

Tudomány és Szabadság

„I almost think it is the ultimate destiny of science to exterminate the human race.”

Thomas Love Peacock

...a legnagyobb tévedés, amit az emberiség elkövet, az, hogy a tudományról úgy hiszi: a teljes igazság birtokosa...”

C. F. v. Weizsäcker

Korunk emberét különös, nehezen megélhető, feszült szituációba kényszeríti ellentmondásos önértelmezése. Teoretikus, főként a természettudományok alapján tájékozódó reflexiója szerint az anyagi világ része, következésképpen éppoly determinált cselekvő, mint a fizikai világ bármely más összetevője, illetve szereplője. A mindennapi gyakorlatban azonban mégis úgy cselekszik, mintha szabad lenne: olyan társadalmi intézményeket alkot – így például a jog intézményét –, továbbá olyan aktivitást fejt ki – tudományt, filozófiát –, valamint olyan értékdimenziók – esztétikum, etikum – vonzásában tapasztalja önmagát, melyek a szabad önmeghatározás autonómiájának feltételezése és a szabadság állítása nélkül értelmetlenek, pontosabban érvénytelenek.

A modern ember önértelmezésének feszültsége

Az embernek mint az anyagi világ szereplőjének a meghatározottsága éppoly *kemény tény*, mint amennyire *szigorú követelmény* a szabadság állítása, kivált az erkölcsiségben. E feszültség oka – hangzik az európai bölcsélet legmarkánsabb opciója, a metafizika filozófiai beállítódásának mértékelő megfogalmazásában – nem az értelmező ember merő önkénye, hanem az ember létének stabil és állandó, egy szóval: *metafizikai* szerkezetéből következik. Egy antropológiai tényállás fogalmazódik meg benne feszes dichotómia formájában: *az ember szellem a világban*. Amit tehát az újkori értelmezés formálisan kijelent, arról – szögezi le a metafizika hűvös tárgyilagossággal – aligha állíthatjuk, hogy „újkori”, „modern”, hiszen egy metafizikai tényállás *érvényessége* – legalábbis a klasszikus metafizika szemléletében – lényegéből következően nem függ szellemtörténeti korszakoktól.

Ez alkalmasint igaz; de legalábbis szerfölött higgadt és megfontolt. Mégis, minden érthetősége és józansága ellenére marad bennünk némi kielégületlenség, csillapítatlan nyugtalanság. Mintha ez a túlságosan is hűvös megfogalmazás nem fejezné ki azt a drámaiságot, ami ennek a – megismétlem: bizonyosan igaz – metafizikai tényállásnak éppen az *újkori megtapasztalása*. Vajon nem szenvedélyesebb és gyötrőbb a modern ember ön-

A tanulmány a Pax Romana 29. kongresszusán (Pannonhalma, 1997 április) elhangzott előadás alapjául szolgáló dolgozat rövidített és átdolgozott változata. A teljes gondolatmenet részletes kifejtése a kongresszus előadásait tartalmazó kötetben lesz olvasható, mely várhatóan 1997 második felében jelenik meg.

értelmezésének feszültsége, a tudomány kérlelhetetlen szigorának és a szabadság szintűgy kérlelhetetlen követelményének konfliktusa, semhogy azt efféle lapidáris, kimért metafizikai tételekkel ki lehetne oltani?! Talán még csillapítani sem! Mert ha igaz is, hogy az ember „szellem a világban”, azért ez a szellem a történelme folyamán különbözőképpen érezte magát az univerzum ezen szegletében, különböző világokat vont, otthonokat épített maga köré, más és más módon észlelte önmagát és világát, melyet – akár maga emelte, akár mint az istenek alapítását (el)fogadta – egyaránt érzett már börtönnek és valódi otthonnak.

Nos, a modern értelmezésben nem is az az új, amit *tételszerűen állít*, hanem az a *feszültség*, amit a két pólus között *észlel*.

Ahhoz, hogy megértsük, mi a szóban forgó antropológiai összetettségek újkori megfogalmazásában a sajátosan modern, azaz, hogy lényegében mitől új és miért oly erőteljes a dichotómiának ez a megtapasztalása, vizsgáljuk meg a két póluson elhelyezkedő elemek – a tudomány és a szabadság – szellemtörténeti előzményét, illetve azt a forrást, amelyből tapasztalatuk fakad.

A tudomány eszméjét a görögségtől örököltük, a szabadságra pedig a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás szabadít-szólít fel.

Görögség és tudomány

A görög létérzékelés szerint a valóság *κόσμος*. Az antik *κόσμος*-tapasztalat minőségi-esztétikai jellegű: a világ a rendezettség, szépség tagolt látványát nyújtja a szemlélődőnek. „A bölcsek is azt mondják (...) hogy kölcsönösség (*κοινωνία*), barátság, egybehangzó rend (*κοσμιότης*), józan mérték és igazságosság fűzi össze az eget s földet, az isteneket s az embereket. Ezért nevezik a mindenséget *κόσμος*-nak vagyis világréndnek” – olvassuk *Platón* egyik dialógusában (*Gorgiasz* 507 e-f).

Hasonlóképpen vélekedik *Arisztotelész*. A gömb alakú univerzum, középpontjában a mozdulatlan Földdel, keletkezés nélküli és el nem múló, egyetlen és egyedülálló, élőlény, tökéletes, jó, szép és isteni; kívül nincs semmi, még úr sem. A *κόσμος*-t belső egység és szerkezetének teleologikus volta jellemzi.

A szemmel érzékelhető tagoltságnak megfelelő és alapjául szolgál az értelemmel látható rendezettség, vagyis „érthetőség”. Ez az érthetőség nem azonos az újkori intellektualizmussal, hanem a *θεωρία* platóni módja. Amennyiben ugyanis a valóság *κόσμος*, vagyis rendezett, tagolt egész – melyben az ember, a *λόγος*-szal rendelkező lény maga is *μικρο-κόσμος* –, annyiban a valóság megismerhető. A megismerés a görög tudományeszmény szerint – és a *κόσμος*-tapasztalatnak megfelelően – szemlélő, „esztétikai”, azaz teoretikus ismeret, tulajdonképpen látás.

Ez a *κόσμος*-tapasztalat hagyományozódik át – ámbár nem csekély módosítással – az újkori tudományeszménybe. Ennek megfelelően az újkori ember programja a valóság teljes megismerése a tudomány formájában. Ez a klasszikusnak mondható program azonban már nem a klasszikus görög léttapasztalat normájához igazodik, hanem egészen más szándék hevíti. A változás jól érzékelhető a kozmosz-fogalom jelentéstartalmában bekövetkezett átalakulás révén. Amiként a görög *θεωρία* mint az ember és a létező között zajló igazság-esemény nem azonos az újkori *teóriával* mint az emberi intellektus modellkészítő aktivitása nyomán megfogalmazódó *elmélettel*, hasonlóképpen különbözik az újkor „kozmosz”-fogalma a görög *κόσμος* kifejezés tartalmától. Immár nem az általa jelzett valóság rendezettségére, szépségére utal, nem esztétikai *értéket-minőséget* nevez meg, hanem csupán – noha bizonytalanul – *menyiségi* karakterre vonatkozik: valami roppant hatalmas teret, ürességet, úrt jelent, így például a „kozmosz” jelzőben. Az újkori kozmosz *menyiségi végtelensége* viszont *negatív minőség*, amennyiben a lét emberrel szembeni *idegenségének*, *közömbösségének* kifejeződése. Ezt a tapasztalatot az újkor

határmezsgyéjén *Blaise Pascal* (1623–1662) fogalmazza meg elsőként: „Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.” (1) A fogalmi különbözőség két „világ” különbözőségét tárja fel: az antikvitás embere által érzékelt „világ-természet” más, mint a modern emberé. Az ember ma egy jelentésétől megfosztott és transzcendens jelenlét nélküli, homogén kozmoszban élőnek tapasztalja önmagát. Az ugyancsak francia *Jacques Monod* (1910–1982) szerint „az embernek ideje végre felébrednie évezredek álmaiból, felismernie teljes magárahagyatottságát és radikális idegenségét. Elvégre ma már tudván tudja, hogy helye a cigányé egy olyan univerzum peremén, amely süket a zenéjére és közömbös a reményeivel, szenvedésével, de még a büntetteivel szemben is”. (2)

Az újkori kozmosz nem hordoz esztétikai értéket, hanem csupán az emberi – megismerő és átalakító – tevékenység *nyersanyaga*. Ennek a változásnak a következtében immár a megismerés sem kizárólag *θεωρία*, nem a kozmosz rendjének szemlélése – hiszen éppen a szemlélhető rend mint az esztétikailag észlelhető tagoltság és forma tűnik el az újkor létérzékelésének optikájából –, hanem átalakító, formáló, praktikus, teremtő. Nem *θεωρία*, hanem *τέχνη*. Míg a görög tudományeszmény értelmében az antikvitás csupán szemlélte a létezőt, úgy, mint valami műalkotást, bizonyos távolságban maradva tőle és nem érintve egész-voltát – elvégre csak így maradhatott az esztétikai tapasztalat tárgya –, addig az újkor *homo fabere* odalép a létezőhöz és szétbontja, majd átalakítja, végül pedig maga hoz létre újabb és újabb létezőket.

Joggal vetődik fel a kérdés: mi okozta ezt a változást, milyen ok idézte elő a valóság esztétikumának kiüresedését, a természet naturalizálódását? Illetve milyen mélyebb, a létérzékelés alapjában bekövetkezett változás tette lehetővé, hogy a görög szemléletben rejlő tudományosságnak a görög létérzékelésben eleve adott, ám az esztétikai karakter folytán visszafogott potenciálja immár minden minőségi normától mentesen rászabaduljon, mintegy rázúduljon a valóságra? Miért veszítette el esztétikai értékét a létező, és miért válhatott a pöre és tudásra éhes megismerés merőben passzív és a megismerőnek kiszolgáltatott tárgyává?

A modern tudomány vallási alapja

Az imént megfogalmazott kérdés már sejteti, hogy a változás oka nem a tudományban keresendő, és – a mai közkeletű és szívós látszat ellenére – nem a tudomány dönti el, hogy az ember miként viszonyul a valóság egészéhez. A valóság esztétikai érzékelése nem a tudományos vizsgálat nyomán szűnik meg, hanem éppen fordítva, az esztétikai észlelésnek kell visszahúzódnia azért, hogy felerősödhessék a tudományra jellemző „semleges-tárgyi” vizsgálódás. Kinek jutna eszébe egy *Csontvári-képet* mint „esztétikai alany”-t „tudományos tárgyi” vizsgálatnak alávetni? Ez nyilván csak akkor lehetséges, ha az ember *kikerül* vagy *kilép* a műalkotás esztétikai teréből, miáltal olyan „esztétikán kívüli” aspektusok kínálkoznak fel, amelyek addig nem voltak érzékelhetők (pl. hogy meghatározott méretű, különböző fizikai hatást keltő színeket és formákat tartalmazó „tárgy”

Az ember ma egy jelentésétől megfosztott és transzcendens jelenlét nélküli homogén kozmoszban élőnek tapasztalja önmagát. Az ugyancsak francia Jacques Monod (1910–1982) szerint „az embernek ideje végre felébrednie évezredek álmaiból, felismernie teljes magárahagyatottságát és radikális idegenségét. Elvégre ma már tudván tudja, hogy helye a cigányé egy olyan univerzum peremén, amely süket a zenéjére és közömbös a reményeivel, szenvedésével, de még a büntetteivel szemben is”.

van előttünk, mely a falon lóg, mérhető súlya van és ott a bal felső sarkán penészes, ezért restaurálni kell... stb.). Ahhoz, hogy a műalkotás „tárgy” lehessen, valamiként profanizálódnia kell. Ámde mit jelent a profanizálódás, és főként: miféle különös okok folytán válik profánná a valóság? Ha a »profán« a »szent« társ-fogalma, akkor a keresett ok nem lehet más, mint *vallási*.

A görög vallásban az istenek nem függetlenek a világtól, nem transzcendensek, hanem rá vannak utalva a világra mint megmutatkozásuk terepére és eszközére. Egy görög isten *kép-telenség* a világ nélkül vagy a világon „túl”. A természet éppen az istenek megjelenési helyeként mutatkozik maga is valamiként isteninek – azaz valóságosnak – a minőségi (lét)tapasztalatban. A görög isten nem a „hit” láthatatlan valósága-tárgya, hanem az esztétikai megtapasztalás „látható” formája, a valóságos világ reális-immanens aspektusa. Ilyen értelemben a görög κóσμος-tapasztalat egyszersmind „vallási” jellegű – így és ezért minőségi, szemben a minden vallási jellegétől megfosztott, profán, így és ezért mennyiségi újkori kozmosz-felfogással.

A szóban forgó módosulás, vagyis a természet deszakralizál(ód)ása – egyebek között, de legfőképpen – a zsidó-keresztény teremtés-hittel függ össze, mely a természetet, a világot megfosztja a »szent« diffúz jelenlététől, szakrális karakterétől, és Istentől merőben különbözőnek, „profán”-nak mondja. Ezzel megszűnik a numinosum és a „természet” ama kapcsolata, mely a görög létérzékelésben fennállt.

Ez már a fogalomhasználatban érzékelhető. Az Ószövetség nem ismer a görög κóσμος-nak megfelelő fogalmat és idegen tőle a görög kifejezés tartalma is. Az ószövetségi hívő soha nem tekintette a világot valami önmagában fennálló és elégséges valóságnak, miként az eleai *Hérakleitosz*, aki egyik töredékében így vall: „...Ezt a κóσμος-t itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.” (3) Az ószövetségi ember számára a világnak mindig csak Istennel összefüggésben, Isten teremtményeként van értelme és jelentése. Filozófiai értelemben vett világképet az *Ószövetség* nem dolgozott ki, minthogy teljes egészében hiányzik belőle a görög bölcseletre jellemző kozmosz-szemlélet és spekuláció. „A természetet, a kozmikus jelenségeket és elemeket nem vizsgálja önmagukban, hanem – akár pozitív, akár negatív ítéletet formál róluk – mindig a teremtőjükkel és urukkal való viszonyban Isten eszközeiként látja azokat.” (4)

A κóσμος deszakralizálása nyomon követhető az *Újszövetség* terminológiájában is. A görög kifejezés több ízben előfordul, a világ, illetve az összes teremtett dolog, az *Ószövetség* „ég és föld” kifejezésével azonos jelentéssel. A kozmosznak van kezdete és vége. Azért egyetlen és egyedülálló, mert Isten egyszeri és egyedülálló teremtő tettének eredménye és egyetlen üdvösségi tervének eszköze. Lakóhelye az embernek, minden értelmes és értelemmel nem rendelkező lénynek, továbbá színhelye Isten üdvözítő cselekvésének. S ami alapvetően eltér a görög κóσμος-tapasztalattól: jelenti a bűnös, bukott, Istennel szembenálló világot, a szenvedés és az igazságtalanság domíniumát.

A filozófiai kérdés és vizsgálódás, vagyis a valóság értelmi és érthető egységének, a létezők pluralitását mint egy és ugyanazon realitást megalapozó elvnek, az ἀρχή-nak az értelmi kutatása teljesen hiányzik az Ó- és *Újszövetségből* egyaránt. Az atyák, majd a próféták, végül Jézus Krisztus Istene nem a görög bölcselők ἀρχή-ja. A világ nem azonos a görögök κóσμος-ával, az örök törvények által elrendezett értelmes egységgel, mely vagy örök, vagy szintén örök törvények által – a végső Egy emanációjaként – örökké keletkezik. „Az *Újszövetség* számára Isten nem az ἀρχή-t kutató kérdésre adott választ jelenti; nem princípium, amelynek alapján érthetővé válik a világ egysége és rendje, fennmaradása és változása. Az *Újszövetségnek* nincs elmélete a világ keletkezéséről, sem törvényszerűségeiről; nem ismeri a természettörvény fogalmát. Az *Újszövetség*: hit Istenségben, a teremtőben, azaz, számára Isten nem tartozik a világhoz annak életerejeként és törvényeként (...) hanem a világon túl, vele szemben létezik. Saját akarata szerint, a sem-

miből teremtette meg, akarata szerint uralkodik felette és véget fog vetni neki akarata szerint. (...) Az *Újszövetség* számára a teremtés gondolata nem kozmológiai teória, mely minden egyes létmozzanatnak és történésnek a végső egész egységében való megértését tanítja, és az embert is úgy törekszik megragadni, mint a végső egész összefüggésébe illeszkedő szerves elemet; hanem a teremtés-gondolat azt jelenti, hogy Isten mindenkor az én Uram, aki az életemet adja, és aki előtt semmi vagyok, akinek köteles vagyok tiszteletet adni úgy, hogy teljesítem akaratát és elismerem kegyelmét.” (5)

A zsidó-keresztény isten-, illetve világtapasztalatban Isten transzcendens, azaz független a világtól, a világ pedig bár létében a teremtés révén Istentől függ, nem azonos Isten tartózkodási helyével, hanem autonóm, nem-isten, még csak nem is isteni, hanem teljesen „világi”. A világ nem Isten epifániája vagy megtestesülése, és Isten nem a világ egyik immanens aspektusa. A transzcendens Isten nem szorul rá a világra, mint a görög istenek, mert – egyrészt – nem szükséges egyáltalán megmutatkoznia, önmagát nyilvánkoztatnia, illetve – másrészt – megmutatkozhat a természetben „kívül” is, nevezetesen az emberben, annak autonóm belső világában, a „személy”-ben, a „lélek”-ben. Így tehát nem a világ és a természet Isten tartózkodási helye – noha ott is jelen van, miként az alkotó az alkotásában, továbbá ontológiailag folyamatosan fenntartja (*creatio continua*) –, hanem az emberi lélek. Ezért a világ és a természet nem szent, hanem alakítható, formálható. Szent viszont az emberi *személy*, éppen mert Isten sajátos megjelenési helye.

Ennek következtében megváltozik a természet ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ – *natura*) jelentése. Midőn *Seneca* a *natura* követésére szólítja fel a boldog életre vágyakozó kortársait, (6) akkor nyilvánvaló, hogy a sztoikus filozófus számára a „természet” még a görög $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -szel azonos és (isteni) minőséget jelent, elvégre a boldogság pozitív érték-minőség és nem érték-neutrális mennyiség. Az antik szemléletben nem létezik az újkori értelemben vett naturalizmus. *Seneca* *natura*-fogalma és a modern természettudomány természet-fogalma két különböző „világ”. – Hasonló átalakulás megy végbe a $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ jelentésében. *Arisztotelész* szerint a $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ mint a mesterségbeli fogások, jártasságok összessége rokon a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -szel, következésképpen egymással helyettesíthetők. Innen a felszólítás: „a kézműves mesterségnek [$\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$] a természetet kell utánoznia” (*Fizika II.*, 2, 194 a 21). Ezzel szemben *Paracelsus* már így fogalmaz: „A természet óriási kiterjedésű műhely, amelyben ott a rendelkezésre álló nyersanyag és szerszám, melyek csak a működtetőre [operator] várnak...” Egy efféle személetnek az előzetes föltétele a természet mint egy mindenható Istennek önnön valóságától különböző teremtése, továbbá az ember mint a teremtő és mindenható Isten képmásának az eszméje. Az ember immár nem az antik értelemben vett, önmagában elégséges $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ -vel rendelkező $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ normáihoz igazodik, hanem a természet Alkotójához méri magát, és Teremtőjét követvén, szuverén módon, *birtokosként* és *gazdaként* viszonyul a természethez.

Tudás és sors-tapasztalat – Hit és istentapasztalat

Jóllehet az európai-újkori tudományoszmény eredete a görög léttapasztalat, mindazonáltal – miként az eddigi fejtegetésekből kiténik – lényeges változtatásokkal. Már szól-

*A szóban forgó módosulás,
vagyis a természet
deszakralizál(ód)ása – egyebek
között, de legfőképpen – a zsidó-
keresztény teremtés-hittel függ
össze, mely a természetet,
a világot megfosztja a »szent«
diffúz jelenlététől, szakrális
karakterétől, és Istentől merőben
különbözőnek, „profán”-nak
mondja. Ezzel megszűnik
a numinosum és a „természet”
ama kapcsolata, mely a görög
létérzékelésben fennállt.*

tunk a világ κόσμος-ként való érzékelésének megváltozásáról, melynek következtében az újkorra elhalványul, majd a technika világhódításának következtében teljesen eltűnik a világeszélelés alapvető minőségi-esztétikai jellege. Van azonban egy további elem is, amely úgyszintén változáson megy át az újkorra.

A görög κόσμος-tapasztalat nem az egyetlen eleme volt a görög létérzékelésnek, hanem ellensúlyozta a sors, az ἀνάγκη-tapasztalat. Ez arról ad hírt, hogy a valóságnak van olyan aspektusa, amely kívül esik a megismerés lehetőségén, így persze egyszersmind a κόσμος-on is.

A világ és reális aspektusai, az istenek, egyaránt megismerhetőek. A görög filozófia kibontakozása úgy is értelmezhető, mint a vallási-mitikus létérzékelésben megjelenő-szemlélhető istenek racionalizál(ód)ása: a filozófiában a logosznak a mítoszból való kiválása során az istenek metafizikai tételekké profanizálódnak. Immár az értelem szemléli-érzékelilátja az isteneket, de a maga módján, azaz racionálisan: metafizikai igazságok formájában. Az így látott tételeket azután második lépésben a mítoszból szereplő istenek ellen fordítva, valláskritikát gyakorol. Ilyenformán felülkerekedik a logosz, mely a létnek már szűkebb tartományát érzékeli. Ami észlelési területén kívül esik, az éppen a sors, amely megismerhetetlen, kifürkészhetetlen, kiszámíthatatlan. Pontosabban fogalmazva: a sors nem ismerhető meg önmagában, hanem csak akkor, amikor megvalósul, azaz utólag. Éppen ezáltal van kivéve az ember rendelkezése alól. Vagyis nem az ember dönt arról, hogy megvalósítja-e vagy sem, hanem csak döntéseiben és végrehajtott cselekvéseiben válik valósággá, így tehát csak akkor ismerhető meg, amikor már megtételezett, s megváltoztatni nem lehet. A befejezett, bevégzett cselekvés a végzet. Ebben az értelemben a végzet magában foglalja a cselekvést el- és meghatározó „szabad” akaratot is; lásd Oidipusz sorsát.

Amiként a görög κόσμος-tapasztalattal szemben a zsidó keresztény teremtésteológia egészen más természetérzékelést állít, ugyanúgy az antik sors-tapasztalat helyén is valami egészen mást találunk a zsidó keresztény paradigmában. Mintha minden ellentétes lenne. A numinózus görög κόσμος helyén itt Isten teremtése áll, mely merőben profán; a megismerhetetlenként negatív ἀνάγκη helyén pedig a teremtő Isten abszolút pozitív μυστήριον-ja. Ez ugyan szintén megismerhetetlen, ám a „megismerhetetlenség” a zsidó-keresztény léttapasztalatban egészen mást – filozófiailag fogalmazva: abszolút *pozitivitást* – jelent, mert a kinyilatkoztatás horizontjában helyezkedik el és az üdvrend perspektívájában érvényes. Hogy miképpen lehet a *megismerhetetlenség abszolút pozitivitás*, annak „megértése” végett tegyünk egy rövid kitérőt.

Exkurzus: A görög és a zsidó léttapasztalás különbözősége

A látás mint tudás

A görögök számára a κόσμος „értelmes”, azaz rendezett egész, melyre a szellemi nézés, a θεωρία irányul. A nézés lehet „tapintatos” szemlélés, vagy „megragadó” vizsgálódás. Mindkettő viszonyba lép a létezővel, de eltérő szándékkal és eltérő eredménnyel. A szemlélés *elidőz* a létező *jelenlétében*; célja a látvány révén részesedni a megjelenő létező létében, azaz *igazságában*. Ezzel szemben a kutató vizsgálódás fűrkésző pillantása be akar hatolni a létezőbe, annak legvégső szegletéig. Célja nem az eredeti értelemben vett θεωρία mint az „igazság őrző nézése” (Heidegger), hanem a *megismerés*, az *ἐπιστήμη*, a *tudás*. A tudásban az ember úgy tartózkodik a létező jelenlétében, hogy folyamatosan látja. A létező a látás „tárgya”. A látás mint tudás – *birtoklás*; a megismerésre irányuló törekvés a létező bizonyos pozícióba kikényszerítésével egyenértékű: „...a megismerés (...) az érzékeléshez és az érzéki észrehevéshez (apprehenzió) kötődik, valamint a megragadáshoz, egészen a *megragadottig* rögzíti a fogni konkrétságát, vagy emlékeztet arra, szintéziseiben pedig utánozza a fogás mozdulatát, függetlenül az idealizálás fokától, amire a tudás – mint látás – képes; szintézis mint elkobzás és gyülekezés. Me-

taforák, amelyeket komolyan és szó szerint kell vennünk. Az immanencia fenomenológiájának részei” – írja Emmanuel Levinas. (7)

A tudás növekedni akar, azaz látni minél többet és minél biztosabban. Ennek érdekében a jól láthatóság pozíciójába kényszeríti a létezőt. Épp e kényszerítés következtében lesz a létező a látó mint *voyeur* szemlélésben megvalósuló birtoklásának „tárgy”-a. Minél inkább érvényesíti a látó a létező fölötti hatalmát, vagyis minél erőteljesebben képes rögzíteni és megtartani a tárgyat az *objektum* pozíciójában, annál inkább ébred saját erejének tudatára, tapasztalja meg önmagát, tehát annál inkább válik *szubjektummá*.

Ebből következik a *tudás dialektikája*: a birtoklás megfosztja másságától a létezőt, ezáltal megszünteti. Mivel azonban épp a létező mássága és maga a létező erősíti meg a szubjektumot szubjektum voltában, a másság megszüntetése a szubjektum mint szubjektum önfelszámolásába torkollik.

A tudás „concupiscentiá”-ja

Ámde mi történik akkor, ha a szubjektum olyan valósággal találkozik, amely az iménti értelemben nem ismerhető meg, mert titok, „misztérium”? Nyilvánvaló, hogy egy olyan létezővel szemben, amely nem engedelmeskedik a látványba kényszerítő erőnek, a megismerő-alávető aktivitásban tételeződő szubjektum nem képes önmaga lenni. A szubjektum főként olyan létezők társaságát keresi, ahol ő az úr. Ha mégis „bejelentkezik” egy olyan valóság, amely nem vethető alá a tudás birtokló hatalmának, mert megmutatkozik ugyan, de nem engedi át magát s így nem válik a szubjektum zsákmányává, akkor a szubjektum úgy reagál, hogy tagadja a szóban forgó valóságot: megtagadja tőle a létet, avagy kitagadja a lét jogából. Elfordul tőle,

vagy – a megismerő ész cselével – visszavezeti valami másra, amit már birtokol. A szubjektum mindkét esetben újult erővel állítja önmagát, csak hogy immár a megtagadott valóság helyén feltáruuló – *semmivel* szemben. Az eredmény: a szubjektum megsemmisülése.

Am a szubjektumot tételező megismerő hódítás mégsem az egyetlen egzisztenciális mód a létezők társaságában.

A hit

A meghódításra törekvő tudással szemben a *hit* olyan tartózkodást jelent a létező jelenlétében, mely nem párosul a létezőt fürkésző-kutató pillantással. A hit nem birtoklás, a hívó nem kényszerít, hanem megőriz: hitének „tárgyát” megőrzi *annak* más-létében, azaz „alanyiságában”. Ezáltal a létező, amire a hit irányul, nem a szubjektum erejének alávetett „tárgy”, hanem a hívóval szemben szabadon érvényesülő „alany” – *személy*. Csak a hitben őrződik meg a létező saját önmaga – természetesen csak ama létező, amely valóban önmaga. Nem minden „létező” alkalmas – ontológiailag – arra, hogy a hit „Másik”-a lehessen, hanem csak olyan valóság, amely őseredendően Van, minden porcikájában Én, vagyis abszolút értelemben Személy.

Ebből következik a *hit dialektikája*: a hit megőrzi a másik létezőt a maga másságában, s ezáltal a hívó önmagát is megőrzi, mert minél inkább megőrzi a másikat mint partnerét annak másságában, annál inkább *megőrződik* önmaga a saját mivoltában.

A tudás növekedni akar, azaz látni minél többet és minél biztosabban. Ennek érdekében a jól láthatóság pozíciójába kényszeríti a létezőt. Épp e kényszerítés következtében lesz a létező a látó mint voyeur szemlélésben megvalósuló birtoklásának „tárgy”-a. Minél inkább érvényesíti a látó a létező fölötti hatalmát, vagyis minél erőteljesebben képes rögzíteni és megtartani a tárgyat az objektum pozíciójában, annál inkább ébred saját erejének tudatára, tapasztalja meg önmagát, tehát annál inkább válik szubjektummá.

Tudás és sors. Hit és misztérium

Voltaképpen csak a tudásnak van tárgya, objektuma; a tudó *másika* a *tárgy*. A hit *személyek* közötti viszony, amely találkozásként jön létre. A hívő *Másika* a Személy, akit léteiben megőrzi a feléje irányuló tekintet, s aki ezért léteiben megőrzi a reá tekintőt. A görögök világában a hitnek nincs semmiféle szerepe. A látó tudás biztonságára törekvő létezésben az egyetlen megismerhetetlen „másik” – a „sors”. Ez nem kényszeríthető a látás objektumának pozíciójába. Noha folyvást hírt ad magáról, mégsem tehető a megismerés rögzített célpontjává, mert kívül esik a láthatóság tartományán. Onnan küldi végzéseit, melyek a legszabadabbnak vélt és a legteljesebb autonómiában fogant egyéni döntéseket is megpecsételik. A sors a szabadságba is befészkel magát, s ez önmagában elegendő ahhoz, hogy az egész emberi létezés tragikus legyen. A sorssal nem lehet találkozni, mert mindig a *nyomunkban* van és a sarkunkra hág. Soha nem látjuk, de mindig magunkon érezzük súlyos és arctalan tekintetét.

A bibliai létérzékelés legfőbb eleme szerint, mondhatjuk így, eleve a megismerhetetlenség, a titokzatosság terében mozog, amelyben csakis a hit és a bizalom erejével lehetséges kitarítani. Itt nem a tudás tartja meg az embert, mint a görögöknél, hanem a hit, ami a szilárd bizalommal azonos. Ebből következően nem jelentkezik a sors-eszme, mint a megismerhetetlen megtapasztalásának vallási vagy filozófiai lecsapódása. Csak a tudás világában van görög értelemben vett sors mint megismerhetetlenség. Csak a tudás világában élő ember érzi elszakítva és kiszolgáltatva magát a sorsnak. A hit világát a misztérium uralja. A hit világában élő ember eleve érintkezik a misztériummal, folytonosan az ő terében létezik, s ez az egzisztens kapcsolat egyszerűen fölöslegessé teszi a görög értelemben vett tudást és ismeretet, ezért nem merül fel – legalábbis nem olyan drámai erővel – Isten megismerhetetlenségének problémája. Itt az emberi élet igaz vagy bűnös, de nem tragikus. Bár Istent, a sorshoz hasonlóan, ugyancsak nem lehet színről színre látni, de lehet vele találkozni, mert nem az ember mögött lopakodik, hanem előtte halad, és a hit történetének tanúsága szerint bizonyos kitüntetett pillanatokban a (kiválasztott) ember felé fordul. Mindig ismeretlen marad a görög sorshoz hasonlóan, ám azzal ellentétben, soha nem idegen.

A hívő számára legfőbb annyi van sors, amennyiben belebocsátkozik a világ általa aktuálisan soha nem kimerítően ismert összefüggérendszerébe, melynek bonyolult kapcsolódásai folytán nem lehet kiszámítani valamely cselekvés végső eredményét. Ilyen értelemben lesz valami „sorsszerű”. Ám az emberrel szemben álló illetén ismeretlenség nem „természfölötti” személytelen hatalom, amellyel találkozásként csak elnémulhat az ember, hanem a létezők „természetes” komplexitása, amely nem a létezők „mögött” *rejtőzik*, hanem „bennük” *megnyilvánul* – olyannyira, hogy valójában ez a komplexitás maga a létező –, és elvileg megismerhető. A valódi ismeretlen csupán Isten, ő viszont, bár titok, a kinyilatkoztatásban közli önmagát és így végzésének értelmét. Ez az *evangélium*: Isten nem a kiszámíthatatlan és könyörtelen-közömbös végzet, hanem az ember felé forduló, szerető „Atya”. A hívő fátuma – Isten. (8)

Most pedig térjünk vissza eredeti gondolatmenetünkhöz.

A szellemi tér átrendeződése

Fejtegetésünket annak taglalásakor szakítottuk meg, hogy míg a görög *κόσμος*-tapasztalatot ellensúlyozta az *ἀνάγκη*-tapasztalat mint a kifürkészhetetlenség „negatív” tartományának észlelése, addig a modern tudományeszményt nem ellenpontozza ilyen minőségi negativitás-tapasztalat, hanem csak mennyiségi, azaz a relatív hiány érzete, illetve a tudásszerzés fokozatosságának és a megismerés előtt álló tartomány roppant voltának a tudata; röviden: a történelmiségből fakadó negativitás. Az antik és az újkori létérzékelés közti újabb lényegi eltérés tehát abban figyelhető meg, hogy az újkori tapasztalatban

semmi nem korlátozza a világ megismerhetőségét. Ennek oka kettős: *a világ deszakralizálása és a „sors” szakralizálása*. Az előbbi lényege az a zsidó-keresztény teremtéshit, hogy Isten transzcendens, a világ pedig teljesen immanens és profán, következésképpen az ember tevékenységének terepe és megismerésének tárgya. A második lényege az, hogy a zsidó-keresztény hittapasztalatban a sors nem mint megismerhetetlenség lengi körül az istenek lakta κόσμος-t, hanem mint μυστήριον, mint az isteni üdvözítő terv – tulajdonképpen maga Isten – áthelyeződik a »szent« szférájába, s így nem a tudás tudhatatlan tárgya, hanem a hit hihető dimenziója. E kettős hatás eredményeként az istenek jelenlététől és a sors negativitásától megszabadított, azaz mind pozitív, mind negatív minőségétől megfosztott világ átalakul az újkori kozmoszá, melyre azután teljes erejével rászabadul az ember megismerésre és tudásra törő akarata. A kereszténység a szakrum és a profánum átrendezésével, a »szent« diffúz jelenlétének a teremtésteológiában végbe ment vallási „racionalizálásával” lehetővé teszi, hogy a görög léttapasztalat megismerés-esszménye immár teljes egészében kifejtse azt a benne rejlő erőt, amit a görög vallási mítosz – amely szerint istenek lakják be a világot – és a sorstapasztalat együttesen visszafogott.

Ez a szellemi átrendeződés azonban nem csak a tudásra törő akarat elemi kitörésének kedvezett, hanem elemi erővel útnak indított egy kitörésre váró másik elemet, amely a tudásra irányuló akarat újkori pályájához hasonló ívet futott be. Ez a *szabadság*.

A szabadságeszme az ἀνύγκη-tapasztalat helyébe lép, ám egészen sajátos pozícióban. Az újkori tudomány és az újkori szabadságeszmény viszonya ugyanis más, mint a görög κόσμος és ἀνύγκη viszonya. Mielőtt azonban ezt megvizsgálhatnánk, meg kell adnunk a szabadságeszme születési bizonyítványát, mert csak ilyenformán megismerve tudjuk viszonyba állítani a tudománnyal.

Zsidó-keresztény kinyilatkoztatás és a szabadság

Az európai embert nem csak a görög κόσμος-tapasztalatban megalapozott és a zsidó-keresztény teremtéshit deszakralizáló hatására egyedülálló módon és mértékben felerősödő tudományos aktivitás jellemzi, hanem még egy sajátosság, a *szabadságeszmény*. Ez utóbbinak a forrása nyilvánvalóan nem az antikvitás görög létérzékelése, mely egyrészt a κόσμος-t tapasztalta meg mint átfogó, eleve adott rendet, másrészt az ἀνύγκη-t mint kikerülhetetlen törvényt. A görög létérzékelés e két vonása egyaránt a meghatározottság elemi – az ἀνύγκη esetében a szűkösség érzetét keltő negatív, κόσμος esetében viszont a biztonságot jelentő pozitív – megtapasztalása. A görög létérzékelés nem úgy észleli a szabadságot, mint az újkori ember, s nem mutatja azt a lázas és nyugtalan érdeklődést vele szemben, amely az újkort jellemzi.

Hogy a tudomány forrása a görögség, nem pedig a kereszténység, az magától értődőnek tetszik – nem így a szabadság és a kereszténység összekapcsolása. A megfogalmazás azt a benyomást kelti, mintha a görögök nem rendelkeztek volna a szabadság fogalmával. Nos, az iménti állításból nem az következik, hogy a görögök nem tudtak a szabadságról, hanem az, hogy a *modern értelemben vett szabadságeszmény* forrása nem a görög, hanem a keresztény tapasztalat. Érzékeltessük ezt egy rövid példán.

Arra a kérdésre, hogy miért jobb megszületni, mint nem létezni, *Anaxagórasz* a következőt feleli: az ember azért születik, „hogy szemlélje az eget és a kozmoszt átfogó rendet”. „Az ember életének célja – mondja a görög filozófus – a szemlélődés (θεωρία) és a belőle fakadó szabadság.” Az ember értelmével felismeri a κόσμος rendezettségét, és e felismerés nyomán beilleszkedik a lét rendjébe. A kozmikus természetet eleve rögzített folyamatok alkotják, melyek során nem keletkezik semmi új, hanem az örök törvényeknek engedelmeskedik minden; a konstelláció különböző, de a lényeg mindig ugyanaz. Éppen ennek a változatlan lényegnek a feltárása és szemlélése – azaz megismerése – a

tudomány. Az állandóság, a stabilitás, röviden: a κόσμος-tapasztalat váltja ki a tudományt, mely a maga részéről visszahat e tapasztalatra: igazolja és megerősíti, majd további menetét vezérli. Ilyen körülmények között az ember szabadsága dialektikus viszonyban áll a κόσμος törvényével. Az ember annyiban szabad, amennyiben felismeri a lét törvényét, valamint a polisz rendjét és beilleszkedik az így megismert, kész keretek közé. A görög emberképben egymást föltételezi a szabadság és a törvény, a νόμος. Ez a *filozófia* szabadság-fogalma, melyet Hegel fogalmazott meg a legvilágosabban: a szabadság a felismert szükségszerűség. Itt *a rend szüli a szabadságot*.

Egészen más a keresztény szabadságeszmény. Alapja a görögtől radikálisan különböző – emberkép? világkép? Nem – *istentapasztalat*. A zsidó-keresztény hit embere nem a törvényekkel elrendezett κόσμος valamely pontján telepedik meg mint a számára kijelölt helyen, hanem az Isten által kiváltott folytonos mozgás lendületében vándorol. Míg a görög – a filozófiai – értelmezés szerint az ember lényege a szellem, mely felismeri és megismeri a κόσμος rendjét, addig a *Biblia* emberének tulajdonképpeni lényege az *akarat*, mellyel dönt az önmagát kinyilvánító Isten mellett vagy ellen. Az ember élete ennek a döntésnek a következtében formálódik. Mindig döntési szituációban találja magát, hiszen minden helyzet valamely megelőző döntés eredménye, mely döntés valóban következményekkel jár, azaz valóságosan új, korábban nem létezett állapotot hoz létre. Az új helyzet pedig újabb döntést tesz szükségessé. Ennélfogva az ember nem egy előre rögzített rendhez igazodik – pontosabban: nem egy efféle rend az emberi létezés legfőbb meghatározója –, hanem a döntései által előidézett szituációkra reagál, s reakcióival újabb és újabb, további szituációkat teremtő reakciókat vált ki avagy tesz szükségessé. Így élete folyamatosan változik; nem egyéb, mint döntések, állásfoglalások sorozata, azaz *történelem*. Az ember nem a változatlan κόσμος örök rendjét ismeri meg, hanem a „történelem”-nek nevezett fordulatos döntéssorozat mint az Isten felé irányuló folyamat iránti *felelősségét* és ezáltal *önmagát*. A szabadságnak nem megismerhető stabil *alapja* van – a νόμος, az örök törvény –, hanem titokzatos *forrása* – Isten –, akinek betörése-beáradása az emberi létezésbe mint felszólítás elindítja a szabadság *történelmét*, az ember döntéseinek sorozatát. A poliszlakó görögség κόσμος-ával szemben a nomád-vándorló zsidó létezése önnön döntéseinek függvénye. Itt minden az emberi döntés következménye. Itt – a költő kívánsága szerint – *a szabadság szüli a rendet*.

Megismerés és szabadság

A görög ontológiában rejlő megismerésmény dinamikájának a zsidó-keresztény teremtéshit révén végbemenő felszabadítása nyomán nekilendül az újkori tudományosság. A teremtéshittel együtt jár a bibliai szabadságeszmény. E két szabadság – a megismerés görög és a létezés bibliai szabadsága – alkotja az újkori szellem elliptikus mozgásának gyújtópontjait. Ám a befutott pálya ívének meghatározásánál e két szellemi determináns nem egyforma mértékben érvényesül az újkor történelmében, minek folytán az ellipszis íve szabálytalanná válik és fenyegetően fölsejlik a megsemmisülés veszélye. Túlsúlyba kerül ugyanis a teremtésteológia következményeként erőre kapó és mind látványosabb eredményeket produkáló tudomány. Ezzel párhuzamosan egyre nyersebb formát ölt a természet deszakralizálása. A tudomány „varázstalanító” tevékenységének következtében az újkori létérzékelésből egyre inkább kiszorul a titok avagy az embertől független értelmesség. Így a természet immár szigorú értelemben „profán” jellegét is elveszíti, hiszen a profánnak csak a »szent«-re vonatkoztatva van értelme.

Ez a veszteség végzetes. A profán természet a szentség szférája előtt van, annak mintegy előcsarnoka, mely a szentélyre nyílik. (9) A profán méltóságától, azaz utalás jellegétől megfosztott természet viszont nem nyílik semmire, mert nincs mögötte semmi. A zsidó-keresztény deszakralizálás eredményeképpen előállt természetet a „hit fonala” még a

teremtő Isten szentélyéhez kapcsolta. E fonál elszakadásával a természet minden transzcendens vonatkozás híján marad és önmagába záródik. Különös módon pedig az önmagán túlmutató jelentés és szimbolikus karakter nélküli, merőben nyers, naturális természettel az ember lényegi kapcsolata is megszakad. „Míg az ember a természet részének tekintette magát, akár az állatokat, a növényeket és a köveket, a természetnek mint a kutatás tárgyának mechanisztikus és analitikus szemlélete nem nagyon tudott gyökeret verni. Csak e kötelék szétszakadása után juthatott érvényre a ma uralkodó természetfogalom, melynek értelmében a természetkutatás lépésről lépésre előbb a terület felderítésére, majd megszállására, kizsákmányolására, végül pedig állítólagos ameliorációjára szolgál” – írja *Erwin Chargaff*. (10)

Az így beállt változás eredményeként, illetve nyomán elindult folyamat végkifejletként a természet semmibe meredő empirikus ok-okozati magyarázatrendszer „lapályává” válik. A transzcendens áttetszőségét veszített természet – kiszökve belőle a „lélek” – az értelmesség „sivatag”-jává szikkad: „... a természettudományokból (...) lassanként tisztán magyarázó tudomány lett, a természetkutatóból pedig az előre kalkulálható sekélyes okoskodás hivatalnok.” (11)

Ámde ilyen körülmények között, az ismeretek sivatagának terjedésével mi történik a szabadsággal? Megőrizheti-e szabadságát az ember a maga teremtette sivatag közepén? Pontosabban: melyiket őrizheti meg, a görögöt vagy a bibliait? Némiképpen talányosan fogalmazva, kérdésünk így hangzik: *melyik szabadság őrzi meg az embert?*

A valóság – úgymond – megismerhető, mert logikus, értelmes törvények szerint épül fel. Az a létező, amely képes ezeket a törvényeket megismerni, kétszeresen is szabadnak mutatkozik. Egyrészt megismerő aktivitása révén, hiszen a megismerés mindig hódítás és birtokbavétel. Másrészt a törvények ismerete szavatolja a szabadságot, minthogy a megismerőt mentesíti a külső és belső önkény szolgaságától. Lát-

ható, hogy ez a görög értelemben vett szabadság. Ám ez a szabadság ugyanannak a dialektikának van alávetve, mint a tudás. Ha a szabadságot a megismerés képességében és e képesség tényleges aktivitásában látjuk, akkor különös módon megszüntetjük. A megismerés teljessé válása ugyanis egyben a totális törvényszerűség feltárásával lesz azonos, vagyis annak belátásával, hogy minden törvényszerűen determinált. (12) Ha pedig minden létezőről és minden létezésről kiderül, hogy törvényeknek engedelmeskedik, akkor ez a szabadság tagadásával azonos, hiszen akkor a megismerő alany léte és megismerő tevékenysége is törvényeknek van alávetve, tehát a legkevésbé sem szabad. Illetve szabadnak mondhatja magát a görög–hegeli értelemben, mely szerint a szabadság a felismert szükségszerűség. Ez azonban vallásilag a gnózis, nem pedig a zsidó–keresztény kinyilatkoztatás szabadsága. Ha *minden* megismerhető, akkor bibliai értelemben nincs szabadság. Ha a megismerhetőség a valóság végső és lényegi tulajdonsága, akkor a szabadság számára nem marad „hely” a valóságon belül. A tudomány a gnózis szabadságába zárja az újkor emberét, aki immár nem egyéb, mint „az előre kalkulálható sekélyes gondolkodás hivatalnok”.

*A modern embert mélyen meghatározza a bibliai szabadság-
eszmény – mégpedig minél
kevésbé tud róla kifejezetten,
annál mélyebbről motiválja –,
ezért legalább annyira félti
a szabadságát, mint amennyire
büszke a tudományára. Noha
észleli kettejük ellentmondásos és
ambivalens viszonyát, mégis
mindkettőt érvényben akarja
tartani – méltán, hiszen e kettő
szülötte. Ennélfogva a tudomány
terjeszkedésére úgy reagál, hogy
a szabadság terepét egyre
mélyebb antropológiai szférába
helyezi, remélve, hogy ott majd
sértetlen marad a tudomány
mindent törvénynek alávető
előretörésével szemben.*

A mai ember tehát lényegileg egy teljes egészében materiális kozmoszban élő gnosztikus. Mint ilyen *már nem görög* – hiszen többé nem a szépen formált *κόσμος* isteni rendje hordozza létét, hanem az arctalan törvények gnosztikus ismeretére támaszkodik egy minden isteni jelenléttől megfosztott „kozmosz”-ban –, *de még nem bibliai*, hiszen a gnózis, a tudás belátott szabadsága nem „Isten fiainak szabadsága”. A bibliai szabadság azonban mégsem némítható el ilyen egyszerűen. Sőt, egyáltalán nem némítható el. Mivel transzcendens, ezért ha kiszorítják az egyik tartományból, „átlép” egy másikba, ami addig talán nem is létezett, vagy legalábbis nem úgy, mint attól fogva, hogy a szabadság megvilágítja. Ez minden remény alapja. És ezt az állapotot nem lehet megrendíteni még azzal sem, ha látszólag elfeledkezünk róla, hiszen az elfelejtettség és elfedtettség állapotában is meghatározza az őt felejtőt. Csak az tévedhet el, akinek van otthona.

A modern embert mélyen meghatározza a bibliai szabadságesszmény – mégpedig minél kevésbé tud róla kifejezetten, annál mélyebbről motiválja –, ezért legalább annyira félti a szabadságát, mint amennyire büszke a tudományára. Noha észleli kettejük ellentmondásos és ambivalens viszonyát, mégis mindkettőt érvényben akarja tartani – méltán, hiszen e kettő szülte. Ennélfogva a tudomány terjeszkedésére úgy reagál, hogy a szabadság terepét egyre mélyebb antropológiai szférába helyezi, remélve, hogy ott majd sértetlen marad a tudomány mindent törvénynek alávető előretörésével szemben.

A szabadság ilyenformán ugyanazt a korrekciós szerepet tölti be az újkori tudományesszménnyel szemben, mint a görög *ἀνόγκη*-tapasztalat a *κόσμος*-tapasztalattal szemben, s ilyen értelemben is mondhatjuk, hogy az újkori ember sorsa a szabadság.

A bibliai szabadság garanciája – a görög felől nézve – bizonyos fajta megismerhetetlenség. Ezt pontosan kell érteni. Az ember a valósággal szemben szabad. Ezek szerint tehát a valóságnak kell bizonyos módon megismerhetetlennek lennie ahhoz, hogy az ember szabadnak mondhassa magát.

Minden törvény ismerete nem azonos a szabadsággal. Mindazonáltal a szabadság nem azonos a tudatlansággal (különben ui. az állatot kellene a legteljesebben szabadnak mondanunk). A szabadság nem a törvény felismerése, hanem törvény-alkotás – ez Isten privilégiuma –, illetve a törvény elismerése, ami az ember lehetősége. Ez abban különbözik a görög szabadságfogalomtól, hogy végső alapja Isten szuverén és mindenható akarata, nem pedig a *κόσμος* örökké létező törvényszerűsége. Ez a szabadság bár minden ízében *értelmes*, mindazonáltal beláthatatlan, mert végső soron Isten akaratában horgonyoz.

Csak annak az ismeretnek van köze a szabadsághoz, amely nem valami abszolút szükségszerűséget állapít meg, hanem a törvényhozó szabadságának terébe fut. Ha a megismerés abszolút szükségszerűségbe ütközik, akkor nincs szó szabadságról. Ám ha olyan szükségszerűséget állapít meg, amely szabad aktivitás eredményeként állt elő és mint faktikusan létező képez szükségszerűséget – ti. az őt létrehozó szabad akarat szükségszerű eredményeként –, akkor a megismerés valódi ismeret, mindazonáltal nem a faktumba ütközik, hanem azon keresztül a megismerés által rányit a törvényhozó szabadságának terére.

Mindehhez kétségtelenül újra kell gondolni a lét és Isten viszonyát, valamint az emberi megismerés lényegét és lehetőségét. Ha a létet a megismerhetőséggel azonosítjuk, akkor Isten nem azonos a léttel, hanem meghaladja azt. Hogy milyen irányban, azt filozófiailag már nem tudjuk megmondani. Amennyiben a filozófia alapkérdését *Leibniz* és *Heidegger* nyomán így fogalmazzuk meg: „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?”, úgy a teológia alapkérdése ennek mintájára ez lehet: „Miért van egyáltalán teremtés, nem pedig inkább Isten önmagában?” Nem Isten „léte” kérdéses tehát, hanem a teremtése, vagyis a számunkra adott lété. (13) Ha viszont a *Bibliát* követve Szent Tamással szabad eseménynek gondoljuk el a teremtést, akkor ennek szükségszerűségét nem lehet bizonyítani, hiszen a bizonyítás sikere éppen szabad voltát cáfolná. A bizonyítás visszavezetést jelent, márpedig a szabad akció semmi másra nem vezethető vissza, mint önmagára. Ezt filozófiailag az Egy fogalmával fejezzük ki: ami valódi Egy, az nem

igazodik törvényekhez – hiszen akkor csupán azok egyik esete lenne, több más hasonló *esettel* –, hanem *megalapít* törvényeket. Ezek a törvények az Egy, a Teremtés fennállásáig érvényesek és megismerhetők. Így a Teremtés – a Lét – minden mozzanatában és mozdulatában megismerhető – csak éppen Alapja nem ismerhető meg – és ennyi elegendő a szabadsághoz. Ez a bibliai szabadság túl van a görög szabadságon, mely a törvények örök érvényességének ismeretével azonos. A bibliai szabadság transzcendens a göröghöz képest, miként a hit transzcendens a tudáshoz képest. Nem úgy, hogy átugorja, hanem úgy, hogy magával viszi oda, ahová a tudás már nem képes eljutni a maga erejéből. Ellentétéről szó sincs. Az értelmesség a szabadság szülötte: a megismerhető lét mint Teremtés annak a szabadon teremtő Istennek az alkotása, akire a hit irányul.

Ha a tudomány tagadja az isteni törvényhozó létét, akkor a megismert törvényeket arctalan szükségszerűségeknek kénytelen tekinteni, és ismeretszerző tevékenységének előrehaladásával a létezés determináltságát ismeri meg egyre inkább, míg legvégül le kell szögeznie: *íme, minden szükségképpen úgy van, ahogyan van.*

Am ha Istent tekintjük a természet-világ megalkotójának, akkor bár a világ létezésének törvényeit valódi törvényként ismerjük meg és valóban megismerjük, de olyan teremtő aktivitás eredményeként, melynek horizontja az isteni szabadság tere. Így pedig elmondhatjuk: „*minden lehetne másképp is...*” (Wittgenstein).

Az az Ismeretlen, akivel szemben az ember szabad, természetesen nem a tudás maradáka, mert nem hiány, hanem éppen teljesség. Láttuk: a tudással kapcsolatba hozott szabadság a görög vagy vallási téren a gnózis szabadsága. Ennek értéke felől nincs kétségünk. Am ez nem azonos a bibliai szabadsággal.

Összefoglalás

Az európai ember önértelmezése jellegzetes elliptikus teret képez, melynek két gyűjtőpontja a tudomány és a szabadság. E két pont körül bontakozik ki a modernitás létérzékelése. Maga a polaritás, mely az ellipszis lényege, görög örökség, hiszen az antik létérzékelést jellemezte a *κόσμος*- és az *ἀνάγκη*-tapasztalat dualitása. A kereszténység megjelenésével az *ἀνάγκη* helyébe a zsidó-keresztény szabadságészme lépett. Így most a kozmosz és a szabadság alkotja a léttapasztalat két gyűjtőpontját.

A kereszténység által előidézett változás azonban több volt, mint hogy az egyik elem helyébe egy másik lépett. A szabadságészme nem egyszerűen kiszorította az *ἀνάγκη*-tapasztalatot, hanem áthangozta a *κόσμος*-tapasztalatot. A szabadság „feltételeként” és radikalitásának következtében ugyanis a kozmosz „materializálódott”, az emberi szabadság mint alkotó-teremtő aktivitás nyersanyagává lett. Ez a változás – mely egyébként hosszas vajúdas után s csak az újkor hajnalán ment végbe – úgyszólván „szükségszerű” volt, hiszen az emberi szabadság aligha érvényesülhetne egy istenekkel telezsúfolt kozmoszban. A szabadságnak szüksége van térre.

A változás nyomán kialakult helyzet azonban hosszabb távon magára a szabadságra is visszahat. A megismerésben tevékenykedő szabadság, mely nem tűri az isteneket a kozmoszban, egyre behatóbban tárja fel a deszakralizált kozmoszt. Csakhogy a tudományos ismeretek gyarapodásával egyre inkább egy abszolút *szabályos* épületet emel önmaga fölé, mely, ha teljesen felépül, magába zárja a szabadság alanyát: az ember a maga emelte tudás épületébe záródik. Az üres kozmosz azonos lesz az ember tudásával és átalakul az-za a transzcendens jelenlét nélküli végtelenségé, melynek neve: *pokol*.

A szabadságnak szüksége van térre. De ennek a térnek jelentéssel kell rendelkeznie, valami jelenlétre kell utalnia. Ellenkező esetben a szabadságnak nincs értelme, mert nem irányul semmire, illetve a semmire irányul. Ez a pokol szabadsága: a kárhozott már *mindent* tud és a jelenlét nélküli semmi (vagy minden, egyremegy) zárja magába. Amennyiben a természet személytelen, úgy vele szemben az ember nem lehet szabad, bármit te-

hessen is kénye-kedve szerint a természettel. A valódi szabadság csak *partneri* viszonyban lehetséges. Aki egyedül van a sivatagban, az nem szabad, hanem magányos halálraítélt. És ha minden egyes homokszemet ismer – csak annál rosszabb.

Az ember csak az abszolút titokkal szemben szabad.

Ha elhomályosul ez a – mi tagadás – szerfölött különös *tapasztalat*, akkor előáll az írásunk elején jellemzett sajátos zavart állapot. A sem görög, sem bibliai létezés a köztes állapot feszültségében tartja a modern, kivált a posztmodern embert. A feszesen lépdelő tudásról titkon tudja, hogy a semmi felé tart, és ez elborzasztja. A bukácsoló hitet viszont kényelmetlennek érzi, ráadásul – a tudással ellentétben, mely birtokolható – a hit nem uralható, nem szereshető meg, hanem mindig ajándék. Akadémikus bárki lehet – hitelen hívó csak az, aki elnyeri a hit ajándékát, azt pedig nem emberek osztogatják.

Az ember csak az abszolút titokkal szemben szabad.

A görög szabadság elsajátítható, törvényekre támaszkodik, ezért biztonságos. De kevés, még ha tudásként a mindenséggel azonos is. A bibliai szabadságról a görög felől nézve nem sok jót mondhatunk: nem elsajátítható, mert vagy megkapja valaki, vagy nem; továbbá nem kifürkészhető törvényekre, hanem beláthatatlan ígéretre támaszkodik. Káránt *nem felfedezték* a zsidók, s határához nem földrajztudósaik számításainak eredményei alapján jutottak el. Tudás felől soha nem pillantható meg az Ígért Földje, az ugyanis az Ígérő *ajándéka*. Így hát ez a szabadság a legkevésbé sem biztonságos, bármennyire igyekszik is a jámbor hit-gyakorlat megszelídíteni. Mindazonáltal végzetesen befészkelte magát az európai emberbe, oly mélyen, hogy alkalmasint tudnia sem kell róla, mégis általa, benne és vele létezik. És ez a szabadság táplálja a modern ember önértelmezésének feszültségét.

Reméljük – kiapadhatatlanul!

Jegyzet

- (1) „E végtelen terek örök hallgatása rettegéssel tölt el.” – PASCAL, BLAISE: *Gondolatok*. Gondolat Kiadó, Bp. 1978, 90. old.
- (2) MONOD, JACQUES: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (1970). = OELMÜLLER, WILLI– DÖLLE-OELMÜLLER, GRUNDKURS: *Philosophische Anthropologie*. [UTB 1906.] Fink, München, 1996, 35–36. old.
- (3) HÉRAKLEITOSZ: *Múzsái vagy a természetről*. Helikon Kiadó, Bp. 1983, 33. old.
- (4) COENEN, LOTHAR– BEYREUTHER, ERICH–BIETENHARD, HANS (Hrsg.): *Theologisches Begriffswörterbuch zum Neuen Testament I–II*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1971, 1283. old. – Vö. „Welt” – „κόσμος” címszó.
- (5) BULTMANN, RUDOLF: *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum. = Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. I–IV*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1972, II. köt. 66–67. old.
- (6) „A természet [natura] irányítását kell az embernek követnie; az értelmes ember megfigyeli és követi a természetet. Boldog élet és természet szerinti élet ugyanaz.” – *De vita beata*, 8.
- (7) LEVINAS, EMMANUEL: *Transzcendencia és megértés. A szellemi mint tudás. = A modern tudományok emberképe*. Szerk.: MICHALSKI, KRZYSZTOF. Gondolat Kiadó, Bp. 1988, 219. old.
- (8) Ágoston az antik sors-képzetet bírálva, a *fatum* latin kifejezést a *for*, azaz „mond”, „szól” ígére vezeteti viszsza. A *fatum* jelentése így: „kimondott szó”, „Isten szava” (*De civitate Dei*, V. 9.).
- (9) Vö. *pro-fanum* jelentése: az, ami a szentély (*fanum* – vagyis a pontifex által teremtő mondással [*for* = mond] konzekrált hely) előtt (*pro*) van, tehát kívül esik a szentség szféráján. Vö. KÖVES–ZULAUF, THOMAS: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz, Bp. 1995, 55. old.
- (10) Vö.: CHARGAFF, ERWIN: *A tudásszomjról. = A későújkor józansága I. Olvasókönyv a tudományos-technikai világfelszámolás tudatosítása köréből*. Szerk.: TILLMANN, J. A. Göncöl Kiadó, Bp. 19. o.
- (11) Uo., 29–30. old.
- (12) Vö. DAVIES, PAUL: *Isten gondolatai*. Kulturtrade Kiadó, Bp. 1995, 160. old.
- (13) Wittgenstein megfogalmazásában: „Nem az a misztikum, hogy *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*.” (*Tractatus*, 6.44)