

# „A FILOZÓFUS MEGSZŰNT QUANTITÉ NÉGLIGEABLE LENNI FILOZÓ- FIÁJA SZÁMÁRA”<sup>1</sup>

(KORUNK FILOZÓFIÁINAK SAJÁTOS SÁGAI)

Vajda Mihály

az MTA levelező tagja

Debreceni Egyetem, BT, Filozófia Intézet – vajdam@helka.iif.hu

*A filozófia korunkban személyessé vált.*

Hadd kezdjem néhány Franz Rosenzweig-  
idézettel. Rosenzweig, akit Martin Heidegger  
mellett sokan a 20. század legjelentősebb  
gondolkodójának tartanak, az európai  
filozófia történetét az óioniaiaktól egészen a  
jenaiakig, kizárólag a mindenség lényegére  
kérdő idealizmusként tartja számon. Arthur  
Schopenhauerrel, a kései Friedrich Schelling-  
gel, mindenekelőtt azonban Friedrich Nietz-  
schével viszont – sok más gondolkodóval  
és történésszel megegyező meggyőződése  
szerint – radikális fordulat következett be  
a filozófiában. „Schopenhauer volt az első  
a nagy gondolkodók közül, aki a világnak  
nem a lényegére, hanem értékére kérdezett.  
Ami a legnagyobb mértékben tudományta-  
lan kérdés. Schopenhauer ugyanis tényleg  
úgy értette, hogy a világnak nem az objektív  
értékére, 'valami' számára való értékére, 'érte-  
lémére' vagy 'céljára' kell rákérdeznünk – így  
az csupán a lényegre vonatkozó kérdés egy  
másik megfogalmazása lenne –, hanem az  
ember, talán egyenesen az Arthur Schopen-  
hauer nevezetű ember számára való értéké-  
re.” (Rosenzweig, 1988, 8.)

„A költőknél mindig csak az életről és saját  
lelkükről volt szó. A filozófusoknál azonban  
nem. A szentek mindig csak éltek az életet és  
saját lelkük életét. A filozófusok ezt sem tették.  
Itt azonban jött valaki, aki – akárcsak egy költő  
– tudott a maga életéről és lelkéről, akárcsak  
egy szent, követte lelkének hangját, és mégis  
filozófus volt.” (Rosenzweig, 1988, 9. sk.) Ter-  
mészetesen Nietzsche-ről van szó. S mindennek  
eredményeként: „Így vált az ember – nem, nem  
az ember, hanem egy ember, egy egészen  
meghatározott ember, hatalommá a filozófia  
– nem, a maga filozófiája felett. A filozófus  
megszűnt *quantité négligeable* [azaz elha-  
nyagolható, *a szerk.*] lenni filozófiája száma-  
ra.” (Rosenzweig, 1988, 10.)

Mint ismeretes, már Immanuel Kant szá-  
mára is világos volt, hogy a filozófia nem ké-  
pes megragadni a mindenség lényegét. Már  
ő is úgy gondolta, hogy „a filozófus inkább  
magatartásáról, mint tudományáról kapja  
nevét” (Kant, 1788-89, 131.), s úgy tekintette,  
hogy az „in sensu cosmopolitico filozófia a  
következő kérdésekre vezethető vissza:

1. Mit lehet tudnom? Ezt mutatja meg a *metafizika*.
2. Mit kell tennem? Ezt mutatja meg a *morál*.
3. Mit szabad remélnem? Erről tanít a *vallás*.

---

<sup>1</sup> Rosenzweig, 1988. 10.

4. Mi az ember? Erről tanít az *antropológia*.

Az egészet antropológiának nevezhetnénk, mivel az első három kérdés az utolsóira vonatkozik.” (Kant, 1788–89, 131.) A filozófia nem más tehát, mint önismeret, avagy másképpen fogalmazva reflektált élet: az emberiség vagy egy közösség vagy éppen egy egyetlen individuum önismerete. Ebben az értelemben Kant negyedik, antropológiai kérdése „Mi az ember?”, melyre a másik három vonatkozik, valóban mindmáig *a* filozófiai kérdésnek tűnik. Csakhogy Kantnál még mindig maradt valami az objektivitásból: a kanti ember még maga az emberiség. Kant még úgy gondolta, hogy a kérdést az embert illető, az általános formában kellene megválaszolnunk, akkor is, ha erre nem feltétlenül vagyunk is képesek. Hogy ugyanis a delphoi jóshely parancsa, *gnóti seauton*, az emberiségre vonatkozó parancs. Ez a meggyőződés azon a felfogáson alapult, hogy jóllehet az individuumok közötti különbségek jelentőségét nem tagadhatjuk, mégis van valami, ami minden embernél természetből fogva azonos, nevezetesen, ahogy már René Descartes világosan megfogalmazta, a józan értelem avagy az ész; azon a felfogáson alapult tehát, hogy az ember *animal rationale* [azaz értelemmel bíró állat, *a szerk.*]. Az, ami az embernek nevezett állatfaj sajátja, az minden egyes emberben azonos, a különbségek viszont ezek szerint csupán az állatiban, a természetszerűben rejlenének.

Korunkban a filozófusok többsége nem osztja már ezt a felfogást. Amit Rosenzweig-től idéztem, *mutatis mutandis* szinte az egész mai – kontinentális – filozófia álláspontja. Hiszen egyetlen egyed sem azonos a másikkal, minden egyes emberi lény, lehetősége szerint legalábbis, *individuum*, azaz *valami sajátos*. A filozófia kérdése tehát, az antropológiai kérdés nem válaszolható, de nem is válaszolandó meg a maga általánosságában. „Mi az ember?”, ennek a kérdésnek csak akkor van értelme, ha alapjaiban átértelmezzük.

Hogy pedig megtudjam, nem azt, hogy mi, hanem hogy ki ez az ember, aki én magam vagyok, többnyire *egy történetet* kell elmesélnem, a magam történetét.

A filozófia mint elbeszélés? Ahhoz, hogy filozófiai tevékenységet folytassak, történeteket kell mesélnem? Elegendő-e azonban egyszerűen csupán történeteket mesélni?

\*

Nehogy azt higgyük, hogy itt csupán szkeptikus modern korunk rezignációjáról van szó. Phaidrosz ezt kérdezi Szókratész-től Platón *Phaidrosz*-ában:

„– De mondd csak, Zeuszra, Szókratész: hiszed, hogy igaz ez a mitikus elbeszélés?” Mindjárt kiderül az is, milyen mítoszról van szó. Szókratész ezt válaszolja:

„– Ha a mai bölcsek módjára nem hinnék benne, nem keltenék feltűnést; és szofista szokás szerint elmondanám, hogy Boreasz szele sodorta le a közeli sziklákról a lányt [Oreithüiát – *V. M.*], amint Pharmakeia nimfával játszott, és minthogy ilyen véget ért, ezért mesélték róla, hogy Boreasz ragadta el innen vagy Arész szirtjéről – mert ez a szóbeszéd is járja, hogy onnan, s nem innen ragadta el. Én azonban, Phaidrosz, egyébként kellemes időtöltésnek gondolom az ilyesmit, csak éppen egy szőmnyű okos, fáradhatatlan és nem túlságosan szerencsés ember foglalatosságának – s nem egyéb okból, csupán azért, mert aztán meg a hippokentauroszok alakját lesz kénytelen kijavítani, utána Khimairáét, majd felé özönlik a Gorgók és Pégaszoszok tömege és egyéb lehetetlen, csodás teremtmények különös sokasága. S ha az ember nem hisz bennük és mindegyiket valami természeti jelenségre próbálja visszavezetni, mintegy paraszti, józan ésszel élve, ugyan csak sok szabad időre lesz szüksége. Nekem bizony nincs időm az ilyesmire, s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – ‘megismerjem önmagamat’, s nevetséges

nek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondván nekik, *elhiszem*, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamot vizsgálom: vajon valami *szörnyeteg vagyok-e, aki Triphónnál is bonyolultabb* és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelidebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészéül.” (Platón, 1984, 229 C-230 A. kiemelés tőlem – V. M.)

E dialógusról Jaques Derrida a következőket írja *A disszemináció*-ban: „Szókratész első szavaival, a társalgás kezdetén 'sétálni küldi' a mitológémákat. Nem azért, hogy teljességgel elutasítsa őket, hanem hogy egyúttal, sétálni küldve őket, teret adjon nekik, hogy megszabadítsa őket a fizikai 'racionalisták' tompa és komoly naivitásától, és önmagát is lecsupaszítsa az önmagához való viszonyban és az önmagáról való tudásban.” (Derrida, 1998. 67.) Mi történik hát itt? A görögöknél ott kezdődik filozófia és tudomány, ahol a mítosz véget ér. Ezt tudjuk, ez közhely. Amint azonban az előbb láttuk, a helyzet ennél sokkal bonyolultabb. Egyrészt a mítoszok (még?) nem számoltatnak fel csak úgy, minden további nélkül, nem lesznek még egyszerűen a fizikus naivitásának megfelelően valamifajta racionalista magyarázatba lefordítva, nem lesznek csak úgy a szemétkosárba hajtva; Szókratész csak „sétálni küldi” őket. De vajon miért? Nemcsak fáradtságosnak tartja racionális átértelmezésüket adni, hanem feleslegesnek is annak a számára, aki, akár csak ő, nem idegen dolgokat, hanem önmagát akarja megismerni, azaz *filozófiát, nem pedig fizikát* akar művelni. A *Phaidrosz* olyan pillanatról tesz tanúságot tehát, ahol még, hogy Martin Heidegger kifejezésével éljek, a nyugati gondolkodás pályái nem jegecesedtek ki egyértelműen. Ahol ugyanis a filozófia mint önismeret hozzákészülődne ahhoz, hogy elkezdjen a

maga útján járni, hogy egyaránt distanciálja [eltávolítja, *a szerk.*] magát a mitológiától és a fizikától (azaz a tudománytól, a tőlünk idegen dolgok racionális magyarázatával való foglalkozástól).

Csak hogy nem ez történt: Szókratész után, már Platónnál magánál is a filozófia nem hogy szembeállítaná magát a „fizikával”, értsd a tudománnyal, hanem – leszámítva persze a keresztény középkort – legfőbb törekvése, hogy maga is tudománnyá váljék, méghozzá a tudományokat megalapozó tudománnyá. „Az egész filozófia tehát olyan mint egy fa, melynek a gyökerei a metafizika, törzse a fizika, s az összes többi tudományok ágak, melyek a törzsből kinőnek” – írta Descartes *A filozófia alapelvei* fordítójának (Descartes, 428.).

Mi, „maiak” nem akarjuk többé magunkat valami önmagunktól idegen dologként kezelni, ezért kell a filozófiai kérdést, hogy ugyanis „Mi az ember?”, végezetül is egy másikba, abba a kérdésbe átfordítanunk, hogy „Ki az ember?” „Idővel az ember belé ún az általánosról és megint csak az általánosról szóló örökös locsogásba” – mondotta Kierkegaard, akiről ugyancsak nem szabad megfeledkeznünk, ha a fentebb említett fordulat hőseit emlegetjük (Kierkegaard, 1993. 108.). Ami persze azért nem jelenti, hogy a filozófusnak immár mindig csak egy egyetlen emberről szabad mesélnie, a kivételről az általánossal *szemben*, azaz hogy a maga foglalatosságát az íróéval, a szépíróéval kellene felcserélnie. De mindig szem előtt kell tartania, hogy az emberi önmegismerés „dialektikus küzdelem”, „... melyben a kivétel betör az általánosba, [...] ritka és felettebb bonyolult folyamat, melyben a kivétel átküzdi és mint igazolt állítja önmagát. [...] Egyik oldalon áll a kivétel, másikon az általános, és maga a küzdelem egy különös viszály az általánosnak a kivétel körül csapott láрма miatt érzett haragja és türelmetlensége és az általános különös vonzalma között; az álta-

lános ugyanis éppúgy örül a kivételnek, mint ahogy az ég a megtért bűnösnek, jobban mint a kilencvenkilenc igaznak.

A másik oldalon küzd a kivétel elszánt-sága és macacssága, s egyben gyengesége, sérülékenysége. Párbaj ez, amelyben az általános a kivétellel harcban mérkőzik meg, s e küzdelem által egyúttal megerősödik. [...] A kivétel önmagát és az általánost is állítja, és ha alaposan tanulmányozni akarjuk az általánost, akkor pusztán egyetlen jogos kivétel után kell néznünk; azokkal világosabban mutat meg mindent, mint maga az általános“. (Kierkegaard, 1993. 106. sk.) *Jogos kivétel után kell néznünk* tehát. Létezik ugyanis jogosulatlan is: „... A jogosulatlan kivétel éppen azáltal lesz észrevehető, hogy az általános körül forog.“ (Kierkegaard, 1993. 106. sk.)

\*

Az elmúlt nagyjából másfél évszázad gyökeresen megváltoztatta a filozófia arculatát. Filozófián, teszem mindjárt hozzá, kizárólag az európai filozófiát értem. Az egyéb magaskultúrák gondolkodása hagyományosan egészen másképpen struktúrált. Rájuk egy más típusú tudat-, illetve tudásforma, a tudásnak egy olyan „magasrendű“ formája jellemző, amely az európai kultúrkörből már csak azért is „hiányzik“, mert jelentkezéseit a kifejezetten európai jellegű „magasrendű tudásformák“ többnyire még csíraformában elfojtották. Max Scheler az *Egy tudásszociológia problémái* (Scheler, 1980) című művében fejtette ki a következő elképzelését: A valamennyi társadalomban szükségképpen megtalálható mindennapi tudásból a magasabb tudásformáknak három fajtája emelkedik ki. A vallási tudás, a metafizikai tudás és a tudományos-technikai tudás. A *vallási tudás* alapját valamiféle kinyilatkoztatás képezi, a transzcendencia üzenete, melynek érvényessége ezen a tudásformán belül nem vonható kétségbe. Vitatni legfeljebb azt lehet, hogyan kell értenünk a transzcendencia üze-

netét, semmiképpen sem azt, hogy valóban a transzcendencia üzenete jutott-e el hozzánk. Közvetlenül magát az üzenetet azonban csak a kiválasztottak „hallják meg“, akiknek szavahihetőségében a hívő nem kételkedik. A vallási tudás tehát bárkinek a birtoka lehet ugyan, forrásához azonban csak kiválasztottak juthatnak el.

A *tudományos-technikai tudás* jellemzője ezzel szemben, hogy a megfigyelés és kísérlet segítségével szerzett adatokból – az idő előrehaladtával egyre inkább matematikai formát öltő – racionális eljárások segítségével vonunk le a környező természeti és társadalmi világunkra vonatkozó következtetéseket, fogalmazzuk meg a működésmódjukat jellemző törvényszerűségeket; ezekre építve azután olyan technikai eljárásokat tudunk kidolgozni, melyek lehetővé teszik számunkra, hogy világunkat uralni tudjunk, hogy, amint Martin Heidegger mondja, a létezők urává legyünk. A tudományos-technikai tudás *az elvileg mindenki számára hozzáférhető tapasztalat* határain belül marad, és az eljárásokat feldolgozzuk, ugyancsak bárki által elsajátíthatók. „... az a képesség, amelynek fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – s tulajdonképp ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben; úgyhogy véleményeink nem azért különböznek, mert egyesek eszesebbek másoknál, hanem azért, mert gondolatainkat különböző utakon vezetjük, s nem ugyanazokat a dolgokat nézzük.

Nem elég ugyanis, hogy valakinek jó esze legyen; a földolog az, hogy azt jól használja” – írja René Descartes az *Értekezés a módszerről* című művében (Descartes, 2000, 15.).

*Metafizikai tudáson* Scheler azután egy olyan típusú tudást ért, amely nekünk, európaiaknak jószerével ismeretlen. (A scheleri metafizika-fogalomnak az európai metafizika-fogalomhoz, ahhoz, ahogy a

szót például Nietzsche vagy Heidegger használják, semmi köze sincs.) Scheler szerint nem véletlenül. Azt a folytonos meditáción alapuló, hosszas gyakorlat segítségével végzetül is bárki számára elérhető tudást, amely hozzásegítheti az embert ahhoz, hogy úrrá legyen a maga egzisztenciális problémáin, s a maga individualitásának az Egészhez való viszonyát önmaga számára megnyugtatóan megoldhassa, sem a kinyilatkoztatáson alapuló vallás nem nézi jó szemmel – az európai zsidó-keresztény hagyomány mindig gyanakvással tekintett a misztikára, ennek a fajta „metafizikai” kultúrának egyedüli európai megnyilvánulási formájára –, sem pedig a tudományos technikai beállítódás számára nem elfogadható, hiszen időigényes, és ami a világnak az ember uralma alá hajtását illeti, ugyancsak nem hatékony. Scheler odáig megy, hogy az európai kultúrán belül a vallási és a tudományos-technikai tudás metafizika-ellenes *szövetségéről* beszél. A vallásnak az egyház által közvetített tanai ugyanis az egzisztenciális problémák mindenkire nézve kötelező megoldását nyújtják. Ennélfogva az egyénnek nem kell, de *nem is szabad* ilyenfajta kérdésekkel foglalkoznia. Tudja, mi a dolga a világban, melyet Isten teremtett, tudja mi a halál, s mi lesz vele halála után. Így azután energiái felszabadulnak a létező megismerésére és leigázására.

A nyugati magaskultúra, szemben a keletivel, hatékony, de... neurotikussá teszi az egyedet: tiltva van a számára, hogy legégetőbb életproblémáin maga gondolkozzék, e kérdéseket már mint kérdéseket is gátlás alá kell helyeznie. Ezen „Isten halála” (Nietzsche: „megöltük Istent”) mit sem változtatott. A végső kérdésekkel foglalkozni nem tilos többé ugyan (legfeljebb a totalitárius társadalomban létezett olyan instancia, amely ennek nyilvános formáit tilthatta), de nevetséges időpocsékolásnak tűnik, életképtelen, beteg lelkek foglalatosságának, akik nem képesek helyállni a földi javak, a megmaradt egyedüli

„értékek” megszerzéséért folyó küzdelemben. Az európai embert felnövekvése során leszoktatják arról, hogy feltegye a gyerek spon-tán kérdéseit, amelyeket a felnőttek nemcsak nem tudnak megválaszolni, hanem jószerével már nem is értenek. „Ne tegyél már fel ilyen hülye kérdéseket! Hogy érted azt: ‘mit jelent az, hogy valami van?’ Ami van, az van, ha majd felnősz, tudomásul veszed, hogy az ilyen kérdések értelmetlenek.” Ahogy Martin Heidegger fogalmaz: az európai metafizika, a „lételedés” korszakának megfelelő beállítódás, csak a létezőre kérdez, arra, hogy milyen az, ami van, és nem is képes a „lét” értelmére vonatkozó kérdés felfogására. „Van-e válaszuk ma arra a kérdésre, hogy mit is értünk voltaképpen a ‘létező’ szón? Egyáltalán nincs. Újból fel kell tehát vetnünk a *lét értelmének kérdését*” – így kezdődik a *Lét és idő*, azon munkák egyike, melyek századunk filozófiai gondolkodásában radikális fordulatot hoztak (Heidegger, 2001, 15.). Az európai racionalizmust a miszticizmussal összeegyeztetni próbáló, részben még a két és fél évezredes európai beállítódás gondolatmenetét lezáró, jöllehet másrészen a 20. századi fordulatot már ugyancsak előkészítő fiatal Ludwig Wittgenstein úgy fogalmazott, hogy amit egyáltalán mondani lehet, amiről egyáltalában értelmes kijelentések tehetők, azok a természettudomány tételei. Másrészt viszont úgy gondolta, hogy „még ha feleletet is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük”. (Wittgenstein, 6.52.) Csakhogy „[a]miről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”. (Wittgenstein, 7.) Nagyon jellemző, hogy Wittgenstein a filozófia feladatát, igen következetesen, arra redukálja, hogy megkülönböztesse az értelemmel bíró kijelentéseket az értelmetlenektől. Tudásunk az értelemmel bíró, világunkat alkotó „természettudományból” és a „kimondhatatlanból” áll, melyet nyíltan misztikumnak nevez. (Wittgenstein igen következetes gondolkodó

volt. Kénytelen volt saját könyvének tételeit is értelmetleneknek nyilvánítani, melyeket, miután az olvasó megértette őket, el kell hogy dobjon. (Wittgenstein, 6.54))

A keleti magaskultúrák centrumában ezzel szemben az állott, amit Scheler metafizikának nevezett. Ennek következtében ezek a kultúrák technikailag sokkal kevésbé voltak hatékonyak, mint a nyugati, az európai kultúra, viszont sokkal alkalmasabbak voltak arra, hogy megteremtsek az egyén lelki békéjét. A 20. század számos nyugati egyedének vonzódása a zen, a Krisna-tudat, a Tao, a tibeti halottas könyvek és hasonlókról írást a technikailag és csakis technikailag hatékonytól való menekülés nagyon is érthető vágyát fejezik ki. A nihilizmus korában, ahogy Nietzsche mondotta, az ember „kényszerített állattá” lesz. Ezt a gondolatot bontja ki Martin Heidegger, amikor arról beszél, hogy az ember a technika uralmának korában a lét által arra kényszerítetik, hogy ne a maga, hanem a technika lényegét testesítse meg: a technikai világ alkatrészévé lesz.

\*

Jóllehet a matematikai észrendszer megalapozását szolgáló filozófiával szembeni ellenáramlat már a múlt század közepe óta – a kantai szkepszist meghaladni kívánó, az abszolút tudás megteremtésére törekvő német idealizmus kudarcának belátását követően – egyre erősödött, azért még a századfordulón is eleven újkantianizmus is, sőt, még Edmund Husserl is azon a véleményen volt, hogy a Descartes kereste biztos alap megtehető. Husserlrel azonban mégis valami sajátos történik az európai gondolkodásban. Úgy álmódja végig álmát a filozófiáról mint szigorú tudományról (1910-ben, a *Logos*-ban jelent meg „Philosophie als strenge Wissenschaft” címen nagy feltűnést keltett tanulmánya<sup>2</sup>), hogy a 20. század talán valamennyi jelentős filozófusa, aki szembefordulván a karteziánus tradícióval tagadja a filozófia

tudomány-jellegét, a Husserlrel való konfrontációval kezdi tevékenységét. Bizonyára elegendő, ha itt csak Scheler és Heidegger nevét említem az egyik, a német, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard és Jacques Derrida nevét a másik, a francia oldalon. Husserl törekvése, hogy a felszín relativitása mögött szilárd lényegiségekre találjon, nemcsak arra való törekvés volt, hogy feldolgozza a századforduló körüli közép- és kelet-európai világ alapvető, új tapasztalatát, a kontingencia tapasztalatát, hanem közvetlen reakció is volt Nietzschére, akinek perspektivizmusát – mint oly sokan mások is – relativizmusnak tekintette. Holott minden radikális különbözőségük ellenére is volt bennük valami közös, a metafizikai korszak, a lételedés karteziánus korszaka dualizmusának elutasítása.<sup>3</sup> Amikor a husserli fenomenológia felfüggeszti a természetes beállítottság generáltézisét, amikor zárójelbe teszi a létmodalitásokat, s így abból indul ki, hogy nincs két világ, az egyik rajtam kívül, a másik pedig bennem, akkor a maga módján valami hasonlót mond, mint Nietzsche, amikor „kalapácsosan” filozófolván így fogalmaz: „Az igazi világot lapátra tettük; miféle világ maradt meg? A látszatvilág netán...? De nem! Az igazi világgal a látszatvilágot is felszámoltuk!” (Nietzsche, 1994, 7.) A század anti-metafizikusainak, anti-karteziánusainak az volt a meggyőződésük, hogy nem tekinthető komolyan vehető filozófiai törekvésnek elfogadni Nietzschét anélkül, hogy ne konfrontálódnánk előbb a korai Husserlrel. Hiszen bizonyára jól látta Heidegger: „A rendszerrel való megalapozott, filozófiai lemond-

<sup>2</sup>Magyarul: *A filozófia mint szigorú tudomány*. In: uő, *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972.

<sup>3</sup>Hogy az európai kultúra dualizmusa nem Descartes-tal, hanem már a görögöknél, ha nem előbb, hát Platónnal megszületik, nem is beszélve arról, hogy kultúránk másik forrása, a zsidó-keresztény gondolatvilág maga is dualista – az persze közhely. A két szubsztancia tanának filozófiai megfogalmazása azonban mégis az újkor hajnalán, Descartes-nál történik meg.

dás csak a rendszer lényegébe történő belátásból és a rendszer lényegi értékeléséből eredhet; akkor azonban a megalapozott lemondás alapvetően más, mint a rendszer kérdésével szembeni pusztán tanácstalanság.” (Heidegger, 1993, 60.)

\*

Ma már azonban mindez a múlté. Nemcsak a tudás mindent átfogó rendszeréről mondott le a filozófia, arról, hogy a mindenség lényegére kérdezzen rá; letett arról is, hogy feladatának tekintse tudásunk elméleti megalapozását. A 20. század derekán még az az irányzat is felbomlott, amely a biztos alap igényéről lemondva, csupán azt akarta már meghatározni – nagyon is egyoldalúan követvén a korai Wittgensteint –, hogy egyáltalában milyen típusú kijelentések azok, melyeknek értelmük van, ily módon különböztetvén meg a tudást az értelmetlen fecsegéstől: a Bécsi Körben megszületett logikai pozitívizmus.

Ez azonban nem zárja ki olyan törekvések életképességét, amelyek lemondva a filozófia klasszikus kérdéseinek átfogó vizsgálatáról, bizonyos olyan részproblémákat vizsgálnak nagyjából és egészében a tudományokéhoz hasonló módszerekkel és tudományosságra tartott igényvel, amelyek nem tartoznak valamely szaktudomány kompetenciájába. Gondolok itt a tudományfilozófiára, a nyelvfilozófiára, az elme filozófiájára és hasonlókra, amelyeknek művelése inkább az angolszász kultúrkörre jellemző, mint az ún. kontinentális kultúrákra. Ily módon azonban az angolszász filozófia eltolja magától, nem-diskutálhatónak tekinti, egyértelműen a hagyományos vallások kompetenciájába utalja azokat a kérdéseket, melyekkel az európai individuális egzisztencia a keleti kultúrákra jellemző technikák híján egyedül semmit sem tud kezdeni.

Miért adta fel a filozófia a matematikai észrendszer megalkotására, tudásunk egységes fundamentumának fellelésére irányuló

törekvéseit? Mi történt a 19. század közepétől kezdve, ami a filozófia olyannyira radikális fordulatát eredményezte, hogy újból és újból felmerül a filozófia végének gondolata?<sup>4</sup> Vajon a filozófia belső fejlődése vezetett el ide? Be *kell*et látnia a filozófiának, hogy az önmagának kijelölt feladatot nem tudja, mert nem lehet megoldani? Vagy a dolog valamiképpen filozófián kívüli tényezőkre, meghatározott történelmi eseményekre vezethető vissza? Netán a filozófia alakulása és a történelem alakulása egy és ugyanazon dolognak a két oldala, hiszen „az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata”. (Spinoza, 1997, 92.) Nem hiszem, hogy egyértelmű választ lehetne adni erre a kérdésre. Jobban mondva: a feleletet megfogalmazójának *álláspontja*, az általa képviselt, élettörténete meghatározta *perspektíva* határozza meg. Így például: ha kultúránkat valami egyértelmű egységnek tekintem, vagy ha, ellenkezőleg, úgy vélem, hogy a társadalomtörténet, a politika története, a kultúrtörténet viszonylag önálló utakon járnak; ha az európai civilizációs formát egységnek fogom fel, vagy ha, éppen ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy a nemzeti történelmek egymással szemben viszonylagos függetlenséget élveznek – más és másképp fogom megválaszolni a fenti kérdést.

Én határozottan úgy gondolom, hogy a történelmi események nagyon is erőteljesen hatottak a filozófia fejlődésére, egyértelműen hozzájárultak ahhoz, hogy a filozófia mint tudásforma mára egészen más alakot öltött, mint akárcsak száz évvel ezelőtt; szinte azt

<sup>4</sup> Ismét Heideggerrel idézem, aki úgy gondolta, hogy minden filozófia az eszként tekintett létező megragadására törekszik, így a létel alapján kérdez, aminek – ennek az alapnak – Isten a neve; ebben az értelemben minden filozófia onto-teológia. Ez azonban már Heidegger szerint is a múlté, hiszen feladni kényszerültünk az eszként tekintett létező megragadására irányuló törekvést. (Heidegger, 1993, 111.) A filozófia véget ért: lehetővé vált a gondolkodás. (Heidegger, 1994, 255-277)

mondhatnám, hogy a filozófiát manapság nem is szabadna már tudásformaként jellemeznünk, inkább egyfajta jellemző attitűdnek, beállítódásnak kellene tekintenünk. Ebből azonban nem következik számomra, hogy a filozófia *quasi* a történelmi eseményeket dolgozta volna fel, vagy hogy a filozófiának valami ilyesmi lenne a feladata. Nem hinném, hogy a filozófia a történelemnek állítana tükröt. Meggyőződésem szerint ugyanis a filozófia része az (európai) történelemnek.

Csakhogy a filozófia, mint mondtam, nagyon is *személyessé* vált. Azok, akik filozófusnak tekintik magukat, vagy egyszerűen csak úgy vélik, hogy filozófiát művelnek, nemcsak *más és másképpen* gondolkodnak (mindig ez volt a helyzet), hanem valami *mást* is csinálnak. Így van ez már Kierkegaard és Nietzsche óta, jóllehet e két gondolkodót, akik a maiak gondolkodását elkerülhetetlenül befolyásolják, akikkel a maiaknak, tetszik-nem tetszik meg kell vívniuk a maguk harcát, a maguk idejében nem fogadták még el filozófusnak. Az egyik „csak” teológusnak számított, a másikat meg őrült költőnek tartották. Persze ki tagadhatná, hogy Kierkegaard teológus volt, Nietzsche meg őrült költő? De éppen mint teológus, éppen mint őrült költő voltak koruk legnagyobb filozófusai, s jelenítették meg filozófiájukkal az antimetafizikai korszak hajnalát.

A filozófia személyessé válásával a „Mi az igazság?”, „Kinek van végül is igaza?” kérdések – semmissékké lettek. *Az igazság most már mindig valakinek az igazsága.* A metafizikai kultúrán belül még azok is, akik hiú ábrándnak tekintették, hogy valaha is birtokába juthatnánk „az igazságnak”, hittek a számunkra, véges megismerő képességgel rendelkező véges lények számára elérhetetlen végső, örök és objektív igazság meglétében. Nietzsche álláspontja nem a szkepszisé. Nem az „objektív” igazság megismerhetőségét, hanem létét tagadja. A *Túl*

*jón és rosszon. Egy eljövendő filozófia előjátéka*, kései gondolatainak leglényegesebb mozzanatait felvillantó műve így fogalmaz: „Az igazság akarása, amely még nemegy kockázatos merészségre fog minket csábítani, ama híres hűség az igazsághoz, melyről eddig még minden filozófus tiszteletteljes hódolattal szólt: micsoda kérdéseket tárt az igazságnak ez az akarása már eddig is elénk! Miféle csudás, bajos, kétséges kérdéseket! Hosszú történet ez már – s mégis úgy tűnik, éppen csak elkezdődött? Csoda-e, ha egyszer végül bizalmatlanokká leszünk, elveszítjük türelmünket, s türelmetlenül sarkon fordulunk? Ha *mi* tanuljuk el egyszer a kérdezést ettől a szfinxtől? *Ki* az voltaképpen, aki itt kérdéseket tesz fel nekünk? *Mi* az bennünk voltaképpen, ami ‘az igazságot’ akarja? – Valóban, hosszan vesztegeltünk ennek az akarásnak az okát firtató kérdés előtt, míg végül egy még mélyebb okok felé törő kérdés előtt egészen megálltunk. Ennek az akarásnak az *értékére* kérdeztünk. Tegyük fel, igazságot akarunk: *miért nem inkább* igazságtalanságot? És bizonytalanságot? Vagy akár tudatlanságot?”

Az igazság értékének problémája lépett elibénk, – vagy mi voltunk, akik a probléma elé léptünk? Melyikünk itt Oedipus? Melyikünk a szfinx? Kérdések és kérdőjelek találkája ez, úgy tűnik. – S hinné-e az ember, ha nekünk olybá tűnik, mintha ezt a problémát eddig még sosem vetették volna fel, – mintha első ízben mi láttuk volna meg, vettük volna szemügyre, merésztük *kockáztatni*? Mert van benne kockázat, s nála nagyobb talán nincs is.” (Nietzsche, é. n., 11.)

Kockázat van benne, nagyon is. Mert erről az állásponttól tekintve, ha megharcolok a magam igazságáért, akkor azért *a felelősséget is magamnak kell vállalnom*. Hiszen az én igazságomért küzdök, nem pedig az elvileg mindenki által egyformán belátható, állítólag azonban csak általam általunk birtokolt, mert mások által ilyen-olyan



korlátaik folytán be nem látott, vagy ami még „rosszabb”, netán belátott, de érdekeik folytán elhazudott Igazság bajnoka vagyok.

Ez nem az *anything goes* sokak által a „posztmodernnel” azonosított, de mindenképpen frivol álláspontja: nem azt jelenti, hogy minden állítás egyformán igaz vagy hamis, s tetszémre van bízva, hogy én magam valamely állítást igaznak vagy hamisnak tekintek-e. A *tőlünk független* objektív igazság megkérdőjelezése, a perspektivizmus nem jelent tudományellenességet sem, ahogy sokan gondolják. Egy bizonyított tudományos állítás igazsága egy elfogadott paradigmán belül nem vonható kétségbe. Ami kétségbe vonható, pontosabban elvethető és másikkal helyettesíthető, az maga a paradigma.

Egy érvényes paradigma elvetése és mással való helyettesítése viszont *küzdelem* a tudományon belül, ahogy küzdelem folyt a tudomány vezető tudásformaként való elismertetésért is a vallással szemben, még ha a mából tekintve, mint ennél fentebb szó volt, a kinyilatkoztatáson alapuló vallás és a tudományos-technikai tudásforma a „metafizikával” szemben szövetségeseznek tűnnek is föl.

Mára a tudomány elveszítette a korai újkorban kialakult státusát, mely szerint ő volna a tudás egyedüli objektív-megalapozott formája, ő volna a tudás a vélekedéssel szemben, magabiztosságát azonban – más úton – nemhogy csak visszanyerte, hanem meg is erősítette. Éppen a századforduló körüli megalapozás-válság vezetett oda, hogy a tudomány megértette: a mai társadalomban „megalapozatlanul” is biztosítva van a maga helye mint vezető tudásformának, minthogy a mai világ „haladásigényét” egyedül ő képes kielégíteni. Mindazok az eredmények, technikai csodák, melyek századunkban megjelentek, hogy megkönnyítsék, hogy izgalmasabbá tegyék életünket, a rádió, majd a televízió, a szupersonikus repülőgépek, a számítógép és az Internet, vagy a meghoszszabbodott átlagéletkor – minek soroljam,

mindenki tudja, miről van szó – akkor is „igazolják” a tudományt, ha nem tesszük fel a kérdést, hogy vajon a tudományos tudás-e az igazi tudás. A kérdést legfeljebb azok teszik fel, akik a tudomány eredményeitől, a tömegpusztító fegyverektől vagy a klónozástól elriadva szeretnék megfékezni a „haladás őrjöngését”.

A technikai haladás szerelmeseinek szemében a tudomány kritikája a gyávák és gyengék, a lemaradók reakciós nyafogása, míg a haladás-fanatizmus kritikussai éppen a haladás híveit tartják gyávának és gyengének: úgy látják, hogy azok nem képesek tudomásul venni végességünket; szorongásukat, ami az ember halállal való szembesüléséből fakad, teljesen értelmetlen rohanásból fakad, teljesen értelmetlen rohanásba fojtják. Választott perspektíva kérdése tehát, hogy a tudományos-technikai haladás vagy a mindenséggel való harmónia gondolatát tartom-e „igaznak”. De az életre, annak végességére, a vele járó minden szenvedésre, mondott nietschei igen, vagy a heideggeri „halálhoz viszonyuló lét” gondolata, melyekben kétségtelenül benne rejlik a tudomány az embert istenné tenni kívánó pretenziójának kritikája?, semmit sem mondanak a tudományos tudás „igazságáról”.

Ha a szó hagyományos értelmében nincsen Igazság, akkor persze igen különbözőképpen foghatjuk fel a filozófia feladatát. Nem lehetetlen

<sup>5</sup> Ha valaki végiggondolja a tudomány beállítódását, akkor be kell látnia, hogy a tudomány nem ismeri, nem is ismerheti el tudásunknak semmifajta „elvi” korlátját; nem helyezkedhet arra az álláspontra, hogy vannak a létezőnek olyan területei vagy dimenziói, amelyek az emberi megismerés számára hozzáférhetetlenek. A tudomány attitűdjében benne rejlik annak feltételezése, hogy az ember (természetesen az emberi nem, nem pedig az individuum) elvileg mindent megismerhet, mindenk tudójává – istenné – lehet, még ha ennek gyakorlati kivitelezhetetlenségét bárki készséggel elismeri is. Blaise Pascal, Kant és a korai Wittgenstein, a tudás, illetve „világom” elvi korlátainak elismerésével – más és másképpen ugyan, amit itt természetesen nem tárgyalhatok – abból indultak ki, hogy a tudományos tudást ki kell hogy egészítse a vallási – ha Kant és Wittgenstein nem is tekintették ezt „tudásnak”.

azt állítani, hogy a filozófia mégiscsak „igazságkeresés”. Minden filozófus a maga személyes igazságát keresi. S csupán abban különbözik bárki mástól, bármelyik másik emberi egyedtől, hogy igazságát publikussá kívánja tenni. Azért, hogy másokat is megnyerjen ennek az igazságnak, vagy azért, mert akár csak a költő, meg akarja mutatni magát? „... hogy látva lássanak”? Felfogható azonban a filozófia feladata úgy is, hogy nem keresi többé az igazságot, mert hiszen nem hisz többé a létező egészét illető igazság létezésében, ezzel szemben rákérdez mindenfajta igazságra: a sajátjára és a másokéra egyaránt, igazságokra, amelyek többnyire nem „filozófiai” igazságok, hanem igazságok a létezés, a létező minden területéről.

Mert ha az igazság nem is létezik, mindenkinek megvannak *a maga igazságai*. Nekem is, ugyanúgy, mint bárki másnak. Én személy szerint, ha szabad szerénytelenül magamról szólnom, azt tartanám jó és szép világnak, amelyben az emberek többsége nemcsak a maga személyes tudásának birtokosa, hanem egyben kritikusa is lenne. Amelyben az emberek a maguk személyes igazságát nem tekintenek abszolútnak, amelyben az emberek többsége nem volna fundamentalista.

Az a sejtésem azonban, hogy az *univerzális tolerancia világa*, egy elképzelt világ, amelyben minden egyes egyed minden más egyed igazságát is a magáéval egyformán érvényesnek tekinti, éppoly problematikus volna, mint az *agresszív fundamentalizmusok világa*, amelyben élünk. Mindenki bezárva a maga igazságába? Kivonulván a pusztaságba, mindenki csupán önmaga Istennel pörlekedő prófétája? Igazság-e az, még ha csak az enyém is, melyről nem akarok meggyőzni másokat? Melyet nem akarok megvalósítani, még ha e megvalósításnak az is az ára, hogy szembeszállok mások igazságaival? „Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett,

másokat szabadokká” – mondotta Hérakleitosz (Hérakleitosz, 54. [B.53.]). Talán igaza volt. Jóllehet ő volt annak a nemszeretem tradíciónak is a megalapozója, mely szerint a filozófus – a *logosz* tudója – felette áll másoknak. „Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden eszerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken *én* (az én kiemelésem – *V. M.*) végigvezetem őket, fölfejtve mindent természete szerint és megmagyarázva, hogyan van. A többi ember azonban észre sem veszi, amit ébren tesz, ugyanúgy, ahogy elfelejti, amit alva.” (Hérakleitosz, B.1.)

Ha a filozófus soha nem is volt, mert nem lehetett mindenek tudója, ha századunk gondolkodói többnyire nem is hiszik magukról, hogy nekik megadatott a lehetőség ítélni élők és holtak felett, a kritika feladatát azért senki sem szeretné pusztán a subjektum önkényére bízni. Márpedig a filozófus, ha kénytelen-kelletlen le is mond „az” igazságról, nem mondhat le a kritikáról, a társadalom, az életformák, az emberi magatartások, a műalkotások kritikájáról. A múlt század második felének francia filozófiája mintha éppen annak módját keresné, miképpen lehetséges, hogy metafizikailag megalapozható tudás híján se kelljen lemondanunk a kritikáról. Ebben az összefüggésben mindenekelőtt Roland Barthes és Jacques Derrida nevét említeném. Nem lenne azonban teljes a kép az ezredvég filozófiájáról, ha nem állna itt a franciák közül Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze és Paul Ricoeur neve is.

Kulcsszavak: *a filozófia radikális fordulata: a mindenség lényegére kérdező idealizmus vs. önismeret vagy reflektált élet; tudomány vs. magatartás, mi az ember? ki ez az ember? – filozófia mint elbeszélés, mitológia – tudomány – filozófia, Igazság vs. igazságok*

**IRODALOM**

- Derrida, Jacques (1998): A dissemináció. (ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán) Jelenkor, Pécs
- Descartes, René (1937) 1978): *Oeuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux. Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard
- Descartes, René (2000): *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor). Műszaki, Budapest
- Heidegger, Martin (1993): *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)* (ford. Boros Gábor). T-Twins, Budapest
- Heidegger, Martin (1994): A filozófia vége és a gondolkodás feladata. In: Heidegger, Martin „... költőien lakozik az ember...” – válogatott írások. T-Twins–Pompeji, Budapest–Szeged
- Heidegger, Martin (2001): *Lét és idő*, Osiris, Budapest
- Hérakleitosz (1993): *Hérakleitosz töredékei* (ford. Kerényi Károly) In Görög gondolkodók sorozat 1. Kossuth, Budapest
- Husserl, Edmund “A filozófia mint szigorú tudomány”, In: u. ő, *Válogatott tanulmányai*, Gondolat, Budapest, 1972.
- Kant, Immanuel (1788-1789): „Pöhlitz-féle metafizikai előadások”. In: Kant, Immanuel (1974): A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. (ford. Vidrányi Katalin). Gondolat, Budapest
- Kierkegaard, Sören (1993): Az ismétlés, Constantin Constantius próbálkozása a kísérleti pszichológiában. (ford. Gyenge Zoltán) Ictus
- Nietzsche, Friedrich (é. n.): *Túl jön és rosszon* (ford. Tatár György). Ikon, Budapest
- Nietzsche, Friedrich, *Bátlányok alkonya avagy milyen is a kalapácsos filozófia* (ford. Tandori Dezső). In: *Ex-Symposion*, Különszám Nietzsche, 1994. 7
- Platón (1984): Phaidrosz. (ford. Kövendi Dénes). In: *Platón összes művei*. 2. köt. Európa, Budapest
- Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M
- Scheler, Max, (1980): *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke, Bern u. München
- Spinoza (1997): *Étika* (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor). Osiris, Budapest
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György). Akadémiai, Budapest

