

azért, mert minket is megcsipkednek kortársaink – ezt viszonylag ritkábban teszik versben, mint tették Rómában, minket inkább újságjainkban, kabaréműsorokban figuráznak ki –, hanem főként azért ismerős, mert mondatai ránk is vonatkoznak. Amiként Róma mint olyan – örök, úgy örökkévalóan léteznek a nagyvárosi viselkedéstípusok is.

Martialis tehát mindig aktuális. Ez a kiadása – csaknem hatvan évvel Csengery Jánosé után – még inkább kiemeli aktualitását, hozzánk szólását egyrészt azáltal, hogy az elavult fordításokat elvetve új fordítógárdával modern szövegeket közöl (itt elismerés illeti Adamik Tamást, a pedagógust, mert tanítványival kollektív munkában készítették el ezt a kötetet). Másrészt a modern szövegek új értelmezéseken alapulnak, s ezek magukon viselik a kutató Adamik saját felfedezéseinek frissességét is. A modern fordítások olykor akkor is jobbak a korábbiaknál, ha azokat oly nagy költő készítette, mint Kosztolányi (az ő egyik fordítását *demonstrandi causa* meghagyta Adamik: más versmértékben és rímekkel fordította Martialist).

Jó a kötet tematikus tagolása, jók a fejezet-címek és a könnyebb tájékozódást segítő vers-címek, kellemesen olvasmányos az – egyébként komoly tudományos eredményeket tartalmazó – utószó, kielégítő a jegyzetapparátus. Kortársunkat és sorstársunkat, Martialist avatott kezek vezetik be éles szemű kritikusként és jó barátként otthonainkba.

Szepes Erika

„JÓNAK ÉS GONOSZNAK TUDÓI”

Rüdiger Safranski: *A gonosz avagy a szabadság drámája*
Fordította Györfly Miklós
Európa, 1999. 341 oldal, 1500 Ft

„és olyanok lesztek, mint az Isten: jónak és gonosz-nak tudói.” S amikor már az ember tudja a jót és tudja a rosszat, szabadon választhat. De mit jelent, hogy jó, s főleg mit a rossz? Safranski a

bibliai ősképtől a II. világháborúig követi nyomon az emberi gondolkodás folyamatát, s próbálja tetten érni benne a gonosz választását. Platóntól s Augustinustól kezdve Schelling, Goethén, Nietzsche, Schopenhaueren át egészen Heideggerig számos nagy gondolkodót vonultat fel. Végezetül maguk a megtestesült gonoszok is színre lépnek, úgymint De Sade márki vagy épp Hitler. Mindez jelzi, hogy meglehetősen sok kérdéskört érint a könyv – noha a kérdések egy részéről pusztán érintőlegesen tesz említést –, így ismertetésünk eleve nem készülhetett a teljesség igényével.

A gonosz fogalmát főként Schelling köti a szabadsághoz. Rendszerében – melyben a szabadság a jóra és a rosszra való képesség – meghatározott szerepet kap a gonosz fogalma, s a szabadság egyik indokává válik lehetősége. Ezzel ellentétben Safranski könyvének fejezetei a gonosz más és más aspektusáról árulkodnak. Hol vallási, hol szociológiai, hol filozófiai, hol esztétikai oldalról szemléljük az emberiségnek ezt az ősi megrontóját. A központi fogalom jelen esetben tehát nem a szabadság lesz – s csak érintőlegesen kerül elő akkor is, ha egyáltalán említődik –, hanem a gonosz. Heidegger megállapítja, hogy amikor a gonosz fogalmára terelődik a szó, a gondolkodók, teológusok ama kérdés „csomagolásában” találják a problémákat, mely az emberben lakozó gonosz lehetőségét firtatja. „*A gondolkodás történetében ez a kérdés a tulajdonképpeni és az egyedi kérdés a rossz vonatkozásában.*”^{*} Safranski ennek jegyében nem is időzik sokat e passzusnál – melynek említése elkerülhetetlen –, hanem eleve adottnak tekinti.

„*Az út egyes eredettörténeteknél, mítoszoknál kezdődik, amelyek a kezdet és a szabadság születésének katasztrófájáról mesélnek.*” (12.) A sok variáció közül Safranski a görög mitológiához fordul. A görög vallás pesszimista és tragikus hátterének értelmezésekor – Nietzsche nyomán – Szilénosz üzenetét hangoztatja, s úrról, léthiányról beszél. A kezdet hatalmas, káosza, „feneketlen mélysége”, melyből Isten előbukkan, a bibliai teremtéstörténetben is szerepel („*A föld pedig vala ékesség nélkül való és pusztá, és*

* Martin Heidegger: SCHELLING ÉRTEKEZÉSE AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL (1809). Ford. Boros Gábor. T-Twins, 1993. 331.

setétség vala a mélységek színeén”). Az ember, a még formálódó szubjektum dionüszoszi eksztázisában vergődik Isten és a Semmi közt. Ez a Semmi aztán nevet kap Safranskinál: ő lesz a Gonosz. A gonosz fogalom tulajdonképpeni első meghatározásával találjuk itt szembe magunkat, melynek alapján a nihil válik gonoszszá, illetve a nihilben való hit, azaz nem hit. Ez lesz az a nem hit, mely elvet minden morált, túl lesz jón és rosszon. Mielőtt Safranski elérkezne innen a philosophia perennis hagyományához, azaz egységben látná a jót és a rosszat, s a gonosznak újabb definícióját adná (ti. az „isteni” részeként aposztrofálná), még elidőz az említett léthiány fogalmánál, s a vallások ihletőjeként jellemzi. Léthiányról viszont már csak akkor beszélhetünk, ha rendelkezünk tudattal, mely ezt felfogni képes, azaz felfogni képtelen, de érzi. Lényegében a paradicsomi fák alatt tanyázunk – hűen a kezdetekhez, legyen az kronológiai avagy könyvkezdet –, s a tudás fájának gyümölcseit ízlelgetjük, azaz szert teszünk a tudatra, rádöbbenünk mezítelen mivoltunkra. „*És eközben szédítő semmit fedezhet fel [az ember], vagy egy Istent, amelyben minden megnyugszik. És nem tágit tőle a gyanú, hogy ez a semmi és ez az Isten talán egy és ugyanaz.*” (11.) Mind a bibliai, mind a politeista teremtéstörténetben a káosz a kiindulópont, melynek mélyén titokzatos és sötét hatalmak lappanganak. Ha tehát Safranski ezt a semmivel, a nihillel azonosítja, melynek tudatától csak a kegyes feledés, illetve a munka („*műveljük kertjeinket*”) szabadít meg, akkor a tudás – mellyel ama gyümölcs mérgezte meg az emberiséget – a semmiről való tudássá válik. Sőt mindez „*Istenre is vonatkozik, hogy csak cselekvéssel lehet megszabadulni a horror vacuítól*”.*

Safranski Schelling AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL című írásának kozmoteológiai érveléséhez fordul a továbbiakban. Schelling teremtő okot feltételez. Ő is – dialektikusan – megkülönbözteti a káoszt és a rendet, az istenit és az ördögi anarchiát. Nála azonban az artikulálatlan káosz alapjává válik az isteninek – megszüntetve ezzel a dialektikus ellentétpárt –, mivel Schellingnél csak Isten van, s minden Istennek a foglalata, ekképp a sötét alap is részévé válik. Ebből a sötét, kaotikus alapból kell artikulálódnia, önmagává, öntudattá vál-

nia. Dialektikusan megfogalmazhatnánk a freudi tudatos-tudattalan ellentétpárt – pszichoanalízis alá vonva Istent –, a Káosz–Rend – mitológiáktól kezdve ismert – toposzát. Azonban mindez feloldódik egyetlen lényben: Istenben.

Safranski nem fordul elég kritikusan Schelling művéhez, amit azonban nem is várhatunk el tőle, hiszen a „filozófiai esszé” műfaji megjelöléssel egyszerűsrimd levédte magát s könyvét, azaz nem vállalja a kritikai igényt. Ám – ennek köszönhetően – amit az egyik oldalról elvesztettünk, azt megnyerjük a másikon. Az esszé műfaja ugyanis lehetővé tesz merészebb képzeletbeli elkalandozásokat, erőteljesebb, sőt kifejezőbb és költőibb nyelvet; melyet sikeresen vissza is ad a fordító, Györfly Miklós. Safranski „gonosz-könyve” pedig épp ezért válhat érdekes olvasmánnyá. Hivatkozásai, idézetei, az elemzett tények és művek ugyanakkor rendkívül széles horizontot ölelnek fel. Kétségtelen tény, hogy Heidegger sokkal kritikusabban nyúlt a schellingi szabadságfogalomhoz, sőt ennek apropóján felállította a rossz metafizikáját, s újra feltette a létele vonatkozó kérdést, nem hagyva figyelmen kívül a rossz eredetét, annak Isten jóságával lehetséges összeegyeztethetőségét. Safranski azonban AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL című írást mintegy az esszéfolyam egyik állomásaként kezeli. Szerzőnktől távol áll a kritikai-tudományos igény, mely tényt akár a terjedelmi korlátok is alátámasztják. Mindez látszik kérdésfelvetésein is, hisz messze nem oly következetesen visz végig gondolatmeneteket, ütköztet egymással problémákat, mint azt egy filozófiai értekezéstől elvárhatnánk. Könyvét inkább tovább színesíti néhány művelődéstörténeti adalékkal is, hisz például De Sade márkí alakjának és írásainak elemzése kapcsán a romlott arisztokrata életűjét sem átalja elénk festeni, felelevenítve egy-két „zaftosabb” epizódot. Heidegger például éppen Schelling értelmezése kapcsán vizsgálja fel a teremtés folyamatát – az alaptatból és egzisztenciából álló Isten miként teremti meg saját magát és a teremtetteket, egy állandó alakulásban –, ahol igazolja a rossz lehetőségét, sőt szükségszerűségét. Safranski viszont evidenciának veszi a rossz létét – nemcsak az emberben, hanem általában is –, s nem tekintí céljának egy filozófiai rendszer avagy természetfilozófia felállítását.

A teremtéssel tehát létrejött az emberi tu-

* Safranski idézi Schellinget. In: A GONOSZ AVAGY A SZABADSÁG DRÁMÁJA, 22.

dat. Azonban e tudat vágyakozássá válik. *„Et-től fogva létezik a tudat ősfájdalma: a tudat nem oldódik fel többé a létben, hanem túlhalad rajta, és lehetőségeket rejt magában. [...] Kívánczossá, vágyakozássá válik.”* (23.) Heidegger épp az embernek ezzel az önmagát túlhaladni vágyásával magyarázza az Istenség létezésének szükségzerűségét. Az ember a szabadságot kapja Istentől, azaz a választási lehetőséget jó és rossz között. Heidegger a philosophia perennis hagyományát erősíti azzal, amikor arról beszél, hogy nem jó és rossz közt választhatunk, hanem jó és rossz, valamint rossz és jó közt. Hisz e kettő eleve állandóan együtt van az isteni alapzatban. Az ember állandó döntésben lévő, meg nem állapodott lény. Kimondhatja a nemet, s ezzel belép a létezésbe a lázadás. Ebből következően önmagának is nemet mondhat, s képessé válik az önreflexióra. Safranski ezt paradicsomi hasadásnak tekinti, Heidegger pedig Istennel megpillantatja önmagát az alapzatban, ezáltal hasonmást, tükörképet hozva létre. Már ezekből a rövid elszólásokból is kitűnik, hogy mítoszaink, mint például a romantikus irodalom mítoszi milyen gyökerekre vezethetők vissza. Az önreflexió – mely az irodalom alapját is adja, s egyáltalán a művészetét, ahol az ember az „anyagot” keresztül végül is önmagára reflektál – tehát rokonítható a szabadsággal, a lázadással, a másik, a tükörkép avagy hasonmás létrejöttével.

A jó nem létezhet önmagában. Jó és Rossz tudása még nem „bűn” önmagában. Mikor a paradicsomi kígyó azt súgja az első emberpár fülébe, hogy *„olyanok lesztek, mint az Isten, jónak s gonosznak tudói”*, akkor válik igazán világossá a Rossz igazi mibenléte. Az Istenné válás vágya, az Isten helyére törekvés mozzanata rejlik e sugallat mögött. Heidegger sem feledkezett meg e fő aspektusról. Az alapzatban lévő rossz nála is az egészlet akarja, önmagára vágyik, a belőle kiemelkedő egzisztenciát – mely megvilágítja önmagát, ekképp a fényt adja a sötétségben – akarja bekebelezni. S az ember épp ebből az alapzattól vétettet. A mindent tudás tehát nem más, mint Istenné válás. Amikor Faust mindent tudni vágyik, s nem áttal még az ördöggel (!) sem lepaktálni, akkor tulajdonképpen Istenné akar válni. *„A bűnbeesés – a kígyó ellenére – olyan történet, amely kizárólag Isten és az ember szabadsága között játszódik le.”* A gonosz – mely az ember „alapzatának akarata” –

csak később „testesül meg” – s kezdenek sorakozni a gonosz figurák: megjelenik a Sátán, Lucifer, Belzebub, Ahrimán, Mefisztó... A mitológiai képzelet megannyi rémisztő alakja.

„Önkéntelenül rosszat akarni, ez inkább azt jelenti: mindenki azt akarja, ami neki jó, de nem mindenki tudja, mi jó neki.” (42.) Az önös akarat, mint a rossz egyik árulkodó aspektusa Heideggernél és Schellingnél szintén előkerül. Az önös akarat az egyetemes akaratnak van alárendelve, s az egyetemes akarat Isten sajátja, míg az önös az isteni alapzattól létrejött teremtményeké, azaz az emberé. Az embernek tulajdonképp nincs is más választása, mint saját önös akarata, hisz ha ezt mellőzné, a többi önös akarat megsemmisítené. Az egyetemes akaratban való feloldódást például Augustinus is próbálta megtalálni. Az önmagán való túljutás, az Egyben való feloldódás izgatta, mely nem pusztán a keresztény Istennel való azonosulást jelentheti – természetesen Augustinus esetében erre gondolunk –, hanem azt az eksztatikus pillanatot is, mely szubjektumvesztést jelenthet. Ha magát a jelenséget szemléljük, s nem az augustinusi kontextust, ismét aszociálhatunk a dionüszoszira, ahol is a *„szubjektum feloldódik, s önfeledtségbe merül”*. Ha pedig Safranski kételyére figyelünk – melyet a kezdettel kapcsolatban vetett fel, s melynek egyik végkövetkeztetése a tudás, mint a Semmiről való tudás tétele lett, illetve az a másik tétel, mely az isteni alapot a Semmivel azonosította –, akkor elmondhatjuk, hogy az *„önfeledés [is] az ürességbe visz”*. (52.) Mind a lefelé, mind a felfelé irányba ugyanoda juttat. A szédítő magas és a szédítő mély egyaránt valahol a Semmiben, Isten alapzatában gyökerezik. *„Az Istennel való találkozás »éles pillanata« felől felfedezi a rossz egy olyan dimenzióját, amelynek elsődlegesen semmi köze a morálhoz”* (56.) – interpretálja Safranski Augustinus közeledését a rossz fogalmához. Az ember olyan lény, aki túlmutat és túlhalad önmagán. Vágyakozik arra, hogy túlhaladjon önmagán. *„Nem épp a vágyakozás bizonyítja, hogy az ember másvalami, mint pusztán csak ember?”** Heideggernél az isteni örök alakulás és teremtés során az alapzat vágyakozása önmagára, a fényre, mely a belőle emelkedő egzisztencia sajátja lesz, az őss akarat, mely a gonosz megjelenésének lehe-

* Martin Heidegger: i. m. 265. o.

tőségévé is válik. Első lépésben tehát sem Augustinusnál, sem Safranskinál, sem pedig Heideggernél nem beszélhetünk a morál problémájáról, amikor a rossz eredetéről, alakulásáról esik szó.

Az önző ember kezében fegyverré válik a tudomány is. Albert Einstein óva intett a „tudomány perverzójától”. „A tudomány szelleme [...] onnan ered, hogy az ember képes átlépni a határait és túlhaladni az önző érdekein, és a természet egészét, amelyhez tartozik, szemügyre venni. A tudomány vétkezik saját szelleme ellen, ha már csak önző, materiális célokat szolgál.” (60.) A gonosz ekképp az önzés és a természet és Isten elleni vétkek szinonimájává válik. Az emberi tudásvágy negatív értelmezése („A sötét mohók, a Faustok és Manfrédok [...] kik egy káprázatot próbálnak megvalósítani, egy-kettőre föl akarják zabálni a tudást, aztán belebetegednek”)* szerint a tudós önző célokra kívánja felhasználni tudományát. Már eleve a természet titkainak fürkészése is elítélendő lehet – főként teológiai szempontból –, hisz Isten tiltotta az embertől a tudás fájának gyümölcset. Faustnak ezért kellett az ördöggel lepartálnia.

Az ósakarát, a vágyakozás önmagunkon túlra – legyen az akár az egyénen belül zajló folyamat, akár a tudós vágya a természet leigázására – mindenképpen destruktív jelleggel is bír majd. Ez az akarat önmagát akarja az egyetemes akarat ellenében, s gesztusa ekképp lázadásnak minősül. A gonosz anarchia, káosz – s ezzel újra a kaotikus nihil definíciójánál vagyunk –, destruktivitás, ellenteremtés. Az önző akarat pedig az emberben fejlődhet csak ki. Safranski ennél a pontnál nem tehet mást, mint Schelling költői megfogalmazását idézi: „Az emberben benne van a sötét elv egész hatalma, ám egyszersmind a fény egész ereje is.” (69.)

„Az akarás az óslét” (80.) – idézi Schellinget Safranski, s a bűvös „akarat” kulcsszó kimondásával máris Schopenhauer nevét kezdi visszahangozni a sorok. Schelling újabb rosszdefiníciója szerint – immár az akaratot központba helyezve – „a rossz az, ha az akarat rendje visszájára fordul” (80.). Az akarat is rendelkezik a maga útjával, mégpedig a sötétből a megvilágosodás felé vezető úttal. Schopenhauer-nél elmarad a szellemi aspektus, az aka-

rat magára marad a maga vadságában és sötétjében, értelmetlenségében, irracionálisában. „A lét mint akarat valójában túl van jön és rosszon – az, ami.” (81.) Schopenhauer szóhasználatában ugyan szerepel az „ördögi”, „démoni” kifejezés („Arra az eredményre jutottam, hogy ez a világ nem lehet egy jóságos lény műve, sokkal inkább egy ördögé, aki azért hívott létre teremtményeket, hogy gyönyörködjék kínjaikban”, 81.), ám ő mindezt metaforaként érti, s a vak akaratban, a szellemi tökéletes hiányában jelöli meg a sötétséget. A gonosz ezzel újfent átértelmeződhet, hisz az értelem számára felfoghatatlan irracionáltságot, a megmagyarázhatatlan vak-ságot és vadságot szintén vehetjük a gonosz meghatározásának.

A világot a kínok és a szenvedés uralja, s az individuumnak erről legfőképp csak egészen homályos sejtése van valahol mélyen elásva a tudat alatti birodalomban. „Ebből a sejtésből támad az a künthatalatlan s minden emberben közös [...] borzadás.” (90.) Keresztes Szent Jánosnál például – s vele együtt sok keresztény gondolkodónál – éppen a kínok hajszolása lesz az Istenhez vezető út feltétele, mely – Schopenhauer rendszerét alapul véve – nem is oly nehéz feladat, hisz csak kinnal találkozhatunk e világi létünkben (s feltehetően a „túlvilágon” is, ha csak a vak akaratot ismerjük el létezőnek). Keresztes Szent János aztán odaig megy, hogy két sötét éjszakát ajándékoz a léleknek, ahol az első alkalommal az érzékek birodalmától kell megszabadulnunk, másodízben pedig a teljes értelemvesztés parádicsomát (vagy épp poklát) illő átélnünk, mely tettel újra a kezdeti artikulálatlansághoz jutnánk, mely ebben az interpretációban Istenhez vinne.

Safranski végül az akarat ellenében a gondolkodást hozza, mely tehát nem pusztán az akaratot tudja legyőzni (?!), hanem a rosszat is. Elemzése ez esetben viszont kissé elhamarkodottnak mondható. Tény, hogy rokonítható fogalmakat hoz egymással összefüggésbe, illetve tesz egymással egyenlővé, mégis vitathatjuk következtetése eredményét – egyrészt részbeni megalapozatlansága miatt, másrészt feltehetünk egy-két alapkérdést, melyek megingathatják a gondolatmenetet. Feltehetnénk például azt a kérdést, hogy vajon a gondolkodás egyértelműen csak jó lehet? Hiszen ha képes legyőzni az akaratot – melyet egyenlővé tettünk a rosszal –, akkor szükségképpen az el-

* Kosztolányi Dezső: DON JUAN ESTÉJE. In: SZÍNHÁZI ESTÉK 2. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978. 55.

lentétének, vagyis jónak kell lennie. Sok filozófusnál, illetve különböző mítoszokban, vallásos tárgyú írásokban éppen a gondolkodás bűnéről esik szó.

„*De mi van akkor, ha a [...] kegyetlenség és a rombolás öncéllá válik, [...] ha a rossz nem akar elérni semmit, hanem a semmit akarja?*” (189.) E „legrosszabb rossz” meg is testesül kisebb-nagyobb Antikrisztusokban. Safranski elsőként De Sade márkit tünteti ki figyelmével, aki a – Kant számára elképzelhetetlen – abszolút rosszat önmagáért keresi, ahol a szellem szabadsága az abszolút tagadásba zuhan. A gyönyörök hajhászása közepette az Észet vágyik prostituálni. Azt az Észet, mely fegyver volt a felvilágosodás kezében. A Gonoszt esztétikai kísértéssé próbálta varázsolni a márki, s az „Írás” által akart bűnre csábítani – ha már egyszer a teremtés visszavonására irányuló igyekezete nem sikerülhetett. A sade-i koncepció s a rossz létjogosultsága a művészetben külön

tanulmány tárgya lehetne, épp ezért jelen elemzésünkben nem vállaljuk e feladatot.

A kötet zárófejezeteiben Safranski a nietzschei program és a hitleri Németország összefüggéseit vizsgálja. Ennek kapcsán súlyos kritikát kap a modernitás, ahol – Isten helyett – az entrópia törvénye uralkodik, mely „*elég szuggesztív ahhoz, hogy igénybe vegyünk más élethe-
rek értelmezéséhez. Ahol társadalom volt, ismét szociális dzsungel lesz, a zenéből zaj lesz, a gondolatokból fecsegés. Az ember földdé válik, az univerzum pedig saját távozó hójévé változik.*” (323.)

Faust számára mégis megadatott a feloldozás. Jób megpróbáltatásai is véget értek egyszer. Safranski igyekszik optimista véget keríteni művének, „*Az ördög komédiájának*”. Ám bár elmarad a „*küzdj, és bízva bízzál*” felszólítása, de „*azért megpróbálhatunk úgy cselekedni, mintha egy istennek vagy saját természetünknek jó szándéka volna velünk*” (332.)!

Arany Zsuzsanna

A folyóirat a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma,

a Nemzeti Kulturális Alapprogram

és a Soros Alapítvány

támogatásával jelenik meg

