ilyen társadalom sohasem jön létre, mindenesetre Amerika áll hozzá a legközelebb. Egyébként, ha a mechanizáció egyszer beindul, rendkívül nehéz korlátok közé szorítani, mert irányítói mentesek a mechanizálódástól, ők még *szenvedélyes* és feladatuk elsősorú fontosságának tudatában lévő emberek. A dolgok jelenlegi állapotában, a premechanizáció időszakában a technológia még a nemzeti büszkeség (egy nem mechanizálható szenvedély) alkotóeleme, az a megkülönböztető nyom, amelyet Amerika hagy majd a történelemben. S ekkor a technológia sajátos logikáját még nem is említettük: mind több a gép a belső élet és az emberi kapcsolatok egyre teljesebb robotizálása érdekében, s mindez egyre nagyobb számban teremt olyan alkalmat, amikor a mechanika törvényei a gép által és a gép érdekében megrajzolt korlátok közé zárják az egyént. Sokat panaszkodunk manapság az emberiség túlszaporodása miatt; mégis olyan technológiai paradicsom felé haladunk, amelyben a gépek minden elképzelhető változatukban többen lesznek, mint maguk az emberek.

## Ötödik fejezet

Soha azelőtt nem történt meg az, amit ma megfigyelhetünk: a világosság és a komor jövő keveredését az emberi horizonton. Világosság, mert az egész világ egyetlen (lényegtelen, hogy kétes vagy bizonyos) egységgé redukálódott, s ez a bolygó lakóiban tudatosodott. Ha megkérdeznék őket, szinte valamennyien egyformán igenlően nyilatkoznának a jövőképet uraló perspektívákról: az emberi nem egysége, konszenzus a globális feladatokat illetően, erősödő egyetértés a történelem *telosz*-ára vonatkozóan. Sőt annak az új jelenségnek is tanúi vagyunk, hogy a történelem, akár egy kiszáradt folyómeder, nem sodor többé magával, legalábbis nem a korábban megszokott paraméterek szerint; egyet jelent immár a technológiával, a biológiai mutációkkal és a centralizációval – az univerzum legnagyobb dicsőségére –, amelyek nélkül az emberiség nem tudna tovább létezni és virágozni.

Ugyanakkor, mint hangsúlyoztuk, az ember soha még ennyire nem szakadt el belső világától és azoktól a tárgyaktól, amelyeket létrehoz, soha nem volt még ennyire megfosztva a képzelettől és a szabadság érzésétől. A műviség vált uralkodóvá, hiszen a környező nagy ideiglenességben semminek sincs értelme. A közemberek és az értelmiség legjobbjai is elfogadják, hogy vállalkozásaiknak nincs oka és célja, önkényesség és az átmenetiség vezérli őket. Egy neves francia politológus kijelentette például, hogy az állam alapját nem képezi semmiféle transzcendencia, egy szintén igen ismert német teológus pedig úgy vélekedett, hogy Jézus Krisztus sohasem alapított egyházat, és egyébként sem bizonyított történelmi létezését. Az Egyesült Államok alelnöke, Albert Gore egyik írásában (*World in Balance*) [Mérlegen a világ] – azért ostromozza Platónt, Baconot és Descartes-ot, mert két világ – egy konkrét és annak árnyéka – létezését tételezték fel, ami lehetővé tette, hogy az előbbi kihasználja az utóbbit. A következmény: katasztrófák végig a történelem során, melynek ma a legutolsó szakaszát éljük.

Mindebből két fejlemény következik. Az egyik azt jelzi, hogy a régi támfalak meginognak és hitelüket veszítik.<sup>89</sup> Ami fennmaradt belőlük, egy ideje már csak jól-rosszul álcázott rom, toldozott-foldozott díszlet, amely előtt zavartan gesztikuláló statiszták botladoznak. A másik dolog a kétségbeesett rohanás az egyetlen támasz felé, amely még megmaradt ebben az általános összevisszaságban: ez pedig a *gép*, pontosabban a *mechanikai princípium*, amely mind több területen válik használatossá, míg végül helyettesíti az életet, a szabadságot, a spontaneitást. Ezt értette meg Bernanos annak a korszaknak a hajnalán, amely megközelítőleg 1750-től 1950-ig tartott.<sup>90</sup>

„A világot olyan univerzális, totalitárius és koncentrációs szervezet megjelenése fenyegeti, amely előbb vagy utóbb, ilyen vagy olyan néven a szabad emberből a közösségre veszélyes szörnyeteget csinál majd... Holnapra eltűnik a kommunizmus, ahogyan a hitlerizmus is eltűnt, a modern világ mindazonáltal tovább halad e felé a központosított világrendszer felé, amelyre mintha maguk a demokráciák is törekednének... Mi maradhat egyáltalán az emberből?... Bekebelezi őt a globalizáció, testestül lelkestül bekebelezi a gazdaság, úgyhogy valóságos új emberi faj születik, a »gazdasági ember«, akinek nem felebarátai vannak, hanem dolgai... Az egyetlen probléma, amely ma felmerül, nem a rendszerben... magában a civilizációban van. Előszóval mondjuk, hogy ez az embertelen

<sup>89</sup> A múltban főként két nagy gondolkodót foglalkoztatott ez a „hitelvesztés”: Nicolaus Cusanus a XV. században és Friedrich Nietzsche a XIX. században. Diagnózisuk szerint az ember és az univerzum középpontjának áthelyeződése várható.

<sup>90</sup> Okkal választottuk e két dátumot. Az első a modernség kezdetét jelzi: a tudomány alkalmazását a mindennapokban, amelyet az Enciklopédia fémjelez (1749). 1950-től Amerika válik a bolygó vitathatatlan szervezeti központjává és ez a körülmény a tudományt és a technikát a lét döntő aktusává avatja.



civilizáció... a technika csodás erőforrásainak hála még az isteni hatalmat is bitorolja. A kérdés az, hogy a technika a jövőben testestül lelkestül rendelkezik-e majd az emberek fölött, nem csupán életükről és halálukról, hanem életkörülményeikről is döntve, amint egy nyúltenyésztő is rendelkezik nyulai fölött.”

„Az ügyeskedőnek gépei vannak, és a gépek révén hatalma van. Így hihetetlenül rövid idő alatt, pusztán a technika csodáinak segítségével megvalósítja az univerzális közvélemény ellenőrzését, sőt maga *alakítja* ezt a közvéleményt. Ily módon körvonalazódik a bámulatosan lealacsonyított, elértéktelenített ember, aki immár nem Isten, hanem az ügyeskedő képmására teremtett...” „A gondolat nem szabad többé. A propaganda valamennyi formája szinte észrevétlenül gyúrja-formálja éjjel-nappal, akár egy szobrász a viasztömböt... A totalitárius ember megalkotása megelőzi a totalitárius rendszerét... Egymásnak ellentmondó rendelkezéseikkel a demokráciák szép lassan megformálják azt az embertípust, amely már eleve tökéletesen alkalmazkodik a diktatúrákhoz.”<sup>91</sup>

Bernanos diagnózisa szerint a Gépvilág fellázad az emberiség ellen. Úgy tetszik, könnyen ellene vethetnénk ennek például azt, hogy a gép képviseli a legkülönbébb termékek demokratikus elosztását: inkább tömegtárgyak, mint kifinomult és ritka tárgyak, amelyek egy szép emlékü múlthoz kötődnek. Ez volna az arisztokratikus tárgy. De nem ez a kérdés. A mechanikai eszmény megjelenésével eltűnt mindannak a háttere, amit az ember létrehoz. Az új eszmény – akár akarjuk, akár nem, természet dolga – racionalizál, már csak azért is, mert a konszenzust, a közös nevezőt keresi. Emellett egyenes vonalú, szemben a dekoratív indázatokkal, ízlése pedig tömegízlés. A Bauhaus a „konszenzus” eredménye, a barokk egy elitnek szólt; ez utóbbi kalandra hívta az érzékeket, míg a Bauhaus-stílus végállomás, megfelel mindannak, amit mindenki hasznosnak és praktikusnak tart. Alkothatunk olyan gépet, amely azután újabb, mindig azonos gépeket fog gyártani; olyan gépet viszont nem lehet létre hozni, amely barokkot gyártana.

A mechanika ezt a *végállomást* veszi célba, s ezzel megfosztja egyéniségüktől a tárgyakat, megbénítja a szellemi szabadságot, a képzeletet. A maga logikájával Le Corbusier házgépe olyan kort előlegezett meg, amikor Párizs belvárosát porig rombolják majd, és a mester ízlésének megfelelő épületeket emelnek a régiek helyén.<sup>92</sup> Alma valóra is vált a mai Párizsban, ahol a Buren-oszlopok, a Louvre-piramis, a Bibliothèque Nationale új épülete és az Opéra de la Bastille az egyenes, a személytelen, a sivár uralmát testesíti meg.<sup>93</sup>

A gép bizonyos értelemben a mechanika végső törekvéseit sűríti magába, hiszen egy gépnél csakis egy másik gép lehet tökéletesebb. Meghatározván a célt, sőt a cél eléréséhez szükséges eszközöket is, a gép lezárja a horizontot, és a racionális dimenziót teszi egyedül jövendelővé, egyedül érvényessé. Ennek megfelelően a tehetségek is az effajta konstrukciók köré tömörülnek és csak olyat tűrnek meg maguk között, aki hasonló távlatokban gondolkodik. Úgy vélik, minden, ami nem mechanikus, hamis, de legalábbis nem felel meg az igaz, a kiszámítható, a végsőkéig racionális kritériumainak. A nyugati elit körökben elég régóta megkezdődött az „irodalmi” (mint ami zavaros, összevissza) kiiktatása és helyettesítése a „mérhetővel”. Egyetemeinken ez a folyamat két egymással összefüggő módon valósul meg: a mechanisztikus koncepció rátelepszik a tanulmányok jó részére, magához vonzza a legjobb koponyákat, és e *brain-drain* révén hiteltelenné teszi a többi diszciplinát. Ettől kezdve ez utóbbiak kénytelenek másodrendű szellemekkel beérni, akiket ráadásul önbizalom és öntudat híján a nonszensz, a mesterkéeltség, a nyakatekertség felé

<sup>91</sup> Georges Bernanos, *La liberté pour quoi faire?* [Mire való a szabadság?], Gallimard, 1995.

<sup>92</sup> Ne feledjük, hogy Descartes megvetette azokat a kerületeket, amelyeket a múltó idő és az események sora alakított, és a mérnöki tervezés alapelveit szerette volna alkalmazni.

<sup>93</sup> De hiszen a klasszikus oszlopsorok is egyenes vonalúak – vethetné ellen valaki. Ott azonban az egymás után sorakozó oszlopok feladata az, hogy tagolják azt a síkot, amely egyébként fal lenne.

menekülnek. A dekonstruktivista filozófia, mely a hiábavaló spekuláció tipikus esete, kétségbeesetten utánozza a mechanikus gondolkodást, és ezáltal utat tud törni magának az elismert tudományok csúcsáig. Még e „filozófia” virágzása előtt az analitikus nyelvészet hasonló karrierre tört, olyannyira, hogy filozófiának egyedül Julia Kristeva és munkatársainak ködös elméletét ismerték el, akik a nyelvet egymástól független elemek halmazának tekintették, amelyhez egyedül ők ismerik a kötőanyagot.<sup>94</sup>

Nem gondoljuk, hogy a gép egyszer s mindenkorra az emberiség *telosz*-ává vált volna. Minden korszakot elfog a kísértés, hogy maga szabja meg követendő mintáit. Ez utóbbi – tárgy, stílus, preferencia, kultusz formájában – először egyedüli eszményként, mozdíthatatlan világgént jelenik meg, míg egy újabb eszmény fel nem tűnik a láthatáron híveket toborozva minden osztályban és kategóriában. A demokratikus rendszerekben ugyanakkor ez a mozgás elsődlegessé válik lévén hogy a demokrácia olyan, akár valamiféle folyadék, amellyel ki-ki szeretné telítőtteni a serlegét, tekintet nélkül a hivatásra, a tehetségre, sőt az igényekre. Ez az, amit az amerikai demokráciára utalva Tocqueville „viharos egyhangúságnak” nevezett, azaz a megszakítás nélküli, ugyanakkor – a puritán képzelőtehetség kötelez – a mindig-ugyanattól, a felszínestől, a konszenzustól soha el nem távolodó állandó izgékonyosság. Úgyhogy az, ami az emberiség történelme során kultusz-, eszmény- és stílusváltás volt, korunkban egyfajta egyhangú, a felszín sűrű, alapjában véve félnék mozgolódássá silányodott. A vulgáris és annak stílusa az alkotás és az erőfeszítés középpontjába kerül, miközben a reklám által fenntartott népszerűsége révén joggal számíthat hosszú, talán a múltbéli eszményeknél és stílusoknál is hosszabb életre.

Mindez az ipari termeléssel és az azt kiszolgáló és fogyasztó gyökértelessé vált tömegek megjelenésével kezdődött. (Íme, az 1750-es év igazolása.) Folytatódott azután a darwinizmussal, amely szerint a mechanika a szerveknek az életfeltételekhez való úgynevezett – mechanikai! – alkalmazkodóképességében valósul meg. És véget ér (?) az ipar és a biológia utolsó közös produktumában, midőn az új faj, a *planetáris ember* önmagát is géppé, tehát tökéletessé alakítja. Íme az evolucionizmus újabb alakváltozata, amely felöleli az egész emberi tömeget, a hajdan személyes és ellentmondásokban gazdag törekvéseket és erőfeszítéseket pedig egyetlen programozott, tehát végleges típusba sűríti. Egyébként haszontalan volna nevet keresni neki, amikor a nemrég népszerű ideológia, az egzisztencializmus egyik vezéralakja – Herbert Marcuse – megtalálta a legmegfelelőbbet: *egydimenziójú ember*.

A mechanizáció kibontakozásának egyik balszerencsés oka ellenfeleinek intellektuális felkészületlenségében keresendő. Finomítsuk ezt az ítéletet. Az egzisztencializmus, amely közvetlenül a háború után érte el népszerűsége csúcsát, éppen a háborúnak köszönhetette „sikerét”, hiszen az egzisztencialista vagy félegzisztencialista gondolkodók mint Sartre, Evola és Heidegger az ember ipari robotizálása ellen foglaltak állást, s ez a folyamat a bolygó méretű fegyveres konfliktussal és az emberek munkatáborokban folyó robotizálásával érte el tetőpontját. Jelentős pillanat volt ez, hiszen az embert antirobotként kellett bemutatni, aki teljes egészében ura önmagának, választásainak szabad megalkotója. Nem járunk messze az igazságtól, ha hozzátesszük ehhez, hogy a kommunizmus rendkívüli tekintélyét elsősorban a Szovjetunióról kialakított képzetek magyarázzák. Nevezetesen az, hogy ez az államalakulat képes volt referenciaként megjelenni abban a vitában, amely egy olyan társadalmi formáról folyt, amelyben az ember amellett, hogy termelő állattá válik, meg tudja őrizni emberi

<sup>94</sup> Manapság már a szociológiai tanulmányok is úgy festenek, mint valamiféle speciális gyártási utasítás: szigorúan matematikailag megalapozott kategóriák, egymásból következő, logikusan elrendezett becslések, ahol nincs helye a követhető gondolatmenet élvezetének.

szabadságát. Számos csodálója számára a sartré-i – később marcuse-i – egzisztencializmus fő érdeme az volt, hogy előrevetítette a szabad és művelt munkás eszményi képét (kultuszát).

A filozofikus (inkább, mint a Sartre-féle ideologikus) egzisztencialistáknak megvolt az az elméleti előnyük, hogy bírálták az ember mechanizálását és annak filozófiai gyökereit a materializmusban. Következésképp bíralták a munkás kultuszát,<sup>95</sup> az „egydimenziójú” emberét, aki nemcsak a munkás lehetett, de a bürokrata, az üzletember (lásd Willy Loman alakját Arthur Miller *Az ügynök halála* című darabjában) és a Heidegger-féle „inautentikus” ember is. Ekkor azonban felvetődött a kérdés: milyen eszménytípus állítható a munkás helyébe?

Az egzisztencialista gondolkodók a *mítoszok emberét* választották, akinek felszabadult ösztönei speciális diszciplínát tettek szükségessé a homályos mítoszok nevében, ahogyan azok Jung, Eliade, Guénon, valamint a görög és keresztény misztikusok írásaiban megjelennek. Legalábbis homályosak a modern ember szemében, aki ily módon felhatalmazva érezte magát arra, hogy ragaszkodjon a racionalizmushoz, a konszenzushoz, a demokratikusan ellenőrizhető és a ködös legendáknál és sagáknál biztonságosabb mechanizációhoz. Egyszóval a válasz a következő alternatívaként jelentkezett: az ember mechanizálása vagy éppen mitizálása. Másként: visszatérés egyfajta önmagát választó valláshoz, például a heideggeri istenekkel szemben a liberális humanizmushoz.

Az antimechanizáció híveinek ezzel az új, többé-kevésbé szeszélyes és szubjektív vallásosságával az a legnagyobb baj, hogy szekták egész hadát hívja életre, amelyek mind gyöngítik a centrumot, tagjaikat pedig kiszolgáltatják egy szektás, túlzottan önelégült, elszigetelődő világnak. A mechanisztikus konszenzussal szemben ezek a körök üldözöttek kis csoportjának tartják magukat. Ennek megfelelően a mítoszok és kvázi-mítoszok is rohamos szaporodni kezdenek, mindegyikük magjában újabb titok rejtőzik, amely speciális nyelvezetet és beavató liturgiát tesz szükségessé. A beavatottak élete ugyan továbbra is a mechanizáció szabályainak megfelelően zajlik, mégis kisajátítják maguknak az apokaliptikus területét, amelyre rázúdítják magabiztos pesszimizmusukat. Egyszóval magukhoz ragadják a transzcendenciát, mintha az jogos tulajdonuk volna, amelynek alapján újjáteremthetik a világot. Valójában azonban csak a lelkiismeretüket nyugtatják meg egy olyan világban, amelyet képtelenek átformálni.<sup>96</sup>

Mások mellett szállnak síkra, hogy a világot egy új ortodoxia alapján kell újjáteremteni. Tisztában vannak azzal, hogy 1) a világ úgy ahogy van sem nem életképes, sem nem önmagában jó, és hogy 2) a megjavításához rendelkezésre álló eszközök eddig már számtalanszor kudarcot vallottak. A megoldást – vélik ők – a hagyományos és a modern kombinációja jelenthetné, fél-filozófiai nyelven egyfajta *praktische Transcendenz*. A lehető legszilárdabb támasz, amely ugyanakkor igazolja és ösztönzi a világi ügyek érdekében vállalt elkötelezettséget. Fentebb láttuk, hogy G. Burdeau, Luc Ferry, Alain Renaut, Edgar Morin, Michael Landmann számára a feladat egy olyan humanizmus megalkotása, amely tartalmazza mindazt, amit Erasmus és Montaigne épített, s amelyet ugyanakkor egy önmagát meg nem nevező *diszkrét ontológia* egészít ki, sőt támaszt alá. Burdieau-nál a probléma úgy merül fel, hogy az állam fundamentumát valahol másutt kellene megtalálni, mint pusztán a szavazócédulákban és a többség/kisebbség számháborújában, s mindezt mégis úgy, hogy a polgár – ahelyett, hogy kényszerből alávetné magát – akár spontán módon el is utasíthassa egy független valóság gondolatát. Az egyezés ez esetben egyfajta mítoszra vonatkozik, nem

<sup>95</sup> Összehasonlítás végett I. Ernst Jünger *Der Arbeiter*.

<sup>96</sup> E „modern mítoszok” egyike a posztmodernség lényegét Septentrio és Meridies férfi és női princípium konfliktusában látja. Megannyi régi igazság a modernség tüzén felmelegítve. A cél bebizonyítani, hogy a konszenzuson alapuló világ merő illúzió és hogy a kozmikus erők hatalmas küzdelme egy kollektivistá tömegkultúra felszíne mögött tovább folytatódik.

a heideggeri értelemben, hanem mint *praktische Transcendenz*: egy kimondhatatlan konszenzus, akár valamiféle cinkosság, amely mellett senki sem kötelezi el magát minden kognitív és emocionális képességével, mégis többé-kevésbé lepezett realitást tulajdonít a közügyeknek.

Ez azonban nem orvosság, csak kényszermegoldás. Egyszerre haladunk előre és hátrálunk, de van ebben némi praktikum. Mintha azt mondanánk: a mostani állapot is mutat valami minimális elégedettséget. Ne piszkáljuk a dolgot, inkább próbáljuk meg igazolni, hogy beépülhessen az emberek mentalitásába. Amíg ez a mentalitás érvényben marad, mintegy jótékony balzsam árasztja majd el az emberek szellemét. Ez pedig éppen kielégíti a mindennapi rutint.

Az ideiglenesség filozófiája ez, amellyel mindkét párt kiegyezhet, igaz nem egyenlőképpen. Többféle változat is létezik. Alapjában véve a modern gondolkodás habzsolja ezt a fajta elméletet, hiszen az elveti ugyan a metafizikát, azért egy keskeny kijáratot megőriz, amelyet a manapság használatos kifejezéssel *érték*-nek nevez. Edgar Morin „alapnélküli alapról”, Sartre a felebarátainkra irányuló „halálos gondoskodásról”, Michael Landmann az emberről mint *creatura creatrix*-ről beszél. Megannyi kísértés, hogy kitörjünk ebből a bezártságérzésből, de korábbi döntéseink hálójából is, miszerint nem is keressük a kijáratot.

Ez a mind kevésbé szilárd egyensúlyi állapot jellemzi az ember helyzetét és annak spirituális, intellektuális visszfényét. Az embernek az az egyértelmű benyomása, hogy az intelligencia sarokba szorult, és nem merészkedik túl a „filozófiailag korrekt” talaján, minthogy egyebütt – úgy véli – nincs keresnivalója. Ilyen körülmények között érthető a *gép* népszerűsége, hiszen az semleges választ kínál minden kérdésre, azokat a kérdéseket pedig, amelyeket nem tud megválaszolni, egyszerűen kiiktatja. Ez beszűkíti mind a kutatás területét, mind az előfeltevések eredetiségét, viszont boldoggá tesz. Nem beszéltünk még a gép által bőkezűen osztogatott boldogság természetéről: olyasvalami ez, ami *ismétel*, tehát *megnyugtat*. Legelőször is magát a gépet mint olyat, azáltal, hogy mindig ugyanazt állítja elő. Mintha az anyaméh újabb megtestesülése volna, amely nem szűnik utódokat szülni. Azelőtt a földművelés, a termékenység istennőinek kultusza töltötte be ezt a szerepet, manapság a gépistennő táplál bennünket mindig újabb fogyasztási cikkekkel. Nem feltétlenül imádkozunk hozzá vagy mondunk hálát neki, de elegendő megfigyelni egy nagyáruházban a nőket, amint rávetik magukat a különböző ruhadarabokra, kozmetikai cikkekre vagy éppen háztartási gépekre, hogy megértsük a fogyasztás kulturális jellegét.

Ezek a szakadatlan és Zola regényeire emlékeztető áruházi jelenetek azért még a választás létre utalnak. Nem így a mindennapi rutin részét képező állandó tevékenységsorok: az osztályteremtől az irodáig, a banktól a minisztériumig, az üdítő kirándulástól a forgalmi dugóig – a polgár ügyeit a legtolakodóbb szabályrendszer irányítja, ráadásul a gép segítségével. Városaink, házaink, irodáink, otthonunk gépi jelleget ölt. Elegendő megszemlélnünk bármilyen panorámát, a repülőtértől a belvárosig, hogy megtapasztaljuk azt a lehangoló és nyomasztó érzést, amelyet az élet hagyományos formáinak helyébe lépő szögletes, gigantikus tömegek látványa ébreszt. Vannak „városok”, mint például Brasília, Brazília fővárosa, ahol az elszomorító városképtől elakad az ember lélegzete: mintha száműzték volna az emberit, a templomokat, az utcákat, a mozit, a piacot, az iskolát, a műemlékeket jellegtelenségük szinte láthatatlanná teszi; függőleges és vízszintes vonalak halmaza, a háttérben a vak éggel. Mintha a falanszter álma a semmiből hirtelen megvalósult volna előrevetítve a két üresség közé beékelődött embertelen sorsot.

A gép és a *gépies* elárasztanak bennünket, mintha a földönkívüliek hatalmukba kerítették volna a Földet, hogy kolóniát hozzanak itt létre mindenütt meghonosítva a marsbéli stílust. Új világ körvonalazódik, amely azonban nem e világi. Az egyetlen félig-meddig megnyugtató elem a történelem folyamata, amelyben egymást követik a birodalmak a maguk politikai

nézetével, a civilizációs stílusok, a divatok, az ízlések, az ízek. A civilizációk halandók – mondta Valéry –, s különös módon ez a megállapítás ma vigasztalólag hat. Másrészt viszont erős a kísértés, hogy azt gondoljuk, a civilizációk folyama maga is elapadt, a történelem mozdulatlanságba dermedt, a nagy kaland véget ért; nincs többé mit mondani és gondolni.

Íme egy tarthatatlan gondolat, annyira a lényünkben van a vágy, hogy megértsük a szavak jelentését és feltételezzük, hogy az életnek célja van, még akkor is, ha mi találjuk ki vagy határozzuk is meg azt. Márpedig a gép és a technika emberei éppen ettől fosztanak meg bennünket: ismerik a jelen minden rejtett zegét-zugát, a múlttal szakítanak, meghatározzák a jövőt (miközben egyébként tagadják is azt, hiszen nem létezhet jövő előre láthatatlan változások nélkül). Egy jégpalota vár ránk, amelyet „kutatók”, bürokraták és szószátyár tollnokok népesítenek be. Már most lesújtó és rémisztő látni, hogy kis technokraták egész hada serénykedik körülöttünk, és akár akarjuk, akár nem, besoroznak bennünket is, úgyhogy kénytelenek vagyunk egyhangú mechanizmusaikat kezelve kiszolgálni őket. Bizony, Jacques Ellul tévedett, amikor „technológiai blöffről” beszélt; nem blöff ez, hanem halálosan komoly. És melleleg unalmas is.

## Hatodik fejezet

Napjaink legkedveltebb társalgási témái a technológia és az emberi mechanizáció túlkapásai. Ahogyan egy hívő korban az ember időnként tiszteletlen megjegyzéseket tesz az istenségre – éppen mivel közelinek és ismerősnek érzi –, kortársaink ugyanígy gyakran negatív összefüggésben emlegetik a technológiát és a robotokat, mert ezek a témák annyira részévé váltak már életüknek és mert oly áhítatos tisztelettel viseltetnek irántuk. S a népszerű témák között is a legnépszerűbbek azok, amelyek az éghajlati veszélyekre vonatkoznak, nevezetesen az ózonréteg ritkulására, a tengerszint megemelkedésére, bolygónk légzőkészülékének, vagyis az amazóniai, közép-afrikai, délkelet-ázsiai őserdők eltűnésére.

Akik attól való félelmüknek adnak hangot, hogy az emberiség a veszébe rohan, figyelmüket nyomban az orvostudomány „csodái” felé fordítják, amelyek bőségesen ellenpontozzák a természet egyensúlyának megbomlását. Ily módon a technológia hatásának mérlege pozitív irányba billen olyannyira, hogy eredményei a mindennapokban helyettesítik a hajdan Istennek és szentjeinek tulajdonított apró csodákat. Egyszóval a technológia meggyökerezett individuális és kollektív énünkben, és nem lehet onnan többé kiirtani. Egyetlen kultuszban egyesíti az istenit és a tudományost. Az életet meghosszabbító technikák és a legapróbb konyhai fortélyok egyaránt szerepelnek jegyzékében.

Amikor Jacques Ellul vaskos írása, a *Le bluff technologique* (A technológia blöffje) számba veszi a technológia okozta károkat, mintha csak egy új Luther 95 tételét hallanánk, aki fellázad az egyház, az ortodoxia abszolút birtokosa ellen. Valóban, a fejezetcímek mint jó szándékú figyelmeztetések vagy mint a „technológia” csalásait és kudarcait felsoroló vádirat pontjai sorakoznak egymás után.

Pedig másról is szó van. A *technika* mindig az emberi kéz nyomában született, mintegy a termékeny agy és a konkrét szükségletek együttműködéséből, amikor ez utóbbiakról a kéz és a kar már képtelennek bizonyult gondoskodni. Számtalanszor jegyzékbe szedték már az eszközöket, a növények és kis állatok kiásásához használt bottól (gyűjtögetés) a szuperszonikus repülőgépig. Lerövidítendő az emberek és áruk szállításának idejét a technika egy adott szükségletnek igyekszik megfelelni, még ha közben újabb szükségleteket is teremt. Az emberi természetnek része a szükségleteknek ez a láncolata, amelynek – kölcsönösségek hálózata lévén – maga a társadalom is oka és okozata.

A gép azonban nem azonos a technológiával. Először is bizonyos korszak terméke, nem folyamat, hanem tárgy, amely eltávolít bennünket a természetes viselkedéstől és megbontja a világgal való kapcsolatunkat. A gép azt üzeni: a teremtett világ tele van tévedésekkel és tökéletlenségekkel, de ha egy másik világot választunk, azt, amelyben a gép az úr, magunk is ontológiailag magasabb szintre emelkedhetünk. S hogy a mechanizáció hálózatának kiépülése újabb magasságokba emel minket. Konkrétan, a szülők nemzedéke idejétmúlttá válik a gyermekek iparilag manipulált tudatában, ahogyan egy régi vallás híveit is végül „pogányként” kezelik az új hitre tértek. Summa summarum, a gép globalitása (vallásos kifejezéssel élve: mindenütt jelenvalósága) és mindenütt azonos hatékonysága (mindenhatósága) az, ami lenyűgöz és végső soron meggyőz bennünket. Ezek pedig Isten attribútumai.

Így a gép idegen test marad a lélekhez képest; az elidegenedés forrása. Természetesen igyekeznek megnyugtatni minket: a kismillió felhasználási lehetőség, a szünni nem akaró reklám, a filmek, a videók, a kazetták és az Internet, vagyis a legkülönfélébb új szavak és neologizmusok lavinája, amelyek mind eltávolítanak bennünket a józan észről és egymástól is. De vajon miről akarnak meggyőzni? Hogy intelligenciánkat felcseréljük a gondolkodó gépre, szerveinket a beültetett gépre, kezünk természetes munkáját a mechanikus készülékek rabszolgaságára. A többi ugyanígy: gépbútorok, levél helyett fax, beszélgetés helyett

telefonos kapcsolat, a személyes kontaktus helyett Internet, vizuális tapasztalat. A gép mindenütt beékelődik az én és a környezet közé, és ahogyan ennek gyakorlata gyorsabbá és hatékonyabbá (?) válik, úgy válik hatalmassá, jóvátehetlenné, végzetessé az emberi veszteség.

Polányi Károly kifejezésével élve a történelem valamennyi nagy átalakulása biztosította a folytonosságot, annak ellenére, hogy új és addig nem látott elemeket hozott magával. A földművelés és az állattartás kultúrájának egymást követő szakaszai, a kézműipar, a hajózás, a kereskedelem mind szerves, racionális és emocionális változásokat, illetve – időnként teljesen – megújult feltételeket eredményeztek. A veszteségek és nyereségek e játékának volt egy csodálatos tükrö: sajátos összessége mindannak, amit az irodalom, a művészetek, a spekulatív rendszerek, az intézmények felölelnek, kiegészülve a szenvedélyekkel és a fegyelemmel a hitben és a munkában (*ora et labora*); ez a tükör egyszerre mutatta meg az életet és magyarázta, bírálta is azt. Sajnos ez nem létezik többé, vagy ha igen, torzít: a gép cáfolata mindannak, amire az ember saját erejéből és Isten segítségével képes. A gép kisajátította a világot, és könnyedén elbánik az emberrel is. Amikor ezt állítjuk, nem a gépromboló *ludditákat*, az első manchesteri szövőgépek megjelenésekor talajukat veszített és elszegényedett munkásokat utánozzuk, hanem egy szörnyű jelenségre hívjuk fel a figyelmet, amely természetes képességeink helyébe lép, meghamisítja emberi mércénket és gyökértelessé teszi bensőséges viszonyunkat a létezés ritmusához.

Ez mindenütt megfigyelhető: az emberek és a dolgok által kivetített képekben, a mozgás elváltozott ritmusában, a kapcsolatok közönségességében és a tömegek figyelmetlen mechanizálásában, amelyet személytelen és rideg bürokraták irányítanak. A gép jelenléte ott válik a leginkább láthatóvá, ahol az emberi természet szerepe hajdan vitathatatlán volt. A *család*, amely a változásoktól függetlenül mindig is a *par excellence* közösség volt, egyfajta mechanikus konglomerátummá vedlett, amelyben az intimitás a lehetőleg minden szobában megtalálható televízió előtt agonizál. A *barátság* torkaszakadtából, ám szinte reménytelenül igyekszik túlharsogni a megszámlálhatatlan s mindig vadonatúj gép keltette mechanikus lármát. Az *iskolai* osztályterem vonzerejét a benne felhalmozott számítógépek és más szórakoztató berendezések jelentik. A koncentrációt szó szerint száműzi a zavaró zajongás, amely ósdi fogalomként silányítja az elmélyült munkát. Az *utca* visszhangzik a gépek zakatolásától, úgyhogy eleve elvetélt gondolat egy egyszerű séta kettőben, mert az emberek nem tudnak egymásra figyelni. Ugyanígy a kikapcsolódás egy étteremben vagy kávéházban.

S ahová a robot mindmáig nem tudott maradéktalanul behatolni, a viselkedések, a tapintat, a másik iránti figyelmesség ott is véglegesen a barbárság felé hátrál, hiszen a mindenütt jelen lévő gép hozzászoktatja az embereket, hogy a másikat csupán a pillanatnyi kielégülés eszközeinek tekintsék, amellyel valamilyen sürgős és pontosan meghatározott ügyüket elintézhetik. Ennek legjobb jelképe a mobiltelefon: az utcát, a kocsmát, a baráti vendégséget eltorzítja az az érzés, hogy mindenki ismeretlenekkel van összekapcsolva (még csak nem is összekötve), és hogy az otthon közterületté, tőzsdévé, információs központtá válik. Állandó jövés-menésben, banalitások tengerében élünk, és ezt a kegyetlen és álcázott zűrzavart nevezzük *átláthatóságnak!*

Végül felvetődik a kérdés, hogy milyen ellenintézkedések lehetségesek, hiszen immár fojtogató a légkör. Kevés út maradt nyitva, mert a század gondolkodása alkalmazkodik az elsajátított szokásokhoz, amelyek maguk is antihumánusak. Egyesek a humanizált robotizáció illúzióját kergetik, a régi utópikus eszményképet: őrizzük meg az embert a technológiai fejlődés közepette is. A modern birodalmak példája, melyek mindegyikét ezek

az új kombinációk és az állandósításuk iránti lelkesedés hívta életre,<sup>97</sup> egyértelműen azt mutatja, hogy korlátozások nélkül, vágyaira bízva az ember vadállattá válik. A görög tragédiától a nagyvárosi életstílusig (*way of life*), a karteziánus értelemtől a párizsi vagy New York-i egyetemi elitig, az amerikai „televíziós evangelizátorokon” és a szociális rendszer reformátorain keresztül a létezés szövete ugyanazt a sűrűséget mutatja, miközben rendszereink kemény páncélja alatt a jó rosszba fordul. A gép a maga modelljével hozzájárul ehhez. De talán nem halhatatlan.

---

<sup>97</sup> A birodalmak mindig is „rideg szörnyek” voltak, ahogyan Nietzsche mondta, ám a tömeges mechanizáció egy újabb dimenziót eredményez. A kommunista Gulag jól szemlélteti ezt, és természetesen más módon, de Amerika közönséges zivaja is. A harmadik világban jelentkező, ma még szárnyaikat bontó impériumok ugyancsak e nagy elődök példáját követik.