

A VILÁGRA NYITOTT EMBER

Az emberiség történelme során mérhetetlenül sok áldozatot hozott a világ megismeréséért. Minél többet tud azonban a létező dolgok összességéről, annál sürgetőbb az önmagára vonatkozó kérdés: „Ki az ember? Mi az ember meghatározása és rendeltetése?” és „*Ki vagyok én? És minek élek?*”. Egy kérdés a sok közül, mégis teljesen más, mint az összes többi. A mindjobban magára eszmélő ember nemcsak a tudatától függetlenül létező valóságot kutatja; önmagára visszahajló fürkésző tekintetével elsősorban saját létét vizsgálja. Antropológiai korban élünk. Szellemi törekvéseink egyik fő célja az emberre vonatkozó átfogó ismeretrendszer kialakítása. Egész sereg tudomány fog össze, hogy minél több részletre kiterjedő és logikailag összefüggő képet alkosson az emberről.

Mindegyik tudomány saját oldaláról indul el és a maga módszerével nyúl a kérdéshez. E sokoldalú érdeklődés és több irányú megközelítés, a tudomány különféle ágainak és módszereinek *találkozása* meglepő eredménnyel járt. Az ember mivoltának kutatása közben váratlanul közös nyelvre találtak és egész sör kérdésben megegyezésre jutottak a korábban nagyon is elkülönült tudományágak képviselői. Közös kép körvonalai bontakoznak ki biológusok és fiziológusok, a fejlődéstan és viselkedéstan kutatói, pszichológusok és szociológusok, etnológusok, filozófusok és teológusok előtt; és számos jel vall arra, hogy az emberről kialakuló egységes látásmód nemcsak meggátolja a szaktudományok további szétforgácsolódását, hanem közelebb is hozza őket egymáshoz.

Amióta a metafizika elveszítette megkülönböztetett helyzetét gondolkodásunkban és nem tekintik többé alaptudománynak, veszedelmes, már-már áthidalhatatlan szakadék támadt a természettudományok és a humántudományok között. Az ember természeti adottságait, szervezeti felépítését és rendeltetését kutató szaktudományok viszont a legjobb úton vannak afelé, hogy betöltsék az űrt, ami a metafizika trónfosztásával támadt a tudományos életben. Az antropológia föllendülését méltán tekinthetjük gondolkodásunk kopernikuszi fordulatainak. Miben nyilvánul meg? és hogyan kell értenünk?

Az antropológia kopernikuszi fordulata

A szemléletmód átalakulása leginkább abban mutatkozik meg, hogy az *újkor embere autonómiára tör*: nem hajlandó beilleszkedni a világba, hanem uralkodni akar rajta. *M. Heidegger* a metafizikának tulajdonítja ezt az alapvető szemléleti változást, holott éppen a metafizikus gondolkodás megszűnése idézte elő. A görögök metafizikára hajló szelleme alakította ki a kozmosz fogalmát; az eget és a földet, az isteneket és az embereket magában foglaló rendszert: „A bölcsék is azt mondják, Kalliklész, hogy kölcsönösség, barátság, egybehangzó rend, józan mérték és igazságosság fűzi össze az eget s földet, az isteneket s az embereket. Ezért nevezik a mindenséget kozmosznak, vagyis világrendnek” — írja *Platón* (*Gorgiasz*, 508). A hellén kultúra embere e kozmikus szimpátiában kereste az ember célját és lelte meg rendeltetését, tudniillik azt, hogy összhangban éljen a bölcsen és szépen elrendezett kozmossszal. Az ember mikrokozmosz, a világ kicsiben — mondja *Démokritosz* (*Diels* 68,34). „Az emberben, e kis világban” van valami a valóság minden rétegéből és eleméből: az isteniből és szellemiből, a testiből és anyagiból. Ugyanígy vélekedik *Arisztotelész*, mikor azt tanítja, hogy az ember magába tudja gyűjteni a mindenséget: „a lélek, valamiként minden” írja a lélekről szóló művében (*De anima*, 431). A mediterránum lakója nem győzi csodálni az embert és hirdetni nagyságát. De bármennyire is magasztalja, a kozmosz aspektusában értelmezi — a *világ képmásának* tekinti. *M. Eliade* kutatásaiból tudjuk, hogy az ember kozmikus szemlélete a vallástörténet legmélyebb rétegében gyökerezik, úgyhogy a görög metafizika azt fogalmazta meg csupán, amit örökül hagytak rá a legősibb vallások. Az újkori szemlélet viszont éppen e kozmikus magyarázatot utasítja vissza. Az emberi mikrokozmosz képe ugyanoly távol áll tőle, mint az ókor vilásképe: a gömbalakú világegyetem középpontjában elhelyezkedő Földdel s az e körül keringő ötvenhat csillag-szférával. Legalább akkora esztelenségnek tartja az egyszer s mindenkorra megállapított világrend eszméjét, mint a világegyetem középpont-

ját. Pusztá gondolata is merő képtelenség, kiáltó ellentétben áll természettudományos észjárásunkkal és technikai civilizációnkkal. A világképnek már nem az a rendeltetése, hogy értelmezze az embert. Legföljebb természettudományos modellként jöhet számításba, abból a célból, hogy elősegítse az ember uralmát a világon — emlegeti föl *M. Heidegger* „A világkép kora” című írásában. Mégis, elgondolkoztató bírálata ellenére is, a korábbi évszázadokban elképzelhetetlennek látszó technikai eredmények úgy látszik azt igazolják, hogy e hatalmi törekvésben megnyilvánuló gondolkodásmód — legalábbis részben — a valóság talaján áll.

Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a világ nem otthonunk többé, hanem tevékenységünk nyersanyaga csupán, és ezzel kényünk-rekedvünk-re manipulálunk. A hazáját vesztett ember manipulálási lehetőségeinek félelmetes növekedése kellemetlen közérzetet kelt, nyomasztó szorongást ébreszt: ugyan kiféle, miféle lény az ember, hogy ekkora hatalom birtokába került? És mi a biztosíték, hogy nem él vissza roppant erejével? Azután, hogy a világ nem otthona többé, kiszakadt a kozmosz kötelékéből; cselekvésében és tevékenységében nem igazodhat az ég és a föld, az egyéni és a társadalmi élet „világrendjéhez”. A mai ember létállapota az aggodás, a gond, a kivetettség érzete — mondják az egzisztencia bölcsélet képviselői *B. Pascaltól S. Kierkegaardon át M. Heideggerig és K. Jaspersig*. Úgy írják le a világot építő ember „semmibe tartott” (*M. Heidegger*) létét, mintha egyesegyedül tőle magától függene annak meghatározása, hogy kicsoda és micsoda voltaképpen. *K. Jaspers* szerint a szabadság egyenlő az ember lényegével, amennyiben szabad és föltétlen döntéseiben valósítja meg önmagát, méghozzá olyanformán, hogy e választások nyomán derül fény tulajdonképpeni ki- és milétére. Nyilvánvaló, hogy e felfogás nem ment jó adag túlzástól. Senki nem rendelkezik föltétlenül önmagáról; minden egyes, bármily teremtoi aktusában is függ biológiai, történelmi és társadalmi előzményeitől, egyéni élettörténetének szerencsés vagy balszerencsés adataitól és a korszellem hatásától. Akkor sem független, amikor úgy véli, hogy felrúg mindent, amit csak talál, hiszen nem mással, hanem csak azzal fordulhat szembe, amit ott talál. Hosszan sorolhatnánk az ember szabadságára vonatkozó érveket és ellenérveket, ám mit sem változtatnának azon, hogy ma már nem a világgal határozzuk meg az embert; ha pedig kérdőre vonjuk az ember felől, azon nyomban visszadobja a kérdést neki magának. Ebben a szemléletbeli változásban rejlik az antropológia kopernikuszi fordulata, és ez az új gondolkodásmód érteti meg az emberre vonatkozó tudományos érdeklődés fölvirágzását.

Világ és külvilág

Az újkor tudatosította első ízben sajátos lehetőségünket, hogy módunkban áll rákérdezni életformánkra és megváltoztatni életünknek azt a rendjét, melybe belépszületünk. Az embert állandó belső indíttatás készíti arra, hogy kérdőre vonjon kivétel nélkül mindent, ami csak a szeme elé kerül. Ennek, az élők világában fölöttébb szokatlan jelenségnek *M. Scheler* a nyitottság nevet adta. *A. Gehlen* szerint „az ember nyitottsága a világ iránt” (*Weltoffenheit*) létünk alapvonása: megnevezi, ami emberré teszi az embert, ami megkülönbözteti az állatoktól és kiemeli a természetből. Első hallásra oly látszatot kelt ugyan, mintha *M. Scheler* definíciója is a világgal határozná meg az embert, holott épp a fordítottjáról van szó. Mit értsünk mármóst azon, hogy az ember nyitva áll a világ előtt?

E meghatározás elsősorban az ember és az állat alapkülönbségét teszi szóvá, azaz az ember kivételes helyzetét az élők világában. Arról beszélnek a modern antropológusok, hogy az embernek „világa van”, az állatnak pedig „külvilága”, azaz örökletesen meghatározott, fajra jellemző és felcserélhetetlen környezete. Elsőként *A. Schopenhauer* hívta föl a figyelmet, hogy az állati szervezet szembebeszökő módon, a legapróbb részletekig arányban van életmódjával és önfenntartásának külső eszközeivel. *A. Gehlen* szerint az állat életmódjának és lakóhelyének ismeretéből messzemenő következtetéseket vonhatunk le szervezetének felépítésére, támadó és védekező fegyvereire vonatkozóan. Az állatok — legalábbis annak alapján, amit eddig tudunk róluk — korántsem észlelik azt, a bőséget és gazdagságot, amit az emberek tapasztalnak környezetükben. Az állatok szigorúan szelektálják a szüntelenül áramló ingereket és csak néhányukra válaszolnak, fajukra jellemző ösztönös módon. Így alakul ki sajátos környezetük, mely

fajonként változik: tágabb vagy szűkebb, bonyolultabb vagy egyszerűbb. Abban azonban kivétel nélkül minden faj megegyezik egymással, hogy egyedeik a legnagyobb mértékben „kötődnek külvilágukhoz” (umweltgebunden) és hogy viselkedésüket *szükségszerűen* befolyásolja, determinálja környezetük, melyben élnek. A környező tárgyak egyes jegyei „jelzőként” hatnak, és nem tanulással elsajátított, hanem velük született reakciót váltanak ki belőlük. Úgy látszik, hogy az állatok néhány jellegzetes kioldó jegyre specializálódnak, és a környezetből érkező jelzések önműködően elindítják az ösztönben tárolt viselkedésformát. Esetleges félreértéseket elkerülendő: az egyes kifejezéseket jobbra köznyelvi értelmükben használjuk. Ösztönön inkább készletest (drive Trieb) értünk, viselkedésformán pedig ösztönös viselkedést (instinct), bár valószínű, hogy a valóságban ezek nem választhatók el egymástól.

Az ösztönös viselkedés, illetve külső megfelelője, a külvilág, némely kezdetleges élőlénynél a környezet néhány jegyéből tevődik össze. Például a kullancs „külvilága” három érzetre korlátozódik: fény- és melegérzetre, valamint egyetlen szagminőségre. Fényérzéke mutatja meg az utat valamely fa vagy cserje felsőbb ágára. A teljesen vak állatot szaglóérzéke értesíti a zsákmány közeledtéről, ámbar ez is csupán egyetlen szagra, az emlősökre jellemző vajsav szagára érzékeny. Mikor ilyen jelzés éri, lepattan a fáról s ha valami melege érik, akkor hőérzékét követve megkeresi a legmelegebb, azaz szőrtelen helyet az állat testén, és a bőr alá furakodva teleszívja magát vérrel. Elkölti élete egyetlen étkezését, mely egyúttal nászalkoma is. Azután pedig, hogy megtermékenyült petéi lehullanak a földre, elpusztul. Ennyiből áll a kullancs „külvilága”. Siketen és vakon tengeti életét; nem hall, nem lát, nem ízlel — ámde nincs is szüksége ezekre.

A kullancs környezete szemlélatomást kirívóan egyszerű. Bár például a réceféléké is csak látszatra gazdagabb, a legtöbb állaté mégis jóval bonyolultabb és összetettebb. Mindazonáltal közös tulajdonságuknak mutatkozik, hogy az ember előtt feltáruló világnak vékony metszetét, keskeny szeletét ismerik csupán. Érzékszerveik az ön-, ha ugyan nem a fajfönntartás szempontjából hasznos jegekre specializálódnak, és ezekre ösztönös viselkedésformákkal felelnek. Találónan jegyzi meg *W. Pannenber*g, hogy a legrugalmasabban viselkedő állatok is azt élik át csupán, amit észlelésük és viselkedésük örökletes mintáiban (pattern) a konkrét tapasztalást megelőzően is „ismertek” már a világból — nagyjából úgy, ahogyan *I. Kant* képzelte az emberi megismerés folyamatát. A közigbéri filozófusnak természetesen igaza van abban, hogy a világból érkező számtalan üzenet közül nem fogadjuk mindegyiket, hanem csak azokat, melyek valamely szempontból fontosak. Az órá ketyeg és te nem hallod; de tüstént meghallod ugyanazt a ketyegést bár nem hangosabb, mint az imént, mihelyt célod így kívánja. Oktalanság volna kétségbe vonnunk a cél és az érdeke nyomós voltát, ámde az ember célját és érdekeit nem ösztönei szabják meg, hanem ő maga állapítja meg. Az emberi létezés nem szűkül az önfenntartás feltételeire; élményeink és tevékenységeink nem korlátozódnak a biológiaiilag *hasznos* jelzések szűk körére. Az embernek is védekeznie kell a világból áradó ingerözön ellen, ő is szelektálja benyomásait, *A. Gehlen* szavával „tehermentesíti” magát. E tehermentesítés olyasvalamit hoz létre, ami hasonlít az állatok külvilágához, csakhoggy nem az ember veleszületett korlátja, hanem saját műve, maga választotta berendezkedése a világban. Senki sem vitatja, hogy az erdő más a vadásznak, más a favágónak és más a kirándulónak. Ámde az a mód, ahogyan a vadász átéli az erdőt, nem testi föléptésétől, hanem maga választotta foglalkozásától függ, és — legalábbis elvben — mi sem akadályozza, hogy abba hagyja mesterségét. Ha például mérnökségre adja fejét, akkor hamarosan a vasárnapi kirándulók „szemével” látja az erdőt. Ez nem adatik meg a többi élőlénynek: sosem tudják „más szemmel” nézni a világot, kizárólag velük született környezetükben találják föl magukat.

Az ember világa

Az embert nem határolja „külvilág”, nyitva áll az egész világra. Nem mintha olyan ingereket is észlelné, melyekre nincsenek érzékei. Nyitottsága elsősorban abban nyilvánul meg, hogy sosem elégszik meg a megszerzett tapasztalatokkal; újakat keres és kifogyhatatlan feleménnyel alkalmazkodik a változó körülmé-

nyekhez. Bármikor tud hangot váltani. Nagyfokú alkalmazkodó képessége szorosán összefügg biológiai felépítésével. Talán *Aquinói Szent Tamás* jegyezte meg elsőként, hogy szervezetünk — ellentétben az állatokéval — *nem specializálódik* adott életfeladat megoldására: az embernek nincs szárnya, hogy repüljön, sem karma, hogy megragadja zsákmányát. Ehelyett *k e z e* van, és ezzel, mivel nem szűkebb területre korlátozva fejlődött, valamennyi életfeladat megoldható (S. th. I q. 76 a. 5). Az ember specializálatlan volta feltehetően összefügg azzal, hogy a többi emlőshöz képest túlságosan korán jön a világra, és hosszan tartó ifjúsága alatt nagyon sokáig alakítható marad szervezete. „Úgy van megalkotva, hogy viselkedésének és testalkatának döntő fejlődési szakaszait pszichikai és testi események szoros kölcsönhatásában, az anyatesten kívül élje át” — állapítja meg *A. Portmann*.

Ösztöneink nem irányulnak születésünkkel meghatározott jegyekre. Egyéni célkitűzés és önfegyelem, erkölcs és szokás segíti elő szervezetünk végleges kialakulását. „Meghatározatlan állat” (*F. Nietzsche*) létére önmagát kell kimunkálnia az embernek nevelés, művelés és önművelődés által. Az állati viselkedést szabályozó ösztönök nyomokban található csak meg az emberi szervezetben. Vele született tájékozódási készség híján érzelmei „kiszabadulnak” az állati funkciókörbe való beépülés fogságából: az ember nemcsak aziránt érdeklődik ami „jó és hasznos” neki, ami „javát szolgálja”. A közvetlen érdek visszaszorítása kidomborodik egész létérzésén és magatartásán; sajátosan nyitott és körültekintő viselkedésén. „Akin teljesen uralkodik egy világosan meghatározott ösztön, az nem tekint sem jobbára, sem balra, hanem csak azokra a jegyekre, melyek előre jelzik, amit keres” — jegyzi meg *W. Pannenberg*. De ez nem emberi viselkedés.

Az emberek általában azért nem viselkednek így, mert nincsenek oly szoros és közvetlen kapcsolatban környezetükkel, mint a többi élőlény. Alapjában véve nem funkcionálisan észlelik a környezetükben levő dolgokat: nem azt nézik, hogy „*mire valók?*”, hanem hogy „*mik?*” önmagukban, s csak ezután keresik, hogy miként illeszthetők bele terveikbe és céljaikba. Az ember distanciát teremt maga körül s távlatból nézi a dolgokat. E perspektívában több oldalukat veszi észre, különféle tulajdonságokat fedez fel bennük és ezekhez alkalmazkodik viselkedésében is. Az élőlények közül egyedül az ember észleli a szó szoros értelmében véve „tárgyilagosan” a világot. Ezzel azt akarjuk kifejezni, hogy a „dolog magában” is felkelti érdeklődését és lebilincseli figyelmét. A dolgok nem „esnek a keze ügyébe” (zuhanden), mint *M. Heidegger* véli, hanem ámulatba ejtik eredendően szokatlan és különös voltukkal. Az újabb viselkedéstani vizsgálatok fényében nem igazolódik a pragmatikus-naturalista szemlélet. A kutatások inkább a klasszikus felfogást erősítik meg: *P. Overhage* könyveiből kiviláglik, hogy a homo faber is született teoretikus lény. Az embernek nem adatik meg, hogy olyan „természetesen éljen” a természetben, mint a többi élőlény; eleve *i d e g e n* számára kivétel nélkül minden a világon. Bármily idillikus képet rajzol *J.—J. Rousseau* a természetes állapotról, mi emberek akkor érezzük csak jól magunkat a világon, ha a kultúra mesterséges világában élünk. Ez esetben persze már valóban „kéznél vannak” a dolgok. Eredendően azonban barátság-talan körülöttünk minden, úgyannyira, hogy még magunkat is idegen szemmel nézzük. Ebben nincs meglepő, hiszen kizárólag a világ közvetítésével ébredünk saját éniünk tudatára, mégpedig olyan úton és módon, ahogyan testünk kapcsolatba kerül különféle idegen dolgokkal. Minden emberi képesség, a legelemibbtől kezdve a legmagasabbig saját tevékenységünk árán, az ember és a világ kölcsönhatásában bontakozik ki. Nincs választásunk. A világ felkutatása és a tárgyi összefüggések feltárása nyomán tudatosulnak bennünk szükségleteink és az, hogy voltaképpen hová akarunk kilyukadni. Csak a világból merített tapasztalatok kerülő úttján tudjuk irányítani és kialakítani születésünkkor meg nem határozott ösztöneinket, kiegészítve őket a magunk által előteremtett szükségletekkel és igényekkel. Nyilvánvaló, hogy tapasztalataink gyarapodásával megváltoznak szükségleteink is. Ha egyáltalán, akkor kizárólag ezen a hosszú és verejtékes úton ismerhetjük ki önmagunkat.

A mondottak alapján érthető, hogy a görögök miért a kozmosztól kérték számon az embert. Ám ugyanennyire nyilvánvaló, hogy a világ sosem adhat végleges választ az ember mivoltára és rendeltetésére vonatkozó kérdésre. Ezt

a görögök maguk is sejtették már. *Platón* külön dialógust szentel „a kimeríthetetlen tudásvágynak” és az „erósznak”, mely „az itteniekből kiindulva mind magasabba emelkedik, lépcsőzetesen haladva, mígnem eljut ahhoz a széphez” és igazhoz, mely betölti az ember minden vágyát (*Szimposzion*, 210—212). Ennek ellenére, mint említettük, az újkori emberben tudatosult először, benne fogalmazódott meg világosan, hogy nincs oly kérdés, mely ne nyitná meg újabb kérdések sorozatát, úgyanyira, hogy végül az embernek kell döntenie még a világról is.

Az emberi nyitottság értelmezése

Az eddigiekből kiviláglik, hogy a külvilágtól való nagyobb függetlensége különbözteti meg az embert az állattól. E függetlenségnek vagy szabadságnak színönimája az „ember nyitottsága a világ iránt”. Nézzük mármost, hogy pontosan mit értünk ezen. Mi ennek a különleges kifejezésnek mélyebb értelme, szabatos jelentése? Tulajdonképpen mire nyitott az ember? Nyilvánvalóan új dolgokra és új tapasztalatokra. A többi élő viszont — bár érzékszerveik önmagukban sokkal többre is alkalmasak lennének — csak néhány, fajilag meghatározott ingert fog fel a külvilágból. Bizonyos, hogy minden állatnak saját „észlelési világa” (*Merkwelt*) van, és ez nem azonos azzal, amit az ember vesz észre az állat környezetében — mondja *N. Tinbergen*. Fejtegetéseink döntő szakaszához értünk. Csakugyan különbözik-e az ember világa az állatok külvilágától, és ha igen, akkor miben? Lehetséges, hogy az ember is úgy van „hangolva” a világra, mint az állat a külvilágra? Merőben ennyit jelentene, hogy nyitott a világra? Ez esetben az ember és a világ viszonya pusztán fokozatilag különbözne az állatok és külviláguk kapcsolatától. A szavak könnyen kelhetnek oly látszatot, mintha az ember világa sem lenne több egy szerfőlött bonyolult külvilágnál. Az ókori gondolkodás kozmosz fogalmát csakugyan az a meggyőződés irányította, hogy a világ az ember hajléka és ennek falai közé szorítva kell élnie. Még *Dante* is *Ulysses-Odüsszeusz* „örült utazásáról” énekel, mert átlépte az embernek megszabott határt: „hol *Herkules* emelte oszlopát, hogy onnan már ember ne menjen tovább” (*A pokol* 26,108). Ám, aki az ember zárt lakhelyének tekinti a „világot”, aki ezt érti rajta, az nem tapintott rá az ember és az állat lényegi különbözőségére. A modern antropológia kulcsszava nem fokozatbeli eltérésre utal, nem annyit mond csupán, hogy az ember *kevésbé* függ környezetétől, mint az állat. A kifejezés megfogalmazása tulajdonképpen kissé félrevezető, mivel egyáltalán nem az a mondanivalója, hogy az ember csak a világnak van nyitva, csak a világra fogékony. Ellenkezőleg, az ember föltétlen nyitottságát állapítja meg, azt húzza alá, hogy az ember meghatározása krónikus meg nem határozottsága. Úgy kell ezt értenünk, hogy az ember eleve, mivoltából adódóan fölébe magasodik minden egyes léthelyzetnek, eredendően túlnyúl minden egyes tapasztalatán: tárva-nyitva áll új tapasztalatok szerzésére és az ebből következő új létfeladatok megoldására. Nem néz föl a világra; mert a világ fölé emelkedik, amennyiben föltette van minden képné, amit alkotott vagy alkotni fog a világról. Az ember nyitottsága az előfeltétele annak, hogy egyáltalán rákérdezhessen a világ egészére, hogy a világ mint világ jelenhessék meg tapasztalatában. Ha nem működnék létünk legmélyén e nyugtot nem ismerő benső indíttatás mindenek meghaladására, akkor nem keressünk és kutatnánk szüntelenül, még akkor is, sőt akkor igazán, midőn nem ösztökél valamely kézzelfogható érdek vagy haszon.

Ne higgyük azonban, hogy végére jártunk már a dolognak. Még megoldásra vár egy súlyos probléma. Mire magyarazzuk e különös, az állatitól teljesen eltérő viselkedést? Miből fakad csillapíthatatlan nyugtalanságunk? „Mit válaszoljak erre, s hol lelek olyan pontot, ahol kérdéseimnek megálljt parancsolhatok” — kérdi *J. G. Fichte* „Az ember rendeltetése” című írásában. Merre menjünk? Talán a kultúrához forduljunk? Kiváló antropológusok, *A. Gehlen*, *M. Landmann*, *A. Portmann*, *E. Rothacker* és mások vannak azon a nézeten — természetesen *K. Marx* is —, hogy a kultúrában kell keresnünk az ember meghatározását. A kultúra azonban, illetve az ember viszonya a kultúrához további kérdéseket vet föl, mivel saját alkotásában sem lel nyugalmat az ember. Nem éri be azzal, hogy mesterséges világgá alakítja át a természetet. Sőt, úgy tűnik, hogy saját

művével még kevésbé tud betelni, mint a természet adományaival. Egyszer, viszonylag korán, a legfinomabb falatoktól is megcsömörlik az ember. A kultúra lehetőségeit viszont sosem meríti ki. Minden egyes megvalósult lehetőség több és nagyobb lehetőséggel ajándékozza meg, és nem nyugszik addig, míg ki nem aknázza azt is. Minél többet alkot, annál ellenállhatatlanabb erő hajtja a még többre. A kultúra állandó fejlődése, alapvetően átmeneti jellege arra vall, hogy a kultúrát is túlszárnyalja az emberiség rendeltetése. Az emberiség által létrehozott anyagi és szellemi javak bősége, gazdagsága és változatossága nem magyarázható másra, mint az alkotókedv és alkotóerő túlcserjedésére. Az ember — vulgáris kifejezéssel ugyan, de a szó legigazibb értelmében — mindig „túllő” a célon. Nem féktelenségből vagy önfegyelem hiányából, hanem azért, mert a „cél”, bármi legyen is, mindig több erőt mozgósít, mint amennyit elérése igénybe vesz.

A. Gehlen az ösztönök túltengéséről beszél. Az állati ösztönvilág időszakos kényszerűségeivel ellentétben, az emberre krónikus nyomással nehezednek külső és belső feladatai. Nem is szólva arról, hogy az állatok örökletes reakciói kizárólag a specifikus tárgy jelenlétében oldódnak ki. Ezzel szemben az emberre nem időszakosan, hanem idültlen nehezedő ösztönnek sem meghatározott iránya, sem specifikus kiváltója nincs. Nincs sajátos célja, mely hiánytalanul betöltené. Az ösztön túltengése mérhetetlenül meghaladja a biológiai főkönyvbe bevezetett gyönyör vagy fájdalom néhány tételét. E túlfűtöttség nyilvánul meg a játékban vagy abban az egyedülálló emberi szenvedélyben, mely magát az életet is hajlandó kockára tenni. Bár nem alakult még ki a játék végleges elmélete, bizonyosnak látszik, hogy az „emberi játék” kulturális megalapozottsága folytán lényegileg különbözik az állatok „természetes játékától” — foglalja össze a vonatkozó irodalmat P. Overhage. Az élet kockáztatásának szenvedélye semmiképpen sem magyarázható biológiai módon, mivel nem előnyt, hanem hátrányt jelent a létért való küzdelemben. „Hogy a veszélyeztetett lény önmagát tegye ki a veszélynek, s kockázatosságából tudatosan csináljon kockázatot: ez az ember gyakran megkísérelt és gyakran sikerrel koronázott lehetősége; ebben a vonatkozásban nincs különbség a mammutvadászok, a nyílt tenger szélviharait sajkáik hajtására hasznosító polinézek és az első repülők között” — állapítja meg A. Gehlen, s csak azért nem beszél az úrhajósokról, mert negyven évvel ezelőtt, amikor könyvét írta, álmodni sem mert volna erről a „sikeres kockázatról”. Az ember átfogó elméletének mindenképpen felelnie kell e „biológiai paradox” viselkedésre is — mondja. Találó megfogalmazása szerint „meghatározatlan költeesség” hajtja a vérünket. Ebben, az élet hajszolásában kell keresnünk nemcsak a művészet, a vallás egyik gyökerét is, amennyiben képzelőerőnk alakot kölcsönöz e „meghatározatlan költeességnek”. Természetesen nem következik ebből, hogy a vallás pusztán emberi mű. A képzelőerőnek felmérhetetlen szerepe van létrejöttében, ám a fantáziát is megelőzi valami.

Istenre nyitott létező

Az ösztönrendszer mélyebb elemzése világosan igazolja iménti megállapításunkat. Az ösztön alapértelme ugyanis az, hogy létfenntartásunk érdekében kénytelenek az élőlények igénybe venni valami mást, amire rá vannak utalva. Ilyen létszükséglet a megfelelő táplálék, meghatározott éghajlati adottságok és növényi vegetáció, kapcsolat a faj többi egyedével és nem utolsósorban testi egészség. Az állatok életszükséglete specifikus külvilágukra korlátozódik, az emberi igények viszont végeláthatatlanok. Az ember nemcsak bizonyos létfeltételekre szorul rá, hanem *valami paritalanra*, ami mindig megtagadja magát tőle, valahányszor megérinti. Amint Váci Mihály írta:

*Jóllakhatsz fuldoklásig a gyönyörökkel,
— az életből hiányzik valami.
Hiába vágysz az emberi teljességre,
— mert az emberből hiányzik valami.
Hiába reménykedsz a megváltó Egészenben,
— mert az Egészből hiányzik valami.*

Idült hiányérzetünkre nincs más magyarázat, mint egy, a világot teljességgel meghaladó és az emberhez forduló *vis-à-vis* létezése. Nem mi alkotjuk vágyaink fantasztikus tárgyát, amint L. Feuerbach vélte, hanem indítatásaink túltengésének, igényeink örökös betöltetlenségének a *létből* következtetünk e sajátos lét-állapot világleltéti előfeltételére. Amennyire konkrét, kézzelfogható, minden egyes lélegzetvételünkben fölismerhető létünk ráutaltsága valami parttalanra, annyira reális, konkrét és tagadhatatlan e világon túli „szembenlévő” létezése. Ábránd talán az „ösztonök túltengése” vagy „a meghatározatlan köteleesség”? Amilyen tapasztalhatóan reálisak, ugyanolyan tapasztalhatóan reális az ember „végtelen ráutaltsága” és ennek világon túli előfeltétele. „Vágyat az fakaszt, ami van, az ábránd pedig nem létező” (P. Claudel).

Nyelvünk Istennek nevezi az átellenünkben levő Valóságot. Nyilván akkor használjuk helyesen e szót, ha a parttalan emberi törekvés reális előfeltételét értjük rajta. Különben üres szóhüvely, melynek nincs jelentéstartalma.

A „világ iránti nyitottság” magvának a világon túli, Valódi-Valóságra való ráutaltságunk bizonyult tehát. Senki se keressen e fölismerésben „istenbizonyítékot”; az Isten léteire vonatkozó állítás igaz voltát módszeresen kimutató eljárást. Különben is fölöttébb gyermeketeg dolog azt gondolni, hogy csak az *van*, aminek megléte tudományos módszerrel igazolható. Tévhit ez a javából, olyan tudományos babona, melynek tudománytalanságát már Arisztotelész leleplezte: „Gyermetegsére, a műveltség hiányára vall, ha valaki nem látja be, hogy mire kell és mire nem kell bizonyítékot keresnie, mivel tejjességgel lehetetlen *mindent* bizonyítani” (Metaphysica, 1006 a 6). Bizonyíték ide, bizonyíték oda, az ember biológiai elmélete mindenképpen föltelezi a Szemközti-Valóság létét, melyre rá vagyunk utalva, akár tudatosítjuk vég nélküli ráutaltságunkat, akár nem. Enélkül az előfeltétel nélkül lehetetlen meghatározni a „világ iránti nyitottság” pontos értelmét. De, mint említettük, e *vis-à-vis* ismeretlen. Egyelőre nem tudjuk, hogy kicsoda vagy kicsoda. M. Heidegger élte végéig sem tudta eldönteni, hogy a lét semmije, vagy a létezők léte alkotja-e az emberi kérdések végtelen távlatát. De vajon nem abban mutatkozik-e meg *végtelen* ráutaltságunk Istenre, hogy nem ismerjük rendeltetésünket, hanem vég nélkül keressük? És kereshetnénk-e így, ha nem lennénk ráutalva miközben nyomozunk utána — feltéve, hogy egyáltalán megelhető? A vallástörténet bőven kifejti, hogy az emberek miként találkoztak a Szemközti-Valósággal, illetve hogyan fogalmazták meg élményeiket. Megint más lapra tartozik, hogy mifélék ezek a tapasztalatok, hogyan tették szavá őket, csakugyan méltók-e Istenhez. Mindenesetre azon kellene le-mérnünk a különféle vallások üzenetét, hogy betemetik-e vagy kiássák-e, a végtelenbe tágitják-e egzisztenciánk nyitottságát.

Nem kétséges, hogy a modern antropológia alapeszméje, „az ember nyitottsága a világra” szellemtörténetileg a Szentírásban gyökerezik. A bibliai teremtetéstörténet a világ urává teszi az Isten képmására alkotott embert, hogy a Teremtő megbízásából az Ő helytartójaként uralkodjék az égen és a földön, azaz a világon, melyre nincs szava a héber nyelvnek. Az ember, mivel *egyedül* Istennek szolgál, fölötte áll minden teremtménynek; a Nap, a Hold és a csillagok is neki teremtettek. Istennek való elkötelezettsége föloldja a világ kötelekei alól és kiszabadítja környezetének függőségéből. A Teremtő világleltétsége pedig mítosztalanítja a világot, megfosztja szakrális varázsától és az ember kezére bízza, hogy őrizze és művelje. Nem véletlen, hogy a modern antropológia kezdete egy teológus, J. G. Herder nevéhez fűződik, állapítja meg A. Gehlen. Herder a nyelv eredetéről írt pályaműben (1772) teljesen a modern antropológia szem-szögéből mutatja be az ember különbözőségét az állatoktól. Bámulatos mélyen látja az összefüggéseket az ember „gyámoltalansága”, vagyis specializálatlansága, a „világ iránti nyitottsága” és „vágyainak szétszórtsága”, mint ma mondanánk ösztöneinek túltengése között. Az 1784-ben megjelent „Eszmé az emberi történelem filozófiájához” című könyvében pedig úgy határozza meg az embert, mint „a teremtés első felszabadultját”. Nem túlozza el A. Gehlen, mikor kijelenti, hogy „a filozófia antropológia lépést sem tett előre Herder óta”, s alapeszméi megegyeznek a mai tudományos antropológia alapfogolataival. Az antropológia családfája a teológia talaján sarjadt ki, s ma sem tagadhatja meg származását, mert amint láftuk, nem szólhatunk anélkül az emberről, hogy ne beszéljünk egyúttal Istenről is.

Három pontba foglalom a mondottakat:

1. A „világ iránti nyitottság” reális előfeltétele az ember ráutaltsága Istenre. Aki nem tudatosítja ezt, az nem ismeri föl a „világ iránti nyitottság” tulajdonképpeni jelentését. Abban a hiszemben él, mintha a világ lenne rendeltetésének a célja, holott az ember meghatározó vonása éppen az, hogy kérdései túlterjednek a világról szerzett valamennyi tapasztalatán. Az ember olyan kitüntetett lény, aki a világot végtelenül meghaladó Szemközti-Valóságra van ráutalva. Akkor értelmezzük helyesen egzisztenciánk megkülönböztető sajátosságát (differentia specifica), ha meglátjuk benne az istenkérdés fölsejlesztését. A világon túla irányuló rendeltetésünk az az előfeltétel, ami lehetővé teszi megnyílásunkat a világra.

2. Nem tapintunk rá az emberi nyitottság lényegére mindaddig, amíg csak a kultúrában keressük azt. Való igaz, hogy a kultúra biológiai szükséglet számunkra: az ember természete kívánja meg, hogy nem természetes világban éljen. Meghatározatlan élőlényként önmagát kell kialakítani, ilyenformán biológiailag szükséges az önművelés és nevelődés. Kultúra nélkül biológiailag kiforratlan: a világ alakítása közben ad végleges alakot önmagának is. Amde világot építő tevékenysége nem érhető meg merőben biológiai alapon. Csak akkor ismerjük föl a kultúra lényegét, ha oly keresés és kutatás megnyilvánulásának tekintjük, mely nemcsak a természetet kérdezi túl, hanem a kultúrán magán is.

3. Az állatok környezetük függvényei. E függés megfelelője az emberben nem a természet világával való kapcsolat, sem a kultúra iránti igény, hanem az Istenre irányuló létezés partatlansága. Isten azt jelenti az embernek, amit a környezet jelent a többi élőlénynek. Ilyeténképpen „isteni milióban” él az ember: egyesgedül Istenben találja meg végső nyugalmát és rendeltetését.

Irodalom: Vezérfonalul W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. című munkája szolgált. A. Gehlen: Az ember, Budapest 1976. című könyvének inkább német eredetijét (A Gehlen: Der Mensch, Bonn 1950) használtam. A következő művekre hivatkoztam: M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt 1972. 69–104., Phänomenologie und Theologie, Frankfurt 1970., Sein und Zeit, Tübingen 1972. — M. Eliade: Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961. — K. Jaspers: Philosophie, Berlin 1932. I-III. — M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1962. — A. Schopenhauer: Über den Willen in der Natur, Leipzig 1938. — N. Tinbergen: Az ösztönről, Budapest 1976. — K. Lorenz: Válogatott tanulmányok, Budapest 1977. — A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951., Biologie und Geist, Freiburg 1956. — M. Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1969. — E. Rothacker: Philosophische Anthropologie, Bonn 1966. — P. Overhage: Experiment Menschheit, Frankfurt 1968., Der Affe in dir, Frankfurt 1972. — J. G. Fichte: Az ember rendeltetése, Budapest 1966. — J. G. Herder: Zur Philosophie der Geschichte, Berlin 1952.

BÍRÓ JÓZSEF VERSEI

Kötélék

Ő átérzi népének kínját.
a félelmet az életet
megmagyarázza nekünk.

Túltáplált agyak
kényes kritikája
nem némitja el.

„Immár a nap leáldozott,
Teremtőnk, kérünk Tégedet:
Légy kegyes és maradj velünk,
Őrizzed, óvjad népedet!”

Tél-elő

megszakadnak a fák
zúgnak
zihálnak a bokrok

hallod?

sírnak a harangok —
gyászt hoz
a Tél!