

FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA

Gerd Haeffner

Filozófiai tanfolyam 1. kötet. Második, javított kiadás. Fordította Gáspár Csaba László

* * *

BEVEZETÉS	1	3. A történelmiség	46
A. AZ ANTROPOLÓGIAI VIZSGÁLÓDÁS KIINDULÓPONTJÁNAK KÉRDÉSE	4	IV. Testiség	50
I. Az összehasonlító biológia megállapításai	4	1. A testiség előzetes fogalma a nyelv alapján	50
1. Az ember anatómiai-morfológiai sajátosságai	5	2. Az ember testi mivoltának redukciója az anatómiai testre	52
2. Az emberi egyedfejlődés sajátos vonásai	6	3. Az anatómiai test re-integrációja az ember testi mivoltába	54
3. Az emberi magatartás szerkezetének különlegessége	6	4. Az ember testi léte	57
II. A biológiai szemlélet elégtelensége	8	C. AZ EMBERI LÉT SZELLEMI ÖSSZETEVŐI	61
III. A szubjektum fogalma	10	I. A tudat mint tudás a létről	62
1. A szubjektivitás mint az egység formája	10	1. A tudat mint a létről való tudás jelensége	62
2. A szubjektivitás mint világban-való-lét	13	2. A tudat dimenziói	66
IV. Az emberlét fogalmának egységével kapcsolatos problémák	15	3. A tudat és az ember lényege	71
1. A lényeg egysége	15	II. Az akarat szabadság	75
2. A fogalmi megragadás egyetemessége	18	1. Az „akarat szabadsága” kifejezés tartalma	76
B. AZ EMBERLÉT ALAPDIMENZIÓI	19	3. A mechanikus determinizmus indokolatlansága	83
I. A nyelv	21	4. A teleológiai determinizmus indokolatlansága	86
1. A nyelv mint történés és mint rendszer	21	D. AZ EMBERI LÉT EGYSÉGE ÉS ÉRTELMESSÉGE	90
2. Mire képes a nyelv	22	I. Az emberi létezés alapvető feszültsége	92
3. A nyelv mint közvetítő és mint közvetítés	27	1. A szabadság feszültsége végesség és végtelenség között	92
II. Társadalmiság	29	2. Kísérletek a feszültség egyoldalú feloldására	93
1. A társadalmiság jelensége	29	II. Az alapvető feszültségből kibontakozó élet	95
2. Szociobiológia, szociológia, társadalomfilozófia	31	2. A halál problémája	97
3. Szélsőséges nézetek kritikája	33	III. Filozófiai antropológia és teológia	98
4. Az Én és a Másik	38		
III. A történelmiség	42		
1. A történelemírás történelmisége	42		
2. A külső-objektív idő eszméje és a szubjektum önmegvalósításának belső időbelisége	43		

* * *

BEVEZETÉS

- 1 Amióta csak létezik tudatos, a legfontosabb életszükségletek kielégítését meghaladó gondolkodás, azóta izgatja az embert a kérdés, hogy mi önnön lényege, honnan származik és mi a rendeltetése. Bizonyos, hogy e kérdés sokszor burkolt formában jelentkezett, és a válaszokat a legkülönbözőbb módon fogalmazták meg. Sőt, hosszú időn át maga a kérdés is rejtve maradt, minthogy az ember úgy érezte, olyan kielégítő ismeretek birtokában van, amelyek mintegy eleve fölöslegessé teszik a kérdezést. Ennek ellenére — hiszen mégiscsak oly bonyolult lény az ember — soha nem apadt el teljesen a kérdezés forrása.

- 2 Hogy az ember sok kérdést fakasztó, különleges lény, azt a maga módján már a nyelv is tanúsítja. A nyelv közegében ugyanis ősrégi tapasztalat csapódik le s fejeződik ki a különböző beszédfordulatok révén. Bennünket most nem annyira az „ember” szó eredete érdekel, mint inkább sajátos jelentéstartalma. E szó leíró használata mellett ismerjük alkalmazásának azt a módját is, amikor értékelést fejezünk ki általa. Ez utóbbi sajátossága abban rejlik, hogy ugyanazzal a kifejezéssel — „ember”, illetve „emberi” — a szövegösszefüggésnek megfelelően éppúgy kifejezhetjük a jelölt dolog emelkedett, mint törékeny, elesett voltát. Az előbbit példázzák a következő fordulatok: „embertelen viselkedés”, „a rabló is ember”. A második kifejezési módot, melyet többnyire mentegetőzéskor használunk, ezekkel a példákkal érzékeltethetjük: „hiszen a püspök is csak ember”, vagy (Terentius nyomán szabadon) „semmi sem idegen tőlem, ami emberi”. „Ember” — e szó egyszerre fejez ki méltóságot és nyomorúságot. Vajon véletlenül?
- 3 Az „ember” szó jelentésének e röviden érzékeltetett kettőssége gazdagon bontakozik ki a népek költészetében. Az európai kultúra köréből hadd utaljunk csupán két ókori példára, melyek még ma is töprengésre indíthatnak. Az első Szofoklész „Antigoné” című drámájából való. A kórus második éneke így kezdődik: „Sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb” (Devecseri Gábor fordítása) [1. jegyzet]. A kórus énekét egyrészt eltölti az ember iránti csodálat, aki az állatoktól eltérően, nincs hozzárendelve a kozmosz valamely meghatározott helyéhez, s ezért mindent uralma alá von; ám egyszersmind kihallhatjuk belőle a megrettent félelem hangját is: az ember még a maga teremtette polisz keretei közé sem tagódik be egészen. A másik példa a 8. zsoltárból való. A zsoltárost mélyen áthatja a mulandó ember kicsinységének tudata az ég örök körpályáin haladó csillagokkal szemben, és így kiált föl:

„Ámulva nézem az eget, kezéd művét, / a holdat és a csillagokat, amiket te alkottál.
Mi az ember, hogy megemlékezel róla, / az emberfia, hogy gondot viselsz reá?”

Zsolt 8,5.6

Az ember létét, magatartását és képességeit tehát a legfeszítőbb ellentétek jellemzik.

- 4 Az emberrel kapcsolatos csodálkozás és kutató töprengés e régi megnyilvánulásait bizonyos mértékig még ma is megértéssel fogadjuk. Korunkban azonban, ha lehet, még kifürkészhetlenebbnek érezzük az embert. Gondoljunk például a természethez fűződő korábbi viszonyának fölbomlására. Régebben az ember úgy tekintett a természetre, mint amit meg kell fékeznie, ám ugyanakkor olyan lerombolhatatlan és kimeríthetetlen valóságként élte meg, melyet csak annál korlátlanabban ki lehetett zsákmányolni, minthogy az ember biztos volt lerombolhatatlanságában, sőt bizonyos mértékig anyai megbízhatóságában. Ma már érzékeljük, hogy a természet erőforrásai végesek (és romantikus „természetessége” se korlátlan). Ezért megfontoltan és tervszerűen kell átfognunk, és átfogóan gondját viselnünk. Az emberi élet biztos keretét szolgáló természet eltűnt, helyébe a (kiaknázhatónak és a szükségletek kielégítésére alkalmasnak tekintett) gondozandó környezet lépett. E változás oka, a tudományos-ipari forradalom, megszüntetett nemrégiben még hagyományosnak számító együttélési formákat és eltörölte azokat a velük együtt járó tájékozódási pontokat, melyek segítették az eligazodást az életben. Másfelől viszont egészen új, messze ható cselekvési lehetőségeket szabadított föl, melyek erkölcsi és humánus értékeléséről egyre szerteágazóbb vita folyik. Ez a vita elkerülhetetlenül érinti a hagyományos hit és értékek világát is. Ám eltekintve ezektől az új keletű kérdésektől, emberi öntudatunk érzékeny csapást szenvedett, amikor szembesült a második világháború népiirtásának borzalmával: miként történhetett ilyesmi a 20. század fejlett civilizációjú Európájában?! Mi minden rejtőzik az emberben, hogy mindez egyáltalán lehetségessé vált? Az egymással gyakran ellentétes magyarázatok sokasága legfőljebb töredékesen támaszkodhatott valamiféle szilárd vallási-humanitárius, valamint tudományos alapra. Így hát az európai kul-

- túra embere egyre inkább olyan lénynek tapasztalta magát, aki nem tudja, mi és ki is valójában, mi végre létezik és miképpen kell élnie.
- 5 Ennek a tudatnak a következtében az ember lényegét kutató vizsgálódás egyre inkább a filozófia egyik lényegi kérdésévé vált, pedig a bölcsületnek, amióta csak létezik, soha nem volt olyan ága, mely az „embertan” címet viselte volna. Hasonló folyamat játszódott le a természettudományok területén is, ahol újabb és újabb formái és irányai keletkeztek s bontakoztak ki az emberrel kapcsolatos kérdések kutatásának. Eközben a vizsgálódás két módja — az emberlét szerteágazó természettudományos és filozófiai föltárása — kölcsönösen termékenyítőleg hatott egymásra. A közvetítő szerepet a közönséges emberi bölcsesség játszotta mint a tudás e két válfajának közös alapja. Mindazonáltal a filozófiai antropológiának nem csupán az empirikus kutatásra kell támaszkodnia, hanem függ a bölcsület többi ágától is, mégpedig alkalmasint jobban, mint amazok tőle. Hiszen például a megismerés vagy az erkölcsi kötelesség lényegét nem úgy világítjuk meg, hogy rámutatunk valamely készen rendelkezésünkre álló antropológiai tudásra. Ilyen ugyanis nem létezik. Valójában az emberrel kapcsolatos tudásunk azokból az eredményekből tevődik össze, melyek az ismeretelméletből, valamint a megismerés metafizikájából, az etika alapjaiból stb. származnak, — persze az emberi cselekvésnek valamint az emberi létben megvalósuló egységnek sajátos perspektívájában, nem pedig a kijelentések objektív érvényességének alapján. Az a szempont tehát, mely lehetővé teszi ezt az összetett vizsgálódást, nem lehet más, mint ontológiai, melyet viszont a részleges és az ontológiát megelőző, természettudományos nézőpontok eredményeinek figyelembevételével kell kidolgozni.
 - 6 Rövid könyvünk címe: „Filozófiai antropológia”. Ez a cím az ismeretnek azt a területét jelöli, mely az ember „lényegére” vonatkozik: létének jellegzetes formájára, belső szerkezetére és dinamikájára stb. A címválasztás nem azt jelzi, hogy amaz iskola követőjének tekintjük magunkat, mely programszerűen tűzte zászlajára e megjelölést, avagy ezzel illetik. Arra a filozófiai irányzatra gondolunk, melynek M. Scheler (1928), H. Plessner (1928) továbbá A. Gehlen (1940) volt a legjelentősebb képviselője, s amelynek jellegzetes tétele abban állt, hogy a filozófia egyetlen középponti föladata az ember sajátosságának vizsgálata, melyet elsősorban a biológiai kutatással hoztak kapcsolatba.
 - 7 A „filozófiai antropológia” megjelölést természetesen szigorúan meg kell különböztetni attól az „antropológiától”, amely meghatározott empirikus kutatási irányokra vonatkozik: a fizikai-orvosi antropológiától, és a „cultural anthropology”-tól (azaz etnológiától, vagyis a néprajztól). Ez utóbbiak a kutatások fölöttébb eltérő, bár egymáshoz számos ponton kapcsolódó és egymásba fonódó területét alkotják (vö. Schwidetzky 1975), a filozófiai antropológiával azonban csak egyetlen ponton érintkeznek: a nevükben.
 - 8 Könyvünkben úgy dolgozzuk ki az antropológiai kérdést, hogy a kérdés különböző síkjain haladunk végig a következőképpen: az egyik síkról a másikra való átmenetet mindenkor az indokolja, hogy a kutatásra sarkalló kérdés a síkok mindegyikén újabb és újabb kérdést fakaszt, amely már nem válaszolható meg az adott síkon, hanem egy másikra utal. A vizsgálódást a természettudományoknál kezdjük. Az innen nyert válaszok elégtelensége két dolgot tesz szükségessé. Egyfelől be kell vezetni egy ontológiai elméletet, amely keretül szolgál a további kutatás számára, másfelől pedig a tudományra irányuló gyakorlati reflexiót is be kell vonni a vizsgálódásba (A). E két mozzanat a világot konstituáló szubjektivitás (welthafte Subjektivität) eszméjében találkozik, amely vezérfonálként szolgál vizsgálódásunk egésze számára. Ennek az eszmének az első megvilágítását az emberi világban-való-lét egynemely alapidimenziójának az értelmezésével nyerjük, melyet a kiválasztott embertudományok elméleti modelljeire való tekintettel fejtünk ki (B). Még mélyebbre hatolunk az emberi szubjektivitás amaz alapvető módozatainak az elemzése során, melyeket a „tudat” illetve a „szabad akarat” kifeje-

zéseitevel jelölünk (C). Végül az emberlét legalapvetőbb egységét és megvalósítható értelmét igyekszünk majd kikutatni (D).

- 9 A régi bölcsesség szerint az ember mikrokozmosz a makrokozmoszban (külön világot alkot a világegyetemben). Ezért aligha törekedhetünk másra, mint az antropológiai kutatás alapvonalainak nagyvonalú fölvázolására. Könyvünk csupán bevezetés, és mint ilyen, nem kíván újabb kutatási eredményekkel dicsekedni, ám nem leplezi azon reményét, hogy talán akad majd néhány olvasója, aki rábukkan benne saját kérdéseire, alkalomadtán némi ösztönzést nyer a további kérdésre, s részben új ismeretekre is szert tesz. Mivel fölépítése a mostaninak a fordítottja is lehetett volna, s mert minden filozófiai szöveg a végéből meríti kezdetét, ezért ajánlatos a gondolatmenetet kétszer végigtanulmányozni. Sok dologra csupán utaltunk, mégpedig tudatosan azért, hogy ne fosszuk meg az olvasót az önálló fölfedezés örömétől. A történelmi vonatkozások és példák említéséről úgyszólván teljesen lemondtunk, mivel az igencsak szűk keretek nem engedték volna meg az említendő példák hiteles bemutatását valamint kritikáját, és különben is: legfontosabb célunk az volt, hogy az olvasó tárgyyszerűen kövesse és fontolja meg okfejtésünket.

Irodalom a téma egészéhez: Gadamer-Vogler 1972/75. — Möller 1979. — Coreth 1986. — Brugger 1986. — Müller 1974. — Weier 1986. — Splett 1981. — Rombach 1987. — Diemer 1978.

A. AZ ANTROPOLÓGIAI VIZSGÁLÓDÁS KIINDULÓPONTJÁNAK KÉRDÉSE

- 10 Az ember filozófiai lényegére irányuló kérdésünk a nem-tudásból indul ki, pontosabban a kifejezett és igazolt tudás valóságos, egzisztenciális vagy hipotetikus, „megjátszott” hiányából. Honnan nyerhetünk ilyen tudást? Elsőként nyilvánvalóan a tudományhoz kell fordulnunk, és pedig a szoros értelemben vett természettudományhoz. Ezt az eljárást nem csupán modern kultúránk jellegzetes szellemi irányultsága indokolja, de egyenesen elhibázott dolog lenne, ha figyelmen kívül hagynánk mindazt az ismeretet, amelyet sok-sok kutató fáradságos vizsgálódással, aprólékos értelmezéssel és az értelmezéseket tisztázó tudományos viták során fölhalmozott számunkra.

I. Az összehasonlító biológia megállapításai

- 11 Ha általánosságuk foka szerint rendezzük el a természettudományokat, akkor a biológia az első tudomány, amelyben az „ember” egyáltalán előfordul. A kémiában és a fizikában sehol nem bukkan föl az ember mint vizsgálati tárgy. Jóllehet teste révén az ember is térbeli tárgy, továbbá kémiai kapcsolódások és folyamatok bonyolult összessége, minélfoga e két tudomány vizsgálati körébe is esik, de mégsem sajátos, a többi fizikai testtől illetve kémiai folyamatától eltérő módon. A biológia tárgya viszont az élőlények önmagában tagolt világa. Az élővilág szisztematikusan és az evolúció szerint rendezett egészében különböző szereplőket találunk, melyek egyike az „ember” (homo sapiens sapiens) nevet viseli. (Más kérdés, hogy a biológiai kutatás eredményei milyen mértékben fogalmazhatók meg egy következő lépésben a fizika és a kémia eszközeivel, vagyis, hogy a biológiának az alapvetőbb fizikával és kémiával szembeni módszertani önállóságát az az ontológiai adottság teszi-e lehetővé és szükségessé, hogy az élő valóság nem vezethető vissza maradéktalanul az élettelenre. Ezt a problémát, amely lényegileg a természetfilozófia körébe tartozik, a későbbiek folyamán még több alkalommal fogjuk érinteni, s olyan mértékben tárgyalni, amennyire az antropológiai szempontjaink számára szükséges. Vö. 137-141, 165 sk., 210-216 sz.).

- 12 A biológia úgy tesz megállapításokat az emberről, hogy az emberi faj egyedeit összehasonlítja más hasonló és származástani rokon fajok egyedeivel. Az összehasonlítás iránya mindig előzetesen meghatározott. Ha valaki a mélyreható különbségek föltevéséből indul ki, bizonyosan elcsodálkozik a szembeötlő hasonlóságok és azonosságok láttán. Ez egészen odáig vezethet, hogy az illetőnek az a benyomása támad, mintha alig létezne bármi különbség az ember és más fajok között. (Sokszor keltenek ilyen hatást — nem egyszer szándékosan — a tudományos eredményeket vulgarizáló beszámolók.) Ha ellenben a közös vonások meglétéből indulunk ki, akkor jól kivehetővé válnak a különbségek, de mégsem indítanak túlzásokra (vö. ehhez Portmann, 1974, 100-104).

Az embert legelőször is oly módon határozhatjuk meg, hogy megadjuk az élővilág rendszerében elfoglalt helyét. Az élőlények rendszerére tekintve láthatjuk, hogy az ember emlős (és nem kételtű), főemlős (és nem rágcsáló), antropoida, s nem a főemlősök más csoportjához tartozik. Továbbá olyan élőlény, amely az antropoidák, vagyis az emberszabásúak között közelebbi rokonságban áll a páviánnal, mint a csimpánzzal, a gorillával vagy az orángutánal. Az embernek ez az elhelyezése az élők rendszerében — ami már maga sem a közvetlen szemléleti megfigyelés eredménye — lehetővé teszi további sajátosságok fölfedezését összehasonlítás útján, valamint azok értelmezését az analógia segítségével. Ennek során megmutatkozik, hogy a sajátosságok mértéke, amely az embert elkülöníti biológiai rokonaitól jóval meghaladja az efféle különbségek átlagos mértékét, mely rokon fajok (és elsősorban az emberszabású majmok) között fönnáll.

Irodalom: Portmann 1956 és 1972. — Buytendijk 1958. — Gadamer-Vogler (I és II) 1972.

Az alábbiakban összefoglalóan három nézőpont szerint mutatjuk be az ember azon legfontosabb tulajdonságait, amelyek a biológia eszközeivel megállapíthatóak: anatómiai-morfológiai, ontogenetikus valamint etológiai nézőpont szerint.

1. Az ember anatómiai-morfológiai sajátosságai

- 13 Az emberszabású majmokéval összevetve az ember csontváza döntően más: a gerinc S formájú és a fej alsó részénél kezdődik; a medence kevésbé fölegyenesített; a csípő- és a térdizület csaknem teljesen feszes (álló testhelyzetben); a talp boltozott stb. Mindez megfelel a kiegyenesedett tartásnak, mely az ember normális helyzete (az emlősök közül egyedül az ember testtartása egyenes). A kiegyenesedett tartás következtében az elülső végtagok fölszabadulnak a helyváltoztatás föladata alól, és a láb alkalmassá válik a huzamos állásra, míg például a csimpánznak voltaképpen négy keze van, és „lábának” külső szegélyén fut. Mivel az emberszabású majmok túlnyomórészt fákon élnek, ennek megfelelően a kezük (az emberéhez viszonyítva) amolyan meghosszabbított „kampókéz”, feltűnően rövid, nehezen mozgatható hüvelykujjal. Az ember keze sokkal kevésbé specializálódott, és mivel fölszabadult a helyváltoztató mozgás végzésének föladata alól, ezért nem csupán a tárgyak erőteljes megragadására, hanem finom és érzékeny precíziós megmunkálására is képes.
- 14 A kéznek — a „szerszámok szerszámá”-nak (Arisztotelész: A lélekről III,8) — az a tulajdonsága, hogy szabadon használható, szorosán összefügg a koponya alakjával. Jellegzetes az előreugró, sztereoszkópikusan látó szem. Ennek megfelelően az arc kevésbé ugrik ki pofaszerűen — ebben az ember hasonlít az emberszabású majmokhoz. Mindez azt jelenti, hogy a látó- és a tapintó érzék lényegesebb szerepet játszik, mint a szagló (vö. Plessner, *Anthropologie der Sinne*. 1970). A védekezésre szolgáló szemfogak visszafejlődtek, csakúgy, mint a rendkívül erős rágóizmok. Ennek ellensúlyozására viszont kifejlődött a kéz azon képessége, hogy tárgyakat szállítson, szerszámokat és fegyvereket készítsen. Ennek következtében úgy változhattak meg a hangképző szervek, hogy lehetővé vált a differenciált hangképzés, amely az emberi nyelv egyik alkotóeleme. A homlok, amely immár nem a rendkívül erős rágóizmok nyúlva-

nyaként szolgál, mintegy „szabaddá válik”; az agykoponya megnagyobbodhat és nagyobb térfogatú agy számára kínál helyet.

- 15 Az agy, mint a központi idegrendszer legfontosabb része, döntő szerepet játszik a bonyolultabb élőlény szervezetében — olyan szerepet, amely az evolúció során egyre meghatározóbbá válik. Jóllehet az ember agya nem áll több részből, mint az emberszabású majmoké, ám térfogata jóval meghaladja amazokét: az ember agytérfogata kb. 1300 cm³, szemben a gorilla agyának kb. 500 cm³-es méretével. Még érzékletesebb a különbség, ha az agy és a test egészének súlyarányát tekintjük. A megnövekedett méret mellett igen nagy szerepet játszik még az agy különböző részeinek differenciálódása: az emberi szervezet egésze számára viszonylagosan mérsékelt jelentőségű a törzsfajlódási szempontból legrégebbi agytörzs, amely az ösztönös és az indulati reakciók központja, míg ellenben a viszonylag fiatal nagyagy (agykéreg, cortex), amely a fejlettebb idegrendszeri funkciókat teszi lehetővé, rendkívüli mértékben fejlett. Különösen szembeötlő az idegkapcsolódások számának megsokszorozódása. Nos, ennyit címszavakban; további információk végezt hadd utaljunk inkább a szakirodalomra.

Irodalom: Leroi-Gourhan 1980, 2-4. fejr. — Wetzler 1972. — Goertler 1972. — Eccles-Zeier 1980. — Heberer 1973.

2. Az emberi egyedfejlődés sajátos vonásai

- 16 Az életfolyamat talán legfontosabb történése a születés, az átmenet az anyaméhben töltött védett, mindennel ellátott magzati létből az önálló létezés állapotába. A legfejlettebb emlősök kihordási idővel rendelkeznek, melynek tartama az eltérő fejlődési szinteknek megfelelően rövidebb vagy hosszabb. E „törvény” értelmében az embernek 21-22 hónapot kellene töltenie az anyaméhben, noha, mint ismeretes, csupán 9 hónap a kihordási idő. Ugyanebbe az irányba mutat egy másik megfigyelés. Majd’ minden állatnál egybeesik a kihordási idő vége és az önálló élethez szükséges képességek kifejlődése; a további érés tempója azután látványosan csökken. Ezzel szemben a csecsemő mozgást szabályozó idegrendszeri részének fejlődése változatlan gyorsasággal folytatódik még körülbelül egy évig. Portmann ezért a „magzat első méhen kívüli évének” mondja az ember életének első évét. Ennek a rendkívüli jelenségnek a jelentősége abban áll, hogy ezen a módon a csecsemő kulturális-társadalmi alakítása egészen a kifejletlen magzati létig s ennek megfelelően igen mélyre nyúlik. „Az első év 9. és a 11. hónapja között egy időben alakul ki az emberi lét három oly fontos vonása, mint az eszközhasználat, a tulajdonképpeni nyelv, valamint a kiegyenesedett testtartás” (Portmann 1942, 21). „E folyamatok mindegyikénél a legszorosabb együttműködés figyelhető meg jelentős biológiai képességek és a környezet utánzására sarkalló készletés között. Ehhez hasonló egyetlen más fejlettebb emlősállatnál sem lehetséges — ezek ugyanis a mozgást szabályozó idegrendszeri részek kialakulásának mindezen döntő és plasztikus szakaszát az anyaméhben élék át, ahol, távol a külvilággal való bármiféle érintkezéstől, egy szilárd ösztönrendszer épül föl” (uo. 20).

Irodalom: Portmann 1942 és 1956, 49-58. 68-80.

3. Az emberi magatartás szerkezetének különlegessége

- 17 Az állatok a konkrét élethelyzetekben egészen, vagy legalábbis messzemenően a fajukra jellemző, a tapasztalattól függetlenül eleve meghatározott módon viselkednek, és pedig az egyed, valamint csoportjának és genetikai képességének legjava érdekében. „Az esetek túlnyomó többségében az organizmus valamely meghatározott, biológiailag jelentős (külső) ingerhelyzetben azonnal a fajra jellemző, egyértelműen a faj fönntartását szolgáló módon reagál” (Lorenz 1943, 249). Az érzéki adatok meghatározott összetételű csoportjának hozzárendelődése előre megszabott viselkedésmódokhoz lehetővé teszi, hogy az állat bármely helyzetben a

legnagyobb eséllyel a „helyes” cselekvéssel reagáljon. A környezet változásait, a megjelenő élőlényeket sémák, reakciókat kiváltó kódok képviselik az állat számára, melyek ténylegesen kioldják a megfelelő reakciót, mielőtt föllép a (hormonálisan vezérelt) belső készlet. Az egyes részreakciók egy illeszkedő elemekből fölépülő, zárt cselekvési sort alkotnak, mely mindig valamely közvetlen célra (táplálkozásra, párzásra, a falkában uralkodó rangsor tisztázására stb.) irányul. E részreakciók mindegyikét egy-egy új inger váltja ki. Bizonyos hierarchia érvényesül tehát: az ön- és fajfenntartás átfogó céljától kezdve az alapvető szükségletek (táplálkozás, szaporodás stb.) kielégítéséig, ezen belül különféle részleges célok elérésére (a szaporodás esetében például a vetélytárs kikapcsolására), majd ezen belül az egyes cselekvésekre lebontva (a szaporodással kapcsolatban például a párzásért folytatott küzdelemben: üldözés, fenyegetés, harapás, támadás stb.). A döntő: az állatnak nem kell először megtanulnia, hogy miként viselkedjék a különböző helyzetekben, hanem már „eleve tudja”, azaz úgy cselekszik, mintha már mindig is tudná. Ezzel nem zárjuk ki azt, hogy az állat viselkedését olyan tényezők is befolyásolhatják, melyek nem veleszületettek — ez kiváltképpen a fejlettebb gerincesekre érvényes, melyeknek körében két jelenséggel találkozunk: a „bevésődéssel” és a tanulással. „Bevésődésről” akkor beszélünk, „amikor érzéki benyomások egy bizonyos, még képlékeny (élet)szakaszban azzal a hatással járnak, hogy a továbbiakban immár kiváltó ingerként szolgálnak valamely meghatározott ösztönreakció számára” (Hassenstein 1972, 61). Ezzel magyarázzuk például az anya-gyermek kapcsolat, valamint a nemi tájékozódás rögzülését (a lehetséges partner „típusát”, a hetero- vagy homoszexualitást). Új magatartásformákat sajátíthat el az állat, ha azok — az újra és újra megismételt öröm- vagy fájdalomérzet útján — az öröklött ösztönöknek megfelelően mintegy „fölfakadnak”. Minél fejlettebb valamely állatfaj, annál inkább képes arra, hogy „próbálkozások és kudarcok” által tapasztalatokat gyűjtsön, valamint hogy tanulás révén megváltoztassa viselkedését (ami persze nem több, mint más egyedek viselkedésének egyszerű átvétele). Az „ösztönállomány” ugyan mit sem enged „merevségéből”, de kiegészül a bevésődésekkel és az eltanult viselkedésformákkal.

- 18 Az embernél a magatartását meghatározó mozzanatok súlypontja döntő mértékben áthelyeződik a hagyományra valamint az egyén saját belátására, miáltal a viselkedést szabályozó elemek teljes rendszere megváltozik.

Az inger és reakció automatikus összekapcsolódását képes meggátolni az értelmi megfontolás, mely adott esetben az inger kioldó funkciójával ellentétesen hat.

A különböző cselekvési készségek („ösztönök”), a hozzájuk rendelt tárgyakkal egyetemben, nem különíthetők el világosan egymástól, hanem az egyik nagy mértékben átalakítható a másikká. Bár bizonyos fokig meg lehet különböztetni egymástól a táplálkozási, a nemi, valamint a hatalmi ösztön működési területét, „ám céljuk, megnyilvánulásuk és működésük intenzitásának tekintetében nem számíthatóak ki előre” (Gehlen 1961, 114). Így például az étvágytalanságnak illetve a tartós és fokozott éhségérzetnek szexuális okai lehetnek, miként hatalmi és érvényesülési törekvések kifejeződésének tekinthetőek az eltérő szexuális viselkedésformák. — Ezzel összefügg, hogy az ember szexuális aktivitása kevésbé ritmikus, mint biológiai rokonaié. Az állatoknál a párzási időre korlátozódik a szexuális készlet, míg az embernél úgyszólván bármikor aktivizálható. A folyamatos nemi potencia viszont „egyfelől azt eredményezi, hogy minden emberi motivációs rendszert tartósan és állandóan befolyásol a szexualitás, másfelől pedig azt, hogy a szexuális aktivitást jelentősen átformálják az emberi magatartás szüntelenül ható egyéb motívumai” (Portmann 1956, 63. k.).

- 19 A legfontosabb és döntő különbség tehát valójában radikális újdonság az ösztönök terén éppúgy, mint a nekik megfelelő tárgyak körében: az ember azzal a képességgel rendelkezik, hogy környezetének tárgyait ne pusztán inger-együttesként érzékelje, hanem a maguk tárgyi mivoltában értelmezze és fogadja el, — eladdig, hogy etikát és kritikus ontológiát épít föl. E

viselkedést lehetővé tévő képesség és fönntartására irányuló késztetés olyan célra irányul, mely meghaladja az ön- és fajfönntartás föladatát. Ezért képes az ember más célok érdekében lemondani a szexuális életről, képes véget vetni életének, vagy azt valamely fontos ügyért tudatosan kockára tenni.

Irodalom: Lorenz 1943 és 1978. — Eibl-Eibesfeldt 1984. — Hassenstein 1972.

II. A biológiai szemlélet elégtelensége

E három kiragadott, a biológia megállapításaira támaszkodó értelmezés futólagos áttekintése is világosan mutatja, hogy az emberszabású majmok és az ember közötti biológiai különbség alapvetően meghaladja az eltérések szokásos mértékét, mely az ugyanazon fajhoz tartozó állatok között fönnáll. Sőt, a különbség oly tetemes, hogy a ló és a gorilla — életmódjuk egészét tekintve — több közös vonással rendelkeznek, mint a gorilla és az ember. A különbség az ember és állat különbözőségének mutatkozik. Miként gondolható el azonban, hogy az egyik állatfaj — a biológiai értelemben vett ember — ilyen szembeötlő módon különbözzék a többi állatfajtól?

- 20 E paradoxont megkísérelheti valaki oly módon föloldani, hogy az ember sajátosságát csak annak mikéntjében látja, ahogyan kielégíti a minden állatfajra jellemző alapvető szükségleteket, közöttük az ön- és fajfönntartás igényét. Ez az elgondolás — így például A. Gehlené — amolyan „hiánylénynek” látja az embert, aki szörzetének elégtelenségét ruházattal, támadásra és védekezésre alkalmatlan fogazatát és körmét husáanggal és atombombával, ösztöneinek szabályozatlanságát pedig rögzített társadalmi intézményekkel igyekszik többé-kevésbé pótolni. Ezeket a hiányosságokat persze az állati lét ideális adottságai, s nem valami sajátosan emberi norma alapján állapítja meg Gehlen. Akkor látja valaki hiánylénynek az embert, ha azt a biztonságot tekinti mértékadónak, amellyel az állatok tartják fönn önmagukat és fajukat. Csak-hogy éppen az a kérdés, vajon ez a mérce egyszersmind az ember esetében is alkalmazható-e, s illeszkedik-e lényegéhez? Az ember és az emberszabású majmok közötti szembeötlő hasonlóságok kimutatása még semmiképpen sem döntő válasz e kérdésre, hiszen valamely lényegfogalom alapját nem az absztrakcióval kiemelhető azonos vonások alkotják, hanem azok szerves kapcsolódása egyetlen alakzattá. Hogy az ember és emberszabású majmok a törzsfajlás azonos ágán helyezkednek el, ez csak akkor szavatolná életformájuk lényegi azonosságát, ha már eldöntött tény lenne, hogy az evolúció folyamán nem jöhet létre valóban új. Így hát egyet kell értenünk W. Schulz (1972, 443) megállapításával: „Az önfönntartás késztetése alapján véve elvont princípium Gehlen számára, aki ennek alapján és erre való tekintettel értelmezi az embert. Élesebben fogalmazva: Gehlen kiindulási pontja nem más, mint egyfajta biológiai metafizika.”
- 21 Az iménti paradoxon másik megoldása az, hogy az ember egy az állatok közül, ám egyszersmind lényegileg különbözik tőlük. Ez a dualizmus álláspontja, mely két elemből „összetettnek” látja az embert: az ösztönök által meghatározott testből, mely azonos az állat biológiai fölépítésével, és szellemből, mely az ember sajátos megkülönböztető jegye. — Ilyesféle dualizmust képvisel például egy késői írásában M. Scheler („Die Stellung des Menschen im Kosmos”^{*}). Scheler itt azt tekinti az ember legsajátosabb tulajdonságának, hogy képes ellenállni ösztönei késztetésének. Az ösztön és szellem egysége, mely szükségképpen megelőzi szembenállásukat, Scheler szerint a (tragikusan kettészakadt) istenségben, az abszolút létben is megvan. — A dualizmus számára azonban komoly nehézséget jelent az ember egységének

^{*} SCHELER, MAX: *Az ember helye a kozmoszban*. Tanulmányok (Ford. Csátár Péter) [»Horror metaphysicæ«] Osiris Kiadó, Bp., 1995.

- megragadása. Ezen kívül pedig a dualizmus gyakran elsiklik afölött, hogy az emberi test egészen más, mint az állatoké: éppúgy sajátos alakjában, melyben az emberi lélek megfelelőképpen kifejeződhet, mint abban, hogy az ember rendelkezik saját testével, mely alakítható, és formálható. Az ember nem fele részben állat és fele részben angyal, hanem egyetlen egész: teljes ember.
- 22 Hogy e teljességet megpillanthassuk, némiképpen viszonylagossá kell tennünk a biológiai szemléletet, amely kétségkívül nagy mértékben gazdagította az emberre vonatkozó ismereteinket, de mégsem az egyetlen s még kevésbé a legalapvetőbb módja annak, hogy képet és fogalmat alkossunk magunknak — önmagunkról. Ami magát a vizsgálandó jelenséget illeti, számos olyan tudományt kell legalábbis részben figyelembe venni, mely magával az emberrel vagy a vele kapcsolatos jelenségekkel foglalkozik: a néprajzot, a lélektant, az orvostudományt, a szociológiát, a vallás-, a zenetudományt stb., azokat a tudományokat, amelyek az emberi cselekvés, alkotás, közösségi kapcsolatok formáit és okait, de egyben a jellegzetes emberi alkotások (s ennek fényében magának az alkotónak) belső szerkezetét is tanulmányozzák. Mindezekre a tudományokra annak tudatában figyelünk, hogy olyasvalamire épülnek, ami értelmezésük számára is nélkülözhetetlen, ez pedig nem más, mint a mindennapos tapasztalás. Ha az imént vázolt dilemma szorításából ki akarunk szabadulni, akkor szert kell tennünk egy olyan értelmezési síkra, melyen lehetséges e jelenség fogalmi megragadása. E dilemma abból fakad, hogy az embert és az emberszabású majmot egyaránt az élőlény olyan általános, biológiai fogalma alá rendelik, melyet éppen az állati lét adottságainak vizsgálatával nyertek. Ennek pedig szükségképpen az a következménye, hogy az ember jellemzőinek meghatározása számára nem marad más lehetőség, mint vagy a biológiai redukcionizmus, vagy a dualizmus.
- 23 Eltekintve attól, hogy e megoldási kísérletek elégtelenek, eleve le kell szögeznünk: semmiképpen sem lehetséges kialakítani az állat olyan fogalmát, melynek meghatározásában rejtetten ne lenne már jelen az embertől való elhatárolás. Az állatok viselkedésének és biológiai fölépítésének sajátosságait még akkor is antropológiai kifejezések segítségével ragadjuk meg, amikor azon vagyunk, hogy kritikus módon határt szabjunk ennek az antropomorfizmusnak. Ugyanakkor pedig az ember viselkedését az ily módon értelmezett állati magatartás felől közelítjük meg. Ekképpen mélyül belátásunk — egy tárgyilag illetve elméletileg még kiértékeletlen tapasztalás talaján — az állati és az emberi viselkedés sajátosságaiba, s ennek alapján értelmezzük azokat kölcsönösen egymásra vonatkoztatva (vö. Buytendijk 1958, 8.120-124). Ezzel nem a magatartáskutatást vagy az összehasonlító anatómiát stb. bíráljuk, hanem csupán azt a bölcséleti igénnyel föllépő törekvést (eleve magát az elgondolást, s nem megvalósítását), hogy a biológiát tegyék meg a filozófiai antropológia alapjává.
- 24 Az az elméleti sík, amelyen tárgyi természetének megfelelően vizsgálhatjuk az ember lényegét, az ontológia síkja, mivel csakis az ontológiai vizsgálódás felel meg annak a három követelménynek, mely az ember lényegére vonatkozó kérdés természetéből fakad:
- a) Az állati lét különböző változatait valamint az emberlét sajátos értelmességi struktúráját egyaránt magában foglaló általános fogalom általánossága szükségképpen csak a végső ontológiai fogalmak segítségével alakítható ki. A mi nyelvünkben nem találunk neki megfelelő szót, ellentétben a göröggel, amelyben a „zoon” kifejezés magában foglalja az állati, az emberi, sőt még az isteni életet is. A mi „élőlény” szavunk részint többet, részint kevesebbet tartalmaz. Többet, amennyiben jelentése kiterjed a növényvilágra is, ám kevesebbet, mert a szellem életére legfőljebb metaforikus értelemben vonatkoztatható. Ezért a szóban forgó fogalom számára a „szubjektum” kifejezést választjuk (s nyomban be is vezetjük), melyet más szerzők is ebben az értelemben használnak.
 - b) Valaminek a lényegére irányuló kérdés a vizsgált dolog létének lehatárolására, alapvető formájára vonatkozik. Amikor ezt a kérdést tesszük föl, arra vagyunk kíváncsiak, miképpen

kell a vizsgált dolgot értelmezni a lét végső és átfogó eszméjének horizontjában, vagyis a tárgy különböző megjelenésformáinak pusztá felsorolásán, valamint a merőben funkcionális megragadáson túl. A lényegre irányuló kérdés, formája szerint, ontológiai vizsgálódás (vö. M. Müller 1974, 11-20). Ezzel nem azt állítjuk, hogy csupán valamely kész ontológia birtokában folytathatunk antropológiai kutatást. Valójában mindkettő hat egymásra, s e kölcsönhatás nyomán bontakozik ki mind az ontológia, mind pedig az antropológia (vö. Haeffner 1980).

c) Nem csupán az szükséges, hogy az ember lényegének általunk keresett fogalma segítségével mindent értelmezni tudjunk, amit az „ember”-nek nevezett jelenség (a hétköznapi vagy a már tudományosan földolgozott tapasztalás során) fölmutat, hanem emellett tekintettel kell lennünk arra a „tényre” is, hogy a lényeget megragadó fogalmat kutatás, értelmezés valamint értelmi megragadás során nyerjük. Ilyenformán, miként a tárgyalás folyamán majd kiviláglik, a hétköznapi, dologi magától értődés szűkösségéből kilépve, életszerű mivoltában ragadjuk meg tárgyunkat ontológiai kategóriák segítségével.

III. A szubjektum fogalma

Első föladatunk az, hogy — a „létező” és az „egy” ontológiai fogalmából kiindulva — bevezessük a szubjektivitásnak mint meghatározott egység megvalósításának a fogalmát (1), majd tisztázzuk, hogy e fogalom milyen viszonyban áll a világ eszméjével (2).

1. A szubjektivitás mint az egység formája

- 25 A létnek (a valódi valóságnak) és az egységnek az eszméje egymással fölcserélhető: a lét egyszersmind egységet is jelent és megfordítva. Minél kevésbé tapasztalunk valamit reálisnak, annál kevésbé rendelkezik igazi egységgel. Amikor „egységről” beszélünk, elsőként a számokra és a velük végzett műveletekre gondolunk: $1 + 1 + 1 + \dots$ A számlálás előfeltétele, hogy az elemek rendelkezzenek valami közös tulajdonsággal, aminek alapján egymáshoz rendelhetőek, továbbá, hogy minden egyes elem önmagában zárt és a többitől elkülöníthető legyen, hiszen csak ebben az esetben tekinthető valóban „egy”-nek, függetlenül attól, hogy a többiekkel együtt számláljuk-e vagy sem. Ez az egység az esetleges változás szempontjából a változó dolog alanyiságát (önazonosságát, identitását), a részekre való felosztás szempontjából pedig egész voltát jelenti. Ha különböző létezőket — egy kődarabot, egy használati tárgyat, egy kutyát, egy embert — vizsgálunk meg az egység eszméjének szempontjából, akkor azt látjuk, hogy a különböző létezők különböző mértékben valósítják meg az egységet annak megfelelően, hogy magasabb vagy alacsonyabb helyet foglalnak el a létezők rendjében. Már a szubjektivitás mint az egység megvalósítása fogalmának ezen (csupán példászerű) alkalmazása is érzékelteti az egység jelentésének körvonalait, valamint jelentőségének horderejét (a pontos jelentést és jelentőséget majd a további vizsgálódások eredményeként kell felmutatnunk). Először az egységet (a létező belső zártságát s más létezőktől való elkülönültségét) vesszük szemügyre, amiként az a megfigyelő számára megmutatkozik, majd áttérünk annak vizsgálatára, hogy maga a kérdéses létező miként valósítja meg önmaga azonosságát és a más létezőktől való különbözőségét.

a) Az objektív önazonosság és egészvált fokozatai

- 26 Kezembem tartok „egy” követ. Miből fakad e kő egysége? A követ alkotó anyag egysége nem játszik különösebb szerepet. Fontosabb a forma zártsága (az, hogy a felület bármely pontjáról úgy átmehetünk egy másikra, hogy a pontok sorozata által alkotott egész visszafut önmagába), valamint hogy e forma bizonyos ideig, még ha csupán néhány pillanatig is, fönnáll. Egy szabályos geometriai forma megkönnyíti például annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy

a kő széttörése után ennek a kőnek két darabja, vagy éppenséggel két darab kő van a kezemb. Így osztunk föl például egy hegyvonulatot „egyedi” hegyekre. A dolog illetően előzetes megítélése hol kisebb, hol nagyobb szerepet játszik, mindenesetre nem hagyható figyelmen kívül valamiféle merő objektivitás érdekében. Ezen előzetes megítélés kialakítása során igen nagy jelentősége van annak, hogy valamely dolog értelmezése a használati tárgyak modelljéhez igazodik. Egy-egy használati tárgy ugyanis (például egy kés vagy egy labda) világos egységgel rendelkezik, mely annak a célnak a körülhatárolásából következik, amelyre szánták. E célfogalom alapján ismerjük föl, hogy a részek egészébe illeszkednek, s ennek alapján ítéljük meg, hogy miféle változások fenyegetik a szóban forgó tárgy önazonosságát, és melyek okoznak csupán külsőleges elváltozásokat, s végül a célfogalom fényében tekintjük a tárgyi egész bizonyos állapotait fogyatékosnak vagy elégtelennek. A cél(fogalom) szolgál tehát egy tárgy egységének elvéként. Hasonló a helyzet az élőlények értelmezésénél. Csak éppen az élőlény, a használati tárgytól eltérően, önmagában (kettős létezésében: mint egyed és mint valamely fajhoz tartozó lény) birtokolja célját (értelmét), — mindazonáltal nem függetlenül a természet átfogó rendszerében elfoglalt helyétől és funkciójától. Ha azonban, másfelől, létezésének értelme teljes mértékben a funkciójában merülne ki, akkor értelmét veszítené az az egész is, amelynek részét alkotja, hiszen az egész ismét csak az egyedi élőlények által létezik reálisan. Így hát az élőlény önmagában hordozza önazonosságának elvét, amennyiben azonos marad önmagával s önmagát gyarapítja az átalakulások, az anyagcsere, a kibontakozás valamint egyéb változások révén. Önmagában és önmaga által birtokolja egészvoltának elvét, — mégpedig nemcsak olyképpen, hogy minden ítélet, amely az alkotórészek, testrészek stb. „hiányával” kapcsolatos, magának a létezőnek a természetileg meghatározott szerkezeti fölépítéséből meríti mértékét, hanem úgy is, hogy ez a mérték maga is dinamikus eredetként szolgál az egész alkotó részek (szervek, funkciók) kibontakoztatásához ill. újbóli kifejlődéséhez vagy kölcsönös kiegészítéséhez.

b) A szubjektum-természetű egység megvalósulásának fokozatai

- 27 Iménti gondolatmenetünkkel már át is tértünk az ismerettárgy egységéről magának a létezőnek az egységére. Az ismerettárgy többé-kevésbé egyértelmű egysége felől nézve ugyanazon a fokon áll egy kavics, egy telefonkészülék, egy pók és egy ember, — magának a létezőnek a belső, saját egysége szempontjából azonban már nagyon is különböznek egymástól. Azon eredendő és dinamikus karakter folytán, mely az élőlény egységének elvét jellemzi, az élőlény egysége nagyobb, mint bármely használati tárgyé. Ugyanezen oknál fogva egy kutya egysége nagyobb, mint a virágcsokoré, s az emberé meghaladja a gorilláét. Ez a dinamika ugyanis nem csak a részek és az azokat előzetesen meghatározó egész, továbbá nem csupán az élőlény és eltérő állapotai között eredményez különbséget, hanem maga az élőlény és más élőlények között is.
- 28 Már egy kődarab egységéhez is hozzátartozik, hogy nem azonos egyszersmind egy másik kődarabbal. Konkrét mivoltának lényeges tulajdonsága, hogy nem egy másik. E két mozzanat azonban — ti. az ön-lét és a nem-más-lét — csupán a megfigyelő, s nem maga a kődarab számára rajzolódik ki. A kődarab számára nem létezik sem önmaga, sem bármi más, mivel nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy valamit „önmaga számára” érzékeljen, vagyis a létszerű (lét-természetű) reflexivitással, amely annál nagyobb mértékben jellemzi az élőlényeket, minél magasabb fokú szerveződést mutatnak föl. Ez a magyarázata annak, hogy egy kődarab esetében nem alkalmazhatjuk sem az aktivitás, sem a passzivitás fogalmát. Noha nyelvi tekintve ekkor is léteznek passzív és aktív viszonyok, amikor például azt mondjuk: „A követ apróra tör a gép”, vagy amikor így fogalmazunk: „A kő betöri az ablakot”. Minthogy azonban ez utóbbi („tör”) a legkevésbé sem valamiféle („visszajelzett”) spontaneitásból fakad, ezért ugyanazon a síkon helyezkedik el, mint az előbbi („töretik”), és pedig az aktivitás és a passzivi-

tás (mindkettő szempontjából lényegmeghatározó) különbözőségének megjelenését megelőző síkon. Egészen más a helyzet az élőlényeknél, kivált az állatoknál! Az állat eljut egy bizonyos alapvető jelenvalóságig, amelyben önmaga számára létezhetnek a dolgok: saját maga éppúgy, mint más valóságok, ill. adottságok (akár az észlelésben, akár állapotbeli érzetként, mint például kielégítettség, fájdalom, nyugtalanság stb.). Ez a jelenvalóság mintegy bele van kódolva az egyed valamint rajta keresztül a faj létének kibontakozására és fönntartására szolgáló ösztön dinamikájába, amely az állatot lényegileg ráutalja a lehetséges zsákmányra, nemi partnerre, utódokra, fajtársakra, továbbá hozzárendeli a lehetséges ellenségekhez, szállás- ill. búvóhelyekhez stb. Ez a másra való utalás nem csak az állat viselkedésének eleve megszabott szerkezetébe van belekódolva, hanem szervezetének egészébe is (érzékelő-, mozgás-, emésztő-, nemi szerveibe stb.), hiszen e két oldal evolutív és ontogenetikus módon egymással összhangban bontakozik ki. Így tehát a Másik, formáinak sokrétű valóságával hozzátartozik magához az állathoz, mégpedig olyképpen, hogy nem csupán fogalmilag vonatkoznak egymásra, hanem reálisan és kölcsönösen lényegalkotó módon. Ez az alapja annak, hogy az állat esetében világosan különválnak egymástól az aktivitás és a passzivitás; egy állat másként válaszol a pszichológiai azonos ingerre akkor, ha azt aktívan várja, s másként, ha váratlanul, hirtelen éri. (Vö. Buytendijk 1958, 43, ahol a szerző tanulságos példákkal szemlélteti, hogy a tintahal másként viselkedik, ha egy bot az útjába kerül, s másként, ha megütik vele: az első esetben letapogatja, a másik esetben viszont visszahúzódik előre.)

- 29 Nos, lássuk máris, miként valósulnak meg e meglehetősen rövid vázlat keretében mondottak az ember esetében. Az embernél az egység minden tekintetben intenzívebbé válik (ez azonban semmiképpen nem tévesztendő össze a harmóniával, hanem csupán a lehetőségi föltétele annak, hogy adott esetben szétszakítottságról beszélhetünk, valamint hogy egyáltalán elgondolható a harmónia).

Igen magas fokot ér el az egyedi önazonosság. Az emberi egyed bármely animális lénynél inkább kiemelkedik a faj és a természet egészének jelentés- valamint funkciókeretéből. A biológiai nem által hordozott jelentés háttérbe szorul azzal a jelentéssel szemben, mely az egyedileg és társadalmilag elérendő „valódi emberi” életformában fejeződik ki. Az ember oly sok szerepben, viszonyrendszerben és funkcióban jelenhet meg — miközben ugyanő marad (illetve önmagával azonossá válik!) —, hogy e sokrétűség alapjául szükségképpen egy autonóm, önmagában érvényes azonosságelv szolgál, mely egyáltalán lehetővé teszi. Következésképpen az ember számára roppant föladata válik az integráció, a mindegyre megújuló küzdelem azért, hogy egzisztenciája értelmes egészt alkosson. Ennek horizontja ugyanis jóval meghaladja a biológiai élet fönntartását és továbbadását. Az embert az értelmes élet eszméje vezérli. Ennek horizontjában kell mindenkinek egyetlen és egységes világot fölépítenie lankadatlanul mindabból, amivel léte során találkozik. Az ember azonban olyképpen találkozik bármely dologgal (s elsősorban a másik emberrel), hogy érvényesülni engedni annak saját világát, úgy hogy a másik ember tulajdon létében és önértékével van „jelen” a találkozásban. Az emberi létmód alkotó eleme egyfelől a megismerés, amely az igazság horizontjában arra vonatkozik, ami van, másfelől a szabad döntés, amely a jó eszméjének horizontjában arra irányul, aminek lennie kell, — miként azt majd az ember szellemiségéről szóló fejezetben részletesebben is kifejtjük. Ezeknek a horizontoknak az erőterében kibontakozó életet ismét csak egy alapvető egység megvalósítása jellemzi, mégpedig elvileg és minden mozzanatában. Erre vonatkozik Arisztotelész megállapítása: „a lélek bizonyos értelemben azonos minden létező dologgal” (A lélek, 432 b 21. Steiger Kornél fordítása). E „minden létező dologgal” alkotott alapvető egységből fejlődik ki a tudat, mely lehetővé teszi, hogy az egyén egyedi, minden mástól és minden más egyéntől különböző mivoltában létezzék. Hiszen — mint a következőkben kifejtjük — az aktuálisan megismert és az aktuális megismerés „azonos” egymással, és pedig úgy, hogy éppen erre az azonosságra támaszkodik a megismerő és a megismert különböző voltának tudata.

Ugyanez érvényes a szeretetre és az akaratra. A megismerés és a szeretet azonban úgy valósítják meg az egyén önazonosságát, hogy súlypontjuk ellentétesen helyezkedik el: a megismerés esetében a megismerőben (aki az ismerettárgyat „birtokolja”), a szeretet esetében viszont a szeretet „tárgyában” (vagyis annak létében, akit/ amit a szeretet igenel). A tudás „másnál-való-lét” az „önmagánál-való-lét” formájában; a szeretet pedig „önmagánál-való-lét” a „másnál-való-lét” formájában.

- 30 Azt a létezőt, amely a létét olyan relációegység által valósítja meg, amelyben egymástól független egységként lép föl önmaga valamint a tőle és számára különböző bármely másik létező, „szubjektum”-nak (magyarul „alany”-nak) nevezzük. Avagy rövidebben: „szubjektum” az a létező, amelynek léte önmagára irányul, mégpedig úgy és annyiban, amiként és amennyiben másra irányul.

Ezzel megtaláltuk azt az — analóg — felső fogalmat, mely lehetővé teszi, hogy összehasonlítsuk egymással az ember és az állat létét. Már is látható: e fogalom eleget tesz a 24. szakaszban fölállított mindkét követelménynek. Hogy meddig terjed e fogalom alkalmazhatósága — hogy esetleg még a nagyon alacsonyrendű állatokra, sőt, a növényekre is alkalmazható-e —, ebben a kérdésben a természetfilozófia illetékes. Az antropológia megelégedhet azzal, hogy e fogalmat olyan rendező eszmének tekinti elemzése folyamán, amely egyaránt segítségére van az ember és állat tagadhatatlan rokonságának és nem kevésbé tagadhatatlan különbözőségének megragadásában.

- 31 Mivel a „szubjektum” („alany”) szó többjelentésű, tisztázni kell, hogy mi milyen értelemben használjuk e kifejezést. Nos, meghatározott létmóddal rendelkező reális létezőt értünk rajta, nem pedig egy mondat (nyelvtani) alanyát. E meghatározott létmód a „szubjektivitás”. Az általunk használt jelentés tehát nem azonos azzal, amire akkor gondolunk, amikor „szubjektív”-nak mondunk valamit a „tetszőleges”, „nem objektív” („merőben” szubjektív) értelemben. A közkeletű filozófiai szóhasználatól eltérően, mely csak szellemi tevékenységek hordozójával kapcsolatban beszél „szubjektivitás”-ról, mi szélesebb értelemben használjuk e kifejezést, s emberi tudattalan valamint (mindenképpen fejlettebb) állati életet is értünk rajta. Itt most nem áll módunkban fejtegetni e többértelmű szó ontológiatörténeti eredetét.

Irodalom: Buytendijk 1958, 7-50. — Lotz 1967, 372-403. — de Vries 1978.

2. A szubjektivitás mint világban-való-lét

- 32 „Az állati és az emberi szervezet (...) viszonyrendszerben áll a környezettel, amely nem csupán a szervezet külső életfolyamatainak föltétele, hanem az állattal illetve az emberrel együtt, az ő számukra és általuk jelentéssel rendelkező értelmes egészként létezik. Ezt az élőlényvel ‘együtt élő’, az élőlény által megélt és formált környezetet nevezzük az állat környezetének, illetve az ember világának” (Buytendijk 1958, 18). Szubjektivitás és világ összetartoznak. A szubjektumot (amely teljes értelemben „szubsztancia”) az különbözteti meg a pusztá dologtól, hogy világa van. A szubjektum és a másik létező kölcsönösen egymásra vonatkoznak. Egy dolog az, ami, jottányival se több; a szubjektum léte azonban magába foglalja mindazt, amivel kapcsolatban áll, sőt e kapcsolatok mikéntjét is. A viszonyulás tárgyai és megvalósulásának különböző formái azonban nem mindig eredendően újak és egymástól elszigeteltek, hanem bizonyos összefüggésbe rendeződnek. Minden egyes szerzett tapasztalat, s minden reakció egy tágasabb, rendezett kontextusból nyeri jelentését részben vagy egészében. Ez a kontextus a szubjektum „világa” („életvilága”): egészében (az ember világa, a róka világa), vagy meghatározott életterületeken (a fiatalok / idősök világa, az indiai párják / európai katonatisztek világa, a matematika, a munka, a divat stb. világa).

- 33 A „világ” ebben az értelemben antropológiai fogalom, amely megkülönböztetendő a világ kozmológiai fogalmától. Egészen formálisan véve totalitást (bizonyos teljességet) jelent. A kozmológiai világfogalom az önmagukban tekintett valók összességét ragadja meg, melyek kölcsönhatásban állnak egymással (e kölcsönhatás híján számos, egymástól független világgal lenne dolgunk). Az antropológiai világfogalom jellemzője, hogy birtokos viszonyban használjuk: mindig valakinek (a német embernek, az amerikai indiánnak, egy nőnek stb.) a világról beszélünk, s a szóban forgó szubjektum számára jelentéssel és jelentőséggel rendelkező valók összességét értjük rajta. Világos tehát, hogy a két világfogalom lényegileg különbözik egymástól; vagyis az antropológiai „világ” nem kisebb-nagyobb része a kozmológiainak, noha igaz, hogy az önmagukban létező dolgok világának csupán szűkebb vagy kevésbé szűkebb szelete lehet egyáltalán jelen, vagy jelenhet meg egy-egy szubjektum világában. A szubjektum világa ugyanis nem (valamely megfigyelő által megragadott) összessége azon létezőknek, amelyek a dologként elgondolt szubjektum körüli térben találhatóak. Az életvilág nem áll fenn önmagában, hanem egy szubjektum meghatározott tevékenységeivel fönnálló viszonyban létezik, azok teszik lehetővé, amennyiben körvonalazzák és lehatárolják a szubjektum számára esetleg jelentéssel illetve jelentőséggel rendelkező dolgok körét. Ezek a tevékenységek (mint például a tanulás) továbbépíthetik az életvilágot, amely ilyenformán egyre inkább bővíthet és szilárdulhat.
- 34 Szigorú értelemben véve az a világ, amelyben most él valaki, soha nem azonos azzal, amelyben korábban élt, továbbá, az egyik ember világa különbözik a másiktól. Mindazonáltal az emberek világa olyan az ontogenezis és a szocializáció folyamata során kialakult vonásokkal rendelkezik, amelyek közösek mindannyiuk vagy nagyobb részük, de legalábbis néhányuk számára, ámbar, az egyéni világok konkrét egészét tekintve, ténylegesen mindenki a maga világában él. E közös vonások megtalálhatók az emberek és még nagyobb mértékben az állatok világaiban, ahol is az individualizáció korántsem éri el azt a fokot, mint az embereknél. Az ember, továbbá, bizonyos mértékben rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy egy másik embert, vagy akár egy állatot annak saját világából kiindulva közelítsen meg, más szavakkal: beleélje magát annak világába — akár úgy, hogy együtt él vele, akár úgy, hogy igyekszik megérteni az illetőt. Saját világunk határait egy másik világ középpontjának irányában átlépni persze fáradságos vállalkozás, és könnyen megeshet, hogy az idegenség kemény falába ütközünk. Ám mégiscsak az alkotja az embervilágok közös emberi struktúráját, hogy — ha olykor mégoly kevésbé is, de bizonyos mértékig mindig is — beleéljük magunkat a másik világába (ez az „empátia” lényege), s még inkább törekedhetünk erre, továbbá hogy szenvedéssel tölthet el saját belső határaink s azok áthághatatlanságának megtapasztalása. Ebben az értelemben beszél a filozófiai antropológia az ember világának „nyitottságáról” szemben az állat zárt környezetével, melynek határai csak kevésbé mozdíthatók, mindenestre kizárják elvi (a korlátozottság fölismerése nyomán megvalósuló) meghaladásuk minden formáját.

Az emberi világ elemzésének máig tanulságos példája Heideggernek a „Lét és idő”-ben adott fenomenológiai leírása egy kézműves világról. Heidegger az említett helyen azt a világot vázolja föl, amely (például) egy cipő elkészítésének munkafolyamatát, irányítva és lehatárolva, a cipészkalapács szakszerű használatával a középpontjában, körülvéve: anyagok, technikai fogások, segédeszközök, vásárlók és munkatársak, a cipész saját szakértelmének, képességének, szakmai ismeretei határainak és sok más egyébnek a jelenlétét magának a cipésznek a számára, aki pedig munkája tárgyának szenteli figyelmét és minden igyekezetét. Bizonyos mértékig e teljes világ „jelen van” a cipész által megtervezett, majd megvalósított műben. Ez a világ persze megváltoztatható; nemcsak azért, mert a cipész kitanulhat más mesterséget (átképezheti magát például autóbuszvezetővé), hanem azért is, mert életének és világának mulandóságát, sőt értelmetlenségét megtapasztalván, belülről eshet szét az a világ, amely eladdig tartást és támaszt jelentett a számára. Amennyiben e tapasztalat nyomán „nyitottnak”, lényegileg le-

zárhatatlannak bizonyul a mindennapok világa — amelyben ilyen-olyan időleges célok elérésére törekszünk szakadatlanul, s ennek folytán nem valódi önértelmezésünknek megfelelően élünk, vagyis „nem-tulajdonképpeni” módon —, egyszersmind fölsejlik ama létezés „tulajdonképpeni” módjának a határ-lehetősége, amely a saját végességünk személyes vállalásából áll. Ekkor mintegy magunkra vesszük a világban-való-létet, s nem merülünk el benne.

- 35 A létfenntartásra irányuló, az „akárki” arcnélküliségébe fagyott, kívülről vezérelt hétköznapi világának viszonylagos zártsága azonban nem ugyanazon a síkon helyezkedik el, mint az állat zárt territórium. A tücskökkel végzett kísérletek, melyekről Uexküll (1956, 62) érdekfeszítő, bár számos részletében mára már meghaladott könyve, a „Barangolások állatok és emberek környezetében”, számol be, világossá teszik, hogy a nőstény tücsök által keltett akusztikus és optikai ingereket nem egy és ugyanazon lény jelzéseinek érzékeli a hím; ezek az ingerek olyan formában vannak előre beprogramozva a párválasztás folyamatába, hogy az állat csak akkor érzékeli azokat, amikor megfelelő időben, a párválasztás lejátszódásának egészében lépnek föl, vagyis erre a folyamatra mint egységre — nem pedig a jelek kibocsátójának egységére — vonatkoznak. Uexküll ezért úgy véli, magának a hím tücsöknek nincs is önálló világa, amely meghaladná a pillanatnyiingersituációt, mivel az ingerek és a rájuk adott válaszok láncolatát csupán a kutató ember látja „viselkedési mintának”, maga a tücsök nem. Úgy tűnik azonban, hogy törzsejlődésileg magasabb rendű állatok létezési módja esetében mégiscsak beszélhetünk — némiképpen felelős értelemben — bizonyosfajta „világ”-ról, s ezzel „szubjektivitás”-ról. — Persze az emberi viszonyok értelmezése nyomán kialakított fogalmak alkalmazása az állatokra mindig problematikus, legalábbis azok analóg használata, melynek jogosságát illetve jogosulatlanságát minden esetben indokolni kell. Az állatokról való köznapi beszéd inkább az antropomorfikus, a tudományos viszont inkább a mechanikus kifejezések használatára hajlik. Az előbbiek ugyanis ismerősek a számunkra, a gépek működését pedig megértjük. Így az állatot e kettős megközelítés alapján értelmezzük; alapjában azonban idegen a számunkra, s idegensége bizonyára annál inkább fokozódik, minél több olyan mozzanatot iktatunk ki önmagunkból, amelyek hasonlóak az állatokéhoz.

Irodalom: von Uexküll 1956. — Heidegger 1927, SZ 12-18.43.69. — Welter 1986. — Brand 1970.

IV. Az emberlét fogalmának egységével kapcsolatos problémák

Azt a fogalmat keressük, amely kifejezi az ember lényegét. De vajon van-e az oly sok különböző embernek egyetlen közös, fogalmilag kifejezhető lényege? S ha föltételezhetjük is, hogy van, vajon képesek vagyunk-e megragadni e lényegét mi, akiknek gondolkodása mindenkor valamely meghatározott kultúra és konkrét történelem jegyeit viseli magán? A következőkben e két módszerbeli problémát vesszük közelebről szemügyre.

1. A lényeg egysége

- 36 A lényegfogalom bizonyos tárgyak valamely osztályának minden elemére, és csakis azokra vonatkozik, mégpedig úgy, hogy megadja a szóban forgó létezők létmódjának azon alapvonását, amely e létezőket lényegileg és azonos (tehát nem pusztán analóg) módon megilleti. Formája szerint meghatározás, definíció. Egy fogalom azonossága annál világosabban adható meg, minél világosabb körülhatárolásnak (de-finitio) köszönheti létét, még mielőtt a jelenségekre való alkalmazás problémái fölvetődnének. Ilyen például a matematikai fogalmak azonossága, melyek ideális entitások szerkezetét fejezik ki. Az empirikus fogalmak tartalmának azonossága ezzel szemben olyasvalami, aminek számos és sokrétű megvalósulás közepette kell kikristályosodnia és megőrződnie. Ha pedig nem tetszőleges, elvont gyűjtőfogalomról van szó,

hanem olyanról, amely a lényeket fejezi ki, akkor a lények erejének az egyedi megvalósulásokon túl kell sajátos módon megmutatkoznia. Az a szükségszerűség, hogy az egyedi élőlény meghal, ily módon helyet adván más élőlényeknek, melyeket maga hozott a világra, és pedig természeti készletéből és képesség alapján, a létmódnak az egyedi létezők fölötti, bizonyos mértékű uralmára utal, a különbözőségben megvalósuló azonosságra, a keletkezésben és az elmúlásban megőrződő maradandó mozzanatra. Az élővilág egyes létmódjai a szexuális kapcsolat termékenységének kritériuma alapján különböztethetők meg egymástól. „Az ember embert nemz” — fogalmazott már Arisztotelész (pl. *Metafizika Z 1032 a 25-27*). Ez az érv érvényes, noha hordereje korlátozott. A döntő korlátozást nem az jelenti, hogy — a női és férfi ivarsejt egyenrangúságának fölfedezése óta — ma már így kell fogalmaznunk: „Az embert két ember nemzi”, hanem inkább az, hogy az ősi kérdést, vajon a csecsemő ugyanolyan értelemben nevezhető embernek, mint a felnőtt, el kell mélyítenünk az ember filogenetikus és transzkulturális azonosságának kérdésével. A felnőtt embert és a csecsemőt egyaránt folyamatos fejlődés jellemzi. Aki a fenotípusról a genotípusra irányítja figyelmét, könnyen megállapíthatja a lények azonosságát. Ám az ember alapvető jellemzői elsősorban mégiscsak a felnőttől olvashatók le. Így például csak a felnőttől mondhatjuk, hogy kommunikációra alkalmas nyelvvel rendelkezik; a csecsemő esetében ez nem igaz. Az elvi (nem tényleges) képesség síkján persze ismét az azonosság ötlük a szemünkbe: a felnőtt éppúgy, mint az újszülött ember, nyelvi érintkezésre és megértésre képes lény.

- 37 Ez a megoldás kiutat kínál egy másik nehézségből is, amely a filogenetikus és kulturális sokrétűségből fakad. Filogenetikailag addig tudjuk visszavezetni az embert, amíg (a mai embertől annak elődeihez visszamenve) kivehetőek maradnak a rokon emberszabású majmokkal szembeni különbségek, melyek belső folytonosságról tanúskodnak azon alaki, viselkedésbeli stb. különbségek tekintetében, melyeket manapság az ember és az emberszabású majmok közötti lényegbeli eltérés vonásaiként értelmezünk. Az embert jellemző tipikus jegyek — például a „nyelv”, a „technika”, az „elvonat gondolkodás” — jelentését a mai állapot figyelembevételével határozzuk meg, majd az így nyert fogalmakat addig formalizáljuk, hogy a tartalmuknak megfelelő legkezdetlegesebb megnyilvánulásokra is vonatkoztathatók legyenek; azután megállapítunk egy képességet, amely mindezen megnyilvánulás alapjául szolgál, és, úgymond, az ember lényegének egyik összetevője. Mivel azonban mindaz, amit a technika illetve a nyelv egyáltalán jelenthetnek, nyilvánvalóan inkább kifejeződik (nagyjában és egészében) a modern technikában és a mai nyelvi kultúrában, mint a pattintott kőkorszak termékeinek esetében és a (véltetően) annak megfelelő, két millió évvel ezelőtti (vagy még korábbi) kommunikáció módjában, ezért azt kell állítanunk, hogy az egy és ugyanazon emberi lények növekvő mértékben valósult meg az időben, vagyis szükségképpen fejlődésről kell beszélni. Ilyenformán a tényleges, lényegszerű megnyilvánulások analóg egységet alkotnának egymással, míg a különböző emberek lényege önmagával azonos maradna.

Ez az elgondolás két oldalról támadható: némelyek azt fogják mondani, hogy nem beszélhetünk lényegi egységről, hanem csak a jelenségek hasonlóságáról, — vagyis szerintük le kell mondanunk a lények fogalmáról. Mások viszont tiltakozni fognak a lényekfogalom feladása ellen, s azt állítják, hogy az emberlét mai állapotának egysége analóg módon mindig is jellemezte az embert, a megnyilvánulások mindenkor azonos rangúak voltak, — egy és ugyanazon lények kifejeződései lévén.

- 38 E két, egymásnak ellentmondó elgondolás közül az első joggal hivatkozhat arra, hogy a mérőben állati létből az emberi létbe való átmenet oly finoman tagolt folyamat, hogy nyilvánvalóan többé-kevésbé önkényes fölosztás kérdésének tetszik, mely ponttól kezdve beszélünk emberről. Kézenfekvőnek látszik tehát lemondani valamiféle lényegbeli különbség meghatározásáról, s megelégedni azzal, hogy pusztán leírászerűen számba vesszük az idők folyamán

szaporodó különbözőségeket. Ennek persze szükségképpen az a következménye, hogy az orángután és az ember között manapság fönnálló különbséget nem értelmezhetjük lényegbeli eltérésnek. Hogy azután ennek alapján nem értelmezhetőek valóságosan és tárgyilagosan az ember és az orángután viselkedésének lényegi különbségei, s hogy egyszerűen eltűnnek az emberrel illetve az orángutánal szembeni erkölcsi kötelességek eltérései (mely kötelességek csakis azok lényegében alapozódhatnak), — mindezek olyan következmények, amelyek föltárják annak tarthatatlanságát, hogy pusztán empirikus síkra korlátozzuk a fogalomképzést, egyúttal pedig visszavonuljunk az értelmi megragadás, valamint az erkölcsi-gyakorlati élet világból. Egyszersmind azonban az ellenkezője is világossá válik, nevezetesen, hogy a lényeg-fogalom soha nem nyerhető kizárólag a jelenség értelmi átvilágítása révén, hanem az erkölcsi szférából eredő evidenciákat is magában kell foglalnia. (Hogy léteznek objektív erkölcsi evidenciák, s hogy a konkrét erkölcsi kötelességek nem tisztán formálisak, hanem kizárólag annak létéből kiindulva alapozhatók meg, melyre vonatkozóan érvényesek, azt az etika keretében kell igazolni.) Bizonyos: fölöttébb nehéz, sőt, majdhogynem lehetetlen pontosan megadni azt a határt, ahol a „puszta állat” lényegét fölváltja az „emberi” lényeg. Ámde miért ne alakulhatna ki a megelőző alacsonyabb fokozatokból valami lényegileg új, szükségképp úgy szólván észrevétlen módon. Kétségtelen, hogy az ember által a világban föllépő újat jóval nehezebb levezetni korábbi adottságokból, mint az élet sokrétűségét az anyag elemi formáiból. Mégis, ha ez utóbbi lehetőségét nem utasítjuk el, készségesebben hajlunk az előbbi lehetőségének elfogadására is.

- 39 A másik ellentétes elgondolás abból az előítéletből indul ki, hogy egy meghatározott lényeggel rendelkező létező bármely tevékenysége azonos módon jeleníti meg e lényegét. Mármost a vizsgált létező vagy ember, vagy nem az, s ennek megfelelően a megnyilvánulásai vagy jellemzők az emberre vagy nem. Csakhogy a lényegi erők nem föltétlenül egyszerre és párhuzamosan bontakoznak ki. Egy-egy lényegi vonás jelentését mindig a szóban forgó tulajdonság kifejlődésének legmagasabb fokán határozzuk meg, s azután ezt a jelentést vonatkoztatjuk a kevésbé fejlett, de meglévő képesség megnyilvánulásaira. A korai pleisztocén korból származó csonteszköz valódi emberi jelentésének megragadása végett az eszközt szükségképp összevetjük a technika későbbi termékeivel, s ez utóbbiakhoz viszonyítva értékeljük. (Eljárhatunk persze fordítva is, amennyiben a „késői kultúra” mai formáit az „ősember” életmódja felől igyekszünk megvilágítani, mint például A. Gehlen teszi. Ez az eljárás azonban az előbbire épül, s ilyenformán megerősíti annak alapvető funkcióját.) A technikai eszközök esetében előzetesen föltételezhetjük, hogy ugyanazokat a célokat (pl. valaminek a szétvágását) különböző és különbözőképpen alkalmas eszközökkel (csontszilánkkal vagy lézersugárral) lehet elérni. Valójában egy jó vágószerszámról lehet leolvasni, hogy *egyáltalán* milyen is a vágószerszám. Vajon alkalmazhatjuk-e ezt a modellt az ember esetében is? Igen, ha bizonyos képességek (teljesítmények) alapján meghatározható az ember lényege. Ekkor azt mondhatjuk: minél jobbak ezek a teljesítmények, annál inkább leolvasható egy emberről, aki e képességekkel rendelkezik, s azokat megvalósítja, hogy miben áll az ember lényege. Ezt (az Arisztotelész által kidolgozott) fölfogást azonban ki kell egészíteni azzal, hogy a rendkívül kimagasló lehetőségek megvalósulásából a negatív, ellentétes lehetőségek is újból és további hasznot húznak. Mindenesetre a technika területétől eltekintve igencsak problematikusnak látszik kibontakozásuk foka szerint elrendezni magukat a teljesítményeket: vajon a kőkorszakban élő család minden tekintetben alacsonyabb fokon áll, mint egy európai a posztmodernitás korában, és egyáltalán mi szerint ítélandó valamit fejlettebbnek avagy fejletlenebbnek? Eldönthető-e valamiképpen, hogy Homérosz korának görög nyelve tökéletesebben vagy tökéletlenebbül tükrözte a nyelv lényegét, mint a modern görög? Aligha. Vizsgálódásunk szempontjából azonban egyáltalán nem a lényeg fokozatos megvalósulásának megállapításán van a hangsúly. Célunk sokkal inkább a megfelelő fogalmak kialakítása, melyek révén értelmileg megragadhatjuk az em-

beri lényeg kibontakozása során jelentkező rendkívüli különbözőségeket, már amennyiben ténylegesen föl kell tételeznünk ilyeneket. Néhány dolog kétségkívül emellett szól, kivált ha figyelembe vesszük az emberiség történelmének oly különböző korszakaiból származó leleteket, adatokat, egészen a homályos kezdetekig visszamenőleg. A múlt felé haladva mihelyt átlépjük az új kőkorszak küszöbét (kb. Kr. e. 10.000), amikor mai kultúránk alapjait rakták le, nem csupán egyre nehezebben alakíthatunk ki biztos elképzelést az akkori ember életéről, hanem az is gondot okoz, hogy miként határozzuk meg az ember lényegének azon alapvető jegyeit, melyek az idők változása közepette mindenkor megfigyelhetők.

2. A fogalmi megragadás egyetemessége

- 40 Gondolatmenetünknek ezen a pontján újabb nehézség lép fel. Egy olyan lényegfogalom kidolgozásán fáradozunk, amely magában foglalja az emberlét legfontosabb vonásait olyképpen, ahogyan azokat viszonylagosan azonos értelemben föllehetjük minden emberben, akiről tudomásunk van. Ezt a fogalmat azonban túlnyomórészt olyan példák alapján dolgozzuk ki, amelyek saját tapasztalati területünkről, vagyis a 20. század második felének közép-európai, keresztény jellegű kultúrájából származnak. Még ha megkíséreljük is azt, hogy számításba vegyük az általános emberi tapasztalatokat, akkor sem sikerül — miként ezt mások illetve majd későbbi generációk láthatják — egészen kikapcsolnunk saját tapasztalati körünk jellegzetességeit, s valamiféle tisztán általános tapasztalatot állítani előtérbe. A fogalmat, melyet az objektivitásra irányuló legjobb szándékkal alakítottunk ki, nem vehetik át amolyan késztermékként mások, akik egészen más szituációban élnek, — még akkor sem, ha munkánkkal kapcsolatban senki nem vethet szemünkre durva egyoldalúságot, tévedést vagy következetlenséget. Mivel minden filozófus és minden filozófuskör a maga sajátos szellemi talajából táplálkozva (és azt táplálva!) kutatja az egy igazságot, ezért lehetséges, hogy miközben kiáll emellett, amit megismerni vélt, mégsem azonosítja azt magával az igazsággal úgy, mintha immár csupán változatlanul tovább kellene adnia másoknak, hogy azok is az igazság birtokában legyenek. Valójában a filozófiai ismereteket csakis termékeny módon lehet átvenni, és azok átadójának akarnia is kell, hogy közölt ismereteit alaposan átgondolják.
- 41 E beállítottság negatív formája egyfelől az ego- (vagy: etno-) centrizmus, másfelől a relativizmus. Az etnocentrizmus, mely minden emberekből álló csoport természetes hajlamának mutatkozik — számos primitív nép önmagát nevezi „ember”-nek —, a saját csoport konkrét társadalmi, vallási, technikai stb. intézményeit (szokásait, nézeteit, szerveződési formáit) tekinti a tulajdonképpeni módon emberinek. Ehhez a normához mérten azután más csoportok intézményei egészében véve alacsonyrendűnek („vadnak”, „infantilisnak”, „állatinak”) bizonyulnak, még ha itt-ott elismernek is azonos-értékűséget, sőt olykor magasabb fejlettséget. Mindebből pedig könnyen az a meggyőződés fakad, hogy szükséges és jogos e népeket az igazi kultúrából részesíteni, aminek viszont a katonai-politikai alávetés a leghathatósabb módja... Hasonló elvet képvisel az egocentrizmus, csak éppen szűkebb körben. — A naiv pökhendiségből, mellyé az egoizmus fajulhat, a relativizmus ígér kiutat, amely egyaránt érvényesnek tekinti a különböző kultúrák valamint egyének egymástól eltérő szemléletét s véleményét. A relativizmus képviselője persze többnyire azért oly nagyvonalú az eltérő szemléletmódokkal szemben, mert maguk a kérdések váltak közömbössé számára, amelyekre oly különböző válaszokat fogalmaznak meg az emberek. Hogy is ne lenne türelmes, ha immár nem veszi komolyan az igazság követelményét az étellel kapcsolatban. Ilyenformán azonban nem szolgáltat igazságot sem a másként-gondolkodóknak, sem önmagának, mert őket éppoly kevésre becsüli, mint önmagát. Voltaképpen csak azokban a kérdésekben lehet valaki relativista, amelyek (ténylegesen vagy vélt módon) nem jelentősek a saját élete szempontjából; ám tüstént szertefoszlik

nagyvonalúsága, mihelyt olyan meggyőződések kerülnek szóba, amelyek elválaszthatatlanul összekapcsolódnak önnön elemi érdekeivel vagy emberi alap-beállítottságával.

- 42 Fölvetett problémánk számára sem az nem kínál megoldást, ha ideológiailag fölértékeljük az igazságra nyíló saját perspektívánkat, sem az, ha abból szemlélve megkíséreljük minden lehetséges perspektíva kölcsönös relativizálását. Mindkét esetben abból a hamis előföltevésekből indulnánk ki, mely szerint az egy, abszolút igazságot lehetséges objektív ismeret formájában birtokolni és megfogalmazni, úgyhogy a megismerő szubjektumok különbözőségét közömbösíti valamely egyetlen szubjektum egysége: bár számszerűleg sok szubjektum van, mégis egységesek, s egyetlen („transzcendentális”) szubjektumot alkotnak abból a szempontból, hogy mit és miképpen tartanak igaznak. Ennek a követelménynek azonban csak akkor van értelme, amikor — mint a matematikai természettudományok esetében — már kötelező érvénnyel le vannak fektetve (mert kötelező érvénnyel rögzíthetők) az ismeretszerzés normái, mivel az ismeret tárgy nem része olyan módon a megismerő ember gyakorlati önértelmezésének, mint az antropológiai vizsgálódás esetén. Csakhogy a csorbítatlan igazság teljes mélységének és az emberi élet számára mutakozó jelentőségének a megismeréséhez alapvető fontosságú az (igazsághoz rendelt!) szubjektum konkrét volta, melyet nem lehet és nem is lenne értelmes dolog figyelmen kívül hagyni.
- 43 E megfontolásokból kiviláglik annak a párbeszédnek a szükségszerűsége, ám egyszersmind nehézsége is, amely arra törekszik, hogy valódi haladást érjen el az önismeret terén az ember lényegét illetően. Ez a dialógus — melynek során a partnerek individualitása fölé kell emelkednie az egyébként mindig konkrét igazságnak — nem holmi tézisekről folytatott eszmecsere, s még kevésbé amolyan kölcsönös élménybeszámoló, noha efféléket is tartalmaznia kell. Kiváltképpen érvényes ez arra a párbeszédre, amelyet más, „mitikus” szemléletű kultúrákkal folytat a mi tudományos-rationális kultúránk. Nyilvánvaló, hogy ennek az éppoly nehéz, mint ahogy az emberiség jövője számára sorsdöntő párbeszédnek nem szabad egyetlen, és pedig a nyugati-rationális gondolkodású beszélgetőpartner világképe és normarendszere alapján folynia — miként eleddig úgyszólván mindig! —, mert különben hasztalan. E beszélgetés mindinkább az antropológiai megismerés legfontosabb „terepévé” válik — melyet egy átfogó humanista világkultúra kialakítása érdekében folytatunk, s amelyben talán saját európai kultúránk „rationális” és „mitikus” elemei is jobban kidomborodnak.

B. AZ EMBERLÉT ALAPDIMENZIÓI

- 44 Az emberi világban-való-lét, az emberi szubjektivitás sajátosságának részletesebb jellemzése végett célszerű körülhatárolni e lét lényegi dimenzióit. A testhez hasonlóan, amely lényegileg a geometriai tér három dimenziójában terjed ki, az emberi egzisztencia — az esetlegesen létező, a világban létező és az egyéni megvalósítás eredményeként létező — szintén bizonyos dimenziókban mozog, melyek eleve megszabják létének módját és mértékét. A következőkben ezeket az alapidimenziókat fogjuk megvizsgálni: nyelviség, társadalmiság, történelmiség, testi-ség. Mivel e dimenziók nem tárgyilag, hanem csupán fogalmilag — mint aspektusok — különböznek egymástól, továbbá mivel megkülönböztetésük maga sem vezethető le valamely felsőbb elvből, amelyből szemlélve teljes egységet alkotnának, ezért nem „az” alapidimenziókról, hanem csupán — határozatlan névelővel — egynémely alapidimenzióról lesz szó.
- 45 Hogy csakugyan alapidimenziókról van szó, melyek minden emberi egzisztenciát jellemeznek — olyannyira, hogy az ember lényegi alkotóelemei —, az nem csupán intuitív módon látható be. A szóban forgó elemek ugyanis nem csak a létét határozzák meg az embernek, hanem — olykor inkább zavaró módon — egyszersmind az önmagára irányuló, vagyis az antropológiai reflexiót is (miközben az az objektív megismerés ideálját igyekszik megvalósítani): annak tény-

szerű bizonyosságaként, hogy ha saját lényegét kutatja az ember, akkor e vizsgálódását mindenkor kikerülhetetlenül befolyásolja történelmi helyének, társadalmi problémáinak, nyelvi kultúrájának stb. konkrét adottsága. Végül pedig az a tény is utal e felsorolt dimenziókra, hogy a nekik megfelelő tudományoknak már mindegyike föllépett azzal az igénnyel, hogy őt tekintsék a legalapvetőbb embertudománynak. Így képviselték például azt az elgondolást — az ún. „strukturális” keretében —, hogy a (strukturális) nyelvészet modellje szerint kell megreformálni az emberrel foglalkozó tudományok mindegyikét; mások hol „társadalom”-nak, hol „történelem”-nek nevezték s nevezik azt, ami az embert a puszta „természet” fölé emeli, következésképpen a társadalom- és a történelemtudományoktól várják az ember lényegének elvi megragadását. Bizonyos, hogy ezek az igények, melyek olykor kizárólagos érvényességet követelnek maguknak, némiképpen a változó tudományos divatból fakadnak. Vitathatatlan, hogy ezek a tudományok az emberlét lényeges dimenzióit teszik vizsgálat tárgyává, amelyek a konkrét valóságban kölcsönösen áthatják ugyan egymást, de az elemzés folyamán elkülöníthetők. Ezek az igények azonban számunkra nem jelentenek egyebet, mint utalást. Ennélfogva nem sokat kell törődnünk azzal sem, hogy az egyes dimenziókat nem azonos nyomatékkal tekintették az emberi lényeg szerkezeti alapelemeinek, valamint hogy a testiség, amely kétségtelenül az emberlét egyik alapidimenziója, csak ügyel-bajjal préselhető bele sémánkba. (Hiszen mennyiben alapvonása a testiség magának az antropológiai ismeretkutatásnak? S vajon értelmezhető-e, erőszak nélkül, az emberre irányuló különböző tudományok úgy, mint az orvostudomány részterületei?)

- 46 Alapidimenzióink különböző embertudományok „tárgyát” jelölik ki. Következésképpen e dimenziók tárgyi vizsgálatának az embertudományok közötti dialógusban kell folynia, — persze nem egyikük vagy másikuk szakterületén, amelyen — bizonyos módszerek és „paradigmák” (Th. S. Kuhn) előföltévéseinek jegyében — részletkérdések vizsgálata zajlik, hanem azon a köztes területen, amelyre e tudományok maguk is mindegyre betérnek, amikor ismeretszerző modellek és elgondolások stb. vitájára kerül sor. Itt újfent problémaként jelentkeznek azok az elmélet illetve gyakorlat, a vizsgált dolog és az elmélet közötti elkülönítések és kapcsolódások, melyek egyszer már tisztázottnak látszottak bizonyos, a konkrét kutatási irányokra való tekintettel rögzített megállapodások értelmében. A filozófusok, kivált a filozófiai antropológia művelői is betérnek erre a területre, de a maguk módján, hogy fontolóra vegyék: miközben mindennapi életüket élik és elmélyülnek a gondolkodásban, bizonyos elemi, mindazonáltal esetleges föltételek-adottságok közepette léteznek, melyek belsőleg határozzák meg életüket és gondolkodásukat. A szaktudományok (pl. a nyelvtudomány, a szociológia stb.) objektív módon kutatják ezeknek a föltételeknek a szerkezetét; szubjektív oldalukat — belső életünk föltételekbe ágyazottságát — azonban csak bizonyos fajta önvizsgálat tárja föl, melynek során „tudatára ébredünk” e föltételeknek. Ez az önvizsgálat világít rá azután arra is, hogy az embertudományok alapvető módszere nem más, mint a „herméneutika”: a konkrét, való élet rétegeinek az emberi élet bizonyos mértékig természetes szerkezeti elemei szerinti kifejtése, melynek folyamán az ember tudatosítja saját előzetes föltévéseit. Ennek megfelelően az a párbeszéd, amit az embertudományokkal folytatunk — mi, filozófusok —, különbözik attól, amelyet a természettudományokkal ápolunk. Míg ez utóbbi keretében úgy jelenik meg előttünk az ember, mint a biológiai létezés egy bizonyos formája, mint valami közömbös objektív létező, addig az előző területen úgy látjuk viszont e vizsgált „objektumot”, mint önnön mivoltunknak és életünk struktúrájának alapszerkezetét. Mindazonáltal ez az alapszerkezet jelentős mértékben (tőlünk viszonylagosan független) vizsgálati tárggyá tehető, a belső dinamikához hasonlóan, melyet majd könyvünk harmadik részének (C) transzcendentális megfontolásai során fejtünk ki.

I. A nyelv

- 47 „Az ember az egyetlen élőlény, aki nyelvvel (logossal) rendelkezik”, s általa értelmes. Arisztotelésznek ez a tétele (Politika I,2 1253 a 10), mely később a „homo est animal rationale” latin formájában nyerte el klasszikus megfogalmazását, ma is érvényes. De vajon mit jelent a nyelv képessége az ember lényege szempontjából? Ennek a kérdésnek a megválaszolásában segítségünkre van az általános nyelvészet valamint a nyelvfilozófia, amelyek mindegyikét egyébként sajátos és tágas kutatási horizont jellemzi.

1. A nyelv mint történés és mint rendszer

- 48 A legkülönbözőbb beszédek, beszélgetések stb. során minduntalan visszatérnek bizonyos nyelvi elemek: mondatok, kifejezések, szavak, szótövek és hangok. Ezek az elemek számos kombinációban rendezhetők el, ám bizonyos szabályok szerint. E megfigyelésből kiindulva tanulmányozható azoknak az elemeknek és szabályoknak a készlete, mely nyelvünket jellemzi. A vizsgálat úgy történik, hogy összegyűjtik a különböző formákat és szabályokat, majd megnézik, rejlik-e mögöttük valamiféle rendszer. E készlet alapján, melyet „nyelv”-nek hívunk, tekinthető bármely beszéd, beszélgetés stb. meghatározott történésnek, mely e készlet lehetőségeit fölhasználva jön létre. Ezzel előttünk áll a nyelvtudomány számára alapvető különbségtétel a nyelv mint rendszer és mint történés között (de Saussure: langue/parole).
- 49 A nyelv elemei — melyeket a beszéd jelentésfunkciójára való tekintettel „jelek”-nek nevezhetünk — (többé-kevésbé) rendszeres összefüggésben állnak egymással, melynek szerkezete tudományosan vizsgálható. Minthogy azonban a nyelv rendszere történelmileg alakul, ezért meg kell különböztetni egymástól a szinkronikus (valamely konkrét nyelv meghatározott időpontban megfigyelhető állapotát tanulmányozó) és a diakronikus (az illető nyelv időbeli változásait föltáró) vizsgálati módot. Mivel pedig e változás maga nem csupán külső tényezőktől függ, ezért további különbséget kell tenni a nyelv alapstruktúrája és adott időpontban kifejezett konkrét szerkezete között (Chomsky: mély- ill. felszíni struktúra).

Mivel nem csak egyetlen egységes, hanem számtalan, egymástól részint alapvetően eltérő nyelv létezik, melyekben (lényegileg) ugyanaz a tartalom (mondanivaló) fejezhető ki egészen más jelekkel, ezért a nyelvészek azon fáradoznak, hogy megtalálják azt a szerkezetet, amely a különböző nyelvek mélystruktúráinak az alapjául szolgál — részben azért, hogy ezáltal semleges bázisra tegyenek szert a nyelvek összehasonlításához, részben azért, hogy közelebb kerüljenek a nyelv lényegéhez.

- 50 E kutatási irány egyik legfontosabb eredménye az a belátás, hogy a nyelv differenciákból álló, hierarchikusan rétegzett rendszert alkot. Ez teszi lehetővé, hogy különböző, végtelenül sokféle mondanivalót fejezhetünk ki általa, mégpedig igen kevés első fokú, és viszonylag kevés másodfokú jel stb. segítségével. A differencia elv a következőt jelenti: egy-egy jel jelentése abban rejlik, hogy különbözvén ugyanakkor a rendszernek a többi jelétől — melyek úgyszintén a jel-sorozat valamely meghatározott helyén állhatnak —, e különbözőség révén és konkrét változatainak megfelelően más és más közlést hordozhat.
- 51 Minden nyelv alrendszeréből álló hierarchikus fölépítettségű rendszer-egész. Ha például a nyelv használatának egyik alapformájára irányítjuk figyelmünket, a hangzó nyelvre, vagyis a beszédre, akkor a következőképpen rajzolódik ki ez a struktúra [2. jegyzet]: mivel a magyarban a „k” és a „v” két különböző fonéma, így e különbség segítségével eltérő jelentést kölcsönöznek e két kifejezésnek: „kér” és „vér”. A fonéma más és több, mint pusztán hallható hang: valamely nyelvnek a hangzó eleme. Következésképpen a fonémák nem csupán hangzásuk szerint különböznek egymástól, hanem a nyelvenként különböző fonológiai rendszerben elfoglalt helyük alapján is. A fonémák különbözősége — számuk, nyelvtől függően, nagyjából 22

és 36 között ingadozik — a monémák szintjén válik jelentés meghatározóvá. (A monéma hozzávetőleges jelentése: szó a hozzá tartozó variációkkal.) Csakhogy egy elszigetelt szó egyedül önmagában még nem hordoz jelentést (még kevésbé egy rag vagy toldalék), hanem kifejezetten vagy burkoltan egy mondat részét kell alkotnia, miközben mintegy a háttérbe húzódik mindazon jelentés, amellyel még e mondaton kívül rendelkezik. Ám a mondat sem hordoz világos jelentést, ha nem áll benne egy más mondatokkal alkotott és/vagy a beszédhelyzet teremtette összefüggésrendszerben, kontextusban. (Ugyanaz a mondat például mást jelent, ha nyelvtani példaként szerepel, és mást, ha élő beszédhelyzetben hangzik el; ez utóbbi esetben pedig ismét mást és mást fejez ki a konkrét szituációnak megfelelően, sőt esetleg attól függően is, hogy milyen hangsúllyal mondják stb.!)

A nyelvi jelek nem rendelkeznek semmiféle nyelven kívüli jelentéssel. Önnön mivoltában semmit nem hívnak úgy, ahogyan nyelvünk nevezi, és a jelek (anyagi valójukban) semmiféle természetes vonatkozásban nem állnak a jelzett dologgal (kivéve a hangutánzó szavakat). A differencia elv is csak azt világítja meg, hogy miként különbözhet valamely jel jelentése egy másiktól, nem pedig azt, hogyan jelenthet egyáltalán bármit is, azaz hogy egyáltalán miképpen jönnek létre a nyelvi jelek. Az mindenesetre bizonyos, hogy e nyelvet alkotó jelek kizárólag a valóságos élethelyzetből, vagyis az élő nyelvi történelemből nyerik jelentésüket. A nyelv (mint jelkészlet, langue) valamint a nyelvi történet (parole) tehát egymáshoz vannak rendelve, mégpedig úgy, hogy (más és más tekintetben) kölcsönösen megelőzik egymást. Nyelvi készlet híján nem fejlődhetne ki semmiféle bonyolult nyelvi történet, hanem csak néhány, egyáltalán nem vagy csupán kezdetlegesen rétegzett, természetes módon képzett és „fölfogott” jelek (hangok, gesztusok) léteznének, vagyis az ember nyelvi érintkezése más főemlősök kommunikációs rendszerének meglehetősen szűk körében mozogna. Másfelől a nyelvrendszer — eltekintve attól, hogy eleve csak a nyelvi kommunikáció során alakul ki — a tényleges közlésre való vonatkozás nélkül nem lenne egyéb, mint bizonyos hangcsoportok és papírra rótt vonalak előállításának képessége. Úgy tűnik tehát, hogy a két mozzanat dialektikus egymásra vonatkozásán belül mégiscsak bizonyos elsőbbség illeti meg a nyelvi történetet.

Irodalom: Martinet 1963. — Ricoeur 1986.

2. Mire képes a nyelv

- 52 Hogy mire képes a nyelv, azt a nyelvi történet alapján állapíthatjuk meg. De hát mi is „történet” voltaképpen a nyelvi történet során? Ezt a kérdést a nyelv „funkciói” címen szokás tárgyalni, s különböző fősorolásokkal találkozhatunk (vö. Keller 1979, 43-45). Mivel számunkra nem a funkciók kimerítő számbavétele s megfelelő felosztása fontos, hanem csupán a nyelvnek az emberi világ kialakításában játszott szerepe, ezért nyugodtan támaszkodhatunk egy immár klasszikussá vált fősorlásra. A pszichológus Karl Bühler (1934, 28) a nyelv három funkcióját különböztette meg, melyek a következők: szimbólum (tényállások ábrázolása), szimptóma (a beszélő belső állapotainak kinyilvánítása), valamint szignál (fölvívás a megszólított számára, akitől a beszélő meghatározott reakciót vár). Ezeket a funkciókat másképpen is megfogalmazhatjuk: a szóban forgó tényállás megjelenítése, a beszélő szubjektum megnyilvánulása, s végül szubjektumok kommunikációja. Ezzel bekapcsoljuk jelen gondolatmenetünkbe a szubjektivitásról adott korábbi „definíciókat”: a szubjektum olyan létező, amelynek léte önmagára irányul, mégpedig úgy és annyiban, amennyiben másra irányul. Mármost a nyelv — ezt kell a következők folyamán megvilágítanunk — mindhárom mozzanatában meghatározza a szubjektivitás megvalósulását. Eljárásunk ez lesz: a kommunikáció sikeres eseteit szembeállítjuk olyanokkal, melyek vagy a nyelvi képesség hiányossága vagy e képesség kifejtésének gátlása folytán a kommunikációnak csupán fogyatékos módját eredményezik. Amikor valaminek a teljesítőképeségét akarjuk megállapítani, akkor a legmagasabb kapacitást kell fi-

gyelembé venni, de egyszerre mind azokat az eseteket is, amikor bármilyen oknál fogva csökken a vizsgált teljesítmény.

a) Megjelenítés

- 53 A nyelv nem alapozza meg valaminek a jelenlétét, de megragadja és artikulálja. Ez a „valami” — a „dolog” — alapvetően különböző módon létezhet, s ehhez igazodva jelenlétének módja is különböző. Ezért a nyelvi megjelenítés igen eltérő módozatait kell egymástól megkülönböztetni. A következőkben csak egyetlen utat járunk végig, egy egyszerű, tételszerűen megfogalmazódó érzéki észlelésből kiindulva.
- 54 Már az alapfokot is jellemzi a nyelvi megragadás. Az elemi észlelés, hogy az asztal barna, máris állító (propozicionális) szerkezetű: valami mint már valami — mint asztal, majd pedig mint barna — van benne meghatározva. Maga a meghatározás az „asztal” illetve a „barna” jelentésének segítségével történik. Ezeket a szavakat e formájukban nyelvünk készletéből nyerjük. Miután rögzítettük figyelmünket egy meghatározott észlelési mezőre, melyet az iménti elemi nyelvi eszközökkel lehatároltunk, tovább is részletezhetjük, ami ugyancsak nyelvi módon történik. Így tehát a megfelelő jelzés és leírás által válik teljessé az észlelés, s csak ekkor látunk, hallunk, szaglunk valamit igazán. Kétségtelen, hogy sok mindent agyon is lehet beszélni, vagy fecsegéssel elföldni; ennek ellenére mégis csak többet hall ki egy Bartók vonósnyegyből a zeneileg képzett ember, mint az, aki nem tudja, mi a „fuga” vagy a „téma visszatérése”. S noha bizonyos, hogy a zenei képzést nem csupán nyelvi úton szerezzük, mégis középponti szerepet játszik a beszélt nyelv közegében zajló tanítás és tanulás.
- 55 A nyelv a jelenvaló megjelenítésének lényeges funkcióján túl azt is lehetővé teszi, hogy olyasmint is megjelenítsünk, ami éppenséggel még nem, vagy már nem jelenvaló. Nem más ez, mint annak képessége, hogy felidézzünk valamit, amit egykor átéltünk, illetve elővételezzünk valamit, amit alkalmasint egyszer megélhetünk. Ilyenformán, ha nem is kizárólag a nyelv teszi eredendően lehetővé a múlt értékelését és a jövő tervezését, döntő szerepet játszik perspektívájuk mélyítésében és élesítésében, valamint objektivitásuk mértékének fokozásában. Az elbeszélés — e nyelvi forma — nélkül véletlenszerű, asszociatív módon fölbukkanó emlékfoszlányokra esnék szét emlékezetünk tartalma, nem lennének történetek, s még kevésbé léteznék az a történetekből álló folyamatos összefüggés, mely nem más, mint a történelem: az én történelmem, egy nép történelme. Természetesen ugyanez érvényes a fantáziaszerűen elővételezett vagy lehetséges élményekre, melyek regényekben, irodalmi alkotásokban öltenek testet. A tervezés, mely számos eszköz-cél-reláció összekapcsolása, olyan bonyolult képzetszerkezet a tudatban, melynek előállítása bizony aligha volna lehetséges a nyelv nélkül, miként a személyes élményeken valamint emlékeken túl elterülő „múlt” és a „világ” megélésére is kizárólag a nyelvi közlés révén nyílik lehetőség.
- 56 Míg mindezek a nem-jelenlévő dolgok elvileg mégiscsak megjelenhetnek érzékeink számára vagy át is élhetők valódi mivoltukban, addig a teóriák olyasmint jelenítenek meg a tudatban, amelyek kizárólag nyelvi formában jelenhetnek meg számunkra: a világűr terének görbülése, a neurózis keletkezése, egy érvelés koherenciája, a kijelentés igazsága stb. Mindazt, amit a tudományok napvilágra hoznak, soha nem tudnánk megragadni a nyelv nélkül. Nem csak arról beszélünk, amit már ismerünk, hanem a nyelvet meghatározott módon használva ismerkedünk meg a valósággal. Bizonyos, hogy — ugyancsak meghatározott, de másképpen — meghatározott módon éppenséggel el is leplezhetjük a valóságot, de ez is csak azért lehetséges, mert a nyelv közvetíti annak tényszerű megnyilvánulásait.
- 57 Végül pedig a közvetlenül kimondott dolgon túl, és annak túlságosan közvetlen értelmezése ellenében, képes a nyelv megjeleníteni olyasmint is, ami soha nem tárgyilag reális. A nyelvet már köznapi formájában is jellemzi bizonyos többértelműség, s igen fontos föladata van. A

szépirodalomban, kivált a költészetben sajátosan többértelmű megfogalmazásban jelenik meg a tartalom, amely nem vezethető vissza egyetlen egyértelmű információra lényegének megcsonkítása nélkül (ha például valaki kizárólag a szó szerinti értelmet követi, vagy minden áron meg akarja határozni, hogy minek a „metaforikus leírása” a szó szerinti értelem). A költészet a megjelenő való rétegzettségét jeleníti meg, túlcsonduló gazdagságnak, vagy ellenkezőleg, pokoli labirintusnak mutatván azt. A lényeg a sorok között rejlik, képszerűen fogalmazva, de mégiscsak sorok között, amelyek nyelvileg meghatározott módon sorjáznak és illeszkednek egymáshoz. Ha a költőnek nem sikerül meglelnie a valódi költői-nyelvi kifejezést, akkor megvalósulatlan marad a mondhatatlan dolog jelenlétének egyik fontos módja, s talán maga a jelenléte is. (Ennek természetesen a fordítottja is igaz, bár ez nem tartozik szorosan témánkhoz: ha valaki szellemi sivatagban él — amit persze nem akként tapasztal és értelmez —, nem teremthet igazi költői nyelvet.) Meglehet, hogy a szóban kimondott dolog költői-többértelmű alakja, igéző erejével egyetemben nem csupán a nyelv művészileg felfokozott csillogása, hanem egyáltalán az emberi beszéd kezdeti-ősi formája, amelyből szűkítés és szürkítés révén alakult ki a mai, köznapi és tudományos nyelvhasználat, anélkül, hogy egészen megtagadhatná e magasabb származását.

b) Kommunikáció

- 58 A nem verbális kommunikáció módozatai iránt az utóbbi években megnövekedett figyelem (vö. pl. Fast 1971) ellenére sem feledkezhetünk meg arról, hogy az emberi kommunikáció többnyire és messzemenően azzal a ténnyel azonos, hogy beszélünk egymással és egymáshoz. Ha csak azt tudnánk „mondani” egymásnak, amit a nyelvet megelőző kommunikációs módok eszköztára, „vokabulárium”, lehetővé tesz, akkor fölöttébb kevés mondanivalónk lenne, körülbelül annyi, amennyit a „nyelvvél” rendelkező legfejlettebb állatok közölnek egymással. Egészen más a helyzet akkor, amikor beszédképes emberek tudatosan a nem verbális kommunikációra szorítkoznak, vagy amikor süketnémák értekeznek egymással. Ekkor is egy nyelvileg megragadott és kifejtett világ talajáról kommunikál az ember, és pedig az első esetben tudatosan lemondva a beszédéről (ami csakis akkor lehetséges, ha valaki önmagával „beszélget”), a második esetben a süketnémák nyelvének fölhasználásával, amelyet egészséges beszélők dolgoztak ki és tanítottak meg. Mit tudnánk a másik ember világáról, ha nem mondaná el, mit érez, mit gondol? Hiába van valakinek jó beleérző-, éles megfigyelő képessége (most tekintsünk el attól, hogy ezek kifejlődésében is jelentős a nyelv szerepe), hamarosan olyan határokba ütköznék, melyek csakis a másik ember nyelvi önmegnyilatkozása nyomán léphetők át. A beszélgető emberek a szavak által fejezik ki önmagukat és osztják meg egymással az élet egy-egy szeletét, bármennyire szürke-hétköznapi vagy épp feszültségteli módon teszik is ezt.
- 59 Mindez nem csupán többé-kevésbé igaz. Vélemények, ismeretek kölcsönös cseréje által jön létre egyáltalán a világ, az, amelyben át meg átjárja egymást a számos egyéni világ. Meghatározott nyelvi történet formáját öltik a legkülönbébb szerződések (házassági, munka-, államb-); ugyanígy a bírósági és más egyéb ítéletek. A társadalmi élet úgy szerveződik, hogy az emberek megegyezéseket kötnek, ígéreteket tesznek, jogokat ismernek el illetve támadnak meg, szövegeket adnak elő és dokumentumokat tanulmányoznak — s mindezt a nyelv írott vagy szóbeli formájában teszik. Új funkciók éppenséggel új fogalmak és megjelölések révén nyernek bevezetést a gyakorlatba. Miközben kommunikál, új és új szavakat, kifejezéscsoportokat alkot az ember (olykor, burkolt vagy kifejezett formában, csak a beavatottak számára érthető terminológiaként), s ezen a módon a társadalom valamint a kommunikáció új formáit hozza létre (megjegyzendő, hogy a kommunikációhoz mások kizárása is hozzátartozik: például a filozófusok uralommentes kommunikációjának folyamatába is csak azok nyernek bebocsátást, akik ismerik, elismerik és betartják az itt érvényes játékszabályokat). A nyelv nélkül elgondolhatatlanok lennének az együttműködés átfogóbb és tartósabb formái; sőt a bonyolult-

- ság bizonyos mértékét meghaladva (a városi kultúrának s mindannak kezdete óta, ami vele összefügg) idővel elengedhetetlenül szükségessé válik a nyelv írott formájának a kifejlesztése.
- 60 Így tehát a nyelv a legalapvetőbb társadalmi intézmények egyike: a társadalmi lét terméke és kifejeződése, elsődrendű eszköze a közösségi viszonyok fönntartásának és újak teremtésének. Ilyetén társadalmi intézmény lévén, messzemenően független az egyének önkényes, önálló akaratótól. Sőt, az embergyerek éppenséggel valamely nyelvi közösségbe belenövekedvén jut el egyáltalán függetlenségnek arra a fokára, hogy képes legyen az önálló akaratra: személyes gondolkodásra és döntésre, amellyel azután önnön hordozó alapja ellen is fordulhat, — a közösség nyelve és a nyelvileg közvetített közösség ellen. A beszélőt eleve „kisajátítja” egy nyelv és egy nyelvi közösség, még mielőtt birtokba venné saját személyét, mert hiszen azok felől „sajátítja el” önmagát. Ez persze nem csak az anyanyelvre igaz, hanem még inkább a nyelvjárások, a sajátos beszédmódok, sőt bizonyos rögzített tartalmú szövegek (közmondások, jogszabályok, hitvallások stb.) esetében is, melyek a mondatokban szereplő szavakhoz hasonlóan, eltérő szövegtérnyezet esetén is megőrzik szilárd formájukat, és egy magasabb fokú jelrendszert alkotnak, amelyben már csak nehezen különíthető el egymástól a forma (jelkészlet) és a tartalom (mondanivaló). Ebből is látható, hogy mennyire szorosan kapcsolódik egymáshoz a nyelv és az életvilág, amelyben használják. Ez pedig éppúgy érvényes egy bennszülött település vadászainak nyelvére, mint a nemzetközi repülőtereken használt angolra.
- 61 Pontosán azért, mert a nyelv lényegileg közös java a társadalomnak, nyelvileg is ki kell fejeződniük az intézményes társadalmi rangkülönbségeknek. Egy tanuló másképpen beszél a társáival, mint a tanárával; a vadász, aki királyát kísérte a vadászaton, nem mondhatta: „mi mindketten...”; s kinek ne lenne mulatságos vagy éppen kínos élménye a tegezéssel-magázással kapcsolatban. Akad olyan nyelv (pl. a jávai), amelyben a megszólított rangjának megfelelően úgyszólván teljesen más és más szókészletet kell használni. E nyelvileg rögzült rang- és osztálykülönbségek ellenére azonban a nyelv java része mégiscsak közös, úgyhogy valamiként emberileg megérint bennünket, amikor, kívülről jövőként, halljuk, miképpen érti meg egymást ugyanannak a nyelvnek a közegében az előkelő és a pór, — olyan közösségről téve tanúságot ezáltal, amely megelőz mindenféle elhatárolást, és eredendően lehetővé teszi a közös mozzanatok föltételezését.

c) Szubjektummá válás az önkifejezés által

- 62 Annak fontossága, hogy különféle módon és folyvást „megszólítsák” a gyermeket, majd később a felnőttet is, személyes és egyéb lehetőségeire való tekintettel — úgy, hogy bátorítják, megfeddik vagy megdicsérik, okítják, értékelik stb. —, az mindenki számára világos, aki meggondolja, mit eredményez, ha mindegyikre nem kerül sor, helytelen vagy kevésbé sikerült formában történik. Ugyanilyen fontos azonban, hogy akit ilyenformán megszólítanak, a maga módján „meg-felelhessen”, avagy általánosságban fogalmazva, kifejezhesse motivációit, föltárhassa belső világát. A kifejezési eszközök igen nagy számban és változatosságban állnak rendelkezésünkre; a nyelv csak az egyikük, ám olyannyira a középpontban áll, hogy a többit is szívesen nevezzük metaforikusan „nyelv”-nek. Ekként beszélünk a zene, a tánc, a mimika, sőt mi több, a pszichoszomatikus tünetek nyelvéről. Úgy tűnik, a „nyelv” megjelölést elsősorban azoknak a kifejezési eszközöknek a megnevezésére használjuk, melyeknek használatát (a nyelvéhez hasonlóan) meg kell tanulni, s csak másodsorban mondjuk „nyelv”-nek a velünk született, spontán önkifejezési módokat.
- 63 A fájdalmat kifejezhetem eltorzult tekintettel, nyögéssel vagy artikulálatlan kiáltással. Ekkor egy velem született, de az akaratommal befolyásolható „nyelv”-en fejezem ki magam. Mihelyt azonban — magyarként — „jaj”-t kiáltok, e fölkiáltás már a valódi nyelvhez kapcsolódik, hiszen németül például „au”-t, más nyelven pedig „vai”-t, „ai”-t vagy egyebet kiáltanak. Több

nyelvi elemet tartalmaz a „fájdalmaim vannak!”, s még többet a „fáj a gyomrom!” felkiáltás. A kifejezés közege itt már jobban ellenáll a beszélő akarátának, mivel saját törvényeit követi. A pőre „jaj”-kiáltás aligha igaz vagy hamis, nyelvtanilag pontatlan vagy stilisztikailag hibás, továbbá különösebb kifejezésbeli emelkedettséget se lehet általa elérni. Nem így a nyelvi kifejezésformák, mint az imént említett egyszerű példák esetében, kivált az olyan panaszdalok, mint Ezekkiásé (Iz 38,10-16), vagy Margitáé a „Faust”-ban („Odalett nyugalmam...”, 3374-3413 vers).

- 64 A híres panaszdalok persze többnyire nemcsak testi fájdalmakról szólnak. Míg ezek alkalmasint egyetlen „jaj”-kiáltással is kifejezhetők, addig annak a szeretetnek a fájdalma (csakúgy, mint öröme), melyet egy ember, nép, szűkebb közösség vagy Isten iránt érzünk, már rászorol a szavak erejére. Bizonyos, hogy ezeknek az érzelmeknek a kifejezésében jelentős szerepet játszhat a tánc, az ének és a képi megformálás is — ám a kifejezés ekkor se nélkülözi a nyelvi megfogalmazást, értelmezést és kiegészítést. Mi tagadás, ezek a kifejezési eszközök a korunkat jellemző túlzottan intellektuális kultúrában a jelek szerint háttérbe szorultak a verbális kifejezésekkel szemben. Közelebbről szemügyre véve azonban, nem annyira a nyelv mint nyelv uralja manapság a kifejezésformákat, hanem inkább a tudományos megfigyelés mindent eltárgyasító rétegnyelve, mely például így fogalmaz: „Emésztési-, szerelmi- és életproblémáim vannak.” E sivár nyelvezet világát persze némileg színesebbé, tartalmasabbá és érzékletesebbé tehetik az emberi kommunikáció egyéb módjai. Ebből is látható, hogy a nem verbális kifejezési eszközök egységet alkotnak magával a nyelvvel. Ez az egység még a legemelkedettebb szellemi magasságokban is megőrződik: némelyek, Heinrich von Kleist-hez hasonlóan, csak séta közben tudják továbbcsőni gondolataikat; másoknak arra van szükségük, hogy kezük ügyében legyen egy toll, mivel csak írva tudnak gondolkodni, sokan pedig egyáltalán csak akkor képesek a termékeny gondolkodásra, amikor másoknak magyaráznak valamit, s ezenközben alakulnak, formálódnak és kapcsolódnak egymásba eszméik. S vajon az egyetemi előadáson olykor nem éppen annyit közvetít a hangsúly, a kéz mozgása, a szavakban megragadhatatlan egyszeri szellemi atmoszféra, mint a jegyzet, melyet alkalmasint nyomtatott formában, de az élő beszéd vitalitásától részben megfosztva, bármikor kézbe vehetünk? Mindenek előtt azonban megfordítva igaz: egyetlen, mégoly érzékletes gesztus se képes — legalábbis önmagában — kifejezni azt, amit mondjuk Hölderlin a kései himnuszaiában, vagy Hegel a „Szellem fenomenológiájá”-ban megfogalmazott.
- 65 Mit is? Mit akart kifejezni Hölderlin és Hegel? Nos, pontosan azt, amit leírtak, ami műveikben olvasható! A kifejezendő tartalom ugyanis csak a kifejezés által ölt testet tagolt formában — nemcsak másoknak, hanem magának a költőnek és a filozófusnak a számára is. Bizonyára persze már elötte kigondolták „magukban” azt, amit azután egy bizonyos költői műfaj illetve filozófiai okfejtés törvényszerűségeihez igazodva kifejeztek. Ez a forma azonban nem csupán a kifejezés folyamatát és módját tagolta, hanem egyszersmind magát a tartalmat is: a filozófiai gondolatot és, bizonyos mértékig, a költői érzelmet. Mindennek, amit most utalásszerűen föl-vázoltunk, elvi jelentősége van. A nyelvi kifejeződés igen sokrétegű és összetett még a kommunikáció viszonylag primitív módozataiban is, a stilisztikai igényességről nem is szólva. Mí-dőn általa kifejezzük közölnivalónkat, a kifejezés módja visszahat a „belső tartalomra” és artikulálja. Ez minden ember esetében így van, szemben az embert megelőző biológiai lényekkel; s hasonlóképpen igaz ez a pontatlanul beszélő és ezért nem szabatosan gondolkodó emberre, szemben azzal, aki árnyaltan fogalmaz, s ezáltal a valóságot is finomabban érzékeli. Hogy egy sekélyessé és színtelenné váló nyelvi kultúra nem a kifejezésbeli változatosságra és sokrétűsége-re épül, hanem éppen megszünteti illetve kialakulását akadályozza, az a legkevésbé sem cáfo-lata, hanem csupán negatív megvalósulása annak az elvnek, amelyről szó van.

66 Magunkra öltvén a kifejezési formákat, a nyelv közegében bontakoztatjuk ki lehetőségeinket, válunk önmagunkká. Aminek számára nem lelünk kifejezést, az vagy parlagon marad, vagy valamilyen szelepet keres magának. Gyakran válnak beteggé azok, akik bármilyen oknál fogva nem tudják önmagukat megfelelőképpen kifejezni, vagy nincs elég bátorságuk hozzá. Az ember egyik alapvető szükséglete, hogy beszéljen önmagáról. Ezért is képezi a beszélgetés a terápia, kivált a pszichoterápia minden válfajának egyik középponti elemét. Mi több, a francia pszichoanalitikus, Jacques Lacan († 1981) úgy véli, hogy a lelki betegségek gyógyítása nem más, mint szavak kiszabadítása (libération de la parole).

Irodalom: Heintel 1972. — Gipper 1987. — Keller 1979.

3. A nyelv mint közvetítő és mint közvetítés

67 Mikor a beszéd (és a hallás) szabályosan tölti be a dolog-, személy- és szubjektum-közvetítő funkcióját, akkor voltaképpen nem is veszünk róla tudomást. A nyelv tulajdon valósága mindenekelőtt és főként akkor ötlik tudatunkba, amikor zavar jelentkezik a közvetítés folyamatában — vagy amikor új, meglepő módon vagy rendkívüli mértékben sikeresnek bizonyul. Éppen a teljesítmény-kiesés — mégpedig a hiányzó teljesítmény mértéke — tárja föl, hogy alapvetően mire szolgál és kedvező esetben mire képes a nyelv. Ekkor egyszersmind érzékelhetővé válik az is, hogy ez a közvetítés olyasvalami által történik, ami a közvetítendőtől független, önálló realitás.

A következőkben négy szituációt vázolunk föl, melyekben veszélyeknek kitett közvetítőnek mutatkozik a nyelv. Figyelmünket elsősorban a nyelv megjelenítő funkciójára irányítjuk.

68 (1) Hazugság esetén ama bizalmunkkal élnek vissza, mellyel általában a közölt dolgot fogadjuk: föltételezzük ugyanis, hogy az igazságot közlik velünk. Mihelyt azonban rájövünk ennek ellenkezőjére, azon nyomban alapvetően megrendül a mondott szó iránti bizalmunk: lám csak, vannak „hamis” mondatok is!... Ezáltal, megfordítva a dolgot, fölmerül az a probléma, hogy miként lehet egyáltalán igaz valamely nyelvi kifejezés. Mármost ha nem egy tényállás nyelvi tételezésének, hanem csupán nyelvtani egységnek tekintjük a mondatot, akkor a probléma megoldhatatlan. Fordítva kell tehát eljárni, vagyis abból az — egyébként rendkívül titokzatos — föltételezésből kell kiindulni, hogy a nyelv eredendően az igazságra van „hangolva”, következésképpen a „hamisságot” ennek nem egyenrangú, hiányos módozataként kell értelmezni, amely persze aligha volna lehetséges megismerő objektivitásunk nyelvi formája nélkül.

69 (2) A nyelvhasználat „burokszerűsége”: mivel a szavak elkopnak a használat során, s csak nagyjából adják vissza a közlendő tartalmat vagy banális mellékjelentésektől terhesek, és mivel az emberek sok idegen kifejezést használnak, melyeknek pontos jelentésével nincsenek tisztában, továbbá mivel kiszorult a használatból a nyelvi kifejezések képszerűsége, — ezen és hasonló okoknál fogva immár a valóság is csupán elmosódottan, markáns körvonalak nélkül és fakón jelenik meg, mintha csupán papírból lenne. A szavak már nem „tapadnak” a kifejezendő dolgokhoz, minek folytán a valósággal való kapcsolatunk is bizonytalanná és erőtlenné válik, mint ahogyan fordítva is ez az eredmény. Bizonyos mértékig tehát — „a contrario” — ismét kidomborodik a nyelv megalapozó szerepe az objektivitásban — mindazon következményekkel egyetemben, melyek ebből adódnak a beszéd és közlés etikája számára.

70 (3) Az idegen nyelven hozzám intézett beszéd két különböző tapasztalatot eredményezhet attól függően, hogy rosszul vagy jól értem az illető nyelvet.

Ha a másik ember nyelvét alig ismerem, akkor mindegyre megszakad az a kapcsolat, melyet a közlésnek kellene közvetítenie köztem és a valóság között. Újra és újra mérlegelnem, tudakolnom kell, hogy mit jelent ez vagy az a kifejezés. Ennélfogva minduntalan zavar keletkezik

a közvetítés folyamatában, s így az egyébként észrevétlen közvetítő — közvetlen tárggyá lép elő. Csakhogy mindaddig, amíg a figyelem a kifejezésekre irányul, azok nem fejeznek ki semmit, csupán „önmagukat”: maga a kifejezendő dolog homályban marad. Ha ezzel szemben elég jól értem az illető nyelvet, akkor viszont más okból nyomakodik elém: tudatossá válik ugyanis számomra, hogy valamely nyelven megfogalmazott tartalom csak részben fordítható le egy másik nyelvre. Következésképpen minden nyelv sajátos, más és más értelmezési példatár, amely eloldthatatlan összefüggésben áll annak a közösségnek az életvilágával, amely beszéli. (Ezzel foglalkozik az összehasonlító nyelvtudomány: vö. von Humboldt 1830/35, Whorf 1963, Gipper 1987). Egyetlen dolgot sem hívnak önmagában úgy, ahogyan valamely nyelv megnevezi.

71 (4) A mondott közlés olykor elidegenedik, s már csak hangzó állagát őrzi meg. Ez igen különböző helyzetekben és ennek megfelelően eltérő módon történhet: Hangfoszlányok szűrődnek át a szomszéd szobából; beszél ott valaki? Beszédet hallgatok valamely egészen idegen nyelven, s csodálkozom dallamos zeneiségén. Egy kisgyerek teljes áhítattal mond ki egy szót, például „al-ma”, de hiába tekint körül, sehol a vágyott gyümölcs... Nos, ilyenformán válik tapasztalatunkká, hogy a hangzó nyelvi jelek — csekély kivételtől, például a hangfestés esetétől eltekintve — merőben önkényes jelek, melyek önmagukban (vagyis akusztikai állaguk alapján) semmiféle belső kapcsolatban nem állnak azzal, amit jelentenek. Egyetlen hangvariáció (vagy papírra rajzolt vonal) se jelent önmagában semmit, s egyetlen dolog se visel nevet a homlokán.

72 A szóban megfogalmazott és maga a megmutató dolog tehát — esetenként és elvileg egyaránt — csak ténylegesen, de nem lényegileg, csupán esetleges, járulékos közvetítés által, nem pedig közvetlenül „egyek”. De mégiscsak egybeesnek, szerencsés esetben éppúgy, mint a kevésbé szerencsésben. Az iménti kijelentésünkkel — melynek értelmében egyetlen dolog sem az, aminek nyelvünk vagy bármilyen nyelv nevezi —, dialektikus kiegészítésképpen szembe kell állítanunk a költő, Stefan George megállapítását: „Amire nincs szavunk, az nem is létezik” [3. jegyzet] (vö. Heidegger 1959, 157-216).

Ennélfogva nem csupán a nyelv és világ azonosságának naiv, a világot mint valami mágikus nyelvi paradicsomot érzékelő tapasztalatát kell megtörnünk a nyelvek pluralitásának fölfedezése, valamint azon fölismerés által, hogy a nyelvi jelek funkciója nem természetes képződmény, hanem egyszersmind el kell kerülnünk a nyelv merőben külsőleges, eszközszerű értelmezésének veszélyét is, mely az előbbi fölismerés nyomán fakadhat.

73 Ami eredendő, az csak azokkal az eszközökkel tárható föl, melyeket önmaga nyújt; így ha elérjük is, soha nem ragadhatjuk meg közvetlenül. A nyelv esetében — ami kétségkívül valami eredendő — az írás, a párbeszéd, az irodalmi nyelv és a logikus fegyelmezettességű tudományos nyelv játsszák ezen eszközök szerepét. Nyelvből formálódott képződmények ezek, melyek maguk is nyelvként „funkcionálnak”; a nyelv elemeit és kombinációs szabályait jelenítik meg objektív, valamint — amennyiben mesterséges nyelvekről vagy mesterséges jelrendszerekről van szó — szerkezetileg világosan áttekinthető formában. Ebből az összefüggésből származnak az olyan fogalmak, mint „nyelvi jel”, „jelrendszer”, „kód” stb. Manapság egyre inkább az jellemzi viszonyunkat a nyelvhez, hogy az elektronikus hírközlő technika modellje alapján értelmezzük, illetve átalakítjuk egy mindinkább átfogó „kommunikáció” céljára. (Ez azután szükségképpen vált ki bizonyos, a nyelv úgymond „érintetlen természetesség” után áhítózó romantikus re-akciókat.) Ezen nincs is mit változtatni. Annak azonban továbbra is tudatában kellene lennünk, hogy az a nyelvelmélet, amely az írott szónak a terminológia segítségével végzett elemzéséből bontakozik ki — mely terminológia főként az irodalmi nyelvre támaszkodik — csak egy olyan modellt állíthat föl, amely e terminológiában szereplő fogalmaknak és funkcióknak a rendkívül bonyolult, szüntelenül alakuló, aktuálisan használt köznapi

nyelvre való kivetítése révén jön létre. A köznapi nyelvhasználat során például semmit sem „kódolunk” a szó tulajdonképpeni értelmében, mivel a kódoláshoz hozzátartoznánk, hogy kész formában (nyelvileg) megfogalmazva rendelkezésünkre áll a lefordítandó közlemény, valamint áttekinthető kódtáblázat birtokában vagyunk. Erről azonban szó sincs. A kódolás az elsősorlagos megfogalmazás által voltaképpen másodlagossá, egy másik nyelvbe történő fordítási folyamattá válik. S hogy az anyanyelv mint objektív kód állna rendelkezésünkre (nyelvtan, szótár stb. formájában), — nos, ez olyan meglehetősen új keletű jelenség a kultúra történelme folyamán, amely a legkevésbé sem befolyásolja magát az élő beszédet. Így tehát mindig csak mesterségesen léphetünk „ki” a nyelvből, illetve léphetünk vele „szembe”, hogy szemügyre vegyük. A nyelv ugyanis sokkal alapvetőbb, és eredendően más, mint holmi szerszám, melyet meghatározott célból (meghatározott közlemények közlésére) veszünk igénybe. A nyelv „lényegileg össze van nőve az emberrel”, s „egy soha egészen ki nem nyomozható titok” (W. v. Humboldt [Werke, Akademieausgabe, VI,232], Liebruks szerint idézve [1965, II,116]). A nyelv tehát lényegi föladatot lát el az ember világának megalapozásában.

Irodalom: Heintel 1972. — Apel 1974. — Simon 1981. — Derrida 1974.

II. Társadalmiság

- 74 Ha a nyelv a társadalmi intézmények közül az egyik legalapvetőbb, s léte nem más, mint az emberek között folyó kommunikáció, akkor a nyelvvel kapcsolatos gondolatmenet szinte természetes módon megy át az emberi lét társadalmiságának vizsgálatába. Az ember (az egyén) lényegi vonása, hogy különböző csoportokhoz tartozik és társas érintkezésben áll más emberekkel. A következőkben az a feladatunk, hogy részletesen kifejtjük ezt a felismerést, mégpedig onnan kiindulva, ahol, miközben filozófiailag végiggondoljuk a dolgot, mint egyének állunk. Mivel valaminek a végiggondolása személyes, egyénre szabott és egyénileg végzett cselekvés, ezért nem a közösségek szerkezetét fejtjük ki, hanem a közösségek és emberi találkozások jelentőségét az egyén számára. Minthogy az ember társadalmisága fölöttébb nagy eltéréseket mutat az emberiség különböző kultúráiban és korszakaiban — s nem csak részleteiben, hanem egészében is —, így csak azon az áron tehetnénk róla elvont-általános kijelentéseket, hogy azok merőben formálisak lennének. Ezáltal azonban nagyrészt elvesznék az a bensőségesség, amelynek, szándékunk szerint, gondolatmenetünket jellemeznie kellene. Éppen ezért jelen korunk és kultúránk társadalmi létének formáit vesszük szemügyre, s ezeket igyekszünk átvilágítani úgy, hogy kirajzolódjanak lényegi vonásaik. A „társadalmiság” kifejezést azért választottuk, mert a „közösség”, „társadalom”, „csoport”, „kapcsolat” és hasonló szavak már a „társadalmi lét” különböző sajátos módjait jelölik, mi pedig olyan kifejezést kerestünk, amely ezekkel szemben semleges.

1. A társadalmiság jelensége

- 75 Hogy minden egyes ember valamilyen — mi több, igen sokrétű — társas viszonyban él másokkal, az egyetemes tény. Mielőtt föltennénk a kérdést, miért van ez így — azaz mi az értelme és jelentősége —, előbb nagy vonásokban át kell tekintenünk a társas viszonyok sokféleségét. E dolgunkat megkönnyíti az a tény, hogy a számtalan és sokszínű szociális kapcsolatot nem utólagosan kell a megfigyelőnek bizonyos rendbe sorolni, hanem majd’ mindegyik már egy bizonyos rendből nő ki: a kapcsolódások viszonylag stabil szerveződéséből, szabályszerű interakciók illetve azok lehetőségeinek egyfajta hálózatából. Ezek a struktúrák hasonló viszonyban állnak a konkrét egyedi társas kapcsolattal, mint a nyelv a konkrét egyedi nyelvi cselekvéssel. Így tehát önmagukban is tanulmányozhatók illetve rekonstruálhatók, hasonlóan a különböző nyelvi rendszerekhez, amelyek ugyancsak vizsgálhatók önmagukban.

- 76 Ilyen társadalmi szerveződések, melyek egyébként sokszorosán át meg átfedik egymást, többek között a következők: rokonság, baráti kör, faluközösség, munkatársi csoport, cég, szomszédság, egyházközség, osztály, állam stb. Nyomban látható, hogy az ember általában másképpen tartozik a családhoz, mint az államhoz, s másképpen volt tagja egy parasztfalu közösségének a századforduló idején, mint ahogyan manapság tagja valaki egy városszéli településnek; másképpen tagja egy fémkohászokból álló csoportnak, egy könyvtárosi munkaközösségnek, egy európai plébániának vagy egy dél-amerikai bázisközösségnek, — nem is szólva arról, hogy ki-kik a maga sajátos módján éli meg odatartozását e közösségek valamelyikéhez. Hogy e közösségek közösségiségének különbözőségét megragadják, gyakran bizonyos ideáltipikus elmentékre hivatkoznak a társadalomtudósok, mint például a természetes módon kialakult és akarati döntéssel megalapított, a szilárd és a folyamatosan változó, az öncélú és a célracionális, a kollegiálisan szerveződő és a hierarchikusan fölépített közösségek között létező eltérésekre. E megkülönböztetések jó szolgálatot tesznek a jellegzetességek meghatározásakor és osztályzásakor, — föltéve, hogy valaki tudván tudja: csupán mesterséges modellekről van szó. A való életben azonban gyakran úgy fogja találni, hogy valamely társadalmi szerveződés inkább (például) öncélúnak, mint célracionálisnak mutatkozik, anélkül, hogy bármelyik típushoz is egyértelműen, vagyis a másik kizárásával hozzárendelhető lenne. Ugyanez érvényes a többi felsorolt megkülönböztetésre is.
- 77 Az emberek közötti kapcsolatok nem meghatározatlan lehetőségek légüres terében zajlanak, hanem várakozások és szerepek stb. közegében, amelyek alaptónusát bizonyos mértékig meghatározza az egymással kapcsolatba lépők valamely más közösségben elfoglalt helyzete, legyen az viszonylag tartós (házastárs, szülő, tanár, adófizető, szomszéd), vagy ideiglenes (soros elnök, asztaltárs, játékvezető). Még az „ember-ember” kapcsolat sem formátlan, kivált ha ilyen módon jelöljük, de egyébként is: hogy ez az aspektus kivel, mikor, miként és milyen mértékben jellemezheti és jellemzi kapcsolatainkat, az a dolog természetéből következően — melyet az emberi kultúra meghatározott módon értelmez illetve bontakoztat ki — megelőzi s eleve artikulálja képességeinket valamint akaratunkat. Ha a kapcsolatoknak nem lenne ilyesfajta belső szerkezete, akkor nem csak elvont vizsgálatuk volna lehetetlen, de valódi és eredendő realitásukat sem állíthatnánk. Nem lennének egyebek, mint véletlenszerű és esetleges összetalálkozások a tér és az idő egy-egy pontján, s szövevényük jelentősége valamint tartósságuk azonos lenne a molekulák véletlenszerű mozgásának csekély jelentőségével és tartósságával. Ezek a struktúrák nem csupán objektív módon, mint minták szolgálnak az egyes kapcsolatok alapjául, hanem az emberek, akik egymáshoz kapcsolódnak, egyszersmind (és bizonyos mértékben már megelőzően) magukhoz e struktúrákhoz is kapcsolódnak. Magukat a kapcsolatokat ugyanis a legmélyebben jellemzi ama pályákkal való azonosulásnak a módja és mikéntje, pozitív vagy negatív alaphangja továbbá mértéke, melyek eleve következnek egy-egy társas kapcsolatból. Az embernek nevezett társas lény önmagához is viszonyul, amennyiben másokhoz viszonyul. Pontosabban: saját létlehetőségeihez viszonyul, amelyeket mások vele szembeni elvárásai ébresztenek (melyek szintén társadalmilag artikulálódnak), — és így viszonyul magához az elvárás megfogalmazójához s egyben ahhoz a társadalmi játéktérhez, amelyben a találkozás végbemegy.
- 78 A kapcsolatok különböző minőségűek lehetnek: fakadhatnak együttműködésből vagy versengésből; lehetnek közömbösek vagy érdeklődők (szeretet, gyűlölet stb.); megfigyelhetjük az alá-, mellé-, fölérendeltség minden fajtáját; vannak egy-, két- és sokoldalú kapcsolatok — hogy csak néhány szempontot nevezünk meg a jelenségek rendkívül gazdag palettájának áttekintéséhez. A szociális jelenségek átfogó osztályozására persze aligha vállalkozhatunk, s ez nem is föladatunk. Jelen vizsgálódásunk összefüggésében elegendő, ha a főhívjuk a figyelmet

a társadalmi valóság változatos belső tagolódására, még mielőtt filozófiailag boncolgatnánk annak jelentőségét az ember számára.

Irodalom: Hoefnagels 1966. — Matthes 1981. — Wallner 1975.

2. Szociobiológia, szociológia, társadalomfilozófia

Ennek a filozófiai vizsgálódásnak a lehetőségét és fontosságát sokan vitatják. Milyen föladat jut még a társadalombölcselet számára — kérdezik —, ha egyszer létezik szociológia? És miféle jelentőséget igényelhet magának a társadalombölcselet és a szociológia együttesen a szociobiológia igényeivel szemben? Nos, kezdjük ez utóbbi nehézséggel, mely átfogóbb, mint az első!

- 79 A szociobiológia a szociális jelenségek elmélete a biológia alapján, pontosabban: a biológiai magatartás populációgenetikus értelmezése. Populációnak nevezik „a potenciálisan beltenyésző egyedek közösségét egy meghatározott földrajzi térben” (Vogel-Angermann 1980, 457). A szexuálisan szaporodó állatok génállományának átlagosan a fele azonos a testvéreivel, negyede az „unokatestvéreivel”, nyolcada a „másod-unokatestvéreivel” és így tovább. Ha föltesszük (vö. Wickler-Seibt 1977, 296 k.), hogy az állati viselkedés végső objektív célja a faj génállományának fenntartása és terjesztése, akkor egyaránt érthetővé válik az állat „egoista” és az „altruista” viselkedése, nevezetesen mint ama stratégiák (körülmények által meghatározott) variációja, melyek révén a gének változatlanul „egoista” „céljaikat követik”. Ilyenformán nemcsak az válik érthetővé, hogy egy oroszán, amely magához vesz egy „oroszánözvegyet” a kölykeivel, gyakran halálra marja elődje ivadékait, saját utódainak túlélési esélyeit biztosítandó, hanem az is, hogy miért nem menekül el a nyúl azonnal a feléje rohanó kutya elől, hanem dobol, hogy fajtársait figyelmeztesse, noha ezáltal nagy veszélynek teszi ki magát. Ez a genetikusan programozott viselkedés csak annyiban veszélyezteti a doboló nyúl génjeit, amennyiben azok ebben a nyúlban vannak, ám kedvez a számukra, amennyiben a nyúl csoportjának rokonaiban vannak, ahol is átlagosan nagyobb mértékben találhatók, mint az egyedben: egy egyed három testvére az egyed génállományának másfélszeresét hordozza. Hasonló módon értjük immár azt is, miért készíti „a természet” a legtöbb nőtényméhet arra, hogy „lemondjon a gyermekáldásról”, s ehelyett királyi nővéreinek és azok ivadékainak juttassa gondoskodását és begyűjtött élelmét (Wilson 1980, 19). Ugyancsak ilyenformán kerülünk közelebb a haplodiploid kromoszómaállománnyal rendelkező méhek, darazsak és hangyák államképződésének szerkezeti törvényeinek a megértéséhez. Ha mindennek csupán az elvi lényegét tekintjük, ennek alapján még akár a szociális intézmények létrejöttének alapvető okaihoz is utat találhatunk.
- 80 Az ember társas viselkedését is megkísérelhetjük részben ezen a módon megvilágítani. A három hónapos csecsemő szívderítő mosolya, a mostohaapa igazságtalan szigora, a tűzoltó önfeláldozása, a homoszexualitás, — meglehet, hogy mindezek objektív hasznossága bizonyos, a viselkedést a maguk javára meghatározó géncsoportok jövőbeni fönmaradásában rejlik. Természetesen a szociobiológusok is látják, hogy nem minden viselkedés értelmezhető közvetlenül az örökléssel és a génállomány terjesztésére irányuló késztetéssel. Ennél sokkal inkább eltávolodnak a természetestől és sokrétűbbek a kulturálisan adott és utánzással átvett magatartásmódok, mióta — jól kivehetően az újkőkorszaki forradalom óta — a biológiai evolúció (génmutáció és környezeti szelekció által haladó) lassú ritmusára mintegy ráoltódott a kulturális differenciálódás mind gyorsabb tempója. Ennek ellenére — néhány szociobiológus véleménye szerint — a biológiai magyarázatnak végső soron az etnológiai és szociológiai értelmezést is fel kell ölelnie, mivel „egyetlen faj — az emberi fajt is beleértve — sem rendelkezik olyan értelemmel és céllal, amely meghaladná a faj genetikus történelme által megalkotott imperatívuszt” (Wilson 1980, 10). Az agy például, úgymond, azért létezik, „mert azoknak a

géneknek a túlélését és szaporodását segíti elő, amelyek irányítják fölépítését. Az emberi szellem a túlélés valamint a reprodukció eszköze, az értelem pedig csupán egyike a szellem számos különböző technikáinak” (uo.). Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a biológus elgondolása materialista előfeltevésekre támaszkodik, melyek arra kényszerítik, hogy tudománytalannak tekintsen és elutasítson minden fajta bölcséleti okoskodást, mivel saját tudományát teszi, amúgy suba alatt, egyfajta filozófiává. Hiszen az a tétel, hogy a valódi minőségi evolúció — igazán új és fejlettebb valóság keletkezése — lehetetlen, mivel a biokémia és a genetika nézőpontjának a síkján elvonatkoztatnak e dimenziótól, természetesen nem egyéb, mint megvitatandó filozófiai állítás. Kitűnik továbbá, hogy a szociobiológus azt veti a szemére a szociológusoknak, hogy ők „csupán felszíni jelenségek korlátozott leírásaival szolgálnak” (Wilson 1980, 9), melyek mélyebb szerkezetét egyedül a biológus ismeri.

- 81 Hogy a szociális viselkedésmódok az ember esetében is bizonyos mértékig genetikailag programozottak, azt már valószínűsítették az etológiai kutatások (vö. pl. Eibl-Eibesfeldt 1984). Ám hogy milyen mértékben vele született és milyen mértékben kulturálisan örökölt de egyénileg módosított az egyes ember viselkedése, az számos tekintetben sok bizonytalansággal körülvett kérdés, melyre a további kutatás bizonyára árnyalt válaszokat fog adni. Azt azonban most még aligha lehet látni, vajon e kutatások eredményeként az öröklődés vagy a tanulás bizonyul-e az emberi viselkedés egészét lényegileg meghatározó tényezőnek. Mindenesetre a genetikai magyarázat szemmel láthatóan rászorul arra a kiegészítésre, amellyel a tanuláselmélet szolgál. Ha valamely elmélet mindenféle alternatíva nélkül körvonalazódik, vagyis a saját igazságát látja igazolódni meghatározott jelenségekben éppúgy, mint azok ellentétében, úgy mindent megmagyaráz és ilyenformán semmit sem: lemondott ugyanis a — tudományos elméletek számára lényeges — cáfolhatóságról, és — a szó rossz értelmében — „metafizikussá” vált. Csakhogy az önmagában vizsgált élő valóság végső szerkezetéről tett olyan kijelentésként, amely a természet és kultúra, szükségszerűség és szabadság stb. fenomenális megkülönböztetését is megszünteti a két fogalom egyikének, nevezetesen a természetnek a javára, abba a dilemmába bonyolódik, amelyet majd a „test” és „szabadság” témája kapcsán fogunk tárgyalni: ha minden cselekvésünk — tehát szellemi aktivitásunk is — genetikailag programozott egy szükségképpen cél elérése érdekében, akkor semmi értelme nincs annak, hogy a szociobiológia elméleteit „igaz”-nak, eredményeit pedig sorsunk megváltoztatása szempontjából döntőnek tartjuk, miként ezt Wilson teszi (1980, 9, 196). Így hát továbbra is fenn kell tartanunk a szellem és természet közötti különbséget, csakúgy, mint azt, amelyik a biológia és a szociológia között húzódik.
- 82 E két pólus szoros összefüggésben áll egymással. Aki eltörli az empirikus tudomány és filozófia közötti különbséget, azaz materialista filozófiát képvisel, azt mindig az a veszély fenyegeti, hogy csupán ideiglenesen érvényes, a tudomány fejletlen állapotával magyarázható szükségmegoldásoknak tartja a fizika és a biológia, a szociológia és a biológia, illetve az etika és a biológia közötti módszerbeli eltéréseket. A végső megoldást pedig abban látja, hogy a tudomány „magasabb” formáját megszünteti az „alapvetőbb” javára. Márpedig a tudományok pluralitása és a magasabb fokú tudományok lényegi redukálhatatlansága az alacsonyabb fokúakra (melyek a fejlettebb létezés alapját kutatják, azt az alapot, amely a fejlettebb létezés felől válik láthatóvá úgy, mint annak szükségképpen, de nem elégséges alapvetése) csak akkor szavatolt, ha elfogadjuk, hogy a filozófiai problémák nem redukálhatók természettudományos kérdésekre. Ebből az következik, hogy a szociológiának, ha nem kíván leköszönni a szociobiológia javára, nyitottnak kell lennie elgondolásainak és a belőlük fakadó következményeknek, vagyis lényegileg: a vizsgált tárgyhoz való viszonyának a filozófiai megtárgyalása iránt.
- 83 Ezek az elvi, tudományelméleti megfontolások tartalmilag úgy is föltárhatók, ha megvizsgáljuk maguknak a szociológusoknak az önreflexióját, amiként az például jelentős kongresszuso-

kon kifejeződik. A németországi Tübingenben 1961-ben tartott kongresszus alkalmával ki-robbant „pozitivizmus-vita” áttörte a szűk szakmai kereteket (vö. Adorno 1987). A fő ellenfelek annak idején a következők voltak: az egyik oldalon K. R. Popper és H. Albert, a másikon pedig Th. W. Adorno és J. Habermas állt. A konfliktus nagyrészt abban állt, hogy míg Popper és Albert a társadalmi struktúrák objektív-értékmentes megragadását tekintették a szociológiai munka ideáljának, addig Adorno és Habermas az uralkodó viszonyoknak egy jobb társadalom kialakítása érdekében végzett elemzésére szolgáló eszközt látták a szociológiában, amely tehát az ő szemükben föltétlenül értékelő és ilyen értelemben pártos tudomány. Eltekintve a társadalomról és tudományról vallott eltérő fölfogásoktól, melyek a vita menetét befolyásolták, legvégül — legalábbis szóban — sikerült megegyezniük abban, hogy a szociológiai kutatás módját és konkrét tárgyát lehetőleg a közösségi érdek figyelembe vételével kell meghatározni, — ugyanakkor a szociológiai elméletek kialakítása során immanens, tisztán objektív-módszerbeli elveket kell érvényesíteni (vö. Schulz 1972, 158-178).

- 84 A huszadik alkalommal megrendezett Német Szociológiai Napok (Bremen, 1980) alkalmával másképpen került szóba az elmélet-gyakorlat viszonya. Időközben a szociológusok szerepe jelentősen megnövekedett az ember társadalmi létezésének értelmezése terén: szociológiai (főként „baloldali” jellegű) elméletek és szakkifejezések épültek be az általános képzés nyelvezetébe. A gyakorlati cselekvéstudat ebből adódó eltudományosításával szemben, valamint, ami ugyancsak ebből következett, a szociológusoknak az élet értelmezésében játszott kulcsszerepe ellen — e roppant nagy hatalom ellen, mellyel könnyen vissza lehet élni — emeltek szót ezúttal elsősorban konzervatív szociológusok, mint H. Schelsky (1975) vagy Fr. Tenbruck (vö. Matthes 1982). Ismét az eltorzult kommunikációról volt szó, s egy maroknyi, elit csoport által gyakorolt hatalom problémájáról. Igaz, immár nem a jövő osztály nélküli és elnyomásmentes társadalma szolgált ideális referenciakeretként, hanem sokkal inkább a korábbi idők „szervesen kifejlődött” társadalmi formációja.
- 85 Hogy vezető szociológusok, tartozzanak bármely irányzathoz, ha tisztába akarnak jönni saját tudományos közösségük orientációs irányával, közvetlenül filozófusokká is válnak, az a szóban forgó tárgy felől nézve nem meglepő. A szociológia (s természetesen a társadalomtudományok összessége), valamint a társadalomfilozófia (a társadalomtudományi megismerés elméletével egyetemben) egymás felé nyitott, ugyanakkor egymástól független kutatási irány. A társadalmiság jelenségét vizsgáló filozófiai kutatás elsősorban a következő kérdéseket boncolgatja: Mennyire tartozik hozzá a másik személy, illetve maga a társadalom az egyén léteéhez s léte megalapozásához — és viszont? Milyen föltételek közepette tekinthetők pozitívnak a viszonyok, elvileg és in concreto. Gondolatmenetünk összefüggésében számunkra főként az első kérdéskör lényeges.
- Irodalom: Wickler-Seibt 1977. — Koslowski 1984. — Wilson 1980. — Schulz 1972, 144-218. — Adorno 1987.

3. Szélsőséges nézetek kritikája

Annak a kérdésnek a megvilágításában, hogy milyen mértékben tartozik bele az „én”-be a „te” és a „mi”, az individualizmus és a kollektívizmus két modell-pozíciójának elemzése és kritikája válik a leginkább segítségünkre. E két pozíció, mely „sima” megoldást kínál elméleti és gyakorlati problémánkra, J. J. Rousseau filozófiájára vezethető vissza.

- 86 Az individualizmus minden emberi közösségi formát (amennyiben nem „tisztán természetes”, mint például a család) a szabad megállapodás modellje szerint értelmez, amelyet önmagukkal és bizonyos tulajdonnal szabadon rendelkező személyek egy meghatározott, közösen elérendő cél érdekében kötöttek egymással. Ahol nem történt ilyen szerződés-kötés, ott is úgy kell ér-

telmezni a közösséget, mintha valamely szerződés által jött volna létre, mivel a közösség léte és értéke másodlagos az egyén létehez és értékéhez képest. Az individualizmus tehát egy ontológiai és egy erkölcsi érvet hoz föl maga mellett. Az előbbi így hangzik: minden realitás egyedi; az egyedek eredendő és szubsztanciális léttel rendelkeznek, míg a közösség léte az individuumok egymás közötti viszonyaiban alapozódik; továbbá maga a viszony csupán akcidentális létkategória, s ráadásul a leggyengébb. Az etikai érv: a személy értéke a legmagasabb; minden személyt eredendő önrendelkezési jog illet meg, viszont senki nem rendelkezik eredendően másokkal (kivéve a szülők átmeneti és a gyerekek érdekében gyakorolt rendelkezési jogát), következésképpen mások fölöttem gyakorolt rendelkezési joga azáltal jön létre, hogy saját jogaim egy részét szabadon másokra átruházom.

- 87 A kollektívizmus abból a belátásból indul ki, hogy valamely egész mint egész nem érthető meg a részekből, amennyiben ezeket önmagukban, azaz nem mint részeket nézzük. Az egész sokkal inkább megelőzi a részeket. Szemléletes modellként a testrészekből és szervekből fölépülő szervezet szolgál, hiszen beszélünk például társadalmi szervezetről, szerveződésekről is. A kollektívizmus is egy ontológiai és egy etikai érvvel áll elő. Az ontológiai: ami saját formaalkotó törvényszerűséggel rendelkezik, az saját léttel bír; miként a formaalkotó törvény nem vezethető le a különálló egyedek formájából, ugyanígy nem vezethető le a közösség léte az individuumok létéből; másfelől az egyedek nagyon jól értelmezhetőek egy közösség elemeiként, következésképpen a közösség léte meghaladja az egyedekét. Ugyanez érvényes etikai szempontból: a közösség java megelőzi az egyéni érdeket; az ember pedig csak akkor bontakoztatja ki személy mivoltát, ha olyan átfogó közösségre lel, amelynek számára fölláldozhatja önmagát. Mindkét elméleti modell vitathatatlan belátásokra támaszkodik és üdvös törekvést képvisel. Úgy kell tehát közvetíteni a kettő között, hogy kirajzolódjék: a közösség és az individuum dialektikusan egymásra vonatkoznak, azaz egyik sem önmaga a másik nélkül; következésképpen egyik sem vezethető vissza a másikra. Ezt a fölismerést kell az alábbiakban megvilágítanunk a két egyoldalú modell kritikája által. Bírálatusunk elsősorban az individualizmust veszi célba, és pedig azért, mert a jelenlegi nyugati társadalmakat főként ez a túlzó fölfogás jellemzi.

a) A kollektívizmus kritikája

- 88 A közösségiség kollektivistá értelmzésével és szerkezet-átalakító törekvéseivel részint azokat az érveket lehet szembeállítani, amelyeket az individualizmus sorakoztat föl önmaga mellett. A közösség soha nem előzi meg tagjainak önértékét és szabad döntését olyképpen, hogy szabad megegyezés nélkül is fönnállhatna, és az egyének minden jogát kizárólag a közösség alapozhatná meg. Először is: túl mindama természeti tényezőn, amely legfőljebb csak a közösségképződésre irányuló tendenciát, de nem magát a közösséget alapozza meg, továbbá túl minden kényszeren, amely mindig is szubszidiáris funkciót lát el, éppenséggel az egyének beleegyezése a közösség létébe, valamint törvényeinek szabad döntésen alapuló tisztelete a legfontosabb és elengedhetetlen megalapozó tényezője minden olyan közösségnek, amely emberhez méltó, de legalábbis valamiként működőképes kíván lenni. A hatalom birtokosainak ezért azon kell lenniük és lehetővé kell tenniük, hogy a tagok a lehető legnagyobb mértékben azonosuljanak a közösséggel. Hiszen éppen az alkotja bármely sajátos közösség lényegét, hogy az egyének individuális akarata olyan közösségi akarattá integrálódik, amely a maga rendjében megfelel az egyes emberek igényeinek, elsősorban is társadalmi igényeinek. Az egyén azonban csak azzal a föltétellel járul hozzá a közös akarathoz, ha a szóban forgó közösségben figyelembe veszik bizonyos elidegeníthetetlen jogait, s lehetővé teszik bizonyos alapvető szükségleteinek a kielégítését. Ezek az elidegeníthetetlen jogok megelőzik a közösségnek és szervezeteinek az egyénnel szemben támasztott jogigényét; habár — hogy érvényes joggá váljanak — előbb törvényi formában meg kell fogalmazni és el kell fogadni őket, legalábbis a demokra-

tikus társadalmakban. Ez a törvényi szabályozás azonban voltaképpen nem egyéb, mint egy olyan jog hivatalos elismerése, amely eredendően megelőzi a pozitív jogalkotás aktusát. Ami a maga sajátosságában világosan kirajzolódik az állami szinten — „alkotmányos jogok” vagy „emberi jogok” címén —, amennyiben lényegileg különbözik a pozitív jogoktól, az a kisebb csoportok szintjén is érvényes. Így például a nevelőnek, aki a kisgyerekből érett felnőttet akar faragni, nemcsak a parancsok és tiltások (valamint az ezeknek megfelelő pozitív és negatív „megerősítések”) korlátját kell szembeállítania a gyerek érdekében annak hullámzó hangulatával, hanem ezt oly módon kell tennie, hogy a gyerek ne pusztán tehetetlensége folytán és kényszerből vegye tudomásul e korlátokat, hanem érezze, hogy szeretik, s ezáltal bizonyos mértékben képessé váljék a szabályok elfogadására. A nevelő tehát nem bánhat úgy a gyerekkel, mintha tulajdona lenne, hanem eredendő jogok alányának kell tekintenie, azaz olyan szabad lénynek — személynek —, akit szabadnak kell tartani, hogy ténylegesen azzá is váljék. (Annak tárgyalása, hogy hasonló struktúrák léteznek, illetve kellene hogy létezzenek a kisebb közösségeknek a fölöttük álló közösségi formákkal szembeni viszonyában, már a társadalomfilozófia témája, s nem tartozik az antropológia területéhez.)

b) Az individualizmus kritikája

- 89 A közösségi lét individualista értelmezésével és megvalósításának módjával szemben nem elegendő csupán rámutatni arra a pusztán tényre, hogy az emberek mindenütt és mindenkor szociális kötelékekben éltek, még ha mindig akadtak is egyesek, akik önkéntesen vagy kényszerből külső vagy belső emigrációba vonultak. Sokkal inkább azt kell megmutatni, hogy minden közösség olyan belső struktúrával rendelkezik, mely nem redukálható arra, ami a társadalmi szerződést kötő pártok akaratától függ. Továbbá fel kell mutatni, hogy bár a szabad, önrendelkező individuumok minden egyéb, kizárólag akarati tételezéssel létrejövő csoporttal szemben merő individuumok, ám semmiképpen sem a szó szoros értelmében, hiszen az egyes „én” mindig is lényegi vonatkozásban áll a „mi”-vel és a „te”-vel.
- 90 Az emberi közösség minden formájának lényegi eleme a tekintély. A közösség egy vagy több tagja követelményeket állíthat fel más tagok számára. Ennek jogi alapja éppen abban rejlik, hogy ez utóbbiak ugyanannak a közösségnek a tagjai. Ezzel megjelennek bizonyos kötelességek, amelyekre a közösség némely tagjai figyelmeztethetik a többieket, s mikor így tesznek, tekintélyt gyakorolnak velük szemben. E tekintélyi funkciók meghatározott hivatalok formájában intézményesülhetnek, melyeket ideiglenesen vagy tartósan bárki gyakorolhat, aki erre felhatalmazást nyer. Az intézményesülés azonban nem szükségszerű. A feleség, aki emlékezteti férjét házastársi kötelezettségeire, nem a Magyar Nők Országos Koordinációs Központjának nevében beszél, hanem úgy mint a házasságnak nevezett erkölcsi formáció képviselője, s ekként gyakorol tekintélyt. Hogy e funkciót mint érintett gyakorolhatja, és pedig ezzel és ezzel a konkrét férfival szemben, annak alapja természetesen kettejük házassági szerződésében mint esetleges tényben rejlik. A házasságot mint közösségi formát azonban nem ők ketten hozták létre, hanem csupán átvették és magukra alkalmazták, — mégpedig nem csupán azért, mert ez az intézmény már előtte is létezett. Hiszen még ha ők maguk találták volna is ki elsőként, akkor is nyomban (külsőleg megfogalmazott) jogok és kötelességek hálója fonta volna őket körül, melynek számai csak egyenként és fokozatosan válnának számukra tudatossá, — azokat tehát nem kell kifejezett formában rögzíteni ahhoz, hogy érvényesüljenek. Ennek persze ellene lehet vetni, hogy e kötelességeket és jogokat éppen a legalábbis bizonyos dolgokat konkrétan megnevező házassági szerződésre mondott „igen” eleve tartalmazza, melyek tehát csak ezáltal érvényesek. Ez azonban csupán annyit jelent, hogy valaki például szabadon lép házassági kötelékbe. Hogy miért ne folytatódhatnék akkor a férj illetve a feleség kiválasztásakor gyakorolt szabadság továbbra is abban a tekintetben, hogy eleget tesznek-e egymás elvárásainak?

Nos, azért nem, mert nem a házassági szerződés teremti meg magukat a kötelezettségeket, hanem csupán kifejezi azt, hogy a házastársak átvették azok eleve fönnálló rendjét.

- 91 De vajon nem csupán azáltal jönnek-e létre köteleességek, hogy a fölöttem való rendelkezés végett jogaim egy részét — melyek eredendően és elvileg csakis engem illetnek meg — szabadon átruháztam másokra azért, hogy megfelelő jogokat kapjak tőlük? Annyi biztos, hogy mások velem szembeni tényleges igényei még nem jelentenek köteleességet a részemről, máskülönben ugyanis nem tehetnék különbséget a jogos és a jogtalan követelmények között. Az is biztos, hogy időm és pénzem fölötti rendelkezés jogát részben másokra ruházom át, amikor belépek egy céghez, valamilyen egyesületbe, vagy éppen házasságot kötök. De miféle jogokat kellett volt átruháznom ahhoz, hogy mások olyan jogos elvárásokat támaszthassanak velem szemben, mint például: legyenek hozzájuk barátságos és könyörületes, s ne úgy éljek, mintha én lennék a világ közepe? Csak olyasvalamit ruházhatok át, ami a birtokom, amivel én magam rendelkezem. Továbbá annak a jognak, amit átruházhatok, először is az én jogomnak kell lennie, — az enyémnek, azaz nem valaki másénak. A jog fogalma eleve tartalmazza a mások általi elismerés mozzanatát, mégpedig akkor is, ha (természet-) jogom van erre az elismerésre, vagy akár csak úgy hiszem. Az ügyeim fölötti rendelkezés joga társadalmi jelenség, nem pedig a társadalom létezésétől független tény. Hogy a tulajdon kizárólagosságát el kell ismerni avégett, hogy egyáltalán joggá váljak, az arra mutat, hogy a társadalmiság nem a tulajdonok cseréje révén keletkezett, hanem éppen fordítva: a tulajdon bármiféle legitim kizárólagossága a mindenki által használható javakra és teljesítményekre való — eleve adott — közösségi vonatkozás valamely meghatározott történelmi formájára megy vissza. Végül pedig a dolog nem úgy áll, hogy az ember előbb individuum s majd csak azután válik a közösség tagjává, hanem voltaképpen a társadalmi vonatkozás valamilyen formájában növekszünk föl, amelyből később kiléphetünk, de csak azért, hogy egy másikra cseréljük.
- 92 Ez utóbbi motívumot kivált a fejlődéslélektan keretében dolgozták ki. Az ember pszichikai érés folyamán válik a tudat és a cselekvés önálló centrumává („én”-né), melynek során, főként az első szakaszokban, az anya és az apa játssza a szilárd vonatkozási személy nélkülözhetetlen szerepét (vö. Spitz 1967). A gyermek csak akkor növekszik belsőleg, ha követelmények révén aktivizálják a benne rejlő lehetőségeket, melyeket fokozatosan bontakoztat ki. Ha nem fogalmaznak vele szemben követelményeket (a „megfogalmaz” kifejezés konkrét — „szóban megfogalmaz” — és átvitt — „követelményt támaszt” — jelentésében), akkor nem is „válaszol” (ill. nem is „reagál”) azokra, vagyis nem sajátítja el a nyelvet (illetve nem gyarapszik). Hogy ki és miképpen szólítja meg követelményeket támasztva, ki és miképpen szólongatja szavaival a cseperedő emberi lényt, az maradandó fundamentumát alkotja élete későbbi alakításának: hordozhatja vagy teherként nehezédként rá, mindenesetre örök nyomot hagy benne. Így valamiként mindenki magában hordozza szüleit, testvéreit valamint nevelőit, és — mivel rájuk is igaz ugyanez — a múltjához tartozó emberek láthatatlan közösségét, persze olyképpen, hogy ennek jelentősége az időbeli távolsággal arányosan csökken. A szülők szeretetükkel együtt, mely emberlétet fakaszt, ítéleteiket és elő-ítéleteiket, beállítódásaikat és életstratégiákat is fölkínálják — tudatosan vagy önkéntelenül — gyermekük számára követés végett. Ilyenformán pedig egyszersmind valamely meghatározott kultúrába helyeződik az ifjú ember, amiként az a családban, a társadalmi rétegben, az országban, az adott kulturális régióban stb. uralkodik. Az én kifejlődése a fizikai és pszichikai anyaölből, s önállóvá válása egyben belnövekedés a szociális kapcsolódások új formáiba és minőségeibe. Sem a „kívülről irányított”, sem a „belülről vezérelt” személyiség nem gondolható el — csakúgy, mint a (pszichológiai értelemben vett) „én-azonosság” sem — tartós társadalmi közvetítés nélkül (E.H. Erikson 1956/57 és 1984).

- 93 Persze, mondhatná valaki ellenvetésképpen, az ember kezdeti formái alapján kétségkívül társas lény, csakúgy, mint a többi főemlős. Mikor azonban fölszabadul az ösztönök vezérlete alól — amennyiben megtanulja, hogy ésszerű és erkölcsi megfontolások szabják meg tetteit, és ilyenformán önmagát irányítsa —, akkor az ember meghaladja a szociális kötelekeket és önálló, végső soron feloldhatatlanul egyedi individuummá válik, vagyis az „individuáció” folyamatában érik valóban emberré (C. G. Jung, vö. Jacobi 1971 és 1987, 109.kk.). A személyes kibontakozás telosza nem más, mint annak az egyediségnek csakis az egyén által megvalósítható tudatosítása és elfogadása, amely a reflektáló, minden közvetlenséget feloldó én legfelsőbb sajátossága. — Bizonyos: létezik valamiféle végső egyediség, magában-állás, amellyel minden felnőtt vagy felnövekvő ember — különösképpen, ha az újkori európai kultúra követője — szembetalálja magát, s mélyebb antropológiai síkon fekszik, mint a konkrét egyedüllét és a magányosság érzése, mely abból fakad, hogy valaki kisodródott a társadalmi élet peremére, elhagyta partnere, vagy valami gyermekkori trauma folytán nehezen köt kapcsolatokat. E mélyebb egyediségre rávilágíthat egy ilyen társas kapcsolat megszűnésének tapasztalata, de el is fedheti a hiányzó másokra való folyamatos emlékezés. Ugyanakkor előtörhet a legnagyobb boldogság és az intenzív találkozások idején is. Tartalma merő tautológia, ami azonban a legkevésbé sem magától értődő: én én vagyok, s csupán hasztalan kerülőút minden közvetett azonosítás, mert végül is nem mentesít annak terhétől, hogy szükségképpen önmagamnak kell lennem.
- 94 Az a tapasztalat azonban, hogy az egyén lényegileg vissza van vetve önmagára, kettős módon is a Másik horizontjában rajzolódik ki: egyfelől negatív módon, amennyiben a Másik idegennek bizonyul, aki kivonja magát a tartós gyarmatosítás lehetősége alól, — másfelől pozitív módon, amennyiben éppen ezáltal válik egyáltalán megtapasztalhatóvá a Másik mint saját léttel rendelkező Másik. Ez a határtapasztalat tehát az emberek egymásra irányuló viszonya megélésének két módja közötti átmenetben helyezkedik el. „Mindenekelőtt és többnyire” — hogy Heidegger kifejezésével éljünk — a viszonyulás első módja a jellemző, amelyben az egyes ember saját én-központú céljainak közvetítéseként használja a másikat, legalábbis bizonyos mértékig. Ugyanakkor az önmagunkhoz való viszonyunkat ebben az esetben az jellemzi, hogy még nem kerülünk szembe élesen én-ünk egyedülvalóságával, vagy esetleg el is kerüljük e konfrontációt. Ezt az elsőleges egoizmust sohase vetkőzzük le; titkos alaptétele — mely szerint én vagyok a világ centruma, mivel én állok az én világom középpontjában — soha nem részesül végérvényes cáfolatban (igaz, a közvetlenül gyakorlati „meggyőződések” terepén aligha lenne értelme bármiféle „cáfolatnak”). Mindazonáltal többé-kevésbé átjárhatja az altruista szeretet, amely üdvözli a Másik saját létét (annak világával egyetemben), és teret biztosít számára. Hiszen — s ez a döntő — annak a „ténynek” az elfogadásához, hogy én csak én vagyok, s nem is lehetek másvalaki, — mégpedig e tény olyan mélyre ható elfogadáshoz, melyet azután senki nem törölhet ki belőlem — nem válhatok képessé pusztán önmagam erejéből. Erre csakis a Másik tehet képessé, akit úgy élek meg a zárt egyediség tapasztalatában, mint megragadhatatlan, a köztem s közötté húzódó áthidalhatatlan szakadék másik oldalán álló Másvalakit, aki szintén Egyvalaki egy Másik számára. Így az individuum végső zárt egyedisége nem áll ellentétben az egyénnek a Másikra irányuló lényegi vonatkozásával. E két mozzanat „dialektikus” összefüggést alkot. Ez az oka annak, hogy az én-egzisztencia megkerülhetetlenségének tényéből — mely, G. Marcel-lel szólva, a „lét” tartományában fekszik — nem lehet érvet kovácsolni az individualizmus számára, amely végső soron mindig a magántulajdon mintájára gondolja el az individuumot, vagyis annak alapján, amit az ember „birtokolhat”.
- Irodalom: Fink 1987. — Waldenfels 1980, 189-204. — Taylor 1988. — Wucherer-Huldenfeld 1980. — Ulrich 1974, 75-160.

4. Az Én és a Másik

- 95 Tárgyilag nézve a köztem és egy Másik közötti viszony két ember viszonya, mely lehet egyoldalú és lehet kölcsönös. Magam is szemlélhetem a kapcsolataimat így, objektív, távolságtartó módon. Ekkor viszont nem úgy ragadom meg, mint amiként megélem. Amikor így teszek, akkor az „én”, „ő” („ők”, „te” „mi”) stb. személyes névmásokat használom, melyek azonban nem bizonyos személyek kisebb-nagyobb csoportjának jelölésére, egymástól való elkülönítésére szolgálnak. Erre ugyanis hasonlóképpen alkalmasak lennének a személynevek vagy a jellemzések. Bár az elkülönítés is föladata a személyes névmásoknak, funkciójuk azonban nem csupán ebben merül ki. Aki az „én”, „te” stb. kifejezéseket használja, nem csak azt teszi egyértelművé, hogy miféle tárgyról beszél, hanem egyben bizonyos viszonyt állít föl a személyes névmás által jelölt valóság és önmaga között; ez a viszony pedig nem a kijelentés tárgyával, hanem az önmagával mint beszélővel valamint a megszólítottal mint a személyes névmás által jelölttel szembeni viszony, — mégpedig úgy, hogy e viszonyulás nem valamiféle utólagos mozzanat, mely az azonosító elhatárolást követi. Sokkal inkább a fordítottja igaz, amennyiben tárgyakról beszélvén — magamat és téged is beleértve — a beszédem hozzád (vagy hozzátok) intézett beszéd anélkül, hogy szükségképpen előfordulna benne az „én” vagy a „te” kifejezés. Mondhatni, hogy e személyes irányultság benne foglaltan mindenkor jelen van a beszédben. Ez csakugyan így van a beszédben és a megszólításban rejlő viszony esetén, — olyannyira, hogy azt mondhatjuk, ez a viszony tisztábban fejeződik ki, ha nem tárgyasul nyelvileg. Míhelyt ugyanis kifejezetten elhangzik az „én” vagy a „te” kifejezés, szükségképpen aktivizálódik az elkülönítés funkciója, s ezáltal valami nyelvileg leképezett objektummá válnak a beszélő személyek, akiket immár meg lehet számlálni: én és te valamint ő meg a többiek... A megszólításban és a megszólítotttságban azonban én és te nem numerikus értelemben vett két embert alkotunk, hanem a kölcsönös személyes vonatkozás egymásra nem redukálható módjainak egységét. A személyes névmások előlegesen nem a beszéd tárgykörébe tartoznak, hanem az interperszonális beszédaktus aktuális elemét alkotják, amely a személyes névmások (és/vagy a megfelelő ragok) lehetséges kombinációja szerint ragozódik.
- 96 Ezért az ember szociális szituáltóságára irányuló reflexiónak mindig ügyelnie kell arra, hogy a szociális vonatkozások élményminősége, amiként a személyes névmásokban kifejeződik, egyszermind az objektív beszédben is megfogalmazódjék, és ne szoruljon háttérbe valamiféle relációeszme javára, mely különbség nélkül lenne alkalmazható a fizikában és a pszichológiában egyaránt. Bizonyos: a tudományoknak formalizálniuk kell ezt az élményminőséget, így a pszichológiának is. Ennek azonban úgy kell megtörténnie, hogy a tudományos megfogalmazásban önmagunkra ismerjünk, máskülönben ugyanis tisztán kognitív információval van dolgunk, amely nem jut el a szóban forgó jelenség teljes emberi dimenziójának megértéséig. A lélektannak a szubjektív valóságról, a szubjektív szubjektivitásról kell objektív módon beszélnie.
- Eddig úgy beszéltünk a szubjektumról és a szubjektivitásról mint meghatározott fajtájú létezőről illetve annak létmódjáról. Ilyenformán elvonatkoztattunk a dialogicitástól, amely pedig a szubjektivitás megvalósulásának egyedüli terepe. Semleges álláspontról szóltunk róla, annak megfontolása nélkül, hogy beszédünk maga is szubjektív aktivitás egy meghatározott, énszerű perspektívából, melyhez „szubjektív” élmények valamint „szubjektív” érdekek tartoznak.

a) *Interperszonalitás és interszubjektivitás*

- 97 Másfelől azonban mégiscsak megkíséreltük kizárni a szubjektív mozzanatot, hiszen objektív érvényű és igaz elmélet fölállítása volt a célunk. Márpedig az ilyen elmélet szükségképpen azzal az igényel lép föl, hogy mindenki számára érthető legyen. Az igazsághoz hozzátartozik az objektivitás, az objektivitáshoz pedig az interszubjektivitás. Az „interszubjektív” kifejezés arra az

érvényességi igényre vonatkozik, amely bármely kijelentés belső eleme: minden lehetséges megismerő alannak el kell ismernie, hogy ez és ez a kijelentés igaz. Miért? Azért, mert az igaz nem más, mint az azonos, vagyis kizár mindent, ami ellentmondásban áll vele. (vö. az ellentmondás elvével). Az igazság egy és maga határozza meg önmagát, megelőzve bármiféle egyéni elsajátítását a megismerés folyamatában. Így egy kijelentés érvényességének interszubjektivitása ezen érvényesség objektivitásától, vagyis a kijelentés igazságától függ, — s természetesen nem fordítva: hiszen ha többen képviselik egy és ugyanazon véleményt, ettől az még nem válik igazzá. Az egyén persze csak ügyel-bajjal képes arra, hogy szubjektív véleményét fölcserélje az objektív igazságra; ehhez kölcsönös kiigazítás, okítás stb. szükséges. Ehhez azonban eleve föltételezzük az egyén azon elvi képességét, hogy egymaga is képes előrehaladásra a megismerés terén. Máskülönben nem tudná fölismerni, hogy helytálló vagy helytelen kiigazításban van része, vagyis vak vezetne világtalant.

Mármost amilyen mértékben sikerül valakinek fölemelkednie a megismerés objektivitására, valamint relativizálni eddigi álláspontjából fakadó nézeteit, annak mértékében valósítja meg a (véges) megismerő eszméjét. Ezt az eszmét belső egység jellemzi, hasonlóan az igazságéhoz, amelytől függ. Az objektivitás belső egységének az ideális szubjektivitás belső egysége felel meg, — nem a mindig is szubjektív és az érdekekhez kötött álláspontjaik különbözősége által sokaságot alkotó szubjektumoké, hanem az egy „transzcendentális” szubjektumé, amelyben részesedik minden megismerő szubjektum, amennyiben valóban objektív megismerésre tesz szert. Az „interszubjektivitás” kifejezésben szereplő „inter” tehát nem szubjektumok, azaz köztem és közötted illetve mások közötti viszonyt fejez ki, hanem azt, hogy a különböző szubjektumok azonos kérdésre vonatkozó véleményei közötti különbség megszűnik, mihelyt a szóban forgó vélemények helytállóak. Ekkor a sok szubjektum bizonyos mértékig egyetlen megismerő alant alkot, amennyiben beleolvadnak a „transzcendentális én”-be, ahol is a „transzcendentális” annyit jelent, mint „tapasztalaton túli” és a „tapasztalást lehetővé tévő”.

- 98 Miként viszonyul azonban egymáshoz az interszubjektivitás és interperszonalitás, ha ez utóbbi kifejezésen a köztem és közötted stb. — elvontan fogalmazva: személyek közötti — kölcsönös kapcsolatot értjük? Az idealista filozófiai hagyományban megkísérelték az utóbbit az előbbiből kiindulva megérteni, vagyis az ellentétes véleményeket és szándékokat fölmutató sok „én”-t úgy értelmezni, mint az egy szubjektum egységétől való leszakadást, illetve ezen egység megvalósulásának első fokozatát. Való igaz, interperszonalitás is csak akkor lehetséges, ha lehetséges az interszubjektivitás. Ha ugyanis az emberek nem képesek közös meggyőződésekre jutni, amelyek tartósak vagy legalábbis az egy igazságra való tekintettel viszonylagossá teszik a kiküszöbölhetetlen egyéni nézőpontok különbözőségét, akkor lehetlenné válik az emberi együttélés. Mindazonáltal az interszubjektivitás gondolata túlságosan szűk bázissal szolgál az interperszonális kapcsolódások elméletének fölépítéséhez, mégpedig három okból kifolyólag.
- 99 Először: A kapcsolat — meg nem nevezett vagy személyes névmások által képviselt — pólusainak minőségi és korrelatív különbözősége nem oldható föl a sok „én” vagy „tudat” s még kevésbé a számos „rész-én” homogén sokaságába; ilyenformán ugyanis a mindenkor más és más egymáshoz viszonyulás, és nem csupán az egymásmellettség menne veszendőbe. Az elvont „Én”-nek van többes száma, a személyes névmásként szereplő „én”-nek azonban nincs.
- Másodszor: A megismerő tevékenységet folytató szubjektumok közötti viszony megfelelő formája a diszkusszió, amennyiben célja — ti. ugyanazon ismeret közös megtalálása és elismerése — eleve rögzített. Ezzel rokon forma az együttműködés, amikor többen összefognak egy közös mű létrehozására. Ekkor a mindenki által akart cél egysége alkotja a közös-ség alapját. Meglehet azonban, hogy bár a célban mindenki osztozik, mégsem sikerül kapcsolatot teremteni az egyes szubjektumok között, minek folytán nem valósítható meg a cél, legalábbis mint közös törekvés tárgya. Ezenkívül az emberek egymás közötti viszonyában nem csak valamely közös

cél megvalósításáról lehet szó, hanem alkalmasint egymás megzabolázásáról, félrevezetéséről, legyűréséről vagy piederstálra emeléséről, egymás kihasználásáról, de ugyanígy csoportérzelemről, fenyegetésről és érdektelenségről, élet ajándékozásáról vagy éppen elvételéről is. Az emberek a szó kettős értelmében játszanak „egymással”.

Harmadszor: Az érzelmek, érdekek, az egyéni előtörténetek és álmok csupán zavaró tényezőként hatnak az interszubsjektivitás közegeiben, és fenyegetik az uralommentes kommunikációt illetve a szubsjektumok egyetlen szubsjektummá integrálódását, — legalábbis nem tulajdoníthatunk nekik lényeg-meghatározó jelentőséget. Mindazonáltal ezek alkotják azt az alapanyagot, amelyből fölépülnek a személyek egymás közötti kapcsolatai, — mint például a beszélgetés (amelyet nem egyik sajátos formája, a tudományos vita, alapján kell értelmezni).

b) A Másik

- 100 A külső megfigyelő megkülönböztetheti az egyik személyt a másiktól: ketten vannak, az egyik éppúgy különbözik a másiktól, mint az őtöle, bármelyiket vehetjük elsőként, s bármelyiket másodikként. Ezzel szemben én terád vonatkozom vagy órá, s ezáltal különbözőséget tételezek Én és valamely Te illetve Ő között, melyet formálisan úgy fogalmazhatunk meg, mint egy önnönmaga és egy vele szembeni Másik viszonyában fönnálló különbözőséget. E viszony — fogalmi ábrázolása esetén nem megfordítható — meghatározott iránnyal rendelkezik, és az egyik „pólus”-t kiemeli mint első. (vö. 28. sz.). Önmagamhoz lényegileg másképpen viszonyulok, mint egy Másikhoz, mégpedig alapvetően, — eltekintve a két viszonyulás közös mozzanatainak módosulásaitól, amennyiben mindkét viszonyulás az egyik illetve a másik „én” átfogó szubsjektumszerű létét alkotja (vö. 29; 174; 193. sz., valamint a rákövetkező szakaszokat).
- 101 Mi a sajátossága elsőleges viszonyomnak önmagammal, mi a lényege én-létemnek? Belső-bizalmas viszonyban állok önmagammal. Magamat és világomat bizonyos mértékig belülről, énem és világom középpontjából élem meg. E jelenség jól megfér azzal, hogy alkalmasint keveset tudok önmagamról, arról, hogy alapjában véve kicsoda vagyok, — akár idegennek is tűnhetek önmagam számára. Az én-szerű önmagánál-való-lét ugyanis nem valamiféle elméleti tudás; sőt még annak lehetőségét is az önnönmagamhoz fűző bizalmas bensőségesség alapozza meg, hogy olykor alig ismerem ki saját magamat. Ezen én-szerű állapottól eltérően — mely által létem és világom belülről folyamatosan „jelen van” — a Másik kívülről lép hozzám, testi alakban, miáltal éppúgy érzékelhetően, mint ahogy rejtezkedőn. Viselkedéséből (angol: behavior) kikövetkeztethetem ugyan gondolkodásának, szellemi világának néhány mozzanatát, — de csupán töredékét, s olykor azt is csak töredékesen. A behaviorizmus állításával ellentétben a személy belső világa nem tükröződik teljes mértékben a külső viselkedésben, nemhogy azonos lenne vele. Nem csak azért, mert a Másik tudatosan elrejtheti vagy éppen színlelheti érzelmeit és szándékait, hanem azért is, mert a testi megjelenés olyan módon fejezi ki egy ember karakterét és alap-beállítottságát, melyet keresztezhetnek más vonások (szépség/csúfság, betegség, örökölt külső stb.). Elsősorban azonban úgy lép hozzám a Másik mint Másvalaki, aki szintén Én, de mégsem azonos énvelem!
- 102 A magammal és a Másikkal szembeni viszonyomnak ugyanezen aszimmetriája — mely az adottság módjában és a tudatban mutatkozik meg — jelen van az értékelésben és a szeretetben is. Magam számára én vagyok a legközvetlenebb, a legfontosabb személy, egyben a legszeretettebb is, — mármint „legelsősorban”, de „legfőképpen” is. A világ legelsősorban az én világom; hogy mi fontos benne, az attól függ, mi fontos az én számomra. Véleményeim, vonzódásaim stb. eleve normálisnak és természetesnek tűnnek számomra — egyszerűen azért, mert az enyéme. Milyen valóságként tapasztalom meg akkor spontán módon — „legelsősorban” — a Másikat, vélekedéseivel, érzéseivel, szándékaival egyetemben? Nos, olyasvalakinek, aki fenyegetést vagy/és kiteljesedést jelent számomra. Ezért arra törekszem, hogy uralmam alá vonjam,

vagy legalább semlegesítsem: rávegyem — meggyőzéssel vagy erővel —, hogy kedvemre tegyen, ne ítéljen el, ne becsüljön le, ne csapjon be, ne használjon ki stb. Ha ez nem sikerül, akkor marad az a lehetőség, hogy sebzettségemet (esendőségemet, tehetetlenségemet stb.) úgy tegyem elhordozhatóvá, hogy azonosulok a Másikkal: tisztelettel eltelve részesülök „tábornokom” hatalmából, „szerelmem” szépségéből, jó ismerősöm, a Nobel-díjas, az „én Nobel-díjas barátom” okosságából. Ám ha sikerül is ez, mégis szüntelenül nyugtalanít a szorongás, hogy a „megszelídített” Másik bármikor megszűnhet az „enyém” lenni, és mássága erejénél fogva kitörhet, hiszen e másság mégiscsak eredendő sajátossága. Még mélyebben fészkel egy másfajta szorongás, amelyet ugyanakkor átjár bizonyos reménység: félelem attól, hogy túlságosan jól sikerül ráerőszakolnom uralmammat a Másikra. Ebben az esetben ugyanis, bár hatalmasnak érezném magam, s eltöltene a biztonság érzése, de mégsem érnék célt, mert még valami fontos a számomra: azt is akarom, hogy a Másik elfogadjon, mégpedig szabadon, kényszer és hátsó gondolatok nélkül. Ehhez viszont szabadon kell őt bocsátanom vele kapcsolatos elképzeléseim és ítéleteim fogságából, melyek által „megragadtam” vele szembeni viszonyomat, vissza kell helyeznem szabadságába, törekvéseinek sértetlen önállóságába, — sőt még a bizalom terét is fel kell kínálnom neki, amelybe saját döntése szerint lép be. Hogy azonban erre képes legyek, még több bizalommal kell megajándékoznom, ami viszont — a kockázat szempontjából — már bátorságot és okosságot követel.

103 Ugyanilyen én-perspektíva jellemzi a Másikat is, ő is tudatának önszerveződéséből, saját motivációiból kiindulva éli életét. Az ő perspektívájában én vagyok a Másik. Ám ez is fontos szerepet játszik annak a szempontjából, amiként a Másik számára mutatkozni akarok: amit tudok, vagy elképzelek magamról és helyzetemről a Másik tudatában, ítéleteiben és életében. Az egyik Én-létnek a másik Én-létre nyíló, visszacsatolt, dinamikus perspektíváinak szüntelen hullámzó egymásba hatolása jelenti az interperszonális életet, mely kudarcra van ítélve, vagy a tárgyi együttműködés és a dolgok, szolgáltatások cseréjének síkjára korlátozódik (ami szintén a kudarc egyik formája!), amíg az a beállítódás uralja, mely a Másikat csupán az Én-hez rendelt valóságként, az Én elsődleges önközpontúságának ellentétéként éli meg, — olyan Másikként, akinek egyetlen határozománya, hogy nem-én. A zárt egyediségen belüli reflexióban, amelyben egyedül vagyok önmagammal, a „Mások” egyikévé válik számomra minden egyes ember, akivel így szólítottuk, vagy szólítanánk meg egymást: „te”.

104 Mihelyt azonban úgy tapasztalom meg e Másik szabad odafordulását hozzám — amikor is a Másik szuverén Én-ként mutatkozik meg —, hogy üdvözli az én saját szuverén lételemet — „Be jó, hogy vagy!” —, úgy fölfedezem, hogy e gesztus által szabadabbá válik és kibontakozik lételem, s készségesebben fogadom el önmagam. Belátom ugyanis: lényegileg tartoztam-tartozom a Másikhoz, úgy, hogy voltaképpen ő az, aki megajándékozhat engem önmagammal, — de nem úgy, mintha elvehetném magamat tőle, hogy csupán önmagamé legyek. Ilyenformán pedig egyszersmind azt is fölfedezem, hogy a Másik viszont énhozzám tartozik, úgy, hogy képes vagyok iránta mutatott vonzalmammal táplálni önmagával szembeni vonzalmát. E vonzalom persze csak akkor képes behatolni az ön-lét legbensőjébe, ha ön-zetlen, vagyis a másikat bebocsátja a maga ön-létébe és rejtett mélységeibe. A hiányos vagy megroppant kapcsolatból fakadó fájdalomnak — csakúgy, mint a sikeres kapcsolat boldogságának — az alapja abban keresendő, hogy az „Én” soha sem csupán önmaga tulajdona.

Csakhogy a filozófiában, valamint a társadalmi életben (amelynek a személyes élet is része) az újkor kezdete óta uralkodó szerepet játszott az önmagunkkal szembeni viszonyunk és a tulajdonviszonyok összehasonlítása. Ennek során egymással fölcserélhető fogalommá vált az „én” és az „enyém”, a Másik pedig nem csupán egzisztenciális, hanem egyszersmind elvi filozófiai problémává mélyült fogalmi megragadhatóságának szempontjából. Az „Én és a Másik” témájának ezen aspektusát a tudattal foglalkozó fejezetben (174-175. sz.) fogjuk tárgyalni.

Irodalom: Sartre 1962, 299-548. — Casper 1967. — Theunissen 1981. — Levinas 1987. — Buber 1965. — Bischof 1985.

III. A történelmiség

105 Az antropológiai reflexió közben kétféleképpen bukkanunk rá a történelmiség témájára. Először akkor, amikor zavaró tényezőnek bizonyul abbéli törekvésünkben, hogy az emberlét időtlenül érvényes fogalmát dolgozzuk ki: túlságosan sokrétűek és sokfélék ugyanis az emberi valóság megnyilvánulásai az idők folyamán, továbbá túlságosan is beleágyazódik gondolkodásunk a történelmi szituációba. (E problémával kapcsolatban már állást foglaltunk a 40-43. pontokban.) Másfelől viszont az is hozzátartozik a sajátos emberi létezéshez, hogy jelenét eleve hangolja bizonyos viszonyulás a jövőhöz és a múlthoz. Az ember az az élőlény, aki történelmében élő lény. Ezzel a ténnyel kívánunk foglalkozni a következőkben. A történelemírás történelmiségére irányuló reflexióból indulunk ki, majd az objektív idő-eszmétől előrehaladunk a szubjektív-időig, s végül ez utóbbi felől dolgozzuk ki a történelmiség fogalmát.

1. A történelemírás történelmisége

106 A történelemtudomány (ném.: Historie, lat.: historia) (a történelem kutatása és bemutatása) a többi tudományhoz hasonlóan az objektivitás eszményének kötelezi el magát. A história tudománya azt mondja el, „ami valójában megtörtént” (Ranke), ellentétben a legendával, amely egymással vegyíti azt, ami igaz és azt, ami kitalált, de még inkább a mesével, melyet szívesen hallgatunk ugyan, de nem hiszünk el (még ha hitetlenségünkért fizetnünk is kellene; akkor már a történelmi érvek alkalmasabbak a meggyőzésre, mint a fenyegetések). Ha viszont így áll a dolog, akkor miért kell minden nemzedéknek újra megírnia a történelmet? Hiszen a megismerés nem annyit jelent, mint valamit egyszer s mindenkorra megismerni?

107 Néhány oka annak, amiért mindegyre újra kell kezdeni a történelemírást, ellentmondás nélkül összeegyeztethető a megismerés időtlen objektivitásának eszményével: a történészek új forrásokra bukkannak (megnyitnak egy levéltárat, megfejtnek egy írást, a kormeghatározás új módszerét találják föl stb.); — kiderül, hogy valamely történelmi forrásból elcsúszott következtetéseket vontak le, s most immár korrektebb következtetésekre jutnak ugyanazon forrás alapján; — eddig kikutatlan korszakok vagy a kutatás által elhanyagolt történelmi mozzanatok kerülnek előtérbe, s az így nyert tudást hozzáillesztik a már korábban meglévő ismeretekhez. Vannak azonban egyéb okok is, amelyekre Jacob Bruckhardt mutat rá: „A források ... kimeríthetetlenek, úgy hogy mindenkinek újra el kell olvasnia a már ezerszer végigbogarászott könyveket, mert azok minden olvasó és minden évszázad számára más és más arcukat mutatják... Meglehet, hogy Tukhüdidész megemlíti egy elsőrangú fontosságú tény, amelyet majd csak száz év múltán vesz valaki észre... Ez még csak nem is szerencsétlenség, hanem csupán a mindig eleven érintkezés következménye” („Világtörténelmi vizsgálódások”, Ges. Werke IV, 15). A múlt egymást váltogató képei a források egymást váltogató vizsgálati irányultságához igazodó értelmezésének eredményei; a különböző kérdésfeltevések pedig a kutató ember és szellemi környezete mindenkori jelenének problémáiból valamint érdeklődési irányjaiból fakadnak. Hogy korábban oly fontosnak tartották a nagy csaták részletekbe menő bemutatását, míg manapság a népesség nagy tömegeinek a történelem folyamán kialakult gazdálkodási struktúrájára és életfeltételeire irányuló kutatást hangsúlyozzák, — az nyilvánvalóan a társadalom megváltozott politikai szerkezetével függ össze, amelyben a történészek élnek s amely számára a történelmet földolgozzák.

108 A történelmi ábrázolás változásában tehát az a módbeli változás tükröződik, amiként a jelent értelmezik: problematikusnak találják, vagy elfogadhatatlanként élik meg. Eközben persze va-

lamiként érvényben maradnak a korábbi értelmezési módok is, hiszen nem ellentmondanak nekik, hanem lemondanak róluk. Ilyen értelemben fejlődésről is beszélhetünk a történelmi megismerésben. Ez a fejlődés azonban mégis csak más, mint például a fizikában, ahol az Einstein-féle relativitáselmélet nem csupán fölváltja a klasszikus newtoni fizikát, hanem — határesetként — teljes egészében beépíti önmagába. A történész nem járhat el ilyen „igazságos” módon. Mivel tárgya nem szerkezeti törvények hierarchiája, hanem konkrét történések színes kavalkádja, melyet viszonylag ritkán lehet értelmezni elvont működési törvények és tipikus szerkezeti formák alapján, s amelyek — mint gazdasági, politikai, társadalmi, pszichológiai történések stb. — többszörösen átjárják egymást, ezért arra kényszerül, hogy valamely területet vagy valamely nézőpontot kiemelve — tematizálva — sok más egyéb területet és nézőpontot félhomályban vagy elmosódva a háttérben hagyjon. E szerkezeti „igazságtalanság”-tól még a legtárgyilagosabb, legönkritikusabb kutató sem szabadulhat. Ez persze valójában csupán eszményi követelmény. A múlt emberi világa ugyanis belső összefüggésben áll a jelen emberi világával, legyen az folyamatosság, vagy éppen hasonlóság. Így bizonyos azonosulások és ellenérzések a jelenből a megjelenített múltba tevődnek át, miként azt például a Német Lovagrendnek a jelenbeni vagy a múltbeli német illetve lengyel történelemkönyvekben olvasható történelmi ábrázolása mutatja. Akár akarják a történészek, akár nem: több-kevesebb mértékben minden történelmi munkát jellemez valamely réteggel, korszakkal vagy egyénnel kapcsolatos szenvedélyes előítéletek ideológiai fölértékelése. Sőt, még a tudatosan önkritikus-aszketikus történelemírás kísérlete is — még ha sikerül is — magán viseli a kor ideológiájának azon jegyeit, melyekkel szemben a kutató, munkája során, védekezett.

109 A múltat az teszi számunkra érthetővé és érdekessé, hogy mindig rólunk van szó: népünkről, vallásunkról, a minden különbözőségben változatlan közös emberiről. És még az egészen más, a különböző, a távoli is csak azért érdekel bennünket, mert az általunk ismertnek az ellentéte, a kizárt (noha elgondolható és mérlegelhető) lehetőség, jelenünk kibontakozó kezdete stb. Ezen érdeklődés híján, amely az élet számos különböző problémájára terjed ki, aligha foglalkoznék bárki is a történelemmel. A múlt iránti érdeklődés tehát a jelenbeni problémák megoldására és lehetőségei beteljesítésére irányuló alapvető érdekből fakad, — minthogy a jelen lényegileg a múlt következménye. Hogy a múlt tematizálása milyen mértékben és milyen módon tartozik a jelen feladatainak megoldásához, az persze fölöttebb nagy eltéréseket mutat korszakonként, társadalmi rétegenként valamint egyénenként. A múlt iránti érdeklődés nagyobb egy uralkodó nemesi ház vagy a városával azonosuló polgár, mint az egyszerű földműves esetében, — lényegesebb egy keresztény, mint egy antropozófus számára, — s a 19 század óta erőteljesebb, mint volt korábban. Ugyancsak a mindenkori jelen szituációja határozza meg a múlt illetve a történelem időbeni kiterjedését és jelentőségét. A történelem tehát egyfelől az elmúlt valóság elbeszélés útján történő megjelenítésére irányuló kísérlet, — másfelől az a forma, amelyben valamely kultúra számot vet önmagával.

Irodalom: Carr 1963. — Lübbe 1977. — Gadamer 1965. — Koselleck 1985. — Baumgartner-Rüsen 1976.

2. A külső-objektív idő eszméje és a szubjektum önmevalósításának belső időbelisége

110 A múlt tudományos kutatása és bemutatása a történelmileg létrejött, s a jövőre nyitott jelenrel való szembenézés egyik módja. A történelem kutatását és bemutatását az ember egyéni és kollektív (családban, népben stb. megalósuló) egzisztenciájának időbelisége, azaz történelmi sége teszi lehetővé és — bizonyos, szintén történelmileg meghatározott mértékben — szükségessé.

A múltat annyiban tudatosítjuk, amennyiben egy objektív időfolyamatban összekapcsoljuk egymással az elmúlt eseményeket mint korábbiakat és későbbieket, mint okokat és okozato-

kat illetve ismét okokat. Ennek az objektív időnek az alapszerkezetét a fizikából, pontosabban a csillagászatból merítjük: az évek, a hónapok, a napok egymásra következéséből olvassuk le. E természeti idő egynemű közegét felosztással tagoljuk, mely már tartalmilag meghatározott: az időszámítás referenciapontjaként valamely kiválasztott eseményt tekintünk mértékadónak (az évek számlálásához például Krisztus születését vagy Mohamed futását; a napok számlálásához az újév, az egyik hónap illetve valamely hétbeosztás első napját, vagy egy ünnepnapot stb.). Ehhez jönnek kisebb vagy nagyobb korszakmegjelölések, melyek egyrészt egyedi események besorolására, valamint a világtörténelem egészének fölosztására szolgálnak, s amelyek, másrészt, kiemelnek bizonyos nemzeti történelmeket, eseményeket és időszakokat, s ilyenformán közvetve tanúsítják illetve sugallják önértelmezésük valamely meghatározott módját. Ezen a síkon található a nagy korszakokból álló beosztás — ókor, középkor, újkor —, a világtörténelem tagolása a fölközi-tengeri - európai történelem vezérfonala mentén, az egyes időszakok olyan jellemzése, mint például „abszolutista”, „polgári” stb. Bárhogyan tagolják is azonban a történelmi időt, megkülönböztetvén ezáltal a természeti időtől, az előbbi mégis csak az utóbbiban alapozódik, vagyis az azonos formájú és fajtájú mozgások megfordíthatatlan egymásra következésében. A továbbiakban azt kell megmutatnunk, hogy ez az időképzet, amire a történész hivatkozik, csak az időiség egy olyan eredendő módjának alapján lehetséges, mely a legszorosabban kapcsolódik az embernek — adott esetben tehát magának a történésznek — a szubjektum mivoltához.

111 Az idő kétségtelenül a múlt, jelen és jövő egysége. Ezt az állítást három különböző, de egyaránt alapvető jelentésben értelmezhetjük.

Az első jelentésben tételünk ezt jelenti: az idő a múltbeli, jelenbeni és jövőbeni időpontok összessége. Ez az összesség egy tudati képzet egysége: az elmúlt időszakokat az emlékezet révén fölidézzük a már-nem állapotából, s így múltbeliségüket a jelenbe állítjuk; a jövőbeli időszakokat az elővételezés révén emeljük ki a még-nem állapotából, s így jövőbeliségüket a jelenbe állítjuk; végül pedig mindkét sorozatot, magával a jellel egyetemben az egyetlen idővé alakítjuk. A jelen viszont a visszaemlékező és előrenyúló s valamivel tevékenykedő szubjektum Most-ja. Ez két dolgot jelent. Egyfelől a Most, a jelen, melyből a már elmúlt és a még jövőbeli idő két, egymás felé tartó dimenziója kiindul, mindig egy szubjektum megélt jelene. A genitivus subiectivus nélkül értelmetlen múltról, jövőről és jelenről beszélni. Másfelől nyilvánvalóan korreláció áll fenn a múlt és emlékezet, a jövő és elővételezés, a jelen és az odaforulás között; miként Ágoston fejtegette (*Vallomások XI, 14 skk.*) az elmúlt, a jövőbeli, sőt a jelenbeni is csak egy olyan lény számára létezhet, aki képes az emlékezésre, az elővételezésre valamint az odaforulás figyelemre. Ha tehát megvilágítjuk az emlékezet, az elővételezés és az odaforulás kölcsönös, egymásra vonatkozó egységét, ezáltal az idő lényegét is föltárjuk. Tárnyilag nézve azonban az idő bizonyosan nem a szubjektum ezen aktivitásainak terméke, mindazonáltal ezek nélkül sem „létezhet”.

112 Miként van jelen az eljövendő, az elmúlt és a jelenbeli? Az elővételezésben, az emlékezésben és a koncentráció figyelemében. A jövőbeni az elővételező várakozásban válik jelenvalóvá, s ez két módon történhet: vagy valamely áttekinthető, lezárt folyamat, vagy egy éppen most zajló esemény formájában. Az első esetben a jövőbeli megjelenítése múlt idejű, a második esetben pedig jelen idejű formát használ. A múlt idejű forma viszont a jelen idejűt veszi igénybe, amennyiben az emlékezet úgy vetíti önmaga elé a múltbeli eseményt, mintha az éppen most történnék. Így hát kérdésünk főként annak vizsgálatára összpontosul, hogy voltaképpen mi- ben is áll valamely esemény jelene. Vegyünk példaként egy dallamot! Hogy egy hangsort dallamnak halljak, ahhoz úgy kell felfognom az egyes hangokat mint valamely egész elemeit, az egészt pedig úgy mint ilyen és ilyen ritmus, hangzás stb. által tagolt összetettséget. Az egyes pillanatban hallott hangzás szempontjából ez azt jelenti, hogy csak akkor érzékelem annak sa-

játos „értékét”, ha egyfelől megőrzöm a már elhangzott és az éppen most hangzó dallamrészeket, másfelől pedig várom a lehetséges folytatást. A hallás, a megőrzés és a várakozás kölcsönösen föltételezik egymást. Így épül tehát föl a dallam, egy olyan önmagában zárt történés egészének tudati megjelenítése, mely mindig csupán részeinek tovahaladásában van pontszerűen jelen. Valamely időbeli esemény egész volta a legkevésbé sem időbeli abban az értelemben, hogy lebontható lenne jelenbeni pillanatokra, vagy azok egymás mellé sorakoztatásából állna. Az éppen most hangzó hang jelene csupán egyetlen mozzanat a dallam jelenének létrejöttében, az elővételezéséből a beteljesülésbe, a részbeni beteljesedéséből az újabb elővételezésbe való átmenetben.

Valamely befejeződött történet emlékének és egy meghatározott esemény elővételezésének alapjául tehát a megőrzés és a várakozás szolgál — melyek szorosan kapcsolódnak egy történés aktuális észleléséhez —, mégpedig úgy, mint a múlt és a jövő eredendő módjának korrelátumai. Az emlékezet által fölidézett (és a várakozásban elővételezett) valóság objektív jelenléttel rendelkezik; míg ellenben a megőrzött és a várt, közösen és együtt az elválasztó illetve összekötő mostanival csupán csak elvezet egy objektív jelenléthez.

- 113 Az időnek e második jelentésétől, a megőrzött múlt és a várt jövőndő valamint a befogadott most egységétől továbbléphetünk egy harmadikhoz. Az iménti, második, jelentésben az idő a belső formája az eseményeknek, melyek objektív módon peregnek le egybefogó pillantásom előtt. Ez a fajta idő a tárgyalkotó tudat birodalmába tartozik (vö. 162. sz.). De vajon az időbeli valóság objektív ábrázolásának időformája mindig és szükségképpen magának az időbeni valóságnak a belső időisége? (Vö. ehhez az objektív és szubjektumszerű egység közötti különbséget: 27. sz.) Különbség van az objektív módon tudatilag megjelenített folyamatok ideje és azon idő között, amely magának a tudati megjelenítésnek a szubjektumban zajló eseményéhez tartozik — s egyáltalán a szubjektum életéhez, amiként az az eredendő öntudati létben adva van. Noha életem lefolyását objektív módon is magam elé vetíthetem, midőn mások életének lefolyásához hasonlítom. Ekkor bizonyos értelemben a nézőtérén foglalok helyet, miközben a színpadon saját életem pereg le színdarabként: egyetlen történet egységére egyszerűsítve, — kezdettel, kifejelettel és befejezéssel. Ám olykor nem csak formálisan helyezkedem arra a nézőpontra, amelyből mások látják életemet; ha elfelejtek valamit, vagy valami a tudatom mélyén reked, akkor másoknak kell kiegészíteniük életemről alkotott képzetemet. De miként tapasztalom meg az életet időbeli mivoltában akkor, amikor élem, s nem csupán elgondolom? Azt ugyanis senki nem állíthatja, hogy az idő csupán a tudati megjelenítésnek s nem magának az életnek is egyik formája, habár e két forma különböző szerkezetű. Mennyiben élem az időt, az én időmet? Egyfelől amennyiben bizonyos vagyok abban, hogy újabb és újabb lehetőségek sorjáznak elém, túl azon, amit éppen most cselekszem; így tapasztalom meg az eljövendőt; másfelől, amennyiben tudom, hogy a jelenben nem valamiféle nulla pontról indulok, hanem meghatározott módon kerültem volt oda, miáltal bizonyos lehetőségek föltárlulnak, mások viszont kizáratnak, még mielőtt én magam szabadon kizárnám vagy föltárnám azokat; — vagyis amennyiben tudom, hogy meghatároz a múltból fakadó szükségszerűség. Harmadrészt pedig annyiban, amennyiben megvalósítom a jelent azoknak a lehetőségeknek a megragadásával, melyekben felém sorjázik a múlt által érintetlenül hagyott lehetőségek bősége. A cselekvéstudatban tehát eredőjük formájában jelen vannak a múltbeli történések, anélkül, hogy objektív módon az emlékezetbe kellene idézni őket. A jelenben megszülető új valóság lehatároló alapjaként saját jelenléttel rendelkeznek; ez a jelen tehát beteljesületlen, s ilyenformán inkább csak az egyik mozzanata a tulajdonképpeni értelemben vett jelennek. Ugyanakkor a jövőndő is jelen van, persze nem mint az elővételezett jelenbeni és még kevésbé mint az elmúlt, hanem mint azoknak a lehetőségeknek az elő-jövedele, melyek megvalósulásra törekcsenek. A cselekvés ideje, amely az objektív módon szemlélhető tárgyi valóság dinamikus alapjául szolgál, úgy értelmezhető tehát mint a reális lehetőség (jövő), a szükségszerűség (el-

múlt) és az aktív ténylegesség (jelen) dialektikus egysége, mint a három ontológiai modalitás összefüggése. Ellentétes valóságok egységéről van szó, melyek tehát úgy függenek össze egymással, hogy mindegyiküket a másikkal szembeni ellentéte teszi azzá, ami. Ez igaz formális értelemben magára a jövőre, az elmúlra és a jelenre, de igaz konkrét értelemben is: hogy egyáltalán melyek lehetnek az én lehetőségeim, az a múltamból következik; a múltam tartalma pedig a továbbalkotás vagy az átalakítás eljövendő lehetőségei felől konkretizálódik; s e két dimenzió a jelenbeni választás szemvillanásnyi idejévé szűkül, s abból kiindulva válik a múlt és a jövő elváló különbségének új konstellációjává.

A múlt, a jövő és a jelen tisztán dialektikus egymásra vonatkozása az idő valamint a szubjektivitás megvalósulási módjának legbelső szerkezete. Igaz: amennyire nem létezik „tisza”, vagyis a lehetséges, a szükségesség és a ténylegesség minden konkrét módjától független szabad döntés (vö. 199. sz.), éppoly kevésbé létezik az idő eredeti mivoltában. Az idő egyszerűsmind mindig, noha esetenként különböző mértékben, történések lefolyásának az ideje, az az idő, amellyel számolunk, s melyet számlálva tagolhatunk. Ezzel rendelkezésünkre áll a történelmiség fogalmához szükséges bázis.

Irodalom: Heidegger 1927, §§. 61-83. — Picht 1980. — Welte 1975, 15-27. — Orth 1982 és 1983.

3. A történelmiség

114 A „történelmiség” kifejezést két különböző területen használjuk. Jelölheti az ember és világnak általában vett alapvető szerkezetét, vagy valamely konkrét kultúra jellemző vonását. Az első esetben antropológiai, a másodikban kultúratudományi fogalomról van szó. Ez utóbbival csupán egy rövid függelék keretében foglalkozunk (b), a történelmiség antropológiai aspektusát valamivel részletesebben tárgyaljuk (a).

a) A történelmiség dialektikája

- 115 Valaminek az általános szerkezetét mindig azokról a példákról olvassuk le, amelyek a szóban forgó dolog legsikerültebb megvalósulásai, — egyszermind azonban, sőt, olykor még inkább, azokról a példákról, melyek esetében a hiányok és fogyatékoságok — éppen mint ilyenek — a szerkezet eredendő egész voltára utalnak. Már a két legutóbbi fejezet során is így jártunk el, s ezúttal sem teszünk másként. Az „emberi lét történelmisége” kifejezés azt a tényt jelöli, hogy a mindenkor a jelenben élő ember nem csak múlttal rendelkezik maga mögött s jövővel maga előtt, hanem mindezzel szemben bizonyos viszonyulást is kialakít, melynek révén konkrét formát ölt, hogy miként is rendelkezik múltjával „maga mögött”, jövőjével „maga előtt”, valamint jelenével „önmagában”. Ez a viszonyulás észlelésekből, értékítéletekből és döntésekből tevődik össze, többé kevésbé tudatos, kisebb nagyobb mértékben szabad. Éppúgy vonatkozik az egyéni élettörténetre, mint annak a közösségnek a történelmére, amellyel az egyes ember — egyénileg különböző fokon és kihatásban — azonosul, úgyhogy a közösség múltja és jövője egyszermind az ő múltja és jövője is.
- 116 „A jelen-létben élünk” (Straus 1956, 417), — nem a folyamatok vagy történetek tudati megjelenítésének időtlen jelenében, amely kimerevített-befejezett jelen, praesens perfectum, hanem a mindenkori Most-ban, amely jön és elillan. Ezt a jelent nem ragadhatjuk meg mindaddig, amíg jelenvalóság, minthogy lényegileg aktivitás. Ez az aktivitás azonban magában foglalja a jövő és a múlt tudati megjelenítés formájában történő birtoklását is. Mármost megeshet, hogy ez a birtoklás fogyatékos — a jövő vonatkozásában csakúgy, mint a múltban —, minek folytán a jelen sem lesz teljes. Két esetet különböztethetünk meg: az élt jelen felszívódását a megélt múlt vagy jövő tudatilag átélt képzetébe (117-118. sz.), továbbá az élt jelen gátlását a múlt vagy a jövő (részleges) elvesztése következtében (120-121. sz.).

- 117 Az ember képes úgy behelyezkedni múlt körülményekbe és cselekvésekbe, mintha most élne bennük; ismét átéli, amit egyszer már megélt, vagy beleérzi magát abba, amit mások éltek meg. Ugyanígy behelyezkedhet az ember jövőbeni élményekbe, például az élvezetekbe, a sikerekbe, vagy éppen a fenyegetettségbe és veszteségbe, melyeket játékképpen elővételez. Ennek megvan a maga értelme mindaddig, amíg pozitív hatással van a jelenbeni cselekvésre. Megeshet azonban, hogy annak helyébe lép. Ekkor az ember, mint mondják, nem a mában él, hanem a múltban vagy a jövőben, mivel csak ott találja meg azt az értéket, amelyért élnie érdemes. Ezáltal azonban valóságát veszíti az idő mindhárom dimenziója, s álommá válik a realitás. A jelen ugyanis ekkor ama távolvalóság jelene, amely mint történés önmagába zárt és semmilyen vonatkozásban nem áll a jelennel, — azon kívül, hogy a helyébe lép. A jövő nem élteti a jelent, hanem rátelepszik, amolyan látszatjelen formájában. A múlt, úgyszintén látszat-jelenné válva, megfojtja a jelent, ahelyett, hogy megvalósulásra ösztökélné. Ennélfogva csupán pótlólagos jelenben zajlik az az élet, amely a múltba vagy a jövőbe helyezi súlypontját, kivált, ha meghatározó életformává válik.
- 118 Ez a gondolatmenet egyszersmind rávilágít arra, hogy mi a lényege a jelenben aktív életnek, amely nem menekül sem előre, sem hátra: az alkotás, a kapcsolatteremtés és az élvezet éppen most adott lehetőségeinek észlelése és elfogadása. A mai lehetőségek mások, mint voltak a tegnapiak s lesznek a holnapiak. Bizonyos cselekvési lehetőségek ugyan tartósabban fennállnak, másoknak viszont, nem ritkán a legfontosabbaknak és legértékesebbeknek megvan a maguk órája, mely fölkinálja őket, s ha nem élünk az alkalommal, idejük elmúltával, tovatűnnek a lehetőségek is. Az idő mint a tevékenység és az élet közege nem pontszerű pillanatok folytonos, egynemű sorozata. Aki kezébe akarja venni élete irányítását, annak meg kell tanulnia meglovagolni az idő hullámain, — anélkül persze, ami egészen más, hogy mindig csak abba az irányba haladna, amelybe az úgymond „időszerű”, „korszerű”, „modern” áramlatok hajtják. Hiszen a szerencsés pillanat, a döntő óra, mely elém toppan, csakis egy olyan értékre tekintettel „szerencsés” és „döntő”, amely mellett már előzőleg kellett volt döntenem, hogy fölismerhessem az alkalom kedvező voltát, a döntő pillanatot, a kairoszt, — ám ugyanakkor mégis kritikus mérlegelés nyomán döntenek, s ne csupán a konformitás kényszerének engedve. Ez nem zárja ki, hanem épp ellenkezőleg, magában foglalja, hogy egy általánosan érvényes érték melletti döntés csak egy olyan konkrét szituációban teljesedik be, amelyben lehetővé válik számomra a szóban forgó érték megvalósítása; mivel ekkor fénylik föl az érték konkrét mivoltában, úgy mint ami boldoggá tesz, elkötelez stb. Mindennek éppoly kevés köze van az opportunizmushoz, mint a történelemnek hátat fordító princípium-gondolkodáshoz, mely abból a fikcióból indul ki, hogy a cselekvési helyzetek mindenkor azonosak, és folyton folyvást visszatérnek.
- 119 A valódi jelent azonban nem csak az jellemzi, hogy a cselekvés idejeként különbözik a múlttól és a jövőtől — amennyiben ez utóbbiak a tudatban létező jelennel rendelkeznek —, hanem az is, hogy bizonyos módon áthatja a jövő és a múlt. Hiszen a cselekvés — tág értelemben véve a szót — az eddigi valóság meghaladása valami új felé, s ezzel a múlt értelmének-jelentésének új meghatározása. Ezzel elérkeztünk a második aspektushoz, melyet úgy jellemeztünk, mint az élt jelen gátlását a múlt vagy a jövő (részleges) elvesztése által.
- 120 A „múlt elvesztése” kifejezéssel nem azt a tényt jelöljük, hogy valakinek (vagy egy csoportnak) csupán rövid vagy csak egyszerű, meglepő különlegességekben szegényes múltja van, hanem azt a jelenséget, amikor valaki számára úgy van jelen a múltja, hogy gátolja, megbénítja a valóságos jelenét. Annak az embernek vagy csoportnak a jelene, aki semmiféle pozitív viszonyt nem tud kiépíteni múltjával, sajátságosan összezsugorodik. A múlt persze minden esetben jelen van, és nem lehet lerázni; hiszen ez alkotja, az elmúlt történések eredményeinek összegzéséként, azt a nulla pontot, ahonnan az eddigiek továbbfolyznak, vagy valami egészen új veszi

kezdését. Más a helyzet azonban akkor, amikor úgy van jelen, hogy tartósan elfoglalja a jelen helyét, s a jelent emésztí el, mivel valamiként nem képes elemésztődni, hasonlóan a néphit megváltatlan halotti szellemeihez. Ez történik az ismétlési kényszer esetén, vagy amikor megbocsátatlan vétek terhe nehezedik valakire, vagy ha valakinek az elvesztését nem kíséri a fájdalommal valóban feldolgozó gyász, s nyomasztó érzés telepszik az emberre. Ez a múlt nem teremhet gyümölcsöt a jelen számára, hanem Damoklész kardjaként függ fölöttes. Csak akkor emésztődik el, ha kifejezetten meg-emészttem: ha a szerencsétlen eseményt, leküzdve minden ellenállást, tudatomba idézem, és új állásfoglalást alakítok ki vele szemben. Ennek első lépése az, hogy a történetet elfogadom és befogadom saját múltamba. Ezáltal eltűnnek az életpályámról s annak teljes folyamatáról alkotott képzetemben eladdig meglévő szakadások, ugrások és üres szakaszok, s ettől fogva nagyobb integritás és kontinuitás jellemzi múlt-tudatomat. Hogy milyen nehéz, ám egyszersmind mennyire szükséges kiharcolni e pozitív viszonyulást a múlt-hoz, azt jól mutatja az emberek és a népek (például éppen a németek) jelene, melyet történelmük lényeges részeinek tudati kikapcsolása jellemez. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy nem lehet minden további nélkül lezárni és elintézettnak tekinteni azt a múltat, amelyet valamiként nem gyógyítottunk meg. A korábban történetekre való emlékezés lényeges eleme a tapasztalatra támaszkodó tanulásnak, kivált azokon a területeken, amelyekre nem terjed ki a kognitív tudásközvetítés üzemszerű módja. Az emlékezet a jelenleg uralkodó fölfogások, eszmények, megszokások relativizálásának szempontjából is fontos, mert fölszabadítja a teremtő, jövő-tervező fantáziát. Végezetül pedig a megélt események meditatív fölidézése végett is fontos az emlékezet, melyek velejét csak részben lehetett kifejtetni és fontolóra venni megtörténtük idején, midőn egymást érték a benyomások. Így utólag átgondolván múltunkat, egyszersmind a hála is növekszik bennünk, — az az alapvető érzés, amely semmi máshoz nem fogható módon tesz képessé a jelen-létre és a jövő iránti nyitottságra. Mindaz, amit a múlttal szembeni viszonyunk a jelenhez való viszonyra gyakorolt hatásáról mondottunk, természetesen ugyanígy érvényes a jövőhöz fűződő viszonyra is.

- 121 Mármost szintúgy fordított a helyzet ama következmények szempontjából, melyeket a jövő elvesztése von maga után, s melyek egyaránt érintik a múltat valamint a jelent. Aki mit sem remél az élettől, az oly keveset cselekszik, hogy élete inkább alámerül a napok sodrásának semmint fölébe kerekednék. Ilyenformán könnyen válik menedékké a múlt, amelybe belerogatja magát, s nem úgy tapasztalja meg, mint a ma és a holnap termékeny talaját. Aki nem bízik a jövőnek a múltból táplálkozó tágas-tartós folytonosságában, annak aligha lesz bátorsága nagyobb alkotásba fogni vagy huzamos életközösségre lépni. Kinek számára a jövő mindegyre ugyanazt a régít kínálja, s nem terem semmi újat, az a gyakorlatban a megfellebbezhetetlen normának, az elméletben pedig a (vélt) törvényszerűnek fogja tartani a régít. S aki számára nem kínálkozik, vagy akire nem kényszerül más jövő, mint hogy fia, örököse vagy tanítványa legyen egy nagy öregnek, arra lidércnyomásként nehezedik önnön eredete. Aki viszont (félíg-meddig öntudatlanul) úgy képzei, hogy újabb és újabb, mindent egyre ismétlő lehetőségek végtelen sorozata húzódik előtte, az folyvást halogatni fogja a szükségest, s elszalasztja a jelen lehetőséget. Aki azonban fölismeri, hogy egy nap majd végleg lezárul jövője, az megbecsüli a szabott idő örömeit, s jobban ellenáll annak a kísértésnek, hogy egy kényelmetlen múltból valamely ideális jövőbe meneküljön.
- 122 Így tehát az ember és minden emberi közösség benne áll egy meghatározott, immár változtathatatlan, ám a jövő iránt plasztikus múlt és egy alakítható, ámde szuverén jövő dialektikusan egymáshoz rendelt viszonyában, és pedig olyképpen, hogy e viszonyt teremtő módon veheti magára, s így is kell tennie (vö. Müller-Halder 1988, 107). E viszonyban persze átfogóbban áll benne, mint ahogy teremtő módon magára veheti, noha e ténnyel szemben ismét csak állást foglalhat, de csak annak a kísértetnek az értelmében, hogy szuverén módon beleilleszkedjék, vagy elmeneküljön az imént leírt módok egyikén máshová, ami azonban csakis az irrealitás

terepe lehet. (Lásd ehhez a 235-237. pontokat.) Életünk vége, mely elől nem futhatunk el, s kezdete, ami egyszerűen hozzánk tapad, — mindkettő olyan tény, mely sem gyakorlatilag, sem elméletileg nem áll s nem is állhat rendelkező hatalmunk uralma alatt. Bár a tudomány megkísérli előrejelzés és tervezés által csillapítani a jövő bizonytalanságát, ez azonban elvileg csak korlátozott mértékben járhat sikerrel. Ugyancsak megkísérlünk a tudomány eszközeivel mögéje pillantani eredetünknek — s annak, amit hagyományként örököltünk —, azért, hogy ne valami homályos ismeretlen hatalomnak-erőnek kelljen köszönnünk létünket. Csak-hogy a hagyomány hatalmának megszüntetésére irányuló törekvés is szűk határokba ütközik. Áthagyományozott szokások és nézetek racionális rekonstrukciója nem ritkán eredménytelen, ám ezért még korántsem lehetünk biztosak abban, hogy a hagyomány immár semmi értelmet nem tartalmaz, vagy talán soha nem is tartalmazott, miért is nyugodtan és fölszabadtan elvethetnénk. Amikor pedig úgy látszik, hogy sikeres e rekonstrukció, akkor is megmarad a bizonytalanság, mert végső soron nem tudhatjuk, nem lehetséges-e a hagyományt más módon is értelmezni és követni. Mindazonáltal csak azt tudjuk kreatív módon továbbvinni, amit megértünk vagy képesek vagyunk megvalósítani. A hagyományozási folyamatnak az önkritikus és önálló elsajátítási folyamattal szembeni elsőbbségére való hivatkozás megóvhat ugyan attól, hogy túlbecsüljük a konkrét jelenbeni rekonstrukció lehetőségeit, nem szabad azonban úgy értelmezni, mint a pusztá elfogadás és továbbadás pártolását.

Irodalom: Brunner 1961. — Müller 1971, 199-295. — Angehrn 1985. — Ulrich 1974, 11-72.

b) A történelmiség történelmisége

123 A történelmiség az emberi létezés egyik jellegzetessége, mégpedig minden korban és kultúrában. Megvalósulásának mikéntje azonban korszakonként, nemzetenként és egyénekenként más és más: a történelmiségnek is megvan a maga (talán több különböző) történelme.

A történész vagy a kultúrantropológus vizsgálhatja a különböző kultúrákat arra való tekintettel, hogy milyen mértékben jellemzi azokat a történelmi mobilitás és tudatosság. Ennek során a történelmiség kisebb vagy nagyobb fokával találkozunk az egyes kultúrákban, sőt olyanra is akadhat, amelyből teljesen hiányzik (vö. Homan 1974). Az összehasonlítás vonatkozhat különböző kultúrákra, de egy és ugyanazon kultúra különböző stádiumaira is.

124 Az első szempont alapján például Hegel elvitatja a fekete-afrikai népektől a történelmiséget, mivel azok nem rendelkeznek a természet és a szabadság objektív törvényeinek fogalmával, következésképpen az egyéni akarat fölött uralkodó államot sem alakíthatták ki, melynek kibontakoztatása pedig, Hegel szerint, a (fejlődésként elgondolt) történelem értelmének egyik mozzanata (*Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (ford. Szemere Samu) [»Filozófiai Írók Tára« — Új folyam. XXVIII.] Akadémiai Kiadó, Bp., 21979., 171. kk. o.) Más módon tekinti a primitív társadalmakat történelem nélkülinek Mircea Eliade, és pedig annyiban, amennyiben el-lenszegülnek a konkrét, a történelmi időnek, s minden eseményt úgy értelmeznek és kezelnek, mint a megfelelő archetipikus esemény ismétlését-ismétlődését (1966, 7).

125 A második szempont szerint beszél néhány szerző (pl. Müller 1976, 16-18) valamely kultúra történelem előtti, történelmi és történelem utáni korszakáról, de nem a rendelkezésünkre álló forrásokra vagy arra tekintettel, hogy egy meghatározott, különösen kiemelkedő korszakot a történelem ábrázolásának középpontjává tesznek, hanem magának az életnek a belső mozgalmassága alapján: míg a történelem előtti korban a biológiai élet biztosítása a cél, a történelem után pedig a tömegtársadalom igényeinek kielégítését szolgáló keretek fönntartása, addig a tényleges történelem az embereknek egymásra, isteni eredetükre, céljukra valamint kinek-kinek saját hagyományára irányuló viszonyának értelmes kialakításáért folytatott harc.

126 Bárhogy álljon is a dolog ezeknek az elméleteknek a helyességével és termékenységével — mely kérdésekkel most nem szükséges foglalkoznunk —, az mindenesetre világos, hogy az

úgynevezett történelmietlen avagy történelem nélküli létezési mód és kultúra úgyszintén a (formális, antropológiai) történelmiség egyik sajátos változata, nem pedig annak hiánya. Hiszen ez a létezési mód sem amolyan merőben „természeti”, az állatra jellemző passzív benne állás az időben, hanem egy sajátos állásfoglalás a saját múlt és jövő dimenzióiban kiterjedő létezéssel szemben. A „történelmi” vagy „történelem nélküli” stb. határozmányt a történelemben megvalósuló létezés egyik egészen meghatározott módjának szempontjából alkalmazzuk, nevezetesen hogy a történelmet úgy tekintjük, mint az előrehaladó (folyamatos vagy újra és újra kezdődő) világformálás és társadalomképzés révén végbemenő önkialakításnak az idejét. Antropológiailag tekintve a kifejezett történelmiség, éppúgy mint a történelem-nélküliség, magának a történelmiségnek egy-egy módozata, — amivel nem azt állítjuk, hogy mindkettő ugyanazon értelemben történelmiség. Hiszen a formális történelmiség fogalmát csak a történelmi kultúrák alakították ki, következésképpen az maga is a történelem terméke.

IV. Testiség

- 127 Az antropológiai jelenségek általunk kidolgozott értelmezésének vezérfogalmaként a szubjektivitás szolgál: egy alany önmagával szembeni viszonyának megvalósítása, amely egyben a másvalamivel vagy másvalakivel — egy szóval: a Más-sal — szembeni viszonyt is jelenti. Mindaddig, amíg ez a Más egy másik ember vagy egy másik dolog, vagy ehhez hasonló, a viszony világosan körvonalazott, s ezáltal a külső megfigyelő számára is úgy jelenik meg, mint tőlem különböző Más. Létezik azonban valami a számomra, ami se nem tartozik világos módon a Máshoz, se nem sorolható egyértelműen az Én valóságához: ez pedig a testem. Így a szubjektivitás értelmezésének egyik döntő mozzanata a testiség jelenségének értelmezése. Irodalom: Marcel 1954, 158-188. — Bruaire 1968. — Sartre 1962, 398-463. — Kamper 1982. — Merleau-Ponty 1966, 89-235. — Pöltner-Vetter 1986.

1. A testiség előzetes fogalma a nyelv alapján

- 128 Mikor az élő összefüggés keretén kívül beszélünk a testről, egy tagokból-szervekből összetett, élethű anatómiai makett képzete jelenik meg előttünk. Azért, hogy eljussunk a testiségnek e — mint majd látni fogjuk — megtévesztő képzete mögött rejlő realitásához, értelmesnek látszik az elemző pillantást egy előzetes fogalom révén beállítani a helyes irányba. Ezt az irányt a nyelv mutatja számunkra, s négy rövid gondolatmenet erejéig követjük. Eljárásunk sorrendje a következő: előbb a nyelv test-metaforikáját (a), majd magának a nyelvnek a „testi” alkatát vesszük szemügyre (b); ez után következik a „test” szó jelentésmezőjének vizsgálata (c); végül pedig a testiség rejtettségével kapcsolatos módszertani problematikának szentelünk némi figyelmet (d).

a) A nyelv test-metaforikája

- 129 Talán bármely nyelvben, mindenesetre a mi európai nyelveink mindegyikében számtalan olyan szó akad, melynek alapjelentése a test vagy a testi viselkedésmódok valamely részét illetve részletét jelöli. E kifejezések ugyanakkor a realitások, tevékenységek és létmódok minden lehetséges fajtájának-módjának jelölésére is szolgálnak. Gondoljunk csak olyan kifejezésekre, mint „kéz”, „érint”, „szem”, „szív”, „ízlelés” stb. összes változatukkal és szóösszetételükkel egyetemben (példaként [4. jegyzet] vegyük az „ér”-„érint” kifejezést: „érint” egy témát; „megérint”, azaz „megért” valamit; „értelmes”; „érintkezésbe lép” valakivel stb.) E kifejezések többértelműségének belső kiegészítését a nekik megfelelő tartalmak többértelműsége adja: amiként semmit nem érinthetünk meg, amihez nem férünk hozzá, ugyanúgy metaforikusan is csak azt ér(in)thetjük meg, amit szellemünkkel megérintünk, vagyis amihez értelmünkkel hoz-

záférünk. A testi metaforák körébe tartoznak olyan szavak is, mint például „levegő”, „tér”, „ház”, „tápláló”, „távoli” stb. Ehhez természetesen hozzá sorolhatnánk még számos idegen- és kölcsönszót. Sok esetben egészen homályban marad a testre utaló alapjelentés, mint egyébként a megfelelő nyelvi kifejezések illetve használati módjuk nagy részénél. Ennek ellenére nem csak az a benyomásunk, hogy több figyelemre méltatván a testre utaló alapjelentést, ezáltal olykor az abból levezetett nyelv kifejező erejét is nagyobb mértékben tudjuk alkalmazni. Mindenekelőtt az a tény érdemes megfontolásra, hogy nyelvi kifejezéseinket ez a kettős köztöttség jellemzi. Valamilyen oka minden bizonnyal volt annak, hogy egy szót, melynek elsősleges jelentése valami érzéki-testszerű adottság, egészen más dolgok és tevékenységek jelölésére kezdtek használni. Elvi megfogalmazásban: valamilyen oknak léteznie kell, mely indokolja, hogy miért lehetséges e metaforika, vagyis miért lehetett s lehet átvinni a jelentést (gr.: metafora) az egyik jelentéssíkról egy másikra. Az az érzés, mely akkor ragadja el az embert, amikor „egzisztenciálisan” kicsúszik alóla a talaj, fölöttébb hasonlatos ahhoz, ami akkor következik be, amikor hegymászás közben elveszíti a talajt a lába alól. Aki túlságosan sok „nehezen emészthető” követelményt, megaláztatást stb. kénytelen „lenyelni”, azt, helyzete láttán, elfogja a „hányinger”, s gyomorbetegséget kaphat ugyanúgy, mint az, aki sok és nehezen emészthető ételt fogyaszt. E jelentésátvitel alapjául az szolgál, hogy a testi-pszichikus és a pszichikai-szellemi „folyamatok” egymásba fonódnak, vagyis az egyik szféra folyamatai sem zajlanak le anélkül, hogy ne haladnának át — legalábbis részben — a másik tartományon. Bár a fiziológiai, pszichológiai és a szellemi szféra belső törvényei alapvetően térnek el egymástól, mivel azonban nem csupán szerkezetbeli analógia áll fenn közöttük, hanem a nyelv tanúsága szerint egyszersmind az egyik szféra létmódja kölcsönösen átvihető a másikéra — minek folytán egyfelől a „metaforikus” szóhasználat és aktivitás nem állhat meg a maga lábán a „szó szerinti” értelem nélkül, másfelől viszont ez utóbbinak az előbbiben bontakozik ki a teljes tartalma —, ezért a szférák különbözőségében szükségképpen bizonyos egység rejlik.

b) A nyelv „testi” alkata

130 Noha egy szó jelentése és hangsora két egészen különböző dolog, mégis, közelebről szemügyre véve a nyelvet, jelentés és hangzás eredendő összeolvadását figyelhetjük meg: a jelentés hordozóinak (a hangoknak) az oldalán lévő különbségeknek megfelelnek a jelentések oldalán föllépő különbségek. A jelentéshordozók (a nyelvi jelek) és a jelentések (a nyelvileg jelölt dolgok) úgy viszonyulnak egymáshoz, Saussure kedvelt kifejezése szerint, mint egy és ugyanazon lap elülső és hátulsó oldala, vagyis ha szeletekre vágjuk az egyik oldalt, egyszersmind a másikat is főlseleteljük. Ez persze, mint korábban láttuk, nem bármilyen hangkonfigurációra érvényes, hanem csak azokra, melyek valamely nyelvhez tartoznak mint annak fonémái vagy monémái stb. A „lap” tehát maga a nyelv, az elemi nyelv, melyben nem egymástól elszakítva létezik a hangzás és a jelentés, hanem egy egészen sajátos, fölbonthatatlan egységet alkotó jelenség egymást kölcsönösen kiegészítő princípiumainak létmódján. Hogy ennek kapcsán felötlük bennünk a test és lélek egységével való összehasonlítás — ennek megfelelően pedig a nyelv „teste” és a nyelv „szelleme” kifejezés —, az bizonyára ismét csak nem véletlen. A nyelv sajátossága iránti érzék (két, egymástól elkülöníthető összetevőjével szemben) többnyire együtt jár a test feloszthatatlansága iránti érzéssel (két, egymástól elkülöníthető összetevőjével [test-lélek] szemben); s ugyanez érvényes a megfelelő érzék vagy érdeklődés hiányára. A kínáló példák az egyik oldalon Arisztotelész, Hamann, Heidegger, a másikon Plátón, Kant és Husserl. A nyelv elemzése alapján akár a testiség átfogó elméletét is ki lehet dolgozni (vö. Bruaire 1968).

c) A „test” szó jelentésmezője

131 Ezúttal az a) fejezetben leírtaknál részletesebben kell valamely konkrét nyelvre koncentrálnunk, kinek-kinek a sajátjára. A Grimm testvérek által elindított „Deutsches Wörterbuch” a „test” („Leib”) szó (valamint származékai) esetében durván három jelentésváltozatot ad meg, melyek a történelem folyamán egymást követően léptek föl, s az előzőt a háttérbe szorították, anélkül azonban, hogy teljesen fölváltották volna (6. kötet [1885] 580-611. oszlop). A „test” legelőször is az „élet” („Leben”) szinonimája („beileibe nicht” — magyarul kb.: „az élete(m) árán sem”; „Leibrente” — magyarul: „életjáradék”). Azután annyit jelent, mint „valaki ön maga, személyesen” („Leibarzt” — kb. „saját orvos”, tkp. „házi orvos”; „Leibkoch” — „saját szakács”, tkp. „udvari szakács”; „Leibspeise” — tkp. „kedvenc étel”; „Leibwache” — tkp. „testőr” stb. Végül pedig a szó szert tett arra a jelentésre, amelyben manapság többnyire használatos: egy ember (vagy egy állat) fizikailag érzékelhető, elsőleges létezési közege. A „Leib”-„test” szó jelentésének többrétegűsége a „test-jelenség” ontológiai összetettségére utal.

d) Milyen mértékben jelenség a test

132 A test szemlélhető és a nyelv eszközeivel leírható: ez és ez a test nagy vagy kicsi, szép vagy rút, beteg vagy egészséges. Ilyen értelemben ugyanúgy jelenség, mint bármelyik más, dologi, esztétikai vagy organikus jelenség. Ekkor azonban még homályban marad sajátossága vagy csupán hallgatólagos előföltevésként szerepel. Miként jelenik meg a test mint test? Ezzel kapcsolatban a svájci pszichiáter, M. Boss a következő paradoxonra hívja föl a figyelmet: „A jellegzetes emberi létezés lényege az, hogy az embert ‘testi-lelki’ valójában igénybe veszik a különféle létezők — dolgok, más személyek —, ő pedig szóval és tettel meg-felelvén válaszol ezekre az igényekre. Eközben maga a cselekvő számára egyáltalán nincs jelen a test mint fizikai test” (1971, 273). A test tehát olyan mértékben válik „jelenséggé” a megfigyelő számára, amilyen mértékben elveszíti önmaga test-voltát. Amíg test, vagyis amíg nem tárgyiasult a természettudomány paradigmája szerinti „anatómiai testt” [5. jegyzet], addig csupán közvetett módon „adott”. Ez nem csak a testi mivoltában cselekvő ember önmaga megtapasztalására érvényes, hanem annak a másoknak a testére is, akivel kapcsolatba lépek. Hiszen valakivel lépek kapcsolatba, aki testileg van jelen (vagyis jelenléte egyszersmind testét is megjeleníti). A test mindkét esetben egyfajta járulékos jelenléttel van jelen. Ez a járulékos jelenlét persze bármelyik pillanatban átváltozhat tematikus jelenlétté — még ha csak szemvillanásnyi időre is —, mely azonban önmagában visszautal a test megélésének eredeti állapotára. Ez a tematikus jelenlét a (szükséges, de nem elégséges) alapja a test-anatómiai test tudományos kutatásának. A test egyszerű fogalma magában foglalja, hogy jelenléte rugalmas, ezért egyik módja átléphet a másikba, a rejtettségből a kifejezett jelenlétté és megfordítva.

2. Az ember testi mivoltának redukciója az anatómiai testre

133 Az általános nyelvhasználatban nincs szilárd jelentéshatár a „test” és az „anatómiai test” között. Mi most megvonjuk ezt a határt, mégpedig a sztereometria és a fizika szóhasználatától elrugaskodva, amelyben a „test” a tér sík vagy görbült lapokkal lehatárolt részének avagy egy meghatározott — állandó vagy változékony alakkal rendelkező — anyagmennyiségnek a jelölésére szolgál. Ez a testfogalom más és szűkebb, mint a test szó normális nyelvi jelentése. Ennek ellenére az anatómiailag ill. geometriailag értelmezett test a testiség egyik speciális esetének tekinthető; ilyenformán tárgya néhány (egymásra épülő) tudománynak, mint például a sztereometria, fizika, fiziológia. Aki azt tekinti a természeti megjelenési formák lényegének, ami e jelenségek mindegyikének közös szerkezete, az nyilvánvalóan arra fog törekedni, hogy a magasabb fokú tudományokat az alaptudományok leágazásainak értelmezze, s ennek megfele-

lően a magasabb fokú jelenségeket úgy magyarázza mint egyszerű struktúrák bonyolultabb kapcsolódásait.

134 Ezt az elgondolást követte Descartes, amikor geometriailag megragadható tulajdonságuk — nevezetesen a kiterjedés és a mozgás — alapján határozta meg az érzéki jelenségeket (például „Principia”-ban [I,53; II,4.9]). (Röviddel ezután Leibniz hozzátoldotta még az erőt, ez azonban nem jelentett döntő változtatást a vonatkoztatási keret szempontjából, amely továbbra is a matematizálhatóság volt.) Ezáltal a valódi lét tartományából kizárattott a színek kavalkádja, a szagok-illatok változatos sokasága, a tapintható minőségek gazdagsága; hiszen ezek csak valamely, így vagy úgy szervezett érzéki lény tudatában léteznek. A teleológiai kategóriák hasonlóképpen úgy tekintendők ezen elgondolás szerint, mint tudati kivetítések a reális dolgokra. A dolgok-tárgyak pedig, a maguk bonyolult összetettségében nem egyebek, mint kiterjedt, mozgást végző funkcionális egységek, magyarul: gépezetek. Mármost efféle gépezetnek tekintendő az állat és az ember teste is.

Létezik még természetesen az értelem is, amely kritikusan vizsgálja e gépek alapjául szolgáló létet, valamint önkritikus vizsgálatnak veti alá saját vélekedéseinek igazságtartalmát és bizonyosságát. Így cselekedvén, az értelem biztos önmagában valamint az ítéleteinek alapjául szolgáló mértékben, s független minden ténylegesen fönnálló — valójában éppen általa állítandó — viszonytól. Lényegileg különbözik egymástól az egy-szerű és önkritikusan önmagának bizonyosságot nyújtó tudat rendje és a strukturált kiterjedés rendje az érzéki anyag tartományában. Önmagában egyik sem utal a másikra, bármilyen szorosan fonódjanak is egymásba az ember létében, miként azt az önmagunkra vonatkozó éppoly tagadhatatlan, mint titokzatos tapasztalat tanúsítja: az éhség például tudati tény, ám egyszersmind a „test-gép” egyik állapota.

135 Ha mármost az értelem (*res cogitans*) és a mechanika (*res extensa*) két osztályával kimerítően felsoroltuk a véges létmódokat, akkor természetesen fölvetődik a kérdés, hogy e két létmód, melyek között sem anyag-forma viszony, sem kölcsönhatás nem állhat fönn, mégis miként mutatkozik az ember önmagára irányuló tapasztalatában valódi egységnek, bármiként elemezzük is e tapasztalatot. Descartes nem teszi föl ezt a kérdést. E mindennapos tapasztalatot egyszerűen úgy veszi, mint egy harmadik tudattípust a geometria és fizika értelmi tudása valamint a filozófia észbeli tudása mellett, anélkül azonban, hogy egyszersmind egy harmadik létítípust is tételezne a számára.

Követői viszont már nem elégedtek meg ezzel a félmegoldással. Előbb a dualizmus alapján kísérelték meg a test és a szellem egységének értelmezését, amennyiben egy közös alaphól származtatták a *res extensa*-t és a *res cogitans*-t. Ez a közös alap persze nem az ember léte volt, hanem vagy Isten szüntelen teremtő tevékenysége (okkazonalizmus) vagy a mindent létrehozó természet (Spinoza).

136 Az okkazonalisták úgy gondolták, hogy Isten hoz létre egymásnak megfelelő, de egymástól belsőleg független jelenségsorozatokat, úgy hogy az értelmi képzet és a képzetnek megfelelő tárgy hasonlóképpen lehetséges, mint az akarati döntés és a kéz mozgatásának megfelelése, anélkül azonban, hogy bármikor is föl kellene tételezni a szellemi és a testi oldal egymásra hatását. Hogy e magyarázat bábszínházzá fokozza le a teremtést, az szemlátomást kevésbé zavarja őket. Spinoza bölcséletében a kiterjedés és a gondolkodás az egyedüli abszolút lét számunkra ismert két tulajdonsága. Ám hogy e két attribútum miként képes egységet alkotni, azt már ő sem mutatja meg. Ha az abszolút létet meghatározatlannak tekintjük, akkor megrekedünk e leírás dualizmusánál. Ha viszont az abszolút lét meghatározott, akkor de facto legtöbbször materialista értelemben. (Hasonló érvényes a manapság képviselt ún. „azonosság-elméletre”; vö. Ricken in: Pöltner-Vetter 1986.)

Kézenfekvőnek látszik tehát föloldani a dualizmust azáltal, hogy tagadjuk a két létmód egyikének teljes realitását a másik javára. Így keletkezik egyfelől a spiritualizmus, másfelől a (mechanikus) materializmus monisztikus álláspontja. A spiritualizmusban a tudatilag megjelenített létre redukálódik az anyagi lét, amint ezt Berkeley tétele — „esse est percipii” — kifejezi. Ez arra a megfontolásra épül, mely szerint csakis az érzékelésre vonatkoztatva van értelme annak, hogy maga a létező független az érzékeléstől, a megjelenés és a lét összetartozása pedig szükségképpen azonosságot föltételez. Ebben az esetben is Istennek kell szavatolnia az érzékelés interszubsztivitását, hiszen az érzékelés nem valami önmagában-való-létre irányul.

137 A leginkább minden bizonnyal a mechanikus materializmus talál rokonszenvre még napjainkban is. Descartes a szellemet, amely tudományt művel, tárgya, a gépezetnek tekintett világ mellé állította. Gépezetnek értelmezni a testet, természetesen roppant kutatási programot jelentett, mely csak lassanként nyert tartalmat. Az orvos La Mettrie 1748-ban jelentetett meg egy könyvet, mely ennek a programnak a jegyében fogant: „L’homme machine” („Az embergép”). Ami La Mettrie számára még csupán hipotetikus modell volt, az hamarosan tétellé szilárdult, melyet mindinkább igazolni látszott a természettudományos medicina fejlődése. Különösen kibernetikai kiterjesztésében vált a gép-modell igen átfogó és hatékony segédeszközzé a legkülönbözőbb folyamatok értelmezésében. Amíg valaki tudatában van e szemlélet modell-szerűségének, s e modell szükségképpen részleges és hipotetikus értékének, továbbá óvakodik ontológiai kijelentések megfogalmazásától, mindaddig nincs mit ellene vetni e megközelítésnek.

138 A gép-modell ontológiai rangra emelése ellen azonban már számos, igen nyomós érv szól.

1. A lélek bármely mechanisztikus (vagy általánosabban: fizikalista) elmélete szükségképpen a fizika tárgyaként kezeli a szellem azon kifejezéseit, amelyekben spontán módon fogalmazódik meg a szellem élete: „igazság”, „állítás”, „elégéses megokolás” stb. Ezzel azonban súlyos kategória-hibát követ el (G. Ryle). — 2. E modell követői fizikai folyamatokat tekintenek az érzékelés-észlelés, érzés valamint akarat „magyarázatának”. Nos, kétségtelenül létezik ilyen összefüggés, ám ez nem támasztja alá a materialista tételt, mégpedig a következők miatt: az efféle „magyarázat” nem egyéb, mint pusztán megállapítása annak, hogy ténylegesen kölcsönös kapcsolat áll fenn meghatározott kémiai stb. megragadható folyamatok és bizonyos testi képességek, viselkedésmódok stb. között anélkül, hogy ezeket egyértelműen le lehetne vezetni azokból. Mármost a valódi létet megfogalmazó elméletből kiindulva mindig vissza lehet jutni a közvetlen élményhez, — ez a visszaút azonban itt nem sikerül, noha éppen erre volna szükség a materialista tétel bizonyításához. — 3. Bármely helyes fizikális magyarázatból elvileg következik a technikai változtatás lehetősége. Ámde még ha azt az abszurd esetet föltételezzük is, hogy lehetséges fölállítani az „igazság” vagy a „teória” valamiféle fizikai elméletét, ez az elmélet mégis következmények nélkül maradna, hiszen szokásos fizikai kutatást folytatván a fizikalista fizikusnak is éppúgy igénybe kellene vennie olyan „naiv” eszméket, mint „megismerés” vagy „logikai következtetés”, amint azt minden „felvilágosulatlan” kutató teszi.

A kartéziánus elgondolás elmélyítése és részleges átalakítása nem tudta föloldani a benne rejlő apóriát. Ezért még alaposabban meg kell vizsgálnunk Descartes kiindulási pontját.

Irodalom: van Peursen 1959. — Baruzzi 1973.

3. Az anatómiai test re-integrációja az ember testi mivoltába

139 Descartes elutasítja azokat a hasonlatokat, melyek révén a szellem és a hozzátartozó test fenomenális viszonyát a platonista hagyományban megvilágították, mondván, hogy azok túlzott dualizmushoz vezetnek. „A fájdalom, éhség, szomjúság stb. érzete által arra tanít a természet, hogy nem csupán benne vagyok a testemben, mint a tengerész a hajójában, hanem a

legszorosabban össze vagyok vele kötve — sőt, bizonyos mértékig keveredve —, úgyhogy egyiséget alkotok vele. Máskülönben ugyanis én, aki nem vagyok egyéb, mint gondolkodó létező, nem éreznék fájdalmat a test sérülésekor, hanem csak értelmekkel megállapítanám a sérülést, miként a tengerész odapillantva megállapítja, eltörött-e valami a hajón...” (Elmélkedések VI,13). Ennek ellenére a descartes-i szemléletben a fizikus (és az őt követő orvos) perspektívája érvényesül annak a szubjektumnak a perspektívájával szemben, aki, mondjuk, éhséget érez: az éhség csupán a gyakorlat számára szolgáló egyfajta rövidítés vagy jel, amely lehetővé teszi számunkra, hogy végrehajtsuk a szükséges intézkedéseket (ez az éhség esetén a táplálkozás) anélkül, hogy magunk is fiziológusok lennénk; mindazonáltal csakis ők ismerik az éhségérzet igazi okát, s azt, hogy miért csillapítható táplálékfelvétellel. Ilyenformán immár a közvetlenül testi érzés is technomorf értelmezést nyer, s ezzel élet veszíti az ember test-szellem mivoltából fakadó probléma radikalitása.

a) A mechanizmus mint technomorf spiritualizmus

- 140 Erre az önértelmezésre sarkalló motívum minden bizonnyal annak lehetőségében rejlik, hogy általa fölszabadulhatunk a természet bennünk, kivált pedig körülöttünk megnyilvánuló roppant és rejtélyes erőinek uralma alól, és fokozatosan kiterjeszthetjük hatalmunkat a körülöttünk és bennünk tapasztalható természeti létre. Az uralom technika és a hozzárendelt tudomány általi kiterjesztésének kiindulási pontja az ember viszonylagos fenyegetettsége a természet részéről, amely éppúgy létrehozza és táplálja, mint ahogy korlátozza és megsemmisíti. Hogy ez, mindennek ellenére, eltörölhetetlen kiindulási pont, az homályban marad, ha az emancipáció és az öntételezés végső állapotát — nevezetesen egyfelől az önmagát megismerő megismerést és akaratot, másfelől pedig a mechanikus modell szerint végsőkéig racionalizált természetet — nyilvánítjuk a lényeknek, vagyis ama valóság belső „kezdetének”, ami „mi” magunk vagyunk, s ami a természet. Az emancipatórikus bizakodás illetően biztosításának az útján a materialista mechanizmus még egy lépéssel tovább megy, mint a dualisztikus magyarázat. Mivel a szellem önismerete saját rendezett eljárásának szabályaira vonatkozik, ezért ami tulajdon *létét* illeti, annak fennállása kétségtelenül bizonyos ugyan számára, ám eredete és célja csupán az önmagát legfőbb utalásszerűen jelző, de sem elméletileg, sem gyakorlatilag maradéktalanul nem befogható alapra („isten”-re) irányuló bizalomban fogadható be. Ha azonban még magának a szellemnek a dimenzionális beláthatatlansága sem szab határt a gyakorlatilag alakítható és elméletileg megismerhető való struktúrájának abszolút önmagábanállását kimondó elv számára — mivel a szellemnek állítólag nincs saját lényege —, akkor elvben minden megragadható és uralható funkcionálisan. Aki tehát mindent föltár és szolgáltatába állítva működtet — „az ember”, vagyis mi magunk —, az kívül és felette áll a reális valónak, főként akkor, ha verbálisan eltöröl mindent, ami meghaladná a mechanikus létezés tartományát. Az egyetemes eltárgyasítás és instrumentalizálás megköveteli, hogy e folyamat irányítója és haszonélvezője semmilyen lényeggel ne rendelkezzen, ami kívül esne e folyamaton, hogy ezáltal teljes mértékben szabaddá váljon bármiféle eleve adott „természetességtől”. Így lesz nyilvánvalóvá a technomorf materializmus mélyén rejlő spiritualista alapvonás.

b) A szubjektum testi mivolta mint a test dologként és gépezetként való tételezésének alapja

- 141 A következőben azt kell megmutatnunk, hogy az emberi test csak egy bizonyos előzetes föltétel alapján értelmezhető „dolog”-ként illetve „gépezet”-ként; ez pedig a szubjektum eredendő testi mivolta, melyet érzékel-észlel illetve igénybe vesz.

Egy dolog nem más, mint egy létező, mely viszonylagos egységet alkot, bizonyos ideig fönnáll, viszonylag stabil térbeli alakja van, szemlélhető és megfogható. Ilyenként persze csak egy olyan lény képes megragadni, amely térben és időben él, látni és tapintani tud, s az alakzato-

kat elvonatkoztatva érzékeli. A szubjektum időiségéről már tárgyaltunk a „történelmiség”-ről szóló fejezetben; rövidesen a térről kell mondanunk egyet s mást (lásd 144-148. sz.). Most elégedjünk meg néhány utalással! Egy megjelenő dolog a szem és a kéz által alkotott mező vonatkozási rendszerében áll. Ezért nem a belőle áradó szagok s nem is az általa kiadott hangok vagy sugárzott hő alapján észleljük dologként, hanem a szemlélhetőség és tapinthatóság révén. Valami azonban csak akkor szemlélhető, ha alak-háttér kapcsolatban áll más térbeli dolgokkal; valamint — testként — bizonyos perspektívában helyezkedik el, mely által hozzárendelődik más testekhez, miközben el is különül tőlük. Ennek a perspektívának a (funkcionálisan láthatatlan) középpontja az én tekintetem. Ebből terjed szét a látóterem, miközben maga a középpont bizonyos értelemben a téren kívül van (ou-topos); ám nem terjedhetne szét belőle kiindulva reális tárgyak számára szolgáló tér, ha — más perspektívában — tekintetem nem jelenhetne meg más dolgokkal együtt egy másik tekintet látóterében. Mindazonáltal a látott szem nem a látó, s ez akkor is igaz, ha megfontoljuk, hogy nem csak a látó szemet mint dolgot látjuk, hanem azt is, hogy valaki lát. — A látóterben megjelenő dolog azt a várakozást kelti, hogy megtapintható. Ehhez — csakúgy, mint az imént a szemmel, úgy most az egész testtel, mindenekelőtt pedig a kézzel — be kell mérni egy bizonyos teret: hogy legyőzzünk egy távolságot, megérintsünk egy dolgot, körüljárjuk stb. Mindez mármint csak akkor lehetséges, ha magam is hasonló módon testi lény vagyok illetve testem önmagam közvetlen közege, miként az imént a látásról mondtuk.

- 142 A gépezet egy olyan dolog, mely úgy van megépítve, hogy erőt visz át, és valamely célra irányítja. Ez az erő előállítható saját erőgépekkel (vízkerék, gőzgép, belsőégésű motor, atomerőmű stb.). Az így előállított erő azt az erőt egészíti ki és (részben) pótolja, mely elsősleges módon áll rendelkezésünkre: saját izomerőnket. Ez az összefüggés mit sem veszít elvi jelentőségéből olyan erőmennyiség és erőátviteli rendszerek esetén, melyekkel összevetve az izomerő mértéke és szervekkel működő erőátviteli rendszerének hordereje elenyészően csekély, — szélső esetben oly kevés, amennyi egy gombnyomáshoz szükséges. Ha a gépezet beépített program segítségével „önmagát” vezérli, s így nem szorul rá tartósan az emberi „kiszolgálásra”, még ekkor is — sőt ekkor igazán — az emberi test „konstrukciói”-nak és „kiegészítő berendezései”-nek azon szférájába tartozik, melynek kiépítése a legegyszerűbb szerszámokkal kezdődött: az instrumentális szférájáról van szó (instrumentum, lat. = szerszám, eszköz). Hogy a gépek alkotta világ az ember testi mivoltának kiterjesztése és „prae-cisio”-ja (tkp. „szelvénye”), az a gépek ránk gyakorolt visszahatásának tapasztalatából is kiviláglík: (majdnem) ugyanúgy függünk tőlük, mint anatómiai testünk szerveitől és működésétől; testünk pedig eleve olyan föl-építésű, hogy szerszámokkal kiegészíthető, s e kiegészítéshez mindinkább hozzá is idomul (vö. Tinland 126-188). Ezért lehetséges az emberi testet a kapacitását kiegészítő szerszámok felől a szellem eszközének, mi több, akár önszabályozó gépezetnek is tekinteni, — egy olyan gondolkodási mód alapján, melynek kezdete a „szervek-szerszámok” (órganon, gr. = szerszám) terminológiában keresendő. E „szerszámok” („orgánumok”) közül a kéz a legfontosabb; Arisztotelész a „szerszámok szerszámának” nevezi (A lélek III,8 432 a 1; Az állatok részei IV 687 a 20), mivel a kéz egyrészt a legfontosabb szerv, másrészt az a „szerszám”, melynek segítségével egyáltalán szerszámokat tudunk előállítani: a szó kitüntetett értelmében „szerszám”, ám éppen ezért, szigorúan véve, nem pusztán instrumentum. Ha a szó szoros értelmében az lenne, akkor meg kellene tudni mondani, melyik szerszám segítségével „állítjuk elő”. Ahhoz a tételhez tehát, mely szerint a szerszámok az emberi test „meghosszabbításai”, hozzá kell fűzni azt a kiegészítést, hogy a leghétköznapibb szerszámhasználat sem válik soha oly magától értődővé, mint amivel testünkkel-tagjainkkal teszünk-veszünk. Még mielőtt testem részeit mint sajátos célok megvalósítására szolgáló instrumentumokat alkalmaznám illetve így értelmezném, azok már korábban és eredendően a világhoz és önmagamhoz való elsősleges viszonyulás saját céllal rendelkező és automatikus közvetítéseként szolgálnak, s ezért ezt a közvetítést soha nem fogja

be a gépi működést leíró fogalmi keret — bármennyire kézenfekvőnek és nélkülözhetetlennek látszik is —, sőt a megragadás más módján sem képes erre.

4. Az ember testi léte

143 Annak igazolását, hogy az emberi test objektivisztikus és technomorf értelmezései nem felelnek meg az értelmezendő jelenségeknek, kövesse most az ember testi létének — csupán kivonatos — fenomenológiai bemutatása. A gondolatmenet legelején ki kell emelni az emberi test szubjektivitását: az emberi test („Leib”) — ellentétben a dologként megtapasztalható anatómiai testtel („Körper”) — mindig valamely emberi szubjektum teste. Mindig aktuális, soha se pusztán valamely potenciális „birtoklás” tárgya, amely mindenkor egyéni és soha nem kollektív (vagyis az ilyen értelemben vett test mindig az én testem, a te tested, vagy az ő teste, de soha sem a mi testünk). Következésképpen kifejtendő témánk nem az emberi test mint anatómiai adottság, hanem az emberi szubjektum testi léte, illetve az a mód, ahogyan testét birtokolja.

A testi létet két síkon fejti ki a filozófia, bár e két sík végső soron nem különíthető el egymástól szigorúan. Az egyik azoknak módoknak a leírása, amiként az ember megtapasztalja testét, a másik pedig az így megtapasztalt valóság ontológiai értelmezése. A testre vonatkozó descartes-i ontológia kudarca — mely szerint a test kiterjedt dolog, *res extensa* — először is a tapasztalás síkjára utal bennünket vissza, majd új ontológiai kategóriák kidolgozását kívánja meg. Mielőtt néhány megjegyzést tennénk a test ontológiájával kapcsolatban, vázaltszerűen le kell írunk a testi lét két kiválasztott dimenzióját: a térbeli és a szexuális testi létet.

a) *Térbeli testi lét*

144 A tér mindig olyan valamire vonatkozik, ami benne van vagy lehet: valami számára szolgáló tér... Még az üres térnek is az adja meg a jellegét, hogy mitől (vagy minek a számára) üritették ki, vagy minek a befogadására vár. Ebből az következik, hogy számos tér van, vagyis „a” tér, egységként és abszolút értelemben, nem létezik.

Mármost ha a tér egy szubjektum számára szolgáló tér, akkor olyan határozományokkal rendelkezik, melyek nem léphetnek föl az elvont sztereometrikus-fizikai tér esetén: ilyen a tájoló-dás, sajátlagos térfogat, távolságtartás. A geometria és a fizika tudományosan megszerkesztett tere (a relativitás elméletét is beleértve) nem ismer „fenn”-t és „lenn”-t, „elől”-t és „hátral”-t, nincs benne „jobbra” és „balra”, nem lehet „tágas” vagy „szűkös”, nincs értelme azt mondani: „ez és ez távol fekszik”, mivel egyik hely sem kitüntetettebb, mint bármely másik; itt ismeretlen a „belső”, csakúgy mint a „külső”. Más szóval: a tudományosan elképzelt tér épp azon tulajdonságokkal nem rendelkezik, ami a teret egy szubjektum terévé teszi.

Az ember térbeli létezése számára azonban mindezek a különbségek alapvetők. A geométer „bárhon” kitűzheti koordináta-rendszerének középpontját, és a tengelyeket bármilyen irányban „kijelölheti”, mivel a háromdimenziós hely-halmaznak egyetlen pontja, s azoknak az egyeneseknek, melyek e pontok mindegyikén áthaladnak, egyik iránya sem kitüntetettebb, mint bármely másik. (A szó szoros értelmében már a „bárhon” és az „irány” kifejezések használata is antropomorfizmus.) Számunkra azonban, amiként megéljük, minden lehetséges vonatkozási pont arra a „nulla-pontra” vonatkozik, amelyen, irányokat-távolságokat mérve, éppen állunk, — és minden lehetséges koordináta-rendszer azoknak a dimenzióknak a rendszerében gyökeres, melyek tartózkodási helyünkhöz képest fölfelé és lefelé, hátra és előre, balra és jobbra terjednek. A tér mint tér számára alapvető az irányok széttartása a nem fölcserélhető, sőt ellentétes jelentésű, tekintetünk előtt kibomló perspektívákban, mivel ezáltal nyílik meg s terjed szét a tárgyak befogadására képes szabad térség, melyet, miközben mozgunk, bemérünk, jóval azelőtt, hogy nekifognánk kimérni távolságokat, felületeket és térfogatokat. A tér szer-

veződése és testi létezésünk tájolóódása egy és ugyanazon fenomén két oldalát alkotja (vö. Straus 1964).

- 145 Amikor a tér jelenségén-fogalmán töprengeni kezdünk, már oly mértékben hozzá vagyunk kötve az áttekinthető szemléleti tér képzetéhez, hogy először kinek-kinek gyakorolnia kell azt, mit is jelent egy teret tekintetével bemérni, betölteni és megélni. Vannak terek, melyek szinte agyonnyomnak, s vannak, melyekben úgyszólván elveszünk; e kettő között helyezkednek el a otthont-rejteket adó zugok és a tágas csarnokok. Annak megfelelően, hogy éppen miként érezzük magunkat a „saját bőrünkben”, a különböző terekben-térségekben mozogván hol nagyobbak, hol kisebbnek tűnnek számunkra a körülöttünk lévő dolgok; egyszer magabiztosan lakunk be tereket, míg másszor, szűknek érezvén, feszengünk bennük. Olykor úgy érezzük, mintha leomlana a fal, melynek hátunkat nekivetettük, s önkéntelenül is egy lépést teszünk előre; megeshet, hogy a (látszólag) biztonságot nyújtó tér (látszólag) szédítő ürré válik. Az öblös tereket másként éljük meg, mint a szögleteseket, s ismét másként a hosszan elnyúlókat, mint a tágasakat. Sok mindent jelenthetnek számunkra a tájak, talán elsősorban azok, amelyek gyermekkorunk vidékére, tájaira emlékeztetnek.
- 146 A sokféle tér, amelyekben élünk, semmiképpen sem az egyetlen tér különböző parcelláit alkotja. Eltekintve a tér szubjektív megélésének árnyalataitól, a különböző életterületek objektív módon, fizikai és szimbolikus határok által is eltérnek egymástól: a házam vagy szobám különbözik azoktól a terektől, melyek hozzád, valaki harmadikhoz, vagy éppen senkihez se tartoznak; más az utca nyílt, és más a bolt, küszöbnél kezdődő zárt tere; a templomhajóé különbözik a pályaudvar csarnokának terétől, a villanegyedé a nyomornegyedétől, más az első és az utolsó hely, a bel- és a külföld, az ember által megművelt táj és a pusztaság. Ami az egyik helyen megengedett, normális vagy akár elvárt, az más helyen gúny tárgya és kirívó. Szimmetrikus szerkezetű épületek, kertek és városok más életérzést árasztanak és fakasztanak, mint azok, amelyek aszimmetrikusak és több középpont köré szerveződnek. Mindezen jelentésbeli eltérések azokra az immanens jelentéskülönbségekre épülnek, melyek sajátlagosan az emberi életteret jellemzik.
- 147 Ezért tulajdonképpen a tér-metaforák nyelvünket jellemző gazdag használata sem olyasvalami, ami csupán utólag s mintegy kívülről (!) csatlakoznék valamiféle eredendő, merőben fogalmi nyelvhasználathoz. Valójában a „magas” eleve nem csupán magasabb, hanem értékesebb is, mint az „alacsony” (vö. „alantas”). Nem csak fizikai, hanem szociális terekben is érezhetjük magunkat elveszettnek vagy bezártnak (vö. 129. sz.). A puszta testi jelenlét minden további nélkül együtt járhat a szubjektív távolléttel; a fizikai mivoltában megérkezett utazónak gyakran még időre van szüksége, hogy „lelke is megérkezzék”. Aki minden idegszálával van jelen valahol, az nem csupán testileg tartózkodik ott, vagy nem csupán értelmileg rögzíti tartózkodási helyét.
- 148 Testi létünknel fogva térbeli létezők vagyunk, mindig valamely térben foglalunk helyet. Mindazonáltal „testünkben” is vagyunk, melyet egy középpontból kiindulva a külső testrészek irányában élünk meg. Ez a középpont a szituáció jellege szerint elhelyezkedhet a rekesz-izom táján, a mellkas felső részén vagy a szempár között. Az ember begubózhat testébe, s gubbaszthat benne, a felsőtestébe helyezheti vagy a végtagjaiba összpontosíthatja önmagát. Van, aki után, mivel oly mélyen rejtőzik testében, kutatni kell; mások teljes mivoltukban jelen vannak testi kifejeződésükben. Más a testében a gyermek, mint a serdülő, akitől szintúgy különbözik a felnőtt, miként a férfi a nőtől, természetesen az átmenet számos jelenségével. Az idősek és súlyos betegek mintegy „befelé” húzódván elhagyják testüket (Plügge szerint, 1962, 69), mely ennek következtében egyre inkább puszta „burokká” válik.
- Mint ahogy a terekben nincs szükségünk előbb tájolóódásra, ugyanúgy a testünkben sem (noha bizonyos mértékig csakúgy, mint ott, itt is tájékozódnunk kell). Az automatikus térérzéke-

lés és mozgáskoordinálás bizonyos rendszere létezik bennünk, mely ugyan a tanulás és gyakorlás révén nyeri el helyes működését, de elemi mivoltában már eleve adott (vö. Schilder 1923). A testben-való-lét és a térben-való-lét összetartozik, mégpedig úgy, hogy viszonylagos elsőbbség illeti meg a test játékterében aktív létet. Mindenkor testünk alkotja azt a helyet, melyet már mindig is el kellett volt foglalnunk, hogy helyeket foglalhassunk el. Mivel végső soron úgy vagyok benne testemben, hogy én magam vagyok a testem, ezért vagyok képes jelen lenni a különböző terekben.

b) Szexuális testi lét

149 Nem szándékunk a nemiség átfogó elméletét nyújtani. A szexuális tevékenységet csupán olyan tevékenység példajaként vesszük, melyben a test a szubjektum (mint ösztön), nem pedig a cselekvés pusztá eszköze. Azért hivatkozunk itt a nemi ösztönre, mert egyrészt a jóléti társadalomban az emberek számára messzemenően leegyszerűsödött a táplálkozási stb. szükségletek kielégítése, melyeket immár nem ösztönként élnek meg, másrészt azért, mert a nemi ösztön, mint az „ösztönök közül a legszellemibb” (Nietzsche), közelebb áll a cselekvő énhez és dinamikájához, mint a többi.

Nemcsak a kezét, hanem a nemző szerveket is joggal megillettehné a szerszámok szerszáma cím, a par excellence szerszámé, — nevezetesen ha azt tekintjük, hogy mi jön létre működésük révén. Ha viszont annak a viszonynak a fajtáját vesszük figyelembe, amely egyrészt a cselekvő, másrészt a keze illetve nemi szerve között áll fenn, akkor mégiscsak kitűnik, hogy a kezét inkább kell szerszámnak (órganon-nak) nevezni, mint a nemi szervet. A cselekvő („kezelő”) szubjektum ugyanis nagyobb mértékben rendelkezik szuverén módon aktivitásával a kezét végzet tevékenységben (vö. „kez-el” valamit), mint a nemzés (és a körébe tartozó összes tevékenység) során. A belátástól a tényleges cselekvésre vezető akarat képes az eszközszerű cselekvés bármely szakaszát sajátlagosan hordozni s ennél fogva egymástól elkülöníteni vagy letiltani, — ez a nemi aktusnál ilyen módon nem lehetséges. Itt ugyanis egyetlen ív mentén halad a tevékenység, amely eltéríthető vagy megtörhető ugyan, dinamikáját azonban nem minden fázisban a megkezdett szándék folytatására vonatkozó újabb és újabb döntéssel lehet és kell megadni. A technikai előállítástól eltérően az ember már benne van az elragadott és felajzott létállapotban — mely a természeti re-produkció tartományába tartozik —, még mielőtt tudatosan és szándékosan cselekvésre szánná el magát. Igaz, legalábbis a lehetősége fennáll, hogy megszakítsa a már megkezdett aktivitást, vagy más módon hajtsa végre. Ennek ellenére mindvégig az ösztön az elsőleges, mely nem helyettesíthető valamiféle szabadon lebegő akarral. Olyan képességgel ruház fel bennünket, melyet egyébként nem teremthetnénk elő, — persze, olyan képességgel, mellyel csak bizonyos fokig rendelkezünk, minthogy a szabad döntés beavatkozása nélkül, önmagától lép működésbe.

150 A szexuális dinamika önhatalmú erejét oly fokozott mértékben át lehet élni, hogy az emberben könnyen felötlik a gondolat: vajon mi, a cselekvő lények, nem pusztá eszközei vagyunk-e valami emberfeletti természeti ösztönnek (vö. Schopenhauer: *A nemi szerelem metafizikája*, in: *A világ mint akarat és képzet*, II, 44. fej.). Ez a gondolat a hű tükörképe ama szabadon cselekvő szubjektum önhatalmáról alkotott képzetnek, aki maga rendelkezik minden aktivitásának elindításáról, — s éppoly határeset-konstrukció, mint az. A nemi szerelem kétségtelenül olyan hatalommal-erővel és céllal rendelkezik, mely autonóm, s nem mi szabjuk meg irányát, és más céloknak sem vethetjük alá. Ez azonban csupán az önmagát tételező cselekvő szubjektum korlátlan, nem pedig relatív autonómiájával szembeni érv. Az én felől nézve tehát továbbra is ambivalensnek mutatkozik a nemi ösztön: vagyis úgy tapasztaljuk meg, mint ami hordoz bennünket egy elragadó valóság felé, amelyet jónak és beteljesítőnek élünk meg az életörömben és a szerelmi gyönyörben, — ám ugyanakkor tovasodorhat egy olyan irányba,

amerre mi magunk nem akarunk haladni. Az erő, mely akkor is hatékony, amikor nem akarjuk, az az erő, amely magának az akaratnak ad lendületet és energiát. A szerszám és a technikai eszköz metaforájánál jobban érzékelteti e dolgot a hagyományos platóni kép a lovakról és a hajtóról, — melyet éppúgy felidézett Freud, mint Scheler, Kandinskij és Marino Marini.

A nemi viselkedésmódok körében megfigyelhető viszonyokhoz hasonló módon értelmezendők más mozgásmódok is, mint például a járás, a tánc, az ugrás stb. Minden esetben egy ko-reográfiaszerű, természeti-öntörvényű dinamika továbbalakításáról van szó. Ezúttal azonban meg kell elégednünk e kurta utalásokkal.

Irodalom: Bollnow 1976. — Luyten 1985. — Hammer 1974.

c) Ontológiai-tudományelméleti kérdések

- 151 Az a tudomány, mely minden más tudományt megelőzve foglalkozik az emberi testtel, a medicina, az orvostudomány. Az utóbbi évtizedekben tapasztalható látványos fejlődése azon alapul, hogy az ember testi mivoltának a természettudomány eszközeivel és módszereivel megragadható tartományára szorítkozott: azokra a mechanikusan, elektromosan, kémiailag, fiziológiailag stb. megragadható állapotokra és folyamatokra, melyek működése ill. működési zavara egy átfogó működés, az egészség szempontjából értelmezhető. Jelentősnek látszik, hogy magát az egészséget az orvosok úgy tekintik mint betegségek viszonylagos hiányát, mivel az, noha önmagában valami pozitívum, csak veszélyeztetettsége és fogyatékosága felől ragadható meg, s a gyógyításra szolgáló üzemszerű praxis így is veheti célba a leghatékonyabban. Az egészség és a betegség az „organizmus” állapotai, melyek egyrészt közvetlenül átélhetőek, másrészt meghatározott objektív jelek alapján (testhőmérséklet, vérösszetétel) megállapíthatók. A kérdés „hogyan érzi magát?”, és vér stb. vizsgálata összetartozik. Hiszen hogy mit jelent a vérnyomás süllyedésének sebessége, az csak a fiziológiai elmélet összefüggésében magyarázható; egy fiziológiai elmélet pedig objektív tényezők között fönnálló kölcsönhatásokat magyaráz meg, melyek viszont a szubjektív közérzet változására adnak magyarázatot. Az egészséges állapottól való eltérés és a halál természetes okainak kikutatása indokolja azt, hogy a testet egy viszonylag önmagában zárt funkcionális egészé („gépezetté”) objektívalják; e törekvés maga pedig a közvetlen testi-lét és a testi mivolt közvetlen megélésének módjaiban gyökerezik. Az orvostudományi elmélet objektuma tehát egy (jól megalapozott) konstrukció, nem pedig valami tiszta önmagában-valóság.
- 152 Természetesen még inkább érvényes ugyanez az orvostudományi elmélet minden alárendelt rétegére, — például a test mechanikus rendszerként való, a kartézianus *res extensa* értelmében vett szemléletére. Kétségtelenül léteznek olyan test-rendszerek (a csillagászat és a mechanika területén), melyek — vélhetően — kimerítően leírhatók a mechanika eszközeivel. Ám az emberi test esetében úgy áll a dolog, hogy az itt is lehetséges és értelmes mechanikus leírás valamint magyarázat csupán egy elvont módon megszerkesztett dimenzióra vonatkozik. Itt a mechanikus szerkezet voltaképpen váz és alapzat egy olyan építmény számára, amely már más törvények szerint él és értelmezhető; hogy e szerkezet itt ugyanúgy fellelhető, mint a mechanikában, az még nem jelenti, hogy itt is az igazi lényegét alkotja ugyanúgy, mint ott, hiszen az igaz mindig konkrét, — márpedig az emberi test konkréciójában a fizikális igazság csupán rész-szerinti, elvont.
- 153 Az emberi test kutatható természettudományosan, — de a test mint emberi test, vagyis mint antropológiai konstans elmélete már nem lehet természettudományos, hanem, kartézianus tekintetben, a *res extensa* és a *res cogitans* közötti területre esik, s innen is, onnan is magában foglal bizonyos elemeket. Ezért azok az orvosok (nem ritkán pszichiáterek, mint Viktor von Weizsäcker és iskolája), akik leszűkítést látnak a kizárólagosan természettudományos medicinában, gyakran úgy fogalmazzák meg a test-problematikát mint harcot kultúránk intel-

lektualista dualizmusa ellen, melyet, az első egyikeként, Descartes alapozott meg filozófiai-lag. Magától értődően ugyanez áll azokra a filozófiai próbálkozásokra, melyek célja eredendő leírását és elemzését adni e köztes, vegyes elemekből összetett tartománynak. Nem véletlen, hogy Husserl kartézianus premisszákból kiinduló fenomenológiája éppen a testről való tudat elméletének kidolgozásakor ütközött olyan határba, melyet Husserl tanítványai csak úgy tudtak meghaladni, hogy az egológiai tudatfilozófia teljes alapvetését felülbírálták, — vagyis nem csupán azt vonták kétségbe, hogy az érzékelhető világ valódi léte redukálható lenne a matematizálható összetevőjére, hanem azt is, hogy minden tudat (a legtágabb értelemben) visszavezethető lenne egyetlen tiszta, önmagát konstituáló Én-re (vö. Zaner 1964). A test mint antropológiai adottság lényegének bölcseleti vizsgálata tehát az ontológia centrumába vezet el. A Descartes-ot illető minden bírálat ellenére — sőt, éppen ennek következtében — a modern antropológiai reflexió továbbra is a kartézianus alapállást tükrözi, és többnyire nem tér vissza a test-lélek antik-középkori fogalmiságához — mely szerint a test és a lélek az ember teljes valóságának két reális alapösszetevője —, hanem egyszerűen megmarad az eltérő tudatmódok, adottságok avagy nyelvi kifejezések megkülönböztetésénél.

Annak elméleti „birtoklása”, hogy miképpen működik az emberi test, visszautal az emberi szubjektum saját konkrét testének életszerű birtoklására, ez pedig ismét továbbutal egy alapvető test-létre (vö. Gabriel Marcel). A másság, amit a test élő és tevékeny birtoklása (az elméletivel szemben) magában foglal, nem az alapvető mozzanat. Az alapvető mozzanat, az identitás, nem valami önmagában lezárt konkrétum, hanem éppen a birtoklás ilyen vagy olyan lehetséges viszonyának kialakítása számára szolgáló alap. Az ember egyfelől birtokolja saját testét, másfelől viszont hozzá van kötve, benne létezik: e két határpont között feszül az emberi testiség. Nem ragadja meg a dolog velejét sem Nietzsche mondása, „Ízig vérig test vagyok, semmi több”, sem Sartre értelmezése, mely szerint a test kontingenciám kontingens alakja.

C. AZ EMBERI LÉT SZELLEMI ÖSSZETEVŐI

154 Az előző részben (B) az ember létének alapvető dimenzióiról volt szó, s mivel ide tartozik a Más illetve a Másik, ezért tárgyaltunk a világról is mint lényegi dimenzióról, amelyben élünk, továbbá beszéltünk mindarról, amivel a világban találkozunk s ami hozzánk tartozik. A most következő részben e lét megvalósításának sajátosan emberi módjára és mikéntjére irányítjuk figyelmünket. Azoknak a kritériumoknak, melyeket a „szubjektum” léthatározmányával kapcsolatban fölállítottunk (vö. 27-30. sz.), voltaképpen még a fejlettebb állatok is megfelelnek. Nos, az emberi szubjektivitás sajátossága éppenséggel megvalósításának mikéntjében rejlik: abban, hogy az emberi lét nem csupán viszony, hanem az ember úgy éli meg ezt a viszonyt, hogy vele szemben is kialakít egy másodlagos viszonyulást (vö. Kierkegaard, Halálos lét). Az ember nem csupán érzékelő viszonyban áll a különféle dolgokkal, hanem egyszersmind tudván tudja, hogy érzékel. S nem csupán sokrétű képességgel rendelkezik arra, hogy praktikus viszonyt alakítson ki a különböző szituációkban, hanem — egy másodfokú képesség révén — állást is foglal e képességeivel kapcsolatban. Mindkettőt a szellemiség „régijá”-ban betöltött pozíciója alapján teszi, — mármint, ha csakugyan megteszi, mivel az emberi viszonyulás rendszerében léteznek merőben biológiai mozzanatok is. Amiként a hal életeleme a víz, úgy az emberé a szellem; ennek közegében van otthon. Az ember szellemisége nem más, mint lényegi képessége annak az önmagával szembeni viszonynak a kialakítására, melynek alapvető módozatait „tudat”-nak” és „szabadság”-nak nevezzük. Ezeket fejtjük ki az alábbiakban.

I. A tudat mint tudás a létről

Gondolatmenetünk három szakaszra tagolódik. Először magának a tudatnak a jelenségére irányítjuk figyelmet, majd föltárjuk alapszerkezetének néhány vonását az érzékszervi észlelés példáján. A második szakaszban azután különböző irányokban ki kell tágítanunk azt a szűk látószöveget, amely (ügyszólván) elkerülhetetlenül következik abból, ha a példa gyanánt vett érzékszervi észlelés elemzésének segítségével akarja valaki megvilágítani a tudatot. Végül rákérdezünk a tudat és ezzel az ember lényegére transzcendentális tekintetben.

1. A tudat mint a létről való tudás jelensége

155 Valamely dolog értelmezésének első lépése szükségképpen mindig abban áll, hogy először is szemügyre vesszük, vagyis megkeressük a tapasztalásnak azt a pontját, ahol a szóban forgó dolog (többé-kevésbé) eredendő formában „válík adottsággá”, azaz mutatkozik meg a tudat számára. Az „adottsággá válni”, a „tudat számára megmutatkozni” kifejezés rokon jelentésű ezzel: „tudni róla”, a „tudatában lenni”. Kérdés azonban, hogy miképpen tudunk magáról a tudatról, miként válík adottsággá, mutatkozik meg a tudat számára maga a tudat? Bizonyosan nem azon a módon, amiként meghatározott dolgok, tények történések — egy szóval: tényállások — válnak tudatossá számunkra; maga a tudat nyilvánvalóan egészen más szférába tartozó „dolog”, mint azok a meghatározott dolgok, amelyek megjelenhetnek tudatunk előtt. A tudatot nem úgy pillantjuk meg, mint ezeket a dolgokat, hanem előbb tematizálnunk kell, figyelmünk tárgyává kell alakítanunk. Persze csak azt lehetséges tematizálni — és ez magára a tudatra is érvényes —, ami előzőleg már önmagától megmutatkozott valamiképpen tudatunk látóterében. A következőben megkíséreljük (a) meghatározni azt a helyet, ahol tudatára ébredünk tudatunknak, majd (b) elemezni a tudat egyik elemi módjának szerkezetét egy egyszerű példa alapján.

a) A tudat „csodája”

Ébredhetünk-e tudatára a tudatnak azáltal, hogy kiindulunk az ellentétéből, s így negatív elkülönítéssel ragadjuk meg a tudat lényegét? Voltaképpen mi történik akkor, amikor valaki a tudat nélküli állapotból átlép a tudatosba, illetve megfordítva?

156 Valaki „eszméletét veszti”: keringési zavar folytán, bénulás következtében, álomba merülván vagy más módon. Eszmélet-, azaz tudat-nélküli állapotban van: alig-alig mozog, a külső változásokra nem reagál; mindenesetre nyilvánvalóan semmit nem vesz észre (sem mire nem eszmél) abból, ami körülötte és benne zajlik; erre viselkedéséből jövünk rá. De mit jelent magának a tudatát vesztett embernek a számára az, hogy tudat nélküli? Ez a kérdés — amennyiben a tudatnélküliség tudatára vonatkozik — abszurd, hiszen az ex definitione nem létezhet. A tudat és hiánya közötti különbség nem tapasztalható meg a tudat hordozója, hanem csak mások tudata számára, akik persze szintén nem magát e különbséget, hanem csak annak jelenségét képesek megragadni. „Mi magunk” sem az elalvást, sem a fölébredést nem élhetjük meg tudatosan. Következésképpen lehetetlen megfigyelni a tudat keletkezését illetve kihunyását s ilyenformán jutni el a tudat létének tudatára. Mivel másoknál elhatárolhatjuk ugyan a tudatot a tudatnélküliséggel szembeni különbség leírásával, amennyiben megragadjuk a tudatos és a tudattalan viselkedésmód különbségét, ám önmagunknál, a közvetlen megélés közegében nem vagyunk képesek ilyen megkülönböztetést tenni, ezért — a belső perspektívában — jószerevel semminek tűnik számunkra a tudat, olyasvalaminek, ami — a külső perspektívában — úgy írható le mint csupán meghatározott élőlények bizonyos átmeneti állapota. Csakhogy: miféle állapot? Nos, ennek az állapotnak a megnevezése végett mégiscsak kénytelenek vagyunk visszanyúlni saját magunk tapasztalatára a tudattal kapcsolatban.

157 Miképpen teszünk szert erre a tapasztalatra? Többnyire oly mértékben lefoglalnak bennünket azok a tartalmak, amelyeknek éppen tudatában vagyunk, hogy semmit nem veszünk észre magáról a tudatosságról. Ez persze az emberi tudat dinamikus szerkezetéből fakad, s teljes mértékben rendjén van. Ámde felmerülhet bennünk, hogy a legkülönbözőbb tartalmak, amelyek tárgyilag egészen eltérőek (s amelyekhez testi és lelki állapotaink valamint folyamataink tekintetében magunk is hozzátartozunk), bizonyos közösségben és kapcsolatban állnak egymással: éppen mint tudatos dolgok alkotják tudat(folyam)om egységét. A tudatos tartalmak sokféleségének és a tudat egységének szembeállítása révén első fokozatban adottsággá válik maga a tudat; mindazonáltal ez még megszokott, reflektálatlan, nem kifejezett, bizonyos mértékig a tudatosság fokozata előtti adottság, amely nem haladja meg az életfolyamatok alkotta összefüggésrendszer dinamikáját. Meghatározott tapasztalatok, filozófiai „áhá-élmények” révén azonban a figyelem sajátos jellegű tárgyává s ezzel immár „jelenséggé” válhat ez az adottság. Az embert ekkor elfogja a csodálkozás a tudat létezésén, mely csodálkozás a most megpillantott valóság kutatásának kísérlete folyamán sem hagy alább, sőt, inkább egyre fokozódik.

158 A tudat létezése az egyik legcsodálatosabb dolog. Hogy értelmileg megragadjuk, végezzünk el egy gondolati kísérletet. — Tegyük fel, elvesztem látásom és hallásom, érintésre, szagra érzéketlenné válok. Milyenné lenne a világ, mi maradna belőle a számomra? Miből állna az én világom? Miután valamennyi időt eltöltöttem ebben az érzékelő benyomásoktól megfosztott állapotban, képzeljük el, hogy lassan megnyílnak érzékeim, egyik a másik után, s föltáru előttem a világ — érzéki minőségeinek gazdagságában —, s ezzel egyszersmind önnönmagamra is eszmélek, amennyiben ráeszmélek arra, hogy érzékelem e minőségeket. — A tudatossá-válás eseménye, melyet megélek, ezúttal szolgáljon képszerű utalásként magának a tudatnak a levezethetetlen csodájára, amelyet amolyan formális és üres kapacitásként természetesen iménti gondolati kísérletünkben is szükségképpen előföltételeztünk. (Mindezt úgy is el lehetne képzelni, mintha valaki olyan térben élne, amely elnyelné a hanghullámokat, majd hirtelen megszűnnék ez a hatás; vagy mintha a sötét éjszakába hirtelen napvilág hatolna be. Innen ered a fénynek mint annak az erőnek a szimbóluma, mely lehetővé teszi a látást csakúgy, mint a látható dolgokat; vö. Platón, *Az állam* VI, 18–19).

b) Az érzékeléstudat struktúrái

Valamely meghatározott tudat számára szolgáló példaként elemezzük azt a tudatot, amely a vizuális érzékelő megismeréshez tartozik. Ez a tudat, ismét csak példaképpen, az alábbi mondatban fejeződik ki: „A gesztenye immár rügyet bont”, majd: „Látom (ill. láttam), hogy a gesztenye már rügyezik.” (Ezúttal tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy mennyiben lehetséges bármiféle tudat a nyelvi megfogalmazás előtt; ehhez vö.: 53-57, 65; továbbá 176-179. szakaszt. Az elemzés számára mindenesetre egy nyelvileg artikulált, noha nem szükségképpen hallhatóan kimondott tudatformából kell kiindulnunk.)

159 A tudat elsőleges formája — példánkban — a tárgy tudat: valamely objektív tényállás tudatossá, jelenséggé válása. A tudatnak ezen a megvalósulási módján egészen a dolognál tartózkodom, s tudatom azonos a dolog tudatossá válásával. Érzékelés csak úgy lehetséges, hogy a dolognál tartózkodom, s neki szentelem magam (azért, hogy tudatossá tegyem valamelyik határozmányát). A tudatnak ebben a formájában én magam nem jelenek meg mint érzékelő, bár természetesen az érzékelés (nem szükségképpen kifejezett) intenciója nélkül nincs érzékelt (mint olyan) sem. Így tehát a tárgyi tudatban valamiként én magam is benne foglaltatok. Eről tanúskodik a törésmentes átmenet az egyik tudatformából (a szoros értelemben vett tárgyi tudatból) a másik (a reflexív, én-re irányuló) formába. Mivel én voltam az, aki önmagam-felejtve mintegy beleolvadtam az érzékelt tárgyba, s mivel ez a beleolvadás nem megszűnés,

hanem éppen a szubjektivitásom megvalósítása, ezért a tudat könnyedén siklik át tárgyi formájából — melyet a tudatosság fokozata előtti öntudatnak csupán az árnya kísér — a szubjektum reflexív tudatának mint az ezt vagy azt érzékelő tudat tudatának a formájába. Felidézhetem emlékezetemben, hogy hajdanában láttam volt egy hajót, jóllehet akkor egyáltalán nem tudatosodott bennem az, hogy én látom, hanem csak az, hogy ott van egy hajó. A tudat tárgya az első esetben a hajó (létező mivoltában), a másodikban viszont a látás (a létező hajóé). Az átmenet az egyik módból a másikba úgy történik, hogy az érzékelhető tárgyba elmerült tudat visszahajlik és visszatükröződik (re-flexio) saját aktus-szerű és én-szerűen középpontosuló realitására. Ez csakis azért lehetséges, mert már a tárgy szoros értelemben vett tudatához hozzátartozik az érzékelési aktusnak és benne magának az érzékelőnek az eredendő magánál-való-léte. Bár a naiv egyéválás az érzékelt tárggyal mindig megelőzi az érzékelésre („érzekelek valamit”) és annak eredményére („ezt és ezt érzékelttem”) irányuló reflexiót — ám csak az idő szerinti valóságban. Önmagában, vagyis a lehetőséget megalapozó lét rendjében az érzékelés lehetősége az érzékelő szubjektum eredendő, lényegi magánál-való-létéből fakad, melynek folytán éppúgy lehet „eksztatikusan” az érzékelhető dolognál, mint ahogy onnan reflexív módon visszatérhet önmagához.

160 Ez az eredendő magánál-való-lét, mely minden aktuális tudati tevékenység gyökere, önmaga a legkevésbé sem tudatos. Mindazonáltal nem is csupán meghatározott fizikai vagy pszichikai diszpozíciók együttese, melyeket empirikus kutatás révén a tudat tárgyaivá tehetünk. Hiszen ami a konkrét tudatot lehetővé teszi, az szükségképpen kivonja magát a közvetlen eltárgyasítás lehetősége alól. Legföljebb egy spekulatív-anamnétikus, regresszív irányú megismerő folyamatban lehet célba venni, mely a tudatból mint megalapozottból kiindulva tapogatózik a belsőleg megalapozó felé.

161 Az általunk alkalmazott fogalmakkal kapcsolatban hadd jegyezzük meg, hogy a „tudat” kifejezést tágabb értelemben használjuk, mint például az angol awareness jelentéstartománya: valamely realitás belsejébe való behatolást és benne-létet értünk rajta. Ennek súlypontja az objektív módon megismert tárgyban van — amely tehát a tudott realitás —, ugyanakkor magáról a megismerő aktusról való tudást is tartalmaz, vagyis arról, hogy a szubjektum megismeri az objektumot, — és éppen ezt nevezzük szorosabb értelemben „tudat”-nak: azt a nem-tematikus tudást, amely a tematikus tudást szerző megismerő aktust kíséri. Ez a szó a latin „constientia” fordítása, amely viszont a görög „syneidesis”-re megy vissza. Tárgyilag nem létezik aktus-tudat valamilyen tárgy-tudat nélkül, és megfordítva. Ezért a „tudat” kifejezés egyaránt vonatkozhat annak a föltárásnak az egészére, amely egyszersmind az ismerettárgyra és az ismeretaktusra irányul, jóllehet, mint mondtuk, mindegyikre a megfelelő sajátos módon. Könyvünkben a „tudat” kifejezést ebben, az egészre vonatkozó értelemben alkalmazzuk, bár még tovább kell tágítani alkalmazási területét, mivel egyelőre csupán az érzékelés, vagyis egy teoretikus, tárgyorientált funkció összefüggésrendszeréből nyertük.

c) Spontaneitás és receptivitás a (teoretikus) tudatban

162 Az érzékelés folyamatát és a belőle kiinduló megismerést — belső tendenciája szerint — úgy írhatjuk le mint a megmutatkozó dologba való progresszív behatolást s ugyanakkor mint a vele kapcsolatos tárgyszerűtlen vélekedés progresszív leépítését (e vélekedéssel együtt járó érzelmi kötődésekkel egyetemben). A dolgot úgy kell érzékelt és megismert voltában az értelem számára megjeleníteni, amint van. Ennek során a tudat részben receptív (passzív), részben spontán (aktív), mégpedig az érzékelés és megismerés minden fokán.

163 A tudat kettős értelemben receptív: egyfelől amennyiben többnyire benyomások özőnében élünk még mielőtt föltehetnénk a kérdést, miről is van szó adott esetben (ez az érzékiség passzivitása), — másfelől azért, mert értelme szerint minden megismerés befogadó: a dolgok már

meghatározottak, még mielőtt megismervén meghatároznánk őket; ez utóbbi lényegében nem más, mint az előbbi „megismétlése”. Ezen, a létnek a megismeréssel szembeni elsőbbségén alapulnak olyan fogalmak, mint igazság és hamisság, adekváció és inadekváció. — A befogadás azonban fogás, tehát spontán tevékenység, vagyis nem tisztán passzív benyomódás a gyurma módjára, hanem letapogatás és megnyílás. A figyelem (annak legalábbis bizonyos minimuma) nélkül semmit nem érzékelünk: nem láthatjuk, mi fekszik előttünk, s nem halljuk, mit mondanak, amíg „szellemileg távol vagyunk”. Márpedig a szükséges „jelenlét” éppenséggel aktivitás, a spontaneitás aktusa. Messzebbre hatol a célirányos figyelem, melynek során kísérletképpen elővételezzük a tárgyon lehetséges módon megmutatkozó határozományokat. Ezt az „intenciót” a megmutatkozó dologgal szembeni előzetes várakozás jellemzi: előzetesen bizonyos határozományokat tulajdonítunk a dolognak, melyek megjelenésére számítunk, másokéra pedig nem. Az érzékelés és a belőle kinövő megismerés minden síkon kérdések és válaszok egyfajta játéka. A kérdezés előzetes iránya nélkül nem mutatkozik meg semmi; ugyanakkor viszont a kérdés értelmetlen, ha nincs valami, ami képes megmutatkozni.

164 Mármost minden kérdés bizonyos mértékig eleve meghatározott, hiszen úgy keletkezik, hogy a tudás képességének és a tudás akarásának korlátlan kapacitása és nyitottsága mintegy összehúzódik, és egy lehatárolt formára összpontosul. Ez történik a szándékosan és tudatosan föltett kérdések esetében csakúgy, mint a ránk háramló valóság ösztönszerű lekérdezésének síkján, mely érzéki-szellemi aktivitásunk sajátos szerkezetében rejlik. Minden kérdésben benne rejlik egy hipotézis (egy lehetséges válasz föltételezése), előrenyúlás a lehetséges igazságra, illetve annak előzetes megsejtése. Ennek az előrenyúlásnak (előzetes megsejtésnek) két fajtája van: az egyik a sajátos, szabadon kigondolt hipotézis, a másik az egyetemes, tárgykonstitutív (tárgyalkotó) előzetes tulajdonítás (Vorgabe). Lássuk először az előbbit, majd annak alapján az utóbbit.

Megszólal a telefon. „Ez bizonyára Nagyné lesz. — Ah, te vagy az, Péter...!” — „A müncheni városháza emlékeztet a brüsszeli, de mégis sok eltérés van közöttük, például...” — Mint látható, egészen meghatározott elvárásokat fogalmazunk meg, melyeket azután — célirányos figyelem esetén — az (első, megismételt vagy elmélyített) érzékelés igazol, keresztez vagy pontosít. Az előzetes várakozás mindig összetett, s több rétegből áll. A telefonáló személy kilétére vonatkozó „hipotézisem” magában foglalja azt a bizonyosságot, hogy csakugyan telefonál valaki (s nem a telefonközpontban föllépő zavar következtében csöng a telefon); ez pedig azt a bizonyosságot tartalmazza, hogy tényleg megszólalt a telefon (s nem érzékcsalódás esett meg velem).

165 A különleges hipotézisek vagy helytelenek, vagy (többé kevésbé) helytállónak bizonyulhatnak (amennyiben a tapasztalatra támaszkodnak). Az „apriori”, azaz egyetemes és tárgykonstitutív előzetes tulajdonítás azonban se nem verifikálható, se nem falzifikálható, mivel a megmutatkozó valóságnak nem a tartalmára, hanem a formájára vonatkozik. Ekkor, egyebek között, a lét és az önmagában meghatározott létező eszméjéről, továbbá valami okozott voltának, — a valóság és lehetőség különbségének, — a valamiként jónak, — az érzékelési tér és az érzékelés- illetve a megélés idejének az eszméjéről van szó. Ezen előzetes tulajdonítások némelyike szükségképpen, így például a lét eszméje. Mások általánosak ugyan, de csak az empirikus megismerés egy-egy régiójára vonatkoznak, mint például az „okság” vagy a „tulajdonságokkal rendelkező való”, az „egész a részeiben” vagy a „célra szolgáló eszköz” eszméje. (Ezen a területen a kijelentésformák arisztotelészi vagy kanti tanítását továbbvezető ontológiának és transzcendentális tárgyelméletnek kell rendet teremtenie. Antropológiai szempontból csak az efféle előzetes tulajdonításoknak a ténye lényeges.)

Ezeknek az előzetes tulajdonításoknak a tartalmát nem a tapasztalatból nyerjük eredendően. Hogy beszélhetünk róluk, azt persze annak a ténynek köszönhetjük, hogy kihámozhatók az

empirikus megismerés összefüggésrendszeréből. De hogy éppen ebben az összefüggésrendszerben található, annak oka abban rejlik, hogy „mi” ezeknek a segítségével „látjuk” az észlelés tárgyát mint olyant (illetve a tárgy észlelését). A „mi” jelen esetben nem a tudatos és szándékos cselekvés alanyára, hanem egy — a megismerésre irányuló — természeti tendencia hordozójára utal. Ez nem jelenti azt, hogy már a csecsemő is rendelkezik e formális előzetes tulajdonítások mindegyikével. Ám a tanulás ezen a téren mégiscsak egy velünk született képesség kibontakoztatása, mely persze nem szükségképpen ugyanazon a módon megy végbe minden kultúrában és minden nyelvi közösségben. A „velünk született” kifejezés ebben az esetben negatív fogalomként értendő, s annyit tesz, mint „nem tanulás révén szerzett”. Hogy milyen mértékben szabad ezt az „eleve birtoklás”-t biológiailag (genetikusan vagy evolúciósan) értelmezni, azt ezúttal hagyjuk meg kérdésnek (vö. 186 sk. sz.). Az mindenesetre egészen bizonyos, hogy a végső ismeretelvek, a magánvaló elve — mely egyáltalán lehetővé teszi a kezdetben hitt vélekedéseink igazságában és végérvényességében való önkritikus kételkedést — meghaladja a biológiai magyarázat kereteit, s természetesen ugyanez érvényes folyamánnyára, magára a tudatra.

166 Az érzékelő és az érzékelésből kibomló megismerés tehát egy rétegesen spontán, az érzékelt dolog megmutatkozása számára szabad teret konstruáló aktivitás, — olyan törekvés, amely magának a dolognak a felmutatásában teljesedik be. Ebben a beteljesedésben, legyen az bármennyire részleges és ideiglenes, egységet alkot a spontaneitás és a receptivitás; a szubjektum beleolvad az objektumba és megfordítva. Aki nem ismeri az érzékelés és a tudás tárgyainak ezt a (transzcendentális) „előtörténetét”, csak az vélheti úgy, hogy az ember a megismerő alany valóságát is az objektív módon megmutatkozó valóság felől — annak amolyan alosztályaként — értheti meg.

Irodalom: Marcel 1963, 29-36. — Heidegger 1975, 67-107.

2. A tudat dimenziói

Amit eddig a tudatról mondtunk, azt most még alaposabban meg kell világítanunk különböző szempontok szerint. Eközben eddigi példánk, a látószervi észlelés tudata, azáltal is viszonylagossá válik, hogy beágyazzuk egy tágasabb összefüggésrendszerbe.

a) *Teoretikus és praktikus tudat*

167 Eddig a látás aktusán, a szemlélés példáján vizsgáltuk a tudat struktúráját. Így tehát a teoretikus tudatról volt szó (gr.: theoreín = szemlélni), melynek lényege az objektív lét megvilágítása. Erre a példára összpontosítván figyelmünket, nem szabad elkövetnünk azt a hibát, hogy a tudatot a teoretikus tudatra korlátozzuk. Rajta kívül ugyanis létezik még a praktikus tudat, — sőt maga a teoretikus tudat is különböző formákat ölel magába.

168 A praktikus tudat formái két (egymással érintkező) nézőpont szerint tagolhatók. Az egyik az érzéki, a másik a szellemi szemlélet (ez utóbbi, mely csak átvitt értelemben nevezhető még „szemlélet”-nek, szorosabban véve „teoretikus”). A megismerés (de még inkább a megismerésre irányuló akarat) tartománya ugyanis messze meghaladja a közvetlen, sőt, még a közvetett érzéki észlelés tartományát is, — már csak azért is, mert a megismerés nem valaminek a pusztá tényére, hanem létének okára vonatkozik. — A szemlélet e két formáját ismét csak vizsgálhatjuk úgy, mint ami önmagában hordozza értelmét, vagy úgy, mint ami azáltal nyeri el, hogy valamely funkciót lát el a cselekvéstudat számára (elméleti tudat a szorosabb és a tágabb értelemben).

Az érzékelés (gr.: aisthesis) egyik legmagasabb formája az esztétikai érzékelés: az élvezetteljes elmerülés egy szép jelenségbe, amely önmagában nyugszik. Az esztétikai érzékelés során prak-

tikus szándék nélkül szemlélünk vagy hallgatunk valamit, minthogy ekkor a látás és a hallás már önmagában kielégülést nyújtó cél. Hasonló érvényes a „teoretikus” tudásra irányuló akarat és megismerés tudatformájára; erre is önnön magáért törekszünk (vö. Arisztotelész, *Metafizika I,1*), s nem az alkalmasint velejáró gyakorlati haszon végett. Többnyire azonban az érzékelés vagy a megismerés valamilyen gyakorlati jelentés összefüggésrendszerben áll. Noha mind az érzékelés, mind a megismerés kifejezhető „teoretikus” tételben, vagyis egy olyan kijelentésben, mely csupán tényeket állapít meg, miközben eltekint az értékítélettől, mindazonáltal ekkor is olyan információkról van szó, amelyek csakis érdekeink szempontjából fontosak, s ennek folytán valamilyen gyakorlati jelentésük van. Az a mondat „Ebben a szobában hideg van!” formája szerint teoretikus megállapítás. Voltaképpen azonban annak az aggodalomnak a háttéréből értendő, hogy az ott tartózkodók megfázhatnak, s a mondat jelentése egy bizonyos szándék vagy felszólítás megfogalmazása, például, hogy fűtsenek a teremben.

- 169 A praktikus tudatban az válik tudatossá, hogy mit jelent számomra egy-egy szituáció, amelyben vagyok és cselekszem, valamint hogy milyen eszközeim vannak a feladat megoldására. Nem közömbös nézőként, hanem érintettként válik számomra tudatossá valamely lehetőség, veszély, ajánlat vagy kötelezettség, mégpedig nem azért, hogy pusztán megállapítsam fönnállásuk tényét, hanem létfeladatomban és létképességemre való tekintettel, azaz cselekvési lehetőségeim megragadása végett. A gyakorlati tudat elsősorban nem a lét, hanem a jó eszméjének horizontjában áll (a jó és a rossz összes változatát beleértve). A teoretikus tudathoz hasonlóan, a gyakorlati tudatot is jellemzi a spontaneitás és receptivitás dialektikája. Miként ott az érzékeléstudatot megelőzte az érzékminőségek érzékszervi észlelése az érzetek formájában, ugyanúgy a gyakorlati tudat a szituációminőségeknek az érzelem, hangulat formájában kifejeződő észlelésén nyugszik.
- 170 A gyakorlati összefüggésrendszerben funkcionáló tudat alapvető a pusztán szemlélés összefüggésében működő tudattal szemben. Mert miként már az érzékiség és szenzomotorika, ugyanúgy az általános megismerés és cselekvés is egy bizonyos funkció-összefüggést alkot (vö. Straus 1956), amely ismét csak az élet aktivitása felől válik érthetővé: az embernek az újabb és újabb szituációkban mindig más és más megoldást kell keresnie, hogy biztosítsa életét s a legjobbat hozza ki belőle. Az eleven létező lényegileg mindig úton van, míg ellenben a tiszta szemlélődés — mint a célba érkezés elővételezése — mindig is csak szünet, átmeneti megszakítás lehet az út megtétele közben.
- 171 A tiszta teoretikus tudat teljes mértékben a jelen idődimenziójában él. Ezzel szemben a praktikus tudat a jövő felé orientálódik, s ezáltal mozgásba lendíti az idő dialektikáját (vö. 115-122.sz.). Két alapvető módozatot különböztethetünk meg: a technikai-praktikus és az erkölcsi-praktikus tudatot. A konkrét életben e kettő többnyire átjárja egymást. Abban a mértékben azonban, amiként az ezen tudatformákban megragadott tartalom kicsapódik mint sajátos tudásképződmény, világosan előlép a közöttük rejlő különbség: a management-tudomány egészen más, mint az etika. A technikai-praktikus (avagy pragmatikus) tudat abból a szempontból ragadja meg a külső és belső szituációkat, hogy milyen reakciókat követelnek illetve engednek meg. E tudatforma gyarapítása és artikulációja a legkülönbözőbb fajtájú általános, de mindenkor a gyakorlati alkalmazhatóságra vonatkoztatott tudás megszerzése által történik (élettapasztalat vagy képzés révén szerzett „know-how”, — kézművességben, technikában, az emberek irányításában, művészetben). — Ezzel szemben az erkölcsi-gyakorlati tudat esetén a cselekvés lehetséges vagy már megválasztott céljainak föltétlenül érvényes értékekhez viszonyított megítéléséről van szó. Alapformája a lelkiismeret, amely tilt, parancsol, ajánl (s utólag megítél). — Az erkölcsi-gyakorlati és a pragmatikus tudat egyaránt kifejeződhet olyan tételekben, amelyek szerkezete semmilyen különbséget nem mutat a teoretikus kijelentésekhez képest. Ebből azonban nem következik, hogy elhanyagolhatnánk az azon tudatformák között

fönnálló különbséget, melyekből teoretikus-leíró illetve praktikus kijelentések származnak. A megfelelő tényállások tudatossá válásának föltételei minden esetben mások: mindenki ismeri a magasan képzett bölcsészt, aki nem tud bánni az emberekkel vagy esetlen a műszaki dolgok világában, s ki ne találkozott volna olyan mindenhez értő gyakorlati emberrel, kinek erkölcsi érzékenysége megrekedt a fejlődésben. Egy pszichológiai kézikönyv tanulmányozása még nem jelenti azt, hogy a könyv olvasója saját bőrén megtapasztalja az ott leírtakat, — és megfordítva. — Manapság gyakran kevésre becsülik a tudat, a tudás és a képzés nem-teoretikus módozatait, miközben túlértékelik az intellektuális ismeretet. A kiegyenlített tudatcultúra számára azonban életbevágó jelentőségű a praktikus tudat módozatainak sajátosságára és pótolhatatlan voltára irányuló megfelelő figyelem.

b) Tudat és öntudat

172 Minden tudatformához hozzátartozik — aktuálisan vagy virtuálisan — egyfajta öntudat, amely nem redukálható a tárgy- vagy a szituáció-tudat szerkezetére.

Az empirikus észlelésben az érzékelt dolog adott a számomra; egyszersmind azonban, önmagamat kísérve, bizonyos módon jelen is vagyok benne, és pedig annál „materiálisabban”, minél primitívebb az éppen aktív érzék. A látó- és hallóérezék közvetítette megélés kevesebb testi elemet tartalmaz, legalábbis bizonyos ingererősség határain belül. Ezért kerül itt az objektív tudat mögött többnyire háttérbe a szubjektív közérzet, míg a „primitívebb” érzékeknél ennek fordítottja történik: szagoknak, terek szűkös vagy tágas voltának, a forróságnak és a hidegnek az érzékelése egyben saját testi állapotom érzékelése is, amely éppen ezen tények rám gyakorolt hatásának észleléséből áll. A primitívebb érzékek érzeteit megfogalmazó kijelentések valamiként már a szubjektív viszonyulást is magukban foglalják, míg a magasabb érzékek esetében ezt sajátlagosan ki kell fejezni. Persze itt is jelen vannak, csak éppen nem tolazkodnak az előtérbe, hanem inkább a szemlélt szubjektum szuverenitása kerekedik felül a szemlélt dologgal szemben. A szemléléshez tartozó kísérő tudat bizonyos mértékig szabadon mozog, vagyis nem tapad szorosán az érzékelő tudathoz. Abban a mértékben, amiként objektív módon és tény formájában fogalmazódik meg az érzet, maga a kísérő tudat is objektummá válik, úgy-hogy bizonyos szakadás jön létre a szubjektumban az (immár „szemlélt”) érzet és a „szemlélet” (az érzet szemlélése) között. Ezáltal az öntudat új formája keletkezik.

173 Az öntudatban nem az érzékelés objektumaként, hanem az érzékelés, az objektíválás és a cselekvés szubjektumaként „birtokolja” magát az ember. Az öntudat az érintettség és a cselekvés érzésében artikulálódik: mintegy valamely, a lélek állapotát meghatározott módon megváltoztató és hangoló tapasztalás „becsapódásának” a „visszhangjában”. E tudatforma adottságmódjának formális különbsége a nyelvi kifejeződés módjában is megjelenik. Az öntudat ugyanis olyan mondatokban fejeződik ki, melyek így kezdődnek: „én...” Ezek a mondatok nem redukálhatók olyan mondatokra, amelyek harmadik személyű személyes névmással kezdődnek. Alanyuk ugyanis végső soron csak olyan utalásokkal jelölhető (pl. rámutatván és mondván: „az az ember ott”), amelyek kiindulási pontja szükségképpen maga a beszélő. Az olyan szavakhoz hasonlóan, mint „ott”, és „itt”, „most” és „azután”, az „én” kifejezés sem kontextustól független név vagy indikátor a beszéd valamely tetszőleges tárgya számára. Bizonyos: az „én”-t tartalmazó mondat már a reflexiónak köszönheti létét, s így az objektív tudat formájában fejezi ki az öntudatot; következésképpen az is hozzátartozik jelentéséhez, hogy a közlő személy olyan személyek egyike, akikről objektív módon beszélni lehet. Mindazonáltal ha nem létezne öntudat, hanem kizárólag vagy alapvetően csak objektív tudat, akkor az olyan kifejezéseknek, mint „én” (és „te” stb.) semmi egyéb jelentésük nem lenne, mint ezeknek: „5. szám” „a'-val jelölt tárgy” stb., — ezúttal eltekintve attól a (tagadólag megválaszolható) kérdéstől, hogy egyáltalán létezhetnék-e akkor nyelv.

Az öntudat tartalma és formája bizonyos módon elválaszthatatlanok egymástól. Noha mindig „rólam” van szó, ám csak az öntudat konkrét formái — melyek a különböző élethelyzeteknek és elutasítás- illetve azonosulás-fokozatoknak való megfelelés révén jönnek létre — tárják föl a személyiség tartalmi gazdagságát éppúgy, mint az öntudat formális módjainak különböző voltát, s ezzel magát az én-t.

174 Ilyen alapvető helyzet és dimenzió az öntudat konstitutív viszonya más, szintén öntudattal rendelkező szubjektumokhoz. Az újkori tudatfilozófiában jelentős szerepet játszott egyfelől az a meggyőződés, hogy saját léte mről közvetlen bizonyossággal rendelkezem, másrészt az a probléma, hogy megismerhető-e valamely idegen szubjektum. Descartes szerint például a saját, az ítélet-aktusokban fönnálló léte mben bizonyos lehetek anélkül, hogy ehhez más lények — minden kiterjedt test (beleértve a magam testét is), valamint más személyek — léte zésének bizonyosságára kellene támaszkodnom. Következésképpen az öntudat, legalábbis centruma szerint, nem csupán a másvalami realitásától van eloldva, hanem a szubjektum ama saját állapotaitól is, melyek valami más léte zőre látszanak vonatkozni (érzetek, egy tőlem független világ léte zésének hite). Ennek ellenére Descartes magányos-szuverén „ego-cogito”-ja sem tér önmagához valami tőle független másik léte ző közvetítése nélkül: egyfelől a hagyomány közvetítőjének alakjában, aminek eleddig hitt, valamint a hipotetikus) genius malignus révén, akinek lehetséges megtévesztési kísérleteivel szemben szilárd visszavonulási terepre tett szert. A formális öntudat ezen negatív közvetítésének, mely emberek és szellemek által jön létre, megfelel a valódi öntudat pozitív közvetítése a teremtő Isten révén. Ha az én nem támaszkodhatna valami tőle független másra, akkor egybeesnék magával az egyetemes gondolkodással és ilyenformán elveszítené individualitását, ezzel pedig realitását, azaz nem lenne egyéb, mint objektív ítéletek egységének pusztá funkciója. Csakhogy, másfelől, Descartes számára éppen ez az individualitás az alapja annak, hogy egyáltalán problémaként jelentkezhethet más szubjektumok léte zésének állítása.

175 Kétségtelen, hogy olykor bizonyos jelenségek értelmezése során csalatkozhatunk (pl. amikor egy kabátot és kardot viselő mozgó figurát embernek nézünk, holott csupán mechanikusan mozgatott bábu). Ám ahhoz hogy csalatkozhasam, már rendelkeznem kell a másvalami/másvalaki fogalmával, amelyre tekintettel a jelenséget értelmezem. A másvalami léte zésével kapcsolatos kételyt tehát nem lehet értelmes módon egyetemes érvényűvé tenni. — Azt sem lehet értelmesen föltételezni, hogy valamely másik szubjektum léte zéséről való meggyőződés azáltal jönne létre, hogy saját öntudatunk elemeit átvisszük valamely külső objektumra. A beleélés szempontjából, amely föltárja számomra egy másik ember világát, természetesen nagymértékben rászorulok arra, hogy visszanyúljak tulajdon tapasztalataimhoz. Ez azonban nem érv az öntudatnak a te-tudattal szembeni elvi elsőbbsége mellett. Egyfelől ugyanis az empátia lehetősége már előzetesen föltételezi a másik személy mint másvalaki megismerhetőségét. Másfelől (és mindenekelőtt): mint már a 92-95. szakaszokban utaltunk rá, kizárólag interperszonális közvetítéssel jutunk el az öntudatnak azon módjaira, amelyekben személyes lehetőségeink fényében pillantjuk meg önmagunkat, úgyhogy a „te” itt „idősebb”-nek bizonyul, mint az „én” (Nietzsche). Szabadságunk és személyes sajátosságunk, értékünk s végül ítélő autonómiánk tudatára is csak azáltal jutunk, hogy más személyek ezekre való tekintettel szólítanak meg, és ezekre szólítanak föl bennünket. Így tehát az öntudat valósága — túl a bennem rejló pusztá potencialitásán (amit természetesen mindig is előzetesen föltételezünk) — a meg és fölszólítás, a velem szemben támasztott igény valóságán függ. Csak akkor válok én-né, miután beléptem egy másik szubjektivitás, egy „te” terébe, majd onnan visszatértem önmagamhoz; s csak ezután válik számomra lehetővé, hogy immár teoretikusként megfosszam realitásától és „pusztá jelenséggé” tegyem a „te” önmagát adó valóságát, melynek tényleges tételezése ilyenformán persze szükségképpen végtelen megalapozási problémához vezet.

c) A tudat belső rétegződése és intenzitásfoka

A tudatnak eddig (szinte) mindig teljes, azaz nyelvileg megfogalmazott, de mélyebben nem elemzett módjait vizsgáltuk. Ezek révén egyfajta közbülső állapotot definiáltunk, amelyet azonban mélyebben és magasabban fekvő rétegek vesznek körül, vagyis a tudat elő-fokozatai illetve magasabb intenzitású rétegei.

- 176 A tudat előfokozatainak különböző módjait sorolhatjuk föl. Ezek egyike az, amely mint a tárgytudat háttere, „udvara” stb. nem áll ugyan a kifejezett figyelem sugarában, nem „témája” a tudatnak, de mégis össze van kapcsolva a témával olyképpen, hogy valamiként szintén tudatosnak kell mondanunk. Ilyen például a basso ostinato adottságmódja egy polifon zenei szövetben, melynek csak a dallamvonalát követi hallásom; — vagy egy fa architektúrája, amelyre rápillantok, hogy lássam, vajon hárs-e vagy kőris. Ha a basszus nem lenne a zenei szövetben, vagy más hangokból állna, akkor a dallamot is másnak hallanám; így tehát a basszust is „felfogom”, bár anélkül lép be a tudatomba, hogy mondhatnék róla valamit.
- 177 Az elő-tudat másik módja egy bizonyos tudás vagy emlékezés, amely éppen ebben és ebben a pillanatban nem áll rendelkezésemre úgy, hogy tartalmát fölidézhetném. Mint tudás és emlékezés azonban maradandóan a tudat egy-egy módja, és tartalma nem tűnhet el egyszerűen úgy, mint egy érme a hasadékbán. Hogy nem semmisült meg teljesen, azt nem csak az tanúsítja, hogy holnapután éppenséggel fölidézhetem őket, hanem alkalmasint a jelenben végzett cselekvésem is emellett szól. Az elfeledett ugyanis éppen olyan hatalommal rendelkezhet, mint a tudatos, és még többel az elfojtott. Amaz és emez sem egyszerűen olyan tudaton kívüli realitás, mint például az anyagcsere-folyamat az agyban, hanem a tudat (természetes vagy véletlenszerű) privációja, s ezért a lelki szféra realitásának tartományába tartozik a tudatnak magához a tudathoz tartozó altalajaként. Szinte a következő paradox megfogalmazást is megkockáztathatjuk: a tudattalan és az előtudatos tartalmak a tudatnak azon részeit alkotják, melyek a tudat számára nem (vagy nem minden további nélkül) hozzáférhetők, — homályt alkotván a világosság hátterében. Ezzel többet mondunk, mint az a megállapítás, mely szerint az ember csak akkor mondhat bármit is saját tudattalanjáról, ha az előbb megjelent a tudatban, és csak azután vált tudattalanná.
- 178 Közvetlenül e második után kell említenünk az elő-tudati megélés harmadik módját, amely egész csoportot alkot. Ez a szabad, erkölcsi cselekvésre vonatkozik. A legtöbbször csak azért teszünk olyant, amiről tudjuk, hogy rossz, mert mintegy meggyőzzük önmagunkat, hogy nem is olyan rossz a szóban forgó dolog, sőt, esetleg még jogunk is van hozzá stb. Később azután, mikor fölnyílik a szemünk, és megbánjuk, amit tettünk, kénytelenek vagyunk beismerni: hiszen tudván tudtuk, mit teszünk... — Önmagunk illetően becsapásának pozitív ellentéte az a jó cselekvés, mikor „nem tudja a jobb kéz, mit tesz a bal” (Mt 5,3), az a cselekvés tehát, melynek erkölcsi értéke kegyelemszerűen rejtett a cselekvő számára, jóllehet nem pusztán mechanikusan, hanem nagyon is tudatosan cselekedett.
- 179 A negyedik példa a következő naiv kérdés nyomán tárul föl: hol rejtőznek a gondolatok, mielőtt eszünkbe ötlenek? A belátásoknak, csakúgy, mint a döntéseknek, olykor inkubációs időre van szükségük, hogy beérjenek; olykor úgy remélünk megoldást valamely problémára, hogy egy darabig egyszerűen nem foglalkozunk vele, s egy barátunk, aki jól ismer bennünket, észreveheti, hogy „alapjában” már rábukkantunk a dolog nyitjára, még ha egyelőre nem látjuk is tudatos világossággal.
- A példákat tovább sorolhatnánk, az egyes módozatok közötti különbséget finomíthatnánk, s bátran kiterjesztve, még több jelenségre alkalmazhatnánk a „tudat” kitételt. A jelen keretek között azonban — mint könyvünkben oly gyakran — csupán utalunk a teljes dimenzióra és ráirányítjuk a figyelmet a szóban forgó dolog — jelen esetben a tudat — összetett voltára. Mik is lennének egy fokozott tudat, nagyobb tudatosság módozatai? Végképp is nem csak a „tuda-

tos” jelzöt (illetve a „tudatosan” határozószót) ismerjük, hanem fokozásukat is: „tudatosabb” illetve „tudatosabban”.

180 A teoretikus tudat területén elgondolható egy olyan fokozás, amely azáltal jön létre, hogy az érzékelt dolog egyes részeire bontjuk az érzékelés nyomán keletkező viszonylag elmosódott körvonalú összbenyomást, vagy megragadjuk az érzékelés funkcionális összefüggéseit stb. Ehhez nagyon hasznos a szaktudás. Azonos föltételek mellett ugyanis a botanikus nem csak többet tud, hanem többet is lát; a zenész pedig többet és finomabban hall, — föltéve, hogy tudásukat egyszersmind a látás és hallás kontextusában szerezték, s továbbra is nyitottak az új és az egyedi megtapasztalása iránt, mely soha nem a már tudott általános levezetett esete. — Amennyiben kész tudásunk segítségével akarunk megvilágítani jelenségeket vagy a hagyományban átörökített gondolatokat, különös módon mi magunk álljuk útját a megvilágító fénynek. Hiszen hogy mi is fekszik előttünk, az csak akkor válik láthatóvá számunkra, ha olyan fényforrás világosságánál szemléljük, mely nem előttünk, hanem valamiként mögülünk árasztja fényét. Ugyanezen oknál fogva maradnak szükségképpen a homályban azok a princípiumok (az ellentmondás-mentesség és az elégséges megokolás elvei), amelyek fényt árasztva irányítják a teoretikus tudat működését (miként már Arisztotelész megfogalmazza *Metafizikájában*, vö. *Met. II.*).

181 Hasonló érvényes a gyakorlati tudatra. Tudatosabban cselekszik az, aki (világosabban) megragadja a situációt, — aki (józanabban) tisztában van saját indítékaival, — aki (eltökéltebben) tudja, mit is akar valójában. Itt a legszorosabban összefügg a két szó, „tudatos” és „szándékos”: vagy azonos a kettő („tudatosan beszélek így” = nem tévedésből, hanem szándékosan), vagy ellentétet alkotva tartoznak össze („tudatosítom magamban ezt és ezt az indítékot azért, hogy ne hagyjam érvényesülni szándékos cselekvésem során”). — Többnyire jobbnak látszik tudatosabban, mint kevésbé tudatosan cselekedni. Ez a tétel azonban csak akkor érvényes, ha a tudat valóban a gyakorlatra ügyel, s nem válik cselekvést bénító önmegfigyeléssé illetve túlfokozott reflexivitássá, azaz nem burjánoznak el benne a teoretikus elemek; ez ugyanis belülről veszélyezteti. Végezetül: Ha egyszer a tudat fényébe került az a tény, hogy a tudat mint fényforrás természeténél fogva és önnön értelméből következően homályban rejtőzik, ama paradox föladattal találjuk szembe magunkat, hogy tudatosan el kell fogadnunk a tudat határait.

Irodalom: Husserl 1913. — Bartels 1976. — Freud 1916/17. — Tugendhat 1979. — Theunissen 1981.

3. A tudat és az ember lényege

182 Most lássuk, miként viszonyul a tudat illetve a tudatos lét magához a léthez, kivált az ember létéhez. Induljunk ki ismét az érzékelés formájában vett tudatból, melyben az érzékelt és az érzékelés, az objektum és a szubjektum egysége figyelhető meg, amennyiben az érzékelés során szorosan azonos az érzékelt mint érzékelt és az érzékelő mint érzékelő (vö. Arisztotelész *A lélekről*, III,7 431 a 1). Másképpen megfogalmazva: az „objektum” és a „szubjektum” korrelatív viszonyfogalmak, ami nyelvileg abban fejeződik ki, hogy mindig birtokos esettel járnak: az érzékelés, törekvés stb. objektumáról, — s valamely objektumra irányuló érzékelés, törekvés stb. szubjektumáról beszélünk. Csak a már megvalósított korrelációból térhetünk vissza az objektummal szembeni viszony szubjektumaként mutatkozó létező mindenkori önállóságára. Ami a szubjektumot illeti, annak szubjektivitása (vagyis itt: önmaga érzékelő tevékenységéről stb. nyert tudata) a legkevésbé sem létéből (vagyis itt: empirikus tulajdonságaiból) válik érthetővé (melyekkel egyébként rendelkezik). Sokkal inkább magából a szubjektivitásából kell föltárni a szubjektum „lét”-ét (lényegét).

183 Aki nem veszi figyelembe ezt a lényegi tényállást, az könnyen enged annak a kísértésnek, hogy a szubjektumot és az objektumot megfossa egymásra irányuló kapcsolatukból fakadó azonosságuk egyedülálló módjától, s csupán dolgoknak tekintse azokat, melyek az oksági viszony keretében kapcsolódnak egymáshoz. Következésképpen az érzékelést sem úgy tekinti mint tudatformát, melynek egységét éppen a szubjektum-objektum polaritás jellemzi, hanem valami egészen másnak, nevezetesen vagy két térbeli test között zajló folyamatnak, amely tehát a fizika eszközeivel világítható meg, — vagy egy organizmus és külső környezete között végbemenő folyamatnak, melyet a biológia eszközeivel lehet föltárni. Mivel azonban helytelenül tennénk, ha a biológustól és a fizikustól mindennemű illetékességet elvitatnánk az érzékelés kutatásával kapcsolatban, ezért inkább azt kérdezzük, miben rejlik a biológiai illetve fizikai kutatások eredményeinek erőssége, és hol húzódnak határai az ember lényegének megragadása szempontjából.

a) A tudat naturalista értelmezései

184 Az érzékelési tudat lényegének föltárásakor a hétköznapi értelem nyilvánvalóan arra tesz kísérletet, hogy e tényt azokkal a kategoriális eszközökkel világítsa meg, melyek már beváltak a materiális tényállások értelmezésénél. Ilyenformán két dolog közötti oksági viszonyként fogja föl az érzékelést, melynek során az érzékelt dolog hatást gyakorol az érzékelőre úgy, hogy ez utóbbiban egy kép, az előbbi szubjektív kép-zete keletkezik. Ezt az értelmezést azután tovább lehet finomítani különféle tudományos ismeretek segítségével, például úgy, hogy az érzékelt tárgyból, mondjuk, egy gesztenyéből, meghatározott fényhullámok indulnak ki (verődnek vissza), melyeket, ha abba az irányba nézek, szemlencsém egybegyűjt és az ideghártyára vetít, melynek érzékeny rúdjai és csapjai elektromos feszültségkülönbségekké alakítják át a változó fényenergiát, s ennek játéka, a központi idegrendszer működésének többszörös kibernetikai közvetítése révén, végül létrehozza képzetemet a gesztenyeről.

185 A magyarázat egyes részleteit, melyek ebben az összefüggésben a fizika (hullámelmélet, optika, elektromosság stb.), a kémia, a fiziológia stb. módszereire támaszkodnak, a magunk részéről se vitatni, se kétségbe vonni nem akarjuk. Kérdés azonban, miként kell ezeket értelmezni? E mozzanatok azokat a feltételeket adják meg, melyek az emberi érzékelést körülveszik; ha hiányoznak vagy megváltoznak, úgy lehetetlenné válik az érzékelés, vagy megváltozott útonmódon megy végbe (megvakulás az ideghártya leválása következtében, színváltozás más megvilágítás vagy gyors mozgás vagy éppen más színű háttér folytán stb.). Ezekkel a részmagyarázatokkal szemben azonban nem támaszthatjuk azt az igényt, hogy megvilágítsák az érzékelő megismerés mint olyan lényegét. Hiszen azt az utat megteszik ugyan, amely a föltétel-függőtől, az érzékeléstől, annak különböző (az imént persze nem kimerítően felsorolt) föltételeiig vezet, ám megszakad a döntő visszaút, melynek révén egyáltalán érthetővé válna, miként keletkezik mindezen föltételekből érzékelés. Először is logikai szakadék tátong a fizikai-fiziológiai rekonstrukció végállomása, az agy látóközpontjában cikázó „inger”-minták és ama „kép” között, amely állítólag ezáltal keletkezik a „fejben” (vö. Eccles 1987). Másodszor pedig az érzékelés élettani kutatásának értelmező hordereje számára korlátot szab, hogy mérési sorait mindig a naivan befogadott érzékelésre vonatkoztatja: amikor a kísérletező megváltoztatja a kísérleti körülményeket, minden esetben újra meg kell kérdeznie a kísérleti személytől: „És mit lát most?” Az érzékelés természettudományos elmélete tehát szüntelenül abból táplálkozik, amit — e naturalista magyarázat képviselői szerint — csakis és kizárólag általa lehet értelmezni: az érzékeléssel szembeni naiv bizalomból. S egyáltalán: ha nem tudnánk, hogy összefüggés áll fenn az agy működése és az érzékelés képessége között — agysérülések, mesterséges ingerlés stb. révén; meghatározott, testileg megtapasztalt és tanúsított látási zavarokkal, a látómező egyes részeinek kiesésével és hallucinációkkal —, akkor az agy éppoly rejtélyes valami lenne számunkra, mint korábbi nemzedékek számára az orrban található csontocskák

vagy az íz-érzékelés lokalizálódása a nyelvre. Az érzékelés természettudományos elmélete tehát valójában egyáltalán nem az érzékelés tudatformáját magyarázza meg, hanem arra a kérdésre ad választ, hogy tulajdonképpen mi a szem, az orr, az agy, — miként épülnek föl, és miért éppen olyan fölépítéssel kell rendelkezniük, hogy megfelelően elláthassák azt a funkciójukat, amelyre szolgálnak.

- 186 Hasonló megítélést érdemel az úgynevezett „evolúciós ismeretelmélet”, amelyet K. Lorenz (1973) kezdeményezései nyomán G. Vollmer (1975 és 1985) valamint R. Riedl (1979) dolgozott ki. E szerzők a következő tényből indulnak ki: a tapasztalást az teszi lehetővé, hogy olyan apriori sémák bizonyos előzetesen strukturált bázisán nyugszik, amelyek annak alapjául szolgálnak, hogy normális esetben megbízhatunk érzékeink helyes működésében. Fölfogásuk szerint a tapasztalás módjának és a külső környezet struktúrájának e csodálatos „illeszkedése” azon alapul, hogy egy olyan fiziológiai-pszichológiai érzékszervrendszert öröklünk, amely évmilliók folyamán fejlődött ki mutáció és szelekció révén. Ebből következően e szervrendszer nem a valóság semleges megismerésére szolgál, hanem a környezet azon változásainak a megragadására, melyek a túlélés szempontjából lényegesek.
- 187 Hogy érzékszerveink kifejlődése — fiziológiai és pszichológiai nézőpontból egyaránt — bizonyos módon az evolúció (még persze távolról sem minden részletében föltárt) mechanizmusai révén rekonstruálható, az vitathatatlanul értelmes és termékeny föltevés. Hiszen az ember érzékszervi szerveződésének módjában és mikéntjében nincs semmi szükségszerű, hanem minden kontingens: más élőlények esetében más érzékszerveket találunk. Az persze figyelmet érdemel, hogy az ember érzékeinek tényleges konkrét szerkezete által éppenséggel fölismeri megismerésének föltételhez kötöttségét, minek folytán nem csak az válik számára lehetővé, hogy észrevegye és kiküszöbölje a gyakrabban föllépő érzékcsalódásokat, hanem az is, hogy pusztán a képzet kialakításában és a gondolkodás folyamatában rejelő, ezek működésével járó szükségszerűségeket és megszokásokat megkülönböztesse a tárgyi szükségszerűségektől (— amint az például újólag kiderült a geometria és a fizika rendkívül nagy illetve rendkívül kis területekre való átmenete kapcsán, de már hosszú ideje ismert a transzcendentális filozófiában is). Továbbá az érzékelés fejlődésbiológiai elmélete (melynek nem szabadna összetévesztenie saját föladatát az „ismeretelmélet”-ével) maga szolgáltat példát az észnek az érzékek elsőleges szuggesztíóját meghaladó transzcendenciája számára. Ezáltal annak példája is, hogy megismerőkéességünk elvileg több annál, mint ami a túlélés számára szükséges. Hiszen ki merné föltételezni, hogy ennek az elméletnek az igazsága a túlélést szolgáló hasznosságában rejlik. Ebből viszont az következik, hogy ennek (s az összes többi) elméletnek a föllállításához szükséges megismerőkéesség nem magyarázható evolutív módon, mivel erre vonatkozóan hiányzik az összekötő kapocs. — Ám ennek az elméletnek nem csak az ésszel, hanem magával az érzékiséggel kapcsolatos határait is figyelembe kell venni: vajon nem különös, hogy az érzékszervek rendszerének állítólag teljes mértékben a túlélést szolgáló kialakulása végül egy olyan érzékiséget hozott létre, melynek legértékesebb teljesítményei éppen azon a területen jelentkeznek, melyet a célnélküliség jellemez (képzőművészet, zene, konyhaművészet), s amely ennyiben a teoretikus, egészen gyakorlatiatlan megismeréssel rokon? — Ez az elmélet tehát értékes adalékokkal szolgálhat megismerőkéességünk kontingens biológiai tényezőinek megértése terén, maga a megismerőkéesség és a hozzá tartozó tudat azonban olyan lényegi tényállásokat alkotnak, amelyeket soha nem lehet teljesen fölfejtetni, hanem mindig csak adottságként föltételezni, átvenni és megcsodálni (vö. Baumgartner 1981, Spämann 1984).

b) Szellemisség

- 188 Már amennyire e képeesség mint olyan egyáltalán kutatható, az csakis immanens, azaz fenomenológiai-transzcendentális megvilágítás révén történhet, mégpedig a bevezetőben említett

azonosságból kiindulva. Ezt azonban nem csak a naturalista (materialista) objektivizmus nem veszi figyelembe — mely a szubjektum tevékenységének a pszichológiai és biológiai föltételeire vonatkozó magyarázatát összecseréli az ontológiai megvilágítással —, de a szubjektivizmus is elvétí. A szubjektivista úgy véli, hogy az érzékelés nem a valóságra vonatkozik, mivel tényleges tárgya nem a való, hanem csupán egy képzet, melynek kapcsolata a leképezett valóval igencsak problematikus. Némelyek hozzáfűzik (s ezzel alapjában már túl sokat tudnak ahhoz, hogy továbbra is következetesnek számíthassanak), hogy bár ezek a „képek” alkalmasint tartalmaznak valamit a valóságból, ténylegesen azonban a tudattól teljesen különböző érzéki inger tükröződései a tudat „monitor”-ján, melynek „immanenciájából” soha nem tudunk kilépni „magához a dologhoz”.

189 Bizonyos: a valóságot soha nem érzékeljük oly közvetlenül és kimerítően, hogy annak mikéntje ne függene érzékszerveink diszpozíciójától, érdeklődésünk irányától, értelmezési horizontunktól. Ennek ellenére: ha egyáltalán lehetséges bármiféle megismerés, akkor csakis azáltal, hogy a megismerendő és a megismerésre törekvő közötti távolság egy döntő ponton megszűnik, és azonosság jön létre: amikor a megismerő törekvés „beteljesedik” azáltal, hogy a dolog kilép rejtettségéből, és átlép a láthatóság állapotába. Más szavakkal: a kilépés és az átlépés végső soron egyetlen mozgás. Noha érzékelésünk módja és mikéntje mindenkor befolyásolja a dolog „testi” jelenlétének módját és mikéntjét, s ennél fogva soha nem ragadhatjuk meg a dolgot úgy, ahogyan az egy teljes mértékben mód-talan, vég-telen megismerő térben mutatkozna meg. Mindazonáltal a véges megismerés is magának a dolognak a megismerése, következőképpen valódi azonosság megvalósítása, amelyben végső soron mégiscsak megszűnik a belső (a „tudat-immanens”) és a külső (a „tudat-transzcendens”) közötti különbség.

190 Ezt az (egyelőre meglehetősen perspektivisztikus és föltételekhez kötött) azonosságot, mely az aktuális megismerés konkrét eseteinek a lényegét alkotja, az teszi egyáltalán lehetővé, hogy a megismerésre képes lény alapvetően „azonos” magával az igazsággal. Ezt az „azonosságot” nevezzük az ember „szellemiségé”-nek. Ez alkotja a lehetőségi föltételét nem csupán az egyedi megismeréskor létrejövő azonosságnak, hanem egyszersmind ezen megismerés relativizálásának is, mégpedig egy átfogóbb vagy mélyebb igazságra illetve annak megfelelőbb megragadására való tekintettel, függetlenül attól, hogy az adott pillanatban lehetséges-e mélyebben és megfelelőbb formában megragadni az igazságot vagy nem. A döntő az, hogy az ember mindig kettős módon részesedik az igazságban: egyszer azokon a módokon, amiként (bármennyire is átmenetileg) ténylegesen megmutatkozik számára a létező, azután pedig mint eszmében. Minden kérdés, önkritika, tudományos haladás, minden eleven megismerés és tudás ebből a kettősségből fakad, mely megfelel a receptivitás és spontaneitás kettősségének (vö. 162-166).

191 A tudatban maga a lét válik tudatossá. Ezért a tudatossá válás folyamata magának a létnek a mozgása, csakúgy, mint ahogy a léthez tartozik az elrejtettség is, amelyből a tudat előlép, és amely mindenkor körül fogja. Csak ezen előföltétel alapján van értelmük azoknak a szavaknak, mint „igazság” vagy „tárgyra vonatkozás”. Ennek tagadása tehát megfosztja értelmüktől e kifejezéseket, például, amikor a magánvaló-lét fogalmát a számunkra-való-lét fogalmával szembeni ellentét révén határozzák meg, vagy amikor az igazság fogalmát tisztán a konvergáló, koherens stb. vélemények síkján ragadják meg, miközben eltekintenek a „dologgal” való megegyezés kérdésétől.

A tudat magához a léthez tartozik. Ezzel nem azt mondjuk, hogy a „lét” csupán az, ami valamely megismerés tárgya lehet, — azt viszont igen, hogy a létező megtapasztalásának és megismerésének pozitív lehetőségi föltétele szükségképpen magában a létben rejlik. Azt sem mondjuk, hogy a lét az emberi (vagy más egyéb véges) tudatban ébred „önmaga” tudatára, mivel az egyetemes szubjektum illetén tételezéséhez hiányoznak az indokok; — azt ellenben

igen, hogy szükségképpen magában a létben van megalapozva annak lehetősége, hogy a véges szubjektum önmaga tudatára ébred, történjék az akár a gyakorlati élet által meghatározott öntudat, akár a transzcendentális reflexió formájában.

192 A transzcendentális reflexió meghaladja a tudatos tartalmat (mint olyant), s annak a szubjektumban rejlő lehetőségi föltételeire irányulva azt kérdezi: milyen ontológiai szerkezettel kell rendelkeznie a szubjektumnak ahhoz, hogy fokozatosan és differenciált módon megvalósulhasson benne a tudat azonossága. Ez csak akkor lehetséges, ha az ember lényege elvileg részesedik a föltáruló és elrejtett létből, és pedig úgy, hogy e föltárulás (egyszersmind) általunk (is) végzendő föltárás, az elrejtettség pedig viselendő állapot (vö. Heidegger 1943 és 1957). Tudatosságra képes lényekként úgy vagyunk egyre szűkülő perspektívában hozzárendelve a léthez, hogy a „lélek valamiként minden” (Arisztotelész, A lélekről III,8 431 b 21; vö. 29. sz.).

Mármost ha az azonosság megvalósulásának módozatai nem tehetők érthetővé azáltal, hogy megkíséreljük anyagi folyamatokként értelmezni őket (vö. 184.sk.sz.), — s ha a megismerő lény önkritikája nyilvánvalóan szétfeszíti azt a keretet, amelyet az a biológiai értelmezés nyújt, mely szerint az igazság lényege az animális élet szolgálata, akkor meg vagyunk fosztva az érthetőség azon kategóriáitól, amelyek segítségével megpróbálhatjuk önmagunk számára megragadhatóvá tenni önnön lényegünket. Ilyenformán a tudat és a megismerés tényének csodálatos és titokzatos dimenziója jóval túlszárnyalja azt, amit föltárhatunk belőlük. Mivel mindaz, amit bizonyos tudásban önmagunkról hiszünk, a tudott és tudatos tartalom alakját ölti magára, amely azonban formáját, azaz tudott és tudatos mivoltát tekintve titok, ezért minden önmagunkkal kapcsolatos empirikus tudásunkat körülveszi valami, ami nem dolgozható föl tudásszerűen, éppen mert az teszi lehetővé magát a tudást, — csupán ezt a tényt ismerhetjük még meg.

Irodalom: Heidegger 1943 és 1957. — Spämann 1984. — Vollmer 1975 és 1985. — Lütterfelds 1987.

II. Az akaratszabadság

193 Alapvetően és többnyire gyakorlati jelentőségű az a tény, hogy minden ember rendelkezik egy számára eleve ismerős, emberekből és dolgokból álló világgal. Ebben az összefüggésben a „világ” jelentése: „cselekvésszituáció”. Miközben az ember igyekszik helytállni a világában — ki-ki a sajátjában —, egyszersmind világával, azaz életlehetőségeivel szemben is kialakít egy viszonyt. — A cselekvő és cselekvése — egyelőre egészen tág értelemben véve ezeket a kifejezéseket — a helyzetekre adott reakció módjának és mikéntjének tekintetében különböző távolságban lehet egymástól: vannak tisztán reflex-cselekvések (mint például a térdreflex működése), ösztönszerű reakciók (amikor például kényelmetlen szóváltás során keresztbefonom a karomat), és megfontolt cselekvések (mint például egy fontos levél megfogalmazása). Noha mindig „én” vagyok az, aki meglódítja lábát, keresztbefonja karját, megírja a levelet, mindazonáltal eltérő mértékben vagyok cselekvő alanya ezeknek az aktivitásoknak: lábam, meglepetésemre, előrelökődik; karom automatikusan összefonom anélkül, hogy valóban akarnám; viszont alaposan megfontoltam, mit akarok írni, s az elkészült levélben saját művem ismerem fel... Ha valami úgy indul ki belőlem, hogy semmiképpen nem tulajdonítható olyan oknak, amely úgy tartozik hozzám, mint csupán valami bennem rejlő (s így viszonylag különbözik tőlem), akkor beszélünk arról, hogy a szóban forgó tevékenységet szabadon akartam.

Nem minden tevékenység és magatartás keletkezik szabad akarattól. Egy-egy magatartásmód összességét, és valamely konkrét szabad cselekvés összetettségét tekintve olykor csupán kis szerepet játszik a szabadság, mindenesetre bizonyosan nem az egyetlen szereplő. A reflexreakciók, ösztönszerű cselekvések stb., a vonzások és taszítások stb. alkotta alapépítmény nélkül

nem léteznék semmiféle emberi-szabad cselekvés. Mindazonáltal ősrégi az a meggyőződés, mely szerint az emberek felelősségre vonhatók cselekedeteikért, s rajtuk is múlik, mit és miként tesznek, — hogy tehát az emberi cselekvés, amennyiben sajátlagosan emberi, eltér a fejlett főemlősök reagálásmódjától, azaz szabad.

Irodalom: Müller 1971, 298-322. — Coreth 1985. — Krings 1973, 493-510. — Splett 1980.

1. Az „akarat szabadsága” kifejezés tartalma

194 Az akarat szabadságának létezéséről vagy nem létezéséről folytatott vita során nem egyszer valami mással tévesztik össze a szabadság imént meghatározott fogalmát. Ezért azzal kell kezdenünk gondolatmenetünket, hogy kizárjuk belőle a szabadság rokon fogalmait, s meghatározzuk, mit jelent az akarat szabadsága.

A „szabad” kifejezés eredetileg valakinek a társadalmi állapotát jelentette. A „hűbéres”-sel egyenértékű módon azokat jelölte, akik egy, az uralkodó réteghez tartozó személyhez „hűek” s számára „kedvesek” voltak: vagyis a társadalom csúcsának (az illetővel többé kevésbé rokoni viszonyban álló) tagjait, a nemes urakat. Ők azt tették, amit akartak, szemben a szolgálkkal stb., akiknek azt kell tenniük, amit mások parancsoltak nekik. Innen a „szabadság” alapjelentése: szabad az, aki önmaga uraként saját törvényeit követi.

a) A „szabadság” szó különböző jelentései

A „szabadság” (illetve a „szabad”) kifejezést a következők folyamán ebben az értelemben használjuk: a szabadság a cselekvő szubjektum uralmát jelenti meghatározott cselekvések (aktusok) fölött. Céljaink érdekében a „szabadság” három jelentését kell megkülönböztetnünk.

195 Az első a tetszőlegesség értelmében vett szabadság, melyet „erkölcsi szabadság”-nak is neveznek; erre gondolunk akkor, amikor például ezt mondjuk: „szabadságodban áll, hogy az udvaron parkolj”. Ebben az értelemben az szabad (bizonyos cselekvésekre nézve), akinek szabad azt tennie, amit akar, akinek jogát — hogy így vagy úgy cselekedjék — nem korlátozzák erkölcsi illetve jogi törvények. Erre a területre tartozik a sajtó-, a vallás-, a gyülekezési szabadság stb.

A második a cselekvési szabadság. Ebben az értelemben szabad (bizonyos cselekvésekre nézve) az, akit semmi nem akadályoz abban, hogy végrehajtsa, amit eltervezett, avagy megtegye, amit éppen tenni szándékozik. Akadályként külső vagy belső kényszer jöhet számításba. Ebben az értelemben van megfosztva szabadságától a fogoly, s akit őrizetben tartanak.

Egy olyan társadalomban, amelyben a törvény előírásainak betartását erőszak alkalmazásával (rendőrség, büntetőrendszer) ki lehet kényszeríteni, olykor közel kerül egymáshoz a szabadság illetve a szabadság hiányának e két formája. Különbségük azonban továbbra is világos, hiszen más a törvénytelen kényszer és más az akadálytalan törvénytelenesség.

196 Az akadályoztatás és tiltás (illetve ellentétük) olyan cselekvésekre vonatkozik, amelyeket végrehajthatok és végre is akarok hajtani. Céltalan és értelmetlen megtiltani vagy akadályozni azt a cselekvést, amelynek végrehajtásához egyáltalán nem rendelkezem a szükséges fizikai, pszichikai, intellektuális stb. képességekkel. Semmiféle jelentésben, így az akaratszabadság értelmében se merül fel a szabadság problémája azoknak a cselekedeteknek az esetében, amelyek végrehajtásához nem rendelkezem a szükséges képességgel. Más szavakkal: gondolatmenetünk további folyamán soha nem használjuk a „szabad” kifejezést abban az értelemben, mint a következő mondatban: „Nem vagyok szabad, hogy (technikai eszközök segítségével) repüljek a levegőben. — A tiltás vagy kényszer mindig olyan cselekvésre irányul, melyet valaki végre akar hajtani. Az akaratot megkülönböztetjük a „muszáj”-tól és az óhajtól. A „muszáj” két különböző formában jelentkezik: föltételes vagy föltétlen kötelezettséggé. A

feltételes csupán viszonylagos ellentétben áll az akarattal: „Adót fizetek — nem mintha akarám, hanem mert muszáj” = „Fizetni akarom az adót, valamely nagyobb bajt elkerülendő, mert nem akarom, hogy sújtszon.” A feltétlen muszáj — „aki busszal utazik, annak rá kell hagyatkoznia a buszvezetőre” — ellentétben áll az akarattal: amit ebben az esetben meg kell tennem, az meghaladja akaratom hatókörét. — Azt azonban kívánhatom, hogy ne álljon rosszul a szénám, s azt is, hogy egyszer találkozzam ezzel vagy azzal a híres filmsztárral. A kívánság az akarat egyfajta előfoka, amelyből kiforrhat az akarat, de megmaradhat pusztá óhajnak is. A kívánság játék a kívánható és a kívánság különböző lehetőségeivel, — a szép, az élvezeteli, a nemes stb. rám gyakorolt vonzásának elfogadása. Ha nem jelenik meg előttem valami kívánatosként, akarni sem akarhatom; mindazonáltal a kívánság még nem akarat, az akarat pedig több, mint pusztá kívánság (jóllehet a köznyelvben gyakran azonos jelentésű az „akarok valamit” és a „szeretnék valamit” kifejezés). A kívánság ugyanis irányulhat valami lehetetlenre is, legyen az önmagában lehetetlen (mint például a kör négyszögesítése vagy veszélytelen kalandorélet), vagy csupán az én számomra lehetetlen (például kiemelkedő sportpályafutás, noha vézna testalkatú vagyok). Az akarat ezzel szemben olyan cselekvésre irányul, amely — közvetlenül vagy eszközként — értelmesnek látszik számomra, s amelynek megvalósítása itt és most rajtam áll. A valódi akarat már fogantatása pillanatában a megvalósítás terépre lép s azon halad mindaddig, amíg valamely kényszer nem gátolja.

197 Az akaratnak bizonyos értelemben két oldala van. Egyfelől mindig az én aktív odafordulásom valamely értékhez illetve elfordulásom valami értéktelentől. A tulajdonképpeni döntés, a voltaképpeni akaratú aktus az érték számára való s az érték felé törekvő megnyílásban megy végbe, midőn engedek a szóban forgó érték (vagy azon dolog, amit annak tekintek) rám gyakorolt vonzásának. Az akarat másfelől a döntés automatikus testi kivitelezése: mikor kinyújtom valami felé a karomat, útnak indulok, beszélni kezdek stb. Maga az akarat nem cselekvés, hanem valamely cselekvésre vonatkozik. Az akarattal szemben már nem tehetek szert olyan, akaratilag közvetített rendelkező viszonyra, mint amelyet a lehetséges cselekvéssel (vagy elszenvetéssel) szemben kialakíthatok: az akarat az egyik közvetlen változata annak a módnak, amiként cselekvőn-passzívan létezem. Az akarat nyelvi megfogalmazása — a kötelezettséghez, a megengedettséghez, a létezéshez és a birtokláshoz hasonlóan — többnyire nem önálló ige, hanem „segédige”.

b) Az akarat szabadsága

198 Mit jelent tehát az „akarat szabadsága” kifejezés? Nos, az elvi képességet arra, hogy elhatározzam magam egy meghatározott (számomra lehetséges és általam értelmesnek becsült) magatartás kialakítása vagy elutasítása, illetve ennek vagy annak a viszonyulásnak a kialakítása mellett az értéktudat és a szoros értelemben vett jó feltétel nélküli igenlésének képessége alapján. — Negatív értelemben ez azt jelenti, hogy a szabad lény magatartása nem szükségképpen egyértelmű módon következik annak a cselekvésszituációnak az összetevőiből, mely megelőzi döntését, és amelyre döntése vonatkozik. A „szabad akarat” helyett sokan „választási szabadság”-ot (lat. liberum arbitrium), „önkényi szabadság”-ot, „döntési szabadság”-ot, „pszichológiai szabadság”-ot stb. mondanak. Ezzel kapcsolatban nincs egységes terminológia, mint a filozófiában oly gyakran. Itt ugyanis valamely új gondolkodási stílus egyben új szavakat is alkot, illetve a régiek jelentését átalakítja, mivel a filozófia „tárgya” csakis a nyelvi megfogalmazásban van „jelen”, továbbá az igazság, abszolút volta ellenére, mindig is csak személyes és történelmi perspektívában tárul föl.

199 Ezt az — előzetes — meghatározást kell a továbbiakban részletesen megvilágítanunk.

(1) A „magatartás” illetve „viselkedés” kifejezéseket tágas jelentéstartományuk miatt választottuk, hiszen nem csak cselekvésről és még kevésbé csupán aktív-alkító tevékenységről van

szó, hanem valaminek az elviseléséről, ígéretről, gondolkodásról, valaminek a meg-, ill. betartásáról stb. A következőkben gyakran ugyanebben az értelemben használjuk majd a „cselekvés” kifejezést. — Gondolatmenetünkben konkrét, itt és most megvalósuló individuális magatartásról van szó, s nem szükségképpen a magatartás egyik állandó típusáról (mint többnyire a viselkedés-lélektan szóhasználatában). — Végére, mondhatná valaki, nem csak magatartásbeli lehetőségek, hanem két dolog között is választ az ember (például két különböző szappan között, melyek egyikét megvásárolja)! Csakugyan, — ám valamely dologgal kapcsolatos döntés egyszersmind valamely magatartásra vonatkozó döntés (pl. a kiválasztott szappan megvásárlása), melyet a tárgya határoz meg.

(2) Lehetségesnek tartott és értelmesként megélt magatartás: kérdésünk szempontjából kizárólag ez jöhet számításba, éspedig nem pusztán az önmagában lehetséges, hanem az, ami itt és most számomra lehetséges és vonzó (ha csupán két rossz közül választhatok, akkor a kisebbik rossz a viszonylag vonzó). Ami számomra lehetséges, annak önmagában is lehetségesnek kell lennie. Viszont amit értelmesnek tartok vagy hiszek a magam számára, annak nem kell olyannak lenni, mintha eleve rám szabták volna.

3) Az „illetve” kifejezés a választási szituáció és a neki megfelelő szabadság két különböző válfaját különíti el egymástól: a végrehajtás (*libertas exercitii*) és a meghatározás (*libertas specificationis*) szituációját. Az előbbi lényege, hogy végrehajtok-e bizonyos lehetséges cselekvést vagy nem (például szavazok-e valamely konkrét pártra), a másodiké pedig az, hogy ezt vagy azt a cselekvést hajtom-e végre (például erre vagy arra a pártra szavazok). Az alternatíva mindkét esetben más és más: az elsőben csupán valamely konkrét X mellett és ellen szóló érveket veszem fontolóra, a másodikban X és Y melletti és elleni érveket mérlegelem. A végrehajtás szabadsága esetén is cselekszem valamit, ami nem X, midőn X mellett döntök, — anélkül persze (s ebben áll a különbség), hogy e másik alternatíva mellett is éppoly pozitív módon döntenék. Ennek ellenére ezt az alternatívát is igenlem, minthogy létét-lehetőségét elfogadom. Ha egyszer választási szituációba kerülök, nem léphetek ki belőle valamilyen döntés nélkül: a valódi szembenézés, a döntés megtagadása is döntés. Véges lényként nem választhatok, hogy egyáltalán belépjek-e választási helyzetekbe vagy ne, — hogy egyáltalán szabad legyek-e vagy se.

(4) A „vagy” alternatívát jelöl: legalább két valódi lehetőség van, hogy így vagy úgy viselkedjek. Mivel én magam rendelkezem az alternatívákkal s velük egyetemben a megvalósításukat illető bírói döntés (*liberum arbitrium*) játékterével, ezért fölötte állok az alternatíváknak: pontosan ebben nyilvánul meg a szabadság szuverenitása. A választás azonban kínzó érzéssel is jár, mely az alternatívák közötti tépelődő ingadozás nyomán fakad, s csak a döntés vet neki véget. Amíg létem alternatív lehetőségek között feszül, addig eleven ellentmondásként létezem, amely arra törekszik, hogy — a magatartás valamely egyértelműen körvonalazott formáját öltvén magára — feloldódjék.

(5) Ezt a kétoldalúságot, erőt s egyszersmind erőtlenséget tükrözi az „elhatározom magam” kifejezés. A „magam” visszaható névmás, és arra utal, hogy ugyanaz, aki dönt és akiről döntenek, éspedig az aktivitás és a passzivitás lényegi egységében. — Aktivitás: Valamely szabad döntés esetében az én elhatározásom a végső indoka annak, hogy éppen ilyen s nem más magatartást tanúsítok. Kétségkívül bizonyos okok alapján viselkedem így vagy másként. Ezek az okok azonban csupán a döntés aktusában és a döntés érdekében hatnak. Maga a döntés nem úgy eredője a cselekvés belső és külső diszpozícióinak, mintha a döntés iránya már előzőleg egyértelműen meg lenne szabva. A döntés tehát egy új állapot valódi kezdetét jelenti, ennélfogva maga a döntést hozó személy (nem pedig valami benne rejlő) az általa végrehajtott cselekvés „oka”. Mivel tőle magától „függ”, hogy éppen így és nem másként cselekedett — amennyiben cselekedhetett volna másképpen is —, ezért felelni tartozik, ha esetleg számadás-

ra vonják. Ha nem képes a felelősség vállalására, vagy olyasvalamire hárítja cselekvésének indítékát, amely tőle független tényező, akkor felmentik a felelősség alól. Szabad akarat nélkül ugyanis nincs felelősség. — Passzivitás: Végeességünk egyebek között abban nyilvánul meg, hogy döntéseink — bármire vonatkozzanak is — visszahatnak ránk. Szigorúan véve ez minden tevékenységünkre érvényes, arra is, amelyre nem szabadon határozzuk el magunkat. Mindazonáltal létezik a visszahatásnak egy olyan válfaja, mely — az általános meggyőződés szerint — csak a szabad döntés nyomán lép fel: „jó” vagy „rossz” emberré nem csupán a környezet befolyására vagy öröklődés folytán válik valaki. Mert bár ezek a tényezők roppant mértékben meghatározzák egy ember erkölcsi teljesítőképességét, de mégsem képesek lehatolni a szív legbelsejébe. Csakis az újra és újra megismételt, s nem alapvetően revideált rossz vagy jó — szabadon elhatározott — tettek visszahatása nyomán válik valaki rossz vagy jó emberré. Mindenesetre az (erkölcsi) jó vagy rossz fogalmának csak a szabadság szempontjából van értelme, miként megfordítva. Az akaratszabadság létezésének állítása (illetve tagadása) együtt jár az erkölcsi értékek objektív érvényességének állításával (illetve tagadásával).

(6) Az „elvi” képesség az önrendelkezés képességét jelenti, mégpedig különbségtétellel a szabad döntés képességének eltérő készségi fokozatai között, melyek egymásra épülnek. Az önrendelkezés minden embernek kijáró alapvető képessége az igaz módon értelmes élet eszméjének horizontjában, bár bizonyos érési folyamaton kell keresztül mennie, míg kiterjedésének teljes dimenziójában hatékony képességgé válik. Ezért az egészen fiatal gyerektől elvitatjuk az önmeghatározás ténylegesen hatékony képességét, bár annak elvi alapjával rendelkezik, és éppen arra való tekintettel fogalmazunk meg igényeket vele szemben, mégpedig azért, hogy e képessége kibontakozzék. A felnőtt tettei sem minden esetben szabadok. S maguk a szabad tettek is különböző fokon szabadok: az értékkülönbségekről és egy-egy döntés reális körülményeiről való ismeret, az ösztön valamint a társadalmi környezet nyomásától való belső függetlenség mértéke szerint, — röviden: mindazon tényezők szerint, melyeket például a bíróságon enyhítő vagy súlyosbító körülményekként vesznek számba.

200 Az imént a tetszőlegesség értelmében vett, továbbá a cselekvési szabadságot valamely korlátozó tényező (tilalom vagy előírás) hiánya révén határoztuk meg, amennyiben ezek a tényezők szembeállnak a szabad cselekvéssel, amely már a megvalósulás útján van. Az akaratszabadság ellentéte abban a tényben rejlik, hogy a magatartást már a szabad döntés előtt egészen vagy részben meghatározzák (determinálják) a szóban forgó magatartás megelőző föltételei. Ha csak részben, akkor a lehetőségek számára még fennmarad bizonyos játéktér, amely lehet szűkebb vagy tágabb, mindenesetre fölöttebb korlátozott. Ha pedig egészen, akkor nincs hely az akaratszabadság számára. Ezért hívjuk „deterministák”-nak azokat a filozófusokat, akik egészében tagadják az (emberi) akaratszabadság létezését. Bár a szabad önrendelkezés úgyszintén egyik módja a determinációnak, az említett filozófusok esetében mégsem erről van szó, hanem valamely történés olyan mérvű meghatározottságáról, amely kizárja a szabadságot. A determinizmusról és képviselőiről, a deterministákról szólván, a következőkben mindig ebben a szűkebb jelentésben használjuk e szót. Aki tehát azt állítja, hogy természeti szűkszerűségű determinációk is léteznek, azt nem hívjuk „deterministá”-nak. Továbbá amikor a következőkben közelebbi meghatározás nélkül szólunk a „szabadság”-ról, akkor ezen mindig az akarat szabadsága értendő.

2. A szabadság létezésének pozitív igazolása

201 Az eddigiekben arra szorítkoztunk, hogy az általános emberi tapasztalatból és meggyőződésből kiindulva kifejtjük a szabadság egyfajta fogalmát. A deterministák azonban vitatják e fogalom valós érvényességét, vagyis az akaratszabadság létezését. Így például Spinoza azt állítja, hogy az emberek csak azért tartják magukat szabadnak, mert csupán hajlamaiknak, s nem

azok előidéző okainak vannak tudatában (Étika, II. 35. tantétel megjegyzése). Lévi-Strauss (1975, 737) úgyszintén a cselekvési tudat lényegi vonásának tartja az öncsalást, s e véleményében Nietzsche-re támaszkodik, aki szerint a „kegyeletteljes illúzió-hangulat az egyetlen, amelyben élni képes mindaz, ami élni akar” (A történelem hasznáról és káráról, 7.) Manapság nagyon érzékenyek vagyunk az ilyesfajta rejtett alapokkal és háttérben ható tényezőkkel szemben. Bizonyos, hogy az említett gondolkodók kijelentései tartalmaznak némi igazságot. Mindazonáltal számunkra most inkább az a kérdés lényeges, hogy e kijelentésekben megfogalmazott igazság kizárja-e az akarat szabadságának létezését.

Elemzéseink érvényességét tehát kifejezetten a szabadság létezésének determinista tagadásával szemben kell megvédenünk. Ez vagy úgy történhet, hogy saját állításunkat bizonyítjuk, vagy úgy, hogy kritikusan megcáfoljuk az ellenkező oldal bizonyítékait. Mi most mindkettőt megkíséreljük. Előbb a pozitív (202-203 sz.), majd a negatív (204-205 sz.) igazolást mutatjuk be.

a) A szabadság bizonyítása két föltevés ellentmondásából

202 Az akarat szabadság fogalmával szükségszerűen összekapcsolódik a felelősség fogalma. Ez utóbbi valós érvényessége nélkül objektív megalapozás híján marad az erkölcs területén bármiféle dicséret és büntetés, miként azt már Arisztotelész kimutatta (Nikomakhoszi Étika III,7).

Ha tehát valaki elvileg tagadja a szabadság realitását, ám ugyanakkor erkölcsileg meg- vagy elítél másokat vagy önmagát, továbbá erkölcsi követelményeket támaszt, akkor két egymásnak ellentmondó tételt állít, melyek egyikét — az ellentmondás elkerülése végett — fel kell adnia.

203 Arra tesz majd kísérletet, hogy kitarson a determinizmus mellett s lemondjon azokról a tevékenységekről valamint beállítódásokról, melyek a szabadság állításának tételéből következnek. Mivel azonban itt nem pusztán elméleti tételekről, hanem az élet egészét hordozó meggyőződésekről van szó, ezért e reform lényegbevágóan befolyásolja az önbirtoklás mikéntjét valamint az emberi viselkedés teoretikus megközelítésnek ellenálló, feldolgozhatatlan, „archaikus” maradványainak elméleti értékelését. Tagadhatatlan, hogy e reformfolyamat bizonyos szempontból nagyon hasznos: hiszen bosszúszomjunk és bűnbak állítására készítő igényünk túlságosan is gyakran tételez teljes felelősséget s ezzel szabadságot ott, ahol közelebbi, megértőbb szemügyre vételnél ezek egyáltalán nincsenek, vagy csupán igen-igen csekély mértékben. Ha valamely viselkedés ellentmond a viselkedés általunk vallott eszményének, máris hajlunk arra, hogy büntessünk, legyen szó akár másokról, akár önmagunkról, — annak előzetes vizsgálata nélkül, hogy képes volt-e egyáltalán az eszmény beteljesítésére az, akit ilyenformán felelőssé teszünk. (Sajátos, ezúttal nem vizsgálandó kérdés a cselekedetek igazolása és mindenekelőtt a jogi büntetőrendszer kialakítása. Csupán annyit hadd jegyezzük meg, hogy a terapeutikus és reszocializációs intézkedéseket is — amennyiben kényszerűségből sor kerül rájuk — igazolni kell, továbbá az is szükséges, hogy az érintett is elfogadja őket.) Elvégre az evangélium is ezt mondja: „Ne ítéletek, hogy ne ítéltessetek!” (Mt 7,1-5). Ez a megfogalmazás azonban az — oly gyakran képmutató — öngazolás és igazságtalanság eszközeként alkalmazott ítélezést utasítja el, de nem az erkölcsi ítélet minden formáját, különben miként lehetne meghirdetni az ítéletet éppen azok számára, akik így élnek és ítéleznek. Ezenkívül pedig értelmetlen volna ez a fölszólítás, ha nem szabadon követhetnénk. Ami a felelősség bűnbakra való áthárítását illeti, ez az áthárítás éppen a felismert, de nem elismert felelősséget tételezi föl annak, aki azt másra hárítja. Nagyon nehéz, és bizonyosan soha sem sikerülhet teljes mértékben megszabadulni a bosszúvágytól s attól a tendenciától, hogy mások elítélésével fölébük emeljük magunkat, — így hát mindaddig rászorulunk a valódi jó választására képes szabad döntés lehetőségének hitére, amíg egyáltalán emberi léptéssel ítélnünk.

b) A szabadság bizonyítása a tétel tartalmának és a tartalom tételezésének ellentmondásából

204 Esetünkben a determinista nem két különböző, egymással összeegyeztethetetlen állítást vall, hanem csak egyet, mely szerint nem létezik akaratszabadság. Mármost azt kell megmutatnunk, hogy minden állítás — így ez is — abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy állításai tekintetében mind megfogalmazója, mind címzettje szabad. Ilyenformán viszont ellentmondás áll fenn a kifejezett tétel és azon meggyőződés között, melyet bármely állítás tételezése már előzetesen tételez.

205 Valamely állítás szükségképpen azt a burkolt igényt is tartalmazza, hogy tartalma megfelel az igazságnak, s igaz voltát az állítás megfogalmazója belátta: hogy tehát tudatosan elvetett más lehetséges kijelentéseket ezen egy, számára igaznak mutakozó állítás javára, valamint az igazság érdekében háttérbe szorította azt a lehetőséget, hogy valami hasznosat, kellemeset stb. tegyen meg választása kritériumának. Ez a tényállás viszont kimeríti a szabad akaratról alkotott fogalmunkat. Az a vélekedés (mely egyedi esetben — bizonyos tartós vagy átmeneti szellemi betegségek esetében — már megalapozott lehet), hogy a választás mélyén elvileg egy olyan mechanizmus rejlene valódi ágensként, mely illúzióvá teszi a választás jelenségét, nem csupán megalapozatlan, hanem a megismerés minimális fogalmát is lerombolja, mely nélkül pedig még a legszigorúbb szkeptikus sem boldogulhat.

Ugyanez az eredmény következik abból az elvárásból, melyet egymással szemben táplálnak a vitapartnerek. Nem elégednek meg azzal, hogy egymás tetszésére tegyenek, s ezért fogadják el, egyszerűen külsőleg, egymás véleményét. Vitapartnerem minden bizonnyal azt az alkalmasint rendelkezésére álló lehetőséget is elutasítja, hogy testileg vagy lelkileg úgy befolyásoljon, hogy már csak a determinisztikus tételt valljam. Sokkal inkább azt akarja, hogy a számos lehetséges kijelentés közül szabadon és teljes szívvel amellettt döntsék, amelyet igaznak látok, — s közben azt reméli, hogy az általam választott kijelentés ugyanaz lesz, mint az, amelyet ő maga vall.

206 Ha azonban akárcsak egy lehatárolt területen elismerjük a vita lehetőségét a szabad akarat elméleteiről, máris megtörtük a determinista tétel egyetemességét. Sőt: semmi oka annak, hogy a szabadság területét kizárólag állítások közötti választásra korlátozzuk, a gyakorlati élet területén viszont a mechanikus törvények szoros értelemben vett uralmát tételezzük föl. Hiszen a megismerni akaró ember is küzd érzelmi és egyéb megrögződésekkel; a lehetséges állításokkal szembeni állásfoglalás is a praxis (a cselekvés) egyik fajtája az igazság horizontjában, amely az értelem sajátlagos „java”; végül pedig a megismerés nem elégszik meg a belső megismeréssel, hanem a nyelvi kifejezésre szolgáló eszközeim (normális esetben) engedelmessé válnak azon akaratomnak, hogy amit igaznak ismertem meg, azt másokkal is közöljem, — bár kétségkívül a nyelvi központ, a tudó, a hangszálak stb. „mechanikájának” segítségével, ám a legkevésbé sem „mechanikusan”. Az igenlő és tagadó ítéletben „egy akarati állásfoglalás vagy az értékkel szembeni alternatív magatartás ... rejlik, következésképpen ezen a ponton ... egyenmű a szubjektum más értékelést kifejező magatartásával” (Rickert 1921, 303).

c) Teoretikus és praktikus bizonyosság

207 Ha tehát valaki megértette az „akaratszabadság” kifejezés lényegét, s megfontolja, hogy mi az, amit maga is eleve föltételez, midőn tárgyyszerű vitát folytat bármiről, akkor nem állíthatja komolyan, hogy létezésünk minden szabadságot nélkülöz. Az elméletileg talán elgondolható determinizmus bármely formájával szemben mindenkinben ott munkál a szabadság létezésére vonatkozó faktikusan vallott meggyőződés. Ennek bizonyítása egyebek között abban áll, hogy a pillantást az elgondolható és megállapítható ténylegességek síkjáról általánosságban visszavezetjük az általam s általad megtapasztalt és állított valóság síkjára. Itt persze megjegyezhetné valaki, hogy ilyenformán voltaképpen nem magának a szabadságnak a (bizonyos

mértékig „tényszerű”) meglétét, hanem csupán egy meggyőződés létezését igazoljuk, — melyről, úgymond, a deterministának is el kell ismernie, hogy mikor cselekszik, voltaképpen maga is vallja. Ez a hiányosság azonban nem más, mint magának a szabadság sajátosságának egyik következménye, mely a szabadság létének („mi-voltának”) és az adottságként való megjelenésének („adott-voltának”) különbözőségéből fakad. A szabadság léte ugyanis nem valamiféle semleges megállapítás elsődleges tárgya, hanem az életpraxisból és annak számára tárul föl a döntés-kényszer és a remény egymásra ívelésének tapasztalatában. A szabadság — mások és saját szabadságunk — föltárulásának mikéntjéből nem törölhető ki a bizakodás és reménykedés bizonyos eleme, következésképpen a szabadság bizonyítása se vezet el egy olyan „tisza” ténylegességhez, melyből kritikusan ellenőrizni lehetne az említett cselekvés-vezérlő meggyőződés „jogállását”. Mindazonáltal: mivel a szabadság kétségbevonása újfent olyan valaminek igazolja azt, mint amit az ítélet-állítás tényleges szabadságáról való meggyőződés eleve föltételez, ezért nem tekinthetünk el a cselekvéstudathoz tartozó szabadság-hitünk szívósságától úgy, mint ahogy bizonyos mértékig eltekinthetünk alkalmasint valakinek a tisztálkodási kényszerétől vagy valamely korszak előítéleteitől. Arra se késztet semmiféle indíték, hogy ily mélyreható öncsalást tételezzünk föl lényünkben, — hacsak a determinista fölfogás napnál világosabb megokolása erre nem kényszerítene. Hogy ez valóban így van-e, azt tüstént megvizsgáljuk. Ennek nyomán pedig majd megmutatkozik, hogy aligha beszélhetünk a determinizmus evidenciájáról.

208 Tagadhatatlan, hogy olykor csakugyan tévesen tekinthetünk egy-egy cselekvést — akár a magunkét, akár valaki másét — szabadnak. Ez azonban azt a kérdést érinti, hogy a szabad elhatározásból fakadó cselekvés eszméje itt és most vonatkoztható-e vagy nem erre és erre a meghatározott cselekvésre, nem pedig azt a problémát, hogy vajon ez az eszme elvileg a fantázia vagy a realitás szülötte. Akkor fedezünk fel efféle tévedéseket, amikor egy kifejezett (pl. pszichikus átviteli mechanizmusok vagy poszthipnotikus parancsok általi) meghatározottság bizonyul a korábban szabadnak tartott cselekvés valódi okának. A szabad szubjektum pozitív részesevé számára azonban nem tudunk föllátni hasonlóan egyértelmű kritériumokat. Nem rendelkezünk ugyanis a szabadság létének szellemi szemléletével — hogy ilyenformán megismerhetnénk lényegét —, hanem csak a szabadság lényegileg cselekvésre vonatkoztatott közvetett tudatával, mely nem más, mint a valóságos érték-alternatívák gyakorlati tudata. Aki az adottságnak ezen módjából a szabadság elvi lehetetlenségére gyanakszik, és more geometrico bizonyítást követel, az csak azt árulja el önmagáról, hogy nem rendelkezik elegendő szakismerettel annak megítélésére, vajon egy dolog egyáltalán bizonyítandó-e, s ha igen, miféle bizonyításra szorul (vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika* I,1 1094 b 23).

209 A konkrét, reflexió és megfigyelés révén tárgyiasított cselekvések szabadságának szempontjából tehát kétségkívül tévedhetünk. A szabadság elméleti értelmezését is elvéthetjük. Ám olyan szükségszerűség nem áll fenn, mely a szabad cselekvések lehetőségének tagadását indokolná. Ilyen szükségszerűség lenne, ha ki lehetne mutatni, hogy a determinista tétel igaz. A következőkben azokkal az okokkal foglalkozunk, melyeket a deterministák tételük mellett fölsorakoztatnak. Eközben — vitatott álláspontok alakjában — a szabadság két aspektusa különül majd el egymástól, melyeknek a befejező gondolatmenetekben egyaránt ki kell rajzolódniuk. Ezek: a cselekvőnek mint cselekvése szerzőjének (*causa efficiens*) indeterminált volta, valamint cselekvései motivációs horizontjának (*a causa finales*-nek) a korlátozatlansága. Ennek megfelelően előbb a mechanikus (3), majd a teleologikus (4) determinizmus kérdését kell megtárgyalnunk.

Irodalom: Fichte 1797/98, Első bevezetés, 4-5. — Haeffner 1982. — Rickert 1921, 302-305 — Posthast 1980, kül. 251-274.

3. A mechanikus determinizmus indokolatlansága

210 „Determinizmus”-on nem azt az állítást értjük, hogy az emberi cselekvést mechanikus és teleologikus determinációk is meghatározzák (ezt vallja az ún. „mérsékelt” determinizmus), hanem azt a tételt, hogy kizárólag ilyen determinánsok határozzák meg (ez az ún. „kemény”, tulajdonképpeni determinizmus álláspontja).

A mechanikus determinizmus klasszikus megfogalmazása a csillagász Pierre Simon Laplace (†1827) nevéhez fűződik, és így szól: „Ha ismerjük az univerzum állapotát valamely t időpontban, továbbá ismerjük a természet összes törvényét, akkor ebből levezethetjük az univerzumnak minden a t -hez képest korábbi és későbbi időpontban fönálló állapotát”. Laplace előzetesen föltételezi e kettős tudás elvi lehetőségét, mivel maguk a történések oly mértékben determinisztikus szerkezetűek, hogy e struktúrák tudás formájában leképezhetők a jellemzett módon.

211 Nyilvánvaló, hogy a szabadság állítása és a determinista tétel nem fér össze egymással. Ennek ellenére mindkét tétel állításához fűződik bizonyos emberi érdek. Ez jellege szerint más a determinizmus esetében, amennyiben annak az érdeke, aki ki akar bújni a felelősség alól, és más a szabadság állítása esetében, amennyiben annak az érdeke, aki szeretné kiélni bosszúvágyát a „vétkesen”. Minket azonban sokkal inkább az ész érdeke fűz mindkét tételhez (vö. Kant, A tiszta ész kritikája, B 471-480, 560-586): ki akarunk tartani a szabadság mellett, mivel az minden elméleti és gyakorlati ítélet előfeltétele, ám ugyanakkor nem akarunk lemondani az egyetemes szükségszerűségről sem, mert úgy látszik, csak ez által lehetséges a természettudomány és a technika, sőt, az élethez nélkülözhetetlen legelemibb tapasztalati tudás is veszendőbe menne a merőben véletlenszerű természeti események minden törvényszerűséget nélkülöző uralma (allogotriája) esetén.

a) A szabadság és az általános meghatározottság összeegyeztethetlensége

Mivel mindkét, egymással ellentétes tételhez oly alapvető érdekünk fűződik, kézenfekvőnek látszik megvizsgálni, vajon nem látszólagos-e ez az ellentmondás. Két elméletet vázolunk most föl s vizsgálunk meg: Moore-ét és Kantét.

212 George Edward Moore a „Principia ethica” című művében (1903) mutatja be, miként értelmezi a „másként is cselekedhetett volna” kifejezést, mellyel valamely cselekvés szabad voltára utalunk. E megfogalmazás szerinte annyit tesz, mint: „történhetett volna más is, — minthogy a cselekvés körülményei tisztán esetleges tényállások”. Ha ugyanis a cselekvő körülményeinek összessége, előtörténete, valamint a cselekvés szempontjából lényeges következmények tudata más lett volna, másként is cselekedett volna az illető, — függetlenül attól a tényről, hogy cselekvése, úgy, amiként ténylegesen végrehajtotta, szükségképpeni következménye volt a belső és külső körülményeknek (vö. Ricken 1977, Pothast 1978, 142-156). Ilyenformán, véli Moore, összeegyeztethető egymással a szabadság és a determinizmus. Nos, csupán látszólag, mert valójában a szabadság a determinizmus áldozatává válik. A cselekvések előzetes föltételeinek és körülményeinek általános kontingenciája ugyanis még nem alapozza meg a szabadságot, — ehhez az szükséges, hogy maga a cselekvés is kontingens módon fakadjon az előzetes körülményekből. Továbbá az a képesség, hogy cselekedhet így, de másképpen is — mely a szubjektum lényegi tulajdonsága —, több, mint pusztán ez: „lehet, hogy így tesz, de tehet másként is” (vö. Tugendhat 1979, 217-220).

213 Immanuel Kant úgy hiszi, a teljes természeti determinizmust összeegyeztetheti az akarat szabadságával, amennyiben a szabad önmeghatározást a tisztán szellemi (noumenális), az emberi megismerés számára hozzáférhetetlen területhez, a szükségszerűséget pedig az érzéki-objektív módon megjelenő valóság területéhez rendeli. Ilyenformán bármely cselekvés éppúgy teljes

mértékben visszavezethető természeti okokra, mint szabad döntésre, anélkül, hogy az egyik kizárná a másikat (A tiszta ész kritikája B 561-től 586-ig, vö. Carnois 1973, Beck 1974, 169-196). Mi azonban már a jelenség síkján is (amennyiben nem szűk tartományt értünk a „jelenség”-en) megkülönböztetjük a szabad cselekvést a szükségszerűtől, illetve a cselekvést a pusztán történéstől, bármennyire is problematikus az egyes esetekben a határok megvonása. Vannak enyhítő és mentő körülmények. A fenomenális és a noumenális egymástól való radikális kanti elkülönítése szemlátomást nem számol ezzel. Márpedig olyan szabadság, mely a világban megvalósuló cselekvésekben fejeződik ki, csak akkor lehetséges, ha a világ nem teljes mértékben determinisztikus szerkezetű, miként Newton zárt fizikai rendszere.

- 214 A két kísérlet, mely arra irányult, hogy összeegyeztesse egymással az akarat szabadságát és az általános természeti determinizmust, íme, kudarcba fulladt. Ugyanezt mondhatjuk a többi hasonló kísérletről (vö. Pothast 1980, 125-175). Noha nem zárhatjuk ki, hogy további összeegyeztetési modelleket gondolnak majd ki, sikerük valószínűségét igen csekélyre becsüljük. Így hát kézenfekvő megvizsgálni a determinista tétel védelmében fölhozott érveket, hogy lássuk, vajon egyáltalán kényszerít-e bármi is arra, hogy vagy egyesítsük egymással a szabadságot és a determinizmust, vagy az előbbit fölládozzuk az utóbbi javára.

b) A determinizmus bizonyíthatatlansága

- 215 A determinizmus bizonyítását, durván fogalmazva, háromféleképpen lehetne megkísérelni: induktív, deduktív illetve reduktív úton.

Az induktív, tapasztalatra támaszkodó megalapozási eljárás a bizonyítandó tétel sajátosságán fut zátonyra, hogy ti. a tétel nyílt általánosságot és szükségszerűséget fejez ki. Márpedig az eféle tételeket csakis deduktív úton lehet bizonyítani. Ámde miféle premisszák alapján? Egyelőre eltekintve attól, hogy a deterministák általában viszolyognak a metafizikai érveléstől, mely pedig esetünkben aligha kerülhető el, nehezükre esik az is, hogy a determinista okság elvét egy még nála is általánosabb elvből vezessék le. Az a tétel (például), hogy „az esetleges létnek szüksége van egy okra” — melynek értelmezése és megalapozása sajátos problémát jelent —, még nem elégséges a szabad okság létezésének kizárására.

- 216 Marad tehát a reduktív megalapozás. E szerint a determinista elv úgy értelmezendő, mint a természeti folyamatok magyarázatának önmagában megalapozásra már nem szoruló hipotézise, melynek igazolása használhatóságában rejlik. Általánossága tehát egy olyan program általános érvényességével azonos, mely megvalósítása sikerének mértékében nyer igazolást. A kutatást ösztönző eszme pedig a meghatározott eseményekre vonatkozó okok és okozatok — magyarázatok és előrejelzések — mind pontosabbá tétele, — miközben persze nyitott marad az a kérdés, vajon a valóság alapszerkezete milyen mértékben felel meg ennek az eszmének. Hogy e megfelelést nem szabad a priori föltételezni, az már a kvantumfizikai indeterminizmus azon magyarázatára irányuló kísérletnek a kudarcából is következik, mely szerint a meghatározatlanság csupán a megállapíthatóságra, de nem magára a valóságra érvényes (vö. Büchel 1965, 400-425, Heisenberg 1959). Ténylegesen a természeti törvények nem lényegek közötti viszonyokat fejeznek ki, hanem igen nagy mértékű statisztikai valószínűségeket. Sőt a pszichológiában, mely problémánk szempontjából különösen jelentős, gyakran csupán korlátozott valószínűségről beszélhetünk. Ám még a valamely meghatározott szituációban megfigyelt, meghatározott viselkedés mellett szóló még oly nagy statisztikai valószínűség sem zárja ki, hogy a konkrét, az „előzetes várakozásnak megfelelő” magatartás szabad döntésből szülessék. Ezzel pedig megdől, mivel megalapozatlan és kritikátlanul ontologizáló kijelentésnek bizonyul az az állítás, hogy a determinista elv magának a valóságnak az elve.

c) A szabadság és a determináció kölcsönös egymásra vonatkozása a cselekvésben

- 217 Az emberi életben nem létezik minden mozzanatában szabad önmeghatározás, mely teljes mértékben mentes lenne természeti determinációk befolyásától. Éppen ezért — megfordítva — az emberi viselkedés természeti determinációját kell úgy elgondolnunk, mint ami nyitott a lehetséges önmeghatározásra. Ez a nyitottság pedig a szabadság faktuma és értelme alapján értelmezhető; az egyetemes determinizmus érveinek erőtlenségéből ugyanis csupán az folyik, hogy a szabadság nem lehetetlen, de nem következik a szabadság realitása, következésképpen az sem, hogy a természet pozitív módon nyitott lenne a szabadságra. Ilyen nyitottságot kétféleképpen lehet megállapítani: az egyik esetben dialektikus ellentétpárként, a másikban alap- és felépítményként tartozik össze a szükségszerűség és a szabadság.
- 218 Dialektikus összetartozáson a következőt értjük: Mint korábban megmutattuk (204-206. sz.), az objektív meghatározottság megismerése és állítása előzetesen föltételezi a megismerő és állító szubjektum szabadságát; a megismert törvényszerűségek egyre bővülő épülete tehát az emberi szellem szabadságáról tanúskodik; — egyszersmind pedig minden egyes törvényszerű összefüggés megismerése újabb és újabb lépés a gyakorlati cselekvési tér tágításához s ezzel a tényleges döntési alternatívák számának szaporításához. Ilyenformán a felismert szükségszerűség éppúgy eredménye, mint előfeltétele a szabad tevékenységnek. Ez nem teszi pusztán szubjektív képzetté a szükségszerűséget. Csak objektív szükségszerűségről szerezhető megbízható tudás, és csak ekkor lehetséges a technikai alkalmazás szabad tervezése; máskülönben ugyanis a tudomány benyomások véletlenszerű illúziójává, a technika pedig szerencsejátékká válnék. A szabadság és a szükségszerűség, épp ellentétességük folytán, szolidárisak egymással. Ez nem csak a természet megismerésére és a fölötte gyakorolt uralomra érvényes, hanem — más módon és kisebb mértékben — az emberi viszonyokra is. Ezen a területen ugyan késznek kell lennünk arra is, hogy vállaljuk az új, az ismeretlen kockázatát, vagyis eleve teret adjunk a szabadság számára, ám csak akkor vagyunk képesek ilyen nyitottságra, ha embertársaink lényegileg ismert minták, törvények szerint viselkednek, úgyhogy többé-kevésbé kiszámíthatjuk, miképpen fognak reagálni erre vagy arra a kezdeményezésünkre. Teljesen kiszámíthatatlan emberekből álló társadalomban éppen nem szabadság honolna. Csak az emberi magatartás totális kiszámíthatósága, de nem a messzemenő előrejelezhetősége áll ellentétben az ember szabadságával.
- 219 Ezzel már át is léptünk a szabadság és szükségszerűség viszonyának másik formájához, melyet a felépítmény és az alap mintája szerint értelmezhetünk. Az ember nem szabad akaratából jön a világra. Elsőleges létezési módja szerint egy egészen meghatározott világi és fejlődési folyamatnak a terméke, mely éppenséggel más irányt is vehetett volna, de amely fejlődés részfolyamatainak 20 milliárd évvel ezelőtt lényegileg úgy kellett volt lezajlaniuk, miként lezajlottak, azért hogy megteremtődjenek a szabad döntés előzetes föltételei (vö. Breuer 1983). Ez az előtörténet semmiképpen se merőben múltbéli esemény, hanem eredménye alakjában jelenvalóság: csak a naprendszer bizonyos meghatározott rendjében maradnak fenn a földi élet föltételei; továbbá csak az emberi szervezet anyagcseréjének megfelelő működése és a lelki életet hordozó tudattalan folyamatok lényegi épsége esetén valósulhat meg a szabadság csodája, mely az említett struktúrák egyetlen törvényére se vezethető vissza. Testünk biológiai okossága nélkül nem bontakozhatna ki szellemünk bölcsessége; a vágyak és indulatok lendülete nélkül pedig csupán súlytalan lebegés lenne a szabad önmeghatározás. Csak a szubjektum mivoltában meghatározott szubjektum képes (további) önmeghatározásra. Mindazonáltal olyképpen van „már meghatározva”, hogy nincs minden eleve eldöntve, vagyis e meghatározottság nem végállapot, hanem a szubjektum ön-meghatározásának előzetes föltételeként és összetevőjeként szolgál.

220 A természeti meghatározottságokat, melyek magát a cselekvést — lehetővé (vagy ellenkezőleg: lehetetlenné) téve — megelőzik, a cselekvésnek a perspektívájából ismerjük meg. Erre többnyire negatív indíték készlet: hogy általában efféle föltételek előzik meg a cselekvést, azt éppen a szabad önmeghatározás képességét akadályozó okok kutatása közben ismerjük föl illetve ismerjük meg. Megtörik a normális emberi kapcsolatunk azzal az emberrel, aki láthatóan nem ura önmagának; s kénytelenek vagyunk őt átmenetileg úgy tekinteni, mint valami működésképtelen gépezetet. Ha pedig a zavar megszüntethető pszichológiai módszerekkel, melyek annak a ténynek az elismerésén alapulnak, hogy az illető emberi lény természeti törvények uralma alatt áll, nos, akkor sem úgy bánunk a meggyógyított emberrel, mint ismét működőképessé tett berendezéssel, hanem mint szabad partnerrel, — másként tehát, mint amolyan megjavított sakk-komputerrel. Az emberi magatartást tehát a valódi személyközi kapcsolatoknak legföljebb a peremén értelmezhetjük egészében természeti törvények szerint, ahol tehát még nem, vagy már nem, vagy csupán félig-meddig szabja meg viselkedését maga a szubjektum, — ott, ahol a lét önérvényesülése számára teret engedő valóságkapcsolat átmegy technikai uralomba. Az az állítás, hogy a mechanikus determinizmus lenne minden mozgás alaptörvénye, innen tekintve annyit tesz, mint a technikai beállítódást kiáltani ki az egyetlen jogos és szakszerű beállítódásnak, — avagy az ég-világon semmi kézzel foghatót nem jelent. Önmagában véve ugyan a természeti folyamatok szerkezet-együttese, mely a kozmológia tárgya, az első a valóság rendjében, de csupán a kezdet mint nyitány értelmében, vagyis reflexióval fölfeltett előfeltétele valaminek, melyben mint magasabb és átfogóbb rendben megszüntetve-megőrződik; nem más tehát, mint a jó horizontjában megvalósuló szabad önmeghatározás negatív-szükségyszerű hordozó alapja (vö. Scheler 1957, 164). Aki azokban az „okok”-ban, melyek mások cselekvésének gyakorlati megfontolása és mérlegelése valamint értelmezése összefüggésében előfordulnak, kizárólag és elvileg a (saját lényegi mivoltukat szükségképpen elkendőző) okok megjelenítéseit látja, az az életvilágbeli tudatot minden igazságtól megfosztja egy meghatározott elmélet javára, amelynek ráadásul csakis az életvilágbeli tudat összefüggésében lehet bárminemű jelentése (vö. Beck 1976).

4. A teleológiai determinizmus indokolatlansága

221 A mechanikus determinizmus tagad mindenféle spontán eredetiséget, s ezzel mindenfajta szubjektivitást. A teleológiai determinizmus a szubjektivitás, vagyis a célirányos cselekvés területén mozog, — azt föltételezi azonban, hogy a célok körét egyértelműen rögzíti a cselekvő alany ösztönstruktúrája, és pedig az egyén sajátos, valamint az „ember” nevű élőlény általános ösztönszerkezete, melynek alaptörvényeit például az ön- és „faj”-fenntartás és/vagy az örömszerzés (illetve a fájdalom elhárítása) alkotná. Ha az ember azon töpreng, mitévő legyen, akkor — Schopenhauerrel szólva (Összes Műv. I München 1911, 179) csak azért gyújt némi fényt a vitális alapösztön, hogy jobban láthassa saját akarata megvalósításának lehetőségi föltételeit. Az értelmi mérlegelés csupán a megvalósítás eszközeire vonatkozik „instrumentálisan”, nem pedig a célok megítélésére abból a szempontból hogy azok mennyiben értékesek s megvalósításra érdemesek.

a) A gyakorlati mérlegelés mércéje

222 Ezt cáfolandó, azt kell megmutatnunk, hogy az ember az önmagában vett, az emberi ösztöndinamikától független jó megismerésére és követésére is képes. Ebben a képességben rejlik szabadságának magva. A fejlett állatok is rendelkeznek bizonyos képességgel, mely megfontolásra és választásra szolgál. Képesek kockáztatni, előnyöket és hátrányokat mérlegelni, és bizonyos „értelmes” megoldásra jutni. Igaz, az embernél jóval messzebb terjed a tapasztalat s mindenekelőtt a fantáziaszerű elővételezés köre; továbbá tagadhatatlan, hogy a mérlegelés fino-

mabb eszközrendszere, valamint technikai fogások roppant tárháza áll rendelkezésére. A föl-kínálkozó viselkedési lehetőségekkel szembeni magatartása azonban csupán fokozatilag, s nem elvileg lenne nagyobb, mint a fejlettebb állatoké — melyeknek mégsem tulajdonítunk felelősséget —, ha választása nem a jó egy másik horizontjában menne végbe, nevezetesen a szoros értelemben vett jó, az önmagában értelmes valóság horizontjában. Ennek az eszmének a vonzásában válik szabaddá az ember a sokrétű és viszonylagos javakkal szemben.

Bármely értékes alternatíva csak valamely közös horizontban jelenhet meg; e nélkül ugyanis nem lenne mód az összehasonlításra, következésképpen alternatíva se léteznék. A közös horizont a cselekvési alternatívák illetve tárgyak értékének (jó-voltának) megítélésére szolgáló mérce, melynek alapján a lehetőségek részint jónak mutatkoznak, részint nem. Az ételválasztás hétköznapi példáján megvilágítva: az egyik étel kívánatosnak, a másik kevésbé, vagy egyenesen rossznak mutatkozik az ízlés, az könnyen emészthetőség, az ár mércéje szerint, — történjék ez a választás összetevőinek megfelelően lépésenként más és más mérce (pl. ízlés, ár), vagy az eltérő mércék alkotta kombinációnak a horizontjában. Hogy az egyes konkrét javakat egymással szemben mérlegelhessem, s velük szemben szabad lehessenek, ahhoz — tudatosan vagy naivan — már előzőleg hozzá kellett volt kapcsolódnom az egyes javak fölé rendelődő mércéhez.

- 223 Az ember azonban arra is képes, hogy megfogalmazza választásának mércéit, és kritikus mérlegelésnek, megítélésnek vesse alá, — vagy valamely meghatározott választási helyzetre való tekintettel vagy egy meghatározott típusú választás összes lehetséges cselekvési helyzetének szempontjából (például: ma, vagy mindörökre az ízetlenséget tekintem legfőbb mércének!). Természetesen a mércék közötti választáshoz is szükséges egy fölébük rendelt mérce (iménti példánkban: az élvezet, amelyet kereshetek egyfelől a kiegyenlített átlagban [tekintettel a gyomrom és pénztárcám állapotára], vagy inkább a különleges tapasztalatokban). Ezen mércék között is további választás lehetséges, például az élvezet és a „szükséget szenvedők megsegítésének” elve között. És mi lenne ennek a választásnak a mércéje? Nos, ez már oly általános és átfogó, hogy immár nem a jó valamely sajátos fajtájáról van szó, hanem a szoros értelemben vett jó eszméjéről. Hogy az ember képes fölemelkedni ahhoz a mércéhez, mely már nem funkcionalitásként vagy élményminőségként tartalmazza a jót, hanem önmagában, — ebben áll szabadsága. Nem egy szükségszerűen tudatos és a legkevésbé se merőben elméleti fölemelkedésre gondolunk, hanem gyakorlatira, mely akkor megy végbe, mikor alternatívák előtt találjuk magunkat, melyek értékkülönbsége olyan, hogy általa föltárul a végső abszolút horizont. Ez történik mindig, amikor az egymást kizáró alternatívák egyike erkölcsi karaktert hordoz.

Az erkölcsi érték sajátossága abban rejlik, hogy föltétlen megvalósítást követel; úgy jelenik meg, mint az itt és most abszolút jó, mely független az én vágyaimtól. Másrészt a tényleges vágyaimból is kirajzolódik a jó valamilyen elképzelése; ez azonban teljesen független az erkölcsi jótól. A vágy beteljesedésre törekszik, az erkölcsi követelmény megvalósításra; középen állok én, és választhatok, mivel a két oldal egyike sem egyesíti magában a tökéletes jót, melynek eszméje vezérel.

b) A jó választására hangolt szabadság

- 224 A szoros értelemben vett, vagyis nem csupán az én-központú kívánságoktól függő jó eszméje s vele együtt a szabadságé az erkölcsi érték objektivitásához, valamint annak a lehetőségéhez kapcsolódik, hogy valami önmagában jót önnönmagáért lehet akarni. Hogy léteznek objektív erkölcsi értékek, annak igazolása — az ezt vitató különféle kísérletekkel szemben — az etikai alapvetés föladata (vö. „Grundkurs Philosophie” 4. kötet, 51-86. sz.). Ezúttal a második kér-

désre helyezzük a hangsúlyt, vagyis a szubjektum ama képességére, hogy a jót önmagáért akarja.

225 Kant („Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”-ben, 1785, II. szakasz) megkülönbözteti a cselekedet szubjektív mércéjét, melyet tudatosan vagy naiv átvétellel ténylegesen a magamévá tettem („maximák”), és az objektív mércéket, melyek megszabják valamely cselekvés azon princípiumát, melyet annak követnie kell (nyelvileg ezek felszólítások, „imperatívuszok” formájában fejeződnek ki). Mármost az imperatívuszok, melyeket valaki egy másvalakivel szemben megfogalmaz, kétfélek: hipotetikusak (Ha x-et akarod, akkor y-t kell akarnod!), vagy kategorikusak („Akard y-t!”). A hipotetikus (föltételes) imperatívusz a bennem már működő akarathoz fordul, és — a természettörvényekre hivatkozva — azt mutatja meg, hogy miként valósíthatom meg következetesen ezen akaratomat. Formája a szó tág értelmében vett technikai eligazítás és recept. Az erkölcsi útmutatások formája ezzel szemben a kategorikus (föltétlen) imperatívusz. Ez akaratom tárgyát szabja meg, valamint azt, hogy mire támaszkodhatom megvalósítása közben, s miként érhetem el a célt.

Az az elv, amelyre a követelmény állítója támaszkodik, lehet a hatalom: fizetséget-jutalmat ígér, büntetéssel fenyeget. E követelmény bennem rejlő tapadási pontja a félelem és a vágy, röviden: esendőségem, — s ennek eszközei vannak a másik ember kezében. Az erre támaszkodó imperatívusz azonban máris hipotetikussá válik. Működésének mikéntje világos, az azonban nem, miként alapozza meg a hatalom az alávetést; azt viszont tudom, hogy nem erkölcsileg motivált az a cselekvés, amelyet fenyegetésre vagy jutalom reményében hajtanak végre. Ellenkezőleg: ha egyáltalán létezik erkölcsi követelmény, akkor azt nem tényleges-konkrét érdekeimre vagy közös tényleges érdekeinkre hivatkozó fölhívás, hanem annak belső értéke alapozza meg, amire a fölszólítás vonatkozik, — mint például egy ember belülről forrásozó értékhordozó léte(zése), mely tiszteletet követel. Az erkölcsi imperatívusz egyfelől szigorú, mivel föltétlenül érvényes és kizár minden alkudozást. Másfelől viszont tehetetlen, mint-hogy csak szabadon, hátsó gondolatok nélkül lehet elfogadni valódi mivoltában. A hipotetikus imperatívusz végső soron azzal a köteléssel operál, melyet esendőségeink-rászorultságaink fonnak körénk; ezzel szemben a kategorikus imperatívusz csupán a mi belátásunkat — az objektív jó lényegébe való belátásunkat — tudja szövetségesének. Bizonyos, hogy minden emberi társadalomban szankciókkal védik az erkölcsi normák betartását (csakúgy mint más normákét), mivel az erkölcsi motiváció önmagában (a legtöbb embernél, illetve többnyire) nem elég erős ahhoz, hogy szavatolja a társadalmilag hasznos és szükséges, illendő cselekvést. Egyfelől tehát óvakodnunk kell attól (önmagunk érdekében is!), hogy valamiféle légies idealizmus folytán szükségtelennek vagy erkölcstelennek tekintsük az efféle szankciókat, — másfelől viszont a szankciók figyelembe vétele se valamely követelés erkölcsösségét, se valamely legitim követelmény betartásának erkölcsi értékét nem határozza meg önmagában. Az objektív jóból fakadó követelményben olyan fölhívásra ismer a szubjektum, mely legbenső mivoltában szólítja meg, mivel szabadsága azonos azzal, hogy rá van hangolva az önmagában jóra. A szabadság belső törvénye nem más, mint a valódi jó.

226 Vajon e belső törvény nem azonos-e a társadalomban (családban, csoportban stb.) elismert normák belém nevelt és magamba-épített — interiorizált — formájával? A társadalomlélektan, mely ennek a beépülésnek a mechanizmusát kutatja, első pillantásra mintha azt a megoldást sugallná, hogy a látszólag szabad és önzetlen cselekvés voltaképpen én-központú és leküzdhetetlen motivációkból fakad. A kisgyermeket erős képzés sarkallja az utánzásra, melyet a szülők csak fölerősítenek. E tendenciának, valamint a szülők megkívánta engedelmességnek persze korlátot szabnak az ösztönszerű vágyak, melyek a kisgyermek pszichikumát nagyobb részt uralják. Ezeket a vágyakat csak különleges jutalmak kilátásba helyezésével és (még inkább) különleges büntetésekkel lehet visszaszorítani, azaz még erőteljesebb kívánsá-

gokkal és félelmekkel. Szélsőséges esetben férfiasságát, sőt, életét látja veszélyben a kisfiú. Az ösztönök diktálta vágyak és a félelmek közötti elviselhetetlenné váló feszültségből, melyhez a tilalom kapcsolódik, úgy szabadul meg, hogy előremenekül: azonosítja magát az életét fenyegető hatalommal, az apával mint a parancsok képviselőjével, úgyhogy a korábban külső instancia immár a felettes én lelki instanciájává alakul. Ezáltal a gyermeki én hasonló uralomra tesz szert saját ösztön-énje fölött, mint amit az apa gyakorolt korábban őfölött. Mindazonáltal a fölöttes-én szubsztanciája, valamint az ösztönöket uraló, a fölöttes-én által biztosított viszonylagos fölény lényege maga is ösztön-karakterű: a szorongás. A büntető törvényhozóval szemben érzett, immár tudattalanná vált szorongás szolgáltatja az energiát az ösztönkívánságokról való lemondáshoz, melyet az erkölcsi törvény szüntelenül megkövetel.

227 Mi az, amit ez a magyarázat megvilágít, és mit nem? Kétségtelen, hogy ez a Sigmund Freudtól származó elmélet fényt derít arra, miként keletkeznek erkölcsi meggyőződések a kezdetben „ártatlan”, erkölcs nélküli embergyerekekben, aki csupán kívánságait követi, mivel bizonyos mértékig ki van szolgáltatva nekik. Továbbá igen hasznosnak bizonyul annak a kérdésnek a megválaszolásánál is, hogy miben áll tulajdonképpen a kényszeres vagy aggályos lelkiismeret lényege és miképpen keletkezik. Ezzel vezérfonalat ad ahhoz is, hogy a szabad és tárgyyszerű lelkiismereti ítéletet megkülönböztessük az igazodó-alkalmazkodó lelkiismeret csupán szorongásból fakadó figyelmeztetésétől, legalábbis ami az irányultságot illeti. Azoknak az ösztönszerű azonosulási mechanizmusoknak a föltárása, melyek az én szabad kibontakozásának gátlásához vezethetnek, nem abból a szándékból fakad, hogy pusztán ösztönlénnyé fokozza le az embert, hanem hogy a pszichikum természeti törvényeinek elismerése révén megszabadítsa az ösztönszerű tényezőktől egy olyan területen, melynek nem a pszichikai törvények alkotják a középponti elemeit. Bizonyos, hogy a lelki determinációk jelentős szerepet játszanak az én kialakulásában — jóban és rosszban egyaránt —, s ezek alkalmasint kudarcra ítélik azt a nevelést vagy terápiát, mely „jót akar” ugyan, csak éppen híján van a (tudatos és nem tudatos) szak-értelemnek. Ám fordítva is igaz: ha a gyenge én nem tapasztalja meg a szülők és terapeuták önzetlen odafordulását, s azok nem szólítják meg ama képességét, hogy valódi értékekhez szabja életét, akkor nem lesz képes kibontakoztatni önnön mivoltát, hanem az ösztön-én és a fölöttes-én, a kívánságok és a szorongások kerekednek fölébe. Megtörténhet — például —, hogy nem tudja feloldani „Ödipusz-komplexus”-át, mert az apa nem küzdött le a maga „Laiosz-komplexus”-át, vagyis önző azonosulását a fiával, melynek révén számára az egyfelől saját maga folytatása, másfelől viszont rivalizáló követője. A második énré irányuló szeretetet árnyékként kíséri az elsővel szembeni gyűlölet. Ebből a konstellációból legfeljebb egy nagyon erős fölöttes-én keletkezik, de nem egy szabad szubjektum. Szabadságot csak szabadság fakaszt, — szabadon. Az analitikus fejlődés- illetve társadalomlélektan tehát valójában inkább kiemeli, semmint megszünteti a valódi erkölcsiség sajátosságát, már amennyiben megszabadul bizonyos előfeltételektől, melyekhez az eredetileg fiziológus Freud még hozzákötötte. Hogy a valódi erkölcsiség nem tévesztendő össze azzal a „morál”-l, melyre életük mélyén lappangó szorongásuk bearanyozása vagy mások elnyomása végett hivatkoznak egyesek, az ősi, a mélylélektan által csupán újból fölfedezett és megalapozott belátás. Ugyanez érvényes arra a belátásra, hogy senki se ugorhatja át önmaga lelki adottságainak korlátait parancsszóra, de munkálkodhat rajta az önkondicionálás technikáinak segítségével, s így kitágíthatja szabadságának határait, amely normális módon bizonyos mértékig mindig is adott számára, — persze azon föltételek mellett, melyeket később fogunk felsorolni (239-240. sz.).

c) A szabadság értelme

228 Miért vagyunk egyáltalán szabadok, mi végre kell hordoznunk a döntés és a felelősség terhét? Ha a szabadság csupán egy általunk kitűzött létezési cél megvalósítására szolgáló eszközök kiválasztására vonatkozik, s a célt nem érezzük önmagában is értelmesnek, akkor e kérdés vá-

lasz híján marad. Efféle elgondolható létezési cél például saját életünk fönntartása, és továbbadása az utódoknak, az öröm és boldogság kellemes érzése, a hasznosság valami fontosabb számára. Értelmes dolgok ezek? Nos, nem minden további nélkül, s ezért akár el is utasíthatjuk ezeket a célokat, vagyis választhatunk elfogadásuk és elutasításuk között, következőképpen nem alkothatják minden lehetséges választás végső természetes horizontját. Az ember az értelmes élet vonzásában él, s az a kívánsága, hogy azt adja tovább. Akinek értelmetlenné vált az élete, inkább a halált kívánja, és nem akarja utódait egy kilátástalan élet nyomorúságával sújtani. Mitől válik az élet értelmessé? Valami hasznos dolog szolgálata csak akkor teszi életünket valóban értelmessé, ha a szóban forgó dolog önmagában értelmes és nem újfent csupán hasznos vagy esetleg értelmetlen, továbbá ha nem csupán szolgálai módon alávetjük magunkat, hanem szabad elhatározással állunk rendelkezésre. Bizonyos, hogy némi örömet is kell számunkra nyújtania. Mennyiben teszi az örömteli élvezet értelmessé az életet? A kellemetlenségek elől való pusztá menekülés — hogy bizonyos értelemben vesződés nélkül hagyjuk magunk mögött az életet — aligha elégíthet ki bárkit is; öröm és boldogság nélkül ízt veszti életünk. Lényeges az érzékek okozta öröm. Ám egyedül önmagában nem elégítheti ki azt a halandót, aki tudni akarja, mi végre van a világon; hiszen nem csupán élvezetre vágyik, hanem arra is, hogy föltétel nélkül elfogadják, s maga is hasonlóképpen elfogadhasson másokat. Ami ezen a téren elmarad, azt gyakran — és hiábavalóan — erőltetett és túlhajszolt érzéki kielégüléssel igyekszik pótolni egyik-másik ember, olykor szinte a szenvedélyek foglyaként. Ez a tény közvetett módon bizonyítja, hogy az ember vágyainak rá jellemző mértéktelensége nem valamiféle szorosan természeti adottság, hanem az ember vég-telen szellemi törekvésének lecsapódása az érzékiség szférájában. Az ellenpróba abban a tapasztalatban áll, hogy az emberek rengeteg frusztrációt és fájdalmat bírnak elviselni, ha legalább azt tudják, miért. A beteljesedett élethez tehát hozzátartozik bizonyos, persze igen különböző mértékű érzéki öröm. A voltaképpen értelem azonban annak igenlő megvalósításában áll, amit csak szabadon lehet igenelni: ez pedig a jó-ság, mely a létezőnek mint létezőnek belső tulajdonsága. Ebből az önzetlen elfogadásból bontakozik ki azután az az önmegvalósítás is, melynek gyümölcse az öröm, a gyönyör legemelkedettebb formája.

Az emberi törekvőképesség, az akarat, a jó minden különös formáját maga mögött hagyva, korlátlanul irányul a jó abszolút valóságára. Ezért is szabad az egyedi javakkal szemben. Következőképpen az önmaga teljes valósága felé tartó szabadság értelme nem más, mint in concreto megtalálni azt a jót, ami megérdemli az elfogadást, mégpedig azzal a föltétlenséggel, amely bizonyos mértékig megfelel magának a jónak ama természetünkbe oltott elfogadásával, melyet alapvető akaratunk mindig is végrehajt.

Irodalom: Wälder 1934. — Riesenhuber 1971. — Siewerth 1959. — Frankl 1979. — Görres 1968,31-52. — Grom-Brieskorn-Haeffner 1987.

D. AZ EMBERI LÉT EGYSÉGE ÉS ÉRTELMESSÉGE

229 Antropológiai vizsgálódásunknak azzal a szándékkal láttunk neki, hogy megismerjük, mi illetve ki az ember tulajdonképpen. A keresett tudás tárgyilagossága érdekében olykor kerülő útra kényszerültünk; így a távolból és idegenségből mint az állatok egyikét pillantottuk meg önmagunkat („A” rész). Közlebb lépve az önmagunkkal szembeni viszonyunk alakzata rajzolódt ki a világban való létezésünk alapvető dimenzióinak vizsgálatából („B” rész). A megismerés képességének valamint az akarat szabadságának kifejtése során jutottunk azután vissza kiindulópontunkhoz: az önmagunk megismerésére törekvő akarathoz, s e megismerés lehetőségébe vetett bizakodáshoz. Létezésünk leírása, bármennyire töredékes is, ezzel lényegében célba érkezett.

230 Értelmezésünk vezéreszméje a szubjektivitás avagy az önmagunkkal szembeni viszony ideája volt, ahol is ez utóbbi kifejezés egy viszonyulással szembeni viszonyulásra utal: olyan viszonyra, amely önmagához viszonyul (vö. 154. sz.). E formula két tagja egymásra vonatkozik. Sem a második viszony nem létezik az első nélkül, sem az első a második nélkül, ámbar mindkettő igen különböző jellegű. Elvontan önmagában szemlélve az alapvető viszony az, amely többé-kevésbé a fejlettebb állatok létmódját is jellemzi, hiszen az is bizonyos viszony megvalósítása. A második viszony ekkor úgy jelenik meg, mint a tisztán szellemi lény önmagával szembeni viszonyulása. Mármost az ember léte természetesen nem e két viszony egyszerű összegződése vagy egymásra rétegződése. Ilyen módon ugyanis soha nem jönne létre az a valódi egység, mely az embert mint egyetlen lényt szükségképpen megilleti. Elvontan fogalmazva inkább azt mondhatjuk, hogy e két viszony egymásba fonódik, — vagyis a valóság éppen e két viszony lényegi egységéből áll, olyanformán, hogy a második az elsőre vonatkozik, az első pedig nyitott a másodikra. Öntudatában testi-vágyó lényként ébred önmagára az ember, — ámde úgy, hogy öntudata nem valamiféle külső tárgyként bírja tudatos tartalmát, hanem olyképpen, hogy az módosítja vágyó-testi létezésének módját és mikéntjét. Az első viszony nélkül emberi tartalom híján maradna a második, — ez utóbbi nélkül viszont nem ölthetne emberi formát az első. Az emberi létet tehát sajátos kettősség jellemzi: egyrészt a tudás és a szabadság által lehetővé váló transzcendencia a pusztán ténylegességen túlra (innen a redukcionizmus minden változatának önellentmondása!), — másrészt viszont a transzcendálás hozzá van kötve valamely konkrét testiséghez, szituációhoz stb., melyet éppúgy meghalad, mint ahogy magába emel.

E kettős viszony alapvető az ember léte számára: ebben áll az ember szubsztancialitása. A szubsztancia olyan létező, mely önmagában fennáll, s bizonyos állandóság valamint belső egység jellemzi. E vonások annál erőteljesebben domborodnak ki a létezőn, minél inkább felmutatja azokat a vonásokat is, melyek a szubjektivitás sajátjai (vö. 27-30. sz.). Mármost azt a szubsztanciát, melyet e kettős viszonyulás jellemez — amely tehát az önmagán-kívül-való-lét és az önmagánál-való-lét ontológiai dinamikájában birtokolja önmagát —, személynek nevezük (vö. Lotz 1967, 372-402; Müller 1971, 83-122; Theunissen 1966). A személy ontológiai jelentését Boëthius fogalmazta meg (*De duabus naturis*, nr. 3), és pedig a krisztológia illetve a szentháromságtan problémáinak fogalmi megragadására tekintettel. Eszerint a személy valamely szellemi lényeg oszthatatlan hordozója (*persona est naturae rationalis individua substantia*). A szónak ez az alkalmazása még őrzi eredeti alapjelentésének nyomait: a személy egy beszélő mindenkor „maszkja”, melyben hol polgármesterként, hol családapaként, hol pedig egy cég meghatalmazottjaként léphet fel. Még inkább érvényes ez a fogalom további fejlődésére, melynek során a jelentés mind jobban a jellemzett ontológiai természetre összpontosult, amennyiben ez alkotja az alapját a közvetlen jogoknak és kötelességeknek.

231 Az emberi lét szerkezetének rövid vázlata azonban még nem ad választ arra a kérdésre, miben áll az ember lényege. Hiszen miért akarjuk egyáltalán tudni, kik vagy mik vagyunk voltaképpen? E tudás értelme nem kizárólag önmagában rejlik; szándéka szerint ugyanis nem valamely tudástartalom teoretikus szemlélésére törekszik, mintha ez nyújtana legfőbb beteljesülését. Az ember lényegére vonatkozó tudás kutatása — következésképpen e tudás maga is — sokkal inkább gyakorlati jelentőségű, igaz, nem a napi gyakorlat, hanem az élet egészével kapcsolatos orientáció értelmében. Az antropológiai kutatást — egészen a paleontológiai és etológiai szakok mélységéig — annak a lehetőségnek a reménye hajtja, hogy megvalósítható értelmet találjunk ennek az életnek a számára, melyet élnünk kell — mégpedig legalább tendenciája szerint átfogó és teljes értelmet.

Az élet — az egyes élethelyzeteknek és az élet egészének — értelme olyan valami, amit keresünk, ami tehát bizonyos módon már létezik, csak éppen rá kell találni. Másrészt azonban

csak úgy kereshetjük s találhatjuk meg ezt az értelmet, hogy önmagunkkal kísérletezünk, s megnyílván követjük azt, ami (belső harmóniája révén) követendőnek mutatkozik.

232 E keresés mindenkinek a maga dolga, abban a mértékben, amiként saját természete és történelme révén erre rákényszerül és képes is. Az életsorsok roppant különbözősége folytán, s mert az értelmesség megragadása lényegileg gyakorlati természetű, túlzás lenne ezt az általános antropológiai tudománytól és reflexiótól várni. Hiszen e tudomány nem mentesítheti az egyént a személyes kereséstől, a tévedéstől és a rátalálástól úgy, hogy megbízható elméleti fölvilágosításokkal és gyakorlati jó tanácsokkal látja el. Amit mégis nyújtani képes, az egyfajta dialektikus tipológia azokról a stratégiákról, hogy miképpen lehet törekedni az életben valamely átfogó értelmességre. Anélkül, hogy elővételezni tudnánk és akarnánk, milyen lehet az értelmes élet az egyén számára, vagy milyennek kellene lennie, mégis fölállíthatunk bizonyos — elsősorban negatív — törvényeket, melyekhez az értelmesség kutatása igazodik.

A következőkben előbb az emberi létezésben uralkodó alapvető feszültségről szólnunk, melyből az értelmességre irányuló kérdés keletkezik, valamint e kérdés megválaszolására irányuló azon kísérletekről, melyek valójában megkerülik ezt az alapvető feszültséget (I). Ezután fölvezetjük azokat a irányokat, melyek mentén egyáltalán elfogadható válasz remélhető (II). Végül pedig röviden szólnunk a filozófiai antropológia és a teológia kapcsolatáról (III).

I. Az emberi létezés alapvető feszültsége

Már a szubjektivitást jellemző viszony is feszültséggel terhes: folyvást veszélyeztetett, mindig egyensúlyban kell tartani, soha nem hozható nyugalomba vége, a halál előtt. A viszonyhoz való viszonyulás által, mely a szabad és tudatos létezési forma jellemzője, újabb feszültség lép fel, nevezetesen a második viszony — amennyiben az önmaga két pólusa között feszül — és ugyanezen viszony között, amennyiben csupán az első viszony módosulása. Ezt a feszültséget kell röviden fölvezetnünk, majd azokat a jellemző stratégiákat kell elemeznünk, hogy miként lehet kitérni előle.

1. A szabadság feszültsége végeesség és végtelenség között

233 Az akarat szabadsága önmagában vég-telen. Ennek a szabadságnak köszönhetően nem vagyunk olyképpen beleillesztve valamely meghatározott véges alakzat zárt határai közé, mint a dolgok, a növények és az állatok; továbbá ennek a szabadságnak köszönhetjük, hogy a különféle választható javak belsőleg határtalan horizontjában mozgunk. Ugyanakkor éppen ez a vég-telenség utal bennünket a véges olyan megtapasztalására, mely ebben az élességben egyetlen „pusztán” véges lény számára sem lehetséges. A végeesség és végtelenség között ezáltal keletkező feszültség három síkját különböztethetjük meg:

(1) Az önmagában vég-telen szabadság sokrétű és összetett előtörténethez illetve előzetes történelemhez kötött. Azért, hogy egy önmagában szabad lény eljusson a szabad döntés tényleges képességére, számtalan folyamatnak kellett volt „sikeresen” lezajlania, — kezdve a tejút- és a bolygórendszer keletkezésétől, a filo- és ontogenezisen át, egészen a fejlődés-lélektanilag stb. megragadható történésekig. Ám a folyamatok ugyanezen kombinációja — mely szabadságom fölemelkedéséhez elvezetett — a „felelős” egyszersmind azért is, hogy itt és most, ebben a választási szituációban éppen ezekkel az alternatívákkal találom szemben magam és nem másokkal. Ha eltekintünk saját korábbi döntéseinktől, akkor igaz a következő: nem a szabadság állítja fel azokat az alternatívákat, melyek közül szabadon választ.

(2) A meghatározott javakkal szembeni transzcendenciát, mely a szabadsággal együtt adott, bizonyos szempontból megszünteti a ténylegesen végrehajtott szabad döntés. A döntés ered-

ményeképpen ugyanis hozzákötöm magam valamely konkrét dologhoz, amely az összes többit kizárja. Ezáltal pedig meghatározott módon végessé teszem magam.

(3) A szabad lény önmaga képes meghatározni, hogy mi illetve ki legyen. Ez a képesség azonban nem terjed ki magára a szabadságra (s természetesen egyébként — azaz tartalmilag — se korlátlan). Hiszen a szabad tételezésben a szabadság szubjektumának már előzőleg tételeznie kell önmagát, és pedig nem csupán tárgyiasítható tulajdonságainak, hanem mindenekelőtt magának a szabadságának a szempontjából, melynek lényegi szerkezetéhez egyszersmind belső mértéke, a tényleges akarat önkénye alól kivont jó is hozzátartozik. Ez a mérték — a jó — alkotja a végesség belső formáját, s a legmélyebben áthatja a vég-telen szabadságot.

234 Ez a végesség és végtelenség között fönnálló háromszoros feszültség képezi az emberi szabadság szerkezetének egyik alkotóelemét a szabadság minden szituációjában. Minthogy azonban e feszültség magát a szabad döntés szituációját strukturálja, ezért a cselekvő számára nem megállapítható tény, hanem maga is olyasvalami, amihez a cselekvő viszonyul. Miként lehetséges ez? Minden konkrét szabad döntésemet megelőzi bizonyos módon az a döntés, hogy egyáltalán döntsek, s ne hagyjam magam a dolgok által sodortatni. Ez az „alapdöntés” avagy „alapvető választás” természetesen nem olyan döntés, mely egyedül önmagában is megállhatna, hanem a konkrét döntések-választások egyik eleme, melyeket belülről megelőz, s olykor eredendő mivoltában is tudatossá válik. Ez kivált akkor esik meg, amikor valaki megkísérel kilépni egy olyan életmódból, amelyben — legalábbis egyik vagy másik téren — inkább a körülményekre és környezetére hagyta dolgainak alakítását, semmint önmaga határozta volna meg élete folyását. Ez a bizonyos „alapdöntés” — bár a konkrét döntésekben realizálódik — azoknál jóval általánosabb. Ez az oka természetesen annak, hogy tárgya is többnyire átfo-góbb tartalmú. Valaki például megembereli magát és úgy dönt, kezébe veszi sorsát; ám ez az elhatározás nem maradhat merőben formális, hanem valamely meghatározott élet-tervben kell konkretizálnia, melyben immár nem ezen vagy azon a cselekvési lehetőségen van a hangsúly, hanem azon az életformán, melyet a konkrét cselekvések összességükben kirajzolnak, vagyis magán a személyen. Ha valaki egyáltalán eljut arra az érettségre, hogy képes a valódi emberi szabadságra, bizvást kerül majd olyan helyzetekbe is, melyek önrendelkezésének eredendő és egész volta körül forognak. Aki az adott lehetőségek egyike vagy másika mellett hoz pozitív döntést, ezzel a választási helyzetet is jóváhagyja mint a választható alternatívák forrását. Aki már magában a választási szituációban észlel valami alapvetően elviselhetlent és elfogadhatatlant, az összességében el fogja utasítani az adott alternatívák közötti választást. Csakhogy alkalmasint bármely választási helyzetben rejlik valami problematikus, — épp az imént vázolt háromszoros feszültség folytán. Nos, ezt egyfelől föltétel nélkül el kell fogadni, hogy egyáltalán létrejöhessen szabad cselekvés, másfelől viszont a beleegyezés mintha egyfajta szétszakítotttságot követelne meg. Ennek problematikus volta persze nem mindig válik szá-munkra tudatossá. Mindazonáltal vannak olyan helyzetek, melyekben kétségbeesetten to-vábbi és más alternatívák után kutatunk, — valamint olyanok, melyekben egyszerre akarjuk megvalósítani az egymást kölcsönösen kizáró lehetőségeket, — de akadnak olyanok is, amelyekben egyáltalán szeretnénk kicsúszni a döntés szükségessége elől, mely a norma és a fele-lősség súlyával terhes. Ekkor válik a szabadság valóban húsbavágó, immár a legkevésbé sem elméleti problémává.

2. Kísérletek a feszültség egyoldalú feloldására

235 Itt kezdődik e probléma megoldására szolgáló lehetőségek keresése, — melynek során a szubjektum sebeket szerez, ám ezáltal (talán) bölcsebbé is válik. A következőkben a már tapasztalt ember nézőpontját foglaljuk el, azét az emberét, aki visszapillantva tévelygéseire, azokat immár bizonyos menekülési stratégiáknak látja, melyek révén valami kikerülhetetlen elől akart

volt kitérni. Az utólag felismert tévutak felől nézve talán föltárul a helyes irány. (Nem szabad persze elfelejteni, hogy szerfölött könnyű a hamis irányok elméleti felismerése, kivált mások példáján, — ám annál nehezebb a magunk helyzetének elfogulatlan és tárgyilagos elemzése.) Ha objektiváljuk a vázolt feszültség két pólusát, akkor képszerűen úgy fogalmazhatunk, hogy az ember az állat (vagy egy alacsonyabb rendű lény) és az isten (egy tisztán szellemi létező) között helyezkedik el. Mind az állat, mind pedig isten önmagában „kerek egész”, zárt lény, az ember lényegi nyughatatlansága és excentritása nélkül; hiszen mindkettő az, ami, és pedig egészen: lét szabadság nélkül, illetve lét a szabadságból. Ezért akadhatnak emberek, akik az után vágnak, hogy vagy állatként, vagy istenként éljenek, vagy legalább abból a titkos reményből táplálkozva cselekszenek, hogy egy istent vagy egy állatot utánoznak. Némelykor olyan elméletek védelme alá húzódnak, melyek azt állítják, hogy az ember alapjában véve (elbukott) isten vagy (elidegenedett) állat.

a) A végesség tagadása

236 A szabadság problematikus szituációjából kivezető első kézenfekvő út az „idealista”, mikor is végessége ellenében a szellemiségével azonosítja magát a szubjektum.

Minden bizonnyal az emberi végesség efféle tagadása áll az olyan magatartások háttérében, mint a következők: Az „egyetemes kritikus” csak azt fogadja el, ami minden szempontból tökéletes (és ilyenformán elveszít sok mindent, amit pedig megélhetne és szerethetne; kritikája pedig egészen odáig fokozódhat, hogy gyűlölettel tekint mindazon dolgokra, melyek, hiányosak lévén, nem érdemlik meg a létezést). A „széplélek” képességeiben gyönyörködik, s óvakodik attól, hogy bármelyiket is rögzítse, hiszen akkor elveszítené a többit (így viszont folyamatosan ide-odaingadozik). A „racionalista” semmit nem akar elfogadni, amit értelmével nem tud megragadni (s a hiszékenységgel szembeni rendíthetetlen bizalmatlanság miatt a legelső haszonnal kecsegtető hipotézis csapdájába esik), — stb. A végesség tagadásának kísérlete során kettős tapasztalatra tesz szert az ember: egyrészt arra, hogy a kísérlet nem sikerül, másrészt arra, hogy a szellem még e terv (viszonylagos) sikere esetén se szabadul meg béklyóitól, legfeljebb valóság tartalmát veszíti el. A szellem beteljesítése, és eloldása a végességtől nem érhető el közvetlenül. Amit ugyanis le kellene küzdeni — ti. a származás, az animalitás, a véletlenszerűség stb. hatalmát —, az épp legyűrése révén kerekedik fölül, negatív dialektikával. „Aki angyalnak tetteti magát, állattá züllik” (Pascal, Gondolatok Nr. 358).

b) A vég-telenség tagadása

237 Kiábrándulván az élet idealista értelmezéséből, az ember könnyen zuhan annak ellenkezőjébe, — az idealista tagadás tagadásába, mely azonban, miként az ember tapasztalni kénytelen, nem eredményez pozitívítást.

Például a következő beállítódások háttérében figyelhető meg ilyen tendencia: Valaki megkísérli lerázni magáról a kényszerű állandó kutakodást az után, hogy mihez is kell voltaképpen szabnia élete alakítását, és ehelyett inkább rábízza magát spontán érzelmeire (ámde kénytelen megtapasztalni, hogy a spontaneitás mint program görcsökhöz vezet). Másvalaki kitér saját felelőssége elől, amennyiben csak azt teszi és azt gondolja, amit általában tenni és gondolni „szokás”, (és eközben kénytelen fölfedezni, hogy a — tudatosan választott — alkalmazkodó magatartás is indoklásra szorul). Vannak, akik álomba, illúzióba, mások mámorba menekülnek (s csak annál kiábrándultabban ébrednek rá a valóságra) stb. Mindezen menekülési kísérletek közös tapasztalata az, hogy ha egyszer beléptünk a szellemileg meghatározott létformába, akkor már nem vezet vissza út a spontán-ártatlan állati létezéshez. Lényeges különbség áll fenn a bizonyos mértékig szellem-előtti animalitás, melynek szférájából a szellem élete kiemelkedik (s melybe természetes módon szakaszosan visszamerül: alváskor, automatikus viselke-

déskor stb.), — és az animalitás mint életstratégia között, mely formája szerint szellemi, s épp ezért belsőleg ellentmondásos. (Hasonló érvényes, mint igyekeztünk megmutatni, az egyoldalúan biológiai elméletekre.)

A feszültségnek az a pólusa, melynek ellenében akarja egész voltát elnyerni az ember, végül is rombolva szerez magának érvényt. Valójában az ember bármely életstratégiában szükségképpen megvalósítja — ha akaratlanul és, miként véli, csupán ideiglenesen is — a gyűlölt, vagy egyenesen tagadott szabadság dimenzióját is, azért, hogy egyáltalán cselekedhessék. Így csak még erőteljesebbé válik az a benyomás, hogy az emberi létezés képtelen az egységre, abszurd és megoldhatatlan.

Irodalom: Blondel 1893. — Müller 1971, 124-157. — Welte 1967. — Vetter 1979.

II. Az alapvető feszültségből kibontakozó élet

238 Az a benyomás, hogy a létezés belsőleg abszurd, kétségbe nem vont bázissal rendelkezik a spiritualista önértelmezés (és/vagy ellentéte, a gyakorlati vitalizmus) formájában. A spiritualista elméletről és gyakorlatról szerzett lehangoló tapasztalatok nyomán azonban megerősödhet az a belátás, hogy nem az a helyes út, ha menekülni próbálunk az elől, ami létezésünk szükségképpen velejárója, hanem ha elfogadjuk s magunkra öltjük ezt a létet. Ez az elfogadás nem lehet pusztán belenyugvó fegyverletétel, mivel az élet iránti aktív elköteleződés talajául kell szolgálnia. Ám feltételekhez kötött kompromisszum se lehet, minthogy az egyedül valós föltételek elfogadásáról van szó, — anélkül, hogy föltételként jelölhetném meg akár bizonyos változásokra vonatkozó kívánságok teljesítését, vagy a lét igazolhatóságát az értelem ítélőszéke előtt. Mindazonáltal ez az életre mondott igen több életerőt és egyben szellemi bátorságot követel, mint az „igen, de... vagy nem” spiritualista változatai, nem is szólva a vitalista beállítódásból fakadó mesterkélt igenekekről.

Az persze tagadhatatlanul különös, hogy azt, amik már vagyunk, még egyszer magunkra kell öltöznünk, illetve hogy a szabadság alapvető aktusa annak megisméltése kell legyen, amik már vagyunk. „Különös, majdhogynem rejtélyes dolog, hogy először rá kell ugranunk arra a talajra, amelyen voltaképpen állunk” (M. Heidegger, *Was heißt Denken?* Tübingen 1961, 16)...

Nos tehát, milyen föltételek közepette lehetséges önmagunk ilyenén elfogadása? (1) S megéri-e a fáradságot, ha egyszer a halálban semmivé foszlik minden? (2)

1. Önmagunk elfogadásának föltételei

239 A szóban forgó föltételek objektívek, magában a létben vannak megalapozva, s nem a szubjektum által esetlegesen megszabott feltételei az étellel kötött szerződésnek. Ami elsősorban elfogadásra vár, az egyedi és közös létezésünk véges, szorítóan véges mozzanata.

E véges föltételek, állapotok és törvények megismerhetők, legalábbis bizonyos mértékig. Tudással rendelkezvén róluk, bizonyos távolságtartó viszonyban állok velük szemben: egzisztenciám objektív, tőlem magamtól független tényezőiként ismerem meg őket. Ha azonban eredendően kívülről és esetlegesen járultak volna az ember egzisztenciájához, akkor nem határozhatnák meg belülről a szabad szubjektum létbeni szituációjának minőségét. Hogy történelmileg keletkezett állapotokról, vagy karaktervonásokról, vagy éppen a *conditio humana* szükségszerű struktúráiról van szó, az ebben az esetben alárendelt szerepet játszik. Mindenestre ezek alkotják azokat a nem általam választható előzetes föltételeket, melyek mintegy hozzám tapadnak, midőn valamely konkrét döntési szituációban állok. Következésképpen nem is úgy kell elfogadnom őket, mint ahogyan a tényeket veszem tudomásul, vagy miként a dolgok szabta lehetőségek között lavírozva a legjobb eredmény elérésére törekszem. Mivel a kérdéses határozmányok — objektíválhatóságuk és elméleti megragadhatóságuk ellenére —

személyes létezésem összetevőit alkotják, ezért énem valóságát, személyem rajzolatát adják: általuk vagyok az, aki vagyok, s nem valaki más. Ennélfogva határait elfogadása önmagam, azaz egy személy elfogadása. Önmagam elfogadása tehát egy Másvalaki elfogadásának törvényszerűsége szerint zajlik úgy, hogy e Másvalakit önnön mivoltában és fenntartás nélkül fogadom magamba. Konkrét határozmányaim tekintetében ugyanúgy mintegy „kívülről” lépek önmagamhoz, a szabad szubjektumhoz, mint ahogyan egy másik ember lép be „kívülről” az én életembe. Bár mindig is énemhez rendelve találom magam, ám anélkül, hogy valaha is olyan tartós egységgé ötvöződnék önnönmagammal, amelyben immár nem lehetne föltenni a kérdést, miért kell éppen annak lennem, aki vagyok, és nem valaki másnak. Ahogyan az életembe kívülről lépő Másik csak úgy bontakozhat ki — s ezáltal közvetve gazdagíthat engem —, ha képes vagyok teret biztosítani vagy hagyni saját valóságának, ugyanez érvényes rám is — a véges határozmányaimban létező szubjektumra — a szabadon elfogadó vagy elutasító én szemszögéből. Aki úgy viszonyul önmaga végességéhez, mint a kézműves a megformálandó anyaghoz, vagy mint az úr a szolgájához, az kénytelen megtapasztalni, hogy e személyes anyaggal és e szabad szolgálával nem lehet úgy rendelkezni, mint holmi nyersanyaggal vagy rabszolgálával, mert lerázzák magukról az uralmat. Az önmagunkhoz fűződő kapcsolatunkat a kézművesnek a munka tárgyával szembeni viszonyától eltérően sokkal inkább a baráti vagy embertársi beállítódásnak kell jellemeznie. (Vö. a gépezetként fölfogott testtel kapcsolatban mondottakkal [140. sz.], valamint Szent Ferenc szavaival, aki „igavonó-testvér”-nek mondja testünket.)

240 Mivel önmagam elfogadása egyfajta interperszonális történés, így a legszorosabb összefüggésben áll azoknak az embereknek az elfogadásával, akikhez valamilyen kapcsolat fűz. Ez az elfogadás nem jelenti azt, hogy a másik ember minden tulajdonságát üdvözlöm, vagy hogy cselekedeteimben alávetem magam az ő elvárásainak, — éppoly kevésbé, mint ahogy önmagam elfogadása sem azt jelenti, hogy szabad folyást engedek szeszélyeimnek, vagy szentté avatom magam. Az elfogadás mindkét módja (avagy dimenziója) olyan létre vonatkozik, amely „mélyebben” rejlik, mint azok a tulajdonságok, melyek valakit jellemeznek, vagy annak módjai, amiként cselekszik — ez a mélyebb réteg a személy-lét. Ez viszont — valódi kibontakoztatása végett — igényli, hogy elfogadják, mivel csak az inter- és intraperszonális viszonyaiban válik azzá, aminek lennie kell. Éppen mert lényegileg van ráutalva erre a helyes viszonyra, ezért áthatja a teljes erkölcsi rendet, mely az emberi magatartás egészét szabályozza (vö. 236 sz.). — Mármost a tapasztalat arról tanúskodik, hogy senki nem képes valóban elfogadni embertársait, ha nem volt képes (jóval nagyobb mértékben) elfogadni önmagát. Továbbá akkor is rendkívül nehezebbre esik valakinek elfogadni önmagát, ha gyermekként nem tapasztalhatta meg, hogy elfogadják. Ugyanakkor a másik ember elfogadására tett kísérlet egyszersmind önmaga elfogadásának is egyik lépése. Mindenestre egyik sem sikerülhet a másik ellenében: egyfelől nem fogadhatom el és nem érvényesíthetem önmagamot miközben megtagadom másoktól a létezés jogát, másfelől pedig önmagamnak hátat fordítva nem léphetek oda szeretettel embertársaimhoz.

Ámde hogyan fogadhatnék el egy személyt minden korlátjával egyetemben? Az erkölcsi követelmény, mely erre fölszólít, önmagában még nem részesít a megvalósításához szükséges erőben. Ez az erő csakis olyan mértékben növekedhet bennem, amilyen mértékben ráébredek a személy belső értékességére, mely viszonylagosan független az illető értékes vagy kevésbé értékes tulajdonságaitól. Ez előzetesen föltételezi, hogy létezik értékrend, mely átfogja az alkalmasság (erkölcsi értelemben is!) és kellemesség különböző módozatait. A lét értékes voltába vetett bizalom — amely minden személy sajátja — teszi lehetővé, hogy elfogadjunk olyasvalakit is, aki züllött vagy ellenszenves. E bizalomban mindig rejlik bizonyos remény, hogy az illető személy nem reked meg személyes minőségének jelenlegi állapotában. Az emberek pedig csakugyan képesek meghaladni önmagukat, midőn megtapasztalják, hogy ezzel a bizalommal

és reménnyel tekintenek rájuk. Mindazonáltal a jó és a rossz vonatkozásában egyaránt döntő a motiváció helyes rendje: a helyes elfogadás nem lerögzít, hanem új jövőt nyit, — ám az olyan elfogadás, amely elsősorban valamiféle jobb jövőt szab feltételként, terméketlen, mert nem a konkrét személyt fogadja el, hanem csupán azt, akivé majdan válnia kell.

2. A halál problémája

241 Ami akadályoz bennünket abban, hogy maradéktalanul átadjuk magunkat lehatárolt lehetőségeinknek s így véges módon valósítsuk meg önmagunkat, az nem más, mint annak mélyreható tudata, hogy halálba torkollik minden, ami véges. Minél inkább egyediesíti magát egy lény, annál nagyobb támadási felületet kínál a rombolás számára. Így a halál fenyegetésének tudata, mely az ember sajátja, közvetlen velejárója egyedi öntudatának, s minél inkább kibontakozik emez, annál erőteljesebb amaz, — legalábbis elvileg, vagyis leszámítva a tényt, hogy a halál kikerülhetetlenségének tudata aligha viselhető el elfojtás nélkül.

Amiként létemhez, úgy viszonyulok a halálhoz is. Ha szenvedek létemtől — attól, hogy így és így s nem másképp létezem —, akkor alkalmasint kívánatosnak látom énem határainak megszűnését, mi több, vágyhatom arra is, hogy bár soha se születtem volna meg. Minél inkább értelmesebb tapasztalom meg életem, annál megrendítőbb fenyegetésnek fogom tekinteni a halált. Mindkét esetben úgy gondolok a halálra, mint olyan eseményre, amelyben elvételik tőlem valami: az élet, mely — lényegét tekintve — egyszer teher, másszor adomány a számomra; azonban én magam, mint az élet szubjektuma, én megmaradok: vagy az individualitás határaitól megszabadítva — valamiként a mindenséggel egyesülve — vagy minden létlehetőségtől megfosztottan, csupaszon és pőrén.

242 Ha azonban a halál az én-határok megszüntetése, melynek során az individuáció folyamatának a fordítottja zajlik le, akkor a határok megszűntével egyszersmind megszűnik az én is. Ha pedig a halál a szubjektum megfosztása minden képességtől, akkor ilyenformán maga a szubjektum is megszűnik létezni. Legalábbis így tűnik, s e benyomást szemlátomást igazolja a halálról objektív-természettudományos módon nyert tudás. E szerint a halál teljes mértékben lerombolja az egyedi élet fiziológiai alapját, úgy hogy ezt kell mondanunk: Péter, aki két napja még élt, vagyis a reális létezőkhöz tartozott, immár megszűnt létezni. E megállapítás élét aligha tompítja az az érv, mely szerint képtelen vagyok a halálot másként mint állapotváltásként elképzelni; az önmagát halottként elgondoló én pszichológiai-grammatikai állandósága ugyanis merőben szubjektív elképzelésnek bizonyul az objektív megfigyelés során. Az elképzelhetetlen, szoros értelemben vett nem-lét egyszer el fog nyelni bennünket, s ha meghalnak mindazok, akik talán még emlékeznek ránk, akkor egyenesen úgy lesz, mintha soha nem is lettünk volna.

Az ember megpróbálhat kitérni e tény elől, midőn vagy elfojtja ennek fel-feltörő tudatát (ez az elfojtás természeti adottságnak mutatkozik bennünk), vagy amennyiben rámutat arra, hogy az ember tovább él abban, amivel élete során azonosult, s halála után is létezik: utódai-ban, alkotásaiban, társadalmi intézményében vagy osztályában. Ám sem az egyik, sem a másik nem járhat sikerrel. Az elfojtás esetében ez mindenképpen nyilvánvaló. Ami pedig az azonosulást illeti, ott is könnyen belátható, hiszen egyrészt a különféle azonosulásaim nem merítik ki teljes identitásomat; aki már megpróbált így élni, annak igen zavart (fanatikus stb.) én-struktúrája volt. Másrészt pedig azonosulásaim tárgyai végső soron ugyanazt az utat róják, mint én: a nem-létbe vezető utat. A kitérés finomabb módja az, amikor valaki arra utal, hogy a szexuálisan szaporodó lények esetében szükségszerű funkciót jelent a halál, valamint kiemeli a halál pozitív jelentőségét az egyes életszituációk és az élet egésze számára, mondván, a halál megismételhetetlenné avatja az egyedit. Mindkét gondolatmenet tartalmaz némi igazságot; a második egyébiránt ama lehetőséggel szemben is érvként szolgál, hogy mindig minden újra-

kezdhető, amint azt a lélekvándorlás tana sugallja. Ám amennyire belátjuk, hogy értelmetlen azt kívánnunk, bárcsak egyszerűen mindig élénk, éppoly kevésbé békülünk ki e belátás révén egyszersmind az abszolút semmi és a radikális vég gondolatával is.

243 Ha ez a vég bármely pillanatban elérhet és teljesen megsemmisíthet bennünket, vajon akkor milyen súlya lehet mostani létünknek, — mégpedig a legőszintébben föltéve e kérdést, túl a fontosság érzésén, mely az önmagunkhoz való gyermeki-egocentrikus ragaszkodásból fakad és jobbára illúziókat fakaszt. Ha arra törekszünk, hogy ne ámítsuk magunkat, akkor tehát mi okunk marad még arra, hogy elkötelezzük magunkat az életben, s az életért? Nos, aligha akad bármi efféle is, hiszen a szabott medrében szokott módon zajló élet — akármennyi természetes bölcsességet rejt is magában — nem tekinthető ilyen oknak a gondolkodó ember számára.

Megfelelő ok csakis az a tény lehetne, hogy az, akit a szabadság legtisztább tetteiben létrehoztunk — és ez elsősorban maga a szabaddá vált személyes lét — valamiként megszüntetve megőrződik a halálon áthaladva. Csak ha ez valóban így van, csakis akkor érdemes élnie egy gondolkodó lénynek, — nem mintha egyedül a „majdani”, a „túlonnani” lét igazolná a földi létezés jogosságát, mindazonáltal e megszüntetve-megőrződés és átmentődés híján mégiscsak iránytalannak és súlytalannak bizonyulna a földi lét. Ámde valóban lehetséges ez a halál megsemmisítő erejével szemben? Hogy a szubjektumot minden ízében lecsupaszítja és mindentől megfosztja a halál, az tagadhatatlan. De vajon megalapozott-e az az objektív kijelentés, mely szerint a halálban maga a szubjektum is megszűnik létezni? Általában arra a tapasztalati tényre szokás utalni, hogy működő agy stb. nélkül nem lehetséges a gondolkodás, a döntés, az érzékelés. Mivel azonban (vö. 165 sk. sz. és 184-187 sz.) ez az összefüggés empirikus természetű, nem pedig értelmileg belátható lényegi összefüggés, ezért nem lehet teljesen kizárni azt a lehetőséget, hogy bár a szellemi gondolkodás és akarat személyi hordozójának egy egészséges emberi biológiai testre van szüksége evilági létezési és megnyilvánulási módjaihoz, de nem a létezéséhez mint olyanhoz. Annak kimutatása pedig, hogy ez nem lehetetlen, elegendő ama „szép kockázat” (Platón, Phaidón 114 d) igazolásához, melyre belső dinamikája hajtja a szabadságot: úgy élni, mintha a halálnak nem lenne hatalma voltaképpeni létünk felett. Hiszen az ezzel szemben egyedül lehetséges gyakorlati alternatíva vagy az azonnali önmegsemmisítés, vagy a lemondás a szabadon vállalt, s az önmagában igaznak és értékesnek elkötelezett szabad életről.

Irodalom: Guardini 1960. — Haeffner 1975. — Ulrich 1973. — Scherer 1979 és 1985.

III. Filozófiai antropológia és teológia

244 Az önmagához viszonyuló viszony önmagát tételezi, — ám nem szoros értelemben, hanem olyan viszonyként, ami már előzetesen tételezve van. Ezáltal azonban szükségszerűen fölmerül valamiféle elképzelés arról is, hogy mi tételezi eredendően e viszonyt, valamint kibontakozik valamilyen állásfoglalás e viszony tételezett voltával kapcsolatban, bármily kevésbé kell is ennek kifejezett tudatossággal történnie. „Az ember önnönvolta viszony, amely önmagához viszonyul, és midőn önmagához viszonyul, egy másvalakihez viszonyul”, „aki az egész viszonyt eredendően tételezte” (Kierkegaard, Halálos betegség, I A a).

Kézenfekvőnek látszik ezt az eredendő tételezést úgy értelmezni, mint a sokrétű természeti folyamatok által létrehozott eredményt, ahogyan azt a materializmus különböző változatai teszik. Mihelyt azonban figyelembe vesszük, hogy itt az ember önmagával szembeni szabad viszonyulásának létrehozásáról van szó, a materialista természeti visszavezetés merőben részleges magyarázat szintjére süllyed, amely éppen a döntő mozzanat fölött siklik el, nevezetesen, hogy az ember önmaga számára van adva. Aki materialista módra gondolja el eredetét (és

célját), az nem azon a szinten gondolkodik, amelyen mint gondolkodó lény szükségképpen él (s ez akkor is igaz, ha, tegyük fel, „gyakorlati materialista”-ként él).

Akkor hát mi egyéb módon kell értelmeznünk eredetünket? Ezen a téren minden oly homályosnak látszik. Mégis, talán közelebb kerülünk ahhoz az alaphoz, melyből kiindulva azután eljuthatunk önmagunkhoz mint gondolkodó és szabad lényekhez, ha megfontoljuk, hogy miben is rejlik bármi gondolhatónak és elgondolandónak, elfogadhatónak és elfogadandónak az alapja. Miből fakad az, hogy olyan elméleti problémák tolnak föl bennünk, melyek megoldása semmiféle gyakorlati haszonnal nem kecsegtet? S mi az oka annak, hogy képesek is vagyunk megoldani ilyen jellegű problémákat — legalábbis amennyiben ki tudjuk zárni a biztosan téves föltevéseket? Továbbá mi a magyarázata annak, hogy valamely szituációban úgy érezzük, erkölcsi kötelességnek kell eleget tennünk, — s vajon miért vagyunk képesek egy embert, egy tájat, egy zeneművet oly szépnek találni, hogy úgy tapasztaljuk, mintha valami névtelen erő ragadna magával bennünket? Az igaznak, a jónak és a szépnek illetően tapasztalatainkban úgy érezzük, gyarapodik ember voltunk, és értjük is, mi történik velünk ekkor, jóllehet sokkal kevésbé, mint fizikumunk és pszichikumunk funkcionálisan-„mechanikusan” értelmezhető folyamatait. Persze az efféle tapasztalatok, kivált a fennkölteket, nem túlságosan gyakoriak. Kisebb mértékben azonban folyvást részünk van bennük, alig-alig ügyelve rájuk; s ez utal arra a tényre, hogy az a szféra, amelyből a rendkívüli tapasztalatok származnak, lényegében emberi életünk alapvető meghatározója. A legvégső és döntő ponton tehát a megértésre törekvő akarat immár a „nem-tudható felhőjébe” hatol, — nem megismerőképességünk külső korlátozottsága folytán, hanem mert az önmagában megismerhető és a mi számunkra megismerhető, az önmagában elfogadható és az általunk választható, az önmagában szép és a számunkra vonzó eredetéről van szó, mely mint eredet mindent átfog, a szubsztanciális létet éppúgy mint az egyedi létezők konkrét aktivitását.

245 Hogy ez az eredet nem lehet anyagi folyamat, az máris világos. De úgy sem képzelhető el, mint az önmagában tisztán ideális igazság, jóság és szépség olyan kiáradása egy ettől elszakadva létező anyagi valóság fölött, melyet egy tiszta átmenetként szereplő szubjektum közvetítené; annak az eredetnek, amelyre mi célunk önmagában mentesnek kell lennie az idealitás és a realitás különbségétől, éppen mert e különbség belőle magából fakad. Ezt az eredet-titkot, melyet a tárgyi képzetekkel operáló tudat csak képekben és hasonlóságokban képes reprezentálni, — ezt szólítja meg a vallásos ember az ősi és sokjelentésű névvel: „Isten”.

Az isteni eredet világunk minden szereplője-alkotóeleme és mi magunk számára is éppoly immanens, mint transzcendens. Immanens, amennyiben a lét, a megismerhetőség, a jó stb., a megismerés és a szeretet az ő létéből, fényéből, igenjéből és életéből részesedik, — és transzcendens, amennyiben e részesedés valódi önállóságot alapoz meg a nem-isteni realitásban, mely önállóság egészen a szabad önrendelkezésig fokozódik annak véges módon végtelen struktúráján belül. E személyes, véges módon végtelen megvalósításban — s nem csupán annak végtelen alkotóelemeiben — van „jelen” az isteni eredet: bensőbben, mint ahogy mi magunk lehetünk önmagunk számára (Ágoston, *Vallomások III*, 6, 11 vö. a *Filozófiai Tanfolyam* „Filozófiai istentan” c. kötetében 210-248 sz.).

246 Létünknek ez az Istenre irányuló ontológiai alapviszonya alkotja ember voltunk sajátosságát, egyszersmind pedig ez az oka annak, hogy az antropológiai tudományokat nem lehet maradéktalanul visszavezetni a fizikára (tágabb jelentésben: a leíró és értelmező természettudományra). Végső soron a humánus erkölcs normái is ebben gyökereznek. Ennyiben az „ember halálának” kikiáltása (M. Foucault) nem más, mint az „Isten halála” meghirdetésének (Fr. Nietzsche) következetes beteljesítése, midőn ez utóbbi radikális értelmezést nyer (vö. Derrida 1976). Sőt, vélhetően még tovább kell menni. Miként a görög klasszicitás esszencialista-dualista antropológiájával való szellemtörténeti összehasonlítás mutatja, az a gondolat, mely

szerint a szellemileg-testileg individuális ember irreducibilis, eredendő léttel és valódi egységgel rendelkezik, a teremtő művében immanens és transzcendens, maga is emberré „lett” Istenbe vetett sajátos keresztény hit háttérében vált általános meggyőződéssé. Ebben az értelemben a filozófiai antropológia kidolgozására irányuló újkori törekvés, akár így, akár úgy, rejtett vonatkozásban állna a krisztológiával.

Irodalom: Derrida 1976. — Pannenberg 1983. — Rahner 1976.

Jegyzetek

1. A görög „deinos” kifejezés jelentése sokrétű: félelmetes, ijesztő; félelmet és csodálatot keltően nagy, erős, hatalmas; bámulatos, különös; okos, ügyes stb. Devecseri Gábor „csodálatos”-nak fordítja, a német szövegben szereplő Hölderlin fordításban „Ungeheuer” áll. (A ford.)
 2. Az eredeti német szövegben szereplő példákat értelemszerűen magyar megfelelőikkel helyettesítettem. (A ford.)
 3. „Kein ding sei wo das wort gebricht.”
 4. A szemléltető példákat részben a magyar nyelvből vettem. (A ford.)
 5. A német nyelvben két fogalom áll rendelkezésre az ember testi valójának kifejezésére. A „Leib” a sajátosan emberi létezés hordozó testet jelenti, vagyis azt az anyagi valóságot, amely egységet alkot a lélekkel. Ezzel szemben a „Körper” a test anatómiai konkrétumát, merőben biológiai valóságát jelöli. A magyarban nincs külön szó az egyikre és a másikra. Ezért szükség esetén a „Körper” kifejezést „anatómiai test”-nek fordítottam. (A ford.)
- A Leib/Körper megkülönböztetéshez vö. Scheler 1913/16, 409. skk.