

kellék

1. szám Diotima munkafüzetek 1994.

TARTALOM

Beköszöntő	3
Kommunikációképtelenség/ről/:	
Molnár Attila, Borbély Csaba, Konnert Zoltán, Csiszér Eszter, Szigeti Attila	7
Műhely	
Borsos Szabolcs: A halál-jelenség mint vallásfilozófiai kérdés	24
Mátyás László: Kollektív emlékez/et/és	39
Demeter Attila: A Tractatus etikája	43
Veres Zoltán: A váradság metafizikája	53
Ilyés Szilárd: A viszony, a választás, az érték,	56
Figyelő	
Demeter Attila: Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember ...”	64
Tonk Márton: Leszek Kolakowski: A vallás	68
Szigeti Attila: A későújkor józansága I	79
Könyvszemle	88
A Diotima kör	91

„Nemcsak mindenki ismeri és megbeszéli azt, ami Jelen van és előbukkan, hanem mindenki tud is már arról beszélni, aminek még csak meg kell történnie, aminek az esete még nem forog fenn, de amit „tulajdonképpen” meg kellene csinálni. Mindenki mindig már előre sejtí és érzi, amit mások is sejtene és éreznek...

...tegyük fel, hogy az, amit **az ember** sejtett és érzett, egy napon ténylegesen megvalósul, addigra már a kétértelműség gondoskodott róla, hogy az érdeklődés a realizált dolog iránt tüstént elhaljon. Mert hiszen ez az érdeklődés csak a kíváncsiság és a fecsegés módján áll fenn, s csak addig, ameddig a kötelezettség nélküli csak-együttsejtés lehetősége adva van... Látva annak megvalósulását, amit mások is sejtettek, a fecsegés könnyen kész a megállapítással: ezt bármelyikünk megcsinálhatta volna, hiszen valamennyien sejtettük. Sőt, a fecsegés végül neheztel, hogy ez az általa sejtett és állandóan követelt **valóban** megtörtént. Hiszen így megfosztották attól, hogy alkalma legyen továbbsejteni...

A közfelfogás kétértelműsége a tett helyetti fecsegést és a kíváncsi sejtést tünteti fel tulajdonképpeni történésnek, a megvalósítást és a cselekvést pedig károsnak és jelentéktelennek minősíti...

Kétértelműen a jelenvalólét mindig „jelen” van, vagyis az egymássalétnak abban a nyilvános feltárultságában, ahol a lehangosabb fecsegés és a legleleményesebb kíváncsiság tart „üzemben” mindent, ott, ahol mindennaposan minden, de alapjában véve semmi sem történik.”

Martin Heidegger

BEKÖSZÖNTŐ

„Alkotó...minden olyan képesség, amely oka annak hogy olyan dolgok, amelyek előbb még nem léteztek, később létrejőjenek.” – az alkotó mesterségek, az alkotás (poietike) e definícióját Platón nyújtja „A szofista”-ban. Ez a lap tagadhatatlanul egy társaság poiézisének és autopoiézisének az eredménye. Ez utóbbinak a története, egy szerkesztői gárda önmegvalósulása rendszerint érdektelen mozzanat az olvasó számára. Elsősorban a Lap folytonossága szempontjából mégis elengedhetetlennek tűnik erről a háttérrel is szót ejteni.

Minden lapnak megvan a saját előtörténete. Hogy ez a vajúdás a „Kellék” esetében egy immár másfél éves múltra tekint vissza, annak tényszerű okai vannak: a diákok szakmai önkifejezését folytonosságában lehetővé tevő, társadalomtudományi jellegű szakmai fórum vagy szellemi műhely Kolozsváron nem létezik. Ebben a szakmai diskurzustól mentes helyzetben sokszor egyáltalán már: a közlésre készítés is eredménytelen vállalkozást jelent. A kultúrkereslet, de méginkább az összehangolt koncepció firtatása e lap vonatkozásában mindeddig ésszerűtlennek bizonyult. összehangolt célképzetek ugyanis általában olyan közegben születhetnek, amelynek éppen a létrehozásában szeretne ez a lap közreműködni. Ennek ellenére nem a vonaltalanság káoszából alakultunk. Egy kommunikációs tér felé *törekvésben* egymásra talált személyek autopoiéziséről van szó. Amint ennek a törekvésnek a lap önmagában vett megjelenésétől eltérő, erre visszajelző eredményei is születnek, a transzparencia imperatívusza tárgytalanná válhat. Az autopoiézis fogalma ebben az értelemben nem valamiféle exkluzivitást vagy ezoterikus jelleget akar sejtetni. A lap sorsának a szempontjából a gesztusértékű poiézis aktusára esik a hangsúly: a „Kellék” megalkotása egy olyan potenciális közléstér létrehozását jelenti, amelybe

bárki beléphet és amely utánpótlás híján az egyszeri megvalósulás mítoszába merevedhet.

Természetesen az autopoieízist tükrözi a jószérével filozófiai jellegű írásokat tartalmazó első lapszám. (A szerkesztők nagy része filozófus-hallgató.) Fontosnak tartjuk megemlíteni, hogy akárcsak a Diotima kör, a „Kellék” is bármely társadalomtudományi szak hallgatója számára hozzáférhető fórum.

A szakmai dolgozatok mellett minden lapszámban egy különféle szakmai szempontokból megközelíthető kötött tematika is jelen lesz. A jelenlegi „Kommunikáció-képtelenség” tematika adottság voltában kéznéllevőnek tűnt. Általunk is ismert tény, hogy a szakterület-burjánzás, az interdiszciplináris lebomlás a belső szakmai kommunikációt is kérdésessé teszi. A most meghirdetett témára beérkezett írások az esetenkénti elteoretizáltság ellenére burkolt állásfoglalásoknak tekinthetők, s mint ilyenek a kommunikációfeledtség állapotától való elmozdulásként értelmezhetők.

A szerkesztőség

1994 októbere

„Az óvatos elzárkózás, a kommunikáció átváltozása közvetlen társasági életté, a lényegi kapcsolat formáinak elkendőző konvenciókká torzulása egyben mindig a szellemi élet megfogyatkozását is jelenti.”

Karl Jaspers

Mottó: „... be vagy a héttoronyba zárva és már sohasem menekülsz...”

A megnevezés gondolom mélységesen sérti az istenek fülét, amennyiben kommunikálni akkor is kommunikálunk, amikor manipulálunk, araikor hazudunk, félrevezetünk stb.

Kommunikálni mindenki képes, sőt, talán még többet is mint amennyire szüksége volna ahhoz, amivel viszont valóban baj van: a találkozással, mint a kölcsönös megértés és megegyezés valamilyen szintjén levő kapcsolatteremtéssel. Ha arra gondolunk, hogy mennyire ritka a teljes megnyilatkozás két ember között, és hogy még ez is mennyire villanásszerű, tiszavirágéletű – nem az értékéről, hanem csak az időtartamáról van szó – akkor be kell látnunk, hogy ez bizony nagyon ősi örökség, hogy nem a kor jellegéből fakad, nem korrupciós tünet, hanem az emberi természetnek egyetemes velejárója, és körülbelül a szubjektummal egyidőben jelent meg.

Ha van is megértés, az sohasem lehet teljes, ha van is közlés, az sohasem pontos leképezése annak a belső történésnek, amely a kommunikáció színpadára kíváncszott. Ha Freud óta már senki sem csodálkozik azon, hogy mennyire tele vagyunk rossz szándékkal, gyilkos gondolattal, birtoklási vágygal, csodálkoznunk kell-e azon, hogy félreértések is halommal hevernek bennünk?

Aki arra adta a fejét, hogy megértse a körülötte lévő dolgokat, az tudja, hogy egész élete fog erre rámenni és azt is.

hogy az utolsó pillanatban is kiderülhet, merd félreértésen alapszik egész megismerése, egész tudása, (és még jó, ha kiderül!)

A kommunikáció illetően jellegét tehát magunkkal hoztuk, a szubjektum berendezéséből fakad, és úgy határozható meg, mint a dolgok egyéni értelmezéséből eredő kódolási és dekódolási differencia ember és ember között. Nemcsak az introspekció tárgyaként meghatározható egyéni titokról van szó, amely magunkrafigyeléssel fejthető meg, s ezáltal csak a szubjektum számára hozzáférhető, hanem egy még elementárisabb tehetetlenségről, amely két szubjektum tér-idő viszonyai között fennálló különbségekre vezethető vissza. Ezt az egyszerű fizikai eredetű eltérést egészítik ki, a nemi, társadalmi, kulturális, stb. viszonyok sajátosságai, minden egyénre külön-külön vonatkoztatva. Mindez a szemlélődő alany szintjén, konvergálva az egyéni látásmóddal, megismerési berendezésekkel, illetve más személyiségdimenziókkal megszüli azt a monstrumot, amittől annyira félnek a „kommunikációra képtelenek”: az Ént, mely a másságot jelöli a többivel szemben.

Ily módon a dolgok és jelenségek sajátosan kódolt formában képeződnek le bennünk. Ezt teszik még árnyaltabbá az állandó jelentésadási, értékelési és újraértékelési folyamatok, olyannyira, hogy még a szubjektum sem tudatosíthatja mindig őket, hogy legalább a maga számára hozzáférhetővé tegye.

Ha mindezt figyelembe vesszük már elegendő okunk van a kommunikációt, mint találkozást a művészetek közé sorolni de/vagy legalábbis olyan tevékenységként kezelni, amely valamilyen képességnek, vagy az érettség bizonyos fokának meglétét feltételezi.

Ezzel nem holmi kiváltságosak kezére akarom bízni a közlést és annak további tárgyalását, csupán azoktól akarom elkobozni, akiknek nemcsak képességük, de/hanem a mondanivalójuk is hiányzik hozzá.

Az apokaliptikus gondolkodás eluralkodása nem a rosszirányba való fejlődést, hanem a fejlődés rosszirányú értelmezését tükrözi.

Hogy most tűnik fel igazán égető szükségként a közlésnek és a megértésnek az igénye, az még nem jelenti azt, hogy a zárlat – ha

lehet így nevezni – eddig nem volt meg, hanem inkább azt, hogy sohasem volt ennyire fontos a felszámolása, talán mert nem járt olyan közvetlen következményekkel mint ma. Ami eddig fel sem tűnt – vagy legfeljebb egyes gondolkodók vették észre – most hirtelen tragikus válsággá alakult, mely sürgősen megoldást követel.

Az, ami egy sivatag közepén egyedül élő ember számára természetes, érthetlenné válik egy százezres tömegben, ha nem vesszük észre, hogy mindennemű közlésnek elsődleges feltételeként nem a külső környezeti lehetőségek szerepelnek. Nem az, hogy van-e akinek elmondani, hanem az, hogy van-e amit és tudjuk-e hogyan? Ebből a szempontból szerencsésebbnek tartom az erdei remetét, ha megérett erre a feladatra – mely a másság elfogadásával veszi kezdetét – mint a többezres tömegben naponta ádáz könyökharcot vívó teremtményt, akitől „emigráltak a szavak”. Egy remetének soha nem fog annyira fájni, hogy „nincs akihez szólni”, mint egy nagyváros bármely polgárának, akit a szembetűnő arcának közönye állandóan szembesít saját tehetetlenségével, „kommunikációra képtelenségével”.

Tulajdonképpen nem a kommunikációnak a képtelenségéről, hanem a képtelenségeiről kellene beszélnünk.

E századvégi civilizáció és létforma csak hozzásegít bennünket az egyik legfontosabb, de talán a legkevésbé megteremtett feltétel számbavételéhez kommunikációs kísérleteinkben. Ahol két ember van együtt, és hely is van bőven, az egyetértés esetleges hiánya nem jár olyan következményekkel – vagy csak ritkán – mint ahol százan, ezren tolonganak fejtellenül.

A megértés, ismeretátadás, közlés nem a „már”, hanem a „még nincs” állapotában rögzíthető. Mostani helyzetünk a valamikorival szemben a jelenség megvilágítottságának, tudatosítottságának többletével bír. Állandóan rákényszerülünk arra, hogy számoljunk belső tehetetlenségünkkel ezen a téren.

Molnár Attila

Az ember alapvető belső késztettsége a kapcsolatteremtés: a magány elkerülése, a közösségbe való kíváncsiság. Ez a belső késztettség szolgált alapjául tulajdonképpen az emberi társadalom kialakulásának és fejlődésének. A kulcsszó: kommunikáció. Jelen írásomban elsősorban szubjektív szempontból próbálom megközelíteni az emberi kommunikáció nehézségeit, buktatóit, illetve felkutatni az esetleges kommunikációképtelenség forrásait.

Ahhoz, hogy egy aktust kommunikatívnak tekintsünk, magában kell foglalnia egyrészt valamilyen kommunikációs szándékot, másrészt valamilyen kognitív reprezentációját annak, amit kommunikálunk; mindezeket pedig olyan magatartás formájában kell kinyilvánítanunk, amely mind a szándék, mind pedig a reprezentáció jelzéseként működik. E három meghatározó elem már a beszéd előtti fázisban megjelenik, ezért nem fogadhatjuk el azt a nézetet, miszerint a beszélni még nem tudó emberkek képtelenek a kommunikációra. Főleg akkor nem, ha figyelembe vesszük, hogy néhány érzelmi jelzés (például arc kifejezés) bizonyítottan egyetemes jellegű, vagyis genetikailag meghatározott.

A kommunikációképtelenség fogalmát mind a szándék, mind a reprezentáció, mind pedig a magatartás szintjén egyaránt megragadhatjuk; mindannyiunkkal előfordult már, hogy nem állt szándékunkban interakcióba lépni egy olyan személlyel, akiben ez a hajlandóság megvolt, vagy fordítva: képtelen volt felvenni a kapcsolatot egy adott személlyel, mivel az nem óhajtott. Ezen túlmenően meg kell találnunk azokat a megnyilvánulási formákat és eszközöket, amelyek segítségével létrehozhatunk és fenntarthatunk egy társas helyzetet. A kommunikációban nagyon sok közös vonást tételezünk fel egymásról; közös történet, közös szociális tudás nélkül nehezen képzelhetünk el bármiféle interakciót két ember között. Ennek a szociális tudásnak tulajdonítható a csecsemők gyors nyelvelsajátítása is, ami eleve feltételezi azt, hogy az ember mindenneelőtt az interakció, a kommunikáció hogyanját tanulja meg, nem-is magát a nyelvet. E közös szociális tudás „segít” bennünket abban, hogy adott kommunikációs helyzetben ugyanazon megnyilatkozás

több, hasonló jelentéssel bíró formája közül kiválasszuk a legrelevánsabbat, ami a legjobban kapcsolódik az adott elvárásokhoz. Amennyiben betartjuk az adott szociális helyzet által megszabott „kommunikációs szabályokat” (mint például megfelelő sorrend, udvariasság, figyelmesség, relevancia stb.), viszonylag könnyen fenntarthatjuk az adott kommunikációs helyzetet, ellenkező esetben viszont komoly nehézségekbe ütközhetünk.

Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül a társadalmi, illetve az egyéni különbségeket sem. Társadalmi szinten például számolnunk kell a nyelvi különbségekkel, amelyek gondolkodásbeli, világszemléletbeli sokszínűséggel is gyakran együttjárhatnak. Bár a beszéd sokfélesége az élet számos területén problémaként jelentkezik (például nevelésben, nemzetté válásban, a kultúrák határain áttörő kommunikációban), nehezen képzelhető el hogy pusztán önmagában megakadályozná a kommunikációt: egyrészt mivel egyetlen normális személy és egyetlen normális közösség sincs egyetlenegy beszédstílusra, változatlan monotóniára ítélve, mely kizárná a különböző beszédmódok használatát (például egyes esetekben egyik nyelvről a másikra való átkapcsolás, vagy ugyanazon nyelv különböző dialektusainak használata); másrészt a beszéd – amellett, hogy különböző teret foglalhat el, különböző funkcionális terheket vállalhat magára a különböző társadalmak kommunikációs háztartásában – nem az egyetlen módja a kapcsolatteremtésnek. A verbális kommunikációt ugyanis nem verbális jelek áramai kísérik, amelyek sokkal hatékonyabbak – a vokális jelzések ötször, a mimikai jelzések nyolcszor – az attitűdök és az érzelmi állapotok továbbításában; egyes esetekben pedig az egyetlen lehetséges módját képezik ezek közlésének, mivel egyes nyugati kultúrák nem fogadják el az érzelmek, illetve a pozitív én bemutatásának verbális módját. A nemverbális kommunikáció jelzései részt vesznek a verbális csatorna ellenőrzésében, segítenek bennünket a szándék, a jelentés eldöntésében, felismerésében. Vannak olyan esetek, amikor kétséges, hogy egy megnyilatkozó két vagy több dolog közül mit akar közölni; ilyenkor a megnyilatkozás kontextusára igyekszünk hivatkozni és azt,

kutatjuk, hogy az alternatívák közül melyik lehet releváns annak a szempontjából, amit a megnyilatkozó mond vagy csinál, vagy az adott helyzetben melyik szándéka felel meg egy olyan célnak, amely nyilvánvalóan előtte lebeg (például ha valaki tüzesetnél „pumpáért” kiált, a kontextus ismerete nélkül könnyen előfordulhat, hogy kerékpárpumpával igyekszünk rajta segíteni vízpumpa helyett). A kifejezett szándék érvényessége tehát attól függ, hogy a cselekvés megfelel-e valamely elismert- normatív háttérnek vagy sem. Utóbbi esetben a kommunikáció bizony kudarcba fullad.

Ezzel eljutottunk a cselekvés reprezentációs, gondolatalkotó funkciójához, amelynek fontos előfeltétele a beszéd szintjének a differenciációja: az explicit beszédaktusoknak mindig van egy olyan propozicionális összetevőjük, melyben egy tényállást fejeznek ki, reprezentálnak. De mi a helyzet a nem nyelvi cselekvésekkel, amelyekben általában nincs meg ez az összetevő? Amikor leintem a taxt, hogy idejében elérjek valahova, vagy ha egy meghívás elutasítását azzal jelzem, hogy nem megyek el – ezeket a kifejező értékű viselkedéseket csak úgy vagyunk képesek megérteni mint utazást és haragot, ha már eleve ismerem ezeknek a prepozicionális tartalmát. Visszajutottunk tehát a közös szociális tudás problémájához, amely mint láttuk minden interperszonális kommunikáció alapját képezi.

Ha mindezeket figyelembe vesszük, kommunikációképtelenségről akkor beszélhetünk, amikor a hallgató nem képes megérteni és elfogadni a közölt tartalmat az érintett értelemben; erre. pedig iger ritka esetben kerülhet sor a kommunikáció rendkívüli sokrétősége következtében.

Borbély Csaba

Kommunikálni annyit jelent mint jelelni; az ember pedig jelhasználó, jelteremtő lény. A történelem folyamán az emberi élet a konkrét tárgyi világ mellett mindig létrehozta a maga állandóan

változó és rendszerbe szerveződő szimbolikus világát. Ez a szimbolikus világ teszi az embert emberivé, vagyis szociális lénné. A társadalmi lét erre a világra épül, ez köti össze az egyéneket, csoportokat, népeket, de ez is választja el őket egymástól, megnyilvánulásainak sokféleségében.

Ez a szimbolikus világ a jelek, a gesztusok, a képek és a szavak világa – a megnyilvánuló tudattartalmak világa. Az ember gyermekkorától kezdődően fokozatosan elsajátítja előbb a családban, majd a társadalomban működő jelrendszereket és ezek alapján kialakítja a világ és önmaga között működő saját kommunikációs rendszerét. Ez egyben a világgal szembeni attitűd meghatározása is.

Minden jel az előzetes tapasztalatoknak rendszerén keresztül épül be a szubjektumba, s így a jelek jelentései a receptortól válnak függővé.

A jelrendszerek típusainak függvényében a kommunikáció különböző formákat ölthet, az egyszerűtől a legbonyolultabbakig.

Az egyik legérdekesebb formája a kommunikációnak a zen-buddhizmusban gyakorolt néma párbeszéd a mester és a tanítvány között.

A zen mindkét iskolája, a soto és a rinzai a megvilágosodást, a satorit kívánja elérni amely a buddhista felfogás szerint egyenlő a tudat teljes kiürítésével, a gondolatnélküliséggel. Ennek a szemléletnek a filozófiai megalapozását a Prajna Paramita Hridaya Sutra-ra vezetik vissza, amely szerint az abszolútum maga az üresség, amiben nem létezik sem érzékelés, sem ragaszkodás, sem pedig szenvedés, túl van a dualitáson és minden megkülönböztetésen. Ezt a tudatban megvalósítva, az ember rátalál igazi énjére, eléri a teljes belső szabadságot és nyugalmat, tudata abszolúttá válik. Ennek kivitelezésére a soto iskolában a „csendben ülés” gyakorlatát alkalmazzák, ami abból áll, hogy az ember leül és nem tesz semmit. Ez a szó legszorosabb értelmében vett semmittevés, minden tevékenységet kizár, még a gondolkodást is.

A gyakorlat elsajátítása egy mester vezetése alatt történik,

aki némán figyelemmel követi a tanítvány fejlődését, a testtartás feszültségéből következően a tudatállapotok váltakozására. A hagyomány szerint a mester jelenléte rendkívüli fontossággal bír, mivel ezt a módszert nem lehet könyvekből vagy értelmi levezetések segítségével elsajátítani, hanem csak egyenesen a „lelkemből a lelkedbe” adható át.

A mester jelenléte ebben az esetben szimbólumértékű, ő testesíti meg a tökéletes nyugalmat és ismeretet, biztonságérzetet is önbizalmat nyújtva a tanítványoknak. A tanítás a példamutatáson keresztül valósul meg.

Minden ember – mondja a Mahájána – csak azt adhatja önmagából ami benne van, gondolatokat, eszméket, de ha nincs benne semmi csak a pusztá léte, akkor önmagát adja, s ez a legnagyobb áldozat amit egy ember hozhat a másik emberért.

Így adódik át a tanítás „a lelkemből a lelkedbe”, ez a néma párbeszéd, a pusztá jelenlét kommunikációja.

Konnert Z. K.

Első kérdésünk nyilván az, hogy milyen logikai viszonyba állítható a kommunikáció és a kommunikációképtelenség. Az utóbbit úgy határozzuk meg mint azt a lehetőséget, mely kizárja az előbbi megvalósulását. Azonban kérdéses marad továbbra az, hogy a kommunikációképtelenségről szóló diszkurzus képes-e közölni valamit, ami teljesen független benne a kommunikáció lényegétől. Mert ha ez nem sikerül, akkor önmagunknak mondunk ellent, azaz bizonyítjuk ilyenformán (tipikus *reductio ad absurdum*), hogy ebben az esetben sem zárható ki a kommunikáció ténye. Logikai szempontból tehát a jelen vállalkozás egyenértékű kellene legyen egy olyan diszkurzussal, mely bemutatná, hogyan lehet beszélni arról, ami lényege szerint a nem – beszéd. Feltételezésünk szerint valóban létezik egy olyan beszédforma, amely nem tölt be kommunikatív funkciót (ennek bizonyítására vállalkozunk az elkövetkezőkben), nevezetesen olyan diszkurzusokról van szó, melyek a monológus elve

szerint építkeznek. Ezt a megnevezést olyan tautológiák fedőneveként használjuk, melyekben felfedezhető a *circulus vitiosus* (a tárgy tényének elfogadása a tárgy létmódusának egy meghatározott formáját tételezi). A filozófiai diskurzusok esetében tehát azokat az elgondolásokat vesszük alapul, melyekben valamilyen „magánvalót” önadottságként fogadtunk el; majd az utolsó részben egy dialektikus megoldással próbáljuk feloldani a kommunikációképtelenség problémáját.

1) A nyelv kérdése és a „gnoszticizmus”

Leibniznek az *Ars combinatorica* című munkája vállalkozás arra, hogy valamely nyelvet, betűhasználatára alapján, mint származtatott betűsorozatok összességét írja le. Feladatként tűzi ki azoknak a hangcsoportoknak a feltérképezését, melyeket önálló entitásoknak fogadhatunk el, és a kombinációs szabályok teljes kánonjának megalkotását, azaz olyan eljárást keres, mellyel a végtelenbe nyúló kombinációs lehetőségeket le lehetne zárni, és így kiiktatni az értelmetlen szavakat. A leibnizi módszer elvben nem jelentene mást, mint az első szó (*logos*) felkutatását, minthogy az első szónak léteznie kell ahhoz, hogy újabb szavak lehetősége elvben adva legyen. Mert, ha csak a kombinációs szabályokon múlna a jelentés szavak „előállítása”, akkor vagy a.) lehetőségünk lenne arra, hogy megtaláljuk az egyetlen formatörvényt, és bármilyen jelrendszert alapul véve, alkalmazhatnánk rá (végsősoron a nyelv funkcionalitásának megszüntetését eszközölnénk); vagy b.) nem jutnánk tovább a logikai paradoxonok megoldásában, mint a formális logika, és ez a keresett nyelvi egység tagadását jelentené.

Az említett eljárást lényegében közel érezzük a gnosztikusokéihoz, és arra szeretnénk felhasználni, hogy bemutassuk a kommunikációképtelenséghez vezető egyik (nyelvi) utat. Az általunk gnosztikusnak nevezett filozófus elképzelése, hogy az igazságot magábafoglaló első szót újra kell alkotni, mivel semmilyen garanciánk nincs arra, hogy természetes nyelvi igazságaink valóban

képesek kifejezni az autentikus igazat. Lehetséges ugyanis, hogy a beszéd már nem tartalmazza a logost, tehát esélyünk sincs arra, hogy megértsük. Következő lépésben egy új jelrendszert kell bevezetni, mely rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy benne a jelentések mindig ugyanazok maradnak. Az autentikus nyelv romlását úgy lehetne megakadályozni, hogy azt a jelrendszert, melyet használ, csak az értők számára tennénk hozzáférhetővé. Ez az elképzelés viszont a kommunikációképtelenség problémájával kerül szembe, ugyanis nincs mód arra, hogy közöljük a következő kijelentést: „Barátom, én értő vagyok”, és sajnos ezért a hozzáértők mindig önjelöltek maradnak.

2) Racionalista elvhűség és a kommunikáció

A jelentésadás szubjektív mivoltára reflektálva, a kommunikációt, mint a jelenbe–helyezett–nyelviséget nevezhetnénk meg. Az elnevezés arra utal, hogy a kommunikáció vizsgálatában elsősorban organikus beszédformákról gondolkodunk, azaz a szubjektum egyéni önkifejezési készségének viszonylatában tételezzük őket. A megválaszolandó kérdés tehát az, hogy hogyan értelmezzük a szubjektumnak „önmagából való kilépését”. Két úton indulhatunk el:

a.) a szubjektum önkifejezése nem más, mint folyamatos objektiváció

b.) a szubjektum önkifejezésében törvények nélküli szellemi szabadságát valósítja meg.

Az első esetben fluens kommunikációt tételezünk a szubjektum–objektum–szubjektum viszonylatában, és ki kell zámunk a kommunikációképtelenséget. Hiszen, ha a szellemi szubsztancia nem azonos önmagával, akkor a kommunikáció sem lehetséges. A kommunikációképtelenség egy teremtés szükségességét vonná maga után. Viszont lehetetlenné válik az is, hogy a kommunikáció spontaneitására választ kapjunk, mert mint közvetítő bizonyos elhatározottságokkal kell rendelkeznie, és mindig ugyanazokkal, hogy folyamatosságát biztosítani tudja.

A második esetben a kommunikáció feltételévé a vélemények

egyeztetése válik. Feltételeztük, hogy a kommunikáció helyzetfüggő, és a pillanat élménye. Ezért meg kellene vizsgálnunk az igazság-hazugság problematikáját, hiszen gyakorlatilag kizárt az igazságot logikai kritériumok alapján meghatározni. A kijelentések igazságát referenciáik alapján kell megadnunk. S minthogy a jelentésben lelhetők fel a referenciák, számolnunk kell a jelentésrétegek diffúziójával is. A jungi teória alkalmazása lenne az egyedüli járható út. Ezen elképzelés alapján sajátos képességünként fogadjuk el, hogy percepciót és szelekciót szinkretikusan valósítunk meg. E képességünk működésének feltétele, hogy az akkumulált tudás, azaz a „monológus”, a dialógus egyensúlyát szabályozza és így a két diskurzusforma egymást „generálva” nyer létjogosultságot.

Csiszér Eszter

A tudatosság nosztalgiája

Azt feltételezni, hogy a közlés egyértelműen gondolkodásfüggő, és hogy ilyenformán a helyes közlés egyedül a helyes gondolkodáson múlik, túlzott leegyszerűsítést jelentene. Az itt következő szöveg első látásra egy ilyen redukcionista álláspontot képvisel. A benne elemzett önműködő vagy tárgy-talan gondolkodás alatt ezért csupán a kommunikációs zárlatok *egyik* előidézőjét, illetve kísérőjelenségét ajánlatos érteni.

A módszeres gondolkodás ellentéte alighanem a módszer nélküli, azaz a módszertelen gondolkodás volna. Az első többnyire egy adott témához kötődik, a végiggondolás vagy elsajátítás során felvetődő árnyalások, ellenvetések, továbbgondolások stb. argumentatív és bizonyító jellegű strukturálása. Passzívabb formája a szakdolgozatokban honos, de tagadhatatlanul *tárgyi gondolkodás* például a Kanté is, tehát a saját tárgyát „megteremtő” gondolkodás

általában. A módszer az eseteként önreflexív vagy ennek következtében önkritikus gondolatvezetést – megválaszolatlan kérdésfelvetések, eldolgozatlan megtorpanások – előbb-utóbb egy gondolati álláspontot alátámasztó gondolatmenetté ötvözi.

Módszertelen gondolkodás az, amit rendszerint gondolati csapongásként, el-kalandozásként, -merengésként élünk meg. *Tárgy-talannak* azonban ez sem minősíthető.

Egy használatosabb osztályozás az említett gondolati álláspontokhoz vezető út tudatos/módszeres vagy öntudatlan /módszertelen jellegét veszi figyelembe. Ez utóbbi az intuitív igazságok létrejöttére jellemző. Descartes elképzelésének megfelelően ezek alkotják majd, az analitikus következtetésekkel karöltve az abszolút és tökéletesen adekvát gnózis feddhetetlen módszerét, a mathesis universalist, melynek alkalmazásában a fő motivációs elem az „...a rendíthetetlen hit, miszerint az okság vezérfonalán haladó gondolkodás a létet nemcsak megismerni, de megváltoztatni is képes.”¹ Nietzsche a módszer személyes vállalását az optimista teoretikus – elsőízben Szókratész személyében testet öltött – típusának erre a szerinte alaptalan és félrevezető kényszerképzetére vezeti vissza. Lehetséges, hogy így van. Legyen ez csak egy példa a gondolati (ki)csapongásra. A módszertől indultunk és Descarteson, Nietzschén keresztül eljutottunk egy kényszerképzethez.

Visszatérve a tárgyi gondolkodáshoz, mit akar ez jelenteni? Mind a módszeres, mind a módszertelen gondolkodás tárgyi gondolkodásként azonosítható. A tudatosság eltérő fokozatain ugyan de mindkettő a gondolkodás valamilyen – explicite vagy impliciten – adott tárgyával való viszonyban történik meg, az akarati tényező nem elhanyagolandó jelenlétében.

Par excellence tárgy-talan gondolkodás talán az *önműködő gondolkodás*. Az önműködő írás a szürrealisták kanonizált alkotásformájaként ismert: az önkontroll és a tudatosság

¹ Friedrich Nietzsche: A tragédia eredete. Európa könyvkiadó, Budapest, 1986, 123–124. old.

kiiktatásával születő szó- és gondolat-halmazokat ők a tudattalan közvetlen megnyilatkozásaiként könyvelték el. Hasonlóképpen esetleges az önműködő gondolkodás megtörténe, melynek egyik első jellemzője tehát az akarati tényező hiánya. Ugyanakkor a gondolkodás tárgya ez esetben semmiféle időbeli szinkronban sincs a gondolkodás aktusával, mivel maga az aktus nem érhető tetten. A tárgy – a téma a probléma – kétségkívül ott rejlik valahol a tudattalanban, hisz nem a semmit gondoljuk el ilyenkor, de a már kész gondolatokat egyszerűen „lehozza az agyunk”. Nem futó ötletekről vagy revelatív megoldásokról van szó, hanem egész gondolatsorokról, amelyekben a gondolkodás aktusa, mint többé-kevésbé nyomon követhető folyamat, nincs jelen. Ezeket a felvillanásokat általában mi magunk vagyunk hajlandók gondolkodásként elismerni. Mégis, mivel csak gondolatokat eredményez, és a gondolkodásnak a tárgyában vagy a vele való viszonyban kell megtörténnie, tartsuk magunkat a tárgy-talan vagy az önműködő gondolkodás kifejezéshez.

Az önműködő gondolkodás egy sajátos diszpozíció velejárója, s e diszpozíció révén szorosan összefügg a kommunikáció, kezdetben mint önkifejezés, torzulásaival.

Az önműködő gondolkodás mint közlés

Gondolkodás-tipológiánk eme újdonsült szereplőjét stílusosan a kinyilatkoztatásszerű, spontánul dogmatikus evidenciák sora teszi felismerhetővé. A módszeres gondolkodásról állítottam, hogy bizonyító, az önműködő gondolkodás csupán emanál, akár a delphoi Püthia. „Így van ez. Ez és ez a dolgok és gondolatok állása.” Érvéstechnikája befelé, az emanáló szubjektum irányába hat, mintha önmagát akarná meggyőzni állításai igazságértékéről. Valószínűnek tűnik, hogy egy ilyen reflexió eleve túl van önmaga megértésén és ezáltal a megértésre törekvésen is. Tárgy-talan leginkább abban az értelemben, hogy a gondolkodásnak a tárgyában való raegtörténe nem tárgyasulhat, mert ez a történe nincs is, vagy legalábbis nem közölhető.

A módszeres gondolkodás tárgyi gondolkodás, mert a közlésben tárgyasul és ez a tárgyasulás, mint a közlés szándéka, már a gondolkodás folyamatában jelen van és működik. Saját gondolkodásom megértése és megértetése ebben a hermeneutikai körben kölcsönösen meghatározza egymást. Ez biztosítja az immár közölt gondolkodás aktualizálhatóságát a befogadóban.

Tehát a viszonyító gondolkodás és a viszonyító közlés volnának a megértetés kritériumai. De mihez viszonyítva tárgyasítjuk és határoljuk el gondolatainkat más gondolatoktól a közölhetőség érdekében? Nyilván a közlések azon artikulációs teréhez viszonyítva, amelyben ezek jelentéssel telítődnek: ez volna az a kontextus, az az egyénetet átható cselekvés-, kapcsolat-, és image-rendszer, amelyben a közlések értelmet nyernek és beszéd-tett mivoltukban hatnak.

Az eddigiek értelmében a gondolatok tárgyasítása egyben a megértést – önmagunk megértését – és a megértetést konstituálja. Az a távolság, amely a tárgyasított – és úgy tűnhet, személytelenített – gondolataink és önmagunk közé ékelődik, a kifelé irányuló megértetés szempontjából közelítést jelent egy személytelenebb, de kölcsönhatásokkal telített kommunikációs tér irányába. Az objektivált gondolatok, közlések ettől még a sajátjaink maradnak. Nem véletlen, hogy sokszor a közlés lázában legszemélyesebbnek vélt gondolataink a legidegenebbek utólag. Bizonyos ideig hatalmukba kerítenek, utóbb aztán csak a megtagadás erejéig kerülünk velük kapcsolatba.

A tárgyaltalan gondolkodás egy passzív, nem ütköztetett és így nem viszonyító tudás terméke. Néha az érthetlenségig személyes jellemünkről, mély lelki szakmai vonzalmainkról, vagy egy tudattalan világképről árulkodik. Lényege, hogy a közlés közegében nem kontextusfüggő közlésekkel él és ennyiben tárgy-talan, nem tárgyasuló. A passzív tudás dadogó magánmitológiáinak terében fejti ki tevékenységét, ahol a szubjektumbomlás a fluktuáló gondolatokat minduntalan személyeseknek és sajátainknak álcázza.

Kommunikációnk

Ismételt nekirugaszkodásokat követően úgy látom, hogy Kolozsvár viszonylatában bármiféle egyértelmű diagnózis felállítására törekedni lehetetlen kísérlet. Irodalmi és művészeti próbálkozások e téren bizonyára több sikerrel járnak. Ennek ellenére módunkban áll a különféle elméleti korlát-leletek közlése, esetleges egyeztetésük, mely által éppen korlátaik válnak nyilvánvalóbbakká. Gondolok itt elsősorban a pótlékezés szubjektív vagy klikkmagányában rejtőző szempontok korlátoltságára. Ezek kibontása, „nyilvánosítása” az interszubjektíve fiktíveknek vagy ténylegeseknek bizonyuló korlátok felfedésében segíthetne. Természetesen el kell fogadnunk azt a kitétele, hogy ebben a közegben „abszolút megfigyelő” nincs. Ez a gondolatfutam akár a diszkurzus elszemélyesedő hangvétele miatti mentegetőzésként is felfogható.

A mi esetünkben a közlések artikulációs tere, az a bizonyos kontextus, ha már az intézményekben nem, vagy kevésbé találjuk a helyünket, egy szellemi műhelyt, egy akármilyen jellegű, de közlésgeneráló klubot stb. jelentene. Ha csak egy kissé is következtetések vagyunk magunkkal szemben, akkor az itt lejátszódó kommunikációs aktusok, beszéd-tettek rólunk szólnának. Egy ilyen keret természetszerűleg személytelen bizonyos mértékben, de ez nem baj.

Hajlamosak vagyunk a kommunikáció/kommunikációképtelenség problematikáját a személyes/személytelen viszonylatokon keresztül szemlélni. A témakezelés szempontjából ez a megközelítés helytálló, de ezeknek a viszonylatoknak az alternatívizáló szembeállítására véleményem szerint értelmetlen. Az elidegenedés, a különféle funkciókban való feloldódás előidézte hasadtság valószínűleg elkerülhetetlen és az elidegenedésmentes világ, a totális személyesség egy ábránd. A kommunikáció lényegének megfelelően közvetít, tehát közvetett. Sohasem, vagy csak nagy ritkán jelentheti két ember legbensőbb lényegének extatikus egymásbavetülését. Egy másik megértése mindig is közvetett, egy személytelen kontextusból

kiindulva bejárhatja az egymást megismerés teljes skáláját a személyességig. A felfokozott személyességre törekvés, akár az önműködő gondolkodás, sokszor előre letudja a megértésre törekvést és társas önbeszélésre korlátozódik. Ez nem dialógus. Ha mégis az és kontextus nélküli, akkor mulékony és esetleges, mint a lényegüktől elidegenedett közlés-szituációk általában.

Megpróbálom rekonstruálni a végletes személyesség-igény működési mechanizmusát, úgy ahogy azt én, és mivel másokkal szemben, valószínűleg többen is megtapasztalták. X pszichológus, Y matematikus, Z mondjuk matematikus, de – és ez talán még érdekesebb – egyazon szakhoz tartozó diákokra is érvényesíthető sémáról lesz szó. A nemlétező kontextusban, a felszínen, ha úgy tetszik, nem történik semmi, illetve – óvatosabban – az önmagunk és mások betájolását elősegítő kontextus-események történnek a legkevésbé. Szakmai kommunikáció? Nem fogom őket „helyből” a predesztináció kérdésével kapcsolatos álláspontjukról, vagy az infinitezimális számítás rejtelseiről faggatni. Marad hát a személy. Az ismerős ismeretlen. Innen azok a vesefürkésző vagy odasandító pillantások. Ha itt kint nem történnek a dolgok, akkor ott legbelül csak kell történnie valami valósnak. Tegyük fel, hogy megtörténik a „találkozás”, a személyesség-orgia és azonmód óhatatlanul továbbúszik. Ígyhát da capo al fine. Meglepő, hogy ez az esetlegesség berkeinkben szokványossá és megkérdőjelezetlenné válik, sőt, egyre több prófétájára talál.

A felejtés jelensége, amelyet saját körömben tapasztalok, feltehetőleg nem patológikus, de mindenképpen valós. Az történik ugyanis, hogy elfelejtjük értesíteni egymást az egyébként esetleg lényeges, de a kontextus híján súlytalanná nivellálódó és ezért felejthető történésekről. Ebből a szempontból Kolozsvár ontológiai státusza számomra sokszor egy hangulatával ér fel, amelyben a tettek és elkövetők esetlegességében mintha szüntelenül valaminek a hiánya történné meg.

Ha nem másból, hát az egyre személyesebb fináléból kitűnhet, hogy az önműködő gondolkodás áldozata vagyok jómagam is. Ennek

ellenére nem akarok egy ördögi kört faragni a vázolt problémából – nincs kontextus, tehát viszonyító közlés sem és vice versa – hogy e szöveg néhol didaktikus és hatásvadászó érthetlenségét indokoljam, mint ahogy másfelől a módszeres gondolkodás apológiájának megírása sincs szándékomban. (Értelmes?) kontextust kell találnunk magunknak, ha meg akarjuk érteni egymást.

Szigeti Attila

A halál-jelenség mint vallásfilozófiai kérdés

(Nyíri Tamás emlékére)

A halál mint jelenség az emberrel szoros összefüggésben hordozza jelentését. A halál egy szakítás, egy vég amit az ember megtapasztal mások halálakor. Ez egy olyan tapasztalat, amely nem teljes, de bármikor azzá válhat visszajelzés nélkül. Ez a szakadás első pillanatra, mint egzisztenciális élmény adott az ember számára. (Elvesztettem valakit, hiányát érzem, valaki–valami elszakította tőlem, a világtól.) De az egzisztenciális élmény mint emocionális hatás után következik a kutatás pillanata, amikor az ember elkezd keresni a halál-jelenség megismerésének lehetőségeit. Így kell beszélnünk a halálról mint egzisztenciális-vallásfilozófiai kérdéstről.

Először is tisztáznunk kell a vallásfilozófiai kutatás módszerének alapjait. Kiindulási pontként említhető minden, emberrel kapcsolatos tudomány. Ezen tudományok kutatásainak eredményeit a vallásfilozófiai felhasználhatja. Különös szerepe van ebben a vonatkozásban a kultúrantropológia. A filozófia mint „tudomány” az egzisztencializmussal és a perszonalizmussal tud hozzájárulni a vallásfilozófiai kutatáshoz. A teológiától úgyszintén két „dolgot” kap: 1. Kinyilatkoztatás; 2. Szentagyomány.¹ A Kinyilatkoztatás jelenti a Bibliát (nyilvánvalóan a zsidó–keresztény világban). A Biblia-kutatás különféle tudományos módszereit felhasználva fontos üzeneteket kaphat a vallásfilozófus. Ez a terület még „kiaknázatlan”. Visszatérve a halál-jelenség kérdésére, kezdjük el vizsgálni ezt a problémát az egzisztencializmus és perszonalizmus „segítségével”.

Először is az emberi magatartás fokozatait vizsgáljuk meg a halál-jelenség kapcsán:

¹. A modern teológia nem választja ketté, szerves Egész-ként tekinti.

- a.) affektív–szenzitív magatartás – amely elfojtja meg a gondolatát is a halál-jelenségnek, sőt még a faktikus halál tapasztalatában is „kibúvót” keres. Ezt nevezzük a szuperego megnyilvánulásának.
- b.) intellektuálisan elfogadja a halál-jelenséget és a konkrét tapasztalat előtt néha gondol rá, de ha valóban bekövetkezik, akkor hirtelen a kétségbeesés veszélyezteti.
- c.) a harmadik fokozat az előbbi kettőt megszüntetve-megőrző, átgondolt magatartás – amely az egoizmuson túllépve a halál-jelenség értelmét kereső szellemi attitűd. Ezen a szinten az ember már képes következtetéseket levonni. Ezen magatartás jellemzője: az önmagából kilépő, mások felé orientált lény.

Tétel: A halál-jelenség gondolatához való viszony a világhoz való viszonyból kikövetkeztethető.

A halál egzisztenciánk legbensőbb pontját érintő jelenség és mindenkinek valamilyen tapasztalata van róla. Az ember mint szubjektum és szellemi személyes lény önmagán túlmutató tendenciájával nyugtalan magatartást tanúsít, amikor a halálról van szó. Miért?

Mert a halál tényével egy ellenőrizhetetlen, „titokzatos” szakadás következik be. Az ellenőrizhetetlenséget és a szorongást az is fokozza, hogy a halálról semmit sem tudunk. Rendkívül nehéz erről értekezni, mégis mivel az embert állandóan foglalkoztatja ez a szakadás, szükségesnek látszik valamilyen vonatkoztatási rendszerben megközelítenünk ezt a jelenséget. Így elsődlegesen a jelenség–megközelítést a világhoz való viszonyban véljük felfedezni. A halál előidézte szakadást az ember általában veszteséggént éli meg. (Ezt bizonyítják a különféle gyász-pszichoterápiák.) A veszteség azért okoz fájdalmat, mert ez személyes létvesztésgként éri az embert. Ezután reflektál önmagára és a lehetőségre, hogy ő maga is bármikor elvesztetté válhat. Minden ember számára az elvesztettség tudata élezi ki tulajdonképpen a szóbanforgó világhoz való kapcsolatát. Másrészt ez a tudat jelzi az ember közösségi valahovatartozását, mert elvesztetté válik mindenki valaki vagy valakik számára

Az elvesztettség tudata, ha megfigyeljük, két pólusú. Az egyiket jelöljük egocentrikus elvesztettségnek (ez egyben az első is), a másikat kifelé áradó elvesztettségnek.

Az egocentrikus elvesztettség-ben az ember számára tudatosul, hogy egy nap minden anyagi–szellemi javát itt kell hagynia. Ez egy szorongó, elfojtott félelmet okoz. Az egocentrikus elvesztettség tudatában megtalálható az állandó berendezkedésre vágyó és azt félig-meddig megvalósultként megélő ember attitűdje. Amit megszerzett és magáénak tudhat egy nap „itt marad”, nyilván másoknak. Ez a tudat gyötri az egocentrikus elvesztettségben szenvedőket.

Kegyetlen determinációként és szükségszerű rosszként éli meg az ember a halál-jelenség tapasztalatát. Ezért minden elsődleges erőfeszítése abban az illúzióban teljesebb ki, hogy talán egyszer „megadatik” a halál-kérdésre való megoldás. Ha összevetjük a Heidegger által említett „akárki” megnyilvánulásait a halálhoz való viszonyulásban¹, könnyen észrevehető hogy hasonlít az egocentrikus elvesztettséghez mint halálfélelemhez.

A heideggeri szemlélethez hasonlóan az egocentrikus elvesztettség is tartalmaz pozitív-negatív vonásokat. Pozitív jellegét úgy fogalmazhatjuk meg, hogy habár csak az ösztönös ragaszkodás szintjén (főleg az érzelmi élethez és anyagi javakhoz való ragaszkodás szintjén), de megmutatkozik a jelenvalólét lennitudásának feltétlen akarása. Negatív aspektusa az egocentrikus elvesztettségnek az, ha megreked ezen a szinten és nem képes realizálódni, integrálódni az általunk második vonatkozásnak nevezett kifelé áradó elvesztettség tudatában. Világosan kell látnunk, hogy mindkét vonatkozás megtalálható az emberben; talán az egocentrikus elvesztettség tudata kicsit erősebb, „zajosabb”.

A kifelé áradó elvesztettség az egocentrikus elvesztettségből következik, vagyis arról van szó, hogy szükségszerűen az

¹, vö. „51.&. A halálhoz viszonyuló lét és a jelenvalólét mindennapisága.” in: Martin Heidegger: Lét és idő. Gondolat, Budapest, 1989. 432–436. o.

egocentrikus elvesztettség tudata átalakul kifelé áradó elvesztettséggé. Fenomenálisan először (tér-idő meghatározottságban) az egocentrikus elvesztettség tudata jelentkezik. A kifelé áradó elvesztettség tudatában az ember számára nemcsak tudatosul a félelem (egocentrikusan), hanem ez integrálódik egy magasabb szinten, amit beletörődésnek-megnyugvásnak is mondanak; Megnyugvás csak valami után lehetséges, jelen esetben az egocentrikus elvesztettség tudata után, A megnyugvás mindig valamitől/valamire történik. (Erre még visszatérünk.)

A megnyugvásnak, mint a kifelé áradó elvesztettség tudatának jellemzője az ember szellemi hagyatékozásának valamilyen formában történő megvalósulása. Ezen a szellemi szinten az embernek már nincsenek „anyagi gondjai”, itt már minden empirikus-lelki-szellemi vonatkozás egyfajta integrálódásban (harmóniában) „várakozik”. A megnyugzásban – ami jelenti a fentebb említett integrálódást – az ember semmi egyebet nem akar, csak ÜZENET-et hagyni. A belső (integrált) üzenet kifelé történő tolmácsolásában fejeződik ki az ember mint perszonális szellemi lény totális mondanivalója.

1. lépés: dialógust akar teremteni, vagyis közölni szeretné megnyugvását, amellyel egyben mítosztalanítaná az „akárki” elfojtott és egocentrikus halálfélelmét. Ez mint kommunikációs igény jelentkezik.

2. lépés: annyira nyugodt már, hogy az egocentrikus elvesztettség tudatának realizálódásán túl csak üzeni szeretne. (Hacsak nem szkizoid-patologikus esetről van szó, mert akkor előfordulhat az üzenet mint utolsó fenyegetés, mely rettegést kiváltó ok lehet. Az ilyen esetek a pszichiátria hatáskörébe tartoznak. Mi kifejezetten feltételezzük az épelméjűséget, amelynek megnyilvánulásait vizsgáljuk a maga fenomenológiájában.) Azt kell mondanunk, hogy általában az üzenetvágy pozitív erkölcsi jó megfogalmazásában konkretizálódik. Itt még egyszer (talán utoljára) az ember élni akar azzal az ösvágyával, hogy üzenetében TANÍT. Első látszatra úgy tűnik, hogy a halál-jelenség tényét, tér-időben való közelségének motívumait írtuk le. Nem, mert, ezeket bánóikor

tudatosítani lehet és érdemes, talán kell is.

A tanítás mint emberi ösvágy is talán egy kissé erőltetettnek hangzik, mert ezen állítás argumentációja hiányos. Teljes tudományosságában – főleg kultúrantropológiailag – ezt az állítást most itt nem áll módunkban megvédeni, de talán az egyszerű belátása és végiggondolása elégséges. Gondoljuk arra, hogy az ember ösztönei közül az életre(-hez) való ösztön a legerősebb. Ilyen vonatkozásban a tanítás mint emberi ösvágy egyértelműen ezen ösztön továbbfejlesztésének és egyben fennmaradásának az egyik építőeleme. Így a tanítás fogalmának szinte végtelen jelentése adott. Megkockáztatjuk az állítást, miszerint a pusztán jelenlét tanít. Ezzel nem idealizáljuk a tanítás fogalmát, mert hiszen ez negatív értelemben is „működik”, (például egy „sikeres” rablógyilkos egyszerű jelenléte már kísértheti az embert, fölösleges a bemutatkozás, s ilyen értelemben negatív tanító.) Az ember mint tanító, akkor válik kiteljesedetté, ha pozitív értelemben példakép lehet övéi számára.

Példaképiség

A kifelé áradó elvesztettségben az ember minden cselekvése (empirikus, szellemi) integrálódva „várakozik”. A várakozás egy adott pillanatában az integrálódott perszónális szellemi lény „kitör” önmagából és önmagát közli a jelenlévők (övéi) számára. Ez a szellemi beérettség a maga harmóniájában CSAK azt az üzenete küldi, hogy őt követni kell. Nagyon sokszor ez nem tudatos közlés csupán bemutatása annak, hogy a perszonalitás, az emberi méltóság eljutott erre a szintre. Ez a bemutat(koz)ás a jelenlévők számára a követés motívumaként interpretálódhat, mint lehetőség. Ez jelenti a példaképiséget. Tehát hasonlóan a hétköznapi értelemben „működő” tapasztalathoz, de mégis azon túlmutatva jelentkezik ez a jelenség, mint „végső” szellemi termése a személyes lénynek. Amit közöl a jelenlévők számára, azt interpretálják úgy, mint követést. (Félreértés ne essék: itt nem a másinak a halálba való követéséről

van szó, amit mindenáron el kell érünk. Itt, teljesen függetlenül a halál-jelenség tényétől, az ember mint perszonális lény szellemi kiteljesedését vizsgáljuk.)

A közlés nincs feltétlenül orális megnyilvánuláshoz kötve, néha előfordul, hogy egy-két gesztus vagy a tekintet megfelelően tolmácsolja azt a belső üzenetet, amit a jelenlévők követésként interiorizálnak.

Mivel a halál-jelenség ténye bármikor bekövetkezhet, ezért reflektálhatunk a perszonális tapasztalatokra. Azt is mondhatjuk, hogy egész jelenvalólétünk egy nagy lehetősége annak, amit nem egy filozófus a „halál tanulása”-ként értelmezett. (Vagyis arról van szó, hogy egész életünkben tanulhatjuk a halált.)

A követés mindig valami jó megvalósításának a motívuma. A kérdés az, hogy ennek a követésnek mi az alapja?

Először is tudjuk, hogy van egy benső üzenet, amit a jelenlévők követésként interiorizálnak. A személy a személyhez szól arról, ami számára a legszemélyesebb. Ezt pedig azonnal „felfogja” a másik személy, sőt máris cselekvésre „szánja” el magát. Ez a cselekvés az emberi személy benső tökéletesedésének kezdetét jelentheti. Vagyis arról van szó, amit Heidegger mond a halállal szembeni bátor magatartásról. A különbség csupán annyi, hogy Heidegger fenntartja a szorongás alapdiszpozícióját a halállal szembeni bátorságban, mi pedig azt hangsúlyozzuk, hogy a szorongás átalakul megnyugvássá, éppen a perszonális lények kommunikációja következtében. Így beszélhetünk a követésről – mint a jó megvalósításának motívumáról – amely a perszonális kommunikációban kezdődik el. (Ezt kifejtjük részletesebben, amikor a megnyugvást belülről vizsgáljuk.)

Minél korábban veszi kezdetét a személy–személy párbeszéd, annál gazdagabb lehet a példaértékű kép valamelyikük halála után. Persze a példaképiségnek az életben is óriási szerepe van, úgy pozitív mint negatív értelemben. A negatív értelemben vett példaképiség azt akarja elhitetni az emberrel, hogy evilági berendezkedése örökké tart. Maga a társadalom is intézményesen

elfojtani kívánja a halál-jelenséget, azáltal, hogy elidegenítő intézkedésekkel minél „távolabb” szeretné helyezni ezt, az amúgy is mindenki számára a „legközelebb” álló jelenséget. Így maga a társadalom is (már intézményesen) a negatív példaképiség egyik alapja. Azt kell mondanunk, hogy ezen túlhaladva a halál-jelenségre való gondolás („előrefutás” Heideggernél) teszi lehetővé az életben az egymás személyes méltóságát a KÖLCSONÖS PÉLDAKÉPISÉG, majd példaeértékű képiség szintjére emelnünk. Ez talán azért van így, mert a halált mint személyes létvesztést éli meg az ember. A halál hirtelensége, kiszámíthatatlansága mindenkit (magzatot, gyereket, felnőttet) egzisztenciálisan fenyeget. Legtöbbször sajnós csak „utólag” jelentkezik a személyes jóvátétele annak, amit az életben elmulasztott az ember. Ilyenkor rekonstruál minden „adatot”, hogy felépíthesse utólagos példaeértékű képét az elveszetről. Ez pedig ritkán sikerül zökkenőmentesen. Ezért fontos a kölcsönös példaképiség kialakítása és folytonos gyakorlása. Az Ethosz (a természetes erkölcsi jóság) és a szellemi dinamizmus kiteljesedése ebben az irányba a kölcsönös példaképiség alapját képezi. Azért mondjuk ezt, mert a szellemi személy belülről „ismeri fel”, hogy példaképpé válhat és ugyanakkor szintén belülről látja be, hogy akkor teljeseedik ki, ha példaképeket választ (a természetes erkölcsi jó irányába). Kölcsönös kiüresedés és kölcsönösen kiteljesedett töltekezés jellemzi ezt a szintű személyes szellemi párbeszédet. Minél gazdagabb mások által a példaképiség bennem, annál inkább tudom azt kifelé tolmácsolni, s így lehetek én magam is igazán példaképpé mások számára.

A szellem azáltal létezik, hogy személyesen átadja, továbbítja – közvetlenül a jelenlévőkre, közvetve pedig az utókorra bízva értékeit. Így nem fogyatkozik, hanem kiteljesedik és folyton „növekszik”. Ezért fontos, hogy partnert találjunk, akivel folytonosan és bármikor beszélhetünk a halál-jelenségről, mint személyes mivoltunk legbensőbb „ügyéről”. Az üzenetadás (amelyben a példaképiség mint követés az erkölcsi jó irányába interiorizálódhat a jelenlevők, vagy beszélgető partnerem számára), mégha explicit

módon nem is pedagógusi megnyilvánulás – a megnyugvás tudatának külső jele. Kérdés: hogyan realizálódik bennünk a megnyugvás?

Megnyugvás belülről

A lelkiismeret mint végső rendezőelv az értelem belátókéességével békességet „teremt” az emberben. Előbb azonban a lelkiismeret „rendezni kívánja tartozásait”. Csak ezután lehet megnyugvásról beszélni. A lelkiismeret elfojtásával – ideig-óráig – csak színlelni lehet a megnyugvást. A megnyugvás mindig valamitől valamire „történik”. A pusztá állapota a megnyugvásnak, amit a külső megfigyelő észlel, előfeltételez egy lelki-belső harmóniát az emberben. Hogyan alakul ki ez a belső harmónia? A belső harmónia kifejezetten az ember perszonális szellemi-lelkének egyik igénye, amely nélkül nem létezhet. Ez előfeltételezi a lelkiismeret megnyugvását, a „tartozások törlesztését”.

A halál mint esemény az ember legszemélyesebb és legdöntőbb ügye. Itt minden erkölcsi eszmeiség, még a „legelfeledettebb” is érvényessé válik. Ez legtöbbször nem tudatos és explicit megnyilvánulás. Elsősorban egzisztenciális és perszonális igénye az embernek, hogy megnyugvást „keressen és találjon”, személyes méltóságának megfelelően. A halál-jelenség konkrét tapasztalatát egyrészt „árulásként”, szégyellni-valóként értelmezi az ember. Másrészt, mégha ez számára nem is tudatos, vigaszt keres, mert személyes léte megköveteli ezt, ezért fordul néha önkéntelenül is az erkölcsi eszmék felé.

Van amikor csak annyi fogalmazódik meg, hogy a „tragédia” után valami jónak kell következnie, történnie. Ez a jószág-keresés szorosan kapcsolódik az ember harmóniateremtő mivoltához. A jószág általában asszociálódik valamihez, valakihez. Érdekes kultúrantropológiai megfigyelések tanúsítják a zenei harmóniateremtés gyakorlatát, a halál-jelenség konkrét tényének árnyékában. Ezt főleg ősi kultúrákban gyakorolták, de napjainkban is megfigyelhető izolált közösségeknél. (A haldokló, a halott fülébe

hangosan énekelnek.) Látható, hogy a jóság sokszor implicit módon kapcsolódik valamihez. Ritka eset az, amikor filozófusi elvonatkoztatással gondol valaki az önmagában levő Jó-ra, amikor éppen ő maga vagy közeli hozzátartozója haldoklik. Általában tárgyiasított léttapasztalat jut eszünkbe. Pedig az ember perszonális igénye ezen túlmutat, egyszerűen nem nyugszik bele a tárgyiasított léttapasztalatként megismert dolgokba, tárgyakba, emberi cselekvésekbe, ideológiák sikerébe, kudarcába stb. A perszonalitás – túlmutató tendenciájával – többet AKAR, mint ami számára adva Van. Egyszerűen annak a módját keresi, hogy hogyan AKARHATJA ezt a megfogalmazhatatlan többet, amit aztán szintén meg akar beszélni partnerével. Beszélgetni akar, úgy mint személy a személlyel. A beszélgetés alapja a KÖLCSÖNÖS TISZTELETADÁS (PÉLDAKÉPISÉG), amely minden evilági érdeket és érdekeltséget túlhalad. (Minden kötődés megszűnik.) Ekkor találkozhat személy a személlyel és ekkor beszélgethetnek a kifejezés erkölcsileg legtagabb értelmében. (Ez jelenti a perszonális kommunikációt.)

Az így kialakított és minden érdektől–érdekeltségtől mentes beszélgetés sejteti meg az ember „hazatalálását”. Azért használjuk a sejtetést mint kifejezést, mert ezt a tapasztalatot már nem vagyunk képesek racionálisan ellenőrizni. Nem a racionalitás hatásterülete ez, ami azonban nem jelenti a racionalitás negációját, mert hiszen enélkül még idáig sem jutnánk, csupán arról van szó, hogy az emberi személy kiteljesedett párbeszéde a másik személlyel akkor lehetséges

ha minden érdektől, érdekeltségtől mentessé válik. Ha a racionalitást tekintjük illetékesnek a kérdés eldöntésében, akkor máris megszűnik az érdek- és érdekeltségmentesség. Tehát óvatosan kell kezelni ezt a jelenséget, mert maga a megfigyelés és következtetés téves lehet.

Alaptételünk a következő: A RACIONALITÁST IMPLIKÁLJA A PERSZONALIZMUSFOGALMA ÉS NEM FORDÍTVÁ, HOGY A PERSZONALIZMUST KELLENE EXPLIKÁLJA A RACIONALIZMUS! Tehát ilyenformán a helyes racionalista álláspont belülről „észleli” a kialakított és érdektelenített párbeszédet, miközben érzékeny „felvevő

kamerájával” tudósít a személyesen tapasztalt élményről. Azt hozzá kell tennünk, hogy abszolút értelemben vett érdekmentes tudósítás nincs, ami az ember célorientáltságából adódik. A kérdés csupán az, hogy a célorientáltságot mi motiválja? A tapasztalt élmény (perszonális kommunikáció) gazdagságát a személyek előzetes szellemi töltekezése adja. A szellemi töltekezést elsősorban a kultúra mint hagyomány biztosítja. Minden ember egy adott kulturális hagyományba születik bele, amelynek jellegzetes szellemi jegyeit tudva-tudatlanul, akarva-akaratlanul önmagában hordozza. Ez minden cselekvését, gondolkodását meghatározza.

Vallásfilozófiai szempontból a perszonális kommunikáció mint jelenség, kulturális tér-idő összetettségében a zsidó–keresztény szellemi örökségben valósul meg. A jelenség csúcát a zsidó–keresztény szellemi napirenden-levés jelenti. Ilyenkor beszélhetünk arról, hogy a perszonális kommunikáció megtelik tartalommal, a kulturális hagyomány valós tartalmával, (például a másik személy tekintetének hatáskörébe kinyújtott két csupasz tenyérben felismerhető M-betű – szavak nélkül – jelkép még napjainkban is, számos szerzetes-közösségben. A két M betű jelentése köztudott: Memento Mori)

Függetlenül a zsidó–keresztény szellemi napirenden-levéstől, mindenképpen állítható, ha két ember képes egy ilyenfajta – kialakított és mindenféle érdektől mentes – párbeszédet folytatni, s még ha megfogalmazatlanul is, de biztonságra és bizonyosságra jut. Esetleg csak kimondani képtelen ezt a bizonyosságot amit személyes bensejében tapasztal, azt a harmóniát amit „hazatalálás”-ként él meg. Az emberi személy egyik legfőbb követelése, hogy harmóniában létezzen. Az ember már fogantatása pillanatában személyes szellemi lényként indul a világba. Tehát az ember elsődleges meghatározója a perszonalitás, amelybe integrálódik minden egyéb adottság, képesség. Ez azt jelenti, hogy minden kommunikáció elsődleges címzettje nem a másik ember adottsága és képessége kell legyen, hanem személyes méltósága amit megszólítani óhajtók. Könnyen sablonossá válhat az ember, ha csak a képességek

előítélete után alakítja kommunikációs kapcsolatait. Az ilyen magatartás sosem fogja a lényegét belátni az emberi személy méltóságának.

A lelkiismeret nyugodtsága vagy terheltsége jelzi az emberi személy alapbeállítottságát másokkal szemben. Ha elsődleges szempontként szerepel a másik totális személyként való elfogadása és tisztelete, a másik iránti felelősség, akkor van esély a lelkiismeret nyugodtságára. Így ezután beszélhetünk a példaképiség kölcsönösségéről és a követés motívumáról. A benső harmónia tárgyalásának hogyanjához szorosan kapcsolódik egy fogalom, amit ezután próbálunk meg kifejezni. Ez a remény fogalma. Beszéltünk arról, hogy a halál-jelenség tapasztalatában az ember szinte szükségszerűen keresi a vigaszt, ezért fordul az erkölcsi eszmék felé. Így többnyire észre sem veszi, hogy máris valamiféle remény vonzásában kezd gondolkodni. Lehet, hogy soha életében nem hallotta remény fogalmát, de most már tapasztalja és szinte képtelen ezt megfogalmazva elmondani. A remény nem mindig feltételezi a hit-alapbeállítottságot, mint explicit megnyilvánulást. Ezért a reményt, az ember élni akarásának, életösztönének egyik motívumaként is felfoghatjuk, amely nagyon sokszor implicit és soha ki nem mondott tapasztalat marad. (Kivételt képez a perszonális kommunikáció, ahol aligha nem is mondják ki, de kölcsönösen „tudnak” egymás reményéről és ezt kölcsönösen tisztelve elfogadják.) Ahol nincs perszonális kommunikáció, mégis kialakul a reményre való beállítottság, csupán arról nem tudhatunk, ezért mondjuk implicitnek és soha ki nem mondott tapasztalatnak. A remény mindig valami folytatást jelent, amely a jövőből érkezik a történelmi adott tér-idő szituációban töprengő (szorongó) ember számára. De ne feledjük meghatározni a remény fogalmát (már amennyire ez valóban lehetséges): bizalommal teljes várakozás, valamilyen ígéret beteljesülésére.

Amint ezt kimutattuk, a halál-jelenség megtapasztalásakor a remény, hol explicit, de többnyire inkább implicit, elfojtott módon adott. Arai kérdéses, az az ígéret. Úgy tűnik, mintha „valamikor a múltban” Valakitől konkrét ígéreteket kapott volna az emberiség,

csak hogy erről „megfeledkezett”. A feledést jelzi a remény léte amely „elébe siet” a szorongó embernek, de többet nem „mond” pusztán személyének legbensőbb magvát szeretné megszólítani és párbeszédre hívni a Személyes Elfeledettel. A benső harmónia akkor valósul meg, ha valamilyen formában az ember megtapasztalja a reményt. A halál-jelenségben mint szakadásban és elvesztettségben a remény fogalma a folytatást, a valamiképpen létezésért való ösztönt jelenti. A remény vágy valaminek az elérésére. A halál-jelenség konkrétumában a remény „idegen” az ember számára, mert nem tudhatja, hogy ez a vágy minek az elérését célozta meg. Csupán lenni tudásának akarását tapasztalja meg az ember. A remény a hétköznapiakban valaminek a bekövetkeztét várja: A halál-jelenségben pedig már bekövetkezik „valami”, ami után az embertől „idegen” remény jelentkezik. Ezért különbség van az általában használt remény fogalma és a fentebb vázolt „idegen” remény fogalma között.

A halál-jelenségben megtapasztalt „idegen” remény a személyes kommunikációban szükségszerűen átalakul személyesen interiorizált reménnyé. Ez azt jelenti, hogy az ember személyesen éli meg a lenni tudás reményét. Az előbb állítottuk, hogy a remény párbeszédre hívja a személyes lényt a Személyes Elfeledett-el. Itt konkrétan beszélni kell majd a zsidó-keresztény szellemi hagyomány napirenden-levőségének okáról, a Személyes Létről („Vagyok aki Vagyok”-ról).

Hozzá kell tennünk, hogy az elfeledés egy univerzális jelenség. Ennek a belátása csak utólagos megállapításokat tesz lehetővé.

Vannak bizonyos jelenségek, amelyek azt jelzik, hogy az emberiség elfeledkezett Valakiről. Azt még tudhatja, hogy személyes méltósága megkívánja az Elfeledett Személyességét.

Mivel univerzálisan elfeledkezett Valakiről, ezért hiányosan rekonstruálja a Személyes Elfeledett-el való kapcsolatát. Ezt a rekonstrukciót egyedül a maga erejéből nem képes megtenni. Így magáról a Személyes Elfeledetről sem tud képet alkotni, mert ez máris tárgyiasított léttapasztalat volna, ami már hamis képzet.

Feltehetőleg azért van annyiféle hamis istenkép, mert az ember minduntalan megpróbálja „leképezni” Azt, akiről annyit tudhatunk, hogy elfelejtettük.

Sajnos az embernek várnia kell a totálisan felismert találkozásig és addig csak ANALÓG módon tehet megállapításokat. A perszonalitás igényeit vizsgálhatja s ebből kikövetkeztetheti a Személyes Elfeledett Lét „hívását”, amely felé egyébként akarva-akaratlanul vándorol. Ezért elégtelennek bizonyul minden képzelgés, fantáziálás a halál utáni életről, létről, mert e képzelgést jóval meghaladja az emberi perszonalitás igénye. A halál-közei élményekről szóló összehasonlító és statisztikai beszámolók csupán „hamis”, azaz valamiképpen tárgyiasított formában interpretálják a tényleges tapasztalatot. Ezzel nem vonjuk kétségbe a tapasztalás valós voltát. Lehet, hogy a magyarázatok nélkül semmit sem értenénk a halál-közei élményből. Fontosnak véljük leszögezni, hogy a Személyes Lét „felismerése” és totális párbeszéde személyes egzisztenciánkkal túlhalad minden élménybeszámolót és képzelgést. Tárgyasítás nélküli léttapasztalat ez, amelyben totálisan megvalósul az ember személyes létrehívottsága. Ezt a megvalósulást az evilágból szemlélve befejezettségnek, „hazatalálásnak” is nevezhetjük. Ez konkretizálódik a halál-jelenség tapasztalatában. Az elfeledés a perszonális kommunikációban válik tudatossá. Tehát az érdek- és érdekeltségnélküli párbeszéd teszi lehetővé annak a belátását, hogy valóban elfeledkeztünk Valakiről.

A múltba való visszatekintés és magának a Létnek mint Létnek a tudata alapozza meg azt a számunkra lineáris jelenségfolyamatot, amit a közfelfogás történelemnek nevez. Vizsgálni kell ennek az európai (nyugati) történelem-szemléletnek az alapjait. Kiindulási pontként a zsidó–keresztény hagyomány írásos emlékeit kell említeni.

Az Exodus (Kivonulás) 3,14-ben, amikor Mózes megkérdi Isten nevét, ezt a választ kapja: ehjeh aser ehjeh, azaz – vagyok aki vagyok. A Vagyok küldöttjeként kell üzenetet vigyen Mózes a népnek. Mózes, a Vagyok küldöttje jelenti a történelmi gondolkodás kezdetét. Fontos látnunk, hogy a görög Septuaginta fordításban a „Vagyok aki

Vagyok” így hangzik: ego eimi ho ón, amelynek jelentése: (Én) vagyok, aki létezik, aki létezőként van. Tehát a görög nyelv teszi igazán érthetővé az „ehjeh” jelentését, amikor kimondja, hogy a létező a Lét, aki van.

A Lét szólítja meg Mózeszt és küldi a néphez, s ezzel elkezdődik a történelmi gondolkodás. Ehhez a történelemszemlélethez szorosan kapcsolódik a zsidó–keresztény hagyomány új vallásos tapasztalata: a hit. Mircea Eliade szerint – az archaikus és a modern ember párbeszédénél – ez a hit az ember legmagasabb fokú teremtő szabadsága. Szerinte a hit új mintát alkot ahhoz, hogy együttműködjék a teremtéssel. Az archetipikus ismétlés hagyományos szemléletének meghaladása óta ez az első és egyben egyetlen minta adatott meg az embernek. Csak az ilyen szabadság veheti védelmébe a történelem rémületében vergődő embert.

A modern és történelmi ember számára, aki felfedezte az idő folyamatosságát (az archaikus körkörös időkonceptió helyett), egyetlen vigasza lehet, s ez Isten gondolata. Isten létének feltételezése a hit mint alapdiszpozíció által biztosítja az ember szabadságát mint új létmódot a világegyetemben, másrészt a történelmi tragédiáknak történelmen túli értelmet kölcsönöz. (Mircea Eliade)

A történelem rémületének fókuszpontja a halál-jelenség ténye, amit az ember perszonális lényként él meg.

Az emberi szellem tevékenységének egyik alappillére a racionalitás, melynek szűrőjén keresztül alkotjuk fogalmainkat. De a szellemi életnek vannak még kifejezetten perszonális igényei is, amelyek nem a racionalitás révén válnak nyilvánvalókká. A XX. század végén, a technika világában az ember szinte teljesen elveszítette érzékenységét a perszonális igények iránt. Ha szabad így fogalmaznunk: szinte totálisan mechanizálódott és komputerizálódott a modern ember szellemi attitűdje. Keresi a programot a történelem különféle rémületeinek a kivédésére.

Most beszélnünk kell a perszonalitás imperatívuszairól. Ez a megközelítés csak analóg módon lehetséges.

Először is az ember a Létben való személyes létezőként egzisztál. A történelem rémületének feloldása a Lét (Vagyok) iránti bizalom alapul, amit Eliade hitként fogalmazott meg. A Lét-ben való hit (bizalom) az ember szellemi struktúrájának alapja. Racionális hitelenségi magatartás is csak ennek implicit elfogadásán keresztül válna elgondolhatóvá. Az egzisztálás a szellemi magatartás összetettségét és egységét jelenti, vagyis azt, hogy az ember test és lélek különbségének összetettsége és egyben ennek egységeként létezik.

A szorongás mint az ember alapdiszpozíciója a perszonális lény „átmeneti” bizonytalanságát, a történelem rémületének egyik személyesen átélt szegmentumát jelzi. A szorongás azonban csak kiindulópontja az ember magatartásának, amely szükségszerűen átalakul valamivé, amit megnyugvásnak nevezhetünk. (Ezt az előbbieknél során kifejtettük.)

Úgy tűnik, hogy a filozófia önmagában nem képes kielégítő választ adni a halál-jelenségre. Csak tanulja a halál-jelenséggel szembeni magatartást. Az ember mint szellemi személy értelmezése szükségszerűvé teszi a kérdés vallásfilozófiai megközelítését, amely az ember perszonális igényeit teljesebben fogalmazza meg. Módszerében ráhagyatkozik a zsidó–keresztény hagyományra, különös-képpen a Kinyilatkoztatásra (Bibliára). Emellett figyelembe veszi a modern antropológiák kutatásainak eredményeit. Fontos diszciplínának tekinthető a halál-jelenség kutatásában a valláspszichológia.

Az originális léttapasztalat kiteljesítő pontja az, amikor a szellemi személyes lény megtapasztalja a Személyes Elfeledett Létet, Istent, akit a Biblia „Vagyok aki Vagyok”-nak mond. Az originális léttapasztalat jelentése: minden tárgyasulás nélküli, minden érdek nélküli eredeti tapasztalat, amit szavakba önteni sem lehet igazán, mert a szavakba foglalás is egyfajta „érdek”-ként értelmezhető, amely ilyen formán nem hiteles tudósítása az amúgy valóságos tapasztalásnak. Hangsúlyoznunk kell, hogy a tapasztalat valós, de nem teljes. Ezért, világosan látni kell, hogy csak ANALÓG módon tudjuk megközelíteni ezt a jelenséget.

Borsos Szabolcs

Kollektív emlékez/és/et

Ha minden alkalommal újra kellene kezdeni a megismerés nehéz feladatát, alighanem egy össze-vissza futkározó hangyasereghez hasonlítana a társadalom. Szerencsére ez nem így van, és ezt elsősorban az emlékezetnek köszönhetjük. Az emlékezet azonban nem egy önmagában létező valami, pontosabban nem egyénenként más és más, mert akkor még mindig az említett hangyákhoz hasonlítanánk. A társadalom befolyásolja a megismerést, a felhalmozott tudás, az erre épülő emlékezet mikéntjét. Gondoljunk arra, hogy hányféle inger és minden pillanatban. Az ingerek e sokaságától választunk ki egy véges számút, ezek segítségével teremtünk valamiféle rendet a rendszertelenségben. Nem más ez, mint teremtett valóság, ám idővel megfelelünk erről és adottnak vesszük. Pontosan ezt kérdőjelezhetik meg a társadalmi átalakulások, káoszt eredményezve. Ebben az állapotban fogodzók kellenek – az egyik lehetséges éppen a nacionalizmus. Vajon mit jelent a nacionalizmus megtapasztalása a falusi társadalmak esetében, mit őriz erről a közösségi emlékezet?

A világról, az eseményekről, az emberekről való tudásunk bizonyos, jól egységbe rendezett építőkövekből áll. Ezeket a kognitív pszichológiában sémáknak nevezik. A sémák egymásba ágyazódhatnak, különböző absztrakciós szinteken képviselhetik a tudást és fontos szerepet töltenek be az emlékezetben. Bartlett kísérleti alanyai saját kultúrájuktól eltérő kultúra meséjét olvasták el, és két hét múlva, a felidézés úgynevezett racionalizációs hibáktól hemzsegett. Arról van szó, hogy előzetes tudásunk befolyásolhatja az új információ feldolgozását. A fenti esetben olyan torzításokra került sor, amelyek a mesének a kísérleti személyek kulturális háttere szempontjából elfogadható, érthető változatát eredményezték.

A világról való tudás egyéni módozatának egy lehetséges osztályozása Denzin nyomán a következő: szubjektív tudás (személyes

tapasztaláson alapul); objektív tudás (mintegy a tapasztalást kívülről szemlélő és azt megértő); interszubjektív tudás (egy másik személlyel közös tapasztalásban jön létre). Nos, a tapasztalástól a tudásig van még legalább két mozzanat: az interpretációs folyamat (valaminek értelmet adni), ami különben feltétele a megértésnek (felfogni a jelentését). Minket ez esetben azonban jobban érdekel a szociális megismerés, illetve a szociális tudás. Az előbbiről van Dijk a következőket mondja: a szociális megismerés természetesen nem az jelenti, hogy a csoportok saját ésszel vagy mentális struktúrákkal rendelkeznek (mint azt az olyan hagyományos fogalmak, mint a „csoport-tudatosság” sugallják), hanem azt, hogy a csoport tagjai osztják azokat a megismeréseket, amelyekre a csoporton belül tesznek szert, és amelyeket csoporttagokként egyénileg használnak. A szociális megismerés elsősorban a beszéden, a médián, és nem észlelésen vagy interakción keresztül válik megosztottá, igazoltá, természetessé és közöltté.

A szociális tudást Hugh Hehan és Huston Wood a következőképpen strukturálja: 1. gyakorlati érdekeket szolgál (hétköznapi életükben az embereket nem a „tudományos racionalitás” vezérli, a fogalmi tisztázás vagy a formális logika önmagukban nem foglalkoztatja őket); 2. társadalmilag szétszított (bizonyos emberek bizonyos dolgokat tudnak, de nem mindenki tud mindent); 3. a szociális tudás hallgatólagos (amit két személy közösen tud, kevés szóval elmondható); 4. a világot adotttnak veszi (az emberek arra számítanak, hogy világlátásuk adekvát). A szociális tudást a rajta végzett interpretatív eljárások egészítik ki.

Hadd térjünk vissza egy pillanatra a kognitív pszichológiához. Gomulicki kísérleti alanyainak egy csoportja egy elbeszélést idéz emlékezetéből, egy másik csoport az előtte levő elbeszélést kivonatolja, míg egy harmadik csoport tagjait az elbeszélések azonosítására kéri fel. Ez utóbbi feladat igencsak nehéznek bizonyult. Ez azt jelenti, hogy az elbeszélés memorizálásakor a fontos információkra összpontosítunk, elhanyagolva a kevésbé fontosakat. Ha ez így igaz, akkor egy szociális megismerés, tudás

birtokában levő közösség tagjai külön-külön meg tudják ítélni, hogy mi fontos, sőt hosszabb-rövidebb ideig megőrzik a fontosnak tartott információkat.

Mire jó ez az egész? Rendteremtésre, ami a rendezetlenségtől eltérően, kiszámítható. Végtelen lehetőségből véges számúval felépítünk egy rendezett világot, a választás pedig nem értékmentes, idővel pedig hajlandóak vagyunk erről megfeledkezni és adottnak venni – mondja Zygmunt Bauman. Ragaszkodunk hozzá, ez a valóság számunkra. M. Douglas úgy okoskodik, hogy a véges kiválasztott anyagból csak véges minta születhet, míg a maradék ugyan rendezetlen, ám potenciálisan végtelen mintával kecsegtet. Nem csak egyszerűen elítéljük a rendezetlenséget, miközben rendet alkotunk, hanem azt is felismerjük, hogy az romboló a már meglévő rendre vonatkozóan. A frissen posztkommunistává lett Romániában csak azért történhetek márciusok, bányászhadjáratok, stb., mert felborult egy régi rend – most nem arról van szó, hogy jó vagy rossz volt, hanem arról, hogy megvoltak a „túlélési stratégiák”, sorbanállások, szekuritáté. stb., tudtuk hogyan működik a világ – az új rend pedig nem volt sehol és kiszolgáltatottak lettünk. Azt hittük, hogy egyszerű logikai műveletről lesz szó: negációról. A nem kommunizmus jó, az lesz a jó rend, a jó világ.

Idézzük Gellnert, aki arra figyelmeztet, hogy egy társadalmi rendszer összeomlása nem jelenti azt, hogy a kultúra kicserélődik, hanem hogy mély változásokon megy át. A strukturális átalakulás elvezet a kultúra egy egészen más módon való használatához. A nacionalizmusnak addig van meglepő sikere, amíg kiszámíthatatlan, kezelhetetlen körülöttünk a világ. Azért van ez így, mert egyszeri rendet kínál a felborult helyett: az a jó aki ezt a nyelvet beszéli, ez az eredet-mítosza, ez a történelme, vallása, mindenki más rossz, miattuk szenvedünk. Ez a tudás, ez a rend azonban ritkán tudja legitimálni magát – túlságosan egyszerű.

A falusi társadalmak a földosztás, hivatalok megszüntetése és újak létesítése, az ezen pozíciókat betöltők kiválasztása, stb. során a felborult rend állapotába kerültek, A vegyes lakosságú

falvakban egymásra lehetett mutatni, a nacionalizmus megtapasztalásának alanyai is voltak. Vagyunk mi és vannak ők. Egy ilyen kiéleződött szembenállás továbbélése egy faluközösség emlékezetében különösen izgalmas kérdés, úgy esemény értelmezése, magyarázása, „idézettségi indexe”, esetleg a hozzá kapcsolódó ünnep, gyász időben változik, eltolódik a hangsúly, néha teljesen átértelmeződik. Ez pedig a közösségről, néha a tágabb társadalomról árulkodik. Lássuk konkrétan: a vásárhelyi események kapcsán az egyik nyárádmenti faluban (a falubeliek nem vettek részt a „verekedésben”) a „magyarok” felkészülnek megvédeni a települést a gyűjtogatással fenyegető hodákiakkal szembe. A „románok” kimenekülnek a szomszédos legelőre. Ezt az esemény után úgy meséltek nekem, hogy a „magyarok” a bátrak, félelmetesek, akik elől elmenekültek a „románok”, körülbelül három év múlva a következőket mesélték: a falu mögött van egy mezei út, a szomszéd faluba vezet. Ezen az úton álltak lesben a „románok”. Hihető, hiszen a két részből álló falu két irányból, a ház és birtokhoz közelebb álló oldalon sorakozik – mindkét fél ugyanazt akarja, megvédeni a települést. A „kimenekültek” helyett a közös akarat (megvédeni a falut), szándék „rögzítése, rögzülése” a közösség emlékezetében mindenképpen figyelemre méltó. Másutt például a választások, különböző helyi események adtak alkalmat szembenállásra. A nacionalizmus megtapasztalása vagy nem hagyott nyomot, vagy átalakult az esemény(-ek) értelmezése. A helybéliek mindig kivételek, a „vad” nacionalisták mindig máshol vannak.

Mátyás László

A TRACTATUS ETIKÁJA

Mottó: Világ esztétái üdvözljenek!

Első rész

Tulajdonképpen egyetlen idézet: „az anyag egészen idegennek fog tűnni ön számára. Valójában nem idegen önnek, mivel könyvem értelme etikai. Művem két részből áll: abból amit megírtam, és mindabból, amit nem írtam meg. És éppen ez a második rész a fontos.”¹ Ehhez még csak annyit: valamivel többről van itt szó, minthogy „könyvem értelme etikai”. A Tractatus nem csupán egy etikai koncepciót, hanem egy erkölcsi tanítást is képvisel.

Második rész

Az etika problémájának tárgyalását Wittgenstein egy axiológiai tétellel vezeti be. „A világ értelmének a világon kívül kell lennie” – mondja – „A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; benne nincs semmiféle érték, és ha lenne is, nem lenne semmiféle értéke. Ha van érték, amelynek 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.” (6.41) Rögtön ezután rátér az etika tárgyalására, ezáltal mintegy egyenlőségjelet téve érték és etikai érték fogalmai közé.

Mielőtt ez utóbbi közelebbi vizsgálatába belevágnánk, vessünk egy pillantást a fenti idézet „világ”-fogalmára. Feltételezve, hogy azonos az ontológia világ-fogalmával, a következő meghatározásait

¹ Részlet egy Fickerhez írt, 1919 októberében kelt. levélből; in: Nyíri Kristóf: Ludwig Wittgenstein, Kossuth kiadó, Budapest, 1984

említhetjük meg: „A világ mindaz, aminek esete fönáll” (1.); „A világ tények... összessége” (1.1); „A tények a logikai térben – ez a világ” (1.13). Akkorhát mit jelent, hogyan kell értelmezni hogy „a világ értelmének a világon kívül kell lennie”?

Ha Wittgenstein etikájáról van szó, akkor általában a 7. tétel jelentőségét szokás hangsúlyozni. Mások affelé hajlanak, hogy ez voltaképpen egy vallásfilozófiai – és nem etikai jellegű – tétel. De még ebben az esetben is föltehető a kérdés: mennyiben adódnak belőle etikai következmények/ követelmények? Egy bizonyos: az értékek megléte Wittgenstein számára összefügg a transzcendenciával. Például utalva a fenti idézetre azt mondja: „A világ értelmét Istennek nevezhetjük”²; és ha a világban nincs érték, úgy ez azért van, mert „Isten nem nyilatkozik meg a világban.” (6.432) A 7. tételre vonatkozó kérdésünk tehát legalábbis nem értelmetlen. Megválaszolását azonban megnehezíti Wittgenstein szűkszavúsága. Mindössze annyit hajlandó elárulni, hogy „ha nem próbálkozunk a kimondhatatlant kimondani, úgy semmi nem vesz el”³. Mindettől függetlenül, mégis adódik a 7. tételből egy fontos értékelméleti – etikai következmény. Éspedig: ha tényeken kívül semmi egyébről nem beszélhetünk, értelemszerűen következik, hogy sem értékítéletek, sem etikai kijelentések nem lehetségesek. Wittgenstein! megfogalmazásban mindez így hangzik: „a kijelentések nem fejezhetnek ki semmi Magasabbat. Ezért nem létezhetnek etikai kijelentések” (6.42) „Mindez tulajdonképpen mélyen titokzatos! Világos, hogy az etika kimondhatatlan!”⁴. Vagyis a nyelv, semleges tényekről szólva, maga is semlegessé válik.

Még mindig a „világon kívül” problémájánál maradva: Wittgenstein számára egyértelmű, hogy a cselekvés sem lehet etikailag releváns. „Egy „Tedd...” formájú etikai törvény

² 1916. június 11-i naplójegyzet; idem

³ Részlet egy Engelmannhoz írt, 1917. ápr. kelt. levélből; idem

⁴ idem

felállítását kísérő első gondolat a következő: és mi van akkor, ha nem teszem meg? Világos azonban, hogy az etikának semmi köze a köznap értelemben vett büntetéshez és jutalomhoz... Kell ugyan léteznie valamiféle etikai jutalomnak és etikai büntetésnek, de ennek magában a cselekedetben kell rejtenie (És az is világos, hogy a jutalomnak valami kellemesnek, a büntetésnek valami kellemetlennek kell lennie)” (6.422) Ha azonban így állna a dolog, azaz az etikus cselekedet önmagában rejtené jutalmat, akkor a fenti – a cselekvés vagy nem cselekvés következményeire vonatkozó – kérdésnek értelmetlennek kellene lennie. Ezzel szemben Wittgenstein azt állítja, hogy természetesen mindig ez a parancsot kísérő első gondolat.

Végül, ha a cselekvés nem bír etikai relevanciával, akkor természetesen az akarat sem bír, feltéve, hogy a cselekvésre vonatkozik. „Nem beszélhetünk – mondja Wittgenstein – az akaratról, mint az etikum hordozójáról. És az akarat *mint jelenség* csak a pszichológiát érdekli.” (6.423) [kiemelés tőlem – D.A.]

Itt fontossá válik azonban egy különbségtétel. Megértéséhez vissza kell nyúlnunk Wittgenstein néhány korábbi – a metafizikai szubjektumra vonatkozó – megállapításához. Egyáltalán, már az is kérdés / kérdéses, hogy hogyan vetődik itt fel – hogyan vetődhet fel – a szubjektivitás problémája? Tudniillik a wittgensteini filozófia kiindulópontja, nyelv és világ viszonya, tulajdonképpen egy ontológiai viszony. Némileg hasonló a parmenidészi lét – nous dualitáshoz. Namármost, ha kettejük viszonyába harmadikként a szubjektivitást is közbeiktatjuk akkor ez – mint látni fogjuk – olyanszerű kérdésekhez vezet majd, mint: kinek a logikája a logika; vagy: kinek a nyelve a nyelv? Képzeljük el például a parmenidészi filozófiában a következő kérdést: kinek a gondolkodása gondolja el a létet? – természetesen anélkül, hogy a kérdés nagyönis kézenfekvő – etikai konnotációira odafigyelnénk.

Wittgenstein ennek ellenére ragaszkodik a szubjektumhoz. Sőt egy módszert is javasol az elkülönítésére. A szubjektum ugyanis – mondja – nem lehet az empirikus, hús-vér szubjektum. „Ha könyvet

írnék: „A világ, ahogy én találtam”, akkor ebben be kellene számolnom testemről és meg kellene mondanom, mely tagok engedelmeskednek akaratomnak, s melyek nem stb... Ez ugyanis módszer a szubjektum elkülönítésére...” (5.631) De nem lehet a szubjektum az egyszerű tárgyként felfogott lélek sem. Ezt bizonyítandó Wittgenstein kimutatja, hogy minden olyan „A azt hiszi, hogy p”; „A azt gondolja, hogy p” stb. formájú kijelentés, amely látszólag egy egyszerű tárgy (a lélek) és egy tény kapcsolatát írja le, voltaképpen „p” azt hiszi, hogy p”, formájú, azaz két tény egymáshoz rendelése tárgyaik egymáshozrendelésén keresztül. És tekintve, hogy minden tény tárgyak konfigurációja, azaz egy tárgykomplexum, a lélek hipotézisét csak úgy tudnánk megmenteni, ha elfogadnánk hogy létezhet mint összetett „dolog”. Azonban „egy összetett lélek” – mondja Wittgenstein – „egyáltalán nem lenne lélek többé”, s „ez egyben megmutatja, hogy a lélek, a szubjektum, stb. ahogy a mai felszínes pszichológiában felfogják, képtelenség”. (5.5421) Marad akkor a kérdés: micsoda hát a szubjektum? Wittgenstein válasza, hogy a szubjektum egy „bizonyos lényeges értelemben” nem létezik: „ugyanis egyedül róla nem lehetne szó” a már említett könyvben (5.631) „A filozófiai Én nem az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, hanem a metafizikai szubjektum, imi határa, nem pedig része a valóságnak.” (5.641) A metafizikai szubjektum, vagy megint csak másképp, a szolipszizmus Én-je kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik össze, a hozzá koordinátáit valóság pedig megmarad.” (5.64) A fentiek obskurantizmusa természetesen sok – egymásnak ellentmondó – interpretációra adott lehetőséget: Ezek közül a legmegalapozottabbnak talán az tűnik, mely egyfajta ismeretelméleti megközelítést adja a problémának, szerint itt egy ismeretelméleti szubjektumról – mint a megismerés végső és formai feltételéről – lenne szó, amely tartalmi meghatározottságában nulla, formai tekintetben viszont a tiszta általánosság. Ennek az álláspontnak természetesen megvan a létjogosultsága, de csak annyiban, amennyiben kétségtelen a szubjektum elkülönítésére szolgáló módszernek ismeretelméleti,

kantiánus eredete. Azonban eltekint attól, hogy erre a gnoszéológiai szerepre a wittgensteini filozófián belül kiválóan alkalmas a logika. A logika szerepének átruházása a szubjektumra viszont olyan kifejezéseket szül, mint: „interszjektív szolipszizmus” és – a szubjektum kapcsán – „nyelvben rejlő transzcendentális logikum”⁵. Nem is beszélve arról, hogy ezáltal elsimítódnak a wittgensteini filozófia – etikai szempontból oly releváns – egyenetlenségei. Egyszóval a szubjektum/ szolipszizmus (ez a két fogalom Wittgensteinnál jobbra összemosódik) problémája kétségkívül jelentős a wittgensteini (korai) filozófia egészén belül, de ismeretelméleti szempontból teljesen fölösleges. Mindezt természetesen Wittgenstein is látja. Tisztában van azzal, hogy a logika nem hagy teret semmiféle további formális feltételnek. Szolipszizmusának – és közvetve a szubjektum – igazolásáért ezért a nyelvre apellál. „Nyelvem határai [a logika – D.A.] világom határait jelentik” (5.6). „A logika betölti a világot; a világ határai az ő határai is” (5.61). Ezidáig semmi probléma. Még nincs szó Énről, szolipszizmusról – egyértelmű a logikára való hivatkozás. A helyzet az Én – meglehetősen vitatható – „belépésével” változik meg. „Az én azáltal lép be a filozófiába, hogy a „világ az én világom”” (5. 641). Majd egy kétségbeesett igazolási kísérlet: „Az, hogy a világ az én világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határai (a nyelv, amelyet egyedül én értek) [avagy: az egyedüli nyelv, amelyet értek – D.A.] az én világom határait jelentik. Ez a megjegyzés a kulcsa azon kérdés eldöntésének, milyen mértékben igazság a szolipszizmus” (5.62). Hát éppen ez a kérdés. Ugyanis: mit jelent az, hogy „egyedül én értek”? Hogyan kerül/kerülhet ide egyáltalán a megértés fogalma? Miért folyamodik Wittgenstein egy ilyen átlátszó fogáshoz? Csupáncsak azért, hogy egy ismeretelméleti szempontból teljesen fölösleges formai feltételt beiktasson? És miért próbál meg

⁵ Sümegi István: A „Tractatus ontológiája”: amiről Wittgensteinnak hallgatnia kellett; in: Magyar Filozófiai Szemle, 1992, 3/4.

kétségbeesetten igazolni egy, az adott helyzetben teljesen gazolhatatlan szolipszizmust?

Igazolhatatlan – mondom – mivel egyetlen módja annak, hogy a szubjektum (szolipszizmus) teret nyerhessen a Tractatus filozófiájában az lenne, ha hagynánk a nyelvet önmagáról beszélni, nyelv „önreflexiója” elvezethetne az öntudathoz és végső soron, az öntudat révén a szubjektumhoz és szolipszizmusához.

A mondottakat Spinoza példájával lehetne illusztrálni. Spinoza alaptétele – *ordine et conecio ideorum idem est ac ordine et conecio rerum* – éppúgy kizárja a szubjektivitás problémájának jelenlétét, mint a wittgensteini nyelv-világ dualitás. Spinozának viszont az Etika V. könyvében lefektetett térhez föltétlenül szüksége van az – öntudat révén konstituálódó – szubjektumra. Ezt elérendő, kénytelen a képzetek képzetéről beszélni, noha természetesen ennek *semmiféle* ún. „dolgok dolga” nem feleltethető meg

„kiterjedések” világában. Spinoza ennek ellenére megteszi ezt a lépést, ui. csak ezáltal képes meghirdetni az *amor Dei intellectus*, és a világ „*sub specie aeternitatis*” szemléletének, a wittgensteini filozófia szempontjából is releváns követelményét.

Spinoza tehát, még ha következetlenség árán is, de megpróbálja érthetővé és igazolttá tenni a szubjektum jelenlétét filozófiájában, Wittgenstein számára ez az út járhatatlan. Nem mintha következetesebb lett volna Spinozánál – ez ugyanis képtelenség. De kevésbe következetes sem volt. Egyszerűen azért járhatatlan, mert már úgy néz ki, szüksége van a szubjektumra, ő nem teheti meg, hogy önmagára vonatkozó kijelentésről beszéljen – ami mintegy a spinozai megoldás megfelelője lenne. Nem teheti meg, mégpedig logikai megfontolásokból. Ugyanis szerinte a Russel-féle paradoxonok egyedüli feloldása az lenne, ha elfogadnánk, hogy egyetlen függvény sem lehet önmaga argumentuma. A paradoxonokat pedig fel kell oldani, mert egy logikailag tökéletes világban nincs helyük paradoxonoknak, ergo: nincs olyan függvény, amely önmaga argumentuma lehetne. Ezt már a helyes szimbolika is kizárja. Ami egyben azt is jelenti, hogy egyetlen kijelentés sem állíthat semmit önmagáról; paradoxonok

ugyanis abból adódnak, hogy hagyjuk a nyelvet önmagáról beszélni.

Mindezek után talán érthető, hogy miért kénytelen Wittgenstein olyan homályos érvekhez folyamodni mint: „az egyetlen nyelv amelyet érték”. Ami azonban továbbra sem világos: egyáltalán miért akar Wittgenstein szubjektumról beszélni? Láttuk, Spinozánál mindez egy végső, etikai célt szolgál. Kérdés, továbbvihető-e ebbe az irányba a wittgensteini és spinozai filozófia közt fentebb megvont párhuzam?

Egy lehetséges kiindulópontot a válaszadáshoz talán Wittgenstein azon kijelentése szolgáltat, miszerint nem létezhet transzcendentális Én, az empirikus én „föláldozása” nélkül. Alig hihető, hogy a „föláldozni” kifejezést az ismeretelméleti szubjektum vonatkozásában használná Wittgenstein. A szó jelentése inkább egy vallásos-etikai használatot követel meg. És itt kapcsolódna vissza mindez az etikához és az akarat problematikájához. Mint már szó volt róla, fontos lenne egy különbségtétel. Mégpedig az akarat mint jelenség és az akarat mint – mondhatni – az „Én” hordozója között. „A gondolkodó szubjektum valóban üres rögeszme. De az akaró szubjektum létezik. Ha nem lenne akarat, akkor nem létezne a világnak az a középpontja sem, amelyet Énnak nevezek, és amelyik az etikum képviselője. Csak az én az, ami lényegileg jó és rossz, nem pedig a világ. Az Én, az Én mélységesen titokzatos! – az Én nem tárgy – Objektíve állok szembe minden dologgal. De nem az Énnel. Tehát valóban van mód arra, hogy a filozófiában nem pszichológiai értelemben beszéljünk és *kelljen* is beszélnünk az Énről.”⁶ [kiemelés tőlem – D.A.] „A jó és a rossz csak a szubjektummal kapcsolatban lépnek fel. És a szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa... A fentiek szerint tehát az akaró szubjektum boldog avagy boldogtalan lehet, s boldogság és boldogtalanság nem tartoznak a világhoz. Ahogy a szubjektum sem része a világnak, hanem létezésének

⁶ 1916. VIII. 5–11.-i naplójegyzetek; in: Márkus György: Jegyzetek a Tractatushoz; Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, Akadémiai kiadó, Budapest, 1963

előfeltétele, így a jó és a rossz is a szubjektum predikátumai, nem pedig tulajdonságok a világban.”⁷ „Ha a jó- vagy rosszakarat megváltoztatja a világot, akkor csak a világ határait változtathatja meg, nem a tényeket; nem azt, amit nyelv által is ki lehet fejezni. Röviden, akkor ezáltal a világnak általában egészen mássá kell válnia. Mint egésznek kell úgyszólván, csökkenie vagy növekednie. A boldogság világa más, mint a boldogtalanságé.”(6.43)

Így már érthető a distinkció. Vagyis az idézett (6.423) tétel csupán annyit állít, hogy nem beszélhetünk az akaratról, mint az etikum hordozójáról. De ez még nem zárja ki, hogy az akarat, ne lehetne – közvetetten, mint az én hordozója – az etikum hordozója. Csak épp nem beszélhetünk róla, mint ahogy etikáról sem beszélhetünk, lévén a metafizikai én attribútuma. És továbbmenve, levonhatjuk a következtetést: Wittgensteinnek nem, vagy elsődlegesen nem ismeretelméleti megfontolásokból volt szüksége az énre. Az Énről egyszerűen „kell” beszélni – mégha ez a beszéd homályos és megalapozatlan is lesz. A logika ugyanis nem lehet etikus.

Wittgenstein számára a legfőbb etikai érték a boldogság. A boldog élet – véli – önmagában hordja igazolását. Sőt, továbbmenve kijelenti – megfordítva a hagyományos relációt –, hogy csak a boldogság az ami etikus, és nem fordítva. A boldogságot a látszat ellenére nem az akaratból, hanem egyfajta szemléletmódból származtatja, aminek következménye az etika és esztétika egybemosása. „Az etika és az esztétika egy” (6.421). „A műalkotás a tárgy ahogy sub specie aeternitatis [vö. Spinoza] látjuk azt; a jó élet pedig a világ, ahogy sub specie aeternitatis látjuk azt. Ebben áll a kapcsolat művészet és etika között. A szokásos szemléletmód úgy láttatja a tárgyakat, mintha közöttük lennénk, a sub specie aeternitatis szemlélete viszont kívülről.”⁸ „A művészeti csoda az, hogy a világ létezik. Hogy létezik az, ami létezik. Nem az-e a

⁷ idem

⁸ 1916 okt. 7-i naplójegyzet; idem

művészi szemlélet lényege, hogy boldog szemmel nézi a világot?”⁹ Vagyis a boldog élet a „megismerés” élete, az akarat nélküli tiszta szemlélődés. Ha ezt elfogadjuk, behelyettesítve az idézet második felét, azt kell mondanunk: a jó élet a boldog élet. Ez minden – Wittgenstein.

Harmadik rész

Még egy utolsó megjegyzés. A bevezető rész szerint többről van itt szó, minthogy „könyvem értelme etikai”. Nos, tényleg többről van szó. Hogy mi ez a többlet, az csak akkor derül ki, ha utánajárunk Wittgenstein egyes logikai jellegű tételeinek. Ugyanis a wittgensteini definíció szerint „a világnak sub specie aeternitatis szemlélete nem más mint – körülhatárolt – egészként való szemlélete.” De vajon nem egy ilyen szemléletét kínálja-e a Tractatus? A logika világa zárt, tökéletesen rendezett, szimmetrikus világ. „A logikai kérdések megoldásainak – mondja Wittgenstein – egyszerűeknek kell lennie, mivel ezek szabják meg az egyszerűség standardját. Mindig sejtették az emberek: léteznie kell a kérdések egy olyan területének, hogy az erre adott válaszok – a priori – szimmetrikusak legyenek, és egy zárt, szabályos alakulatba egyesüljenek. Kell léteznie egy olyan területnek, amelyre igaz a megállapítás: simplex sigillum veri.” (5.4541) A paradoxon, amelyet Wittgenstein nem tudott kiiktatni az, hogy a világnak ezt a képét nem lehet nyelvben megrajzolni. Ha létezik világ, amelyben nem léteznek paradoxonok, akkor kimondhatatlan. A Tractatus egy kimondhatatlan etikai tanítás kimondására tett kísérlet. „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépve rajtuk túllépett rajtuk...Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot” (6.54)[kiemelés tőlem – D.A.] „A

⁹ 1916. okt. 20-i naplójegyzet; idem

filozófiában végzett munka... tulajdonképpen magán az Egy-en való munka. A saját felfogásunkon. Azon, ahogyan az ember a dolgokat tekinti.”¹⁰

Demeter Attila

¹⁰ in Maria Fürst: Bevezetés a filozófiába, Budapest, Ikon kiadó, 1993

A váradiság metafizikája (Macskakövek)

1. Azt írja Krúdy valahol a váradiakról, hogy soha nincsenek otthon, mindig vendégségben vannak. Ebből a megállapításból szeretnék kiindulni a váradiság metafizikájának elemzésében. A ma – regionalitásrendszerekben és alternatívákban gondolkodó – embere számára talán fölösleges kísérletem létjogosultságát bizonyítani.

Arisztotelész a kategóriák megnevezésekor kérdéseket is használ, nemcsak abszolút fogalmakat. Ezekben a kérdés formájában megfogalmazott kategóriákban valami több van, mint meghatározott, kijelentett társaiban. A különbséget amelyről beszélek, Heidegger „ontológiai differencia”-nak nevezte. A lét és a létező, illetve a kijelentés és a kérdés közötti különbségről van szó. A kérdés tartalmazza az állítást, ezért van az, hogy mindig *valamire* kérdezzünk rá. A rákérdés egyfajta távolságot (differenciát) jelent a kérdező és a kérdés tárgya között.

2. Ha a váradi soha nincs otthon, akkor hogyan határozhatjuk meg létének metafizikai alapjait? Fellelhető-e benne valamiféle önazonosság amelynek alapján aztán elmondhatjuk: a váradi teljességgel van? A váradi differenciában van otthonához képest. Azaz nincs otthon. Eme ontológiai differencia objektivációja a fizikai (a váradi és az otthona közötti) távolság. (Például a köztem és az otthonom közötti ontológiai differencia cirka 150 km.) Ezzel azonban úgy gondolom meg nem mondtunk semmit a differencia lényegéről. Ha azonban elvi síkra helyezem a problémát, akkor kézenfekvő megoldásnak tűnik az arisztotelészi, s így a váradi lét alapkategóriáját egy kérdéssel „hogyan-létnek” nevezem majd.

3. Hogyan van hát a váradi?

A kérdés megválaszolásához előbb tisztáznunk kell az otthon fogalmát, mert ehhez képest határozzuk majd meg a hogyan-létet. Mit

jelent a váradi otthona az őt kereső számára? Azt a helyet fogja jelölni, ahol nincs ott a váradi. A kereső azt mondja: „Nincs itt és most senki!” A hogyan-létet épp ez a megállapítás határozza meg. A hogyan-lét a nem-itt és a nem-most, azaz a máskor, és a máshol fogalmaival írható le.

4. A „máskor és máshol”-ban létező percepciója és megértése is a „máskor és máshol”-ban valósul meg, ugyanis a jelentés és jelentésadás folyamatai sajátosan alakulnak a hogyan létben, mivel magukban hordozzák e létmódus differenciális jellegét. A váradi egy mindig másra utaló iterációs jelrendszerben mozog. Nemcsak mindig mást fog fel és ért meg, de mást is mond, mint amit gondol.

Nem tudja azt mondani, amit gondol, mert annak amit mond az a jelentése (értelme) arait gondol. Látszólag inautentikus létforma. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy a differencia állandóan van, folytonos ugyanis a megfelelés a differencia két végpontja (az elgondolt és a kimondott dolgok) között. Éppen ez adja meg a hogyan-lét autentikus jellegét. Ha mindez így van, vajon megőrizhető-e a hogyan-lét regionális jellege, vagy épp ebben az ellentmondásban (a váradiság azonos a nem-váradisággal) lelhető fel tulajdonképpeni lényege?

5. A fentiekben elmondottak értelmében most vizsgáljuk meg újra az otthon fogalmát. Az otthon nemcsak az a hely, ahol a váradi épp akkor nincs ott, hanem az a terep is, amely lehetőséget biztosít az iterációs jelrendszer és a differencia működésére. Hasonlóan, csak az a hagyomány vállalható, amely az iterációs jelrendszer és a differencia meglétére lehetőséget ad (puszta lenyomat marad a hagyomány és nem lesz otthona annak, aki ezt nem tudja). Az „otthon” így zárja magába a „máshon”-t, s a hagyomány így válik elevenné.

A „máshon” pedig az a hely, ahol a hogyan-létben létező épp tartózkodik az „itt és most” meghatározottságai nélkül, tudatában egy újabb „máshon” jelentésével. A hagyomány is megszabadul puszta kép mivoltától s a kínzó aktualizálástól a differenciában, mert mást

jelent, azaz differenciában áll jelentésével, s így megteremti a „máshon” létéhez szükséges feltételeket.

6. Ugyancsak Krúdy írja Váradról, hogy a mindennapi csodavárók világa ez. A csoda azonban mindig máshol és máskor játszódik le. Ugyanez a helyzet a létfeltárulkozással is. Ez az amit a hogyan-létben létező ember tud.

Veres Zoltán

A viszony, a választás, az érték, a személyiség néhány összefüggésének felvillantása a buberi dialógus-filozófia¹ prizmáján keresztül

Azon nézetekhez szeretnék egy roppant szerény adalékkal szolgálni, amelyek az érték fogalmát a viszony fogalma felől látták megközelíthetőnek. Ezen belül is a buberi dialógus-filozófia "Én-Te" viszonyának néhány olyan vonatkozására kívánok rávilágítani, amelyek továbbgondolhatók a személyiség értékelő, értéktételező és értektերemtő mivoltát illetően.

„Kezdetben van a viszony” (23. o.)

A „kezdetben” biblikus kifejezése kétségkívül a teremtés aktusára utal, arra az idő előtti ősállapotra, amely a tiszta lényeg és a minden-egység állapota. Ez az állapot nemcsak a világegész egységére vonatkozatható, hanem minden egyes ember születés előtti állapota is egyben, amit Buber így fogalmaz meg: „A gyermek születés előtti élete tiszta, természetes összekapcsolódás, egymás felé áradás, testi kölcsönhatás; s a kialakuló lény élethorizontja sajátos módon bele van írva az őt hordozó lény horizontjába, s ugyanakkor mégsincsen beleírva; ugyanis a gyermek nemcsak az emberanya ölében nyugszik. Ez az összekapcsolódás olyannyira kozmikus, hogy valamely őskori felirat nem tökéletes olvasataként hat, amikor a zsidó mítoszból azt tanuljuk, hogy az anyaméhben az ber tudja a mindenséget, a születéssel pedig elfelejti, s ez az összekapcsoltság titkos vágyként vele marad.” (32.o.) Amennyiben ez a „viszony” előtti „természetes összekapcsolódás” „testi kölcsönhatás” is, előrevetíti a világba vettettség állapotát. A születéssel ez az elemi és tiszta kapcsolat ugyan megszűnik, de az született gyermek öntudatlan, tiszta és nyitott állapotát

¹ Martin Buber: Én és Te, Európa könyvkiadó, Budapest, 1991

mindenképpen e kapcsolat meghosszabításaként értelmezhetjük. Ennek a pszichológiából ismert periódusnak, amelyben a gyermek én-tudata még nem mutatható ki, a gyermek dolgokhoz való viszonyulásában van jelentősége. Milyen is ez a viszonyulás? Elsősorban, mint már említettem, nyitott: a dolgokat a maguk teljességében fogadja el (elő)ítélet nélkül, úgy ahogy azok vannak. Másodsorban őszinte és a viszonyuló gyermek részéről teljes *önátadást*² jelent. Harmadsorban tiszta és eredendő: önzetlenségét a viszonyban álló felek természetes, érdekmentes együttléte szavatolja. Buber szavaival élve: „Az Én–Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember”(6.o.) Ez a viszony csak „a valóságos, kitöltött és beteljesült jelen”-ben (16.o) valósulhat meg, csak akkor ha *jelenlétről* beszélhetünk, ha *találkozás* valósul meg; s mint ilyen, időn kívüli állapot. Ugyanúgy időn kívüli, mint ahogy téren kívüli is, hisz nem határolható be semmiféle tér-koordináták segítségével.

Két kérdés merül itt fel: a fentiekből tudjuk, hogy ennek a viszonynak a létrejöttében egy Te-re és egy Én-re van szükség. Valójában a két viszonyban-állót a vizsgálódás kedvéért választjuk szét, mert a viszony-létben a kettő összeforrott, nem választható el egymástól: „az Én–Te alapszó Én előtti.”(28.o)

Az egyik szembeűnő probléma az, hogy az emberekkel való együttlét esetében a viszony-állapot csak kölcsönönösség esetében valósulhat meg teljes mértékben. Az egyik fél nyitottsága és őszintesége a másik fél hasonló viszonyulásával kell hogy találkozzon.

A másik probléma ami felvetődik, a viszony téren- és időnkívülségének problémája: „Az egyes te a. viszonyfolyamat lezajlása után *kell* hogy Az-zá legyen.” (42. o) [kiemelés tőlem – I. SZ.] Az idézet részben válasz a problémára, részben a vizsgálódásunkban való továbblépést készíti elő.

² önátadásról valójában egy ön-tudat nélküli lénynél nem lehet beszélni; a kifejezés itt a magát semmiféle vonatkozásban meg nem vonó lényre utal

Mi ez az Az?

Először is a Buber gondolatvilágában az Én–Te alapszóval ellentétes Én–Az alapszó egyik tagja. Továbbá elmondható róla, hogy „a térben és időben” összefüggő dolgok világa, a tapasztalás, az 'érzékelés, észlelés, megézés, gondolkodás világa, amelyben az Énnel szembenálló Az az Én vizsgálódásainak a tárgya. Mint vizsgálódás tárgya az Az-zal jelölt dolog analizálható, szétbontható, vizsgálati szempont szerint kiemelhető néhány tulajdonsága, más tulajdonságai pedig teljesen elhanyagolhatók. Az Az soha nem a maga teljességében és egészében létezőt jelöli, és a vele szemben álló Én sem teljességéként lép vele kapcsolatba: „Az Én–Az alapszót sohasem mondhatja egész lényével az ember.”(6.o)

A korábban felvetődött két probléma egy közös pontban fut össze, és ez a pont egyúttal a gyermeknek – mint az Az világ „rabjának” – az ön- illetve éntudatra ébredését is jelöli. Ez a pont a tapasztaló, érző, érzékelő, észlelő és gondolkodó lény-mivolt majdani kifejlődését lehetővé tevő alap is egyben. Az előbb emiitett tevékenységek mindegyikének van egy tárgya, és mindegyik tevékenység bizonyos szempontok figyelembevételével és bizonyos eszközök felhasználásával megy végbe.

Az értékelés is egy ilyen tevékenység: az értékelő Én bizonyos szempontok szerint egy tárgyához hozzárendelt értéket állapít meg. Ez az érték mindig járulékos és, mivel egy meghatározott szempont szerint tétetik ítélet a tárgyról, racionális tevékenység.

Köztudott, hogy gondolkodó lényként az ember fokozatosan jut el egy kiforrott személyiség szellemi nivójára. Közben a kezdeti szakasztól (a gyermekkortól) különböző, egyre érettebb szellemi szinteket kell, hogy végigjárjon és ki van téve más szellemi tekintélyek hatásának, akik befolyásolják őt. Fokozatosan azokat az értékeket fogadja el, amelyeket szűkebb, majd tágabb környezete nyújt számára – ezen értékek szabályozzák életét, ezek megvalósítójává, majd szószólójává válik. Az ily módon adott értékek nem személyiségének mérlegén felbecsült értékek, hanem konvenciókon

alapuló és a konvenció szorításában elfogadott értékek. Ha később szellemiekben egyre gazdagodva kritika és vizsgálódás tárgyává teszi ezeket az értékeket, akkor rádöbbenhet, hogy azok, a szó igaz értelmében, nem számára-valóak. A folyamat természetesen nem ilyen „vegytisztá” formában zajlik, hisz vannak személyes tapasztalatai, személyesen őt vonzó illetve taszító jelenségek, amelyek mind belejátszanak az eléje állított érték-hierarchia alakulásába. Ahhoz, hogy valaki függetlenné, saját, érvekkel védhető érték-hierarchiájának tudatos építőjévé váljon, egy csak rá jellemző következetes világnézet birtokosa lehessen, ennél sokkal többre lesz szüksége.

Itt csak egy mozzanatra szeretnék rávilágítani, nevezetesen arra, hogy a személyiség ítéleteinek, értéktételezéseinek és értékteremtői munkájának egy sajátos, csak a személyiségére jellemző színezetet kizárólag a személyes élményekben való részvétel adhat: a viszonyban-állás élményéről van szó. A lényegi megismerés vágya, ama vágy, amely a születése előtti természetes összekapcsoltság állapotának elvesztése óta ott munkál benne, mozgósítja a teljes emberi lényt: a nyitottság, az őszinteség, a készenlét állapotába helyezi és ha sikerül megszabadulnia az Az-világ konvencióitól, előítéleteitől, akkor *újrateremtheti azt az Én-t* amely képes viszonyba lépni a Te-vel. Ez a viszony az értékek alapja. A viszonyban a maga teljességében jelenlévő Te-t szemlélheti, az elemi vonzások és taszítások áramába kerül és ezek nyomot hagynak benne. Hiután a *kell* (lásd fentebb) parancsának engedve az Én-Az alapszó Én-jévé vedlik vissza, a saját Én-jében maradt nyomot a vizsgálódás tárgyává teheti és így megállapítja a vonzások és taszítások mértékét, a Te-ből Az-zá lett dolog értékét – reflektál saját élményére. Ebből az élményből táplálkozik az értékeléssel párhuzamos vagy rokon jelentésadás aktusa is. Az így nyert értékek és jelentések segítségével építi fel saját vonatkoztatási pontja köré azt a hálót, amely az ő Az-világát lefedi.

Azért foglalkozunk értékekkel, mert nincs más választásunk, azaz

Választásra ítéltünk

Döntenünk kell, hogy a számunkra adódó számos lehetőségből melyiket ragadjuk ki, és érdemesítjük megvalósításra – melyik lehetőségnek adjuk meg a megvalósulás esélyét.

Melyek egy választás, egy döntés előfeltételei? Három fontos összetevőt tennék vizsgálat tárgyává:

Egyrészt a választó, a döntéshelyzetbe lépő gondolkodó lényt. Vele kapcsolatban talán a leglényegesebb követelmény, hogyha nem is a teljes, de legalább a részleges szabadság állapotába kell lennie. Ahhoz, hogy tetteiért felelőssé lehessen tenni és ő maga felelősségre vonhassa magát, elengedhetetlenül szükséges, hogy az általa kiragadott vagy „elmarasztalt” lehetőségek, személyes mérlegelésének eredményei legyenek. Ebben a megvilágításban a személy szabadsága minden érték előfeltételévé tehető, és mint ilyen, maga is kitüntetett helyet foglal el az értékek birodalmában. A másik fontos összetevő a választható dolgok, lehetőségek halmaza. Ez némiképp összefügg az adott, környezetünkben lévő Az-világ tárgyaival, történéseivel és ez utóbbiak által meghatározott. Tulajdonképpen már így is számtalan lehetőséget kínálhat, ám választásról beszélhetünk az egyetlen lehetőség elfogadásának vagy elutasításának az esetében is.

A harmadik összetevőt a választási szempontok képeznék. Miként az adott választható lehetőségek, a választási szempontok is egy bizonyos fokig meghatározottak a választó Az-világát képező dolgok és életét befolyásoló erők által. Amennyiben ez így van, egyetlen választó sem teljes mértékben szabad.

A fenti megállapításokból az is kitetszik, hogy a kezdeti vonzások és taszítások, a kezdetben elfogadott értékek mind meghatározzák a személy későbbi szellemi életét, döntéseit és kiépülő saját értékrendjébe közvetlen módon is belejátszanak. Ez a néhány utalás a választás témakörére azért szükséges, mert maga a választás aktusa fontos szerepet játszik az értékelésben. A személyiség minden esetben kiválasztja azt az AZ-t, amellyel a

feltételek megvalósulása esetén ÉN-TE viszonyba léphet, ám a viszonyba-lépés nem szükségszerű: „Az egyes Az, a viszonyfolyamatba lépés által *lehet*, hogy TE-vé lesz.” (42.o.) [kiemelés tőlem – I.Sz.]

Legelsősorban választhatunk a választás-központú magatartás mellett vagy dönthetünk ellene. Az egyik esetben újabb és újabb választásokat választhatunk, a másokban lemondunk a további döntésekről. Sarkítva, azt is mondhatjuk, hogy vállaljuk az értékteremtés örömteli kínját és/vagy az értékrombolás kényszerét. A második esetben esetleg az értékhordozó életmód jut osztályrészül, bár ugyanakkor az értékek „önkéntelen” elértéktelenítőivé is sülyedhetünk.

Minden egyes választás vagy döntés rányomja bélyegét a személyiségre, pontosabban ezek által az állásfoglalások által is formálódik a személyiség. Erre rímel rá Buber páros gondolata: „Mikor az ember azt mondja: TE, az ÉN-TE szópár ÉN-jét is kimondja. Mikor azt mondja: AZ, az ÉN-AZ szópár ÉN-jét is kimondja.”(6.0.)

A továbblépés érdekében ismét Buber gondolatait hívom segítségül: „Három szféra van, melyben a viszony világa támad: ... Az első: életünk a természettel... A második: életünk az emberek között... A harmadik: életünk a szellemi létezőkkel.” Az elsőről megjegyzi, hogy „nyelv előtti viszony”, a másodikról, hogy „a nyelvben testet ölt. TE-t adhatunk és befogadhatunk”, a harmadikról pedig, hogy „lényünkkel mondjuk az alapszót, anélkül, hogy szánkkal kimondhatnánk.” (9.o.) Sorra vizsgálva nézzük meg, hogy mi mondható el ezekről.

A viszonzyszféráról a választás-fogalom fényében

A természeti tárgyak a maguk teljességében adottak és jelenvalóak. Csak tőlünk függ, hogy viszonyba tudunk-e lépni velük, és hogy ez a viszony mennyire lesz felhőtlen. Ha nem tudunk TE-t

„mondani”³, a tárgyak megmaradnak a pusztá érdekeink és szükségleteink meghatározta szinten. Viszonyba lépés esetében a szellemi szféra felé tartó utunk jelzőoszlopaivá léphetnek elő.

A szellemi létezők szférája, a vallásos értékek szférájának nyitottsága, őszintesége és teljessége kétségbevonhatatlan, így itt is a saját viszonyba-lépési képességünktől függ, hogy milyen mértékben leszünk részesei egy élménynek. Lévé, hogy ez a szféra a leginkább idegen az AZ világtól, az ide való belépéshez fokozott készenlét és nyitottság mellett kegyelem is szükségeltetik.

Szándékosan hagytam a végére az emberi kapcsolataink szféráját, mert itt némiképp bonyolultabb a helyzet; ugyanis a viszonyba lépés élmény-értékű megvalósulása két embertől függ és teljes értékű kölcsönösséget követel meg. Mit jelent ez az „élmény-értékűség” és van-e valóban esély a teljes mértékű kölcsönösségre? Élményértékűségen egy előítéletmentes, nyitott, készenléti állapotban megvalósuló találkozást értek, egy olyan kölcsönös jelenlétet, amelyben a másik ember teljes, hamisítatlan mivoltában tárul fel. Figyelembe véve a kölcsönösség követelményének ismételt jelentkezését illő, hogy választ adjak a fenti kérdés második részére is: a teljes értékű kölcsönösség létrejötte egyrészt a kölcsönösség, másrészt a teljesség oldaláról kérdőjelezhető meg.

Az első esetben csak a viszony-állapothoz hasonló állapotról beszélhetünk, amikor is a TE nem tárulkozik fel a teljes valójában, vagy az ÉN nem tud teljességgént belépni a viszonyba. Mindezek ellenére mégis egy ÉN-TE viszony és ÉN-AZ kapcsolat közötti átmeneti állapotról beszélhetünk, amely mindenképpen megérinti az ÉN-t és így nyomot hagy benne.

A probléma a szeretet-gyűlölet jellemezte kapcsolattal áll szoros összefüggésben, de mint Buber is megjegyzi: „... az az ember aki egyenesen gyűlöl, közelebb van a viszonyhoz, mint a szeretet- és

³ „A teremtmények meg-megrebbennek átellenben velünk, de átjutni hozzánk képtelenek, s ha kimondjuk nekik: Te, szavunk a nyelv küszöbénél elakad.” (9.o.)

gyűlölettelen.” Ez utóbbi a közömbösség állapota, amelyben nincs mozgás, amelyben a legkisebb készenlét sem fedezhető fel; azaz egy holt állapot.

A viszony teljesség-igénye azért kérdő jelezhető meg, mert a fent említett viszonyba-lépők két különböző „világ” gyermekei – eltérő gondolkodásmóddal, érdeklődési körökkel, különböző választásokkal. Az viszont már az előbbi állításból kitetszik, hogy minél kisebb az eltérés a két „világ” között, annál inkább a teljes kölcsönösség jegyében léphetnek viszonyba a felek. Ha nem is valósulhat meg egy tökéletes viszony. – arai AZ-világi mivoltunkból kifolyólag sohasem valósulhat meg teljes mértékben – mégis beléphetünk egy ahhoz közel álló viszonyba. Ekkor valósul meg az áramlás a két személyiség világa között, ebben az állapotban kerülhetünk közel a TE-hez, és így érthetjük meg, fogadhatjuk el leginkább a későbbi ő nézőpontjait, értékhierarchiáját. Ez a személyes értékek kölcsönös tiszteletének, az érték-viszonylagosság tisztázásának, az érték-konszenzusnak a szférája.

Befejezésül csak annyit, hogy lett volna lehetőség bővebb fejtegetésre, hisz a viszony-szférák kapcsán bevezethető az összes értékek tartománya. Hogy miért nem használtam ki a lehetőséget és tettem megvalósulttá? Azért, mert a témával való ÉN–TE viszonyom nyomát csak ennyiben sikerült az AZ-világban (ami ne feledjük: „időben és térben” összefüggő világ) megragadnom.

Ilyés Szilárd

**Martin Heidegger: „... költőien lakozik az ember...”
– Válogatott írások –**

Heidegger műveinek tervezett összkiadása közel hetven kötetet fog számlálni. A corpuson belül a szakirodalom elkülönít egy „korai” és egy „kései” Heideggert. Korai munkásságának – és talán egész filozófiájának – főműve, a „Lét és idő”, voltaképpen az egyetlen nagyobb lélegzetű és szisztematikus heideggeri mű, amely Vajda Mihály tolmácsolásában 1989 óta magyar nyelven is hozzáférhető. Ami a kései Heideggert illeti, létezett egyfajta töredékes és szétszórta magyar nyelvű recepció, de ez csupán alkalmi igényeket szolgált. „A műalkotás eredete” című tanulmányának megjelentetése mellett kisebb tanulmányok, asszék elszórtan, különféle folyóiratokban napvilágot láttak. Hiányzott azonban egy olyan átfogó és a lehetőségekhez mérten az egész kései heideggeri filozófiával számotvető kiadvány, amely megpróbál – kénytelen – bizonyos rendszerességgel láttatni ott, ahol Heidegger nem tette.

Érezhetően ezt a hiányt igyekszik pótolni, a „Válogatott írások” alcímet viselő, a T-Twins kiadó és a Pompeji gondozásában, 1994-ben megjelent könyv, azaz átfogó kíván lenni. Hogy a feladat nagyságával számot vethessünk, elég arra gondolni, hogy Heidegger korai írásai és a „Lét és idő” csupán az összkiadás első két kötetét Jelentik. A fennmaradó hatvanegynéhány kötet anyagából készült tehát a válogatás, amely méltán viselheti az említett alcímet. A vállalkozás kronológiai, tematikailag és a benne szereplő írások jelentőségét illetően ténylegesen átfogónak minősíthető. Jórészt olyan írásokat tartalmaz a kötet, amelyek minden további nélkül „útjelzői” a kései Heidegger gondolkodásának, s amelyeket – ennek ellenére – a magyar olvasó csupán az idegen, elsősorban német nyelvű kiadásokra való hivatkozásokból ismerhetett.

A kötet írásait négy csoportba lehetne sorolni, bár – és ez csak a válogatást dicséri – önmagukban egy majdnem folyamatos egészt alkotnak. Az első csoportba tartoznak a „Mi a metafizika?” című előadás, és a köréje csoportosítható írások, mint „Az igazság

lényegéről”, „Platón tanítása az igazságról” és a „Mi a metafizika”-hoz írt „Bevezetés” és „Utószó”. A „Ki a metafizika?” tulajdonképpen egy 1929-ben elhangzott előadás szövege, Heideggernek a freiburgi egyetemen mondott székfoglaló beszéde. Az előadás témája semmi. Pontosabban: a semmi – az egybegyűlt fakultások képviselőinek nem kis megrökönyödésére. Ma már talán nem annyira sokkoló mindez, mint akkor volt – főként azért nem, mert Heidegger további negyven éven át alkotott – de ez mit sem von le az előadás értékéből. Kiemelt jelentőségű már csak azért is, mert a kutatók nagy része előszeretettel datálja a „Mi a metafizika?” megjelenésétől kezdődően a heideggeri filozófia „fordulatát”. De ha lehet még jelentősebb azért, akit Heidegger maga próbál megfogalmazni: hogy „a semmire vonatkozó kérdés bennünket magunkat – a kérdezőket – tesz kérdéssé. Ez egy metafizikai kérdés...: Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább semmi?”

A „Levél a „humanizmusról”” egy 1946-ból származó Jean Beaufrethez intézett levél. Először 1947-ben jelenik meg. Ekkor már Heidegger nem tanít. 1945-ben, a háború befejeztével „elmarasztalják” a katedráról. A levél talán egy kicsit erre is válasz. A nemzeti-szocialista kudarc tapasztalatával a háta mögött Heidegger választ keres arra a kérdésre, hogy mi a humanizmus. Sok mindenről esik szó ebben a levélben: a humanizmus jelentéséről és történeti alakzatairól, a jelenkor filozófiájáról és a gondolkodás feladatáról.

Heidegger úgy véli „humanizmusa” – bár a legkevésbé sem szószerű az inhumánusnak – minden eddigi humanizmus ellen szól; lényegében kísérlet a szó értelmének újrameghatározására – a lét felől közelítve. Ez egyrészt feltételezi az ember lényegének eredendőbb megtapasztalását és annak megmutatását, hogy e lényeg hogyan válik sorsszerűvé. Az ember lényege a lét felől meghatározott – mondja Heidegger. Jövendő küldeteses sorsa pedig, hogy rálel a létigazságra és megőrzi azt. Az ember a „lét pásztora” és semmiképp sem a „lét ura”. Mindez új feladat elé állítja a gondolkodást is. A jövendő gondolkodás nem filozófia többé, mivel eredendőbben gon-

dolgozik, mint a metafizika. Ez a gondolat egyben előrevetíti a kötetben szereplő utolsó írás, az 1965-ből származó „A filozófia vége és a gondolkodás feladata” témáját.

A kötet címadó írása, a „... költőien lakozik az ember...” egy 1951-es előadás szövege. Témája egy Hölderlin vers: „Csodás kékségben”. A maga nemében reprezentatív, ha azt tekintjük, hogy a Hölderlin – tanulmányok külön vonulatát képezik a heideggeri filozófiának. Ami Heidegger számára mindig és elsősorban meggondolandóként Jelentkezik ezekben a tanulmányokban, az a költés és a gondolkodás viszonya. A kettő nem ugyanaz, viszonyuk nem az üres identitás. „A költés és a gondolkodás csak akkor és csak addig találkozhat az ugyanabban, ha és ameddig egyértelműen megmaradnak lényegük különbözőségében.” A költés lényege a logoszban gyökerező nyelv, a költői mondas, a monda, mint a lét alaptörténete.

Innen már nincs is tovább. A késői Heidegger nyelvfilozófiája talán az egész heideggeri filozófia kulminációs pontja. Éppen ezért a kötet kétségkívül legjelentősebb tanulmánya az „Út a nyelvhez” című 1959-es előadás. A Hölderlin-tanulmány és az említett előadás közt helyet foglaló két kisebb lélegzetű írás, „A művészet és a tér” és „A földút” inkább az előbbihez tartoznak, de egyfajta utat is jelentenek az „Út”-hoz.

A költői mondas, a monda – ezt már tudjuk – a lét nyelve. A lét és nyelv viszonya az eseményre (Ereignis) fut ki. Az esemény a létet adó. A monda pedig a hangzásmód, amin a sajátot adó esemény megszólal.

Röviden ennyit a kötetben szereplő tanulmányokról, esszékről, beszédekről. Amint láttuk, közel harminckét év munkásságát ölelik fel. Kronológiailag az utolsó írás 1966-ból származik.

A tematikai határokat – mégoly pontatlan és oda nem illő fogalmakkal – valahogy így lehetne kijelölni: metafizika, antropológia, etika, esztétika, nyelvfilozófia és természetesen ontológia.

A fordítás hat fordító különálló munkája. Hogy csak egy pár nevet említsek: Vajda Mihály, Kocziszky Éva, stb. Különböző

személyek különböző szöveginterpretációjáról lévén szó, a fordítók – saját bevallásuk szerint – nem törekedtek a feltétlen egyenműsítésre. Ebből fakadnak az ugyanazon kifejezések magyarításában megmutatkozó egyenetlenségek, arait a német kifejezések zárójeles megadása Jelez. A fordítók becsületére válják: a lehetetlent kísérelték meg. A nevezetes Spiegel-interjú szerint ugyanis gondolkodni és a gondolkodást megszólaltatni kizárólag két nyelven lehet. A magyar nem tartozik közéjük.

Demeter Attila

Leszek Kolakowski: A vallás¹

Mottó: „Ne képzeljétek, hogy saját értelmek képes lenne Isten megismerésére. Mikor Isten önnön fényével megvilágít, semmiféle természetes fényre nincs többé szükségetek. Az isteni fény birtoklása előtt mindenféle természetes fényt ki kell oltani.”²

Eckhart mester

Nehéz lenne Kolakowski munkájának tematikáját valamilyen jól definiált fogalom keretei közé szorítani. Hacsak nem alkalmazzuk a műre a vallásfilozófia túllontúl tág fogalmát (mely kétségtelenül érvényes lenne rá, de amely ugyanakkor nem mondana semmit a munka tényleges tartalmáról), az olyan lehetséges meghatározások mint a kereszténység története, vallásos eszmék története, filozófiai Isten-fogalmak – és a sort folytathatnánk – egytől-egyetlen pontatlannak bizonyulnának. Kolakowski ugyanis nem törekszik teljességre a bemutatott kérdések tárgyalásakor, és nem is riad vissza a szakirodalomban olykor irrelevánsnak minősített problematikáknak a mű középpontjába való állításától. Ilyen értelemben „A vallás”-ban foglalt eszmék megalapozása, miértje bizonyos mértékben önkényesnek tűnhet; egy alaposabb vizsgálat során azonban felfedezhető benne egy pontosan körvonalazható tematika.

Megfogalmazható ugyanis az a feltételezés, miszerint a mű „Isten önnön fogalmától való elidegenedésének” történetét jeleníti meg. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a vallás Isten-fogalma, az eredeti Isten-fogalom a filozófia, valamint a teológia racionalizáló törekvései során elvesztette igazi jelentését; Isten léte elvált

¹ Leszek Kolakowski: Religia, Bukarest, Humanitás 1993

² saját fordítás

lényegétől, s így módon valódi értelme, jelentősége kérdőjeleződött meg. Ez persze nem jelenti a Teremtőre vonatkozó racionális megközelítések, Isten-bizonyítékok, logikai argumentációk értelmének és értékének az elutasítását, csupán a két szférának a radikális szétválasztását. Kolakowski ismételten hangsúlyozza a műben foglalt eszmék logikai, illetve hiten alapuló tárgyalásmódjának megkülönböztetését és állítja, hogy Istennek a világtól való elfordulása, „elidegenedése” a két szféra el nem különítésével magyarázható. Jó példa erre a mítoszok elemzése; az ilyen jellegű értelmezések különböző fajtái megegyeznek ugyanis abban, hogy a mítosz nyelve „lefordítható” egy természetes nyelvre, olyanra, amely a kutató által használt szemantikai szabályok keretében nyer értelmet. Kolakowski szerint azonban ez a feltevés teljességgel önkényes; szerinte a vizsgálódásnak abból kell kiindulnia – és ezt akár a mű módszertani követelményének is tekinthetjük – hogy az amit az emberek a vallásos diszkurzusból megértenek nem más, mint ami benne explicit módon megjelenik.

A logikai és vallásos megközelítések közötti határvonalnak a hiánya azonban távolról sem a véletlen műve; itt mindkét tábor – ha úgy tetszik, a racionalisták és hívők táborának – tudatos törekvéseiről van szó: hol a logikai argumentációkat próbálták meg a hitbeli kérdésekre kiterjeszteni, hol pedig a vallásos felfogás próbált meg racionális, mindenki számára elfogadható magyarázatokkal szolgálni.

A mű azt sugallja, hogy Istennek ez a világtól való elfordulása jelenünkre is érvényes; így a kört, Istennek önmagától való elidegenedésének folyamatát Kolakowski csupán feltételezésekkel, a lehetséges megoldások vázolásával próbálja lezárni. Úgy tűnik tehát, hogy kronológiai szempontból az Isteni lényegnek önmagához való visszatérése valahol a jövőben van elhelyezve (már ha beszélhetünk egyáltalán egy ilyen jellegű végső megoldásról); ez azonban nem jelenti azt, hogy az emberiségnek nincsenek olyan pillanatai (és ezen érthetünk kultúrát, vallást, filozófiát) melyben az Isteni Egység a maga teljességében meg ne nyilatkozna.

Ennek az állításnak az alátámasztásához elégségesnek tűnik utalnunk arra, hogy az említett folyamat lehetséges lezárásainak számbavétele során Kolakowski kitüntetett helyet tulajdonít a misztikus tapasztalatnak; ebben ugyanis Isten visszanyeri eredeti alakját, igazi értelmét, léte és lényege azonosakká válnak. Ennyiben akár a miszticizmus melletti állásfoglalásnak tekinthetjük a mű gondolatmenetét, ez azonban Kolakowski állításainak a sarkítását jelentené. Inkább úgy fogalmazhatunk, paradox kifejezést használva, hogy egyfajta racionális misztikáról (vagy ha úgy tetszik, misztikus racionalizmusról) van itt szó; a kifejezés egyébként nem újdonság, hasonló jelzővel illette Sesztov Dosztojevszkij gondolkodását is.

Az említett eszmei kör, azaz Isten világtól való elfordulásának és ehhez való visszatérésének folyamata, a műben két alapvető kérdés mentén rajzolódik ki, nevezetesen a vallásos állítások igazságértékének, valamint az általuk hordozott erkölcsi követelményrendszernek a kapcsán. Mind azt az elkövetkezőkben látni fogjuk, ezen kérdéskörök mindig a racionalista kritikával való szembeállítás alapján kerülnek bemutatásra.

A mű, rendhagyó módon, nem a vallásos világkép optimista kicsengései köré szerveződik; Kolakowski szerint ugyanis egy ilyen jellegű világkép mindenekelőtt létünk kudarcának a tudatosítására hivatott, annak megtanítására, hogy a Földön mindannyian kudarcot testesítünk meg. Ez az állítás egyaránt érvényes úgy a nyugati, mint a keleti hagyományra. A kereszténység tanításainak megfelelően az ember sohasem élvezheti egyszerre az élet, illetve az Istennel való egyesülés örömeit; az élet siralomvölgy, melyben rendszerint a hitvány a győztes, az erényes pedig meghurcoltatik. Hasonló módon érvel – hogy csak egy példát említsünk – a buddhizmus is, azzal az eltéréssel, hogy ebben az esetben a káros, önnön önünket elszigetelő vágyaktól való lemondással, kontemplatív, az abszolútumot befogadó életformával az isteni szférával való egyesülés még földi életünkben elérhető. Mindezen túl azonban mindkét vallásban közös az a meggyőződés, hogy a világban lévő rossznak az eredetét az Abszolút Lénytől való elszakadás jelenti, de hogy az Istennel való

egyesüléshez vezető út mindig nyitva áll.

Ezidáig tehát minden rendben volna: létezik az isteni egység, Isten nem fordult el, nem idegenült el a világtól, csupán mi fordultunk el Ötöle; ha tehát rátalálunk a helyes útra, semmi sem akadályozhat meg bennünket az Istenségben való feloldódásban. A helyes út megtalálása azonban már egyáltalán nem egyértelmű, és. valójában itt kezd problematikussá válni a kérdés; ezen a ponton keveredik össze ráció és hit, ateizmus és istenesség, teológia és filozófia, vallás és tudomány; itt teszi meg Isten az első lépéseket a saját fogalmától, lényegétől való elidegenedésében, világtól való elfordulásában.

Mielőtt azonban továbbmennénk, meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan is vetődik fel a kudarc-élmény a nem vallásos diszkurzusban, vagy ahogyan Kolakowski fogalmaz, „a profán nyelvben”. Ennek a racionalista álláspontnak a központi gondolata egy tapasztalaton alapuló állítás: a világmindenség története nem más, mint a Lét . legyőztetésének, a Nemlét felülkerekedésének sorozata. Ez a tétel tulajdonképpen azzal az emberi érzéssel analóg, melyet Voltaire találóan úgy fejezett ki, hogy „semmi sem nagyobb képtelenség annál, mint azt állítani az élet szörnyűségei láttán, hogy minden ami létezik, az jó”. Aki tehát a világ isteni irányítása, a világ eseményeinek finalitása mellett foglal állást (akár vallásos, akár profán módon), önnön kudarcunk, a világban fellelhető rossz igazolására kényszerül.

A vallásos gondolkodás számára a válasz azonnal adódik: a világban lévő rossz, a szenvedés az Istentől való elfordulásban, elszakadásban leli magyarázatát; ugyanakkor azonban ez a rossz egy számunkra felfoghatatlan isteni tervnek a része, s az ebben való hit, valamint az örökéletnek, az isteni szférával való egyesülésnek az ígérete erőt ad a szenvedések elviseléséhez. Ha elfogadjuk ezt a magyarázatot – mondja Kolakowski – tudatában kell lennünk annak, hogy logikai szempontból egy ilyen jellegű állítás irreleváns az illető hit igazságértékére vonatkozóan. A vallásos magyarázat szempontjából azonban teljesen mellékes, hogy egy, a tapasztalaton,

ráción alapuló megközelítés számára az ilyenfajta megalapozás semmiféle igazságértékkel nem rendelkezik. A konfúzió, az isteni lét és lényeg szétválása pedig éppen onnan eredeztetik, hogy ezt a kétféle megközelítést összemossuk.

Az isteni egységhez vezető tévutakat tárgyalva Kolakowski Leibniz és Aquinói Szent Tamás argumentációira tér ki alaposabban. A két gondolkodó Isten-bizonyítékait nem nyíltan utasítja el tévesként, de a szövegösszefüggésből és főleg a mű végkicsengéséből arra következtethetünk, hogy mindkét próbálkozást a tévutak közé sorolja. Mind Leibniz, mind Aquinói Szent Tamás hangsúlyozza ugyan, hogy Isten léte és lényege nem választható szét, hogy Isten maga a törvény, mindez azonban csupán egy filozófiai Isten-fogalomra vonatkozóan érvényes. Ha a két területet megpróbáljuk összeegyeztetni (azaz a filozófiai Isten eszmét a vallásra, a vallást pedig a filozófiára alkalmazzuk), a már Jól ismert kudarcokhoz jutunk: vagy a filozófia válik a teológia „szolgálóleányává”, vagy pedig a teológia rendelődik alá a logikai argumentációnak. Hogyan is szól tehát Leibniz teodiceája?

A világ dolgai kontingensek, „esetlegesek”, a semmi, a nemlét belülről és alapjukban járja át őket, és nincsenek felvértézve a semmi eróziója ellen. Ily módon a kontingens létezők léte éppúgy magába foglalja a nemlét lehetőségét, akárcsak a létét, ugyanakkor, ha a világot a kontingens létezők összességének tekintjük, akkor a metafizikai kérdés az univerzum létének elégséges alapjára irányul: miért van egyáltalán a valami, miért nincs inkább a semmi? A véges létező azonban nem ura létének (tulajdonképpen ez nem más, mint a vallásos felfogásban a kudarc-élmény), a világegyetem elégséges oka pedig nem található meg a véges létezők egymásra következésében, hiszen a sor minden tagja feltételezi azt az alapot, amelynek létét köszönheti. Ez az alap pedig nem más, mint a léte okát magában lódozó szubsztancia, azaz Isten.

A létező és véges világ Isten választásának eredménye, s éppen csért a lehetséges világok közül a legjobb. Az, hogy a teremtet világ nem abszolút tökéletes, nem jelenti azt, hogy Isten

mindenhatósága korlátozott. Isten mindenható, de nem teremetheti, nem teheti azt, ami logikailag lehetetlen, vagy erkölcsileg rossz, hiszen ezek a szabályok övele azonosak (Leibniz itt állást foglal a platóni dilemmában is; felfogása Wittgenstein szavaival így hangzana: „Jó az, amit Isten parancsol, nem pedig: Isten a jót azért parancsolja, mert az jó”); magának az Abszolút Lénynek a fogalma feltételezi, magába foglalja azt, hogy nem lehet öngyilkos, azaz hogy nem érvényteleníthet olyan szabályokat, amelyek önmagával azonosak.

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy Isten magába foglalja a rosszat; Kolakowski szerint ugyanis mikor Istenre mondjuk azt, hogy „nem tehet meg valamit”, tulajdonképpen mindenhatóságát támasztjuk alá.

Ezeknek a vitáknak az alapja azonban semmiképpen sem lehet valamilyen racionális magyarázat; az, hogy ezzel mégis megpróbálkozunk, nem jelent mást, mint tévutat, Isten valódi fogalmának elferdítését, igazi tartalmától való megfosztását, „világtól való elfordulását”. Az, hogy világunk a lehetséges világok legjobbika, nem bizonyítható, hanem az ember hitének és Istenbe vetett bizalmának a kérdése; egy ilyen jellegű állítás megalapozhatja ugyan a filozófia Abszolútum-fogalmát, de vallásos jelentésre alkalmatlan.

Leibniz nem vonhatott le egy ilyen jellegű következtetést; ez nyilvánvalóan túllépte volna rendszere kereteit; ilyenformán azonban az általa megfogalmazott Istenhez vezető út vallásos szempontból elhibázottnak minősíthető.

Hasonló tévedésbe esik a kollektív felelősségre, az eredendő bűnre, illetve a megváltásra reflektáló racionalista kritika is. Ez a kritika két vonalon zajlik, és pedig: az első vonalon egy erkölcsi érv fogalmazódik meg, mely szerint az, hogy Isten az embereket más emberek (nevezetesen Ádám és Éva) bűneiért bünteti, ellentmondásban van saját erkölcsi tételeinkkel. Kolakowski szerint azonban ez egy infantilis mesének az infantilis kritikája, melynek nincs különösebb köze a keresztény tanításhoz. Az Éden-kerti történet ugyanis nem

történelmi magyarázata az élet eseményeinek (hiszen akkor mindenki Ádámot és Évát kellene átkozza a bűnbeesés miatt), hanem tulajdon bűnösségünk elismerése.

A második egy logikai érv, mely arra az állításra alapoz, hogy a hívők egyéni tapasztalataik, életeseményeik mindenikében az isteni büntetés vagy jutalmazás megnyilvánulását látják. A racionalista kritika szerint egy ilyenfajta állítás tapasztalatilag üres, értelmetlen, mivel nagyon kevesen mondhatják el magukról, hogy abszolút értelemben rosszak vagy jók. Ez azonban nem jelent mást, mint hogy életünknek nincsen olyan pillanata, melyben he érdemelnénk meg a büntetést vagy jutalmazást, azaz az állítás mindig érvényes, és a tapasztalat szempontjából üres.

Kolakowski szerint ez az érv csak akkor áll, ha elfogadjuk azt az abszurd feltételt, hogy minden tettünk azonnal megítéltetik a tévedhetetlen Igazság által, s hogy eképpen közvetlen módon elnyerjük büntetésünket, illetve jutalmazásunkat. A keresztény tanítás azonban sohasem állította az emberi magatartás Istentől, származó azonnali kompenzálását. Röviden: a vallásos magatartás nem az egyéni tettek azonnali megítélését hirdeti, hanem az Istenben való bizalomnak a tételét; bízunk kell abban, hogy az élet történéseinek, abszurdításainak egy számunkra hozzáférhetetlen, de jól meghatározott pozitív jelentése van.

Visszatértünk tehát az alapelvhez: bízzál Istenben, higgyél Istenben. Semmiféle bizonyítás nem helyettesítheti ezt a bizalmat, hiszen ez éppen alapvető jelentésétől fosztaná meg az embernek Istenéhez való viszonyát; semmiféle logikai argumentáció nem vezethet el Isten igazi Lényéhez, hiszen ez az Isten már nem önmaga lenne. Közhelyszámba megy már az állítás: egy bizonyított Isten nem Isten.

Ha például a tudományos világmagyarázat számára létezne is egy, az abszolútumhoz vezető elfogadható, általános érvényességgel rendelkező út, ez az abszolútum semmiképpen sem lenne azonos a vallásos felfogás Istenével, ugyanis egy ilyen isten teljesen közömbös tényezőt jelentene az emberi sors vonatkozásában. Ha el is

fogadnánk az Isten-bizonyítékok logikai érvényességét, az általuk kijelölt út újra a filozófusok, és nem „Ábrahám és Izsák” Istenéhez vezetne. Az ilyen jellegű próbálkozások abból a téveszméből, abból az alaptalan igényből fakadnak, hogy valamilyen egyetemes igazságértékkel rendelkező utat találjanak az Isteni Egységhez, az Abszolút Lényhez úgy, hogy a vallási igazságokat a tapasztalati igazságokhoz hasonlóan közvetlenül ellenőrizhetőknak vélik, s ezzel az Isten lényegét megmásítják, létét és lényegét szétválasztják, arcát a világtól elfordítják, vagyis – Kolakowski kifejezésével élve – az „isteni lényt profanizálják”. Hogy ezt elkerüljük tekintettel kell lennünk arra, hogy beszédünknek, gondolkodásmodunknak, érzelmeinknek és cselekvéseinknek ez a két, egymástól teljesen különböző szférája nem vezethető vissza egyazon tapasztalatra.

Mindez természetesen nem vezet, nem vezethet el ahhoz, hogy a racionális illetve tapasztalati megközelítéseket egyszerűen megfosztjuk létjogosultságuktól, hiszen a világmindenség isteni rendjének elfogadása, melyben mindennek megvan a maga jelentése, nem önellentmondó és nem is Összeegyeztethetetlen a tapasztalati megismeréssel; fenti gondolatok csupán azt hangsúlyozzák, hogy két, egymástól teljesen eltérő, egymásra vissza nem vezethető, azaz párhuzamosan létező és érvényes megközelítési módról, tulajdonképpen a kettős igazság elvének újrafogalmazásáról van szó. Utaljunk itt Wittgensteinra: bizonyos kijelentéseknek csak akkor van jelentésük, ha elfogadjuk azokat a szabályokat (vagy premisszákat), melyek alapján értelmesnek tekinthetők az adott kijelentések. A vallás nyelve a Szentség nyelve, a benne foglalt állítások csak az Istennel való kommunikáció fényében rendelkeznek jelentéssel. Így például a rítusokban, mítoszokban, egyházi szertartásokban szereplő vallásos szimbólumok nem konvencionális jelek vagy képzetek, hanem egy világon túli erőnek a közvetítői; ilyen értelemben pedig ezek a szimbólumok nem csupán kifejezői, hanem reális megjelenései az isteni szférának. A mítoszok, rítusok nyelve tehát egy egészen más, a mienktől teljesen különböző világot fejez ki, s éppen ezért van kudarcra ítélve minden olyan törekvés, amely racionalizálni óhajtja

a vallásos szertartásokat (elég itt az úrvacsoraosztás könyvtárnyi vitaanyagára utalnunk).

A sort folytathatnánk; Kolakowski még számtalan más példával, Descartes, Husserl, Spinoza elemzésével érzékelteti ? két megközelítés összeegyeztethetlenségét (Descartes, Spinoza, Husserl); ezeknek részletes bemutatása fölösleges lenne, hiszen lényegében semmi újjal nem bővítenénk az eddigiekben vázolt gondolatokat.

A bevezetőben már utaltunk arra, hogy a probléma körvonalazható megoldásainak sorában Kolakowski kitüntetett szerepet tulajdonít a misztikus gondolkodásnak. Tény, hogy egy ilyen jellegű hierarchizálás a műben nem szerepel, a miszticizmus pozitív példája azonban mindig fellelhető az éppen tárgyalt kérdés kontextusában. Ugyanakkor azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül (bár szigorú értelemben nincsen bizonyító ereje), hogy míg az egyéb lehetséges feloldásokat pár oldalban vázolja, Kolakowski egy egész fejezetet szentel a misztikusok Isten-fogalmának...

Egyvalamit nyugodtan állíthatunk: minden hibája, következetlensége, végtetessége ellenére a misztikus Isten-tapasztalatban Isten léte és lényege, Egysége és Sokfélesége egyszerre adott, azaz benne Isten visszatér önnön fogalmához, eredeti jelentéséhez. Egyetlen misztikus sem próbálta meg bebizonyítani Istennek a létét; számára ennél természetesebb dolog nincsen, vagy ahogy Kolakowski fogalmaz: a miszticizmus felfogásában az Isten létét igazolni akaró argumentáció pont annyira értelmetlennek tűnik, mint annak a bizonyítása, hogy a méz édes.

A misztikus tapasztalat egy nem intellektuális, megingathatatlan és közvetlen megismerést biztosít, amely immunis a kritikára; benne Isten létezése, szükségszerűsége, a világmindenség végessége, egyszóval az összes olyan eszme, amely a filozófiai magyarázatban a spekulatív ráció eredményeként jelenik meg, közvetlenül adott. Borges mondja: „A misztikusok arra törekednek, hogy az ekstázis láthatóvá tegyen:elöttük egy kerek szobát, egyetlen hatalmas, kerek könyvvel, amelynek egybefüggő gerince

körben borítja a falat. Ez a kör alakú könyv: Isten”³. Ugyanakkor a misztikus tapasztalat lényegében a Végtelennek a megragadására irányul, s éppen a végtelen fogalmának a megragadhatatlansága miatt lehetetlen az ilyenfajta kijelentéseket a mindennapi nyelvre lefordítani. A vallásos gondolkodás paradoxonjainak legfőbb forrása az Abszolút Lény Egysége és az általa teremtet világ sokfélesége közötti ellentmondás, s bárki aki megpróbálta feloldani ezt a paradoxont, logikai lehetetlenségbe ütközött (ennek megjelenési formái a már említett ellentmondások). A misztikus gondolkodás meg se próbálja feloldani ezt a logikai lehetetlenséget, számára ez ugyanis éppen azt bizonyítja, hogy a logika, a racionális gondolkodás csak bizonyos korlátok között érvényes, és hogy a profán jellegű megközelítések Isten valódi lényének vonatkozásában értelmetlenek. A misztikus tapasztalatban az Egységnek és Sokféleségnek az ellentmondása eltűnik, a misztikus egy olyan Istennel kerül közvetlen kapcsolatba, amely mindkét mozzanatot egyaránt tartalmazza.

Téves lenne azt állítani, hogy Kolakowski kijelentései a logikához intézett kihívásként értelmezhetők; csupán arról van szó, hogy miként a logika területén nem igyekszünk állításokat vallásos tapasztalatra való hivatkozással igazolni, úgy a hit tételei sem igényelnek racionális megoldást.

Úgy tűnik tehát, hogy a probléma megoldást nyert; a koherencia-kritériumon alapuló filozófiai bizonyosság, valamint a hitből eredeztethető vallásos igazság vélt ellentéte ebben a gondolatmenetben teljesen megszűnik.

A megoldás nem egyértelmű és nem is törekszik kizárólagosságra. Kolakowski maga ismételten hangsúlyozza, hogy mindez a lehetségesnek a szférájában mozog. Ennek ellenére azonban a kör lezártnak tekinthető; elkülönítve, helyesen értelmezve a vallásos nyelvezet, valamint a profán diszkurzus érvényességének

³. J. L. Borges: Bábeli könyvtár. In: A titokban végbement csoda. Bukarest, Kriterion kiadó 1978, 19. o.

határait Isten visszatérhet önnön lényegéhez, jelentéséhez, „arcát újra a világ felé fordíthatja”.

Tonk Márton

**A későújkor józansága I. Olvasókönyv a tudományos-
technikai világfelszámolás köréből.**

**Válogatta és szerkesztette Tillmann J. A., Göncöl
kiadó, Bp., 1994**

Lord Rutherford nemcsak a „magfizika atyja”, hanem egy kevésbé ismert századfordulós poén elkövetője is. Az. akkoriba „játékos ötletként” elkönyvelt gondolat a következő: ha sikerül megtalálni a megfelelő detonátort, akkor az anyagban „az atomok szétesésének olyan hullámát” lehetne elindítani, amelynek eredményeként „az öreg Föld füstbe menne.”¹ Egy ilyenszerű prognózis-élc morális horderejét lehetetlen megállapítani, ötletként csak egyike a megfogadásuk pillanatában talán még értékmentesnek minősíthető számtalan szcientista vízióinak. Az sem valószínű, hogy Rutherford, a nyilatkozatain túli cselekvő személy, tehet arról, hogy a nukleáris katasztrófa ma már reális lehetőségként jelentkezik.

Ebben a léthelyzetben Derridada bátyó – közismertebb nevén Jacques Deconstructoru – okfejtését követve, minden irodalmi diskurzus végső referense csakis a nukleáris háború lehet. Egy totális destrukció ugyanis a társadalmi emlékezet és a kulturális áthagyományozódás maradéktalan megszűntével járna, derridásabban, egy nukleáris háború csak az összes eddigi kultúrnyom eltörülhetetlen nyomát hagyná maga után. Ez a végső nyom volna az abszolút reális referens, melynek függvényében minden lehetséges irodalom csakis a nukleáris háborúról beszél, és – mintegy e finális referenst jelezve – nem is beszélhet másról².

Apokaliptikus perspektívák említésekor felöltik bennünk egyik kéznél levő ezredvégi imperatívuszunk: a (természet)tudomány

¹ idézi Brian Easlea „A lehetetlen születése” című írásában in: A későújkor józansága. 141. old.

² vö. Jacques Derrida: No apocalypse, not now (hét levél, hét rakétalövedék, teljes sebességgel), in: Minden dolgok vége. Jacques Derrida, Immanuel Kant. Századvég, Budapest, 1983.

vadhajtásait bírálni kell. De mit és hogyan kellene egyáltalán bírálni? A tudomány és a technika bonyolult kölcsönviszonyaiból artikulálódó világ-gépezet önmanipulatív működése, ittlétünket lényegileg meghatározó önmozgása egyre kevésbé átlátható és ellenőrizhető. Ha ezt csak tudatosítani próbáljuk, akkor is árnyaltabb kritikai szempontokra és tényszerű érvelésekre van szükségünk a szokványos közhely-fordulatok helyett. Ilyen jellegű írásokat tartalmaz a Paul Feyerabend, Martin Heidegger, Haris Jonas, Peter Koslowski és mások szerzeményeiből összeválogatott posztmodern tudománykritika eme most megjelent kiskatéja. A „Későújkor józansága”-ban közölt gondolat vezetések többnyire a tudomány illetve a tudományosság határvidékein kalandoznak, más esetekben pedig a modern tudomány és technika alakulását és paradigmáit firtatják. A témakezelések sokszínűsége miatt szükségképpen improvizatív és helyenként utalásszerű áttekintés a két tematika ment-én csoportosítja az írásokat.

A tudományos limeszek vonatkozásában konceptuális és morális határokról beszélhetünk, bár ezeket nem mindig lehet egyértelműen elkülöníteni.

Konceptuális határok

Ismerős és az elemzett „olvasókönyvben” is többször alkalmazott megközelítés az, amely a modern természettudományok kialakulását a természetszemlélet változásával hozza összefüggésbe. Ebből indul ki Erwin Chargaff is, amikor a tudás minőségi változására keres választ a „Kommentár a proscéniumban. Néhány megjegyzés a természettudományok határaitól” című írásban. A természet fragmentált kutatása a tudás határainak korlátlan tágíthatóságát látszott előrejelezni. Ez az optimista célképzet azonban csak az áttekintés, az összefüggő világlátás rovására bizonyulhat működőnek. Tudvalévő, hogy az egyedi tényeket rendező speciális felfedezések hajszolása révén bekövetkezett információrobbanás „tudás-óceánjának” közegében éppen a személyes tudás és az

összefüggő természet-, és miért ne, világkép birtoklása válik lehetetlenné. „... A sok igazság az igazság halála ... csak egy óriásalbumuk van számtalan természeti képpel, mely sokkal inkább a fotográfust, mint a természetet ábrázolják.”

Chargaff esszéisztikus stílusának velejárója, hogy az argumentáció során a tények helyett sokszor az indulat szólal meg. Feyerabend sem a megalkuvó természetéről ismert. A témában való jártasságának köszönhető, hogy a kötetben szereplő írását is a beavatottak úgyszintén gátlástalan, de lényegesen tárgytoróbb offenzívája jellemzi. A „Milyen lesz a tudományfilozófia 2001-ben?” alapján a tudomány különféle előjogokat élvező státusza egy anakronisztikus tévképzetnek köszönhető. Arról a feltételezésről van szó, mely a tudomány önarcképének alapkomponense: eszerint az egyetlen adekvát világmegismerést biztosító módszer birtokában a tudomány az *igazság* egyedüli letéteményese. Ezt a dogmát élveboncolja Feyerabend, mígnem aztán eljut az állítás igazságértékének totális likvidálásáig. Először is demokrata alapállásból támad; a gondolatszabadságot védelmezve elutasítja az Önkritika gyakorlatát nem ismerő intézményesült tudomány ideologikus premisszáit. Igazsághajszolásával ez a tudomány – szerinte – szabadság és a szellemi függetlenség – a maguk során ugyancsak alapvető emberi értékek – eszméinek mond ellent. Ezt, követi a tudományos módszer mítoszának leleplezése, ugyanis kiderül, hogy ~ leghaladóbb módszertanokkal összhangban végső soron nincs tudományos módszer. A tudományos kutatásban pillanatnyilag az elméletek alakja belső konzisztenciája elhanyagolható szempont és csupán az elmélet-sorozatok (kutatási programok) tendenciája számít. Így léteznek progresszív (új előrejelzéseket termelő) és elfajuló (a „mért” tényekkel diszharmonikus) programok, de elvben mindkettő működő és valóban használt. Ez már az „abszolút módszer” póresége: a módszer annyit jelent, hogy az elméletek hosszú és akármilyen ellentmondások árán, de mondjanak valamit. Feyerabend végső következtetése alapján a tudomány csak egyike a társadalmat alakító ideológiáknak, világértelmező mítoszoknak, nem pedig bölcsek követ

birtokló igazságüzem.

Erről ír lényegében Peter Koslowski is a „Tudományosság és romantika” című értekezésében, aholis a gnoszticizmus és a romanticizmus világlátására jellemző jegyeket vél felfedezni az szcientizmus tévelygésében. Koslowski a szcientista illúziókat hatékonyságuk okán a gnoszticizmus és a romanticizmus legmagasabb formáiként kezeli, ezért az eredeti és szingulárisan adekvát világmegismerés tudományos premisszájának értelmében itt újra fogalmi határokról esik szó.

A tudományos objektivitás szlogenje egy fiktív adekváció hipotézisének alapszik. Ebben a maximálisan esélytelen megfeleltetési kísérletben egy, a fizikai világban való részvétele ellenére szuperobjektív, abszolút megfigyelő – az önelidegenült kutató szubjektuma – valóság-modellekét konstruálva állítólag éppen a valóságot írja le, mintegy „kívülről”. Koslowski ennek a beállítódásnak a rokonmotívumai után nyomoz.

A jobbára empirikus igazságkritériumokkal operáló klasszikus természettudomány letűntével a hipotetizáló, konstruktivista szcientizmus burkoltan figyelmen kívül hagyja a referencia, a valóságvonatkozás kérdését. Az anyagi világot a tudósok individuális poézise, a megkonstruált szimulátorikus modellek virtuális világai helyettesítik.

Az idegen én fikcionalizáló technikái egy idegen és megvetett valóságban – ez egyben a romanticizmus és a gnoszticizmus alapképlete. Maradjunk meg ennél a felületes bemutatásnál Koslowski esetében, az a mód ugyanis, ahogyan gondolatgazdag elemzése a témát pörgeti, terjedelmesebb ismertetést igényelne.

A tudományosság morális határai

Egy mondatban összefoglalva azt lehetne mondani, hogy ezek az atommaggal és a sejtmaggal történő manipuláció során lépnek érvénybe, illetve ennél a manipulációnak a megtörtént következményei döbentettek rá meglétükre.

A téma részletező teoretikus felfvezetését Hans Jonasnál találjuk, „A kutatás szabadsága és a közjó” című írásában. A szerző itt azt a közhelyes evidenciát bontja le a nyilvánvalón túlmutató összefüggésekre, mely szerint a tudomány értékmentes volta kérdésessé vált a tudományos technika megjelenésével.

A tudomány morális immunitása a gondolat- és szólásszabadság analagonjaként felfogott kutatási szabadság premisszájára támaszkodik. Ez mindaddig elégséges alapnak tekinthető amíg a „tisztá” és „alkalmazott” tudomány, a kontemplatív és aktív szféra elhatárolhatlak egymástól. A korunkra jellemző teoretikus teljesítmények azonban a szociális cselekvések terében fejtik ki hatásukat. A tudomány ennek ellenére továbbra sem explicit tárgya a különféle erkölcsi és jogi szankcióknak, amelyek elvileg minden társadalmi cselekvést érintenek.

Az a nézet, hogy a tudományos eredmények technikai alkalmazásaitól függetlenek volnának, tarthatatlanná vált. Egyfelől nyilvánvaló, hogy a kortárs tudomány technikai alkalmazásának intellektuális visszacsatolásaiból él és innen nyeri megbízatásait is. Morális szempontból súlyosabb ellenérv másfelől az, hogy az elmélettel összemosódott gyakorlat következtében már a tudományos eredményekhez vezető kutatás eszközei és módozatai is etikai problémákhoz vezetnek.

A kanti kategorikus imperatívusz zsigeri dimenziójában, az embereken, mint „eszközökön” végzett kísérleteknél (pl. ráksejtekkel való beoltás kísérleti célokból) örültség volna etikai semlegességről beszélni.

Ami a módozatokat illeti, amíg a kisvállalkozás-tudományocskák kisléptékű kísérletezéseiről volt szó, érvényes volt a szóbanforgó értékmentesség. Egy atomrobbantást viszont már nehezen lehetne az alkalmasint szintén halálosztó „mélyhűtött csirke” baconi kísérletével összevetni.

Mindkét esetben (embereken végzett kísérletek és atomrobbantás) a helyettesítő és valóságos akció végzetes összemosódása történik meg: az alkalmazás már a vizsgálat során

végbemegy. Jonas finális javaslatának szcientista recepciója nem ismert, de ettől még megemlítendő: azt a tudományt, amely nemcsak hogy belép a szociális cselekvések terébe, hanem döntően befolyásolhatja annak alakulását, egy kutatáson túli instanciának, társadalmi cenzúrának kell alávetni.

Ezek volnának tehát korunk tudományának alapvető korlátai/határai, amelyek ebben a témakörben egyáltalán a jelenkori tudomány lényegét jelölik ki. A „Hogyan jutottunk ide?” kérdésre adandó válaszok egyben a kötet másik központi tematikáját alkotják. Chargaff „A tudásszomjról” című írásában a címbeli szenvedélyt okolja a technikai civilizáció ellentmondásainak létrejöttében. Á szerző itt nyilván csak annak a tudásszenvedélynek az elemzésére szorítkozik, amely a természetről való gondolkodást és a természetnek a létszükségletek indokolta „megmunkálását” programszerűen összekapcsolta. Ismeretes, hogy a XVI. századtól kialakuló természettudomány a természet feletti uralom teleológiájának megfelelően annak korántsem mérsékelt kizsákmányolására törekszik.

Chargaff gondolatmenete egy paradoxon-ízű alaptémára épül. A technikai lét az egyén érzelmi életének viszonylatában kiüresedéshez, személyiségbomláshoz vezet. Az információrobbanás csak azt a tudástermelést tükrözi, amely a könyvekben, folyóiratokban, szoftverekben tárolható, kodifikálható szaktudás summáját növeli. A túlzott részspecializálódás illetve a tudományos divatáramlatok következtében az „aktuális tudás” egyre intenzívebb elévülésnek van alávetve. Ebben a kontextusban a személyiségbomlás kísérőjelensége a személyes tudás háttérbe szorulása, amelyet gyakorta az egyéni tudásszomj elsorvadása követ. Paradoxon: a tudásszomj karriere ezek szerint önmaga megszüntetésével érne véget. Túlzónak tűnő megállapítás, ha figyelembe vesszük hogy egymást talán kölcsönösen meghatározó, de fogalmilag mégiscsak eltérő jelölletű tudásszenvedélyekről esik szó. A tudásszomj elindította folyamat minden esetre feltartóztathatatlanul halad tovább: „A futószalagon gyártott tudományos megfigyeléseket szinte azonnal találmányokra és

termékekre váltják, különösen akkor, ha a gyorsaság minden emberi mértéket meghaladó fokozására és az emberi munka kiiktatására szolgálnak. Azon kevesek, akik szót merészelnek emelni, hogy megkérdezzék, hova fog vezetni mindez, megkapják a csörgősipkát; különben teljes joggal, mert kihez is szólna ez a kérdés? egyáltalán vannak még felelősök? Nem bűvészesek-e valamennyien, akiknek a mestere rég halott?”

„A tudomány a való teóriája”, állítja Heidegger – nem definíció értékűen – „Tudomány és eszmélődés” című írásában. Az állítás görög és latin értelme közötti jelentéskülönbségre rákérdező etimológiai analízis a tudományban bekövetkezett szemléletváltást próbálja leírni. Itt ténylegesen valaminek a „bekövetkeztéről” beszél Heidegger: a jelenlevő jelenlétének a változása észrevétlen aktus, egy rejtélyes pillanat műve. Így lesz időben a jelenlevő rejtetlenségének a látványában való elidőzésből, az igazság őrző nézéséből (ez volna a „görög tudomány”) a tárgyasult való megmunkálása (ez korunk tudománya). Az újkorban a való jelenléte a tárgyiasságban állapodik meg, a valóval ezért tárgyként szembesülünk. Tárgyiasság hatja át mind a való jelenlétét, mind az egyes tudományokat, amelyek lényegüknek megfelelően szüntelenül újratermelik ezt a tárgyasult valót. A nyugat-európai tudományra, a mára irányuló eszmélések Heidegger szerint a görög gondolkodással és nyelvvel folytatott „párbeszéd” során jöhetnek létre. „Az eszmélődés során afelé tartunk, ahonnan először nyílik meg az a tér, ahonnan mindenkori ténykedésünk és hagyatkozásunk felmérhetővé válik.”

A kiutkeresés, a prognózis műfajában a szerzők egy része igencsak óatosan jár el, esetenként a meglehetősen sötét világlátásra utaló helyzetképek is felbukkannak. Csak egy pár példa: „...a probléma a maga egészében, ti. hogy hogyan kell megfelelni annak a roppant felelősségnek, amivel az egyszerűen ellenállhatatlan tudományos-technikai haladás terheli meg mind hordozóit, mind az ezt élvező és elszenvető közönséget, teljesen megoldatlan s megoldásának útjai homályba vesznek.” (Hans Jonas) „Elvesztettem a reményt, hogy

sokmillió elkülönült egyén akarata egyesíthető és így kikényszerítheti a változást... Az egyikjáratú labirintusnál még sokkal rosszabb az olyan, amelynek egyáltalán nincs kijárata; és ehhez hasonlítanám én a mi olyannyira túlbonyolított nyugati világunkat. Áttekinthetetlenül kuszálódott szociális és gazdasági kapcsolatrendszerével; az ember jó és rossz ösztöneit egymás ellen, kijátszó látszat-intézményeivel; a természettudományok véletlenszerű megfigyeléseit megfellebbezhetetlen érvényű kontinuummá sűrítő könnyelműségével minden tudásvágyat kilátástalan szemfényvesztéssé degradál.” (Erwin Chargaff)

Egyedül Feyerabend az, aki konkrétumokban gondolkodva egy – anarchista felhangjai ellenére – vagy éppen emiatt – rokonszenves utópiát vázol fel. Ennek alapgondolata szerint az állam és az egyház megtörtént szétválasztásának a mintájára a tudomány és az illan; elválasztását kellene kieszközölni. Ennek megfelelően a társadalmat érintő tudományos eredmények alkalmazásában az alapvetően laikus és elfogulatlan társadalmi nyilvánosságot képviselő testületek döntenének. (Hasonlít ez a Jonasnál említett elképzeléshez.)

Lényegi paradigmaváltás a nevelés terén történne. Az eddigi szcientista oktatás helyett a tanulók a tudományos világmagyarázattal párhuzamos „történeteket”, világértelmező mítoszokat (asztrológia, mágia stb.) ismernének meg. „Minden kérdésre számtalan válasz létezik... Vannak akik hisznek *egyetlen*, minden mást kizáró válaszban.” Az elsősorban kritikai beállítottságú ismeretelsajátítás után a tudományos ideológiától mentes tudósokká azok lennének, akik majd azzá akarnak válni.

„A későújkori józanságá”-nak következő kötete a közeljövőben fog megjelenni, az alábbi tartalommal:

I. A TECHNIKA SIVATAGA

Jacques Ellul: Az ember a technika rendszerében

José Ortega y Gasset: Elmélkedés a technikáról

Nyikolaj A. Bergyajev: Az ember és a technika

Gabriel Harcel: Technika és bűn

Günther Anders: Gépek ősdi világa

Lewis Mumford: A csúcstechnika sivataga
Martin Heidegger: Kérdés a technika nyomán
Robert Dvorak: A halál és a technika

II. A KORSZAKOS TÉL VILÁGA

Erwin Chargaff: A pusztulás kettős könyvelése
Martin Heidegger: A metafizika meghaladása
Hans Jonas: Miért tárgya az etikának a modern technika?
Erich Fromm: Az elembertelenedett társadalom 2000-ben
Paul Virilio – Sylvère Lotringer: Tiszta háború
Heinzpeter Padrutt: A korszakos tél

Szigeti Attila

A szellemi divatok fluktuálásának e peremvidékét, ahol élünk, a kultúrinfláció elleni küzdelem egyik értékmegőrző vártájaként szokás feltüntetni. Mi sem cáfolja jobban ezt a véleményt, mint a kisémmizettség ama sokunk számára ismerős érzése, amely a külföldi könyvesboltokban szemlélődve megkísért. Igenis sok számunkra új könyvet, mindenféle eleddig ismeretlen szerzőt szeretnénk olvasni. Ebben a rovatban a viszonylag újdonságnak számító könyvek bemutatását és a közelmúltban megjelent, illetve a megjelenés alatt álló könyvek jegyzékét szeretnénk nyújtani. Kezdetben csak a magyar nyelvterületen megjelent könyvek között válogatnánk. Külföldi tudósítók hiányában és a kényszerűen korai lapzártá miatt a megjelenést illetően nem tudunk naprakész információkkal szolgálni.

MEGJELENT:

A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény. Szerkesztette Steiger Kornél (Atlantisz)
 Avineri, Shlomo: A modern cionizmus születése (Századvég)
 Beke László: Művészet/Elmélet. Művészeti tanulmányok. (Balassi)
 Brentano, Franz: Az erkölcsi ismeret eredete (Kossuth)
 Eliade, Mircea: Vallástörténet I (Századvég)
 Fábián Ernő: Az értelem keresése (Századvég)
 Frazer, James G.: Az aranyág (Századvég)
 Geertz, Clifford: Az értelmezés hatalma. Antropológiai Írások (Századvég)
 Habermas, Jürgen: Válogatott tanulmányok (Atlantisz)
 Halmai Gábor: A sajtó- és véleményszabadság története és intézményei (Atlantisz)
 Heller Ágnes: Nietzsche és Parsifal (Századvég–Gond)
 Hostovsky, Egon: Általános összeesküvés (Századvég)
 Kende Péter: Miért nincs rend Kelet-Közép-Európában? Századvég)

Kocziszký Éva: Hölderlin (Századvég–Gond)
Kolakowski, Leszek: Metafizikai horror (Századvég)
Kosáry Domokos: A Görgey- kérdés (Századvég)
Mill, John Stuart: A szabadságról (Századvég)
Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése. Válogatta, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította Szeghő Katalin. (Kriterion–Polis)
Perrow, Charles: Szervezetszociológia (Századvég)
Platón: Phaidón. A kötetet szerkesztette Steiger Kornél (Ikon)
Rausch – Misunas – Taagepera: A balti államok története (Századvég)
Rockenbauer Zoltán: Ta’ora. Tahiti mitológia (Századvég)
Schöpflin Aladár: Válogatott publicisztika (Századvég)
Sklar, Judith: Montesquieu (Atlantisz)
Sorel, Georges: Gondolatok az erőszakról (Századvég)
Tibeti buddhista filozófia (Történelem és kultúra 11.) (Balassi)

ELŐKÉSZÜLETBEN:

Alexandriai Philón: Mózes élete (Atlantisz)
Ancsel Éva: Az élet mint ismeretlen történet (Atlantisz)
A szkeptikus filozófia. Szöveggyűjtemény. Szerkeszti: Kendeffy Gábor (Atlantisz)
Bausinger: A népi kultúra (Századvég)
Benevolo, Leonardo: A város az európai történelemben (Atlantisz)
Bibó István: Életrajzi interjúi és dokumentumok (Századvég)
Chomsky, Noam: Általános nyelvészet vSzázadvég)
Constantin, Benjamin: A régiek és a modernek szabadsága. Válogatott tanulmányok (Atlantisz)
Dahi, Robert: A pluralista demokrácia dilemmái (Századvég)
Descartes: Elmélgedések az első filozófiáról (Atlantisz)

- Foucault, Michel: A szexualitás története (Atlantisz)
Görög egyházatyák I–II.kötet Szerk. : Vidrányi Katalin, Frenyó Zoltán (Atlantisz)
Grünbaum, A.: A pszichoanalízis alapjai (Századvég)
Halecki, Oscar: A nyugati civilizáció peremén (Századvég)
Hart, H. L. A.: A jog fogalma (Századvég)
Hirschmann, Albert: Szenvedélyek és érdekek (Századvég)
Horváth Barna: Jogsociológia (Századvég)
Hume, David: Összes esszéi. II. kötet (Atlantisz)
Hume David: Vallásfilozófia. (Atlantisz)
Imhoff, Ulrich: A felvilágosodás Európája (Atlantisz)
Jellinek: általános államtan (Századvég)
du Jourdain, Michel Mollat: Európa és a tenger (Atlantisz)
Khaldun, Ibn: Bevezetés a történelembe (Századvég)
Koestler, Arthur: Esszék (Századvég)
Konzervativizmus. Szerkesztik: Gyurgyák János és Kontler László. (Századvég)
Leach: Szociálantropológia (Századvég)
Löwith, Karl: Világtörténelem és üdvtörténet (Atlantisz)
Mannheim, Karl: A gondolkodás szerkezete (Atlantisz)
Mannheim, Karl: Ideológia és utópia (Atlantisz)
McNeill: A járványok világtörténete (Századvég)
Mérei Ferenc: Közösségek rejtett hálózata (Századvég)
Polányi Mihály: Személyes tudás (Atlantisz)
Popper, Karl: Önéletrajz (Századvég)
Sándor András: Heidegger (Századvég)
Scholem, Gershom: Válogatott tanulmányok (Atlantisz)
Skinner, Quentin: Machiavelli (Atlantisz)
Strauss, Leo: Az üldöztetés és az írás művészete (Atlantisz)
de Tocqueville, Alexis: A régi rend és a forradalom (Atlantisz)
Wittgenstein, Ludvig: Észrevételek (Atlantisz)

A Diotima kör

A Diotima kör kolozsvári filozófusok köre volt, amelyet 1970-ben Tamás Gáspár Miklós hozott létre és 1978-ban megszüntették.

1992-ben indult újra, többszörös célkitűzéssel. Ezek között a legfontosabb a filozófia tevőleges művelése, szabad műhely formában, amelyben döntő többségben a Babeş-Bolyai Tudományegyetem hallgatói vesznek részt. Az eddigiekben: filozófia-, szociológia-, pszichológia-, filológia-, teológia- és matematika szakos hallgatók. Körük azonban bővül: az átlagos látogatottság-szám 100 körül van. Részt vesznek továbbá a diszciplinához közel álló egyetemi oktatók, kutatók, akik időszakonként beszámolnak foglalatosságaikról, kutatásaikról. A célok között szerepel a környező országok filozófiai műhelyeinek megismertetése, a társadalomtudományi szempontból kiemelkedő kutatók bevezetése a kolozsvári összefüggésekbe. Az 1993–94-es tanítási év meghívottai voltak: a nyíregyházi Bretter György kör kutató-oktatói, Vajda Mihály vezetésével a debreceni filozófusok, valamint Borsi Kálmán Béla történész, a román–magyar viszony kutatója. A kör legfontosabb célkitűzése azonban a diákok saját szakmai személyiségének kialakítása, diskurzus-képességük elnyerése.

A Diotima kör 1994–95-ös tanévre tervezett programja:

- október 28–29: a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia Tanszékének küldöttsége, Csejte Dezső tanszékvezető professzor vezetésével.
- november 25–26: a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem oktatói, Kun László, Keszthelyi András, Bertók Rózsa és mások (egyben a pécsi Nyári Szabadegyetem együttműködési programjának vezetői).
- december 9–11: a magyar médiakritikában dolgozó filozófusok és írók: Krokóvay Zsolt, Herceg Ferenc, Kapecz Zsuzsa és Szántó F. István.
- március 23–24: a ljubljanaei Egyetem Filozófia Tanszékének küldöttsége, Renata Salecl vezetésével.
- április 18–19: Kis János filozófus

Következő kötött tematikánk: Egyén/Közösség. A témától függetlenül, bármilyen szakmai jellegű írást várunk.

Műfaji korlátokról beszélni a szöveg/t/enyészet korában mindenképpen ildomtalanságként hatna. A klasszikus szakdolgozatok mellett töprengésgyakorlatok, gondolkodás-torzók, a szakmai klisék parodisztikus dekonstruktumai is helyet kaphatnak.

Szerkesztőségi fogadóórák: – minden csütörtök este 20–22 óra között a C. F. R. pinceklubban

– ezenkívül bárhol, bármikor, ha a szerkesztők valamelyike négyszemközelben található. Érdeklődni a következő címeken lehet:

Szigeti Attila – Farkas (M. Kogalniceanu) utca 17–19/9 Tel.: 113114

Demeter Attila & Ilyés Szilárd – Hasdeu, XVI-os bentlakás 172-es szoba

Tonk Márton – Tel.: 166179

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-falusi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

