

A filozófia átalakulása

Töprengések Kierkegaard és Jaspers kapcsán

1.

1960-ban született Budapesten. Egyetemi tanár a PPKE BTK-n. Legutóbbi írását 2012. 3. számunkban közzöltük.

A gondolkodás mai helyzetét tekintve szükséges annak a hagyománynak az átfogó megértése, amely meghatározza mai világunkat. Ez a hagyomány a zsidóságból és a kereszténységből kinőtt európai kultúra, amely tájékozódásunkban mai is döntő jelentőségű. E kultúra a mitikus előzményekig nyúlik vissza, s noha a racionalitás újabb és újabb hullámai mára elhomályosították, sokszor teljes mértékben felülírták, fogalmi rendszereinkben mind a mai napig érvényesül.

Rudolf Bultmann az 1930-as évektől kezdve a kereszténység varázstanítását, mítosztalanítását helyezte annak a gondolkodásnak a középpontjába, amely a hagyományt a modern ember helyzetéből kiindulva kívánta újraértelmezni. Ez a törekvés elsősorban a kereszténység forrásait és hagyományát illette. Alaposabban megnézve a Bultmann-féle megközelítést, világossá válik, hogy nem csupán e forrásokról van szó, amikor egy régi felfogás meghatározó hatásáról beszélünk. A források ugyanis egy olyan hagyományt hoztak létre, amely a teológiát, a filozófiát, a morált és egyéb fogalmi köreinket mélyen áthatotta és ma is felismerhető keretbe foglalja. Némileg félrevezető a „mitológia, mitikusság” kifejezések használata itt. A kereszténység nem mitikus alapokon nyugszik, hanem egy összetetten kidolgozott világfelfogáson, amely egyfelől éppen a korábbi mitikus látás kritikája, másrészt a korabeli felfogás precízen kidolgozott változata. Ezért a bultmanninál mélyebb, pontosabb és alaposabb kritikára van szükségünk.

A kozmoteológia kérdése

E kritika tárgya az, amit kozmoteológiának nevezek. A kozmoteológia nem más, mint a földközéppontú világszemlélet szellemi alakja, amelyben a világ szemlélete — optikai jellege és az ebben feltáruló sajátosságok, például a csillagok mozgása vagy az évszakok változása — döntő jelentőséggel bír fogalmiságunkra. A kozmoteológiai háttér nélkül nem érthetjük meg a klasszikus gondolkodókat és a rájuk épülő hagyományt; még pontosabban a kozmoteológiai háttér nélkül e gondolkodókat és a rájuk épülő hagyományt egyszerűen félreértjük. Pontosan azért, mert Platón vagy Arisztotelész a kozmoteológiai hátteret nemcsak fontosnak tartották, hanem gondolkodásuk elképzelhetetlen nélküle: természeti, társadalmi, antropológiai téziseikben mindenütt felfedezhető ez a háttér, és sok esetben döntő jelentőségű. Ha ettől eltekintünk, elindulunk az absztrakció kétes útján, amelynek során számos eredményt elérhetünk, de a gondolkodás fogalmiságának alapvető összefüggéseit szem előtt tévesztjük. A megszokott párhuzam szerint: ahogyan egyesek az erkölcs

¹A „kozmeteológia” fogalmához lásd Mezei Balázs: *Mai vallásfilozófia*. Kairosz, Budapest, 2010, különösen 7–13. és 71–95. A fogalom Kant szóhasználatától eltér, egy kultúrtörténeti alakzatra és annak pszichológiai formájára vonatkozik. A Rudolf Bultmann-féle „mitológia” közel áll ehhez, ám a jelentős különbség abban áll, hogy míg a „mitologikus gondolkodás” stb. Bultmannnál és követőinél általános jellegű, a kozmeteológia egészen precíz, tudományosan is kidolgozott felfogás, például Ptolemaiosznál. Ez a felfogás — és nem csupán egy pontatlanul így nevezett „mitologizmus” — mélyen áthatja a kereszténység egész történetét.

A kozmeteológia felbomlása

mai helyzetének megértéséhez az arisztotelészi felfogáshoz való visszatérést javasolják, úgy állítom én, hogy nemcsak erkölcsi fogalmaink esetében kell az eredeti kontextushoz visszatérni, hanem az egész filozófiai hagyomány körében. E hagyomány alapja ugyanis döntő jelleggel a kozmeteológiai háttér érvényességének burkolt vagy nyílt elismerése, burkolt vagy nyílt érvényesítése.¹

Mindebben nem egyszerűen fogalmakról vagy egy elszigetelt diszciplínáról van szó, hanem alapvető hozzáállásról, mentalitásról, *attitűdről*. A természeti attitűd husserli fogalma a filozófiatörténet eredeténél a *kozmeteológiai attitűd*: a világ geocentrikus, asztromikus, ezen keresztül metaforikus felfogása. Ebben a fény az igazság metaforája, a nap az igazság tanítójaé, a hold a női elvé, az évszakok változása a világekorszakoké, a csillagképek pedig héroszok örök alakját rajzolják elénk, akik közül Héraklész az, akire Szókratész oly gyakran hivatkozik mint a filozófus mintaképére.

A kozmeteológiai attitűd két döntő vonása ez: az *optikai tapasztalata* határozza meg a gondolkodást, és: a gondolkodás lényege az *imitáció*. Kevés hely jut itt a belső érzésnek, a személyi azonosság-
nak, a tapasztalat nem-optikai verzióinak; és kevés hely jut itt az újszerűnek, a teljesen másnak, ami nem a meglévő utánzásából, nem az imitációból fakad. A filozófiatörténet évszázadai ezeket a vonásokat nemcsak hogy nem ismerték fel, hanem mindenkor magától értetődő természetességgel vették át és alkalmazták újabb és újabb fogalmi rendszerek kialakításában. A filozófiatörténet leírható a kozmeteológiai attitűdből fakadó kozmeteológiai rendszer kialakulásának, absztrahálódásának és felbomlásának történeteként. Ennek során elvész az — itt optikailag strukturált — össztapasztalat, és helyére az elvont fogalmiság és az elszigetelt érzékiség kettőssége lép, amelyek egyike sem képes azt az egészt pótolni, ami nélkül a gondolkodás magára marad.

Amikor a nyugati gondolkodásban repedések keletkeznek és újabb fejlemények nyomán lehetővé válik az előrelépés, a kozmeteológiai attitűd és annak következményei mégis jó időn át érintetlenek maradnak. Ágoston, a misztikusok vagy Descartes kétségtelenül hozzájárultak ahhoz, hogy a kozmeteológiai attitűd átalakuljon, illetve kérdésessé váljék; ám e szerzők fogalmisága, gondolkodási módjuk szinte egésze oly erősen tapad ehhez a régi felfogáshoz, e régi felfogás oly mélyen átszővi e gondolkodók egész felfogását, hogy a tőle való szabadulás csak kísérlet maradhatott. Ágostonnál a személyes vallás kísérlete, amely a későbbiekben főképpen a misztikában hatott tovább; Descartes-nál az emberi egyén, az én alapvetése, amelyet azonban a francia teoretikus az optikai tapasztalathoz kötött fogalmiság keretében értelmezett. Ezzel okozta a nyugati gondolkodás kettéhasadását, azt a fatális dualizmust, amely mind a mai napig meghatározó a nyugati gondolkodás fontos rétegeiben.

E gondolkodók és követők a jelzett vonalon haladva a kozmeteológiai attitűd egy mélyebb következményét is továbbvitték: ez a rend-

szerhez való ragaszkodás. A rendszer a kozmoteológiai felfogás alapvonása: a Föld az a hely, miként a régiek gondolták, ahonnan a világegyetem egésze belátható, az egész felfogható és leírható, elméletileg reprodukálható. Ez az „egész” a nyugati gondolkodás igézete. Az egész szükségképpen rendszer: az ideák rendszere, a ptolemaioszi rendszer, a kopernikuszi vagy a Tycho Brache-i rendszer, Kepler vagy Newton rendszere, vagy Einstein végsőnek szánt — mára talán mégis túlhaladott — rendszere. A rendszer lehet statikus vagy dinamikus, zárt vagy nyitott, örök vagy történeti — mindegyikben megjelenik az egész felfoghatóságának átörökölt, de újabb tapasztalati beágyazottságot nélkülöző igénye. Itt nem egyszerűen az „egész” fontos, hanem a „felfogás” is: ahhoz, hogy egészet fogjunk fel, egy bizonyos felfogás tartozik. A felfogást az optikai tapasztalat mintája határozza meg, amely természetszerűen nyújtja számunkra az egész élményét; s az élményre jellemző beláthatóság, átláthatóság mind a mai napig a nyugati ember tudásának döntő jelentőségű vonása.

2.

²Külön írás lenne szükséges a kozmoteológiai séma fokozatos felfedezésének bemutatásához. Egyfelől a kereszténység mitológia-és platonizmus-kritikája már tartalmazza a modern kritika számos elemét, például a konkrét történetiség kiemelését a meseszerű általánossággal szemben. Charles-François Dupuis és nyomában mások a 18. században már felfedezték a séma meghatározó jellegét, de ebből leegyszerűsítő következtetéseket vontak le, vagy akár túlzó és egyoldalú elemzésekbe bonyolódtak, mint Arthur Drews. A kritika körültekintő képviselői közé tartozik Franz Cumont.

Az, hogy a kozmoteológiai felfogás kérdéses, sokakban felmerült.² Amikor csupán részletkérdésekről volt szó, mint amilyen a légkör egyetemessége Arisztotelésznél, vagy a Föld gömbalakja Ptolemaiosznál, a kozmoteológiai egész nem válik kérdésessé: a világegyetem élőlény, a csillagok élőlények, a nap és a hold élőlények, s mi ebben az élő közösségben létezünk — Platón szerint magunk is száműzött, de egyszer majd örök helyünkre visszatérő csillagként. Ez a felfogás lényegét tekintve sokáig nem változik, és az európai középkoron túl egészen a korai modernitásig széles körben ismert és elfogadott tételek. Az élő egész ősi képzetét felváltja a mechanisztikus egész, de ez együtt jár az élet fogalmának leszűkülésével, illetve magának az embernek egyfajta mechanisztikus felfogásával. Amikor a világegyetem már nem élőlény, hanem gépezet, az ember is gépezetként áll a középpontjában. Ebben a változásban fokozatosan felértékelődtek a korábbi szkeptikus hangok is, a materialisták, Lucretius, Epikurosz és követőik alternatív elképzelései. Csak kevesen ismerték fel, hogy ez nem egy új észlelés, nem új rendszer, hanem a réginek csupán lecsupaszított változata.

Ha a nyugati gondolkodás egyes fogalmainak jelentésváltozását alaposan elemezzük, hamar megérthetjük, hogy a kozmoteológiai rendszer mélyén fokozatos átalakulás megy végbe, amely egy irányba mutat: a kozmoteológiai felfogás dominanciájától vezet annak felbomlása felé, illetve a felbomláson is túlmutatva valami egészen újszerű irányába. Ilyen például a személy fogalma. Tudomás szerint a kortárs gondolkodók közül Robert Spaemann az, aki hasonló belátásra jutott: a régi személyfogalom (ἄνθρωπος, πρόσωπον, persona, vö. Lev 19,15 és Márk 12,14) eredetileg a látható felszín jelentette, az aspektust; s csak fokozatosan alakult át ez a jelentés úgy,

hogy egyre határozottabban a nem-láthatót, a belsőt, az egyes szám első személyűt — a helyettesíthetetlen, a végsőt — kezdte kifejezni. Ahhoz, hogy eljussunk a mai jelentéshez, nem egyszerűen oly hatalmas horderejű felfedezésekre volt szükségünk, mint Kant méltóság-fogalma (*Würde*), hanem ezen túlmenően arra az ösztapasztalatra, amely ma szinte minden ember sajátja: az ismétlhetetlenség felülírhatatlan valósága.

Számos más fogalmunkkal ez a helyzet: a tudomány, a filozófia, az etika, az erény, a boldogság, a politika, a történelem, vagy Isten: mind olyan szavak, amelyek gyökere a nyugati történelmen belül a kozmoteológiai felfogásba nyúlik vissza és az eltelt mintegy kétezer év során fokozatosan bontakoznak ki ebből az ölelésből. Az atya, aki az „egekben” van, ebben a történetben alakul át bensővé, közösségivé... A kérdés az, hogy ez a kibontakozás teljes sikerrel járhat-e. Nem vagyunk-e mindannyian csapdában, amely akkor is fogva tart minket, amikor már szabadnak hisszük magunkat? Vajon egész mai — kozmikus, történeti, társadalmi — helyzetünk lehetővé teszi-e kiszabadulásunkat, vagy csupán kísérleteket és kudarcokat várhatunk törekvéseinktől?

A kozmoteológiai felfogásban gyökerező elgondolások az utóbit állítják: kiszabadulásunk a jelen összefüggésből lehetetlen, s ha mégis megpróbáljuk, halállal lakolunk érte. Ez a két legnagyobb hagyomány üzenete, melyekben Szókratész és Krisztus is halállal lakolt; s ez az üzenete a régiekre ráépült ismétlésnek is, például Che Guevara kultuszának, amely egy politikussá lett Krisztus alakját állítja elénk. Igaz, hogy ez az alak — Krisztus és Szókratész — egyfelől örökké meghal, másfelől mégis feltámad és velünk él: hiszen ezt tanúsítja őket idéző eleven emlékezetünk, tiszteletünk, gondolkodásunk idomulása ehhez a mintához.

3.

Kierkegaard személye és műve ebben a folyamatban gondolható el. Egész megfoghatatlansága kifejezi idegenségét a nyugati gondolkodás kozmoteológiai közegében. Amikor a rendszergondolatot kritizálja, Kierkegaard voltaképpen a kozmoteológiai rendszer alapösszefüggését veszi célba; amikor a paradoxont állítja középpontba, a régi felfogás koherenciáját kezdi ki; amikor Istent mint teljesen mást állítja elénk, a kozmoteológiában inherens homoio-szisz-gondolatot rúgja fel. Amikor a bibliai hit és a kortárs kultúra kibékíthetlenségét hangsúlyozza, oly magot kíván kiemelni, amely túllép a kozmoteológiai rendszer két évezredes hagyományán és egy egészen új attitűd kialakítását célozza.

Mindeközben a régi eszközök sokaságát alkalmazza: az irodalmi formát, a rendszerezést, a fogalmi stabilitást, a kritikát, a továbbgondolást, az álneves alkotást. Nem törődik azzal, hogy kifejezései, gondolatmenetei logikailag számos ponton ellentmondásosak, hiszen maga az ellentmondás nem más, mint a „rendszer” bizonyos

következménye, amelyet, s amelynek folyamányát, nem tarthatjuk fenn. Nem törődik azzal sem, hogy Isten különbségének ezen hirdetése *aláírta* ezt a különbséget; azzal sem, hogy kedvenc bibliai idézete a kozmoteológiai felfogás egyik legvilágosabb hordozója. Hiszen a Jakab-levél 1,17 csillagászati kifejezéseket használ: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről való, és a világosságok Atyjától száll alá, akinél nincs változás, vagy változásnak árnyéka.” Ha megnézzük a görög kifejezéseket, szinte valamennyi kozmikus jelentésű: ἄνωθεν, καταβαίνω, φώτων, παραλλαγή, τροπή, ἀποσκίασμα. Ez jól mutatja a bibliai szerző függését a kozmoteológiai felfogástól még akkor is, ha ennél természetesen valami fontosabbat kívánt elmondani. De ami felülről van, az optikai tapasztalat által meghatározott fensőségre, az égre, a mennyre utal; ami onnan „lejön”, az éppen olyan, mint a lenyugvó nap, amely szintén „lejön”; a „fények atyja” a látható csillagok végső forrására utal, míg a „változás” és „fordulat” kifejezetten csillagászati kifejezések.

Az „amit” és az „ahogyan” különbsége

A paradoxon tehát nem egyszerűen az, amit Kierkegaard elének állít, hanem az is, ahogyan ezt a paradoxont megfogalmazni akarja: az eszközök, a kifejtési mód, a stílus, a szerzőség-rejtés mind a korábbi felfogás változatai. Mély szakadás van aközött, *amit* Kierkegaard állít, és aközött, *ahogyan* állítja ezt. Mély a szakadék a végső paradoxon és a konzisztens előadás között; még mélyebb a szakadék a morálist meghaladó *tanítás* és a végső döntés szorgalmazása között. S ugyanígy: a személy konkrétsága, tisztasága, őszintesége nehezen fér össze a rejtőzés mesteri táncával. Mintha ebben a meseszövevényben a valóság mégsem emelkedhet ki a maga teljes erejével.

Kierkegaard egyszerre végtelenül őszinte és végtelenül őszintétlen. Egyszerre fordul szembe a rendszerhagyománnyal és ragaszkodik mégis annak magvához. Egyszerre kíván vezetni és megköveteli az önállóságot. Talán ez az antinomikus jelleg volt az, ami valamiképpen távol tartott tőle, hiszen benne annak tagadását láttam, ami az életnek értelmet ad: hogy nem vagyunk egyedül, hogy megváltattunk, hogy a valóság mégiscsak istenember-közösség, hogy a történelemnek értelme van. Mindennek tagadása engem jobban rémisztett, mint Marx *Kommunista kiáltványa* vagy Lukács destruktív egyoldalúsága.

4.

Jaspers fontossága

Karl Jaspers egyike azon szerzőknek, akik Kierkegaard hatását kivételes erővel fogalmazták meg. Heidegger mellett Jaspersnek köszönhetjük Kierkegaard mai népszerűségét. Jaspers gyakran oly magasra emeli a dán szerzőt, hogy az még a szimpatizáns olvasót is zavarba ejti. Az ő szemében Kierkegaard megtöri a nyugati gondolkodás — a teológia és filozófia — tudálékosságát, racionalizmusát, képmutatását, őszintétlenségét, és ezzel szemben magát a valóságot állítja annak maradéktalan pőreségében. Jaspers szerint a nyugati gondolkodás lényegében alakul át Kierkegaard művében: elfordul a rendszerszemlélet-

tól, a logikai okfejtés helyére a kifejtést, a magyarázatot állítja, az eredmények helyett őszinteségről, *Redlichkeit*ről beszél, a személy konkrétumát emeli ki a maga döntési képességével. Jaspers felfogásában Kierkegaard az új emberiség gondolkodásának előhírnöke, próféta, sőt „próbababa”, akin az új idők új viseletét próbálhattuk ki.

Jaspers felfogását mindenkor saját gondolati összefüggésben kell látnunk. Felfogásában a valóság alapköve a rejtjel, a kód; maga a valóság is kód, amelyről nem szólhatunk a tudományok tárgyilagos nyelvén, csak a személyes élmény kifejtésén keresztül, ezáltal magunk is rejtjelet alkotván. A rejtjel sokféleképpen olvasható, de végeredményben mégis mindig *valaminek* a rejtjele: a valóságé, a transzcendenciáé, az átfogóé. Az átfogó: az a végsőképpeni értelemalkotó összefüggés, amely közvetlenül soha nem fogható vagy tárható fel, hiszen akkor már nem átfogó, hanem átfogott lenne; mint átfogó átfoghatatlan. Az átfogóra nézve a nagy vallási rendszerek, a jelentős filozófiai munkák kódokat alkotnak, rejtjelet hoznak létre.

A rejtjel

A rejtjel két aspektussal bír: egy közvetlenül, ahogyan elsődlegesen feltűnik számunkra, mint például egy A betű fizikai kinézete; s egy közvetlenül, amely csak a maga összefüggésében tárul fel, például abban a szóban, hogy ábécé. Az A az utóbbiban válik érthetővé; de az „ábécé” jelentése is csak a fogalmak összefüggésében érthető, ezen belül a fogalmak mentális vagy szóbeli, betűk által véghezvitt kifejezésében. A rejtjel ehhez hasonlóan nem más, mint az Átfogó önmagában felfoghatatlan valóságának felfogható kifejeződése egy történetileg szilárd formában, amilyen a vallási rendszerek néhány fogalma, a filozófiai, akár a szépirodalmi művek is. Jaspers felfogásában a kinyilatkoztatás és az arra vonatkozó hitaktus kettőségét a rejtjel egzisztenciális befogadása, átélése, a saját életben való realizálása helyettesítheti. A bibliai religió a maga történetileg fixált alakjával filozófiailag nem őrizhető meg; ez nem jelenti azt, hogy a bibliai hitű emberek nem találkozhatnak a filozófiai hitű személlyel, akikkel közösséget alkothatnak.

Kierkegaard jelentősége nem abban áll, hogy meg akarta változtatni a bibliai hitet, hanem abban, ahogyan korának kereszténysége és keresztény ihletésű gondolkodása ellen fellépett. Ezt a hogyanat fejezi ki a paradox realizmus, amely Kierkegaard gondolkodását jellemezte, s ez a paradox valóságelvűség tanulságos a mai gondolkodás számára.

5.

Kierkegaard kritikus olvasata

Kierkegaard kritikája Jaspersen keresztül közelíthető meg. Jaspers világosan leszögezi, hogy felfogása nem tekinthető rendszernek, hanem olyan gondolati praxisnak, amely életvezetésben kell, hogy kifejeződjék. A cél a személy konkrétumának, egzisztenciájának, döntésének, őszinteségének az erősítése. Nem lehet cél egy újabb filozófiai vagy teológiai rendszer, és nem lehet cél a régi filozófia folytatása valaminő történelmi egész feltételezése által, mivel ilyen

történelmi egész nem áll a rendelkezésünkre. Kierkegaard paradox realizmusa elővételezi mai helyzetünket; ami benne vallási-religió-zus, leválasztandó a mondandójáról; ami benne teológiai, a filozó-fiai hit racionalizmusa alapján kezelendő; ami benne a keresztény-ség megváltoztatására irányul, az emberiség megváltoztatására használandó fel.

A mai antiromantika

Jaspers művei ma is sokatmondóak. Az egzisztencializmus nagy korszaka azonban az 1980-as években véget ért, és a mai kulturális miliőben szinte romantikusnak hatnak azok a szavak, amelyekkel Jaspers Kierkegaardot dicsőíti. Ma ismét az antiromantika korát éljük, amelyben jellemző, hogy a művészet, a filozófia és a költés-zet ismét megkísérelt szintézise gyanakvást kelt. Nem kelt gya-nakvást a szakértői aprólékosság és az állítólagosan elfogulatlan történelmi elemzés; ellenben a szintézis lehetőségét akár csak felvető megközelítés kikerült az érdeklődés középpontjából. Ám minden tartalmilag ennek ellentmondó állítása mellett Jaspers maga is egy-fajta *nagy szintézisre* törekedett, az Átfogó rejtjelrendszerének szinté-zisére. Amit nem kívánt elvégezni, az ennek a felvetésnek az elemző részletességű kidolgozása volt. Ehelyett a filozófiai ihletésű élet-praxisra helyezte a hangsúlyt, amely minden emberben a konkrét egyéniség megvalósulási lehetőségét tartja szem előtt.

Mindazáltal Jaspers Kierkegaardra vonatkozó tézise filozófiatörténelmi, amely feltételezi e történet értelmes összefüggését legalábbis egy dog-matikus (rendszerszemléletű) és egy kritikus (egyénpontú) felfo-gás között. Kierkegaard is Kanttal, Hegellel, Schellinggel vitatkozik, s ennyiben ő maga is a filozófiatörténet értelmes összefüggését fel-tételezi. Mivel Jaspers ez irányú ismeretei sokkal alaposabbak vol-tak Kierkegaardénál, történelemszemlélete is alaposabb; s ha ki-mondja a nyugati gondolkodás meghaladását Kierkegaardban, azt éppen egy bizonyos történelmi egész alapján teszi meg. Noha „nem tudjuk, hogy mi a történetileg következő lépés”, Jaspers mégis rá-mutat: a személy középpontba helyezése, az egyén erősítése, a dön-tés és a filozófiai életpraxis megvalósítsa. Jaspers nem kínál új tudo-mányt, kifejtett filozófiai rendszert, hanem a jövőbe tekint és az egyes személyt szólítja fel az egzisztenciális döntésre.

A nyugati gondolkodás jellemzői

Mindebben adódik néhány megkerülhetetlen következmény.

— A nyugati gondolkodás története értelmes összefüggés. Nem kell egy történelmi egészt birtokolnunk ahhoz, hogy világosan be-lássuk alapfogalmaink eredeti meghatározottságát a kozmoteológia által, majd fokozatos kiemelkedését ebből a kontextusból.

— Nemcsak alapfogalmaink, hanem gondolkodásunk egész struktúrája átalakul: a külső felől a belső felé fordul, a belső ön-elégtelenségét is felfedezi és egy mélyebb valóságot tár fel. Az op-tikai minta elhalványul, az imitáció paradigmája fokozatosan fel-lazul, a másik, az újszerű előtérbe kerül.

— Ebben a nagy átalakulásban a döntő fordulatot megelőzően sok apró változás történik. Erre számtalan példa hozható, legyen elég ez

az egy: a persona fogalma Szent Tamásnál kiszabadul a szentháromságtani keretből és részben antropológiai problémává válik.

— A nagy fordulat Jaspersnél Kierkegaard műve; ám van mellette egy másik, hatalmas alak, Schellingé. A kései Schelling mögött Hegel, a fiatal Schelling, Fichte és Kant állnak. Kierkegaard a maga rendszerkritikus gondolkodásával túllép rajtuk, de ez a gondolkodás *teológiai*. Jaspers ugyan filozófiailag értelmezi ezt, ami nem felel meg Kierkegaard önértelmezésének: ő a bibliai hitet akarja teljes jogába visszahelyezni.

— Hadd említsek meg egy ugyancsak kevésbé ismert szerzőt, aki Kierkegaardhoz hasonló vonalon haladt: Anton Günther, a bécsi filozófus-teológus. Ő is szembefordul a rendszertanokkal, ő is kiváló író, őt is teológiai motívumok hajtják, ő is Isten végtelen másságáról szól — igaz, mindezt a vallási ész szinte mindenható uralmának hitében. Günther a maga korában sokkal ismertebb volt, mint Kierkegaard. Amikor azonban Kierkegaard ünnepelt szerzővé válik a századfordulón, Günther már alámerült a feledésben.³

³Lásd például *Janusköpf*e című művét (1834), mely a világhálón is elérhető: http://archive.org/stream/MN40181ucmf_8#page/n3/mode/2up

6.

Elfogadjuk-e Jaspers azon tételét, amely szerint a kierkegaardi fordulat a nyugati gondolkodás példátlan és majd csupán csak Nietzsche által beteljesített eseménye? Szeretnék tompítani ezen az éles megfogalmazáson. Kierkegaard kétségtelenül fontos, talán nagyon fontos szerző, de visszásságokkal terhes. Ha komolyan vesszük a vallási motívumot, filozófiai jelentősége erőteljes értelmezést tesz szükségessé. Az ilyen értelmezés azonban sok feltételezést kénytelen felvenni: a filozófiatörténet értelmességét, a benne végbemenő változások fontosságát, valamint végül is az ember kétségtelen képességét arra, hogy tévútját elhagyja és visszatérjen az igaz gondolkodáshoz. Legyen ez a gondolkodás drámai, mint Kierkegaardnál, tragikus, mint Nietzsche-nél, egzisztencialisztikus, mint Heidegger-nél vagy Jaspersnél, valamiképpen mindegyik a saját igazságának tudatában jár el, abból kiindulva, hogy az ember a valóságra irányul, azzal mély kapcsolatban áll, és ezt a kapcsolatot ki is fejezheti szóban, írásban, cselekvésben.

A hagyomány újragondolása

Ha ennek az álláspontnak a történeti részét vesszük, azonnal felmerül annak szükségessége, hogy a gondolkodás általunk ismert történetét alaposabban kidolgozzuk. Csak a nyugati történeten belül maradva ez a feladat magában foglalja a kozmoteológia alapos feltárását, illetve annak kiértékelését, hogy mindettől mennyiben szabadulhatunk meg és miképpen alakíthatunk ki egy újabb összefüggést, amit egyébként a kozmológia *kritikája* feltételez. Ezen a vonalon haladva a rendszerkritika hamarosan nem fog abszolútnak tűnni, hanem sokkal inkább egy olyan fejleménynek, amely a történeti változás szerkezetében kódolt, amennyiben ez a szerkezet a kialakulás, teljesedés, megroppanás, szétforgácsolódás fázisait

A személyes sors tragikussága

kell, hogy tartalmazza. A nyugati gondolkodás története ezt a mintázatot mutatja. Ebből az is következik, hogy a valódi feladat nem csupán a mintázat feltárása és leírása, hanem inkább annak megértése, hogy miképpen jöhet létre egyáltalán ilyen történelmi minta, s hogy vajon nem állunk-e a mintaképződés sokkal hatalmasabb szabályszerűségeinek hatálya alatt. Minden történetfilozófia erre a kérdésre keresi a választ; s az a válasz, amely szerint egy laicizált Kierkegaard az egyénközpontúsággal és a döntési hangsúllyal felülírja ezt a hatályt, illuzórikus: hiszen maga ez a felülírási követelmény is feltételezi azt az összefüggést, amelyben megtörténhet.

Jaspers rejtjel-elmélete a mintaképződés hatalmasabb mintázatát kívánja leírni. Ám valami hiányzik ebből a leírásból: az a mozzanat, amelyet Jaspers életrajzi szinten tart csak fontosnak megemlíteni Kierkegaard és Nietzsche személye kapcsán, tudniillik a személyes sors tragikussága. Ha a személyes tragikusság szinte nélkülözhetetlen hátere a radikális gondolkodásnak, akkor ugyanezt mondhatjuk a nyugati gondolkodás egész mintájáról. Soha nem fogjuk megérteni ezt a gondolkodást, ha lekicsinyeljük a tragédia masszív jelenlétét benne. Ez természetesen nemcsak az egyes gondolkodók személyes életére áll, hanem a gondolkodás történeti menetének nagy eseményeire is. A gondolkodás újra meg újra mélyen merített a történeti tragédiából: Szókratész halálából, Krisztus halálából, Róma és Bizánc elestéből, földrengésekből és háborúkból.

A modern gondolkodás átalakulását sem érthetjük meg a tragikus elem nélkül. Csak a napóleoni háborúk is minő ihlető erőt jelentettek a gondolkodók, költők, művészek számára, noha az a háború kegyetlenségben messze elmaradt a következőktől; s főképpen elmaradt a 20. század hosszú háborújától, amely a század első felét betöltötte. Ennek jelentőségét mint tragikus fejleményt nem hagyhatjuk ki a számvetésünkben, s csak csodálkozhatunk azon, hogy Jaspers erre nem tér ki. A személyes élet tragikussága és a történeti tragédia együttesen alkotják azt a kontextust, amelyből a jelentős gondolkodás kiemelkedhet.

A 20. század drámája

Kierkegaard számára elég volt meghallgatni Schelling egy-két előadását ahhoz, hogy reményvesztetten visszatérjen Dániába és befejezze a *Vagy-vagy* írását. De mit tettek azok, akik átérték a 20. század világháborúit, a Holokausztot? Talán annyit mondhatunk, hogy mindennek mély hatása érzékelhető számos gondolkodónál, de mégsem mondhatjuk, hogy bármelyiknél is döntő jelentőségűvé emelkedett volna. A filozófusok közül Lévinas, Habermas, illetve Jonas jönnek itt számításba, mivel munkájukban, úgy tűnik, a Holokauszttal való szembenézés tragikussága fontos szerepet játszik. Ám sokaknál elmarad ez a szembenézés, a tragikus dimenzió érvényesítése, ami nélkül nem alakulhat ki igazi valóságkapcsolat. Akár a személyes sorsban, akár a történeti miliőben a tragédia döntő fontosságú; enélkül nem mélyülhet el a gondolkodás és nem juthat el a valóságkapcsolat azon közvetlenségéhez, ami feltárja a valóság végső erejét. Ez az erő azonban már nem fogja eltérni az álarcok változtatását, a szerepe-

⁴Ezt a témát az Auschwitz-irodalom tárja fel nagy mélységben, melyhez lásd az említett szerzőket, különösen Metz munkáit, valamint Balázs Mezei: *Religion and Revelation after Auschwitz*. Bloomsbury, New York, 2013.

Ember-telen az Isten?

ket, a fogalmi zsonglőrködést, nem tűri a rendszerkritika kedvéért végzett rendszerkritikát, hanem teremteni akar. A valóság a tragédiából kiemelkedő teremtés, erejét csakis innen merítheti. Csupán az ember fogalmi göggye, ha azt gondolja, hogy akár rendszeralkotásával, akár rendszerkritikájával felülírhatja a valóság végső tragikumát, ezt az izzó magmát, amely minden további eredete.⁴

Kierkegaardnál a tragédia „etikai” redukciója elfedi a tragédia valóság-konstituáló jellegét. Eltekinteni a tragikumtól, a tragikumot csupán az etikai fázisra redukálni: ez a tragikum valós dimenziójának szem elől tévesztését jelenti, megtagadását annak, amiből mai világunk kinőtt és ami mai világunkat áthatja. Kierkegaardnál a tragikum az etikai mozzanat és ennyiben meghaladandó. Ám ennek következtében Isten abszolútuma üressé válik, idegenné, embertelenné. Ez a redukció nem segít a tragikum valós jelentőségének a feltárásában, hanem negligálásához vezet. Ha egy korszak veszi át ezt az attitűdöt, menthetetlenül arra kényszerül, hogy a tragikumot soha nem látott mélységben élje át — amiképpen ez megtörtént a 20. század szörnyűségében történelmi, nemzeti, egyéni szinteken.

Kierkegaard idegensége ebben az elfordulásban adott. Aki a tragikum mélységét nem látja át, óhatatlanul absztrakcióba menekül, egy olyan istenség képzetébe, aki nemcsak tragikátlan, nemcsak paradox, hanem embertelen. Kierkegaard Istene ember-telen, részvétlen istenség. Isten azonban nem lehet sem részvétlen, sem embertelen. Isten absztrakt elgondolása, paradoxonként való jelölése elrejtje előlünk, hogy ez az embertelennek állított Isten valójában mégis az emberhez kötődik, nélküle elgondolhatatlan — még felfoghatatlansága is ember általi felfoghatatlanság. Egy részvétlen Isten nem Isten, hanem önkényes absztrakció. Ez az absztrakció a kozmoteológia őstapasztalatát elvesztítő, de ebben a keretben létező emberiség lélegzése, ami végeredményben képmutatást rejt: mert tagadja azt, amiben elkerülhetetlenül részt vesz. Ehhez képest az analógiatan egy összehasonlíthatatlanul mélyebb meglátásra épül, tudniillik Isten és ember elkülöníthetetlen és összekeverhetetlen közösségére; s ehhez képest a schellingi pozitív filozófia egy még mélyebb sorsközösséget jelöl ki Isten és ember között. A részvétlen Isten a részvétlen ember kísértése: az optikai tapasztalatból adódó távolságot vetíti rá az istenségre, aki azonban sokkal közelebb van, mint a körültekintő ember gondolná.

Végighallgatni Schellinget

Nem véletlen, hogy Kierkegaard nem hallgatta végig Schelling berlini előadás-sorozatát. Nem hallgatta meg a kinyilatkoztatás filozófiájának kifejtését és nem gondolhatta át a tragikum ebben kifejtett szerepét. Idegenkedése a tragikumtól őt teszi számunkra idegenné, akik a 20. század tragédiáját közvetlenül vagy közvetve megéltük; mert a szenvedés megtanít az összetartozásra, a korszakos szenvedés a korszakos összetartozásra, a történelmi szenvedés pedig megtisztít az absztrakcióktól és rávezet bennünket, a kozmoteológia felbomlását követően, a mindent átfogó, az őstapasztalatban kirajzolódó, a történelmileg kibontakozó valóság valóságára. Ezt a valóságot tényleg csak a vallás tárhatja fel: azoké, akik rá vallanak.⁵

⁵Vö. Mezei Balázs: *Vallásból/cselet*. Attraktor, Gödöllő – Máriabesnyő, 2005, I. köt., 9 §.