

Vajda Mihály
Mesék Napnyugatról

G U T E N B E R G T É R

A GOND-CURA ALAPÍTVÁNY

ÉS A PALATINUS KIADÓ

KÖZÖS SZOROZATA

SOROZATSZERKESZTŐK

HÉVIZI OTTÓ

KARDOS ANDRÁS

VAJDA MIHÁLY

Vajda Mihály
Mesék Napnyugatról

GOND-CURA ALAPÍTVÁNY – PALATINUS KIADÓ
BUDAPEST, 2003

Tartalom

ELSŐ MESE	13
MÁSODIK MESE	17
HARMADIK MESE	37
NEGYEDIK MESE	52
ÖTÖDIK MESE	66
HATODIK MESE	114
HETEDIK MESE	140
NYOLCADIK MESE	156
KILENCEDIK MESE	168
TIZEDIK MESE	185
TIZENEGYEDIK MESE	194
TIZENKETTEDIK MESE	204
TIZENHARMADIK MESE	217
TIZENNEGYEDIK MESE	249
TIZENÖTÖDIK ÉS VÉGSŐ MESE	265

Hogyan lett végül az „igazi világ” – mese Egy tévedés története

1. Az igazi világ elérhető a bölcsnek, a buzgó hívőnek, az erényesnek – benne él ő, az ő.
(Az eszme legrégebbi formája, viszonylag okos, szimpla, meggyőző. Körülírja azt a tételt, hogy „én vagyok Platón, én vagyok az igazság”.)
2. Az igazi világ, persze, most elérhetetlen, de mint ígéret létezik: a bölcsnek, a buzgó hívőnek, az erényesnek („s a bűnbánatot tévő bűnösnek”).
(Az eszme továbbfejlesztése: finomítódik, becsalibb lesz, átfogóbb – nővé lesz, keresztényivé válik...)
3. Az igazi világ, bár elérhetetlen, bizonyíthatatlan, megígérhetetlen, de már gondolata is vigasz, elköteleződés, imperatívusz.
(Alapjában a régi égi Nap, de már a szkepszis kódén át; az eszme szublimálódott, sápadt lett, északias, königsbergi.)
4. Az igazi világ – elérhetetlen? Ugyan, csak még nem értük el. S mint ilyen, persze, ismeretlen is. Következésképp nem is vigaszos, nem megváltó, nem elkötelező: mire kötelezne el bennünket bármi ismeretlen...?
(Rosszkedvű reggel. Az ész első ásítása. A pozitívizmus kakasszava.)
5. Az „igazi világ” – eszme, amely már semmire se jó, már nem is elkötelező –, haszontalan, feleslegessé vált eszme, következésképp megcáfolt eszme: hajítsuk el!
(Napvilág; sugaras reggelizés; visszatér a bon sens és a derű; Platón belepirul szégyenébe; a szabad szellemek pokoli lármája.)
6. Az igazi világot lapátra tettük; miféle világ maradt meg? A látszatvilág netán...? De nem! az igazi világgal a látszatvilágot is felszámoltuk!
(Dél; ilyenkor a legrövidebbek az árnyak; vége a hosszú tévedésnek; az emberiség csúcspontja-delelője; INCIPIT ZARATHUSTRA.)

Nietzsche

Értelme ennek a bolond életnek nincsen, s ilyet látszólag megkonstruálni csak akkor tudunk, ha rengeteg új ostobaságot fűzünk a régiekhez. Minden, amit tehetünk, hogy meséket mondunk, hogy ezzel magunkat és másokat ideig-óráig elszórakoztassunk. Néha egy-két napig hiszünk ezekben a mesékben, mint ahogy a színész belefeledkezik szerepébe, de sohasem annyira, hogy azt higgyük, a „valóságra” találtunk.

Feyerabend

Tizenöt mese. Alapjában véve állat- meg embermesék. S mind a nyúlról és a vadászról. A nyúlról? Igen. Arról a nyúlról, amelyet mi, a napnyugati kultúra gyermekei naphosszat kergetünk... „Akik pedig adják a filozófust, s azt hiszik, hogy embertársaik oktanok, mert naphosszat hajszolják a nyulat, melyet eszükbe sem jutott volna pénzért megvenni, nem sokat tudnak az emberi természetről. Mert az a nyúl nem jelentene számukra védelmet a halál és nyomorúságaink gondolata ellen, a vadászat azonban – amely eltereli róla figyelmünket – védelmet nyújt ellene.” (Pascal). Mesék tehát a nyúlról, melynek szüntelen kergetése védelmet nyújt számunkra a halál és nyomorúságaink gondolata ellen.

Descartes nem vette észre, hogy az embert arra biztatván, hogy a természet urává és birtokosává legyen, egy olyan tradíció racionális megalapozását nyújtja, amely eredetileg nem az észre, hanem a hitre épített. „Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá.” Megeshet persze, hogy észrevette. S éppen az volt neki a fontos, hogy hit és ésszerűség egybeessék. Azt azonban biztosan nem érzékelte, talán nem is érzékelhette, hogy ha és amint a hit elvész, ha és amint az ember megöli Istent s a földet többé már nem Isten dicsőségére hajtja birodalma alá, akkor egyre inkább csupán a pusztá hatalom akarását fogja megtestesíteni. A végén nem marad más az

egészből, mint az akarat akarása egy rémesen sivár világban. Az ember nem a nyulat akarja már, csupán a nyúl akarását. Persze úgy igaz, ahogy Pascal mondotta: a nyúl akarásának akarása mégiscsak ésszerű: védelmet nyújt számunkra a halál és nyomorúságaink gondolata ellen.

A nyugati kultúra embere egyre vadabbul kergeti a nyulat (elképzelem magamnak az emberek milliárdjait, ahogy csaholva futnak a nyúl után!), s letaszítja az útról azt, aki naiv módon adja a filozófust, s odakiáltja az igyekvőknek: „De hiszen nektek nem is kell az a nyúl!” Letaszítja az útról ezeket a kultúrkritikusokat, akik ellentétben Nietzschével, Heideggerrel, Arendttel vagy Foucault-val nem tudják megérteni: önmagában a nyúl feleslegességének belátása sohasem fogja eltéríteni a nyugati embert a nyúl hajszolásának akarásától, melynek ma éppenséggel globalizáció a neve, s abban különbözik az eddigi stratégiáktól, hogy mindenkit, azokat is rákényszerít nyulat vadászni, akik – más kultúrák gyermekei – másképpen akartak védelmet találni a halál és nyomorúságaik gondolata ellen. „Hogy jönnek ezek ahhoz, hogy tudjanak valamit, amit mi nem tudunk!” S a napnyugati (vadnyugati) ember az erősebb: a nyúl vadászat láthatóan edzi az ésszel azonosított szellemet.

A technika lényegével, ami maga egyáltalán nem technikai, jámbor szándékú vagy harcra elszánt kultúrkritikusok nem szállhatnak sikerrel szembe. „Ha a technika lényege, a kényszerítő keret (*Ge-stell*) mint a létben bennerejlő veszély, nem más mint maga a lét, akkor a technikát sem pozitív, sem negatív értelemben nem uralhatja sohasem valami pusztán önmagára állított emberi cselekvés. A technikát, melynek lényege maga a lét, az ember soha nem győzheti le. Az ugyanis azt jelentené, hogy az ember a lét

ura.” – mondotta Martin Heidegger 1949-es brémai előadásában.

Szóval mesék a nyúlról meg a nyúlvadászokról, akik közül egyik-másik tudja már, hogy meglenne nyúlpaprikás nélkül, de tisztában van azzal is, hogy mi sem változik azáltal, ha ő titokban csakis és kizárólag füvet eszik. MINT A NYÚL. S rájön: a legjobb, amit tehet, ha megpróbálja valamiképpen ismét varázslatossá tenni a maga világát.

Első mese

Amelyben Erzsébet pfalzi hercegnő egy fiktív levélben azt írja Descartes-nak, hogy az valahol hibázott, jóllehet maga sem tudja pontosan, hol. Mindenesetre nem tudja osztani a modern kontinentális filozófiai hagyomány megalapozójának feltétlen bitét az észben, amiről ő maga nem is igen tudja, hogy micsoda. Erzsébet Pascallal együtt azt vallja: az „ész legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végtelen sok olyan dolog van, amely meghaladja; csak gyengeségét bizonyítja, ha nem jut el e felismerésig”.

Drága jó Descartes-om,

Orléans, 1645. október 2.

nagyon nagy hálára kötelezett már azzal is, hogy gondolt rám, s hogy azután még arra is gondja volt, hogy kiválasszon és elküldjön a számomra egy könyvet, ami mulattathat – igazán... Nem is tudom mivel érdemeltem ki mindezt.

Senecát olvasni még nem volt érkezésem, nem mintha bokros teendőim lennének – mint tudja, szerencsés születésem eredményeképpen mindeddig mentes voltam a földi gondoktól¹ –, hanem mert levele, melyben Senecát magya-

¹ Mellesleg, hadd mondjam el Önnek, rettegek attól, hogy nagyhatalmú, nyughatatlan sógorom (XIV. Lajos francia királyról van szó, ha nem téved a szerk.) Pfalz visszahódítása érdekében rémségeket fog elkövetni a nevemben. S engem – megvallom – cseppet sem vigasztal, hogy tudom, nem tehetek semmit ellene.

rázza, nem hagyott nyugodni. Amióta kézhez kaptam, nem is csinállok mást, mint hogy szavain elmélkedem.

Descartes-om, meg kell mondjam: Ön *valabol* hibázott; de bárcsak megmondhatnám, *bol?* – akkor talán meg tudnék nyugodni. Hogy vígság és boldogság között különbség van, azt egy pillanatig sem kívánnám tagadni, hogy a szerencsejavak birtoklása önmagában még nem a boldogság – ezt persze én vitatnám a legkevésbé, s ez az én számból talán nem is hangzik rosszul; de drága Descartes, mindez keresztény közhely, nem is érdemes rá sok szót vesztegetni. Hogy az a néhány őszintén hívő ember, akivel életemben találkoztam, tényleg így is gondolja, magam sem vitatom. A többség azonban, jóllehet talán úgy tesz, mintha jó keresztény lenne, sőt, megengedem, nemcsak úgy tesz, igyekszik annak hinni is magát, nem nagyon tudja magát boldognak érezni szerencsejavak híján. De talán hagyjuk is az ilyen alantas lelkeket. Azt azért mindenképpen be kellene látnia, hogy ha a szerencsejavak bősége nem is, bizonyos szerencsés, vagy – fogalmazzak még óvatosabban – nem kifejezetten szerencsétlen külső körülmények csak-csak szükségesek a boldogsághoz.

Valakit sötét tömlöcbe zárnak (jogosan vagy jogtalanul, ez talán mindegy is), nem is reménykedhet abban, hogy valaha kikerül belőle, de hogy ne engedjem el romantikus² fantáziámat, mondjak csak annyit: valaki elveszíti egyetlen

² Drága jó Descartes-om, majd úgy százötven év múlva kukkantson le ide a földre odafönről (csak azért nem mondom, hogy kukkantsunk majd le együtt, mert hogy én is odakerülök-e, abban nem vagyok olyan bizonyos, Ön viszont, nem vitás, bejut a Mennyeknek Országába, szerintem az Úr nagyra tartja a maga megingathatatlan hitét az észben), s akkor tanulmányozhatja a romantikát.

szeretett gyermekét, gondolja, hogy az boldog lesz csupán csak azért, mert tudja (eh, egyáltalán mi az, hogy tudja? honnan tudja?), hogy semmit sem mulasztott el abból, ami hatalmában állt? S egyáltalán, nem gondolja, hogy hinni azt vagy nem hinni, hogy mindent megtettem, ami hatalmamban állt – vérmérséklet vagy kedély kérdése?

Drága jó naiv Descartes-om, Ön úgy hisz az észben, mint a jó keresztény az Istenben. Semmi meg nem ingatja belé vetett bizalmát.

Nem csodálkoznék, ha valaki rövidesen azt írná Önről, hogy lévén nem tud mit kezdeni Istennel, Ön... haszontalan és bizonytalan.* A tömlöc mélyén Isten jósága és akaratának kiismerhetetlensége vigasszal tölthet el. De az ön istene, az ész? Kötve hiszem.

Szerintem Ön egy valamit nem képes belátni; azt ugyanis, hogy az ész – bármi legyen is az³ –

legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végte-
len sok olyan dolog van, amely meghaladja; csak gyen-
geségét bizonyítja, ha nem jut el e felismerésig.**

* Erzsébetnek igazza lett. Pascal majdnem szó szerint ezt írta a *Gondolatokban*. – *A szerk.*

³ Tudom, Ön ezt tudni véli: „az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól”, bánom én, definíció kérdése a dolog. Csak azt ne tenné hozzá, hogy ez a képesség „természettől fogva egyenlő minden emberben”! Megáll az ész! (Erzsébet az *Értekezés a módszerről*t idézi. Azt – úgy tűnik – elolvasta. Bár ebben nem lehetünk egészen bizonyosak. Az idézett mondatok ugyanis az *Értekezés* első oldalán találhatók. – *A szerk.*)

** Az idézett szöveget Pascal kimásolta Erzsébet leveléből, a forrás megjelölése nélkül. – *A szerk.*

Mindezek után most úgy néz ki, mintha tudnám, drága Descartes-om, hogy Ön hol hibázott. Pedig nem tudom. Azért mondom ezt, mert úgy vélem: csakis akkor értettük meg, hol tévedtünk, ha azt is meg tudjuk mondani, mi lenne a dolgot illető helyes álláspont, ugyanis szerintem az igazság a mértéke önmagának és a hamisnak.* Az idevágó igazságról pedig fogalmam sincsen. Valahogyan elégedetlen vagyok ezzel az egész senecai bölcsességgel: *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quit sit quod beatam vitam efficiat, caligant* (remélem helyesen idéztem Senecát. Képzelve, már majdnem teljesen elfelejtettem latinul; mi manapság kizárólag franciául beszélünk). Még abban sem vagyok bizonyos, hogy mindenki boldogan akar élni. De még ha így lenne is, s a többséget illetően bizonyára így áll a dolog – nem hiszem, hogy egyáltalában megérthetnénk, mi teszi a boldog életet. Talán az lenne az egyedüli bölcsesség, ha nem akarnánk boldogok lenni. Minek is, ha egyszer úgy is meghalunk. De hát akarhatom-e, hogy ne akarjam, amit akarok? Így többnyire egész nap hajszolunk valamit, hogy ne kelljen észrevennünk: a boldogságról, amit valójában kergetni szeretnénk, azt sem tudjuk, hogy micsoda.

Drága Descartes-om. Oly jó, hogy van. Önnel legalább elmélkedhetek ilyen dolgokról. Még egyszer köszönök mindent, s nehogy azt higgye, nem fogom élvezettel olvasni Senecát. Éljen boldogan, legalább Ön, aki ismeri a boldog élet titkát.

Maradok nagyrabecsüléssel

Az ön Erzsébeta

* Ezt meg majd Spinoza másolja ki majdnem szó szerint Erzsébet leveléből. Lásd *Etika*, II. rész, 43. tétel – *a szerk.*

Második mese

Amelyben a szerző, egyetértve Nietzschével, hogy ész és szenvedély újkori, de már a görög kultúrában előkészített szembeállításában az ész zsarnoksága mutatkozik meg, jelzi, hogy Descartes is, akit utolsó művének, A lélek szenvedélyeinek kiadója azért emel ki minden idők legkiválóbbjaként, mert filozófiája „kizárólag oly világos és biztos bizonyításokkal bizonyított igazságokat tartalmaz, mint a Matematika igazságai”, engedett merevségéből; Spinoza esetében meg azzal kísérletezik a mesemondó, hogy felteszi: annak a két szubsztanciát két attribútummá átalakító Descartes-kritikáját és abból kinövő filozófiáját, az Etikát esetleg mégsem a matematikai észrendszer legtökéletesebb megvalósításaként, hanem talán valamifajta perspektivizmusként, vagy éppenséggel a freudi emberértelmezés előfutáraként kellene értelmeznünk, mely utóbbi felrobbantja az egyseges világmagyarázatot.

La raison et la passion, az ész és a szenvedélyek, XVII. század, Descartes, Spinoza, a klasszikus dráma, Racine – vajon eleven-e mindez még a számunkra? Egyáltalában értjük-e még ma is, miről van szó, ha az ész (az ész) és a szenvedélyek (a szenvedélyek) viszonyát emlegetik? Ellentétek-e még számunkra ész és szenvedély? Mi az egyáltalán, hogy az ész? Miért lenne ésszerű, ami nem szenvedéllyel teli, vagy éppen megfordítva, miért lenne ésszerűtlen szenvedélyesnek lenni? Egyáltalában mi az, ami lehet ésszerű

vagy éppen szenvedéllyel teli? Egy ember, egy tett, netán egy ember viselkedése valamilyen szituációban?

Phaedra foglya volt szenvedélyének, szerelmének, szerelme tehát „ésszerűtlen” szerelem volt. Akarata ellenére való. Jó lett volna neki, ha eszével le tudta volna győzni szenvedélyét? Miért? Ha Thészeuszba lett volna szenvedélyesen szerelmes, akkor szenvedélye mindjárt ésszerű is lett volna? Netán egy érzés akkor válik szenvedéllyé, ha ésszerűtlen, ha kiderül róla, hogy ésszerűtlen? Thészeusz dühe, Phaedra és Hippolüosz szerelme szenvedélyes volt, *mert* ésszerűtlen volt és így katasztrófát eredményezett? Hogy Thészeusz dühe ésszerűtlen volt, azt belátom ma is – minden további nélkül. Mielőtt hón szeretett fiamat kiszolgáltatatom az istenek bosszújának – istenem, szabad egyáltalában ilyesmit cselekedni? – meg kell legalább bizonyosodnom arról, hogy a bűnös tettet valóban elkövette. De ésszerűtlen volt-e vajon Phaedra vagy Hippolüosz szerelme? Csak azért, mert Phaedra férje fiába, Hippolüosz meg apja ellenségébe volt szerelmes? Lehet-e egy szerelem ésszerűtlen? Vagy ésszerű? Mit mond nekünk az ész? Érdekeinket képviseli vajon? De mi is az érdek? Vagy talán az általánosan érvényes viselkedési normákat képviseli, melyeknek megsértése romlásba visz bennünket? Nekem úgy tűnik, hogy ez volt a XVII. század gondolkodóinak és költőinek álláspontja. Nevezetesen, hogy az lenne a legjobb a számunkra, ha ismernénk ezeket az általánosan érvényes viselkedési normákat, s követnénk is őket; sajnos azonban nem ilyen a természetünk. Még ha ismerjük is a jót, s ez sincsen mindig így, gyakran a rosszat tesszük. Akaratunk ellenére.

Ki tagadhatná, hogy gyakran megbánjuk, amit tettünk. Hogy utólag be kell látnunk: nem szabadott volna olyan spontánul reagálnunk, fontolóra kellett volna inkább vennünk a dolgot, akkor nem tévedtünk volna oly végzetesen. Még csak azt sem tagadhatjuk, hogy egy végig nem gondolt tett gyakran egy életre tönkretesz valakit. S mégis furcsa lenne nekem a szenvedély és az ész viszonyát középonti filozófiai kérdésként kezelni, talán éppen annak a probléma-területnek a középponti kérdéseként, melyet ma filozófiai antropológiának nevezünk. Jóllehet, ha Descartes *Les Passion de l'Ame*-jét vagy Spinoza *Etikáját* olvasom, különösen a spinozai mű három utolsó részét, nem tudom egyszerűen azt gondolni: ez ma már csak történelem, ami engem csupán mint filozófiatörténészt érdekelhetne. Ezek a gondolatmenetek, a témáról való elmélkedés mintha mégiscsak valahogy a segítségünkre lehetnének abban, hogy jobban megértsük önmagunkat, még ha nem is vagyunk már képesek szenvedélyt és észet olyan kiélezetten szembeállítani egymással. Talán éppen a két kor álláspontjának szembetűnő különbsége világít meg nekünk valamit. Nem ígérhetem, hogy itt „valamit” valóban meg tudok majd világítani. Mindaz, amit itt elmesélni szándékozom, nem több gondolattöredéknél.

*

Vajon szenvedély és ész merev szembeállításában – ahogy Nietzsche mondaná – a gondolkodás dekadens formája mutatkozik-e meg? Amiben meg, Nietzsche szerint, s itt hajlamos vagyok Nietzschét követni, *az ész zsarnoksága* mutatkozik meg. Hogy-hogy? Vajon nem akarta-e Descartes is, Spinoza is, mindketten a maguk módján, megmutatni a

szenvedélyek legalábbis relatív jogosultságát az ésszel szemben? Dehogyan nem. Még hozzá egyértelműen. Egyikük sem volt képes azonban a kérdésselvetést mint olyat félresöpörni. Ahogy majd mindjárt látni fogjuk, Descartes valami jót is látott a szenvedélyekben, Spinoza meg volt győződve arról, hogy nem lehet egyszerűen nem tudomásul venni szenvedélyeink, azaz természetünk hatalmát; egyikük sem tagadta azonban az ész tartalmi felsőbbrendűségét a szenvedélyekkel szemben, az ész, az ésszerűség nagyobb értékét. És pontosan ez az az álláspont, amelyet a görög tragédia csúcspontjával, Aiszkülosszal és Szophoklésszal szemben már a görög filozófia a maga egészében és a tragédia hanyatlása, Euripidész képviselt. Hogy Szókratész volt az úgynevezett etikai racionalizmus atyja, az közhelyszámba megy. Az is igaznak tűnik, hogy a szenvedélyekkel szemben Euripidész is a ráció pártját fogta. Racine *Phaedrájával* összehasonlítva Euripidész *Hippolitosza* természetesen még mindig görög, de Euripidész tragédiájában is a ráció a legfőbb érték. Hippolütosz hübrisze egyrészt egyfajta abszurd, egészen irracionális eltúlzása a szüzesség értékének, másrészt az a makacs következetessége, mellyel a bűnt meg- és elítéli: az a bizonyos már teljesen ésszerűtlen következetessége. Szolgája és Phaedra dajkája a következőképpen beszélnek erről:

A szolga: Boldog csak úgy lehetsz, ha értelemmel élsz.
(105. sor)

A dajka: Mit készülsz tenni? elveszted tiéidet?

Hippolütosz: Enyéimet? Köpök reá, ha bűnösök.

A dajka: Bocsáss meg, nincsen ember büntelen, fiam!
(613–615. sor)

Euripidész azért mégsem etikai racionalista, tisztában van azzal, hogy

Tudjuk, s világosan felismerjük, mi jó,
de mégse tesszük... (380. sk. sor),

de ezzel is olyasmit fogalmaz meg, ami a XVII. század gondolkodói számára rendkívüli fontossággal bír majd. Mégis egyértelmű nála a belátás, a tudás tartalmi fölénye a szenvedéllyel szemben; a tragikus vétség nála éppen abban áll, ha az utóbbit követjük, és nem veszünk tudomást az ész parancsáról.

Van egy, mi még az életnél is többet ér:
a jól megérdemelten tiszta öntudat. (426. sk. sor)¹

Thészeusz bűne nem más, minthogy elátkozta fiát anélkül, hogy *megbizonyosodott* volna annak bűnösségéről.

*

A szellem a természet ellentéte: ez a meggyőződés jellemző a görög ókort követően az egész európai kultúrára. Az ész teszi az embert. Az ember *animal rationale*. Elégséges, ha Descartes híres mondataira emlékeztetek a *Discours* elején. Spinoza is, jóllehet nagyobb hangsúlyt helyez az ember természethez kötöttségére, az ember jellemzőjét, akárcsak Descartes, ésszerűségében látja.

¹ Euripidész *Hippolitoszát* Trencsényi-Waldapfel Imre fordította.

Az emberek csak annyiban egyeznek természetükben szükségképpen mindig egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek. (IV. rész, 35. tétel)²

Úgy tűnik azonban, hogy az újkori gondolkodás – mindent átfogó, végső soron mindenféle különbséget megszüntető – racionalizmusa ellenére is, bizonyos szabad teret enged a szenvedélyeknek, az irracionálisnak. Az érzékinék tulajdonképpen semmi keresnivalója az újkori filozófia matematikai észrendszerében. Mégis jelen van: őszinte gondolkodók nem tagadhatják létezését. Tudomásul veszik, s megpróbálnak elszámolni vele. A szenvedélyeket nemcsak zavaró tényezőnek, nemcsak valamifajta megmagyarázhatatlan és megsemmisítendő, legyőzendő momentumnak tekintik, hanem fontosnak, gyakran még valami pozitívnak is tartják őket – éppen a maguk irracionalitásában.

Igen érdekes e tekintetben a *Les Passion de l'Âme* kiadójának Descartes-hoz intézett első levele. Descartes legnagyobb érdemét abban látja, hogy a gondolkodó egész tudásunkat visszavezeti a matematikai fizikára. Egy olyan filozófiai korpuszt létrehozni,

amely kizárólag oly világos és biztos bizonyításokkal bebizonyított igazságokat tartalmaz, mint a Matematika igazságai, annyira nehéz és ritka dolog, hogy öt évezred óta, amióta a világ világ, ön volt az egyetlen, aki írásaival megmutatta, hogy képes ezt véghezvinni.³

² A Spinoza idézet az *Etikából* való. Legújabb magyar kiadás: Osiris Kiadó, Budapest, 1997, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor.

³ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, ford. Dékány András, Ictus, Szeged, 1994, 20. o.

Második válaszlevelében Descartes azt írja aztán:

...szándékom nem az volt, hogy a szenvedélyeket Szónokként vagy Morálfilozófusként magyarázzam meg, hanem csakis Fizikusként.⁴

A lélek szenvedélyeit fizikusként megmagyarázni azt jelenti azonban, hogy olyan oksági láncolatokba helyezzük bele őket, ahol éppen irracionalitásuk tűnik el, ahol természeti jelenségekként alárendelődnek az „egész” ésszerűségének.

Mégsem ilyen egyszerű a dolog Descartes-nál. A szenvedélyek nemcsak jelen vannak, nemcsak természetszerűek, akár a földrengés vagy az árvíz: kivétel nélkül valamennyiüknek van jó oldala is.

...az összes szenvedély haszna csupán abban áll, hogy megerősítenek és tartóssá tesznek a lélekben egyes gondolatokat, melyeket jó, ha a lélek megőriz, és amelyek enélkül könnyen elmosódhatnának benne. (LXXIV. cikkely)

Még a gyávaság és a félelem összefüggésében is, mely érzelmeket a lehető legnegatívabbnak ítéli, azt mondja:

...nem hihetem, hogy a természet olyan Szervedélyt is adott volna az embereknek, amely mindig hibás, s amelynek nincs semmilyen jó és dicséretre méltó használata... (CLXXV.)

⁴ Uo. 27. o.

Az irigységről meg, hogy az nem mindig csak bűnös. (CLXXXII.) Összefoglalóan aztán azt írja: a szenvedélyek

...természetüknél fogva mind jók, s... csak rossz használatukat vagy túlzásaikat kell kerülnünk. (CCXI.)

Persze lehet mindezt naturalista módon, valamiféle természeti teleológia összefüggésében interpretálni. Az irracionálisnak ez a racionalizálása azonban mégis a szenvedélyek rehabilitálásának irányába mutat. Természetesen felfedezhetjük nála az etikai racionalizmus elemeit is: arról beszél, hogy a szenvedélyek erejét az igazság ismeretével kell legyőznünk, és le is győzhetjük azt az igazság ismeretével (XLIX.), hogy akaratauk segítségével még a leggyengébb lelkűek is felülkerekedhetnek szenvedélyeiken (L.), hogy az erkölcs segítségével irányíthatjuk a vágyat (CXLIV.), hogy a legjobb gyógyszer a szenvedélyek ellen az erény gyakorlása. (CXLVIII.)

*

Spinoza sokkal bonyolultabb. Szemében az affektusok egyértelműen és világosan természeti dolgok. Az *Etika* harmadik részének Előszavában olvashatjuk a következő jól ismert szavakat:

A legtöbben, akik az affektusokról és az emberek helyes életmódjáról írtak, úgy járnak el, mintha nem természeti dolgokról szólnának, amelyek a természet közös törvényeit követik, hanem a természeten kívül eső dolgokról. Sőt úgy látszik, hogy az embereket a természetben úgy fogják föl, mint államot az államban. Mert azt hiszik,

hogy az ember a természet rendjét inkább megzavarja, mintsem követi, s hogy feltétlen hatalma van cselekedetein, és semmi más nem determinálja őt önmagán kívül.

A harmadik rész 2. tételéhez fűzött megjegyzésében egyértelműen és világosan a következőket mondja:

...mindenkit mindenben affektusai kormányoznak, s akikben ellentétes affektusok ütköznek össze, nem tudják, mit akarnak; akikben pedig semmilyen affektus nincs, azokat csekély lökés is ide-oda hajtja. Mindez... világosan mutatja, hogy az elme elhatározása is, vágya is, s a test determinációja természet szerint együtt jár, helyesebben, egy s ugyanaz a dolog; ha ezt a gondolkodás attribútumában tekintjük, s általa fejtjük ki, elhatározásnak nevezzük, ha pedig a kiterjedés attribútumában tekintjük, s a mozgás és a nyugalom törvényeiből származtatjuk, determinációnak nevezzük.

Ellentétben a descartes-i dualista felfogással, az ember nem él két különböző birodalomban, a kiterjedésében és a gondolkodásában. A gondolkodás éppúgy a természethez tartozik, mint a kiterjedés, s az, hogy az emberi cselekvést tudatos elhatározás vagy éppen testi meghatározottság eredményének tekintjük-e, észlelésünk beállítódásától függ. Ez közismert, s közismert az ideiglenes végeredmény is: az ész és az affektusok viszonyának problémája – álprobléma. Mintha Spinoza megvalósította volna a matematikai észrendszert, az újkori gondolkodás hön áhított eszményét.

Az emberi szabadság viszont egyértelműen ki lenne zárva ebből a rendszerből. Az *Etika* negyedik része, mely-

nek címe „Az emberi szolgaságról, vagyis az affektusok erejéről” talán még összhangba hozható ezzel a képpel, még ha szeretnénk is feltenni a kérdést, hogy miért éppen az affektusok teszik szolgává az embert, ha azok a gondolkodás attribútumában tekintve szabad elhatározások. E kérdésre még válaszolhatnánk anélkül is, hogy az egész rendszer szétrobbanna. Egyszerűen azt állíthatnánk: az ember Spinoza szerint csak képzelet, hogy szabad. Tudjuk, a kő is azt gondolná, hogy szabad elhatározásából esik le – ha egyáltalában képes lenne bármit is gondolni. Ebben az esetben az etika lehetőségének gondolata is képzelt csupán. Megeshet azonban, hogy alapjaiban elhibázott így érteni Spinozát. Az az állítás, hogy az ember affektusai természeti dolgok, minden valószínűség szerint csak a mi karteziánus fejünkben azonos azzal, hogy az affektusok kauzálisan meghatározottak, és hogy a szabadság csak látszat. Az egyetlen szubsztancia két megismerhető attribútuma, Heideggerrel szólván, egyformán eredendő: minden kauzálisan meghatározott, ha a kiterjedés attribútumában tekintjük, minden szabad azonban, ha a gondolkodás attribútumában. A kiterjedés attribútumában tekintve a szabadság csak látszólagos, a gondolkodás attribútumában azonban éppen a kauzális meghatározottság az, ami látszólagos. S mindez egyszerre *natura sive deus* – hogy melyik a kettő közül, az a megismerés álláspontjától függ. Ha így fogjuk fel Spinoza *Etikáját*, akkor egészen világosnak tűnik, hogy miért az a címe az ötödik résznek, hogy „Az értelem hatóképességéről, vagyis az emberi szabadságról”. A negyedik részben a kiterjedés attribútumában tekintve ismerjük meg az embert, az ötödikben a gondolkodás attribútumában. De a műnek ez az interpretációja is alapvetően

elhibázott lehet. A probléma magva az a tény, hogy a nézőpont, ahonnan minden kauzálisan meghatározottnak tűnik, nevezetesen a természet nézőpontja, belejátszik az embernek a gondolkodás attribútumában megismert világába is, belejátszik istenbe; s ez megfordítva is áll. Az embernek a kiterjedés attribútumában megismert világában a jó és a rossz pusztá nevek.

...nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire, és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk reá, akarjuk, vágyódunk reá és kívánjuk. (III. rész, 9. tétel, megjegyzés)

Így azután minden a helyére került. Vagy talán mégsem? Nézzük meg most ezt az egész megjegyzést – általam magyarázva.

...a törekvést, ha csak az elmére vonatkozik, *akaratnak* nevezzük; [most ugyanis az embert a gondolkodás attribútumában tekintjük – *V. M.*] de ha egyszerre vonatkozik az elmére és a testre [éppen ez az *egyszerre* a probléma! – *V. M.*], akkor *vágy* a neve. A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege [az ember lényegét magát vajon akkor ismerjük-e meg, ha mindkét attribútumban tekintjük? – *V. M.*], amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenntartását szolgálja; s ezért az ember determinálva is van rá, hogy mindazt megtegye. Azután vágy és kívánság között nincs más különbség, mint az, hogy a kívánságot többnyire csak annyiban alkalmazzák az emberekre, amennyiben

vágyaik tudatában vannak, s ennél fogva így lehet meghatározni: *a kívánság vágy a vágy tudatával*. [Vajon véglegesen felrobbantja-e a kívánságnak ez a definíciója a fenti magyarázatot? Vajon a tudatossá vált vágy elképzelése összhangba hozható-e a nézőpontoknak ezzel a bifurkációjával? – *V. M.*]

Talán éppen az a feladatunk (itt a filozófusról beszélek), hogy mindkét attribútumban egyszerre tekintsük az embert: így együtt gondolhatók (vágyként) kauzális meghatározottság (affektus) és szabadság (akarat). Ami számomra problematikus maradt, az nem ebben rejlik, hanem a kívánság definíciójában, ahol nemcsak a filozófus tekint az emberre egyidejűleg két nézőpontból, hanem, úgy tűnik, az ember maga is egyidejűleg két világ polgára (a kívánság vágy a vágy tudatával). Vajon nem megy-e itt át a két attribútummal (nézőponttal, megismerési iránnyal) folytatott zseniális játék a karteziánus ontológia dualizmusába?

Szeretnék továbblépni. Ismét jól ismert mondatok:

Az affektusoknak alávetett ember... nem a maga ura, hanem ura a sors, melynek annyira a hatalmában van, hogy gyakran, noha belátja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni. (IV. rész, Előszó)

Különös. Nézzük csak meg még egyszer a jó és a rossz meghatározását. Emlékezzünk csak:

...nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire, és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk reá, akarjuk, vágyódunk reá és kívánjuk. (III. rész, 9. tétel, megjegyzés)

Hogyan követhetem a rosszabbat, ha egyszer az, amit követek, számomra per definitionem a jó? Ha itt a kauzális meghatározottságok világában mozognánk, akkor a jó és a rossz nem játszanának semmiféle szerepet, legfeljebb csak mint nevek a szemlélő számára! Nem, a jó és a rossz itt mégiscsak törekvéseinktől, akaratunktól, kívánságainktól és vágyainktól függetlenül létezik!

Jón... azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzzöt mintaképét mind jobban megközelítsük; rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk annak a mintaképnek. (IV. rész, Előszó)

A jó és a rossz az egyik oldalon, természetünk a másikon; a jó és a rossz, ami lehetővé teszi a számunkra azt, vagy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk a mintaképnek – mi más ez, ha nem karteziánus dualizmus? Mintha Spinoza a negyedik részben azzal kísérletezne, hogy az embert teljes egészében a régi kliséknek megfelelően interpretálja.

Nézzük még meg zavarodottságunkban a negyedik rész első két definícióját.

1. Jón azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos reánk nézve.
2. Rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy valami jónak részesei legyünk.

Itt mintha Spinoza maga sem természeti dolgokról beszélne. A természetben nincsen semmi, amit az ember hasznosnak vagy károsnak nevezhetne. Csak semleges történések vannak. Spinoza azonban másképpen tekint a természetre. Természetfogalma szerint a természeti dolgok arra törekszenek, ami önfenntartásukat szolgálja. A hasznosnak és károsnak tehát semmi közük a gondolkodáshoz. Az a jó, amire törekszünk, amit akarunk, amire vágyakozunk, amit kívánunk, és jó az, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos – ez a két meghatározás nem mond ellent egymásnak: a természet által kauzálisan meghatározottan éppen arra törekszünk, azt akarjuk, arra vágyakozunk, azt kívánjuk, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos a számunkra, mert önazonosságában megőrizni enged bennünket. A negyedik rész a kiterjedés attribútumában láttatja az embert. A 4. tétel:

Lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetők meg, s amelyeknek ő az adekvát oka.

És a következő tétel:

Ebből következik, hogy az ember szükségképp szenvedélyeknek van mindig alávetve, a természet közös rendjét követi, engedelmeskedik neki, s alkalmazkodik hozzá, amennyire a dolgok természete követeli.

A jónak és rossznak igaz ismerete – amennyiben igaz – nem képes megfékezni semminemű affektust. Erre csak annyiban képes, amennyiben mint affektust tekintjük. (14. tétel)

Azt a kívánságot, amely a jónak és rossznak igaz ismeretéből ered, elnyomhat vagy fékezhet sok más kívánság, amely a bennünket nyugtalanító affektusokból ered. (15. tétel)

Még egy olyan kívánságot is gátolhatnak más kívánságok, amely a jó és a rossz igaz ismeretéből ered! A gondolkodás tehetetlensége a természettel szemben, *deus* tehetetlensége a *naturával* szemben. Csakhogy nem ez az utolsó szó.

...ebben a részben csak az emberi tehetetlenségről szólnok. Mert az észnek az affektusokon való hatalmáról külön akarok szólni. (IV. rész, 17. tétel, megjegyzés)

Minden világos lenne, ha tényleg minden további nélkül feltehetnénk, hogy a negyedik rész az embert a kiterjedés, a kauzális meghatározottság attribútumában tekinti, hogy aztán az ötödik az egész dolgot a gondolkodás attribútumában tekinthesse, s megmutathassa, hogy *perspektíva dolga*, vajon az embert affektusai által leigázott természeti lénynek látjuk-e, vagy pedig isten szeretetében részesülő szabad lénynek fogjuk fel. De, ahogy már mondtam, a perspektívák mindkét

részben keverednek egymással. A negyedik részben a 18. tétellel bezárólag az ember valóban szolgálként van jellemezve, azután azonban jön egy fordulat, és Spinoza két embertípust különböztet meg egymástól. E tekintetben talán a 66. tétel megjegyzése a legfontosabb:

Ha mármost ezt egybevetjük azzal, amit e rész 18. tételéig kifejtettem az affektusok erejéről, könnyen átlátjuk, miben különbözik az az ember, akit egyedül az affektusok vagyis vélekedések vezetnek, attól, akit az ész vezet. Mert amaz, akár akarja, akár nem, azt teszi, amiről egyáltalán semmit sem tud; emez ellenben egyedül önmagának engedelmeskedik, s csakis azt cselekszi, amit az életben a legfontosabbnak tud, s amit ennél fogva a legjobban kíván. Ezért amazt szolgálának, emezt pedig szabadnak nevezem.

Ezek szerint mégsem csupán a megismerés perspektívájának kérdése, hogy önmagunkat és a másikat szolgálának vagy szabad embernek tekinthetjük. Bizonyos helyeken meg az a benyomásom, hogy Spinoza végül is úgy tekint az emberre, mint aki a kauzális meghatározottságoknak egyértelműen kiszolgáltatott. A szabad ember, vagy másképpen szólva az erélyes ember csak abban különbözik a szolgálától, hogy egyrészt észreveszi a maga tehetetlenségét, másrészt belátja, hogy a természet erőit csak azért tekinti rossznak, mert zavarosan fogja fel őket. A negyedik rész 73. tételének megjegyzése:

...az erélyes ember főleg azt nézi, hogy minden az isteni természet szükségszerűségéből következik, s ezért minden, amit terhesnek és rossznak gondol, s ezen felül, ami neki istentelennek, rettenetesnek, igazságtalannak és nemtelennek tűnik, mind abból ered, hogy magukat a dolgokat rendetlenül, csonkán és zavarosan fogja fel.

Vajon az *Etika* ötödik része, mellyel a szűkebb értelemben vett etika másik része kezdődik, arról szól-e ezek után, *hogyan* és *ahogyan* az ember szabad lehet, akkor is, ha „nincs feltétlen uralmunk” (Előszó) az affektusok felett.

Itt tehát... egyedül az elme, vagyis az ész hatóképességéről szólok, s mindenekelőtt megmutatom, mekkora és milyen az affektusok feletti uralma, hogy megfékezze és mérsékelje őket. (Uo.)

Ahogy az egész korszak, ahogy tulajdonképpen a görögök tragikus korszakának lezárulása után az egész európai emberiség, itt Spinoza is szembeállítja a szellemet, az észet a természettel, az affektusokkal. A nagy kérdés csak az, hogy vajon az ész nála is az általános érvényűt, a jót kell hogy megismerje, mégpedig azért, hogy ebből eredő belátásait szembeállíthassa az affektusokkal, a szenvedélyekkel – azok hatalmát gátolandó vagy legalább csökkentendő. Az *Etika* ötödik részének 3. tételét idézem:

Az olyan affektus, amely szenvedély, megszűnik mint szenvedély, mihelyt világos és elkülönített ideát alkotunk róla.

A szenvedő állapotról világos és egyértelmű ideát kell alkotnunk, s akkor – jóllehet csupán korlátozott – hatalmat nyerünk felette. Ismerem bár a jót, mégis a rosszat fogom cselekedni mindaddig, amíg nincsen világos és elkülönített ideám állapotomról, amely, ha nem is a természettörvények erejével, de arra kényszerít engem, hogy a rosszat tegyem. Félreértéseket elkerülendő idézem még a következőt is:

Egy affektus tehát annál inkább hatalmunkban van, s az elme annál kevésbé szenved tőle, minél jobban ismerjük.

És a 4. tétel megjegyzése:

Nem lehet tehát... az affektusok ellen különb, a mi hatalmunkban levő ellenszert kigondolni, mint azt, ami igaz ismeretükben áll.

Ismerd meg önmagad, s ha nem megy minden további nélkül, akkor menj pszichoanalízisbe! Ha a 15. tételt így interpretálok, akkor megértem a negyedik részt, akkor megértem, hogy mi a megismerés harmadik faja, s mit jelent a 15. tételbeni állítás:

Aki önmagát és affektusait értelme révén világosan és elkülönítetten ismeri meg, az szereti Istent, és pedig annál jobban, minél jobban megismeri értelme révén önmagát és affektusait.

Boros Gábor *Spinoza és a filozófiai etika problémája* című könyvében,⁵ amelyből Spinozáról jómagam talán a legtöbbet tanultam, felteszi a kérdést, hogy miképpen érti Spinoza a megismerésre vonatkozó tételeit. Hogy vajon azt tartja-e fontosnak, hogy az engem éppen kízó konkrét affektusomat, vagy pedig azt, hogy a valamennyi testben kö-zöset, s ebből következően ezen affektus *lényegét* ismerjem meg. Másképpen fogalmazva: vajon az engem gyötrő affektussal valami egyedi vagy valami univerzális, mintegy tudományos tudást kell szembeállítanom. Boros úgy gondolja, hogy Spinoza az utóbbi álláspontot képviseli, és ezért – ez esetben jól megalapozott – szkepszisét juttatja ki-fejezésre:

Igencsak kérdésesnek tűnik azonban számomra, hogy az a szigorú – és hagyományos – értelemben vett tudományos ismeret, amely nem kontingens, individuális léte-zőkre vonatkozik, hanem általános összefüggésekre, ké-pes-e arra, hogy az *adott* szenvedélynek kiszolgáltatót állapotomból átvigyen a megnyugvás állapotába, *bacsak* nem rendelkezem valamiképp már eleve olyan „lelki al-kattal”, amely ezt a megnyugvást előidézi.⁶

Ha Spinozánál valóban ilyen ismeretekről van szó, akkor Borosnak természetesen egyértelműen igaza van. Hogy ilyenekről is, az nem lehet vitás, Boros meggyőzően elemzi a 4. tétel következtetett tételének magyarázatát. Így azután

⁵ Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.

⁶ Uo. 220. sk.

a 15. tételt is ennek megfelelően értelmezhetjük. Nekem úgy tűnik azonban, hogy a 3. és a 4. tételben – ismétlem őket

Az olyan affektus, amely szenvedély, megszűnik mint szenvedély, mihelyt világos és elkülönített ideát alkotunk róla

és

Nem lehet tehát... az affektusok ellen külön, a mi hatalmunkban levő ellenszert kigondolni, mint azt, ami igaz ismeretükben áll

– mégiscsak konkrét affektusokról van szó, azokról, melyek éppen kínoznak engem. Ha pedig ez a helyzet, akkor Spinozát Freud előfutárának tekinthetjük, olyan valakinek, aki a maga korának problematikáját mégiscsak félre tudta söpörni, amennyiben nem, vagy nemcsak az ész és az affektusok általános ellentétéről beszélt, hanem a kínról, ami azzal jár, ha képtelenek vagyunk követni azt, amit követni észszerűnek tűnik a számunkra – *függetlenül attól, hogy az éppen jó-e avagy rossz*. Ahogy Boros Gábortól hallom, Spinoza freudizmusának gondolatával már Alexander Bernát és Yerri Yovel is játszottak.

Harmadik mese

Amelyben a szerző a hosszú időre – az ész diadalát ünneplő korban – teljesen elfeledett gondolkodó, Blaise Pascal Descartes-kritikáját veszi szemügyre. Megállapítja, hogy ami a természet, a kiterjedt szubsztancia ontológiáját illeti, Pascal semmi kivetnivalót nem talál Descartes elgondolásában, mégsem tud megbocsátani Descartes-nak, aki „legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül”. Ennek következményeként megy el ugyanis vakon amellet, amiről a filozófiának gondolkodnia kellene. Az ember mellett. A matematikai természettudományra építve nem tudjuk megválaszolni a filozófia egyetlen kérdését sem, melyek mind az emberről szólnak. Pascal szemében teljesen megalapozatlannak tűnik Descartes elképzelése az emberről, aki a világot, melyet Isten pusztán egy pöccintéssel mozgásba hozott, megismeri és uralma alá hajtja. Az ember csak azért igyekszik „naphosszat hajszolni a nyulat” – mondja Pascal –, hogy elfojtsa rémületét, mely elfogja, ha az általa nem ismert és róla nem tudó terek végtelenségében kell elmerülnie.

A szerző ebben a mesében még nem mondja ki, de már sejteni kezdi: a szekularizált kereszténység következményének, a felvilágosodásnak a bűvöletében élő embernek el kellett Pascalt felejtenie. E kultúra embere ugyanis... Na, de ne áruljak el előre mindent!

Blaise Pascal korai karteizianizmusa, akárcsak későbbi szem-befordulása Descartes filozófiájával, közhelynek számít a filozófia történetében, feltéve, hogy a filozófiatörténet egyáltalában tudomást vesz Pascaltól. Mert ez minden, csak nem egyértelmű. Albert Schweigler a maga idejében sokak által forgatott rövid filozófiatörténetében (*Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfadens zur Übersicht*) meg sem említi nevét, de Windelband *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*-járól sem állíthatnám, hogy különösebb figyelmet szentelne Pascalnak. Miután a karteziánus iskolához sorolt Port Royal-béli janzenisták misztikus gondolkodói között Pierre Poiret mellett megemlíti nevét, műveként a *Gondolatokat*, és megemlíti továbbá három róla szóló monográfiát, a módszer problémáiról szóló fejezetben hét egész sort szentel neki, ahonnan megtudjuk, hogy a matematika descartes-i felfogása, méghozzá Descartes közvetlen befolyásának eredményeképpen, olyanoknál, mint Pascal a szkepticizmus és a miszticizmus emeltyűjévé lett. Aból, hogy semmiféle más emberi tudomány – sem a metafizika, sem pedig az empirikus diszciplínák – nem képes a matematika evidenciáját elérni, Pascal arra következtet, hogy az embernek a maga racionális megismerési törekvését illetően szerénységet kell tanúsítania, s inkább szívének a sejtésteli hitet illető ösztönét és a nemes életvitelre vonatkozó tapintatérzékét kell követnie. Bertrand Russell *A nyugati filozófia történetében*, melyben teljes fejezetet szentel mind Descartes-nak, mind pedig Spinozának, többször említi ugyan Pascal nevét, de lényegében csak annyit tudunk meg róla, hogy szerinte a jezsuiták mint gyóntatók azért voltak népszerűek, mert az eretnekséget kivéve, minden bűnnel szemben elnézőbbek voltak mások-

nál, továbbá, hogy a filozófusok között ő volt az egyetlen, aki nem kívánta intellektuális érvekkel indokolni hitét Istenben, s végül, hogy ami Nietzsche Pascalra vonatkozó megjegyzését illeti, abban van némi igazság, minthogy Pascal erényességében (akárcsak Dosztojevszkijében) van valami szálnalmas.

Pascal ragyogó matematikai zsenijét áldozta fel Istenért, olyan barbárságot tulajdonítva ezzel neki, amely csakis saját lelki gyötrődéseinek kozmikus kitágítása volt.¹

Hogy a legutóbbi időben e tekintetben gyökeres változás következett be, azt egyértelműen mutatja a ma Németországban legnépszerűbb filozófiatörténet, Wolfgang Röd *Der Weg der Philosophie*-ja, amely már több oldalon keresztül foglalkozik Pascallal.

Pascalt, a filozófust a XX. század fedezte fel. (Ahogyan filozófusként a „teológus” Kierkegaard-t is, aki már a XIX. században felfedezte Pascalt.) De ha már egyszer felfedezte, Descartes ellenlábasként kellett felfedeznie. A XX. században ugyanis a legtöbbször szemében éppen az tűnt lényegesnek Pascalban, amiben különbözik Descartes-tól. Hogy a különbség radikális, s hogy a késői Pascal explicit kritikája Descartes felett a *Gondolatokban* ugyancsak kemény, azt persze nehéz lenne kétségbevonni. Ennek ellenére az a meggyőződés, hogy a késő pascali filozófia alapját képező ontológia beilleszthető a karteziánus gondolkodás keretei közé, s ennek megfelelően a pascali újítás

¹ Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*, ford. Kovács Miklós, Göncöl Kiadó, Budapest, 1994, 628. sk.

nem jelentett szembefordulást a descartes-ban, a descartes-i gondolkodásban a maga alapjaira rálelt *modernitással*. Pascal Russell szerinti szárnalmas erényessége nem jelentette, hogy szembefordult volna a modern ember öntudatának alapját képező matematikai természettudománnyal – mint ismeretes a *Gondolatok* gondolatainak papírravetésével egyidejűleg vissza is tért matematikai vizsgálódásaihoz –, csupán az emberi ész túlzott magabiztosságát utasította el és a modern matematikai-természettudományos megismerés lehetőségeinek korlátait hangsúlyozta.

De nézzük, mit is mond Pascal a *Gondolatokban* Descartes-ról?²

Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba. Descartes. (76.)

Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel. (77.)

Descartes, haszontalan és bizonytalan. (78.)

<Descartes. – Nagyjából meg kell állapítanunk: „Minden alakban és mozgásban történik”, mert ez így igaz. Ám megmondani azt, hogy milyenekben, és megszerkeszteni a gépet, ez már nevetséges. Mert haszontalan, mert bizonytalan és fáradságos. És még ha igaz lenne, sem hisszük, hogy az egész filozófia megérne akár csak egy-órai fáradozást is.> (79.)

² A *Gondolatokból* idézett szövegeket Pődör László fordította.

Ez az, amit Pascal Descartes nevét említve ír. Persze nevének említése nélkül is számtalanszor utal rá. Ki ne gondolna Descartes-ra, amikor ilyeneket olvas Pascalnál:

...égünk a vágtyól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk..., ám minden fundamentumunk összeroppan...

Ne törekedjünk hát biztonságra és szilárdságra. (72.)

Nem szeretnék itt az idézetek részletes elemzésébe fogni. Hogy Descartes haszontalan és bizonytalan, az kimondatik, még ha a 79. paragrafust kihúzta is Pascal. S ha a „bizonytalan” el is intézhetjük azzal, hogy Pascal bizonyára arra gondol: Descartes Isten létének metafizikai bizonyítékaira építi egész filozófiáját, ami számára elfogadhatatlan, mert Isten bizonyosságához csak a hit vezethet el bennünket, a „haszontalan” ellentmondani látszik annak, hogy Pascal bármit is elfogadna Descartes-ból. Nem is kívánom tagadni, hogy a kései Pascal elveti a *filozofálás* descartes-i módját. De még a 79. paragrafusban sem mondja azt, hogy ne lenne igaz, amit Descartes állít. Éppenséggel akár mindaz igaz lehet, amit Descartes állít, Pascal szerint Descartes akkor is vakon elmegy amellett, amiről a filozófiának szerinte gondolkodnia kell. A matematikai beállítódás segítségével leírhatjuk a testi dolgok, a kiterjedt szubsztancia világát, felépíthetjük az egzakt tudományok épületét. A descartes-i tudomány önmagában bizonyára nem haszontalan, legfeljebb bizonytalan, mint minden emberi tudás. A matematikai természettudományra építve azonban *nem tudjuk megválaszolni a filozófia egyetlen kérdését sem*. A filozófia kérdései ugyanis az emberre vonatkoznak. S jóllehet

az ember szubsztanciális hovatartozását illetően Pascal nem gondol mást, mint Descartes, például:

Nagyon jól el tudok képzelni egy kéz, láb, fej nélküli embert (hiszen csupán a tapasztalat tanít rá bennünket, hogy a fej fontosabb, mint a láb). De gondolkodás nélkül nem tudok elképzelni: az vagy kő, vagy állat lenne. (339.)

– mégsem tudja megbocsátani Descartes-nak, hogy az a gondolkodó szubsztanciát, az embert, miután belehelyezte a kiterjedt dolgok világába, az Isten által egyetlen pöccintéssel mozgásba hozott természet részeként a matematikai természettudomány segítségével éppúgy leírhatónak tekintti, mint bármely más létezőt.

Ennyiben bizonyára igazat kell adnunk Lucien Goldmannak, aki *A rejtőzködő Istenében* Pascalt mindenekelőtt Goethével és Kanttal állítja párhuzamba, jóllehet hadakozik azok ellen (Jean Laporte és iskolája: Jean Menard, Jeanne Russier és Geneviève Lewis), akik Pascalt karteziánus gondolkodónak tekintik. E hadakozásnak alapjában véve az az oka, hogy Goldmann a megítélésem szerint jogosultan tételezett Pascal–Kant–Goethe párhuzamosságon túlmenően Pascalt egy Kant, Goethe, Hegel, Marxban folytatódó, a descartes-ival már *eleve szembenálló* más modernizmus kezdetének akarja tekinteni, amivel így nem tudok egyetérteni. Boros Gábor „Az utak elválnak: Descartes, Spinoza, Pascal” című tanulmányában³ az utak elválásának hangsúlyozásával, annak kiemelésével, hogy Pascal a matematikai beállítódásra alapozott világnép elgondolá-

³ *Holmi*, V. évf., 1. sz., 81–97. o.

sát „eleve elhibázottnak tartja”, látszólag ugyanerre az álláspontra helyezkedik. Ez azonban megítélésem szerint csupán látszat, hiszen Boros másrésről azt is hangsúlyozza, hogy „...[h]a az utak valahol elválnak, akkor kell lennie egy olyan szakasznak is, ahol még együtt haladnak”, „közös keretfeltételekről” beszél, s ami megítélésem szerint talán a legfontosabb, Boros csupán a XX. század végéről visszatekintve látja Descartes-ot, Spinozát és Pascalt három, hogy úgy mondjam, egyenrangú modern világlátás megteremtőjének, s fel sem merül benne, hogy Goldmannhoz hasonlóan valamifajta pascali vonal *eleve-meglétét* tételezze a modern filozófia történetében. Úgy gondolom, Boros egyetért azzal is, hogy még spinozai vonalról sem beszélhetünk, jóllehet talán nem lehetetlen úgy látni, hogy a XIX. század elején Spinoza felcsillant Descartes világszemléletének lehetséges alternatívájaként.

A kérdést nem holmi filológiai precizitás okán tekintem rendkívül fontosnak. Szememben a kérdés fontosságát az adja, hogy úgy vélem: semmi sem kényszerít bennünket arra, hogy *az ezredforduló filozófiai érületéhez, filozófiai kedélyéhez* a Descartes-nál és Spinozánál kétségtelenül közelebb álló Pascalt valamifajta antimodernista, a modern tudományosságot elutasító gondolkodóként kezeljük. Ha Pascal a másik két óriásnál közelebb áll hozzánk, az talán éppen azzal magyarázható, hogy vele együtt gondolkodván, a matematikai természettudományok eredményeit akkor is tekinthetjük még többnek is, mint életünkben igen jól hasznosítható eszköznek, tekinthetjük – bizonyos korlátok között, mert hiszen tökéletesen nem ismerhetjük meg az egyszerű testi dolgokat sem⁴

⁴ Lásd Pascal: *Gondolatok*, 72.

– akár igaznak is, ha világlátásunkat a maga egészében nem szeretnénk, egyszerűen nem vagyunk képesek rájuk építeni. Talán nem megengedhetetlen Pascal álláspontját így fogalmazni meg: a matematikai természettudományok minden további nélkül alkalmasak a pusztán kiterjedt dolgok (amibe minden valószínűség szerint még az állatok is beletartoznak, jóllehet e tekintetben komoly nézeteltérések vannak Pascal értelmezői között) működési mechanizmusainak többé-kevésbé igaznak tekinthető leírására, a modern fizika és biológia eredményei bizonyos korlátok között „igazak”, amiből azonban sem az ember, az emberi egzisztencia, sem az emberi társadalom megismerésének lehetőségét illetően nem vonhatunk le semmiféle következtetést; semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy az embert és a társadalmat a matematikai természettudományokkal analóg társadalom- illetve szellemtudományok segítségével igyekezzünk megérteni. Másképpen fogalmazva: éppen a két szubsztancia radikális mássága – s mi más lenne a karteziánus álláspont lényege, mint ennek kimondása – kell hogy óvatosságra intsen bennünket a szubjektum által történő megközelítésük lehetőségeit illetően. Ha a kiterjedt és a gondolkodó dolog olyanmilyra különböznek egymástól, hogy összekapcsoltságuk az emberben szinte felfoghatatlan⁵ (közismert, hogy a tudatos és öntudatos Descartes utáni karteziánusok egyik legfőbb törekvése e Descartes-nál megoldatlanul maradt kérdés megoldása, nem képtelenség az sem, ha azt állítjuk, hogy a spino-

⁵ „Látva, hogy mindent szellemből és testből rakunk össze, nem azt hinné-e bárki, hogy ez a keverék roppant érthető számunkra? Pedig éppen ezt értjük a legkevésbé. Az ember önmaga számára a természet legcsodálatosabb tárgya; mert képtelen felfogni, mi a test, még kevésbé, hogy mi a lélek, és mindennél kevésbé azt, hogy miképpen egyesülhet a test a lélekkel.” (Uo.)

zai filozófia is a kérdés karteziánus megoldatlanságának szü-
lötte), akkor mi tenné indokolttá, hogy úgy higgyük:
megközelítésük lehetséges nagyjából analóg megismerési
formák segítségével? Pascal, éppen mert a létformák megkü-
lönböltetését illetően alapvetően egyetért Descartes-tal,⁶
azaz Descartes-éval azonos az ontológiája, jogosan veti Des-
cartes szemére azt a magától értetődőséget, mellyel az a ki-
terjedt dolgok megismerésében „bevált” matematikai megis-
merésmódot az emberi megismerés univerzális formájának
tekinti. Megjegyzem, hogy századunkban a szkepticizmussal
és miszticizmussal bizonyára nem vádolható, nagyon is ön-
tudatosan karteziánus Edmund Husserl is ezt veti Descartes
szemére, amikor a *Krízis*-ben az eltévedt európai racionaliz-
musért nem a természetet matematikai módszerekkel kutató
Galileit, hanem Descartes-ot teszi felelőssé. Pascal eltérő ke-
délye lehetetlenné tette a számára, hogy Descartes-tal közös
ontológiájából az embernek az univerzumban betöltött he-
lyét és az ember világának megismerhetőségét illetően is az
utóbbihoz hasonló optimista következtetéseket vonjon le.
Hogy Pascalt Descartes-tal szemben a XX. század vége fe-
dezi fel magának, az bizonyára éppen onnan van, hogy e szá-
zad történelmének fényében a természet megismerésében, s
bizonyos tekintetben a természet feletti uralom megvalósítá-
sában elért – önmagában is vitatható értékű – emberi sikerek
ellenére is enyhén szólva megalapozatlannak tűnik Des-
cartes hite a világot Isten segítségével megismerő és uralma

⁶ Nem hinném, hogy találhatunk a *Gondolatok*-ban olyan szöveghelyet,
amely ellentmondana annak, amit Descartes az *Elmélkedések*-ben állít, hogy
ugyanis ideáim önmagam, Istent, testtel bíró, ám lélek nélküli dolgokat,
angyalokat, állatokat és hozzám hasonló embereket jelenítenek meg (lásd a
Méditationes Adam-Tannery féle kiadásának 42–43. oldalát).

alá hajtó emberben. Megalapozatlannak, inadekvátnak tűnik Descartes válasza „a teremtett világ alapvető kontingenciájának alapélményére”. Ahogy ugyanis Boros Gábor megállapítja, a XVII. század mindhárom nagy gondolkodójának filozófija erre adott válaszként született meg. A descartes-i válasz megalapozatlanságának érzése odáig megy, hogy időnként hajlamosak vagyunk a biztos tudást és az embernek erre épülő, a létezők feletti uralmát biztosítani kívánó határokat nem ismerő modernkori tudományt Heideggerrel egyszerűen „a zabolátlan technika és a normálember talajtalan megszervezésének... reménytelen őrjöngéseként”⁷ felfogni.

Mint mondtam, Pascal, akárcsak Descartes, test és szellem keverékének, azaz sem nem állatnak, sem nem angyalnak tekinti az embert; s ő a konzekvens, ha ennek megfelelően úgy véli, hogy az ember és világa mint nem-csaktermészet nem írható le a matematikai természettudomány eszközeivel, de az ember nem is emelhető ki szubjektumként a vele szembenálló természeti objektivitásból – mint valami istenség. A pascali embernek mint létezőnek a descartes-i emberrel való szubsztanciális azonossága ellenére is más a helye a mindenségben. Nem simul bele a természet a maga egészében általa átláthatatlan rendjébe, de nem is áll felette annak.

Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike; de gondolkodó nádszál. Nem kell az egész világ-mindenségnek összefognia ellene, hogy összezúzta: egy

⁷ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Ikon, Budapest, é. n., 19. o.

kis pára, egyetlen csepp víz elegendő hozzá, hogy megölje. De még ha eltaposná a mindenség, akkor is neme-
sebb lenne, mint a gyilkosa, mert ő tudja, hogy meghal;
a mindenség azonban nem is sejti, hogy mennyivel erő-
sebb nála. (347.)

„Mert ő tudja, hogy meghal...” – Pascal véges embere
nem keres hamis vigaszt hatalmának állandó kiterjeszté-
sében.

Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte
volt és utána következő öröklétbe vesző életem, milyen
kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az ál-
talam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenség-
ében elmerülve, megrémülök, és döbbenetesen kérdezem,
miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs
semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért
éppen most és nem máskor. Ki helyezett engem ide? Ki-
nek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett
számomra éppen ez a hely és ez az idő? *Memoria hospitis
unius diei praetereuntis.* (205.)

E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.
(206.)

Az ember retteg. S ennek eredményeként

[t]itokzatos ösztön űzi őket, hogy a világban keressenek
szórakozást és elfoglaltságot, s ennek forrása örökös
nyomorúságuk nem szűnő érzete. [...] [E]z minden,
amit az emberek ki tudtak találni a maguk boldogítására.
Akik pedig adják a filozófust, s azt hiszik, hogy ember-

társaik oktalanok, mert naphosszat hajszoják a nyulat, melyet eszükbe sem jutott volna pénzért megvenni, nem sokat tudnak az emberi természetről. Mert az a nyúl nem jelentene számukra védelmet a halál és nyomorúságaink gondolata ellen, a vadászat azonban – amely eltereli róla figyelmünket – védelmet nyújt ellene. (139.)

S Pascal úgy gondolja, hogy a földi igazság keresése éppen úgy csupán arra való, hogy az ember elterelje figyelmét a halál és a nyomorúság gondolatától, mint bármely egyéb szórakozás.

Így van ez a szerencsejátékokkal is. És ugyanígy az igazság keresésével: a vitákban is a vélemények küzdelme az érdekes; a meglelt igazság látványa viszont egyáltalán nem okoz örömet. (135.)

Ésszerű tudásunk lehet a világról, de nem helyünkről a világban. Megnyugvást csak a hit hozhat.

Istent a szív érzi, nem az ész. (278.)

A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is, alapelvekre épülő következtetések formájában. (283.)

A világot persze az ész sem képes a maga egészében megragadni, csupán csak a kiterjedt dolgok világát.

Az ész legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végtelen sok olyan dolog van, amely meghaladja; csak gyengeségét bizonyítja, ha nem jut el e felismerésig. (267.)

A magunk világa, erkölceink és szokásaink nemcsak nem épülnek, nem is épülhetnek semmifajta ésszerű belátásra.

...az egyik szerint az igazságszolgáltatás lényege a törvényhozó tekintélye, a másik szerint az uralkodó kénye-kedve, megint más szerint a jelen szokás; és ez a legbiztosabb: kizárólag az ész szerint semmi sem igazságos önmagában; idővel minden meginog. Egyedül a szokás jelenti az igazságosságot, azon egyszerű oknál fogva, hogy mindenki elfogadja. [...] [A] törvényt valamikor ok nélkül vezették be, de aztán ésszerűvé lett; autentikusnak, örök érvényűnek kell feltüntetni, és el kell leplezni a születését, ha nem akarják, hogy hamarosan kimúljon. (294.)

Nincsen más, csak Descartes ideiglenes erkölctana.

Az igazság a fennálló rend. (312.)

A XX. század felfedezi Pascalt. Felfedezi már Max Scheler, aki számára alapvetően fontosnak tűnik Pascalnak az a belátása, hogy a dolgok rendje nem egységes, hogy más az ész és más a szív logikája. Felfedezi Jan Patočka, aki a karteziánus racionalizmus „zárt lélek” felfogásával –

Ez a ráció a dolog felett áll; ha találkozik vele, nem mint idegennel, hanem mint saját kibontakozásával szembesül⁸

⁸ A Patočka-idézetek a filozófus „Comenius és a nyitott lélek” című tanulmányából valók (Németh István fordítása). In Jan Patočka: *Mi a csehb? Esszék és tanulmányok*, Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996, 139–153. o.

– a pascali „nyitott lélek” felfogását állítja szembe:

Csak ha a lélek megízlelte lényegi függőségét valami mástól, ráutaltságát erre a másra, remélheti, hogy az ész önmaga megértésén belül eljut odáig, hogy a dolgokat saját létükben és értelmükben érezhesse és ízlelhesse.

De Patočka a világ megismerés általi birtokbavételét nem látja a zárt lélek szubjektivista kivetítéséhez kötöttnak, összeegyeztethetőnek tartja a nyitott lélekkel is,

amennyiben ez utóbbi nem merül ki benne, és a megismerésben nem tör korlátlan hatalomra a világ fölött.

Patočka veszélyesen leegyszerűsítőnek látja, ha valaki

a modern világképet és viláგuralmat... a zárt lélek viláგának kivetülésével azonosítja.

Nem szükséges – talán nem is lehetséges –

a modern matematikai természettudomány helyett... egy alapvetően új természettudomány létrehozása. [...] Tanulságos ebből a szempontból összehasonlítani Comeniust Pascallal. [...] Mindketten a nyitott lélek érdekét képviselik. Pascal azonban különbséget tesz az igazság *különböző síkjai*, „rendjei” között, míg Comenius – Pascalhoz hasonlóan – tiltakozik ugyan az ellen, hogy a geometriai észtekintést a lét végső kritériumának, de végső soron csak a dolgok *egyetlen* rendjét hajlandó elismerni.

Igen. Az igazság különböző síkjai. A dolgok rendje nem egy. Ez Pascal, akinek világképébe – persze csak a kizárólag a kiterjedt dolgokat leíró – matematikai természettudomány karteziánus észigazságai is beleférnek.

Negyedik mese

Amelyben egy gondolkodót – és költőt – idézünk, aki végképp ki akarta irtani az európai ember tudatából azt a kultúrát, amely valamilyen – gondolkodónk szemében egyértelmű – hazugságra épült, arra a hazugságra, amely nemcsak a páli kereszténység, hanem Descartes igazsága is volt: a véges ember képes – persze mély hitével és lankadatlan munkával – rálelni az igazságra, AZ IGAZSÁGRA, s ennek birtokában urává lenni önmagának és környezetének. Hogy ez elérhetetlen, azt már, mint láttuk, Pascal is igyekezett értésünkre adni. Ő azonban még próbálta rábizni magát a gondviselésre. Nietzsche igen keményen szembebesíti a véges lényt a maga otthontalanságával, hivatkozván a görögökre, a koraiakra, akiknek még volt hozzá merszük, hogy ne hintsenek port saját szemükbe: ez az élet adott a számunkra, erre kell tudnunk igent mondani.

A XIX. század kezdetétől fogva a közép- és kelet-európai gondolkodást meghatározó alapélmény meggyőződés szerint a *kontingencia élménye* volt: az ún. modernitás a Rajnától keletre, ha nyugati mércével mérve többnyire torz formákban is, de igen gyorsan kerítette hatalmába a térség társadalmait, nem pedig úgy, ahogy Nyugaton, lassú, szervesnek tekinthető fejlődés eredményeképpen. Így azután a közép- és kelet-európaiaknak nem volt idejük, hogy hozzászokjanak, betörését katasztrófaaként érzékelték, olyan

állapot hirtelen bekövetkezésének, amelyben nem lehetséges normálisan élni: felbomlott az élet megszokott, stabil kerete.

Úgy vélem, hogy éppen ez az élmény, valamifajta mindenre kiterjedő egzisztenciális bizonytalanság érzése volt az, ami mindenekelőtt Közép-Európában, annak is a szívében, a német nyelvű államokban olyan nagyszabású filozófiai kultúrát teremtett, melynek nem volt megfelelője a Nyugaton, ahol a modernitás lépésről lépésre, nem egy, hanem számos egymást követő generáció élet-idejében alakult ki, s így a modern élet kontingenciáját az emberek nem mint valami drámát kellett hogy megéljék. Biztos vagyok benne, hogy Hume-ot a Brit Szigeteken nem azzal a döbbséggel szorongással olvasták, amivel Közép- és Kelet-Európában Kantot, akinek a megismerés lehetőségeit illető megalapozott szkepszise megrázó élményt jelentett kora magaskultúrájának számos képviselője számára. Fichtének, a korai Schellingnek és Hegelnek a kísérleteit, hogy Kanttal ellentétben mégis megalapozhatónak mutassák fel az abszolút tudást, már jó néhány kortársuk is, az őket követő generációk azután mindenképpen kudarcnak tekintették, a gondolkodó emberek alapélményére adott sikertelen válaszokként érzékelték. Így alakult ki az a beállítódás, amelyet jobb szó híján kultúrkritikainak nevezek. A XIX. században ennek legjelentősebb képviselője minden bizonnyal Schopenhauer, a késői Schelling, Kierkegaard és természetesen Nietzsche volt. Általuk egy teljesen újfajta gondolkodásmód született, amely nemcsak tudomásul veszi a kontingencia élményét, hanem azt *a lét meghatározó karakterisztikumának tekinti.*

Mielőtt Nietzschéről, és az ő ebben a vonatkozásban igen jellemző antikvitás-képéről szólnék, ami nézetem szerint már az elmúlt századforduló idején kihívást jelentett minden gondolkodó embernek, azoknak is, akik nem tudták és nem akarták őt filozófusként elfogadni, mielőtt tehát róla szólnék, aki bizonyára nem véletlenül vált a legnépszerűbb gondolkodóvá éppen most, a következő századfordulón, egy olyan évszázad végén, melynek során Közép- és Kelet-Európa szörnyűséges, heroikus-kétségbeesett kísérleteket folytatott, hogy legyűrje a kontingenciát, nos, előbb jellemezni szeretném az akkor-új tapasztalatokra adott válaszok, reakciók alaptípusait. Tipológiám persze elmosódott, tudatában vagyok annak, hogy nincsen gondolkodó, aki minden további nélkül belegyömöszölhető lenne a típusok valamelyikébe, mégis talán segít láttatni a legfontosabb elválasztó vonalakat.

Három alapattitűdöt különböztetnék meg, a lét kontingenciájára adott három különböző típusú választ:

a) Az első: *puszta látszat*nak tekinteni a kontingenciát, valaminek, ami csak a felszínre jellemző, s az a törekvése, hogy felmutassa a szilárd, mozdulatlan mély-struktúrákat, *felmutassa a változó felszín mögött, a valóság puszta jelenségei mögött az igazi valóságot*. Merthogy a modernitásban a kontingencia élményének magva nem egyszerűen az evilágiság jelenség-karakterének észrevétele volt – ez az európai gondolkodásban mindig is közhelynek számított –, hanem az az érzés, az attól való egzisztenciális szorongás, hogy a felszín mögött semmi sincsen – vagy éppenséggel maga a Semmi rejtezik.

b) Valamilyen értelemben a második reakció-típust is metafizikainak tekintem. Képviselői nem keresnek ugyan

semmifajta igaz valóságot az evilági-kontingens valóság mögött – mégis feltételezik egy stabil-változatlan valóság *lehetőségét*, egy valóságét, amely túl van változó világunkon – feltételezik a *megváltás lehetőségét*. A lényeg nem létezik, a lényeg nem adott, de feladat, remény, az új kezdet lehetősége. A fiatal Lukácsal szólva: nem *adott*, hanem *feladott* a számunkra. Az ilyenfajta történelmi metafizika képviselői szinte szükségszerűen azt kockáztatták, hogy valamilyen radikális, szocialista vagy fasiszta társadalmi mozgalom apostolaivá lesznek.

c) A harmadik lehetőség: *tudomásul venni a kontingenciát és elfogadni*. Elfogadni sorsként, elfogadni a valóságot mint egyetlen, mint az egyetlen lehetőséget, mint azt, amely adva van nekünk embereknek. Affirmálni a létet.

Mint mások is..., mi immoralisták... kitértük a szívünket mindenfajta megértésnek, jóváhagyásnak, *lényeglátásnak*. Nem kenyerünk a könnyű-szerű tagadás, ellenkezőleg, ambíciónk az, hogy igenlők lehessünk

– mondja Nietzsche a kései *Bálványok alkonyában*.¹ Elfogadni a valóságot mint egyes egyedülit, afirmatívnak lenni, Nietzschénél, mint ismeretes, nem azt jelenti, ahogy majd itt is látni fogjuk, hogy elutasítaná a kritika attitűdjét. Éppen ellenkezőleg. Nietzsche ugyancsak kemény kritikus a korának, a modernitásnak.

¹ Friedrich Nietzsche: „Morál mint természetellenesség”, 6., in *Bálványok alkonya*, ford. Tandori Dezső, *Ex Symposion*, Különszám, 1994.

Az egész Nyugat elvesztette magában az ösztönöket, melyekből intézmények sarjadnak, melyekből *jövő* sarjadhat: „modern szellemének” talán semmi nincs is annyira ellenére. A mának élnek ma, és igen sebes önemésztéssel – felelőtlenül élnek: ezt nevezik „szabadságnak”.²

Miben különbözik hát azoktól, akik a megváltásra vágykoztak, s így hajlamosak voltak engedni a kísértésnek, hogy a világot mint olyant megváltoztatni törekvő totalitárius mozgalmakat iniciáljanak vagy támogassanak? Vajon tényleg teljesen meghamisították-e Nietzsche attitűdjét, amikor a náci-mozgalom céljainak szolgálatába állították? Meggyőződésem, hogy alaptendenciáját tekintve a leghatározottabban ez történt, még ha néhány megfogalmazását fel lehetett is használni olyan célok szolgálatában, melyek idegenek voltak attitűdjének egészétől – ami ugyancsak gyakran történik meg filozófusokkal. Nietzsche alapattitűdje valóban kritikai, csak hogy kritikájának fő célpontja éppen az európai filozófiai és vallási beállítódásnak az a fő tendenciája, amely megkettőzi a valóságot és evilági véges egzisztenciánkban csak látszat-valóságot lát; mindazok a tendenciák, amelyek egy másik, egy igazi világot céloztak meg. Az az attitűd, melyet Nietzsche nem tud elfogadni, az éppen az ember számára egyedül adott lét pusztá negációja, véges életünk negációja, beleértve a létbe minden szenvedést, minden bizonytalanságot, létezésünk idegenségét. Szembehelyezkedik azokkal, akik szenvednek a valóságtól.

² „Egy korszerűtlen portyázásai”, 39., uo.

A valóságtól szenvedni... annyit jelent, hogy mi magunk
balul sikerült valóság vagyunk...³

Nem tudja elfogadni, hogy az ész puszta intellektuális képességnek tekintsük.

...semmivel ne áltassuk magunkat, az ész-értelmet a realitásban lássuk – nem magában a „tiszta” észben, semmiképp sem az „erkölcsben”...⁴

Fő ellensége az a beállítódás, amely el akarja választani a testet és a szellemet, a testet valami piszkosnak, tisztátalanak tekintve. Midőn Schopenhauert kritizálja, aki a szépséget a szexuális készletek negációjaként tekintette, még Platón számára is talál jó szavakat, jóllehet ő volt szemében az európai gondolkodás megváltó tendenciájának egyik atyja, aki

gyáva volt a valósághoz, így *tehát* az eszményhez menekült: ...ellene mond Schopenhauernek egy filozófus is. Nem kisebb tekintély, mint az isteni Platón (– isteninek maga Schopenhauer nevezi őt), tétele pedig: hogy minden szépség célja a nemzés – hogy épp ez a szépség hatásának *proprium*a, az érzékitől fel egészen a szellemiig...⁵

*

³ *Az Antikrisztus*, 15., ford. Csejtei Dezső, Ictus Kiadó, h. n., 1993.

⁴ „Mit köszönhetek az ókoriaknak?”, 2., in *Bákványok alkonya*.

⁵ „Egy korszerítlen ...”, 22., uo.

Három különböző válasz a kontingencia élményére – három különféle viszony a múlthoz, az európai történelem kezdeteit is beleértve, beleértve tehát az antikvitást is. Pontosabban: a fent említett első válasz, amely a kontingenciát pusztá jelenségnek tekinti, tulajdonképpen a „lényegi történelem” tagadását kell hogy jelentse.

Az igazán érdekes kérdés ebben a vonatkozásban, hogy vajon a másik két válasz, a történeti metafizika válasza, illetőleg a kontingencia tudomásul vétele, bármely lehetséges metafizika elutasítása két különböző viszonyt alakít-e ki az antikvitáshoz. Válaszom alapján véve pozitív, azt mondanám: a történelmi metafizika, midőn valamilyen harmonikus, el-nem-idegenedett világra, az evilági megváltásra vágyakozik, az antik, mindenekelőtt a klasszikus görögségben a jövő harmóniáját megfestő álmainak eleven képét látja, annak bizonyítékát, hogy lehetséges „minden torzulástól mentes” emberi élet; olyan emberiség, amelyet nem a modernitás tragikus „transzcendentális otthontalansága” jellemez; a klasszikus görögségben valamifajta aranykort lát. Azok viszont, akik mindenfajta metafizikát elutasítanak, az antik világban, akárcsak a modernitásban, a széttépettség, a harc, a pólemosz világát látják, amelyre azonban – a modernitással ellentétben – nem jellemző egy másik világba, a lényegeknél a jelenségvilág mögötti vagy feletti „igazi-igaz” világába való menekülés. Az antikvitás nagy volt, mert őszinte volt, mert el akarta és el is tudta fogadni magát olyannak, amilyen volt, mint az egyedek pólemoszát, harcát; emberi egyedekét, akik nem csupán a „szellem”, valamifajta univerzális ész megtestesülései voltak, hanem vad, alkalmasint gyilkos ösztönökkel megáldott hús-vér lények. Az a világ nagy volt, mert az emberben

nem a tökéletes lény képmását látta – ellenkezőleg, megal-
kotván a maga isteneit, a létező, széttépett embert vette
mintának.

Kétségkívül létezik ez a két fajta antikvitas-kép, az egyi-
ket Winckelmann és Goethe neve fémjelzi, a másikat a
Burckhardt nyomaiban járó Nietzscheé, aki úgy gondolta,
hogy Goethe nem értette a görögséget.⁶ De nagyon óvato-
soknak kell lennünk, s nem szabad a két eltérő antikvi-
tás-képet mintegy automatikusan hozzákapcsolni az alap-
vető metafizikai problémákhoz való viszonyulás említett
két fajához.

Nietzschénél biztos, hogy teljes az egység: a görög világ ál-
tala felrajzolt tragikus képe, a még őszinte világé, amelyben
az ember még nem csapja be magát a megváltás reményével,
pontosan megfelel a filozófus anti-metafizikai attitűdjének.
Ez az attitűd éppen a görögséget illető új nézetek eredmé-
nyeként született, annak a felfedezésnek eredményeként,
hogy a görög tragikus művészet gyökerei a dionüszoszból
sarjadnak. Az *Ecce homo*ban korai művének, *A tragédia szüle-
tésének* két alapvető újításáról beszél: az egyik

megmutatja, hogyan értelmezték a görögök a *dionüszoszi*
jelenséget – a könyv ennek első lélektani ábrázolását
nyújtja, és az egész görög művészet gyökerét ebben
látja. Másrészt a szókratizmus értelmezését adja: első-
ként ismeri föl, hogy Szókratész a görög fölbomlás esz-
köze, jellegzetesen décadent.⁷

⁶ Lásd „Mit köszönhetek...”, 4., uo.

⁷ „A tragédia születése”, 1., in uő: *Ecce homo*, ford. Horváth Géza, Göncöl
Kiadó, Budapest, é. n.

A dionüszoszi elem felfedezése a görög költészetben a létet illető egészen új felfogás kialakításához vezette el Nietzschét, amely felfogásnak meghatározó eleme az

[i]gen-mondás az életre, még ennek legidegenebb, legkeményebb gondjai-bajai közepette is.⁸

Igen-mondás az életre – még ha az embert szükségképpen a „transzcendentális otthontalanság” jellemzi is, elfogadni az életet – még ha nincs is remény. „[A] görögöknél a remény a legfőbb rossznak, a tulajdonképpeni *álmok* rossznak” számított.⁹ Nincsen megváltás, nem lehetséges a megváltás, a megváltás nemhogy nem szükséges, hanem a megváltásba vetett minden remény a rossz forrása, mert a „boldogtalanok hitegetése”, ez talán a nietzschei életmű legfontosabb üzenete; Nietzsche úgy tekintett a görög világra mint az eddig egyetlenre, amely tudta és tudomásul vette ezt. Úgy látni a világot mint „isten pillanatról pillanatra *elért* megváltását” – amint azt *A tragédia születéséhez* írott 1886-os „Önkritika-kísérlet”-ében megfogalmazta.¹⁰

Tudjuk persze, hogy a gondolkodás décadence-formája, amelynek fő megtestesítőjét Nietzsche a kereszténységben látta, véleménye szerint már a görögöknél kialakult: a görög *filozófia* szemben a görögök *tragikus művészetével és költészetével* az ösztönök feletti uralmat hirdette, s ennek megfelelően az ész zsarnokságát képviselte.

⁸ „Mit köszönhetek ...”, 5., in *Bákványok alkonya*.

⁹ *Az Antikrisztus*, 23.

¹⁰ „Önkritika-kísérlet”, 5., in *A tragédia születése*, ford. Kertész Imre, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1994.

A filozófusok... a görögség dekadensei, ellenirányú mozgalmat jelentvén a régi, az előkelő ízléssel szemben...¹¹

A görög filozófia már tagadása annak az élethez, a léthez való egészséges viszonynak, melyet a görög tragikus költészet képviselt.

Elfogadni az életet olyannak, amilyen, elfogadni a létet minden szenvedéssel, minden ellentmondásos mozgásával, mélyen rejlő idegenségével együtt, tagadni a metafizikát, amely valamennyi lehetséges formájában valóságos életünkötől különbözőnek akarja látni az igazi-igaz valóságot, amely így hamis reményeket táplál, közöttük a legabszurdabbat, „a leginkább megvetésre méltót”, „a személyes halhatatlanság *szégyenletes* tanát”¹² – ez a fontos hozama számunkra Nietzsche antikot illető új látásmódjának, számunkra, akik átértük a hamis ígéretek mozgalmi okozta szörnyűségeket; ezért lett Nietzsche ma, az ezredfordulón ismét olyan népszerűvé. A kérdés csak az, hogy vajon Nietzsche attitűdjéből nem következik-e minden szörnyűségnek a tudomásul vétele, mint ami az élethez, az ember létéhez hozzátartozik?

Nem így látom. Az életnek a görögök tragikus szemléletével egybehangzó elfogadása, amely tudomásul veszi a szenvedést, a harcot, az idegenséget, s mindenekelőtt a halált, mint ami hozzátartozik az élethez, éppen az ellenkezője a nihilizmusnak, amit Nietzsche azon világ-szemlélet

¹¹ „Mit köszönhetek ...”, 3., in *Bálványok alkonya*.

¹² *Az Antikrisztus*, 41.

legyen leküzdeni a nihilizmust? Ez az a nézet, mellyel Nietzsche mint abszolút hazugsággal radikálisan szembe helyezkedett: a hegeli dialektika. Nézete szerint a zsidó–keresztény kultúra nem szelídítette meg a szokásokat és erkölcsöket. A modernitás embere nem jobb, nem szelídebb, csak őszintélembb, mint az antik tragikus kultúráé. A zsidó–keresztény kultúra embere nemcsak dekadens, hanem teli van nehezteléssel, gyűlölettel és bosszúvágygal. Nem képes az élet urává válni, nem tud igent mondani az életre annak minden fájdalmával és szenvedésével egyetemben, a vereség benne rejlő lehetőségével egyetemben. Nem tudja elfogadni végességét, gyűlöli az életet, s ezért veti minden reményét egy másik világba, jöjjön el az akár a halál után, akár itt a földön. Nietzsche persze nem a szelídség ellen van. Aki valaha is olvasta fanatikus és megszállott *Antikrisztus*ában Jézusról, az idiótáról, a félkegyelműről szóló sorait, nem gondolhatja, hogy a szelídséget ne tartaná értéknek. Talán nem véletlen, hogy utolsó leveleit – már szinte teljesen elborultan – vagy „Dionüszosz”-ként vagy „A megfeszített”-ként írta alá. Semmi baja sem volt a szelídséggel, csakhogy úgy gondolta: az emberek, kivéve az olyan rendkívüli személyiségeket, mint Buddha vagy Jézus, képtelenek nem érezni *ressentiment*-t, és bosszúvágyat, ha legyőzik őket. Inkább igent mondani hát az életre és keménynek, néha egyenesen kegyetlennek lenni, minthogy telve legyünk nehezteléssel, ami azután a legszörnyűsebbebbekhez vezet, a csőcselék lázadásához, amit a leggonoszabb aszketikus papok arra használnak ki, hogy a maguk hatalmát rendezzék be az egész világon.

Kereszténység-gyűlölete nem irányult Jézus magatartása ellen, Jézus hite ellen, egy hit ellen, amely „nem is

formulázza meg önmagát – él, szembeszegül a formulákkal”,¹⁴ gyűlölete nem irányult az Evangélium ellen, az örömhír ellen; gyűlölete Szent Pál tanítása ellen irányult, amely eltorzította az eredeti örömhírt, kiforgatván egész értelmét.

Az „Evangélium” pszichológiájának egészéből hiányzik a bűn és a büntetés fogalma; de hasonlóképpen a jutalomé is. A „bűn” – illetve bármiféle distancia, ami Isten és az ember között áll fenn – eltöröltetett – *épp ez az „örömhír”*.¹⁵

A *gyakorlat* az, amit hátrahagyott az emberiségnek: magatartását a bírók előtt, a fogdmegek, a vádlók előtt s mindenféle gyalázkodással és gúnyolódással szemben – magatartását a *keresztén*.¹⁶

Az öröm, isten birodalma – itt és most a földön: ez volt az üzenet.

Pál tanításában ebből semmi sem maradt.

Az engesztelő áldozat, ráadásul annak legvisszataszítóbb, legbarbárabb formájában, az *ártatlan* feláldozása a bűnösök bűneiért! Micsoda irtóztató pogányság! – Jézus ugyanis magát a „bűn” fogalmát szüntette meg – elutasított mindennemű szakadékot Isten és ember között, s *saját „örömhíreként” élte* Isten és ember egységét... S *nem* úgy, mint előjogot! – Ettől kezdve [ugyanis Pál ide-

¹⁴ *Az Antikrisztus*, 32.

¹⁵ Uo. 33.

¹⁶ Uo. 35.

jétől – V. M.] a Megváltó típusába fokozatosan behatol az Ítéletről és a Második Eljövételről szóló tan, a halálról mint mártíriumról s a *feltámadásról* szóló tan, mellyel az „üdvösség” egész fogalma, az Evangélium teljes és egyedüli realitása semmivé foszlik – mégpedig egy halál *utáni* állapot kedvéért!¹⁷

Ha az élet súlypontját nem az életbe, hanem a „túl-nani”-ba – *a semmibe* – helyezzük, akkor az életet mint olyat súlypontjától megfosztottuk.¹⁸

Ez Nietzsche kereszténység-kritikájának értelme. Ezzel a tanítással szemben az életre mondott tragikus görög igen – az valami emelkedett, még ha van is valami durvaság és kegyetlenség a görög magatartásban. A görögök jobbak voltak a zsidó–keresztény kultúra képviselőinél. Nemesek voltak – nem csőcselék, rabszolgahad. Őszinték voltak, úgy viselkedtek, ahogy az emberi nemhez tartozók viselkedni egyáltalában képesek lehetnek. Csakis Zarathustra, nem pedig Nietzsche tudott elképzelni egy másfajta magatartást, *az emberen túli emberét*. Maga Nietzsche csak az embert ismerte.

¹⁷ Uo. 41.

¹⁸ Uo. 43.

Ötödik mese

Az elmúlt század azon gondolkodója, akit a szerző előszeretettel nevez az „utolsó karteziánusnak”, alapjában Nietzsche szellemével hadakozott. Ez a gondolkodó, Edmund Husserl, nemcsak Descartes módszeres kételyéhez, hanem az újkori filozófia fő vonulatának erre a módszeres kételyre épülő meggyőződéséhez is ragaszkodott, hogy igenis létezik a mindenki számára érvényes igazság. Sőt mi több, az igazság akkor is érvényes, ha azt senki nem képes belátni, s akkor is érvényes lenne, ha nem is léteznék olyan lény, aki beláthatja. Annak is, aki nem képes osztani Husserlnek az embertől független, egy és oszthatatlan igazságot illető meggyőződését, s a szerző be kell hogy vallja, ezek körébe tartozik, hitem szerint annak is látnia kell, hogy anélkül a heroikus küzdelem nélkül, melyet Husserl folytatott, a XX. század filozófiája csak felelőtlen frivolitást képviselne. Csak ha már beláttuk, hogy Descartes álma nem tud beteljesülni – hogy ami belőle beteljesül, az veszélyes is, arról majd később mesélek –, akkor mondhatjuk ki: a választott perspektíva határozza meg, hogyan is néz ki világunk. Husserl megismerés-fogalmát vesszük szemügyre. Elnézést kell kérnem az olvasótól, ha az erről, és Heidegger ezt illető kritikai továbblépéséről szóló mese talán kevésbé lesz szórakoztató és nehezebben lesz emészthető az eddigieknél. Tehát: Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, VI. vizsgálódás – újraolvasva Martin Heidegger: lét és idő, I. rész, I. szakasz, 3. fejezet álláspontjáról.

Mit jelent: megismerni, megismerés? Volt-e valaha is ez a kérdés az úgynevezett ismeretelmélet főkérdése? Hogy mi az a megismerés, az alapjában véve mindig világosnak tűnt. Heidegger azt mondja, hogy

a megismerést ma még „a szubjektum és az objektum közötti viszonyként” szokás tételezni – és hozzáfűzi, hogy ez – épp annyi „igazságot”, mint amennyi ürességet rejt magában.¹

Tovább folytatja azután:

Ha mármost a megismerés ehhez a létezőhöz [az emberhez] tartozik, de nem valamiféle külsőleges minőség, akkor „belül” kell lennie. Tehát minél egyértelműbben állapítjuk meg, hogy a megismerés mindenekelőtt és tulajdonképp „belül” van, s hogy létmódja egyáltalán nem olyan, mint egy fizikai és pszichikai létezőé, annál inkább úgy hisszük, hogy előfeltevés-mentesen haladunk előre a megismerés lényegének a kérdésében, illetve a szubjektum és az objektum közti viszony megvilágításában. Mert csak most merülhet fel egy bizonyos probléma, nevezetesen ez a kérdés: hogyan kerülhet át ez a megismerő szubjektum a maga benső „szférájából” egy „másikba és külsőbe”, hogyan lehet a megismerésnek egyáltalán tárgya, hogyan kell magát a tárgyat elgondolni úgy, hogy végül a szubjektum megismerje, és pedig

¹ Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, második, javított kiadás, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 79. o.

anélkül, hogy meg kellene kockáztatnia az ugrást egy másik szférába? [...] Akárhogyan értelmezzük is azonban ezt a belső szférát, mihelyt felvetődik a kérdés, hogy miként jut „túl” rajta a megismerés és hogyan éri el a „transzcendenciát”, nyomban világossá lesz, hogy a megismerés problematikus, *ha előbb nem tisztáztuk, hogy miként van, és egyáltalán mi ez a megismerés, amely ilyen rejtélyesnek bizonyul.*²

Ezekben a mondatokban Heidegger mintha egyszerűen csak újramondaná Husserl bizonyos gondolatait. Husserl ugyanis, éppoly világosan, ahogyan Heidegger, leszögezte, hogy mindaddig, amíg a megismerést, anélkül hogy utána-járnánk a dolognak, mint szubjektum és objektum egymásratalálását, mint a „belső” tudattartalomnak a „külső” tárgyra, az „immanensnek” a „transzcendensre” vonatkozását fogjuk fel (ahogyan a természetes beállítódásban benneragadt objektíváló tudomány teszi, s ilyen a szokásos ismeretelmélet is), egészen világosnak tűnik, hogy mi is az a megismerés, megoldatlan feladat marad azonban lehetőségét megérteni. Ez a fajta tudomány ugyanis állítólagos főkérdését, az ismeretelmélet úgynevezett alapkérdését sohasem fogja tudni megválaszolni: ‘Hogy mi a megismerés, azt tudjuk. De hogyan lehetséges? Hogyan is tudhatnánk megállapítani, hogy a tudattartalom eltalálja-e a tőlünk független objektív világot (ha van egyáltalában ilyesmi), hogyan is találhatnánk rá annak kritériumára, hogy az, ami „bennünk van”, megfelel-e annak, ami „rajtunk kívül” van?’ Ezek olyan kérdések, amelyek örökre rejtélyesek kell

² Uo. 80. o. – Kiemelés tőlem – V. M.

hogy maradjanak, hiszen rájuk csak olyan álláspontból lehetne választ adni, ahonnan egyszerre látjuk a képet és a leképezettet. Isten álláspontjáról tehát.³

Mégis azt hiszem, Heidegger Husserlre gondolt, amikor leírta a mondatot:

[M]inél egyértelműbben állapítjuk meg, hogy a megismerés mindenekelőtt és tulajdonképp „belül” van, s hogy létmódja egyáltalán nem olyan, mint egy fizikai és pszichikai létezőé, annál inkább úgy hisszük, hogy előfeltevés-mentesen haladunk előre a megismerés lényegének a kérdésében, illetve a szubjektum és az objektum közötti viszony megvilágításában.

Következésképp Heideggernek az volt a véleménye, hogy a *Logische Untersuchungen* általa igen nagyra értékelt VI. vizsgálódása nem tudta felszámolni a megismerés rejtélyét. Heidegger álláspontja minden bizonnyal ez volt: Husserl a VI. vizsgálódásban már nem a megismerés megoldhatatlan rejtélyével foglalkozott, ahogyan az előtte szokásban volt. Arra koncentrált, hogy *mi* a megismerés, s azzal, ahogyan leírta a megismerést, elkezdte a karteziánus dualizmus destrukcióját, mégsem értette meg igazából, hogy miről van szó. *A megismerést megérteni ugyanis azt jelenti, hogy megértjük annak a létezőnek a létmódját, amely képes megismerni, azaz a jelenvalótlét, a Dasein létmódját.*

³ Lásd „A fenomenológia ideája”, in Edmund Husserl: *Válogatott Tanulmányai*, ford. Baránszky Jób László, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1972, 47. o.

E sokféleképpen variálható kiindulópont esetén... mindig elmarad az a kérdés, hogy mi a létmódja ennek a megismerő szubjektumnak, jöllehet e szubjektum létmódját kimondatlanul állandóan már eleve témává teszük, amikor a megismerő tevékenységét tárgyalják.⁴

Husserl azonban, aki Heidegger véleménye szerint is a megismerés grandiózus fenomenológiai leírását prezentálta a számunkra, nem tudta és nem akarta felvetni a kérdést, hogy miképpen *van* ez a sajátságos létező, illetve azt sem, hogy milyen értelemben szükségképpen eleme az ember létmódjának az a fenomén, melyet megismerésnek nevezünk. (Husserl számára feltenni ezeket a kérdéseket azt jelentette volna, hogy szembehelyezkedik a maga alapintenciójával: ezzel ugyanis elismerte volna a megismerés emberhez kapcsolódó relativitását.)

Exkurzus: Ha ebből a szempontból tekintünk a legnagyobb drámára, amely a XX. században egy filozófiai mester és tanítványa között lejátszódott, azt kell mondjuk: intencióik nem voltak feltétlenül alapvetően különbözőek. A tanítvány éppoly kevésbé kívánta a szkeptikus relativizmust, s annak Husserl szemében elkerülhetetlen következményét, a nihilizmust elfogadni, mint mestere. Pontosan tudjuk, hogy e vonatkozásban Heidegger is reagált Nietzschére. Schelling-előadásában, melyeket kilenc évvel a *Lét és idő* kiadása után tartott, egészen pontosan megfogalmazta álláspontját ebben a kérdésben, pontosabban a rendszer le-

⁴ Heidegger: i. m. 80. o.

hetőségének kérdését illetően, melyet az adott összefüggésben habozás nélkül azonosnak tekinthetünk az előbbivel. Semmiképpen sem akarta elfogadni a rendszerről való lemondást, amíg az nincsen ránkényszerítve, azaz nem a „rendszerrel való komoly számvetésből” és a „gondolkodás becsületességéből” ered, „amely elutasít mindenfajta elkendőzést és meghamisítást”. Ha „nem ámítjuk magunkat”, az lesz az „első lépés, még ha csak negatív is, a becsületesség és ezzel a nihilizmus meghaladása felé”.⁵ Megalapozottnan, filozófiailag „csak a rendszer lényegébe történő belátásból és a rendszer lényegi értékeléséből” eredően mondhatunk le a rendszerről.⁶ S ez itt a legfontosabb. Husserl lemondott a rendszerről, mert be kellett látnia, hogy a szigorú tudományosság és a filozófiai-metafizikai rendszer, melynek az ember szabadságát valamilyen formában *mu-száj* elismernie, nem békíthetők ki egymással. A fenomenológia mint igazi pozitivizmus *eo ipso* lemondás a rendszerről. ‘Mégkísérlem leírni azt, ami adva van, s megtartoztatom magam attól, hogy az adottat megmagyarazzam.’ Heidegger azonban eredetileg még egyszer meg akarta kísérelni, hogy kidolgozzon egy rendszert, amely nem metafizikai, hanem éppen a metafizika *destrukciójára* épül. Ma már tudjuk, hogy ő maga is belátta a *Lét és idő* fiaskóját. A rendszer álmát fel kellett adnia. Ami azonban a fenomenológia mikéntjét illeti, sohasem adta fel eredeti, a Husserlétől világosan beláthatóan különböző választását. Ő is,

⁵ Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), ford. Boros Gábor, T-Twins Kiadó, Budapest, 1993, 57. o.

⁶ Uo. 60. o.

akárcsak a mester, vissza akart menni „magukhoz a dolgokhoz”. Csakhogy, ahogyan majd 1963-ban elmondja, a következő kérdést tette fel:

Honnan és hogyan határozódik meg az, amit a fenomenológia princípiumának megfelelően mint „magát a dolgot” kell tapasztalnunk. Vajon a tudat és annak tárgyisága ez, vagy pedig a létező léte a maga el-nem-rejtettségében és rejtezkedésében?⁷

A fent megnevezett két műrészlet alapján szeretném megmutatni, hogyan határozódik meg a megismerés-„dolog”, ha a tudatot és annak tárgyiságát, illetve, ha a (specifikus) létező létét (a jelenvalólétet) tesszük meg a maga el-nem-rejtettségében és rejtezkedésében elemzésünk kiindulópontjává. Ezt megelőzően azonban szeretnék még mondani valamit: Heidegger, mint számára legfontosabbat, az érzéki és a kategoriális megismerés különbségének kidolgozását emelte ki a VI. vizsgálódásból.⁸ Mégis nehéz a gyánút eloszlatni, hogy a legnagyobb hatást a husserli evidencia-felfogás gyakorolta rá. Az arisztotelészi alétheia-fogalom heideggeri megértése világosan mutatja ezt.

Husserl a maga megismerés-elméletét, melyet tulajdonképpen nem is szabadna elméletnek neveznünk, minthogy Husserl egyszerűen csak leírni akarja a „fenoméneket”,

⁷ Martin Heidegger: „Mein Weg in die Phänomenologie”, in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, ²1976, 87. o.

⁸ Lásd uo. 86. o.

melyek adva vannak a számunkra, a megismerés-fenomenént, ahogyan az az élmény-aktusokban előttünk áll, *Logische Untersuchungen*jének összesen hat vizsgálódása közül az utolsóban fejtette ki. Mielőtt kísérletet tennék arra, hogy áttekintsem e vizsgálódás alapvető mondandóját, szükségesnek tartom, hogy kiemeljek bizonyos helyeket a mű első részéből is, mely a pszichologizmus kritikájával foglalkozik. Az első kötet ugyanis sokkal világosabban és kifejezettebben mutatja a filozófus *intencióit*. Hogy megmaradt-e ezek mellett a második kötetben is, az a mű számos olvasója számára bizonytalanak tűnik. Hogy csak az egyik legfontosabb tanút említsem, ismét idézem itt Heidegger néhány mondatát:

A mű 1900-ban megjelent első kötete a pszichologizmus cáfolatát adja a logikában, bebizonyítván, hogy a gondolkodás és megismerés tana nem alapozható a pszichológiára. Ezzel szemben a két évvel később megjelent háromszoros terjedelmű második kötet a tudatnak a megismerés felépítése szempontjából való leírását adja. Tehát mégiscsak egyfajta pszichológiát.⁹

Heidegger úgy oldotta meg azt a rejtélyt, hogy „Husserl művének mégsem tulajdoníthatunk ilyen durva eltévelyedést”, hogy a második kötetbe beleolvasta Husserl későbbi transzcendentális fordulatát.¹⁰ Nekem úgy tűnik azonban, hogy ez a megoldás nem tartható. Az persze tagadhatatlan,

⁹ Uo. 83. o.

¹⁰ Lásd uo. 84. o.

a filozófus transzcendentális fordulata azon törekvésének következménye volt, hogy mégiscsak tisztázza a fogalmak „helyét”, ami egyben azt is jelentette, hogy mégsem tette végképp zárójelbe a metafizika kérdéseit. Ennek ellenére azt állítom, hogy a második kötet nem adta fel az első „eszmerrealizmusát”.

Husserl az I. vizsgálódásban (II. kötet) a következőt írja:

A jelentések, mondhatnánk a fogalmaknak egy osztályát képezik, a fogalom szónak „általános tárgy” értelmében. De jöllehet nem valahol a „világban” léteznek, ebből nem következik, hogy egyfajta toposz uranioszban vagy az isteni szellemben léteznének; hiszen az ilyen metafizikai hiposztázis abszurd lenne.¹¹

Néhány oldallal később egészen pontosan megmagyarázza, hogyan érti ezt.

Egy új fogalomképzés minden egyes esete megmutatja, hogyan valósul meg egy jelentés, mely előzőleg nem volt megvalósítva. Ahogyan a számok – az aritmetika által feltételezett ideális értelemben – nem a számolás aktusában keletkeznek és szűnnek meg, és ezért a végtelen számsor a generális tárgyaknak egy objektíve szilárd, ideális törvényszerűség által élesen körülhatárolt összességét alkotja, melyet senki sem tud bővíteni vagy csökkenteni; úgy van ez az ideális, tisztán logikai egységgel, a fogalmakkal, tételekkel, igazságokkal, egyszó-

¹¹ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1. kötet, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1913, 110. o.

val a logikai jelentésekkel is. *Generális tárgyakkal ideálisan zárt összességét képezzük, s az, hogy elgondolják-e vagy éppenséggel kifejezik-e őket, az ebből a szempontból esetleges.* Számátalan olyan jelentés van tehát, mely a szó szokásos relatív értelmében pusztán lehetséges jelentés: sohasem jut kifejezésre, és az emberi megismerőerők korlátainak következtében sohasem juthat kifejezésre.¹²

Itt a szubjektivizmusnak vagy pszichologizmusnak a nyomát sem látom; ellenkezőleg: a gondolatmenet inkább valamifajta metafizikai hiposztázisra utal: mintha itt a fogalmak, jelentések, igazságok lét-státusza mégsem lenne zárójelbe téve. De akárhogy legyen is, az nem lehet vitás, hogy egyfajta fogalomrealizmussal van dolgunk, még ha a csak a „kategoriális intuícióban” megragadható általános tárgyak és az érzéki intuícióval megragadható individuális tárgyak státusza végső soron azonos is. Ha észlelem őket, akkor egyszerűen ott vannak, és nem csupán a számomra!, ha a képzeletemben ragadom meg, vagy emlékezetemben jelenítem meg őket, akkor csak képekként vannak jelen. Amit azonban észlelek vagy észlelhetek és nem csupán fiktív, az legyen bár individuális vagy általános, létezik a különböző intencionális élményektől függetlenül is. A mű második részében éppoly kevésbé lehet a pszichologizmus nyomaira bukkanni, mint az elsőben. Az individuális és a generális vagy általános tárgyak az intencionális aktusokban vannak adva, s az *aktus minősége* dönt afelől, hogy *valóságos vagy fiktív* tárgyakkal van-e dolgunk.

¹² Uo. 105. o. – Kiemelés tőlem – V. M.

Jóllehet, ha *a szimbolikus és a szemléleti intencionális élményeket és azok tárgyait elemzem*, akkor alapjában véve mind-egy, hogy a tárgy létezik-e vagy sem:

...csak egyvalami van jelen, az intencionális élmény, melynek lényegi deskriptív karakterét éppen a vonatkozó intenció adja. Teljes egészében kizárólag az intenció sajátossága teszi az élményt a tárgy elképzelésévé (*vorstellen*) vagy megítélésévé stb.¹³

Ha ez az élmény jelen van, akkor *eo ipso* – s hangsúlyozom, hogy ez az élmény lényegétől függ – a tárgyra való intencionális vonatkozás végrehajtatott, és egy tárgy *eo ipso* intencionálisan jelenvaló. És természetesen egy ilyen intenciójú élmény jelen lehet a tudatban anélkül is, hogy a tárgy egyáltalában létezne vagy akár létezhetne; a tárgyra gondolkodom (*gemeint*), azaz a gondolás (*Meinen*) az élmény; akkor azonban a tárgy csak vélt (*vermeint*) és a *valóságban* [kiemelés tőlem – *V. M.*] semmi.¹⁴

Ha az intendált tárgy mégis létezik, fenomenológiai szempontból akkor sem kell semminek sem megváltoznia. A tudat számára az adott lényegét tekintve azonos, *létezzék* [kiemelés tőlem – *V. M.*] az elképzelt (*vorgestellte*) tárgy vagy legyen fiktív, sőt éppenséggel önellentmondó. *Jupitert* nem képzelem el (*stelle vor*) másképpen, mint *Bismarckot*, a *Bábel tornyát* nem képzelem el másképpen, mint a *Kölni Dómot*, egy *szabályos ezerszöget* nem képzelek el másképpen, mint egy *szabályos ezersíkot*.¹⁵

¹³ Uo. 373. o.

¹⁴ Uo. 373. sk.

¹⁵ Uo. 374. o.

Első látásra ez talán mégiscsak szintiszta pszichologizmusnak tűnik. A fenomenológus egyszerűen csak az intencionális élményeket elemzi tárgyukkal egyetemben és nem törődik azzal, hogy a szignitív aktusban vélt-elgondolt (*gemeint*), vagy pedig az intuitív aktusban elképzelt-elébbünk állított (*vorgestellt*) tárgy létezik-e a valóságban vagy sem. *Pontosabban valóságos létezése nem jelent mást, minthogy valamilyen valóságos létezőre irányuló aktus tárgya.* Husserl azonban mégsem adta fel a fogalomrealizmust, az első kötet fogalomrealizmusát. Az egy-tárgyat-vélnin a tárgy léte vagy nem léte éppoly kevésbé változtat, mint az egy-tárgyat-elképzelnin. A *megismerésben* azonban –, ami a szignitív (vélt-gondoló) és az intuitív (szemlélő) aktus mellett egy harmadik aktus, az adekváció aktusa – az aktuskvalitás által meghatározottan, már világossá kell hogy váljék, hogy a vélt tárgy *valóban létezik-e* vagy sem. Bismarck, a Kölni Dóm, a hármas szám, Newton törvényei léteznek a valóságban, az utóbbi kettő még attól függetlenül is, hogy egy ember vagy bármely más ésszerű lény valaha is gondolt-e rájuk, észlelte-e őket vagy sem; Jupiter, a Bábel tornya vagy a szögletes kör ezzel szemben csakis az emberek képzeletében létezik, azaz fiktív, az utóbbi nem is létezhet másképpen. Husserl fogalomrealizmusa, egy örök ideavilág tételezése az egyik oldalon és a tudatélmények általa létrehozott fenomenológiája a másikon, mely utóbbinak a kialakítása meggyőződése szerint a filozófia mint szigorú tudomány megvalósításának a feltétele, nem zárják ki egymást. Hogy néhány évvel később feladta fogalomrealizmusát, s a fogalmak világát már a transzcendentális konstitúció eredményének tekintette, annak ehhez nem sok köze van; ezért

nem is akarom itt ennek a transzcendentális fordulatnak az okait elemezni, a fentebb erről mondottak a jelen összefüggésben elégségesnek tűnnek.

Exkurzus: Nem tagadhatom, hogy a megismerés husserli analízise sok vonatkozásban kielégületlenül hagy. Persze nem azért, mert a megismerést nem a szubjektum és az objektum kapcsolataként, hanem tudatimmanens folyamatként mutatja be – ebben éppen Husserl megváltó érdemét látom a XX. század filozófiája szempontjából; s nem is azért, mert nem tudta és nem akarta szélsőséges ismeretelméleti objektivizmusát feladni,¹⁶ amit persze nem tudok elfogadni, hanem mert nem tudja megmagyarázni a jelentésintenciók létét, melyek nélkül véleménye szerint nem lehetséges megismerés. Erre az ellenvetésre Husserl természetesen azt válaszolhatta volna, hogy ez nem is volt célja. Az igazi pozitívizmus megmutatja, hogyan vannak a dolgok, és semmiféle metafizikai vállalkozásba nem kezd bele. De vajon minden antipozitívista beállítódás eleve metafizikai-e? Azt akarni, hogy a létezőt valamiféle *fundamentum absolutum inconcosumra* állíthassuk – az újkori metafizikai kaland végső célja –, elérhetetlen ábránd, meghatározott összefüggéseket megmagyarázni akarni azonban nem metafizika még, mégha ez a vállalkozás, mint minden, amihez az ember hozzáfog, ki is van téve a kudarc lehetőségének. Ha egyszer jelentések nélkül nincsen megismerés,

¹⁶ *A posztmodern Heidegger* című könyvem (T-Twins – Lukács Archívum – Századvég, Budapest, 1993) „Husserl” (38–43. o.) című fejezetében megpróbáltam megmutatni, hogy Husserl ismeretelméleti objektivizmusán életvilág-elmélete jöttányit sem változtatott, akkor sem, ha az utóbbi bizonyosan oldotta az előbbi merevségét.

amit minden további nélkül el lehet fogadni, akkor jogos feltenni a kérdést: Honnan vannak ezek a jelentések? Szeretném még egyszer világosan megfogalmazni a gyanúmat: anélkül az irritáltság nélkül, mely azáltal jön létre, hogy Husserl a jelentéseket makacsul ottlevőnek tekinti, anélkül hogy feltenné a kérdést, hogy hol is van ez az ott, s mit jelent az ott-lét, ami nem tudatban-lét, sohasem került volna sor arra, hogy Heidegger megfogalmazza a jelentésségről való gondolatát, melyet a *Lét és idő* kulcsparagrafusában, a 18.-ban fejtett ki és amellyel a megismerés fenomenológiájának új irányt szabott.

Amint már mondtam: Husserl a mű második kötetében sem adja fel a pszichologizmus kemény kritikáját. Továbbra is makacsul ragaszkodik ahhoz, hogy az igazságnak és a jelentéseknek egyfajta minden gondolkodástól független, örök státuszt tulajdonítson. Az igazság, ami az igaz ítélet tulajdonsága,¹⁷ nem kötődhet az emberi gondolkodás konstitúciójához, még az általában vett gondolkodó, racionális lény mint olyan konstitúciójához sem. Szeretnék megmutatni néhány helyet az első kötetben, ahol álláspontját, mint valami magától értetődőt mutatja be:

Ami igaz, az abszolúte, „magánvalóan” igaz; az igazság identikusan egy, attól függetlenül, hogy emberek vagy

¹⁷ „A megismerés szigorú értelemben vett fogalmában a megismerést olyan ítéletnek tekinti, amely nem pusztán azzal az igénnyel lép fel, hogy rátalál az igazságra, hanem bizonyos is ennek az igénynek a jogosultságában és valóban bír ezzel a jogosultsággal.” (Husserl: *Logische Untersuchungen*, I. kötet, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1913, 110. o.) E jogosultság bizonyosságát nevezi Husserl evidenciának. (Lásd uo. 111. o.)

nem emberek, angyalok vagy istenek ítélőn megragadják-e.¹⁸

Az igazság „örök”, jobban mondva: egy idea, s mint ilyen – időfeletti.¹⁹

Ha nincsenek intelligens lények, ha a természet rendje kizárja azt, hogy legyenek, tehát *realiter* nem lehetőségek – vagy bizonyos igazságosztályokat illetően nincsenek olyan lények, melyek képesek megismerni őket –, akkor ezek az ideális lehetőségek őket betöltő valóság híján lesznek; akkor az igazság (illetve bizonyos igazságosztályok) megragadása, megismerése, tudatosulása soha és sehol nem valósul meg. De magánvalóan minden igazság megmarad annak, ami, megtartja ideális létét.²⁰ Nem „valahol az ürességben” van – fűzi hozzá –, hanem érvényességység az ideák időtlen birodalmában.²¹

Hogyan alapozza meg álláspontját? Alapjában véve az elmentéses álláspont pusztító következményeivel érvel, azzal, hogy lehetetlen a szkeptikus relativizmust elfogadni.

Az igazság relativitása maga után vonja a világegyszisztencia relativitását²²

– állapítja meg, mintha a világegyszisztencia relativitása a legrosszabb lenne, amit csak az ember el tud képzelni.

¹⁸ Uo. 117. o.

¹⁹ Uo. 128. o.

²⁰ Uo. 129. sk.

²¹ Uo. 130. o.

²² Uo. 121. o.

Ugyanakkor belátja, hogy itt olyan talajon mozog, ahol érvek nem játszhatnak szerepet, ahol a belátás kell legyen a végső instancia:

Senkit sem kényszeríthetek, hogy lássa be azt, amit *én* belátok. Én magam azonban nem kételkedhetem, hiszen ismételten belátom, hogy itt, ahol belátással rendelkezem, azaz magát az igazságot ragadom meg, minden kétely hibás lenne; és így egyáltalában azon a ponton találok magam, melyet vagy engedek arkhimédészi pontként érvényesülni, hogy belőle kiindulva az ésszerűtlenség és a kétségek világát kiemeljem sarkaiból, vagy pedig feladom azt és vele együtt minden ész és megismerést. Belátom, hogy ez így működik, s hogy az utóbbi esetben – ha akkor még észről vagy ésszerűtlenségről egyáltalában beszélni lehet – minden ésszerű igazságra-törekvést, minden állítást és megalapozást be kell szüntetnem.²³

Ezeket a sorokat, jóllehet Husserl igazságát semmiképpen sem tudom belátni, minden alkalommal mély megrendüléssel olvasom. Van valami megragadó abban a pátoszban, ahogyan Husserl a betörő nihilizmus pillanatában kiáll legfőbb értékei, az ész és a megismerés, az ésszerű igazságra-törekvés mellett. Másrésztől mégis komikus, hogy ez a nagy ember a maga komolyságában képtelen arra, hogy vonja belátásának végső konzekvenciáit. Ha egyszer minden igazság belátáson alapszik – „senkit nem kényszeríthetek, hogy lássa be azt, amit *én* belátok” –, akkor az ő belá-

²³ Uo. 143. o.

tása, hogy „[a]mi igaz, az abszolúte, »magánvalóan« igaz; az igazság identikusan egy, attól függetlenül, hogy emberek vagy nem emberek, angyalok vagy istenek ítélőn megragadják-e”, csak az ő belátása, és mintegy a következőt jelenti: Nem vagyok hajlandó, nem is vagyok képes feladni értékeimet, melyek az európai kultúra alapértékei.²⁴

A komoly tudós itt komoly logikusokat bírál, mindenekelőtt Sigwartot és Benno Erdmannt; komolyan veszi őket, mert azok maguk is az igazság egysége mellett voksolnak, jóllehet az ő belátásuk szerint a logika és az igazság az ember gondolkodási folyamataihoz kötöttek. Husserl visszatartja érveiket, nem mintha meg tudná cáfolni őket, hanem mert kikerülhetetlenül a számára elfogadhatatlan szkeptikus relativizmushoz kell hogy vezessenek. Nietzschek viszont még csak a nevét sem említi, holott szel-leme érezhetően ott kísért ezen egész vita mögött. Néhány szöveghely talán jele annak, hogy titokban mégiscsak Nietzschevel vitatkozik.²⁵ Az egyik az Übermensch szó,

²⁴ Max Scheler „Fenomenológia és ismeretelmélet”-ében (Lásd Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban*, Osiris–Gond, Budapest, 1995) azt mondja, hogy vannak abszolút igazságok, melyek szélső esetben esetleg csu-pán egyetlen személy számára érvényesek.

²⁵ Éppúgy el tudom azonban azt is képzelni, hogy akkoriban még Nietzsche nevét sem ismerte. Maga is elég nagy volt ahhoz, hogy beláthassa: az adott pillanatban történik valami az európai emberiséggel. Természetesen híres előadása „Az európai emberiség válsága és a filozófia”, valamint a belőle kinőtt *Válság*-könyv már a kibontakozó nihilizmus következményeinek (világháború, nemzetiszocializmus stb.) a tapasztalatán nyugodtak. A *Logische Untersuchungen* hangütése viszont azt mutatja, hogy már a századfordulón is sejtései lehettek a dolgot illetően. De akár ismerte Nietzschét, akár nem – akkoriban még nem volt magától értetődő Nietzsche ismerete –, egészen biztosan valami olyasmire reagált, ami Nietzsche egész gondolkodását mozgatta. Persze Nietzsche volt az egyetlen, aki belátta: a panaszdalok éppoly kevésbé segítenek, mint a makacs ellenállás, az ilyen megnyilvánulások ugyanis ma-

amely hirtelen megjelenik a szövegben. Benno Erdmann tanításáról beszél, mely szerint

vannak talán olyan sajátos lények, hogy úgy mondjuk *logikai Übermensch-ek*, akik számára a mi alaptörvényeink nem érvényesek.

A másik egy gondolatmenet, amely Nietzschére emlékeztet. Husserl, mint tudjuk, az igazság relativitását, az emberre mint speciesre vonatkoztatottan sem akarja elfogadni. Hirtelen azonban a következőket mondja Erdmannra reagálva:

Aki ilyen lehetőségeket elfogad, azt csak nüanszok választják el az extrém szkepticizmustól; az igazság szubjektivitása nem az egyes személyre, hanem a speciesre vonatkoztatott. Ez a valaki specifikus relativista. [...] Különbem nem látom be, miért kellene megállnunk a fiktív rasszkülönbségek határvonalán. Miért nem ismerjük el akkor egyenjogúként a valóságos rasszkülönbségeket, az ész és az őrület különbségét, és végezetül az individuális különbségeket is?²⁶

guk is ahhoz a kultúrához tartoznak, melynek következménye a nihilizmus betörése kell hogy legyen: az európai zsidó–keresztény kultúrához. Ennek meghatározó karaktervonása éppen az igazságra törő akarat. A nihilizmust nem lehet tehát feltartóztatni. Lásd Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*, Harmadik értekezés, Comitatus, Veszprém, 1998.

²⁶ Husserl: i. m. 151. sk.

És Erdmann fontolgatásait, amikor az az „objektív igazságot” az „általánosérvényűséggel”, a mindenki számára való érvényességgel akarja azonosítani, a következőképpen kommentálja:

Azt is szeretné megkérdezni az ember, hogyan is kellene eljutnunk mint csupán szubjektív bizonyossághoz, *mindenki* megegyezéséhez, és végezetül, ha ettől a nehézségtől el is tekintünk, egyáltalában lehet-e azt igazolni, hogy az általános bizonyosság követelményét állítjuk fel; mintha az igazság mindenkinél fellelhető lenne, nem pedig csak egyes kiválasztottaknál.²⁷

Ha az igazságok mégsem az ideák birodalmában ülnek érvényességességüként, ha mégis arra kényszerülnénk, hogy az igazságot megegyezésként fogjuk fel, akkor már inkább a kiválasztottak, a felelősségteljesek, nem pedig „mindenki” véleményének megegyezéseként: az utóbbi a rabszolgamorálhoz vezet, a csandala-morálhoz. Vajon abszurd-e Husserl-t így érteni?

Husserl tehát kitartott a fogalomrealizmus mellett. A jelentések és az igazság nem kötődhetnek az emberi gondolkodás konstitúciójához, de még csak valamifajta ideális gondolkodás, Isten gondolkodásának konstitúciójához sem. Hogy ezt az állításom megerősítsem, elegendő ha megismétlem az I. vizsgálódásnak már idézett fontos helyét a jelentésekről:

²⁷ Uo. 154. o.

Számtalan olyan jelentés van tehát, mely a szó szokásos relatív értelmében pusztán lehetséges jelentés: sohasem jut kifejezésre, és az emberi megismerőerők korlátainak következtében sohasem juthat kifejezésre.²⁸

Mit jelent akkor az, amit a II. vizsgálódásban elemzettek továbbviteleként a IV. vizsgálódás bevezetőjében mond: „A jelentések a jelentésintenciókban rejlenek”?²⁹ Egy mondat, amelyet, amint azt Heidegger a *Mein Weg in die Phänomenologie*-ban tette, a transzcendentális fenomenológiához vezető későbbi fordulatra való utalásként magyarázhatnánk. A dolog még rejtélyesebb lesz, ha hozzávesszük a következő állítást is:

...a jelentésszerű a mindenkori egyedi aktusokban, éppen az aktusélményben, nem pedig a tárgyban rejlik, abban rejlik, ami az élményt „*intencionális*”, tárgyra irányuló élménnyé teszi. Éppen így a betöltő szemlélet lényege is bizonyos aktusokban rejlik: A gondolkodás és a szemlélet *mint* aktusok különbözők kell hogy legyenek. És természetesen maga a betöltődés³⁰ is egy sajátos az aktuskarakterekhez tartozó kapcsolat kell legyen.³¹

A jelentésszerű, a betöltő szemlélet lényege, a betöltődés – mindez az aktusélményben, nem pedig a tárgyban rejlik. Hogyan lehet ezt másképpen, mint pszichologisztikusan interpretálni? Maguk a tárgyak, és mindaz tárgy, ami

²⁸ Uo. II/1. kötet, 105. o.

²⁹ Uo. 343. o.

³⁰ Hogy mit jelent a „betöltődés”, arról később lesz még szó.

³¹ Uo. 344. o.

egyáltalában megismerhető, önmagukban valami birodalmat alkotnak, egyszerűen ott vannak, adva vannak. Adottságuk hogyanja azonban az intencionális aktusokban rejlik. Legyen az Bismarck, a kompjúter, amelybe éppen beírom ezt a szöveget vagy éppenséggel... a négyszögletes kör, azok ott vannak (Hol?), a mód, ahogy számomra adva vannak mint „jelentések” vagy mint észlelt, elképzelt tárgyak, az adott-voltnak ez a hogyanja, ez az aktusokban rejlik. Ha azonban mindez az aktusokban rejlik, mit jelent akkor az olyan jelentésekről való beszéd, amelyek nem tudnak kifejezésre jutni? Hogy az olyasmiről mint az eszmék birodalma és az azonosan egy igazság, amely ott van „attól függetlenül, hogy emberek vagy nem emberek, angyalok vagy istenek ítélőn megragadják-e”, ne is beszéljek?

Mindez rejtélyes Husserl gondolkodásában, ezért olyan nehéz megérteni ezt a száraz szerzőt, aki mindent olyan precízen és egzaktan fogalmaz, s ezért lehetetlen Heidegger rövidre fogott interpretációját minden további nélkül félretolni. Mégis az a véleményem, hogy Husserl a maga antipszichologisztikus beállítódását, a *Logische Untersuchungen* első kötetének beállítódását soha fel nem adta és nem is volt inkonzekvens. A jelentések, az igazságok mint az ideavilág „lakói” ott vannak,³² akár meg tudja ra-

³² Hol? – ez azonban így, ismételten, tisztességtelen kérdés, be kell látnom. Husserl nem akart metafizikus lenni, ő az igazi pozitivistát kívánt lenni. Egészen biztos ez? Egy mondat a *Logische Untersuchungen* első kötetéből: „Ha eltekintünk a szó populáris értelmétől, akkor minden olyan filozófiai teóriát szkeptikusnak nevezünk, amely elvi okokból tételezi az emberi megismerés komoly korlátozását, különösen ha a valóságos lét átfogó szféráit vagy a rendkívüli értékeket tartalmazó tudományokat (pl. metafizika, természettudomány és etika mint racionális diszciplínák) a lehetséges megismerés területéről száműzik.

gadni őket valaki, akár nem, akár vannak olyan lények, amelyek képesek ilyesmit felfogni, akár nincsenek. A gravitáció törvénye mint örök igazság ott van, Newton előtt éppúgy, mint utána, még abban az esetben is, ha minden gravitáló tömeg megsemmisül:

Ha megsemmisítenének minden gravitáló tömeget, azaz nem szüntetnék meg a gravitáció törvényét, csupán csak faktikusan nem lenne alkalmazható.³³

Számunkra azonban, az ember számára mindez csak intencionális aktusokban lehet adva. Az emberi megismerés, a mi megismerésünk hozzánk kötött. A megismert, az igazság azonban örök és az ésszerű lények minden élményétől független.

A transzcendens tárgy egyáltalán nem lenne ennek a képzetnek a tárgya, ha nem lenne annak intencionális tárgya.³⁴

Ami azonban engem még mindig zavar, az a „rejlík” (*liegen*) szó. Egyrészt az olyan jelentések tételezése, melyek sohasem juthatnak kifejezésre, másrészt az a felfogás, hogy a jelentések a jelentésintenciókban rejlenek – összhangba lehet-e hozni ezeket?

Exkurzus: Meg kell mondanom: megértem Heidegger nyugtalanságát ezekkel a különféle létezőkkel (tárgyak, je-

³³ Uo. I. kötet, 149. o.

³⁴ Uo. II/1. kötet, 425. o.

lentések, igazságok, képzeti-képek stb.) kapcsolatosan, megértem, hogy nem volt kielégítő a számára a reájuk vonatkozó pozitivisták kérdése; hogy a létkérdést akarta felvetni. Mit jelent az, hogy az Eiffel-torony létezik, mit jelent az, hogy a Babel tornya nem létezik és mégis létezik, mit jelent egyáltalában a „van”? És mégis: valaha is megszületett-e volna a *Lét és idő*, még ha csak töredékes formában is, ha Husserl nem váltja ki Heideggerből ezt a nyugtalanságot? Önmagukban ezek a mondatok:

Különösen arra kell figyelemmel lennünk, hogy a lét [lenni], amely (mint az igazság objektíve első értelme) itt szóba jön, nem keverendő össze az „affirmatív” kategorikus kijelentés *kopulájának lenni-jével*. Az evidenciában a totális megfelelésről van szó, ez a lenni viszont, ha nem is mindig, többnyire (tulajdonságitélet) parciális identifikációknak felel meg³⁵

– önmagukban ezek a mondatok elegendőek ahhoz, hogy Heidegger érdeklődését, mi több: egész életművét megmagyarázzuk.

Husserl azt kérdezi: Mi az, hogy megismerés, mi az, hogy megismerni? Fontos lépés, mely kivezet az újkor zsákutcaként érzékelt metafizikai dualizmusából, anélkül hogy – mint Nietzsche a jós, az elviselhetetlen nihilizmus prófétája – a *fundamentum absolutum inconsummumra* irányuló törekvésünket, a rendszer bizonyosságára való törekvésünket hiú ábrándként *azonnal* félresöpörte volna. A kérdésre

³⁵ Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/2. kötet, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1921, 123. sk.

adott válasz, melyet mindjárt részletesebben megvizsgállok, Heidegger számára nem volt kielégítő. Tovább kellett kérdeznie: Hogyan *van* az a lény, amely oly módon „ismer meg”, hogy az identifikáció aktusában összhangot teremt „jelentések” és „intuíciók” között, s honnan veszi egyáltalában ezeket a „jelentéseket”? Az ideák birodalma – mi az ördög ez? Intencionális aktusok – hát az meg mi fán terem?

Mit jelent: megismerni, megismerés? A kérdés, melyet a metafizika soha nem akart felvetni, a kérdés, melyet Husserl *Logische Untersuchungen*jének VI. vizsgálódásában felvetett, pontosabban, melynek az egész VI. vizsgálódást szentelte. Mit jelent tehát: megismerni, megismerés? Az első kötetet idéztem már:

A megismerés szigorú értelemben vett fogalmában a megismerést olyan ítéletnek tekinti, amely nem pusztán azzal az igénnyel lép fel, hogy rátalál az igazságra, hanem bizonyos is ennek az igénynek a jogosultságában és valóban bír ezzel a jogosultsággal.³⁶

A megismerés ítélet tehát, amely jogosan lép fel azzal az igénnyel, hogy rátalált az igazságra – ha rövidebben akarom megfogalmazni a Husserl által mondottakat. Ez a mondat azonban még nem tartalmaz semmi újat. Akkor ismertem meg valamit, ha biztos vagyok benne, hogy az általam belátottak és egy ítéletben kifejezettek eltalálták az igazságot. Ebben semmi új sincsen, s itt nem is a megismerés *folyamatáról* van szó – ha ugyanis azt a kérdést vetem fel,

³⁶ Uo. I. kötet, 110. o.

hogy mit jelent megismerni, mit jelent a megismerés, akkor a folyamatra, nem pedig az eredményre kérdezek. A mondat még nem a megismerésre irányuló kérdést teszi fel, hanem csak az igaz tudásra vonatkozót, végső soron csupán az episztémét (az alétheiát) akarja a doxától megkülönböztetni, még ha az igazság mibenlétét és annak kritériumait nem is említi. (Az utóbbi esetben ez a fogalom meghatározás a klasszikus metafizikai ismeretelmélet vagy ismeretkritika beállítódására emlékeztetne.) A VI. vizsgáldásban azután Husserl a megismeréssel, kifejezetten a megismerés folyamatával foglalkozik; meg akarja érteni a megismerés mibenlétét. Az első szakasz első fejezetében, a 6. §-ban, melynek címe: „A kifejezendő gondolat és a kifejezett szemlélet statikus egysége. A megismerés”, elsőnek a következő kifejezést, illetve annak jelentését vizsgálja: „Ennek a dolognak *az én tintatartómként* való megismerése.” [felismerése?]³⁷ Kényszerítve érzem magamat Husserl egy hosszabb gondolatmenetét majdhogynem kihagyások nélkül idézni, hogy megmutathassam, tulajdonképpen mire is megy ki itt a játék.

Az én tintatartómról beszélek, s ugyanakkor a tintatartó maga itt van előttem, látom. A név megnevezi az észlelés tárgyát, méghozzá jelentő, fajtája és formája szerint a név formáját kifejező aktussal. A név és a megnevezett vonatkozása ebben az egységállapotban egy bizonyos *deskriptív jelleggel* rendelkezik...: *az én tintatartóm* név, mintegy „*rátelészik*” az észlelt tárgyra, hogy úgy mondjam *érezhetően* hozzátartozik. [...] Ha visszamegyünk az

³⁷ Uo. II/2. kötet, 25. o.

élményekre, akkor az egyik oldalon... a szójelenség aktusait találjuk, a másikon a dologjelenség hasonló aktusait. Végso soron az észlelésben a tintatartó előttünk áll... Ez fenomenológiailag nem mond mást, minthogy bizonyos, az érzékelés osztályába tartozó élmények összegével rendelkezünk, melyeket érzékileg egységesít a maguk ilyen és ilyen módon meghatározott egymásra következése és átszellemit a „felfogásnak” egy bizonyos nekik objektív értelmet kölcsönző aktusjellege. Ez az aktusjelleg eredményezi azt, hogy nekünk az észlelés módján egy *tárgy*, éppen ez a tintatartó jelenik meg. És hasonló módon konstituálódik persze a megjelenő szó az észlelés vagy a fantáziabeli elébünk állítás (*Phantasievorstellung*) aktusában.

Tehát nem szó és tintatartó lépnek viszonyra, hanem a leírt aktusélmények, melyekben megjelennek, miközben ők azok, „ban” semmik. De ez meg hogyan? Mi hozza egységre az aktusokat? A válasz világosnak tűnik. Ezt a viszonyt mint *megnevezőt*, nem pusztán a jelentés, hanem a *megismerés* aktusai közvetítik, melyek itt a *klasszifikáció* aktusai. Az észlelt tárgyat tintatartóként ismerem meg [ismerem fel]... Az egyik oldalon tehát egy meghatározott és egyszerű módon a kifejezésélmény, a másikon a megfelelő észlelést egymásbaolvasztó megismerés konstituálja azt az élményt, hogy ezt a dolgot mint *az én tintatartómat* ismerem fel.³⁸

³⁸ Uo. 24. sk.

A megismerés tehát egy aktusjelleg, egy közvetítő aktusjelleg a szókép, illetve az egész érzéki-élővé lett szó megjelenése és a dolgszemlélet megjelenése között.³⁹

...a két aktus, melynek egyike a teljes szót, másika a dolgot konstituálja, intencionálisan *aktusegységgé* kapcsolódik össze... *Pirosnak nevezni* – a megnevezés *aktuális* értelmében, ami előfeltételezi a megnevezett ehhez kapcsolódó (*unterliegende*) szemléletét – és *pirosként meg[fe]ljismerni*, ezek alapján véve *jelentés-azonos* kifejezések.⁴⁰

Mindez, mint fentebb mondtam, kifejezés és szemlélet *statikus egységére* vonatkozik. A nevek mint „az én tintatartóm”, meg „piros”, és az „én tintatartóm”, meg „a piros” mint dolgok észlelése egyidejűleg vannak jelen. A megismerés *dinamikus egysége* viszont igazi folyamat.

A 8. §-ban, melynek címe „A kifejezés és a kifejezett szemlélet dinamikus egysége. A betöltődés- és identitástudat”, Husserl a következőket mondja:

Megéljük, hogy a szemléletben *ugyanaz* a tárgyi intuitíve megjelenítettik, amely a szimbolikus aktusban „pusztán elgondolt” volt, és hogy éppen mint az így és így meghatározott lesz szemléletivé, mint ahogyan először pusztán elgondolt (pusztán jelentett) volt. Ez csupán más kifejezés arra, amit úgy mondunk: *a szemléleti aktus intencionális lényege* (többé-kevésbé tökéletesen) *hozzáídomul a kifejező*

³⁹ Lásd uo. 26. o.

⁴⁰ Uo. 28. o.

aktus jelentésszerű lényegéhez... Az, ami jellemző a megismerésegységekre, megvilágítja számunkra a dinamikus viszonyt. Először itt a jelentésintenció van adva, méghezzá önmagáért; csak azután lép melléje a megfelelő szemlélet. Egyszersmind létrejön az a fenomenológiai egység, amely most betöltődéstudatként jelentkezik. A tárgy megismeréséről és a jelentésintenció betöltődéséről szóló beszéd tehát ugyanazt a tényállást fejezik ki, csak különböző álláspontról. [Utolsó kiemelés tőlem – V. M.]⁴¹

Anélkül hogy kedves olvasóim türelmét tovább strapálnám, most már kiegészíthetem a megismerésnek ezt a „meghatározását” egy másikkal. Husserl azt mondja:

Megismerésről mindenekelőtt ott beszélünk, ahol valami vélekedés, a hit normális értelmében megerősíti, igazolja magát. [Kiemelés tőlem – V. M.]⁴²

Mit jelent megismerni, megismerés? Megválaszoltuk a kérdést: Gondolok valamire, gondolok valamit, hiszek valamiben. Ez a valamire-gondolás, valamit-gondolás, ez a valamiben-való-hit pusztán egy szimbolikus aktus, szignitív aktus. Gondolkodás és hit önmagában nem megismerés. Nincsen tehát tisztán racionális megismerés. A megismerés nem más mint a pusztán elgondolt jelentésre irányuló intenciónak, a jelentésintenciónak a betöltődése a szemléleti által. A megismerés maga azonban mégsem önmagában az intuitív. Az intuitív önmagában éppoly kevésbé

⁴¹ Uo. 32. sk.

⁴² Uo. 67. o.

megismerés mint a pusztá gondolati – nincsen tehát pusztá érzéki megismerés sem. A megismerés egy *harmadik* aktusban történik, az identifikáció aktusában.

...amit fenomenológiailag, az aktusokra vonatkoztatottan mint betöltődést jellemzünk, azt a *mindkét oldal* objektumaira vonatkoztatottan, egyrészt a szemlélt objektumra, másrészt az elgondolt objektumra vonatkoztatottan mint identitásélményt, identitástudatot, az identifikáció aktusát kell kifejeznünk; a többé-kevésbé tökéletes *identitás az az objektív, amely megfelel a betöltődés aktusának*, vagyis ami benne „megjelenik”. Éppen ezért nem szabad pusztán csak a szignifikációt és intuíciót aktusként megjelölnünk, hanem ugyanígy kell megjelölnünk az adekvációt is, azaz a betöltődési egységet, mint-hogy annak egy reá jellemző intencionális korrelátuma van, valami tárgyi, melyre „irányul”. Ugyanennek a tényállásnak más beszédfordulattal történő kifejezése..., ha *megismerésről* szólunk. Az a körülmény, hogy a jelentésintenció a betöltődés formájában egyesül a szemlélettel, az utóbbiban megjelenő *objektumoknak*, amikor priméren hozzájuk fordulunk, a megismert jellegét kölcsönzi.⁴³

Nem akarom itt Husserl gondolatait a jelentésekről (a kérdéssel mindenekelőtt az I. vizsgálódásban foglalkozik) részletesen ismertetni. Bizonyos félreértések elkerülése végett egy mozzanatot muszáj azonban kiemelnem, illetve ismételten hangsúlyoznom: a jelentések Husserlnél nem

⁴³ Uo. 35. o.

tapadnak a nyelvi kifejezésekhez. Oikosz, Haus, ház, dom stb. különböző szavak, a jelentésük azonban mégis azonos. Nem gondolhatjuk tehát azt, hogy a szimbolikus illetve szignitív egyszerűen csupán a nyelvi, amit aztán adott esetben „betöltünk” („kitöltünk”) a szemléletivel.

Szó sincsen róla, hogy azokban az esetekben, ahol szimbólumokat anélkül értünk meg, hogy kísérő fantáziaképek a megértésben segítségünkre lennének, csupán a szimbólum lenne jelen; nem, jelen van a megértés, ez a sajátos, *a kifejezésre vonatkoztatott* [kiemelés tőlem – V. M.], azt átvilágító, annak jelentést és ezzel tárgyi vonatkozást kölcsönző aktusélmény is.⁴⁴

A jelentés tehát nem a kifejezésben (szóban, mondatban) rejlik, ahogy nem is az aktusélményben, amely a kifejezést átvilágítja és neki jelentést kölcsönöz.

A jelentés lényegét nem a jelentést kölcsönző élményben, hanem annak „tartalmában” látjuk, ami identikus intencionális egységet képez a beszélők és gondolkodók valóságos vagy lehetséges élményeinek szétszórt sokféleségével szemben.⁴⁵

A megismerés nem más tehát mint a kifejezéshez tapadó jelentésnek a szemléletivel való azonosítása. Az identifikáció élménye. (Persze lehetséges csalódás és ellentmondás

⁴⁴ Uo. II/1. kötet, 66. o.

⁴⁵ Uo. 96. sk. S itt újból kénytelen vagyok idézni azt, ami olyannyira irritál: „...a jelentésszerű a mindenkori egyedi aktusokban éppen az aktusélményben, nem pedig a tárgyban rejlik.”

is, ha a szemléleti egyáltalában nem tölti be a jelentésszerűt. Ezt az esetet mint az adekvát megismerés, az evidencia ellentétét vagy pendant-ját tekinthetjük. Lásd később.) A megismerést a szimbolikus és az intuitív találkozásaként felfogni, mindkettőt intencionális élmények tárgyának tekinteni, ezáltal felszámolni az egész transzcendencia-problémát, azaz a szubjektum–objektum viszony megoldhatatlan kérdését is a megismerésben, ezek kétségtelenül Husserl fenomenológiájának fontos belátásai. *Igaz megismerés lehetséges, s ennek belátásához nem kell feltenniünk a kérdést, hogyan képes a „belső” a „külsőt” elérni.* Hogy mi az, hogy igaz megismerés, arra még majd az evidencia tárgyalásánál sort kerítünk. Azonnal felmerülnek azonban kérdések, melyekre nem látszik lehetségesnek választ adni. A legnehezebb természetesen a jelentések helye és eredete; a kínos érzés, amely a felfokozott husserli fogalomrealizmus kapcsán elfogja az embert. De egy másik kérdés is összefügg ezzel. Úgy néz ki, mintha Husserl számára semmi sem volna magától értetődőbb, mint úgy tekinteni a megismerés folyamatára, mintha először mindig jelentések (szavak, mondatok stb. jelentései) merülnének fel, melyek azután a megismerésfolyamatban vagy betöltődnek, vagy sem. Mintha, hogy másképpen fogalmazzak, mindig elsőnek véleményeket, hiteket, doxát alakítanánk ki magunkban, melyeket aztán megerősíteni, illetve igazolni akarunk. A folyamat azonban gyakorta, talán éppenséggel ez a gyakoribb eset, az ellenkező irányban játszódik le. Észlelek valamit, emlékezetemben felmerül valami, s szeretném ezeket az észleleteket, emlékképeket világomba belerendezni. Ez esetben nem szemléleteket, hanem jelentéseket keresek. Felfoghatjuk-e ezt úgy, mint még nem, számomra

legalábbis még nem jelenlévő jelentések betöltődését? Mintha Husserl ezt a nem jelentéktelen különbséget nem akarná tudomásul venni. Idéztem már a helyet, ahol azt mondja, hogy a tárgy megismerése és a jelentésintenció betöltődése, jóllehet más-más álláspontról, de ugyanazt a tényállást fejezik ki.

Az, ami jellemző a *megismerésegysége*re, megvilágítja számmunkra a dinamikus viszonyt. *Először* [a kiemelés tőlem – V. M.] itt a jelentésintenció van adva, méghozzá önmagáért; *csak azután* [a kiemelés tőlem – V. M.] lép melléje a megfelelő szemlélet. Egyszersmind létrejön az a fenomenológiai egység, amely most *betöltődéstudatként* jelentkezik. A tárgy megismeréséről és a jelentésintenció betöltődéséről szóló beszéd tehát ugyanazt a tényállást fejezik ki, csak különböző álláspontról.⁴⁶

Így folytatja:

Az első a vélt tárgy álláspontjára helyezkedik, míg az utóbbi csupán a kétoldalú aktusokat tekinti vonatkozási pontnak. Fenomenológiailag mindenképpen léteznek az aktusok, a tárgyak nem mindig. Ily módon a betöltődésről való beszéd a megismerésvonatkozás fenomenológiai lényegét jellemzőbb módon juttatja kifejezésre. Primitív fenomenológiai tény, hogy a szignifikáció és az intuíció aktusai ilyen sajátos viszonyra léphetnek. És ahol ezt teszik, ahol adott esetben a jelentésintenció egy aktusa betöltődik egy szemléletben, ott azt is mondjuk,

⁴⁶ Uo. II/2. kötet, 32. sk.

hogy „a szemlélet tárgyát megismerjük fogalma által”, vagy pedig „az illető név a megjelenő tárgyon alkalmazásra talál”.⁴⁷

Mintha a két utóbbi esetben ugyanarról lenne szó! A különbséget Husserl minden valószínűség szerint azért nem tudja jelentősnek tekinteni, mert a jelentések szerinte egyszerűen csak ott vannak. A jelentésség kialakulása, a világ mozgása nála nem is jön szóba.

Hagyjuk azonban egy pillanatra még ezt a legnehezebb kérdést, a jelentések Hol?-ját, és vizsgáljuk meg közelebről azt a szemléletit, amely a szimbolikusat vagy szignitívat betölti (kitölti). Mi ez a szemléleti? Világosnak tűnik, hogy, ha a megismerésről van szó, akkor a szemléleti egyszerűen valami észlelt kell hogy legyen. Csakhogy a fantázia- illetve emlékképek éppen úgy szemléletiek. Szabad-e akkor is megismerésről beszélnünk, ha a szignitívat egy fantáziakép vagy egy emlékkép tölti be? Az én tintatartóm – a jelentés az egyik oldalon, a dolog észlelése a másikon. Felismerem a dolgot mint az én tintatartómat. De hogy van ez az Eiffel-toronnyal, melyet a múlt héten láttam, pillanatnyilag azonban nem észlelek, csak elképzelni tudom; hogy áll a dolog a Tadzs Mahallal, amelyet soha nem láttam, amelyet csak képekről ismerek, és hogyan a Bábel tornyával vagy a kentaurral? Jogosult-e megismerésről (felismerésről) beszélni, ha a jelentésintenciót valami képi, nem pedig valami észlelt tölti be? Husserl válasza, úgy tűnik, egyértelmű „Igen”. S ez nem is lehet másképpen. Egyrészt, mert, ahogy már idéztem, a fenomenológia számára a tár-

⁴⁷ Uo. 33. sk.

gyak *eo ipso* intencionális tárgyak, olyan tárgyak, melyekre intencionális élmények irányulnak; egy tárgy intencionálisan jelenlévő lehet anélkül, hogy egyáltalában létezne vagy létezhetne. Husserl mondhatná természetesen azt, hogy a betöltés funkcióját kizárólag csak észleletek (az észlelésélményként identifikálható intencionális élmények) láthatják el. Valamit valamiként ismerek meg, ha ez a valami az észlelésben mint éppen ez mutatja magát. A nehézség itt abban rejlik, hogy az Eiffel-tornyot akkor is Eiffel-toronyként ismerem fel, ha emlékezem rá, s ami még bonyolultabb, a kentaurt kentaurként ismerem fel, ha egy emberfejű kecskét képzelek el magamnak, jóllehet egészen pontosan „tudom”, hogy „a valóságban” egyáltalában nincsenek kentaurok.

Ami azonban még fontosabb: nemcsak az én tintatartómat, hanem a tintatartót mint olyat is fel kell tudnom ismerni. Ha a megismerés (felismerés) nem más mint a szignitív és a szemléleti identifikálása, akkor az általános vagy generális tárgyak megismerése csak úgy lehetséges, ha őket is „szemlélni” vagyunk képesek. Így Husserl bevezeti a „kategoriális szemlélet” fogalmát, ami Heidegger számára, mint mondtam, a legfontosabb volt a *Logische Untersuchungen*-ben. Az a szemléleti tehát, ami betöltheti a jelentésintenciót, az nem egyszerűen az érzéki észlelet. Fantáziakép és emlékkép az egyik oldalon, kategoriális szemlélet a másikon éppúgy elláthatják ezt a funkciót. Mindez ugyancsak nehéz kérdéseket vet fel, melyeket itt most nem tárgyalhatok.

Részletesebben csupán két problémáról szeretnék beszélni. Egyrészt a betöltődés fokozatosságáról, másrészt a jelentések státuszáról. Ez a két kérdés véleményem szerint

igen szorosan összefügg alapkérdéssel, a Husserl–Heidegger viszony kérdésével a megismerés területén.

A megismerés, ahogyan azt Husserl már az első kötetben megfogalmazza, ítélet, amely jogosultan lép fel az igazság igényével. De mi az igazság? Arisztotelész óta mindig *adaequatio rei et intellectus*ként fogják fel. A kérdés mindig az volt, miként vagyunk képesek ezt az *adaequatiót* megállapítani, honnan tudhatom, hogy az *intellectus* rátalál a *res*-re. Hogy ezt megállapíthassa, az *intellectus*nak ki kell lépnie önmagából, pontosabban a transzcendens *res*t még valami más módon is el kellene tudnunk érni. Ez a másképpen azután vagy egy valamilyen számunkra ismeretlen képesség, ami azt jelenti, hogy képtelenek vagyunk egyáltalában bármit is mondani az *adaequatióról* (egyfajta szkepticizmus), vagy pedig ez a másképp is egyfajta emberi megismerés. Ebben az esetben *regressus ad infinitum*ról van szó, azaz, ami az igazság megállapítását illeti, megint csak valamifajta szkepticizmusban landolunk. Husserl más megoldást mutat fel. Továbbra is tekinthetjük az igazságot *adaequatio rei et intellectus*nak, csakhogy mind a *res*t, mind az *intellectust* egyaránt tudatimmanensként kell kezelnünk. *Intellectus* a jelentésintenció tárgya, a *res* az észleleti intencióé. Ha a két tárgy abszolút módon fedésbe kerül, ha a jelentésintenció tárgyát egy észlelési intenció tárgya *teljesen* betölti, akkor maga a tárgy van adva. Mint éppen *ez a tárgy* mutatta meg magát. Ezt nevezi Husserl evidenciának. De valamivel részletesebben meg kell vizsgálnunk a betöltődés fokozatosságának kérdését, mely fokozati sor végén az evidencia áll.

A szignitív intenciók, a jelentésintenciók önmagukban „üresek” és a „teljesség”-re tartanak igényt.

Egy szignitív intenciótól a megfelelő szemléletre való átmenet során nem csupán pusztá fokozást élünk meg, ahogy egy elmosódott képtől vagy egy pusztá vázlattól a teljes-eleven festményhez való átmenetben. Nem, a szignitív képzet-elénk-állításból önmagáért véve mindenfajta „teljesség” hiányzik, azt csak az intuitív képzet-elénk-állítás hozza el neki, s viszi aztán bele az identifikáció által. A szignitív intenció csak rámutat a tárgyra, elképzeltté-elénk-állítottá pregnáns értelemben csak az intuitív teszi azt, az hoz valamit a tárgynak magának a teljességéből.⁴⁸

A szignitív képzet-elénk-állításban, ami tkp. nem is képzet, semmi sem lesz eleven. Ezzel szemben áll a komplett teljesség eszménye, magának a tárgynak a teljessége. Csakhogy a tárgyat komplett teljességében igen ritkán észleljük. Észlelek egy szekrényt, két oldala talán komplett teljességében előttem áll, a szekrény a maga egészében azonban biztosan nem. Látom a szekrényt, tulajdonképpen azonban csupán két oldalát látom, minden mást csak hozgondolok.

Így... a szemléletben egy dologi észlelés vagy egy kép esetében különbséget teszünk a között, ami benne az objektumból valóban megjelenik, a pusztá „oldal” között, melyből az megmutatkozik, s a között, ami az ábrázolásból hiányzik, amit más fenomenális objektumok takarnak és hasonlók. Nyilvánvalóan bennerejlik e beszédnek az értelmében, amit a fenomenológiai elemzés

⁴⁸ Uo. 76. o.

bizonyos határok között biztosan hitelesít, hogy szemléleti képzetben-elénk-állítottban *nem*-ábrázolat is odavélünk, s ezzel ennek a képzetnek-elénk-állítottnak szignitív komponensekből álló tartalmat is tulajdonítanunk kell. Ezekről először el kell vonatkoztatnunk, ha tisztán akarjuk kapni az *intuitív* tartalmat.⁴⁹

Az észlelet tehát többnyire nem tiszta, összekeveredik szimbolikus komponensekkel. De nemcsak szimbolikusakkal. Képiekkel is, amelyek nem észleletek, hanem az észlelet képi kiegészítései.

Valamely nem tiszta észlelet beszűkítése által, hogy leválasztjuk a szimbolikus komponenseket, elvezet a bennerejlő tiszta szemlélethez, s csak a redukció egy további lépése, minden képinek a leválasztása vezet el e tiszta észlelés tartalmához.⁵⁰

A tiszta észlelet azonban még mindig nem feltétlenül maga a tárgy.

Vajon a tiszta észleletben az ábrázoló tartalom nem azonos-e a tárggyal magával? [...] Az észlelés mint prezentáció úgy ragadja meg az ábrázoló tartalmat, hogy általa és benne a tárgy maga jelenik meg adottként. [...] Ezen pontosabb korrespondencia ellenére is megeshet azonban, hogy az önábrázolás (egy „teljes észleleti kép”) pusztá, jóllehet mindenoldalú árnyalatának jellegével

⁴⁹ Uo. 80. o.

⁵⁰ Uo. 82. o.

rendelkezik (*Abschattung*), s nem szükségképpen jut el az adekváció eszményéhez, melynél az ábrázoló tartalom egyben az ábrázolt is. [...] Nem pusztán a tiszta képzelet, hanem a tiszta észlelés is megengedi... intencionális tárgya megragadása mellett a teljesség különbözőségeit.⁵¹

S mégis:

Az ideális határ, amely megengedi az árnyalati teljesség fokozódását, az észlelés esetében az *abszolút önmaga*..., méghozzá a tárgy valamennyi oldalát, minden prezentált elemét illetően.

Így a lehetséges betöltődési viszonyok mérlegelése a *betöltődés fokozását lezáró célra mutat, melyben a teljes és össz-intenció eléri betöltődését*, méghozzá nem valamiféle közbülső és parciális, hanem *végleges és végső betöltődését*. [...] A reprezentáló és a reprezentált tartalom itt identikusan egy. És ahol egy képzet-elénk-állítási intenció ezen ideálisan tökéletes észlelés által végső betöltődést eredményezett, ott létrejött az igazi *adaequatio rei et intellectus: a tárgyi pontosan úgy valóban „jelenlevő” vagy „adott”, mint ahogyan intendált*.⁵²

Azt az esetet, ahol a teljes és össz(jelentés)-intenció végleges és végső betöltődését elérte, nevezi Husserl, mint mondtam, evidenciának.

⁵¹ Uo. 82. sk.

⁵² Uo. 117. sk.

A tárgy nemcsak pusztán vélt-elgondolt, hanem úgy, ahogyan elgondolt, és együtt tételezetten az elgondolással, a legszigorúbb értelemben *adott*.

Az evidencia maga... ennek a legteljesebb fedési szintézisnek az aktusa. Mint minden identifikáció objektíváló aktus, objektív korrelátumát *létnek* nevezzük az *igazság értelmében*, de *igazságnak* is.⁵³

Igazságnak és létnek ez az identifikálása megengedi azonban differenciálásukat is.

Ez esetben a legmegfelelőbbnek az tűnik, hogy igazság és lét fogalmait úgy differenciáljuk, hogy az *igazság* fogalmi... maguknak az *aktusoknak az oldalára*... vonatkoztatottak, a lét (a valóban-lét) fogalmi pedig a hozzátartozó *tárgyi korrelátumokéra*.⁵⁴

Az evidencia tehát igazságot, igazán-létet mutat fel. Az, hogy *A* evidens „azt jelenti: *A*-t nemcsak véljük-gondoljuk, hanem pontosan úgy, ahogyan gondolt-vélt igazából adott is; a legszigorúbb értelemben maga van jelen...”⁵⁵ Az igazság önadottság, ön-meg-mutatkozás. A heideggeri alétheia-fogalom forrásvidékére jutottunk.

Mintha a *Lét és idő* 7. §-béli gondolatmenet, melyet idézni szeretnék, a husserli gondolatmenet direkt továbbgondolása lenne. Mi az, amit mint evidenset be kell látnom? Hogy ez a dolog itt a tintatartóm, hogy az előttem fekvő fe-

⁵³ Uo. 122. o.

⁵⁴ Uo. 125. o.

⁵⁵ Uo. 127. o.

lület éppen piros, hogy az Eiffel-torony Párizsban van, és valóban ott van, szemben a Bábel tornyával vagy a kentaurral, mely csak az ember mitológiai képzeletében létezik? Nem, ez nevetséges. Az igazság filozófiai problémája onnan ered, hogy valami nekünk – tipikus heideggeri fordulat – elsőre egyáltalában nem akarja megmutatni magát.

Mi az, amit a fenomenológiának „láttatnia” kell? Mi az, amit kitüntetett értelemben kell „fenoménnak” neveznünk? Mi az, ami lényege szerint egy *kifejezett* felmutatás *szükségszerű* témája? Nyilván olyasmi, ami mindenekelőtt és többnyire *nem* mutatkozik meg, és – ellentétben azzal, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik – *el van rejtve*, egyúttal azonban olyasvalami, ami lényegszerűen hozzátartozik ahhoz, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik, mégpedig úgy, hogy ez utóbbinak az értelmét és alapját alkotja.

De ami kiváltképpen *rejtve* marad vagy ismét visszazuhan az *elfedtségbe*, vagy csak „*torzítva*” mutatja magát, az nem ez vagy az a létező, hanem... a létező *léte*. Ez olyanira elfedett lehet, hogy feledésbe merül, s a rá és az értelmére vonatkozó kérdés elmarad.⁵⁶

Elég ismert heideggeri gondolatokat kell itt rekapitulálnom, hogy megmutassam: a megismerés heideggeri felfogása, mely szerint a megismerés a jelenvalólét létmódjának levezetett módusza, azokra a problémákra adott válasz, melyeket Heidegger mesterénél megoldatlannak, sőt, rejtélyesnek talál. Ahogy majd láthatjuk, a *Lét és idő* bizonyos

⁵⁶ Heidegger: *Lét és idő*, 53. o.

megfogalmazásai felfoghatók akár közvetlen válaszként is Husserl megismerés-konceptiójára.

Husserl azt mondja, hogy az evidenciában az igazság=lét maga mutatkozik meg. Ő azonban, így Heidegger, a létet kéznéllevőségként érti meg. Ezért marad nála rejtélyes, hol rejtőznek azok a jelentések, melyekre a jelentésintenciók irányulnak. Hogy egyáltalában miféle vonatkozásban állnak a jelentések a világgal. Heideggernek az a véleménye, hogy ezt a rejtélyt csak az oldhatja fel, ha megértjük annak a létezőnek a létét, amely megismer. Kiindulópontja ez az állítás:

...a megismerés a jelenvalólét mint világban-benne-lét létmódusza, mely ontikusan ezen a létszerkezeten alapul.⁵⁷

Szó sincsen róla, hogy a jelenvalólét először megismeri a világot, hogy azután tenni-venni tudjon benne. A jelenvalólét eleve világban-benne-lét, a világ feltárul a számára a maga praxisa során, s csak akkor kényszerül rá, hogy a dolgokat a husserli értelemben megismerje, ha a világgal való gondoskodó dolga (*Zu-tun-baben*) meghatározott deficienciát mutat fel.

Ha mi most arra kérdezzük rá, hogy mi az, ami magán a megismerés fenomenális tényállásán megmutatkozik, akkor le kell szögeznünk, hogy maga a megismerés előzetesen valamilyen eleve-a-világnál-léten alapul, amely a jelenvalólét létét lényegszerűen konstituálja. Ez az ele-

⁵⁷ Uo. 80. o.

ve-valaminél-lét elsősorban nem csak merev rábámulás valami pusztán kéznéllevőre. A világban-benne-létet mint gondoskodást *hatalmában tartja* a világ, amelyről gondoskodik. Hogy a megismerés mint a kéznéllevőnek a szemlélő meghatározása lehetséges legyen, ahhoz előbb a világgal való gondoskodó ügylődés *deficienciájára* van szükség.⁵⁸ ...a megismerésben a jelenvalólét új *léthelyzetre* tesz szert, a benne már eleve felfedett világ vonatkozásában. Ez az új létlehetőség önállóan alakulhat ki, feladattá válhat, és mint tudomány átveheti a világban-benne-lét irányítását.⁵⁹

De még ebben a legmodernebb állapotban, ott, ahol világban-benne-létünket a tudomány határozza meg, még itt sem lehet a megismerést egzisztenciánk kiindulópontjaként felfogni.

...a megismerés sem nem *teremt*... „commerciumot” a szubjektum és világ között, sem pedig nem *keletkezik* a világnak egy szubjektumra gyakorolt hatásából. A megismerés a jelenvalólétnek a világban-benne-létben alapuló módusza. Ezért a világban-benne-lét mint alapszerkezet *előzetes* interpretációt igényel.⁶⁰

Ezekben a mondatokban Heidegger meghirdeti annak a filozófiai fordulatnak a szisztematikus feldolgozását, amelyet a XIX. században már Marx, Kierkegaard és Nietzsche

⁵⁸ Uo. 81. o.

⁵⁹ Uo. 82. o.

⁶⁰ Uo.

végrehajtott, még ha a fordulatot a filozófus-céh nem is vette észre. Az ember viszonya a világhoz eredendően (*ur-sprünglich*) nem megismerő, hanem gyakorlati viszony. Ez az, ami a husserli vizsgálódásokban „át lesz ugorva”, jóllehet Husserl a filozófia ismeretelméleti elindulását nem fogadta el és egész fenomenológiájával, mindenekelőtt azonban evidencia-igazság-lét-felfogásával sokban hozzájárult a fordulat szisztematizálásához. E szisztematizáláshoz tartozik aztán már mindaz, amit Heidegger az eddig idézettek követő harmadik fejezetben (I. rész, I. szakasz) elmesél. A jelenvalólét világban-benne-lét. Csakhogy ontológiailag a világ

nem *annak* a létezőnek a meghatározása, amely lényege szerint *nem* jelenvalólét, hanem magának a jelenvalólétnek egy jellemzője.⁶¹

A jelenvalólétnek mint világban-benne-létnek eredendően nem dolgokkal van dolga, melyeket megismer, hogy aztán tegyen-vegyen velük.

Amikor a dolgokat „legközelebb adott” létezőnek nevezik, ontológiailag hibát követnek el, jóllehet ontikusan valami másra gondolnak. Amire tulajdonképpen gondolnak, meghatározatlan marad.

[...]

A görögöknek volt egy megfelelő terminusuk a „dolgokra”: *pragmata*, vagyis az, amivel a gondoskodó foglaltoskodásban (*praxis*) dolgunk van. De ők éppen a *prag-*

⁶¹ Uo. 84. o.

mata sajátos „pragmatikus” jellegét nem tisztázták ontológiaiilag, és „mindenekelőtt” mint „puszta dolgokat” határozták meg őket. A gondoskodásban utunkba kerülő létezőt *eszköznek* nevezzük.⁶²

Eredendően tehát nem dolgokkal, vagy ahogy Husserl nevezi őket, tárgyakkal van dolgunk, hanem az eszközzel. Egy dolog, egy tárgy egyszerűen ott van. Pontosan azáltal tárgy, hogy összefüggéseiből kiemelem, s leválasztom mindarról, ami nem ő. Ezzel szemben:

Egy eszközről szigorúan véve sohasem mondhatjuk, hogy „van”. Az eszköz létéhez mindig hozzátartozik egy eszközegeész, melyben ez az eszköz az lehet, ami. [...] Egyelőre csak egy utalás-sokaságot kell fenomenálisan tekintetbe vennünk.⁶³

Az eszköz létmódját nevezi Heidegger kézhezállóságnak szemben az egyszerűen-csak-ott-fekvő létmódjával, a kéznéllevőével, a megismerendőével.

A kézhezállót nem fedhette fel a dolgok így és így megalkotott „kinézetére” irányuló legélesebb már-csak-*oda*-*tekintés* sem. A dolgokra csupán „elméletileg” odatekintő pillantás nélkülözi a kézhezállóság megértését. A használó-tevékenykedő foglalatосkodás viszont nem vak, megvan a saját látásmódja...⁶⁴

⁶² Uo. 88. o.

⁶³ Uo. 88. sk.

⁶⁴ Uo. 89. sk.

Ezt a látásmódot nevezi Heidegger gondoskodásnak. Nem szükséges itt elmesélni, hogyan jön létre a megismerés mint levezetett módus azáltal, hogy a kézhezálló a feltűnés, a tolakodás és a makrancosság móduszába kerül, ha a tevé-vevés során bizonyos akadályok merülnek fel. Az *utalás zavara* esetén – abban az esetben, ha valami valamire alkalmatlannak mutatkozik – azonban az utalás is kifejezetté válik.

Az eszközösszefüggés nem úgy villan fel, mint amit sohasem láttak, hanem mint a körütekintésben mindig már eleve látott egész. Ezzel az egészszel azonban jelentkezik a világ.⁶⁵

Ha viszont a világ valamiképpen felvillanhat, akkor általában feltártnak kell lennie. [...] [A] világban-benne-lét a következőt jelenti: nem-tematikus, körütekintő feloldódás az eszközegész kézhezállóságát konstituáló utalásokban.⁶⁶

A világ minden kézhezállóban már eleve „jelenvaló”. A világ – nem tematikusan ugyan – minden utunkba kerülővel már előzetesen fel van fedve.⁶⁷

Az utalásoktól lép tovább aztán Heidegger a rendeltetéshez.

De mit jelentsen... az utalás? A kézhezálló létének utalás-struktúrája van, ami annyit tesz: már önmagában eleve *valamire utalt*. A létező abból a szempontból van

⁶⁵ Uo. 95. sk.

⁶⁶ Uo. 97. o.

⁶⁷ Uo. 104. o.

felfedve, hogy ő, akként a létezőként, ami, valamire utalt, valamire rendeltetett, valamiben involvált. A kézhezálló létjellege a *rendeltetés*.⁶⁸

A rendeltetés elemzésén keresztül jutunk el a világ és a világiság és ezeken keresztül a jelentésség fogalmához.

Amiben a jelenvalólét... már mindenkor érti magát [a világ ugyanis – *V. M.*], az számára eredendően otthonos. *A világnak ez az otthonossága nem követeli meg szükségképpen a világot mint világot konstituáló vonatkozások teoretikus áttekinthetőségét. E vonatkozások kifejezett ontológiai-egzisztenciális interpretációjának lehetősége viszont a jelenvalólét számára konstitutív világotthonosságon alapul, amely a maga részéről szintén a jelenvalólét létmegértését alkotja.* [Kiemelés tőlem – *V. M.*]⁶⁹

A kiemelt mondatok pontosan mutatják, hol tér el Heidegger megismerés-felfogása a husserlitől.

A világban való otthonosság mint a jelenvalólét létmódjának előfeltétele – szemben Husserl világfogalmával, mely a világot magát is intendált tárgyként fogja fel, akárcsak mindazt, ami ebben a világban, a világban belül fellelhető.⁷⁰ Ez a különbség meghatározza a jelentésekre vonatkozó elgondolások különbségét is.

⁶⁸ Uo. 105. o.

⁶⁹ Uo. 108. o.

⁷⁰ Lásd Husserl: i. m. II/1. kötet, 386. sk.

Az utalás e vonatkozásainak vonatkozásjellegét mint *jelentés fel-mutatást (be-deuten)* ragadjuk meg – mondja Heidegger. [...] Ezek a vonatkozások egymással – folytatja – mint eredendő teljesség kapcsolódnak össze; azok, amik e jelentés fel-mutatásként, melyben a jelenvalólét önmaga számára saját világban-benne-létét előzetesen megérteti magával. E jelentés-felmutatás vonatkozás egészét nevezük *jelentésességnek*. Ez alkotja a világ struktúráját, a világot, amelyben a jelenvalólét mint olyan már mindenkor van. *A jelenvalólét a jelentésességgel való otthonosságában az ontikus feltétele annak, hogy lehetséges legyen felfedni azt a létezőt, amely a világban a rendeltetés (a kézbezállóság) létmódjában kerülhet utunkba, és így magánvalóságában jelentkezhet.* A jelenvalólét mint olyan mindig ez, létével már lényege szerint fel van fedve a kézhezállónak egy összefüggése – a jelenvalólét, amennyiben van, már mindenkor egy útjába kerülő „világra” utalta magát, létéhez lényege szerint tartozik hozzá ez a *ráutaltság*.

Ám maga a jelentésesség, amely a jelenvalólét számára már mindenkor otthonos, magában rejti annak a lehetőségnek az ontológiai feltételét, hogy a megértő jelenvalólét mint értelmező feltárhasson olyasmit, mint a „jelentések”, melyek viszont a szó és a nyelv lehetőségét alapozzák meg.⁷¹

A világ: a szempont, amelyre való tekintettel a létezőt a rendeltetés létmódjában utunkba kerülni engedjük; a jelentésesség: annak a lehetőségnek az ontológiai feltétele, hogy a megértő jelenvalólét feltárhassa a jelentéseket –

⁷¹ Heidegger: i. m. 109. o.

mindez azt jelenti azonban, hogy a lét, amely megmutatkozik, nemcsak hogy a jelenvalólétnek, hanem csakis a jelenvalólét *alapján* mutatkozhat meg, ami viszont Husserl számára egyértelműen azt jelentené, hogy *az ember egzisztenciájára vonatkoztatottan relatív*. Ezt azonban, mint mondtam, nem tudta elfogadni. „Az igazság relativitása maga után vonja a világegzisztencia relativitását” – s ez maga a borzalom Husserl számára. Heidegger kudarca a *Lét és idővel*, az a tény, hogy nem volt képes egy új, nem-metafizikai, a metafizika destrukciójára felépülő ontológiát, egy új ontológiai rendszert kibontani, egyáltalában nem jelenti azt, hogy a megismerés megértése az emberi praxisz és poieszisz alapján hiú álom lett volna csupán.

Másrészt: a husserli vizsgálódás heideggeri kritikájának jogosultsága ellenére is mélyen meg vagyok győződve róla, hogy ezt a kritikát nem is annyira a husserli megismerés-felfogás cáfolataként, mint inkább annak kiegészítéseként kell felfognunk, már csak azért is, mert Husserl fáradásai nélkül a Heidegger által megkövetelt mély belátás bármifajta rendszer lehetetlenségébe, ami ma a nyugati kultúra szinte mindenki által osztott hite, nem tudott volna kialakulni.

Hatodik mese

Melyben kénytelenek leszünk – ugyancsak óvatosan – a tiszta racionalitás konzekvenciájaként is felfogható ugyancsak elborzasztó szörnyűségekkel konfrontálódni. Sade márki persze inkább csak fantáziált arról, hogy mi lenne, ha mindenki végrehajtaná a természetéből adódó, a „ránkkényszerített” erkölcs nyűgét levető tetteket. Ha azok, akik élvezik, ha uralkodhatnak – persze azért sokan vannak, akiknek nem ilyen a természete, ezt se feledjük –, elkövetnék mindazt, amit elkövetni szeretnének. Descartes maga is – aki minden volt, csak gonosz nem –, s nyomában ugyancsak sokan úgy gondolták, hogy az ember célja uralma alá hajtani a környezetét. S miért ne: vajon nem Isten parancsa-é, hogy betöltsük a földet, és hajtsuk birodalmunk alá? Azok azonban, akik a XX. század valóságos rémtetteit elkövezték, többnyire nem az erkölcs „ésszerűtlen” nyűgét akarták levetni magukról, hanem valami nagyon is „ésszerű” megvalósítására törték. Ki akarták irtani a világból mindazokat a „gonoszakat”, akik a „jók” sanyarú sorsáért felelősek. Zygmunt Bauman – mint látjuk majd, Hannah Arendt nyomán – egyfajta bürokratikus ésszerűség megvalósulásaként mutatja be a holokausztot. S ez nemcsak az elszabadult fantáziájú teoretikus lázálma. Vajon Kertész Imre Sorstalansága nem ilyennek láttatja-e?

...egyszerre borzasztó kép villan a szemem elé. Olyan borzasztó, hogy mindenképpen igaznak kell lennie.

Darvasi László:

A könnyemutatványosok legendája

Mi lenne, ha valami *tényleg hallatlan dolog* történe? Ha mondjuk azt látnám, hogy a házak fokozatosan minden nyilvánvaló ok nélkül elpárolognának; ha a tehén a réten a fejére állna, nevetne és érthető szavakat mondana; ha a fák fokozatosan emberekké és az emberek fákká válnának. Igazam volt-e, amikor mindezen események előtt azt mondtam: „Tudom, hogy ez egy ház” stb., vagy egyszerűen „Ez egy ház” stb.?¹

Mindaddig, amíg a házak minden nyilvánvaló ok nélkül fokozatosan el nem párolognak, mindaddig, amíg a tehén a réten nevetve a fejére nem áll és nem mond érthető szavakat, amíg a fák nem változnak fokozatosan emberekké és az emberek fákká, addig ezek *tényleg hallatlan dolgok*, melyekről biztosan tudom, hogy nem történhetnek meg. De még ha a házak minden nyilvánvaló ok nélkül fokozatosan elpárolognak is, még ha a tehén a réten a fejére áll is stb., mindent megteszek azért – egy ideig legalábbis –, hogy e hallatlan tapasztalataimat képes legyek összeegyeztetni az eddigiekkel. Azt mondom majd: azt álmodtam, hogy..., úgy tűnt nekem, mintha... S csak ha már a réten fejen álló tehén nevetve közölte velem: ne is igyekezzél haza, házad már úgymint elpárologott, meg különben is, nemigen van már

¹ Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*, ford. Neumer Katalin, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989, 513. §.

szükséged házra, hisz alig-alig vagy már ember, látom, hogy fokozatosan fává változol, akkor... Mi van akkor? Akkor sincs semmi. Akkor ugyanis meggyőződ magad arról, hogy mi tagadás, megzavarodtál. Belátni, hogy szó sincsen elmezavarról, s ezután mindez már lehetséges lesz, mert ami egyszer megtörtént, az megtörténhet újra meg újra, hozzátartozik ezentúl a dolgok normális rendjéhez, nos, nem tudom, hogy ez egyáltalában lehetséges-e. Vannak olyan dolgok, amelyek akkor sem történhetnek meg, ha már megtörténtek, mert semmi módon nem vagyunk képesek beilleszteni őket világgépünkbe. Nem vagyunk képesek, többnyire bizonytalannal nem is akarjuk, s nem is csupán konzervativizmusunk okán. Hanem félelemből: mert nem akarunk olyan világban élni, melyben lehetséges a lehetetlen. Eme szándékolt vakságunk azonban sokszor veszedelmes ránk nézve: öngyilkos életstratégia.

Zygmunt Bauman írja:

Azt hittem..., hogy a holokauszt kisiklás a történelem rendes menetében, rákosan burjánzó daganat a civilizált társadalom testén, az örület pillanatnyi föllángolása a józanság horizontján.²

Aztán be kellett látnia, talán Hannah Arendt *Eichmann Jeruzsálemben*-jét olvasván, melyre az idézettek után mint olyan könyvre hivatkozik, melyet, éppen mert másképp látta, lehurrog a sértett érzelmek kórusa,³ hogy a

² Zygmunt Bauman: *A modernitás és a holokauszt*, ford. Greskovic Endre, Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2001, 10. o.

³ Lásd uo. 12. o.

holokauszt modern racionális társadalmunk szüleménye, ez a civilizáció magas fokán álló, az emberi kultúra csúcsteljesítményeit nyújtó társadalom vitte végbe. Éppen ezért ennek a társadalomnak, civilizációnak és kultúrának a problémája. Ez oknál fogva a történelmi emlékezet öngyógyítása, mely a mai társadalom tudatában zajlik, több, mint egyszerű hanyagság, mely sértené a népiertás áldozatainak emlékét. Veszedelmes és öngyilkos vakságnak a jele is egyben.⁴

*

Bizonyára nem véletlen, hogy Sade márkit igazából csak a XX. század kultúrája fedezte fel, holott ugyancsak nem abszurd összefüggésbe hozni gondolkodását – sok más dolog mellett – a jakobinus terror rémtetteivel is. Pierre Klosowski írja:

Az a makacsság, mellyel Sade egész életében kizárólag az emberi természet perverz formáit tanulmányozta, azt mutatja, hogy számára csak egyvalami volt fontos: annak szükségessége, hogy az ember szeme elé tárja mindazt a gonoszt, amire egyáltalában képes. A republikánus állam azt állítja magáról, hogy a közjóról gondoskodik. De még ha világos is, hogy nem képes a jót uralomra juttatni, azt mégsem gyanítja senki, hogy bensejében a gonosz csíráit hordozza; azzal az ürüggyel, hogy megakadályozza a gonosz csíráinak kibomlását, az új társadalmi rendszer legyőzöttnek hiszi a gonoszt; éppen ez jelent azonban folytonos fenyegetést: a gonosz, mely ha soha

⁴ Uo. 13. o.

nem tör is ki, bármikor kitörhet. A gonosznak ez a lehetősége, hogy sohasem tör ki, de bármikor kitörhet, ez az a lehetőség, mely Sade-ot folytonos félelemmel tölti el. Ezért, hogy a gonosznak egyszer végre már ki kell törnie, a gyomnak ki kell végre virágoznia, hogy azután a szellem kitéphesse és kiirthassa. Egyszóval a gonosznak egyszer végre uralnia kell a világot, hogy elpusztítsa önmagát, s Sade szelleme meglelje nyugalmát.⁵

Hogy vajon Klossowskinak igaza van-e, hogy a márki valóban a gonosztól való páni félelmében tanulmányozza az emberi gonoszság minden elképzelhető formáját, azt nem kívánom eldönteni. Nekem nagyon úgy tűnik, hogy Klossowski, akárcsak maga Sade is úgy látják: gonosz nem az, aki bűnt követ el, gonosz az, aki élvezi a bűnt, aki kéjeleg a bűnben. S jóllehet a jakobinus diktatúra hóhérai, a guillotine permanenciáját ünneplő tömegek akarátának látszólag kiszolgáltatott jakobinus vezérek a puritán aszkézis megtestesüléseinek tüntették fel magukat, magatartásukon át-sütött a mások élete és halála fölötti uralmuk élvezete. Látszatra nem hasonlítanak Sade *Szodomájának* libertinus figuráira, s mégis igen sok bennük a közös vonás. Sade figurái számára sem az érzéki öröm volt a fontos, hanem a bűnelkövetés maga. A XX. század rémtetteinek elkövetői viszont többnyire mások.

Egy pillanatig sem tagadván némely sade-i alakok, bűnben kéjelgő szadisták (megeshet, Hitlerrel ellentétben

⁵ Pierre Klossowski: *Sade mon prochain précédé de Le philosophe scélérat*, Seuil, Paris, 1967, 64. o.

Sztálin maga is ilyen volt) jelentős, meghatározó szerepét a múlt század történelmében, én mégis Nietzschével szavazok:

A betegesek jelentik a nagy veszélyt az emberre: *nem* a gonoszak, nem a fenevadak.⁶

*

A gonoszak, a fenevadak.

Curval palotájától nem messze lakott egy nyomorult hordár, volt egy aranyos kislánya, maga pedig nevetségesen szentimentális volt. A legkülönbélebb módokon már vagy hússzor üzentek neki a lányával kapcsolatban, megpróbálták korrumpálni a nyomorultat és feleségét, de sehogy sem álltak kötélnek, Curval pedig, aki az üzenetek mögött állt, s akit csak még jobban feltűzeltek az ismétlődő visszautasítások, már nem is tudta, mihez kezdjen még, hogyan kaparinthatná meg a lányt, hogy kiélhesse rajta fajtalan szeszélyeit, amikor is az az ötlete támadt, hogy egyszerűen kerékbe töreti az apját, s úgy hurcolja majd ágyába a lányt. A gondolatot tett követte. Megjelent a színen két-három csirkefogó, az elnök béréncsei, s nem telt bele egy hónap, a szerencsétlen hordár máris belekeveredett egy bűnténybe, mely a látszat szerint a lakása előtt esett meg, s azonnal a Conciergerie egyik cellájában találta magát. Az elnök, mint könnyen elképzelhető, magához ragadta az ügyet, s mivel esze

⁶ Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*, Harmadik értekezés, 14., ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998.

ágában sem volt halogatni, három nap alatt elérte, pénzzel és egyéb aljas eszközökkel, hogy a szerencsétlen hordárt elevenen való kerékbe töretésre ítéljék, jóllehet semmi más bűne nem volt, mint hogy megpróbálta megvédeni önmaga s a lánya becsületét. Közben újrazkezdődtek az üzengetések. Követek mentek az anyához, előadták neki, hogy csak rajta múlik, megmenekül-e a férje, mert ha kielégíti az elnök óhaját, akkor az nyilván megmenti férjét a rá váró szörnyű sorstól. Az úgy nem tűr halasztást. Az asszony elment tanácsot kérni: de előre tudták, kikhez fog fordulni, azokat is lefizették, úgyhogy a megkérdezettek kertelés nélkül azt felelték, hogy egy pillanatig se habozzon. A szerencsétlen asszony maga vezette leányát bírāja lábai elé; az elnök az égvilágon mindent megígért, de persze esze ágában sem volt betartani a szavát. Egyrészt azért, mert tartott tőle, hogy a férj majd botrányt csap, ha megtudja, milyen árat kértek az életéért, másrészt a gazember külön élvezetét lelte abban, hogy úgy vesz el valamit, hogy semmit sem kell adnia érte. Ahogy lélekben újabb és újabb aljasságokkal fűszerezte tettét, úgy hatalmasodott el rajta az álnok kéj; lássuk hát, mit főzött ki magában, hogy a jelenet a lehető legalávalóbb s így számára a lehető legingerlőbb legyen. A kastélyával szemben volt egy tér, néha ott végezték ki a párizsi bűnözőket, s mivel a bűntény éppen ebben a kerületben történt, kieszközölte, hogy a kivégzést ezen a téren tartsák meg. A jelzett órában palotájába rendelte a szerencsétlen hordár feleségét és leányát. A tér felőli oldalon minden zárva volt, úgyhogy abból a lakrészből, ahol áldozatait tartotta, nem lehetett látni, mi folyik a téren. A gazember azonban pontosan tudta, mikorra

esik a kivégzés, éppen ekkor vette el a lány szüzességét anyja szeme láttára, s olyan ügyesen és pontosan elrendezett előre mindent, hogy abban a pillanatban élvezett bele a lány fenekébe, amikor az apja kilehelte lelkét. Amikor végzett a dolgával, kinyitotta a térre néző egyik ablakot. „Jöjjenek ide – szólt oda két hercegnőjének –, nézzék meg, hogyan tartottam meg a szavamat.” És a szerencsétlenek meglátták, egyik az apját, a másik a férjét, amint kileheli lelkét a hóhér vasdorongjának csapásaitól. Mindketten elájultak, Curval azonban mindent előre elrendezett: ájulásuk a haláltusájukat vezette be, mindketten meg voltak mérgezve, s többé nem nyitották ki szemüket.⁷

Rémes történet, de ha meggondoljuk, hogy éppenséggel „karóba nem húznak ma már”, ami persze nagyon nem mellékes, végezetül is nihilista világunkban szinte mindennapos. Fent idézett formájában Curval elnök jellemrajzának része. Sade később sort kerít arra, hogy Mme Duclos-val, az első mesélővel, elmondassa egy másik bírósági elnöknek azt a szokását, hogy Grève téren lévő lakása ablakából minden ott zajló kivégzést végignézett, miközben Mme Duclos-nak kézzel kellett őt kielégítenie.

...lesújtott a hóhér: ekkor élvezett el. [...] [A] gyönyörű érzete a kivégzés fajtájától függött nála: az akasztás kevéské hatással volt rá, a keréketörés fellelkesítette, az elégetéstől meg a felnégyeléstől pedig elalélt gyönyöré-

⁷ Marquis de Sade: *Szodoma százbűsz napja*, ford. Vargyas Zoltán, Athenaeum 2000 Kiadó, Budapest, é. n., 15. sk.

ben. [...] „De uram – mondtam neki egyszer –, tiszténél fogva maga hozzájárul e szerencsétlen áldozat halálához...” „Hogyne – felelte –, s éppen ez mulattat a leginkább: harminc éve bíráskodom, de olyan még nem fordult elő, hogy ne halálos ítéletet hoztam volna.” „...kicsit sem érzi gyilkosnak magát? [...] [A]z emberek szemében... ez iszonytató bűnnek számít.” „Ó, az embernek minden olyan iszonyatot tudnia kell vállalni, amitől feláll a fasza...” „Nincs eredendően jó – folytatta –, és eredendően rossz; minden csak erkölcsünk, véleményeink és előítéleteink szerint az. Ezek után nagyon könnyen lehetséges, hogy valamely önmagában közömbös dolog a maga számára iszonyú, számomra viszont gyönyörűsége, s ha egyszer tetszik nekem, ha egyszer szórakoztat, besorolni pedig úgyis nehéz, nem volnék-e bolond, ha csak azért megfosztanám magam tőle, mert maga leszólja? Ugyan, ugyan, kedves Duclos, az emberélet oly kevésbé fontos dolog, hogy tetszés szerint játszhatunk vele, akár egy macska vagy egy kutya életével; védje magát a gyengébb.”⁸

Ez a cinikus gazember azonban, akinek szemében az erkölcs pusztá fikció, s így szerinte azt, hogy mi jó és mi rossz, kinek-kinek tetszése határozza meg: az erősebb kénye-kedve szerint bánik a gyengébbel, s magatartását általános érvénnyel nincsen mihez mérni, nem azonos a *Szodoma százbűsz napja* négy libertinus hőisével. Az előbbi számára a másik szenvedése, megsemmisülése a kék forrása, nem pedig az, hogy bűnt követ el: nem ismeri a bűn fogal-

⁸ Uo. 223. o.

mát. Cselekvése, egész léte reflektálatlan mindaddig, amíg valaki, adott esetben Mme Duclos, számon nem kéri rajta magatartását. Sade hősei, vele ellentétben, érvényesnek tekintik a zsidó–keresztény értékrendet, számukra nem maga – az érvényes erkölcs szerint bűnös – cselekedet a kék forrása, hanem az a tény, hogy bűnt követnek el, hogy a *természet parancsát* követve megszegik, *merik* megszegni az *isteni parancsot*. Ez az, amit Klossowski reflektált szadizmusnak nevez.

A fennálló rend megszegése feltételezi ezt a rendet, a normák látható betartását.⁹

Blangis herceg így beszél:

Én sosem ingadozom a döntéseimben, s mivel mindig biztos vagyok, hogy örömet fogom lelni abban, amit teszek, megbánás sosem fakítja meg a gyönyör csáberejét. Szilárd vagyok elveimben, mert magam formáltam meg őket már fiatal koromban, s mindig ezen biztos elvek alapján cselekedtem.¹⁰

De saját elveit nem azonosítja az erénnyel: erénynek azt tekintti, bűnnek is azt tartja, amit mások is, elve éppen az, hogy *az erénnyel szemben a bűnt, a gyönyör csáberejét választja*. Így folytatja:

⁹ Klossowski: i. m. 25. o.

¹⁰ Sade: i. m. 10. o.

Ezek [mármint elvei] segítségével jöttem rá, mennyire üres az erény; gyűlölöm, sosem fogok rá fanyalodni. Ezek segítségével győződtem meg róla, hogy csakis a bűn által érezheti át az ember azt a szellemi és testi vibrációt, mely a legcsodásabb kéjek forrása; átadom magam neki.¹¹

Blangis herceg természetesen világos tudatában van annak, hogy hivatkozhatnék az erkölcsök relativitására is. Mondja is az elveit ellenzőknek: viszonylagos az, hogy mi „helyes”, s mi „helytelen”, „az erősebb mindig nagyon is helyesnek találja azt, amit a gyengébbik helytelennek tekint, de ha szerepet cserélnek, akkor a gondolkodásmódjuk is rögtön kicserélődik”.¹² Az azonban, hogy helyesnek tartja hajlamait követni, mit sem változtat azon, hogy tudja: e hajlamok rosszak, bűnösök.

E hajlamokat a természettől kaptam, s csak felbőszíteném, ha ellenállnék nekik; elvégre azért adott rosszakat, mert céljainak ez felel meg. Én csak egy gép vagyok a kezeiben, melyet ő kedvére mozgat, s nincs olyan bűnöm, mely ne őt szolgálná; ha sok bűnt javall, hát nagy szükség van rá; bolond lennék, ha ellenállnék neki.¹³

Blangis herceg így szónokol a világtól már hermetikusan elszigetelt kastélyba bezárt nőknek.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ Uo.

Tekintsék helyzetüket, mik maguk, és mik vagyunk mi, s borzadjanak bele a gondolatba. [...] Be vannak zárva egy bevehetetlen várkastélyba; senki se tudja, hogy itt vannak; barátjaiktól, rokonaiktól el vannak vágva, a világ szemében maguk már halottak, s csak a mi örömeinkért szívják még a levegőt. És miféle embereknek vannak imígyen alávetve? *Megrögzött, tudatos gonosztevőknek*, kiknek csak egy istenük van, a paráznság, egy törvényük, a züllés, egy mércéjük, a kicsapongás, minden hájjal megkent, istentelen, elvtelen, vallástagadó bűnözőknek, kik közt a legkisebb is több ocsmányságot követett el, mint amit maguk akár csak elképzelni is tudnak, olyan embereknek, kiknek szemében egy nő élete, mit beszéllek, méghogy *egy nő?* a sárteke összes nőjének élete éppoly közömbös, akár egy bogár eltaposása.¹⁴

Később a herceg azt mondja az elnöknek:

...magáért a bűnért művelem a bűnt, s nem fűz bozzá más érdek, csak maga a bűn.

– Nincs még egy olyan hajlam, amit jobban meg tudnék érteni – mondta Curval. – Százszor is megszavaztam, amikor a parlamentben voltam, hogy akasszanak fel nyilvánvalóan ártatlan nyomorultakat, s ezen apró kis igazságtalanságok művelése közben belül mindig éreztem azt a kejes bizsergést, amitől a golyóimban székelő gyönyörszervek csakhamar tűzbe jöttek volna. Gondoljanak bele, mit éreztem, ha nagyobb gonoszságot műveltem.

¹⁴ Uo. 43. o. – Kiemelés tőlem – *V. M.*

– Annyi bizonyos – mondta a herceg... –, hogy a bűn egymaga is bír annyi varázserővel, hogy lángba borítsa valamennyi érzékszervünket, anélkül hogy más eszközkhöz kellene folyamodnunk, s nálam senki se tudja jobban, hogy *a nemiségtől mégoly távol álló bűnök* is éppúgy erekcióhoz vezethetnek, mint a kimondottan parázna célzatúak. Itt vagyok én, állt már a faszom lopástól, gyilkolástól, gyújtogatástól, s tökéletesen biztos vagyok benne, hogy nem az élvezet tárgya mozgat bennünket, hanem a bűn gondolata; következőképpen csakis a bűntől, és nem a tárgytól áll a faszunk, olyannyira nem, hogy ha ezen élvezeti tárgyat megfosztanák attól a lehetőségtől, hogy ártson nekünk, már nem is állna tőle a faszunk.¹⁵

Csak az okoz kéjt, amit megtenni nem szabad. A pina leg-többjükre jellemző gyűlölete abból fakad, hogy utódnemzés céljából Isten is megengedi a kielégülést.¹⁶

¹⁵ Uo. 117. o. – Kiemelés tőlem – *V. M.*

¹⁶ „A picsájára éppúgy semmi szükség, mint a mellére: itt csak a seggére van szükség.” (Uo. 103. o.) „– Ha-ha! – kacagott a herceg. – Még hogy te, aki manapság már alig mersz ránézni egy pinára, akkoriban megpisiltetted őket? – Így igaz – felelte Durcet –, pirulok is belé, szörnyű, hogy effajta ocsmányságok terheljék a lelkemet; csak most érzem át igazán, barátom, a lelkiismeret-furdalás egész súlyát... Gyönyörűséges seggek! – kiáltott fel lelkesen, megcsókolva Sophie-ét... – isteni seggek, ó, de sajnálom, hogy ennyi tömjént elloptam tőletek!” (Uo. 115. o.) A szövegben mindig „szodómiáról” van szó, ami a magyar lexikon szerint annyit tesz, mint „természet elleni fajtalankodás állatokkal” (*Révai Nagy Lexikona*), az *Idegen Szavak Szótára* szerint „állatokkal űzött fajtalankodás”. Klossowski esszéjének német fordításában (41. o.) a fordító egy lábjegyzetben megjegyzi: „franciául a »sodomie« itt nem speciálisan a férfiak közötti nemi aktust jelenti, hanem egészen általános »a természetellenes coitust, történjék bár férfi és férfi, avagy férfi és nő között« (*Larousse*).” Pierre Klossowski: *Sade – mein Nächster*, szerk. Peter

– Csak két-három olyan bűn van a világon, amit érdemes elkövetni – mondta Curval –, ha ezeket elkövetnénk, azzal mindent megtennénk; a többi másodlagos, s az ember nem is érez közben semmit. Az istenit, hány-szor nem fogott el a vágy, hogy nekironthassunk a napnak, megfosszuk tőle a világot, vagy vele borítsuk lángba a földtekét! Az lenne a bűn, s nem azok a kis apró-cseprő kilengések, amiket itten mi művelünk, s amivel mindössze annyit érünk el, hogy pár tucat teremtményt egy éven belül sárrá változtatunk.¹⁷

De nem ők borítják lángba a földtekét. Nem ezek a gonoszak, ezek a fenevadak, hanem a betegesek. De hát... Hogy ne volnának ezek is betegesek? Persze ha a hercegnek ezt az utolsó kijelentését nézem, hogy a legnagyobb élvezetet az jelentené számára, ha megfoszthatná a világot a naptól vagy lángba boríttathatná a nappal a földtekét, akkor be kell látnom, a határvonal a gonoszak-szörnyetegek és a betegesek között nem éppen éles. De e gonoszak végső célja azért csak-csak az élvezet, a másik alávetettségének élvezete,¹⁸ szarnak ők a világra, melyet sem tönkretenni – miért is pusztítanák el véges életük élvezeteinek színterét? –, sem – ez a napnál is világosabb – jobbá tenni nem akarnak. Távol álljon tőlük minden jobbító szándék: elfogadják az emberi természetet, minden egyes ember természetét olyanoknak, amilyenek, s még az sem irritálja őket igazán, ha valaki

Engelmann, ford. Gabriele Ricke és Ronald Voullié, Passagen Verlag, Wien, 1996.

¹⁷ Sade: i. m. 117. sk.

¹⁸ Lásd például uo. 6., 36. o.

éppen természettől fogva jó. Merthogy a sade-i színpadon nemcsak – sokszor karikatúrának tűnő – szörnyetegek mozognak, s nem is csupán Justine-szerű – szintén karikatúrának tűnő – lények, akik nem jók, hanem erényesek; vannak valóban jók is.

*

Huszonnégy órát kaptak, hogy elhagyják a kolostort. Juliette vigasztalni próbálta Justine-t. Látva, hogy ez nem sikerül, vigasztalás helyett korholni kezdte. Szemére vetette az érzékenységet; korát meghazudtoló bölcsességgel, amely bölcsesség benne a természet legkiválóbb erőfeszítéseiről tanúskodott, azt mondta neki, hogy a világon semmi nem éri meg, hogy bánkódjunk miatta; hogy az ember önmagában is rábukkanhat egy meglehetősen pikáns gyönyör érzeki forrására, amely segít kioltani a komoly megrázkódtatással járó erkölcsi érzéseket; hogy ezt az eljárást azért is lényeges átültetni a gyakorlatba, mert az igazi bölcsesség a gyönyörök és nem a fájdalom megsokszorozásában rejlik; egyszóval mindent meg kell tennünk, hogy elnyomjuk magunkban ezt az álnok érzékenységet, amelyet mások kihasználnak, ránk pedig csak bajt hoz.

– Nézd csak, mondta, miközben húga szeme láttára ledobta magát az ágyra, ruháját pedig köldökéig feltúrte, nézd mit csinállok, Justine, mikor bánatom van: felizgatom magam... elélvezek... és ez megvigasztal.

Az okos és erényes Justine-t elborzasztotta ez az akтус; fejét elfordította; de Juliette, aki tovább játszott a gyönyör édes kis forrásával, így szólt:

– Justine, te ostoba vagy; te szebb vagy, mint én, de mégsem leszel soha ilyen boldog.

Tovább folytatva a műveletet, a kis szajha végül sóhajtvá elélezett; az erény lesütött szeme előtt kiáradó fiatal nedve elapasztotta könnyeit, amelyek e művelet nélkül bizonyára úgy ömlöttek volna, mint a hűgáiéi.¹⁹

*

Nem, sade-nál egyeseket igenis jóssággal áldott meg a természet. Gondoljunk akár Konstancára és Adelaidára, különösen az előbbire, vagy a kis Sophie-ra,

akinek egészen más szíve volt, mint ezeknek a gazembe-
reknek, [akiben Mme Duclos és a herceg beszélgetése]
felidézte szülőanyja édes emlékét, [s ekkor] eszébe ju-
tott, mint lelte halálát [mármint az édesanyja], midőn
védelmezni akarta elrablásakor, s e kegyetlen kép keserű
könnyekre fakasztotta a szelídlelkű teremtést.²⁰

Az ő Sade-i jellemzésük ellentmondani látszik annak, amit a szerző megelőzőleg a jó házból való úrilányokról állít, hogy ugyanis „kizárólag pénz kérdése, hogy megszerezze magának őket az ember”.²¹ Konstanca nem

tudta szívéből kiirtani a becsület s az erény princípiumait, miket olyan mélyen vésett bele a természet. Nem volt hívő, hallani se hallott a vallásról, nem is engedték

¹⁹ Uő: „Az új Justine avagy az erény meghurcoltatása”, részlet, ford. Szabó László, *Vulgo* I/1., 1999, 131. sk.

²⁰ Uő: *Szodoma...*, 73. o.

²¹ Uo. 7. o.

soha, hogy bármi módon gyakorolja, ez azonban nem oltotta ki belőle azt a természetes szemérmet és szerénységet, mely független a vallás agyszüleményeitől, s csak nehezen halványodik el egy becsületes és érző lélekben.²²

Adelaida meg, mint „arcvonásai alapján sejteni lehetett” – s ez fontos: természet! –

ábrándos lélek volt, szeretett félrevonulni, ilyenkor gyakran sírdogált magában. Többet kellene tanulmányozni e könnyeket, miket a rossz előérzet csal elő a természetből. [...] Az elnök a vallás tekintetében nem nevelte olyan következetesen, mint Durcet Konstancát, hagyta, hadd csírázzon ki az előítélet, [...] gondolván, hogy majd értekezéseivel, könyveivel könnyen kiirtja belőle. De tévedett: az Adelaida-féle lelkeknek táplálék a vallás. Hiába prédikált neki, hiába olvastatott vele könyveket, lánya buzgó hívő maradt, s bármire kényszerítették is, e fajtalanságokban nem osztozott, lelke mélyéből gyűlölte őket, s kedvenc rögeszméitől semmi sem tántoríthatta el: ezek jelentették életében a boldogságot. Titokban Istenhez imádkozott, el-elszökött, hogy teljesíthesse keresztényi kötelességeit, bár ezért mindig szigorú büntetést kapott, ha apja vagy férje észrevette. Mindezt azonban türelmesen viselte, mert hitte, hogy az Ég majd kárpótlást nyújt szenvedése miatt.²³

²² Uo. 19. o.

²³ Uo. 20. o.

De egyikük sem Justine. Egyikük sem az „erény” megszállottja. Normális, szerető szívű emberek, akik egymásra is találnak, és semmi kivetnivalót nem találnak a leszbikus szerelemben sem.

Az elnöknek most rögtön eszébe jutott, miféle gyalázatosságokat művelt elalvás előtt a lányával, s megint őt követelte magának, csakhogy a lány nem volt ott a helyén. Elképzzelhető, micsoda felfordulás támadt. Curval dühösen kiugrik az ágyból, a lányát követeli; végignézik az összes ágyat, s az érzéki Adelaidát végül is Sophie-nál találják meg, ott ül nála egy szál pendelyben. A két egyaránt bájos és szelíd, egyformán ájtatos, erényes, szende és jólelkű lány szívében kölcsönös vonzalom támadt, s egymás karjaiban találtak vigaszt sanyarú sorsukra.²⁴

*

A betegesek jelentik a nagy veszélyt az emberre: nem a gonoszak, nem a fenevadak.

Kik hát a betegesek? Akik nem képesek elviselni a világot, a létet olyannak, amilyen, akik nemcsak itt és most, tényleges kompetenciájuk határain belül akarják a dolgokat megjobbítani, hanem quasi Isten pozícióját akarván bitorolni, a világ állapotának mint olyannak megváltoztatására törekvenek, akik ki akarják irtani a világból mindazokat a „gonoszakat”, akik a „jók” sanyarú sorsáért felelősek: egy szóval a nietschei „rabszolgamorál” legaktívabb megtestesí-

²⁴ Uo. 142. o.

tői.²⁵ Azok, akik az „ember természetének” megváltoztatására törekednek.

Persze Sade szörnyetegei sem természeti lények; hiszen az embernek nincsen is természete. Az ember nem *animal rationale*, nem racionális állat, minthogy egyedei, ellentétben az állati egyedekkel, nem képviselik a nemet. Minden emberi egyed individuális. Az emberek – sokfélék. S a nietzschei betegek azok, akik elviselhetetlennek érzik ezt a sokféleséget. Félnék attól, aki más, maguk meg olyanok szeretnének lenni, mint a „többi”. Ebben rejlik annak forrása, amit Nietzsche *ressentiment*-nak nevez. Aki nem olyan, mint én, az, ha tán nem is feltétlenül „rossz”, „gonosz”, megbízni azonban nem bízhatom meg benne. „Megbízható” világot kell hát teremteni. Olyat, amelyben mindenki átlátható, amelyben mindenkinek minden gesztusát megértem: konform világot. A „leggyengébbek hatalomra törő akarata”,²⁶ azoké, akik „hisznek még az igazságban”²⁷ tör az ilyenfajta rendre. Ezen akarat föltett szándéka „az aktuális valóság minden olyan elemét kigyomlálni, kiir-

²⁵ Hogy vajon nem jelenthetnek-e éppolyan „nagy veszélyt” a nietzschei „Herrenmoral” megtestesítői is, ha jókedvükben éppen meg akarják fosztani a naptól a világot, vagy lángba akarják borítani vele a Földet, az ugyancsak bonyolult kérdés, eszem ágában sincsen vitatni, hogy Nietzsche *A moral genealógiájában* című műve számos súlyos problémát vet fel, melyeket Nietzsche megoldani nem tudott, nem is tudhatott, bizonyára nem is lehet. (Lásd ehhez Heller Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal*, ford. Módos Magdolna, Századvég–Gond, Budapest, 1994.) A sade-i *Szodoma* libertinusai azonban nem a Herrenmoral megtestesülései. Nem azt mondják, hogy amit én teszek, az nem bűn, az maga a jó, hanem – mint már láttuk – éppen azt élvezik, hogy bűnt követnek el.

²⁶ Nietzsche: i. m. Harmadik értekezés, 14.

²⁷ Uo. 24.

tani, amely nem illeszkedik a tökéletesnek képzelt majdani valóságba, és nem is változtatható meg úgy, hogy képesnek mutatkozzék belé illeszkedni”.²⁸ Kigyomlálni, kiirtani a fertőzött fajt, vagy éppen az elnyomó osztályt. Nem a gonoszak, hanem a világot megjobbítandó az „ellenséget” mind egy szálig kiirtani akaró elmebetegek a veszélyesek. „A Führer megfogalmazta a maga romantikus látomását egy olyan világról, amely fölül elhárult a végzetesen fertőzött faj jelentette veszély.”²⁹ Persze nem minden „romantikus látomás” veszélyes, a legtöbb semmiféle visszhangra nem talál. Az a látomás azonban, amely képes ideológiailag mozgósítani a modern kultúrának azokat az elemeit, melyek a homogén rendre vágnak, nagyon is veszélyessé válhat. Bármikor. Nem tudok nem egyetérteni Baumannal, amikor azt állítja, hogy ha „maga a holokauszt a körülmények ritka összejátszása miatt következett is be, az egy másra hatni képes tényezők azért mindenütt jelenvalóak és »normalisak« voltak és maradnak”³⁰ – természetesen a modernitás körülményei között.

A modern kultúra a kertművészettel analóg. Azt gondolja magáról, hogy mintát kínál az eszményi élet megtervezéséhez és az emberi létfeltételek tökéletes elrendezéséhez. Identitásának alapja a természettel és folyamataival szembeni bizalmatlanság. Igazából önmagát is, a természetet is, valamint a kettejük közötti különbséget

²⁸ Bauman: i. m. 103. o.

²⁹ Uo. 119. o.

³⁰ Uo. 17. o.

is annak révén határozza meg, hogy zsigerileg nem bízik a spontaneitásban, s egy jobb, magasabb rendű, ennél-fogva szükségképpen mesterséges rendre vágyik.³¹

Hitler, a beteg, maga sem hasonlít Sade hőseire. Nem gonosz, hanem megszállott, akinek agyában az emberi történelem legnagyobb szabású gonosztette fogamzott meg. Nem a természet törvényét követi az isteni törvénnyel szemben, hanem a tökéletes (a felsőbbrendű germán faj által vezérelt) társadalmat akarja megvalósítani. A végrehajtók meg végképp nem gonoszak, nem is szörnyetegek, egyszerűen bürokraták, akik számára csak egy a fontos: a rájuk bízott feladatot a lehető legtökéletesebben, maradéktalanul végrehajtani.

...bármily élénk képzelőerővel rendelkezett is, Hitler semmire sem ment volna, ha egy hatalmas és racionálisan működő bürokratikus apparátus nem veszi át az „eszmét”, és nem fordítja le a problémamegoldás rutin eljárásainak nyelvére. Végezetül – s talán ez a legfontosabb – a bürokratikus cselekvési mód letörölhetetlen nyomot hagyott a holokauszt egészén. Lenyomata, mindenki számára jól láthatóan, rátelepszik a holokauszt egész történetére. Igaz, hogy a bürokrácia nem hitt a faji tisztátalanság fertőzésveszélyében, és nem dédelgette a faji higiénia rögeszméjét. (Ezeknek a gondolatoknak a terjesztéséhez megszállottakra volt szüksége, hiszen a

³¹ Uo. 138. o.

bürokrácia ott veszi föl a fonalat, ahol a víziók határa húzódik.) De a holokausztot azért a bürokrácia teremtette meg. És a saját képmására teremtette.³²

Ide kívánczik egy iszonyatos feljegyzés, ami éppen Dwight MacDonalddal Bauman idézte figyelmeztetését példázza. „Arra figyelmeztetett, hogy most már jobban kell félnünk azoktól az emberektől, akik engedelmeskednek a törvénynek, mint azoktól, akik megszegik.”³³ Willy Just műszaki szakértő írja:

Egy rövidebb teherautó még teljesen megpakolva is gyorsabban tudna működni. A hátsó raktér lerövidítése nem hat hátrányosan az egyensúlyra, nem terheli túl az első tengelyt, mert a súlyelosztás korrekciója automatikusan megtörténik abból következően, hogy a művelet során a rakomány többsége a hátsó ajtó felé igyekszik menekülni. Mivel a csatlakozó cső gyorsan megrozsdásodik a nedvektől, a gázt nem alulról, hanem fölülről kell bevezetni. A takarítás megkönnyítésére húszszor harminc centiméteres nyílást kell vágni a padlóba, s ezt kívülről nyitható fedővel kell ellátni. A padló kissé lejtessen, a fedőt pedig szűrővel kell felszerelni. Így minden folyadék középre esorog, a híg folyadék akár a művelet során is távozhat, a sűrűjét pedig utána vízszugárral lehet eltávolítani.³⁴

³² Uo. 155. o.

³³ Uo. 213. o.

³⁴ Uo. 273. sk.

A *Szodoma százhúsz napja* során elmesélt és elkövetett kegyetlenségek leírása, a legszörnyűbbeké sem olyan abszurd, mint ez a műszaki javaslat – emberek elgázosítására szolgáló teherautók tökéletesítésére. Szerzője azonban bizonyára nem az élvezet kedvéért vetette papírra, sem pedig nem azért, mert örömét lelte benne, hogy „bűnt” követ el. Parancsra, legjobb szakértői lelkiismeretének megfelelően cselekedett, a kötelességét teljesítette.

*

A bürokratánál „a szakértelem autoritása képes diadalmaszkodni az erkölcsi megfontolások fölött”.³⁵ De vajon azok, akik működtették az elgázosító teherautót, akik az elpusztításra ítéltet a tömegsírokba vagy éppenséggel a Dunába lőtték, a közvetlen gyakorlati végrehajtók nem voltak-e mégis „szadisták”? Bizonyára volt közöttük nem egy. Zygmunt Baumannal együtt megkockáztatom azonban azt hinni, hogy többségük „normális” ember volt. Sem kegyetlen nem volt, sem nem gyűlölte azokat, akiket likvidált. Az ellenséget el kell pusztítani, hogy írmagja se maradjon. A módszerekhez, meg ahhoz a tényhez, hogy ez az ellenség már legyőzetett, mert fegyvertelen és tehetetlen, fokozatosan hozzá lehetett szokni. Bauman úgy véli, az önfenntartás logikája diktálta, hogy ez így történjék. Ahogy az önfenntartás logikája diktálta azt is, hogy a zsidók többsége együttműködött gyilkosaival. De Bauman könyvének utolsó bekezdése, ahol a különben higgadtan megérteni törekvő szerző hirtelen patetikusba vált, nem hagy nyugodni.

³⁵ Uo. 274. o.

Nem az számít, hányan voltak, akik az erkölcsi kötelességnek megfelelést választották az önfenntartás racionalitásával szemben – az számít, hogy voltak, akik így tettek. A Gonosz nem mindenható. Szembe lehet szállni vele, és ellen lehet neki állni. A vele szembeszállni mérészkedő kevesek tanúságtétele is elegendő ahhoz, hogy cáfolhatatlan ellenérvül szolgáljon az önfenntartás logikájának. S hogy rámutasson: nem több választásnál.³⁶

Így van. S akkor mi van? Vajon a kamikázék nem szállnak szembe az önfenntartás logikájával? S vajon nem éppen a Bauman által felidézett történetek, kettőt még elmondok belőlük, mutatják, hogy a dolog bonyolultabb, s a *tényleg ballatlan dologgal* nincsen mit kezdeni. Nem lehet mindent megérteni.

*

A két történet.

Az egyik: Gens, a vilniusi zsidótanács elnöke, amikor azt a parancsot kapta, hogy Oszmianából válassza ki az öregeket és gyerekeket, kiválasztott 400-at, akiket maga küldött el a kivégzés helyére és a zsidórendőrség tagjaival gyilkoltatta meg őket.

Ha a németekre hagytuk volna a feladatot, sokkal több halottunk lenne.

Igen, kötelességem bepizkítani a kezem,

³⁶ Uo. 286. o.

döntötte el a vilniusi zsidók önjelölt Istene, a gyilkos, aki abban a meggyőződésben halt meg, hogy ő a Megváltó.

A történet kínosan emlékeztet egy lukácsi gondolatmenetre:

...az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el; de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és nem-helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az áldozat. [...] Borisz Szavinkov... abban látja a terrorista tetteinek nem igazolását (ez lehetetlen), hanem végső erkölcsi gyökerét, hogy ő nemcsak életét áldozza fel testvéreiért, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét is.³⁷

A másik:

Van egy történet a sobibóri táborból. Tizennégy rab megszökött. Órákon belül mindannyiukat elfogták, és az *Appelplatz*ra, a tábor gyülekezőterére hurcolták, ahol szembeállították őket a többi fogollyal. Azt mondták nekik: „Természetesen egy pillanat múlva meghaltok. De előtte mindegyikőtök kiválaszt egy embert, aki majd elkíséri őt a halálba.” „Soha!” – válaszolták ők. „Ha megtagadjátok – mondta minden indulat nélkül a parancs-

³⁷ Lukács György: „Taktika és etika”, in uő: *Utam Marxhoz*, I. kötet, Magvető Kiadó, Budapest, 1971, 196. sk.

nok –, én válogatok helyettetek. Csakhogy én ötvenet választok, nem tizennégyet.” Nem kellett beváltania a fenyegetését.³⁸

*

Gonoszak, megszállottak, bürokrata szakértők, önjelölt Istenek, meg persze erényesek és szelídlelkűek. Leírni tudjuk, megérteni viszont alig-alig tudjuk a másikat. Ízlésem mégis tiltja, hogy Curval elnök álláspontjára helyezkedjem.

Ó, minő talány az ember! – kiáltott fel a herceg.
– Igen, barátom – mondta Curval. – S ezért mondta egyszer egy szellemes ember, hogy kár vesződni a megértésével, inkább meg kell baszni.³⁹

³⁸ Bauman: i. m. 279. o.

³⁹ Sade: *Szodoma...*, 200. o.

Hetedik mese

Melyben színrelép valaki, aki nagyon fontos szerepet játszott annak végiggondolásában, miként függ össze a napnyugati ésszerűség – amely a mindig egy „igazságra” tör – a gondolatlansággal. Ezen hősiünk a másik perspektívájának megértésére való képtelenséget érti. Az annak felfogására való képtelenséget, hogy a másik szemében esetleg más a dolgok értelme, mint az enyémben. Az ebből a gondolatlanságból adódó szörnyűségekre persze nem mindig találunk magyarázatot; az is igaz viszont, hogy talán mégis Kertész Imrének van igaza, amikor azt mondja: a tiszta, gépiesen működő racionalitás világában a jóság az, ami racionálisan megmagyarázhatatlan. Az olvasó bizonyára kitálta már, arról a Hannah Arendtről szól most a mese, akinek meséje – mert ő aztán mindig mesél, ezzel is oldván Napnyugat meséinek eredeti szárazságát – Zygmunt Baumant, előző mesénk egyik hőst is felébresztette kényelmes álmából: hogy ami nem fér bele racionális világképiünkbe, az nincs is. Ha meg mégis vaskosan jelenvolt, akkor felejtjük el. Hannah Arendt arról a gonoszról mesél, aki, ellentétben Sade márkli libertinusaival a legkevésbé sem tudja, mit szabad és mit nem szabad, különösen egy olyan világban nem, melyben Isten nem él már, s így ugyan-csak nehéz eligazodni. Már most elárulom, kedves Olvasó, ez a mesénk rövidesen két másikat fog az esziünkbe juttatni. Az egyikben arról lesz szó, hogyan is élhetünk ebben az Isten nélküli világban, a másokban részletesen kifejtetik és ábrázoltatik gondolkodás és értelemadás különbsége.

Ez a könyv

...nem a zsidó népet valaha ért legnagyobb katasztrófával foglalkozik, de nem is a totalitarizmusról írott beszámoló, sem a német nép története a Harmadik Birodalomban, végül a legkevésbé sem elméleti értekezés a gonosz természetéről.¹

...amikor a gonosz banalitásáról szólok, akkor pusztán a szigorú tényyszerűség szintjén utalok arra a jelenségre, amely a tárgyaláson oly szemet szűrő volt.²

Úgy érzem, nem lehet itt megállni. Folytatni kell az idézetet. Végül is mindenekelőtt az a feladat, hogy megértsük, mit is értett Arendt a gonosz banalitásán. Annál is kevésbé állhatunk meg itt, mert a már idézett félmondat – „a gonosz banalitásáról pusztán a szigorú tényyszerűség szintjén” utalt a jelenségre – ellenére sem mehetünk el szó nélkül amellett a tény mellett, hogy Arendt könyvének azt az alcímet adta, hogy *Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Nemcsak úgy mellékesen jegyezte meg azt a figyelemre méltó tényt, hogy ez az Adolf Eichmann nevű ember, akinek oroszlánrésze volt a világtörténelem talán eddigi legnagyobb tömeggyilkosságának megszervezésében, s nem is akármilyen, amolyan a történelemben gyakorta előforduló tömeggyilkosságéban, hanem olyan tömeggyilkosság megszervezésében, melynek kapcsán Arendt szerint még azt is végig kell gondolnunk, hogy mit is jelent az emberiség ellen elkövetett büntett fogalma, hogy

¹ Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, ford. Mesés Péter és Pató Attila, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 313. o.

² Uo. 315. o.

tehát *a világtörténelem egyik legnagyobb gonosztevője* (mert hát hogy is ne lenne gonosztevő az, aki pontos tudatában annak, hogy mit csinál, teljes igyekezettel szolgálja egy ilyen gonosztett elkövetését) *minden volt csak nem gonosz*, nemcsak hogy valamifajta felfoghatatlan sátáni gonoszságot³ nem testesített meg, hanem semmiféle igyekezet sem lehet képes kimutatni nála gyilkos hajlamok meglétét. A zsidókat meg egyáltalán nem gyűlölte. Arendtnél tehát nemcsak *ennek a gonosznak* a banalitásáról van szó, hanem *a gonosznak a lehetséges* banalitásáról; mert másrésről azt állítani, hogy Arendt a gonoszt vagy a gonoszságot mint olyat banálisnak tekintette volna, ismét csak hiba lenne.

Arendt így folytatja:

Eichmann nem volt sem Jago, sem Macbeth, és mi sem állt távolabb szándékaitól, mint hogy III. Richárddal szöjjon: „Úgy döntöttem, hogy gazember leszek.” Nem volt semmilyen indítéka, ha nem számítjuk a személyes előrehaladásában tanúsított rendkívüli igyekezetét. Ám ezt az igyekezetét önmagában nem tekinthetjük bűnösnek; bi-

³ Úgy tűnik, hogy Hannah Arendt sohasem hitt ilyennek a létében. Richard J. Bernstein „Megváltoztatta-e véleményét Hannah Arendt? A radikális gonosztól a gonosz banalitásáig” című írásában (magyarul lásd Heil Tamás fordításában a *Café Babel* 1997/4. számában) idézi Jaspers és Arendt levélváltásából a következőket. Jaspers: 1946. okt. 19.: „...a bűn, amely meghalad minden jogi értelemben vett bűncselekményt, óhatatlanul a »nagyság«, a sátáni nagyság benyomását kelti, amit ugyanúgy nem érzek helyénvalónak a náci esetében, mint az egész szócséplést Hitler ördögi tulajdonságairól stb.” Bernstein szövegéből nem világos, hogy a következők Arendt válasza voltak-e Jaspers megjegyzésére, vagy Arendt valahol másutt írta e szavakat, de ezt mondotta: „A gonosznak nincs mélyebb értelme és démonikus dimenziója. Pontosan azért burjánozhat el és mérgezheti meg az egész világot, mert gombaként szaporodik.”

zonyára nem gyilkolta volna meg fölöttesét csak azért, hogy a helyére kerüljön. Köznyelven szólva, *egyszerűen nem fogta fel, hogy mit csinál*. Pontosan a képzelőerő hiánya magyarázza azt, hogy képes volt hónapokon át a rendőrségi kihallgatást vezető németországi zsidó származású rendőrtiszt előtt folyvást arról ömlengeni, minduntalan azt magyarázni, hogy miért csak az alezredesi rangig vitte az SS-ben, s hogy nem az ő hibájából nem léptették elő. Elviekben nagyon jól tudta, hogy miről szólt ez az egész; az utolsó szó jogán „a [náci] kormány által előírt értékek átértékeléséről” beszélt a bíróságon. Nem volt ostoba. A pusztá gondolatlanság – ami semmiképpen sem azonos az ostobasággal – rendelte őt arra, hogy korának egyik legnagyobb bűnöse legyen. S ha ez „banális”, sőt akár vicces, ha a világon a legjobb akarattal sem tudunk semmilyen ördögi vagy démoni mélységet sem kicsiholni Eichmannból, *attól még messze nem nevezhetjük őt közhelyesnek*. [Kiemelés tőlem – V. M.] Biztosan nem lehet olyan közhelyes, hogy valaki, aki a halállal néz szembe, mi több, a vesztőhelyen áll, semmi másra nem tud gondolni, mint arra, amit a gyászbeszédekben hallott egész életében, s hogy ezek a „fennkölt szavak” tökéletesen felhőbe burkolják saját halálának valóságát. Hogy a valóságtól való ilyen mértékű eltávolodás, ilyen mértékű gondolatlanság nagyobb pusztítást vihet végbe, mint az összes – talán az emberrel veleszületett – gonosz ösztön együttvéve: valójában ezt a leckét tanulhattuk meg Jeruzsálemben. Ám ez csak tanulság volt, és nem a jelenség magyarázata vagy elmélete.⁴

⁴ Arendt: i. m. 315. sk.

Nos, mások nem akarták megtanulni ezt a leckét. Hogy a valóságérzék hiánya és a gondolatlanság⁵ sokkal nagyobb pusztítást vihet végbe, mint a gonosz ösztönök?! Nem! Képtelenség! Ha kifejezetten nem erkölcsi karakterű, normális körülmények között jelentéktelen, a *világ szempontjából* jelentéktelen rossz tulajdonságok a világtörténelem legszörnyűségesebb bűntetteihez vezethetnek, akkor... Nem tudom befejezni a mondatot. Arendt sem tudta. Gondolom erre utalt, amikor hangsúlyozta, hogy Jeruzsálemben meg lehetett tanulni egy leckét anélkül, hogy mindjárt magyarázatot találtunk volna az elbizonytalanító jelenségre, teória-gyártásról meg szó sem eshetett. A leckét azonban láthatóan nehéz volt megtanulni, valószínűleg ma is nehéz, talán részben éppen azért is, mert nem tudjuk a jelenséget megmagyarázni: nem fér bele racionális világképünkbe. (Mely szerint a gonosztetteket a gonoszok, a nagy hősi tetteket a nagy hősök, a jótetteket a jók követik el, s az amolyan konformak, mint ez az Eichmann... Megint nem tudok egy mondatot befejezni.) Ha meg nehéz a leckét megtanulni, akkor a legegyszerűbb azt állítani, de persze azt is hinni, hogy nem is volt semmiféle lecke feladva (mindannyian jártunk iskolába). Arendt álmodott, minden áron eredeti akart lenni. No meg, tudomásom szerint Gershom Scholem fejezte ezt ki a legegyértelműbben az Arendt tu-

⁵ Igen fontos, hogy mit ért Arendt gondolatlanságon, illetve gondolkodásra való képtelenségen, ami, s ezt újból és újból hangsúlyoznunk kell, nem azonos az „ostobasággal”. [Eichmann] „...*gondolkodásra* való képtelensége” azt jelenti, hogy „...képtelen volt bármit is mások szemszögéből átgondolni.” (Uo. 62. o.) S ez sok esetben valóban több, mint bűn: hiba.

dósításáról szóló levélváltásukban, de igen sokan mások is így gondolták, valahogyan rossz volt a viszonya az egész dologhoz, magához a zsidósághoz. Gershom Scholem:

Van a zsidó hagyományban egy nehezen meghatározható, ám elég valóságos fogalom, az *Ababath Israel*, „a zsidó nép szeretete...” Binned, kedves *Hannah*, mint oly sok, a német baloldaltól induló értelmiségiben, ennek csak halvány nyomát találok.⁶

Hannah Arendt, hangsúlyozva, hogy nem a német baloldaltól jön, ezt válaszolja neki:

Abban teljesen igazad van, hogy engem semmi ilyesfajta „szeretet” nem hat át, mégpedig két okból: soha életemben nem „szerettem” egy népet vagy egy közösséget – sem a német, sem a francia, sem az amerikai népet, sem a munkásosztályt, sem bármi hasonlót. Én valóban „csak” a barátaimat szeretem, s az egyetlen szeretet, amit ismerek és amiben hiszek, az az egyes emberek iránt érzett szeretet. Másrészt, ez a „zsidók szeretete”, mivel magam is zsidó vagyok, meglehetősen gyanúsnak tűnik a számomra. Nem szerethetem magamat, sem olyasmit, amiről tudom, hogy lényem szerves része. Ennek érthetőbbé tételére hadd mondjak el egy beszélgetést, amelyet Izraelben folytattam egy kiemelkedő politikussal, aki védelmébe vette azt a – szerintem katasztrofális – el-

⁶ „Eichmann Jeruzsálemben (Gershom Scholem és Hannah Arendt levélváltása)”, ford. Módos Magdolna, *Híány*, 1992. február, 22. o. – a továbbiakban „Levélváltás”.

gondolást, hogy a vallás és az állam nem különül el Izraelben. Pontosan már nem emlékszem szavaira, de valami ilyesmit mondott: „*Ön bizonyára megérti, hogy szocialista létemre természetesen nem hiszek Istenben; a zsidó népben hiszek.*” Én ezt a kijelentést megdöbbenőnek találtam, és mivel túlságosan megdöbbenem, akkor nem is válaszoltam. De ha megtettem volna, azt mondtam volna, hogy e nép nagysága valaha abban állt, hogy hitt Istenben és úgy hitt benne, hogy iránta érzett bizalma és szeretete erősebb volt félelménél. És most ez a nép csak magában hisz? Mi jó származhat ebből? – Nos, ebben az értelemben én nem „szeretem” a zsidókat, s nem is hiszek bennük; magától értetődő módon, vitathatatlanul és kétségbevonhatatlanul egyszerűen közéjük tartozom.⁷

Elnézést kell kérnem az olvasótól, hogy ezt a látszólag ide nem tartozó pengeváltást ilyen hosszan idéztem. Szerintem ugyanis a dolog nagyon is idetartozik. Hannah Arendt riportkönyve nemcsak azért keltett sokakban ellenszenvet, mert banálisnak tartotta a gonoszt – hogy *a* gonoszt baná-

⁷ Uo. 24. o. De még nagyon jó barátja, Kurt Blumenfeld is, akinek Arendt a következőket írta (csak azért idézem ezt, hogy jellemezzem viszonyukat): „Tudod, soha nem voltam képes »tanítvány« lenni, de amennyire erre mégis képes vagyok, a zsidókérdésben – és ami még több is, a politikában – a tanítványod vagyok” (Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld: *...in keinem Besitz verwurzelt*. *Die Korrespondenz*, szerk. Ingeborg Nordmann és Iris Pilling, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1995, 33. levél, 97. o.), még ő is „meggyanúsította” Arendtet. Ezt írta neki: „Egyre inkább azt a képességet alakítod ki magadban, hogy a negatívumot lássad. »Minden dolognak két árnyoldala van« – mondotta egy nagy-nagybátyám. [...] Akiket azután végképp nem kímélsz, azok a zsidók. Egy rosszindulatú kritikus öngyűlöletről is beszélhetne. Egyvalaki, Bernard Lazare, magasan lebeg a mérleg serpenyőjében, lent pedig a kiállhatatlan zsidó csöcselék” (uo. 14. levél, 55. o.).

lisnak tartotta-e, azt persze még nem tisztáztuk –, hanem mert nagyon is erős kritikával illette... nem, ez understatement, együttműködéssel vádolta az ún. zsidótanácsokat, sőt, itt-ott magukat az áldozatokat is. S így függ össze a két dolog egymással. Hannah Arendtnek az volt a véleménye, anélkül természetesen,⁸ hogy egyenlőséget tett volna gyilkos és áldozat közé, hogy maguk az áldozatok is, s ugyancsak banális módon, banális indokok alapján, gondolatlanlanságból, az arra való képtelenségből, hogy a másik szempontját együtt lássák a magukéval, többnyire kiszolgáltaták a gonoszt. A kápó persze maga is gonosz volt (vagy azzá vált), ahogyan a zsidó *Sonderkommandósok* is gonoszak voltak (vagy azzá váltak), s így az ő esetükben valóban nem éles a választóvonal üldöző és áldozata között.⁹ Csakhogy a kápó és a *Sonderkommandósok* esetében a gonosz nem is volt banális. Aki a túlélés reményében a hóhérok közé áll, s ha „kell”, ugyanolyan hidegvérrel öl, mint azok (azt itt már ne is emlegessük, hogy ellentétben „azokkal” ő a sajátjait gyilkolta), az elvetemült, *gonosz* gonosztevő, s semmiképpen

⁸ Csakhogy ez a természetesen sem mindenkinek olyan természetes: aki „szereti a népét”, az egyáltalában nem teregeti ki a szennyest, különösen nem egy olyan összefüggésben, ahol „korának egyik legnagyobb bűnöséről” van szó; s aki mégis kiteregeti, az legalábbis hozzájárul a gyilkosok bűnének relativizálásához – gondolják, mondják is, akik nem szeretik más perspektívából is átgondolni a dolgokat.

⁹ Merthogy Arendt bizonyos esetekben valóban elmosódni látja a választóvonalat. Arról szól egy helyen, hogy a védelemnek H. G. Adler könyvére, a *Theresienstadt 1941–1945*-re történő esetleges hivatkozása nagyon is problematikusá tehetné volna a vád által megrajzolt összképet, amely „éles választóvonalat húzott üldözött és áldozat közé, holott közismert a minden táborban meglévő kápórendszer szerepe, illetve a zsidó *Sonderkommandók* – elsősorban Auschwitzban betöltött – funkciója”. Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*, 140. o.

sem lelkiismeretes, netán előmenetele érdekében komikusan ügybuzgó tisztviselő. A zsidótanácsokkal azonban már más a helyzet. Azok egyszerűen csak ügybuzgón együttműködtek a nációkkal meggyőződésük szerint annak érdekében, hogy minél kevesebb legyen az áldozat. Nem itt a helye, hogy a zsidótanácsok szerepét megvitassuk. Nyilván sok mindent el lehetett volna, el lehetne mondani a mentésükre, Hannah Arendt ezt kétségtelenül nem tette.¹⁰ Az volt a véleménye, hogy „[a] zsidó vezetőknek saját népük szétzúzásában betöltött szerepe kétségkívül az egész sötét történet legsötétebb fejezete a zsidók számára”.¹¹ Nem egyszerűen arról van itt szó, hogy a zsidótanácsoknak igen kevés embert sikerült megmenteniök, hanem az együttműködésről. Hannah Arendt úgy gondolta, hogy a zsidó vezetőknek a nációkkal való minden együttműködést meg kellett volna tagadniuk, hogy a zsidókat ellenállásra, és nem együttműködésre kellett volna buzdítaniuk.¹²

Egyetérték Arendttel, de hát itt nem erről kell beszélnem, hanem a gonosz banalitásáról. Arról, amire Arendt Eichmann jeruzsálemi szereplését látván döbbsent rá: mint már említettem, addig sem gondolta, hogy a radikális go-

¹⁰ Eszem ágában sincs kizárni annak lehetőségét, hogy ennek is valamifajta gondolatatlanság, a másik perspektívájának teljes elutasítása volt az oka. Nemigen hiszem, hogy léteznék olyan ember, aki sohasem esik a gondolatatlanság hibájába.

¹¹ Uo. 137. o.

¹² Máiig élénken él emlékezetemben az az ügybuzgalom, melyet apám tanúsított, amikor be kellett szolgáltatnunk kerékpárjainkat vagy a rádióinkat. Vajon miért tette? Azt hitte, hogy ettől nagyobb a sansza annak, hogy túléljük? Nem nagyon hiszem. Sejtésem szerint nem tett mást, mint amit egy normális államban is tett volna: végrehajtotta a kormányrendeletet. Jó állampolgár volt, ami az adott körülmények között talán nem volt erény.

nosz (*das Radikalböse*) valamiféle gonosz lény (ember vagy ördög), legyen a gonosz lény bármilyen gonosz is; mindig is úgy gondolta, hogy a radikális gonosz – rendszer (s itt nem egyszerűen politikai berendezkedésről van szó, hanem egy világ működéséről).¹³ Amire Jeruzsálemben rádőbent, az az, hogy a radikális gonosz nem is gonosz emberek gonosz tetteinek folyamányaként, hanem amúgy „normális” emberek, „önmagában” teljesen természetes-banális tevékenységének eredményeként valósul meg a világban.¹⁴ Megeshet: a „radikálisan gonosz” egyik legfőbb jellemzője, hogy nem mutatja meg mindjárt tényleges természetét, s ennél fogva számtalan olyan alapjában jóérzésű embert tesz cinkosává, akinek esetleg semmi más ebből a szempontból releváns rossz tulajdonsága nincsen, mint hogy nem gondolkodik; hogy, ahogy Arendt mondja, maga a merő gondolattalanság. Az a hibájuk, ami az emberi egyedek többségére – mint már mondtam: bizonyos pillanatokban talán mindannyiunkra – jellemző: csak egyetlen nézőpontból vagyunk képesek rátekinteni a dolgokra.

Nos: ami a gonosz banalitását illeti, akár állást se foglaljak abban a vitában, hogy vajon Adolf Eichmann-t illetően Arendtnek volt-e igaza – Arendtnek, aki bizonyos értelemben hitt Eichmannnak, s nem gondolta, hogy Jeruzsálemben mindvégig egyfajta sajátos szerepet játszott volna el azért, hogy mentse a bőrért, hiszen nagyon is jól tudta, hogy

¹³ Lásd Richard J. Bernstein idézett írását.

¹⁴ Richard J. Bernstein írása mellett érvel, hogy jöllehet Arendt azt írta Scholemnek, hogy nem használja többé a radikális gonosz kifejezést, *A totalitarizmus gyökereiben* képviselt idevágó felfogását sohasem adta fel.

ez semmiképpen sem sikerülhet¹⁵ –, vagy a többségnek, majd mindenki másnak, aki abban a rémes figurában, aki a jeruzsálemi tárgyalóteremben az üvegkalitkában ült, „a kis tehetetlen ember bőrébe bújt farkast” látott. Arendt elemzése nekem igencsak meggyőzőnek tűnik, de nem ez a lényeges. Ha tévedett volna is Eichmannt illetően, akkor is valami alapvetően fontosat fogalmazott meg, valamit, ami állítása ellenére igenis nagyban hozzájárul egy, a XX. századra jellemző jelenség megértéséhez. Megértette ugyanis azokkal, akik könyvét nem utasították és nem utasítják el (e mögött az elutasítás mögött is többnyire gondolatlanságot gyanítok: az elutasítók többsége nem hajlandó egy, az övétől radikálisan eltérő perspektíva érvényességét még csak fontolóra sem venni),¹⁶ hogy miként válhattak a legkevésbé sem gonosz hajlamú, de egyáltalán nem, vagy egysíkúan gondolkodó emberek a totalitarizmusok rémtetteinek cinkosáivá, és sok esetben végrehajtóivá is.

Eichmann tagadta, hogy aljas indokból és bűnössége tudatában cselekedett volna. Azt állította, hogy csak akkor lett volna rossz a lelkiismerete, ha nem teljesíti a parancsot. Hazudott? Lehet. De vajon nem olyan emberek működtek-e századunk totalitárius rendszereit, akiknek attitűdje az Eichmann valóságos vagy megjátszott attitűdjéhez volt hasonlatos? Eichmann csak a bizonyos rendkívüli igyekezetével tűnt ki a totalitárius rendszerek átlaggyedei közül. A totalitárius társadalmat olajozottan mű-

¹⁵ „Es reicht sowieso bei mir schon aus.” Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem, Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, ford. Brigitte Granzow, Piper, München–Zürich, 1986, 194. sk.

¹⁶ Lásd ezzel kapcsolatban Braun Róbert: *Holocaust, elbeszélés, történelem*, Osiris–Gond, Budapest, 1995, 160–204. o.

ködtető átlag-egyedek is tették, amit tőlük elvártak – legfeljebb nem igyekeztek annyira. Nem arról van szó, hogy a totalitárius társadalmakban élő és azt működtető egyedeket Adolf Eichmannal hasonlítsuk össze. Arról van szó, hogy miként funkcionált a radikális gonosz. Hogy miképpen volt lehetséges Auschwitz és a GULAG. Megnyugtató lenne, ha azt hihetnénk, hogy a totalitárius rendszerekben megvalósult a gonoszok uralma, hogy az ilyen rendszert csak perverz szadisták működtethetik.¹⁷ Adolf Eichmann figurájának elemzése nélkül is belátható azonban, hogy szó sem volt semmi ilyesmiről. Akik a totalitárius rendszereket működtették, s valamilyen értelemben mindenki mindaddig hozzájárult a működéshez, amíg nem mondott határozottan nemet,¹⁸ nem voltak sem perverzek, sem szadisták,

¹⁷ Ez esetben ahhoz, hogy az ilyesmi megismétlődését elkerülhessük, csak a közöttünk bujkáló gonoszokat kell lelepleznünk. „Ne vigy minket a kísértésbe és szabadíts meg a gonosztól!”

¹⁸ Persze nem olyan egyszerű átlátni, hogy mit jelent a nemet-mondás. Sok esetben talán egyszerűen csak azt, hogy megjelenik a Másik szempont. Karl Pfeffer von Wildenbruch SS-tábornok, akinek életemet köszönhetem, „mikor Budapest keleti városrészének a feladását készítette elő, valami véletlen folytán megtudta, hogy a nyilaskeresztesek előzőleg még likvidálni akarják a két pesti gettó lakóit. A parancsnok a vérfürdőt az utolsó pillanatban meg tudta még hiúsítani. Erős őrséget állítottak a gettó kapuihoz, hogy az elűzze a gyilkos csöcseléket. Csak akkor vonta vissza az őrséget, amikor január 17-e táján a másik oldalon megjelentek már az első vöröskatonák. – A háború után a parancsnok így magyarázta meg eljárását, írja Gosztonyi: »Rendőrzeredes voltam, mielőtt a Waffen-SS-hez kerültem volna. *Belémoltották, hogy mint rendőrtiszt felelős vagyok a civilek életéért és vagyonáért.* Ezért hát csak-csak nem nézhettem ölbetett kézzel végig, hogy bizonyos kerületben idős férfiakat, nőket és gyerekeket lemészároljanak, csupán azért, mert zsidók voltak!«» – írtam Gosztonyi Péter tudósítása nyomán a *Leopold Blum* 2. számában. Számomra a kurzivált rész a fontos. Nem tudom elhinni, hogy egy SS Obergruppenführer, aki végigharcolta a háborút, szemben állt volna a náci ideológ-

hanem „borzasztóan és elborzasztóan normálisak”¹⁹ voltak. Arról van szó, amit Hannah Arendt így fogalmaz:

A Harmadik Birodalomban a gonosz elveszítette azt a sajátosságát, amelyről a legtöbb ember felismeri – a kísértés jegyét.²⁰

Così fan tutti. A tekintélyes-megbízható porosz államhivatalnok is,²¹ s mint mondtuk, maga az áldozat is. S ha a Harmadik Birodalom koncentrált borzalmához („mindössze” tizenkét éven át létezett, ilyen rövid idő alatt hajtott végre rémtetteit) a többi totalitárius rendszereknek csak bizonyos korszakai hasonlíthatók is, a lényeg azonos: a legalizálása annak, ami az egyéb társadalmakban bűnnek számít; bűnnek számít akkor is, ha bizonyos körülmények között időnként eltúrt vagy éppen ösztönzött is. Az a normális, ami nem normális; s hogy a gonosztett ne is emlékeztessen arra, ami korábban gonosztettnek számított, soha semmit nem szabad a nevéen nevezni: „kiirtani”, „likvidálni”, „megölni” – ezek a szavak alig-alig fordultak elő a dokumentumokban, helyettük „végső megoldást”, „kitele-

giával. Egyszer csak azonban bekattant neki valami. *A másik szempont, amelyet ugyancsak beléoltottak...*

¹⁹ Lásd Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*, 304. o.

²⁰ Uo. 173. o.

²¹ „Saját szemével látta, saját fülével hallotta, hogy nemcsak Hitler, nemcsak Heydrich és Müller a »szfinx«, nemcsak az SS és a párt, hanem a régi jó állami hivatalnokréteg elitje is... »E pillanatban pilátusi elégedettség szállt meg, hiszen minden bűntől mentesnek érezhettem magam.«” Uo. 133. sk. A Wannsee-konferenciárólmondotta ezt Eichmann. Arendt könyvének legmegdöbbentőbb adata: a konferencia, ahol a végső megoldás elfogadtatik, egy vagy másfél óra hosszat tartott.

pítést”, „különleges kezelést” emlegettek. Ahogy később Csehszlovákia megszállását „baráti segítségnyújtásnak” nevezték. Arendt észreveszi, hogy Eichmann azért is volt kiválóan alkalmas feladatának betöltésére, mert kizárólag klisékben tudott beszélni.

Eichmann a közhelyek és frázisok iránti fogékonysága, valamint a normális fogalmazásra való képtelensége természetesen a „nyelvi szabályozások” ideális alanyává tették.²²

A gonosz banalitása. Félreérti Arendtet, aki azt hiszi, hogy a gonoszsgot tekintette valami banális, netán mindennapi dolognak. Azt sem állította soha, hogy a gonosztetteket általában „borzasztóan és elborzasztóan normális” emberek követnék el. A Hitler hatalomátvételét közvetlenül megelőző és követő időkben az utcát uraló, az embereket rettegésben tartó SA rohamosztágosait, szemben az SS „írásztalos gyilkosaival”, Arendt nem tekintette „normálisaknak”, ahogyan nem látta banális figuráknak a deportálásokat nem engedélyező Romániában százezreket elpusztító pogromok végrehajtóit sem. Az ilyen bűnözők még pontosan tudják, hogy mit szabad és mit nem szabad, s frusztrált dühükben vagy szadistán élvezkedvén lelkesen használják ki, hogy most éppen megengedett az, amit megtenni most sem szabad. Amikor azonban a totalitarizmus társadalmainak működése beindul, amikor elvvé emelkedik, hogy az addigi törvények már nem érvényesek, akkor, azok, akik teszik, amit tenniük előírt, mert most éppen az a „helyes”, akkor

²² Uo. 103. o.

az ilyen „normálisak” lesznek, még ha kezdetben borzadnak is tetteiktől,²³ a legnagyobb gonosztevők. De hogy a normálisak egynémelyike a leggonoszabb gonosztevővé lehessen, ahhoz az szükséges, hogy az új törvény *érvényesnek mutassa magát*, melyet a túlnyomó többség gondolatlanul követ. *Mert a túlnyomó többség az addig érvényes törvényt is gondolatlanul követte.* A jó banalitása – mondhatnánk: a zsidó–keresztény erkölcsiség világa. S ha Isten meghalt, ha Istent megöltük, s az elsőként Nietzsche által elemzett nihilizmus lesz uralkodóvá a világban, akkor attól kezdve a gonosz éppúgy banálissá lehet, ahogy a jó is az. Azzá is lesz az olyan világban, amelyet a zsidó–keresztény erkölcsiség *mint világot* radikálisan gonosznak kell tekintsen, mert az az addig érvényes törvényt érvénytelennek tekintti.²⁴

A minden érték nietzschei átértékelése, mely értékek már nem a rabszolgákra, hanem az emberen túli emberre és általa szabottak, nem a zsidó–keresztény erkölcs tartalmának egészét utasítja el. Hanem azt a világot, melyben a

²³ Nagyon-nagyon fontos, amit Arendt az *Eichmann Jeruzsálemben* 124. oldalán mond: „Normális emberekről volt tehát szó, s a fő problémát nem is az jelentette, hogy »normális lelkiismeretüket« miként lehet elhallgattatni, hanem inkább az, hogy miként lehet őket a szinte animális sajnálat reakcióitól »megszabadítani«, ami normális embereknél a fizikai gyötrelem látványánál szinte elkerülhetetlen. [...] Így tehát a gyilkosok, amikor tetteik szörnyűsége rájuk telepedett, nem azt mondták többé: »Uramisten, mit tesztek!«, hanem azt: »Mennyit kell szenvednem szörnyű kötelességem teljesítése közben, mennyire nehéz teher számomra e feladat!«”

²⁴ S vajon az maga megtestesülése-e a gonosznak, aki quasi megteremti a radikálisan gonosz világot? Nem hiszem, hogy erre a kérdésre általános érvényű választ lehetne adni. E rövid mese keretében semmiképpen sem vállalkozhatom arra, hogy a Hitlerék, Leninek, Sztálinok személyiségét elemezzem.

többség egy általa végig nem gondolt, Istentől ráparancsolt törvényt követ. Hiszen a rabszolga előbb-utóbb fellázad, s akkor majd egy másik Isten, a Vezér szabja meg, hogy mi a jó, s mi a rossz. Csak az emberen túli ember „megbízható”: aki önmaga akar és tud is lenni. Erkölcsé tartalmának szépségét és nemességét illetően nincsenek garanciák. A gonosz banalítása – az eddigi emberi történelem legnagyobb szörnyűsége – azonban csak a rabszolgamorál terméke lehet. Az önmagát választó „nemes” erkölcs meg akármilyen lehet, csak banális nem.

Nyolcadik mese

Amelyben elmeséltetik, hogyan is viszonyulhatunk létiinkhöz egy olyan világban, melyből eltűnt az, ami adja a létezést, melyben tehát a létet elfeledtük. Most, hogy mesémet új életre keltettem, némi hiányérzetem is támadt vele kapcsolatban. A viszonyulás lehetőségeit, az individuuum számára adott modern életstratégiákat felsorolván, a mesélő talán nem hangsúlyozta kellőképpen, hogy a többség, azok, akik nem akarnak (tán nem is képesek?) saját életstratégiát kialakítani, egyszerűen a gondolatlanságba menekülnek. Azt már jól tudjuk: távolról sem azonos ez a butasággal. De hogy a józan Szókratész is ilyen lett volna? Nem igazságtalan-e hozzá Nietzsche, amikor a napnyugati racionalizmus atyját látja benne? A következő mesében szó lesz majd erről is.

Isten halálával megszületik Nietzsche, s azóta nem ereszt bennünket, ha egy jó fél évszázadra mindenféle modern istenpótlékokkal megpróbálták is eltakarni előlünk Isten hiányát és ezért sutba dobhatni véltük Nietzschét. Voltak persze, akik rá esküdtek, s kisajátították maguknak; ezek azonban meghamisították. Mert jóllehet mindenkinek megvan a maga Nietzschéje, azért nem minden Nietzsche – Nietzsche.

Ha isten meghalt, ha Istent megöltük – s itt következik Sloterdijk Nietzsche-esszéinek¹ számomra talán legfontosabb gondolata –, ezzel a teodícea megoldhatatlan kérdése megoldódott ugyan... (Hogyan lehet Isten végtelen jósgával összeegyeztetni azt a sok borzalmat, azt a mérhetetlen fájdalmat, mellyel nap mint nap találkozunk a világban? Úgy, hogy megöljük Őt vagy rájövünk, hogy már régen megfojtotta a részvét. Nietzsche *Zarathustrájában* mindkét változattal találkozunk.) ...de hogyan tudhatjuk akkor elviselni azt a mérhetetlen fájdalmat, amellyel szembesülünk, ha Isten híján tekintünk bele individualitásunk szakadékába. Ennek az ugyancsak megválaszolhatatlan kérdésnek a vizsgálatát nevezi Sloterdijk algodíceának.

Nietzsche, a klasszika-filológus fellép a görög tragédia színpadára s a görög hősökkel együtt, a keresztény korszak Istenre-hagyatkozása után ő is átéli az individuáció ős-fájdalmát. Sloterdijk terjedelmes esszéjében Nietzsche első, egyben filológus-tudósi karrierjét kerékbetörő művéből, *A tragédia születése a zene szelleméből* vezeti le mintegy a költő-filozófus egész élet-művét és -történetét. Lehet persze Nietzschét máshonnan látni, de a Sloterdijk felvázolta dráma vitathatatlanul lenyűgöző. Nietzsche fellép a tragédia színpadára, újra-éli, és –értelmezi a görög tragédiát. De nem egyszerűen azzal hívja ki a pályatársak haragját, hogy radikálisan új fénybe állítja a görögség művészetét; hanem azzal, hogy nem lehetett nem megérezni: ez az új fény a modernitás ön-élet-hazugságainak kellős közepébe világít

¹ Peter Sloterdijk: *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról*, ford. Bendl Júlia és Kurdi Imre, Helikon Kiadó, Budapest, 2001. Csak az első tanulmányt idézem, melynek Bendl Júlia-féle fordításán több helyütt változtatam. – V. M.

bele. Hogy ez a megérzés akkoriban megértéshez is vezetett volna, azt nem állíthatjuk: a filozófus-költő egy keserves életen át tartó magányossága éppen azzal magyarázható, hogy felmutatott fenyegetettségünket megérteni akkor még nem volt muszáj. Az ön-élet-hazugság még jól funkcionált. Képzeljük el Jób sorsát egy Isten nélküli világban! S csak azért hivatkozom Jóbra, mert Oidipusznak a története – aki, hogy Heideggerrel szóljak, dicsőségének fényes látszatából az apagyilkos vérfertőző-lét semmijébe hullik – megelőzi még az isteni gondviselésbe vetett hitet, a gondviselésbe, melynek útjai bár kiismerhetetlenek, s ezért gyakorta felfoghatatlanok, abszurdak, ám a hívő szemében szükségképpen Isten végtelen jóságáról tanúskodnak. „Jób titka az életerő, az önuralom, az eszme: az, hogy mindennek ellenére igaza van.” – mondja Kierkegaard. Igen ám, de mi van akkor, ha nincsen többé értelme annak a fordulatnak, hogy „mindennek ellenére igaza van”? Mi van akkor, ha Jób elveszíti mindenét, vagyonát, gyermekeit, de nem hiheti többé, hogy mérhetetlen szenvedésének valami titkos értelme van? Ha *semmi* sincsen többé, amibe kapaszkodhatna? S ha meggyőződése alól, hogy ugyanis ő Istennek tetsző életet élt, kihúzzák – Istent?

Meg sem születni – ez mindennél nagyobb érték, a második
pedig mindenek fölött,
...a lehető leggyorsabban visszatérni oda, ahonnet jött.*

* Kurdi Imre fordítása.

– idézi Hölderlin is *Hyperionja* mottójaként az *Oidipusz Kolonoszban* Szilén-bölcsességét, az emberi élet rettenetét, s ennek a mondatnak kulcsjelentősége van Nietzsche egész gondolkodásában.

Mi, a modernitás individuumaival nem tudjuk többé hinni, hogy Isten szeretetében része vagyunk az egészeknek. Az e fölött érzett fájdalmunk az individuáció fájdalma. Sloterdijk nagyon plasztikusan fogalmaz, amikor azt mondja:

Am Schmerz scheiden sich die Geister.²

A XIX–XX. század fordulóján, a Nietzsche halálát követő években sokan vannak már, többnyire művészek, de mások is, akiket – így vagy úgy – lenyűgöz Nietzsche gondolkodásának hallatlan ereje, de az, amit Sloterdijk „moralista-teoretikus modernségnek” (uo.) nevez, ami valamilyen módon a rettenet, a fájdalom kiküszöbölését ígéri, alijában elnyomja még a költő-filozófus hangját. Nemcsak a szocialista utópiákba, hanem általában is az értékekbe és autonómiájukba vetett hitről, az emberi szubsztancia elpusztíthatatlanságáról szóló, ma számunkra már fellengzősnek hangzó frázisokról van szó, s az olyan elképzelésekről, hogy az emberi történelem – a politika, a kultúra és a technika progresszív erőinek segítségével – végül is a szabadság kiteljesedésének irányába mozog; a legkülönbébb haladáshitekről tehát. A haladáshitűeknek ugyancsak jól jött, hogy a nemzetiszocializmus magáévá tette Nietzschét. Nem volt muszáj vele konfrontálódni. S ez annál is inkább lehetségesnek tűnt, minthogy a morális-teoretikus moderni-

² „A fájdalom tesz különbséget a lelkek között.” Sloterdijk: i. m. 148. o.

tásnak, ha az nem torkollik „megváltás-metafizikába”, ha az a „köztes területre” (uo.) korlátozódik, kétségtelenül megvan a maga relatív létjogosultsága. Ahogy Sloterdijk mondja: „...a terápiás cselekedetek jelentős részének az alapja plauzibilitásában rejlik. Becsülni tudja az igazság értékét az, aki szenvedett, majd megkönnyebbülésre talált.” (148. sk.) Mivel magyarázható akkor a XX. század második felét, utolsó harmadát uraló Nietzsche-renaisszansz?

Láthatóan Sloterdijkot is ez a kérdés izgatja.

Mi teszi őt újból kérdéssé, idézésre érdemessé és példaszerűvé? (24. o.)

...miért halljuk mindig Nietzsche nevét, amikor arról van szó, hogy meg kellene ragadni a modernség legmélyebb kétségeit önmagával szemben, s hogy a jelenkor legsúlyosabb ellentmondásait kellene nyomon követni a gondolkodás eszközeivel? (25. o.)

Nem teljesen meggyőző a számomra, hogy Sloterdijk a modernség önmagával szembeni kétségeit és a jelenkor ellentmondásait emlegeti. Nietzsche ugyanis – én így látom – nemcsak hogy nem kritikusa a modernitásnak, nemcsak, hogy semmi köze neki ahhoz, amit „kulturkritikának” szokás nevezni. Hellyel-közzel egyáltalában nem is a modernitásról, hanem jobbára az emberi létezésről beszél, s az a meggyőződése – nekem nagyon így tűnik –, hogy – legalábbis az európai kultúrán belül – a görögség és a vele kontinuos modernitás képes az emberi létezés elviselhetetlen titkaiba belelátani – e nélkül viszont, bármilyen furcsán hangozzék is ez, nem lehetséges megbékélni az étellel. Nietzsche azért kap hányingert az egész zsidó–keresztény

kultúrától, mert az a ressentiment-ra amúgy is hajlamos gyengékben még csak erősíti a ressentiment-t, rájuk kényeszeríti az életellenességet, s az élet igenlését és élvezetét bűnösnek bélyegezve a megváltás hazug ígéretével kecsgett. Nietzsche ma aktuálissá vált, mindenki másnál aktuálisabbá, s mély meggyőződése, hogy itt nem valamilyen divatjelenséggel állunk szemben. Azért van ez így, mert a XX. század tapasztalatai nemcsak arról győztek meg bennünket, hogy *a modernitás a sorsunk*, hogy még ha kívánatos lenne is, *visszatérni valami tradicionálishoz lehetetlen*, hanem arról is, hogy „előre” *sem menekülhetünk*. Az előre menekülés kísérletei a modernitás legtorzabb, legelviselhetetlenebb formáiba torkollanak.

Nietzsche nem a modernitás kritikusa. Amíg menekülni próbáltunk modernitásunk elől, gyanakodtunk is Nietzsche-re. Amíg hittünk abban, hogy a történelem mozog valamilyen irányba, amíg hittünk abban, hogy valamelyik nagy elbeszélés beteljesíti a maga célját, addig nem volt feltétlen szükségünk Nietzsche-re, vagy éppen kultúrkritikusként félre kellett értenünk. A beletörődés abba, hogy szeretjük vagy sem, találunk-e személyesen a magunk számára valamilyen kiutat, amely elviselhetővé teszi a számunkra vagy sem, a modernitás a sorsunk, és ez ébresztett rá bennünket arra, hogy Nietzsche a modernitásnak nem kritikusa, hanem analitikusa. Sőt, még csak nem is a modernitásé, hanem az emberi állapoté, amelybe a modernitás, a görögök kora után először, ismét betekinteni enged bennünket. Nietzsche az, aki megláttatja velünk, hogy a kétely elkerülhetetlen, de nem ám ahhoz, hogy előbb mindent kétségbe vonva ráleljünk majd a biztos alapra, hanem hogy tudomásul vegyük: nincsen végső bizonyosság.

A radikális kétely nem vezet már vissza – miként Descartes-nál – a gondolkodás bizonyosságának rendíthetetlen fundamentumához, hanem a talaját vesztett reflexió tűzijátékába és a kételkedő erő szabad játékába toroklik. A kételkedés nem menekülhet többé az eszme kínálta bizonyosságba. (76. o.)

S ettől fogva életstratégiák vannak csak, nem pedig igazságok. A legkülönbözőbb szerepeket játszhatjuk el a történelemnek nevezett dráma színpadán, a legkülönfélébb maszkokat hordhatjuk, melyek segíthetnek abban, hogy ha már egyszer megszülettünk, s még csak vissza sem menekültünk oda, ahonnet jöttünk, el tudjuk viselni, netán élvezni tudjuk az életet.

Sloterdijk a maga módján, s nagyon szépen-meggyőzően mutatja fel Nietzsche maszkjait. Én ezen mese szűkösségében nem teszek már mást, minthogy Sloterdijk Nietzsche nyomán, de nem mindenben követvén őt, felsorolom az emberi viszonyulások néhány Nietzsche megálmodta alapvető lehetőségét. Ezek a viszonyulások nem univerzalizálhatók, az *individuum testére* szabottak. S itt nemcsak az individuumon, a testen is nagyon nagy hangsúly van.

Ettől kezdve csak az ő dolguk, hogy *miként* kapnak hangot az igazságok, és az igazságok annak a hangszernek a hangoltságára vonatkoznak, amelyen játsszák őket – ez pedig az ingerelhető test. Ennek a belátásnak a visszája így hangzik: semmisítsd meg a test ingerelhetőségét, és megkapod az *egyetlen* „igazságot”. (125. o.)

Testreszabott igazságok az egy és örök igazsággal szemben. Elvben persze bele lehet tekinteni a szakadékba. Ez a viszonyulásmód – minden hol kétségbeesett, hol kétségbeesetten vidám kísérlete ellenére, hogy kikerülje a szakadékot – végigkísérte Nietzsche egész életútját. „[Ő] volt az újabb korszak legmerészebb gondolkodója, aki képes volt arra is, hogy vállalja az igazság egzisztenciális kockázatát.” (45. o.) Nietzschére ez méretett ki, ez volt testére szabott. Csakhogy tényleg beletekinteni a szakadékba, nem lehet *emberi* testre szabott. Csak megtestesült istenek képesek rá, Dionüszosz és a Megfeszített. Nietzsche mégis elfogadta sorsát. Elméje szükségképpen elborult hát.

De azért van „megoldás”: egyszer – a kultúrává szublimált rettenet, az Apollón megszelídítette dionüszoszi, a művészet.

...a közönséges individuális élet pokol, amely szenvedésből, brutalitásból, alantasságból és bonyodalombokból áll, és erre nem lehetünk találóbb szavakat, mint a dionüszoszi Szilénosz sötét bölcsességét: ...ezt az életet csak a kábulat és az álom teheti elviselhetővé. (54. o.)

A hétköznapi nyomorúság szorításában sínylődő individuumnak tehát két lehetősége van, hogy kiemelkedhessen nyomorúságából. [...] A két útnak, a bódulatnak és az álomnak is, más és más módon van köze ahhoz, hogy leküzdjük az individuációt, minden szenvedés forrását. (54. sk.)

Sloterdijk könyvének egyik számomra legvonzóbb gondolata azonban, hogy meglátja: Nietzsche kísérletezik olyan „megoldással” is, amely követhető azok számára, akik nem képesek és nem is kívánják rettenetüket aktívan művészetté szublimálni.

Ahhoz, hogy létrejöjjön a kompromisszum Apollón és Dionüszosz között [s a művészet nem más, mint ez a kompromisszum – *V. M.*], Nietzschének nem volt szüksége többre, mint *A tragédia születése* elején néhány oldalra; arra azonban, hogy létrehozza az egyensúlyt a tragikus és a nem-tragikus között, élete egész hátralévő részére volt szüksége – mégsem sikerült neki a tragikus komplexumot feloldania. De amíg a nem-tragikussal foglalkozott, a drámaiság csökkentésének, a fölvidítésnek és a dolgok könnyed felfogásának zsenijévé fejlődött. (104. o.)

Ez a posztmodern, cinikus, vállát rángató Szókratész-Nietzsche, akiből

mindig rosszkor tör ki a nevetés, [aki] rosszkor nevet..., rosszkor szól közbe..., rossz helyre ül – és semmit sem ért meg – semmit sem ért azokból a drámákból, amelyek az individuummá válást kísérik, semmit sem ért a szét-daraboltság fájdalmából, sem abból, ha a hősök metafizikai bonyodalmakba kerülnek, vagy abból, hogy a dilemmák olykor gyilkos erőszakkal járnak. [...]
Lehet, hogy ő az isten váratlan inkarnációja? (102. o.),

akinek éppen az a kínos küldetése, hogy szemben a mélységgel a közönségesnek adjon igazat? (Lásd 103. o.)

Ez a Nietzsche bizonyára nem is volt meglátható mindaddig, amíg kénytelen-kelletlen bele nem törődünk a modernitásba. Ekkor viszont

[a] teoretizáló Szókratészt mint dionüszoszt rehabilitálni lehetne, ő lehetne a „muzsikáló” vagy az „őrjöngő” Szókratész. (113. o.)

Ha nem lenne mindig olyan józan, ha néha muzsikálna, ha néha őrjöngene, talán becsületesen végigbilleghetne az individuáció szakadéjának szélén, anélkül hogy beletekinthetne, de anélkül is, hogy bárkit becsapna; tudván, s nem is tagadván, hogy a szakadék szélén muzsikál és őrjöng!?

Csakhogy, ha nem akarjuk többé a megváltás, különösen az evilági megváltás ígéretének hazugságát, ha ettől hányinger környékez bennünket, akkor végül is nincsen emberre szabott megoldás. Mert szembenézni az élet minden szörnyűségével és fájdalmával, s minden látszatot félredobván igent mondani rá, ehhez embert felülmúló ember (*Übermensch*) szükségeltetik. Van-e ember, akinek ereje van ahhoz, hogy elfogadja ugyanannak örök visszatérését? Hallgassuk Nietzschét:

A legbatalmasabb teher. – Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba és így szólna hozzád: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak

és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániságban – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják – és téged vele együtt, te porszemek porszeme!” – Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszélt? Vagy megéltél már valaha oly feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: „Isten vagy és soha sem hallottam még istenibbet ennél!” Ha e gondolat úrrá lenne rajtad, megváltoztatna teljes valódban, sőt talán föl is örölné; a mindenre és minden dolgokra vonatkozó kérdés: „akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?” nehezedne a legsúlyosabb teherként cselekvésedre? Vagy mennyi jóindulatról kellene tanúbizonyságot tenned önmagad és az élet iránt, hogy *soha többé ne kívánj* egyebet, csak e végső és örök megerősítést és szentesítést?³

Ezt csak az embert fölülmúló ember tudja megtenni. De vajon vezet-e híd az embertől az embert felülmúló emberhez? Én úgy olvasom Nietzsche *Zarathustráját*,⁴ hogy – nem. Ha pedig Nietzsche így látta, akkor, lévén nem a

³ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, 341., ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Budapest, 1997.

⁴ Lásd Vajda Mihály: „Zarathustra titka”, *Gond*, 23–24. szám, 147–157. o.

kompromisszum a sorsa, kénytelen volt beletekinteni a szakadékba. Bennünket azonban ezenközben biztosított róla: nem *muszáj* beletekinteni. Hiszen, ahogy Burckhardtnak már elborult elmével írta:

Végső soron én is szívesebben volnék professzor Baselban, mint Isten...⁵

⁵ Idézi Sloterdijk: i. m. 138. o., lábjegyzet.

Kilencedik mese

Amelyben Hannah Arendt, abból kiindulva, amit a szörnytevő átlagember története kapcsán végiggondolt, építve Heideggerre, tőle azonban kicsit Kanthoz visszakanyarodva (ezeket a neveket ne keresse az Olvasó a mesében, de higgye el nekem, ott bujkálnak Arendt szövegeiben), megismerés és értelemadás, a megismerésben feltáruló „igazság” és az értelemadásban feltáruló „értelem” megkülönböztetéséhez jut el. Na, de mire épülhet manapság az értelemadás, ha sem a hit, sem a common sense, a bon sense nem képesek betölteni régi, megbízható szerepüket? Szókratész, ha tanácstalan volt, fülelt, nem protestál-e érlelődő ésszerű elhatározása ellen daimónja. A mai ember viszont tanácstalanságában hajlamos buta kérdéseket feltenni, abelyett hogy odaballgatna érzékeire. One ought to trust one's senses! Ezek az érzékek, igen, merik-e kibarcolni jogaikat, lerázván magukról az ész zsarnokságát?

Mary McCarthy írja Hannah Arendtnek 1954. augusztus 10-én:

Három héttel ezelőttig a regényemen dolgoztam, egészen jól ment az írás, azután vendégeim jöttek, akikkel, úgy gondoltam, törődnöm kell. Van egy dolog, melyről nagyon szeretnék beszélni Veled, egy, a regényhez kapcsolódó problémám; a regény az emberek bohémává válásáról és a dogmatikus nem-tudásról szól. Vagy talán az

episztemológia megrendült tudományáról. „Honnan tudod?” vágja rá az egyik szereplő, ha bármilyen tényítélettel vagy éppen esztétikai állítással szembesítik. Ami meg az erkölcsieket illeti, egy másik szereplő állandóan megismételt kérdése így hangzik: „Már miért is ne? Miért ne ölhetném meg a nagymamámat, ha éppen ahhoz van kedvem? Mondj valami ésszerű érvet!” Raszkolnyikov régi problémája, pontosabban annak groteszk paródiája. A kérdést nem gondolják komolyan, csak valamifajta mentális nyugtalanság kifejeződése, mint amikor a gyerek kérdéseket tesz fel, holott nem is akar semmit sem megérteni. Ez az álrákérdezés vagy buta „végiggondoltság”¹ szerintem egyre általánosabbá válik a modern társadalomban; az átlagember, aki bizalmatlan és ravaszkodó, olyan mint valamifajta entellektüel. Kétkedik, mint a filozófus paródiája, s akár a cukrot, úgy akarja az információkat. Látom, hogy így van, megpróbálom ábrázolni, amit viszont nem tudok – s erről szeretnék beszélni Veled, hogy hogyan következett be ez, s történelmileg mikor. Az az érzésem, hogy megragadtam egy témát, mellyel nem bírok. Mikor kezdte áthatni ez a rituális kétely előbb a filozófiát, azután pedig a mindennapi gondolkodást is?²

¹ Angolul: „*thoughtfulness*”, amit azért tartok fontosnak megjegyezni, mert ez a „*thoughtfulness*” éppen ellentéte a „*thoughtlessness*”-nek, amivel Arendt későbbi botránykeltő könyvének egyik legbotrányosabb mozzanataként Adolf Eichmann-t jellemezte. Tudjuk: Eichmann szerint minden volt, csak nem buta: de nem volt képes gondolkodni.

² *Between Friends. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy (1949–1975)*, ed. with an introduction by Carol Brightman, Harcourt Brace, New York/San Diego/London, 1995, 19. o.

Mary McCarthy észlel egy jelenséget, mellyel nagyon nincsen kibékülve: a ritualizált kétely megjelenését, a mindenre rákérdezést. Arendt válasza (aug. 20.) gyanúsan ki-merítő. Nem érdektelen legalább kivonatolva idézni.

Az entellektüelek gyengeelméjű végiggondoltsága vagy végiggondolt gyengeelméjűsége – a példád: Miért ne ölhetném meg a nagymamámat, ha éppen ahhoz van kedvem? Az ilyen és hasonló kérdéseket a múltban egyrészt a vallás, másrészt a common sense válaszolta meg. A vallás válasza: mert a pokolba kerülsz és örök kárhozat lesz az osztályrészed; a common sense-é: mert magad sem szeretnéd, ha meggyilkolnának. Ez a két válasz nem működik ma már, és nem csupán e sajátos válaszok miatt – hogy ugyanis senki sem hisz már a pokolban, *senki sem biztos benne, hogy nem szeretné, ha megölnék, vagy hogy a halál, akár az erőszakos halál is valóban olyan rossz volna* [kiemelés tőlem – V. M.] –, hanem az eredetük miatt: sem a hit, sem a common sense ítéletek nem értelem-alkotók már (*don't make sense any more*). A filozofikus válasz Szókratész válasza lenne: Minthogy együtt kell élnem önmagammal, minthogy én vagyok az egyetlen személy, akitől soha nem lehetek képes megválni, akinek a társaságát örökre el kell viselnem, ezért nem akarok gyilkossá válni, nem szeretném ugyanis az életemet egy gyilkos társaságában leélni. Ez a válasz sem jó ma már, mert manapság alig akad valaki, aki közel állna önmagához, ha egyedül van, akkor magányos, azaz nincsen együtt önmagával...

Teljesen egyetértek Veled, hogy mindezek az emberek a filozófusok paródiái, mert olyan helyzetbe hozták ma-

gukat, melybe történelmünk során mindig csak filozófusok merészkedtek behelyezkedni. A szókratikus válasz ténylegesen sohasem működött, mert az az önmagára állított élet, melyre épül, az a par excellence gondolkodó élete: a gondolkodás tevékenysége közben csupán magammal vagyok együtt – sohasem más emberekkel vagy éppenséggel a világgal mint olyannal, ahogyan a művész. Barátaink, akik filozófiai „információk” beszerzésére töreksenek (valamire, ami nem is létezik), nem „gondolkodók” és nem kívánnak gondolati dialógust folytatni önmagukkal. A szókratikus válasz sem segítene. Itt csupán az segít, ha rövidere zárjuk az érvet (*cut short the argument*). [...] Ami közös a francia és az angol hagyományban, s ami, úgy hiszem, a modernitás gyökere, az az érzékekkel szembeni bizalmatlanság, ami valószínűleg a természettudományok nagy felfedezéseinek közvetlen eredménye, melyek azt bizonyították, hogy az emberi érzékek nem olyannak mutatják a világot, amilyen, hanem ellenkezőleg, megtévesztik az embert. Ennek következtében a common sense pervertálódott. [...] A common sense a másik öt érzék lehetséges tévedéseit korrigálta. Az átlagéletet olyan világban éltek, melyet az érzékek nyújtottak az embernek, melyeket azonban a common sense kontrollált és irányított. Ha a common sense elveszett, akkor nincsen többé közös világ, az a világ sincsen, melyből a filozófus időnként ki akar lépni, ahová azonban mindig vissza kell térnie.³ – Stb. stb. stb.

³ Uo. 22. sk.

Vajon válaszolt-e Arendt McCarthy kérdésére? McCarthy azt kérdezte ugyebár, hogy vajon miért történt (és mikor következett be), hogy az emberek a modern társadalomban a filozófus paródiájává lettek. Mindenre rákérdeznek, kérdéseik azonban álkérdések, s a dolgokat csak látszólag gondolják végig, valamifajta buta végiggondoltság – talán nem értem őt félre, ha azt mondom, hogy a dolgok csupán látszólagos végiggondolása – jellemzi őket.

Arra a kérdésre, hogy miért is vesztette el az ember a biztonságérzetét és hogy ez mikor következett be, Arendt kétségtelenül megpróbál választ adni. Korábban bizonyos volt benne az ember, hogy a nagyanyját nem szabad megölnie. A legtöbben bizonyára még abban a pillanatban is így gondolták, amikor éppen baltával hasították ketté nagyanyjuk koponyáját. Érzékeik súgták nekik, hogy ezt nem szabad. A „Ne ölj!” parancsa, úgy hiszem, csupán megerősítette ezt a belülről jövő tiltást. A modern ember elbizonytalanodott. Talán tényleg összefügg ez a természettudomány „felfedezéseivel”, csakhogy ez sokkal összetettebb probléma, mint ahogy azt Arendt gondolja. Arra viszont, hogy ez az elbizonytalanodás miért álkérdések formájában jelentkezik, Arendt láthatóan nem tud válaszolni. Maga sem hiheti, hogy a common sense magyarázattal is szolgált volna a Miért?-et illetően, mely magyarázatot manapság látszólag az individuális álkérdések helyettesítenék. A common sense (Arendt franciául is megismétli: *le bon sens*) nem volt érvek rendszere. Később mintha maga Arendt is valami hasonlót állítana, mondván: „A common sense pervertálódása akkor kezdődött, amikor azt feltételezték, hogy nem a közös világunkat konstituáló érzékről, hanem egy valamennyiünkben meglévő képességről van

szó”,⁴ egy logikai képességről. Hogy miért mond akkor olyan, bocsánat a kifejezésért, butaságokat, hogy ma már senki sem biztos benne, hogy nem szeretné, ha megölnék, vagy hogy a halál, akár az erőszakos halál is valóban olyan rossz volna? Miért próbálja elhíttetni önmagával, hogy a common sense-nek quasi érvei lettek volna az erkölcsi tiltások alátámasztására, mely érvek később irrelevánssá váltak? Nem hihető, hogy valaha is élt volna olyan gyilkos vagy gyilkos szándékú egyén, aki úgy gondolta, hogy tette majd szabaddá teszi az utat az ő meggyilkolásához is. Hogy ölni nem szabad, az mélyen az ember érzékeiben gyökerezni látszik, s a gyilkolás szabadságát vagy adott összefüggésben éppen szükségességét illető megfontolások, legyen szó akár érdekből elkövetett magángyilkosságokról, akár mondjuk népcsoportok, társadalmi osztályok „a közösség érdekében” történő kiirtásáról, többnyire szükségessé teszi a gyilkosságot elkövető egyének ösztöneinek elnyomását. Arendt írja Eichmann könyvében a holokauszt végrehajtóiról (idéztem már):

Normális emberekről volt tehát szó, s a fő problémát nem is az jelentette, hogy „normális lelkiismeretüket” miként lehet elhallgattatni, hanem inkább az, hogy miként lehet őket a szinte animális sajnálat reakcióitól „megszabadítani”, ami normális embereknél a fizikai gyötrelem látványánál szinte elkerülhetetlen. [...] Így tehát a gyilkosok, amikor tetteik szörnyűsége rájuk telepedett, nem azt mondták többé: „Uramisten, mit te-

⁴ Uo. 23. o.

szek!”, hanem azt: „Mennyit kell szenvednem szörnyű kötelességem teljesítése közben, mennyire nehéz teher számomra e feladat!”⁵

Ezzel persze Arendt sem tagadja, hogy léteznek szadisták is, akiket örömmel tölt el, hogy most éppen szabad, vagy netán kötelesség gyilkolni.⁶ Úgy tűnik, Arendt csak az Eichmann-per idején jut arra a gondolatra, hogy éppen a rá-nem-kérdezés, a gondolatlanság, a common sense-t funkciójában helyettesíteni látszó ideológiák rákérdezés nélküli elfogadása vezethet a gonosz uralmához.

⁵ Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, ford. Mesés Péter és Pató Attila, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 124. o.

⁶ Azt maga Sade is pontosan tudta, hogy távolról sem mindenki „szadista”, hogy nem mindenki kínozza és gyilkolja a másikat, amikor éppen büntetlenül teheti. Gondoljunk *A Szodoma százbűsz napjából* akár Konstancára és Adelaidára, különösen az előbbire, akár a kis Sophie-ra. Konstanca nem „tudta szívéből kiirtani a becsület s az erény princípiumait, miket olyan mélyen vésett bele a természet. Nem volt hívő, hallani se hallott a vallásról, nem is engedték soha, hogy bármi módon gyakorolja, ez azonban nem oltotta ki belőle azt a természetes szemérmet és szerénységet, mely független a vallás agyszüleményeitől, s csak nehezen halványodik el egy becsületes és érző lélekben.” (Marquis de Sade: *Szodoma százbűsz napja*, ford. Vargyas Zoltán, Athenaeum 2000 Kiadó, Budapest, é. n., 19. o.) Adelaida meg, mint „arcvonásai alapján sejteni lehetett, ábrándos lélek volt, szeretett félrevonulni, ilyenkor gyakran sírdogált magában. Többet kellene tanulmányozni e könnyeket, miket a rossz előérzet csal elő a természetből.” (Uo. 20. o.) De nem csak nők jók Sade-nál. De Mirvel lovag, a *Filozófia a budoárban* egyik hőse így beszél: „Nem bánom, vessük el a vallás elveit, de ne mondjunk le érzékenység sugallta erényeinkről, hiszen csak ezek gyakorlása közben lelhetjük meg a lélek legédesebb, leggyönyörűsebb örömeit! [...] Húgocskám, fiatal vagyok, libertinus és hitetlen, készen állok mindenféle értelem sugallta bujálkodásra, de szívem az enyém, tisztaságát megőrzöm. [...] A lelkiismeret-furdalás nem elménkből, hanem szívünkéből fakad, az elme álokoskodásai pedig soha nem tudták elfojtani a lélek rezdüléseit.” (Sade márkí: *Filozófia a budoárban [A szadosság iskolája]*, ford. Kovács Ilona, Lazi Kiadó, Szeged, 2001, 181. sk.)

McCarthy, azt hiszem, helyesen látja, hogy ez a mindenre rákérdezés csak póz, hogy emögött a *thoughtfulness* mögött tulajdonképpen *thoughtlessness* rejlik. McCarthy, Arendt és Blücher értelmiségi barátaival ellentétben azonban az emberek többsége, ha nem gondolkodik, akkor nem is tesz úgy, mintha gondolkodnék: egyszerűen azt teszi, ami a pillanatnyi tekintély által érvényesnek nyilvánított szabályoknak megfelel. E magatartásnak az Eichmanné ugyancsak extrém példája, de példája annak. Korunk elsőként Nietzsche által diagnosztizált nihilizmusa mégsem az átlagember, hanem az intellektuális elit gondolatatlanságában nyilvánul meg. Az átlagemberre nem a kétely jellemző, hanem ügybuzgalma, amivel, ha éppen nem tudja már tradicionális hitét, látszatra legalábbis megőrizni, hinni igyekszik valamiben, akármiben. Ez a forrása az ideológiák hatalmának, a legkülönbözőbb – nemzeti, vallási, populista – fundamentalizmusok terjedésének, a legjobb esetben is annak a jelenségnek, amit McCarthy a valósággá vált tömegtársadalomnak nevez.

Hogy Nixon valóban sikerre számíthat, ha jól meggondoljuk, van ebben valami elborzasztóan orwelli; azt jelentené, hogy a tömegtársadalom realitás, amiben itt, ha fecsegték is róla, eddig valójában senki sem hitt, azok sem, akik tüneteit bírálták. Az a gondolat, hogy az embereket nem szenvedélyeik és érdekeik, hanem reklám-

technikák befolyásolják, azaz a tömeges méretű kondicionálás gondolata, teljesen félresöpri az amerikai életről kialakított fogalmait.⁷

Az entellektüel nihilizmusa valóban nem más, mint amit Mary McCarthy „ritualizált kételynek” nevez, s bizonyos értelemben valóban rokon az átlagember fentebb említett ügybuzgalmával. Az entellektüel nihilizmusa „csupán a konvenció fonákja; a nihilista hitvallása a mindenkori úgynevezett pozitív értékek tagadása”.⁸ A „Mondj valami ésszerűt!” , hogy miért ne tehetném meg ezt vagy azt, pontosan ezt fejezi ki. A nihilizmus mindent lesöpör az asztalról, ami nem áll meg az ész ítélőszéke előtt, s ennyiben szerves következménye a felvilágosodásnak. Kis János írja *Az abortuszról* című könyvében:

Egy kórházban két súlyos beteg vár szervátültetésre. Máténak a veséje mondta fel a szolgálatot, Márknak a szívével van baja. A központi egészségügyi adatbank segítségével pillanatok alatt megállapítják, hogy Dávid volna a mindkettejük számára megfelelő donor. Rend-

⁷ *Between Friends*, 9. o. Hogy ezt így folytatja: „Ha ez igaz, ha Nixon valóban sikeres lesz, az valamiképpen félelmetesebbnek tűnik a számomra, mint a náci vagy a szovjet propaganda minden sikere, ami végezetül is alapult *valamin*, eltorzított ideológiákon, nemzeti érdekeken, primitív miszticizmuson és a diktatúra *tényén*.” (uo. 9. sk.) – az már összefügg azzal, hogy sohasem élt totalitárius diktatúrák uralma alatt.

⁸ Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hrsg. von Mary McCarthy, aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter, Piper, München/Zürich, 1979. Ungeschnittene Taschenausgabe in einem Band, 1998, 176. o.

őri segédlettel beszállíttatják Dávidot, megölik, elvégzik a szervátültetést – és íme, mindkét, közeli halálra váró ember teljesen felgyógyul.

Kis kommentárja:

Senkit sem szabad megölni pusztán azért, hogy tetszőleges számú másik embert megmentsenek a haláltól. De vajon miért nem szabad?⁹

Válaszom: már a kérdést sem szabad feltenni. Miért? Csak. „A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk.” (Wittgenstein: *A bizonyosságról*) Persze, a félreértések elkerülése végett, muszáj hangsúlyoznom: a nihilizmus nem abban áll, hogy nem követjük vakon a tradíciót, hogy rákérdünk akár legalapvetőbb értékeinkre is. Ellentéte, a gondolkodás „gyakorlatilag azt jelenti: minden egyes esetben, amikor nehézségekkel szembesülünk az életben, mindent újból megfontolunk”.¹⁰ A nihilizmus abban áll, hogy ha nem találunk ésszerű okot fenntartani bizonyos értékeinket, akkor az „anything goes” álláspontjára helyezkedünk vagy éppen minden megfontolás nélkül az ellenkezőjüket nyilvánítjuk értéknek, s nem kívánjuk életproblémáinkat újból és újból nyilvánosan megfontolni. Ezzel azonban a többséget, azokat, akiknek életszükségletük, hogy orientálják őket, kiszolgáltatjuk bárkinek, akár a „gonosz” propagandistáinak is.

⁹ Kis János: *Az abortuszról. Érvek és ellenérvek*, Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1992, 58. o.

¹⁰ *Vom Leben des Geistes*, 176. o.

Ha az etikai és a morális valóban az, amit e szavak etimológiája felmutat, akkor egy nép erkölcsi szokásai ugyanolyan könnyen megváltoztathatók, mint étkezési szokásai. [...] Természetesen arra utalok, ami a náci Németországban és bizonyos mértékig a sztálini Oroszországban is történt, amikor is a nyugati erkölcs alapparancsolatait hirtelen megfordították: az egyik esetben a „Ne ölj!”, a másikban a „Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot!” parancsát. És a következmény – a megfordítás megfordítása, az a tény, hogy a németek a Harmadik Birodalom összeomlása után oly meglepő könnyedséggel, szinte automatikusan „átnevelődtek” – ugyancsak nem vigasztalhat bennünket. Alapjában véve ugyanarról a jelenségről van szó.¹¹

Aki a régi értékeket tagadván azonnal újjal jelentkezik, az persze sokkal sikeresebb lesz, mint a gondolkodók, a mindent újból megfontolók. Sikeresebb lesz azoknál is, akik rettegven a régi világ beomlásának következményeitől minden megfontolás nélkül ragaszkodnak a régi értékekhez, jóllehet végső soron ez utóbbiak gondolatlansága is hozzájárul a nihilizmus további térhódításához. A már fertőzöttek csak megmosolyogják őket. Blücher írja Jaspersről:

Az utolsó humanista megpróbálja... kivédeni a nihilizmus következményeit. Szép erődítmény, de semmit sem használ az özönvíz ellen.¹²

¹¹ Uo. 177. o.

¹² Hannah Arendt – Heinrich Blücher: *Briefe 1936–1968*, hrsg. und mit einer Einführung von Lotte Köhler, Piper, München/Zürich, 1996, ungekürzte Taschenbuchausgabe, 1999, 149. sk.

Mind Blücher, mind Arendt számára a legszimpatikusabb magatartás a visszatérés a szókratészi tradícióhoz: Szókratész volt az,

...aki elsőként tanított bennünket arra, hogy csak hallgassunk oda a valóság durva hangjára.¹³

A hivatásos filozófusokkal ellentétben, úgy tűnik, az volt a szükséglete, hogy megvizsgálja, vajon a maga tanácstalansága jellemző-e embertársaira is – és ez valami egészen más, mint az a tendencia, hogy megtaláljuk a rejtélyek megoldását és előadjuk azt a többieknek.¹⁴

A filozófia – mármint a metafizikai tradícióval szakító teoretikus gondolkodás – természetesen mit sem tehet a nihilizmus terjedése ellen. Ahogy Arendt és Blücher barátja, Lotte Köhler írja:

Blücher arról van meggyőződve, hogy a nihilizmust a teoretikus gondolkodás nem, csak a felelősségteljes cselekvés győzheti le. De túljutni a nihilizmuson – ehhez keresztül kell vágnunk rajta.¹⁵

A gondolkodás azonban, ha kézzelfogható eredményre nem is vezet, nem hiábavaló.

A gondolkodás szele nem ismeretekben és tudásban nyilvánul meg, hanem abban a képességünkben, hogy a

¹³ Heinrich Blücher: „Eine Vorlesung aus dem Common Course”, angolból fordította Lotte Köhler, in Arendt–Blücher: *Briefe*, 575. o.

¹⁴ *Vom Leben des Geistes*, 172. o.

¹⁵ Arendt–Blücher: *Briefe*, 14. o.

helyeset a hamistól, a szépet a csúnyától megkülönböztessük. S ezzel valóban elkerülhetek katasztrófákat, legalábbis magamat illetően – azokban a ritka pillanatokban, melyekben minden kockára van téve.¹⁶

A gondolkodásról van szó, a gondolkodásról, amely félresöpri a kliséket (Arendt Eichmannt a klisék megszállottjának nevezte: még az akasztófa alatt is az amúgy mások temetésén használt klisékből felépített beszédet tartott), s hagyja, hogy az érzékeinkre hagyatkozzunk. *One ought to trust one's senses.*¹⁷ Szókratész daimónja sem volt képes más *mondani*, mint hogy „Ne tedd!”

*

A világ értelmének a világon kívül kell lennie. A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; *benne* nincs semmiféle érték, és ha lenne is, nem lenne semmi értéke.

Ha van érték, melynek értéke van, akkor ennek minden történésen és így-léten kívül kell lennie. Mert minden történés és így-lét véletlenszerű.

Ami nem-véletlenszerűvé teszi, az nem lehet a világban, mert másképpen ismét véletlenszerű lenne.

A világon kívül kell lennie.

¹⁶ Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, I., hrsg. von Ursula Ludz, Piper, München/Zürich, 2000, 155. o.

¹⁷ *Between Friends*, 49. o.

Ezért nem létezhetnek etikai kijelentések.
Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi Magasabbat.
Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani.¹⁸

Amiről pedig nem lehet beszélni, s az etikáról nem lehet, hiszen az etikát nem lehet kimondani, arról hallgatni kell. S az, hogy az etikát nem lehet kimondani, egyszerre jelenti, hogy nincsen értelme semmifajta megfogalmazott erkölcsi megítélésnek (minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik), és persze nincsen értelme az erkölcsről szóló filozófiai elmélkedésnek, ahogyan egyáltalában semmiféle tradicionálisan filozófiai minősülő kérdésnek sem. Wittgenstein radikalizálta Kantot. Kanttal egybehangzón ő is élesen elválasztja a tudhatót attól, amire vonatkozóan ismereteink nem, csupán hiteink lehetnek. De azután mindazt, ami a hit tartományát képezi, „életproblémáinkat”¹⁹ száműzi a kimondhatatlanba, ami létezik ugyan, csakhogy nem diszkutálható. Mint tudjuk, ez a misztikum, ami egyszerűen csak *megmutatkozik*.²⁰

Arendt mintha azon igyekezett volna, hogy demisztifikálja az értelemmel meg nem ragadhatót. Ő sem tekinti „megismerhetőnek”. A német idealizmusnak azt a korai Heidegger által is továbbvitt kísérletét, hogy a tudható területét ismét kiterjessze a jelenségeken túlra, abszurd, sőt veszélyes vállalkozásnak tartja. Hadd idézzem megint szó szerint:

¹⁸ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, 6.41, 6.42, 6.421, ford. Márkus György, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

¹⁹ Uo. 6.52.

²⁰ Uo. 6.522.

...ha stimmel az, hogy a gondolkodásnak és az észnek joga van túllépni a megismerés és az értelem határain – Kant szemében joguk van ehhez, mert tárgyaik, jóllehet megismerhetetlenek, az ember lehető legnagyobb érdeklődésére tartanak számot –, akkor abból kell kiindulnunk, hogy a gondolkodás és az ész mással foglalkozik, mint az értelem. Szeretném már most röviden összefoglalni, amire majd kilyukadok: *Az ész nem az igazságot, hanem az értelmet (Sinn) keresi. Igazság és értelem pedig nem ugyanaz. Az az alapvető tévedés, amelyre minden sajátságosan metafizikailag hibás következtetés épít, abban áll, hogy az értelmet igazságként kezeljük. Ennek legújabb, és bizonyos szempontból legmeglepőbb példáját Heidegger *Lét és idő*jében lelhetjük fel, abban a műben, amely azzal kezdődik, hogy újból fel akarja tenni „a lét értelmére vonatkozó kérdést”. E bevezető-kérdésének egy későbbi értelmezésekor Heidegger maga is kifejezetten azt mondja: „a lét értelme» és a »lét igazsága« ugyanazt jelenti”.*

Igen nagy a kísértés erre az azonosításra – folytatja Arendt –, amely az ész és az értelem, a gondolkodás „nyomatékos szükséglete” és a „tudásvágy” megkülönböztetésének elutasítására lyukad ki – s ez a kísértés nem vezethető vissza csupán csak a hagyomány súlyára. Kant felismerései rendkívül felszabadítóan hatottak a német filozófiára, és a német idealizmus felemelkedéséhez vezettek. Kétségtelenül teret adtak a spekulatív gondolkodásnak; csakhogy ez utóbbi megint újfajta specialisták birtokává lett, akik számára „maga a dolog” a filozófiában nem más mint „annak valóságos megismerése, ami az igazságban van”. Kant segítségével megszabadulván a

régi iskola dogmatizmusától, s annak steril gyakorlataitól, nemcsak hogy új rendszereket állítottak fel, hanem egy új „tudományt” is – az effajta művek egyik legnagyobbikának, Hegel *A szellem fenomenológiájának* eredeti címe úgy hangzott, hogy „A tudat tapasztalatának tudománya” –, miközben folyamatosan összemosták a kanti megkülönböztetést az ész tárgya – a megismerhetetlen – és az értelem dolga – a megismerés – között. A karteziánus megismerésszéménynek eredtek nyomába, mintha Kant soha nem is élt volna, s a legkomolyabban azt gondolták, hogy spekulációik eredménye pontosan abban az értelemben érvényes, mint a megismerési folyamatoké.²¹

A gondolkodás – számomra is sokkal elfogadhatóbb így nevezni, nem pedig az ész tevékenységének –, szemben a megismeréssel, a megismerhetetlen birodalmában mozog tehát. Ami megismerhetetlen, arról viszont tényleg nem mondhatunk semmit. Mégis a korai Wittgensteinnek volna igaza? Minden attól függ, hogy mit értünk megismerésen. Ha éppen nem akarjuk feladni a megismerés hagyományos fogalmát, miszerint a megismerés eredménye igaz, azaz általános érvényű, „objektív” ismeret,²² akkor a gondolkodás tevékenységének csak egy nagyon is sajátos típusát tekinthetjük megismerésnek, nevezetesen azt, melynek eredménye meghatározott módszerekkel bárki által ellen-

²¹ *Vom Leben des Geistes*, 24. sk.

²² Hogy egyáltalában van-e ilyen, ez a kérdés az adott összefüggésben irreleváns. A tudomány (Wittgenstein: a természettudomány) ilyen ismeretekre törekszik, ha feladná ezt a törekvését, akkor megszűnne az lenni, ami.

őrizhető tudás. Hogy ezt a megismerő tevékenységet gondolkodásnak nevezzük-e egyáltalában, vagy éppen – hangsúlyozandó, hogy az emberi elme működése távolról sem merül ki ebben a nyilvánvalóan más céloknak alárendelt, instrumentum jellegű tevékenységben – szembeállítjuk a gondolkodással, az bizonyos összefüggésekben perdöntő lehet éppen gondolkodásunk karakterét illetően, de végső soron mégiscsak terminológiai kérdés. A lényeges az, hogy a gondolkodás nem merül ki a megismerésben, vagy, a másik megfogalmazás szerint, alapjában más, mint a megismerő tevékenység, így semmi köze sincsen a világról való tudáshoz, annak tudásához, „aminek esete fennáll”.²³ A gondolkodás tevékenységi köre sokkal szélesebb a megismerésénél. Ugyanakkor a gondolkodás szétfolyóbb, meghatározatlan és meghatározhatatlan, valamifajta utilitarisztikus értelemben nem vezet sehová; még csak azt sem állíthatjuk róla, hogy biztonságot nyújt, sok esetben éppen elbizonytalanít – s mindig *csakis az enyém*.

Kívánom persze, hogy mi bizonytalanok, Szókratész hívei, minél többen legyünk. Jóllehet azt az egyet szinte bizonyossággal tudni vélem: az emberek csakis azokra hallgatnak, akik a maguk megfontolásait az egyedül üdvözítő igazságként hirdetik.

²³ Wittgenstein: i. m. 1.

Tizedik mese

Amelyben az előző mesében már előbukkant fura figura, Ludwig Wittgenstein – akit a múlt században leginkább a filozófiát a tiszta racionalitás szellemében, tudományként művelni akarók, a Bécsi Kör, s nyomában a korai angolszászok tekintettek mesterüknek – folytat önmagával hangos párbeszédet. Meseit azok, akik korai főművét, a Logikai-filozófiai értekezést úgy igyekeztek érteni, hogy amiről nem lehet beszélni, arról tényleg hallgatni kell, márpedig mondani csak a természettudomány tételeit lehet, egyszóval a haladás-bitűek, akik civilizációnk, a modernitás varázstalanított szellemét (Max Weber) képviselik, s minden mást legszívesebben a lomtárba hajítanának, szinte illetlennek fogják tekinteni. Jómagam, amikor, remélem bű tolmácsaként e sajátos zseninek, továbbmesélem Önöknek az ő meséjét, a lehangosabban azt kiáltom bele ebbe a józan világba, hogy „Halljátok: a filozófiának csak költeni szabadna!” Ha-ha-ha, hallod-e Te Rudolf Carnap: a mester nem azt mondja, hogy a metafizika elfuserált költészet, azt mondja: A filozófiának csak költeni szabadna. Ellenszenves neki civilizációnk szelleme, nem érti céljait, még abban sem biztos, hogy vannak-e neki céljai – mégsem mond értékítéletet róla. Ahhoz – úgy gondolja – el kéne érnie olyan problémákat, melyek sosem kerültek az útjába, melyeket, ha valaki, hát Nietzsche „súrolt”. Nietzsche? Hová tette a mester az észet, az eszét?

Magyarul: *Észrevételek*. Németül: *Vermischte Bemerkungen*, angolul: *Culture and Value*, szóval cédulák. (De nem a *Cédulák!* – hogy zavart ne keltsek.) Kiadója, Georg Henrik von Wright azt írja róluk az Előszóban:

Wittgenstein kéziratos hagyatékában gyakoriak az olyan följegyzések, amelyek nem tartoznak közvetlenül a filozófiai művekhez, jóllehet elszórtan a filozófiai szövegek közt rejlenek. E följegyzések részben életrajzi tartalmúak, részben a filozófiai tevékenység természetéről szólnak, más részük megint általános kérdéseket érint, mint pl. a művészet vagy a vallás. Nem mindig lehet őket élesen elkülöníteni a filozófiai szövegektől, habár sokszor maga Wittgenstein utal az ilyen elkülönítésre.¹

Szóval ez meg az; nyilvánvaló, hogy filozófiai művé kerekíteni e feljegyzéseket nemcsak lehetetlen – bár, Isten tudja, fantázia kérdése az egész –, de nem is lenne ildomos. Mint-hogy Wittgenstein utalt rá: ezek, éppen ezek a megjegyzések nem tartoznak a filozófiai művekhez. Mindenesetre nem tartoznak azokhoz a művekhez, melyeknek szövegei között felbukkantak – jó néhányukat éppenséggel minden nehézség nélkül lehetne beilleszteni Wittgenstein második korszakának valamelyik művébe: azoknak laza szerkezete nem képezne akadályt. De hát Wittgenstein nem oda szánta őket. Hosszas töprengés után az észrevételek kiadója úgy döntött, hogy kihagyja közülük a személyes jellegűeket (bizonyára helyesen tette, a szerző nem hatalmazott

¹ Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*, ford. Kertész Imre, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995, 5. o.

fel senkit arra, hogy személyes problémáit a világ szeme elé tárja; én ennek ellenére sajnálom, hogy így történt), és hogy a nem személyes jellegű rövid feljegyzéseket nem rostálja meg, s nem rendezi el tematikusan, hanem kronologikus sorrendben teszi közzé őket.

Von Wright megjegyzi a következőket is:

Elkerülhetetlen, hogy az ilyen könyv, mint ez is, olyan olvasóknak is a kezébe kerüljön, akik nem ismerik Wittgenstein filozófiai munkásságát, és soha nem is fogják megismerni. Ez nem föltétlenül káros vagy haszontalan. Meggyőződésem azonban, hogy helyesen érteni és értékelni e följegyzéseket csakis Wittgenstein filozófiájának háttérével lehet, s úgy, hogy az e filozófia teljesebb megértését szolgálja. (6. sk.)

Ugyan nem teljesen világos a számomra, vajon mit ért von Wright azon, hogy az észrevételeket *helyesen érteni és értékelni*. Mégis, minthogy nem tekintem magamat a wittgensteini filozófia szakavatott értőjének, a feljegyzéseket értékelni nem akarom. Értékelni amúgy is talán csak Wittgenstein filozófiájának egészét lehetne, erre azonban nem vállalkozom, s különben sem hiszem, hogy az ilyesfajta tevékenység Wittgensteinnek ínyére lett volna. Különben az *Észrevételekről* mint *könyvről* Wittgenstein filozófiai munkásságának igen alapos ismeretében sem nagyon lehetne mást mondani, mint ilyeneket: „Mi minden nem érdekelt e Wittgensteint! És milyen hallatlanul okosakat tudott csak úgy belefirkálni filozófiai műveinek egy-egy paragrafusa közé (jelezve, hogy a dolog nem része a műnek)!” Aztán: „Nem mindent értek abból, amit ír, de végül is ezek sa-

ját magának szóló feljegyzések.” S ezzel még az alól is felmentem magam, hogy Wittgenstein filozófiai írásainak minden sorát értenem kelljen. Hiszen egy helyütt azt mondja:

Írásaim szinte mindig önmagammal folytatott párbeszéd. Dolgok, amelyeket négyszemközt elmondok magamnak. (112. o.)

Mit tegyek hát? (Ha már egyszer nem tűnik elegendőnek – inkább csak illendőnek – csak ennyit írni: „Emberek! Végre megjelentek magyarul is Wittgenstein *Észrevételei*. Kiadta az Atlantisz Könyvkiadó a Kísértések sorozatban, fordította nem akárki, hanem Kertész Imre, 126 oldal, ára 495,- Ft. Ha tehetitek, olvassátok őket. Hallatlanul érdekesek, egyikükön másikon – úgy hiszem – érdemes hosszan eltöprengeni.”) Felsoroljam azokat a főbb témaköröket, melyek köré egy időben von Wright is szerette volna csoportosítani a jegyzeteket? Ő különben az Előszóban találmra a „Zene”, „Építészet”, „Shakespeare”, „Életbölcseleti aforizmák” címszavakat sorolja fel. Hosszan gondolkodtam azon, ne emeljek-e ki közülük egyet-kettőt – egészen különböző karakterűeket –, s próbáljam azután megérteni, mit is gondolt róluk a filozófus. Kettő izgatott közülük a leginkább, az egyik a „Zsidó”, a másik meg maga a „Filozófus”. Már az is nagyon érdekes, hogy a katolikus neveltetésű félzsidó Wittgenstein, önmagát – itt legalábbis – egyértelműen zsidónak tekinti, filozófiájában meg zsidós vonásokat vél felfedezni. Ilyeneket mond:

Ha Renan a szemita fajok „bon sens précoce”-áról beszél (s e gondolat bennem is régóta felmerült már), akkor a *költőietlenség* ez, a közvetlenül a konkrétura törő. Ami a filozófiámat jellemzi. (14. o.)

A zsidó „zseni” legföljebb szent. A legnagyobb zsidó gondolkodó is legföljebb tehetséges. (Pl. én.)

Azt hiszem, van némi igazság abban, ha azt gondolom, hogy gondolkodásom csupán reprodukív. Sosem *fedeztem föl* valami új irányát, mozdulatát a gondolatnak, azt mindig valaki más szabta meg nekem. Mindössze nyomban szenvedélyesen megragadtam és felhasználtam a magam derítő- és tisztítóműhelyében. (32. o.)

A zsidó szellemre jellemző, hogy jobban érti valaki más művét, mint az, aki létrehozta. (33. o.)

Ami meg a filozófiához való viszonyát illeti, megvallom, nagy élvezettel olvasom megjegyzéseit. Pl.:

A filozófiai probléma megoldása mesebeli ajándékra hasonlít, mely varázslatosnak tűnik a varázskastélyban, s amikor odakint a napvilágnál megszemléljük, semmi, csak egy közönséges darab vas (vagy valami efféle). (22. o.)

Azt hiszem, összefoglalom a filozófiával kapcsolatos álláspontomat, ha ezt mondom: filozófiát csak *költeni* szabadna. (39. o.)

De most itt összeeskábálni egy elméletet arról, hogy milyenek is látja Wittgenstein a zsidót, vagy hogyan képzei el a filozófus feladatát – ezt mégsem érzem igazán értelmes feladatnak. Már csak azért sem, mert hol ilyenek, hol

olyannak látja, hol így képzeled el, hol meg úgy – ha látásának és képzeletének van is iránya.

Aztán végül is arra jutottam magammal, hogy röviden ismertetem-elemzem Wittgensteinnek a „Kultúrkritikával” kapcsolatos álláspontját. Amúgy is csupán egyetlen hosszabb, másfél oldalas összefüggő szöveget találunk az *Észrevételekben*, a *Philosophische Bemerkungen*hez írott Előszó egy korábbi fogalmazványát, az pedig éppen erről szól. Mindenekelőtt: Wittgenstein magától értetődően különbözteti meg egymástól a „civilizációt” és a „kultúrát”, a fogalmak tartalma nagyjából és egészében egybe is esik megszokott értelmezésünkkel, de, ami – nekem legalábbis úgy tűnik – nagyon is sajátos, hogy civilizációt és kultúrát mint két különféle történelmi állapotot különbözteti meg egymástól. Vannak kultúrák és vannak civilizációk. A mi mai (1930-at írunk) Európánk és Amerikánk egyfajta civilizáció, amelynek szelleme Wittgensteinnek idegen és ellenszenves. (Ez a szellem korunk iparában, építészetében, zenéjében, fasizmusában és szocializmusában nyilvánul meg.)

Civilizációnkat – mondja – a „haladás” szó jellemzi. A formája a haladás, s nem valamely tulajdonsága az, hogy halad. Tipikusan konstruáló civilizáció ez. Abban áll tevékenysége, hogy mind bonyolultabb struktúrát építsen fel. (16. o.)

Wittgenstein még egyszer megismétli:

...az európai civilizáció irányvonalát... rokonszenv nélkül szemlélem és megértés híján a céljai iránt, ha ugyan vannak céljai. (Uo.)

Hogy a civilizációkkal szemben a filozófus a kultúrákkal rokonszenvez, az ezek után magától értetődő.

A kultúra – írja –, akár egy nagy szervezet, mindenkinek, aki beletartozik, kijelöli a helyét, ahol azután az Egész szellemében munkálkodhat, és hatóerejét jogosan méri az Egész szellemében elért eredményein. A kultúrán kívüli korban azonban szétforgácsolódnak az erők, és az egyén energiáit ellentétes erők és súrlódási ellenállások emésztik föl. (15. o.)

Szép és pontos meghatározások, de a fogalomhasználat sajátossága sem fedheti el előlünk, hogy a gondolat nem eredeti. Egy-két eddig még nem említett mozzanat viszont nagyon is megfontolásra készíti az embert.

Először is: Wittgensteinnek sikerül úgy megfogalmaznia a civilizációkkal szembeni, a kultúra iránti vágyból fakadó ellenszenvét, hogy az ne váljék értékítéletté még az egészet illetően sem, de semmiképpen sem a benne tevékenykedő egyedekre vonatkozóan. Ellentétben a világtörténelem ítézésének pozíciójára törekvő filozófussal, Wittgenstein csakis a maga nevében beszél.

E civilizációnak a... szelleme a szerzőnek idegen és ellenszenves. *Ez nem értékítélet.* [Kiemelés tőlem – V. M.]
(Uo.)

S Wittgenstein pontosan megmagyarázza, hogy mit ért ezen:

Nem, mintha azt, ami ma építészetnek adja ki magát, építészetnek hinné, és nem, mintha nem a legnagyobb gyanakvást táplálná az iránt (anélkül, hogy értené a nyelvét), amit modern zenének hívnak, ámde a művészetek eltűnése nem igazolja a kor emberiségét sújtó ítéletet. Mert az eredeti és erős természetek a művészettől ma egyszerűen más területek, más dolgok felé fordulnak, és az egyén értéke kifejezést nyer valahogyan. Persze nem úgy, mint valamely nagy kultúra idején. (Uo.) ...egy kultúra eltűnése nem egyszersmind az emberi értékek, csupán ezen értékek kifejezőeszközeinek az eltűnését jelenti. (16. o.)

Másodsor: Jóllehet nem kultúrában, hanem civilizációban élünk, nem kizárt, hogy a civilizáció, ha csak utólag is, kultúrává váljon.

Egyszer talán még kultúra fakad ebből a civilizációból. Akkor megírják majd a 18., a 19., és a 20. század fölfedezéseinek valódi történetét, és ez a történet mélységesen érdekes lesz. (95. o.)

– mondja egy tizenhét évvel későbbi észrevétele. Ez annál is inkább lehetséges, mert harmadszor: mintha Wittgenstein úgy látná, hogy tulajdonképpen – valahol önmaga előtt is rejtve – ez a civilizáció eleve talán magában rejtette valamilyen kultúra lehetőségét, melyet azután – így gondolná? – mintegy nem sikerült kibontania. Hadd idézzem egy igen érdekes, jóllehet számomra kicsit azért homályosnak tűnő észrevételét:

Léteznek problémák, amelyekhez sosem érek el, amelyek sosem kerülnek az utamba, vagy kívül esnek a világon: a Nyugat gondolatvilágának olyan problémái, amelyekhez Beethoven (és részben talán Goethe is) eljutott és küzdött velük, de amelyeknek egyetlen filozófus sem került soha a közelébe (Nietzsche talán súrolta őket). És e problémák talán el is vesztek a nyugati filozófia számára, vagyis senki sem lesz, aki e kultúra elmúltát mint eposzt érezné át, aki tehát ezt megírhatná. Helyesebben éppen hogy nem is eposz ez immár, hacsak annak számára nem, aki kívülről szemléli, és Beethoven, előrelátóan, éppen ezt tette talán (mint Spengler valahol céloz rá). Mondhatnánk, a civilizációnak meg kell előlegeznie a maga epikusát. Ahogyan a saját halálunkról is legföljebb előzetes tudással bírhatunk csak, és csupán előzetes leírást adhatunk róla, s nem egyidejű tudósítást. Elmondható tehát: ha egy teljes kultúra eposzának leírásával akarsz találkozni, akkor azt e kultúra legnagyobbjainak a műveiben keresd, olyan időkben tehát, amikor e kultúra végét csupán *előrelát*ni lehetett, mert később már senki sincs, aki megírja. S így aztán nem csoda, ha mindez a sejtelem homályos nyelvén íródik, s csak igen kevesek számára érthetően. (19. o.)

Mintha itt Wittgenstein azt mondaná a sejtelem homályos nyelvén, hogy Beethoven, részben Goethe, érintőlegesen Nietzsche kultúrává alakíthatták volna ellenszenves civilizációnkat. Csakhogy... Csakhogy micsoda? De mindenképpen érdekes. Hogy a XIX. század első felében valami kisiklott, azt az utóbbi időkben sokan gondolták.

Hát kedves olvasó, mára ez talán elég is: egy csipetnyi ízelítő Wittgenstein észrevételeiből.

Tizenegyedik mese

Amelyben a Wittgenstein által szándékai ellenére megalapozott XX. századi angolszász filozófiai tradíció belüli felüti fejét maga az ördög. A kontinentális tradíció ördöge. A két tradíció az újkor kezdetén persze még megfért egymással, kiegészítette egymást. Gondoljunk csak arra, hogy milyen élénk volt a kapcsolat mondjuk Descartes és Hobbes között, vagy hogy Kant egész gondolkodásmódját meghatározta az, hogy együvé olvasta Hume-ot és Rousseau-t. Wittgenstein jön a kontinensről, s nem csak onnan jön, elmeséltetett már, milyen „kontinentálisan” is gondolkodik. A tradíció viszont, amely hozzákapcsolódik, jószerevével szóba sem áll már a kontinentális tradícióval. De aztán egyre-másra jönnek olyanok, akik az angolszász tradíció belüli matematikai észrendszerben való hitre éppúgy gyanakodva tekintenek, ahogy a XIX. század közepétől kezdve a legtöbb „kontinentális”. E gyanakvók legradikálisabbika Paul Feyerabend, aki még azt is ki meri mondani: a monopóliumra törő tudomány egyedülálló ésszerűségének és igazságának hirdetése nem más, mint igyekezet elfelejteni magunkkal elveszettségünket a világban. Pascal nyula. Létfeladás – mondaná Feyerabend, ha Heideggert, nem pedig Lakatost olvasná.

Ha nem a végezetül is a XX. század angolszász tradíciójának megalapozásává váló Bécsi Kör felől érkezik, hogy agresszív provokációival folyamatosan bosszantsa a filozófiát többnyire szolid-rationális tudományelméletre leszűkíteni

igyekvő kollégáit, akkor bizonyára nem keltett volna nagy feltűnést. Az a tradíció, amelynek Feyerabend, akkor is, ha alapjait kezdi ki, akkor is, ha megsemmisítő ítéletet mond róla – „...a Bécsi Kör eszméi egy új filozófiai primitivizmus szülötteinnek tűnnek... A tudományok haladásához a Bécsi Kör eszméi mivel sem járultak hozzá...”¹ –, élete végéig, eretnekként bár, de része maradt, a XX. században jószerevével már tudomást sem vesz a filozófia ún. kontinentális vonulatáról. A század második felében már mindenképpen ez a helyzet. Az angolszász vonulat – mintegy öntudatlan szándékossággal félreértve Wittgenstein *Tractatus*át – csakis arról szeretne beszélni, amiről beszélni lehet, még ha egyre inkább kénytelen is – kimondani nem, de – belátni, hogy reménytelen vállalkozásba kezdett. *A megismerésről magáról képtelenség a tudomány racionális módszereinek segítségével ellenőrizhető kijelentéseket tenni.* A kontinentális vonulat ezzel szemben, amely megpróbál hű maradni a filozófia tradicionális kérdésközeihez, sőt mi több, éppen a tradícióhoz való hűség jegyében kritikailag viszonyul a filozófiai tradíció bizonyos lényeges újkori elemeihez, s egyre inkább arra törekszik, hogy visszatérjen a filozófiát tudományként, minden tudományok alapjaként tekintő újkori beállítódás *mögé*, a kontinentális vonulat tehát az angolszász tradíció szemében csupán üres fecsegés, melyre egyetlen szót sem érdemes vesztegetni. Így hát, ha valaki a kontinentális vonulat részeként mondjuk olyanokat állít, hogy távolról sem magától értetődő az észlelt jelenségek

¹ Paul Feyerabend: *A módszer ellen*, ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás, Tarnóczy Gabriella, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2002, 231. o.

mögött lényegiségeket feltételezni, s azt gondolni, hogy az igazi tudás nem más mint ezeknek a jelenségek mögött rejtelkedő lényegeknél a feltárása; ha ez a valaki azt hangsúlyozza tehát, hogy az említett felfogás „mese”, melynek „igazságát” éppoly kevésbé tudjuk bizonyítani, mint az egyéb mesékét, mondjuk a mítoszokét; ennél fogva hitre építünk, ha e mesének megfelelően próbáljuk a megismerés feladatát felfogni és teljesíteni – Nietzsche állított ilyeneket *A bálványok alkonyában*, dióhéjban elmesélvén a metafizikai világfelfogás kialakulásának egyes lépéseit –, akkor a józan-racionalista tudományfilozófusnak a szeme sem rebben. Miért kellene neki egy őrült költő lázálmaina reagálnia? Amikor azonban ezt Feyerabend állítja, aki mégis csak a tudományból jön és állításait többnyire az ún. „egzakt” tudományokból vett, nagyon is jól értett és alaposan végiggondolt példákon illusztrálja, akkor az több, mint irritáló. Talán azért is, mert olyan *nyelvet* is használ – többnyire a tudományos diskurzus nyelvén fejezi ki magát –, amit a tudományelmélet művelői nagyon is jól értenek, s így állításait nem tolhatják el maguktól mint jelentés nélküli halandzsát, ahogy mondjuk a metafizika destrukcióját végrehajtani törekvő Heideggerrel tették. Azt hiszem, rendkívüli eset volt, amikor Carnap vette magának a fáradtságot és „kimutatta” Heidegger *Mi a metafizika?* című előadásának értelmetlenségét. Mit számít az, ha Heidegger ebben az előadásban azt mondja, hogy az arisztotelészi logika állításai csak a metafizikai gondolkodásmód számára feltétlenül érvényesek, hiszen a metafizika és a logika együtt születtek meg Arisztotelésznél? Heidegger állítása tökéletesen érdektelen, hiszen mi sem egyszerűbb, mint

kimutatni, hogy az előadás minden sora értelmetlen. Amikor azonban Feyerabend állítja azt, hogy „nincs egyetlen tudomány vagy más életforma sem, amely hasznavehető vagy haladó volna, és ugyanakkor a logika követelményeinek is megfelelne” (422. o.), az, belátom, a világnak a logika által leképezett egységes, racionális szerkezetét evidenciaként kezelő tudományfilozófus szemében – botrány.

Nem tudom, vajon Feyerabend tisztában volt-e vele, hogy az angolszász típusú tudományfilozófia diskurzusán belül, mindenekelőtt Thomas Kuhn és Polányi Mihály nyomdokain haladva, az ő gondolatainak a konzekvenciáit a lehető legradikálisabban végigvive, ő maga nem más mint a kontinentális tradíció trójai falova. Az Atlantisz Könyvkiadó által megjelentetett *A módszer ellen* című kötet, melyben az *Against Method* és a *Wider den Methodenzwang* valamennyi kiadásának szövege megtalálható, a kontinentális vonulat múlt századbéli szereplői közül jószerével csak Derrida nevét említi, őt is csak egyszer, s nem különösebb elismeréssel. Sem Nietzsche, sem Heidegger neve nem fordul elő a vaskos kötetben, s nem fordul elő a tudás problematikáját átfogóan vizsgáló kortársaké sem; hogy csak a számomra legfontosabbakról beszéljek, Michel Foucault-é vagy Hannah Arendté. Holott Feyerabend az ő gondolataikat is felhasználhatta volna elképzeléseinek alátámasztására. Nincsen itt helye annak, hogy e párhuzamokat részletezzem. Csak két példára szorítokozom. Egyesek szemében bizonyára bizarrnak tűnik, ha „az ember mint világképző lény” heideggeri gondolatával állítom párhuzamba Feyerabend következő mondatait:

Ha nem akarjuk azt föltételezni, hogy [az inkommenturábilis elméletek] nem foglalkoznak semmivel sem, akkor el kell ismernünk, hogy különböző világokról szólnak. [...] [A]z egyetemes elvek változásának az egész világ megváltozása jár a nyomában. (455. sk.)

Holott vitathatatlan, hogy e két, nyelvhasználatukat illetően egy lapon nem említhető szerző végső soron ugyanarról beszél. Vagy gondoljunk csak arra a hasonlóságra, amely a *The Life of the Mind*ban kifejtett az „igazságot” célzó megismerés és az „értelemadást” célzó gondolkodás arendi különbségtétele és Feyerabendnek azon belátása között áll fenn, hogy amennyiben ragaszkodunk „nem túl okos, de nem is túl ostoba közönséges emberi életünk”-höz, „megáldottan a szerelem, gyász, rokonszenv képességével”, amennyiben jobbnak tartjuk az olyan világot, „amelyben még értik a költőket és dalaikat”, szemben az-
zal, „amelyikben már semmi értelem sem facsarható ki az ilyesfajta beszédből”, akkor „óvakodnunk kell a tisztán kognitív nyelvek bevezetésétől”. (142. o.)

Feyerabend „ismeretelméleti anarchista”, amennyiben azt állítja, hogy a tudomány nagyjai soha nem ragaszkodtak semmifajta egységes tudományt – lássuk be, nincs is ilyen, mondogatja unos-untalan – konstituáló egységes racionális alapelvhez.

Aki a történelem nyújtotta gazdag anyaghoz fordul – mondja –, és nem tökéltel el, hogy megtizedeli, csak hogy ezzel kielégítse alantas ösztöneit, mármint kétségbeesett vágyát a világosság, precízió, „objektivitás”, „igazság” kínálta szellemi biztonságra, az belátja, hogy

egyetlenegy alaptétel van, amely *minden* körülmények között és az emberi fejlődés *minden* stádiumában képviselhető. Az az alaptétel, amely úgy szól: *bármí megteszi*. (471. o.)

Pusztá mese tehát, hogy a tudomány az egyéb világképző beállítódásokkal ellentétben a tiszta racionalitást képviselné. De ez az *anything goes*, amit Feyerabend az újat teremtő tudományok szempontjából az egyedül lehetséges magatartásnak tekint, nála pusztá *leírása* annak, ahogyan a tudomány működik, nem pedig *a* kívánatos világviszonyulás. Semmi baj nincsen a tudománnyal és a reá jellemző magatartásmóddal, ha nem tesz szert egy olyan fajta szupremáciára, amely minden más viszonyulásmódot mint irracionálisat elvet és megsemmisíteni törekszik. Miklós Tamás, a kötetet záró, Feyerabend munkásságát ismertető, *A módszer ellen* érvrendszerében középponti helyet betöltő Galilei-per elemzésének igen érdekes és terjedelmes fejezetet szentelő tanulmányát lényegében azzal zárja, hogy megállapítja: Feyerabend Popperen, Lakatoson, Polányin és Kuhnon, de Wittgensteinen is túllépve bejelentette a racionális-tudományos gondolkodás védvonalainak végleges feladását.

Immár senki, semmi sem állta el a megismerésnek azt a bizonyos utolsó, legbelső ajtaját, amely a semmire nyílt. (641. o.)

Feyerabend filozófiájában nem virrad meg soha. (642. o.)

Ezeket az állításait mintegy illusztrálja Feyerabendnek Hans Peter Duerr kiadásában megjelent posztumusz kötetéből (*Briefe an einen Freund*) való idézettel:

Értelme ennek a bolond életnek nincsen, s ilyen látszólag megkonstruálni csak akkor tudunk, ha rengeteg új ostobaságot fűzünk a régiekhez. Minden, amit tehetünk, hogy meséket mondunk, hogy ezzel magunkat és másokat ideig-óráig elszórakoztassunk. Néha egy-két napig hiszünk ezekben a mesékben, mint ahogy a színész belefeledkezik szerepébe, de sohasem annyira, hogy azt higgyük, a „valóságra” találtunk. (Uo.)

Hogy a világ e levél papírra vetésének pillanatában sötétnek tűnt-e Feyerabend számára, azt persze nem tudhatom. Az a meggyőződése azonban, hogy az objektív valóság kímérra, hogy minden viszonyulásunk a semmiből teremti meg a maga világát, s ebben a tudomány sem kivétel, bármit gondoljanak is a tudomány aktorai, továbbá, hogy az objektivitásba és abba a lehetőségbe vetett hit, hogy ezt az objektivitást többé-kevésbé hűen le is tudjuk képezni, a Bécsi Kör ihlette tudományfilozófusoknak ez a hite a szellemi biztonság iránti leküzdhetetlen vágyunkból fakad (a Semmire nyíló hetedik ajtón szerzőnk itt is Nietzschevel és Heideggerrel együtt kopogtat), a legkevésbé sem jelenti, hogy Feyerabend, aki a tudományban módszertanilag mindent lehetségesnek tekint, az emberi életet illetően mindent egyenértékűnek és mindent megengedettnek tartana. S főleg azt nem gondolja, hogy a tudomány mint a racionális megismerés letéteményese lenne az egyedül iga-

zán az emberhez méltó viláértelmezés. (Az ember nem csak „eszés állat” – megint Heidegger.) Sőt, nagyon is veszélyesnek tekinti egyeduralmát.

A tudomány csak *egyike* annak a számtalan eszköznek, amelyet az ember kiötlött, hogy bánni tudjon környezetével. Nem az egyetlen eszköz, nem is tévedhetetlen, ellenben túl nagy hatalomra tett szert, túl toladó és túl veszélyes lett, hogysem szabadjára engedhetnénk. (365. o.)

Veszélyes, mert azt, hogy hogyan éljünk, hogy mit tegyünk és mit ne tegyünk, semmiféle objektivitásra törvő tudomány nem mondhatja meg nekünk. A tudomány egyeduralma a nihilizmus győzelmé. „Alantas ösztöneink”: félelmeink; az elveszettség érzése, ami megragad bennünket, ha a világegyetem végtelenségébe tekintünk. Pascal, és nyomában Nietzsche fogalmazták meg ezt talán a legplasztikusabban. Kielégíteni ezeket az „alantas” ösztöneinket: feltárni azt, ami állítólag képes orientálni bennünket, a valóság törvényeit. Hogy azután is, hogy Istent megöltük, legyen valami, ami leveszi vállunkról a felelősség terhét.

A tudományos eredmények és a tudományos étosz (már ha egyáltalán létezik ilyesmi) túlon túl gyöngé alapzatnak minősülnek, hogysem tartalmas életet építhetnénk rájuk. (277. o.)

A káosztól való rettegés: az olyan egyszerű szabályok és dogmák vágya, melyeket elfogadhatnánk anélkül, hogy folyton eltűnődni kényszerülnénk. (Lásd 313. sk.) „...[M]intha

csak képtelenek volnának elviselni a gondolatot, hogy maguknak kell felelniük a tetteikért...” (314. o.) (Bizonyára azért is tekinti alantásnak ezeket az ösztöneinket, mert a felelősségtől való menekülést reprezentálják.)

Feyerabend, jöllehet többször is nekirugaszkodik a feladatnak, hogy megértse, miért is fenyegeti kultúránkat az embert a maga létében orientálni nem képes tudomány egyeduralma, úgy tűnik, nem talál választ erre a kérdésre. Megítélésem szerint összefügg ez azzal, hogy nagy igyekezetében, hogy kimutassa: nincsen „világosan megfogalmazható különbség mítoszok és tudományos elméletek között” (475. o.), megfelelnek arról, hogy a tudomány világgépítő törekvésének van egy nagyon is markáns megkülönböztető jegye. Nem véletlenül, hanem szükségképpen nem segíti az egyént tájékozódni a világban, mert világgépítő törekvésének már egy meghatározott, az emberre vonatkozó tájékozódás az előfeltevése: arra az előfeltevésre épül, hogy az ember – nem az egyén, hanem az Ember – a létező urává kell legyen, akár az egyén feláldozása árán is. A Galilei törekvéseihez filozófiai megalapozást teremtő Descartes fogalmazta ezt meg a legpregnánsabban, amikor arról beszélt, hogy a természet megismerése által az ember annak urává és birtokosává lesz. Az újkori európai embernek ez a beállítódása mindaddig nem vezetett a nihilizmus tendenciájának kibontakozásához, amíg az ember a világot Isten parancsának megfelelően, mintegy Isten megbízásából, az Ő dicsőségére akarta maga alá gyűrni. Feyerabend maga is látja Bellarmino „igazságát” a Galileiével szemben. „Az egyház jó nyomon haladt” – mondja. (279. o.) Amit Feyerabend, azt hiszem, nem lát, az a késői Nietzsche igazsága, vagy legalábbis valami olyan

belátás, amely a késői Nietzsche gondolataiban bizonyosan bennerejlik. Ez a belátás a lényeket tekintve felülbírálja mind Galilei, mind Bellarmino igazságát: az európai zsidó–keresztény kultúra embere, szemben például a keleti magaskultúrák emberével, nem a saját felelősségére, nem a saját szuverenitása jogán, hanem az isteni jutalom, a megváltás reményében és az isteni büntetéstől való félelmében akarhatott csak a természet urává és birtokosává lenni. Az Egy Isten, aki előtt az embernek más istenei nem lehetnek, aki cserébe viszont minden egyes egyén gondját viseli, csakis ő nyújthatta az embernek azt a magabiztosságot, hogy egyáltalában elképzelhesse: a létező urává lehet. Ez a magabiztos meggyőződése szükségképpen elvezetett aztán oda, hogy – ahogy Jacques Monod mondja a Feyerabend által idézett *Chance and Necessity* című könyvében – „[f]elbontotta az embert és a természetet összekötő ősi animista frigyét” (278. o.), s megölvén Istent, letaszítván őt a trónjáról, önmagát tette meg a mindenség urává. Ennek a tendenciának a megtestesülése a tudomány minden másnemű világgépzést, minden más kultúrát megsemmisíteni törekvő beállítódása, amely végezetül az embert is saját céljainak szolgájjává teszi. *Így vagyunk ma*, s ezen egyelőre sem az olyan jámbor javaslatok, mint a Feyerabendé, hogy ugyanis, ahogy valaha az államot és egyházat, válasszuk el most a tudományt is az államtól, sem az antiglobalisták hőbörgése nem látszik segíthetni.

Tizenkettedik mese

Amelynek hőse, Jan Patočka, a történetfilozófia örökségével küszködik. „Eretnek esszéi”-ben arról mesél, hogy az ember távolról sem szükségképpen történelmi lény. A történelemelőtti, a történelmen kívüli társadalmak embere nem kérdezett rá a lét értelmére, mert adottnak vette azt: az emberi élet értelme az élet maga, az emberi társadalom célja nem más, mint a fennmaradás. Az ember akkor lett történelmivé, amikor a magától értetődő emberi létezését, s e létezését biztosító-fenntartó istenekről szóló elbeszélést, a mítoszt, a polisz és a filozófia váltotta fel: amikor az elfogadás helyére a rákérdezés lépett. Csakhogy a kérdésre adott válasz ugyancsak hamar a metafizika teleologikus történelemszemléletébe torkollott, melynek legpregnánsabb megvalósulása a kockázatmentes keresztény üdvtörténet. Holott a történelem igazi szépsége a kockázatban rejlik. Majd látjuk, ebben Patočka sem mindig következetes.

Jan Patočka a hetvenes évek illegális szemináriumain kifejtett elgondolásait a történelem filozófiájáról szóló „eretnek esszék”-ben fogalmazta meg. Nem fejtette ki, hogy miért tekinti történetfilozófiai gondolatait *eretnek* gondolatoknak. Úgy gondolhatta, hogy elgondolásai szembenállnak valamifajta elfogadott dogmákkal. De esszéinek illetően megnevezése bizonyára nem az akkor hivatalosan kötelező pártállami dogmákkal, a marxista történetfilozófiával való szembenállására utalnak. Patočka a történelem

marxista magyarázatát, a hivatalos ideológiát ugyanis soha nem fogadta el. Nem volt tehát eretnek marxista. Gondolatai mégis valóban eretnek gondolatok, mert *eltérnek az európai újkor konszenzuális hitétől*, miszerint az ember éppen abban különbözik az állattól, hogy történeti lény. Az újkori európai embernek ehhez az alapjában véve a kereszténység meghatározta alaphitéhez képest másodlagosnak tűnő különbség azután, hogy vajon ez a történelmi mozgás üdvtörténet, az emberi nem öntökéletesedése-e vagy éppenséggel folyamatos hanyatlás, hogy a történelem *a jót* avagy *a rosszat* valósítja-e meg, hogy az emberiség a megváltás vagy éppen a kárhozat felé halad.

Patočka úgy véli: az európai ember létezésének történetisége az emberi létezés *kivételes formája*. Az összes többi társadalmak vagy történelem nélküliek, vagy történelemelőttiek. S még ez a kivételes létforma, az európai ember történelmi létformája sem valamiféle meghatározott irányba mutató mozgás. A történelmi létezésnek sincsen semmiféle „invariáns tipikája”, ahogyan azt a Patočka gondolkodására elsőként döntő hatást gyakorló Edmund Husserl feltételezte. Még a történelmi ember létformáiban sincsen semmi szükségképpen közös. Igaz ugyan, hogy az emberi élet hétköznapijai, a mindennapi élet számos hasonló vonást mutat fel a legkülönbélebb társadalmakban és így az európai társadalomtörténet legkülönbélebb korszakaiban is. A mindennapoknak bizonyára megvan a maga „invariáns tipikája”. Csakhogy az „átlagos mindennapiságnak”, hogy most Patočka másik mesterének, Martin Heideggernek a kifejezését használjam, semmi köze sincs a történelemhez. *A történelem: kiemelkedés az átlagos mindennapiságból*, melyben az ember csupán a puszta életet repro-

dukálja, történjék ez a reprodukció a történelem nélküli ember többnyire igen szűkös viszonyai között, vagy akár a modern jóléti társadalom emberének materiális gazdagsága közepette. Az ember nem attól történeti lény, amikor éppen az, hogy egyre bonyolultabb munkamegosztás kerekei között egyre kisebb energiárfordítással egyre magasabb szinten elégíti ki alapvető létezési szükségleteit. Az ember történetisége Patočka szerint abban áll, vagy, ha tetszik, azáltal jön létre, hogy az ember *rákérdez* a létezésnek arra a primitív értelmére, melyet a történelem nélküli, de még a történelemelőtti társadalmak embere is minden további nélkül elfogad: hogy ugyanis az élet értelme az élet maga, az emberi társadalom célja nem más mint a fennmaradás.

Patočka történelemértelmezése Hannah Arendt gondolataihoz kapcsolódik, melyeket Arendt a görög pólisz értelméhez kapcsolja, melyet a görög póliszt két dolog konstituálta: a *rákérdezés* a dolgok, az emberi létezés quasi természetadta értelmére, azaz a *filozófia*, mely a magától értetődő emberi létezés, s e létezés biztosító-fenntartó istenek történeteit elbeszélő *mítoszt váltotta fel*, *elfogadás helyett rákérdezés* tehát; valamint a filozófiától elválaszthatatlan *nyilvánosság*, a szabad polgárok politikai világa, mely különvált a háztól-otthonától, a háztartástól, az oikosztól; tehát a *kezdeményezés a fenntartással szemben*.

A történelem nélküli ember világa oikosz, háztartás. Az ember tevékenysége, a munka kizárólag e tevékenység feltételeinek újratermelését szolgálja. Ez az élet, hangsúlyozza Patočka, nem értelem nélküli: a történelem nélküli ember elfogadja, hogy az élet értelme az élet és feltételeinek újratermelése. Ebben az értelemben a történelemelőtti, már írásbeliséggel rendelkező magaskultúrák sem

lépték túl egyfajta monumentális háztartás kereteit. Az élet bennük is önmagáért volt, még ha ennek az állításnak e kultúrák művészete ellentmondani látszik is. Mert csak látszik. Ez a művészet ugyanis nem mutatott túl a pusztá életen: életimmanens célja volt, nevezetesen az élet feltételeinek biztosítása. Elfogadjuk vagy sem, a – Patočka értelmezése szerint történelemelőtti – magaskultúrák gondolkodásának és művészetének illetően értelmezését, azzal mindenképpen nehéz lenne vitába szállni, hogy a görögséggel kezdődő európai kultúrán kívül egyetlen olyan kultúra sem létezett, mely ne önmaga változatlan formában való fenntartására törekedett volna, mely ne tartotta volna *természetesnek* önmagát, amely tehát még-meg-nem-valósult, megvalósítandó, a fennállót transzcendáló célokat tűzött volna ki maga elé.

Az elfogadott értelem megrendülése: ezzel kezdődik Patočka szerint a *történelem*. A kezdetre természetesen nem lehet rákérdezni. Egy állapot vagy mozgás, melyet a megelőző állapot belső ellentmondásaiból vezetünk le, melynek az okát, még ha sikertelenül is, de jó okkal kutatjuk, nem kezdet, hanem válasz-folytatás. Az ember történetivé válásának okaira nem lehet rákérdezni tehát. Patočka is így gondolja; az esszék többségében nem is tesz tehát semmiféle kísérletet arra, hogy a pólisz létrejöttének okait kutassa, hogy rákérdessen, vajon miért is rendül meg az emberben a pólisz korszakát megelőzően a létezésnek a korábbi korszakok embere által minden további nélkül elfogadott egyszerű értelme. Egyedül az 5. esszé, amely a „Hanyatló-e a műszaki civilizáció, és ha igen, miért?” címet viseli, képvisel eltérő álláspontot. Itt Patočka a következőket írja:

A történelem mint a hanyatlásból való felemelkedés jön létre, mint annak megértése, hogy az élet ez ideig hanyatlásban való életet jelentett, és hogy létezik, léteznek más életlehetőségek is, mint egyrészt a robot, hogy nyomorúságunkban, hiányunkban tele legyen a hasunk – ezen az emberi technika enyhíteni tud –, mint másrészt a magán- és közélet orgiasztikus pillanatai, a szexualitás és kultusz. A görög polisz, eposz, tragédia és filozófia ugyanannak a lendületnek, a hanyatlásból való felemelkedésnek a különféle megnyilvánulásai.¹

Mint láthatjuk, Patočka itt okokat keres. Nem egyszerűen az ember történelmivé válásának okait. A történelmivé válás magyarázata egyben az emberi létezésnek is egy sajátos magyarázatát jelenti vagy éppen feltételezi, mely a létezésnek a metafizikai gondolkodásra jellemző dualisztikus sémájára épül. Különbséget tesz ugyanis a létezés igazi és nem-igazi formái között. Az emberi létezés igazi formája az ember valamifajta küldetésének elfogadásában rejlik.

Az ember nem létezhet az emberen kívüli valóság *magától értetődőségében* – mondja az 5. esszében –, *tennie, viselnie* kell életét, „késznek” kell rá lennie, „szembesülnie kell vele”.²

¹ Jan Patočka: „Hanyatló-e a műszaki civilizáció, és ha igen, miért?”, ford. Kiss Szemán Róbert, in uő: *Mi a cseb? Esszék és tanulmányok*, Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996, 335. o.

² Uo. 331. o.

Nem kell hozzá különösebben éles szem, nem kell hozzá különösebben vajt fül, hogy észrevegyük, ez az álláspont gyökeresen eltér mondjuk a „Prehisztorikus elmékedések” címet viselő 1. eretnek esszé álláspontjától, ahol Patočka többek között így ír:

A problémává még nem tett világ egy adott – szerény, ám megbízható – értelem világa. Értelemmel bír, vagyis érthető: léteznek benne hatalmak, démonok, istenek, akik az emberek felett uralkodnak, és döntenek róluk. Középpontjában nem az ember áll, nem róla van benne szó. Az ember helyét valami magasabbrendű szabja meg, de ez a hely az övé és elégedett vele. [...] [A]miben mi bizonytalanok vagyunk, azt a természeti népek fenntartás nélkül elfogadják, mintha a válaszok tudatában lennének, mielőtt még a kérdések megfogalmazódtak volna. Mintha tudnák, hogy az élet érthető, érdemes érte élni, s hogy mindez magától értetődő.³

Egyszer: *„Mintha tudnák, hogy az élet érthető, érdemes érte élni, s hogy mindez magától értetődő.”*

Másodszor: *„Az ember nem létezhets az emberen kívüli valóság magától értetődőségében.”*

Honnan, miért a száznyolcvan fokos fordulat – nem tudom, nem is hiszem, hogy érdemes lenne kutatni. Hangsúlyozni csak egyet szeretnék: Patočka, amikor a történelmet hirtelen felemelkedésként, a hanyatlásból való kiemelkedésként értelmezi, nem eretnek az európai konszenzussal

³ „Prehisztorikus elmékedések”, ford. Németh István, in *Mi a cseh?*, 263. o.

szemben. Hanyatlás és felemelkedés, hanyatlástörténet és üdvtörténet, kárhozat és felemelkedés, ezek az európai dogma duális kategóriái. Elfogadni az emberi létezést minden széttépettségünkkel egyetemben is – ez az a más, ami Patočka eretnokségét jellemzi. Az vesse rá az első követ, aki az emberi létezés legsötétebb pillanataiban is konzekvensen és rendületlenül képes rábólintani az életre, mint amit élni érdemes – önmagáért.

Vajon képes-e még Patočka az 5. esszé álláspontjáról is, melyben mindennapiság és a mindennapiságból való pusztán eksztatikus-orgiasztikus kiemelkedés egymásnak feszülő széttépettségét hanyatlásként, a történelmet viszont a hanyatlásból való kiemelkedésként értelmezi, a görögséggel kezdődő – európai – történelmet ugyanúgy értelmezni, ahogy a többi esszében? Amikor a metafizika álláspontjára helyezkedvén az emberi létezést igazira és nem igazira osztja fel, megfosztja magát attól a lehetőségtől, ami számomra eretnek történetfilozófiájának legvonzóbb mozzanata, hogy a történelmet kockázatként, az emberi létezést valamifajta sokszor sikerrel kecsegtető, ámde számtalanszor csúfos bukással is fenyegető kalandként láttassa. Mi a különbség? – kérdezhetné valaki. Nem felemelkedés-e a siker, nem hanyatlás-e a bukás? Nem. A dogmatikus történetfilozófiákra jellemző felemelkedés és hanyatlás, üdv és hanyatlás, (földi) megváltás és (földi) kárhozat dualizmusai valamifajta külső szemlélő, az elvont igazságot megtestesítő valamifajta istenség, Isten, akár maga a be nem vallottan istenségként értelmezett ÉSZt megvalósító TÖRTÉNELEM szemszögéből értelmezettek. A görög filozófiában, a keresztény hitben, a felvilágosodás ész-vallásában az emberi létezés immanens telosza bontakozik ki. A koc-

kázat ezzel szemben, ha öntudatlanul is, ha többnyire nem választottan is, *magának a történelmi embernek a kockázata*. Az ember sikeres, ha olyan világot teremtett magának, melyben otthonra talált, s megbukott, ha otthontalanná vált, tekintse bár a történetfilozófus éppenséggel a sikert hanyatlásnak, a bukást meg felemelkedésnek – ami azért persze csak ritkán fordul elő.

Patočka eretnek esszéiben számomra az az igazán vonzó, hogy a legszörnyűbb sötétség pillanataiban is *gyönyörködik ebben a nagyon is kockázatos vállalkozásban*. Hallgassák meg, kérem, Patočka 3. esszéjének – „Van-e a történelemnek értelme?” címet viseli – egy passzusát, melyben a történelem dicséretét zengi:

A történelmi korban... az emberiség nem kerül meg a problematikumot, ellenkezőleg, provokálja, mert azt várja tőle, hogy az értelmes élet nagyobb mélységeibe viszi, mint ahová a történelemelőtti emberiség eljutott. Az államban, a poliszban, a politikai életben kiépíti az autonóm, tisztára emberi értelmesség terét, a kölcsönös elismerés értelmességét egy olyan hatókörben, mely minden résztvevő számára egyforma jelentéssel bír, és nem korlátozódik a pusztá fizikai élet fenntartására, hanem olyan élet sarjad ki belőle, mely önmagát meghaladja a tetteknek a közösség által biztosított emlékezetében. Ez az élet sok szempontból kockázatosabb és veszélyesebb, mint a történelemelőtti emberiség meghúzó-dása a tenyésző szerénységben. Ugyanígy kockázatosabb a kifejezetten kérdező keresés – vagyis a filozófia –, mint a homályos találgatás – vagyis a mítosz. Kockázatosabb, mert a cselekvés egyúttal kezdeményezés is, amelyet ab-

ban a pillanatban, amikor kifejezetten megragadta, máris feladni kénytelen – különböző nézetek határtalan küzdőterére jutva, ahol az eredeti szándékok előre nem sejthető és nem látható formát öltenek. Kockázatosabb, mert mind az egyéni, mind a társadalmi életet az értelem változásának szférájába vonja, ahol egész szerkezete – azaz értelme – átalakul. De éppen ezt jelenti a történelem.⁴

*Hol a kockázat? Miben rejlik a kockázat? Mint mindenfajta vállalkozás esetében, a vállalkozás lehetséges kudarcában, a vállalkozás esetleges bukásában. Mikor vall kudarcot, mikor bukik a vállalkozás? Ha nem éri el célját. Ha nem válik képessé a történelem nélküli és történelemelőtti élet szűkös értelmét, a megrendült-megrendített, a többé már el nem fogadott, az oikoszra, a háztartásszerűre, a pusztán önfenntartóra jellemző értelmet valami, a pusztá élet-reprodukción *transzcendáló*, jóllehet nem örökérvényű értelemmel helyettesíteni, akkor megfosztja a létezést mindenfajta értelemtől. *Ha nem egy magasabb értelembe, hanem az értelmetlenségbe torkollik.* A legigazibb kockázat azonban abban rejlik, hogy az egyszer már történelmivé vált ember egyszer s mindenkorra képtelenné lesz a háztartás szűkös értelméhez visszatérni. Hogy a háztartást transzcendáló cél híján akkor is otthontalannak érzi magát, ha háztartása többé semmi kívánnivalót nem hagy maga után, ha rálelt a bőség kosarára, melyből netán mindenki egyaránt vehet.*

⁴ „Van-e a történelemnek értelme?”, ford. Németh István, in *Mi a csebz?*, 303. o.

A kockázat a nihilizmus eluralkodása, az élet bármifajta értelmének elvesztése. Az elfogadott értelem helyén – a semmi.

Nietzsche, s nyomában Heidegger is, korunkat a nihilizmus korának nevezte. Olyan kornak, melyben az ember a tudomány segítségével birtokába veszi ugyan környezetét, s ennek megfelelően úgy gondolja, hogy egyre inkább képes a descartes-i programot megvalósítani, azaz a természet urává és birtokosává válni, csakahogy egyre kevésbé képes e programot értelmesnek tekinteni. Nem is érti már a lét értelmére vonatkozó kérdést. A lét, mint Heidegger mondotta „a zabolátlan technika és a normálember talajtalan megszervezésének... reménytelen őrjöngésévé”⁵ vált. Az értelemadás mesterséges akarásából született totalitarizmusok csupán legkiélezettebb megnyilvánulásai ennek.

Patočka borúlátó. Úgy véli ugyanis, hogy az abszolút értelem helyét nem tölthetik be részleges, relatív értelemek. Szerinte Nietzsche ebben látta ugyanis a nihilizmus meghaladásának lehetőségét:

Az élet a maga gyakorlati folyásában... nem támaszkodhat az értelmetlenre alapozott relatív értelemre – mondja –: a relatív értelem az értelmetlennek sohasem képes értelmet adni, mivel a relatív értelmet mindig magával rántja az alapjául szolgáló értelmetlen. A nihilizmus közepette, a teljesség értelmetlenségének tudatával igazi élet nem, vagy pedig csak illúzió árán lehetséges.⁶

⁵ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Ikon, Budapest, é. n., 19. o.

⁶ Patočka: uo. 299. sk.

Nem hiszem, hogy Nietzsche ily módon tekintette volna meghaladhatónak a nihilizmust. Nem hiszem, hogy

[a] helyzet megoldásának kulcsa Nietzsche szerint a világot értelmetlennek mondó, s a teremtő életre hivatkozó nihilizmus, mely képes a világot, a partikuláris létezőt olybá szervezni, hogy *relatív* értelmet nyerjen.⁷

Nietzsche a nihilizmust nem az abszolút igazságként akart értelemmel állítja szembe. Nietzsche szemében a nihilizmus éppen az abszolút igazságban való hit és annak akarása, az európai metafizika önhitt magabiztossága. A létezést a maga értelmétől éppenséggel az a meggyőződés fosztja meg, mely szerint a létezés egészének törvényeit feltáró tudomány megismeri „az igazságot”. Fel kell tennünk a kérdést, így Nietzsche, hogy

„mit jelent az igazság akarása?” [...]

Semmi kétség: az igazság akarásának emez öntudatosodása folytán a morál most fokozatosan *elpusztul*: száz felvonásos nagy színjáték veszi ily módon kezdetét, a legfélelmetesebb, a legtöbb kérdést felvető, s talán legtöbb reményt hozó színjáték...⁸

⁷ Uo. 299. o.

⁸ Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájáboz*, Harmadik értekezés, 27., ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998.

Patočka, egybehangzón a késői Heideggerrel, úgy véli talán, hogy a nihilizmus ellen az ember nem tehet mást, minthogy megnyitja magát az eseményre, amely által, amelyben visszanyerheti az egész abszolút értelmét, legyen bár az csupán illúzió is. Ez azonban csupán *bit* vagy *remény*. Nietzsche viszont lát olyan megoldást is, amely nem pusztán a hitre vagy reményre épít, sőt, mindenfajta hit és remény feladását jelenti. Ez a nietzschei megoldás épphogy nem a relatív értelem keresése az abszolút értelmetlenség közepette, ahogyan Patočka látja. A nietzschei megoldás valami nagyon egyszerű, jóllehet szinte végtelen erőfeszítést követel meg: nem más mint az *igen-mondás az életre*.

Igen-mondás az életre, még ennek legidegenebb, legkevényebb gondolatai-bajai közepette is; akarása az életnek legmagasabb rendű alakjainak *áldozat-mivoltában* is a saját kimeríthetetlenségünknek örvendő. [...] *Nem* arról van szó..., hogy a borzadástól és az együtt-szenvedéstől szabaduljunk, *nem* arról, hogy valami veszélyes indulati aktus révén, e vehemens kicsapódásban megtisztuljunk...: hanem arról, hogy a borzadáson és az együtt-szenvedésen túl magunk legyünk *maga a létrejövés* gyönyöre – az a gyönyör, mely még a megsemmisülését, ennek gyönyörét is képes magában hordozni...⁹

⁹ Friedrich Nietzsche: „Bálványok alkonya avagy milyen is a kalapácsos filozófia”, 34., ford. Tandori Dezső, *Ex-Symposion*, Különszám, 1994.

Patočka visszariadt Nietzsche tragikus-kalapácsos filozófiájától, jóllehet történelem-értelmezése, a történelem kockázatként való értelmezése ennek elfogadása felé mutat. Életében, életével és halálával mégis ezt a fajta életfilozófiát demonstrálta.

Tizenharmadik mese

Amelyben már eddig is jelentős szerepet játszó hőseink, sőt, magát a főszerepet játszó hősiünk mellett színrelép valaki, aki a filozófiától másfajta igazságot, az esemény igazságának megtapasztalását várja. De nem valamiféle a maga egyetemességében vett emberi tapasztalatét – ennek létezésében sem hisz –, hanem annak az individuális tapasztalatnak megtapasztalását, amely az emberi egyed saját egyedülálló lényének rejtvényét fejtí meg. S itt döntő az, hogy ehhez a lényhez teste is hozzátartozik: ne redukáljuk többé az ember „lényegét” a mindenkiben közös szellemre, az észre. Van persze olyan kultúra – itt a mese még csak utal erre –, amelynek aszketizmusa nem öncsonkító. De ez nem a Napnyugat metafizikus kultúrája. Az új filozófia viszont Napnyugaton is kezd másként gondolkodni és másként látni. Michel Foucault határozott léptekkel indult el e másként gondolkodás és másként látás útján.

Már megint Nietzsche! Újabban mindig csak Nietzsche! Mit keresnek az ilyen furcsa szerzetek, Nietzsche maga is, s egyéb, magukat filozófusoknak nevező még gyanúsabbak a tudomány felszentelt csarnokában? Nietzsche, aki olyanokat beszél, hogy a tudomány emberei, ezen állítólag

„szabad, *nagyon is szabad* szellemek” [esetében] [...] [k]orántsem szabad szellemekkel van dolgunk: *ugyanis hisznek még az igazságban...*,¹

aztán Michel Foucault – mert róla is szó lesz –, aki szerint

az ember azt gyaníthatja [tudós, aki valamit gyanít, s máris fecseg róla, mielőtt még gyanúját bizonyította volna – *V. M.*], hogy létezik civilizációnkban az igazságnak egy egész technológiája, amelyet a tudományos gyakorlat lépésről lépésre kétségbevont, elfedett és elűzött. Itt az igazság nem ahhoz a rendhez tartozik, ami van, hanem annak a rendjébe, ami megtörténik: az igazság esemény. Olyasvalami, amit nem feljegyzünk, hanem felbresztünk: az apofantika eredménye.²

S hogy értsük legalább, mit is beszél, idézem még azt is, amit... Na, de ne kerteljek, ne csak azt idézzem szégyenlősen, amit mondott, idézzem, igenis, azt is, hogy milyen körülmények között, s mit cselekedvén... Szóval: a Halál völgyben vagyunk (Death Valley).

Rövid sétát tettek egy elhagyatott ösvényen, majd Michael megállt, hogy elkezdje a szertartást. – Elővett három LSD tablettát. Foucault gondterheltnek tűnt, majd hirtelen továbbment. – Mikor visszajött, kijelen-

¹ Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájában*, Harmadik értekezés, 24., ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998.

² Michel Foucault: *La maison des fous*, idézi James Miller: „Michel Foucault szenvedélyei”, ford. Csengei Ildikó, *Vulgo*, II. évfolyam, 3–4–5. szám, 404. o.

tette, hogy csak egy fél adagot szeretne bevenni, mert még nem volt dolga ilyen erős droggal. – Wade kézen fogta a filozófust. Sétáltak egyet. A fiatal professzor türelmesen megmagyarázta, hogy miért szükséges bevenni a teljes dózist, hogy élvezhessük az elixír mágikus hatását. – Foucault végiggondolta a dolgot. Mikor visszatértek, megkérdezte Michaelt, hogyan kell bevennie a szert. Aztán lenyelte a tablettát. – Két órával később Stockhausent hallgatva és a Zabriskie Point-i magaslatról az űrbe bámulva Foucault mosolygott, és – emlékszik vissza Wade – a csillagok felé mutatott: „Az ég felrobbant – mondta –, és a csillagok esőként hullanak rám. Tudom, hogy ez nem igaz, de ez az Igazság.” [...] „Az egyetlen dolog az életemben, amihez ezt a tapasztalatot hasonlítani tudom, egy ismeretlennel való szeretkezés” – mondta később, amikor az LSD-nek tovább erősödött a hatása. „Egy ismeretlen testtel való kapcsolat az igazság olyan megtapasztalásához juttat, ami ahhoz hasonló, amit most élek át.” [...] „Ma este sikerült egy újfajta rálátást nyernem önmagamra” – mondta. – „Most megértem saját szexualitásomat...”³

Mit keresnek itt az ilyenek? S van még rosszabb is. Elárulom, hogy Nietzsche és Foucault mellett e székfoglaló, ha szabad egyáltalán az ilyen frivol beszédet annak neveznem, szóval, nevezzük felolvasásnak, harmadik hőse a botrányhős és börtöntöltelék Sade márki lesz. Ezek hárman – „immoralisták” –, akik, mindegyikük modernitásunk egy másik évszázadában, mintha arra esküdtek volna, hogy le-

³ Uo. 384. sk.

számolnak az „aszketikus papok” életidegen komolykodásával, s megpróbálják az embert olyannak érteni, amilyen, ahelyett hogy elmagyaráznák neki, milyennek *kellene lennie*. Mert, s éppen ez ennek a filozófiának nevezett valaminek az alapvető paradoxona, hogy pontosan azok a filozófusok, akik – miért, miért nem, talán még jut rá idő, hogy ezen is elmélkedjek* – az igazságot szerették volna megtudni az embernek nevezett létezőről, azok hirdették az ember állítólag általuk megismert-feltárt „lényegeként”, mint igazságot, az „aszketikus eszményeket”. Akik pedig letettek erről, azok kénytelen-kelletlen arról is letettek, hogy bármit is megtudjanak az ember ideájáról, azaz AZ EMBERről, az emberi tapasztalatról a maga egyetemességében vagy akár egy-egy meghatározott korszak, egy-egy sajátos társadalom emberének tapasztalatáról. Úgy gondolták, hogy akkor tudnak másoknak is a legtöbbet elmondani az emberről, az emberi tapasztalatról, ha a lehetőségek határain belül tényleg megismernek legalább egyetlen embert, önmagukat; s levette minden szemérmét, vállalják exhibicionizmusukat: elmondják önmagukat embertársaiknak.

De hiszen ezt már Szókratész is így gondolta! Bevallom, nagy volt a kísértés, hogy hatodszor is⁴ teljes egészében idézzem Platón *Phaidrosz*ának azt a gyönyörű részletét, ahol a mítoszokat, ahogy Derrida mondja, sétálni küldi, mert nincsen kedve, főként pedig ideje nincsen „lefordítani” őket, most így mondom, de a dolog ennél nem sokkal

* Nem jutott.

⁴ Ötször tettem már ugyanis, lásd Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2001, 8. sk., 35. sk., 43. sk., 68. sk., 87. sk.

bonyolultabb, „a tudomány nyelvére”, nincsen ideje: ehelyett inkább a delphoi jósdá feliratának engedelmességgel, önmagát szeretné megismerni. De ellenállok a kísértésnek, nem idézem a helyet teljes egészében, elég legyen most ennyi is:

Nekem bizony nincs időm az ilyesmire, s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – „megismerjem önmagam”, s nevéstésnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondva nekik, *elbiszem*, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagam vizsgálok: vajon valami *szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb* és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészéül.⁵

Hány éves is most Szókratész? Ki tudja? Annyi bizonyos, hogy nem egészen fiatal, bizonyára javakorabeli férfi már, hiszen *erasztész* és *erómenosz* (itt Szókratész és Phaidrosz) kapcsolata, ahogy Foucault írja „...korkülönbséget, és ezzel összefüggésben bizonyos státusbeli különbséget tételez fel a partnerek között”.⁶ S Szókratész még mindig tudatlan önmaga ismeretét illetően? Igen, s bizonyára az is marad. Mert

⁵ Platón: *Phaidrosz*, ford. Kövendi Dénes, 229e–230a – Kiemelés tőlem – *V. M.*

⁶ Michel Foucault: *A szexualitás története*, II. kötet, *A gyönyörök gyakorlása*, ford. Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999, 196. o.

amit Nietzsche úgy nevezett: „a rejtvény, amit az embernek meg kell fejtenie” – saját egyedülálló lényének rejtvényét, [ahhoz] az emberi lénynek „meg kell nyitnia magát a sokféleségnek, amely tetőtől talpig átsövi”.⁷

Ez a megnyitás meg, teszem hozzá, maga az élet; ha bezárom magam egyszer s mindenkorra megformált identitásomba, identitásaimba, nem is élek többé. Talán nem kell külön hangsúlyoznom, hogy ez nem jelenti identitásom elpárolgását, felszívódását, eltűnését, csupán annyit, hogy megpróbálom valóban nyitva tartani magam új tapasztalatokra, ami azzal az élménnyel, egyben persze kockázattal is járhat, hogy identitásom átalakul, vagy hogy egymás mellett, egymást talán keresztezve is, egymásnak ellentmondva is különböző identitásokra teszek szert.⁸ Szókratész is ilyen nyitott személyiség lett volna? Azt hiszem, igen. Mintha Nietzsche igazságtalan lett volna vele szemben, amikor már *A tragédia születése a zene szelleméből* című munkájában is az élettagadó, aszketikus filozófiai hagyomány szülőatyjának tekintette, amely hagyomány szembenállt a görögök tragikus művészetével és költészetével, minthogy az ösztönök feletti uralmat hirdette, s ennek megfelelően az ész zsarnokságát képviselte. „A filozófusok... a görögség dekadensei, ellenirányú mozgalmat je-

⁷ Miller: i. m. 380. o.

⁸ Hogy miféle „én” az, akinek „self”-je erre a folyamatos ön-felnyitásra képes, az igen fontos kérdés, amellyel azonban idő, de elsősorban kellő pszichoanalitikus ismeretek híján sajnos nem foglalkozhatok. Felhívnám hallgatóim figyelmét Jádi Ferenc és Vajda Júlia kéziratára, amely talán elindulást jelent e fontos kérdés megoldása felé. Lásd Jádi Ferenc és Vajda Júlia: *Szív és értelem. Az identitás metakritikája és a zsidó identitás*, megjelenés előtt.

lentvén a régi, az előkelő ízléssel szemben...”⁹ Már a görög filozófia is tagadása volna annak az élethez, a léthez való egészséges viszonynak, melyet a görög tragikus költészet képviselt.

A filozófusok a görögség dekadensei. Ha a filozófia már megszületésének pillanatában is az ész zsarnokságát képviseli, *lehet-e akkor vajon egyáltalában másmilyen?* De nagyon előreszaladtam. Mielőtt e kérdést megválaszolni próbálnám, nézzük meg azért, hogyan is jellemzi Nietzsche *A morál genealógiájához* Harmadik értekezésében – amely a „Mit jelentenek az aszketikus eszmények?” címet viseli – az aszketikus eszményeket, s hogy valóban csakis és kizárólag átoknak tekinti-e őket? Az aszketikus eszmény Nietzsche számára vitán felül a Semmi akarása. Viszont „[h]a az élet súlypontját *nem* az életbe, hanem a »túlnani«-ba – *a semmibe* – helyezzük, akkor az életet mint olyat súlypontjától megfosztottuk.”¹⁰ A túlnani, a semmi nemcsak a kereszténység túlvilága, hanem az ideáknak a számunkra érzékileg megragadhatón túli világa is, amelyhez, talán mondhatjuk így, csakis az érzéki örömeiket magától megtagadó szellem juthat el.

Vitathatatlan, hogy amióta filozófusok élnek a világon, és mindenütt, ahol valaha is léteztek filozófusok..., egy sajátos filozófus-ingerültség és -rancune figyelhető meg, ami az érzékiség ellen irányul...; hasonlóképpen létezik

⁹ Friedrich Nietzsche: „Mit köszönhetek az ókoriaknak?”, 3., in Bálványok alkonya, ford. Tandori Dezső, *Ex-Symposion*, Különszám, 1994.

¹⁰ Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*, 43., ford. Csejtei Dezső, Ictus, Budapest, 1993.

egy sajátos filozófus-elfogultság és -szívélyesség az egész aszketikus eszmény iránt, e tekintetben és ezzel szemben ne legyenek illúzióink.¹¹

Nietzsche az aszketikus eszmény képviselőire zúduló minden, némelykor ugyancsak igazságtalan dühe ellenére sem¹² tagadja meg a filozófiától annak elismerését, hogy mindaddig nem is létezhetett másképpen.

A szemlélődés kezdetben álcázva, kétes kinézetben, gonosz szívvel és gyakran rettegve jelent meg a Földön [...] Az inaktív, töprengő, békés ösztönöktől vezérelt szemlélődő emberek mély bizalmatlanságot keltettek önmaguk iránt: s erre nem volt jobb ellenszer, mint elszánt módon *félelmet* is kelteni önmaguk iránt. [...] A legrégebbi filozófusok értették a módját annak, hogy létezésüknek és megjelenésüknek értelmet, tartást, háttérrel kölcsönözzenek, ami elég okot adott arra, hogy az emberek megtanuljanak *félmi* tőlük: jobban meggondolva a dolgot, egy még alapvetőbb szükséglet készítette őket erre, ti. hogy éppen önmagukkal szemben érezzenek félelmet és hódolatot. Hiszen azt látták, hogy minden értékítéletük önmaguk *ellen* fordult, hogy le kell küzde-

¹¹ *A morál genealógiájához*, Harmadik értekezés, 7.

¹² „Mit jelent ezek szerint az aszketikus eszmény valamely filozófus esetén? A válaszom – minden bizonnyal már rég kitalálták: a filozófus az aszketikus eszmény láttán egy magasabb és merészebb szellemiség feltételeinek optimumára mosolyog rá – ezzel *nem* tagadja »a létezését«, hanem inkább *tulajdon* létezését és *csakis* tulajdon létezését igentli, s teszi ezt esetleg addig a pontig, ahol már nem áll távol tőle a galád kívánság: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...*” (Uo.)

niük a „bennük rejlő filozófus” iránt táplált mindenemű gyanújukat és ellenállásukat. S tették ezt mint félelmetes korok emberei, félelmetes eszközökkel: az önmaguk ellen irányuló kegyetlenség, a találékony önsanyargatás – ez volt eme hatalomra éhes remeték és gondolat-újítók legfőbb eszköze, akik szükségét érezték előbb önmagukban térdre kényszeríteni az isteneket és a hagyományt azért, hogy ők maguk azok megújulásában *hibessenek*.¹³

S aztán hirtelen, meglepő módon, ő maga is elvállalja az aszketizmust, mint ami szükségképpen *hozzá kellett tartozzék a filozófiához*, ha az meg akarta valósítani a maga „hajlamait és erényeit”,

hajlamát a kételkedésre, tagadásra, kivárára..., hajlamát az elemzésre, kutatásra, keresésre, merész tettekre, hajlamát az összevetésre, mérlegelésre; úgyszintén azon akaratát, mely a semlegesség és tárgyilagosság, a „*sine ira et studio*” elérésére [törekszik].¹⁴

...saját magunkon követünk el erőszakot, mi, a lélek diótörői, mi kérdezők és kérdőjelek, mintha az élet nem volna más, mint diótörés; éppen ezáltal kell napról napra egyre inkább kérdésessé, kérdésekre *méltóbbá* válnunk; s épp ezáltal – talán az életre is méltóbbá?...¹⁵

¹³ Uo. 10. – A fordításon egy cseppet változtattam – *V. M.*

¹⁴ Uo. 9.

¹⁵ Uo.

Akárhogy is, a filozófia már csak ilyen, ilyen volt, még ha mondjuk Platón *Phaidroszát* olvasván nemcsak kérdésessé válik számunkra Nietzsche Szókratész felett kimondott ítélete, hanem felmerül bennünk a gyanú – elnézést a királyi többesért, de nem hiszem, hogy a *Phaidroszt* lehetne másképpen olvasni –, hogy a filozófus néha, megeshet, csak a kezdetben, maga is ki merte mondani azt, ami a klasszikus görög tragédiából sugárzik: hogy ugyanis nemcsak a józan mérséklet, Apollón harmóniája, hanem a dionüsiák örülete is hozzánk tartozik – s talán nem is baj ez.

Lüsziasz előadása, melyet Phaidrosz köpenyege alatt rejtet, arról szól, „hogy inkább kell odaadónak lenni azzal, aki nem szeret, mint a szeretővel”.¹⁶ Az előadás megismérése után Szókratész is tart egyet, melyben maga is Lüsziasz tétele mellett érvel – igaz, arcát elrejtve beszél¹⁷ –, hogy azután hirtelen kitörjön: „Szörnyű, Phaidrosz, szörnyű az a beszéd is, amit te hoztál, de az is, amelyre engem kényszerítettél!”¹⁸ Majd mielőtt még valami baj érné Erósz megrágalmazása miatt, megpróbálja megadni neki a palinódiát, fedetlen fővel – nem úgy, mint az előbb, szégyenében beburkolózva.¹⁹ Szókratész második beszéde, a szerelmes, a megszállott, az őrült dicsérete. Hogy mindenféle félreértést elkerüljünk: a szerelmi megszállottság, a szerelem örülete, melynek Szókratész dicséretét zengi, nem valami ártalmatlan, megmosolyogni való bolondéria – Shakespeare szerelmes *vígjátékai* is majd mindig a tragédia határát súrolják –, szörnyű bűnök, gyilkos tettek kiváltója is

¹⁶ *Phaidrosz*, 227c.

¹⁷ Uo. 237a.

¹⁸ Uo. 242d.

¹⁹ Uo. 243b.

lehet, s ezt Szókratész-Platón is pontosan tudja. „Mármost ha Zeusz kísérői közül ragad meg valakit Erósz, az méltóságtejlésebben tudja viselni a szárnyas isten terhét; akik ellenben Arész követői és vele jártak körül, ha Erósz zsákmányai lesznek, és úgy vélik, hogy sérelem érte őket kedvesük részéről, gyilkos kedvükben készek feláldozni mind magukat, mind kedvesüket.”²⁰ S mégis, a mánia (*maniké*, a megszállottság név összefüggésben áll a mánia szóval) a régiek tanúsága szerint szebb a józanságnál: „mert az egyik az istennőtől, a másik az emberi erőttől függ”.²¹ „[A]z ilyen örületet legnagyobb boldogságunkra adták az istenek.”²² Ennek bizonyítása „hihetetlen lesz... a túl okosoknak (*deimosz*), de hihető a bölcseknek”.²³

Ennek ellenére sem lehet vitás azonban, hogy *a filozófia ész és szenvedélyek vitájában* – még ha itt-ott fenntartásokkal is, egyre inkább élve a gyanúperrel, hogy a dolog mégsem ilyen egyszerű – *a szenvedélyekkel szemben és az ész mellett tör lándzsát*. Descartes arról beszél, hogy csak az igazság ismeretére támaszkodva győzhetjük le és arra támaszkodva le is kell győznünk szenvedélyeinket (XLIX.), hogy még a leggyengébb lelkűek is abszolút hatalmat szerezhetnek szenvedélyeik felett (L.), hogy az Erkölc segítségével a Vágyat szabályozni kell (CXLIV.), hogy az erény gyakorlása a legfőbb orvosság a szenvedélyek ellen (CXLVIII.).²⁴ Még Spinozát is idézem: „[a]z affektusoknak alávetett ember...

²⁰ Uo. 252c–d.

²¹ Uo. 244d.

²² Uo. 245c.

²³ Uo.

²⁴ Az idézetek René Descartes *A lélek szenvedélyei* című művéből valók. Ford. Dékány András, Ictus, Szeged, 1994.

nem a maga ura, hanem ura a sors, melynek annyira a hatalmában van, hogy gyakran, noha belátja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni.” (IV. rész, Előszó) „Az emberek csak annyiban egyeznek természetükben szükségképpen mindig egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek.” (IV. rész, 35. tétel)²⁵

Nos, van olyan „pillanata” Nietzsche a morál genealógiájával való számvetésének, amikor ezt az „aszketikus lepelbe” és „álruhába” öltözött, „visszataszító és komor álcát” magára öltő filozófust igazából nem is tekinti filozófusnak. S a kérdése, a nagy kérdése az, hogy vajon immáron valóban megváltozott-e mindez, hogy lehetséges-e már a filozófus a Földön?

Vajon valóban *megváltozott* mindez? Vajon ez a tarka és veszedelmes szárnyas állat, eme „szellem”, mely ezt az álcát magában rejtette, egy naposabb, melegebb, felvilágosultabb világban végül valóban leveti álcáját és a fény felé röptül? Vajon van-e manapság elegendő büszkeség, merészség, elszántság, magabiztosság, van-e a szellemnek elegendő akarata, van-e elegendő akarat a felelősség vállalására, van-e elegendő *akaratszabadság* ahhoz, hogy „a filozófus” immár valóban – *lehetséges* legyen a Földön?²⁶

Hogyhogy a Földön? – kapjuk fel fejünket. Mintha itt Nietzsche nem venne tudomást arról, hogy mindaz, amiről

²⁵ Mindkét Spinoza idézet az *Etikából* való. Legújabb magyar kiadás: Osiris Kiadó, Budapest, 1997, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor.

²⁶ *A morál genealógiájához*, Harmadik értekezés, 10.

beszél, az európai kultúra szülötte, azé a kultúráé, amely egyrészt görög, másrészt zsidó–keresztény gyökerekből táplálkozik.²⁷ Az, amit szükségszerűnek tart bár, ámde mégis vadul ostoroz, az aszketizmus, a testiség megvetése, az „életbe, az emberbe, önmagunkba vetett bizalmunk” megmérgezése és megkérdőjelezése,²⁸ *csak erre a kultúrára jellemző*. Max Scheler volt az, aki immár a múlt században, sok tekintetben bizonyára Nietzschére támaszkodva próbálta megmutatni, hogy a nyugati magaskultúrát – ennek ő csak a zsidó–keresztény gyökereit hangsúlyozta, nem a görögöt (talán a *Phaidroszra* gondolt!?) – a kinyilatkoztatáson alapuló vallás és a tudományos-technikai tudás szövetsége jellemzi, mely szövetség teljes sikerrel nyomja el mindazt, amit ő, csak rá jellemző nyelvhasználattal, metafizikának nevez, s ami olyannak tűnik, amilyenek Nietzsche is álmodja a jövő filozófiáját. A nyugati kultúra a természet felett – beleértve saját emberi természetünket is – kíván zsarnoki uralmat gyakorolni; tulajdonképpen *kizárólag uralomra, nem pedig gondolkodásra irányul*. Ezért került hallatlan technikai fölénybe minden egyéb kultúrával szemben.

Azok a népek, amelyek állandóan önszántukból az élet metafizikai értelmén gondolkodnak, s *maguk* kutatják fel *aktívan*, mit tartanak üdvösnek vagy isteninek, nem

²⁷ Kétségtelen, hogy az indiai kultúra is számos hasonló vonást mutat, aminek Nietzsche tudatában van. A *Genealógia* egy helyén beszél is arról, hogy az a bizonyos „filozófus ingerültség”, „ami az érzékiség ellen irányul”, mindenütt megfigyelhető, „ahol valaha is léteztek filozófusok (Indiától Angliáig, hogy a filozófiai adottságok ellentétes pólusait említsük)”. (Uo. 7.) Nem véletlen talán, hogy a Távol-Keletet nem említi.

²⁸ Uo. 14.

képesek szellemi- és akaraterejüket olyan maradéktalanul a földi dolgokon végzett munkának szentelni, mint azok a népek, amelyeknél ezek a kérdések a kinyilatkoztatás, autoritás, dogma és egy mindent átfogó tömeggyógyintézet által *véglegesen és abszolút módon* megoldottnak tűnnek.²⁹

Ennek persze meg kellett hogy fizesse a maga nagyon is drága árát: s itt akár újra idézhetném Nietzschét a nyugati kultúra életellenességéről. Természetünk elnyomása, így Scheler, neurotikussá tesz bennünket. Élete vége felé abban bízott, hogy a szárnyait bontogató pszichoanalízis képes lesz felszabadítani bennünket az aszketikus papok civilizációnkat világuralomra segítő elnyomása alól.

Foucault-ból valami hasonlót olvasok ki. A tudás akarásában az *ars eroticát* és a *scientia sexualist* állítja szembe egymással. Hadd idézzem előbb a mi civilizációnkról mondottakat. Akárcsak Schelernél: tudomány és vallás szövetsége.

A mi civilizációnknak..., legalábbis első pillantásra, nincs *ars eroticája*. Ezzel szemben alighanem ez az egyetlen olyan civilizáció, amely szert tett a szexualitás tudományára (*scientia sexualis*). Jobban mondva, ez az egyetlen civilizáció, amely – a szexualitás igazságát kifejezendő – az évszázadok során kifejlesztett bizonyos eljárásokat; ezek az eljárások lényegében véve egy olyan hatalom- és tudásformához rendelődnek hozzá, amely homlokegye-

²⁹ Max Scheler: „Probleme einer Soziologie des Wissens”, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8. A. Francke, Bern, ³1980, 71. o.

nest ellentétes a beavatás művészetével és a csak a mester által átadható titokkal [mint mindjárt látni fogjuk, éppen ezek jellemzőek az *ars eroticára* – *V. M.*]: ez pedig nem egyéb, mint a gyónás.³⁰

Ezzel szemben

[a]z *ars eroticában*... az igazságot magából a gyönyörből, a gyakorlatként felfogott és élményként megélt gyönyörből vezetik le; a gyönyört korántsem csak a szabad és a tilos abszolút törvényéhez képest, korántsem a hasznosság kritériumára hivatkozva, hanem önmagáért fogadják el, a gyönyörben elsősorban a gyönyört keresik, a gyönyört gyönyörként akarják megismerni, vagyis az intenzitását, sajátos minőségét, időtartamát értékelik benne, azt, hogy miképpen sugározza be az egész testet és lelket. [...]

Így alakul ki az a tudás, amelyet nem azért kell titokban tartani, mert a tárgyára rásütötték a szégyenbélyeget; azért kell rejtve maradnia, mert – a hagyomány szerint – minden hatékonyságát és minden erejét elveszíti, ha bárki tudomást szerezhet róla. Ezért olyan alapvetően fontos a mesterhez való viszony: mert a mester a titok letéteményese; a titkot ugyanis csak a mester adhatja át a maga ezoterikus formájában, mégpedig olyan beavatási

³⁰ Michel Foucault: *A szexualitás története*, I. kötet, *A tudás akarása*, ford. Ádám Péter, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, ²1999, 58. sk. Tisztában vagyok vele, hogy ez az idézet nem is egy olyan kérdésre utal, amelyeknek tisztázása nélkül Foucault-nak a nyugati szexualitás stratégiájára vonatkozó koncepciója, annak egy sajátos hatalmi stratégiaként való feltárása nem érhető meg teljesen. Itt azonban sajnos nem tudom tárgyalni ezeket a kérdéseket.

szertartás során, amelynek utolsó állomásához biztos tudással és kérlelhetetlen szigorral vezeti el a tanítványát. E mesteri művészet hatása – amely sokkal tüzeesebb, semmint a száraz előírások alapján feltételezni lehetne – teljesen átszellemíti azt, akit megajándékoz az olyan kiváltságokkal, mint a test feletti abszolút uralom, a gyönyör kizárólagossága, az idő és az időbeli korlátok elfelejtése, az életelixír, a halál és a halálfélelem elűzése.³¹

Kénytelen voltam ilyen hosszan idézni ezt a foucault-i leírást, melynek minden mondatához kommentárt lehetne fűzni – megmutatván, hogy itt egy, a miénktől radikálisan eltérő kultúráról, talán nem túlzás azt mondani, másik *világról* van szó. Itt nincs erre idő, s amúgy is remélem, hogy a szöveg önmagáért beszél. Csak két dolgot szeretnék kiemelni. Az egyik „a biztos tudás és a kérlelhetetlen szigor”, a másik „a test feletti abszolút uralom”. Az *ars erotica* nem az ösztönök, a test korlátlan szabadságát, önhatalmát teste-síti meg a mi kultúránk aszketizmusával szemben. Mi más a test feletti abszolút uralom, mint a legszigorúbb aszkézis? Más itt a különbség. A különbség lényege a célban rejlik: „a gyönyör kizárólagossága, az idő és az időbeli korlátok elfelejtése, az életelixír, a halál és a halálfélelem elűzése”. Valami, ami így együtt semmiképpen sem fér bele a mi öncsonkító kultúránkba, amely éppen azért neurotikus, mert soha nem feledkezik meg az időbeli korlátokról, annál inkább igyekszik viszont megfelekedni a halálról, s mélyen elfojtani halálfélelmünket. Öncsonkító kultúra? Nietzsche egyértelműen annak tekinti, még ha szellemi teljesítmé-

³¹ Uo. A fordításon egészen csöppet változtattam – *V. M.*

nyének létrehozásához ezt az aszketikus öncsonkítást elengedhetetlennek tartja is. Foucault óvatosabb, meg hát más kor szülötte. *A szexualitás története* mindhárom kötetében, ahogy a társadalom viszonyait elemző előző nagy műveiben is, annak próbál utána járni, hogy miképpen működik a hatalom, amin ő nem „a Hatalmat” érti,

nem azon intézmények és mechanizmusok összességét, amelyek valamely adott államban biztosítják az állampolgárok feletti uralmat. [...]

Hatalmon, úgy vélem – mondja –, legelőször is azoknak az erőviszonyoknak a sokasága értendő, amelyek szervesen hozzátartoznak ahhoz a területhez, amelyben kifejtik tevékenységüket, és amelyek alkotórészei e terület szerveztségének.³²

Ennek megfelelően

nincs bináris és globális szembenállás az uralmon levők meg az alávetettek között.³³

Nem úgy kell elképzelnünk a dolgot, hogy az egyik oldalon áll a hatalom diskurzusa, a másik oldalon pedig a másik, a vele szembenálló.³⁴

...az ellenállás – ily módon – soha nem külsődleges a hatalomhoz képest.³⁵

³² Uo. 91. sk.

³³ Uo. 94. o.

³⁴ Uo. 101. sk.

³⁵ Uo. 95. o.

Nem áll módunkban *kívül kerülni* a helyzeten, egyikünk sem képes megszabadulni minden hatalmi viszonytól. [...] Vagyis nem azt akartam mondani, hogy örökösen csapdahelyzetben vagyunk, hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy örökösen szabadok vagyunk. Végképp is mindig van lehetőségünk a dolgok átalakítására. [...] [E]lsőként az ellenállás lép működésbe..., elkötelezi és hatása alatt tartja a megváltoztatandó hatalmi viszonyokat.³⁶

Foucault a hatalmat elemezvén Nietzschétől indult el, de azért mintha valahová máshová érkezett volna.

*

Vajon – s most két évszázaddal ugjunk vissza az időben – Sade márki egész munkássága azt célozta-e, hogy átalakítsa a dolgokat, hogy elkötelezze és hatása alatt tartsa a megváltoztatandó hatalmi viszonyokat? Hogy filozófiai traktátusként íródott műveiben, még abban is, amely címében is filozófiának tünteti fel magát – éppen ezt, a *Filozófia a budoárban* fogom bizonyos aspektusaiban felidézni – a regényhősök – mert persze Sade márki filozófiai traktátusai regények, a *Filozófia a budoárban* például egy dramatizált formában íródott klasszikus nevelődési regény, csak a nevelés célja tér el kissé a megszokottól –, szóval a regényhősök olyan, s pontos részleteikben ábrázolt helyzetekben filozofálnak, melyeknek bemutatása mindmáig pornográfának minősül; hogy e hősök a nemiségről, a testről, a nemi szervekről, az aktusról még nem is olyan régen

³⁶ Michel Foucault: „Szex, hatalom és az identitás politikája – beszélgetés”, ford. Sutyák Tibor, *Vulgo*, II. évfolyam, 3–4–5. szám, 432. o.

nyomdafestéket nem tűrő kifejezéseket használva beszélnek, önmagában még nem jelent sokat. Önmagában a kimondás nem feltétlenül alakítja át a dolgokat; bár talán nem is olyan kézenfekvő, hogy a kimondás jelentőségét nem szabad túlbecsülnünk. Diderot-nak például láthatóan ez volt a véleménye. A *Mindenmindegy Jakob* egy helyén nem átalija ezeket mondani:

Csúf képmutató, hagyj már békén! Basszál, mint a lenyergelt számár, de hagyd, hogy én ki is mondjam. [...] Nagy büszkén kimondod, hogy ölni, rabolni, csalni, amazt meg csak úgy a fogad között mormolod.

Foucault-nak viszont mintha erős kételyei lennének ezt illetően.

Az a terv, hogy a szexualitást „diskurzussá” kell alakítani, már igen-igen régi, és az aszketikus-szerzetesi hagyományban gyökerezik. Ám a XVII. század mindenkire érvényes szabályt csinált belőle. [...] Megszületett egy parancs: nemcsak hogy töredelmesen be kell vallani minden törvényszegést, de a vágyat teljes egészében diskurzussá kell átalakítani. Amennyire csak lehetséges, *mindent meg kell fogalmazni, mindent, kivétel nélkül, még akkor is, ha gondosan semlegesíteni kell a vallomásba szőtt szavakat, kifejezéseket.* [...] A XVII. századi lelkipásztorokodástól nyílegyenes út vezet annak irodalmi kivételőségig, illetve a „botrányirodalomig”. Semmit sem szabad elhallgatni – hajtogatják a lelki vezetőik: „sem a megtörtént aktust, sem az érzéki simogatásokat, sem a tisztátalan pillantásokat, sem a szemérmetlen kifejezéseket...

sem a bűnös gondolatokat”. Sade is magáévá teszi ezt a felszólítást, mintha még a szavakat is a korabeli lélekvezetési munkákból emelte volna ki: „Legyenek ezek az elbeszélések – írja – a lehető legrészletesebbek és a lehető legterjedelmesebbek; csakis akkor ítélni tudjuk meg, hogy a szenvedély, amely tárgya a históriának, miképpen viszonyul az erkölshöz meg a jellemhez, ha semmit, egyetlen apróságot sem hallgatnak el előttünk; amit mi várunk ezektől az elbeszélésektől, azt csakis a részletekben lehet feltalálni.”³⁷

A lényegyet tekintve, mármint azt tekintve, hogy Sade művei maguk – gyónás, egy bátor ember vágyfantáziáinak nyilvános bevallása, Foucault-nak bizonyára igaza van, a kérdés csak az, hogy szabad-e elsiklanunk a különbség felett, hogy míg a gyónás során, ahogy maga is mondja, „*gondosan* [figyeljünk! Foucault pontos: gondosan – *V. M.*] semlegesíteni kell a vallomásba szőtt szavakat, kifejezéseket”, addig a sade-i libertinusok megszervezte elbeszéléseknek, ahogy a *Filozófia a budoárban* jeleneteiben zajló diskurzusnak is *lényeges eleme* az, hogy már az isten szerelmére, nehogy péniszt mondjunk fasz helyett, aktust baszás helyett. Sade megszegett egy *tiltást*, ahogy az imént én is azt tettem, mert hogy is szabad egy akadémiai előadásban ilyen, nyomdafestéket ma már különben tűrő szavakat használni. Bár... megeshet, hogy csak akkor sértettem volna valami íratlan szabályt, ha az „ilyen... szavakat” helyett most legutóbb megint azt mondtam volna, hogy...

³⁷ *A szexualitás története*, I. kötet, 23. sk. A Sade idézet *A Szodoma százhusz napjából* való. – Kiemelés tőlem – *V. M.*

Nem mondom. Nem mondom, mert távolról sem vagyok biztos benne, hogy nincsen igaza Foucault-nak, amikor tulajdonképpen azt állítja, hogy a „szemérmetlen kifejezések” nem változtatnak a diskurzus lényegén. *A szexualitás története* három kötetében még csak nem is idéz olyan szöveget, melyben „szemérmetlen kifejezések” fordulnának elő.

Miért fedezi fel magának akkor a XX. század Sade-ot? Naivitás lenne a részemről erre a kérdésre egyértelmű választ adni. Egy valami azonban lehetetlen, hogy ne játszott volna szerepet a dologban. Nevezetesen az, hogy Sade-ot rendkívüli módon izgatja a határ, a határátlépés, a határsértés problémája; az a probléma nevezetesen, hogy amennyiben a kilátásba helyezett büntetések mind csak az aszketikus pap kitalálmányai, akkor végül is meddig szabad elmenni? Akármedig? Vagy kitapintható valamiféle racionális határ a megengedett és tiltott között? „Ha nincs Isten...” márpedig ne legyen, mert a keresztény vallás Istene – irtóztató. A mű egyik figuráját sem tekinthetjük persze Sade szócsövének; jóllehet végül is valamennyien engedelmeskednek Dolmancénak, ennek a semmiféle korlátot nem ismerő libertinusnak – egyedül ő hasonlít világszemléletében a *Szodoma* négy főhőisére –, távolról sem látják egyformán a világot. Ami azonban Istent illeti, csak egyféle állásponttal találkozunk, amely Dolmancé tolmácsolásában így hangzik:

Mi mást lássak e gyalázatos hit Istenében, mint szeszélyes és kegyetlen lényt, aki ma teremt egy világot, hogy holnap már megbánja, amiért ilyennek teremtette? [...] Hogyan, képes volt az egész látható világot megteremteni, tetszése szerinti embert azonban nem tud alkotni?

[...] Ha tökéletesen jónak alkotja, nem lett volna képes gonoszt cselekedni, és egyedül ez a mű lenne Istenhez méltó. Választás elé állítani az embert annyi, mint kísértésbe vinni őt. Márpedig Isten – végtelen tudásával – előre látta, hová vezet ez. Ennélfogva szándékosan viszi vesztébe a teremtményt, akit maga alkotott. Micsoda irózatos istenség ez!³⁸

Vajon csak én hallom itt a haláltól rettegő, magát az evilágban legalábbis végesnek tudó lény hangját, aki úgy érzi, hogy vele valami hallatlan, valami szörnyűség történt? Olyannak teremtették, hogy a legvadabb késztetések uralják, s ugyanakkor közlik vele, hogy ha szabad utat enged késztetéseinek, akkor mindörökre a pokol tüzére vettetik! Ebben az Istenben nem szabad hinnie, mert ha hinne, máris a pokol lángjai között érezné senyvedni magát. Isten nincs, *mert ne legyen...*³⁹ S akkor valóban minden megengedett? Mondom, végül is mindahányan, mind a hárman, Mme de Saint-Ange, de Mirvel lovag és persze Eugénie, a tanítvány beadják derekukat – nemcsak a derekukat persze! – Dolmancénak... Bár, ha jól meggondolom, nem ilyen egyértelmű ez. Lehet ezt másképp is látni. A lovag mondata, amely így hangzik: „Engedelmeskedjünk, ha már nincs mód meggyőzni ezt az elvetemült gazembert arról,

³⁸ Sade márki: *Filozófia a budoárban (A szabadosság iskolája)*, ford. Kovács Ilona, Lazi, Szeged, ²2001, 34. o. – A fordítást egy cseppet megváltoztattam. – *V. M.*

³⁹ Nem hiszem ezért, hogy Dolmancé is képes lenne a *Pentiti, cangia vita: è l'ultimo momento!*-ra négyszer is *No!*-t kiáltani, amikor keze már örökre a kővendég hideg markába szorult. Don Giovanninak mindegy. Bánja is ő, hogy van-e Isten, meg kénköves pokol. Ő vállalja a konzekvenciákat.

hogy rémtetteket hajtat velünk végre”,⁴⁰ végül is nem a Mme de Mistivalt halálba küldő kegyetlen tette⁴¹ vonatkozik. Azt Mme de Mistival leánya, Eugénie hajtja végre, természetesen Dolmancé és Mme de Saint-Ange ösztönzésére. A lovag minden kegyetlenséget elutasít, csak és kizárólag egyet akar, szexuális késztetéseinek szabad utat engedni, de tudja a határt, melyet nem szabad átlépnie. Igaz persze, hogy neki nincsen is erre késztetése. Idézem:

Nem bánom, vessük el a vallás elveit, de ne mondjunk le érzékenység sugallta érényeinkről, hiszen csak ezek gyakorlása közben lelhetjük meg a lélek legédesebb, leggyönyörűsebb örömeit! [...] Húgocskám, fiatal vagyok, libertinus és hitetlen, készen állok mindenféle értelem sugallta bujálkodásra, de szívem az enyém, tisztaságát megőrzöm. [...] A lelkiismeret-furdalás nem elménkből, hanem szívünkéből fakad, az elme álokoskodásai pedig soha nem tudták elfojtani a lélek rezdüléseit.⁴²

Érzékenység, a szív tisztasága, a lélek rezdülései, mint amelyek határt szabnak szabadságomnak? Az a logika, mellyel Dolmancé a szabadság nevében mindezt lesöpri az

⁴⁰ Uo. 201. o.

⁴¹ Idő hiányában (Te jó Isten! mekkorát kapnék bottal a fejemre a mestertől, hogy már megint időhiányra hivatkozom!) nem foglalkozhatom azzal, hogy akárcsak itt is, a Sade által leírt kínzások – valóban, egyetlen részlet sem hallgatnak el előlünk – szinte kivétel nélkül kivihetetlenek, a fantázia szülőttei, egy „szadista” vágyfantáziái. Hogy az ember (melyik ember?) azért kivitelezhető kínzások kitalálásában sem fantáziátlan, azt viszont talán nem kell bizonyítanom. Lehet, hogy éppen ezért annyira fontos, hogy a sade-i gyötrés-alakzatok többnyire maguk mutatják fel fantázia-voltukat.

⁴² Uo. 181. sk.

asztalról, nem találhat fogást a lovagon, aki – s itt jön valami, ami talán szintén nagyon fontos Sade-ban – megkérdőjelezi az európai racionalizmus, a felvilágosodás egész értékrendjét. „Az emberek csak annyiban egyeznek természetükben szükségképpen mindig egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek.” (IV. rész, 35. tétel) – hallottuk Spinozát. A mondatot Dolmancé is aláírná. Szerinte ugyanis az ész nem kívánhat tőlünk olyat, ami természetünkkel ellenkezik. A természete pedig az egyiknek ilyen, a másiknak olyan. Uram bocsá’, olykor még az is megesik, hogy valaki természeténél fogva jó. A lovag viszont a *logique de la raison*nal (ami a libertinus szemében *logique de la nature* is) a *logique du coeur*-t állítja szembe. Ezt a pascali szembeállítását Max Scheler is nagyon fontosnak tekintette.

Ismét muszáj ellenállnom a csábításnak, hogy Sade *Filozófia a budoárban*-ját tovább vizsgálgassam, szemügyre vegyem pl. Mme de Saint-Ange „feminizmusát”:

...a tested a tiéd, kizárólag a tiéd, a világon egyedül neked van jogod élvezni, és élvezethez juttatni általa bárki mást, tetszésed szerint.⁴³

...e képtelen törvényeket, melyeknek nem vetjük alá magunkat, a férfiak találták ki⁴⁴

– mondja, s ennek ellenére, egyre inkább a rettenthetetlen férfiú, a gátlástalan Dolmancé hatása alá kerül; vagy megvizsgáljam, hogy a műbe beiktatott röpiratot: a *Franciák, ha*

⁴³ Uo. 45. o.

⁴⁴ Uo. 47. o.

republikánusok akartok lenni, veselkedjetez neki még egyszer!-t,
amelyben olyan mondatok találhatók, mint:

...az oktatást erkölcsi neveléssel alapozzátok meg, azt a
vallásos nevelés elhanyagolta.⁴⁵

...boldogságunk abban áll, hogy a többieket éppoly sze-
rencsésé tesszük, amilyen szerencsések mi magunk kí-
vánunk lenni.⁴⁶

Nem, ne gyilkoljatok, ne űzzetek el senkit: a királyok,
meg az ő példájukat követő gazfickók követtek el ilyen
kegyetlenségeket; ha ugyanazt tesszük, amit ők, hogyan is
gyűlölhethétek meg a korábbi kegyetlenségek elköve-
tőit?!⁴⁷

– hogy ezt a röpiratot miképpen vállalhatja, akárcsak rész-
ben is Dolmancé: „...magaménak vallom a gondolatok egy
részét”⁴⁸ – mondja, persze azzal a fenntartással, hogy

[c]sak a szánalom és a jótékonykodás veszedelmes a vi-
lágra nézve; a jóság csak gyöngeség, amelyet az erénye-
sek kénytelenek később megbánni, annyira szemtelenek
és háládatlanok a gyöngék.⁴⁹

Mire jó... ennyi gonddal életben tartani ilyen söpre-
déket?⁵⁰

*

⁴⁵ Uo. 135. o.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo. 138. o.

⁴⁸ Uo. 179. o.

⁴⁹ Uo. 180. o.

⁵⁰ Uo. 39. o.

Itt azonban egy olyan ponthoz érkeztünk, ahol már visszaterhetünk Nietzschéhez. Mert a legutóbb idézettek ép-penséggel akár *A morál genealógiájához*-ból is lehetnének. Lássuk:

Az eleve szerencsétlenek, letiportak, széttiportak – ők azok, a *leggyengébbek* azok, akik az ember életét leginkább aláaknázzák, akik az életbe, az emberbe, önmagunkba vetett bizodalmunkat a legveszedelmesebb módon megmérgezik és megkérdőjelelik.⁵¹

Az igazságosságot, szeretetet, bölcsességet, fölényt legalábbis *megjátszani* – íme az „alulmaradtak”, a betegek becsvágya!⁵²

Nem létezik azonban nagyobb és végzetesebb félreértés annál, mint amikor a boldogok, az egészségesek, a testen-léleekben erőteljesek elkezdenek kételkedni a *boldogsághoz való jogukban*. Tűnjön a szemünk elől e „megfordított világ”! Tűnjön a szemünk elől az érzelem e szégyenletes ellágyulása! Legyen a legfőbb szempont a világon az, hogy a betegek *ne* betegítsék meg az egészségeseket...⁵³

S egy másik idézet, ez *Az Antikrisztusból*:

A gyengéknek és a félresikerülteknek pusztulniuk kell: ez a legelső tétele *a mi* emberszeretetünknek. S ehhez még segédkezet is kell nyújtanunk.⁵⁴

⁵¹ *A morál genealógiájához*, Harmadik értekezés, 14.

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ *Az Antikrisztus*, 2.

A legegyszerűbb persze mindezt eltolni magunktól. *Ez a Sade nekem nem kell, ez a Nietzsche nekem nem kell. Mi nek is?* Nem olyan nehéz megtalálnom a magamét! Ez a megoldás azonban az én szememben túl kényelmes, megeshet, egyenesen gyáva. Az a Sade és az a Nietzsche, aki nekem kell, csak azzal együtt van, aki nem kell nekem.

Nem magyarázat, ami itt következik, az itt lehetetlen, meg bizonytalanabb is vagyok én annál, semmint hogy igazán hihessek a magyarázatomban – de hát, ahogy Heidegger mondta egyszer,⁵⁵ a filozófia nem arra van, hogy megkönnyítse, mindig csak megnehezíti a dolgokat. Elég legyen csupán ennyi: Sade is, Nietzsche is, egy meghatározott világállapothoz kötődnek. Egy világállapothoz, melyben a jóság parancs, imperatívusz, nem pedig „érzékenységből”, „a szív tisztaságából”, „a lélek rezdüléseiből” származik. Egy világállapothoz, amelyben azonban a parancsot parancsként, parancsolatként egyre kevesebben és egyre kevésbé veszik komolyan. S hogy ezen csak úgy változtatni lehetne, azt már az aszketikus papok sem gondolják komolyan. Mindketten erre reagálnak. Sade figyelmeztet a veszélyre:

Ha ezeket az igazságokat a keresztény vallás kiméráira alapozzátok, ahogy a múltban tettétek, esztelenül, akkor tanítványaitok, amint rájönnek, milyen ingatag alapon áll, nyomban ledöntik az egész építményt, és csakis azért, mert a megdöntött vallás ezt tiltotta nekik, gazemberek lesznek.⁵⁶

⁵⁵ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Ikon, Budapest, 1995, 7. o.

⁵⁶ *Filozófia a budoárban*, 135. sk.

Nietzsche meg prófétál:

De valamikor, egy olyan korban, amely erőteljesebb, mint e korhadt, önmagában kételkedő jelenkor, mégiscsak el kell jönnie a nagy Szeretet és Megvetés *megváltó* emberének, a teremtő szellemnek. [...] [H]a majd egyszer napfényre jön, e valóság *megváltását* hozza magával. [...] [É]ppen úgy megvált majd az eddigi eszménytől, mint attól, aminek *belőle kellett kinőnie*, a nagy Undortól, a Semmire irányuló akarattól, a nihilizmustól.⁵⁷

*

Perspektívaváltás. A világ: olyan, amilyen. Nem kérek semmifajta megváltásból. Eszem ágában sincs megtudni akarni, hogy ez az ilyen-olyan (kinek ilyen, kinek olyan) milyen *kellene* hogy legyen. A filozófia csődje? Vagy talán ebben az olyan-amilyen világban születhet meg, *született* meg az a filozófia, azok a filozófiák, amelyek másmilyenek, mint az eddigiek voltak? Képes-e a filozófia feladni monizmusát?, azt a meggyőződését, hogy világunknak lehetséges és szükséges racionális magyarázatát adni? Azaz képes-e a filozófia az emberi tapasztalatot nem pusztán világtapasztalatként, az utalásösszefüggések megszervezett horizontjának tapasztalataként elfogadni, képes-e tudomásul venni azt, amit a pszichoanalízis tárt fel a számunkra, nevezetesen hogy van, ami összeáll, és van, ami nem, hogy „időnként összerogy a világ értelmessége”.⁵⁸ A pszichoanalízis,

⁵⁷ *A morál genealógiájához*, Második értekezés, 24.

⁵⁸ Freud nyomán Sutyák Tibor állítja így szembe igen frappánsan a filozófia, az eddigi filozófia lényegi monizmusát – a filozófia számára csak egységes

ha nem is valósította meg Max Scheler álmát Nyugat és Kelet szintéziséről, mindenképpen döntően hozzájárult ahhoz, hogy képesek legyünk másképpen viszonyulni önmagunkhoz. A XIX. század második felének nagyjait követően, Kierkegaard-t, Marxot, Nietzschét követően bizonyára Freud járult hozzá a legalapvetőbb módon ahhoz, hogy mégis lehetséges legyen filozófia, amely a nyugati „filozófia fiaskója után”,⁵⁹ vállalva és meghaladva annak hagyományát, mássá teszi magát.

Foucault a következőket írja *A szexualitás története* II. kötetének bevezetésében:

Az ok, amely munkára sarkallt [...] a kíváncsiságnak az a fajtája, amely egyedülként érdemli meg, hogy konokul kitartsunk mellette: nem az, amely bővíteni igyekszik az ismeretek körét, hanem amelyik az önmagunkból való kilépést teszi lehetővé. [...] Vannak olyan pillanatok az életben, amikor – hogy folytatni tudjuk a gondolkodást – fel kell tennünk ezt a kérdést: vajon képesek vagyunk-e másként gondolkodni és másként látni, mint ahogy eddig gondolkodtunk és eddig láttunk. [...] [M]i más a mai filozófia – akarom mondani, filozófiai tevékenység –, ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája? [...] A „próba” – amin az igazság játékában az önmagun-

„világ” van – a pszichoanalízis dualizmusával – a lélek tapasztalata túlmutat a „világon”, „az utalásösszefüggések megszervezett horizontján” – *A Freud-elv. A pszichoanalízis mint lélekfilozófia* című disszertációjában.

⁵⁹ Márkus György: *Metafizika – mi végre?* Osiris–Gond, Budapest, 1998, 126. o.

kat megváltoztató próbatételt kell értenünk..., a filozófia lelke, feltéve ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: „asztkézis”, önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.⁶⁰

Mit keres hát a tudomány csarnokában az a – látjuk, végül továbbra is csak aszkéta – személyiség, akinek elvben legalábbis, anélkül hogy papolna, készen kellene állnia önmaga viszonyulásainak legalább gondolati átállítására, többnyire azonban – úgy tűnik legalábbis – csak valami különnc. Nietzsche hataloméhes *bête philosophe*-ja, amely

borzad... mindennemű betolakodótól és akadálytól, amely keresztezi vagy keresztezheti az... optimumhoz vezető útját. [...] Ekként borzad a filozófus – mondja Nietzsche – a *házasságtól*, beleértve mindazt, ami házasságra sarkallná. [...] Mely eddigi nagy filozófus volt házasság? Hérakleitosz, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer – ők aligha; mi több, el sem *gondol-*

⁶⁰ *A szexualitás története*, II. kötet, 12. sk. Rendkívül fontos, hogy itt *önmagunk* próbára tételéről van szó, aminek megfelelően persze az aszkézis értelme is megváltozik. Gondoljunk arra, miként mutatja meg Ingmar Bergman a maga *Varázsfuvola*-tolmácsolásában, hogy az opera igazi hőse Paganino, aki fel nem foghatja, hogy mire valók Sarastro, az „aszketikus pap” által rájuk kirótt próbatételek. Nemrégiben értettem meg, hogy a *Così fan tutte* is értelmezhető ilyen módon. Naplóból idézek: „Tegnapelőtt este egy *Così fan tutte* Münchenből. Zseniális. [...] [A] lényeg a befejezés. A teljes kétségbeesés, valamennyi szereplőnek az az érzése, hogy semmi sem stimmel, s hogy most már szinte lehetetlen lesz tovább élni az életet. Hogy milyen veszélyes – igaztalanul – próbára tenni az embereket, hiszen ezen a próbán elbukhatnak – az meg kinek jó? Mert még Alonsónak sem, aki mindezt kiagyalta. Ahogy Bergmant interpretáló *Varázsfuvola*-értelmezésemben is nagyon problematikus a »próba«, bár ott nem vezet tragédiához, mert megállják, addig itt a próba kifejezetten embertelen.”

batók házas emberekként. A házas filozófusnak a *komédiában* a helye, ez az én tétel: és ama kivétel, Szókratész – a gonosz Szókratész, úgy tűnik, ironice házas volt, pontosan azért, hogy *eme* tétel igazát bizonyítsa.⁶¹

Ha meg borzadt ugyan a házasságtól, nem mindattól azonban, ami házasságra sarkallaná (az ilyen kevésbé volt hataloméhes talán?), hogy a házasságot mégis elkerülje, egyéb megoldásokhoz folyamodott. Foucault korabeli szerzőkre hivatkozván majdhogynem komolyan mondja, hogy

[a]mikor az emberek megannyi hasznos jártasság elsajátítása után azon kezdtek fáradozni, hogy ezentúl „semmit” se hanyagoljanak el vizsgálódásaikban, fölbukkant a filozófia s vele együtt a pederasztia.⁶²

A cinikus Diogenészt meg kétszer is felemlegeti:

Mindenki ismeri Diogenész botrányos tettét: amikor szükségét érezte, szexuális vágyát oly módon elégítette ki, hogy mások szeme láttára könnyített magán.⁶³

Aztán:

Dión Khrüosztosz elbeszéléséből tudjuk, hogyan zengte Diogenész nevetve az önkielégítés dicséretét,

⁶¹ *A morál genealógiájában*, Harmadik értekezés, 7.

⁶² Michel Foucault: *A szexualitás története*, III. kötet, *Törődés önmagunkkal*, ford. Sujtó László, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001, 227. o.

⁶³ *A szexualitás története*, II. kötet, 57. o.

melyet a nyilvánosság előtt is űzött. A filozófus szerint ezzel a módszerrel, ha megfelelő időben alkalmazzák, elkerülhető lett volna a trójai háború.⁶⁴

Nocsak!⁶⁵

Mit keres hát ez a szégyentelen, szemérmetlen „nyitott személyiség” a tudomány csarnokában? Bizonyára azt várja, hogy jól az orrára – ez alkalommal nem a fejére, és nem bottal: Európában vagyunk – koppintsanak minden olyan alkalommal, amikor tudatában annak, hogy ez az Igazság, nem akarja egyben azt is tudni: mégsem lehet igaz, hogy „az ég felrobbant, és a csillagok esőként hullanak rá”.

⁶⁴ *A szexualitás története*, III. kötet, 149. sk.

⁶⁵ Csakis a filozófiában még járatlanok kedvéért kell megjegyezni, hogy a *Filozófia a budoárban* idézett magyar kiadásának 23. oldalán megtalálható nemcsak e művelet pontos leírása, hanem a reá alkalmazott „libertinus szak-kifejezés” is.

Tizennegyedik mese

Amely alapjában Jacques Derridáról szól. Derridáról, aki a maga dekonstruktív módján semmi konkrétat nem állít, nem állít szembe semmit Michel de Montaigne barátságát illető felfogásával sem, de érezteti velünk: a reneszánsz e nagy és nagy-szerű alakjának egész gondolkodása is a szellem testtel szembeni elsöprő fölényének keresztény hitét sugározza.

Egy kis *Bibliothek Subrkamp* kötet: Jacques Derrida/Michel de Montaigne: *Über die Freundschaft*. Derrida írása *Politik der Freundschaft* című művének 7. fejezete. Így kezdődik:

Fivérem kimutatja a foga fehérét: Ellenségemnek bizonyul, mondta Carl Schmitt *A politikai fogalmában*. Az ellenség hozzám tartozása. A mindig saját, a mindig rám szabott ellenségé. Muszáj, hogy egész idő alatt jelen volt légyen, egészen közel. Legközelebbi közelemben kellett várnia rám, saját családom otthonosságában, nálam, ott-hon...

Megtaláltam, amit öntudatlanul kerestem, rátaláltam arra, ami a szeretet, a barátság kapcsán izgat, rátaláltam a kétértelműségekre, a problémákra, arra, ami elbizonytalanít, sőt olykor, amikor éppen őszinte vagyok magamhoz, még félelemmel is eltölt. Azt ugyanis nem tudom gondolni, hogy a filozófiának a legkívánatosabbat kellene reflektorfénybe

állítania, azt, ami történeteink tanúsága szerint, még a legjózanabbak, még Arisztotelész tanúbizonysága szerint is csupán kivételes. Derrida pedig – nem erőszakoltan, talán nem is mindig kimondva, több helyen csak halványan utalva a dologra – éppen azt érezteti velünk, hogy Montaigne esszéjének attitűdje – s e fölött az európai gondolkodásnak majd mindig a nevelő pózát magára öltő szellemében¹ gyakorta hajlamosak vagyunk elsiklani – sok tekintetben nagyon is problematikus. Michel de Montaigne és Étienne de la Boétie kapcsolatának fényében ugyanis minden más emberi kapcsolat – szükségképpen – könnyűnek találtatik.

Szinte még felidézni sincsen időm itt az emberi kapcsolatoknak mindazokat a formáit, melyeket Montaigne az igazi barátsággal szembeállít, mondván, hogy azok sem külön-külön, sem együttesen nem hasonlíthatók az előbbihez. Legyen szabad csupán a családi kapcsolatokra utalnom, s ezzel összefüggésben olvasóimat arra a részre emlékeztetnem, ahol Montaigne Plutarkhoszt idézi, aki valakinek, aki rá akarta bírni, hogy béküljön ki a fivérével, a következőket válaszolta:

Nem lesz attól fontosabb a számomra, hogy ugyanazon a lukon jöttünk ki.

¹ „De ki nevelje a nevelőket?” kérdezte Marx, csakhogy miután e póznak a kérdésben rejlő radikális elutasításából eredő kételyeit az „eddig csak magyaráztuk, ideje már meg is változtatnunk” jelszavával félresöpörhetni vélte, elefejtette sajnós megkérdezni, hogy ki lesz az, aki megváltoztatja a megváltoztatókat.

Ezt idéztem, mert ez az a hely, ahol Montaigne megtorpan, s a következőket mondja:

Valóban igen szép és szeretettel teljes a testvér nevezet, és ennek jegyében hoztuk létre mi ketten szövetségünket.²

Nos hát, fivérek...

Élveteg fajta volt a Nilsen, de szerelmi históriájuk addig csak a kapu alatt vagy a rosszházban akadt. [...] [H]át nem is maradt szó nélkül, mikor Cristián a házába vette Juliana Burgost. [...] Juliana bőre barna volt, a szeme mandulavágású; elég volt, ha valaki ránézett, a lány már mosolygott is. A szegénynegyedben, ahol a munka és az ápolatlanság hamar elnyűvi az asszonyokat, nem számított csúnyának.

Kezdetben Eduardo osztozott a társaságukban. Aztán... hozott a házba egy lányt, akit az úton szedett fel, s... pár nap múlva elzavart. Még mogorvább lett; magában részegedett le a boltban, s nem állt szóba senkivel. Szerelmes lett Cristián asszonyába. A kerület, mely talán nála is hamarabb tudta, álnok örömmel leste a fivérek között lappangó versengést.

Egy este... Cristián azt mondta Eduardónak:

– Elmegyek a Farías-mulatságba. Itt van Juliana; ha akarod, tégy vele kedved szerint.

[...]

² Montaigne 28. esszéjét, „A barátságról” Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor fordította. Michel Eyquem de Montaigne: *Esszék*, Első könyv, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2001, 241. o.

Attól az éjszakától fogva megosztottak rajta. Senki sem tudja a részleteket erről a mocskos egyezségről. [...] A megegyezés rendben is volt néhány hétig, de nem sokáig tarthatott. A fivérek között el nem hangzott Juliana neve, még ha szólították se, de egyre keresték és meg is találták az alkalmat, hogy ne értsenek egyet. [...] A zordon külvárosban a férfi nem mondja, nem is gondolja, hogy törődik valami asszonnyal – a nő csak a vágy és a birtoklás tárgya –, de azok ketten szerelmesek voltak. És ez valamiképpen megalázta őket.

[...]

Egy napon [Julianát egy] szó magyarázat nélkül felültették a szekérre, s hallgatag, nyomasztó útra keltek, ...lehetett vagy hajnali öt óra, mire Morónba értek. Ott eladták a lányt a bordély tulajdonosnőjének.

[...]

Talán úgy hitték, megszabadultak, de néha mind a kettő rászánta magát... egy kis kiruccanásra. Kevéssel az esztendő vége előtt a kisebbik azt mondta, dolga van a fővárosban. Cristián elment Morónba; a ház kerítésénél, melyet már ismerünk, meglátta Eduardo fakó lovát.

[...]

– Ha így folytatjuk, belefáradnak a lovaink. Jobb, ha a kezünk ügyében tartjuk. [...] [S] elvitték a lányt.

Oda jutottak, ahol már voltak. [...] Káin ott járt közöttük, de nagy volt a szeretet a Nilsenek közt..., s inkább másokra zúdították elkeseredésüket. Egy ismeretlenre, a kutyákra vagy Julianára, aki közéjük hozta a vizsályt.

[...]

Egy vasárnap... Eduardo, aki a boltból jött meg, látta, hogy Cristián befogja az ökröket. [...]

– Gyere, bőrröndöket kell vinnünk a pardói vásárba. Már felraktam, használjuk ki a hűvöst.

[...]

Szalmakazal mellett haladtak; Cristián elhajította a cigarettát, amire rágyújtott, és sietség nélkül mondta:

– Munkára, öcsém. Később a keselyűk is segítenek. Ma megöltem. Maradjon csak itten a holmijával együtt.

Több kárt nem okoz már.

Szinte sírva ölelték át egymást.³

Igen, az egyik nagy baj, több baj is van, a kizárólagosság – tudom, bonyolultabb ez a történet, minthogy ezzel az egy szóval elintézhetnénk, ezért is idéztem fel, de a kizárólagosság mozzanata kétségtelenül jelen van. A másik nagy probléma meg a felebarát szeretetének parancsa. „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!”

S megint Borges...

Ügyet se vetett rám; kifejtette, hogy az ő könyve az emberi testvériséget fogja megénekelni. Napjaink költője nem fordíthat hátat korának.

Elgondolkodtam, és megkérdeztem, hogy csakugyan testvérének érez-e mindenkit. Teszem azt, minden természetkezési vállalkozót, minden postást, minden bűvárt, mindenkit, aki a páros oldalon lakik, minden afóniást sa-

³ Jorge Luis Borges „A betolakodó” című elbeszélését rövidítettem (ford. Hargitai György, in Jorge Luis Borges *Válogatott Művei*, III. kötet, *A tükrök és a maszk*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999, 77–82. o.), melynek mottója Sámuel II. könyve 1,26-ból való, s így hangzik: „Sajnálak, testvérem, Jonathán, kedves valál nékem nagyon, hozzám való szereteted csudálatra méltóbb volt az asszonyok szerelménél.”

többi. Azt mondta, hogy könyve az elnyomottak és nyomorgók nagy tömegeiről szól.

– A te szegény, elnyomott tömegeid – válaszoltam –, ezek csak üres szavak. Csak az egyén létezik, ha egyáltalán létezik valaki. *Tegnap ember nem mai ember* – mondta valamelyik görög. Talán mi vagyunk az élő példa rá, ezen a genfi vagy cambridge-i padon.⁴

Ha jól értem Derridát... Nem. Hülyeség..., ahogy én értem Derridát, ebben a fejezetben a különbséget szeretné tisztán látni a görög antikvitás, a kereszténység és a modern kor barátság-felfogása között.⁵ Vagy talán pontosabb, ha azt mondom: a kontinuitás és diszkontinuitás elemeit

⁴ „A másik” (ford. Benyhe János, in Borges: i. m. 171–180. o.). Rövidítve legalább, de el kellene mesélnem Borgesnek ezt az elbeszélését is. A másik ugyanis, aki a cambridge-i Charles folyó partján a padon üldögélő hetven éves Jorge Luis Borges mellé letelepedik – egy genfi – igen, genfi! – padra, nem más mint Jorge Luis Borges – fiatalkorában. „– Ha belegondolunk, nincs az az ember, aki ne találkozna önmagával, amikor visszatekint az életére. Mivelünk is ez történik most, csakhogy mi ketten vagyunk. Nem akarsz tudni valamit a múltamról, ami a te jövőd?” Hogy miért kell elmesélnem ezt is? Mert hát talán az emberek testvérisége, meg a barátság kikezdehetetlen szépsége éppúgy összetartoznak, ahogyan a kizárólagosan létező – vagy tán nem is létező – egyén meg a szeretet, a testvériség ellentmondásai. Életkor... A „természeti”, meg itt is a másik. „A legkínosabb ponthoz érkezőnk, a két-fajta testvériség, a természeti és a másik törekeny, s időnként mégis elengedhetetlen megkülönböztetéséhez” – mondja Derrida. (Jacques Derrida: „Der mich begleitet”, in Jacques Derrida/Michel de Montaigne: *Über die Freundschaft* [aus dem Französischen von Stefan Lorenzer], 30. o.)

⁵ Természetesen a dolog Derridánál sem, s önmagában sem ilyen egyszerű. Van abban valami, amit Nietzsche mond, hogy a kereszténység csupán populáris platonizmus. Arisztotelész barátság-felfogására – gondoljunk a *Nikomakhoszi Etika* Nyolcadik és Kilencedik könyvére –, még ha Montaigne jogosultan hivatkozik is, nem jellemző az a túlfeszítettség és kielezetség, ami Montaigne esszéjére.

keresgéli a barátságot illető európai gondolat történetében. Arisztotelész, Augustinus, majd Nietzsche és Carl Schmitt. De hová kellene tennünk éppen a főhőst, Montaigne-t magát? Azt hiszem, ő is a keresztény kor reprezentánsa – gondolom, Derrida szemében is. Pontosabban: az eleven példa arra, hogy a modernítésben szekularizálódó európai gondolkodás hosszú ideig változatlanul megőrzi a zsidó–keresztény gondolkodás alapvető, Heideggerrel szólva ontoteologikus struktúráját. Hiszen Montaigne is, minden szkepszise ellenére a szellem *megsemmisítő*, hangsúlyozom: megsemmisítő érték-fölényét emeli ki a testtel szemben.

A dolgok távolról sem olyan egyértelműek, mint amilyenek tűnnek, mondja, a barátság feltétlensége kapcsán Derrida. De nézzük az idevágó történetet:

Mikor Laelius a római konzulok jelenlétében, akik Tiberius Gracchus elítéltetése után annak minden hívét üldözték, megkérdezte Caius Blossiust (aki Tiberius legjobb barátja volt), mit tenne meg érte, az így felelt: „Mindent. – Hogy-hogy mindent? S ha azt kívánta volna, hogy gyűjtsd fel diplomáinkat? – Ezt sohasem kérte volna tőlem. – De ha megtette volna? – Engedelmeskedtem volna.” Ha annyira igaz barátja volt Gracchusnak, ahogyan a történetírók állítják, nem kellett volna megsértenie a konzulokat ezzel az utolsó, merész vallomásával; és nem kellett volna eltérnie a Gracchus szándékát illető bizonyosságától sem. Mindazonáltal azok, akik válaszáat lázadásként kárhoztatják, nem értik jól a titkot, és fel sem tételezik, holott így van, hogy hatalommal és tudomással bírt Gracchus szándékairól. In-

kább voltak barátok, mint polgárok, inkább voltak barátok, mint országuk barátai vagy ellenségei, mint a becsvágy és a háborúság barátai. Tökéletesen egymásra hagyatkozva tökéletesen megzabolázták egymás hajlamait; és minthogy a gyepelőt az erény irányította és az ész vezette (amiként teljesen lehetetlen is befogni e nélkül), Blossius válasza pontosan olyan volt, amilyennek lennie kellett. Ha cselekedeteik levetik ezt a zablát, mértékem szerint sem egymásnak nem lettek volna barátai, sem önmaguknak.⁶

Derrida is idéz a fentiekből egy részt, kurziválja azt, ami fentebb zárójelben állt – „amiként teljesen lehetetlen is befogni ezeket” –, majd a következő jegyzetet fűzi a dologhoz:

A zárójelben álló szavakat kiemeltük. E passzus összefoglaló gondolatmenetében, melyet itt nem tudunk a szokásos gondossággal szemügyre venni, ez a zárójel, úgy tűnik, átlátni engedi, hogy a feltétlen engedelmesség, még ha azt Montaigne bizonyos esetekben helyesli is, mintegy az ész és az erény által kell hogy vezetett legyen, melyek nélkül nincsen tökéletes barátság. A feltétlenség magába kell hogy foglalja az erényt és az ésszt. Ezek nem empirikus feltételek, hanem konstitutíve tartoznak hozzá a szuverén és feltétlen barátság struktúrájához. A feltétlenség nem lehet tehát *vak*. A hűséges engedelem magába foglalja a bizalmat; a bizalmat pedig *a priori* megvilágítja az ész, ahogyan az erény is, melyek mindkét barát mindegyikében kezdettől fogva feloldha-

⁶ Montaigne: i. m. 246. sk.

tatlanul összeszövődtek azzal, ami mindkét akaratot egyformán „befogja” [hámba fogja – *V. M.*]. Montaigne állásfoglalása tehát nyilvánvalóan kevésbé ellentétes Ciceróéval, mint ahogy az az első pillantásra tűnhet: Cicero ugyanazon példa kapcsán... egyértelmű szigorúsággal utasítja rendre Caius Blossiust: „Nem mentsége egy tettek, hogy azt barátunk kedvéért követtük el. Mert a barátságot az erény szülte, melyben hittek; így tehát a barátság nehezen maradhat fenn, ha hűtlenek leszünk az erényhez. [...] [N]em szeghetjük meg tehát a barátságban azt a törvényt, hogy sem nem követelünk, sem, ha éppen követelik tőlünk, nem teszünk olyasmit, ami szembenáll az erkölcsi törvénnyel. Mert elvetendő és semmiféle esetben el nem fogadható az a mentegetőzés, hogy a barátunk kedvéért cselekedtünk így – egyáltalában semmiféle hiba esetén sem, különösen azonban akkor nem, ha a tettek az állam ellen irányulnak (*contra rem publicam*).” (Cicero: *Laelius de Amicitia*, XI. sk.)⁷

Nos: Derrida, mint hallottuk, azt hangsúlyozza, hogy Montaigne állásfoglalása azért csak-csak nem olyan ellentétes Ciceróéval, mint ahogyan az első hallásra tűnhet. Számomra itt azonban mégis az ellentét, az állásfoglalás különbsége a fontos. Cicero józan, ahogyan Arisztotelész is az, aki erről az esetről persze még nem nyilatkozhatott. De azért idézem Arisztotelészt is:

Ha pedig valakit abban a feltevésben, hogy becsületes ember, a barátságunkba fogadunk, de aztán rosszá válik,

⁷ Derrida/Montaigne: i. m. 58. sk.

és ilyennek is mutatkozik, lehet-e őt tovább is szeretnünk? Ez – ugyebár – nem is lehetséges, ha meggondoljuk, hogy nem lehet mindent szeretnünk, hanem csak az erkölcsi jót, míg a rosszat nem kell szeretnünk, sőt nem is szabad.⁸

Azonnal fel kell-e tehát bontanunk a barátságot?

– kérdezi ezután, s a kérdésre így válaszol:

Talán mégsem mindenkivel szemben kell ezt tennünk, hanem csupán a javíthatatlanul gonoszokkal szemben, míg azoknak, akik esetleg megjavulhatnak, erkölcsi tekintetben talán még sokkal inkább segítségükre kell szeretnünk, mintha anyagi megmentésükről volna szó, mert hiszen az erkölcsi segítség mindig többet ér, s inkább a barátság lényegéhez tartozik.⁹

Ez – a Platónra nem jellemző – antik józanság, melynek eredményeképpen a barátsággal számos olyan jelenség összeegyeztethető, ami – legalábbis ha tökéletes barátságról van szó – sem Augustinus, sem Montaigne szemében nem: mint például az, hogy az embernek több barátja is van,¹⁰ hogy a barátság kölcsönös előnyök és kellemességek

⁸ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, 1165b, ford. Szabó Miklós, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987.

⁹ Uo.

¹⁰ Montaigne Lukianosz nyomán mesél el egy történetet: „A korinthuszi Eudamidasznak két barátja volt: a sziküoni Kharixenosz és a korinthuszi Aretaiosz. Ő szegény volt, barátai ellenben gazdagok, és haldokolván így végrendekezett: »Aretaioszra hagyom anyámat, hogy táplálja és gyámolítsa öregségében; Kharixenoszra pedig lányomat, hogy férjhez adja, s a lehető legnagyobb hozományt ajándékozza neki. [...] Ha pedig valamelyiküket idő-

forrása lehet, s attól még tökéletes lehet, hogy a barátságban is jelen van valami feltételeesség, sőt annak tudata is, akár még a barátság tetőpontján is, hogy ez a tökéletes kapcsolat igenis elromolhat, s nemcsak annak következtében, hogy a másik negatív irányban megváltozik, hogy letér az erény útjáról, hanem úgy is, hogy személyiségünk nem egyugyanazon irányban alakul, ez az antik józanság mintha azon alapulna, hogy nem uralkodott bizonytalanság az ész és az erény mibenlétét illetően.¹¹

Nos, Derrida, mint mondtam, nem erőszakoltan, talán nem is mindig kimondva, több helyen csak halványan

közben bármiféle baj érné..., annak a részét örökölje meg a másik.« Akik elsőként látták ezt a végrendeletet, nevettek rajta [ezek voltak az antik józanok – mondom én – *V. M.*]; az örökösök azonban, amikor tudomást szereztek róla, nagy megelégedéssel fogadták. És miután egyikük, Kharixenosz öt nap múlva meghalt, örökrésze Aretaiosznak jutott, aki gondosan ellátta az anyát, és öt talentumot kitevő vagyonából harmadfelet saját egyetlen lányának, harmadfelet pedig Eudamidasz lányának adott hozományul, egyazon napon ülven meg lakodalmukat. – Ez a példázat tökéletes – mondja Montaigne –, csak egyetlen körülmény hagy kívánnivalót maga után, mégpedig a barátok száma. Mert a tökéletes barátság, amelyről beszélek oszthatatlan...” (Montaigne: i. m. 248. sk.)

¹¹ Ha a dolog tényleg magyarázható ezen a módon, akkor még inkább ki-domborodik Platón zsenialitása, aki tapasztalja az ész és az erény mibenlétének bizonytalanságát a jelenségvilágban, lényegi relativitásukat viszont az őt követő majd két és fél évezred felfogását megelőlegezve elfogadni nem tudja, mintegy rájön a megoldásra: ami nem más, mint a világ megkettőzése. Szembeállítani azt, amilyen a dolog a valóságban, azzal, amilyen igazában, illetve azzal, amilyennek lennie kell(ene). Ezért aztán, hogy a filozófia addig a bizonyos, valamikor a XIX. században bekövetkezett fordulatáig, amikor is fellázadt ez ellen a megkettőzés ellen, tényleg nem más, mint lábjegyzetek Platónhoz. A szekuláris kereszténység talán csak abban különbözik az igazítól (Platónnál ugyanúgy, ahogy Descartes-tól kezdve ismét), hogy az ideát a jelenségek között kivételes létezőként vagy megvalósítandóként megtalálni véli.

utalva a dologra, keresi a modern (posztmodern?) józanokat. Nem arról van szó, hogy bizonytalankodnék. Hanem, érzésem szerint, arról, hogy a Montaigne esszéjét illető direkt és éles kritikát két vonatkozásban is problematikusnak tekintené. Egyrészt az esszé csodaszép, melyet modortalanság lenne csak úgy megbírálni. S persze Montaigne-nek megvan a maga igazsága is. Másrészt a radikális kritika (a dekonstrukció) talán éppen abban különbözik a kritikai támadástól (és éppen ennyiben a dekonstruktor nem tartozik már Platón lábjegyzetelői közé), hogy semmit nem vet el véglegesen (ehhez olyan saját álláspontja kellene hogy legyen, mely ismét csak a valóság rejtett lényegét állítja szembe a jelenségek valóságával), tehát semmit nem vet el véglegesen, csak megmutatja: lehet ezt másképpen is gondolni, s nem is kevésbé érvényesen. Derrida Carl Schmittet vagy Nietzsche-t éppoly kevésbé kívánja igazolni, mint Montaigne-t. De Schmitt és Nietzsche is rendkívül fontos a számára. Hiszen amennyire szüksége van az embernek az igaz barátira, annyira szüksége van az ellenségre is.

Ellenség nélkül megbolondulok, nem tudok már gondolkodni, képtelen vagyok gondolni magamat és kimondani a mondatot: „cogito, ergo sum”. Ami hiányzik nekem, az a *Malin Génie*, egy *spiritus malignus*, a becsapó szellem. Nem erre utalt-e Schmitt a maga elfogultságában? „Én”, megfosztva ettől az abszolút ellenségességtől elvesztem az eszemet, az „én” az abszolút ellenségességtől megfosztva elveszíti azt a lehetőséget, hogy önmagát s az előtte lévő tárgyat tételezze, hogy őt magával és magát vele szembeállítsa, elveszti az objektivitást, a referenciát, az ellenálló végső tartását, elveszti létezését

és jelenlétét, elveszti létét, a *logoszt*, a rendet, a szükség-szerűséget, a törvényt..., nem többet és nem kevesebbet, mint a világot.¹²

Derrida Nietzschén keresztül érkezik ehhez az értelmezéshez. Idézi Nietzsche aforizmáját az *Emberi, túlságosan is emberiből*, mely így hangzik:

„Freunde, es giebt keine Freunde!” so rief der sterbende Weise;

„Feinde, es giebt keinen Feind!” – ruf ich, der lebende Thor.¹³

– majd a legelején idézett schmitti szöveg dekonstrukcióján keresztül visszatér Nietzschéhez.

Az értelemről van szó, ennyi kivehető az eleven bolond felkiáltásából. Ez az az újdonság, amit eljuttat hozzánk a terjedő híresztelés, terjedjen akár a maga hagyományos („Óh, barátok...”), akár a maga átfordított („Ellenségek...”) változatában. Ezzel mindenekelőtt az a kérdés vetődik fel, hogy vajon Nietzsche itt, s ha igen, vajon milyen szempontból, a *philia* görög, tulajdonképpeni filozófiai hagyományát fordítja-e meg, vagy talán, s ha így van, akkor ezt milyen szempontból – leginkább a *Za-*

¹² Derrida/Montaigne: i. m. 16. sk.

¹³ Hevenyészett magyar fordításomban: „»Barátaim, barátok nincsenek!« – így kiáltott a haldokló bölcs / »Ellenségek, nincsen ellenség!« – kiáltottam én, az eleven bolond.” Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, I/376.

rathustra kontextusában –, annak keresztény mutánsát állítja pellengérré, mely mutáns a görög barátal szemben a felebarátot részesíti előnyben?¹⁴

S ez a dolog lényege. Merthogy ebben a tekintetben is van valami kínos mind a keresztény, mind pedig a szekularizált keresztény tradícióban, a felvilágosodás tradíciójában. Tényleg. Valóban muszáj szeretnem minden temetkezési vállalkozót, minden postást, minden bűvárt, mindenkit, aki a páros oldalon lakik, minden afóniást satöbbi?... Az elnyomottak és nyomorgók nagy tömegeit? Alle Menschen werden Brüder...¹⁵ A hagyományos keresztény tradíció persze elfogadhatóbb. Derrida erre is szót kerít. Ágoston nyomán.

Isten akaratá szerint az ellenséget is szeretnem kell. A barátot Istenben, az ellenséget Istenben persze nem, de miatta kell szeretnem. Nem arról van szó, hogy az ellenséget Istenben szeressem, ez lehetetlen is lenne, hanem azért szerethetem és tudom őt szeretni, mert Isten megparancsolta nekünk, hogy az ő akaratából és őérette, azon az alapon, amely ő maga.¹⁶

¹⁴ Derrida/Montaigne: i. m. 17. o. Ez egyike azon talán nem is olyan ritka eseteknek, ahol Heidegger meglepődnek a magyar nyelv filozófiai „érettségén”: ami – prochain, Freund – Nächster helyett barát – *felebarát!*

¹⁵ Amiről, nem tehetek róla, már mindig csak a vicc jut az eszembe. Jóska és Nyikita kincsre lelnek. Nyikita azt mondja: Komám, ezen testvériesen megosztozunk! – Testvériesen? – így Jóska. Szó sem lehet róla, barátom. Megfelezzük.

¹⁶ Uo. 46. sk.

A szekularizált kereszténység aztán ugyancsak nagy bajba kerül. Az ellenséget Isten parancsa alapján szeretnem kell. Ha azonban megöltük Istent, akkor az *Alle Menschen werden Brüder* hazug giccsé válik. Persze csak az öreg Borges szemében. A fiatal még erőlködik, hogy megalapozza az álláspontot, ha nincs is az alap, mely maga Isten. Der grundlose Grund – mindég újból és újból.

Ok. De mi köze mindennek a szellemhez?

Fentebb azt mondtam, hogy „Montaigne is, minden szkepszise ellenére a szellem *megsemmisítő*, hangsúlyozom: megsemmisítő érték-fölényét emeli ki a testtel szemben”, s mintha ebben láttam volna az ontoteológiai korszak problematikussá válásának végső gyökerét. Igen. S most már nem szeretnék mást, mint csupán a Montaigne esszéjéből vett egyetlen idézettel illusztrálni, hogy a barátságnak ez a minden kapcsolatok között legmagasabbra helyezése a halhatatlan szellemnek az elrothadó testtel szembeni magassabbrendűségén alapszik:

...a szerelemben nincs más, mint esztelen vágyakozás a tovatűnő után:

*Come segue la lepre il cacciatore
Al freddo, al caldo, alla montagna, al lito;
Ne più l'estima poi che presa vede,
Et sol dietro a chi fugge afretta il piede.*

Amint a barátság feltételeit vállalja, azaz a vágyak illendő voltát, elillan és ellankad. Az élvezet vesztét okozza, mivelhogy célja testi és betelhet vele. A barátság, éppen ellenkezőleg, tetszés szerint élvezhető, nem növekszik,

önmagát táplálja, és szellemi lévén csakis élvezete által gyarapodik és a lélek finomabb lesz általa. E tökéletes barátság árnyékában némelykor ilyen csapodár vonzalmak is helyet leltek bennem, hogy ōrōla [de la Boétie-rōl – *V. M.*] ne is szōljak, aki nagyon is sokat elárul e versekben. A kétféle szenvedély így összeismerkedett egymással nálam; de soha össze nem mérōdött: az elōbbi folytatta fennkōlt és fenséges szárnyalását, és megvetéssel figyelte, messze alant mint hág csúcsrōl csúcsra az utōbbi.¹⁷

Az egész ontoteológia nem más mint Istenbe kapaszkodó halálfélelem. Jó dolog persze valamibe kapaszkodhatni.

¹⁷ Montaigne: i. m. 242. sk. Az Ariosto *Orlando furioso*jából való versidézet Simon Gyula féle fordítása: „Vadász a nyúl után fut így a hegyen fel, / völgybe le, nyárban, télben és ha végre / elejtve látja, nem becsüli: többre / azt tartja, aki menekül előtte.”

Tizenötödik és végső mese

Amelyben a XIX–XX. századi filozófiai fordulat a mesélő szemében – jöllehet ambivalens, de – Nietzsche mellett legnagyobb figurája nem rejtőzködik többé: nyíltan a színre lép. Persze Martin Heideggerről van szó, aki a létfeledést reflektorfénybe állítván végezetül is akarva-akaratlanul a metafizikának nemcsak platóni–arisztotelészi, hanem zsidó–keresztény gyökereit is kiásta a talajból. Ő maga persze nem mond ilyet, de ha Daniel Sibony A három monoteista vallás. Zsidók, keresztények és muzulmánok eredetük és sorsuk tükrében című könyvét olvassuk, mély meggyőződésünkké válik, hogy a heideggeri ontológiai differencia a tradicionális zsidók világában szinte kézzelfoghatóan jelen van, a beletekintés az individuális létezés szakadékába hozzájuk tartozik, a kereszténység és az iszlám viszont – mindegyik a maga módján, s más-más következményekkel – igyekszik megfelekedezni róla. A mesémben unostalan megjelenő filozófiai fordulat az európai kultúra elfojtásaival, a görög–zsidó–keresztény elfojtásokkal való szembenezés tehát. A monoteista vallások a létkérdésre igyekeznek választ adni. Ezek szerint nem kell a heideggeri filozófiát leplezett vallásnak tekinteniünk, hiszen a monoteista vallás nem más, mint a létet megszemélyesítő „filozófia”. S ebben az összefüggésben hangsúlyossá válik, hogy mennyire mások a távol-keleti magaskultúrák. Technikákat dolgoztak ki ugyanis, melyeknek gyakorlása elviselhetővé teszi a lét szakadékába való beletekintést. Ezek a technikák sem nem vallás, sem nem filozófia. Talán mégsem maga az emberi sors a választás a között, hogy behullunk a létezés szakadékába, vagy üldözvén a nyulat

(*ma globalizációnak nevezzük a nyúl egyre vadabb üldözését*), *melyre semmi szükségünk nincsen, eltakarjuk szemünk elől a szakadékot magát. De képesek vagyunk-e még visszafordulni az úton? Lényegében ez volt Patočka elkeseredett kérdése is.*

Daniel Sibony marokkói származású francia zsidó. *A három monoteista vallás. Zsidók, keresztények és muzulmánok eredetük és sorsuk tükrében* című könyve¹ az én olvasatomban nem a három monoteista vallás eredetét és híveinek sorsát ábrázolja, inkább filozófiai tanulmány, amely a három vallás szent könyveinek fényében korunk létkérdéseire keres választ egy sajátos pszichoanalízis fogalmi apparátusának segítségével.² A könyv *filozófiailag* megbabonázott.

¹ Ford. Pelle János, a fordítást átdolgozta Horváth Milena, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2002.

² A tizenharmadik mesében „hallottuk” a következőket: Vajon „[k]épes-e a filozófia feladni monizmusát?, azt a meggyőződését, hogy világunknak lehetséges és szükséges racionális magyarázatát adni? Azaz képes-e a filozófia az emberi tapasztalatot nem pusztán világtapasztalatként, az utalásösszefüggések megszervezett horizontjának tapasztalataként elfogadni, képes-e tudomásul venni azt, amit a pszichoanalízis tárt fel a számunkra, nevezetesen hogy van, ami összeáll, és van, ami nem, hogy »időnként összegerogy a világ értelmessége.« (Freud nyomán Sutyák Tibor állítja így szembe igen frappánsan a filozófia, az eddigi filozófia lényegi monizmusát – a filozófia számára csak egységes »világ« van – a pszichoanalízis dualizmusával – a lélek tapasztalata túlmutat a »világon«, »az utalásösszefüggések megszervezett horizontján« – *A Freud-elv. A pszichoanalízis mint lélekfilozófia* című disszertációjában.) A pszichoanalízis, ha nem is valósította meg Max Scheler álmát Nyugat és Kelet szintézisééről, mindenképpen döntően hozzájárult ahhoz, hogy képesek legyünk másképpen viszonyulni önmagunkhoz. A XIX. század második felének nagyjait követően, Kierkegaard-t, Marxot, Nietzsche-t követően bizonyára Freud járult hozzá a legalapvetőbb módon ahhoz, hogy mégis lehetsé-

Valamiképpen lehetővé tette a számomra, hogy bizonyos dolgokat másképpen gondoljak végig, mint ahogyan eddig tettem.

Ami itt következik, az valami olvasónapló féle. A szövegben megengedhetetlenül összekeverednek majd egymással Sibony és a magam fantazmái. Ha bevezetésként mindjárt e napló kvintesszenciáját akarnám megfogalmazni – s akarom, mert valamiképpen szeretném megérteni, miért is fontos nekem ez a könyv –, akkor két állítást fogalmaznék meg. Az egyik a monoteista vallások Istenére vonatkozik, s így szól: Sibony megingatott abban a meggyőződésben, hogy a lét, a *Sein*, a *Sein und Zeit* kettős alapfogalma, melynek értelmére vonatkozó kérdést Heidegger újból fel akarta tenni, az *Es gibt Es*-e, Heidegger „Zeit und Sein” című előadásának főszereplője, nem értelmezhető Istenként, egészen pontosan a monoteista vallások Isteneként anélkül, hogy a heideggeri gondolkodást meg ne fosztanánk filozófiai rangjától, s ne tekintenénk valamifajta szégyenlős vallásnak. Mert – s ez az, amit Sibony, aki mindhárom monoteista vallásban otthon van, ezért emeltem ki mindjárt, hogy marokkói születésű francia zsidó, kiváló ismerője Koránnak, Tórának, az Evangéliumoknak egyaránt, s a Koránt arabul olvassa (ennek még szerepe lesz) – ez az Isten, a közös Isten, akiért a harc folyik,

ges legyen filozófia, amely a nyugati »filozófia fiaskója után« (Márkus György: *Metafizika – mi végre?* Osiris–Gond, Budapest, 1998, 126. o.), vállalva és meghaladva annak hagyományát, mássá teszi magát.” Ezeknek a problémáknak, más megvilágításban, ebben a mesében is fontos szerepet kell majd játszaniok.

nem egy lény, nem „valami”, még akkor sem, ha egyetlen vallás sem áll ellent annak, hogy belőle *egy* felsőbb lényt csináljon. (146. o.)

Nem arról van szó tehát, hogy a heideggeri filozófia lenne leplezett vallás, hanem megfordítva: a monoteista vallások leplezik el *a lét perszónifikációja által*, hogy a végső soron minden ember számára eleven, de legtöbbször elfojtott, elfedett, „elfelejtett” létkérdésre adnak választ. Ha Isten nem a legfelsőbb *lény*, nem valami, egyáltalában nem is létező, azaz a létezők nyelvén szólva semmi (maga a Semmi?), akkor azonos azzal, amit Heidegger Létnek nevez, *Esnek*, ami által valami van – egyáltalában, ami által van „vanás”. Ami meg a lét által van, az nem lehet teljes-tökéletes, mi több, ami van, az hiánnyal van,³ csakis a nem-létező lét teljes és tökéletes. Lét és létező között így végtelen a távolság, s ez nem áthidalható; ezt az áthidalhatatlan távolságot nevezi Heidegger ontológiai differenciának.⁴ A filozófia (me-

³ „Minden, ami van, nevezetesen az ember, találkozik a lét hiányával.” – mondja Sibony. (146. o.) (A „mindennek” az emberrel való azonosítása – s úgy tűnik, mintha itt ez történt volna – persze értelmetlenség, de megkockázatom a feltevést, hogy a francia eredetiben nem „van” = „est”, hanem „egzisztál” = „*existe*” áll, s ez esetben a mondat világos: „Mindaz, ami egzisztál, azaz ember, találkozik a lét hiányával.”)

⁴ Nem én erőltetem bele e szövegbe Heidegger nevét, szavait és gondolatait. Sibony sokszor említi őt, s mintha minden Heideggerrel szembeni fenntartása ellenére sem tudna jobb nyelvet a monoteista vallások gondolatvilágának kívülről történő megközelítéséhez, mint a pszichoanalízis és Heidegger nyelvének valamiféle furcsa kevercsét. Egy helyütt a következőket mondja: „Lacan a pszichoanalízisben, miként Heidegger a filozófiában, újra felfedezte és kommentálta az előző »üzeneteket«, azokat, amelyek megelőzték őket. (Jelen esetben Freud Lacant, a Biblia Heideggert.) Mindketten ihletett módon jártak el, mindannyian saját nyelvet teremtettek, amely a tanítványoknak nemcsak azt tette lehetővé, hogy legyen mit mondaniuk, de meg-

tafizika) azért *ontoteológia*, s nem egyszerűen ontológia, mert, ahogy Heidegger mondotta, a létfeledés korszakában a metafizika a létezők mindenségét, a mindent átfogó létezőt, vagy valami mozdulatlan mozgatót, tehát valami, a vallások személyesnek tekintett Istenéhez hasonló lényt nevezett létnek, s nem volt tisztában többé az ontológiai differenciával. Másrészt viszont a monoteista vallások a

ajándékozta őket egy beszédre, simogatásra, éneklésre alkalmas nyelvvél is. [...] Ami Heideggert illeti, ez a »fenomenológia« nyelve, s azok számára, akik beszélnek, elég megszólalni rajta ahhoz, hogy úgy érezzék, gondolkodnak, s meg legyenek győződve arról, hogy az *igazi* nevet adták mindannak, amiről beszélnek, s amire az emberek már évszázadok óta gondolnak. A Jelenlétet idézik, a világban létet, a lét szólítását, az eseménnyel való találkozást, mintha mindezt Heidegger találta volna fel, s nem az Ószövetség és a preszokratikusok...” (135. sk.) Itt persze – amint, ha jól sejtem, sok helyütt másutt is – Sibony felületes. Mert az igaz ugyan, hogy Heidegger az Ószövetségre nemigen hivatkozik, viszont annál többet a preszokratikusokra. Különböen is: mi ez a „mindez”? (Amikor akadémikodom, vegyem persze figyelembe: csak a magyarított szöveget ismerem!) A Jelenlétnek, a világban létnek, a lét szólításának, az eseménnyel való találkozásnak a *megidézése* volna? Heidegger ezt nem teszi, ahogy a preszokratikusok sem, akik talán még tudatában voltak lét és létező differenciájának, de – akárcsak Heideggertől – távol állt tőlük is az a gondolat, hogy a lét valami megidézhető Persona. Az ontoteológia azért csak-csak nem vallás. (Hogy a Lét szólítását, hívását netán meghalljuk, az nem ugyanaz, mint „párbeszédet” folytatni vele. A heideggeri *Ereignis*be, eseménybe beleértendő, hogy azonkívül, hogy valami történik velünk, mi sajátunkká [*eigen*] is tesszük a dolgot. De a kommunikáció egyoldalú.) Persze nem olyan könnyű a határt – vallás és metafizika határát – megvonni. Az igazság maga-megmutatása, igazság mint *alétheia*, kétségtelenül valami kinyitkoztatás jellegű esemény. (*Ereignis*!) Vajon igazság és értelem (*Sinn*) metafizikai azonosítása nem teszi-e a Létet valamifajta személytelen és néma Istenné? Lásd rövidesen Hannah Arendt gondolatait. Éppen a személytelenség, a némaság lenne vajon a döntő különbség? Igaz, a keresztény és a mohamedán Istennel sem lehet már közvetlen párbeszédet folytatni, amiként valaha a zsidók Istenével. De a Vele egy Krisztus és az Allahal, ahogy Sibony megmutatja, „majdnem egy” Mohamed (Mohamed könyörületes, mondja a 9. szúra 61. verse, a könyörületes pedig magának Istennek a legfőbb jelzője. „Allah, a könyörületes nevében...”-nel kezdődik minden szúra) közvetítenek.

mítosz nyelvén megfogalmazott (és persze kategorikus) válaszok (de hát nem volt-e a klasszikus metafizikák minden válasza éppúgy kategorikus, csak éppen e metafizikák nem valami isteni kinyilatkoztatásra, hanem az ész mindenhatóságára hivatkoztak?) az embernek (a monoteista kultúrákban csupán a még fel nem nőtt embernek, a gyerekeknek) mindenekelőtt arra az elemi kérdésére, amely végezetül is az ontológiai differencia irányába mutat: „Miért van egyáltalában valami, miért nem inkább semmi?”⁵

Jogosultan csak azután állíthatjuk egymással szembe a választ és a filozófiát, ha az utóbbi a lét értelmére vonatkozó kérdésre már nemcsak egyetlen „igaz” választ ismer, hogy azután minden „mást” mint „hamisat” kirekesszen (a kései Heidegger és nyomában Hannah Arendt ezt már nem is nevezik filozófiának: Heidegger gondolkodásnak, Arendt meg Kant nyomán észnek is nevezi). Hannah Arendt írja:

Az ész nem az igazságot, hanem az értelmet (Sinn) keresi. Igazság és értelem pedig nem ugyanaz. Az az alapvető tévedés, amelyre minden sajátosan metafizikailag hibás következtetés épít, abban áll, hogy az értelmet igazságként kezeljük.

Arendt mintha ezután magyarázatot adna arra, miért tűnik úgy, mintha a heideggeri gondolkodásban is lenne valami a vallásokéra emlékeztető vonás, azaz, hogy miért gyanak-

⁵ A kérdések végső azonosságát némiképp talán elfedi az a tény, hogy a metafizika említett alapkérdése a vallások számára nem *kérdés*. A vallás az e kérdésre adott válasszal kezdődik: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet.” (1Móz 1,1)

szunk: Heidegger gondolkodása sem „gondolkodás”, hanem igyekezett az Igazságot megismerni.⁶ A fenti gondolatmenetet Arendt így folytatja:

Ennek legújabb, és bizonyos szempontból *legmeglepőbb* példáját Heidegger *Lét és idő*ében lelhetjük fel, abban a műben, amely azzal kezdődik, hogy újból fel akarja tenni „a lét értelmére vonatkozó kérdést”. E bevezető kérdésének egy későbbi értelmezésekor maga Heidegger kifejezetten azt mondja: „»a lét értelme« és a »lét igazsága« ugyanazt jelenti”.

Igen nagy a *kísértés* erre az azonosításra – folytatja Arendt –, amely az ész és az értelem, a gondolkodás „nyomatékos szükséglete” és a „tudásvágy” megkülönböztetésének elutasítására lyukad ki.⁷

⁶ „Die Wissenschaft denkt nicht!” („A tudomány nem gondolkodik!”) – mondja Heidegger. (*Was heisst Denken?* Tübingen, Niemeyer, ³1971, 4. o.) Persze, mondaná Arendt, hiszen a tudomány az igazságot, nem pedig az értelmet keresi. De mintha a korai Heideggernél nem lenne még ez ilyen egyértelmű. (A *Was heisst Denken?* című előadásokat Heidegger már az 1951–52-es tanévben tartotta.)

⁷ Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hrsg. von Mary McCarthy, aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter, Piper, München/Zürich, 1979. Ungekürzte Taschenausgabe in einem Band, 1998, 24. o. – Kiemelések tőlem – *V. M.* Hogy miért nevezi ezt Arendt meglepőnek? Ha jól sejtem azért, mert úgy gondolja, hogy Heidegger egész életművének meghatározó intenciója a lét perszönifikációjának (ez Heidegger szemében a lét létezővé tételét, ergo az ontológiai differencia megszüntetését jelenti. [Rendben van-e itt ez az „ergo”? Sibonynál a beszélő lét nem lesz létezővé, megmarad létnek. Miért ne beszélhetne az, aki-ami nem van. Kötelező úgy gondolni, hogy „Beszélek, tehát vagyok”? Létező-e a zsidó Isten attól, hogy beszél?]) a kiküszöbölése kultúránkból. Értelem és igazság azonosítása ennek kétségtelenül ellentmond. Nagyon messzire vezetne (ugyanakkor bizonytalan vagyok, hogy vajon nem kellene-e éppen itt elmennem ilyen messzire), ha feltenném a kérdést, hogy vajon ez a *meglepő mozzanat* nem

Mindez egyszerűen is megfogalmazható: lét és létező viszonyának folyamatos újragondolása nem azonos az e viszonyt illető végső igazság keresésével.

S el is jutottam a naplóm kvintesszenciáját képező második állításhoz: a három egy tőről fakadt monoteista vallás, minthogy a lét értelmét a lét igazságaként keresi, szükségképpen kibékíthetetlen egymással. Ez eddig persze közhely. De miután Sibony egyszer már kimondta, igen nehéz nem gondolni vele együtt, hogy az elmúlt több mint fél évszázad történetének, a Holokausztnak, a közel-keleti konfliktusoknak, a Nyugat és az arab világ közötti – ne álltassuk

meghatározó-e Heidegger első korszakában, s nem evidens magyarázata-e annak, hogy Heidegger egy időre (sokak szemében végleg) politikailag megbuktatta magát mint filozófust? Emlékezzünk csak, mit mond Nietzsche „a tudomány embereiről”: „Korántsem szabad szellemekkel van dolgunk: *ugyanis hisznek még az igazságban...*” (Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*, Harmadik értekezés, 24., ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998.) Arendt azon lepődik meg, hogy Heidegger azonosítja az értelmet (*Sinn*) az igazsággal, ami azt eredményezi, hogy az ész feladja az értelem permanens keresését és valamifajta hithez menekül. Szegény Heidegger, ő bizony ezt tette. De amikor észrevette, és észrevette (!Lásd *A posztmodern Heidegger* című kötetemet), hogy mi történt, radikális fordulatot hajtott végre a filozófiában (*Kebre!*). (Aztán megsértődött, hogy a „világ” ezt nem vette észre.) Arendt egy helyütt (Hogy hol? „Természetesen” Heidegger 80. születésnapjára írott esszéjében) azt írja, hogy minden nagy filozófus hajlik a tirániára (a kivétel Kant). Hogy Kant miért lehetett kivétel? Mert a monoteista kultúra gondolkodói közül (*nem Szókratész* – ebben Nietzsche egészen biztos, hogy tévedett –, *hanem Szókratész után bekövetkezett fordulattól* kezdve Kierkegaard-ig és Nietzscheig) ő volt az egyetlen, aki bevallotta: filozófiája rászorul a hitre. Hit nélkül az értelem (*Verstand*) nem képes a jelenségek mögé hatolni. Az arendti szövegben még egy szót kiemelttem, nevezetesen a kísértést. A kísértésről lesz még szó ugyanis.

magunkat – megoldhatatlan feszültségnek ebben rejlik az alapvető oka. Egy helyütt csak úgy odaveti: végső soron minden háború vallásháború.⁸

*

A lét működik: ad. Adja önmagának a létezőt, mindenekelőtt azt a létezőt, amely nemcsak úgy egyszerűen van, hanem egzisztál. Valamiért azután megszólította a hébereket, illetve volt egy kis nép, amely, talán hogy nagygyá tegye magát, az emberi létezés során először, a Léttől megszólítottoknak tekintette magát. A dolog Héber utódaival esett meg, annak a Hébernek az utódaival, aki, minekutána Péleget nemzé, még négyszáz harminc esztendeig élt és nemze fiaikat és leányokat. Nyilván ez utóbbiaknak is voltak utódaik, de a Lét ezekkel nem foglalkozott, legalábbis kiemelten nem. Tháré, aki Héber után az ötödik volt az említésre méltók sorában, nemzé Ábrámot, meg még másokat is, de csupán Ábrámot, az ő fiát, és Lótot, Háránnak fiát, az ő unokáját, és Szarait, az ő menyét, Ábrámnak, az ő fiának feleségét vevé föl. Kiindulának együtt Úr-Kaszdimból, hogy Kánaán földjére menjenek. És eljutának Háránig, és ott letelepedének. Vala pedig Tháré kétszáz öt esztendő, és meghala Tháré Háránban. És monda az Úr Ábrámnak: Eredj ki a te földedből, és a te rokonságod közül, és a te atyádnak házából, a földre, a melyet én mutatok néked. És nagy nemzetté teszek, és megáldalak téged, és

⁸ Ami sokak szemében, azokéban, akik „hisznek még az igazságban” valami megnyugtató ugyebár. Nem aljas indokokból, anyagi haszonért, s nem is azért ölik egymást az emberek, mert megszállta őket valami örület, hanem meggyőződésből. Nem gyilkosok, nem is ámokfutók, hanem szent ügyek katonái.

felmagasztalom a te nevedet, és áldás leszesz. És megáldom azokat, a kik téged áldanak, és a ki téged átkoz, megátkozom azt: és megáldatnak te benned a föld minden nemzet-ségei.⁹ Nem Ábrámhoz beszélt Isten először; szólott, mint tudjuk, elsőnek Ádámhoz és Évához, s utánuk is még sok máshoz, Noéhoz például. Ábrám volt azonban az, akit kiválasztott magának, hogy utódait nagy nemzetté tegye.

Hogy aztán tényleg nagy nemzetté lettek-e, az mindegy is. Attól függ, mit értünk azon, hogy nagy nemzet. Egy biztos: tagadhatatlanul jelen vannak, szellemi értelemben meghatározó módon jelen vannak annak a kultúrának az eredetében, amely ma maga alá gyűrni látszik az egész világot – kivéve talán a világnak azt a részét, melynek az eredeténél a zsidók ugyancsak asszisztáltak: az iszlám világát. Vajon tényleg különbözik ez a más meghatározó Isten az egyéb istenektől, más népek isteneitől, melyek, ha mind egy szálig nem haltak ki is talán, de életformát, ha egyáltalán, már csak marginálisan határoznak meg? Sibony azt állítja, s ebben látja a zsidók Könyvének nívumát, hogy

[a]zok, akiket zsidóknak nevezünk, a leszármazottai azoknak, akik kitalálták Istent, mint a lét beszélő formáját: kitalálták vagy felfedezték, tetszés szerint. (145. o.)

Mások istenei talán nem beszéltek? Dehogynem, csakhogy nem ők voltak maga a Lét, mert nem általuk volt a létezés. *Jabve a lét-idő tulajdonneve*. A más istenek már csak azért sem lehettek maga a lét – mondom a magam laikus módján –, mert nem voltak egyedül. Egyikük sem volt annak az Egy-

⁹ 1Móz 11,17–12,3.

nek a megnevezése, ami által minden módhatározószó nélkül, nem így vagy úgy, ilyen vagy olyan formában, hanem egyáltalában lenni lehet.¹⁰ A zsidó Isten, ahogy Sibony mondja, *az eredet maga*.

Természetesen nem egyedül a zsidók és a másik két monoteista vallás hívei azok, akik számára az eredet kérdése, s mindaz, ami ebbe beleértendő, az ember viszonya a létezéshez egyáltalán – élet és halál dolga. Minden emberi lény viszonyul a léthez, ennyiben ember.¹¹ De ellentétben más magaskultúrákkal (a távol-keletiekről van szó legfőképpen), melyeknél az eredet iránti vágy feldolgozására, az eredet és az aktuális létezés áthidalhatatlan szakadékának, az eredet nagysága és létezésünk tökéletlensége közötti el-
lentmondásnak a legyűrésére irányuló igyekezet individuális technikákat hívott – már ősrégen – életre (meditatív kultúrák), „...az eredetet minden egyes vallás¹² *kollektívan*

¹⁰ A többi istenek ilyenek vagy olyanok voltak, vannak, megeshet, lesznek is (*sind gewesen, sind, werden sein*), de nem „adnak”, mint ahogyan az *Es* ad: *Es gibt*. Amit *Es* ad, az létezik. („*Es gibt*” a németben annyit tesz, hogy „van”, abban az értelemben, hogy valami létezik, de szó szerint azt jelenti „ő [semlegesnemű 3. személyű személyes névmás] ad”. Ugyanaz mint az angol „*there is*”, a francia „*il y a*” stb.) S ha a zsidó–keresztény Egyistent megöltük is (ahogyan az arabul beszélők Allahot bizonyára nem!), mindaddig, amíg van valami, s nem már a semmi van, a zsidó eredetű keresztény isten él, még hozzá a maga originális formájában: annak a kultúrának a formájában él, amelynek embere nem akar a „lét pástora” lenni, még ha ma már sokan erre buzdítják is, hanem – az istenyilkosságot követően egyre erőteljesebben – ragaszkodik hozzá, hogy a „létezők urává” legyen.

¹¹ „A létező, amelynek elemzése most feladatunk, minden esetben mi magunk vagyunk. E létező léte *mindenkor az enyém*. E létező létében viszonyul önnön létéhez. Mint e lét létezője ki van szolgáltatva tulajdon létének. A *lét* az, ami e létező számára mindenkor a tét.” (Martin Heidegger: *Lét és idő*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 59. o.)

¹² Sibony láthatóan csak a monoteizmusokat nevezi vallásnak. Megítélésem szerint nem alaptalanul.

akarja kezelni...” (140. o. – Kiemelés tőlem – *V. M.*) Ez a kollektivizmus, amíg eleven, nyilvánvalóan segítségére van az embernek abban, hogy *ne észlelje, ne vegye észre* a semmibe való beletartottság egzisztenciális magányát, de rettenetes veszélyek forrása is. Tudatalatti erő és nyugtalanság.

Az eredeti, a minta, az „elsősülött”, a zsidó vallás, melyet a másik kettő folyamatosan megsemmisíteni törekedett, illetve törekszik, éppen kollektivizmusa miatt – nem pedig annak ellenére – nem teszi lehetővé a *feloldódást* a létben, ha a *magányt* persze oldja is: lényeges, meghatározó eleme a lét és a létezés távolságának hangsúlyozása, a létező (az ember, az egzisztáló) hiányainak, tökéletlenségének, bűnös voltának állandó kiemelése, s nem áll rendelkezésére semmi olyan technika, nem is szeretne ilyenre szert tenni, melynek segítségével a létező, ő maga, a léttel azonossá lehetne. Sibony:

Minden, ami *van*, találkozik a lét *hiányával*... [A zsidók] kezdettől fogva szembesültek a lét és a létező közötti szakadékkal... (146. o.)

A Biblia szerint – írja Sibony – ügyeltek arra, hogy kizárják a közeledést ember és Isten között, vagyis inkább a között, ami van – legyen bár próféta – és maga a *létezés* között. (42. o.)¹³

A lét, az eredet kérdésének felvetése és megválaszolása mind a három vallás alapját alkotja, melyet ha a különböző kultúrszok elfedtek is,

¹³ Aki a Sibony által is hivatkozott Isaac Bashevis Singer regényeit olvasta, nagyon mélyen átérzi, miről van szó.

azért egyszerű és radikális kiindulási pont: ha Isten, akit szolgálnak, nem kevesebb, mint *a lét* (mivel kezdete „mindannak, ami van”, s forrása és ösztönzője mindannak, ami *lehet*), világos, hogy ilyen eredethez képest az ember csak tökéletlen *lehet*. (12. o.)

De mind a kereszténység, mind pedig az iszlám, más és más módon ugyan, oldják ezt a hiányt, nem pedig csak tudottan (és akartan) kielégíthetetlenül vágyakoznak a teljességre, isten és ember távolságának megszüntethetetlen megszüntetésére. Csak a zsidók ragaszkodnak makacsul a maguk tökéletes tökéletlenségéhez. Számukra az ontológiai differencia kiküszöbölhetetlen. A Könyvben a lét beszélni kezdett, de nem azért, hogy miután létezővé tette, kibocsátotta önmagából, képére és hasonlatosságára megteremtette az embernek nevezett létezőt, azután ismét magához is ölelje. Hanem hogy nap mint nap, néha katasztrófák sorozatán keresztül figyelmeztesse: bárhogy igyekezzék is, hiánnyal küszködő véges létező marad.

Az asszonynak monda: Felette igen megsokasítom viselősséged fájdalmait, fájdalommal szűlsz magzatokat; és epekedel a te férjed után, ő pedig uralkodik te rajtad. Az embernek pedig monda: [...] Átkozott legyen a föld te miattad, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban. Töviset és bogácskórót teremjen tenéked; s egyed a mezőnek fűvét. Orczád veritékével egyed a te kenyeredet, míglen visszatérsz a földre, mert abból vétettél: mert por vagy te s ismét porrá leszesz.¹⁴

¹⁴ 1Móz 3,16–19.

Véglegesnek hangzik az ítélet. A Messiás örökkön örökké vágott, de soha el nem jövő. Vagy, ahogy Singer nagy regényének, *A Moszkat családnak* fiatal hőse mondja – nem véletlenül a Holokausztot megelőző pillanatban – a regény utolsó mondatában:

A Megváltó a halál.

A lét tehát megmutatta magát. Könyörtelen és kiismerhetetlen. Prófétaí csak ostorozzák a mindig bűnös létezőt. Az élet gyötrelmes, mert létezők=tökéletlenek=bűnösök vagyunk, s ezért a gyötrelmes életért kell hálásnak lennünk Istennek, kell szeretnünk a létet; úgy kell szeretnünk a létet, hogy elfogadjuk a létezés kínját. Az önmagát Isten kiválasztottjaként megélő közösség sem kevésbé szigorú azonban. Nincsen a bűnöknek feloldozása.¹⁵ A kis-nagy nép ragaszkodik ehhez az ilyen-léthez. Szenvedését, létezésének a léttől való végtelen távolságát éppen *kiválasztottságának* a jeleként értelmezi.

Aztán jön két próféta, akik másképpen adják át a népnek a lét eredeti üzenetét. Két próféta, akik két különböző stratégiát kínálnak az ontológiai differencia elviselhetlenségének enyhítésére, illetve megszüntetésére. Jézus által – aki maga a *létező lét*, maga Isten emberalakban; Jézus által, aki létező, egyszersmind azonban maga a lét is, aki tehát emberként Isten – a hiány megszűnése, a teljesség megvalósulása végtelen folyamat, amely azonban már be-

¹⁵ Ismét Singerre, két összefüggő nagy regényére, a *The Manorra* és a *The Estate*-re hivatkoznék, vagy Ivan Olbracht *Az átok völgyére*.

indulásával, Jézus kereszthalálával be is fejeződött: Jézus magára vette minden jelenvaló lét hiányát. Az ember bűnös, de megváltatott. Az iszlám világot átölelő, az igazhívők közösségét szimbolizáló ummában viszont a hiány nem is észlelhető többé: a létezés gyönyör, amit csak azok zavarhatnak meg, akik nem hódolnak Allahnak, akik ellen az igazhívőnek szent háborút kell vívnia; az életből a halálba való átmenet meg ennek a gyönyörnek a fokozódása. Mind a kereszténységben, mind az iszlámban megszűnik tehát a vágy örök és elvi beteljesületlensége. A vágy beteljesedése a hitben és a hit által elérhető közelségbe kerül: csökken, illetve meg is szűnik a távolság a lét és a között, ami van.

Az egzisztenciális problémák gyötrelmének leküzdésére egyéni technikákat ki nem dolgozó monoteista hit keresztény és iszlám variánsa kollektív megoldást kínál a létező bűnös-voltának, részlegességének, lehetőségei szükségképpen elmulasztásának megszüntetésére. A hiány leküzdésének ez a két – céljában és abban, hogy a jó hírt tartalmazó üzenetet *mindazokra kiterjeszti*, akik követik Jézust, illetve meghódolnak Allah prófétája előtt –, egymásra látszólag hasonlító stratégiája – mindenekelőtt hatását tekintve – végtelen messzeségben van egymástól. A keresztény stratégia állandó ügködésre ösztönöz, minthogy a megváltás műve, az üdvözülés, az örök élet Jézus Krisztus oldalán a mennyeknek országában csak azoknak lesz osztályrésze, akik Istennek tetsző életet élnek, akik jól sáfárkodnak a kapott talentummal. A pusztá hit nem elégséges. Az egész nyugati keresztény kultúra a kereszténységnek erre a gondolatára épül: a megváltás megtörtént, az egyén

üdvözülése elérhető közelségbe került, ennek feltétele azonban az aktív élet, az ember létezők feletti uralmának saját tevékenységével történő megvalósítása.¹⁶

És megáldá Isten őket és mondá nékik: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá.¹⁷

Ezt persze még a héberek istene mondta, s ebbéli akaratát nem másította meg attól, hogy az ember bűnbe esett, s így, jóllehet Isten képét hordozza, végtelen távolságra került Istentől. Hogy azonban ezzel a tevékenységével kiérdemelheti a bűnöknek bocsánatát, ez már keresztény gondolat. Ebben, ebben a feltételekhez kötött ígéletben rejlik az európai kultúra semmitől sem korlátozott aktivitási kedve, ami azután, hogy Istent megöltük, már attól sem riad vissza, hogy Isten dolgába, a teremtésbe ártsa magát.¹⁸

¹⁶ A protestantizmus a végsőkig fokozta a kereszténységnek ezt a vonását. Lásd ehhez Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkáját. Hogy a keleti kereszténységben ez a vonás miért nem érvényesült, annak vizsgálatára itt nem térhetek ki. Nem hiszem, hogy könnyen tudnék válaszolni a kérdésre.

¹⁷ 1Móz 1,28.

¹⁸ Az istengyilkosság pillanata éppen az, amitől kezdve a természeti korlátok visszaszorítására irányuló igyekezet nem az ember lelki épülését és Isten dicsőségét szolgálja már, hanem öncéllá válik. Nietzsche pontosan ebben látja a pusztaság növekedésének, a nihilizmus feltartóztathatatlan elterebélyesedésének okát. Legfőképpen „a feltámadt Jézus *hazugsága*” miatt gyűlöli a kereszténységet, amelynek egész kultúrája hamis ígéreteken nyugszik. Szerinte Pál az evangéliumot, a jó hírt, rossz hírré tette. S azután abban a pillanatban, amikor a kereszténység valamennyi hazugsága lelepleződik, az értékek helyére szükségképpen a nihil lép. Nietzsche mindezt nem vonatkoztatja Jézusra. Jézus az élet, a létezés szeretetét... nem hirdette, hanem gyakorolta. „Ha az élet súlypontját nem az életbe, hanem a »túlani«-ba – a semmibe –

A természet feletti uralom ószövetségi gondolatának megvalósítását a keresztény kultúra Európája¹⁹ vállalta magára. Igyekszik a létezők egészét, magától értetődően minden más kultúrát is maga alá gyűrni, s minden valós vagy képzelt veszély ellenére, hogy ugyanis e tevékenységével már talán a közeljövőben lakhatatlanná teszi a Földet, mely létezésének teréül adatott, ebben az igyekezetében nagyon is sikeresnek bizonyul. Az egyetlen kultúra, amely ellenáll neki, az a kultúráról kultúrára vándorló lét eredeti üzenetének másik átalakult változatán alapszik: amint már mondtam, az iszlám kultúrára gondolok. A mai világ minden még létező egyéb kultúrája intencióit tekintve behódol a globalizáló Európának, ha kulturális háttérétől függően több vagy kevesebb sikerrel is. Az iszlám kultúra ellenáll. Ellenáll, ha ellenállása gyakorlatilag erőtlen is. Mind az ellenállás maga, mind pedig annak erőtlensége a mohamedán vallás sajátosságaiból adódik.

Az iszlám, a maga kollektíve gyakorolt technikájával, s itt a technika szónak súlya van,²⁰ eléri, hogy valamennyi hívő muzulmán már itt a földön is a gyönyör osztályrészesének érezze magát, s meg van győződve arról, hogy a halál után

helyezzük, akkor az életet, mint olyat súlypontjától megfosztottuk.” (Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus. Atok a kereszténységre*, 43., ford. Csejtei Dezső, Ictus, h. n., 1993.)

¹⁹ A félreértések elkerülése végett: „...mi jellemzi Európa szellemi alkátát?” – kérdezi Edmund Husserl. „Európát természetesen nem földrajzi értelemben, térképszerűen értve, nem csupán a területén élő embereket tekintve európai emberiségnek. Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is.” („Az európai emberiség válsága és a filozófia”, in Edmund Husserl: *Válogatott Tanulmányai*, ford. Baránszky Jób László, Gondolat Kiadó, Budapest, 1972, 329. o.)

²⁰ Minthogy technika, némileg hasonlít a keleti individuális technikákra.

még nagyobb gyönyörök várnak reá. Ez a technika Sibony szerint, e tekintetben tanultam tőle a legtöbbet, az *arab nyelvű* Korán szövegének kántálása. Hadd idézzem a könyv egy helyét valamivel részletesebben:

Olykor a nem muzulmánok is keresik az okát ennek az élvezetnek [az iszlám vallás nyújtotta gyönyörrel van szó – *V. M.*]. Ha kíváncsiak, elolvassák a Koránt, hogy felfedezzék a kiáradó gyönyör titkos kódját. Egyes felszólításokat találnak benne, régi épületes történeteket. [...] Kiábrándult, olykor bosszús [az olvasó]. Nem találja a titkot, mert ez inkább a *nyelvben* van, mint az *eseményekben*. A nyelv tárul fel, s azonosul az üzenettel, amelyet hordoz, amely keresztülviszi a felsorakoztatott kijelentéseken, és burkolja gyönyörébe a csökönyös másság kifejeződéseit. Csak azoknak lesz része ebben a gyönyörben, akik az arab nyelv kapuján át lépnek be a Korán világába. Ennek révén érnek el a misztikus gyönyörhöz, amely kétségtelenül az iszlám gyönyör lényege: az Istennel való egyesülés már nem olyan távoli, ha – miként egy kezdeti és végső anyaméhben – egyesülünk a nyelvvel, a hangjával. [...] A szöveg tartalmazhat ósdi, elcsépelte buzdításokat, a *kijelentés*²¹ számít, ez az, ami szentté teszi, hatásossá, mégpedig az anyanyelv segítségével, amely elsődleges gyönyört kelt, amelyben összekeveredik és felváltja egymást Isten, a Könyv, a Könyv isteni burka, a nyelv emberi anyasága, amely életre kelti... Mindez az identitás, az azonosulás tárgya terét alkotja. (52. sk.)

²¹ Az a gyanúm, hogy az eredetiben kinyilatkoztatásról és nem kijelentésről van szó.

Az iszlám hívő a mindent átölelő anyai közösség (*umma*) védőburkában gyönyörtelen elandalodik, s mindaddig megtartóztatja magát minden, a legszükségesebben túlmenő ügybuzgalomtól, míg az ellenség meg nem jelenik, vagy rá nem szánja magát, hogy a hitetleneket is meggyőzi a maga egyetlen igaz hitéről. Csakhogy

...az iszlám ereje – vagyis a teljes identitás élvezete – egyszerűsre elárulja gyengeségét is: el van vágva a történelemtől, a technikai fejlődéstől... (92. sk.)

Ennek korunk alapvető konfliktusát érintő vetülete is van.

...a cselekvést meggátolja az egység fantazmája, amely a Nyugatnak tulajdonítja azt a megkésettiséget, melyről éppen ez a fantazma tehet, s valójában az általa nyújtott tökéletes gyönyör akadályozza a kutatás szellemét. Jelen van az egység hatása – és ez az iszlámban erős –, viszont az ellentétes hatás hiányzik: a dinamikus különbözőség. (116. o.)²²

²² Sibony nem kerüli meg azt a problémát sem, hogy az iszlámnak ez a szemlélete miként egyeztethető össze azzal a kulturális szereppel, melyet Bagdadnak a XIII. században bekövetkezett elestét megelőzően, különösen a IX. század elején játszott: „...nagyszerű kulturális ösztönző erőt képviselt, lefordította és közvetítette az antik kultúrát, elsősorban a görögöt, de a hindut is.” (56. o.) „Ez a pillanat az iszlám történetében kizárólag Mamúnna volt köszönhető, aki maga is rabszolganő fia és eltökélt racionalista volt. Feltételezte, hogy Isten, megteremtve a világot és a Koránt, úgy érezte, meg kell alkudnia a teremtő ciklusokkal, mert minden teremtményének megvannak a maga határai, a tulajdonságai és hibái. Ez az eszme a korabeli muzulmánok számára forradalmi gondolat volt, majdnem elfogadhatatlan. Következésképpen később nyomtalanul eltűnt. [...] Ha ezt a teóriát elfogadják, gyorsan bekövetkezhetett volna, hogy eléggé nyitott szellemek születnek, akik szem-

Hogy a három monoteista vallás teremtette kultúra képviselői nem tolerálják egymást, az nem csupán abból következik tehát, hogy az egy Isten üzenete ab ovo nem értelmezhető többféleképpen, hogy mindegyik vallás hívei el kell hogy utasítsák a másként hívőket, tkp. mindent, ami más. Többről van itt szó, valamiről, ami a kulturális örökséget is mélyen érinti, s azokra is vonatkozik, akik Istent és léteét már régen elfeledtek. Hogy a lét és a létező különbségét megszüntetni, vagy legalábbis perspektivikusan felszámolni törekvő vallások számára a megváltatlanság mellett makacsul kitartó zsidóság létezése botrány, az magától értetődik. Végezetül is nem az a baj velük, hogy Isten gyilkosai, hanem hogy már létükkel is figyelmeztetnek az ember istenülésének lehetetlenségére, a beteljesülés lehetetlenségére.²³ Heidegger azt mondaná: akadályai a létfeledésnek.²⁴ A szorgos, fáradságot nem ismerő ésszerű célokat kitűző munka keresztény világa és az iszlám gyönyör összeegyeztethetlenségére meg végleg nem érdemes sok szót vesztegetni. A keresztényietlenné lett keresztény világ nem érti, miért nem tartanak igényt a mohamedánok a modernitás jótéteményeire. Hogy pedig az iszlám számára a

benéznek az örökségükkel – s nem csak azt a görög bölcsességet adták volna át, amely nem ismeri el Mohamedet minden bölcsesség forrásának.” (58. o.)

²³ Hogy a zsidók, éppen ezt kompenzálандó, nagyon is hajlamosak földi megváltástanok hívévül szegődni, az mint tudjuk, szorosan összefügg az asszimilációt akaró ügybuzgalmukkal.

²⁴ Heidegger mint zsidó filozófus? Ezt azért nem állítom, de – miért, miért nem, ez most talán mindegy is – Heidegger soha nem volt hajlandó észrevenni, hogy nemcsak a preszokratikus görög, hanem a zsidó gondolkodásra sem jellemző a *Seinsvergessenheit*. Természetesen az iszlám gondolkodásra sem, csakhogy az meg a létezőt felejté el.

zsidók újra-megjelenése²⁵ tűrhetetlen, az napnál világosabb; hiszen visszahódítani látszanak a Próféta híveitől az immáron lassan másfél évezrede birtokukban tartott földet, s ráadásul – azt hiszem ez a legfontosabb – nemcsak tradicionálisan, mintegy a jelenlétükkel figyelmeztetnek a létezés hiányára, hanem a gyakorlatban európai keresztények módjára a létezők mindenségét, a természetet szorgos igyekezettel uralmuk alá hajtani törekcszenek. Az arab–izraeli konfliktus oka nem az egyik vagy másik fél magatartásában, a másikhoz való elfogadhatatlan viszonyában rejlik, hanem a szembenállók életformává vált létértelmezésében.

*

Einsicht in das was ist. Betekintés abba, ami van. Martin Heidegger 1949-es brémai előadásainak címe. Az európai kultúra léte a *Ge-stell*, a technika lényege, ami arra kényszerít bennünket, hogy a létezők mindensége meghódításának érdekében mindent eszközzé tegyünk, magunk is annak pusztá eszközévé legyünk. Így szól ma a maga vándorútját járó lét üzenete. A gondolkodás, amely ezt feltárja, már nem kultúrkritikai: nagyon következetesen nem az embernek tulajdonítja azt, ami van, mert nem az ember, nem a létező a lét. S még kevésbé tulajdonítja az embernek azt a lehetőséget, hogy a létet új alakba kényszerítse.²⁶ *Was ist*, ami van, *das ist*, az van, ha talán ezt a személytelen Istent nem is

²⁵ Tisztában vagyok vele, hogy mindig is éltek zsidók a Közél-Keleten. De nem Palesztina mindhárom vallás szemében szent földjén, és nem saját zsidó államukban.

²⁶ Lásd „Menthetetlenek vagyunk-e?” című írásomat a *Tükörben* című kötetem Függelékében. Alföld könyvek, Csokonai Kiadó, Debrecen, 2001.

kell szeretnünk. Ez a lét még csak a párbeszédre sem ad lehetőséget. Scheler álma meg, hogy ugyanis az európai emberiség a pszichoanalízisben olyan technikára lelt, melynek segítségével integrálni tudja a maga expanzív világába a keleti ember kiegyensúlyozottságát, megtanulja önmagát mint létezőt beleérezni az egészbe, azt hiszem illúziónak bizonyult. A pszichoanalízis, ami a nyugati emberiség egészét illeti, inkább elméleti teljesítményében hozott valami radikálisan újat. S ha Nietzsche, a pszichoanalízis, Heidegger s – őt is megemlítem itt, mert rendkívül fontosnak érzem – Wittgenstein lehetőséget adtak is, hogy gondolkodásunkban többé ne álltassuk magunkat, s tudomásul vegyük lét és létező szakadékát, az emberek többsége nem képes ezt belátva élni. Az ebbe való igazi betekintés bizonyára az őrületbe visz.²⁷ Innen az Arendt említette kísértés a lét értelmét és a lét igazságát azonosítani, elhíttetni magunkkal, hogy létünk esetlegességéért, minden hiányért a Másik a felelős, aki nem hajlandó belátni, hogy a létnek általam-általunk belátott értelme maga az IGAZSÁG. Meg kell tehát semmisíteni.

²⁷ Lásd a nyolcadik mesét.

*Búcsúzom Tőled, kedves Olvasó.
Ne higgyed, hogy bajt okoz, ha beletekintünk abba, ami van.
Megershet, a megértés talán még élvezetesebb is,
mint a küzdelem.*



A *Gutenberg Tér* a *Horror Metaphysicae* sorozat folytatása, lényegében azonos, ám már kibővülő koncepcióval. A *Horror Metaphysicae* mintegy 50 megjelent kötete elsősorban a modern filozófia legjelentősebb kérdésköreit mutatta be. A bővülés elsősorban a kultúrtörténetre, az esztétikára és az irodalomtörténetre irányul.

A sorozat megjelent kötetei:

1. A. C. Bradley: *Shakespeare tragikus jellemei*
2. Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében*
3. Kunszt György: *Nibil és ámen*
4. Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*
5. Rugási Gyula: *A pillanat foglya*
6. E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*

A sorozat megjelenés előtt álló kötetei:

- Heller Ágnes: *Filozófiai labdajátékok*
Jacques Derrida: *Az idő adománya*
Sir David Ross: *Kant etikája*
Samuel Taylor Coleridge: *Shakespeare*

A KÖTET MEGJELENÉSÉT AZ OTKA T 032388-AS SZÁMÚ PÁLYÁZATA,
A MAGYAR KÖNYV ALAPÍTVÁNY,
A NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG MINISZTERIUMA



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

ÉS A NEMZETI KULTURÁLIS ALAPPROGRAM TÁMOGATTA.



A KÖNYV AZ OKTATÁSI MINISZTERIUM TÁMOGATÁSÁVAL,
A FELSŐOKTATÁSI PÁLYÁZATOK IRODÁJA ÁLTAL LEBONYOLÍTOTT
FELSŐOKTATÁSI TANKÖNYVTÁMOGATÁSI PROGRAM KERETÉBEN
JELENT MEG.



A KIADÁSÉRT FELEL A GOND ÉS A PALATINUS VEZETŐJE /
FELELŐS SZERKESZTŐ HÉVIZI OTTÓ ÉS KARDOS ANDRÁS
/ SZÖVEGGONDOZÓ VÁRNAI ORSOLYA / A SZOROZAT-
TERV PINTÉR JÓZSEF MUNKÁJA / MŰSZAKI SZERKESZTŐ
ÁGOSTON KATALIN / TÖRDELŐ LIPÓT ÉVA / ANYOMÁST
ÉS A KÖTÉST A SZEKSZÁRDI SÉD NYOMDA VÉGEZTE / ISBN
963 9487 19 8 / ISSN 1587-7779